

H.T. THÍCH TRÍ THỦ

Chủ trương

LÊ MẠNH THẮT

Chủ biên

TỪ ĐIỂN BÁCH KHOA
PHẬT GIÁO VIỆT NAM

A

Tập 1

Từ **A**
đến **A Di Đà**

Bảo trợ và duyệt

THÍCH TRÍ THỦ
THÍCH TRÍ ĐỨC
THÍCH MINH CHÂU

越南佛教百科辭典序

越南佛教百科辭典者。總禪林之眾業合教海之群流。掀翻邪外無明窳慨物心有漏。且開大藏之鑰匙乃作小根之智導。其撰述班之成立也可稱三般不朽而立言之。一能乘五種法師而演譯爲先。

竊聞現今史學佛法遊入方東越南接受之前中華順從之後。所謂法雨霑濡。吾國自第一世紀率由交止是覺道之交点九洲是竺旦之逢源。可信矣。

然則經二千載如何未別有三藏及佛學百科辭書輯成越語。自念外邦之侵掠優鉢之萎蕤文字之胚胎譯編之草創使然歟。深可遺憾也耳。

回想二十年前余任芽莊佛學院之鑒督。朝於載種道芽夕於琢磨道器終日雖罕有幾暇時深心而恒留乎此作。昔哉兵燹競發荆棘橫生故使本懷謂遂。

近來良緣慶會諸善知識廣發大心常惜寸陰忍勞共作。是故斯書資以而告成矣。

從茲對於此典華梵換革越字權與其轉音符律呂其釋義契旨宗。不用他山之石全憑衣裡之珠非是膠柱鼓瑟杳然破觚爲圓。可謂大旱流金鮒魚沐西江之水儉年竭粟窮子獲長者之珍。足以益資越南文化高標世界叢書。

向後全體妙音將嘹唳大法藏經必以繼蹤。是則酬謝

三寶之洪恩弘傳如來金口。深望海內高明慈心補缺。余不勝翹企之至。謹字。

佛曆二五二四年公元一九八十歲在庚申觀世音菩薩誕日越南佛教統一教會化道院院長沙門釋智首熏沐敬題

Lời Giới Thiệu Cho Lần In Tại Hoa Kỳ

Chúng tôi, BTTTQ, một nhóm Phật tử thiện chí ở quận Cam, California, Hoa Kỳ, dưới sự hướng dẫn và khuyến khích của quý thầy Thích Thái Siêu, chùa Bảo Tịnh, California, và Thích Pháp Quang, chùa Tịnh Luật, Texas, và đồng thời, dưới sự từ bi hứa khả của thầy Lê Mạnh Thát tại Việt Nam, đã mạo muội cho in lại tập 1 (bắt đầu từ “A” đến “A Di Đà”) và tập 2 (bắt đầu từ “A Di Đà [Tịnh Độ Giáo]” đến “A Di Đà Tự”) của bộ Từ Điển Bách Khoa Phật Giáo Việt Nam do cố H.T. Thích Trí Thủ chủ trương và thầy Lê Mạnh Thát chủ biên.

Bộ Từ Điển này đã được thực hiện trong một hoàn cảnh vô cùng khó khăn của đất nước vào những năm đầu của thập niên 1980. Các thầy trong ban biên tập, dù phải đương đầu với bao nhiêu chướng ngại, đã không quản công lao khó nhọc hoàn thành được hai quyển đầu của bộ Từ Điển mà cố H.T. Trí Thủ đã hằng khao khát thực hiện.

Chúng ta chỉ cần nhìn thoáng qua là có thể biết được rằng các ngài đã bỏ bao nhiêu tâm huyết cùng sự hy sinh. Hai quyển từ điển này, như chúng ta sẽ thấy, nội dung vô cùng phong phú, vừa uyên thâm lại vừa quảng bác; hơn nữa, lý luận vô cùng vững chãi, vừa hợp lý lại vừa sâu sắc. Sự kiện này không những đem đến một kiến thức mới mẻ mà lại còn tăng trưởng lòng tin tưởng vào Phật pháp nơi người đọc. Đây có thể gọi là một công trình khoáng tuyệt cổ kim.

Điều đáng tiếc là công trình thực thi bộ Từ Điển này đã bị gián đoạn từ lâu, và cho đến nay vẫn chưa có dấu hiệu nào cho biết là công trình sẽ được tiếp tục hay không. Kỳ nguyện trong tương lai, công trình này sẽ được tiếp tục cho đến khi hoàn tất. Nếu không đây sẽ là một điều ân hận rất lớn cho nền Phật học cũng như Việt học của dân tộc Việt Nam.

Chúng tôi tuy mang nhiều nhiệt tâm đóng góp cho Phật giáo Việt Nam, phát tâm đánh chữ, trình bày lại hầu cho quyển sách trở nên dễ đọc hơn, thế nhưng, vì nhân số ít ỏi, học vấn thể gian cũng như kiến thức Phật học đều kém cỏi, thành thử có thể sẽ gây thêm nhiều thắc mắc hơn cho người đọc, và như vậy, e rằng công sẽ không bù vào tội.

Tuy gặp những sự thử thách lớn lao như thế, chúng tôi vẫn không sờn lòng mà cứ lao đầu vào công việc. Cổ nhân có câu “Đương nhân bất nhượng” (Làm việc nhân nghĩa, không nhường một ai), vì nếu không nhân cơ hội ngàn năm này, cho hai quyển sách trân quý ra mắt quý độc giả, hầu phát khởi sự hứng thú cùng lòng tin sâu xa của mọi người đối với Phật pháp, thì chẳng lẽ lại để cho công trình vĩ đại của các bậc tiền bối bị chìm đắm vào sự lãng quên của thời gian!

Về công tác, chúng tôi chỉ cố gắng đánh lại nguyên bản một cách trung thực, thế nhưng, vì nguyên bản có nhiều chỗ không đọc được rõ ràng, chúng tôi đã phải cố gắng hết sức bằng cách đối chiếu để bảo trì sự chính xác đến mức tối đa. Tuy thế, vì nhân lực và năng lực có hạn,

thành thử không thể nào hoàn tất công việc như ý muốn. Đây cũng là một điều mà chúng tôi cảm thấy vô cùng áy náy.

Mong rằng Phật sự thô thiển, đầy những khuyết điểm và “vô minh” này của chúng tôi, có thể đem lại cho quý độc giả một chút hoan hỷ là thấy được một công trình vĩ đại của Phật giáo nước nhà (tuy chưa hoàn tất) được trình hiện trước ánh sáng huy hoàng của Phật học thế giới. Sự đóng góp nhỏ mọn này của chúng tôi chẳng qua chỉ là một việc “ném gạch như ngọc” (Hán: Phao chuyên dẫn ngọc), hy vọng sẽ phát khởi niềm hứng thú cho thế hệ trẻ, tiếp tục hoàn thành công trình vĩ đại của các bậc tiền bối thạc học của Phật giáo Việt Nam.

Chúng con kính dâng lên lòng tri ân sâu xa đến Cố H.T. Thích Trí Thủ, thầy Lê Mạnh Thát, cùng quý thầy trong ban biên tập đầu tiên, cũng như các vị ân nhân đã đóng góp sức lực, tâm trí, cùng tinh tài để hoàn thành công tác Phật sự này. Sau hết, chúng con chân thành cảm tạ quý thầy Thích Thái Siêu và Thích Pháp Quang. Nếu không có sự hướng dẫn và khuyến khích của quý thầy, chúng con có lẽ chẳng bao giờ đủ can đảm dấn thân vào một cuộc mạo hiểm như vậy.

Nam mô Công Đức Lâm Bồ Tát Ma Ha Tát.

Rằm tháng 10, Phật lịch 2548, TL 2004
Thay mặt BTTTTQ

Tỳ kheo Thích Hoằng Đạo cẩn thức

TỰA

Phật giáo truyền vào nước ta đã hai nghìn năm, được nhân dân ta tiếp thu và vận dụng vào đời sống của dân tộc mình. Cho nên nói đến văn minh văn hoá Việt nam, mà không kể đến vai trò Phật giáo là một thiếu sót lớn. Nói đến văn học Việt nam, lại càng không thể không nói đến Phật giáo. Phật giáo đã có một vị trí vai trò nhất định trong lịch sử dân tộc. Vì thế, nghiên cứu lịch sử dân tộc, không thể không nghiên cứu lịch sử Phật giáo.

Nhưng để nghiên cứu Phật giáo, tất phải có những công cụ dùng cho người nghiên cứu, trong đó tự điển giữ một vai trò hết sức quan trọng. Từ hậu bán thế kỷ thứ 18 khi viết Kiến văn tiểu lục, Lê Quý Đôn đã nhận ra sự cần thiết phải có một bộ tự điển Phật giáo. Ông sơ bộ ghi lại khoảng gần hai trăm danh mục những thuật ngữ, tạp ngữ Phật giáo, để làm cơ sở cho việc nghiên cứu Phật giáo của mình. Sống cùng thời với Lê Quý Đôn, thiền sư Pháp Chuyên Diệu Nghiêm cũng cảm thấy yêu cầu đó, nên đã để lại cho ta hai pho tự điển nhan đề Tam giáo danh nghĩa và Tam giáo pháp số. Đây có thể nói là những pho tự điển triết học Việt nam xưa nhất hiện còn. Pháp Chuyên biên soạn những bộ tự điển ấy trên cơ sở những qui tắc và thể lệ biên soạn được ý thức và tuân thủ một cách nghiêm chỉnh. Qua đến thế kỷ thứ 19, công trình của Pháp Chuyên chỉ được kế tục một cách nửa vời với bộ Đạo giáo nguyên lưu của An Thiên và bộ Tam bảo sư loại của một tác giả Minh hương.

Như thế, yêu cầu có một bộ tự điển Phật giáo để làm công cụ cho những người nghiên cứu vẫn chưa được đáp ứng. Yêu cầu đó càng trở nên cấp bách hơn vào lúc này khi nền học thuật nước nhà đang trên đà phát triển mạnh. Không thể nào nghiên cứu lịch sử dân tộc, văn học dân tộc, nghệ thuật dân tộc, thậm chí khoa học kỹ thuật dân tộc mà không biết đến Phật giáo. Khoan nói chi tới những thời xa xưa, khi Khương Tăng Hội viết Lục độ tập kinh, hay Đạo Cao thảo ra những lá thư xưa nhất của văn học hiện còn, và hoàn thành bộ tự điển chữ quốc âm Tá âm hiện biết tên. Chỉ kể từ Nam Việt vương Đinh Liễn và Lê Đại Hành trở xuống với những tràng kinh mới phát hiện ở Hoa Lư, biết bao những anh tài của đất nước đã chịu ảnh hưởng sâu xa của Phật giáo. Đọc đến lời thơ của vị anh hùng dân tộc Trần Nhân Tôn hai lần chiến thắng quân xâm lược Nguyên Mông hung hãn:

Biết chân như, tin bát nhã
Chớ còn tìm Phật Tổ tây đông
Chúng thực tướng, ngộ vô vi
Nào nhọc hỏi kinh thiền nam bắc

Hay đọc những câu thơ sau của người trí thức Nguyễn Trãi suốt đời vì nước vì dân

Vuôn sinh lẫn thần mấy già
Mọi sự đều nên thuận nhã đa

Hay nghe nhà thơ lớn Nguyễn Du nói lên những câu sau:

Nghìn xưa âu cũng thế này
Từ bi âu liệu bớt tay cho vừa

Nếu không có những kiến thức về Phật giáo, thì làm sao mà lý hội thông cảm với tiền nhân, làm sao mà giải thích, mà hiểu được những từ ngữ Phật giáo như thế? Ấy là chưa kể tới những tác phẩm tư tưởng lớn của Trần Thái Tôn, Ngô Thì Nhiệm v.v... Cho nên, tìm hiểu Phật giáo là một bước quan trọng để tìm hiểu lịch sử dân tộc, để tìm về truyền thống có hữu của cha ông. Mà muốn tìm hiểu Phật giáo thì phải có những công cụ để thực hiện công trình tìm hiểu ấy. Từ điển là một trong những công cụ thiết yếu vừa nói.

Hơn 20 năm qua, Hoà Thượng Viện Trưởng Viện Hoá Đạo Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất Thích Trí Thủ đã ước mơ hoàn thành một bộ từ điển Phật Giáo Việt Nam nhằm làm cơ sở tra cứu cho những ai muốn tìm hiểu Phật giáo. Chúng tôi may mắn được Hoà Thượng chỉ đạo và giúp đỡ trong công tác biên soạn bộ từ điển vừa nêu. Nay tập I của bộ từ điển ấy hoàn thành gồm từ chữ A đến A DI ĐÀ và được xuất bản, chúng tôi thay mặt những người cộng tác biên soạn, viết lời tựa này, trước để ghi lại công ơn của Hòa Thượng, và sau để biểu lộ lòng cảm kích trước sự chỉ bảo khích lệ tận tình của Ngài đối với chúng tôi.

Tất nhiên, với một công trình như bộ từ điển đây, không thể nào không có những sai sót lầm lộn. Chúng tôi hy vọng các bạn đọc vui lòng góp ý kiến phê bình để lần sau được in lại, nó sẽ hoàn chỉnh hơn.

Trong khi thực hiện tập I của từ điển Bách Khoa Phật Giáo Việt Nam, chúng tôi có sự giúp đỡ tận tình của các bạn bè, và đặc biệt của anh em tra cứu viên trong ban biên soạn từ điển.

Vạn Hạnh
Ngày đản sinh đức Quan Thế Âm
1980.

LỜI GIỚI THIỆU

Kể từ hậu bán thế kỷ thứ XVIII, khi Lê Quý Đôn viết Kiến văn tiểu lục, tình hình học thuật nước ta đã vươn lên những nấc thang mới, trong đó có cả Phật giáo. Cho nên, yêu cầu sự có mặt của một bộ từ điển làm cơ sở tra cứu về Phật giáo càng trở nên cấp bách. Chính Lê Quý Đôn trong Kiến văn tiểu lục 9 đã thiết lập một bảng danh từ Phật giáo gồm 197 hạng mục "gọi là để nghe biết cho thêm rộng", bởi vì ông dẫn trường hợp của Vương An Thạch chú giải chữ tam muội trong kinh Kim cang để làm điển hình cho tình trạng thiếu hiểu biết về danh từ Phật giáo có thể dẫn người ta đến chỗ nào.

Sống đồng thời với Lê Quý Đôn, Pháp Chuyên Diệu Nghiêm (1726-1798) ở Nam hà cũng cảm thấy yêu cầu đó cấp bách. Do thế, ông đã để lại cho ta hai bộ tự điển Phật giáo và ngoài Phật giáo tương đối xưa nhất của dân tộc, đó là Tam giáo pháp số và Tam giáo danh nghĩa. Tam giáo pháp số gồm cả thảy 4 quyển, tổ chức và xây dựng dựa trên cơ sở số chữ của từng từ, bắt đầu từ chữ mang số 1, cho đến chữ mang số tám vạn. Còn Tam giáo danh nghĩa thì không dựa vào số của từng từ, mà dựa vào số lượng chữ của từng từ. Nó bắt đầu từ những từ có hai chữ cho đến từ duy nhất cuối cùng dài tới mười hai chữ. Nó gồm cả thảy ba quyển, và phạm vi thu thập từ vựng giống như trường hợp của Tam giáo pháp số bao trùm lên không những Phật giáo, mà còn cả Nho giáo và Lão giáo. Có thể nói với Tam giáo danh nghĩa và Tam giáo pháp số, một nỗ lực xây dựng một bộ từ điển triết học Việt nam đã nghiêm chỉnh hình thành.

Nỗ lực này bước sang thế kỷ thứ 19 đã không được triển khai và kế tục. Bộ Đạo giáo nguyên lưu in vào năm Thiệu trị thứ 5 (1845) của An Thiên thể hiện một phần nào nỗ lực ấy, nhưng đã không thành công cho lắm. An Thiên đã làm việc một cách tùy tiện thiếu hẳn khái niệm thể lệ và qui cách làm tự điển. Cùng thời với An Thiên còn có một tác giả Minh hương viết bộ Tam bảo sự loại khoảng vào những năm 1850. Nhưng vì nó đang ở vào tình trạng viết tay, nên ngày nay chỉ còn 4 cuốn. Sự thực, Tam bảo sự loại cũng chưa hẳn là một bộ từ điển trong ý nghĩa đích thực của nó, mà chỉ là một tác phẩm phân loại những vấn đề Phật giáo.

Bước sang tiền bán thế kỷ 20, phong trào nghiên cứu Phật giáo lại càng trở nên rộng rãi. Vấn đề do đó được đặt ra một lần nữa là làm thế nào để có một bộ từ điển tiêu chuẩn về Phật giáo để cung cấp tri thức và tư liệu cho những người muốn tìm hiểu. Hòa Thượng Viện Trưởng Viện Hóa Đạo Thích Trí Thủ, bấy giờ vào những năm 50 đang còn giữ chức vụ Giám đốc Phật Học Đường Bảo Quốc Huế, rồi Giám đốc Phật Học Viện Trung phần ở Nha Trang đã khổ công gắng sức lãnh đạo và bảo trợ cho một số những học tăng của hai viện ấy thực hiện việc biên dịch một bộ từ điển Phật giáo.

Hơn hai mươi năm qua, nhiều công sức đã đổ dồn vào công trình ấy, nhưng vẫn chưa đem lại một kết quả nào. Nguyên do gây ra sự tình này chủ yếu xuất phát từ khả năng giới hạn của những người được giao trách nhiệm thực hiện sự nghiệp biên dịch. Bây giờ, trông lại những quyển vở chép tay còn sót của công trình vừa nêu, ta có thể thấy sự giới hạn đó đã lên tới mức nào. Nhận thức được điều này, Hòa thượng Viện Trưởng đành phải ôm ấp hoài bão của mình.

Sau khi ở ngoại quốc về, chúng tôi có may mắn được lui tới thăm viếng và hầu chuyện với Hòa Thượng. Từ đó chúng tôi mới biết được hoài bão và nguyện vọng của Hòa Thượng. Chúng tôi hứa sẽ làm Hòa Thượng vui lòng và thỏa nguyện. Từ năm 1977, nhân lễ kỷ niệm Cố hy mừng Hòa Thượng thọ 70 tuổi, chúng tôi dự định cho ra tập đầu của bộ Từ điển Bách Khoa Phật Giáo. Song vì cơ duyên chưa thuận lợi, sự việc đã không xảy ra như ý muốn. Đến giữa năm 1979, chúng tôi quyết định tiếp tục mọi việc đã bỏ dở và dự định cho ra đời tập thứ nhất vào khoảng cuối năm. Nhờ sự khích lệ chỉ bảo và giúp đỡ vô cùng lớn lao của Hòa Thượng, tập Một của bộ Bách Khoa Từ Điển Phật Giáo Việt Nam hôm nay được ra đời.

I. PHƯƠNG THỨC TIÊN HÀNH BIÊN TẬP

Lúc bắt đầu, chúng tôi nghĩ để biên tập một bộ Từ Điển Phật Giáo Việt Nam thì chỉ cần tham khảo các bộ Từ điển Phật giáo lớn của những nước Nhật Bản và Trung Quốc, rồi thiết lập nên một bảng những hạng mục cần thiết đối với những người Phật Giáo Việt Nam để làm cơ sở cho việc biên tập bộ Từ điển ấy. Tuy nhiên khi đã đi vào công việc nhiều vấn đề mới đã xuất hiện, và việc biên tập tỏ ra không phải đơn giản tí nào.

Những vấn đề ấy có thể thu vào hai mục chính sau. Thứ nhất, những hạng mục do các bộ Từ điển ngoại quốc kê ra, chứng tỏ là không đầy đủ. Thứ hai, việc giải thích các hạng mục đó đã thiếu chính xác, thậm chí đôi khi còn sai lầm nữa. Lấy thí dụ bộ Phật Giáo Đại Từ Điển của Vọng Nguyệt Tín Hanh (Mochizuki Shinko) thường được coi là bộ Từ điển tiêu chuẩn của Phật Giáo ở Nhật Bản. Trong bộ Từ điển này, có những hạng mục đã không được đưa vào. Ví dụ: Hạng mục A BA KHÂM MÃN đã không được đề cập tới. Những hạng mục được kê ra thì sự giải minh không được đầy đủ. Ví dụ, về nguồn gốc chữ Avadana, Vọng Nguyệt chỉ đạo xuất được một từ nguyên là ava + (/dai, trong khi nó còn có thể đạo xuất từ một số những ngữ căn khác. Đôi khi, có những vấn đề cần phải để vào cùng một hạng mục, Vọng Nguyệt lại chia thành hai hạng mục khác nhau, do thế không cho thấy sự liên hệ và ý nghĩa của vấn đề. Trường hợp "A ba la nhĩ đa" làm một thí dụ. Vọng Nguyệt đã có hạng mục A BA LA NHĨ ĐA và hạng mục VÔ NĂNG THẮNG MINH VƯƠNG, trong khi đúng ra thì nên để vào hạng mục A BA LA NHĨ ĐA mà thôi. Góp lại như vậy, người đọc mới thấy hết vị trí và vai trò của Vô Năng Thắng Minh Vương trong toàn bộ tư tưởng Phật giáo.

Trường hợp bộ Phật Giáo Đại Từ Điển của Vọng Nguyệt là thế. Bây giờ nêu khảo đến bộ Phật Học Đại Từ Điển của Đinh Phúc Bảo thì sự tình trên càng trở nên bi đát hơn nữa. Không phải bộ Phật Giáo Đại Từ Điển của Vọng Nguyệt không có những sai lầm tư liệu. Sự thực, nó

đôi khi cũng có, chẳng hạn, ở mục A LA CA HOA t. 98 Vọng Nguyệt có dẫn Phiên dịch danh nghĩa tập quyển thứ 8, nhưng Phiên dịch danh nghĩa tập chỉ có 7 quyển mà thôi. Song sai lầm tư liệu vừa nói xuất hiện một cách khá thường xuyên ở trong Đỉnh Phúc Bảo. Có những hạng mục ghi ở quyển này ở kinh này, thì lại phải đi tìm ở quyển khác mới gặp. Thậm chí, đôi khi ghi ở quyển đó mà lại không bao giờ tìm thấy, khi cần phải khảo lại tư liệu.

Thí dụ cho những trường hợp trên, người ta có thể kiếm ra một cách dễ dàng. Mục A LA BA ĐỀ MUC KHU được Phật Học Đại Từ Điển ghi là xuất xứ từ quyển 9 kinh Hiền ngu trong khi ta phải tìm nó ở quyển 11. A KỲ ĐA XÍ XÁ KIỂM BÀ LI, nó bảo tìm ở quyển 55 Trung a hàm kinh, nhưng ta phải tìm ở quyển 57 mới thấy. Những sai lầm tư liệu loại này trong Phật Học Đại Từ Điển còn nhiều nữa. Không những thế, nó còn ghi xuất xứ ở những kinh luận, mà ta không bao giờ tìm thấy cả. Hạng mục A PHÁN NA được bảo là xuất xứ từ A tỳ đàm kinh quyển hạ. A tỳ đàm kinh là A tỳ đàm bát kiên độ luận, như chính Đỉnh Phúc Bảo đã đồng nhất, thì A tỳ đàm kinh không thể nào có quyển hạ được, bởi vì A tỳ đàm bát kiên độ luận có tới đến những 30 quyển.

Ngoài ra, Phật Học Đại Từ Điển còn phạm phải sai lầm nghiêm trọng hơn, đó là không giải thích đúng từ nó muốn giải thích. A BÀN ĐÀ LA làm một thí dụ. Nó giải thích đó là kết giới, trong khi A BÀN ĐÀ LA thực sự chỉ là một đơn vị đo lường của Phật giáo Ấn độ thời xưa.

Sau khi phát hiện những thiếu sót và sai lầm trong các bộ Từ điển lưu hành rất phổ biến ở trong nước cũng như nước ngoài, chúng tôi bắt buộc phải tính toán kế hoạch dự định của mình. Chúng tôi đã đi đến kết luận là không thể dựa vào bộ Phật Giáo Đại Từ Điển của Vọng Nguyệt cũng như bộ Phật Học Đại Từ Điển của Đỉnh Phúc Bảo, để làm cơ sở cho một bộ Từ Điển Phật Giáo Việt Nam. Từ đó công trình tiến hành biên tập Từ điển phải bắt đầu lại. Mọi tư liệu phải tra cứu lại. Mọi từ vựng phải khảo đính lại và thu tập thêm. Chính trong quá trình biên tập này, chúng tôi càng phát hiện thêm những sai trái của không những các bộ từ điển ngày nay, mà còn của những bộ từ vựng ngày xưa, chủ yếu là bộ Nhất thiết kinh âm nghĩa và Phiên phạn ngữ.

Phật Học Đại Từ Điển có hạng mục A SA PHẢ NA DÀ (t.1422b) và được giải thích là đến từ Kim cang đánh số 2 rồi có chừa thêm chữ phạn Āśvāsa pānaka. Cách một tờ sau, nó lại có hạng mục A BÀ PHẢ NA DÀ (t.1445b) và xuất xứ từ Huệ lâm âm nghĩa 26. Bây giờ, khảo lại Huệ lâm âm nghĩa 26 thì quả có hạng mục A BÀ PHẢ NA DÀ, nhưng Huệ lâm lại nói xuất xứ từ Kim cang đánh kinh 1. Khảo Kim cang đánh kinh 1 thì thay vì có A BÀ PHẢ NA DÀ ta có A SA PHẢ NA DÀ. Thế rõ ràng A BÀ PHẢ NA DÀ là một viết sai của A SA PHẢ NA DÀ. Do không cẩn thận trong việc khảo đính và tra cứu tư liệu, Phật Học Đại Từ Điển đã sai lầm trong khi đưa vào hai hạng mục khác nhau của cùng một chữ. Tiếp đó, cũng vì do thiếu cẩn thận trong việc khảo cứu tư liệu, Phật Học Đại Từ Điển lại chừa thêm chữ Phạn Āśvāsapānaka. Chữ Phạn đó chắc chắn là một chữ do suy đoán, mà không có căn cứ tư liệu nào cả, bởi vì nếu chịu khó tra cứu, A SA PHẢ NA DÀ đúng là một phiên âm của Āsphānaka tiếng Phạn. Chữ này xuất hiện trong Quảng diệu (Lalitavistara 183), mà Phương quảng đại

trang nghiêm kinh 7 phiên âm là A sa bà na và Phổ diệu kinh 5 dịch là "Khứ vô sở chí". A SA PHẢ NA DÀ nói đến trong Kim cang danh kinh 1 tức chính là Āspḥānaka của Quảng diệu, chứ không gì khác.

Vạch ra những sai lầm trên của Phật Học Đại Từ Điển nhằm cho thấy không những bản thân Phật Học Đại Từ Điển sai lầm, mà các nguồn tư liệu nó dùng làm điển cứ cũng chứa đựng những sai lầm, mà ta cần phải cảnh giác. Ngoài trường hợp A BÀ PHẢ NA DÀ của Huệ lâm âm nghĩa 26, Phiên phan ngữ cũng có những trường hợp tương tự. Nó có kê hạng mục A BÀ CA và nói xuất phát từ Ma ha tạng kỳ luật. Khảo toàn bộ Ma ha tạng kỳ luật trong Đại tạng kinh điển hiện nay, ta không bao giờ tìm thấy một từ như thế. Ngoài ra, do vấn đề truyền bản, chữ này viết lộn thành chữ kia tương đối rất nhiều. Đâu sa kinh viết thành Hưng sa kinh. Câu Phật bản nghiệp kinh thì viết thành Câu Phật bản diệp kinh ...

Như thế, khi bắt tay vào công việc biên tập Từ điển, chúng tôi đã gặp ngay những trở ngại tư liệu cần phải vượt qua. Chúng tôi quyết định là trong khi thu tập từ vựng, phải tra cứu và khảo đính lại toàn bộ những từ vựng, mà các bộ Từ điển khác đã cung ứng. Chính trong quá trình tra cứu và khảo đính lại này, chúng tôi đã phát hiện thêm nhiều từ mới, mà thí dụ điển hình là A BA KHÂM MÃN chưa từng được một bộ từ vựng hay Từ điển nào nói tới. Dù công tác tra cứu và khảo đính lại này được tiến hành trong một tinh thần lè lỏi làm việc nghiêm chỉnh, nó vẫn chưa hoàn toàn thoát khỏi sơ hở. Vì thế, có thể một số các từ đã bị thoát lạc. Tuy nhiên, những từ nào đã được tra cứu, chắc chắn tư liệu liên hệ nó là có thể tin được.

Nói tắt, trong khi tiến hành công tác thu tập từ vựng, chúng tôi đã phát hiện những sơ hở của những bộ từ vựng, Từ điển xuất hiện trước. Điều này giúp chúng tôi cảnh giác và cẩn thận trong công tác biên tập, dù đôi khi cũng gây những trở ngại vô cùng phức tạp. Phương thức tiến hành thu tập bao gồm việc tra cứu lại những bộ từ vựng, Từ điển đã có, rồi trực tiếp đi vào các nguồn tư liệu gốc để thẩm tra và đôi khi phát hiện thêm những từ mới. Phạm vi thu tập từ vựng do thế rất rộng, bao gồm các nguồn tư liệu từ Phạn văn, Pālī, Tây tạng cho đến Hán văn, Nhật văn và tiếng Việt Nam ta. Ấy là không kể đến các bộ từ vựng Từ điển xưa nay cần phải tra cứu.

II. PHƯƠNG THỨC BIÊN TẬP

Sau khi đã tiến hành thu tập từ vựng và đã kiểm tra thẩm định tư liệu, công tác biên tập tất phải bắt đầu. Đây là một công tác phức tạp nhất do điều kiện đặc biệt của hệ thống kinh điển Phật giáo Việt Nam. Phật giáo truyền vào đất nước ta tuy rất lâu và chắc chắn phải có những tác phẩm viết bằng ngôn ngữ dân tộc rất xưa, nhưng cho đến nay về số lượng, vẫn chưa chiếm lĩnh địa vị ưu thế tuyệt đối. Do đó, số từ vựng tập hợp được trong quá trình thu tập, chủ yếu gồm phần lớn những từ chữ Hán. Vì vậy, vấn đề đầu tiên cần giải quyết là làm thế nào để xử lý số lượng những từ chữ Hán ấy.

Tiếp theo, mỗi một từ trong Phật giáo thường có một quá trình biến thiên và thủ đắc nội

dung. Bởi vậy, nó không đơn giản cho phép lý giải một cách máy móc tùy tiện, trái lại đòi hỏi phải đi tìm nguồn gốc và quá trình biến thiên thủ đắc đó. Đây là vấn đề lựa chọn một nghĩa tương đối gần nhất, xác nhất để cắt nghĩa từ mình muốn.

Để giải quyết những vấn đề vừa nêu, chúng tôi đã chấp nhận biên tập từ điển theo quan điểm chủ nghĩa đại hạng mục. Biện pháp cụ thể để thực hiện chủ nghĩa ấy là chọn một từ thông dụng nhất rồi tập hợp với nó tất cả những từ vựng liên hệ cũng như những vấn đề liên hệ thiết thân với nó. Ví dụ, dưới hạng mục A, chúng tôi tập hợp tất cả những tiểu hạng mục và vấn đề liên hệ như ÁT, A TỰ NGŨ CHUYỀN, A TỰ BỐ TÂM, A TỰ THẤT NGHĨA, A TỰ QUÁN, A TỰ TỨ TÁC DỤNG v.v... để giải thích và trình bày. Phương thức này cho phép một mặt trình bày vấn đề một cách liên tục, và mặt khác, giúp ta Việt hóa một cách dễ dàng những tổ từ bằng chữ Hán, mà không sợ bị cách trở. Ai cũng có thể thấy rằng nếu không áp dụng phương thức vừa nói thì A TỰ QUÁN chắc chắn phải để dưới hạng mục Quán chữ A. Và như thế, tất nhiên sẽ tạo nên những ngăn cách không cần thiết.

Chính vì chấp nhận chủ nghĩa đại hạng mục đây, chúng tôi phải thay đổi phương thức biên tập. Từ ý định ban đầu là làm một quyển từ điển tương đối ngắn gọn có điển cứ bằng cách phối hợp hai bộ Phật Giáo Đại Từ Điển và Phật Học Đại Từ Điển, chúng tôi đã xoay qua phương thức Từ Điển theo lối Bách khoa. Nghĩa là cố tập hợp và huy động càng nhiều càng tốt những tư liệu thiết yếu liên hệ tới một vấn đề. Trong tình hình nghiên cứu Phật giáo hiện nay ở nước ta, một sự tập hợp như thế sẽ cung cấp những kiến thức vững chắc cho những người mới bước vào lãnh vực tìm hiểu về một vấn đề nào đó trong Phật giáo. Nó đồng thời báo cho biết tình hình nghiên cứu trên thế giới đã đạt đến điểm nào đối với vấn đề ấy. Như thế, nó sẽ tiết kiệm thời gian và công sức cho việc dùng vào những công trình có lợi hơn.

Tất nhiên, chủ nghĩa đại hạng mục cũng có những giới hạn của nó. Thứ nhất, vấn đề tài liệu tập hợp tới mức nào thì gọi là thiết yếu? Thứ hai, nếu chấp nhận chủ nghĩa đại hạng mục, vấn đề đặt ra là phải bảo đảm cho người đọc biết được điển cứ của những tiểu hạng mục. Đây là những câu hỏi không dễ gì giải đáp. Trong lối làm từ điển hiện nay, có hai cách để xử lý vấn đề. Một là chấp nhận chủ nghĩa tiểu hạng mục. Hai là phải chiêm chước chủ nghĩa đại hạng mục với những nhân tố tích cực của chủ nghĩa tiểu hạng mục. Nếu đã không chấp nhận chủ nghĩa tiểu hạng mục, thì đương nhiên chỉ còn có cách xử lý vấn đề thứ hai thôi. Nói cụ thể ra, nếu tiểu hạng mục cho phép ta biết chữ A BA TÁT MA RA xuất xứ từ đâu bằng cách dẫn một câu từ Đà la ni tập kinh 4, thì bây giờ chủ nghĩa đại hạng mục nên chiêm chước, để có thể hiểu câu ấy cũng trực tiếp từ Đà la ni tập kinh 4.

Bằng vào chủ nghĩa đại hạng mục, ta có thể tránh được tính tản mạn trong chủ nghĩa tiểu hạng mục, mà đa số các bộ từ vựng và từ điển trước đã vấp phải. Chính vì thấy được tính tản mạn ấy, một số những vị làm từ vựng xưa đã đề xuất những biện pháp sửa sai qua việc áp dụng phương pháp sự loại, chẳng hạn. Song họ vẫn chưa vượt lên trên những giới hạn của thời đại và nhận thức chủ quan, nên chưa tiến xa trên con đường sửa sai ấy.

Phương thức biên tập như vậy dựa hoàn toàn vào chủ nghĩa đại hạng mục, trong khi tiếp thu những yếu tố tích cực của chủ nghĩa tiểu hạng mục.

III. PHƯƠNG ÁN TIỀN HÀNH

Nếu đã chấp nhận chủ nghĩa đại hạng mục, vấn đề bây giờ là tổ chức và xếp đặt số từ vựng đã thu tập được như thế nào. Từ vựng Phật giáo thông thường được chia làm nhiều loại khác nhau, từ thuật ngữ, tạp ngữ, tên trời, tên thần, tên Phật, tên kinh cho đến vật danh, tạp danh, động vật, thực vật v. v... Ở đây chúng tôi không sử dụng cách thức phân loại vừa nói vì thế chúng không cần thiết cho lắm. Dầu sao mỗi một hạng từ ngay từ đầu cũng được qui định nó thuộc hạng nào, mà không cần phải ghi tên lối phân loại đó. Từ vựng Phật giáo cũng thường được qui định theo số lượng đứng trước những từ vựng. Có cả một cao trào nghiên cứu Phật giáo về khía cạnh từ vựng có số lượng ấy, gọi là cao trào nghiên cứu pháp số. Kết quả là sự ra đời một số từ vựng pháp số, mà đỉnh cao là Đại minh tam tạng pháp số. Bộ từ điển Phật giáo Việt Nam hiện còn cũng dựa trên cơ sở pháp số để tiến hành biên tập. Đó tức là Tam giáo pháp số và Tam giáo danh nghĩa của Pháp Chuyên Diệu Nghiêm. Phương thức biên tập trên pháp số này, ở đây chúng tôi cũng không chấp nhận, vì tính tản mạn của nó.

Tuy nhiên, đối với pháp số có vấn đề cần chú ý. Có người chủ trương rằng muốn hiểu Phật giáo mà không dựa trên pháp số là điều không thể được. Đối với họ pháp số là một bộ phận chính yếu và thiết thân của tư tưởng Phật giáo, mà nếu không nắm vững, thì không cách nào mở được kho tàng tư tưởng ấy. Dĩ nhiên, pháp số có một vị trí nhất định của nó trong toàn bộ Phật giáo, nhưng không nhất thiết, phải giữ một vai trò xung yếu. Vì vậy, trừ những pháp số nào đã trở thành quen thuộc, thông dụng thì được đưa vào hạng mục, còn tất cả pháp số còn lại thì không kể đến. Thí dụ, ngũ căn sẽ không được đưa vào hạng mục. Chữ được đưa vào hạng mục là CĂN. Đây chính là một thể hiện của quan niệm đại hạng mục, bởi vì khi giải thích CĂN là gì ta không những có vấn đề năm CĂN, sáu CĂN, tám CĂN v. v... cho đến 22 CĂN, mà còn cho thấy khái niệm CĂN đã biến thiên và phát triển như thế nào trong quá trình tồn tại của nó qua lịch sử.

Thế thì, phương án trực tiếp biên tập Từ Điển Bách Khoa Phật Giáo Việt Nam ra sao? Bộ từ điển này được qui định có hai nhiệm vụ chính. Một, cung cấp tư liệu cho việc tra cứu hay tìm hiểu một vấn đề Phật giáo. Hai, làm cơ sở cho việc tra cứu những tư liệu Phật giáo khác. Với hai chức năng đó, tiêu chuẩn để thiết lập và giải minh các hạng mục là khả năng và nội dung truyền tin của các hạng mục đó trong toàn bộ Phật giáo. Nói cụ thể ra, nếu nhiều hạng mục mà chỉ có một khả năng và nội dung truyền tin, thì vẫn kể như một hạng mục mà thôi. Nếu một hạng mục mà có khả năng và nội dung truyền tin của nhiều hạng mục, thì nó sẽ được đánh dấu theo thứ tự 1, 2, 3, v. v..., mà không thiết lập ra những hạng mục riêng biệt.

Khi đã dựa vào khả năng và nội dung truyền tin để qui định hạng mục, việc giải minh các

hạng mục đòi hỏi mang tính chất tổng hợp để có thể nói lên tính chất phong phú và đa dạng của khả năng và nội dung truyền tin đó. Đây là cơ sở cho việc tập hợp càng nhiều càng tốt những mẫu tin thiết yếu liên hệ đến một hạng mục nói ở trên. Tất nhiên đây chỉ là nêu lên những nguyên tắc chung, còn đôi khi cũng có những trường hợp ngoại lệ.

IV. SỰ THỰC HIỆN

Từ điển thường là một công trình tập thể. Khi bắt đầu vào năm 1977, chúng tôi đã có sự hợp tác chặt chẽ và liên tục của một số thân hữu, đặc biệt là có sự chỉ đạo và giúp đỡ hết lòng của Hòa thượng Viện trưởng. Sự thật, nếu không có sự chỉ đạo và giúp đỡ tận tình của Hòa thượng thì chắc hẳn Tập I của Từ Điển Bách Khoa Phật Giáo Việt Nam đã không thể chào đời hôm nay.

Sự chỉ đạo và giúp đỡ thể hiện đầu tiên qua việc thành lập một ban soạn biên từ điển bao gồm chủ yếu quý thầy Minh Tuệ, Đức Chơn, Nguyễn Hồng và Nguyễn Giác do Hòa thượng chủ trì và chúng tôi làm thư ký.

Qua quá trình biên soạn, dần dà quan niệm biên soạn và phạm vi thu tập tư liệu đã thay đổi do sự phát hiện những thiếu sót và sai lầm trong các bộ từ điển Trung quốc và Nhật bản, nên ban biên soạn dần dần được tăng cường, bao gồm phần lớn các thầy thuộc Viện Cao Đẳng Phật Học Nha Trang: Thiện Tu, Chơn Trí, Quảng Ba, Huệ Nhật và Hạnh Hưng. Với tư cách những tra cứu viên, các thầy đã làm việc không biết mệt mỏi, để thẩm định những hạng mục cũ cũng như phát hiện những từ mới.

Ngoài ra, chúng tôi có sự may mắn được Thượng Toạ Viện Trưởng Viện Cao Đẳng Phật Học Nha Trang đọc qua bản thảo và góp ý sửa đổi những sai lầm sơ hở và thiếu sót.

Vậy, Tập I này là kết quả của một nỗ lực tập thể, mà chúng tôi chỉ là người chịu trách nhiệm cuối cùng. Do thế, nếu còn có những gì sơ sót, mà chúng tôi chắc chắn thế nào cũng phải có, chúng tôi xin nhận hết mọi trách nhiệm.

PHẠM LỆ

I. PHẠM LỆ TỔNG QUÁT

1. TỪ ĐIỂN BÁCH KHOA PHẬT GIÁO VIỆT_NAM có đối tượng phục vụ chủ yếu là những người nghiên cứu trong các lĩnh vực khác nhau liên hệ đến Phật giáo cần có một kiến thức chuyên môn và cập nhật.

2. Cho nên tiêu chuẩn qui định lựa chọn từ vựng là chủ nghĩa đại hạng mục. Tất cả tiêu hạng mục và các từ tổ khác đều phải tra trong tổng mục sách dẫn. Ví dụ, hạng mục A DI ĐÀ có những tiêu hạng mục như A DI ĐÀ DỮ, A DI ĐÀ DỰ LỆ, A DI ĐÀ PHẬT THẬP TAM DANH v.v... và các từ tổ VÔ LƯỢNG THỌ, VÔ LƯỢNG QUANG v. v..., tất cả đều phải tìm trong Tổng mục sách dẫn.

3. Phạm vi thu thập từ vựng bao gồm toàn bộ các kinh điển Phật giáo, đặc biệt chú trọng đến Phật giáo Việt nam.

4. Phương pháp giải thích các từ vựng bao gồm việc truy xét từ nguyên, quá trình phát triển và biến thiên của chúng cùng các thay đổi qua thời gian triều đại.

5. Thứ tự giải thích mỗi hạng mục bao gồm trước hết việc ghi lại những phiên âm, dịch nghĩa hay tên gọi khác nhau của hạng mục đó, tiếp đến giải thích và minh chứng, rồi cuối cùng cung cấp tư liệu để tham khảo. Trường hợp văn hiến tham khảo đã được trích dẫn đầy đủ trong phần giải thích thì không ghi ra. Nếu có đồ biểu, đồ hình, đồ tượng, thì đều xếp luôn vào hạng mục liên hệ.

II. PHẠM LỆ VỀ MỖI HẠNG MỤC

6. Mỗi hạng mục bắt đầu trước hết là một từ hay tổ từ thông dụng, phát âm theo tiêu chuẩn phát âm Hà nội, tiếp đó ghi tiếng Phạn, Pāli, Tây tạng, nếu có, rồi ghi hết những phiên âm và dịch nghĩa trong các tư liệu Hán văn.

7. Nếu các tên riêng ngoại quốc chủ yếu là tên riêng bằng tiếng Phạn, Pāli, Tây tạng và Mông cổ mà chưa từng được phiên âm trong các tư liệu Hán văn, thì sẽ để nguyên và có bảng chỉ dẫn cách đọc các thứ tiếng ấy.

8. Riêng về các tên và từ viết bằng chữ Hán của Trung quốc, Nhật bản và Triều tiên, thì

nhất loạt đều đọc theo lối phát âm Hán Việt tiêu chuẩn. Trong những trường hợp cần thiết sẽ có chua thêm lối phát âm của các ngôn ngữ liên hệ. Ví dụ, Bản nguyện là một ngôi chùa nổi tiếng của Nhật bản, thì sẽ xếp vào vần B, rồi có chua thêm lối phát âm Nhật bản là Hongwanji (Bản nguyện tự).

9. Về tư liệu trích dẫn, chủ yếu đều trích dẫn đủ tên. Trong những trường hợp có tên rút gọn thông dụng thì dùng tên rút gọn. Ví dụ, Diệu pháp liên hoa kinh của La Thập thì thường dẫn là Pháp hoa kinh. Trong trường hợp không có tên thông dụng mà vẫn gọi tắt hay dẫn gọn, thì có ghi ở Bảng Viết Tắt. Ví dụ, Ma ha tạng kỳ luật đôi khi cũng được gọi tắt là Tạng kỳ hay Tk thì tất cả đều có trong Bảng Viết Tắt. Tư liệu Phạn, Pāli và Tây tạng cũng thế.

10. Về các tư liệu Hán văn, chủ yếu thuộc ba tạng Kinh luật luận thì một phần đã được phiên dịch ra chữ Việt, nên khi trích dẫn, nếu dùng Hán bản, thì luôn luôn để chữ kinh, luật hay luận ra đằng sau; nếu đặt trước thì đó là một bản Việt dịch hay do người viết tự dịch từ các bản Phạn, Pāli, Tây tạng ra. Ví dụ, Pháp hoa kinh là chỉ cho bản chữ Hán trong Đại tạng kinh, còn kinh Pháp hoa thì chỉ cho bản Việt dịch từ Phạn hay Hán.

11. Mỗi hạng mục nếu có nhiều nghĩa thì sẽ được đánh số 1. 2. v.v... cho từng nghĩa đó.

12. Về tên người, tên đất, tên chùa và tên sách thì tên người được viết hoa toàn bộ không có dấu nối, còn các tên khác thì chỉ viết hoa chữ đầu. Riêng tên sách nếu có tên người, thì tên người cũng được viết hoa toàn bộ. Mọi tên sách đều được gạch dưới.

13. Riêng các vị tổ Phật giáo, vì có nhiều loại tên như pháp danh, pháp tự, pháp hiệu, và tên gọi theo tên đất, tên chùa, hoặc tước vị, hoặc tên truy phong, sắc phong v.v..., thì nhất loại chỉ dùng tên pháp danh làm tiêu chuẩn để ghi vào hạng mục, mục đích là để làm rõ chính thống của Thiên tôn. Ví dụ, tổ Thiệt Diệu khai sơn chùa Thiên tôn, Huệ thường được gọi theo pháp hiệu là Liễu Quán, nay gọi là Thiệt Diệu và đưa vào hạng mục Thiệt Diệu, nhằm nêu rõ việc tổ thuộc vào dòng kệ của phái Thập tháp.

14. Trường hợp không có các kệ tôn phái thì lấy tên do thầy đặt làm tiêu chuẩn, còn những tên khác như truy phong, thụy hiệu v. v... đều dẫn vào loại tiểu hạng mục. Ví dụ, Pháp Loa thì có mục PHÁP LOA, còn Phổ Huệ tôn giả thì chỉ liệt vào mục PHÁP LOA.

15. Những nhân vật lịch sử nổi tiếng dù sao đó đã trở thành các thiên sư hay cư sĩ, vẫn giữ nguyên tên quen thuộc dùng trong các chính sử của nhà nước. Ví dụ, Trần Nhân Tôn vẫn để vào mục TRẦN NHÂN TÔN mà không để vào các mục HUƠNG VẤN ĐẠI ĐÀU ĐÀ hay TRÚC LÂM ĐẠI SĨ. Ngô Thì Nhiệm cũng thế, dù đã trở thành Hải Lượng đại thiên sư, vẫn để vào mục NGÔ THÌ NHIỆM.

16. Về cách xưng hô thì trừ đức Thích Tôn và các vị bồ tát la hán là gọi bằng ngài, còn tất

cả nhân vật lịch sử đều gọi bằng ông, gồm luôn cả các vị tổ sư các phái.

17. Về phát âm thì tất cả các tên đều đọc theo cách phát âm tiếng Việt tiêu chuẩn. Đối với các từ Hán, thì phát âm theo lối đọc Hán Việt tiêu chuẩn, trừ trường hợp những tên người, tên đất, tên chùa đã có một lối phát âm riêng quen thuộc. Ví dụ, chùa Vĩnh tràng, nếu đúng theo phát âm tiêu chuẩn thì phải đọc Vĩnh trường, nhưng vì người địa phương quen gọi Vĩnh tràng nên đã vô mục VĨNH TRÀNG.

18. Về những tên đất, tên chùa, tháp v.v... ngoài việc ghi các tên gọi khác nhau, sẽ qui định vị trí cụ thể của nó trong bản đồ địa lý hiện tại, rồi trình bày quá trình hình thành, xây dựng, trùng tu, sửa đổi v.v... và cuối cùng, nếu được, ghi lại tình trạng hiện nay của chúng.

19. Về tên sách, ngoài việc ghi số quyển và tên gọi khác nhau, còn ghi các dị bản dịch bản, người viết người dịch, rồi tóm tắt nội dung tổng quát, trình bày lý do quyển sách ra đời và ảnh hưởng đối với những phát triển về sau.

20. Về phiên âm các tiếng Phạn, Pāli, Tây tạng và Mông cổ, thì sử dụng lối phiên âm tiêu chuẩn quốc tế hiện nay.

BẢNG VIẾT TẮT

BBS	Bauddha Bharati Series, Varanasi.
BST	Buddhist Sanskrit Text, Dharbhanga.
ĐTK, Đại	Đại chính tân tu đại tạng kinh, Tokyo.
GOS	Gaekwad's Oriental Series Baroda.
PTS	Pāli Text Society.
SHB	Simon Hewavitarne Bequest Series, Colombo.
TcT	Tục tạng kinh, Hương cảng.
TT	Tây tạng đại tạng kinh, Kyoto.
A., AN	Aṅguttara Nikāya, PTS.
AA.	Aṅguttara Nikāya Aṭṭhakathā, PTS
Abhk.	Abhidharmakośa and Bhāsva, BBS.
Abhp.	Abhidhānappadīpikā, PTS.
Ap.	Apadāna, PTS.
ApA.	Apadāna aṭṭhakathā, PTS.
Bbh.	Bodhisattvābhūmi, BBS.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
Bv.	Buddhavaṃsa, PTS.
Câu xá luận	A tỳ đạt na câu xá luận, ĐTK.
D., DN	Dīgha Nikāya, PTS.
DA.	Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā, PTS.
Dbh.	Daśabhūmikasūtra, BST.
Dh., Dhp.	Dhammapada, PTS.
DhA.	Dhammapadaṭṭhakathā, PTS.
Dhs.	Dhammasaṅgani, PTS.
DhsA	Atthasālinī, PTS.
DPPN	Dictionary of Pāli Proper Names.
Dpv.	Dīpavaṃsa, Oldenberg in, London.
Dvy.	Divyāvadana, BST.
EB	Encyclopædia of Buddhism.
GM	The Gilgit Manuscripts, Dutt in, Śrīnagar.
Gv.	Gandhavaṃsa, PTS Journal, 1886.
Gvy.	Gaṇḍavyūhasūtra, BTS.
HN 40, Hn40	<u>Hoa nghiêm kinh</u> bản 40 quyển, cũng gọi <u>Tứ thập hoa nghiêm</u> .
HN 60, Hn60	<u>Hoa nghiêm kinh</u> bản 60 quyển, cũng gọi <u>Lục thập hoa nghiêm</u> .
HN 80, Hn80	<u>Hoa nghiêm kinh</u> bản 80 quyển, cũng gọi <u>Bát thập hoa nghiêm</u> .
IBK	Indogaku Bukkyō Kenkyū, Tokyo

It.	Itivuttaka, PTS.
ItA.	Itivuttaka Aṭṭhakathā, PTS.
J.	Jātaka, Fausböll in, London.
Kv.	Kāraṇḍavyūha, BST.
Kvu.	Kathāvatthu, PTS.
L.	Lalitavistara, BST.
Laṅk	Laṅkāvatārasūtra, BST.
M., MN	Majjhima Nikāya, PTS.
MA.	Majjima Nikāya Aṭṭhakathā, PTS.
Mhv.	Mahāvamsa, PTS.
MhvA.	Mahāvamsā Aṭṭhakathā, PTS.
Mv.	Mahāvastu, BST.
Mil.	Milindapañha, Trenckner in, London.
Mmk.	Āryamañjuśrīmūlakalpa, BST.
MSV	Mūlasarvāstivāda Vinaya, GM.
MTK	Ma ha tăng kỳ luật, ĐTK.
Mvy.	Mahāvvyutpatti, Sakaki in, Kyoto.
Nd.i.	Mahāniddeśa, PTS.
Nd.ii.	Cullaniddeśa, PTS.
Ngũ phần, NP	Ngũ phần luật, ĐTK.
Pvu	Petavatthu, PTS.
PvuA.	Petavatthu Aṭṭhakathā, PTS.
S.	Samyutta Nikāya, PTS.
SA	Samyutta Nikāya Aṭṭhakathā, PTS.
Sadd, Saddhp	Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, BST.
Sādh	Sādhanamālā, Bhattacharya in, Baroda.
SBE	Sacred Books of The East.
SBr	Śatapatha Brāhmaṇa.
Sn.	Suttanipāta, PTS.
SnA.	Suttanipāta Aṭṭhakathā, PTS.
Sukh. Đại	Sukhavatī-sūtra, BST, bản dài.
Thag	Theragathā, PTS.
ThagA	Theragathā Aṭṭhakathā, PTS.
Thđk	Thập địa kinh, ĐTK.
Thđl	Thập địa luận, ĐTK.
Thīg.	Therīgāthā, PTS.
ThīgA.	Therīgāthā Aṭṭhakathā, PTS.
Tht	Thập trụ kinh, ĐTK.

Tnt	Tiệm bị nhất thiết trí đức kinh.
TTg	Thập tụng luật, ĐTK.
Vbh	Vibhaṅga, PTS.
VbhA	Vibhaṅga Aṭṭhakathā, PTS.
Vin	Vinayapitaka, Oldenberg in, London.
VinA	Vinaya Aṭṭhakathā (Samantapāsādikā), PTS.
Xtk	Xuất Tam tạng ký tập, ĐTK.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft.

BẢNG NHỮNG DẤU HIỆU

B.	Bản
B.t.	Bồ tát
H	Hạ
H 1	Quyển thứ 1 của quyển hạ
M	Mạt
Sđđ	Sách đã dẫn
T	Thượng
t.	trang
T.g.	Thế giới
Tr	Trung
Vt	viết tắt
1	quyển thứ nhất
4/8	quyển thứ 8 của quyển 4
q.	quyển
s.dl.	Sau Dương lịch
t.dl.	Trước Dương lịch

A

Phạn: a

Pāli: a

Tạng: a

Hán: (pā) a 阿, ả 婀, ác 噯 惡, ai 哀, an 安, am 菴, át 邊 (d) vô 無, phi 非, bất 不

Nguyên âm đầu tiên trong 14 nguyên âm và chữ đầu tiên trong 49 chữ cái của Phạn ngữ. Mẫu tự tiêu chuẩn thường viết **अ** và mẫu tự tắt đàm thì viết **𑖀**.

Chữ a có nhiều ý nghĩa đối với Phật giáo, nên các kinh điển đã giải thích theo nhiều cách khác nhau tùy lập trường giáo lý của mỗi kinh.

Đại phẩm bát nhã 5 phẩm Quảng thừa trong khi giải thích ý nghĩa 49 chữ cái của Phạn ngữ, đã viết: "Chữ cái a có nghĩa tất cả các pháp vốn xưa không sinh", Đại trí độ luận 48 bình luận câu ấy như sau: "Bồ tát khi nghe chữ a trong tất cả các chữ thì có thể theo dõi ý nghĩa của chúng. Cho nên nói tất cả các pháp vốn xưa là có tướng không sinh. A đề, tiếng Tần nói là vốn xưa. A nậu bà đà, tiếng Tần nói là không sinh". Nói khác đi, khi nghe chữ a đọc lên, người ta liên tưởng đến chữ ādi trong tiếng Phạn có nghĩa là vốn xưa, và chữ anutpāda có nghĩa là không sinh. Xa hơn nữa, Đại trí độ luận 89, khi bình luận về đoạn văn nói đến sự thiệp nhập lẫn nhau của các chữ cái Phạn ngữ trong phẩm Tứ nhiếp của Đại phẩm bát nhã 24 đã viết: "Như lấy chữ a mà định, a biến thành la, cũng biến thành ba, như vậy thấy đều nhập vào trong 42 chữ cái. Còn 42 chữ nhập vào trong một chữ, ấy là trong 42 chữ thấy đều có bộ phận a. Bộ phận a lại nhập vào trong a". Thế cũng có nghĩa chữ a là cái vốn xưa của tất cả các chữ, gốc rễ của tất cả các tự nghĩa, căn nguyên của tất cả giáo pháp.

Chính dựa vào quan điểm ấy, Đại nhật kinh số 7 đã viết: "Chữ a đó là gốc rễ của tất cả các pháp. Trong những âm để khai khẩu tối sơ đều có a. Nếu rời a ra thì tất cả ngôn thuyết đều không thể có. Cho nên, nó là mẹ của tất cả các âm. Hết thấy ngôn ngữ trong ba cõi đều nương vào đó, mà tên gọi lại nương vào chữ. Cho nên, chữ a tất đàm là mẹ của các chữ". Thêm vào đó, vì a có thể thiệp nhập vào các phụ âm, nên Đại nhật kinh số 17 nói đến thanh trong và thanh ngoài của chữ a, tức a tự nội ngoại thanh. Nội thanh a là thanh a khi còn nằm trong cổ, còn ngoại thanh là khi nó được đọc lên.

Vì chữ a mang ý nghĩa và vai trò quan trọng như vậy, nên các kinh sách khác không có quyền nào lại không đề cập tới ý nghĩa của chữ ấy. Nói chung, thì hầu hết đều chấp nhận lời cắt nghĩa của Đại phẩm bát nhã nói trên. Hoa nghiêm kinh phẩm Nhập pháp giới nói: "Khi đọc lên chữ a, do sức mạnh oai đức của bồ tát, mà có thể vào cánh cửa bát nhã ba la mật của cảnh giới vô sai biệt, vì đã chứng ngộ rằng tất cả các pháp vốn không sinh". Phẩm Nhập mạn trà la cụ duyên chân ngôn của Đại nhật kinh 2 viết: "Chữ a có nghĩa tất cả các pháp vốn không sinh". Du già kim cang đỉnh kinh phẩm Thích tự mẫu nói: "Khi đọc chữ a thì tất cả các pháp không sinh". Bát không quyển sách thân biến chân ngôn kinh 14 nói: "Vào chữ a thì có thể hiểu tất cả các pháp vốn không sinh". Thủ hộ quốc giới đà la kinh 3 viết: "Dấu chữ a ॐ là vì tất cả các pháp vốn không sinh". Như vậy, các kinh vừa dẫn đều đồng ý với Đại phẩm bát nhã để coi ý nghĩa chữ a là xuất phát từ chữ a nậu bà đà, tức chữ anutpāda, nghĩa là không sinh, và từ chữ a đê, tức chữ ādi nghĩa là vốn xưa, đều hiểu chữ a có nghĩa là xưa không sinh (sơ bất sinh) và vốn không sinh (bản bất sinh).

Đương nhiên, nếu lý giải ý nghĩa chữ a như vậy, tất không thể nào lột hết ý nghĩa của nó. Cho nên, ta đã gặp một số cách lý giải khác. Đại phương quảng đại tập kinh 10 phẩm Đại Huệ bồ tát đã giải nghĩa chữ a là vô thường, tức đến từ chữ anitya của Phạn ngữ. Quan điểm này Bồ tát Sư Lợi vấn kinh quyển thượng và Phương quảng đại trang nghiêm kinh đã nhất trí.

Rồi Đại bát niết bàn kinh 8 phẩm Văn tự đã giải nghĩa ác, mà Nam bản của kinh này gọi là a, nghĩa là không phá hoại, không chảy tràn: "Ác là chẳng phá hoại, chẳng phá hoại gọi là tam bảo, giống như chất kim cương; ác lại chẳng chảy tràn, chẳng chảy tràn tức Như Lai, vì chín lỗ của Như Lai không chảy ra, nên không chảy tràn. Lại không có chín lỗ, nên không chảy tràn. Không chảy tràn nên là thường. Thường còn chính là Như Lai. Vì thế Như Lai không tạo tác nên không chảy tràn. Lại ác có nghĩa là công đức, công đức tức là tam bảo nên gọi là ác". Nói chữ a có nghĩa là không phá hoại, không chảy tràn, không tạo tác, tức là suy diễn từ những chữ aksina, asrava và akṛta. Còn a có nghĩa là công đức, thì chúng tôi nghi có lẽ đến từ chữ anu và guna nhưng chưa chắn chắn cho lắm.

Như thế, nghĩa của chữ a có thể suy diễn từ những từ bắt đầu bằng chữ a. Do đó không khó để suy diễn chữ a ngoài những từ đã nói trên. Cho nên, Đại bảo tích kinh 65 phẩm Khẩn na la thọ ký đã nói chữ a có nghĩa vô tác, vô biên, vô phân biệt, vô tự tính, bất khả tư nghì, vô sở thú, vô hữu lai, tức là nó suy diễn từ những tiếng phạn akṛta, ananta, abheda, asvabhāva, acintya, anārtha, anāgata. Còn Thủ hộ quốc giới chủ đà la ni kinh 2 nói chữ a ॐ, tức a ngắn có đến 100 nghĩa như vô lai, vô khứ, vô hành, vô trụ, vô bản tính, vô căn bản, vô chung, vô tận v.v... Thế có nghĩa ý nghĩa chữ a được lý giải theo nghĩa của tiếp đầu ngữ phủ định a ở các từ trong tiếng Phạn. Vì vậy, trong các dịch bản kinh luận Phật giáo Trung quốc, chữ a thường dịch là vô, phi hay bất. Từ đó, ý nghĩa nó khó mà cùng tận được, bởi trong tiếng Phạn cũng có rất nhiều từ bắt đầu bằng chữ a.

Dẫu thế, xu hướng chung vẫn tiếp tục bảo tồn và phát triển cách lý giải mà Đại phẩm bát nhã đã đề nghị ở trên, và đã đề ra nhiều phương thức để đạt đến cách lý giải đó. Trong Đại nhật kinh số 7 đã viết: "Chữ a tự nó có ba nghĩa. Đó là nghĩa không sinh, nghĩa không và nghĩa hữu. Vì chữ a trong Phạn bản có âm của vốn xưa. Nếu có vốn xưa tức có các pháp nhân duyên, cho nên nói là hữu. Lại nữa, a có nghĩa là không sinh, nếu pháp do nhân duyên mà thành tức không có tự tính, nên nó là không. Lại nữa, không sinh là cảnh giới duy nhất thật, cảnh giới duy nhất thật tức là trung đạo. Cho nên, Long Thọ nói, pháp nhân duyên cũng là giả, cũng là trung. Lại nữa, trong Đại trí độ luận có giải rõ ba tên gọi của Tát bà nhã (sarvajña) tức nhất thiết trí, nhị thừa cũng có; đạo chủng trí, bồ tát cũng có; và nhất thiết chủng trí, duy chỉ Phật riêng có. Ba trí thật sự có thể chứng đắc trong một tâm, nhưng phân biệt ra cho người dễ hiểu, mà có ba tên. Đó chính là nghĩa của chữ a".

Chữ a như vậy từ ý nghĩa vốn xưa và không sinh, đã mang nặng một ý nghĩa triết học thực tế, được coi như là cái tâm giác ngộ đầu tiên. Cho nên, dựa vào câu nói: "Bồ đề là gì? Đó là biết tự tâm một cách như thật" của Đại nhật kinh 1 phẩm Tụ tâm, Đại nhật kinh số 14 đã đi đến chỗ nói rằng "Chữ a là bồ đề tâm". Vì thế, chữ a bây giờ trở thành một phạm trù tư duy và thực hiện, tức một thứ chân ngôn, trong hệ thống Phật giáo mật tông. Nó trở thành đối tượng tập trung tư tưởng, tập trung hành động của một nhà tu hành mật giáo nhằm đạt đến sự giác ngộ hoàn toàn.

Đại nhật kinh số 7 đã viết: "Nên biết rằng chân ngôn chữ a cũng vậy. Nó phổ biến khắp trong ý nghĩa của tất cả các pháp. Vì sao? Tất cả các pháp từ các duyên mà sinh, vì từ các duyên mà sinh, nên tất cả đều có khởi thủy, có vốn xưa (đó là nghĩa của hữu). Nay quán sát duyên năng sinh đó thì cũng lại từ các duyên mà sinh, theo duyên mà biến hiện không có gì là gốc rễ (đó là nghĩa của không). Nên khi quán sát, tức biết được giới hạn của cái vốn không sinh. Đó là căn bản của vạn pháp. Cũng như khi nghe hết thấy ngôn ngữ, chính là nghe âm a. Thì khi thấy tất cả các pháp sinh ra, tức thấy được giới hạn của cái vốn không sinh của chúng. Nếu thấy được giới hạn của cái vốn không sinh thì chính là biết tự tâm một cách như thật. Biết tự tâm một cách như thật, đó là nhất thiết chủng trí (đó là nghĩa bất sinh). Cho nên, Tỳ Lô Giá Na chỉ lấy một chữ đó làm chân ngôn". Nói rõ ra, dựa vào ba nghĩa không, hữu và bất sinh của chữ a mà chứng nhập cái thật nghĩa của nó là vốn không sinh. Vì thế, hiểu được thật nghĩa ấy, tức là đạt đến bồ đề, tức đạt đến sự biết tự tâm một cách như thật.

Xuất phát từ quan điểm này, dựa vào thuyết biến chữ a thành bốn chữ mới trong Đại nhật kinh 3 phẩm Tát địa xuất hiện, Đại nhật kinh số 14 đã viết: "Chữ a này có năm thứ là a, a (dài), ám, ác, ác (dài) ... tức là từ một chữ a mà chuyển sinh ra bốn chữ. A là bồ đề tâm, a (dài) là hành; ám là thành bồ đề; ác là niết bàn tịch tịnh; ác (dài) là phương tiện". Đây là thuyết chữ a chuyển thành năm chữ, mà thuật ngữ Phật giáo Trung quốc thường gọi là a tự ngữ chuyển.

Từ chữ a trong tiếng Phạn, nếu ta thêm một gạch ngang ở trên nó, ta có chữ a dài (ā), mà

mẫu tự tiêu chuẩn thường viết 𑀓𑀡, còn mẫu tự tắt đàm thì viết 𑀓𑀡. Gạch ngang trên đầu đó trong các kinh sách Phật giáo thường gọi là điểm tu hành hay tu hành điểm. Bởi vì họ quan niệm rằng nếu chữ a là bồ đề tâm, thì ā là sự tu tập ba mật hạnh, nên gọi là hành. Vì vậy, trong Đại nhật kinh số 14 nói: "Nếu bên cạnh chữ a thêm một gạch, đó chính là hành, bao gồm sự tu hành trong bồ đề tâm". Nó cũng xác định nghĩa của chữ ā này là hư không, vì hư không trong tiếng Phạn là ākāśa, bắt đầu bằng chữ ā. Lý do cho sự xác định này, Đại nhật kinh số 10 viết: A (dài), đó là nghĩa của không, vì nó là vốn không sinh nên giống hư không". Phương quảng đại trang nghiêm kinh 4 lại cắt nghĩa nó như tự lợi, lợi tha, tịch tịnh hay thánh giả. Đây là muốn suy diễn từ những từ có chữ ā đứng đầu như ātmaparahita, āraṇya, và ārya. Đại niết bàn kinh 8 phẩm Văn tự, Văn Thù Sư Lợi vấn kinh quyển thượng phẩm Tự mẫu, Du già kim cang đỉnh kinh phẩm Thích tự mẫu và Đại nhật kinh số 22 đều có xác định thêm ý nghĩa của chữ ā, nhưng cũng không có gì đáng chú ý thêm nữa, bởi vì như Đại bát niết bàn kinh thì chỉ nói lại nghĩa của chữ ā là A xà lê, tức phiên âm chữ Ācārya vừa thấy. Ngoài ra, nó thêm nghĩa ā có nghĩa chế độ, đây chắc là suy diễn từ chữ ācārya

Cũng từ chữ a, nếu ta thêm một chấm bên trên mà các kinh sách Phật giáo gọi là điểm không bồ đề (không điểm bồ đề), thì ta có chữ am. Mẫu tự tiêu chuẩn thường viết 𑀓𑀡̣ và mẫu tự tắt đàm thì viết 𑀓𑀡̣. Các bản dịch Trung quốc thường phiên âm là ám 暗, am 菴, án 唵. Ý nghĩa dấu chấm để biến chữ a thành chữ am, Đại nhật kinh số 14 giải thích như sau: "Nếu ở trên chữ a thêm một chấm đó là nơi bồ đề tâm bao gồm sự xa lìa tất cả các tướng của đại không và thành tựu bồ đề". Về ý nghĩa chữ am, Du già kim cang đỉnh kinh phẩm Thích tự mẫu nói nó có nghĩa biên tế, tức suy từ chữ Phạn anta. Đẳng khác, Đại bát niết bàn kinh phẩm Văn tự nói am có nghĩa ngăn những vật bất tịnh, tức suy ra từ chữ amarsina. Trong Hoa nghiêm kinh 4 lại viết: "Khi xướng lên chữ án 𑀓𑀡̣ tất cả các vật đều vang ra tiếng không ngã và ngã sở", mà Phạn bản Daśabhūmisūtra lại có chữ tương đương là amogha-utpatti tức nghĩa là sự sinh khởi có hiệu quả.

Rồi từ chữ a, nếu ta thêm một điểm bồ đề ở bên cạnh nó thì ta có chữ ah mà mẫu tự tiêu chuẩn thường viết như 𑀓𑀡̣̣, và mẫu tự tắt đàm thường viết 𑀓𑀡̣̣, còn các dịch bản Trung quốc thường phiên âm là ác 𑀓𑀡̣̣. Như đoạn dẫn trên của Đại nhật kinh số 14 cho thấy, ý nghĩa của ác có nghĩa là niết bàn tịch tịnh. Đây hẳn là suy từ chữ āraṇya, có nghĩa là tịch tịnh như Phương quảng đại trang nghiêm kinh 4 đã cắt nghĩa cho chữ ā. Điểm lồi cuốn là Đại nhật kinh số không nói nhiều về chữ ác này. Sự kiện đó chỉ phản ánh một tình trạng giáo lý không rõ ràng đã xảy ra trong Đại nhật kinh bởi phẩm Tát địa xuất hiện của Đại nhật kinh 3 chỉ đề ra bốn chuyện cho chữ ā mà thôi, tức thuyết a tự tứ chuyển, trong khi Đại nhật kinh số 14 do tiếp thu những triển khai giáo lý sau khi kinh Đại nhật đã thịnh hành, đã nêu lên thuyết a tự ngũ chuyển.

Biến chuyển cuối cùng của chữ a là āh mà mẫu tự tiêu chuẩn viết **𑖦** ; còn mẫu tự tắt đàm thì viết **𑖦** . Các dịch bản Trung quốc thường phiên âm là ác 𑖦. Nó có thêm điểm bồ đề trên chữ ā mà thành.

Đại nhật kinh số 14 viết: "Thứ năm là chữ ác, thể của chữ a màu vàng, chấm ở trên màu trắng, ở cạnh là màu đen. Nên biết đó chính là các loại tạp sắc". Sau lời ghi chú bí ẩn này nó đề nghị từ dạng của chữ ác này như , nhưng ta không tìm thấy trong các bản Phạn văn. Đó hẳn là một sáng tạo của tác giả Đại nhật kinh số. Ý nghĩa của chữ ác này, Đại nhật kinh số 14 nói: "Thứ năm là chữ ác, biến khắp mọi nơi, tùy theo sở tác của tâm mà được. Nó ở ngoài thân ví như ánh sáng của thân Phật thì bố trí ở trên thân". Rồi ở quyển 20, lại viết: "Chữ ác (dài) đó là phương tiện". Những kinh luận khác không thấy bàn đến ý nghĩa của chữ ác này.

Vậy thì, từ chữ a, do sự biến chuyển mà ta có năm chữ khác nhau, đó là a, ā, am, ah, và āh. Đứng trên lập trường chân ngôn, năm biến chuyển ấy của chữ a, hay gọi là a tự ngữ chuyển, có một ý nghĩa nhất định đối với những người thật hành mật tôn. Ở trên, ta đã thấy Đại nhật kinh số 14 qui định ý nghĩa của những chữ a ấy tức a là tâm bồ đề, ā là sự tu hành, am là sự thành tựu bồ đề, ah là niết bàn vắng lặng và āh là phương tiện cứu cánh. Nói cách khác, quá trình đạt được giác ngộ đòi hỏi người ta phải trải qua năm bước tức phát bồ đề, rồi tu tập ba mật hạnh, sau khi tu hành viên mãn, người ta đạt được quả đức của sự tự chứng là việc thành tựu bồ đề, do quả đức viên mãn mà chứng nhập lý thể bất sinh bất diệt thì gọi là vào niết bàn vắng lặng. Sau khi đầy đủ quả đức của sự tự chứng, người ta tùy cơ mà lợi vật thì gọi là phương tiện hay cứu cánh.

Quá trình năm bước này hoàn toàn phù hợp với quan điểm chỉ đạo của kinh Đại nhật là nhân, căn và cứu cánh. Nhân là nguyên nhân, căn là gốc rễ hay cơ sở, cứu cánh là mục đích đạt tới. Kết hợp quan điểm chỉ đạo ba bộ phận này với quá trình năm bước vừa nói, xưa nay các nhà bình giải không đồng ý với nhau. Tự trung thì có hai thuyết lớn. Thuyết thứ nhất chủ trương bước phát bồ đề tâm là nhân, ba bước tiếp theo tức tu hành, thành bồ đề và tịch niết bàn là căn và cuối cùng phương tiện là cứu cánh. Theo thuyết thứ hai, thì phát bồ đề tâm cũng là nhân, nhưng tu hành là căn, còn ba bước còn lại được gọi là cứu cánh vì chúng thuộc về quả Phật tức đã chứng nhập lý thể bất sinh bất diệt.

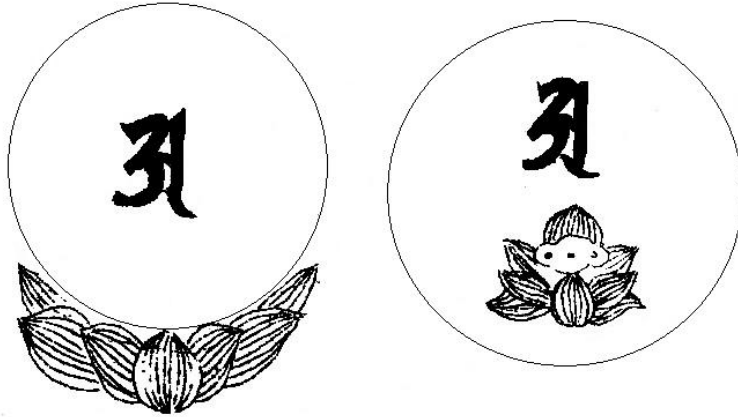
Chính căn cứ trên sự kết hợp năm bước này với ba bộ phận trên, mà trường phái mật giáo Trung quốc sau này đã đề lên thuyết đông nhân phát tâm và trung nhân phát tâm, trong khi phối hợp với các vị Phật ở năm phương. Thuyết đông nhân phát tâm muốn nói phát tâm có nguyên nhân bắt đầu từ phương đông. Nói rõ ra, phương đông là phát tâm, phương nam là tu hành, phương tây là bồ đề, phương bắc là niết bàn và trung ương là cứu cánh. Theo truyền thuyết thì đây là thuyết của Thiện Vô Úy. Đại nhật kinh số 20 giải thích lý do thế này: "Chữ a bắt đầu ở phương đông vì chữ a của Phạn ngữ cũng bắt đầu của mọi phát âm. Thuận theo phép của thế gian, trong các phương, phương đông là trên hết, cho nên đem thí dụ với bồ đề tâm vốn là cái

tối sơ của mọi hạnh. Tên gọi nó là Bảo Tràng Phật. Kế đến là chữ ā tức là hành. Nếu chỉ có bồ đề tâm mà không có sự tu tập đầy đủ vạn hạnh thì cuối cùng cũng không thành tựu được gì ... Tên gọi nó là Hoa Khai Phật. Kế đến chữ ám là tâm bồ đề, vì do đủ muôn hạnh mà thành giác ngộ hoàn toàn chân chính. Vị Phật đó gọi là A Di Đà tức ở phương tây. Thứ nữa, chữ ác vang lại là đại niết bàn, chữ ác đó là quả của sự giác ngộ hoàn toàn chân chính vì quả cho nên đến sau Thứ nữa, chữ ác nặng là phương tiện. Đây là bản thân địa của Phật Tỳ Lô Giá Na, có dáng đài hoa vươn lên tám cánh, không có góc độ". Thuyết đông nhân phát tâm này trong thuật ngữ Phật giáo Trung quốc cũng gọi là thuyết thi giác chuyển thượng môn, vì nó giải nghĩa quá trình bắt đầu từ nhân đi đến quả, từ chữ a đến āh, lấy a làm nhân, lấy āh làm quả.

Đổi lại với thuyết đông nhân phát tâm ta có thuyết trung nhân phát tâm, cho rằng nhân địa tu hành tức chữ a xuất phát từ trung ương, rồi sự tu hành phía đông, sự chứng ngộ ở phía nam, sự đi vào lý thể niết bàn ở phía tây và cứu cánh phương tiện ở phía bắc. Căn cứ của thuyết này xuất phát từ Tú diệu qui do Bất Không dịch, nên tương truyền cũng nói là thuyết của Bất Không. Nhưng Đại nhật kinh số 14 đã giải thích nó như sau: "Vòng chữ này làm nên ba lớp, ở giữa đặt chữ a, các chữ khác thì làm quyển thuộc ở bên ngoài ... Vòng ở đây chính là nghĩa của mạn đồ la. Trung tâm của đàn pháp này là Như Lai Đại Nhật, tức đồng với chữ a ... Từ chữ a lại sinh ra bốn chữ khác, chính là lá của đại bi thai tạng". Bí tạng ký tư bốn sao 4 dựa vào đoạn văn vừa dẫn, giải rõ thêm: "A 𑖀 ở giữa là nhân, là bồ đề tâm bản hữu, vì y nơi tâm đó mà phát bồ đề tâm nên nói là nhân. Ā 𑖂 ở phía đông là tu hành, vì y nơi bồ đề tâm bản hữu mà phát tâm qui bản, tức là sự tu hành nên gọi là hành ... Am 𑖄 là chứng quả ở phía nam, ah 𑖆 phía tây là thể nhập niết bàn, āh 𑖈 là phương tiện cứu cánh ở phương bắc". Đó là thuyết trung nhân phát tâm, cũng thường gọi là thuyết bản giác hạ chuyển môn.

Gọi đông nhân phát tâm là thuyết thi giác chuyển thượng môn và trung nhân phát tâm là thuyết bản giác chuyển hạ môn đã gián tiếp báo cho ta biết cơ sở kinh điển của hai thuyết ấy là khác nhau. Từ thi giác xuất hiện ở trong kinh Đại nhật như thi giác tu sinh, còn từ bản giác xuất hiện trong kinh Du già kim cang đỉnh. Như vậy, Thiện Vô Úy và Bất Không đã đề lên hai thuyết trên không phải là không căn cứ. Nhưng họ không đối lập nhau, mà chỉ nhấn mạnh đến từng bộ phận trong đó thôi. Nếu phối hợp các chữ do chữ a biến thành với ý nghĩa của chúng mà người ta thường gọi là năm vị, cùng với các phương hướng và các vị Phật, thì sự khác nhau có thể thấy như sau:

Chữ	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
Vị	Phát tâm	Tu hành	Bồ đề	Niết bàn	Phương tiện
Đông nhân	Đông	Nam	Tây	Bắc	Trung
	A Súc	Bảo Sanh	Di Đà	Thích Ca	Đại Nhật
Trung nhân	Trung	Đông	Nam	Tây	Bắc
	Đại Nhật	A Súc	Bảo Sanh	Di Đà	Thích Ca



ĐỒ HÌNH QUÁN CHỮ A

Sự sai khác giữa hai thuyết ấy nói lên vị trí vô cùng quan trọng của chữ a trong tư tưởng và phương thức tu hành của những người theo mật giáo. Họ cho đó là một thứ chủng tử, từ đó giác ngộ được hiện thực. Cho nên, họ đã đề ra một phép tu gọi là phép quán chữ a, mà thuật ngữ Phật giáo Trung quốc gọi là a tự quán. Xuất phát từ quan điểm cho rằng chữ a nói lên được tính vốn xưa không sinh của mọi vật đề lên trong Đại phẩm bát nhã 5 và đặc biệt là trong Đại nhật kinh 2, mà sau này thuật ngữ Trung quốc thường gọi là a tự bản bất sinh, trường phái mật giáo đã đề lên một cách tu quán để đạt tới cái nguyên lý bất sinh ấy của mọi vật.

Cách tu quán này lấy chữ a làm đối tượng suy niệm, nhưng không phải chỉ có chữ a mà thôi. Trái lại, nó được bố trí với mặt trăng và hoa sen. Sự bố trí này có hai cách tùy theo quan điểm giáo lý của người thực hành phép tu này. Nếu dựa vào kinh Đại nhật, tức đi theo bộ phái thai tạng giới pháp, thì ta vẽ một hoa sen 8 cánh rồi trên đó vẽ một mặt trăng, và trong mặt trăng lại vẽ chữ a. Ngược lại, nếu căn cứ Du già kim cang đỉnh kinh, tức theo bộ phái kim cang giới pháp, thì người ta vẽ một mặt trăng, rồi trên mặt trăng vẽ một hoa sen 8 cánh, trên hoa sen người ta vẽ chữ a.

Đại nhật kinh số 5 giải thích ý nghĩa hoa sen là tượng trưng cho bản tâm của chúng sinh, là cờ hiệu cho bí mật của diệu pháp. Còn A tự quán dung tâm khẩu quyết của Thật Huệ (785-847) lại bảo hoa sen tượng trưng trí huệ của thật tướng tự nhiên. Đây là điểm mà Thiền tôn bản hành của Chân Nguyên đã đề cập tới:

Trần trần sát sát Như Lai
 Chúng sinh mỗi người mỗi có hoa sen
 Hoa là bản tính tự nhiên
 Bao hàm thiên địa phương viên cùng bằng

Hậu học đà biết hay chẳng
Tâm hoa ứng miệng nói năng mọi lời
Thiên linh ứng khắp mọi nơi
Lục căn vận dụng trong ngoài thần thông

Về ý nghĩa của mặt trăng, Vô úy tam tạng thiên yếu cho rằng nó thể hiện ba đức tính sau của bồ đề tâm, đó là tính tự tính thanh tịnh tách rời khỏi những bụi nhơ của tham dục, tính chất thanh lương làm lắng dịu cái nóng sân nhuế và tính quang minh rọi hết ám tối của ngu si. A tự quán dung tâm khẩu quyết cũng đồng ý với cách lý giải này. Và Thiên tôn bản hành cũng nhất trí:

Nguyệt luân biến hóa quang huy
Thiên giang hữu thủy cùng thì bóng in

Với ý nghĩa vừa nêu, phép quán chữ a được tiến hành và chia làm ba thứ. Thứ nhất là quan sát về âm thanh a, mà thuật ngữ Phật giáo Trung quốc gọi là thanh quán. Đại nhật kinh số 6 phẩm Tất địa xuất hiện và Đại nhật kinh số 11 nói khác, thực hiện phương pháp thanh quán này, người ta ngồi và bắt ấn theo các phép quán thông thường, chỉ khác là mỗi lần thở ra thở vào người ta quán chữ a rồi gắn chặt tâm ý mình vào tiếng đó mà không hề biết mệt mỏi, một mực chuyên niệm mà tiến tu thì vọng tưởng tiêu diệt, trí tuệ tự nhiên phát sinh, thấu suốt được nguồn gốc của các pháp. Đây cũng là phương thức mà những nhà mật giáo Nhật bản như Quyền Tăng Chính Thắng Lãm (1057-1129) trong A tự quán thứ đệ và Mai Vĩ trong A tự quán đã phát biểu. Nhưng Tịnh Nghiêm (1639-1702) trong Biên hoặc chỉ nam lại đề lên phương thức là trong khi thở ra, người ta đọc lên chữ a rồi chú tâm vào nó không biết mệt mỏi, thì cũng đạt đến một kết quả tương tự. Còn Đạo Phạm (1178-1252) trong A hồng thập quán thì lại xướng xuất phương thức là khi thở ra, người ta đọc lên chữ a, khi thở vào thì người ta đọc lên chữ hồng (hūm), và cũng đạt kết quả tương tự, bởi vì như Đại nhật kinh số diễn áo sao 39 nói: "Khi thở ra thì quán sát cái diệt của cái bất diệt, khi thở vào thì quán sát cái sinh của cái bất sinh. Nên trong cái sinh diệt của hơi thở, người ta chứng được thật tướng của bất sinh bất diệt". Đó là những phương thức khác nhau của phép quán chữ a bằng thanh, hay gọi là thanh quán.

Phương pháp thứ hai gọi là phương pháp quán chữ a bằng chữ, thường gọi là phương pháp tự quán. Phương pháp này lấy chữ a làm bản tôn, tức đối tượng quán sát chính để kết hợp với mặt trăng và hoa sen. Sự kết hợp này sẽ qui định trường phái của phương pháp quán chữ đây. Nếu ta vẽ hoa sen, rồi trên đó vẽ thêm mặt trăng, và trong mặt trăng ta đặt chữ a, thế là ta đứng vào lập trường của thai tạng giới dựa trên Đại nhật kinh. Căn cứ vào bố trí đó, người ta tiến hành phép quán bằng cách nghĩ rằng "Mặt trăng tức là chữ a, chữ a tức là tâm nhất niệm của ta, tâm nhất niệm của ta là hơi thở ra vào, hơi thở ra vào chính là mạng sống", như A tự quán của Minh Huệ (1173-1232) đã viết: "thì đạt được sự giác ngộ theo nghĩa tức thân thành Phật". Đó tức là thực hiện cái mà Hộ pháp thân sao gọi là đem chữ a làm chủng tử mặt trăng và thuật ngữ Trung quốc gọi là a tự vi nguyệt luân chủng tử.

Trái lại, nếu ta vẽ mặt trăng, rồi trong mặt trăng ta vẽ hoa sen, và trong hoa sen ta đặt một chữ a, thế là đứng vào quan điểm kim cương giới của Du già kim cương đỉnh kinh. Tiến hành phép quán theo cách bố trí này, Biện hoặc chỉ nam đã chỉ ra cách thức sau. Chú tâm quán tưởng giữa bụng ta có vành trăng tròn, đường kính bằng một cùi tay, tức khoảng 1 thước 56 cữ hay 3 tấc rưỡi Tây, trong vành trăng ấy có một hoa sen nở tám cánh, trên gương sen có chữ a vàng. Cứ quán như vậy mà niệm niệm nối nhau không gián đoạn, thì vọng tưởng ngày càng bị đẩy lui, vô minh dần dần diệt sạch, tâm Phật của bản giác tự nhiên hiển hiện ra. Như thế, chữ a có khả năng đại biểu cho tâm. Cho nên, quán sát chữ a tức lấy tâm mà phủ lên tâm, tức a tự bố tâm hay cũng gọi tâm tác tâm, tâm bố tâm.

Hai cách thức quán tưởng chữ a bằng chữ của phương pháp thứ hai trên, có người đã chủ trương là không hoàn toàn đối lập nhau bởi vì Đại nhật kinh 7 phẩm Thành tựu tất địa và phẩm Bất tự vị thành cũng của kinh đó quyển thứ 21 đã ít nhiều nói đến cách bố trí và tu quán theo lập trường kim cương giới của Du già kim cương đỉnh kinh. Đây là thuyết kim thai bất nhị của trường phái mật giáo, mà một trong những đại biểu là Thật Huệ. Chính vì chủ trương kim cương giới và thai tạng giới không phải là hai, hoa sen tượng trưng cho trí là không khác, nên Thật Huệ đã đề lên cách thức thứ ba để quán chữ a bằng chữ. Trong A tự quán dung tâm khẩu quyết, ông đã chia quá trình quán chữ a thành hai đoạn. Đoạn đầu, "chữ a là chủng tử mặt trăng, mặt trăng là ánh sáng của chữ a, mặt trăng và chữ a hoàn toàn đồng nhất với nhau". Đoạn sau, "chữ a là chủng tử hoa sen". Chữ a như vậy đã bao gồm cả hoa sen, tượng trưng cho thai tạng giới, và mặt trăng tượng trưng cho kim cương giới, mà không có sự phân biệt.

Ngoài phương pháp quán chữ a bằng thanh và quán chữ a bằng chữ, còn có một phương pháp thứ ba là quán chữ a bằng thật tướng hay cũng gọi là a tự thật tướng quán. Quán tưởng thật tướng tức quán sát nguyên lý vốn không sinh của mọi vật, nay tựa như bắt đầu có sinh mà không phải sinh thật, nay tựa bắt đầu diệt mà không phải diệt thật, tức là quán tưởng về cái thật nghĩa của chữ a, vì như đã nói, chữ a còn có nghĩa vốn không sinh, mà trong thuật ngữ Phật giáo Trung quốc gọi là a tự bản bất sinh. Ngoài ra, những nghĩa khác của chữ a như bồ đề tâm, pháp môn, vô nhị, pháp giới, pháp tính, tự tại và pháp thân mà thuật ngữ Trung quốc gọi là a tự thất nghĩa hay bảy nghĩa của chữ a, như đã xuất hiện trong A tự nghĩa và Hồng tự nghĩa của Hoàng Pháp đại sư, cũng đều nói do Không Hải ghi lại (xem Hoàng Pháp đại sư toàn tập 4) đều phản ảnh ý nghĩa thật tướng trên của chữ a tức tính chất vô thi vô chung, tất yếu thường trú của tất cả mọi vật của các pháp.

Bảy nghĩa trên của chữ a có nguồn gốc trong Đại nhật kinh 3 phẩm Chuyển tự luân mạn trà la hành. Phẩm này nói rằng: "Chân ngôn là pháp tu hành của bồ tát. Nếu muốn thấy Phật, bồ tát phải: 1. Cúng dường, 2. Phát bồ đề tâm, 3. Cùng đồng hội với các bồ tát, 4. Làm lợi ích chúng sinh, 5. Cầu tất địa, 6. Cầu được tất cả bốn trí và 7. Ở trong tất cả các tâm Phật, tức chữ a cần phải nỗ lực tu tập". Đây là 7 nghĩa của chữ a mà thuật ngữ thường gọi là bảy câu về tính chất của chữ a, tức a tự môn công đức thất cú.

Bảy nghĩa này, Đại nhật kinh diễn áo sao 42 đã gộp lại thành ra năm nghĩa để phù hợp với 5 nghĩa của năm chữ a, tức pháp tâm, tu hành, cầu chứng bồ đề, niết bàn và phương tiện. Trong 5 nghĩa này, cúng dường là tương đương với pháp tâm, pháp bồ đề tâm là tu hành, cùng đồng hội với các bồ tát là chứng bồ đề, làm lợi ích chúng sinh và cầu tất địa là niết bàn, cầu nhất thiết trí trí, nỗ lực tu tập trong tất cả Phật tâm là phương tiện. Trong đó câu thứ tư và năm là bày tỏ tính nội chứng và ngoại dụng của niết bàn, còn câu thứ sáu và bảy là chỉ phương tiện bằng thân và phương tiện bằng tâm.

Bản thân chữ a mang nhiều ý nghĩa như thế, nên nó được dùng làm đối tượng cho việc soi tìm chân lý. Vì thế mới có phép quán thật tướng chữ a. Qui trình phép quán này thường được mô tả như sau:

Đầu hết, người thực hành phải ngồi một mình ở trong một nhà thiền vắng vẻ có ánh sáng điều hòa, vì nếu quá sáng sẽ làm cho người ta trở thành bồn chồn trạo cử, nếu tối quá sẽ sinh ra hôn trầm. Người ấy sẽ đánh lễ chữ a, quỳ xuống, chắp tay đọc chân ngôn Sám hối diệt tội, để sám hối những tội chướng của mình, rồi kết ấn và tụng chú Phổ cúng dường để trên thì phụng cúng chư Phật hiền thánh, dưới bố thí cho lục đạo chúng sinh. Sau khi sám hối và cúng dường xong, người ấy sẽ làm phép an tọa và kiết hộ.

Phép này được thực hiện bằng cách đặt một giường xếp (thăng sàng) ở cách chỗ bồn tôn chữ a bốn thước, trải tọa cụ hay bồ đoàn lên, rồi ngồi bán già hay toàn già, làm phép kiết giới để hộ thân, tránh xa và loại trừ các chướng nạn. Mình ngồi phải ngay ngắn, tay phải chồng lên tay trái để ngang mép lỗ rốn, điều chỉnh thân đừng quá cong, đừng quá thẳng. Lưỡi uốn lên nóc họng, buộc tâm ý mình vào chót mũi, mắt hơi mở. Kế đó điều hòa hơi thở ra vào, từ từ mà thở ra thì tướng tượng trắng như tuyết, thấm như sữa, rồi lại hít vào tướng tượng như chảy khắp cả thân thể. Khi đã điều hòa hơi thở rồi, dùng con mắt trí tuệ mà rọi thấy chữ a, niệm niệm chuyên chú không khởi lên các tạp niệm khác.

Lúc đầu, người thực hành sẽ không thấy gì, nhưng nếu tu tập lâu ngày sẽ thấy chữ a có một vòng sáng tròn luôn luôn xuất hiện. Đây là trạng thái thành tựu ngoại quán hữu tượng, tức sự thành tựu đạt được do quán tướng chữ a ở bên ngoài. Về sau, hành giả quay trở lại trong tâm mình, tức nhìn vào quả tim có tám cánh của mình mà quán sát, chứ không còn mượn lấy hình vẽ chữ a bên ngoài nữa, đây gọi là nội quán.

Giai đoạn thực hành nội quán này ngoài chữ a còn có hoa sen và mặt trăng như trong giai đoạn quán chữ a bằng chữ. Khi thực hiện thành công, người thực hành sẽ thấy một tràng ánh sáng của chữ a soi suốt thân mình, hiển hiện ở ngoài thân và phổ biến khắp cả thế giới. Đó là thành tựu pháp nội quán vô tướng, tức sự quán tướng trong thân mình mà không cần đến hình vẽ, thường gọi tắt là vô tướng quán.

Người thực hành nhờ đó hợp nhất với tuyệt đối, tự thân mình chứng được tam muội Trừ nhất thiết cái chướng và Phổ hiện sắc nhân, tiến lên địa hoan hỷ, đạt được sự giác ngộ tự tâm, để ra lợi tha cho chúng sinh. Nếu muốn ra khỏi tam muội ấy, người thực hành phải thâm ẩn ánh sáng lại cho tới khi bằng 1 thước 56 phân cũ, tức khoảng hơn ba tấc Tây, an trí nó ở trong tim mình rồi xuất định.

Đó là phương pháp quán chữ a bằng thật tướng. Trong qui trình thực hiện nó, ta thấy có sự phối hợp giữa phương pháp quán hơi thở cổ điển của Phật giáo và phương pháp quán chữ a bằng chữ nói trên của kinh Đại nhật. Phương pháp quán hơi thở thường gọi là phương pháp quán a na ba na chiếm một địa vị vô cùng quan trọng trong lịch sử thiền quán của Phật giáo. Cho nên, trường phái mật giáo không thể không thái dụng vào phương pháp thiền quán của mình. Vì vậy, Đại nhật kinh 6 phẩm Tát địa xuất hiện đã nói: "Dem chữ a làm hơi thở ra hơi thở vào mà tư duy mỗi ngày ba lần thì duy trì được mạng sống". Đại nhật kinh số 11 khi bình luận về đoạn đó, đã gọi nó là cơ sở cho phép quán chữ a bằng hơi thở trong mật giáo, mà thuật ngữ thường gọi a tự số tức quán, và làm căn bản cho mạng tức tam muội, tức cách thiền định bằng hơi thở của sinh mạng.

Vì chữ a có những ý nghĩa như thế, nên Đại nhật kinh số 7 đã nói đến việc "Chữ a có đầy đủ bốn tác dụng. Tác dụng thứ nhất là làm dứt sạch những tai ương, vì chữ a vốn có nghĩa là không sinh. Không sinh thì đương nhiên không có tai họa. Cũng vì không sinh nên chữ a có đầy đủ mọi phẩm chất không thiếu, do đó, nó có tác dụng tăng ích. Và cũng vì không sinh nên tất cả lỗi lầm đều bị quét sạch, do đó có tác dụng hàng phục. Và cũng vì không sinh, nên có tác dụng thâm nhóm mọi vật. Đó là bốn tác dụng của chữ a, thường gọi là a tự tứ dụng."

A ÂU

阿歐

Phạn: A U, Au

Hán: (pâ) A âu 阿歐, 阿偃, 阿漚, A Uu 阿優 (d) Bất như 不如, Vô hữu 無有, Bất thị 不是

A và U là hai nguyên âm đã kết nên chữ O của Om, một mật ngôn thường bắt đầu các kinh điển ngoài Phật giáo. Theo truyền thuyết luận giải, chữ a đặt ở trước kinh Quảng chủ, còn chữ au thì đặt ở trước bốn Vê đà.

Bách luận số T/h viết: "Xưa có Phạm Vương ở đời nói ra 72 mẫu tự để dạy thế gian, gọi là thứ chữ khur lâu (kharoṣṭhī). Sau đó, lòng kính trọng của thế gian giảm dần. Phạm Vương nổi tâm keo kiệt, bèn thu lấy và nuốt hết các mẫu tự ấy, chỉ có hai chữ a và au lọt ra hai khe miệng mà rơi xuống đất. Người đời tìm được, cho chúng là tự vương, nên lấy chữ au đặt ở đầu

bốn Vệ đà, lấy chữ a đặt trước kinh Quảng chủ".

Kinh Quảng chủ, Bách luận T phẩm Xả tội phước có tên phiên âm Bà la ha ba đế, tức Brhaspati. Brhaspati là nhan đề một bộ sách luật của Ấn độ giáo. Brhaspati đúng là có nghĩa quảng chủ, vì brhas có nghĩa là lớn và pati là chủ. Kinh Quảng chủ do thế có thể chỉ bộ luật của Brhaspati, tức Brhaspati-smṛti, nếu không là chỉ chính bộ luật Manu (Manu-smṛti), vì trong bộ luật Manu, Brhaspati là người đối thoại chính. Còn bốn Vệ đà, Rig-veda, là một tập hợp những bài ca xưa nhất của dân tộc A ri an về những vị thần của họ; Sāma-veda là một tuyển tập những bài ca rút từ Rig-veda dùng cho những buổi lễ nhất định; Yajur-veda cũng bao gồm những bài rút từ Rig-veda, nhưng có ghi thứ tự đọc tụng của chúng trong các buổi lễ; cuối cùng là Atharva-veda, một tập hợp những câu bùa chú.

Khảo bốn vệ đà cũng như các bộ luật vừa kể, tuy bản sơ của Cát Tạng dẫn trên nói chúng có chữ a hoặc u đứng trước, nhưng đã không tìm thấy một dữ kiện như thế. Nếu giả thiết a và u là một phần của chữ om, sự kiện ấy có thể tìm thấy, song lại không thể giải thích được vì sao chữ u lại đặt ở trước bốn Vệ đà. Dầu sao chăng nữa, các nhà luận giải sau Cát Tạng từ Trạm Nhiên trong Pháp hoa văn cú ký 1 Tr cho đến An Nhiên trong Tất đàm tạng 1 đều nhất trí cho rằng các kinh ngoài đạo là có chữ a và u đứng đầu.

Về ý nghĩa của chữ a và u này, Trí Khải trong Điều pháp liên hoa kinh văn cú 1 T nói chúng có nghĩa "không như vậy, không như thế" (bất như bất thị). Lỗi cắt nghĩa đây dĩ nhiên là không chính xác, vì Trí Khải muốn đối lập chữ a chữ u với chữ eva hay như thị của Phật giáo, nên đưa đến cách hiểu là bất như bất thị. Về sau, Trạm Nhiên đã phủ chính lại, và đưa ra cách giải thích "A nghĩa là không, au nghĩa là có, tất cả kinh điển ngoài đạo đều lấy hai chữ ấy làm đầu", mà Pháp hoa văn cú 1 Tr đã ghi lại. Tất đàm tạng 1 của An Nhiên còn nói rõ hơn: "Cho nên kinh điển ngoài đạo ở đầu đều đặt hai chữ a và au ấy, nói rằng a có nghĩa là không (vô), au có nghĩa là có (hữu), nghĩa là tất cả mọi vật đều không ra ngoài ý nghĩa của có và không, nên đặt ở đầu kinh". Chữ a như vậy có nghĩa là không và u có nghĩa là có.

Hiểu như thế, a trở thành tiếp đầu ngữ phủ định, mà ta thường gặp trong Phạn ngữ. Chính cũng dựa vào lối hiểu tiếp đầu ngữ phủ định này, các kinh điển Phật giáo đã giải thích chữ a như bất sinh, vô thường, vô tạo, vô tác v.v... Còn hiểu chữ u với nghĩa là có, tức với nghĩa là sinh thì hẳn là đã suy từ chữ utpāda hay utpanna hay upapāda, upapanna. Siddham tam mật sao H/Tr dẫn Kim cang đỉnh nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp đại thừa hiện chứng đại giáo vương kinh nói: "Chữ u có nghĩa thí dụ của tất cả các pháp là bất khả đắc". Rồi chua thêm bên dưới chữ upama viết bằng mẫu tự tất đàm. Chữ u trong Phật giáo như thế đại biểu cho chữ upama và có nghĩa là thí dụ. Về ý nghĩa sinh (utpāda) hay hóa sinh (upapada) Siddham tam mật sao H/Tr đã dùng để giải thích chữ au, mà kinh điển Trung quốc thường phiên âm là áo.

Vấn đề nguồn gốc và ý nghĩa của chữ a và u do vậy tỏ ra khá lờ mờ. Tất đàm tạng 1 đã

xếp chúng vào một trong ba thứ chữ "đặt bậy" (vọng kế tự) và nói là xuất phát từ Niết bàn huyền (nghĩa) của Quán Đỉnh. Khảo Đại niết bàn kinh huyền nghĩa H của Quán Đỉnh thì không thấy xếp chữ a và u vào giữa ba thứ đặt bậy. Lai lịch và ý nghĩa của a và u mờ mờ, phải chăng vì chúng là những vọng kế tự, như Tất đàm tạng 1 đã ghi.

Xem thêm Hoa nghiêm kinh sơ diễn nghĩa sao 1 T và Viên giác kinh đại sơ thích nghĩa sao.

A BA

阿波

Phạn: Aśvaka, Aśpaka, Aśmaka, AsmakaPāli: Assaka

Tạng: Hgro hgyogs pa, Hgro mgyogs pa

Hán: (pā) A diệp ma 阿葉摩 (d) Thủy 水

Tên một dòng họ Chuyển luân vương.

Đại lâu thán kinh 6, sau khi mô tả quá trình hình thành bộ máy nhà nước nguyên thủy và kê khai 25 đời vua từ vị vua đầu tiên là Đại Vương cho đến vị vua cuối cùng là Ba Diên, đã viết: "Sau đó các vị vua rất là nhiều. Các Chuyển luân vương có đến mười dòng họ. Một là họ Ca Nô Xa. Hai là họ Đa Lô Đề. Ba là A Ba. Bốn là Kiền Đà Ly. Năm là Ca Lãng. Sáu là Giá Ba. Bảy là Câu Liệp. Tám là Bàn Xà. Chín là Di Thi Lợi. Mười là Nhất Ma Di. Đó là mười dòng họ. Ca Nô Xa có năm vua. Đa Lô Đề cũng có năm vua. A Ba có bảy vua. Kiền Đà Ly cũng có bảy vua. Ca Lãng có chín vua. Giá Ba có mười bốn vua. Câu Liệp có ba mươi một vua. Bàn Xà có ba mươi hai vua. Di Thi Lợi có tám vạn bốn nghìn vua. Nhất Ma Di có một trăm lẻ một vua. Sau đó có vua tên Đại Thiện Sinh, người đời gọi là Y Ma. Vua Y Ma có con, tên chữ là Ô Diệp. Vua Ô Diệp có con tên chữ là Bất Ni. Vua Bất Ni có con, tên là Sư Tử. Vua Sư Tử có con tên là Duyệt Đầu Đàn. Vua Duyệt Đầu Đàn có con tên là Bồ tát Tất Đạt. Bồ tát Tất Đạt có con tên là La Vân".

Khảo các bản dị dịch của Đại lâu thán kinh là Khởi thế kinh 10 và Khởi thế nhân bản kinh 10 thì không thấy nói đến mười dòng họ chuyển luân vương ấy. Riêng Thế ký kinh phẩm Thế bản duyên của Trường a hàm kinh 22 thì có kể tới mười dòng họ vừa nói, mà ta có thể thiết lập nên bảng so sánh sau:

STT	Lâu thán kinh		Thế ký kinh	
	Dòng họ	Số đời	Dòng họ	Số đời
1	Ca Nô Xa	5	Già Nậu Sai	5
2	Đa Lô Đề	5	Đa La Bà	5
3	A Ba	7	A Diệp Ma	7
4	Kiền Đà Ly	7	Trì Thí	7
5	Ca Lăng	9	Già Lăng Già	9
6	Giá Ba	14	Chiêm Bà	14
7	Câu Liệp	31	Câu La Bà	31
8	Ban Xà	32	Ban Xà La	32
9	Di Thi Ly	84000	Di Tư La	84000
10	Ma Di	101	Y Ma	101

Qua bảng so sánh này, ta thấy các giòng họ cuối cùng là tên những cộng hòa hay thành phố biết từ thời đức Phật như Ca lăng là Kalinga, Giá ba là Champa, Câu liệp là Kuru, Bàn xà là Pañcāla, Di thi lợi là Mithila, Ma di là Vajji. Bốn giòng họ còn lại, do thế cũng phải chỉ những địa phương và thành phố. Kiền đà ly và Đa lô đề chẳng hạn là chỉ những vùng Gāndhāra và Darada. Riêng Ca Nô Xa thì đúng là chỉ giòng họ Kaṇḍa. Về giòng họ A Ba, Thế ký kinh có tên tương đương là A Diệp Ma. A Diệp Ma thông thường là phiên của Aśma, hay Aśva, như trường hợp cộng hòa Assaka, Trung a hàm kinh 55 đều phiên âm là A nhiếp bối hay A nhiếp kiến. Vì vậy A Ba của Đại lâu thán kinh cũng là một phiên âm của Aśvaka hay Aśmaka, như trường hợp cộng hòa Assaka / Aśvaka, Trường a hàm 5 đã phiên âm là A bà (x. A BÀ).

A ba hay A diệp ma, từ đó phải là phiên âm của Aśvaka / Aśmaka tiếng Phạn và Assaka tiếng Pāli. Nó chỉ một giòng họ vua, hơn là một cộng hòa. Trong kinh điển Phật giáo, đặc biệt là kinh điển tiếng Pāli, Assaka thường có ba nghĩa. Thứ nhất, Assaka là tên một cộng hòa, thường được kể chung với A bàn đề. Thứ hai, nó chỉ cho một vùng ở trên lưu vực sông Godhāvāri. Và thứ ba, Assaka là tên một giòng họ vua. Truyện bốn sanh Assaka (J. ii. 155-8) kể chuyện vua Assaka của nước Kāsi. Kāsi là một trong 16 cộng hòa thời cổ. Cho nên vua Assaka đây là chỉ cho vị vua thuộc giòng họ Assaka, chứ không phải vị vua của cộng hòa Assaka. Truyện bản sinh Nimi (J. vi. 99) đã kể Assaka vào giữa chín vị vua đã cúng tế mà vẫn không thoát khỏi thế giới ngạ quỷ sau khi chết.

A ba như thế là chỉ một giòng họ vua của cộng hòa Kāsi, và phải là phiên âm của chữ

Aśvaka / Aśpaka / Aśmaka / Asmaka tiếng Phạn và Assaka tiếng Pāli. Phiên phạn ngữ 7 khi gặp chữ A ba trong Tam tiểu kiếp sao kinh, tức một bộ phận của Đại lâu thán kinh, đã suy A ba từ chữ Āpas tiếng Phạn hay Āpā tiếng Pāli, nên đã dịch là nước (thủy). Đây là một suy đoán sai và thiếu căn cứ. Tuy A ba và A bà đều là phiên âm của chữ Assaka của Pāli và Aśvaka / Aśpaka / Aśmaka / Asmaka, nhưng để phân biệt giữa chữ Assaka chỉ giòng họ vua và Assaka chỉ một địa danh, chúng tôi duy trì lối phiên âm A ba và A bà. A ba chỉ giòng họ vua, còn A bà chỉ cộng hòa Assaka.

Xem thêm A BÀ.

A BA CẤP ĐA

阿波笈多

Phạn: Apagupta, Aśvagupta

Tạng: Rta sbas

Hán: (pâ) A Ba Cúc Đề 阿巴毘提, A Bà Quật Đa 阿婆掘多, A Bà Cúc Đề 阿婆毘提, A Thấp Ba Cúc Đa 阿濕波毘多 (d) Vô hộ 無護, Bất chính hộ 不正護

Tên người anh cả của tổ sư Ưu Ba Cấp Đa.

A Dục vương truyền 5, A Dục vương kinh 8, Phú pháp tạng nhân duyên truyền 1 và Hiền ngu kinh 13 đều kể chuyện việc tổ Thương Na Hòa Tu hay Da Thế Ý đi tìm đệ tử ở nhà người bán hương Cấp Đa. Cấp Đa hứa sẽ cho đi xuất gia người con trai đầu tiên. Nhưng khi A Ba Cấp Đa ra đời, ông đã không giữ lời hứa, lấy lý do mình đã già và cần có người để nối dõi. Đến khi người con thứ hai là Đà Na Cấp Đa ra đời, ông cũng không bằng lòng cho đi xuất gia. Cuối cùng, sinh được Ưu Ba Cấp Đa, ông đã thực hiện lời hứa và cho đi xuất gia, sau này trở thành vị tổ nổi tiếng của Phật giáo Ấn độ.

Về hành tung tiếp theo của A Ba Cấp Đa không thấy những tài liệu trên nói thêm gì nữa. Truyện cúng cát trong Truyền Thiên thần (Dvy. 216 Pāṃsupra- dāna) cũng kể tương tự. Riêng Lịch sử Phật giáo Ấn độ của Taranātha (Rgya Gar chos hbyun 3a và 32b) có kể tên hai vị tổ sư cũng có hiệu Aśvagupta (Rta Sbas). Một là một vị A la hán có thể sống và ở vào thời đức Phật. Vị Aśvagupta kia được bảo là sống thành Pāṭaliputra dưới triều vua sau Ca nị sắt ca. Trong truyền thống Pāli cũng có hai a la hán mang tên Assagutta. Vị đầu sinh ở Pāṭaliputra và sống ở già lam Vattaniya (MA. iii. 276) dưới thời vua A dục (SA. iii. 143). Vị thứ hai là người sống vào thời vua Mi lan đà (Mil. 6-8). Hai vị này, vị đầu có thể là vị A Ba Cấp Đa ở đây, vì ông sống trong khoảng thời gian trị vì của vua A Dục hay trước sau đó không lâu.

Về tên A Ba Cấp Đa thì chỉ xuất hiện trong A dục vương kinh 8 với lời chua Bất Chính Hộ và trong Hiền ngu kinh 13 với nghĩa Vô Hộ. Nguyên bản Phạn văn như thế ắt có tên Apagupta. Nhưng A Dục vương truyện 5 và Phú pháp tạng nhân duyên truyện 3 lại có tên A Thập Ba Cúc Đa, tức Assagupta tiếng Phạn. Truyện Thiên thần (Dvy. 216) cũng có tên Aśvagupta. Và vì A dục vương truyện do An Pháp Khâm dịch năm 306, tên ấy do thế có một tính cổ sơ đáng chú ý.

A BA ĐÀ NA

阿波陀那

Phạn Avadāna

Pāli: Apadāna

Tạng: Rtogs pa brjod pahi sde

Hán: (pā) A ba đà 阿波陀, A ba đàn na 阿波檀那, A ba tha na 阿波他那 (d) Thí dụ 譬喻, Thí dụ kinh 譬喻經, Chứng du kinh 證喻經, Bản khởi 本起, Xuất diêu 出耀

Tên một loại bộ kinh Phật giáo gồm những anh hùng ca hoặc truyện ngụ ngôn. Có hai quan điểm về thực chất của loại bộ kinh này. Một coi nó có tính chất sự tích sử ca. Quan điểm kia chủ trương nó có tính chất ngụ ngôn. Thế, a ba đà na là gì?

1. Các thuyết truyền thống về a ba đà na

a) Thuyết sự tích sử ca: Thuyết này thấy xuất hiện lần đầu tiên trong Đại bát niết bàn kinh 15: "A ba đà na là gì? Là như những thí dụ nói đến trong giới luật, đó gọi là a ba đà na". Sau đó, để trả lời câu hỏi thí dụ là gì, Đại tỳ bà sa luận 126 viết: "Trong các kinh có nói đến nhiều thứ thí dụ như Trường thí dụ, Đại thí dụ v. v... và như những gì đã nói về những người trì luật trong kinh Đại bát niết bàn". Đại bát niết bàn kinh và Đại tỳ bà sa luận như vậy cho ta biết nội dung a ba đà na là gồm những sự tích của những người giữ giới trong Luật tạng hoặc những truyện sự tích như Trường thí dụ, Đại thí dụ, nhưng không nói rõ ý nghĩa nó là gì.

Đại trí độ luận 33 tiến lên một bước, định rõ không những nội dung mà cả ý nghĩa. Nó viết: "A ba đà na là những câu truyện nông cạn mềm dịu giống như chuyện thế gian. Trường a ba đà na kinh trong Trung a hàm, Đại a ba đà na trong Trường a hàm, Úc nhĩ a ba đà na trong Tỳ ni, Nhị thập úc a ba đà na, Dục a ba đà na trong Giải nhị bách ngũ thập giới kinh là một bộ. Bộ kia xuất phát từ Bồ tát a ba đà na. A ba đà na là vô lượng như vậy".

Cái mà Trí độ luận gọi là một câu truyện nông cạn, mềm dịu như chuyện thế gian, thì Thành thật luận 1 gọi là "Câu chuyện có đầu đuôi thứ lớp như ở trong kinh. Lời nói của người trí thì có thứ lớp, ý nghĩa đó không rối loạn, đó gọi là a ba đà na". Nói rõ ra, a ba đà na là một

thứ truyện cô tích có thứ lớp, và ta có thể căn cứ vào cơ cấu nội dung của nó để xác định mà không cần nại đến một suy diễn nào khác hơn.

b) Thuyết ngụ ngôn: Trái với thuyết sự tích sử ca, tức thuyết dựa vào cơ cấu nội dung của một truyện để xác định truyện ấy mà không nại đến một suy diễn nào khác, thuyết ngụ ngôn về a ba đà na cho rằng mỗi truyện thuộc loại hình văn học a ba đà na phải bao hàm một ý nghĩa nhất định, và thường có một kết luận định sẵn nói lên một quan điểm triết học đạo đức và giáo lý. Trong Du già sư địa luận 25, Vô Trước viết: "Thế nào là thí dụ? Gọi là thí dụ vì do thí dụ mà ý nghĩa chính của một vấn đề được sáng tỏ, đó gọi là thí dụ". Hiện dương thánh giáo luận 6 lập y lại định nghĩa ấy, còn Đại thừa a tỳ đạt ma tập luận 6 nói rõ hơn về điểm vì sao nhờ thí dụ mà ý nghĩa chính hay bản nghĩa của một vấn đề lại minh bạch: "Thí dụ là gì? Là những gì nói bằng so sánh ở trong các kinh". Câu này trong Đại thừa a tỳ đạt ma tập luận 11, An Huệ chép lại rõ ràng hơn với những chữ: "Thí dụ là những gì nói bằng so sánh ở trong các kinh để làm sáng tỏ ý nghĩa của vấn đề".

Thế thì, a ba đà na hay thí dụ là những câu truyện nhằm làm sáng tỏ một chủ trương hay một quan điểm nào đó trong một cuốn kinh. Nói cách khác, vì nhằm nói rõ chủ trương hay quan điểm, tức là cái mà Vô Trước gọi là bản nghĩa, kết luận của những câu truyện này đã được qui định hẳn. Người đọc một khi biết chủ trương rồi thì có thể thấy câu truyện xảy ra và kết thúc như thế nào. Đây là điều mà Chúng Hiền trong Thuận chính lý luận 44 đã nói: "Thí dụ là để cho người ta hiểu rõ được cái chủ trương (nghĩa tôn) mình muốn nói".

Điểm khó khăn nằm ở chỗ, nếu quan niệm ý nghĩa và nội dung của a ba đà na như thế, thì tác phẩm nào là đại biểu của nó? Chúng Hiền cũng trong tác phẩm vừa dẫn quyển 44 đã đơn cử Trường thí dụ làm tiêu biểu. Vậy, một mặt Trường thí dụ được Đại trí độ luận cũng như Đại tỳ bà sa nêu ra như biểu thị cho quan điểm của mình về loại văn học a ba đà na. Mặt khác, nó cũng được Chúng Hiền dẫn kê làm bằng chứng. Sự tình này đương nhiên là không hợp lý, bởi vì cùng một tác phẩm mà có hai cách qui định loại hình khác nhau, tức cách qui định a ba đà na như truyện sự tích sử ca và cách qui định a ba đà na là như truyện ngụ ngôn. Do đó, để xử lý vấn đề này, chúng ta phải tiến hành phân tích xem những truyện được hai thuyết kê trên xếp vào loại a ba đà na là những truyện gì, tiếp đó thử tìm hiểu xem từ a ba đà na có nghĩa là gì, để cuối cùng rút ra những kết luận thích đáng.

2. Những truyện a ba đà na

Như Đại tỳ bà sa luận, Đại trí độ luận, và Thuận chính lý luận đã ghi những truyện a ba đà na bao gồm Trường a ba đà na, Đại a ba đà na, Ức nhĩ a ba đà na, Nhi thập ức a ba đà na, Dục a ba đà na, Bồ tát a ba đà na.

a) Trường a ba đà na: Trường a ba đà na Đại trí độ luận nói nó thuộc Trung a hàm. Đại tỳ bà sa luận và Thuận chính lý luận gọi là Trường thí dụ. Trước đây, Hayashiya đã đồng nhất nó

với Thất Phật phụ mẫu thánh tự kinh hay Thuyết bản kinh. Nhưng rõ ràng trong Trung a hàm 17, ngày nay ta còn có Trường Thọ vương bản khởi kinh, và như Hirakawa đã chứng minh thì Trường a ba đà na chính là bản kinh đó. Bản kinh này kể chuyện ngày xưa nước Câu sa la có vua tên Trường Thọ. Vua sinh một người con tên Trường Sinh. Sau Câu sa la bị vua nước Gia sa chiếm ngôi và bắt giết. Trước khi chết, vua đã dặn con mình là không được trả thù. Nên sau có dịp, Trường Sinh đã không trả thù cho cha. Vua nước Gia sa hối lỗi và trả nước cho Trường Sinh. Đại khái nội dung Trường Thọ vương bản khởi kinh là thế.

Mặc dù ý nghĩa của truyện Trường Thọ này là để nhấn mạnh đến sự lợi ích của việc nhẫn nhục và dẹp bỏ hết những sân hận. Nhưng đọc toàn câu chuyện, ta thấy nó không nhất thiết nhằm để nói lên thuần túy việc nhẫn nhục. Nói cách khác, nó không thuần túy là một truyện ngụ ngôn, dấu Trung a hàm ngày nay đã kể tới nó sau bài tụng nói rằng:

Nếu đem tranh dứt tranh
Rút cục không chám dứt
Chỉ nhẫn mới ngưng tranh
Cách đó là quý nhất

để qui định ý nghĩa thực sự của nó. Điểm này ta có thể thấy rõ qua kinh tạng Pāli.

Cả một loạt những kinh trong Trung a hàm 17 đều nói đến cái hại của tranh giành và sân hận và cái lợi của nhẫn nhục, tình thương. Kinh số 74 của nó là hoàn toàn nhất trí với kinh Tùy phiền não của Trung bộ kinh (MN. 128 Upakilesasutta) và cũng tập trung vào chủ đề của nó, nhưng đã không có chuyện vua Trường Thọ. Do vậy, nó hẳn đã được chép vào sau này để làm rõ hơn nữa chủ trương mà Trung a hàm muốn nhấn tới. Điều này chỉ nói lên sự tình là nhiều truyện sự tích sử ca đã chứa đựng một số ý nghĩa đạo đức hay triết lý nào đó, mà khi khai thác ra có thể phục vụ cho một quan điểm đạo đức hay triết lý một cách thuần túy.

b) Đại a ba đà na: Để thấy rõ tính chất không phải ngụ ngôn của a ba đà na, ta bàn tiếp truyện mà Đại trí độ luận gọi là Đại a ba đà na trong Trường a hàm và Đại tỳ bà sa luận gọi là Đại thí dụ. Trước đây, người ta đã bàn cãi nhiều xem Đại a ba đà na là tên của bản kinh nào hiện còn. Song ngày nay, hầu hết đã nhất trí đồng nhất nó với Đại bản kinh của Trường a hàm 1, tức kinh Đại bản của Trường bộ kinh (DN 14 Mahāpadānasuttanta). Nội dung kinh này là một bản tường thuật về cuộc đời của 6 vị Phật quá khứ và của Phật Thích Ca thời hiện tại, từ chi tiết liên hệ đến giòng họ, đời sống, thành đạo, đệ tử, nơi thuyết pháp, cha mẹ, quốc độ.

Dù vấn đề thực hư của 6 vị Phật quá khứ không quan tâm chúng ta ở đây, điều hiển nhiên là Đại a ba đà na đã thể hiện đúng một truyện sự tích mang tính chất sử ca. Nó không thể là một truyện ngụ ngôn, nói lên một chủ trương hay một quan điểm nhất định, liên hệ đến một lập trường triết học hay đạo đức nào đó. Trong văn bản Pāli, nó được qui định là một loại về đời sống trước (pubbennivāsa), nghĩa là một truyện sự tích xưa hay cổ tích. Như vậy, với Đại a ba

đa na, tính chất sự tích sử ca của loại hình văn học a ba đa na cũng như của chính bộ kinh a ba đa na, nếu bộ kinh ấy quả đã hiện hữu, thực quá rõ ràng hiển nhiên.

c) Ưc nhĩ a ba đa na: Đại trí độ luận nói nó thuộc Tỳ ni, tức thuộc Luật tạng, vì tỳ ni là phiên âm của chữ vinaya. Trước đây, Wogihara và Hirakawa đã thành công xác định nó là truyện Kotikarnānadāna trong Divyāvadāna Phạn bản và truyện Ưc nhĩ trong Thập tụng luật 25 và Căn bản nhất thiết hữu bộ tỳ nại gia bì cách sự T. Nội dung truyện kể về một nhân vật thực sống vào thời đức Phật, đó là Ưc Nhĩ, hay Người có một trăm ngàn lỗ tai (koṭikarṇa). Trước khi xuất gia, Ưc Nhĩ là một nhà buôn, trên đường đi về nhà, chàng đi lạc vào một thành ngạ quỉ. Truyện kể lại sự việc xảy ra cho Ưc Nhĩ trong thành ấy

Với nội dung ấy, dù mang ít nhiều tính chất hư cấu và nhằm thuyết minh đạo lý nghiệp báo của Phật giáo, Ưc Nhĩ a ba đa na không thể là một truyện ngụ ngôn, mà là một sự tích, ít nhiều nói lên những hành động anh hùng của Ưc Nhĩ.

d) Nhị thập ức a ba đa na: Giống như Ưc nhĩ a ba đa na, Nhị thập ức a ba đa na cũng đến từ Tỳ ni tức Luật tạng. Nhị thập ức tức dịch nghĩa chữ koṭivimśa (Pāli: kolivisa) tiếng Phạn trong tên của Śroṇakoṭivimśa (Pāli: Sonakolivisa), một nhân vật trong Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại gia phá tạng sự 1. Nội dung kể chuyện tỳ kheo Nhị Thập Ưc, vì quá tinh tấn tu hành, đức Phật phải đem chuyện đánh đàn để giảng giải cho ông biết không nên quá năng không nên quá dùi. Với nội dung ấy, Nhị thập ức a ba đa na quả đúng là một sự tích, chứ không phải một truyện ngụ ngôn.

đ) Dục a ba đa na: Đại trí độ luận nói Dục a ba đa na là ở trong Giải nhi bách ngũ thập giới kinh. Bản kinh này ngày nay ta hiện chưa tìm được. Nhưng nhan đề đó ám chỉ cho ta biết rằng bản kinh ấy nhằm giải thích 250 điều luật của giới luật Phật giáo. Theo Frauwallner, Dục a ba đa na là những truyện kể về những tai hại của ham muốn và trong luật tạng thì có ít nhất là 6 câu truyện khác nhau liên quan đến dục, trong đó hai truyện dành cho nữ giới. Hirakawa đã nhất trí với quan điểm của Frauwallner và vạch ra như thí dụ hai câu truyện trong Căn bản nhất thiết hữu bộ tỳ nại gia 41, tức truyện kể vua rồng tiếc châu báu và truyện chim tiếc lông. Chính sự tiếc nuối ấy đã dẫn đến những cái tai hại bất ngờ cho chúng.

Ta phải thừa nhận Dục a ba đa na nếu nó xuất hiện như một bộ phận của Luật tạng như đề kinh Giải nhi bách ngũ thập giới ám chỉ, tất phải mang ít nhiều tính chất ngụ ngôn, vì truyện kể ra nhằm mục đích răn đe, tức để biểu thị một lập trường đạo đức. Dầu vậy, xét trên toàn bộ thì tính chất ngụ ngôn đó có thể tự nguyên ủy không được nhấn mạnh lắm khi nó còn thuộc vào loại hình văn học a ba đa na, và chỉ được triển khai khi đã đưa vào trong Luật tạng để giải thích những giới điều. Cho nên, dù khác với Ưc nhĩ a ba đa na và Nhị thập ức a ba đa na, cả hai đều nói đến những nhân vật thực sự, Dục a ba đa na tuy không hẳn là những sự tích, nhưng cũng là thứ truyện sự tích xưa hay cổ tích.

e) Bồ tát a ba đà na: Khác với những a ba đà na trên, Bồ tát a ba đà na hiện đang gọi lên một số cách cắt nghĩa khác nhau. Hirakawa và những người khác giả thiết rằng nó là những truyện liên hệ đến đời trước của đức Phật. Frauwallner nói rõ hơn là những truyện tiền thân liên hệ giữa đức Phật Thích Ca và Đề Bà Đạt Đa, và xuất hiện chủ yếu trong phần bàn về việc phá vỡ hòa hiệp trong tầng già của tất cả các bộ luật. Nhưng ta hiện chưa có một bằng chứng xác thực nào cho phép quả quyết Bồ tát a ba đà na phải thuộc về những mẫu truyện liên hệ đến đức Phật. Đặc biệt, nếu vậy, thì a ba đà na đồng loại với loại hình văn học Bản sinh hay jātaka. Sự liên quan giữa hai loại hình văn học này ta sẽ bàn ở dưới. Chỉ cần nói là, qua những bàn cãi trên về a ba đà na, ta thấy loại hình văn học a ba đà na phải khác với văn học Bản sinh tới một mức độ nào đó.

Vậy thì, qua những phân tích về các a ba đà na mà cả thuyết sự tích sử ca và thuyết ngụ ngôn đều đồng ý liệt vào loại a ba đà na, ta có thể rút ra một kết luận chắc chắn là a ba đà na không phải là những truyện ngụ ngôn. Ngược lại, nó là một loại hình truyện sự tích sử ca mang ít nhiều tính chất ngụ ngôn nếu có. Kết luận này, ta sẽ thấy có lý hơn khi bàn về khía cạnh ngữ học của chữ a ba đà na.

3. Ngữ nguyên của a ba đà na

Về ngữ nguyên Avadāna, ta hiện có nhiều thuyết khác nhau. Cách đây hơn 100 năm, Böthlingk và Roth đã đạo xuất avadāna từ ava + (/dā và ava + (/dai. Nếu với đạo xuất trước thì nó có nghĩa là cắt đứt. Nếu với đạo xuất sau thì nó có nghĩa làm trong sạch. Từ đó, avadāna có nghĩa là sự cắt đứt, đoạn tuyệt hay là hành vi làm cho trong sạch, làm cho hoàn thành, làm cho nổi lên, nghĩa là những hành vi mang tính chất anh hùng. Chính ý nghĩa thứ hai này, sau đó Max Müller đã lấy lại để chú thích chữ avadāna như là "Một câu chuyện khi nghe tới làm lòng người thanh tịnh". Không những thế, Böthlingk và Roth còn cho chữ apadāna và đạo xuất nó từ apa + (/dā, với nghĩa những hành vi thành công, những hành vi danh dự. Rồi Speyer cho rằng đạo xuất avadāna từ hai ngữ căn ava + (/dā và ava + (/dai không chính xác, vì theo ông nó chỉ đến từ ava (apa) + (/dā và có nghĩa một cái gì được cắt ra, tức một cái gì được tuyển chọn, tức những sự kiện nổi tiếng, những công trình quang vinh. Đây cũng là điểm Winternitz đồng ý khi ông nói avadāna là truyện của những hành vi vĩ đại. Sau này, ông ta còn tóm tắt trong một bài báo tất cả các nghĩa của Avadāna mà kết quả là có bốn. Một, nó có nghĩa hành vi (karma). Hai, nó có nghĩa những hành vi đã xảy ra trong quá khứ (karmavṛttaṃ, ativṛttaṃ). Ba, nó có nghĩa những hành vi anh hùng (parākarma), những hành vi chưa từng thấy (abhūtakarma), những hành vi thanh tịnh (suddhakarma). Và bốn, nó có nghĩa những sự việc đang xảy ra (itivṛtta). Ngoài ra, những người nghiên cứu Nhật bản như Wogihara cho apadāna đến từ apa + (/dā có nghĩa là dẹt lên, tức làm rõ ra, triển khai ra một vấn đề gì, còn Hitaka nghĩ nó đến từ ava + (/dā với nghĩa mở ra những cái gì đã buộc, tức giải minh một vấn đề gì. Vì vậy, avadāna có nghĩa là thí dụ như những dịch giả Trung quốc từng đề xuất.

Về phía những người nghiên cứu Pāli, họ đã chấp nhận cách hiểu của Speyer như đã thể hiện trong Pāli phê bình tư điển với những nghĩa cắt, gặt hái, những công trình vĩ đại, truyện những hành vi đó.

Vậy thì, về phương diện ngữ nguyên, ý nghĩa của avadāna hoàn toàn phù hợp với những kết luận ta rút ra từ những phân tích các a ba đà na trên. Nghĩa là, nó chỉ những truyện sự tích anh hùng sử ca, chứ không phải là những truyện ngụ ngôn. Điểm này sẽ trở thành rõ ràng khi ta so sánh nó với những truyện bản sinh (jātaka).

4. A ba đà na, Bản sinh và Bản sự

Trong Thuận chánh lý luận 44, Chúng Hiền đã đề lên một cách để phân biệt truyện Bản sinh ra khỏi Bản sự, đó là truyện Bản sinh thì bắt đầu từ những sự việc hiện tại, để kết thúc bằng những sự việc trong quá khứ. Trong khi truyện Bản sự thì bắt đầu bằng việc quá khứ và chấm dứt bằng việc quá khứ. Bản sinh tức là jātaka, còn Bản sự tức itivr̥ttaka. Mayeda đã thành công đồng nhất itivr̥ttaka với avadāna. Từ đó, ava- dāna với nghĩa truyện sự tích sử ca, bây giờ có thêm nghĩa truyện cổ tích. Mà đúng thế, có thể nói truyện cổ tích tức là một thứ truyện sự tích sử ca, vì avadāna nếu đồng nhất với itivr̥ttaka, thì phải có nghĩa truyện cổ tích ở chỗ nó bắt đầu trong quá khứ và chấm dứt ở trong quá khứ. Nói tắt lại, truyện được liệt vào loại a ba đà na là những truyện cổ tích, hay để cho rộng rãi hơn, ta nói nó là truyện sự tích sử ca. Do thế, thuyết của Đại trí độ luận và Đại tỳ bà sa luận là hoàn toàn chính xác.

5. A ba đà na như tên một bộ kinh

Sau khi đã bàn cãi về loại hình văn học a ba đà na, tức loại hình văn học truyện cổ tích Phật giáo, ta bây giờ thử hỏi từ nguyên ủy phải chăng a ba đà na là tên một bộ sách của kinh điển Phật giáo, hay chỉ là tên chung của một thứ loại hình văn học. Từ trước tới nay, người ta thường bảo kinh điển Phật giáo có 9 bộ hay 12 bộ, tức thuyết Cửu phần giáo và Thập nhị phần giáo. Nhiều nghiên cứu đã cho biết những tên kinh liệt ra trong hai thuyết ấy phần lớn là chỉ thứ loại hình văn học hơn là chỉ một bản kinh nhất định, bởi vì có những tên liệt ra trong hai thuyết, mà ta không bao giờ tìm thấy trong đầu đề các kinh hiện lưu hành. Ví dụ, tên Bản sự, tức itivr̥ttaka vừa thấy, mặc dù đã xuất hiện trong thuyết chín bộ và thuyết mười hai bộ, đã không bao giờ thấy xuất hiện trong nhan đề của những cuốn kinh.

Cần mở ngoặc đơn để nói thêm rằng itivr̥ttaka nói đây là itivr̥ttaka, chứ không phải ityuktaka mà đã cho ta chữ Pāli itivuttaka, tên một cuốn kinh trong Tiểu bộ kinh. Có thể vì avadāna đã thay thế cho itivr̥ttaka, nên sau này chữ đó đã bị mất trong các đề kinh. Giả thiết này chỉ gặp khó khăn ở chỗ itivr̥ttaka thì xuất hiện trong thuyết chín bộ, trong khi avadāna thì xuất hiện trong thuyết mười hai bộ. Mayeda đã thử cắt nghĩa tình trạng khó khăn này bằng cách cho rằng itivr̥ttaka nguyên xuất hiện trong chín bộ kinh với ý nghĩa itivuttaka, nhưng

itivuttaka trong Pāli cũng như trong tục ngữ, ngoài đạo xuất thân chính của nó là ityuktaka, đã có cái đạo xuất itivr̥ttaka, nhằm chỉ cho những chuyện đã xảy ra trong quá khứ. Khi văn học truyện cổ tích xuất hiện, những nhà điển chế kinh điển Phật giáo, dần dần đưa những chuyện đó vào và xếp chúng vào loại itivuttaka với nghĩa itivr̥ttaka. Nên khi thuyết chín bộ ra đời, itivr̥ttaka đã được thừa nhận như một bộ phận của kinh điển Phật giáo. Nhưng nguồn gốc của những chuyện itivr̥ttaka là avadāna. Do thế, sau ấy thuyết 12 bộ kinh ra đời, để bao gồm cho được cả thứ loại hình văn học avadāna, tức thứ văn học loại truyện cổ tích, và trả itivr̥ttaka về cho ngữ nguyên nguyên thủy của nó là ityuktaka, tên avadāna đã được dùng.

Dấu sao chẳng nữa, ngày nay trong Tiểu bộ kinh (KN. 13) có một kinh mang tên Apadāna. Đây là kinh mà Thiện kiến luật tỷ bà sa 1 gọi là Du, trong khi liệt kê 14 kinh của Khuất đà ka, tức Tiểu bộ kinh. Trong Tứ phần luật 54, ta gặp một bản liệt kê những kinh của cái gọi là Tạp tạng, cả thấy bao gồm 12 đề mục, tức Sinh kinh, Bản kinh, Thiện nhân duyên kinh, Phương đẳng kinh, Vị tăng hữu kinh, Thí dụ kinh, Ưu bà đề xá kinh, Cú nghĩa kinh, Pháp cú kinh, Ba la diên kinh, Tạp nạn kinh và Thánh kệ kinh. Tạp tạng ngày nay đã được thừa nhận là Tiểu bộ a hàm bằng Phạn văn, tương đương với Tiểu bộ kinh của Pāli. Do thế, Thí dụ kinh là avadāna Phạn văn.

6. Bộ kinh a ba đà na bằng Phạn văn

Nhờ sự phát hiện những thủ bản Phạn văn tại Trung á do các nhà nghiên cứu Đức thực hiện, ta ngày nay có thể phục hồi lại một phần nào bộ sách mang tên a ba đà na bằng tiếng Phạn. Quá trình phát hiện đã xảy ra như thế này. Nhân vì tìm được một số đoạn phiến của Phạn bản Anavataptagāthā tại Trung á, sau khi so sánh với phần Dược sự bằng Phạn văn (Bhaiṣajyavastu) của các thủ bản Phật giáo tìm được tại Gilgit do Dutt in ra, Bechert đã phát hiện chúng có nhiều giống nhau. Từ đó, Bechert nhận ra Anavataptagāthā chính là những câu truyện 500 đệ tử Phật tập hợp lại ở bên bờ hồ A nậu đạt (anavatapta hay anotatta) trong Căn bản nhất thiết hữu bộ tỷ nại gia dược sự 16-18. Truyện này, lần đầu tiên được Trúc Pháp Hộ giới thiệu cho Phật tử Trung quốc dưới tên Phật ngữ bách đệ tử tư thuyết bản khởi kinh. Mayeda đã phục hồi lại chương số của Anavataptagāthā bằng cách căn cứ vào bản dịch của Trúc Pháp Hộ và Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỷ nại gia dược sự, rồi so sánh với apadāna của Tiểu bộ kinh Pāli, và đã cho ta bảng so sánh sau:

Trúc Pháp Hộ	Dược sự	Anavataptagāthā	Apadānā
1 Đại Ca Diếp	1 Đại Ca Diếp	1 Kāśyapa	III, 3 Mahākassapa
2 Xá Lợi Phát	2 Xá Lợi Tử	2 Śāriputra	1 Sāriputta
3 Mục Kiền Liên	3 Đại Mục Liên	3 Mahā Maulyāyana	2 Mahamoggallāna
4 Luân Đề Bà	4 Thiện Diêu	4 Sobhita	
5 Tu Man	5 Diêu Ý	5 Sumana (Śroṇa)	
6 Luân Luận	6 Câu Chi	6 Koṭivimśa	386 Soṇa-koṭivīsa
7 Hoàn Kỳ	7 Diêu Âm	7 Vāgīśa	541 Vangīsa
8 Tần Đầu Lư	8 Tần Đầu Lư Phả La Đọa Xà	8 Piṇḍolabharadvāja	8 Piṇḍolabharadvāja
9 Hóa Kiệt	9 Thiện Lai	9 Svāgata	32 Sāgata
10 Nam Đà	10 Hữu Hi	10 Nandika	
11 Dạ Da	11 Danh Xung	11 Yaśa (1)	
12 Thi Lợi La	12 Tài Ích	12 Śaivala	
13 Bạc Câu La	13 Bạc Cu La	13 Bakkula	393 Bakkula
14 Ma Ha Tô		14 Sthavira	
15 Ưu Vi Già Diếp	14 Tôn giả Ưu Lâu Tần Loa Ca Diếp Na Đề Ca Diếp Già Da Ca Diếp	15 Uruvilva-Nadī-Gayā- Kāśyapa	535 Uruveḷakassapa
16 Ca Da	16 Danh Xung	16 Yaśa (2)	

17 Thọ Đề Cù	17 Hòa Sinh	17 Jyotiṣka	
18 Lại Tra Hòa La	18 Hộ Quốc	18 Rāstrapāla	18 Raṭṭhapāla
19 Hóa Đề	19 Sa Đề	19 Svāti	
20 Thiên Thừa Ca Diếp	20 Tất Đa Ca Nhiếp	20 Jaṅghākāśyapa	
21 Chu Lợi Bàn Độc	21 Chu Ly Bàn Đà Ca	21 Cūḍapanthaka Sarpadāsa	14 Cūḷapanthaka
22 Hồ Đề Thí	22 Xà Bộc	22 (Bahusruta)	
23 A Na Luật	23 A Nê Lư Đà	23 Aniruddha	
24 Di Ca Phát	24 Sư Tử Vương Ca La	24 Mrgadhara- kālaputra	
25 La Vân	25 La Hồ La	25 Rāhula	16 Rāhula
26 Nan Đề	26 Nan Đà	26 Nanda	13 Nanda
27 Bạt Đề	27 Thật Lục Tử	27 Dravya Mallaputra	
	28 Cận Tương	28 Upasena	17 Upasenavañ gantaputta
	29 Hiền Tử	29 Bhadrīka	538 Lakunṭa bhaddiya

28 La Ban Bạt Đề 29 Ma Đầu Hòa Luật	30 Hiền Diêm 31 Mật Tính 32 Nhân Duyên 33 Kiều Trần Như 34 Ổ Bà La 35 Khuể Tú	30 Lavaṇabhadrika 31 Madhuvāsṣṭha 32 Hetu 33 Kauṇḍinya 34 Upāli 35 Prabhākara 36 Revata	
30 Thế Tôn			I. Buddhāpadāna

Với bảng so sánh ấy, ta có thể có một số ý niệm về một văn bản a ba đà na bằng tiếng Phạn thuộc vào Tập tạng của bộ A hàm tiếng Phạn đã mất. Điểm cần chú ý là chữ avadāna đã được Trúc Pháp Hộ dịch bằng từ Tư thuyết bản khởi. Trong Ma ha tăng kỳ luật 32 cũng có nói đến Tập tạng và liệt ra 7 bộ kinh của tạng này, tức là Bích Chi Phật A la hán tự thuyết, Bản hành, Nhân duyên, Như thị, Đẳng tử, Chư kệ và Tụng. Rõ ràng Bích Chi Phật và A la hán tự thuyết ở đây, chính là a ba đà na, chứ không gì khác. Sự thực Anavatapta-gāthā cho thấy nó là một quyển truyện nói về công trình tu tập của các vị Phật a la hán và các vị trưởng lão tăng, ni. Và như bảng so sánh cho thấy, trong tình trạng tư liệu hiện nay, nó đã có nhiều nhất trí với Apadāna của Tiểu bộ kinh. Ngoài ra, ngày nay Phạn bản đang còn bản lưu một số tác phẩm liên hệ đến văn học a ba đà na, chủ yếu là Divyāvadāna, Avadānakalpalatā, Aśokāvadānamālā, Vicitrakarnikāvadānamālā.

7. Bộ Apadāna của Tiểu bộ kinh

Apadāna bằng Pāli là bộ kinh thứ 13 của Tiểu bộ kinh hoàn toàn viết bằng thính tiết, gồm có 4 phần (i) Buddhāpadāna, (ii) Paccekabuddhāpadāna, (iii) Therāpadāna và (iv) Therīapadāna. Bốn phần này lại chia thành 59 nhóm (vagga). Mỗi nhóm gồm 10 truyện. Trong 59 nhóm đó, 55 nhóm là dành cho các tăng trưởng lão, kể truyện 547 người. Riêng nhóm thứ nhất thì gồm luôn cả truyện Phật và Bích Chi Phật. Bốn nhóm cuối cùng kể truyện 40 người trưởng lão ni.

Phần (i) truyện đức Phật chiếm từ thính tiết 1-81, ca ngợi đức Phật là một vị pháp vương đầy đủ 30 ba la mật, đã thực hiện nhiều hành động khó làm trong những đời trước. Cuối cùng nó kêu gọi các tỳ kheo hãy đoàn kết thực hành tinh tấn con đường chính tám nhánh mà thuật ngữ gọi là bát chánh đạo

Phần (ii) truyện Phật Bích Chi chiếm từ thính tiết 82-139, ca ngợi các đức Phật Bích Chi đã theo con đường giác ngộ cô độc của mình giống như một con tê giác. Phần này thực sự là kinh Tê giác một sừng của Tập kinh (Sn. i. 3 Khaggavisāṇa) được nhét vào. Toàn bộ kinh này gồm 41 thính tiết. Khi nhét vào đây, nó được thêm 8 thính tiết ở đầu và 9 thính tiết ở cuối, cộng thành như vậy 58 thính tiết cho toàn phần truyện Phật Bích Chi. Phần truyện này do ghép kinh Tê giác một sừng vào nên luật thơ đã không giống với toàn bộ tác phẩm.

Phần (iii) truyện các trưởng lão tả lại cuộc đời quang vinh của 550 A la hán, bắt đầu với Xá Lợi Phất, vị đại đệ tử của Phật. Riêng chuyện của Xá Lợi Phất đây, đã dài gấp đôi truyện Phật Bích Chi cộng lại. Nó chiếm đến 234 thính tiết. Sau truyện Xá Lợi Phất, ta có truyện của Mục Kiền Liên, Ca Diếp, A Nậu Lô Đà, Ưu Ba Li, A Nhã Kiều Trần Như, Tân Đầu Lô Phả La Đọa, A Nan, La Hầu La, Hộ Quốc, ... Trong mỗi truyện kể, mặc dù dài ngắn khác nhau, đều đồng nhất trong việc mô tả một hành động của đương sự ở trong đời trước, và ngày nay đã đem đến những kết quả tốt lành.

Phần (iv) truyện các trưởng lão ni ghi lại cuộc đời của 40 vị ni của tổ chức Phật giáo như Ma Ha Ba Xà Ba Đề, Khemā, Uppalavaṇṇā, Patāchāra, Ya Du Đà La v.v... Cuộc đời của các vị này cũng được viết theo lối các vị trưởng lão tăng, tức kể đến một hành động nào đó tốt lành của họ trong những đời trước đem đến những kết quả tốt lành trong đời hiện tại, tạo cơ hội cho họ xuất gia trở thành những vị chứng đạo.

Nội dung của Apadāna là thế đó. Các người nghiên cứu thường cho nó thành lập hậu kỳ nhất trong các tác phẩm của Tiểu bộ. Thứ nhất là vì nó kể đến 35 vị Phật trong quá khứ, trong khi ở các bộ kinh khác chỉ kể tới 7 vị. Ngay cả Phật sử (Buddhavaṃsa) cũng chỉ nói tới 24 hay 27 vị Phật mà thôi. Thứ hai, Apadāna không được Dīghabhāṇaka kể ra như một kinh trong Khuddakagantha, tức trong Tiểu bộ kinh, mà phải đợi đến Majjhimabhāṇaka mới được kể ra cùng với Cariyāpiṭaka và Buddhavaṃsa. Thứ ba, một số ngữ cú của nó có thể tìm thấy trong các tác phẩm khác. Chẳng hạn, một số câu trong phần (i) truyện đức Phật đã xuất hiện trong Luận sự (Kathāvatthu). Hay một số câu trong truyện Ma Ha Ba Xà Ba Đề ở phần (iv) đã thấy trong thơ của Mã Minh. Thứ tư, những phân tích luật thơ cho thấy phần lớn dùng tutthubha rất phổ biến trong các tác phẩm hậu kỳ như Cariyāpiṭaka. Do vậy, Warder đã đề nghị nó ra đời khoảng vào thế kỷ thứ I t.dl.

Chỉ có vấn đề là, như khi bàn về một bản a ba đà na bằng Phạn văn, ta đã nhận ra qua bảng so sánh trên một quan liên giữa Anavataptagāthā và Apadāna. Điều này giả thiết có một bản a ba đà na chung, trước khi phân liệt thành Anavataptagāthā tiếng Phạn và Apadāna tiếng Pāli. Nghĩa là, có một bản A ba đà na làm cơ sở cho cả hai bản văn Phạn và Pāli. Và sự phân liệt Phạn Pāli có lẽ xảy ra trước thế kỷ thứ I t.dl. khá lâu. Vì vậy, bản a ba đà na cơ sở có thể xuất hiện khoảng thế kỷ thứ IV và III t.dl. Từ đó, cả Anavataptagāthā lẫn Apadāna có thể ra đời từ khoảng thế kỷ thứ III t.dl. trở đi.

Ngoài ra, cần chú ý một điểm là văn học Avadāna được kể đến chỉ ở trong thuyết 12 bộ kinh, tức thuyết thập nhị phân giáo. Điều này không có nghĩa nó thuộc vào một trường phái nhất định. Trước đây, E. J. Thomas đã dựa vào sự kiện việc nó không được những kinh như Pháp hoa, Pháp tập danh số v.v... thuộc Đại thừa kể đến, để đi đến kết luận Avadāna đã trở thành trọng yếu với trường phái Nhất thiết hữu. Tuy vậy, nếu xét kỹ hơn không những avadāna đã được kể đến trong trường phái Nhất thiết hữu, mà còn trong các trường phái khác của Phật giáo cũng như các kinh điển đại thừa. Ví dụ, nó đã được kể đến trong Ngũ phân luật, Hoa nghiêm kinh, Ma ha bát nhã ba la mật kinh, Phương đẳng đại tập kinh v.v... Thế cũng có nghĩa, avadāna là một thứ văn học trường phái, dấu rằng tùy theo từng quan điểm của bộ phái mà nội dung nó được thay đổi ít nhiều. Vì vậy, ta có thể giả thiết có một văn bản A ba đà na chung trước khi phân liệt thành các A ba đà na của các trường phái khác.

8. Tính chất của văn học A ba đà na

A ba đà na có thể nói là thứ văn học truyền sự tích sử ca Phật giáo. Cho nên, nó không có tình hình bày những giáo lý thâm sâu, trái lại là những truyện kể và có tính chất giáo huấn, vừa có tính chất giải trí lành mạnh. Do vậy, đức Phật ở đây xuất hiện như một con người, giảng giải đạo lý cho những con người khác, cả xuất gia lẫn tại gia, và trở thành đối tượng tín ngưỡng của mọi người. A ba đà na vì vậy khác với các loại văn học khác như văn học Bát nhã, hay Hoa nghiêm, Pháp hoa v.v... Tuy nhiên, ta không thể dựa vào tính chất trên của văn học a ba đà na để xếp loại trường phái nó, như Weeraratne đã làm.

Đại bát niết bàn kinh 25, Thành thật luận 1, Du gia sư địa luận 25, Đại thừa a tỳ đạt ma tập luận 6, Thuận chính lý luận 44, Đại thừa nghĩa chương 1, Pháp hoa huyền tán 4, Hoa nghiêm kinh số 24, Tứ phân luật khai tôn ký 2, Tứ phân luật số sắc tôn nghĩa ký 3, Kim cang đỉnh đại giáo vương kinh số 1, O. Böthlingk und R. Roth, Sanskrit Woerterbuch 1 (St. Petersburgs, 1855), J.S. Speyer, Avadāna ataka (London, 1902), M. Winternitz, Journal of the Taisho University (VI-VII, 1930 t. 7), Hirakawa Akira, Nihon Bukkyò gakukai menpò (15. t. 88), Mayeda Egaku, Genji Bukkyò seiten no sairitsu shi kinkyu (Tokyo, 1964), H. Bechert, Bruchstücke buddhistischer Versammlungen aus zentralasiatischen Sanskrit- handschriften 1 (Berlin, 1961), W.G. Weeraratne, Encyclopædia of Buddhism 2, (Ceylon, 1966, t. 395), E.J. Thomas, History of Buddhist thought (London, 1933).

A BA HỘI 阿波會

Phạn: Ābhāsvara

Pàli: Ābhassara

Tang: Hod gsal

Hán: (pâ) A ba hội đề bà 阿波會提婆, A duy tỉ 阿維比, A hội hoàn tu 阿會巨羞, A ba hoàn tu 阿波巨羞, A ba toát la giá 阿波囉遮, A ba la 阿波羅, A ba hội 阿波會 (d) Quang âm thiên 光音天, Vô lượng thủy thiên 無量水天, Thủy vô lượng thiên 水無量天, Cực quang tịnh thiên 極光淨天, Cực quang thiên 極光天, Quang tịnh thiên 光淨天, Biển thắng quang thiên 遍勝光天, Hoảng dục thiên 晃昱天, Quang diệu thiên 光妙天

Tên một cõi trời của sắc giới, và tên cõi trời thứ ba của nhị thiên. Vì chúng sinh sống trong cõi trời ấy, nhờ sức thiên định, giao thiệp với nhau không phải bằng ngôn ngữ mà bằng ánh sáng phát ra từ định tâm của họ, nên cõi trời họ ở có tên Quang Âm, tức lấy ánh sáng (ābhā) làm âm thanh (svara).

Những dịch bản Trung quốc đôi khi đã suy chữ ābhāsvara là do ābhās (ánh sáng) và vara (tốt nhất, tốt cùng) ghép lại, nên đã dịch là Thắng quang, Cực quang, Quang diệu, Hoảng diệu v.v... Còn lỗi dịch Vô lượng thủy hay Thủy vô lượng xuất phát từ những thủ bản đã viết bh thành p, hay người dịch đã đọc lộn bh thành p, để cho ta āpasvara từ ābhasvara. Āpas có nghĩa là nước. Do đó, ābhāsvara được dịch thành thủy vô lượng hay vô lượng thủy

Huyền ứng âm nghĩa 3 viết: "Cõi trời A ba hội tức cõi trời Quang âm, cũng gọi cõi trời Cực quang tịnh, là cõi trời thứ ba của nhị thiên". Khả Hồng âm nghĩa 1 ghi lại quá trình ra đời của những tên gọi cõi trời này như sau: "Trời A ba hội, kinh Lâu thân gọi là A ba la, Tứ a hàm mộ sao gọi trời A ba toát la giá. Đây gọi là Quang âm, tức vị vua trời của nhị thiên, cũng là cõi trời thứ ba của nhị thiên. Đời Đường dịch là trời Cực quang tịnh".

Trường a hàm kinh 20, Khởi thế kinh 7 và Đại lâu thân kinh 4 đã tả hình dáng và sinh hoạt cũng như nguồn gốc của những chúng sinh tại cõi trời ấy. Da họ màu vàng, dáng người to lớn đến 8 do tuần, sống tới 8 đại kiếp. Họ sống bằng sự sung sướng, mà thuật ngữ Trung quốc gọi là lạc. Họ phát ra ánh sáng để truyền thông cho nhau. Họ cũng có thể bay. Nguồn gốc của họ là nguyên khi thế giới mới thành, trong cung Phạm thiên chưa có người, bèn ở thế giới của mình đến đó hóa sinh và trở thành vị chúa tể của cõi Ta bà (sahāṃpati), sau khi cuộc sống của mình ở tại cõi trời A ba hội đã hết.

A tỳ đạt ma câu xá luận 11, thu thập những ý kiến trên cùng với những gì phát biểu trong Đại tỳ bà sa luận 136, Lập thế a tỳ đàm luận 6 và Tứ a hàm mộ sao giải 2 đã cho biết thêm về đời sống của các chúng sinh ở cõi trời ấy. Họ vì sống nhờ vào sự sung sướng tinh thần (lạc) do thiên định đem lại nên khừu giác và vị giác đã bị loại trừ. Nhưng, mũi và lưỡi vẫn còn vì họ có một thân thể không thiếu khuyết các giác quan. Mắt và tai họ có khả năng vô biên, nên gọi là mắt trời và tai trời, mà thuật ngữ thường gọi là thiên nhãn (divyacakṣus) và thiên nhĩ (divyaśrotra). Thân thể họ nhẹ nhàng (prasarbdhi) nên họ có thể bay lượn một cách dễ dàng. Họ không cần thức ăn, nhà ở, áo quần. Họ không có cơ quan sinh dục, nên sự sinh sản xảy ra

bằng ý muốn, bằng cách hóa sinh (upapāduka). Họ không có sự ham muốn nhục dục cũng như sân hận.

Hình ảnh những chúng sinh ở cõi trời ấy sau này chuyển hóa vào trong mật giáo để trở thành một vị trời có hai quyền thuộc ở trong viên Kim cương ngoài của Mạn đà la thai tạng giới. Vị thần này được tượng trưng như những vị bồ tát, với tay phải cầm một hoa sen và tay trái nắm chặt lại chống lên hông mình.

Đó là những gì viết về cõi trời này trong các tài liệu của Hán tạng. Trong tạng Pāli, các kinh Phạm võng (DN. i. 17 Brahmajalasutta), Khởi thế nhân bản (DN. i. 24 Aggaññasuttanta) và Ba lê (DN. i. 27 Pātikasuttanta) của Trường bộ kinh đều có đề cập. Ngoài ra, các kinh luận khác của tạng Pāli cũng thường nói đến cõi trời đó. Nó thường dùng để chỉ cho nơi ở đó có một loại chúng sinh sống bằng ý lạc (pītibhakkha) được tạo ra bằng ý (manomayā), thân hình phát ra ánh sáng (sayampabhā), đi trong không khí (antarīksacarā) và luôn luôn đẹp lành (subhaṭṭhāyino). Theo ba quyển kinh dẫn trên, thì họ là những chúng sinh ở cõi trời A ba hội đã hết mạng sống và cung Phạm thiên thì chưa có người ở, bèn đến đó mà hóa sinh tại cung Phạm thiên đó để trở thành những chúng sinh.

Kinh Phạm võng viết: "Lúc bấy giờ, chúng sinh đầu tiên sinh ra tại đó nghĩ rằng: "Ta là Phạm thiên, Đại phạm thiên, toàn năng tối thắng, thấy khắp nơi, thượng tôn, thượng đế, chúa sáng tạo, chúa hóa sinh, vị đại tôn xưng, vị chúa tể mọi định mạng, đáng tự tại, tổ phụ của tất cả chúng sinh đã và sẽ sinh ra...". Rồi theo kinh ấy thì các chúng sinh sinh sau cũng nghĩ người sinh trước mình là như thế. Họ tự nghĩ rằng: "Chúng ta do Phạm thiên này hóa sinh, vì sao vậy? Vì ta đã thấy vị này sinh trước ở đây rồi, còn chúng ta thì sinh sau". Đó là sự ra đời của ý niệm thượng đế, ý niệm Phạm thiên".

Về nguồn gốc của những chúng sinh ấy, kinh Phạm võng viết: "Có một thời đến giai đoạn nào đó, sau một thời hạn rất lâu, thế giới này chuyển hoại. Trong khi thế giới chuyển hoại, các chúng sinh phần lớn sinh qua cõi A ba hội ... Có một thời, đến giai đoạn nào đó, sau một thời hạn rất lâu, thế giới này chuyển thành. Trong khi thế giới này chuyển thành, cung Phạm thiên hiện ra nhưng trống không. Lúc bấy giờ, một chúng sinh vì mạng sống đã hết hay phước báo đã tận, chết ở cõi trời A ba hội, bèn sinh qua cung Phạm thiên trống rỗng ấy ... Chúng sinh sinh ra đầu tiên ở đó thì được sống lâu hơn, sắc tướng tốt đẹp hơn và có nhiều uy quyền hơn. Còn các chúng sinh sinh sau thì sống ngắn hơn, sắc tướng ít tốt đẹp hơn và có ít uy quyền hơn ... Một trong các chúng ấy, khi đã từ bỏ thân kia, lại thác sinh đến cõi này. Khi đến cõi này, vị ấy xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình ...".

Vậy, nguồn gốc của loài người có thể tóm tắt lại theo kinh Phạm võng dẫn đây là do các chúng sinh ở cõi trời A ba hội đến qua trung gian của cái gọi là cung Phạm thiên. Kinh Ba lê cũng đồng ý với quan điểm vừa nêu của kinh Phạm võng. Nhưng kinh Khởi thế nhân bản thì

nói hơi khác một tí ở điểm nó loại bỏ thế giới trung gian của cung Phạm thiên và cho rằng loài người ở thế giới này là đến từ trời A ba hội. Như thế, cả ba kinh đều nhất trí loài người là những chúng sinh của trời A ba hội. Đây là quan niệm của Phật giáo về sự xuất hiện của loài người.

Cõi trời A ba hội như thế đóng một vai trò vô cùng quan trọng trong quan niệm sáng thế của Phật giáo. Tuy nhiên, ý niệm về cõi trời này không phải thuần túy bắt nguồn từ chính đức Phật. Trong kinh Khởi thế nhân bản khi nói về cõi trời này, đức Phật đã nhắc đến việc các bà la môn đã không biết đến những kiến thức truyền thống nên đã kiêu ngạo cho mình là giai cấp tối thượng của xã hội. Việc nói đến kiến thức truyền thống này báo cho ta biết quan niệm về trời A ba hội cũng như thuyết sáng thế đã lưu truyền trước thời đức Phật.

Về phía tạng Phạn văn, Đại sử (Mahāvastu i. 52) đã nói đến việc: "Lúc thế giới này hoại diệt, loài người sau khi chết đã sinh ra giữa những thiên thần Ābhasvara, các đế vương sau khi chết rồi cũng về đó và đức Thế Tôn cùng đệ tử cũng viên tịch về thế giới ấy. Đến khi thế giới ban đầu hình thành, đang cần người ở, những chúng sinh ở thế giới Ābhasvara đã mạng chung, bèn đến thế giới này". Rồi trong chương Vương sử (Mahāvastu i. 338-340, Rājavaṃsa), Đại sử lại nói tới việc:

"Thế giới này sau một khoảng thời gian dài bắt đầu hoại diệt, trong quá trình hoại diệt, các chúng sinh phần lớn sinh lại trong thế giới Ābhasvara. Rồi đến lúc xảy ra dịp khi thế giới này sau thời gian dài đã bắt đầu hình thành một lần nữa, trong khi nó hình thành, một vài chúng sinh vì mạng lực và nghiệp lực đã hết, sẽ rời Ābhasvara và sinh ra trong thế giới này. những chúng sinh ấy (sattvā) tự chiếu sáng (svayamprabha), bay trong không trung (antarīkṣacarā), làm bằng ý (manomaya), sống bằng hỷ (prītibhakṣa), ở trong khoái lạc (sukhasthāyin) và đi đâu cũng được (yenakāmaṃgata). Sau đó, vì ăn phải thức ăn của quả đất, các chúng sinh ấy đã dần dần mất hết phẩm chất thiên thần của mình".

Vậy thì cả Phạn văn lẫn Pāli, đều nhất trí coi nguồn gốc của loài người đến từ cõi Ābhasvara. Điểm cần chú ý là trong Phạn văn cũng như Pāli, từ chúng sinh (sattva / satta) đã dùng để kết liên chữ Ābhasvara, chứ không phải từ thiên thần (deva) như đã xảy ra trong một số kinh khác trong Trung bộ kinh, Tương ưng bộ kinh, và Tăng chi bộ kinh. Điều này giả thiết A ba hội từ nguyên ủy có thể là một thế giới, được nghĩ ra nhằm giải thích sự xuất hiện của loài người ở thế giới đây. Cũng có thể nó là một phản ảnh của những gì còn lại trong ký ức của người Ấn độ trước thời đức Phật về một vùng đất mà tổ tiên họ đã từng trải qua ở tại miền Tây á. Rồi sau đó dần dà được phong thần và trở thành tên một cõi trời như đã biết.

Xem thêm Đạo hành Bát nhã kinh 3, Đầu sa kinh, Tân dịch Hoa nghiêm kinh 21, Chương sở tri luận 10, Bí tạng ký, B. Jayawadhana, EB 1 t. 13.

A BA KHÂM MÃN

阿波欽滿

Phạn : Upaniksepana

Pāli: Upanikkhapana.

Hán: (pâ) A ba khâm mǎn 阿波欽滿, (d) An sát cụ 安殺具

Một thuật ngữ có nghĩa cổ ý cung cấp những phương tiện giết hại, một trong 21 trường hợp đưa đến sự vi phạm điều cấm giết hại người hay vật trong Ma ha tăng kỳ luật 4.

Nguyên văn Hán nói về trường hợp này như sau: "A ba khâm mǎn sát giả, nhược tỳ kheo dục sát nhân cố, u đạo trung an thí a ba khâm mǎn. Tỳ kheo sát tâm tác thời đắc việt tỳ ni tội. Nhược thọ khổ thống thời đắc thân lan tội. Nhược tử giả đắc ba la di. 阿波欽滿殺者。若比丘欲殺人故。於道中安施阿波欽滿。比丘殺心作時得越比尼罪。若受苦痛時得偷蘭罪。若死者得波羅夷". Nghĩa là: Tỳ kheo vì muốn giết người, đặt A ba khâm mǎn ở giữa đường. Khi tỳ kheo làm việc này với sát tâm, phạm tội việt tỳ ni. Nếu nạn nhân bị đau nhức, phạm tội thân lan giá. Nếu nạn nhân chết, phạm ba la di.

Theo nội dung văn mạch, a ba khâm mǎn có thể hiểu như một thứ hàm hay bẫy. Nếu vậy, Ma ha tăng kỳ luật, có 3 loại hàm để giết người. Loại thứ nhất, ô mǎn thổ, có thể coi như tương đương với phương tiện giết hại bằng opāta của Luật tạng (Vin. iii. 76) tức hàm cho người hay vật rơi xuống mà chết. Loại hàm được coi như không có nguy trang trên mặt. Loại hàm thứ hai, Ma ha tăng kỳ luật gọi là khanh hǎm, hàm nguy trang bằng cách rải đất hay cỏ trên mặt, bên dưới đặt các thứ vật nhọn để giết chết. Nó chính là loại hàm apasena của Luật tạng (Vin. iii. 76-7). Loại hàm thứ ba của Ma ha tăng kỳ luật là a ba khâm mǎn như đã dẫn.

Tứ phần luật 2 cũng chỉ đề cập hai loại hàm như Pāli, nhưng chi tiết hơi khác. Loại khanh hǎm, hàm không có nguy trang như opāta của Pāli hay ô mǎn thổ của Ma ha tăng kỳ luật 1, nhưng có đặt thứ giết hại ở dưới như vật nhọn hay thuốc độc. Loại thứ hai của luật Tứ phần là kỳ bát, bẫy nguy trang và nó không nhất phải làm hàm.

Ngũ phần luật 2 cũng thế, cũng chỉ kể đến hai loại hàm mà thôi. Loại ưu ba đầu, mà nó dịch là tác tinh, tức opāta của Pāli và ô mǎn thổ của Ma ha tăng kỳ luật. Loại kia là ưu ba xà (nhược sàng 弱床, giường yếu), tức apassena tiếng Pāli, khanh hǎm của Ma ha tăng kỳ luật và kỳ bát của Tứ phần luật.

Thập tụng 2 thì hơi mù mờ về hai loại hàm, nhưng vết tích của thuyết hai loại hàm vẫn còn. Loại thứ nhất là ưu đa với định nghĩa bao gồm cả opāta và apassena của Luật tạng, tuy ưu đa hẳn là một phiên âm của opāta. Loại thứ hai gọi là đầu đa (dhūta) thì chia làm 2 là đầu đa

đất và đầu đa gỗ, gồm những hình phạt ghê rợn. Đầu đa đất là đào hầm chôn sống cho đến cổ, còn đầu đa gỗ là đóng gông cùm xiềng tay cổ.

Vậy, cả Luật tạng, Tứ phần luật, Ngũ phần luật và Thập tụng luật đều không có loại hầm hay bẫy nào tương đương với a ba khâm măn của Ma ha tăng kỳ luật, nếu a ba khâm măn quả là một thứ hầm hay bẫy. Sự thực, nếu là một thứ hầm hay bẫy thì tiếng Phạn tương đương có chữ avakhanamāna do động từ ava-kham, đào sâu xuống, là đào hầm để đánh bẫy. Nhưng avakhanamāna chưa bao thấy dùng với nghĩa ấy, và giả như có dùng với nghĩa đó, nó cũng không có điểm đặc biệt gì khác với hai thứ hầm của chính Ma ha tăng kỳ luật. Do đó, cần có một cách lý giải khác.

Trong Luật tạng (Vin. iii. 77), sau hầm (opāta) và hầm ngục trang (apassena) đã nói đến upanikkhapana, tức hành vi cung cấp phương tiện giết người. Nó định nghĩa:

Upanikkhapanam nāma: asim vā sattim vā bhendim vā lagulam vā pāsānam vā sattham vā visam vā rajjum vā upanikkhipati 'iminā marissati'ti, āpatti dukkatassa; tena marissāmīti dukkham vedanam uppādeti, āpati thullac- cayassa; marati, āpatti pārājikassa.

"Gọi là upanikkhapana, vị nào để ra một con dao, một con dao găm, một mũi tên, một cây gậy, một hòn đá, một cây gươm, thuốc độc hay một sợi dây, với ý nghĩ: "Nó sẽ chết bằng cái này", vị ấy phạm tội ba la di. Nói, "nó sẽ chết bằng cái này" và nó cảm thọ sự đau đớn, vị ấy phạm tội thâm lan giá. Nếu nó chết, vị ấy phạm ba la di".

Định nghĩa cung cấp phương tiện giết người hay tự sát vừa dẫn hoàn toàn phù hợp với điều, mà Tứ phần luật 2 gọi là an sát cụ, tức trước tiên biết rằng người đó có ý tưởng chán đời, coi rẻ và ghê tởm thân xác, bèn mang dao hay thuốc độc hay sợi dây hay các công cụ giết người khác đến để trước mặt, và người ấy dùng một trong những thứ đó để tự sát. Kết quả nếu người đó chết, tội phạm ba la di. Nếu người đó không chết, tội phạm tội thâm lan giá. Cung cấp phương tiện giết người khác cũng phạm tội như vậy.

Tứ phần luật 2 không có đoạn riêng về an sát cụ, chữ an sát cụ lại đặt vào trong định nghĩa của ưu ba xà. Thập tụng luật 2 cũng không có nhưng lại có những từ "làm lưới, dây, máy ngục trang" (tác cưỡng, tác quyển, tác bát 作弮。作羈。作撥), một phần nào đề cập tới nội dung của an sát cụ. Hán bản Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại da không có kể những phương thức giết nói trên trong giới sát. Nhưng Phạn bản của nó là Mūlasarvāstivādinaya (GM. ii. 96) có nói đến năm cách thức cung cấp phương tiện để giết hại (Saṃghātyā pañcopanikṣepanakalpāh) và dùng chữ upanikṣepana, tương đương với upanikkhapana của Pāli.

Vậy, a ba khâm mẫn là một phiên âm của upaniksepana tiếng Phạn nếu không là của một thứ tục ngữ có dạng gần với upanikkhapana của Pāli, (cần chú ý là những phiên âm như ô mẫn thổ chứng tỏ văn tự của Ma ha tăng kỳ luật, nếu không thuộc dạng tục ngữ thì cũng thuộc Phạn văn hỗn chủng) và có nghĩa là cố ý cung cấp những phương tiện giết người cho đối tượng liên hệ. Nếu a ba khâm mẫn có nghĩa như vậy, thì việc Ma ha tăng kỳ luật 4 nói tới sự "đặt a ba khâm mẫn ở giữa đường" (đạo trung an thí a ba khâm mẫn 道中安施阿波欽滿) có hai nghĩa sau. Thứ nhất, Ma ha tăng kỳ luật thực sự đã lầm lẫn về ý nghĩa của a ba khâm mẫn, đặc biệt khi hai đoạn trước đã nói tới chuyện hàm bẫy. Thứ hai, sự giữa đường đặt a ba khâm mẫn có thể chỉ việc lén lút cung cấp những phương tiện giết người. Điều này ta thấy nói đến rất rõ trong Thập tụng luật. Và nó cũng rất hợp lý thôi, bởi vì người nào muốn tạt sạt, tất phải làm việc đó một mình ở những nơi hẻo lánh, kín đáo.

Thập tụng luật 2 viết: "Đặt lưới giữa đường: nếu có tỳ kheo nào biết người kia từ đường ấy đến, bèn ở giữa đường ấy, dựa vào cây, dựa vào trụ, dựa vào đá, dựa vào vách, dựa vào khúc gỗ, khúc sắt, khúc thép, khúc gang, mà đặt lưới với ý nghĩ hay lời nói rằng: "Ta vì người đó từ đường kia tới mà đặt lưới này". Nhân đó, người kia chết, vị tỳ kheo mắc tội ba la di. Nếu không chết tức khắc mà sau đó lại chết, thì cũng bị ba la di. Nếu không chết tức khắc và sau đó không vì thế mà chết thì bị thâm lan giá. Nếu làm lưới cho người khác, mà người khác bị chết thì bị ba la di ...".

Những đoạn văn sau nói về việc "làm dây, làm máy ngụy trang" cũng tương tự như thế. Nếu đem so với định nghĩa upanikkhapana dẫn trên của Luật tạng, ta thấy ngay chúng có những dạng hình tương tự nhau về ngữ cú và nội dung. Sự kiện này cho phép kết luận Ma ha tăng kỳ luật không phải là không có lý do, khi nói "ở giữa đường an trí a ba khâm mẫn" với nghĩa: lén lút cung cấp những phương tiện giết người cho các đối tượng liên hệ.

Để dễ thấy, có thể lập nên biểu so sánh sau:

Pali	Opāta	Apassena	Upanikkhapana
MTK	Ô mãn thổ	Khanh hãm	A ba khâm mãn
T	Khanh hãm	Kỳ bát	An sát cụ
Np	Ưu ba đầu	Ưu bà xà	An sát cụ ?
TTg	Ưu đa	Đầu đa ?	Tác cường, tác bát, tác quyển ?
MSV	?	?	Upanikṣepana
CBT	Khanh hãm	?	?

Biểu so sánh về A Ba Khâm Mãn

A BA LA ĐỀ MỤC KHU

阿波羅提目佉

Phạn: Apratimukha

Hán: (pâ) A ba la đề mục khư 阿波羅提目佉, A ba la đề mục già 阿波羅提目伽 (d)

Đoan chính 端正

Tên vị vua khéo xử kiện trong truyện Đản Nị Ý của Hiền ngu kinh 11.

Đản Nị Ý là tên một truyện về tiền thân của Tân Đầu Lô Phả La Đọa (Piṇḍolabharadvāja). Trước khi làm đệ tử Phật, Tân Đầu Lô là một bà la môn khốn cùng, khổ sở về đời sống gia đình. Tân Đầu Lô đã đến gặp Phật hỏi sự việc và được Phật kể cho nghe câu chuyện bà la môn Đản Nị Ý. Đản Nị Ý là một bà la môn nghèo, khờ khạo. Đi trả bò thì để bò chạy mất. Nhờ bắt ngựa thì làm cho nó gãy chân. Hỏi bến sông thì làm cho người thợ mộc mất búa. Vào quán uống rượu thì ngồi trên giường đề chết con của bà chủ quán. Nhảy tường tự tử thì đề chết anh chàng thợ máy. Đản Nị Ý do thế bị đưa đến vua xử. Trên đường đi, anh còn gặp con chim trĩ và con rắn độc nhờ hỏi những sự việc riêng của chúng. Anh cũng được người đàn bà nhờ hỏi vì sao ở nhà chồng thì nhớ nhà cha mẹ còn ở nhà cha mẹ thì nhớ nhà chồng. Cuối cùng, vua A Ba La Đề Mục Khư đã phân xử phân minh, và mọi người đều xin bãi nại. Riêng chuyện của chim và rắn cùng người đàn bà được vua trả lời rõ ràng. Đản Nị Ý là tiền thân của Tân Đầu Lô và vị vua là tiền thân của đức Phật Thích Ca.

Truyện này, Phạn bản hiện chưa tìm thấy, nhưng có trong kinh Hiền ngu của Tạng bản tức Mdsañs-blun shes bya bahi mdo. Cú Tạng bản Đản Nị Ý có tên là dbyug ba can, như thế phải là một phiên âm chữ dandin tiếng Phạn. Nhưng vị vua trong truyện Tây tạng không có tên gì cả.

A B A L A L Ā 阿波羅邏

Phạn: Apalāla

Pāli: Apalāla

Tạng: Sog ma med

Hán: (pā) A ba la lā 阿波羅邏, A ba la li 阿波羅利, A la bà lâu 阿羅婆樓, A ba la ra 阿波羅囉, A ba la 阿波羅, A bà la 阿婆羅, A bát la 阿鉢羅, A lap 阿臘, A bát la la 阿鉢羅羅 (d) Vô đạo hạn 無稻稈, Vô đạo cán 無稻幹, Vô cảo 無蒿, Vô miêu 無苗, Vô lưu 無留, Vô lưu diên 無流延, Vô diệp 無葉, Bát hô 不護

Tên một vua loài rồng được đức Phật hàng phục và trở thành đệ tử.

Có hai truyền thuyết khác nhau về vị vua này, một liên kết với nước Ma kiệt đà và một với miền tây bắc Ấn độ. Truyền thuyết thứ nhất, Bồ tát bản hạnh kinh Tr kể như sau: một thời, đức Phật ở thành La duyệt kỳ, tại tịnh xá Ca lan đà ni ba. Có một con suối nơi làng Ưu liên gần thành đó. Trong suối có một con độc long tên Toan Đà Lê (Sundara) cực kỳ hung ác, gây ra nhiều mưa gió phá hoại mùa màng, làm nhân dân đói khổ. Bấy giờ có một bà la môn trẻ nhờ chú thuật, bèn hàng phục được độc long đó, nên nhân dân đã cung cấp mọi nhu cầu cần thiết.

Khi đức Phật đến ở thành La duyệt kỳ, nhân dân ái mộ Phật nên không còn cung ứng cho người bà la môn nữa. Vị này tức giận, để đi làm độc long mà trả thù nhân dân, bèn đến đoạt chỗ của độc long Toan Đà Lê, gây ra nhiều mưa bão, làm thiệt hại mùa màng, nên có tên A Ba La Lị. Vua A Xà Thế nước Ma kiệt đà đã đến xin Phật hàng phục. Phật mặc nhiên chấp nhận. Con độc long bị đánh bại và trở thành đệ tử của Phật.

Truyện này sau đó Phân biệt công đức luận 5 đã dẫn ra và gọi tên con rồng là Vô Diệp. Phật bản hạnh kinh 1 cũng ám chỉ đến nguồn gốc Ma kiệt đà của truyền thuyết với những câu thơ trong phẩm Xưng tán Như Lai

Phật hàng phục A Lạp
Vua rồng nuôi ác tâm
Mưa hại nước Ma kiệt

Phật rung núi chuyên sông
Thế oai diệt rồng dữ.

Truyện thuyết thứ hai kết liên A ba la ã với miền tây bắc Ấn độ. Bắt đầu với Tap a hàm 23 nói rằng: "Đức Phật trước khi nhập niết bàn đã hàng phục vua rồng A Ba La, người thợ gốm, chiên đà la, rồng Cù Ba Lê, rồi đi đến nước Ma thu la". A Dục vương truyện 1 chép rõ hơn: "Ngày xưa, đức Phật ở nước Ô trượng, đã hàng phục rồng A Ba Ba, ở nước Kế tân đã cảm hóa phạm chí sư, ở nước Càn đà vệ đã giáo hóa Chân đà la, ở nước Càn đà la đã hàng phục ngư long, rồi lại đến nước Mạt đột la." A dục vương kinh 2 cũng ghi tương tự: "Khi đức Thế Tôn chưa nhập niết bàn, bấy giờ có vua rồng tên A Ba La La, lại có người thợ gốm và chiên đà la, long vương. Đức Phật giáo hóa họ xong, bèn đến nước Ma thu la". Truyện Cúng cát và truyện Thái tử Cu Na La của Truyện Thiên thần (Divyāvadāna 216 và 244 Pāṃsupradāna và Kuṇālā) cũng đồng một ý kiến: "Khi đức Thế Tôn sắp nhập niết bàn, ngài đã điều phục rồng A Ba La La, người thợ gốm, chiên đà la và Go Ba Ly, rồi đến Mathura" (Yadā bhagavān parinirvāṇakālasamaye 'palālanāginīya kumbhakārīm caṇḍālīm gopālīm ca teṣāṃ mathurām anuprāptaḥ).

Truyện thuyết thứ hai này sau đó những nhà hành hương Trung quốc chấp nhận. Cao tăng Pháp Hiền truyện viết: "Sau khi vượt sông thì đến nước Ô trượng Xưa thường nói Phật đến nước Bắc thiên trúc, tức đến nước này. Phật còn để lại vết chân ở đây, phiến đá ngài phơi áo và chỗ ngài hóa độ rồng dữ, tất cả hiện đang còn". Đến sau Pháp Hiền hơn 100 năm vào năm 520, Tống Vân cũng ghi nhận như thế trong Lac dương già lam ký 5: "Xưa đức Như Lai hành hóa ở nước Ô trượng. Vua rồng nổi giận gây mưa to gió lớn. Áo tăng già lê của Phật đều ướt. Mưa dứt, Phật ngồi dưới phiến đá xoay mặt về phía đông mà phơi ca sa". Huyền Tráng qua Ấn độ năm 630 chép lại rõ ràng hơn.

Đại Đường tây vực ký 3, khi tả về nước Ô trượng na, đã viết: "Đi 250 dặm về phía đông bắc thành Mãng yết ly đến Đại sơn thì gặp Long tuyên, tức nguồn sông Tô bả phạt tốt đổ. Nhánh tây nam của dòng sông đều đóng băng vào mùa xuân và hạ, sớm chiều có tuyết rơi. Tuyết bay phơi phơi năm màu, ánh sáng bốn phía tuôn dội. Con rồng ở đây vào thời Phật Ca Diếp đã sinh ra trong loài người tên Căng Kỳ. Nhờ chú thuật rất giỏi, bèn chế ngự các rồng dữ không còn tạo nên các cơn mưa bão, người trong nước do thế dư thừa lương thực. Mọi người đều cảm đức nhớ ơn, mỗi nhà đóng thuế một đấu thóc để dâng nạp. Rồi năm tháng chông chát, có người bê trễ không đóng nạp. Căng Kỳ ôm giận, để cho rồng dữ làm mưa to gió lớn, gây ra hư hại lúa thóc. Nên khi chết, bèn trở xuống làm rồng ở tại suối ấy. Suối tuôn chảy nước bạc, làm soi mòn màu mỡ của đất. Đức Thích Ca Như Lai vì đại bi mà ra đời, thương xót nhân dân nước ấy đang gặp phải nạn đó, ngài bèn giáng thân đến chỗ suối để hóa độ con rồng hung dữ. Có thần Chấp Kim Cang cầm chày động vào vách núi. Vua rồng run sợ mới ra quy y nghe Phật thuyết pháp, sinh lòng tin ngộ. Đức Như Lai ra lệnh cấm hại mùa màng. Rồng thưa: "Phàm đồ ăn uống đều nhờ thu lấy từ ruộng loài người. Nay nhờ thánh giáo sợ khó tự cung cấp. Xin cho 12 năm thu lương một lần". Đức Như Lai ngăn ngại thương xót, bèn hứa cho. Nên nay cứ 12

năm thì gặp nạn lụt lớn".

Nguồn gốc truyện đức Phật giáo hóa và quy y cho vua rồng này được nhiều kinh luận nói đến. Song địa điểm xảy ra những sự việc thì lại khác nhau, vì thế đòi hỏi phải giải quyết sự sai khác ấy. Đại trí độ luận 3 và Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại gia được sự 4 đã đưa ra lối giải thích sau. Một mặt, hai bộ sách này thừa nhận những liên hệ chính đáng của A Ba La Lã với Ma kiệt đà, mặt khác lại kết liên với miền tây bắc Ấn độ. Đại trí độ luận 3 ghi A Ba La Lã như một trong ba lý do làm cho nước Ma kiệt đà giàu có, vì nó thường hay làm mưa. Nhưng Đại trí độ luận 9 lại bảo: "Có lúc đức Phật tạm đến nước Nguyệt thị phía bắc Thiên trúc để hàng phục vua rồng A Ba La". Làm sao mà nối hai truyền thuyết trên với nhau về A Ba La Lã? Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại gia 4, 5 và 9 đã đưa lối giải quyết sau.

Nó kể qua nhiều lớp lang, vì tham giận người bà la môn giỏi chú thuật từ nước Ma kiệt đà, đã đến thành Ba lợi ca nước Bắc thiên trúc, giết chết rồng Tôn Đà La (Sundara) ở đây rồi biến mình thành vua rồng và kéo về nước Ma kiệt đà gây mưa gió làm hại mùa màng nên được gọi tên là vua rồng Không Cọng Lúa hay Vô Đạo Hạn. Sau đức Phật đã sai Kim Cang Thủ đến Bắc thiên trúc để điều phục vua rồng ấy. Trong chuyến đi này có cả đức Phật nữa. Vua rồng bị đánh bại và trở thành đệ tử Phật. Nói khác đi, hai truyền thuyết khác nhau về A Ba La Lã đã được hợp nhất lại.

Tên vua rồng A Ba La Lã không xuất hiện trong các kinh điển Pāli, mà chỉ trong nền văn học sơ giải của tạng đó mà thôi. Thiên kiến luật tỳ bà sa 2, tức Samantapāsādikā (VinA. 742) đã kể đến việc điều phục A Ba La Lã và nói xảy ra tại nước Kế tân. Bản số giải Phật sử (Buddhavaṃsa-aṭṭhakathā 29) đã kể tên A Ba La Lã cùng với Āravāla, Dhānapāla và Parileyyaka. Sự kiện này không cho phép đồng nhất A Ba La Lã với Āravāla, mà Đại sử (Mahāvamsa xii 9-20) đã chép là tung hoành ở vùng nước Kế tân, rồi sau đó được Madhyāntika điều phục.

Về phía Phạn bản, Đại phương quảng bồ tát tạng Văn Thù Sư Lợi căn bản nghi quỹ kinh 1 đã kể A Ba La Long Vương giữa những vua rồng đến dự buổi hội Phật giảng kinh ấy. Chương thứ nhất của Nghi thức căn bản của thánh Văn Thù (Āryamañjuśrī- mūlakalpa I. 12) đã xếp Apalāla giữa những đại long vương. Nguyệt đăng tam muội kinh 2 cũng nói đến việc: "Vua rồng A Ba La chấp tay hướng đến Phật, nâng chân châu Long thẳng đứng giữa hư không cúng dường lên Phật". Phạn bản của kinh này hiện còn. Chương Vào thành của nó (Samdhirājasūtra x. 63 Purapraveśa) đã có câu tương tự: Tathāpi ca apalālu nāgarājāpuruṣavarasya kṛtāñjalih pranachya / vararucira gṛhītva nāgapuṣpān sthita gagane muṇirāja satkarontah //.

Về ý nghĩa tên A Ba La Lã, dịch bản Trung quốc đã có nhiều cách giải khác nhau, trong đó lối dịch Vô đạo hạn, Vô đạo cán, Vô cáo, Vô miêu v.v... tỏ ra có nghĩa gần nhất chữ apalāla

tiếng Phạn. Apalāla có nghĩa là không có cọng lá. Lỗi dịch Vô diệp của Phân biệt công đức luân hẳn đã xuất phát từ một thủ bản có apalāśa tức có nghĩa là không có lá. Dịch bản Tây tạng có sog ma med (không có cọng), như thế đã dịch chữ apalāla. Trong một số thủ bản của Phạn văn, đôi khi cũng gặp chữ apalālu, nhưng đây là một cách viết khác của chữ apalāla mà thôi.

Tạng Tây tạng có dịch bản của Căn bản nhất thiết hữu bộ tỳ nại gia dục sự, tức Hdul ba gshi (Sman Kyi Gshi) (TT. 1030), do đó tất đã biết đến truyện vua rồng A Ba La Lã. Tuy nhiên, truyện vua rồng này đã không thấy xuất hiện trong Lịch sử Phật giáo Ấn độ của Tārānātha (Tā na nā thaḥi rgya gar choḥbyun bshugs). Trái lại, Tārānātha trong chương iii của tác phẩm mình đã kể chuyện một vua rồng tên Auduṣṭa cực kỳ hung dữ, gây tai ương cho dân miền Kaśmira và cuối cùng đã bị Madhyāntika điều phục. Điểm đặc biệt của truyện này nằm ở chỗ Madhyāntika đã điều phục Auduṣṭa không phải bằng một cuộc chiến đấu sống chết, mà bằng sự cảm hóa đặc kỳ. Trong khi Auduṣṭa nổi lên những cơn mưa to gió lớn, Madhyantika vẫn ngồi yên. Auduṣṭa ngạc nhiên, bèn hỏi: "Ngài muốn gì?". Vị sư trả lời: "Xin cho ta một đám đất". Auduṣṭa hỏi tiếp: "Khoảng chừng bao nhiêu?" Nhà sư trả lời: "Khoảng bằng chỗ đủ cho ta ngồi xếp bằng mà thôi". Rồng Auduṣṭa bằng lòng. Nhưng khi nhà sư ngồi xuống thì khoảng đất ông đã chiếm hết "chín bình nguyền của miền Kaśmira".

Gọi truyện vừa kể của Tārānātha là đặc biệt, vì nó cho ta thấy mối liên hệ giữa truyện Cây nêu Việt nam và truyện A Ba La Lã của truyền thống Phật giáo. Truyện cây nêu Việt nam lần đầu tiên được chép lại bằng tiếng quốc âm trong Hồng mộng hành, một tác phẩm có thể của Chân Nguyên (1646-1726). Truyện này kể quí vương phá hoại đời sống an lành của dân. Đức Phật thương, bèn mời quí đến, hỏi mua đất. Quí hỏi muốn mua bao nhiêu, đức Phật trả lời chỉ mua bằng chiếc áo ca sa mà thôi. Quí ưng thuận, làm giấy bán. Sự việc xong xuôi, đức Phật trải chiếc ca sa ra, thì bao trùm toàn bộ đất đai của quí. Quí phải ra ở biển Đông, nên hàng năm nó xin về thăm quê ba ngày. Ba ngày tết, nhân dân ta cấm nêu để báo cho quí biết.

Truyện Phật mua đất của Hồng mộng hành với truyện kể trên của Tārānātha (1575-?) đã có cơ cấu hoàn toàn nhất trí, dù rằng nhân vật và nơi chốn đã bị thay đổi. Nhờ đó, ta thấy mối quan liên giữa truyện vua rồng A Ba La Lã với truyện cây nêu của Việt nam. Từ mối quan liên ấy, nó trở thành rõ ràng là truyện cổ tích Việt nam có nguồn gốc Ấn độ đã được truyền thẳng đến nước ta, chứ không qua bàn tay trung gian của Trung quốc.

Truyện vua rồng A Ba La Lã như vậy phổ biến rất rộng rãi và ảnh hưởng đến sinh hoạt văn học nghệ thuật tương đối xa rộng. Dù truyền thuyết thứ nhất kết liên A Ba La Lã với nước Ma kiệt đà, ngày nay những hình chạm trổ chiến giữa Phật và A Ba La Lã đều tìm thấy tại miền Gandhara, như Foucher đã công bố. Điều này chứng thực cho truyền thuyết thứ hai kết liên A Ba La Lã với miền tây bắc Ấn độ, với con sông Tô bà phạt tốt đồ (Subhavastu), tức sông Swat hiện nay, mà thời Huyền Tráng cũng gọi là suối rồng A Ba La Lã hay A Ba La Lã long tuyền.

Xem thêm Tăng nhất a hàm 22, Phật tam muôi hải kinh 7, Phật sở hành tán 4, Phiên Phan ngữ 7, Lamotte, Le Traité de la grande vertu de sagesse (Louval, 1944, p. 188 và 548), Foucher, Art greco-bouddhique I (Paris, 1905, p. 544-553), Lê Mạnh Thát, Chân nguyên thiền sư toàn tập II (Tp. Hồ Chí Minh, 1979, tr. 279-282), Tārānātha, History of Buddhism in India (Simla, 1970, p. 29-30).

A B A L A M A N A

阿波羅摩那

Phạn: Apramānābha

Pāli: Appamānābha

Tạng: Tshad med hod

Hán: (pâ) A ba la na 阿波羅那, A ba la ma na a bà 阿波羅摩那阿婆, Hap ba ma na 瞿波摩那, A bát la ma na bà bát li đa bà 阿鉢羅摩那婆鉢利多婆 (d) Vô lượng quang 無量光

Tên cõi trời thứ hai của sắc giới và của nhị thiên. Vì chúng sinh ở đó có ánh sáng vô lượng.

Tứ a hàm mộ sao H viết: "A ba la ma na a bà, đây gọi là vô lượng quang". Huyền úng âm nghĩa 3 nói: "Hạp ba ma na, đời Tần dịch là Vô lượng quang. Trong các kinh gọi là trời A ba ma na là không đúng. Nói cho đúng phải gọi A bát la ma na bà bát lệ đa bà". Thuận chính lý luận 21 giải thích: "Khi vào cõi trời đó, ánh sáng trở nên tốt lành hơn, rất khó mà đo lường được, nên gọi Vô lượng quang".

Trong tạng Pāli tên A bà la ma na (appa- mānābha) đã xuất hiện trong hai kinh Hành sanh và A Na Luật của Trung bộ kinh (M. 3. 20 và 27 Sankhāruppatissuttam và Anuruddhasuttam). Kinh Hành sanh cho biết nguồn gốc của các chúng sinh ở cõi trời ấy. Theo nó thì có các tỳ kheo khi nghe trời A ba la ma na "Có thọ mạng lâu dài, có sắc tướng đẹp đẽ, có nhiều lạc thọ, bèn nghĩ rằng: Mong sao sau khi thân hoại mạng chung ta sẽ sinh ra và cùng ở với A ba la ma na, rồi chuyên định tâm ấy, an trụ tâm ấy, tu tập tâm ấy. Những hành động an trụ, tu tập đó khi đã sung mãn, sẽ đưa vị ấy đến sinh tại chỗ ấy".

Còn kinh A na Luật thì cho ta biết vì sao ánh sáng của những chúng sinh ở cõi trời ấy lại vô lượng. Nó viết: "Có người với ánh sáng hạn lượng (do hành) an trụ biến mãn và thấm nhuần thì sau khi thân hoại mạng chung sẽ được sinh ra và cùng ở với trời Thiểu Quang. Có người với ánh sáng vô lượng (do hành) an trụ biến mãn và thấm nhuần thì sau khi thân hoại mạng chung sẽ sinh ra và cùng ở với trời A ba la ma na".

Thắng pháp tập yếu luận (Abhidhammatta- sangana) và Luận sự (Kathāvatthu) còn cho biết đời sống của những chúng sinh ở A ba la ma na dài đến bốn đại kiếp.

Lập thế a tỳ đàm luận 7 nói, những chúng sinh ở tại cõi trời này "Nhờ vào nghiệp tương ứng với nhị thiên" nên thọ lượng họ đến 140 tiểu kiếp. Tạp a tỳ đàm tâm luận 2 và Chương sở tri luận T nói đời sống họ kéo dài đến 4 kiếp, thân hình họ cao đến 4 do tuần.

Về ánh sáng phát ra nơi họ, Lập thế a tỳ đàm luận 6 viết: "Các trời này, khi nói lên, thì trong miệng họ tỏa ra ánh sáng vô lượng, nên gọi là Vô lượng quang". Như thế, giống như trường hợp những chúng sinh ở cõi trời A ba hội, những chúng sinh ở cõi trời A ba la ma na này cũng dùng ánh sáng để truyền thông nói chuyện với nhau. Do thế, ánh sáng đã phát ra từ miệng họ.

Xem thêm Trường a hàm kinh 20, Đại lâu thân kinh 4, Đại tỳ bà sa luận 136, Câu xá luận 8, Du già sư địa luận 4, Tứ a hàm mộ sao giải, H. W. Kirfels, Die Kosmographie der Inder (Bonn, 1925)

A BA LA NHĨ ĐA

阿波羅爾多

Phạn: Aparājitā

Tạng: Gshan gyis mi thub ma

Hán: (pâ) A bát la nhĩ đa 阿跋羅爾多, A ba la chất đa 阿波羅質多, A ba ra thệ đế 阿波囉誓帝, A bà la nhĩ đế 阿跋羅爾帝, A bát la thi đa 阿鉢羅市多 (d) Vô năng thắng 無能勝

Tên một thiên nữ.

Đại sự (Mahāvastu iii. 306) và Quảng diệu (Lalitavistara 388), khi kể chuyện hai người đi buôn Prapuṣa và Bhallika cúng dường bữa ăn đầu tiên sau khi đức Phật thành đạo, đã chép lại lời chúc nguyện ngài ban cho hai người ấy. Trong lời đó, A Ba La Nhĩ Đa là một trong tám thiên nữ ở phương đông do Dhr̥traṣṭra cai quản. Đức Phật mong các vị đó sẽ che chở cho hai thương gia trên. Tên A Ba La Nhĩ Đa này cùng các thiên nữ không thấy các bản Hán dịch của Quảng diệu là Phổ diệu kinh 7, Phương quảng đại trang nghiêm kinh 10 và Phật bản hạnh tập kinh 31 nói tới.

A Ba La Nhĩ Đa sau đó được đưa vào trong các kinh điển mật giáo và trở thành một vị đại minh vương làm quyền thuộc cho những vị bồ tát khác nhau. Đại phương quảng bồ tát tạng Văn Thù Sư Lợi căn bản nghi quỹ kinh 2 (Āryamañjuśrīmūlakalpa i. 8) đã kể Vô Năng Thắng

(Aparājitā) giữa những đại minh vương quyền thuộc của bồ tát Kim Cang Thủ. Đại nhật kinh 1 phẩm Cù duyên chép A ba la nhĩ đa là quyền thuộc của Nhật Thiên. Vô Năng Thắng đại minh đà la ni kinh nói là hóa thân của đức Thích Tôn. Đại diệu kim cang đại cam lộ quân noa li diêm man xí thanh Phật đánh kinh lại nói hóa thân của Bồ tát Địa Tạng. Như thế, từ một thiên nữ, A Ba La Nhĩ Đa qua quá trình lý giải và hình dung đã xuất hiện dưới nhiều dạng khác nhau, mà chủ yếu là những dạng sau đây. Thứ nhất, dạng một thiên nữ của kinh Lý thú và kinh Đại nhật. Thứ hai, dạng một Bồ tát trong viện Văn thù thuộc mạn đà la thai tạng giới. Cuối cùng, dạng của một vị Bồ tát trong viện Thích Ca của mạn đà la vừa nói. Ngoài ra, ta sẽ xét đến một số ẩn chú liên hệ đến A ba la nhĩ đa xuất hiện trong các tư liệu Phạn văn.

1. A ba la nhĩ đa trong hệ thống Lý thú Bát nhã.

Trong hệ thống tư tưởng Lý thú Bát nhã, A ba la nhĩ đa đã xuất hiện cùng với ba chị em nữa là A Nhĩ Đa (Ajitā), Dã Da (Jayā) và Phì Dã Da (Vijayā), thường được gọi là tứ tử muội. Chương thứ 15 của Đại lạc bất không chân thật tam ma da kinh (Bản Bất Không) đã đề cập tới A ba la nhĩ đa với Tự tâm chân ngôn là chữ HŪM (hàm). Trường hợp 4 chị em A ba la nhĩ đa xuất hiện ở đây được giải thích như là biểu tượng của bốn ba la mật: thường, lạc, ngã và tịnh.

Trong toàn bộ Đại bát nhã kinh, bản Hán dịch của Huyền Tráng, Lý Thú được kể là hội thứ 10, mà chủ đề của nó là "bát nhã ba la mật đa vốn tự tánh thanh tịnh cho nên tất cả dục vọng phiền não cũng đều thanh tịnh". Chủ đề này là đề kinh cho bản dịch của Bồ Đề Lưu Chi: Thật tướng bát nhã ba la mật. Qua ý nghĩa đó ta có thể thấy vai trò của 4 chị em A Ba La Nhĩ Đa này, biểu tượng cho bốn đức tính thanh tịnh của niết bàn.

Tuy nhiên, khảo các bản dịch khác nhau trong Hán tạng (có 6 bản dịch tất cả), ta thấy 4 chị em này là yếu tố được thêm vào sau này cho Lý thú bát nhã. Riêng trong hai bản dịch của hai đại biểu chủ yếu của hai hệ thống mật giáo ở Trung quốc là Kim Cang Trí và Bất Không thì 4 chị em này không xuất hiện trong Kim cang đỉnh du già lý thú bát nhã ba la mật bản dịch của Kim Cang Trí, đại biểu hệ thống Mật giáo kim cang giới, trong khi nó chỉ xuất hiện độc nhất, kể trong tất cả các bản dịch, trong Đại lạc kim cang bất không chân thật tam ma da kinh, bản dịch của Bất không, đại biểu hệ truyền thừa thai tạng giới.

Dù vậy, ta cũng biết thêm rằng, Lý thú được kể là hội thứ 6 trong số 18 hội của Đại bộ kim cang đỉnh, văn hiến chủ yếu của Mật giáo kim cang giới. Hội này, gọi tên theo Kim cang đỉnh du già thập bát hội chỉ quy là "Đại an lạc bất không tam muội da chân thật du già" (Mahāsukhāmoghasamayasyayoga).

Đề dịch của hai bản kinh cũng cho ta thấy sự nhấn mạnh của mỗi hệ thống và từ đó nhận định được vai trò của A ba la nhĩ đa. Đề kinh của Kim Cang Trí nói là Kim cang đỉnh du già lý thú bát nhã ba la mật cho thấy sự thiên trọng về Trí của hệ thống này, và do đó, nó cũng được gọi là Trí giới. Trong khi, bản dịch của Bất không, Đại lạc kim cang bất không chân thật tam ma

da kinh cho thấy sự thiên trọng về Bi. Vì vậy, 4 chị em A Ba La Nhĩ Đa được đưa vào để biểu tượng cho bốn đức thường, lạc, ngã, tịnh của niết bàn. Trong hai bộ mạn đà la này, ở mạn đà la kim cang giới, 4 chị em thuộc về Hội lý thú, ở mạn đà la thai tạng giới, 4 chị em xuất hiện trong viện Văn thù.

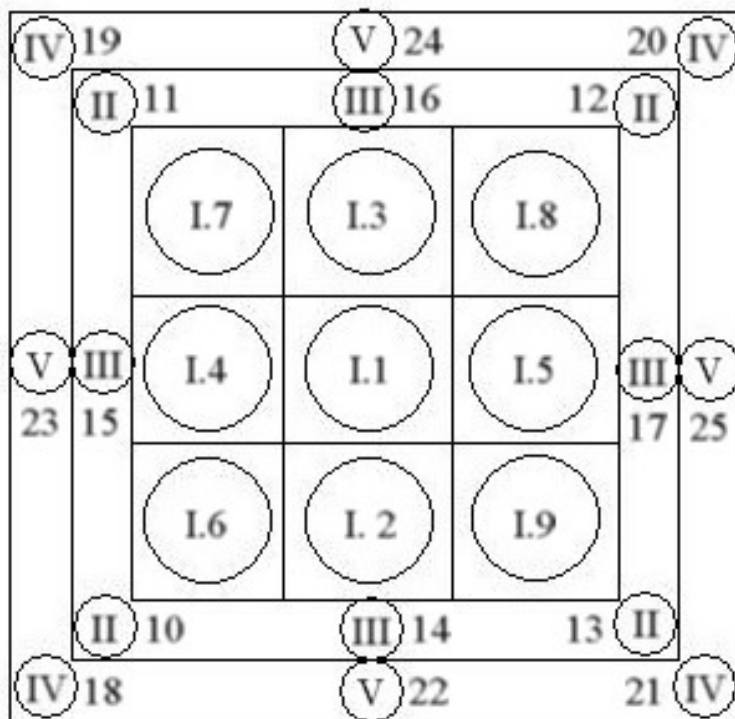
Trong mạn đà la Hội lý thú của Kim cang giới, bốn (chị em) có riêng một mạn đà la, mà ở vị trí trung ương là Đô mậu lô (tumburu), biểu hiện của Phật Tỳ Lô Giá Na (Vairocana), và bốn phương 4 chị em.

Trong toàn bộ Lý thú đại mạn đà la, vị trí ấy đã nằm ở phía bắc (xem Đồ hình 1 và 2).

	Tịnh ba la mật 5	
Lạc ba la mật 3	Đô mậu lô 1	Ngã ba la mật 4
	2 Thường ba la mật	

ĐỒ HÌNH 2: Mạn đà la Tứ tử muội.

Tối thượng căn bản Đại lạc kim cang bất không tam muội đại giáo vương kinh (Pháp Hiền dịch), cũng được gọi là Quảng Kinh nghĩa là bản kinh mở rộng, nội dung có thể coi như là giải rộng của Đại bản bất không, có đề cập đến "Bốn Thánh Hiền" với đồ hình mạn đà la được chỉ dẫn rằng: Vẽ hình tròn nguyệt luân chia làm 4 cửa, phía đông đặt vị trí của Ra đê, mình sắc hồng, tay cầm cung tên; phía nam, Ma ra ni, mình màu đen, tay cầm kiếm bén; phía tây, Phạ ra hê, thân màu huỳnh kim, tay cầm bảo tạng; phía bắc, Tát đê ca thi, thân màu trắng, tay cầm cái tra sa ca và đao. Bốn hiền thánh này Lý thú thích bí yếu sao 11 nghi ngờ không rõ có đồng nhất với 4 chị em hay không. Quảng kinh chỉ nhắc đến 4 hiền thánh chứ không tìm thấy đoạn nói về 4 chị em.



ĐỒ HÌNH 1: Mạn đà la kinh Lý thú

Chú thích đồ hình 1

- I. 1-9 : Vị trí các bốn tôn
- II. 10-13: Vị trí nội tứ cúng
- III. 14-17: Vị trí tứ nhiếp
- IV. 18-21: Vị trí ngoại tứ cúng
- V. 22: Ma hê thủ la thiên
- V. 23: Thất mẫu nữ thiên
- V. 24: Tam huynh đệ thiên
- V. 25: Tứ tử muội thiên

Về mật ngôn HŪM, nó được giải thích là hàm ngụ ý nghĩa "nhân của hết thầy pháp là bất khả đắc". Trong mật ngôn này, trước hết, âm H làm liên tưởng đến từ ngữ HETU chỉ nguyên nhân. Tiếp theo, M làm liên tưởng đến từ ngữ ĀTMAN tự ngã, do đó nó hàm ngụ mật nghĩa rằng "bản ngã của hết thầy pháp là bất khả đắc". Mật ngôn HŪM như vậy biểu hiệu thành Thật tướng Bát nhã ba la mật.

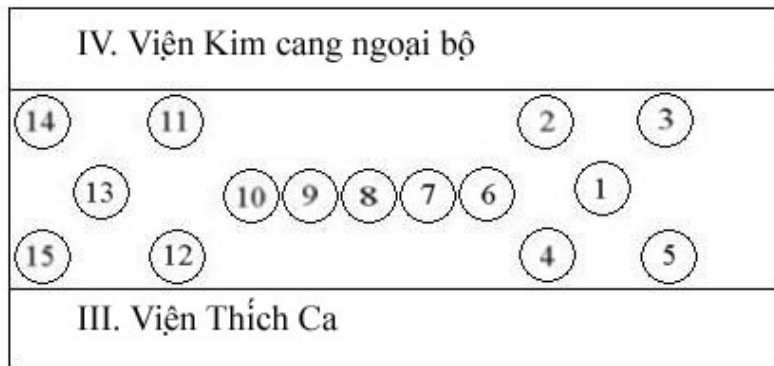
2. A ba la nhĩ đa trong viện Văn thù, thuộc mạn đà la thai tạng giới (Xem đồ hình 3, tham chiếu đồ hình 1 mục A DA YẾT RỊ BÀ). Vị trí này Bí tạng ký M mô tả như sau: Phía sau Ngũ

Tự Văn Thù là Đồng Mẫu Lô, bên trái Đồng Mẫu Lô là A Nhĩ Đa (Ajitā) và A Ba Nhĩ Đa, bên phải là Phì Dã Da (Vijayā) và Giả da (Jayā), cả bốn vị sứ giả này đều màu thịt, tay đều cầm gậy.

Trong Hiện đồ mạn đà la (xem Đồ tượng 1), nàng được mô tả là ở phía trong bên phải Ngũ Tự Văn Thù, tay phải cầm một cổ xử, gấp vào trong ngực, bàn tay trái nằm thành quyền chống bên hông, ngồi xếp chân trên đệm lông, mình màu nâu (xích hắc).

Trong thành tựu a ba la nhĩ đa (Sādh. ii. 352 và 403 Aparājitāsādhana) tả A Ba La Nhĩ Đa là một thiên nữ hai tay màu vàng trang sức với nhiều thứ châu báu, tay phải giơ lên như sắp đánh, còn tay trái cầm một thòng lọng nơi ngón cái để ở trước ngực, với vẻ mặt hung dữ, trên đầu che bởi một cái dù do những thiên nữ khác cầm.

Đông



ĐỒ HÌNH 3: Vị trí A ba nhĩ đa trong viện Văn Thù mạn đà la thai tạng giới

Chú thích:

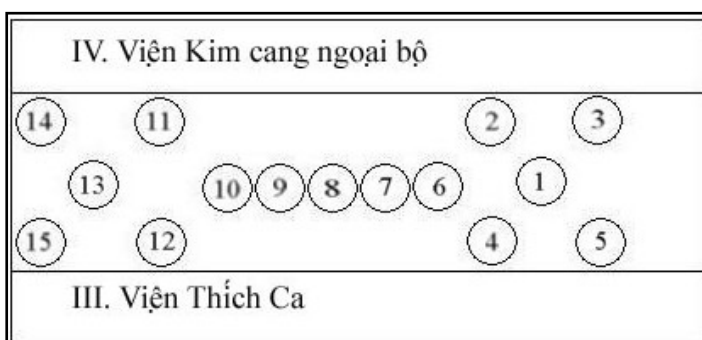
- 1 Bộ chủ Bồ tát Văn Thù
- 2 Đại Thánh Quán Âm
- 3 Đại Thánh Phổ Hiền
- 4-5 Sứ giả
- 6 Bồ tát Quang Vãng
- 7 Bồ tát Bảo Quan
- 8 Bồ tát Vô Cấu Quang
- 9 Bồ tát Nguyệt Quang
- 10 Ngũ Kế (Ngũ tự) Văn Thù
- 11 A nhĩ đa (Ajāta)
- 12 A ba la nhĩ đa

- 13 Đồng mẫu lô
- 14 Phi giả da
- 15 Giả da

Chân ngôn của nàng được nói ở đây là chữ A với nghĩa là hết thảy các pháp không sinh.

Mặt khác về vị trí này của 4 chị em A ba la nhĩ đa, Đại nhật kinh 1 phẩm Cụ duyên tả như sau: "Tả trí nhật thiên chúng, tại ư dư lạc trung, Thắng Vô Thắng phi đẳng, dục tùng như thị vệ 左置日天眾。在於輿輅中。勝無勝妃等。翼從而侍衛". (Bên trái quyền thuộc của Nhật thiên, trong đám xe cộ đó là Thắng và Vô Thắng phi v.v..., làm vây cánh hầu hạ). Phía bên trái nói ở đây là bên trái của Đế Thích. Cả hai vị trí này trong Hiện đồ mạn đà la đều thuộc viện Kim cang ngoại bộ phía đông, tức phía bên ngoài của viện Văn thù. (Xem Đồ hình 4, tham chiếu đồ hình 1 mục A DA YẾT RI BÀ). Thành tự Astabhujakurukullā cũng nhất trí với vị trí đó (Sādh. ii. 352).

Đông



ĐỒ HÌNH 4: Về vị trí của chư thiên phía đông bắc viện Kim Cang ngoại bộ của mạn đà la thai tạng giới. (Tham chiếu đồ hình 1 mục A DA YẾT RI BÀ).

Chú thích:

- 12. Thích xứ thiên
- 13. Nhật thiên hậu
- 14. Nhật thiên
- 15. Vi xà da
- 16. Đế Thích

Đại nhật kinh số 5 giải thích Thắng và Vô Thắng phi tức chỉ Thệ Da (Jaya) và Vi Thệ Da (Vijaya). Điều này cho thấy sự đồng nhất của 4 chị em xuất hiện trong hai viện khác nhau. Thế nhưng, chỉ trong viện Văn Thù người ta mới thấy tên gọi của 4 chị em được nói đến đầy đủ. Trong viện Kim cang ngoại bộ phía đông, tên gọi được nhắc đến là Vi Xà Da hay Tì Xả Da, đều là những phiên âm khác của Vijaya. Trong viện này, chỉ có tên Thệ Da và Vi Thệ Da được nhắc tới như Đại nhật kinh và Đại nhật kinh số đã làm trên. Sự giải thích của các nhà mật tôn Nhật

bản cho thấy hình như họ không lưu ý đến sự đồng nhất ấy. Qua cách gọi tên khác nhau, ta có cảm tưởng hình như không có sự đồng nhất của các chị em này giữa hai viện Văn Thù và Kim cang ngoại bộ phía đông.



ĐỒ TƯỢNG 1: Vị trí của A ba la nhĩ đa trong viện Văn Thù

- 101. Đồng Mẫu Lô
- 99. A Nhĩ Đa
- 100. A Ba La Nhĩ Đa
- 102. Phì giả da
- 103. Giả da

3. A ba la nhĩ đa trong viện Thích Ca của mạn đà la thai tạng giới.

Căn cứ Đại nhật kinh 1 phẩm Cự duyên vị trí của A ba la nhĩ đa trong viện này được mô tả như sau:

Phật tử thứ ung tác
Trì Minh đại phần nộ
Hữu hiệu Vô Năng Thắng
Tả Vô Năng Thắng phi

佛子次應作
持明大忿怒
右號無能勝
左無能勝妃

(Tiếp đến, Phật tử nên vẽ Trì Minh đại phần nộ, bên phải gọi là Vô Năng Thắng, bên trái gọi là Vô Năng Thắng phi).

Đại nhật kinh số 5 giải thích: "Kế tiếp, dưới tòa Thích Ca Mâu Ni, nên vẽ Trì Minh phần nộ, bên phải là Vô Năng Thắng, bên trái là Vô Năng Thắng minh phi, đều màu trắng, cầm đao ấn, nhìn Phật ngồi ở giữa". Vô Năng Thắng ở đây thường gọi là Vô Năng Thắng Kim Cang (Aparājitavajra) hay Vô Năng Thắng Trì Minh vương (Aparājitavidyādhārarāja), còn Vô Năng Thắng Minh phi, tiếng Phạn gọi là Aparājitavidyārājñī.

Đây là một trong 8 Đại Minh Vương. Về bản thể, Vô Năng Thắng Đại Minh đà la ni kinh: "Trước kia cội bồ đề, nay đã thắng bọn ma. Đã chiến thắng bọn ma, đạt được đại vô úy, vĩnh viễn vượt thế gian, quyết định thành chánh giác". Bài tụng này cho thấy mối quan hệ giữa Vô Năng Thắng Minh Vương với sự chiến thắng ma quân và thành đạo của đức Thích Tôn. Do điều này, Minh Vương được coi như là một hóa thân của chính đức Thích Tôn, để biểu thị sức mạnh chiến đấu và chiến thắng.



ĐỒ TƯỢNG 2

Mật hiệu của Minh Vương là Thắng Diệu Kim Cang; chủng tử là chữ DHRM hay chữ HŪM. Biểu tượng (tam ma da hình) là cái búa, và tượng hình là cái miệng lớn trên hoa sen đen (xem Đồ tượng 2). Chân ngôn của Minh Vương là bài chú trong phẩm Phổ thông chơn ngôn tạng của Đại nhật kinh 2: Nam ma tam măn đa bô đả nẫm đia lăng đia lăng lăng lạng dịch lạng dịch lạng sa ha. Phan: Namaḥ samanta- buddhānāṃ dhṛm dhṛm ṛm ṛm jṛm jṛm svāhā.

(Quy mạng hết thảy các đức Phật. Dhṛṃ dhṛṃ ṛṃ ṛṃ ṣṛṃ ṣṛṃ. Ngài nói khéo). Đại nhật kinh số 10 giải thích những tổ phụ âm dhṛm, ṛm và ṣṛm như sau: "Lấy dhṛm làm chủng tử thì dh (đà) có nghĩa là pháp giới (dhātu), ṛ (ra) có nghĩa là những bụi bặm chướng ngại do bản (raja). Nếu ghép với chữ a thì không còn bụi bặm chướng ngại nữa, đó tức là pháp giới. Nên biết đã giống với pháp giới thì làm sao có chỗ nào có bụi bặm? Đó tức là ý nghĩa của đại không. Nếu người nào trụ ở tam muội đó thì tất cả cái chướng không gì là không bị phá hoại. Lập lại một lần nữa chữ dhṛm một lần nữa là để nhấn mạnh cái nghĩa phá hoại tột cùng những bụi bặm chướng ngại. Cho nên vì nói đến tam muội không bụi bặm phải dùng đến chữ ṛm (lăng). Tiếp đến nói đến chữ ṣṛm (dịch lăng) đó tức là tam muội các chướng ngại không sinh ra nên có đại không xuất hiện. Chủng tử này có mọi thứ định huệ trang nghiêm như thế, cho nên có thể ở trong sinh tử mà vẫn được tự tại, ngồi dưới gốc cây bồ đề mà đánh phá được bốn thứ ma quân".

Về chủng tử HŪM, Đại điều kim cang đại cam lồ quân trà li diêm man xí thanh phật đánh kinh có câu chân ngôn do Bồ tát Địa Tạng hóa thân thành Vô Năng Thắng Kim Cang Vương nói: An hô lô hô lô tán noa lý ma đẵng nghí tán pha ha. Chân ngôn này Nghi quỹ căn bản của Văn Thù (Mmk. 308 Mahāmudrāpaṭa- lavisara) có chữ Phạn: Om hulu hulu caṇḍāli mātāngi svāha (Tốt lành thay! Hỡi chiến cụ! Chiến cụ! Chiên đà la ma đẵng già! Ngài khéo nói). Chân ngôn này thể hiện một phần nào hình ảnh đánh dẹp ma quân của đức Thích Tôn dưới gốc cây bồ đề trước khi thành đạo. Việc Bồ tát Địa Tạng hóa thân thành Vô Năng Thắng Kim Cang, ngoài việc biểu hiện sức mạnh của giác ngộ, phải chăng đã ám chỉ sự kiện khi đã chiến thắng ma quân đức Thế Tôn đã kêu gọi địa thần đến làm chứng, mà trong các kinh điển Hiền giáo thường nói đến.

Về hình tượng, trong Hiền đồ mạn đà la, Minh Vương này được vẽ ở bên trái đức Thích Tôn, có màu xanh, tóc như lửa, bốn mặt bốn tay. Mặt giữa và hai mặt tả hữu, mỗi mặt có 3 con mắt. Hai mặt phải và trái, bên trên có đội mũi kim tuyến. Mặt thứ tư không có đội mũi. Mặt thứ ba không có con mắt giữa trán màu. Tay phải nắm thành quyền, dựng thẳng lên với ngón trỏ duỗi ra, chia về phía tim. Tay khác cũng nắm thành quyền, đưa cao với ngón trỏ chia ngược lên phía trên. Tay trái cầm cây kích chia ba, chân dẫm lên hoa sen, (Xem Đồ tượng 3).



ĐỒ TƯỢNG 3.

168. Phật Thích Ca 169. Hư Không Tạng
 170. Quán Tự tại 171. Vô Năng Thắng
 171. Vô Năng Thắng phi

Đây là phía bên trái đức Thích Tôn (bên phải, nếu nhìn từ phía người xem). Còn bên phải là Vô Năng Thắng Minh phi, như Đại nhật kinh dẫn trên đã chép. Vô Năng Thắng Minh phi (Aparājitāvidyārājīnī) có mật hiệu là Trường sinh kim cang, chủng tử là chữ A, biểu tượng là ấn "cầm sen" (Trì liên hay Cháp liên ấn). Ấn này được tả như sau: Bàn tay mặt, ngón cái và ngón trỏ nắm lại với nhau, ba ngón còn lại duỗi thẳng, hướng lên trên. (Xem Đồ tượng 4). Ấn này, trong Nghi quỹ căn bản của Văn Thù (Mmk 308, 323, 422 và 423-424, còn được mô tả với nhiều chi tiết thay đổi. Đà la ni tập kinh 4 có ghi lại ấn A ba la chất đa mà nó dịch là Vô năng

thẳng ấn, và được mô tả như sau: "Đứng thẳng trên đất, trước hết co mạnh gối và gót chân trái, rồi đạp thẳng xuống đất, ngón chân hướng về phía trước, gót chân phải xiêng ra về bên phải, ngón chân hướng về phía trước. Rồi chạm hai đầu của hai ngón vô danh, vào trong lòng bàn tay. Ngón tay phải ép vào ngón tay trái. Ngón tay út và ngón tay giữa chụm đầu với nhau. Còn hai ngón tay cái thì dựng thẳng không cho nó kề sát nhau. Để hai cườm tay kề sát nhau, đưa ấn lên, nhắm nách phải mà để. Đó là ấn pháp thân".



ĐỒ TƯỢNG 4

Hiện đồ mạn đà la vẽ A ba la nhĩ đa ở bên phải đức Thích Ca, màu xanh, tóc như lửa, màu xanh kim tuyến, dựng đứng, không đội mũ, trên mặt có 3 con mắt, răng trên cắn vào môi, cả thân hình và mặt hơi ngửa ra, tay phải duỗi thẳng với bàn tay nắm thành quyền có ngón trở chia thẳng ra, tay trái co lại với bàn tay nắm thành quyền để ngang vú. (Xem Đồ tượng 3).

Về chân ngôn của Minh phi, Đại nhật kinh 2 phẩm Phổ thông chơn ngôn tụng đọc: Nam ma tam mãn đa bột đà nã a bát ra dĩ đế nhã diễn đế đất nê ra đế sa ha. Phạn: Namaḥ samantabuddhānām aparājite jāyanti tatipo svāhā. (Đánh lễ hết thấy các đức Phật! Hỡi Vô Năng Thắng, đang chiến thắng, đã chiến thắng hoàn toàn! Người khéo nói). Đại nhật kinh số 10 giải thích Vô Năng Thắng phi có hình người con gái, và câu chân ngôn có nghĩa: "A ba ra thệ đế (Aparājita) nghĩa là Vô Năng Thắng, xà diễn đế (jāyanti) là một tên khác của chiến thắng, tức nghĩa là chiến thắng, hàng phục người khác; đa tri đế (tatipo) có nghĩa là hoàn toàn chiến thắng". Bach bảo sao 4 có viết tắt đàn câu chân ngôn trên, đã chứng thực sự đúng đắn của câu chữ Phạn tái kiến vừa thấy.

Quan hệ giữa Minh Vương và Minh phi là quan hệ giữ định và tuệ. Minh Vương biểu hiện cho tuệ, còn Minh phi biểu hiện cho định. Trong quá trình giác ngộ, đó là hai nhân tố thiết yếu, thiếu một thì giác ngộ không bao giờ nảy sinh. Cho nên, dù xuất hiện dưới nhiều dạng khác nhau, A ba la nhĩ đa thực sự là một biểu hiện cho sức vươn lên không gì cản nổi của trí tuệ con người mà đỉnh cao trong truyền thống Phật giáo là sự thành đạo của Thích Tôn.

Vô Năng Thắng Minh phi còn là chủ đề mô tả và tín ngưỡng của nhiều tác phẩm hiện bảo lưu trong Tạng bản. Đầu hết, ta có Aparājitanāmasādhāna nay chỉ tồn tại trong tạng Tây tạng

dưới nhan đề Gshan gyis mi thub ma shesbyas bahi sgrub thabs (TT 2921). Đây là một tác phẩm trình bày cách thức cúng dường và cầu nguyện A Ba La Nhĩ Đa. Bản in Bắc kinh không có ghi tên người viết và dịch. Nhưng bản in Sde dge ghi Dānaśīla là tác giả và Ses Rab Skyon là người dịch.

Tiếp đến là Aparājītā-miruvārābhadrānkara-ratna-sādhana cũng chỉ bảo tồn trong dịch bản Gshan gyis mi thub padan ri rab mchog ma rin po che bzan poḥi bsgrub thabs (TT 4830). Tác giả là Indrabhūti, và người dịch là Kha Che Pan Chen và Tshul Khriims Gshon Nu. Nội dung tả lại cách thức thực hiện lễ cúng dường A Ba La Nhĩ Đa cùng một số chân ngôn.

Cuối cùng là Aparājītā-sādhana, mà Tạng bản có đến 3 dịch phẩm khác nhau. Đó là Gshan gyis mi thub mahi sgrub thabs (TT 4082) do Abhaya và Tshul khriims Rgyal Mtshan dịch, Rnam par rgyal mahi sgrub pahī thabs (TT 4205) do Don Yod Rdo Rje và Ba Ri dịch và Gshan-gyis mi thub mahi sgrub thabs, nhưng nội dung nó tập trung về nữ thần Sitāpatrā. Cho nên bản văn cuối cùng đúng ra phải có tên Hphags ma gshan gyis mi thub ma gdugs dkar mohi sgrub thabs, tức phần Āryasitāta- patrāparājītāsādhana trong Sāghanamāla (Sadh. 395), không dính líu đến A ba la nhĩ đa. Ngoài ra cũng có một bản dịch cùng tên Gshan gyis mi thub mahi sgrub thabs (TT. 4415) do Grag pa rgyal mtshan dịch, cũng có tên Phạn Aparājītā-sādhana. Nội dung đúng là một dịch bản khác của những bản dịch do Tshul Khriims Rgyal Mtshan hay Don Yod Rdo Rje dịch, nói cách thức cúng dường và cầu nguyện A ba la nhĩ đa.

Ở trên, Đại phương quảng bồ tát tạng Văn Thù Sư Lợi căn bản nghi quỹ kinh 2 có nói Vô Năng Thắng Minh Vương là quyền thuộc của Kim Cang Thủ, nhưng không thấy văn bản nào bình luận thêm nữa. Trong Tạng bản hiện có một tác phẩm có tên A pa ra ci ta rin chen bzan poḥi sgrub thabs shes bya (TT. 4997), tức tương đương với Phạn văn Aparājīta-ratna-bhadra-sādhana-nāma. Trong tác phẩm này, A ba la nhĩ đa xuất hiện như một Dạ xoa (Gnod sbyin). Hình tượng được mô tả như sau: Màu trắng, một mặt hai tay, tay phải cầm một cái lưới câu sắt (lcags kyu), tay trái cầm một cái bình làm bằng châu báu, trên mình trang sức với những đồ vàng ngọc, mặc một chiếc áo lót (an ða hội, śa thaps, antarvāsa) làm bằng lụa xanh, có đôi mắt lớn. Chân ngôn của A ba la nhĩ đa đây đọc: "Om candra mahāroṣaṇa hūṃ phaṭ. Om śrī dza. A pa ra ji ta dza dza sarva maṇe ... svāhā; baliṃ kha kha khāhi khāhi". Chân ngôn này không thấy xuất hiện trong các bản Hán văn.

Tác phẩm về Dạ xoa A Ba La Nhĩ Đa này được ghi là của Indrabodhi.

Xem thêm Lý thú thích H, Đại nhật kinh 5, Đại nhật kinh số 5 và 16, Vô năng thắng đại minh vương đa la ni kinh, Thai tạng giới thất tập T và Tr, Chư thuyết bất đồng ký 7 và 50, Chư thuyết bất đồng ký sao 20, Đồ tương tập 4, Thai tạng giới niệm tụng thứ đệ yếu tập ký 9, Thai

tang giới niêm tụng thứ đệ yếu tập ký mạn trà la tôn vị hiện đồ sao tư 3, Lưỡng bộ mạn đồ la nghĩa ký 3, Lý thú kinh bí quyết sao 6, Lý thú kinh bí chú 4, Lý thú kinh thuần bí sao 3, Lý thú thích yếu lược bí quyết tập 6, Lý thú kinh lược thuyên, Mạn đồ la thông giải, EB. II. t. 10.

A BA LAN ĐA CA

阿波蘭多迦

Phạn: Aparāntaka

Pāli: Aparantaka, Aparānta

Tạng: Ñi hog gi gos, Ñin hog gi gos

Hán: (pâ) A ba lan đa 阿波蘭多, A ban lan đắc ca 阿般蘭得迦, A bà la đa nhân 阿婆羅多鈞, A bà lê tra 阿婆梨吒 (d) Tây biên 西边

Tên một nước hay miền đất xưa ở phía tây Ấn độ. Cổ sử Mārkaṇḍeya (Mārkaṇḍeya-purāna vii) nói A ba lan đa ca là một cộng hòa (janapada), trong khi Mahābhārata (Bhisma parvan ix) coi là một tỉnh. Thanh luận về thơ (kāvyanūnāṃsā 94) chép nó ở phía tây của Devasabhā, mà thông thường được đồng nhất với Dewas ở Trung Ấn hiện nay, còn Giáo sử (Sāsanavaṃsa 11) ghi nó ở phía tây Ấn độ vào lưu vực tây của thượng lưu sông Irawady.

Bia đá số 5 của vua A Dục ở Kalsi kể đến tên Apalantā. Bia ở Dhauri đọc Āpalamtā trong khi bia Shābāzgarhī đọc Aparamta. Bia Nasik của Gautamī Bālaśrī nói con bà cai trị cả vùng Aparānta. Bia đá Junagadh chép nó đã thuộc về vua Saka Rudradāmaṃ. Vày Aparānta là tên dùng trong các bia đá. Đại sử (Mahāvamṣa xii. 4) và Đạo sử (Dīpavamṣa viii. 7) nói đến Apārānta như một trong 9 miền, mà A Dục đã gửi Yonaka Dhammarakkhita đến giảng kinh Hỏa tụ thí dụ, 37.000 người đã qui y và hơn 1.000 nam nữ xin xuất gia. Dân vùng này, Giải thích kinh Trường bộ (DA. ii. 482) và Giải thích kinh Trung bộ (MA. i. 184) chép là đến từ A bát lợi cù đa ni (Aparagoyāna) khi vua Nandhātā chinh phục hết cả bốn châu.

Lịch sử Phật giáo Ấn độ (Rgya gar chos ḥbyuṅ 10la và 129a) nói đến một miền Aparāntaka đông gồm những nước Magadha, Bhaṅgala và Odiviśa, một miền Aparāntaka trong một nước tây bắc tên Aśmaparānta, mà Kunala, người con của A Dục phải đem quân đến dẹp loạn. Cuộc nội loạn này, Truyện Câu Na La (Kāṇāla-avadāna 65) có kể đến, nhưng chính tại miền Aparānta đông ấy mới ngự trị các vua Mahendra và Camaśa trong giai đoạn hoàng pháp của Upagupta (Sđd 9b), triều đại Candanapāla (Sđd 34b) trong giai đoạn của Rahulabhadra, các triều của dòng họ Candra trong giai đoạn của Long Thọ và Đề Bà (Sđd 42a).

Như thế, theo truyền thống Tây tạng Aparāntaka nguyên trước là tên một vùng đất trải dài từ phía tây của Peshawar đến phía đông của Bengal và Orissa ngày nay, chia làm Aparāntaka đông, trung và tây bắc. Tuy nhiên, cứ vào các bia đá tìm được thì Aparānta ngày nay tương đương với những bang Gujarat, Sindh, miền tây Rājapūtānā và Kutch, và có lúc nó đã là một nước.

Xem thêm Thiên kiến luật tỳ bà sa 2, Phiên Phan ngữ 8, Dutt, Early history of Buddhism, t. 190 và B.C. Law, Historical geography of ancient India, t. 13 và 56, Hultzsch, Inscriptions of Asoka I, xxxix; Ap. ii. 359, R.G. Bhandarkar, Early history of Deccan, t. 19.

A BA LAN NHÃ

阿波蘭若

Phạn: Aparāṇṇa?

Pāli: Aparanna

Hán: (pā) A ba lan nhã 阿波蘭若, Hà ba lan nhã 河波蘭若 (d) Ta trung 蹉中

Tên các loại hoa màu ngoài lúa.

Thiên kiến luật tỳ bà sa 9 giải thích những vật có thể lấy trộm từ ruộng, đã phân biệt hai thứ ruộng, đó là ruộng phú bàn na và ruộng A ba lan nhã. "Ruộng phú bàn na có 7 thứ lúa như nếp, tẻ v.v... (...). Ruộng A ba lan nhã có đậu v.v... cho đến mía". Phân biệt về ruộng này không thấy trong Ngũ phần luật, Thập tụng luật v.v..., nhưng lại thấy trong Luật tạng (Vin. ii. 50): "Ruộng là chỗ để sản xuất lúa và màu" (Khettaṃ nāma yattha pubbaṇṇam vā aparannaṃ vā jayati).

Cắt nghĩa chữ mùa màng (harita) trong điều ba dật đề 19 của tạng (Vin. iv. 48) và điều ba dật đề 9 của ni (Vin. iv. 267) Luật tạng viết: "Gọi mùa màng là lúa và màu dùng để nuôi sống con người" (haritaṃ nāma pubbaṇṇaṃ aparannaṃ yaṃ manussaṇaṃ upabhojaparibhogam ropimam). Nghĩa thích (Nd. ii. 392) dịch nghĩa "nông sản" (dhañña) như bao gồm lúa và màu (dhaññāni vuccanti pubbaṇṇam aparannaṃ). Về lúa nó qui định có 7 thứ là tẻ, nếp, mạch, mì, kê, đạo và tấc (pubbaṇṇam nāma sāli rūhi yavo godhumo kaṅgu varako kudrūsako). Còn về màu nó đồng nhất với sūpeyya (aparannaṃ nāma sūpeyyaṃ) mà người ta thường dịch là xúp (Xem PTS Pāli English dictionary t. 721b và Nam truyền đại tạng kinh 44 t. 462).

Tuy nhiên, giống với giải thích của Thiên kiến luật tỳ bà sa, truyện Gaṇdatindu của Bản sinh (J. v. 106) nói: "Đậu là một loại a ba lan nhã" (hareṇukā ti aparannaṃjā ti). Như thế, a ba

lan nhĩ có thể nói là một tên chung để chỉ các loại màu. Kết luận này không những phù hợp với luật mà còn với kinh nữa.

Tăng chi bộ kinh (A. iv. 110) khi đề cập đến 12 yếu tố để bảo vệ một thành ở biên giới, đã tả yếu tố 10 và 11 thế này: "Lại nữa, này các tỳ kheo, trong thành biên giới của vua, có cất chứa nhiều tẻ mạch, để những người trong thành an vui, không lo ngại, ở yên, chống lại ngoại nhân. Lại nữa, ... trong thành biên giới của vua có cất chứa nhiều mè, đậu trắng, đậu xanh, các loại màu, để những người trong thành an vui, không lo ngại, ở yên chống lại ngoại nhân". (rañño paccantime nagare bahum sāliyavakaṃ samnicitaṃ hoti (.....) tilamāsamuggāparannaṃ). Vậy thì, có sự phân biệt giữa các loại lúa tẻ, lúa mạch và các loại màu như mè, đậu trắng, đậu xanh. Hai yếu tố này, chỉ yếu tố đầu có giữ lại trong Tăng nhất a hàm kinh 33 và Trung a hàm kinh 3.

Trong Luật tạng (Vin. iv. 265) cũng thế. Khi viết về ba dật đề 7 của ni, cấm các ni không được nhận "nông sản tươi", nó đã định nghĩa "nông sản tươi là tẻ, nếp, mạch, mì, kê, đạo và tấc" (āmakadhaññaṃ nāma sāli vīhi yavo godhumo kaṅgu varako kudrūsako). Đồng thời, nó qui định điều luật này, không áp dụng cho các loại hoa màu (aparaṇṇaṃ). Những câu hỏi của Di Lan Đà (Mil. 106) khi tả một người giàu có nông sản (pahutadhanadhañña), đã nói ông có những thứ "lúa, tẻ, nếp, mạch, gạo, mè, đậu trắng, đậu xanh, lúa, màu ..." (sālivīhiyavataṇḍulatil amuggamaṣapubbaṇṇāparanna).

Vậy, A ba lan nhĩ là một tên chung để chỉ các loại hoa màu như đậu, mè, khoai, sắn, mía v.v... Nguyên nghĩa của aparanna là do apara (khác, thứ yếu, tiếp trợ) + aṇṇa (thức ăn, lúa đậu) nên có nghĩa "thức ăn khác, thứ yếu" hay "thức ăn sau" để đối lại với phú bàn na (pubbaṇṇa) là thức ăn trước, tiên yếu. Tuy nhiên, vì pubbaṇṇa có nghĩa bữa ăn trước Ngọ (thần triều 農朝) nên aparanna được dịch là "bữa ăn quá Ngọ" (ta trung 蹉中), như Phiên phạn ngữ 1 đã làm. Cần thêm là Phiên phạn ngữ 1 có chữ a ba lan nhĩ thành hà ba lan nhĩ, có lẽ vì tự dạng a (阿) và hà (河) viết thẩu thì rất giống nhau.

A BA LŨ GIA

阿波婁加

Phạn: Apalokanakarma ?

Pāli: Apalokanakamma

Hán: (pâ) A ba lữ gia 阿波婁加 (d) Tiểu tiểu bạch chúng 小小白眾, Sở tác tướng mao kiết ma 所作相貌羯摩

Tên một trong bốn loại kiết ma của truyền thống Luật tạng Pāli và phái Chính lượng, qui định khi thực hiện một tăng vụ phải trước tiên hỏi đến sự đồng ý của những người vắng mặt liên hệ đến vụ ấy, như thế tương đương với phép thuyết dục của các truyền thống luật tạng khác.

Thiên kiến luật tỳ bà sa 7, khi giải thích cách thứ 7 là bạch kiết ma trong tám cách để được giới cụ túc, đã đề cập đến "a ba lữ gia, kiết ma bạch, kiết ma hai bạch và kiết ma 4 bạch" rồi chưa thêm "Tiếng Hán dịch (a ba lữ gia) là tiểu tiểu bạch chúng". Tuy Buddhaghosa viết ở ngay câu trước "Tôi nay ở đây nói kiết ma bốn bạch, còn những điều khác, sau sẽ nói rộng hơn", nhưng phần còn lại của Thiên kiến luật tỳ bà sa không thấy bàn cãi đến a ba lữ gia nữa. Dù vậy, nguyên bản Pāli Samantapāsādikā Vinayāttha-katha (VinA. 1195) của nó đã định nghĩa "Kiết ma a ba lữ gia là một kiết ma được thực hiện sau khi đã thanh tịnh tăng già kiết giới vào một chỗ, thuyết dục cho ai đáng thuyết dục và cáo tri ba lần cho sự quyết nghị của toàn thể" (tattha apalokanakammaṃ nāma sīmaṭṭhakammaṃ saṅghamaṃ sodhetvā chandāra-hānaṃ chandaṃ āharitvā samaggassa anuma-tiyātikkaṭṭhaṃ sāvetaṃ kātābbaṃ kammaṃ).

Vậy, a ba lữ gia trước hết là một loại kiết ma. Khi định nghĩa kiết ma đúng pháp là gì, phần giải thích điều ba dật đề 79 của Luật tạng (Vin. iv. 151) viết: "Kiết ma đúng pháp là kiết ma a ba lữ gia, kiết ma bạch, kiết ma hai bạch, kiết ma bốn bạch, thực hiện đúng với phép, với luật và với lời dạy của thầy, đó là kiết ma gọi là đúng phép" (dhammikaṃ nāma kammaṃ apalokanakammaṃ ñattikammaṃ ñattidutiyakammaṃ ñatticatutthakammaṃ dhammena vinayena satthusāssanena kataṃ etaṃ dhammikaṃ nāma kammaṃ). Tiểu phần của Luật tạng (Vin. ii. 89) xếp a ba lữ gia vào loại sự tranh trong bốn thứ tranh chấp của tăng già: "Thế nào là sự tranh? Là những gì đã làm và phải làm của tăng già: kiết ma ba lữ gia, kiết ma bạch, kiết ma hai bạch, kiết ma bốn bạch, đó là sự tranh". Phần phụ lục của Luật tạng (Vin. v. 126 và 222) đã đề cập đến bốn phép kiết ma (cattāri kammaṃ apalokanakammaṃ ñatti-kammaṃ ñattidutiyakammaṃ ñatticatuttha-kammaṃ).

Loại kiết ma này không thấy nói đến trong các Luật bộ Phạn và Hán văn, trừ bộ luật của phái Chính Lượng, Thập tụng luật 35, khi giải thích sự tranh, chỉ gồm ba kiết ma: kiết ma bạch, kiết ma hai bạch và kiết ma bốn bạch. Tứ phần luật kiết ma, Đại sa môn bách nhất kiết ma và Tát bà đa tỳ ni tỳ bà sa 8 cũng chỉ nói đến ba kiết ma thôi. Các nhà luật học Trung quốc như Đạo Tuyên trong Tứ phần luật san phồn bổ khuyết hành sự sao T 1 và Tứ phần luật san bổ tùy cơ kiết ma T, Hoài Tổ trong Ni kiết ma và Nguyên Chiếu trong Tứ phần luật hành sự sao tư trì ký T1H đều nhất loại chỉ nói đến ba loại kiết mà thôi, tức kiết ma bạch, kiết ma hai bạch và kiết ma bốn bạch.

Bộ luật của phái Chính Lượng (Sammitiya) hiện còn bảo tồn là Luật nhị thập nhị minh liễu luận đã nói đến năm thứ kiết ma: "Trong luật nói tất cả kiết ma chỉ có năm thứ: 1. Kiết ma đơn bạch, 2. Kiết ma trung gian, 3. Kiết ma hai bạch, 4. Kiết ma bốn bạch, và 5. Sở tác tướng mạo kiết ma". Trong năm thứ này, về sở tác tướng mạo yết ma, viết: "Việc đó tất định nên làm,

chỉ có tính toán thời gian mà quyết định sự việc cho kịp thời thì gọi là sở tác tướng mạo kiết ma". Tuy được định nghĩa như thế, sở tác tướng mạo kiết ma là dịch từ chữ avalokanakarmam tiếng Phạn, tức apalokanakamma tiếng Pāli, vì chữ avalokana hay apalokana có nghĩa là bộ dạng, tướng dụng, cái vẻ nhìn bên ngoài. Thêm vào đó, nội dung định nghĩa vừa nêu hoàn toàn phù hợp với nội dung sự việc của điều ba dật đề 79, tức việc làm kiết ma đối với những tỳ kheo sáu người là việc tất định nên làm vì phải tính toán để làm kịp thời là gặp lúc một trong bọn chúng xuất hiện và có đem đến sự đồng ý cho cuộc kiết ma đó.

Tiếp đến, thể thức và tiến trình thực hiện kiết ma này bao gồm những phần (1) Tập hợp tăng già tại một địa điểm qui định, (2) Tăng già có phẩm chất, (3) Thuyết dục những người đáng được thuyết dục và (4) Công bố ba lần nghị quyết cho toàn thể tăng già quyết nghị. Với thể thức và tiến trình này, rõ ràng nó nhấn mạnh đến yếu tố thuyết dục, tức yếu tố đòi hỏi sự đồng ý của những người cần có sự đồng ý mà vắng mặt thực sự, đó là yếu tố căn bản, làm căn bản cho điều ba dật đề 79 trong Luật tạng (Vin. iv. 151). Điều luật này ra đời vì nhóm tỳ kheo sáu người thường chống đối lại đại chúng xử lý một sự việc gì liên hệ đến một người trong nhóm họ. Do đó, nhân xử lý một vấn đề chung gì đó, có sự đồng ý (chandam) của nhóm ấy, và chỉ có một người trong nhóm đến dự, đại chúng bèn xử lý luôn sự việc của người đến dự này. Người này về thuật lại cho đồng bọn. Chúng liền lên tiếng phản đối, nói rằng chúng chỉ đồng ý về xử lý vấn đề chung ấy thôi, mà không có đồng ý về việc xử lý trong đồng bọn. Vì vậy, đức Phật mới qui định "Tỳ kheo nào khi đồng ý với một kiết ma đúng phép mà sau đó trở lại rút lui thì bị ba dật đề" (yo pena bhikkhu dhammikānaṃ kammānaṃ chandaṃ datvā pacchā khīyana- dhammaṃ āpajjeyya pācchtiyaṃ).

Vậy, yếu tố thuyết phục là căn bản của điều 79. Cho nên đề cập đến kiết ma a ba lữ gia trong giải thích điều luật này hẳn để nhấn mạnh yếu tố ấy. Việc dịch chữ a ba lữ gia là tiểu tiểu bạch chúng của Thiền kiến luật của tỳ bà sa 7 hẳn là do hiểu sai chữ Apalokana thành appalokana. Appalokana là do appa + lokana, trong đó, appa có nghĩa là nhỏ, ít, không đáng kể, tương đương alpa tiếng Phạn, còn apalokana là do apa + lokana, trong đó apa là tương đương với chữ Phạn apa hay ava với nghĩa dưới, xuống, tách rời ra v.v... Do thế, dịch apalokana bằng tiểu tiểu bạch chúng là không chính xác. Apalokana do động từ apaloketi với nghĩa nhìn, quan sát, chăm sóc, thỉnh cầu, xin phép, nên danh từ có nghĩa quan sát, bộ dạng, cái vẻ bên ngoài. Vì đó, dịch nó bằng "sở tác tướng mạo" của Luật nhị thập nhị minh liễu luận là thỏa đáng hơn. Phiên phạn ngữ 1 chép lại lời chua của Thiền kiến luật tỳ bà sa 7, nên cũng không chính xác. Thêm vào đó, chữ chúng 眾 bị chép thành chữ tuyền 泉, nên tiểu tiểu bạch chúng thành tiểu tiểu bạch tuyến.

A BA LỮ

阿波利

Phạn: Avata, Avati

Tên một ngôi thành.

Phiên phạn ngữ 8 chép: "A ba ly, Truyện gọi là thành Doanh bích". Truyện đây chắc là Ngoại quốc truyện 4. Ngày nay Ngoại quốc truyện chưa tìm thấy, nên không rõ thành thuộc nước nào của Ấn độ thời xưa. Song, nó gọi là thành Doanh bích thì phải có tên Phạn là Avata/Avati. Bhāgavatapurana có con sông tên Avaṭodā. A ba ly phải chăng nằm trên sông ấy?

A BA MA LA

阿波摩羅

Phạn: Apasmāra

Pāli: Apasmāra, Apamāra

Tạng: Brjed byed

Hán: (pâ) A bat ma la 阿跋摩羅, A bat ma la 阿拔摩羅, A bát ma la 阿鉢摩羅, A ba tam ma la 阿波三摩羅, A bà ma la 阿婆摩羅, A bả ba ma la 阿跋波摩羅, A ba bà sa ra 阿波婆娑囉, A bát sa ma ra 阿鉢娑麼囉, A bat bà ma la 阿跋婆摩羅, A bà sa ma la 阿婆娑摩羅, A bả bà ma lã 阿跋婆摩邏 (d) Vô hoa man 無花鬘, Vô giáp 無甲, Nguộc qui 虐鬼, Qui bịnh 鬼病, Điên cuồng 顛狂, Vô khải 無鎧

Tên một loại bệnh thần kinh, mà xưa thường gọi là Qui bịnh, nay gọi là chứng kinh phong (epilepsy).

Nó là một trong số những bệnh tật làm cho người mắc không đủ tư cách để thọ giới tỳ kheo. Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ bách nhất yết ma 1 liệt nó vào giữa 38 bệnh gây trở ngại không cho phép người thọ giới cụ túc. Phạn bản Phương thức thọ cụ túc giới (Upasampadājñaptiḥ 16) cũng nhất trí đưa A ba ma la (apasmāra) vào giữa 38 loại bệnh tật trở ngại ấy. Đại phần (Mahāvagga I. 77. 125) và Tiểu phần (Cullavagga X. 10. 22) của luật tạng Pāli (Vin. I. 93 và II. 271) đặt bệnh a ba ma la vào loại bệnh trở ngại, nhưng số lượng giảm xuống chỉ còn có 5 mà thôi, tức phong (kuṭṭha), hủi (gaṇḍa), lại (kilāsa) lao (sosa) và kinh phong (apamāna). Sự giảm thiểu này không chứng tỏ là truyền thống Pāli không biết đến những bệnh kia. Tăng chi bộ kinh (A.V. 110) và Nghĩa thích (Nd. 1.17, 47; ii. 304) đã liệt hết phần lớn những bệnh tật gây ra sự khổ đau của thân, dù rằng cả hai đều không có ghi bệnh kinh phong. Truyện Bản sanh Hiền giả Gata (J. IV. 84) có chép lại bệnh kinh phong (apasmāra).

Các kinh điển Đại thừa vì ảnh hưởng quan niệm bệnh kinh phong là do một tác nhân ma quái tạo ra, nên đã biến a ba ma la thành một loại quỷ. Đại phương quảng thập luân kinh 1 đã nói đến việc "Nếu có chúng sinh nào bị a ma ba la ám che thương tổn, nếu 1 ngày, 2 ngày, 3 ngày cho đến 4 ngày, khiến tâm trí cuồng lên, tâm trí loạn lên, tâm trí sợ hãi, tâm trí điều phục, điên đảo rồi cho đến mất trí...". Giải thích chữ a ba ma la, Huệ lâm âm nghĩa 19 viết: "A ba ma la là tiếng Phạn gọi sai, tất, không đúng. Đúng tiếng Phạn phải gọi a bả sa ma ra, tức tên chung của loại quỷ dữ".

Bản Đại bát niết bàn kinh 11 phẩm Hiện bệnh đã xếp a bà ma la vào giữa những trời, rồng, quỷ, thần ... ca ngợi công đức phóng hào quang của đức Phật: "Bấy giờ tất cả trời, rồng, quỷ, thần, càn thất bà, a tu la, ca lâu la, càn na la, ma hầu la già, la sát, kiền đà, ưu ma đà, a bà ma la, người, phi nhơn đều cùng đồng thanh nói lên lời như vậy: "Lành thay! Lành thay! Vô thượng thiên tôn! ...". Giải thích chữ a bà ma la đây, Huệ lâm âm nghĩa 2 viết: "A bà ma la, đây dịch là Vô hoa man, cũng dịch là điên cuồng". Việc dịch a ba ma la bằng Vô hoa man (chuỗi không hoa) có thể do suy ra từ chữ apuspamālā, còn dịch bằng điên cuồng tức do chữ apasmāra, tức mất trí nhớ. Phiên Phạn ngữ 7 do không nắm vững chữ Phạn, chỉ nói đến nghĩa đầu là Vô hoa man.

Sự đồng nhất a ba ma la với một loại quỷ này, kinh Pháp hoa vẫn tiếp tục. Phạn bản kinh này phẩm Đà la ni (Sadd. XXI. 235 Dhāranīparivarta) có ghi a ba ma la vào những loại gây rối cho những pháp sư Pháp hoa. Phẩm Đà la ni của Điều pháp liên hoa kinh 7 và Thiền phẩm điều pháp liên hoa kinh 6 chỉ phiên âm a bạt ma la. Nhưng Chính pháp hoa 10 phẩm Tổng trì dịch là điên quỷ. Về sau, Pháp hoa văn cú 30 giải thích: "A bạt ma la là quỷ màu xanh". Rồi Pháp hoa nghĩa số 12 viết: "A bạt ma la đây dịch là quỷ hình bóng, cũng dịch là quỷ không có áo giáp. Kinh chú nói quỷ chuyển gân". Dịch a bạt ma la bằng quỷ hình bóng, chắc là do suy đoán từ chữ ābhasmāra, trong đó māra là ma quỷ, còn ābhas là ánh sáng. Việc dịch bằng quỷ không có áo giáp hẳn do suy đoán sai từ chữ avarman, tức không có áo giáp.

Trong cùng một cách, Phạn bản kinh Lăng già phẩm Đà la ni (Lank. 261 Dhāranīparivarta) có apasmāra và apasmārī giữa những loài có thể gây nhiễu hại cho các người trì tụng kinh ấy. Nhập Lăng già kinh ở phẩm Đà la ni phiên âm là a bạt ma la và a bạt ma la nữ, trong khi Đại thừa nhập Lăng già kinh 6 phẩm Đà la ni không những không phiên âm hay dịch mà lại chỉ gộp chúng lại dưới nhóm "chư ác quỷ thần 諸惡鬼神" (các quỷ thần dữ). Điểm cần chú ý ở đây là a ba ma la bây giờ chia ra làm 2 a ba ma la nam và a ba la ma nữ.

Cách dịch a ba ma la là một loại quỷ điên trên đây cũng rất phổ biến trong các kinh điển Mật giáo. A ba ma la xuất hiện trong Phật đĩnh tôn thắng đà la ni kinh. Bản dịch của Phật Đà Ba Lợi và của Nghĩa Tịnh thì phiên âm như a ba sa ma la hay a ba sa ma ra, trong khi bản của Đỗ Hành Khải dịch là "điên đẳng quỷ thần 顛等鬼神". Đại phương quảng bồ tát tạng Văn Thù Sư Lợi căn bản nghi quỹ kinh 2 đã cùng xếp a ba sa ma ra vào với những dạ xoa, la sát, và có thêm

một Đại a ba sa ma ra. Chương thứ nhất của Nghi thức căn bản của Thánh Văn Thù (Āryamañjuśrīmūlakalpa i. 11) đặt apasmārā và mahāpasmārā vào số nhiều, như vậy chứng tỏ là có nhiều cá thể a ba ma la và đại a ba ma la. Phật mẫu đại không tước kinh T và Trùng Độc tụng Phật mẫu đại không tước kinh tiên khai thỉnh pháp cũng liệt a ba ma la vào các loại quỷ thân. Tôn thắng kinh chú H nói: "A bà sa ma đây dịch quỷ gây bệnh điên, người thấy có hình bóng, gân cốt run lên". Vậy thì, dù có biến thành quỷ, a ba ma la vẫn còn tên bệnh kinh phong.

Trong tạng Tây tạng hiện có một văn bản mang tên Brjed byed kyi gdon las thar par byed pa (TT 3813 Apasmāra-graha-nirmocaka) nghĩa là cách giải khỏi sự nắm bắt của bệnh kinh phong. Sau lời ca ngợi Kim Cang Thủ, tác phẩm này bắt đầu dạy những ai muốn khỏi phải bệnh ấy, nên biết thời điểm và triệu chứng của nó. Theo kinh ấy thì vào mỗi buổi sáng và buổi chiều của những ngày mùng 2, mùng 4, mùng 9 và 12 của nửa tháng trước và ngày 29 của nửa tháng sau, những người nóng tánh thường hay bị cơn giật kinh. Triệu chứng được kể ra như sau: miệng sùi bọt mép, xanh mặt, toát mồ hôi, xỉu đi và ngã lăn xuống đất.

Vậy, a ba ma la thực sự là tên một thứ bệnh thần kinh, thường gọi là bệnh động kinh hay kinh phong, như chính tên chữ Phạn điềm chỉ apasmāra có nghĩa thiếu hay mất trí nhớ. Nhưng vì không rõ được nguyên do, sau này người ta nghĩ bệnh ấy là một loại do ma quỷ bên ngoài nhập vào, từ đó a ba ma la cũng là tên của một loài quỷ. Cho nên, Mvy. vừa liệt a ba ma la dưới danh mục quỷ đói, lại vừa liệt nó dưới danh mục những tên bệnh.

Cũng theo Apasmāra graha nirmocaka phương pháp trị liệu bệnh này gồm một lễ cúng bằng hương hoa, củ cây thiên mộc (devadāru, *Avarya longifolia*), cây đầu sa (Uśīra, *Andropogon muricatus*) và com. Sau đó, người bệnh được tắm rửa và bôi thuốc lên. Thuốc này được bào chế theo đơn sau, gồm một phân đậu, một phân tiêu, một phân ớt, một phân gừng, một trăm củ tỏi, một ngàn hạt cải, một số lượng cùi dừa tương đương (tāla, *Borassus flabelliformis*) và một phân lượng tương đương rễ cây thanh trà (bilva, *Aegle marmelos*). Những thứ ấy nghiền nát đi với nước tiểu dê, lấy bốn phần của hợp chất nghiền nát ấy nấu với 16 phần nước tiểu người, cho đến sôi lên. Để nguội rồi bôi lên. Đó là lối trị bệnh theo cuốn sách vừa kể.

Tuy nhiên, khuynh hướng nhân cách hóa a ba tát ma la càng trở nên đậm nét. Đà la ni tập kinh 4 nói nó là 1 trong 15 loại quỷ giết trẻ con, "hình nó giống chồn rừng ..., khi nhập vào thì trẻ con miệng sùi bọt mép". Đó đương nhiên là tả chứng kinh phong của trẻ con, chứ làm gì có quỷ hình chồn rừng nhập vào. Truyền thuyết về hình dáng đó đã gây nên những tệ hại y học không đáng muốn.

A BA MẠT LY GIÀ

阿波末利伽

Phạn: Apāmarga

Hán: (pâ) A bà ma la nga 阿婆摩羅識, A ba mat ri ca 阿波末唎迦, A bà mat ri 阿婆末唎, A ba mat ly già 阿波末唎伽, A bat ri mat ca 阿拔唎末迦, A bà mat ca 阿婆末迦 (d) Ngưu tất 牛膝

Tên một loại cỏ dùng làm thuốc. Thiên thủ thiên nhãn Quan Âm bồ tát trị bệnh hiện được kinh nói: " Có A ba mat li già tức loại cỏ ngưu tất". Bất không quyển sách đà la ni kinh gọi nó là A bà mat li ca, còn Phạn ngữ tạp danh gọi nó là A bà ma la nga. Đây tức loại cỏ móng trâu, tên khoa học của nó là *Achyranthes Aspera*.

Giá trị được tính của loại cỏ này đã biết từ lâu ở Ấn độ. Atharva-veda và Vājasa-neyisamhitā kể nó như một thứ thuốc trị bệnh, hay có thể dùng để giặt áo quần. Thiên thủ thiên nhãn Quan Âm bồ tát trị bệnh hiện được kinh đã viết: "Nếu đàn bà mang thai, thai chết trong bụng mẹ, lấy một lượng lớn cỏ a bà mat ri và hai thăng nước đem nấu sôi, vớt bỏ bã, lấy nước cốt, đọc chú 37 biến, rồi uống vào thì thai ra ngay, không một chút đau đớn. Nếu thai y không theo ra, thì uống thuốc đó lại một lần nữa, nó sẽ ra ngay".

Trong Bất không quyển sách đà la ni kinh, nó được dùng để chữa những bệnh kinh phong, nghệt thờ, câm, nói không được, bằng cách lấy nó hòa với sữa và mật đun lên, sôi 108 lần, đồng thời đọc chú Quán tự tại bất không quyển sách. Nó đun lên bằng cành cây bồ đề và củ xà di trên một nền đất có trét bằng phân bò. Đây là lối chữa bệnh bằng cách cúng kiếng, mà chính kinh này gọi là tiểu pháp.

Tuy nhiên, Đại phương quảng bồ tát tạng Văn Thù Sư Lợi nghi quỹ kinh 12 lại xếp nó vào loại mộc. Trong phẩm Đại luận minh vương họa tượng nghi tắc mạng nga la thành tựu pháp, khi nói về củ dùng để đốt trong phép hộ ma, nó viết: "Phải dùng cây khư dĩ la, cây ba la xá, cây cát tường, cây ưu đàm bát la, cây a ri ca, cây a ba mat li nga ..." Đoạn này tương đương với câu trong Phạn bản Nghi thức căn bản của Văn Thù (Mmk. 100 *Gakravartipaṭalavidāna*): *homam caṣṭasahanam tu khatirendhanavahinā / pālāsam śrīkanṭham bilvodumbara cākṣakam / apāmar- gam tathā juhuyāt sarvakarmeṣu yatnataḥ /*. Việc xếp vào loại mộc này, A ri đa la đà la ni a lỗ lực kinh cũng làm bằng cách đưa a ba mat ri ca vào hai phương thuốc để nhiếp phục những người Du đà la (Sudra, người hạ tiện) và thu phục những quý nhân. Dầu thế, nó chưa thêm hai chữ ngưu tất. Vậy, dù có gọi là a bat ri mat ca mộc, nó vẫn là một loại cỏ *Achyranthes Aspera*, chứ không phải là một loại cây hay củ gỗ.

A BA NA

阿波那

Phạn: Āpana

Pāli: Āpana

Tạng: Tshoñ khan

Hán: (pā) A hòa na 阿憇那, A hòa na 阿和那 (d) Thi tứ 市肆

Tên một thị trấn của vùng Anguttarāpa tại cộng hòa Aṅga thời đức Phật, nay là phía bắc sông Mahā tại Bengal.

Phiên Phạn ngữ 8, khi dẫn A hòa na từ Trung a hàm kinh 50, đã chua: "Nó gọi a ba na, dịch là chợ búa". Khảo Trung a hàm kinh thì không chỉ Già lâu ô đà di kinh của quyển 50 chép việc: "Phật du hóa trong nước Ương già với đông đủ chúng đại tỳ kheo, đến A hòa na ở tại tinh xá Kiền nhã", mà Niệm thân kinh của quyển 20 cũng ghi tương tự: "Phật du hóa trong nước Ương già với đông đủ chúng đại tỳ kheo đến A bà na, chỗ ở của Kiền Ni". Niệm thân kinh, tương đương với kinh Niệm về thân thuộc Trung bộ kinh (M. i. 88 Kāyagatāsatisutta), nhưng kinh Niệm về thân nói đức Phật giảng kinh ấy ở tinh xá Cấp Cô Độc tại vườn Kỳ Đà ở Xá vệ, chứ không phải ở A bà na. Còn Già lâu ô đà di kinh thì tương với kinh Thí dụ chim cây cũng thuộc Trung bộ kinh (M. i. 447 Laṭukiko- pamasutta). Kinh này cùng với kinh Bộ đa li và kinh Thi la (M. i. 359 và ii. 146 Potaliyasutta và Selasutta) đều nói A ba na là thị trấn của Anguttarāpa (āpaṇaṃ nāma anguttarāpānaṃ nigamo) trong khi kinh Āpana của Tương ưng bộ kinh (S. v. 225 Apanasutta) qui định nó là thị trấn của Ương già (āpaṇaṃ nāma aṅgānaṃ nigamo). Hán bản tương đương của kinh Bộ đa li là Bộ đa lợi kinh trong Trung a hàm kinh 55 và của kinh Thi la là kinh thứ sáu của Tăng nhất a hàm 46 đều không nói đến A ba na, mà nói tới Na nan đa hay thành La duyệt. Vậy thì, A ba na một thị trấn của vùng Anguttarāpa, tức vùng phía bắc sông Mahī của Aṅga.

Bản chú Trường lão tăng kê (Thag. A. iii. 45) nói A ba na là quê hương của Thi la (Sela). Đó là nơi, kinh Thi la của Trung bộ kinh (M. ii. 146) và Tập kinh (Sn. 112) kể chuyện đức Phật đã độ cho Kiền ni (Keniya), Thi La cùng 300 đồng bạn của Thi La. Đại phần của Luật tạng (Vin. i. 245-7) cũng chép chuyện Kiền Ni đã cúng dường đức Phật và đại chúng một ngàn hai trăm năm mươi người ở A ba na. Và từ A ba na, đức Thế Tôn đã đi Câu thi na. Những bộ kinh trên đã được giảng tại thị trấn ấy.

Buddhaghosa (MA. ii. 586) giải thích tên A ba na nói rằng vì ở đó có hai vựa cái quán (āpaṇā) và nổi danh vì chợ quán đó (āpaṇānaṃ ussannettā) nên có tên Āpaṇa.

A BA SAI PHÙ DI 阿波差浮彌

Phạn: Apeksābhūmi

Hán: (pâ) A bà sai phù di 阿婆差浮彌, A bác sai phù di 阿博差浮彌 (d) Vô tương vi địa 無相違地

Bộ phận của một bài chú tên Tap thập nhi nhân duyên giải thoát chương cú (pratītya samutpāda- pratisamyuktāny adhimuktīpadāni) do đức Phật nói cho bồ tát Di lạc trong Bi hoa kinh 1, với nghĩa nền tảng, liên quan, quan điểm nhãn trường.

Bộ phận này chỉ xuất hiện trong Bi hoa kinh 1, mà không thấy có trong Đại thừa bi phân đà lợi kinh 1 và trong Hphags pa sñiñ rje pad ma dkar zes hya ba theg pa chen poñi mdo (TT 780). Nguyên bản Phạn văn của bài chú ấy trong Karunāpundarikā (Y. ii. 43) và Sarvajñatākāradhāranī (Y. ii. 16) cũng không có bộ phận ấy.

Phiên Phạn ngữ 2 đã kê 12 bộ phận đầu của bài chú vừa kê vào mục tên những trụ địa của bồ tát và bảo rút từ Di lạc bản nguyên đãi thời thành Phật kinh. Sự thực, 12 bộ phận ấy chỉ là một chuỗi những từ của bài chú, không có liên hệ gì đến các trụ địa bồ tát cả. Thêm vào đó, nguyên bản và các dị dịch không nhất trí với nhau. Còn tên Di lạc bản nguyên đãi thời thành Phật kinh là một bản kinh đơn hành của chương thứ phần về bồ tát trong phẩm Đà la ni của Bi hoa kinh, chứ không gì khác, đúng như lời chua của Khai nguyên thích giáo lục 4.

Xem thêm I. Yamada, Karunā pundarīka ii, (London, 1968) t. 43 và Phụ lục t. 16.

A BÀ **阿婆**

Phạn: Aśvaka, Aśpaka, Aśmaka

Pāli: Assaka

Tạng: A sma ka

Hán: (pâ) A nhiếp kiến 阿攝見, A thấp ba 阿濕波, A thấp bà 阿濕婆, A thấp ma già 阿濕摩伽, A ba tư 阿波斯, A thấp phước ca 阿濕縛迦, A diệp ma già 阿葉摩伽 (d) Thủ trạch 手澤, Vô ác 無惡, Bất an ổn 不安隱

Tên một trong 16 cộng hòa thời đức Phật. Trung a hàm kinh 55 kê A nhiếp kiến vào đại quốc thứ 6 trước A bàn đề, trong khi Đại tỷ bà sa luận 124 vào hàng thứ 9. Tăng chi bộ kinh (A. i. 213 và iv. 252, 256 và 260) kê vào cộng hòa thứ 13 giữa 16 cộng hòa thời đức Phật, nằm giữa Surasena và Avanti. Kinh Janavasabha của Trường bộ kinh (D. ii. 201) chỉ ghi Surasena vào 12 cộng hòa, mà không thấy có A bà và Avanti. A bà và Avanti trong các kinh điển Phật giáo và

ngoài Phật giáo thường được kết liên với nhau. Truyện Bốn sinh Sonananda (J. v. 317) đã nói đến cặp Avanti, Assaka như Aṅga và Magadha. Rồi kinh Diên tôn của Trường a hàm 5 viết:

Đàn đặc, Già lãg thành
A bà, Bồ hòa thành
A bàn, Đại thiên thành
Số di, Tát la thành

檀特伽陵城
阿婆布和城
阿槃大天城
數彌薩羅城

là phù hợp với câu kệ:

Dantapuram Kaligānam
Assakānañ ca Potanam
Māhissatī Avantinam
Sovīrānañ ca Rokukam

của kinh Đại tôn điển trong Trường bộ kinh (D. ii. 235). Đại sử (Mahāvastu iii. 208) cũng có câu kệ tương đương, nhưng thay vì với Assaka hay Aśvaka, nó có Aśmaka.

Đại phần của Luật tạng (Vin. i. 196 Mahāvagga), khi tả Đại Ca Chiên Diên độ Úc Nhĩ thành đệ tử của Phật và việc xin giảm đoàn giới sư xuống 5 người, đã nói xảy ra ở Avanti. Nhưng các bộ luật thuộc truyền thống phương Bắc đã thêm một chi tiết mới. Ngũ phần luật 21 và Tứ phần luật 39 ghi xảy ra ở A thấp ba a vân đầu hay A thấp bà a bàn đề, cả hai đều phiên âm của Aśpakāvanti tiếng Phạn. Thập tụng luật 25 chép ở A thấp ma già a bàn đề, tức ở Aśmakāvanti, còn Căn bản thuyết nhất thuyết hữu bộ tỷ nại da bì cách sự T viết ở A thấp bà lan đức già, tức Aśparantaka. Vậy, ngay trong luật tạng đã có những kết liên giữa Avanti và Aśvaka hay Aśmaka. Tên Aśvaka thấy xuất hiện trong Mahābhāranta (Mbh. 351) trong khi Aśmaka lại có trong Ngũ pháp tám chương của Pānini (Pān. iv. i. 173). Điều đáng chú ý hơn nữa là Pānini đã kết liên Avanti với Aśmaka trong từ tổ Avantyaśmaka. Về tên Aśpaka thì hiện chưa tìm thấy cứ liệu. Nói tắt, Assaka có thể đến từ Aśvaka hay Aśmaka tiếng Phạn hay ngược lại.

Vì A bà đã thường được kể chung với A bàn đề, do thế phải nằm sát A bàn đề. Bản chú truyện thiên giới (VvA. 259-67) kể chuyện vua Assaka trị vì ở Potanagara và người con là Sūjata đã được Đại Ca Chiên Diên (Mahākaccāna) qui y, như Đại Ca Chiên Diên đã độ cho

Úc Nhĩ ở A bàn đề. Luận Đại thừa tạng nghiêm kinh (Sūtrālaṅkāra) của Vô Trước nói Āsmaka ở trên lưu vực sông Ấn. Đây hẳn là nơi mà các tài liệu Hy Lạp gọi Assakenus ở phía đông sông Sarasvati các biển khoảng 28 dặm Anh trên đồng bằng Swat. Mākaṇḍeya Purāna và Brhat Samhitā cũng đều đặt Assaka ở phía tây bắc Ấn độ. Trong khi bình giải tác phẩm nổi tiếng Chính lợi luận (Arthasāstra) của Kautilya, Bhaṭṭasvāmi đã đồng nhất Āsmaka với Mahārāṣṭra.

Mặt khác, Kinh tập (Sn. 977) và Bản chú kinh tập (SnA. ii. 581) nói đến việc Bavari ở xứ Assaka trên sông Godhāvari tiếp giáp với Aḷaka và Muḷaka. Truyện bản sinh Sarabhaṅga (J. v. 136) kể Sarabhaṅga ở trên bờ sông Godhāvari. Nhưng truyện bản sinh Sarabhaṅga trong Đại sự (Mahāvastu iii. 363) nói rõ Sarabhaṅga từ miền bắc "đi về miền nam, trên bờ sông Godhāvari của xứ Āsmaka, dựng nên già lam Kapitthaka và ở đó". Truyện bản sinh Cullakāliṅga (J. iii. 2-5) kể chuyện Aruṇa, vua của Assaka đóng đô ở Potali, đã đánh bại vua Kāliṅga thuộc thành Đản đặc (Dantapura), rồi cưới những cô con gái của vua ấy và sống hiếu hòa với nhau trở lại. Bia Hāthigumphā ghi việc vua Kharavela gửi một đạo quân về phía tây đánh thành Asika (Asikanagara). Thế thì, như Rhys Davids đã giả thiết, có một xứ ở miền nam trên lưu vực sông Godhāvari tiếp giáp với xứ Kāliṅga, và mang tên Āsmaka, Asika hay Assaka. Nói như vậy có thể là một thuộc địa do dân Assaka ở phía bắc xuống thiết lập.

Thủ đô xứ Assaka miền nam này hẳn là Potali; trong khi Assaka miền bắc có thủ đô Potana tức thành Bồ hòa của Trường a hàm 5 dẫn trên, dù đôi khi cũng có một vài lần lộn. Potana đây chắc là thành Paudanya của Mahābhārata (Mbh. i. 77. 47). Về thành Potali, Truyện bản sinh Assaka (J. ii. 155-8) nói là nơi ở của vua Assaka nước Kāsī. Vua này có vợ tên Ubbarī trẻ đẹp bị chết sớm. Nhớ tiếc Ubbarī, Assaka không chịu chôn. Sau đó, một ẩn sĩ ở Hy mã Lạp Sơn chỉ cho biết Ubbarī bây giờ đã trở thành một con giòi thích sống với đồng loại giòi của mình, Assaka mới tỉnh ngộ. Kāsī là một trong 16 cộng hòa có thủ đô là Ba la nại. Assaka ở đây chắc chỉ dòng họ Chuyển luân vương A ba (Assaka) nói trên.

Xem mục A BA, A BÀN ĐỀ, Phiên Phạn ngữ 8, Ngũ phần luật 25, Thập tụng luật 26, B. C. Law, Geography of Early Buddhism (London, 1932) t. 21-22, Rhys Davids, Buddhist India (London, 1903) t. 20; mục A CHI.

A BÀ BÀ

阿婆婆

Phạn: Ababa

Pāli: Ababa

Tạng: Kyi hud zer ba

Hán: (pâ) A ba ba 阿波波, A ba bả 阿波跛, A ba phù 阿波浮, A phù 阿浮, A hô 阿呼 (d) Chiên 戰

Tên chỉ một địa ngục lạnh, hay một lượng tuổi của địa ngục A tỳ.

Tap a hàm kinh 48 và Đại trí độ luận 13 kể nó như địa ngục thứ tư trong tám địa ngục. Lập thế a tỳ đàm luận 1 phẩm Địa động và kinh Kokālika của Tương ưng bộ kinh (S. i. 152) và Tăng chi bộ kinh (A. v. 173) nói nó là địa ngục thứ ba trong mười địa ngục. Bản Niết bàn kinh 11 ghi nó vào một trong 8 địa ngục băng giá, trong khi 18 thứ địa ngục băng giá của Quán Phật tam muôi kinh và 6 địa ngục của Biệt dich tap a hàm kinh 14 thì không thấy kể.

Sự thực, A ba ba trong kinh Kokālika (S. i. 152) là một đơn vị chỉ thời gian ở địa ngục A tỳ, tương đương với 20 nirabbuda mà 1 nirabbuda lại bằng 20 abbuda. Tap a hàm kinh 48 chép khác đi, với 20 a tra tra bằng 1 a ba ba, 20 ni la phù đà bằng 1 a tra tra, 20 a phù đà bằng 1 ni la phù đà. Về qui định số lượng của a phù đà, xem ÁT BÔ ĐÀ. Cho nên, Bản số kinh tập (SnA. ii. 477) đã đi đến chỗ nói a ba ba không phải chỉ 1 địa ngục riêng biệt (pāriyeko nirayo natthi), mà chỉ cho lượng tuổi ở địa ngục A tỳ (Avīci).

Tuy thế, a ba ba nói chung vẫn được coi như 1 địa ngục, đồng nhất với địa ngục thứ 4 Hoắc hoắc bà (hahava) trong bảng tên 8 địa ngục lạnh của Câu xá luận 11, với địa ngục thứ 4 A ba phù trong bảng 10 địa ngục của Đại lâu thân kinh 2, với địa ngục thứ 3 A hô của Khởi thế kinh 4 và của Khởi thế nhân bốn kinh 4. Trong các bản văn này, về mặt từ nguyên, địa ngục A bà bà có tên như thế là do tiếng kêu gào thống khổ của các chúng sinh ở tại đó. Giải thích đây căn cứ theo thần từ ahu của tiếng Phạn. Tứ a hàm mộ sao giải H nói: "A ba bả, tiếng Tàu nói là run lạnh."

A BÀ BẠT ĐÀ ĐỒNG TỬ **阿婆跋陀童子**

Phạn: Avabhadrakumarī

Hán: (pâ) A bà bạt đà la 阿婆跋陀羅 (d) Hộ hiền 護賢

Tên một tỳ kheo ni bị quân A Xà Thế lột hết quần áo trong điều Ba dật đề 98 của Thập tụng luật 44. Truyện kể A Xà Thế đem quân đi dẹp loạn. Một số tỳ kheo ni gặp, bảo nhau nên đi tránh. A Bà Bạt Đà Đồng Tử, Kỳ Bà Đồng Tử và A Lô Da cũng đi tránh, nhưng bị lính bắt lột hết áo quần. Phật do thế đặt điều ba dật đề 98 cấm không cho đi đến những nơi đáng nghi đáng

sợ. Truyện này không thấy có trong Tứ phần luật 25, Ngũ phần luật 12, Căn bản nhất thiết hữu bộ bí số ni tỳ nại da 14 và Luật tạng Pāli (Vin. iv. 295); dù điều cấm ấy vẫn được đề cập tới.

A BÀ DA

阿婆耶

Phạn: Abhaya

Pāli: Abhaya

Tạng: Mi-hjigs-pa

Hán: (pâ) A bà da 阿婆耶, A bat da 阿跋耶 (d) Vô úy 無畏, Vô thời 無時

Trong các Tư liệu Phạn và Pāli, có nhiều nhân vật mang tên A BÀ DA.

1. Tên vị tổ truyền thừa luật tạng của Tích lan, đời thứ 17 kể từ Mahinda trở xuống, kế vị Pháp Phả 法匣 và truyền thọ cho Đề Bà 提婆, theo sự ghi chép của Thiên kiến luật tỳ bà sa 2, (tức Samantapasādikā 63), và được phiên âm là A Bà Da. Phần phụ lục của luật tạng (Vin. v. 3) Pārivāra nói Abhaya là bậc hiền minh, tinh thông tam tạng.

2. Tên một vị vua Tích lan (414-394 t.dl.). Theo Thiên kiến luật tỳ bà sa 2 chép sau khi vua Tích lan Bán đầu bà tu đề bà (Paṇḍuvāsudeva, 444-414 t.dl.) chết, Abhaya lên thay ngôi, đồng thời với niên đại tức vị của Tu tu phật na ca (Susunāga, 414-396 t.dl.) người mở đầu triều đại Śisunāga ở Ấn độ. A Bà Da (Abhaya) lên ngôi được 20 năm, có Ba quân trà ca bà da khởi binh đánh đổ mà làm vua. Theo Đại sử (Mhv. ix. 3, 9 và x. 52) A bà da là con trưởng trong số 10 người con của vua Paṇḍuvāsudeva với bà đệ nhất phi Bhaddakaccānā. Ummādacittā là con gái út, mẹ của Paṇḍukābhaya. Do lời tiên đoán của các bà la môn, theo đó, con trai bà sau này, tức Paṇḍukābhaya sẽ giết các cậu của nó, nên bà bị các anh cố ý giết chết. Nhờ sự bảo vệ của anh cả là Abhaya nên cả hai mẹ con trốn thoát an toàn. Do đó, sau khi Paṇḍukābhaya khởi binh và giết chết tất cả 9 người cậu của mình, chỉ trừ Abhaya.

Abhaya làm vua, được 20 năm, khi cuộc chiến xảy ra, thì từ bỏ vương vị, trao quyền nhiếp chính lại cho em trai là Tissa. Tissa làm nhiếp chính từ 394-377 thì bị giết cùng với 9 anh em khác. Để trả ơn cứu mạng mẹ con mình, Paṇḍukābhaya phong Abhaya làm chức giữ thành (naragaguttika) với quyền hạn cai trị về đêm (ratti-rajjam).

3. Tên một tên cướp. Thiên kiến luật tỳ bà sa 11 chép tại thành A nậu la đà (Anurudhapura), có một tên cướp tên A bà da (Abhaya) cùng với 500 đồng bọn đặt sào huyệt và đi đánh cướp bốn phương quanh đó trong phạm vi một do tuần. Sự kiện này,

Samantapasādikā (VinA. 474) cho biết, Corābhaya lập căn cứ ăn cướp ở quãng giữa Anurudhapura và Cetiya giri. Một hôm, nó cùng với đồng bọn kéo đến già lam Cetiya để đánh cướp. Bấy giờ, Thượng tọa Dīghabhāṇaka Abhaya đang ở tại già lam này. Ngài khiến tăng chúng mang thức ăn của già lam ra cho bọn cướp và do đó cảm hóa được chúng. Corābhaya từ đó về sau bảo vệ ngôi già lam này.

Thiên kiến dẫn câu chuyện này với chủ đích chứng minh trong trường hợp nào có thể mang tài vật của chúng tăng ra cho người khác. Nó liên hệ tới tội ăn trộm, ba la di (pārājika) thứ ba của luật tỳ kheo.

4. Tên một vị vua Tích lan cổ được dịch vua Vô úy. Thiên kiến luật tỳ bà sa 3 tức Samāntapasādikā (VinA. 186) chép xưa nước Su tử (Tích lan) được gọi là châu Ô xà (Ojadīpa), thủ đô là Vô úy (Abhaya-nagara) và tên vua cũng là Vô Úy (Abhaya). Bấy giờ là thời đại Phật Cưu lưu tôn (Kakusandha) ra đời đã từng cùng với đệ tử Ma ha đề bà (Mahādeva) và một nghìn tỳ kheo đến đảo này ngự trên núi Đề bà cưu tra (Devakūṭapabbata) và chữa bệnh dân chúng trong đảo. (Mhv. XV. 59)

Với lời dịch Vô úy trên, trong Hán tạng còn có hai nhân vật khác nữa có một phần nào liên hệ với tạng Pāli.

5. Tên một nhân vật thời đức Phật. Tap a hàm 21 cho biết, Vô úy ly xa (Abhayalicchavī) là đệ tử của Ni kiên (Nigantha), cùng với Thông Minh đồng tử (Paṇḍita kumāraka) là đệ tử của A kỳ tỳ (Ājivika), cả hai đến giảng đường Trùng các (Kūṭagārasālā) ở Tỳ da ly, thảo luận với A Nan về đề tài "pháp thanh tịnh" và được A Nan giới thiệu ba con đường đưa đến sự thanh tịnh theo giáo pháp của Phật (A. i. 220-2). Về nhân vật này, kinh Sabha của Tăng chi bộ kinh (A. ii. 200, Sālha-sutta, không tìm thấy tương đương trong Hán tạng) chép thêm, Licchavī Abhaya và Licchavī Sālha đến rừng Đại lâm ở Vesālī hỏi đức Phật về đề tài "giới thanh tịnh" và "khô hạnh", được Phật giải thích bằng nhiều thí dụ. Nhưng bản kinh này không cho biết thêm sau đó ông ta có qui Phật hay không.

6. Tên một nhân vật khác. Tap a hàm 26 và 27 tương đương với kinh Vô úy của Tương ưng bộ kinh (S. v. 126-8, Abhaya-sutta) chép Vô úy vương tử (Abhaya-rājakumāra) tìm đến núi Kỳ xà quật (Gijjhakūṭa), Vương xá (Rājagaha), hỏi về chủ trương vô nhân luận của một số sa môn bà la môn. Theo Abhaya-sutta dẫn trên thì đây là chủ trương của Pūraṇa Kassapa. Bản số trưởng lão ni kê (ThigA. 31-2) cho biết, ông là con trai của vua Bimbasāra (Tần ba sa la) với Padumavatī, một kỹ nữ hoa khôi ở Ujjeni. Ở với mẹ cho đến 7 tuổi thì được đưa vào cung cho Bimbasāra nuôi dưỡng và đặt tên là Abhaya. Kinh Abhayarājakumārasutta (M. i. 392; không tìm thấy Hán dịch tương đương) cho biết, thoát đầu Abhaya là môn đệ của Nigaṇṭha Nātaputta, được Nigaṇṭha dạy cho một song quan luận, đến chất vấn Phật với hy vọng đánh

bại Ngài. Nhưng ngay với câu trả lời đầu tiên của Phật, Abhaya thú nhận Niganṭha đã bị đánh bại. Kinh cho biết thêm cuối cùng, Abhaya qui y Phật. Theo Bản số pháp cú (DhA. iii. 166-67), Abhaya do có công dẹp yên một vụ rối loạn ở biên giới, được vua Bimbasāra thưởng cho một vũ nữ, nhưng đến ngày thứ bảy thì cô ta chết. Buồn rầu Abhaya tìm đến Phật và được Ngài thuyết cho bài Pháp cú số 171. Theo Bản số trưởng lão tăng kệ (ThagA. i. 83-4), sau khi phụ vương Bimbasāra từ trần, Abhaya xuất gia, và sau khi nghe kinh Tālacchiggalūpama-sutta, ngài chứng quả Dự lưu. Sau đó, do nỗ lực, đạt đến quả A la hán, và đọc lên bài kệ số 26 của Trưởng lão tăng kệ (Theragāthā). Vị Abhaya này, Phạn bản Căn bản thuyết nhất thuyết hữu bô tỳ nại da (GM. ii. 22) có kể đến.

Theo Apadāna (ii. 502-4) trong đời quá khứ, ngài là một người bà la môn ở Hamsavatī, tinh thông các tập Vệ đà. Sau khi nghe Phật Padumuttara thuyết pháp, ngài qui Phật và xuất gia, và từ đó luôn ca ngợi sự vĩ đại của Phật.

7. Tên một trưởng lão. Tập Trưởng lão tăng kệ (Thag. 98) có ghi bài kệ thứ 98, được nói là của trưởng lão Abhaya. Theo Bản số (ThagA. i. 201-2) thì ngài sinh ở Sāvatti, trong một gia đình bà la môn, xuất gia sau khi nghe Phật thuyết pháp. Một hôm, trong lúc đang đi vào làng khuất thực, ngài bắt gặp một người đàn bà với y phục rất quyến rũ, tâm tư bị giao động. Nhưng sau đó, do suy tư về điều này mà ngài chứng ngộ và đắc quả a la hán và đọc lên bài kệ 98 của Trưởng lão tăng kệ. Bài kệ này cũng tìm thấy trong kinh Saṅgayha (S. iv. 73), hoàn toàn phù hợp với bài kệ tìm thấy trong Tap A hàm kinh 13. Nhưng ở đây nó lại được ghi nhận là của Ma La Cừ (Pāli: Mālkyaputta).

Về cuộc đời quá khứ, tập số giải ghi chép tương tự với quá khứ của Vaṭṭasakīya trong Apadāna (i. 174). Trong đời quá khứ, ngài gặp Phật Sumedha trong rừng và đã dâng cúng vị Phật này một tràng hoa salala, và do phước báo này được tái sinh thiên giới. Ngài cũng đã từng 16 lần tái sinh làm Chuyển luân vương với danh hiệu là Nimmita. Do sự kiện này Abhaya được giả thiết đồng nhất với Vaṭṭasakīya.

Tư liệu Phạn văn còn kể đến một số người có tên Abhaya, không có tương đương trong các tư liệu khác.

8. Tên một vị vua nước Kalinga. Đại sử (Mahāvastu i. 178) chép Abhaya là một vua không tin nhân quả báo ứng, không tin có đời sau. Đức Phật đã hiện hình thân phụ ông vạch những sai trái trong quan điểm và đời sống tùy dục lạc của ông. Ông tỉnh ngộ và xin đức Phật ở lại. Phải chăng Abhaya đây là thương gia ở trên trời Đâu suất đã phát nguyện xuống trần cùng một lần với đức Phật, mà Chương Cù Đàm giáng sinh của Đại sử (Mahāvastu ii. 2) nói tới?

9. Tên một vị Phật quá khứ trong Đại sử (Mahāvastu iii. 237).

Ngoài ra, tài liệu Pāli còn có một số người mang tên Abhaya, nhưng không quan trọng nên không nêu ra đây. Riêng Abhaya là một tác gia lớn của Miến điện, tác giả bản Đại số về Saddatthabhedacintā (Gv. 63) và Bản số về Sambhandhacintā là đáng chú ý. Xem Boda, The Pāli Literature of Burma (R.A.S.) t. 22.

A BÀ DIỄN ĐA ĐA 阿婆演多多

Phạn: Abhayamdada, Abhayamdāna.

Tạng: Mi hjigs sbyin.

Hán: (pâ) A bà diễn đà đà 阿婆演馱馱, A ba diên đà noa 阿波延陀拏, A bô diên na na 阿佩延娜娜 (d) Thí vô úy giả 施無畏者

Một biệt danh của bồ tát Quán Thế Âm, người ban cho sự không sợ hãi, sự an ổn.

Kinh Pháp hoa bản Phạn (Saddh. 252) có câu:

Esa kulaputra avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo bhītānām sattvānām abhayam dadati / anena kāraṇena abhayamdada iti samjñāyate iha sahāyām lohadhātāu //

(Này thiện nam tử, vị bồ tát ma ha tát Quán Tự Tại ấy ban sự không sợ hãi đến cho các chúng sinh đang lo lắng, vì vậy trong thế giới Ta bà, vị ấy được gọi là người ban cho sự không sợ hãi).

Điều pháp liên hoa kinh 7 La Thập, phẩm phổ môn: Thị Quán Thế Âm Bồ tát ma ha tát u bố úy cấp nan chi trung năng thí vô úy, thị cố thử Ta bà thế giới giai hiệu chi vi Thí vô úy giả. 是觀世音菩薩摩訶薩。於怖畏急難之中能施無畏。是故此娑婆世界。皆號之為施無畏者。

Danh hiệu của vị bồ tát thuộc viện Trừ cái chướng, Thai tạng giới mạn đà la. Danh hiệu này, nói đủ là Tát phược tát đất phạ bà diêm na na (Phạn: Sarvasattvābhayamdada, Tạng: Sems can kun la mi hjigs sbyin), dịch nghĩa: Thí nhất thiết chúng sinh vô úy bồ tát. Mật hiệu của ngài là Tự tại kim cương (Īśvaravajra); mẫu âm chủng tử là RA SA NAM; biểu tượng (tam ma đa hình) là ấn thí vô úy (abhaya-mudra). (xem Đồ tượng 1).



ĐỒ TƯỢNG 1

Về vị trí của A Bà Diễn Đa Đa trong đồ hình mạn đà la của Thai tạng giới, Đại tỳ lô giá na kinh quảng đại cúng dường nghi quỹ Tr, nói: "Bên tả hoa sen đỏ, quán chữ ra sa nan, ánh sáng thành tôn tượng Thích Nhất Thiết Vô Úy". Tiếp theo là chân ngôn của ngài: A bô i diên na na sa pha hạ. Phạn: Abhayam- dada svāhā (Hỡi vị Thích Vô Úy, lành thay!). Nói "bên tả hoa sen đỏ" tức bên trái tôn vị Bồ tát Trừ Cái Chướng, bộ chủ của viện Trừ cái chướng. Viện này thuộc lớp thứ ba, bên ngoài viện Kim cang thủ, phía tả viện Trung đài bát diệp (xem Đồ hình 1).

Về hình tượng, A Bà Diễn Đa Đa có tay phải ở trong tư thế Thích vô úy ấn, tay trái nắm thành quyền để trên vế, ngồi trên hoa sen đỏ. (xem Đồ tượng 2). Còn một kiểu hình tượng khác, theo Thai tạng cụ đồ dạng, Tạng bản của Khiêm thương Vũ đăng sơn tự thì tay phải để ngửa trước ngực, cầm chày kiết ma, có hai vị sứ giả đứng hầu hai bên (xem Đồ tượng 3).

II. 2		4	IV. 12 已下除蓋障院九尊
I. 1	II. 5	3	
		2	
		1	
		5	
		6	
		7	
		8	
II. 3		9	

ĐỒ HÌNH 1: Đồ hình viện Trừ cái chướng, trích từ đồ hình Mạn đà la của Thai tạng giới ở mục A DA YẾT RI BÀ, tức đồ hình 1 (Chú thích: I. 1 Trung đài).

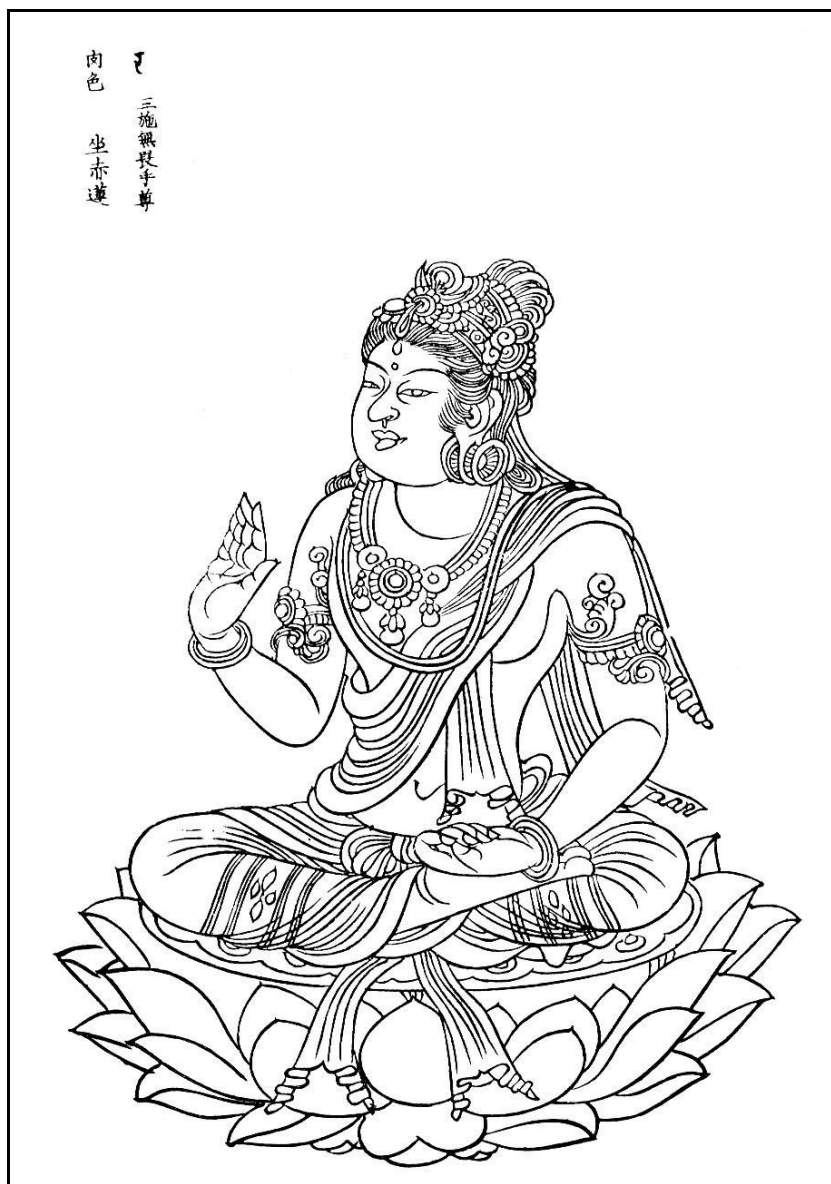
Chú thích đồ hình 1:

Viện Trừ cái chướng là viện thứ 11 của lớp thứ hai (II. 11) gồm có 9 tôn do bồ tát Trừ Cái Chướng làm bộ chủ. 9 tôn ấy là: 1. Hiền Hộ, 2. Thí Vô Úy, 3. Phá Ác Thú, 4. Bi Mẫn, 5. Bất Tư Nghi Huệ, 6. Bi Mẫn Huệ, 7. Bi Phát Sinh, 8. Chiết Chư Phiền Nã, 9. Nhật Quang.

ĐỒ TƯỢNG 3

Vẽ theo Thai tạng cứu đồ dạng
Tặng bản của Khiêm thương Vũ đẳng sơn tự





ĐỒ TƯỢNG 2

Đề khác, Bát không quyển sách thần biến chân ngôn kinh 9 phẩm Quảng đại giải thoát mạn noa la lại mô tả hình tượng khác đi một chút: "Bồ tát Thí Vô Úy, tay trái hư quyền để nghiêng trên đùi, tay phải mở chưởng đưa lên, ngồi bán già". Đây cũng là tư thế Thí vô úy.

Về các chân ngôn, Đại nhật kinh 2 phẩm Phổ thông chân ngôn tạng có câu: Nam mô tam mãn đa bột đà năm ra sa nan. Phạn: Namah samanta buddhānām rasanām (Qui mạng khắp

hết Phật RA SA NAM). Ba tiếng RA SA NAM này, Đại nhật kinh số 10 đã giải thích như sau: Ra là chủng tử của trần cấu (raja), nó đưa đến sự sợ hãi. Nhưng trong chủng tử RA, có mẫu âm A. Khi nhập chữ A thì có thể diệt trừ hết mọi sợ hãi. Kết hợp ba tiếng RA SA NAM, ta có rasānām và có nghĩa là mùi vị. Nó chỉ cho vị ngọt của pháp chân thật tối thượng, thỏa mãn tất cả mọi khát vọng của chúng sinh. Trong từ rasa này có hàm mẫu tự A với ý nghĩa "Hết thấy các pháp bản lai không sinh" (bản bất sinh 本不生). Do đó nó chỉ cho vị cam lồ, tức vị ngọt bất tử với bản chất bất sinh, mang đến cho chúng sinh sự an ổn không sợ hãi, diệt trừ mọi lắng lo về sinh già bệnh chết.

Ngoài ra, Đại nhật kinh 4 phẩm Mật ấn còn có thêm một chân ngôn khác nữa. Chân ngôn đọc: Nam mô tam man đā bōṭṭā nāṃ a bōi diēṇa na na sa ha. Phạn: Namaḥ samanta buddhānām abhayamdada svāha (Qui mạng khắp hết Phật. Hỡi ngài Thí Vô Úy! Ngài khéo nói.) Đại nhật kinh số 13 giải thích: "Chân ngôn A bà diển đà đà, tức Thí vô úy vậy. Lấy pháp gì để ban cho sự không sợ hãi? Đó là trụ vào nơi chữ A, lia hết thấy sinh: "Sở nguyện của tôn giả đã toại, còn chúng tôi thì chưa, mong ban cho tôi và hết thấy chúng sinh đều được như vậy".

Vậy, Bồ tát A Bà Diển Đa Đa đã hình thành trong hệ thống tư tưởng hiền giáo của kinh Pháp hoa. Rồi sau đó mật giáo đã đưa ra một cách lý giải về ý nghĩa của sự hình thành đó. Mật giáo đã lấy ra tư tưởng "bản bất sinh 本不生" (vốn không sinh) để giải thích tại sao có sự không sợ hãi và tại sao có khả năng ban ra sự an ổn, đó là bởi vì tự bản chất con người vốn có sự không sợ hãi đó. Cũng từ tư tưởng bản chất sinh, Bồ tát A Bà Diển Đa Đa đã được kết liên với tư tưởng bất tử, thể hiện thế giới quan Tịnh độ của đức Phật A Di Đà. Nói như Đại nhật kinh số 10, nếu hết thấy các pháp bản lai không sinh, thì đó chính là vị cam lồ của bản chất bất sinh, mang đến cho chúng sinh sự an ổn, không sợ hãi sinh già bệnh chết. Đây chính là cơ sở lý luận của không những tư tưởng Tịnh độ, mà còn là của tư tưởng cứu thế của Quán Thế Âm.

Về các ý nghĩa khác, xem mục THÍ VÔ ÚY.

A BÀ DU

阿婆輪

Phạn: Aprameya

Pāli: Appameyya

Tạng: Dpag tu med pa

Hán: (pâ) A bà du 阿婆輪 (d) Vô biên 無邊, Vô lượng 無量

Tên một đơn vị số của Ấn độ, thường dùng trong Phật giáo, với ý nghĩa không thể lường được, không thể đo được.

Phiên phạn ngữ 1 chép Ba nhã đặc đạo kinh có từ A bà du và chua nghĩa là vô biên.

A bà du như thế là phiên âm của Aprameya tiếng Phạn. Khảo Phiên dịch danh nghĩa đại tập (Mvy. 8042) thì Aprameya hay vô biên là một đơn vị của hệ thống số tính trong Cu xá luận 12 phẩm Phân biệt thế, nằm giữa đơn vị vô lượng (apramāna) và vô tăng (aparimita). Tra lại Cu xá luận, ta không thấy có những đơn vị kể từ apramāna trở xuống. Đơn vị này cũng không thấy xuất hiện trong hệ thống số tính của kinh Hoa nghiêm (Gvy. 102) cũng như kinh Phổ diệu (Mvy. 7954). Các tư liệu Pāli không có đơn vị số tính đây (Dpv. iii. 5-7)

Tuy nhiên, A bà du là một đơn vị số tương đối dùng nhiều nhất trong các kinh điển Phật giáo. Khởi thế kinh 9 đã nói đến bốn thứ vô lượng của thế giới, đó là sự tồn tại của thế giới, hoại diệt của thế giới, khởi nguyên của thế giới và hình thành của thế giới, tất cả chúng đều vô lượng. Phạn bản kinh Đại A Di Đà (Sukh. 31 Đại) đã nói đến số lượng của Thanh văn ở Cực lạc là vô lượng (aprameyaḥ śravakasaṅgho), nhưng đơn vị vô lượng ở đây lại nhỏ hơn đơn vị a tăng kỳ, chứ không như trong Phiên dịch danh nghĩa đại tập (ojamsi iyanty aprameyāni iyanty asaṃkheyāni). Du già sư địa luận 46 phẩm Bồ tát địa đã nói đến năm thứ vô lượng: hữu tình giới vô lượng, thế giới vô lượng, pháp giới vô lượng, sở điều phục giới vô lượng, điều phục phương tiện giới vô lượng. Nó tương đương với Phạn bản Bồ tát địa (Bbh. 200): "Pañcame aprameyā bodhisattvānāṃ sarvakausalakṛīyāyai saṃvartante / Katame pañca / Sattvadhātura- prameyo lokadhāturaprameyo dharmadhātura- prameyoḥ / Vinoyadhāturaprameyo vineyo- pāyaś cāprameyaḥ".

Trong các kinh điển Pāli, A bà du cũng thường được kể cùng với a tăng kỳ. Kinh Sung mãn của Tương ưng bộ kinh (S. v. 400 Pathamābhisamda sutta) đã nói đến việc "phần cúng dường lớn là vô lượng, đã đạt đến số đó" (asankhayeyyo aprameyyo mahāpujjakkhaṇḍho teva saṅkhayaṃ gacchati).

A BÀ DỤNG CA LA 阿婆孕迦羅

Phạn: Abhayamkara

Hán: (pā) A bà dụng ca la 阿婆孕迦羅, A bà diễn ca la 阿婆演迦羅 (d) Ly bố úy 離怖畏, Thắng vô úy 勝無畏, Ly khùng bố 離恐怖, Vô úy 無畏

1/ Ngài ở trong nhóm bốn Như Lai, theo Phật thuyết cứu bat diêm khẩu nga qui đà la ni kinh, hoặc trong nhóm năm vị Như Lai, theo Thí chủ nga qui âm thực cập thủy pháp, hoặc trong nhóm bảy vị Như Lai, theo Du già tập yếu cứu A Nan đà la ni diệu phẩm nghi quỹ kinh (Đại 21. t. 470), Du già tập yếu diêm khẩu thí thực nghi (Đại 21. t. 478).

Theo Phật thuyết cứu bat diêm khẩu nga qui đà la ni kinh, Phật chỉ cho A Nan cách thức cúng thí loại nga qui có tên là Diêm Khẩu (miệng bốc cháy), trong đó danh hiệu của Ly Bồ Úy Như Lai (Abhayamkara tathāgata) cùng với đà la ni cần được gia trì để có thể đẩy lui mọi thứ sợ hãi cho qui đỏi. Bài chú đà la ni được phiên âm như sau: Năng mờ bà nga phạ đế a bà dụng ca ra dã đất tha nghiêt đa dã. Tiếng Phạn đọc là: Namo bhagavate abhayamkarāya tathāgatāya (Qui mạng đức Thế Tôn Ly Bồ Úy Như Lai). Ở đây, Ly Bồ Úy được nhắc đến cuối cùng trong bốn Như Lai.

Trong Thí chú nga qui ẩm thực cập thủy pháp, Ly Bồ Úy được đề cập hàng thứ 5 thuộc nhóm năm Như Lai, với bài chú đà la ni như trên.

Du già tập yếu cứu A Nan đà la ni diêm khẩu nghi qui đề cập Ly Bồ Úy ở vị trí thứ hai trong nhóm bảy Như Lai. Nguyên văn đoạn nghi thức cúng thí này chỉ dẫn người cúng thí nói với các qui đỏi như sau: "Nam mô Ly Bồ Úy Như Lai. Nay các Phật tử, nếu nghe đến danh hiệu Ly Bồ Úy Như Lai, các người có thể thường được an lạc, vĩnh viễn thoát khỏi sợ hãi, được sự thanh tịnh khoái lạc".

Trong Du già tập yếu diêm khẩu thí thực nghi, Ly Bồ Úy cũng được kể là thứ hai trong nhóm bảy Như Lai. Về khế ấn, ở đây, bàn tay phải để ngang ngực, lòng tay úp xuống, ngón giữa và ngón cái áp nhau, bàn tay trái duỗi thẳng các ngón, để ngửa, đồng thời đọc bài đà la ni: Na mô vi cát cát đắc ra nap da đắp thắp cát đắc da. Phạn văn: Namo vigatatanāya tathāgatāya (Qui mạng đức Như Lai cứu độ các vong nhân). Đây có thể là một danh hiệu khác của ngài.

Về phương vị, theo Bí tạng ký (Đại 81 t. 6c), Ly Bồ Úy Như Lai ở phương bắc, phương vị của Phật Thích Ca Mâu Ni, nhân cách của trí Thành sở tác, thuộc Biến hóa thân. Sở dĩ ngài giữ ở phương vị được kể là cuối cùng này, bởi vì, với Biến hóa thân, ngài thị hiện khắp trong lục đạo tứ sinh, tác thành mọi sự nghiệp, đem lại sự vô úy cho hết thảy chúng sinh.

Ngoài các nghi qui cúng thí nga qui này, không thấy Ly Bồ Úy Như Lai xuất hiện trong các trường hợp khác.

2/ Tên một thế giới hệ, được nhắc đến trong Gandavyūha (Gvy. 309), qua lời của Gopā (Cù ba), người con gái dòng họ Thích, cho Thiện Tài (Sudhana). (abhayamkarā nāma lokadhātur abhūt). Thời đại bấy giờ được mệnh danh là Gatipravarō (gatipravarō kalpo'bhūt). Câu chuyện cổ được kể lại ở đây, xảy ra trong thế giới này, liên hệ đến một đoạn tiền thân của đức Thích Ca Mâu Ni, lúc bấy giờ là thái tử Tejodhipati (avam sa bhagavān śakyamunis tathāgatas tena klena tena समयena tejodhi- patirnāma rājaputro bhūt) (Gvy. 329).

Trong các bản Hán dịch, về thế giới hệ này, Hoa nghiêm kinh 28 (Bản 40 quyển) dịch là thế giới Thắng vô úy với thời đại mệnh danh Tối thắng hạnh; Hoa nghiêm kinh 56 (Bản 60 quyển) dịch thế giới Ly khủng bố, thời đại Thắng quang minh; Hoa nghiêm kinh 75 (Bản 80 quyển) dịch là thế giới Vô Úy, thời đại Thắng hạnh.

Về danh hiệu Tejodhipati-rājaputra, Hoa nghiêm kinh (Bản 40 quyển) dịch Uy Đức thái tử; Hoa nghiêm kinh (Bản 60 quyển) dịch thái tử Tăng Thượng Công Đức Chủ; Hoa nghiêm kinh (Bản 80 quyển) chỉ nói là vị thái tử mà không nêu danh hiệu.

A BÀ ĐA BẠT NA 阿婆多跋那

Phạn: Avadātavarna

Pāli: Odātavanna

Tạng: Kha dog dkar po

Hán: (pâ) A bà đa bạt na 阿婆多跋那 (d) Bạch sắc 白色

Màu trắng. Phiên phạn ngữ 3, mục Ca hi na y pháp viết: "A bà đa (avadāta) phiên là bạch (trắng); bat na (varna) phiên là sắc (màu)". Tiếng Phạn còn một từ khác chỉ màu trắng: Śvetavarna (Hán: Ta lê đa sắc; Phiên phạn ngữ 3). Avadāta là loại màu trắng tinh khiết. Phiên dịch danh nghĩa đại tập (Mvy. 1525): adhyātman arūpasamjñī bahirdhā rūpāni paśyaty avadātāny avadātavarnāny avadātani darśanāny avadātanirbhāsāni tadyathā uśanatā rakā sampannam vā vārānaseyam vastram avadātam (...) (Bên trong không có sắc tướng, bên ngoài quán các sắc trắng, màu trắng, hình dáng trắng, ánh sáng trắng, giống như sao thái bạch (kim tinh) hay như lụa thượng hạng của Ba la nại trắng tinh (Đôi chiếu Tập dị môn túc luận 19: Nội vô sắc tướng, quán ngoại chư sắc, nhược bạch, bạch hiện, bạch hiện, bạch quang, do như Ô sa tư tinh sắc, hoặc như Bà la ni tư cực tiên bạch y 內無色想觀外諸色。若白白顯白現白光。猶如烏沙斯星色。或如婆羅痾斯極鮮白衣)。

Phạn bản kinh A di đà (Sukh. 154, Vaidya) có: tāsu ca puṣkarinīsu santi padmāni ... avadātāny, avadātavarnāny avadatanirbhāsāny avadāta- nidarśāni, (Trong các ao sen có những hoa sen (...) trắng, màu trắng, ánh sáng trắng, hình dáng trắng) (So sánh bản dịch của La Thập: Trì trung liên hoa (...) bạch sắc bạch quang 池中蓮花 (...) 白色白光)。

A BÀ KIỀM

阿婆鈴

Phạn: Avaga

Tạng: Phyar phyur

Hán: (pâ) A bà kiềm 阿婆鈴 (d) Giải 解

Tên một đơn vị số của kinh Hoa nghiêm.

Phạn bản kinh Hoa nghiêm (Gvy. 102) xếp nó vào hàng thứ 12 kể từ koṭi (10^7) tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 9)}$ ¹ và có tên Phạn là avaga. Phiên dịch danh nghĩa đại tập trong bản số 2 của Hoa nghiêm (Mvy. 7834) và bản số 1 (Mvy. 7708) đều ghi tên này là avara, và có Tạng dịch là phyar phyur.

Về thứ tự và số lượng của A bà kiềm, các dịch bản Hán văn không thống nhất với nhau. Hoa nghiêm kinh 29 (bản 60 quyển) xếp nó vào hàng thứ 14 kể từ Câu lê (koṭi) với tên dịch là Giải có số tương đương với $10^{80 \times (2 \exp 10)}$. Hoa nghiêm kinh 45 (Bản 80 quyển) cũng xếp nó vào thứ 14 kể từ Câu chi (koṭi) nhưng tương với $10^{56 \times (2 \exp 10)}$. Hoa nghiêm kinh 10 (Bản 40 quyển) xếp nó vào hàng thứ 17 kể từ câu chi và tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 13)}$.

Phạn bản và Hoa nghiêm kinh (Bản 80 quyển) gần thống nhất về số lượng của A bà kiềm. Trong dịch bản 40 quyển, A bà kiềm dù có số mũ đầu của tích số lũy thừa giống với Phạn bản và bản 80 quyển, lại có số mũ thứ hai khác với hai bản này. Điều đó cho thấy Hoa nghiêm kinh (Bản 40 quyển) đã thêm vào những số mới. Riêng Hoa kinh nghiêm (bản 60 quyển) có số mũ thứ hai của tích số lũy thừa giống với Phạn bản và Hán bản 80 quyển song khác số mũ đầu; lý do vì số tương đương của Câu lê trong bản này là 10^{10} trong khi hai bản khác là 10^7 .

A BÀ KIỀM NHĨ DA

阿婆儉彌耶

Phạn: Upaga

Tạng: Smos yaś

Hán: (pâ) A bà kiềm nhĩ da 阿婆儉弭耶 (d) Tho 受, Chí 至

Tên một đơn vị số của kinh Hoa nghiêm.

¹ exp: lũy thừa

Phạn bản kinh Hoa nghiêm (Gvy. 103) xếp nó vào hàng thứ 95 kể từ koti (10^7), tức tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 91)}$ và có tên Phạn là Upaga. Phiên dịch danh nghĩa đại tập trong bản số 2 của kinh Hoa nghiêm (Mvy. 7929) và bản số 1 (Mvy. 7801) đều ghi tên này là Upagama. Nhưng Tạng dịch ở bản 1 là rmos yal, trong khi ở bản 2 là smos yas.

Về thứ tự và số lượng của A bà kiềm nhị da, các Hán bản không thống nhất với nhau. Tên này được tìm thấy trong Hoa nghiêm kinh 10 (Bản 40 quyển) và được xếp vào hàng thứ 122 kể từ Câu chi, tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 118)}$. Hoa nghiêm kinh 29 (Bản 60 quyển) và Hoa nghiêm kinh 45 (Bản 80 quyển) đều lần lượt có tên dịch là Tho, xếp vào hàng thứ 102 từ Câu lê, tương đương với $10^{80 \times (2 \exp 98)}$ và Chí, tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 99)}$ được xếp vào hàng thứ 103 kể từ Câu chi.

Sự khác biệt về tích số mũ giữa các bản kinh Hoa nghiêm do hai lý do sau:

Câu lê trong bản Hán 60 quyển tương đương với 10^{10} trong khi ba bản kia là 10^7 , khiến cho số mũ đầu của tích số lũy thừa trong bản Hán 60 quyển khác với ba bản còn lại.

Trong quá trình hình thành văn hệ Hoa nghiêm, đã có những số mới được thêm vào các bản Hán 40 quyển, 60 quyển và 80 quyển, khiến cho số thứ tự giữa Phạn bản và các Hán bản, cũng như giữa 3 Hán bản không giống nhau.

Về tên A bà kiềm nhị da, Hoa nghiêm kinh 10 (Bản 40 quyển) đã dựa vào một nguyên bản Phạn văn có chữ apagamita, thay vì chữ ubaga đã gặp.

A BÀ KIẾN ĐỒ

阿婆建荼

Phạn: Abhrakhandha, Abhrakantha, Abhrainda

Hán: (pâ) A bà kiến đồ 阿婆建荼, A bà ra khiên tha 阿婆囉騫咄, A bat la kiến đà 阿跋羅建陀, A bà đạt đồ 阿婆達荼 (d) Vân cảnh 雲頸, Vân phiến 雲片, Vô thống 無痛

Tên một bộ lạc thời thượng cổ ở Ấn độ.

Trước khi con người gọi nhau bằng người (manuṣya), con người đã dùng tên các bộ lạc hay dòng họ để gọi nhau. Đại tỳ bà sa 72 viết: "Trước khi có tên gọi là mat nô sa (manuṣya) này, loài người gọi nhau là vân cảnh (abhrakāṇḍa), hoặc gọi là đa la hình (tālajaṅgha), hoặc gọi là đề lạc ca (tilaka) hoặc gọi là a sa đồ (āśāḍha)". A tì đàm tì bà sa 7 viết: "Trước khi chưa

có tên gọi này (tức ma nậu xa, manuṣa), loài người gọi nhau là đa la thường già (tālajaṅgha) và cũng gọi là a bà kiến đồ (abhrakāṇḍa)".

Về ý nghĩa của từ này, Phiên Phan ngữ 7 ghi mục a bà đát đồ và đề nghị chỉnh âm lại là a bà kiến đồ, rồi tự dịch là vô thống. Theo cách dịch này thì nguyên tiếng Phạn của nó phải là apakanda. Nhưng Đại từ bà sa 72 dịch vân cảnh (nghĩa đen: cỏ mây) thì nguyên tiếng Phạn phải là abhrakantha. Chúng hứa ma ha đế kinh phiên âm a bát la kiến đà, còn Khởi thế nhân bản phiên là a bà la khiên đà với lời chua: vân phiến (đám mây), do thế, nguyên chữ Phạn phải là abhrakhandā. Các tài liệu Hán chỉ nêu lên tên gọi mà không thấy có giải thích vì lý do gì thời thượng cổ loài người lại gọi nhau như thế.

Khảo các phả hệ vương thống của giai đoạn xã hội tiền phong kiến chép trong Chúng hứa ma ha đế kinh 1 thì a bát la kiến đà (abhrakantha) là vị đại thần dưới thời Tối Thượng Vương; và trong Khởi thế nhân bản kinh 10 thì a bà la khiên tha (abhrakantha) là tên gọi của loài người dưới thời Bà la kha lê da na (parakalyāṇa).

Phả hệ của Đại sự (Mahāvastu i. 348), Đại sử (Mhv. ii. 1tt), Đảo sử (Dpv. iii. 1tt) và Thế ký kinh của Trường a hàm 22 đều không ghi tên các đại thần và tên gọi loài người.

Dưới đây phụ lục Bảng các phả hệ vương thống, kể từ Đại Bình Đẳng Vương (Phạn, Pāli: Mahāsammata), nhà cai trị do dân bay bước từ xã hội cộng sản nguyên thủy chuyển sang chế độ cộng hòa nguyên thủy, cho đến Đỉnh Sanh Vương hay Ma đà đà (Phạn: Māndhātara; Pāli: Mandhātā), nhà vua mở đầu của chế độ phong kiến.

Chúng hứ ma ha đê (Ch M.)		Khởi thể nhân bản (KhN.)	
Tên vua	Tên đại thần	Tên vua	Tên đại thần
1. Tam ma đạt đa (Sammata)	Hữu tình (Sattvā)	Ma ha tam ma đa (Mahāsamata)	Tát đa bà (Sattva)
2. Ái tử (Roja)	Y hạ ca (Ihaka?)	Hô lô giá (Hṛjja? Roja)	Hà di na kha (Haimaka?)
3. Thiện hữu (Kalyāṇa)	Đê ra ca (Tilaka)	Kha lê da na (Kalyāṇa)	Đê la xà (Tilaja)
4. Tối thượng (Parakālyāṇa)	A bạt la kiến đà (Abhrakaṇṭha)	Bà la kha lê da na (Parakalyāṇa)	A bà la khiên tha (Abhrakaṇṭha)
5. Giới hạnh (Upoṣadha)	Đa la nhá già (Tālajaṅgha)	Trai giới (Upoṣadha)	Đa la thừa già (Tālajaṅgha)
6. Ngã nhĩ (Māndhātar)	Na nỗ nhĩ (Manuṣya)	Ma đà đa (Māndhātar)	

Th K.	Mv.	Dpv.
1. Bình Đẳng Vương	Mahāsammata	Mahāsammata
2. Trân bảo (Ratna)		Roja
3. Hào vị (Vararasa)		Vararoja
	Kalyāṇa	Kalyāṇa
	Rava	Varakalyāṇa
4. Tỉnh trai	Upoṣadha	Uposatha
5. Đẳng sinh	Māndhātar	Mandhātā

Bảng 2. Thể kỹ kinh (vt. Thk.), Mahāvastu (Mv), Dīpavaṃsa (Dpv)

So sánh các phả hệ vương thống, ta thấy truyền thuyết của Đại sự (Mv.) và Thế kỷ kinh được coi như cổ nhất. Các truyền thuyết của ChM. và KhN. được khai triển từ văn học A tì đàm của Nhất thiết hữu bộ. Trong hai phả hệ này, ta thấy Tālajaṅgha đã từng xuất hiện trong Mahābhārata (xiii. 7223) như tên một bộ lạc, còn Đề Lạc Ca (Tilaka), là tên một vương tử xứ Kampānā trong Rājatarāṅginī (viii. 577) và A Sa Đê (Āsadha) cũng thế. Điều này cho thấy phần lớn tên gọi các đại thần hay nhân dân trong đó là tên gọi các bộ lạc ở Tây bắc Ấn độ mà chậm lắm cũng đến thế kỷ III t.dl. thì chỉ còn tồn tại trong trí nhớ của dân chúng. Ta có thể kết luận, Abhṛakantha / Abhṛakāṇḍa / Abhṛakhaṇḍa là tên gọi của một bộ lạc ở Bắc Ấn độ thời thượng cổ, đến thế kỷ III t.dl. thì biến mất hẳn.

Vậy, trước khi con người gọi nhau bằng người (manuṣya), con người đã dùng tên các bộ lạc hay dòng họ mình để gọi nhau.

A BÀ LA 阿婆羅

Phạn: Avara.

Hán: A bà lã 阿婆邏, A bà la 阿婆羅

Tên một đơn vị số của kinh Hoa nghiêm.

A bà la này được Hoa nghiêm kinh 10 (bản 40 quyển) xếp vào hàng thứ 11 kể từ Câu chi (koṭi=10⁷) tương đương với 10^{56x(2exp7)}. Hoa nghiêm kinh 45 (bản 80 quyển) cũng có cùng tên này nhưng xếp nó vào hàng thứ 9 kể từ Câu chi và tương đương với 10^{56x(2exp5)}. Trong Hoa nghiêm kinh 29 (bản 60 quyển). A bà la được phiên âm thành A bà lã và xếp vào hàng thứ 9, có số tương đương là 10^{80x(2exp5)}.

Thứ tự và số lượng của A bà la khác nhau giữa ba bản kinh kể trên do chúng không thống nhất về số tương đương với đơn vị đầu tiên (Câu chi hoặc Câu lê) và có một số đơn vị mới được đưa vào trong bản Hoa nghiêm kinh 10 (bản 40 quyển). Hoa nghiêm kinh 10 và 45 cho tương đương của một câu chi là 10⁷ trong khi Hoa nghiêm kinh 29 cho tương đương của một câu lê là 10¹⁰.

Tra Phạn bản kinh Hoa nghiêm không tìm thấy đơn vị A bà la này. Tuy nhiên nếu đối chiếu hai đơn vị số đứng trước và sau nó trong cả ba bản Hán dịch kinh Hoa nghiêm với Phạn bản, ta thấy hai đơn vị này đều có tương đương ở Phạn bản lần lượt là mapara xếp hàng thứ 8 và

tapara xếp hàng thứ 9. Như vậy A bà la có thể được xác định là một đơn vị số nằm giữa 2 đơn vị mapara và tapara trong Phạn bản kinh Hoa nghiêm và có thể giả thiết nó là avara.

Giả thiết A bà la là avara này được hoàn toàn chứng thực bởi truyền thống Tây tạng. Phiên dịch danh nghĩa đại tập có hai bản hệ thống số rút ra từ kinh Hoa nghiêm. Hệ thống 1 (Mvy. 7697) có avara nằm giữa mavara và tavara. Hệ thống hai cũng thế. Avara cũng nằm giữa savara và tavara. Vậy thì, nguyên bản Phạn văn kinh Hoa nghiêm hẳn phải có chữ avara. Lý do vì sao Phạn bản hiện nay không có ta chưa giải thích được. Để dễ thấy, ta có thể lập nên biểu so sánh sau:

Hoa nghiêm 40	Hoa nghiêm 60	Hoa nghiêm 80	Phạn	Mvy. 1	Mvy. 2
1 Câu chi	1 Câu lê	1 Câu chi	1 Koṭi	1 Koṭi	1 Koṭi
2 A dữu đa	2 Bất biến	2 A dữu đa	2 Ayuta	2 Ayuta	2 Ayuta
3 Na do tha	3 Na do tha	3 Na do tha	3 Niyuta	3 Niyuta	3 Niyuta
.....
11 Bà phạ ra	8 Phục thứ	8 Ma bà la	8 Mapara	8 Mavaraṃ	8 Savaram
12 A bà la	9 A bà lã	9 A bà la		9 Avaraṃ	9 Avaram
13 Đa bà la	10 Đắc thắng	10 Đa bà la	9 Tapara	10 Taparah	10 Tavaraṃ

A BÀ LÔ KIẾT ĐẾ THUỐC BÁT RA

阿婆盧羯帝爍鉢囉

Phạn: Avalokiteśvara, Avalokitasvara,

Tạng: Spyan-ras gzigs dban-phyug.

Hán: (pâ) A bà lô kiết đế thuốc bát ra 阿婆盧羯帝爍鉢囉, A bà lô cát đế thất phật ra 阿婆盧吉帝室佛囉, A bà lô kiết đế thuốc bàn ra 阿婆盧羯帝爍幡囉, A bà lô cát đế xá bà la 阿婆盧吉帝舍婆囉, A phước lô chỉ đế thập phát ra 阿縛盧枳坻濕伐囉, A phước lô chỉ đế y thập phát la 阿縛盧枳坻伊濕伐囉, A phước lô chỉ đa y thập phiệt la 阿縛盧枳多伊濕筏囉, A pha lô chỉ đế thập phát la 阿嚩盧枳帝濕伐囉, A pha lô chỉ đế thập pha ra 阿嚩盧枳帝濕嚩囉, Bô lô kiết đế nhiếp phát la 逋盧羯底攝伐囉, Ái lâu hoàn 盧樓亘 (d) Quang Thế Âm 光世音,

Quán Tự Tại 觀自在, Quán Thế Âm 觀世音, Quán Thế Tự Tại 觀世自在, Quán Thế Âm Tự Tại 觀世音自在, Quán Thế Tự Tại giả 觀世自在者, Khuy Âm 闕音, Hiện Âm Thanh 現音聲. Thường gọi tắt Quan Âm hay Quán Âm.

Tên của vị bồ tát biểu tượng cho đại bi, được sùng bái thịnh hành trong các xứ thuộc Phật giáo Bắc phương. Về nguồn gốc và các đặc điểm hạnh nguyện của vị bồ tát này, xem chi tiết ở mục QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT.

Về gốc tiếng Phạn, trong các bản Phạn văn hiện còn đều phổ thông viết là Avalokiteśvara. Tây vực ký 3 viết: "A phược lô chỉ đế thập phạt la, Đường dịch là Quán Tự Tại. Do dính chữ liền âm nên tiếng Phạn nói thế. Nếu tách rời âm thì A phược lô chỉ đa (Avalokita) dịch là quán; Y thập phạt la (Īśvara) dịch là Tự tại. Cự dịch là Quan Thế Âm hay Quán Thế Âm đều sai".

Theo báo cáo của Mironov (Sadd. 289 Dutt) tả bản cổ Quán Thế Âm bồ tát phổ môn phẩm phát kiến ở Tân cương ghi là Avalokitasvara. Từ này có thể dịch sát là Quán Âm, nghĩa là âm thanh (svara) được quán sát. Nhưng trong bản dịch Pháp hoa của Cư Ma La Thập, danh hiệu này được dịch là Quán Thế Âm. Có thể đó là dịch ý từ đoạn văn sau đây trong phẩm Phổ môn, bản dịch của La Thập: "Nhược hữu vô lượng bách thiên vạn ức chúng sinh, thọ chư khổ não, văn thị Quán Thế Âm bồ tát, nhứt tâm xưng danh, Quán Thế Âm bồ tát, tức thời quán kỳ âm thanh giai đắc giải thoát / 若有無量百千萬億眾生受諸苦惱。聞是觀世音菩薩。一心稱名。觀世音菩薩即時觀其音聲皆得解脫". (Nếu có vô lượng trăm nghìn các chúng sinh chịu đựng các thứ khổ não, khi nghe đến Quán Thế Âm bồ tát này, nhứt tâm xưng danh, Quán Thế Âm bồ tát tức thì quán âm thanh ấy mà thân đều được giải thoát). Đoạn này, trong Phạn bản kinh Pháp hoa (Saddhp. 250) hiện còn, đọc như sau:

Yāvanti sattvakotīnayaśatasahasrāṇi yāni duḥkhāni pratyanuphavantī, tāni sa ced avalokiteśvarasyabodhisattvasya mahāsattvasya nāmadheyamsrnuyuḥ, te sarve tasmād duḥkhas- kandhādparimucyeran

(Nếu có hàng trăm nghìn câu chi na do tha chúng sinh chịu đựng các khổ não, nếu chúng sinh nghe được danh hiệu của bồ tát Avalokiteśvara, tất cả chúng sinh do đó được giải thoát khỏi khỏi lớn đau khổ).

So sánh hai bản Phạn và Hán trên, ta thấy trong Phạn bản không có ám chỉ nào về sự "Quán sát âm thanh của thế gian", rõ ràng như bản Hán của La Thập. Các giải thích Trung quốc, đại biểu như Pháp hoa văn cú 10 H, Pháp hoa nghĩa số 12 (Cát Tạng), Hoa nghiêm thám huyền ký 19, Pháp hoa huyền tán 10 (phần cuối) đều căn cứ trên quan điểm truyền thừa bởi La Thập.

Về nguồn gốc cách dịch là Quang Thế Âm của Trúc Pháp Hộ (Chánh pháp hoa 10) cho thấy nguyên tiếng Phạn của danh hiệu này ở đây được đọc là Abhālokaśvara hoặc abhālokitaśvara, hoặc abhālokiteśvara, trong đó tiếng đồng ngữ ava (dưới thấp, chung quanh) được gọi là abhā (áng sáng).

Những dịch nghĩa khác như Khuy âm (Âm thanh được liếc nhìn đến) và Hiện âm thanh (âm thanh được thấy) đều cho thấy rõ nguyên tiếng Phạn là Avalokitaśvara. Khi Thủ lãg nghiêm giới thiệu công hạnh tu chứng của ngài do ở nhĩ căn viên thông chứng tỏ danh hiệu của ngài được đọc đúng là Avalokitaśvara thay vì Avalokiteśvara. Hai danh từ này, từ nào xuất hiện trước và sau, sẽ được khảo sát chi tiết ở mục QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT.

A BA LÔ KỲ ĐÂU ĐẾ LỊ TRÍ **阿波盧耆兜帝梨置**

Phạn: Avarognadrđhi (?), Avalokitāptāmṛta (?)

Tên một bài chú được đề cập trong Thất Phật bát Bồ tát sở thuyết đại đà la ni thần chú kinh 3, do Na la diên 8 tay nói, với phiên âm Hán như sau: Đô ha đầu, chi ba đầu, nhã vật đầu, ba la đế đầu, đô ha đầu, đô kha đầu, sa ha.

Trong Mật giáo, Na la diên xuất hiện ở phía tây, ngoại bộ Thích ca đàn, Thai tạng giới mạn đà la; và cũng là một trong 20 thiên thần ở ngoại bộ của Kiết ma hội, kim cang giới mạn đà la. Danh hiệu được đồng nhất với Viṣṣu, và mật hiệu là Hộ pháp kim cang. Trong các đồ hình của các mạn đà la này, không thấy Na la diên xuất hiện dưới hình thức 8 cánh tay. Na la diên 8 tay được tìm thấy trong Niết bàn kinh 24, Huê lâm âm nghĩa 24. Về chi tiết của vị thiên thần này, xem mục NA LA DIÊN.

Về tên gọi tiếng Phạn của thần chú này hiện chưa thể xác định dứt khoát. Cứ lời chua của kinh, thì bài chú có nghĩa "hộ trợ Phật pháp tiêu trừ gian ác", do đó tiếng Phạn có thể là Avarognadrđhi. Nhưng hiện nay chưa tìm thấy một tên thần chú nào có tên gọi đó. Trong Tạng bản, có một tác phẩm mang tên Dpal spyan ras gzigs bdud rtsi brñes pahī zas kyi cno ga (TT 3590) mà ta có thể tái kiến thành tiếng Phạn Avalokitāptāmṛtaprāśanavidhi. Vậy phải chăng A ba lô kỳ đầu đế lị trí là phiên âm của Avalokitāptāmṛta?

Về phương pháp thọ trì, kinh chỉ dẫn tụng 5 lượt vào một mảnh vải xanh thắt làm 4 nút, đeo vào cổ. Thời gian tốt nhất để tụng chú: vào những ngày mùng 8, 14, 15, 23, 29, và 30 mỗi tháng, ở trước chánh điện hay trên lầu cao, ngồi hướng về phía đông khi mặt trời chưa mọc, đốt hương, rải hoa cúng dường 10 phương Phật, kế đó là lễ Na la diên 8 tay, cầu nguyện và tụng

thần chú này 14 lượt, rồi ngồi im khoảng bữa cơm. Na la diên sẽ xuất hiện để thỏa mãn các nguyện vọng.

A BÀ RA

阿婆囉

Phạn: Ataru

Tạng: Brtags yas

Hán: (pâ) A bà ra 阿婆囉, A hằng la 阿恒羅, (d) Bất khả đạc 不可度

Tên một đơn vị số trong kinh Hoa nghiêm.

Phạn bản kinh Hoa nghiêm (Gvy. 103) xếp nó vào hàng thứ 78 kể từ koti (10^7) tức tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 74)}$, và có tên Phạn là Ataru. Ataru này là tên mà Phiên dịch danh nghĩa đại tập (Mvy. 7906) liệt vào bảng số 2 của kinh Hoa nghiêm, trong khi bảng số 1 (Mvy. 7777) lại có tên Atara. Cả hai tên này có Tạng dịch là: Bsgral yas (Bskral yas). Chúng tỏ Ataru và Atara là một, dù Phạn bản ngày nay không có A ta ra.

Thứ tự và số lượng của A bà ra, các dịch bản không thống nhất với nhau. Hoa nghiêm kinh 29 (Bản 60 quyển) xếp nó vào hàng thứ 79 kể từ Câu lê (10^{10}) tương đương với $10^{80 \times (2 \exp 75)}$. Hoa nghiêm kinh 45 (Bản 80 quyển) cũng xếp nó vào hàng 79 kể từ Câu chi (10^7), nhưng tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 75)}$. Hoa nghiêm kinh 10 (Bản 40 quyển) lại xếp nó vào hàng thứ 100 kể từ Câu chi và tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 96)}$.

Sự khác nhau về thừa số sau trong tích số mũ của số tương đương giữa Phạn bản và ba Hán bản nằm trong sự thêm vào những số mới trong các bảng số của cả ba Hán bản. Riêng Hán bản 60 quyển có thừa số đầu của tích số mũ khác với Phạn bản và hai Hán bản kia, do vì một Câu lê trong Hán bản 60 quyển tương đương với 10^{10} trong khi ba bản còn lại cho một koti (hoặc Câu chi) tương với 10^7 .

Để dễ thấy, ta có thể lập biểu số sau:

Văn bản	STT	Tên số	Số
HN 40	100	A bà ra	$10^{56 \times (2 \exp 96)}$
HN 60	79	Bất khả đạc	$10^{80 \times (2 \exp 75)}$
HN 80	79	A hăng la	$10^{56 \times (2 \exp 75)}$
Phạn bản	78	Ataru	$10^{56 \times (2 \exp 74)}$
Mvy. 7777	79	Atara	
Mvy. 7906	81	Ataru	

A BÀ THI LA 阿婆施羅

Phạn: Aparaśaila, Avaraśaila

Pāli: Aparasela

Tạng: Nub kyi ri bo

Hán: (pâ) A bà thi la 阿婆施羅, A phat la thê la 阿伐羅勢羅 (d) Tây Sơn 西山, Tây Thạch Sơn 西石山

Tên một ngọn núi đá ở phía tây thành Đà na yết trách ca (Dhanakataka), cứ điền của bộ phái Tây Sơn (Avaraśaila).

Đại Đường tây vực ký 10 viết: "Trên một ngọn đồi phía tây thành là Tăng già lam A phat la thê la, được tiên vương nước này dựng làm cõi sát cho Phật. Ông đã khơi ngòi làm đường giao thông, san sườn núi để dựng gác cao, với hàng lang dài, mái hiên rộng gối đầu lên ngọn, tiếp liền với đỉnh, làm nơi linh thần cảnh vệ, thánh hiền qua lại nghỉ ngơi. Trong khoảng nghìn năm sau Phật tịch diệt, hằng năm có nghìn phàm phu tăng cùng vào an cư, sau ngày an cư họ thấy đều chứng a la hán, rồi bằng sức thần thông lướt hư không mà đi.

Ngìn năm về sau, phàm thánh ở lẫn lộn. Hơn một trăm năm trở lại đây, không còn tăng lữ nữa. Mà sơn thần thì thay đổi hình dạng, hoặc làm chó sói, hoặc làm khí vượn dọa những hành khách. Vì lý do đó, nó trở thành hoang vắng, không có tăng chúng".

Fergusson, Archaeological Survey of Southern India I đã đồng nhất ngôi già lam này với ngôi tháp Amarāvati. Ngôi tháp cách Bejwada 17 dặm Anh về phía tây, ngã về phía nam thị

trần Amarāvati. Nhưng mô tả của Tây vực ký không phù hợp với thực trạng của tháp, nên Fergusson cho rằng có thể Huyền Tráng chưa đích thân đến viếng. Quan điểm này bị bác bỏ, vì Đại Đường đại từ ân tự Tam Tạng pháp sư truyền của Huệ Lập cho biết Huyền Tráng đã từng đến viếng nơi này với các tăng sĩ bản xứ.

Khoảng từ thế kỷ I đến thế kỷ VI s.tl., một trăm năm trước khi Huyền Tráng đến viếng, nơi này đã từng là cứ điểm của bộ phái Tây Sơn. Về chi tiết quan hệ đến bộ phái này, xem mục TÂY SƠN TRÚ BỒ. Xem thêm mục ĐÀ NA YẾT TRÁCH CA.

A BÀ VẬT ĐÀ 阿婆勿陀

Phạn: Avamūrdha

Tạng: Spyi hi tshug

Hán: (pâ) A bà vật đà 阿婆勿陀, A bat mâu 阿拔矛 (d) Đảo 倒, Phúc 覆, Đảo trụ 倒住, Phúc trụ 覆住, Phiên phúc 翻覆

1/ Theo nghĩa đen Avamūrdha có nghĩa “đầu chúc ngược xuống”. Phiên dịch danh nghĩa đại tập (Mvy. 3069) kể nó là một trong các loại thế giới khác nhau. Phạn bản kinh Hoa nghiêm (Gvy. 97 Vaidya) cũng liệt nó ra cùng một loạt với nhiều loại pháp giới (lokadhātu): vyatyasyalokadhātumukham avamūrdhahāramukham indrajālapraveśamu- kham. Trong đoạn dẫn từ Gandavyūha này avamūrdhahāra có thể được viết nhằm từ biến dạng của avamūrdhadhātu. Trong các bản Hán dịch Hoa nghiêm kinh 65 (Bản 80 quyển) và Hoa nghiêm kinh 9 (Bản 40 quyển) đều gọi nó là Phúc thế giới; Hoa nghiêm kinh 48 (Bản 60 quyển) gọi nó là Phiên phúc thế giới, nghĩa đen là “Thế giới bị lật ngược”, hay “chúc đầu xuống”. Trong các nơi khác, Hoa nghiêm kinh 34 (Bản 80 quyển), Hoa nghiêm kinh 23 (Bản 60 quyển), Thập trụ kinh 1 (Bản dịch của Cru Ma La Thập) đều gọi nó là Đảo trụ. Thập địa kinh luân 2, chú giải của Thiên Luân (Vasubandhu) về kinh Thập địa (Daśabhūmika), giải thích loại thế giới này rằng: “Đảo trụ, nghĩa là loại thế giới trong đó người ta không dựng nhà cửa”, trái với chánh trụ chỉ cho loại thế giới trong đó người ta có dựng nhà cửa.

2/ AVAMŪRDHA-LIPI, Tạng: spyi hi tshugs yi ge, một trong 64 loại chữ viết được kể đến trong Quảng diệu (Lalitavistara 25) mà thái tử Tất Đạt Đa đã học khi mới bắt đầu đi học. Đại phương quảng đại trang nghiêm 4 gọi nó là loại chữ viết A bat mâu, Phật bản hành tập kinh 11 gọi nó là chữ viết A bà vật đà. Về 64 loại chữ viết được liệt kê trong Phổ diệu kinh 3, nó được nghi ngờ tương đương với loại chữ viết được gọi là Bán (nghĩa là, một nửa?).

Avamūrdhalipi, trước hết, nếu hiểu theo nghĩa đen, có thể chỉ cho loại chữ viết với lối “chúc đầu xuống” như dạng chữ viết Devanagari hay tương tự được phát triển sau này. Tuy nhiên, vì avamūrdha xuất hiện trong các bộ loại thuộc kinh điển Hoa nghiêm như là một loại hình thể giới mà Thiên Thân (Vasubandhu) đã giải thích là “không có nhà cửa”, do đó, chính xác hơn, avamūrdhalipi cần được hiểu là chỉ cho loại chữ viết của thể giới đó. Nếu xét theo đại ý của các đoạn kinh Hoa nghiêm được trích dẫn, nó đề cập đến loại hình thể giới theo tính cách tượng trưng. Mặc dù chưa có bằng chứng rõ rệt để xác định vị trí địa dư của nó, nhưng loại hình thể giới này có thể được tìm thấy nơi các bộ lạc bán khai hay du mục. Nếu giả thiết này được kiểm chứng, Avamūrdhalipi sẽ được xác nhận là loại chữ viết của bộ lạc du mục nào đó ở tây bắc Ấn Độ hay thuộc vùng Trung á.

A BÀN ĐÀ 阿槃陀

Phạn: Avada

Pāli: Oda

Tạng: Gsal yas

Hán (pā) A ban đa 阿畔多, A bàn đà 阿槃陀

Tên một đơn vị số của kinh Hoa nghiêm.

Phạn bản kinh Hoa nghiêm (Gvy. 103) xếp vào số thứ tự 90 kể từ koti (10^7), tức tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 85)}$, và có tên Phạn là Avada. Avada này là tên mà Phiên dịch danh nghĩa đại tập (Mvy. 7925) liệt vào bảng số 2 của kinh Hoa nghiêm, trong khi bảng số 1 (Mvy. 7796) lại có tên Avānta. Cả hai tên này Tạng dịch đều là: Gsal yas hay Bsal yas, chứng tỏ Avada và Avānta là một dù Phạn bản ngày nay không có Avānta.

Về thứ tự và số lượng của A bàn đà các Hán bản không thống nhất với nhau. Hoa nghiêm kinh 29 (Bản 60 quyển) xếp vào hàng thứ 98 kể từ Câu lê (Koti) tương đương với số $10^{80 \times (2 \exp 94)}$, Hoa nghiêm kinh 45 (Bản 80 quyển) cũng xếp nó vào hàng 98 kể từ Câu chi (Koti) nhưng tương đương với số $10^{56 \times (2 \exp 94)}$. Hoa nghiêm kinh 10 (Bản 40 quyển) xếp nó vào hàng thứ 117 kể từ Câu chi (Koti) tương đương với số $10^{56 \times (2 \exp 113)}$.

Ta thấy bản Phạn và dịch bản Hán 80 quyển cùng 40 quyển đều có số mũ đầu giống nhau (56), nhưng số mũ sau khác nhau. Sự khác nhau này là do trong quá trình thành lập kinh Hoa nghiêm, một số các đơn vị số đã được đưa thêm vào trong bản 40 quyển và 80 quyển. Riêng Hoa nghiêm kinh (Bản 60 quyển) có số mũ đầu (80) khác với Phạn bản và hai dịch bản còn lại, lý do vì theo bản 60 quyển, một câu lê (Koti) tương đương với số 10^{10} , trong khi cả ba bản kia

đều nhất trí cho một koti tương đương với 10^7 . Phiên dịch kinh nghĩa tập 3 còn gọi A bàn đa là bàn đa và chưa là Hoa nghiêm đại số.

Văn bản	STT	Tên số	Số
HN 40	117	A bàn đa	$10^{56 \times (2 \exp 113)}$
HN 60	98	A bàn đa	$10^{80 \times (2 \exp 94)}$
HN 80	98	A bàn đa	$10^{56 \times (2 \exp 94)}$
Phạn bản	90	Avada	$10^{56 \times (2 \exp 85)}$
Mvy. 7796	98	Avānta	
Mvy. 7925	100	Avada	

A BÀN ĐÀ LA 阿槃陀羅

Phạn: Abhyantara

Pāli: Abbhantara

Tạng: Nañ

Hán (pā) A bàn đà la 阿槃陀羅, A bàn la 阿槃羅, Bàn đà la 槃陀羅, Bàn đà槃陀 (d) Vô thắng 無勝

Tên một đơn vị đo lường của Ấn độ xưa đặc biệt xuất hiện trong Luật tạng Pāli; tương đương với khoảng 14 m ngày nay.

Thiên kiến luật tỳ bà sa 17 khi kê 15 khu vực nhận của thí, đã liệt ra khu vực a bàn đà la (a bàn đa la giới) và nói khu vực a bàn đà la là khu vực chùa chiền (a lan nhã giới). Mà khu vực chùa chiền lại được qui định thế này: “Khu vực chùa chiền, nhỏ nhất thì cũng phải 7 bàn đà la, một bàn đà la là 28 tay”. Nguyên bản Pāli Samantapasavika Vinayatthakatha (VinA. 654) cũng nói: “Ở đây một a bàn đà la (abbhantara) là 28 tay (hattha)”. Giải minh thắng bản (Abhp. 197) lại cho một a bàn đà la là 28 báu (ratna). Vậy, một báu cũng là một tay.

Luật tạng (Vin. iii. 121 và iv. 221) định nghĩa: “một tay là từ khuỷu tay đến tận chót móng tay” (hattho nāma kapparam upādāyam yāva agganatthā). Nhưng chót móng tay là chót móng tay của ngón nào? Trước đây, Rhys Davids dựa vào định nghĩa của bấu gồm hai cự ly (vidatthi) và vadatthi là “tên cho khoảng cách thông thường cho đến chót ngón thứ tư hay ngón út”, để nói rằng: “chót móng tay” là chót móng tay của ngón út. Do thế, độ dài của tay lên tới khoảng 5 tấc tây. Nếu một a bàn đà la bằng 28 tay, nó như vậy có độ dài khoảng 14 m ngày nay.

Kết luận này hoàn toàn phù hợp với quan điểm của các truyền thống Luật tạng Trung quốc và Tây tạng. Tứ phần luật san phồn bổ khuyết hành sự sao T 1 nói: “Một tay là một xích sáu tấc” (châu các xích bát 肘各尺八). Phiên dịch danh nghĩa tập 3 viết: “Một tay là một xích tám tấc, về con người, còn về Phật thì ba xích sáu tấc”. Một xích là tương đương với 33cm ngày nay, nên một tay khoảng 5 tấc tây. Truyền thống Tây tạng cũng định nghĩa “một tay (khru) là từ khuỷu tay đến chót ngón tay giữa” (TED 172), như Luật tạng Pāli đã có.

Tuy nhiên, Phiên dịch danh nghĩa tập 3, khi định nghĩa: “Bàn đà, đây nói là 28 tay”, đã thêm: “số lớn trong kinh Hoa nghiêm tăng đến 125, xem phẩm A tăng kỳ”. Câu thêm này có nghĩa bàn đà, ngoài tên gọi tắt của a bàn đà la, còn là tên gọi tắt của a bàn đà hay a bàn đà (avānta / avada), một đơn vị số rất lớn. Xem A BÀN ĐÀ. Do thế, dù cùng một tên gọi, bàn đà nói đến trong Hoa nghiêm kinh 45 (Bản 80 quyển), 29 (Bản (60 quyển) và 10 (Bản 40 quyển) dứt khoát không phải là bàn đà nói đến trong Luật tạng.

Phiên Phạn ngữ 8 ghi chữ a bàn la giới và nói đến từ Thiên kiến luật tỳ bà sa 17, A bàn la giới đây do thế phải là a bàn đà la giới, có lẽ vì đọc lộn hay nguyên bản in sai, nên Phiên phạn ngữ đã suy a bàn la giới không phải là từ chữ a bàn đà la, tức adhyantara tiếng Phạn, mà từ a bà la tức avara (không gì hơn, không gì tốt hơn), nên đã dịch là vô thắng.

Đơn vị a bàn đà la này nguyên dùng để qui định khoảng cách có thể có giữa nơi để y phục của một vị tỷ kheo và chỗ vị tỷ kheo ấy ngủ trong điều xả đọa 2 trong Luật tạng (Vin. iii. 201 và 202) và khu vực thực hiện lễ bố tát (Vin. i. 111). Vì những sự việc trên thường xảy ra ở chùa chiền, nên khu vực qui định bằng a bàn đà la, hay a bàn đà la giới, tự nguyên ủy là khu vực chùa chiền, tức a lan nhã giới trong các truyền thống Luật tạng khác. Tứ phần luật san phồn bổ khuyết hành sự sao T 1 trong phần Tăng tập thông cục viết: “Riêng về khu vực lan nhã, các bộ luật không nhất định, phần lớn nói khu vực tăng già chiếm trọn hết một câu lô xá (krośa). (Luật nhi thập nhi) minh liễu luận số nói: Trong khoảng cách một tiếng trông nghe được. Trong Tạp bảo tạng thì dịch là năm dặm. Tương truyền người ta dùng đó làm tiêu chuẩn. Nếu có người vặn hỏi, thì như Thiên kiến (luật tỳ bà sa 17) nói: khu vực a lan nhã, nhỏ nhất thì bán kính 7 bàn đà, một bàn đà là 28 tay”.

Giải thích đoạn văn vừa dẫn, Tứ phần luật hành sự sao tư trì ký T 1 H viết: “Số nói: Các bộ luật đều chép một câu lô xá, nhưng họ nói không nhất định với nhau. Lớn thì đến 2000 cung,

mỗi cung dài 5 tay. Theo (Ma ha) tăng kỳ (luật) thì kể 10 dặm, nhỏ thì năm trăm cung, mỗi cung từ bốn tay – theo Thập tụng (luật) thì kể 600 bộ là 2 dặm. Lời chú dẫn (Luật nhị thập nhị minh) liễu (luận) số dịch giống với bộ luật đây, nhưng trông có lớn nhỏ, tiếng có xa gần, nên cũng không thể làm chuẩn...”.

Khu vực chùa chiền qui định nhằm thực hiện bố tát hay rời y, không được các bộ Luật thoả thuận với nhau. Mỗi địa phương, mỗi trường phái có một quan điểm riêng. Truyền thống Luật tạng Pāli đã đồng nhất khu vực chùa chiền với khu vực qui định bằng a bàn đà la hay a bàn đà la giới.

Xem thêm Súc tôn ký 8 M, Rhys Davids Ancient coins and measures (London, 1903) t. 15.

A BÀN ĐỀ 阿槃提

Phạn: Avanti

Pāli: Avanti

Tạng: Bsruñ byed

Hán: (pâ) A ba đàn đề 阿波檀提, A bàn 阿槃, A ban địa 阿般地, A bàn đề 阿槃提, A bàn đà 阿槃陀, A bàn đầu 阿槃頭, A bàn đề 阿盤提, A bà đề 阿婆提, A hòa đề 阿和提, A hòa đàn đề 阿和壇提, A bat đề 阿拔提, Át phan đề 頰飯底, A ban xoa 阿般叉, A vân đầu 阿雲頭 (d) Vô nghĩa 無義, Vô thân hữu 無親友, Vô 無

Tên một trong 16 cộng hòa của nước Ấn độ thời đức Phật, nay ở phía tây nước Ấn độ gồm những vùng Mālwa và Nimar nằm phía bắc núi Tần xà (Vindhya), thủ đô là Ưu thiên ni (Ujjayinī), tức thành phố Ujjain tại Gwalior trên con sông Sīprā, một phụ lưu của sông Chambal.

Mahābhārata (vi. 350) và Ngữ pháp tám chương của Pāṇini (Pan. V. 4. 104) đã chép đến tên Avanti. Trường a hàm 5, Trung a hàm 55 và Đại tỳ bà sa luận 124 kể nó là một trong 16 cộng hoà lớn của Ấn độ thời đức Phật. Tăng chi bộ kinh (A. i. 213 và iv. 252, 256, 260) cũng nhất trí về mẫu tin vừa nêu. Trường bộ kinh (D. ii. 235) chép nó có tới hai thành phố, đó là Ujjenī và Māhissati. Riêng Māhissati, Trường a hàm 5 gọi là Đại thiên thành. Đại phần của Luật tạng (Vin. i. 276) nói vua của A bàn đề lúc ấy là Caṇḍa Pajjota, kẻ đồng thời với đức Phật và các vua Tần Bà Sa La và A Xà Thế, đã đánh chiếm Kosambī và Assaka, nhưng không thành công, bèn gả con gái mình là Vāsuladatta cho Udena là vua Kosambī và ký một hiệp ước liên minh với Assaka.

Cũng chính tại A bàn đề, Đại Ca Chiên Diên đã độ cho Úc Nhĩ thành đệ tử của Phật tại núi Câu lâu hoan hi, xin Phật cho phép tổ chức lễ trao đại giới với đoàn giới sư chỉ gồm 5 người, đồng thời xin Phật cho phép dùng dép da hai lớp tại những vùng gai góc đá sỏi. Sự việc này, Đại phân của Luật tạng (Vin. i. 196) nói xảy ra ở Avanti. Nhưng Ngũ phần luật 21 và Tứ phần luật 39 ghi ở A thấp bà a vân đầu hay A thấp bà a bàn đề, cả hai đều là phiên âm của āspakāvanti. Thập tụng luật 25 nói xảy ra ở A thấp ma già a bàn đề tức āsmakāvanti. Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại da bì cách sư T chép xảy ra ở A thấp bà lan đức già, tức āsparantaka. Theo bản chú Trưởng lão tăng kê (Thag A. ii. 154, 207tt) thì Caṇḍa Pajjota đã trở thành đệ tử Phật qua sự giáo hoá của Kaccāna. Đại phân của Luật tạng (Vin. i. 194), Tương ưng bộ kinh (S. iii 9, 12; iv. 115) và Tăng chi bộ kinh (A.V. 46) chép Kaccāna đã ở tại thành phố Kuraraghara tại vùng Papātapabbata của A bàn đề rất lâu.

Dù vào thời đức Phật, A bàn đề không có nhiều tu sĩ Phật giáo đến nỗi Đại Ca Chiên Diên đã phải xin thay đổi số lượng đoàn giới sư từ 10 xuống còn 5. Nhưng theo Luật tạng (Vin. ii. 299) thì trong cuộc kết tập Tỳ xá lý, vùng Avanti đã gửi 88 vị A la hán đến dự hội. Phật giáo ở đây đã xây dựng thành một trường phái mà tác phẩm Nettipakarana và cuốn văn phạm tiếng Pāli đầu tiên thường cho là do chính Kaccāna và trường phái ấy viết ra.

Về thành phố Ưu thiên ni, vào thế kỷ thứ 7, Đại đường tây vực ký 11 đã tả: “Nước Ô xà diên na chu vi hơn 6000 dặm, thủ đô của nó chu vi hơn 30 dặm, đất đai và phong tục giống như nước Tô lạt đà (Suratha), dân cư đông đúc, nhà cửa giàu có, chùa chiền khoảng vài mươi sở, phần lớn đã bị đổ nát chỉ còn năm ba ngôi. Tăng đồ hơn 300 người học gồm cả đại thừa tiểu thừa. Đền thờ Trời khoảng vài mươi cái, các ngoại đạo ở xen vào. Vua nước đó thuộc giống Bà la môn, rộng xem sách tả, không tin chính pháp. Cách thành không xa, có tháp do vua A Dục dựng diễn tả cảnh địa ngục”.

Đại sử (Mv. xiii. 8-15) ghi A Dục khi còn cai quản A bàn đề đã lấy Vedisadevī của thành phố Ưu thiên ni và sinh hạ ra hai nhà truyền giáo lớn của Phật giáo, tức Mahinda và Saṅghamittā. Phật sử (Bv. xxviii. 10) chép: tắm tắm và chiếc chiếu đức Phật dùng là thờ tại vùng A bàn đề ấy.

Cái tên Avanti, mặc dù mặc dù về phương diện chính trị thì đã bị tóm thâu vào trong đế quốc của A Dục từ thế kỷ thứ III t.dl., vẫn còn dùng cho tới tối thiểu thế kỷ thứ II s.dl. Bia văn của Rudradāman tìm được ở Junagadh còn thấy kể tên Avanti. Sau đó dần dà Ưu thiên ni đã thay thế để cuối cùng đến thế kỷ thứ VII, Huyền Tráng đã ghi lại bằng tên Ô xà diên na.

Thời đức Phật, A bàn đề là một trong bốn đại quốc của mười sáu cộng hòa nói trên, còn Ưu thiên ni là một thành phố lớn làm trung tâm giao dịch hướng ra các cảng Bharukaccha (nay là Broach) và Śūrpāraka (nay là Sopāra) lớn ở phía tây. Cho nên trên đường truyền giáo A bàn

đề cũng như Ưu thiên ni đã đóng một vai trò không kém quan trọng. Trong tạng Pāli, ta hiện gặp tên Avantiputta. Trong kinh Madhurā của Trung bộ kinh (MN. 4. 4 Madhurasuttam), Avantiputta được bảo là vua của Madhurā, nên khi nghe Kaccāna ở tại rừng Gundā của Madhurā, bèn cho thặng nhiều cỗ xe đẹp để đi yết kiến Kaccāna và hỏi về sự ưu liệt của giai cấp Bà la môn. Kaccāna đã trả lời một cách thông suốt, đập tan quan điểm giai cấp. Avantiputta trở thành đệ tử. Theo bản chú kinh này (MNA. iii. 319) giải thích cho biết vua Madhurā có tên Avantiputta vì mẹ ông ta là con gái của xứ Avanti. Điều này không phải là không có thể khi ta nhớ rằng Kaccāna đã giáo hoá cho vua Avanti là Caṇḍa Pajjota thành đệ tử của Phật. Có thể mẹ của Avantiputta là chị em gì của vị vua vừa nói.

Về thành phố Mahāssatī, Trường bộ kinh (D. ii. 235) nói nó là thủ đô một thời của Avanti. Trường a hàm 5 kể Đại thiên thành, tức Mahāssatī là thủ đô của A bàn. Điều này giả thiết Ưu thiên ni là thủ đô miền bắc A bàn đề, còn Đại thiên (Mahāssatī) là thủ đô miền nam, tức Avanti Dakkhināpatha. Giả thiết đây hoàn toàn phù hợp với việc Mahābhārata (ii. 31. 10) coi Avanti và Māhiśmati là hai vương quốc khác nhau.

Xem thêm Sanh kinh 1, Ca Chiên Diên vô thường kinh, Ngũ phân luật 21, Ma ha tăng kỳ luật 15, Phiên phạn ngữ 8. Ngoài ra, các tài liệu Kỳ na giáo cũng có kể đến xứ Avanti này, nhưng không quan trọng cho lắm nên ta không kể ở đây. Xem chẳng hạn Harivamśa.

A BẠN MA ĐÁT RA

阿畔摩恒囉

Phạn: Avamatra.

Pāli: Oma

Hán (pâ) A bạn ma đát ra 阿畔摩恒囉

Tên một đơn vị số trong kinh Hoa nghiêm.

Hoa nghiêm kinh 10 (Bản 40 quyển) xếp A bạn ma đát ra này vào hàng thứ 72 kể từ Câu chi, sau Bột ma đát ra và trước Già ma đát ra, và tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 68)}$. Phạn bản kinh Hoa nghiêm (Gvy.), Hoa nghiêm kinh 29 (Bản 60 quyển) và Hoa nghiêm kinh 45 (Bản 80 quyển), không có số này, nhưng cả ba bản đều có số tương đương với số đứng trước và sau nó.

Phạn bản có Bhramantra được xếp vào hàng thứ 53 tương đương với Bột ma đát ra và Gamantra, được xếp vào hàng thứ 54 kể từ koti, tương đương với Già ma đát ra. Như vậy A bạn ma đát ra có thể là số ở giữa hai số này và có thể có tên là Avamatra tương đương với Oma tiếng Pāli và Avama ở Vệ đà.

Cũng thế, Hoa nghiêm kinh 29 (Bản 60 quyển) có A bạn ma đất ra nằm ở giữa Đông (số thứ 54 kể từ câu lê) và Đáo (số thứ 55). Trong Hoa nghiêm kinh 45 (Bản 80 quyển), nó rơi vào giữa bột la hằng la và già la hằng la.

Để dễ thấy, xem bảng sau:

HN 40	HN 60	HN 80	Gvy.	Mvy. 1	Mvy. 2
1 Câu chi	1 Câu lê	1 Câu chi	1 Koṭi	1 Koṭi	1 Koṭi
71 Bột ma đất ra	54 Động	54 Bột la hằng la	53 Bhramantra	54 Bhramātra	54 Bharamantra
72 A bạn ma đất ra					
73 Già ma đất na	55 Đáo	55 Già la hằng la	54 Gamantra	55 Gamātra	55 Gamantra

A BÀNG 阿傍

Phạn: (Nirāya) pāla

Pāli: (Niraya) pāla

Tạng: Skyon (s) ba, Bsruiṅspa

Hán: (pā) Bàng 傍, A phòng 阿防, Phông la 訪羅, Phường lã 防邏 (d) Nê lê trung qui 泥梨中鬼, Diêm vương nhân 閻王人

Tên gọi ngục tốt dưới địa ngục.

Ngũ hồ chương cú kinh nói: "Ngục tốt tên A bàng đầu trâu, tay người, chân có móng trâu, sức mạnh san núi, luôn luôn cầm một cái chia bằng sắt cứng". Thiết thành nê lê kinh viết: Ngục tốt của nê lê tên gọi là Bàng. Bàng dẫn người chết đến chỗ Diêm ma. Bàng nê lê (địa ngục) nói: "Người này lúc sống ở thế gian không hiếu với cha mẹ".

Hiền ngu kinh 13 chép: “Tội giết hại sẽ đưa người ta vào địa ngục, chịu các khổ não mấy ngàn vạn năm, thường bị ngục tốt A bàng săn bắt. Ngục tốt ấy có đầu nai, đầu dê, đầu thỏ, đầu các cầm thú”. Vậy, A bàng không phải chỉ riêng có đầu trâu, chân trâu, mà còn có đầu của các loại thú khác như nai, dê, thỏ v.v...

Đại lâu thần kinh 2 nói đến Nê lê bàng tức A bàng ở tại địa ngục. Người phạm tội đã phải than thở: “Ta chỉ khổ về sự đói khát, Nê lê bàng cứ đem kèm kẹp cho ta hả miệng”.

Thiết thành nê lê kinh có tương đương của nó ở trong tạng Pāli, tức kinh Thiên sứ của Trung bộ kinh (M. iii. 179 Devadūtasuttaṃ) và của Tăng chi bộ kinh (A. i. 138). Cứ vào đây, câu dẫn trên đọc như sau:

"Tameṇaṃ bhikkhūve, nirayapālā nāmābāhāsu gahetvā yamassa rañño dēssenti ayam, deva puriso ametteyo asāmañño abrahmañño na kula jeṭṭhapaccayī imassa devo daṇḍaṃ paṇetūti"

(Này các tỳ kheo, các người giữ địa ngục sau khi bắt kẻ ấy với nhiều cánh tay, đã dẫn đến trước Diêm vương và thưa: Tâu Thiên hoàng, đây là người không có từ tâm, không xứng là sa môn, không xứng là bà la môn, không kính trọng các bậc trưởng thượng trong dòng họ, Thiên hoàng hãy phạt nó).

Như thế, nê lê bàng hay a bàng phải là một phiên âm của Nirayapālā. Chữ bàng do thế là một phiên âm của chữ pālā. Đồng nhất này, Câu xá luận tụng sơ luận bản 21 chứng thực với phiên âm phồng la. Thập phương kinh, tuy là một văn bản nguyên tạo của Nhật bản cũng có phiên âm phồng la: "Phồng la bắt tội nhân...". Trước đây, những người nghiên cứu và các tự điển Phật giáo đều biết rằng A bàng hay Bàng là một phiên âm của từ tiếng Phạn nhưng đã không truy nguyên được. Bây giờ, qua suy diễn trên, căn cứ vào kinh Thiên sứ và Thiết thành nê lê kinh, có thể coi chữ bàng là do chữ pālā tiếng Phạn và Pāli. Còn a bàng là do bàng chữ Phạn phiên âm cộng với xung từ a, mà ta hay thường gặp trong các tên tục người Trung quốc, khi còn nhỏ, kiểu tên A Man của Tào Tháo chẳng hạn.

Trong văn học dân tộc ta, a bàng cũng tỏ ra khá thông dụng. Có hai câu thơ khá lưu hành:

A bàng vâng lệnh dẫn vào
Diêm la điện phủ lao xao những hồn

nhưng hiện chưa truy nguyên được xuất xứ của chúng.

Xem thêm D. iii. 12, Trung a hàm kinh 12 (Thiên sử kinh), Nê lê kinh, Diêm la vương ngũ thiên tử giả kinh, Tăng nhất a hàm kinh 25 (kinh 4), Tội nghiệp báo ứng giáo hóa địa ngục kinh, Kinh luật di tướng 49, Thập vương kinh, Mochizuki Shinko, Bukkyò daijiten 1, BB 1 t. 135.

A BÁT ĐỀ BÁT LẠT ĐỀ ĐỀ XÁ NA 阿鉢底鉢唎底提舍那

Phạn: Āpattipratideśana

Hán: (d) Sám hối 懺悔, Thuyết phi 說非

Một thuật ngữ có nghĩa hướng đến người khác mà bày tỏ tội lỗi của mình. Chữ này, giai đoạn cổ và cựu dịch thường dịch là sám hối. Trường phái tân dịch sau đó nhận ra chữ sám hối không chính xác, đề nghị dịch là thuyết phi, tức có nghĩa nói ra những gì mình vi phạm đối với các điều luật mình thệ gìn giữ.

Nam hải ký qui nội pháp truyền 2 viết: "A bát đề (āpatti) là lỗi lầm. Bát lạt đề đề xá na (pratideśana) là trình bày cho người khác. Xưa dịch là sám hối, thì không liên quan gì đến "thuyết tội". Vì sao? Vì sám là do chữ sám ma (kṣama) của Tây vực nghĩa là chịu đựng (nhẫn), và hối là chữ của Đông hạ, lấy sự truy hối làm mục tiêu. Như thế, hối và nhẫn không tương can. Nếu căn cứ vào chữ Phạn, thì khi muốn dứt các tội, phải gọi là chí tâm thuyết tội".

Sức tôn ký 8 viết: "A bát đề bát lạt đề đề xá na, xưa gọi là sám hối"

Vậy, A bát đề bát lạt đề đề xá na đúng ra phải gọi là trình bày những lỗi lầm của mình cho những người khác để mong được tha thứ. Nghĩa Tịnh trong khi phê bình sự lẫn lộn ở Trung quốc giữa sám hối và thuyết tội, chắc đã ảnh hưởng bởi quan điểm của Luật tạng, đặc biệt Luật tạng của Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ, mà ông đã tham dự vào việc du nhập và phiên dịch ở Trung quốc. Thông thường, những tội vi phạm được chia thành hai nhóm. Nhóm thứ nhất gồm năm loại, mà thuật ngữ Phật giáo Trung quốc thường gọi là Ngũ thiên (pañca-āpatti-skandha, pañca-āpatti-kkhandha), và nhóm thứ hai gồm có bảy loại (sapta-āpatti-skandha, satta-āpatti-kkhandha) mà thuật ngữ Trung quốc gọi là Thất tụ. Trong sự vi phạm nhóm đầu, loại thứ tư đòi hỏi người phạm tội chỉ cần trình bày lỗi lầm của mình cho một người khác thì có thể trừ diệt được lỗi lầm ấy. Đó tức là loại hướng bị thuyết tội (āpattipratideśanika), mà Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại da, một dịch phẩm của Nghĩa Tịnh đã nói tới. Do thế, ta không ngạc nhiên khi ông đề nghị, thay chữ sám hối bằng chữ thuyết tội. Trong Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại da 15, Nghĩa Tịnh còn cẩn thận chua thêm: "Sám hối vốn là do chữ A bát đề đề xá na. A bát đề là tội, đề xá na là thuyết, nên gọi là thuyết tội".

Xem mục SÁM HỐI.

A BÁT LY CÙ ĐÀ NI **阿鉢唎瞿陀尼**

Phạn: Aparagodānīya, aparagodāna

Pāli: Aparagoyāniya, aparagoyāna

Tạng: Nub kyi ba glan spyon

Hán: (pâ) A bát rị (ra) 阿鉢唎 (囉), Cù đà ni da 瞿陀尼夜, Cù đà ni da 瞿陀尼耶, Cù da ni 瞿耶尼, Cù già ni 瞿伽尼, Á ngoã ra cô đáp ni da 唎瓦囉孤答尼耶 (đ) Tây ngưu 西牛, Ngưu thí 牛施

Tên một trong bốn châu phía Tây núi Tu di. Đại Đường tây vực ký 1 viết: “Tây, châu Cù đà ni, cựu dịch là Cù da ni hay Cù già ni, sai”. Ở đây, Tây vực ký chỉ thừa nhận cách đọc của tiếng Phạn tức Godāniya chứ không chấp nhận cách đọc khác ngoài tiếng Phạn, như Pāli: Goyāniya, là một thí dụ.

Huê uyển âm nghĩa 1 viết: “Cù da ni, nói đủ là a bát lý cù đà ni. A bát lý (apari: apara) nghĩa là phương tây... Cù (go), nghĩa là bò. Đà ni (dāni) là hoá phẩm, nghĩa là dùng bò để mua đồ vật, như người Trung hoa dùng tiền chẳng hạn”.

Trong văn học dân tộc, Hồng môn hành là tác phẩm đầu tiên kể tới tên châu này, khi chép lại truyện Cây nêu và gọi nó là Na ni cù:

Đông thì đến tỵ Lan đài
Nam thì đến côi ở ngoài Bộ châu
Tây thì đến Na ni cù
Bắc đến châu Việt thất khu thành liên

Về chi tiết, xem mục CÙ ĐÀ NI, Chân Nguyên thiền sư toàn tập II, t. 281.

A BÁT RA ĐỀ HẠ ĐÀ **阿鉢囉底賀多**

Phạn: Apratihata

Tạng: Ma thogs pa, Thogs pa med pa

Hán: (pâ) A bát la đề hạ đa 阿鉢囉底賀多 (d) Vô ngại 無礙, Vô đối vô tỉ lực 無對無比

力

Hình dung từ chỉ tính chất không bị trở ngại. Bài chân ngôn Phật đỉnh xí thanh quang (cũng thường gọi là Thần chú tiêu tai cát tường) được đề cập trong Văn Thù căn bản nghi quỹ 13 (Mañjuśrīmūlakalpa) mở đầu nói: Năng mac tam mãn đa một đa nẫm a bát ra đề hạ đa xá sa năng nẫm (...) Phạn: namah samanta buddhānām apratihata sāstanānām... (Qui mạng hết thầy chư Phật, các đấng đạo sư vô ngại). Bài chân ngôn mệnh danh “Đại lực đại hộ minh phi” đề cập trong Đại nhật kinh 2 kết thúc bằng câu: apratihate svāhā, với phiên âm: a bát ra đề hạ đề tá ha. Đại nhật kinh số 4 giải thích: “Câu cuối nói a bát ra đề hạ đề, nó có nghĩa là sức mạnh vô đối và vô tỉ, kết thúc đoạn văn trên. Do ý nghĩa này mà nó được gọi là Đại lực đại hộ minh phi”.

Lỗi giải thích từ nghĩa của các nhà mật giáo thường không theo sát nghĩa đen của từ ngữ mà theo trường hợp nó được sử dụng. Thí dụ, trong trường hợp từ apratī (a bát ra đề) trong bài chân ngôn gia trì vào nước hương để sái tịnh được Đại nhật kinh số 4 giải thích như sau: "A, chỉ cho bản nguyện bồ đề tâm, hàm nghĩa rằng hết thầy các pháp từ khởi thi vốn bất sinh. Ba (phụ âm P) chỉ cho đệ nhất nghĩa đế (vì nó là âm đầu của từ paramārtha: đệ nhất nghĩa đế). Ra (phụ âm R) hàm nghĩa là bụi bặm (vì là âm đầu của từ raja: bụi bặm). Ra, kết hợp của âm R và A hàm nghĩa rằng bụi bặm vốn là bất sinh, Pa tiếp theo, kết hợp hai âm P và A với nghĩa: bụi bặm bản lai bất sinh, là đệ nhất nghĩa đế, và như vậy nó cũng chính là tịnh bồ đề tâm. Đề (TE) nguyên là Đa (TA) do đi với tam muội thanh nên được đổi thành đề. Đề chỉ cho tâm và cũng hàm nghĩa là như vậy ..." Sự giải thích như vậy nhắm vào mục đích sái tịnh, nghĩa là rửa sạch các bụi dơ cho đàn tràng được thanh tịnh. Căn cứ trên mật nghĩa của từng âm và sự kết hợp của chúng chứ không theo ý nghĩa thông dụng của từ ngữ.

Trong nhiều trường hợp khác, ngoài lỗi sử dụng của mật giáo, apratihata thường được dịch là vô ngại, như vô ngại tâm: apratihatacitta, vô ngại quang: apratihataprabha. Về nội dung chi tiết các ý nghĩa của nó, xem các mục quan hệ đến từ VÔ NGẠI.

A BÁT

阿毘

Pāli: Ambatthasutta

Hán: (pâ) A ma trú kinh 阿摩書經, Phật khai giải phạm chí A Bát kinh 佛開解梵志阿毘

經

Tên một quyển kinh thuộc Trường a hàm và Trường bộ kinh kể lại cuộc đối thoại giữa đức Phật và chàng thanh niên tên A Bạt tại Ichānaṅkala.

A Bạt được thầy mình là Pokkharasādi bảo đến chỗ Phật tìm xem đức Phật có 32 tướng tốt không, mà nổi tiếng là một người hiền. Đến nơi, vì thái độ của A Bạt đối với giòng họ Thích Ca, đức Phật chỉ cho anh ta biết rằng, dù là bà la môn, anh đã xuất thân từ dòng họ thấp hèn. Rồi đức Phật kết luận ai đầy đủ trí tuệ và giới hạnh, vị ấy là bậc tối thắng giữa trời và người. Đến đó chấm dứt phần thứ nhất của quyển kinh. Phần thứ hai, đức Phật nói rõ nội dung của trí tuệ và giới hạnh là gì. Rồi A Bạt trở về kể lại cho thầy mình nghe những gì mình tìm thấy được. Pokkharasādi nghe, bèn lại gần đến chỗ Phật, sau khi nghe Phật giảng, ông đã trở thành một đệ tử của Phật.

Nội dung của kinh A Bạt là như thế. Ngoài việc bàn đến nội dung của trí tuệ và giới hạnh bao gồm những gì, điểm nổi bật nhất của kinh nằm ở chỗ nó chia mũi dùi vào quan điểm phân chia đẳng cấp giữa người và người. Bằng những lý luận có vẻ lịch sử và xã hội, đức Phật chứng minh đẳng cấp bà la môn không phải là tối thượng.

Kinh này Phạn bản ngày nay hiện chưa tìm thấy. Văn bản Pāli đang còn, xếp vào cuốn kinh thứ ba của Trường bộ kinh. Nó được du nhập vào Trung quốc rất sớm. Khoảng giữa những năm 223-253, Chi Khiêm đã thực hiện bản dịch đầu tiên hiện còn, đó là Phật khai giải phạm chí A Bạt kinh. Đề bản Chi Khiêm dùng chắc phải là Phạn văn hay Tục văn. Nó do thế, có thể lưu hành rất sớm ở nước ta, không những sau khi Chi Khiêm đã dịch, mà còn có thể trước lúc ấy nữa, bởi vì có một tập thể đông những người gốc Ấn độ như cha mẹ Khương Tăng Hội đang sinh sống tại Long biên, họ có thể đã mang theo nhiều sách vở Phật giáo, rồi từ đó các bản thảo ấy truyền tay nhau đưa lên phương bắc để làm đề bản cho bản dịch Chi Khiêm.

Sau Chi Khiêm, Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm dịch một lần nữa vào những năm 412–413 như kinh thứ 20 của Trường a hàm kinh 13 hiện còn. Ngoài ra cũng vào khoảng đó có bản dịch Pháp Dũng mang tên Phật khai giải phạm chí A Bạt kinh, nhưng đến thế kỷ thứ 8 thì đã mất, như Khai nguyên thích giáo lục 13 và 15 đã ghi.

Cả bản dịch Chi Khiêm lẫn bản dịch Phật Đà Da Xá hầu như nhất trí với nhau, chúng tỏ chúng đều thuộc bộ phái Pháp tạng, và khi so với bản Pāli của Trường bộ kinh (D. i. 87) đã không có những sai khác đáng chú ý nào. Điểm nổi bật là chính nội dung của bản Pāli ghi rõ phần thứ nhất của kinh chấm dứt với lời đức Phật xác minh sự ưu việt của những ai đầy đủ giới đức và trí tuệ. Sự tình này giả thiết từ nguyên ủy cuốn kinh đến đây đã chấm dứt. Phần nói về giới hạnh và trí tuệ có thể là một thêm thắt về sau.

Về tên kinh, Khai nguyên thích giáo lục 20 viết: "Phạm chí A Bạt kinh, một quyển, một tên là A Bạt ma nạp kinh. An công lục chỉ gọi A Bạt kinh. Gọi đủ là Phật khai giải Phạm chí A Bạt kinh".

A Bạt là một thanh niên thuộc họ A Bạt (Ambatthagotta) sống ở tại Ukkatṭhā. A Bạt rất giỏi các vệ đà và các tri thức khác của thời mình, nên rất tự hào về dòng dõi Bà la môn của anh. Khi được thầy là Pokkharasādi sai đến thăm dò đức Phật, A Bạt đã không che dấu niềm kiêu hãnh đó, nên đức Phật chỉ cho biết lai lịch của dòng họ Kanhāyana (kanhā- yanagotta) là con cháu của một nô tỳ xứ Okkāka tên Disā. Từ Disā, Kanha sinh ra và gây thành một dòng họ tên Kanhāyāna. Kanha có nghĩa là đen, vì con của Disā có màu da đen. Kanhāyana do thế có thể là một chi phái của họ A Bạt, hay cũng có thể ngược lại.

Về lai lịch bất chính ấy, Truyện bản sinh Dasabrahmana (J. iv. 363) đã xác nhận. Theo nó thì những người thuộc dòng họ Vessa và Ambaṭṭha chỉ là những bà la môn trên danh nghĩa (voharavasena) mà thực sự không có quyền gọi như vậy, bởi vì “vài người trong bọn họ đã đi buôn bán và chăn nuôi”.

Phiên phạn ngữ 2 có ghi mục A Bạt sa môn, rồi chua: “Nên gọi A Bạt Đà, dịch là vô tội”, và nói dẫn từ Di giáo tam muội kinh H. Khảo Xuất tam tạng ký tập 4 thì kinh vừa dẫn được xếp vào loại Thất dịch tạp kinh. Các kinh lục khác như Khai nguyên lục 3 thì coi là thuộc ngụy kinh, nên hiện đã mất.

A BẠT DA KỶ LY 阿跋耶祇釐

Pāli: Abhayagiri, Abhāyācala, Abhaya- vihara, Abhayuttara, Uttaravihāra

Tạng: Hjigs med ri

Hán: (pā) A bà kỳ lê 阿婆祇梨 (d) Vô úy 無畏, Vô úy sơn 無畏山

Tên một ngôi chùa nổi tiếng ở phía bắc cự đô Anurudha, Srī Laṅka, do vua Vaṭṭagāmani Abhaya dựng vào khoảng năm 89 t.dl., tức 217 năm sau khi Đại tự (Mahāvihāra) do Mahinda lập.

Theo Đại sử (Mahāvamsa xxxiii. 43–44, xxxv. 119 và xxxvi. 7–36) thì vua Vattagāmani Abhaya bị bọn xâm lược Tamil đánh đuổi ra khỏi cự đô Anurudha, bèn chạy trốn lên phía bắc. Tới rừng Tittthārāma, ông gặp Giri, một Ni kiền tử sống ở đó, và bị nhục mạ. Do thế, sau khi lên ngôi lại, ông bèn san bằng đền thờ Tittthārāma của Ni kiền tử và dựng lên một ngôi chùa gồm có 12 phòng, rồi dâng cho Mahātissa ở Đại tự, vì Mahātissa đã giúp đỡ ông trong cuộc chạy trốn. Ở đó, Mahātissa đã lập thành một trường phái, thường gọi là Vô úy sơn trụ bộ (Abhayagirivāsin), mà ta sẽ nói sau.

Sau đó Gajabāhukagāmani (114–136 sau dl) mở lớn qui mô của chùa, tạo nên hồ Gāmanitissa để chứa nước cho việc cấy cây nhằm nuôi sống những người ở chùa. Rồi vua Kanittha (167–186) dựng thêm bảo điện (Ratnapāsāda) cho Mahānāga. Sau đó vua Mahāsena (275–301) lại đem cái tượng Phật bằng đá do Mahinda thờ tại Đại tự về thờ tại chùa của Mahātissa. Những triều đại sau chùa được mở rộng thêm, trồng thêm cây bồ đề. Xá li và bình bát của Phật cũng đem về thờ ở chùa ấy.

Vào thế kỷ thứ IV, khi Pháp Hiền đến hành hương, Cao tăng Pháp Hiền truyện đã ghi lại tình hình chung của chùa như sau: “Có đại tháp cao 40 trượng, 5000 tầng sống trong ngôi già lam kế bên tháp. Trong điện Phật có để tượng bằng ngọc xanh cao bằng 3 trượng”. Đại tháp nay là tháp Kim phần của Anurudha, tại phía bắc chùa Ruwanweli dagoba khoảng một dặm rưỡi Anh, thường gọi là tháp Thệ đa lâm (Jetavana dagoba). Bên cạnh tháp hiện còn nền của ngôi đại già lam mà Pháp Hiền đã nói tới. Tháp Thệ đa lâm nguyên lai là chỉ cho chùa Thệ đa lâm ở cách nửa dặm phía đông tháp Kim phần, nhưng từ thế kỷ XII trở đi thì người ta gọi tháp Thệ đa lâm để chỉ cho tháp Kim phần, tức tháp A bạt da kỳ ly.

Từ đó trở đi, A bạt da kỳ ly trở nên một trung tâm Phật giáo lớn và hầu như duy nhất của Srī Laṅka. Dưới những triều vua Kassapa đệ ngũ, Vijayāhu đệ nhất và nhất là Parākramabāhu đệ nhất (1153 – 1186), A bạt da kỳ ly đã phát triển huy hoàng. Nhưng với sự bỏ cựu đô Anurudha vào khoảng thế kỷ thứ XIII, tiếng tăm và vai trò của A bạt da kỳ ly hầu như tan biến một cách mau chóng. Hai cơ sở học viện do nó thành lập dưới tên Uttaramūla và Mahanet vẫn tiếp tục cho đến giữa thế kỷ thứ 15. Rồi với cuộc xâm lược của bọn tư bản phương Tây, A bạt da kỳ ly rơi dần vào quên lãng, cho đến hạ bán thế kỷ 19, cái tên Abhayagiri vihāra mới được dùng lại một cách không chính đáng.

Từ đó trở đi, với những cuộc khai quật và tìm hiểu khảo cổ học được thực hiện, người ta nhận ra vị trí vô cùng quan trọng của ngôi chùa và tháp A bạt da kỳ ly, không những trong lịch sử Tích lan mà còn lịch sử Phật giáo thế giới nữa.

Xem thêm Đại Đường tây vực ký 11, Lịch quốc truyện 4, G.E Mitton, The Lost cities of Ceylon.

VÔ UÝ SƠN TRỤ BỘ (Abhayagirivāsin, Hjiḡs med rir gnas sde). Khi Mahātissa tách rời khỏi Đại tự để làm trú trì chùa A bạt da kỳ ly. Ông đã có những quan điểm bất đồng với các thượng toạ sống tại Đại tự. Sau đó đệ tử của Mahātissa là Bahala-massutissa chính thức thành lập phái Vô úy trụ bộ tách rời khỏi những người sống tại Đại tự mà họ gọi là Đại tự trụ bộ (Mahāvihāravāsin). Rồi không lâu, các thượng toạ ở tại Nam tự (Dakkhiṇavihāra) do Uttiya, một người bạn khác của vua Vaṭṭagāmani Abhaya thành lập, ban đầu cũng nhất trí với quan điểm của Vô úy sơn trụ bộ, nhưng rồi cũng bất đồng ý kiến và tách rời thành lập phái Nam sơn

trụ bộ (Dakkhiṇa- vihāravāsin). Lo sợ trước cảnh phân liệt bộ phái của Phật giáo, vua Vatṭagāmani đã tổ chức một cuộc kiết tập, lần đầu tiên viết trên lá bối toàn bộ những kinh điển Pāli và những chú giải về kinh điển. Thế là bây giờ ở Srī Laṅka có hai phái chính là Vô úy sơn trụ bộ và Đại tự trụ bộ. Vào khoảng năm 325–350, 60 sư ở tại Vô úy sơn đã chấp nhận quan điểm của phái Vetillaka, tức phái Phương quảng, nên bị vua Goṭhakābhaya trục xuất khỏi chùa ... Nhưng 15 năm sau, tỳ kheo Saṅghamitta từ xứ Châu ly da (Chola) đã thành công thuyết phục vua Mahāsenā theo phái Phương quảng. Phái Đại tự trụ bộ bị tấn công, nhiều tỳ kheo phải bỏ chạy. Từ đó, phái Vô úy sơn trụ bộ chấp nhận hoàn toàn quan điểm phái Phương quảng.

Phái Phương quảng này nguyên từ đời vua Vohārikatissa (209–301) đã truyền vào Srī Laṅka qua trung gian những tỳ kheo thuộc phái Độc tử bộ (Vajjiputta) từ miền Pallārāma ở Ấn độ, mà người đứng đầu là Dhammaruci. Cho nên, sau này khi Vô úy sơn trụ bộ chấp nhận quan điểm của phái Phương quảng, họ đồng thời tự gọi mình là những người thuộc phái Dhammarucika, tức phái Pháp Hỷ. Sự chấp nhận ấy đã gây ra việc vua Goṭhābhaya trục xuất 60 tỳ kheo như đã nói.

Với hoạt động của Saṅghamitta, phái Vô úy sơn chiếm lĩnh toàn bộ hoạt động Phật giáo những thế kỷ sau. Giữa những năm 412–414 Pháp Hiển hành hương Srī Lanka, thấy A bạt da kỳ lý có đến 5000 tỳ kheo, trong khi Đại tự chỉ có 3000 thôi. Nửa thế kỷ sau, dưới triều vua Dhātusena (455–473) Đại tự đã bị các tỳ kheo phái Pháp Hỷ chiếm ở. Đa số những kinh sách như Trường a hàm, Tạp a hàm và Luật tạng do Pháp Hiển mang về Trung quốc đều xuất xứ từ các tỳ kheo phái Pháp Hỷ vừa nói.

Dưới thời vua Silākāla (518–531) một tác phẩm mang tên Phương quảng pháp giới kinh đã do một người đi buôn miền Kāsī tên Purna mang từ Ấn độ đến và các tỳ kheo ở Vô úy sơn hăng hái chấp nhận và tôn thờ. Qua thế kỷ sau, dưới triều vua Silāmeghavanṇa phái ấy đã dần dần sa đọa. Rồi từ đó, với làn sóng mật giáo từ Ấn độ tràn xuống, nó kết hợp với nền giáo lý mới, gây thành phong trào học Phật khá rầm rộ. Nhưng, những mâu thuẫn trường phái vẫn không giải quyết được, nên sau thế kỷ thứ XII, trường phái này không còn được kể tới nữa.

Thế thì, Vô úy sơn trụ bộ đã chủ trương những gì? Vị tổ sư của phái này là Mahātissa đã bị trục xuất ra khỏi Đại tự vì đã vi phạm qui luật của phái Đại tự trụ bộ là giao thiệp quá thường xuyên với các hàng tại gia. Điều này, điểm chỉ một phần nào khuynh hướng giáo lý thiệp thế mà vị tổ sư ấy chủ trương và phản ảnh một phần nào diễn trình tiếp thu quan điểm Phương quảng của Dhammaruci và Saṅghamitta sau này của trường phái Vô úy sơn. Ngoài ra, ta hiện không có một ghi chép rõ ràng nào về lập trường tư tưởng của trường phái ấy. Một tác phẩm Tích lan thế kỷ thứ XIV mang tên Bộ kinh tập yếu (Nikāyasangraha 11–13) có nói đến Vô úy sơn trụ bộ, nhưng cũng không có chi tiết gì.

Trong Hán tạng hiện còn giữ được một dịch phẩm mang nhan đề Giải thoát đạo luận của Ưu ba đề sa (Upatissa) do Tăng già bà la dịch vào năm 515. Qua những nghiên cứu của Bapat và Bagchi, ta biết Giải thoát đạo luận từ nguyên uỷ có thể mang tên Vimuttimagga là thuộc trường phái Vô úy sơn. Nếu đem so sánh với Visuddhimagga của Buddhaghosa thường được coi là phái Đại tự, nó đã chứng tỏ có những sai khác đáng chú ý.

Thứ nhất, về đối tượng thiền định, nó chỉ thừa nhận có 38 thứ, trong khi loại trừ ánh sáng và không gian có giới hạn. Nó chủ trương phải phát triển ảnh tượng (nimitta), một điều mà Buddhaghosa chống đối mạnh mẽ. Về tính tình những người tu thiền định, nó đề xuất 14 loại, chứ không phải 6 loại như thông thường.

Thứ hai, về việc phân tích thể giới vật chất, nó đã tăng thêm hai hiện tượng là vật chất sinh ra và vật chất quán tính (middharūpa) cho bằng số 28 hiện tượng vật chất đã sẵn có. Từ đó, rút ra một kết luận khá luận lý liên hệ với hiện tượng tinh thần là hôn và trầm (thīna-middha) xưa nay cho là một, thì nay vì trầm như một quán tính, phải tách rời ra khỏi hôn (thīna). Cuối cùng, nó chủ trương khổ hạnh đầu đà là bất thiện, không có lợi, không tốt, vì chúng chỉ là giả danh mà thôi (nāmapaññatti). Trong liên hệ này, các tài liệu Tích lan, chủ yếu là bản chú thích Đại sử (Mahāvamsa-aṭṭhaka 175-6) cho biết phái Vô úy sơn đã không thừa nhận quyền uy của phần Parivāra trong Luật tạng. Và điều này không phải không có lý do. Một mặt, các bộ luật khác không thừa nhận phần này như Phật nói. Mặt khác, như Bộ kinh tập yếu (Nikāyasangraha 10) đã mô tả, phái Vô úy sơn là những người thích hay làm sáng chói pháp (dhamma) nghĩa là họ là những người không chú trọng đến Luật (Vinaya). Do vậy, họ có khuynh hướng đi về phái Phương quảng, đặc biệt là khuynh hướng thiệp thế do Mahātissa đã đề xuất.

Tuy nhiên, phái Vô úy sơn không thể đi đến để tiếp thu hoàn toàn giáo lý Phương quảng của Đại thừa. Họ vẫn giữ một phần nào những quan điểm chung cốt tủy với phái Đại tự, từ đó đã góp sức mình vào công việc duy trì và phát triển nền Phật giáo Srī Lanka trong lịch sử, góp sức mình vào sự truyền bá nền Phật giáo ấy đến các nước Đông nam á.

Xem thêm H.G.A. van Zeyet, EB 1 t. 25; P.V. Bapat, Vimuttimagga and Visuddhimagga a comparative study (Poona, 1937).

A BẠT ĐA LA **阿跋多羅**

Phạn: Avatāra

Tạng: Gségs pa babs pa, Hjug pa ham gsegs pa.

Hán: (pâ) A bat đa la 阿跋多羅, A phat đa la 阿伐多羅, A phat đa la 阿伐陀羅 (d) Nhập 入, Vô thượng 無上

Một tạp ngữ Phật giáo tiếng Phạn, vì ý nghĩa hàm hồ nên đã phiên âm. Chữ Phạn nó là Avatāra đến từ động từ Ava + (/tr có nghĩa đi xuống, đậu xuống, hiện xuống, xuất hiện ra, đặc biệt trong liên hệ với sự hiện xuống của một vị thần.

Cho nên, khi đầu đề kinh Lăng già có ghép chữ Lanka với avatāra. Nhiều dịch giả Trung quốc đã có những cách xử lý khác nhau trong đó có cả cách phiên âm avatāra thành a bat đa la, mà điển hình là của Cầu Na Bạt Đà La với nhan đề Lăng già a bat đa la bảo kinh. Những cách dịch nghĩa là nhập như bản dịch của Bồ Đề Lưu Chi với Nhập lăng già kinh hay của Thật Xoa Nan Đà với Đại Thừa nhập lăng già kinh hoặc bằng cách chú giải nó với nghĩa vô thượng.

Trong Nhập Lăng già tâm huyền nghĩa, Pháp Tạng đã ghi lại vấn đề như thế này: “A phat đa (đa) la, đây gọi là hạ nhập vì trong tiếng Phạn, hạ nhập (đi xuống) và thượng nhập (đi lên) đều có những tên khác nhau, duy chỉ từ trên mà đi xuống thì riêng có tên ấy như Nhập bồ tát v.v.... Người giải thích (Kinh Lăng già) 4 quyển đã dịch là vô thượng, ấy là rất sai lầm”. Rõ ràng Pháp Tạng cho ta thấy tình hình rắc rối của ý nghĩa chữ avatāra. Không kể nghĩa vô thượng mà một nhà chú giải nào đó đã cắt nghĩa và Pháp Tạng cho là rất sai lầm, những nghĩa còn lại, tức nghĩa nhập hay hạ nhập cũng chưa lột hết nghĩa của từ avatāra, bởi vì như đã thấy, nó không chỉ thuần túy là đi xuống hay nhập xuống, mà còn có nghĩa hiện xuống.

Trong chương một của kinh Lăng già tiếng Phạn, ta thấy đức Phật không chỉ đi vào thành Lăng già do lời mời của vua La Bà Na, mà ngài còn hiện ra trên nhiều đỉnh núi khác của thành Lăng già nữa. Do thế, avatāra không chỉ thuần túy có nghĩa đi vào mà còn có nghĩa hiện xuống nữa. Vì ý nghĩa phong phú ấy, Cầu Na Bạt Đà La chỉ phiên âm mà không dịch. Dịch nó bằng nhập như Bồ Đề Lưu Chi và Thật Xoa Nan Đà đã làm, thì phải hiểu nghĩa chữ nhập như trong nhập hồn, nhập vía. Nhập vào rồi để hiện ra, hiển hiện ra bên ngoài.

Trong Tạng bản, chữ Laṅkāvatāra được dịch là Lankar gsegs pa như Phiên dịch danh nghĩa đại tập (Mvy. 1338) đã cho. Đây là một chữ dịch khá lạ, bởi vì động từ gsegs pa thường có nghĩa là đi, dùng đặc biệt cho những nhân vật quan trọng. Nó cũng thường ghép với chữ de bshin để dịch chữ Tathāgata tiếng Phạn. Nếu cứ vào lối dịch đây, thì avatāra có nghĩa như gata, tức có nghĩa đi đến hay ra đi.

Avatāra, như Pháp Tạng đã vạch rõ ở trên, có nghĩa tiêu chuẩn là đưa vào hay đi vào. Chính Pháp Tạng đã đưa ra thí dụ một tác phẩm mang nhan đề Nhập Bồ Tát. Nhập bồ tát hẳn phải là một dịch thiếu tên tác phẩm Bodhicāryāvatāra của Santideva. Bodhicāryāvatāra tức Nhập bồ đề hành, là một cuốn sách dẫn người ta vào sự thực hành nhắm đến giác ngộ. Nhưng avatāra trong Lankāvatāra không chỉ đơn thuần có nghĩa đi vào, đưa vào mà còn có nghĩa

nhập vào như đã nói. Đó là lý do làm cho Cầu Na Bạt Đà La đã phiên âm mà không dịch nghĩa, dẫu Pháp Tạng khen Bồ Đề Lưu Chi và Thật Xoa Nan Đà, khi hai ông này dịch bằng chữ nhập là đi vào: “Phiên vi nhập giả, đáng danh dã 翻爲入者。當名也”.

A BẠT ĐỀ 阿跋提

Phạn: Āpatti

Pāli: Āpatti

Tạng: Ltuñ ba

Hán (pā) A bat đề 阿跋提, A bát đề 阿鉢底, Hà bát đề 何鉢諦 (d) Phạm tội 犯罪, Phi 非

Tên một thuật ngữ dùng trong Luật tạng, thường được dịch tội, phi (lỗi lầm) hay phạm.

Nam hải ký qui nội pháp truyền 2 viết: “A bát đề, dịch là tội quá (lỗi lầm)”. Phiên phan ngữ 3 viết: “A bát đề tội, nên gọi hà bát đề, dịch là phạm”, và nói là dẫn từ Thất pháp 2 của Thập tụng luật. Khảo phần Thất pháp của bộ luật này thì không đâu có từ a bát đề cả. Tuy nhiên, việc đề nghị dịch a bát đề bằng phạm chứng tỏ tác giả Phiên phan ngữ muốn gọi lên sự chú ý về nội dung đích thực của khái niệm tội trong Phật giáo, bởi vì thông thường khái niệm tội có một nội dung tương đối khá hàm hồ, trong khi khái niệm a bát đề (āpatti) mang những ý nghĩa hết sức rõ ràng. Āpatti do động từ ā + pat tạo thành, có nghĩa sự đụng phải, chạm phải, sự vi phạm những điều gì mình đã hứa. Tội như thế là một sự vi phạm vào những gì mình đã hứa, hay chống lại những qui luật tự nhiên.

Trong quá trình lý giải, khái niệm vi phạm dần dần trở nên phong phú, vì có những sự vi phạm chỉ xảy ra đối với những qui ước do con người đặt nên, trong khi có những vi phạm đối với những điều, mà con người cho là tự nhiên. Ví dụ, nói láo là một vi phạm đối với khuynh hướng tự nhiên của con người, hay giết người cũng thế. Trong khi đó, băng qua đường khi có đèn đỏ, là một vi phạm đối với qui ước. Sự phân biệt giữa hai loại vi phạm này đã làm cơ sở cho phạm trừ tính tội và già tội, mà sau này Du già sư địa luận 99 đã bàn cãi một cách rộng rãi. Tính tội là những tội do vi phạm qui luật tự nhiên, trong khi già tội là do vi phạm những qui luật qui ước. Sự phân biệt này đã xuất phát từ quan niệm thường giới và biệt giới của Long Thọ trong Đại trí độ luận 13. Long Thọ nhận ra trong Phật giáo có hai hệ thống giới luật, một bên gọi là giới (sīla), và bên kia là luật (vinaya). Hệ thống giới xuất hiện hầu như một cách nhất quán trong giới luật đại thừa, bao gồm 10 điều, tức không giết người, không trộm cắp v.v... Còn luật, chỉ cho Luật tạng, bao gồm hàng trăm điều khoản được truyền tụng là do đức Thích Tôn chế định. Long Thọ gọi giới là thường giới, và luật là biệt giới. Những quan niệm về giới

luật đây sau đó đã ảnh hưởng rất rộng rãi lên các tôn phái. Thiên tôn đã đưa ra thuyết tự tính giới. Mật tôn đã chủ trương thực hiện bồ đề tâm giới.

Việc truy nguyên khái niệm tội về chữ a bạt đề tiếng Phạn do thế luôn luôn nhắc nhở nội dung thực sự của tội là gì. Ngoài cách phân loại tính tội và già tội, người ta còn đưa ra thuyết năm nhóm tội và bảy nhóm tội, rất phổ biến trong các luật bộ. Pháp yếu tập (Dhs. 1329) đã nêu lên lối phân chia đó, gọi là ngũ thiên tội (pañca-āpattikkhandha) và Thất tự tội (satta-āpattikkhandha). Bản Nghĩa số (Dhs.A. 394 Atthasālini) đã giả thiết ngũ thiên gồm Ba la di (pārājikā), Tăng già bà thi sa (sanghādisesa), Ba dật đề (pācittiya), Ba la đề đề xá ni (patidesanīya) và Đột cát la (dukkata). Thất tự gồm năm thứ tội trên cộng thêm thâu lan giá (thullaccaya) và ác ngữ (dubbhāsita).

Phạn bản Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại gia sự (Mūlasarvāstivāda-vinayavastu GM. iii. 3. L09) cũng nói đến ngũ thiên tội như trên với tên Phạn ngữ là pārājika, sanghāvaśeṣa, pātayantika, pratidesanika và duṣkṛta. Pātayantika cũng còn viết là pātattika, pāpattika, prāyaścittika. Riêng tội ba dật đề còn được chia làm hai loại: Ni tát kỳ ba dật đề (nissaggiya-pācittiya hoặc naihsargika-pātayantika) và đơn ba dật đề (pātāyantika hoặc suddha-pātayantika). Lối chia này giống thuyết ngũ tội của Du già sư địa luận 99. Xem mục TÔI.

Xem thêm Vin. v. 118; Vin. iv. 31; Vin.A. iv. 886; A.I. 86-8; Vin. i. 234; ii. 88, v. 115; Đại thừa nghĩa chương 7, Bách luận số T, Đại tỳ bà sa luận 116.

A BẠT ĐỘ LỘ CHÁ NA. **阿跋度路柘那**

Phạn: Apadaracānā.

Hán: (pâ) A bạt độ lộ chá na 阿跋度路柘那 (d) Bất yếu ngữ 不要語

Một trong ba ác hành thuộc về miệng.

Tứ a hàm mộ sao giải T viết: “Khẩu khổ hành, tức những hành vi xấu ác thuộc về miệng có ba: bất như, vô như và bất yếu chi ngôn Về bất yếu chi ngôn, những lời nói thêm bớt không thực tế, có ba: phi thời, nói không đúng lúc; phi đế, nói không đúng sự thật; và phi nghĩa, nói không có lợi. Cả ba được gọi chung là a bạt độ lộ chá na”.

Cùng nguyên tác với Tứ a hàm mộ sao giải bản biệt dịch mang tên Tam pháp đô luận Tr. chép về ba khẩu ác hành gồm bất thật, bất hư và ý ngữ. Về ý ngữ, tức điều mà Tứ a hàm mộ sao

giải gọi là “bất yếu chi ngôn” và ghi trong nguyên ngữ Phạn là a bat độ lộ chá na, nó nói có ba: bất thời, nói không đúng lúc, được giải thích với thí dụ như trong trường hợp một đám cưới mà lại thảo luận về đề tài vô thường; bất thành, nói không đúng sự thật, như một người chưa chứng được nhất thiết trí mà tưởng rằng mình đã chứng và tuyên bố với mọi người là mình đã chứng; vô nghĩa, nói những điều không có lợi, như nói về các đề tài ca, múa, ưu sầu.

A BẠT TRA

阿跋吒

Phạn: Abhadra ?

Hán: (pâ) A bat tra 阿跋吒 (d) Hồi phục 洄復

Tên một cư sĩ Ấn độ thời đức Phật tại thế, liên hệ đến việc chế định điều luật 7 tăng tàn và điều 6 ni tát kỳ ba dật đề.

Về điều 7 tăng tàn, Ma ha tăng kỳ luật 6 chép: “A Bạt Tra là thí chủ của tỳ kheo Xiển Đà. Vị tỳ kheo này muốn xây một phòng riêng và được A Bạt Tra vui lòng giúp đỡ tiền bạc. Nhưng Xiển Đà tham lam xây một phòng thật lớn khiến A Bạt Tra đưa tiền hai lần gồm 1000 tiền vàng mà vẫn thiếu, phải đến xin lần thứ ba. Điều này làm A Bạt Tra mất đi tin tưởng không cho thêm nữa. Xiển Đà về đốn một cây lớn để xây tiếp làm động chạm đến mẹ con con quỉ đang ẩn náu trên đó. Đức Phật nhân việc này chế định điều 7 tăng già bà thi sa về việc làm phòng ốc lớn.

Ma ha tăng kỳ luật 9 cũng kể chuyện A Bạt Tra mặc hai áo bạch điệp đến tịnh xá Kỳ hoàn thăm Phật. Trưởng lão Ưu Ba Nan Đà gặp, thấy đẹp muốn xin, bèn dùng khoa ăn nói của mình để buộc A Bạt Tra cuối cùng phải cởi một áo cho Ưu Ba Nan Đà. Khi trở về, A Bạt Tra bực tức, nói với những người sắp sửa đến lễ Phật là Sa môn cướp của người và khuyên họ không nên đến nữa. Phật nhân đó, chế điều luật 6 ni tát kỳ ba dật đề về việc cấm xin áo nơi những cư sĩ hay vợ cư sĩ không phải bà con.

Nhân vật A Bạt Tra này không thấy xuất hiện trong điều 7 tăng tàn và điều 6 ni tát kỳ ba dật đề của các bộ luật khác, tuy nội dung câu chuyện đương thời thống nhất với nhau. Điều 7 tăng tàn, kể chuyện vị tỳ kheo muốn xây một phòng lớn không đủ tiền phải đến phá cây cối gây bất mãn với dân chúng địa phương. Điều 6 ni tát kỳ ba dật đề chép vị tỳ kheo đã dùng tài ăn nói của mình để bắt một người cư sĩ cúng chiếc áo họ đang mặc cho mình khiến họ mất đạo tâm. Về tên tuổi các nhân vật trong hai câu chuyện, xem bản tóm tắt sau về người cúng và vị tỳ kheo:

Tăng kỳ: Ma ha tăng kỳ luật

Căn bản: Căn bản thuyết nhất thiết
hữu bộ tỳ nại da

Tứ phần: Tứ phần luật
 Ngũ phần: Ngũ phần luật
 Thập tụng: Thập tụng luật

Bảng 2: Tăng tàn điều 7

Văn bản	Cư sĩ	Tỳ kheo
Tăng kỳ 8	A Bạt tra	Xiển Đà
Căn bản 12	Một bà la môn	Xiển Đà
Tứ phần 3	Vua Ưu Điền	Xiển Đà
Ngũ phần 3	Quốc vương	Xiển Đà
Thập tụng 4	Quốc vương phu nhân	Xiển Đà
Vinaya 3	Các cư sĩ	Channa

Bảng 1: Ni tát kỳ ba dật đề điều 6

Văn bản	Cư sĩ	Tỳ kheo
Tăng kỳ 9	A Bạt Tra	Ưu Ba Nan Đà
Căn bản 19	Trưởng giả	Ô Ba Nan Đà
Tứ phần 7	Trưởng giả	Bạt Nan Đà
Ngũ phần 4	Hảo Ý trưởng giả	Bạt Nan Đà
Thập tụng 6	Một cư sĩ	Bạt Nan Đà
Vinaya 3	Con thương gia Setthiputta	Upananda

Về tên Phạn của A Bạt Tra, Phiên Phạn Ngữ 6 dịch là hồi phục, tức chỗ nước xoáy lại, hẳn đã suy từ chữ āpātā tiếng Phạn, nếu không là chữ avata. Āpātā có nghĩa là đổ xuống, dòn xuống, còn avata có nghĩa là cái lỗ, chỗ trống, có thể chỉ chỗ trống của chỗ nước xoáy. Nhưng hai chữ này thường ít khi dùng làm tên người. Cho nên chúng tôi vẫn đề nghị tên Phạn của A Bạt Tra là abhadra.

A BỆ 阿鞞

Phạn: Aśvajit, Aśvaka, Aśvaki.

Pāli: Assaji.

Tạng: Rta thul.

Hán: (pâ) A thuyết thị 阿說市, A thấp phược thi đa 阿濕縛氏多, A thâu ba du kỳ đa 阿輸波踰祇多, A thấp phược phát đa 阿濕縛伐多, A thủ bà kỳ 阿首婆耆, A thâu ba kỳ 阿輸波祇, A xa bà kỳ 阿捨婆耆, A xa du thì 阿奢踰時, A thấp bà thì 阿濕婆恃, A xa bà xà 阿奢婆闍, A thấp bà thê 阿濕婆誓, A nhiếp đá 阿攝哆, A xà đô 阿闍都, A thâu thật 阿輸實, A thấp bac ca 阿濕薄迦, A thuyết khả 阿說可, A thấp bà 阿濕婆, A thấp phiền 阿濕繁, Bat trí trí 跋智致, Xá bà kỳ 舍婆耆, Át bễ 頰脾, Át bê 頰鞞, An bê 安陞, A bê 阿鞞, A thâu 阿輸, A nhiếp 阿攝 (d) Mã thắng 馬勝, Mã tinh 馬星, Mã sư 馬師, Điều mã 調馬

Tên vị trưởng lão a la hán trong nhóm năm tỳ kheo cùng khổ hạnh với thái tử trước khi đắc đạo và cũng là những người đầu tiên được nghe chính pháp của Phật.

Các tài liệu Bắc phương như Phổ diệu kinh 4 và Phương quảng đại trang nghiêm 6 nói rằng nhóm năm người này nguyên lai là con em của các đại thần do lệnh vua Tịnh Phạn đi tìm và hầu hạ thái tử; nếu nửa chừng họ bỏ rơi thái tử và trở về thì nhà vua sẽ tru lục cả năm họ. Năm người này theo dấu tìm đến địa phận nước Ma kiệt đà nhưng không gặp được thái tử và cũng không dám trở về, do đó cùng nhau ở lại một khu rừng. Các tài liệu này không cho biết gì rõ thêm về thân thế của cả năm vị đó.

Về sự kiện vua Tịnh Phạn sai người đi tìm thái tử này, Quá khứ hiên tại nhân quả kinh 3 nói là vua sai vị sư phó của dòng họ Thích và vị đại thần, nhưng không nói rõ họ là những ai. Trong khi đó, Phật bản hành tập kinh 25 thì nói là con trai của vị quốc sư của dòng họ Thích tên là Ưu Đà Di.

Theo tài liệu Pāli Từ điển danh từ riêng Pāli, (DPPN, II. 104) thì trong nhóm năm người này, Koṇḍañña (Kiều Trần Như) là người bà la môn trẻ nhất trong 8 người xem tướng thái tử, và bốn người kia là con trai của bốn người bà la môn khác. Họ được cha căn dặn là nên đi theo thái tử nêu ngài xuất gia.

Lược bỏ những dị biệt giữa các nguồn tài liệu Hán và Pāli, ta có thể kết luận rằng Aśvajit (Pāli: Assaji) là người ở Ca tỳ la vệ và có những quan hệ mật thiết với dòng họ Thích.

Trung a hàm kinh 56 (kinh La ma) cho biết, từ Bồ đề đạo tràng, Phật đến Lộc uyển lần đầu tiên chuyên pháp luân. Trong khi hướng dẫn họ, Ngài chia họ làm hai nhóm. Nhóm thứ nhất, ba người đi khát thực, hai người ở lại để được giáo hoá. Tiếp theo, hai người đi khát thực và ba người ở lại để được giáo hóa. Kinh Thánh câu của Trung bộ kinh (M. i. 173 Ariyapariyesanasutta) cũng chép thế.

Đại phần của Luật tạng (Vin. i. 12-13), Ngũ phần luật 15 và Tứ phần luật 32 đều cho biết nhóm hai người được ở lại ấy là Aśvajit và Mahānāma, và hai người này chứng pháp nhãn thanh tịnh sau cùng.

Tăng nhất a hàm kinh 3 (tham chiếu A. i. 23) ghi nhận rằng, theo lời Phật, trong các đệ tử của ngài, vị tỳ kheo dẫn đầu về uy dung đoan chính, đi đứng dịu dàng, là tỳ kheo Mã Sư (Aśvajit).

Aśvajit cũng thường được nhắc nhở nhiều do liên quan đến trường hợp theo Phật của hai vị thượng túc đại đệ tử là Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên.

Xét chung, các tài liệu Phạn Hán và Pāli đều đồng ý với nhau rằng sự kiện này xảy ra tại Vương xá (Phạn: Rājagṛha, Pāli: Rājagaha), trong lúc Aśvajit khát thực.

Về chi tiết, Đại phần của Luật tạng (Vin. i. 39-40) kể rằng, sau khi nghe Xá Lợi Phất hỏi về tôn sư và giáo pháp, Assajī (Phạn: Aśvajit) thú nhận mình mới vào đạo, nhưng không ám chỉ cỡ tuổi nào, do đó không thể hiểu và trình bày hết giáo pháp của Phật. Rồi Assajī đọc bài kệ nổi tiếng sau đây:

Ye dhammā hetuppabhavā
Tesam̐ hetu tathāgato āha
Tesam̐ ca yo nirodho
Evam̐ vādi mahāsamaṇo'ti

(Pháp nào do nguyên nhân sinh, Như Lai nói nguyên nhân chúng, và về sự diệt tận của chúng, đức Đại sa môn nói như vậy).

Bài kệ này cũng rất phổ biến trong Đại thừa và cả trong Mật giáo. Nguyên văn tiếng Phạn thường được dẫn của nó như sau (Mahāvastu iii. 62)

Ye dharmā hetuprabhāvā hetum̐
Tesām̐ tathāgato hy avadat
Tesām̐ ca yo nirodho
Evam̐ vādi mahāsramaṇaḥ

Trong Phổ diệu kinh 8 và Phương quảng đại trang nghiêm 8, bài kệ này được nói khác đi. Nguyên văn Hán dịch của Phổ diệu kinh chép:

Ngô sư thiên trung thiên
Tam giới vô cực tôn
Tướng hảo thân trượng lục
Thần thông do hư không
Hoá huân khứ ngũ ám
Bạt đoạn thập nhị căn
Bất tham thiên thế vị
Tâm khai tịnh pháp môn

吾師天中天
三界無極尊
相好身丈六
神通猶虛空
化訓去五陰
拔斷十二根
不貪天世位
心開淨法門

(Thầy tôi, vị Trời trong các trời, đáng chí tôn vô cực của ba cõi, thân đẹp đẽ trượng sáu, thần thông như hư không. Ngài giáo hóa trừ khử năm ám, nhổ bứt 12 căn, không tham ngôi vị báu cõi trời, tâm mở pháp môn thanh tịnh).

Trong Ngũ phần luật 16 của Hóa địa bộ (Mahīśāsaka), nội dung đại khái tương đương đồng với Pāli và Phạn đã dẫn, nhưng kết luận hơi khác: hết thấy các pháp đều không, không có chủ thể. Trung bản khởi kinh T cùng một sắc thái triết học như Ngũ phần luật chép: “Nguồn gốc của hết thấy pháp là do nhân duyên, chúng là không, là vô chủ; lắng tâm thì đạt được bản nguyên, và do đó được gọi là sa môn”.

Về cỡ tuổi, Phổ diệu kinh 8 cũng như Tứ phần luật và Ngũ phần luật đều ghi nhận rằng theo lời tự nhận của Aśvajit, lúc bấy giờ Aśvajit tuổi còn quá trẻ, và hình như khoảng 20 tuổi hơn.

Tứ phần luật còn thêm 1 chi tiết khác với các tài liệu khác: bấy giờ Aśvajit là thị giả của Phật ở Vương xá, và như vậy đáng kể đây là vị thị giả sớm nhất của Phật.

Các tài liệu Pāli (SnA. i. 328; DhP. iv. 150; Ap. i. 31) còn cho biết thêm rằng do sự kiện đưa Xá Lợi Phất về với Phật, nên Assajī luôn luôn được tôn giả Xá Lợi Phất kính trọng hết sức.

Nếu cùng ở chung trong một tịnh xá, thì tôn giả Xá Lợi Phất trước hết kính lễ Phật và tiếp theo đó kính lễ Assajī. Nếu ở khác tịnh xá, nếu biết được Assajī ở đâu thì trước khi đi ngủ, Xá Lợi Phất chấp tay hướng về phía đó mà hành lễ, và khi ngủ thì nằm quay đầu cũng về hướng đó. Sự kiện này Đại sự (Mahāvastu iii. 56-67) không nói tới.

Đại tỳ bà sa 129 kể một câu chuyện khác về Aśvajit (trong bản Hán, gọi là Mã Thắng): Lúc bấy giờ, Phật ở tại Thất la phiệt, tức Xá vệ (Śrāvastī), trong rừng Thệ đa (Jetavana: Kỳ viên). Bí số Mã Thắng là bậc a la hán, muốn biết bốn đại chúng vĩnh viễn diệt tận ở nơi nào, bèn nhập định và vận thần thông thứ tự lên các thiên giới, từ cõi trời Tứ thiên vương cho đến Đại phạm. Tất cả đều không trả lời được. Sau đó, ngài trở về hỏi Phật và được giải đáp thỏa mãn. Câu chuyện tương tự cũng được nhắc đến trong kinh Kevaddha của Trường bộ kinh (D. i. 215, Kevaddhasutta) qua lời tường thuật của chính đức Phật. Nhưng ở đây, kinh chỉ nói: trong chúng tỳ kheo này có một tỳ kheo kia (bhūtapubbam imasmiṃ yeva bhikkhusamghe aññatarassa bhikkhuno ...). Kinh Kiên cố của Trường a hàm kinh 14 cũng vậy, chỉ nói: trong chúng này, có một tỳ kheo.

Đương thời Phật, đối với các người ngoài đạo Phật, Aśvajit được coi như một tỳ kheo danh tiếng. Tap a hàm kinh 5 (kinh số 110 tương đương với Cūlasaccakasutta, M. i. 228). Kinh này cho biết, bấy giờ Phật trụ ở Tỳ xá lý (Pāli: Vesāli), Tát Giá Ni Kiên Tử (Pāli: Saccaka Nigaṇṭhaputta) tìm đến tỳ kheo A Thấp Ba Thệ (Pāli: Assajī) hỏi về yếu nghĩa mà Phật thuyết. Assajī trả lời vắn tắt: Phật dạy quán sát năm uẩn là vô thường, khổ, không, phi ngã (Pāli: sabbe saṅkāra aniccā, sabbe dhammā anattā (hết thấy các hành là vô thường, hết thấy các pháp là vô ngã). Tát Giá Ni Kiên Tử tuyên bố ông đánh giá thấp những lời ấy và đích thân tìm đến để tranh luận với Phật.

Tap a hàm kinh 37 (kinh số 1024 tương đương với Assajisutta S. iii. 124) chép: lúc bấy giờ Phật trú tại Xá vệ, trong rừng Kỳ Thọ, và tôn giả A Thấp Ba Thệ trú ở giảng đường Đông viên Lộc tử mẫu. Tôn giả bệnh nặng, không thể nhập định được nên rất buồn rầu bất an (Hán: biến hối 變悔). Phật thân hành đến thăm và giảng giải rằng, khi một tỳ kheo đã thấy rõ nguyên lý vô ngã đối với năm uẩn, thì dù không thể nhập định được nhưng cũng không nên vì thế mà nghĩ rằng mình đã thụt lùi trong sự thiền định. Một tỳ kheo khi đã chứng được nguyên lý vô ngã thì các lậu hoặc đã vĩnh viễn bị diệt trừ, tâm giải thoát, tuệ giải thoát, vị ấy thành tựu quả vị a la hán; không còn tái sinh nữa. Sau khi nghe Phật giảng giải, tôn giả hoan hỉ, phấn khởi, do đó mà lành bệnh luôn.

Không có tài liệu nào kể cả Hán và Pāli, cho biết cuối đời của Aśvajit như thế nào.

A BỆ BẠT TRÍ 阿鞞跋致

Phạn: Avinivartaniya, avaivartika, avivartika.

Tạng: Phir mi ldog pa

Hán: (pâ) A ti bat trí 阿毗跋致, A bê bat trí 阿鞞跋致, A duy việt trí 阿惟越致, A bê 阿鞞 (d) Bất thối 不退, Vô thối 無退, Bất thối chuyển 不退轉

Một thuật ngữ Phật giáo chỉ sự không thối lui khỏi địa vị bồ tát.

Đại trí đô luân 4 viết: “Nếu bồ tát đối với một pháp mà chứng được sự khéo tu niệm, thì gọi là bồ tát a bê bạt trí. Những gì là một pháp? Thường nhất tâm tu tập các thiện pháp, như các đức Phật, vì thường nhất tâm tu các thiện pháp, nên đã chứng đắc a nậu đà la tam miệu tam bồ đề. Lại nữa, bồ tát nếu có được một pháp thì đó là tướng của a bê bạt trí. Những gì là một pháp? Là chính trực tinh tấn ... thường hành, thường tu, thường niệm, tinh tấn cho đến lúc có thể đưa người chứng được a nậu đà la tam miệu tam bồ đề, như đã rộng tả trong kinh. Lại nữa, nếu được hai pháp, đó là tướng của a bê bạt trí. Những gì là hai pháp? Là biết rằng hết thảy các pháp không thật, mà cũng không niệm xả bỏ chúng sinh. Những vị như vậy gọi là bồ tát a bê bạt trí. Lại nữa, được ba pháp là (1) nhất tâm phát nguyện mong thành Phật đạo, như kim cương không rung không vỡ, (2) có bi tâm đối với hết thảy chúng sinh đến tận xương tủy, (3) được ban châu tam muội, có thể thấy được chư Phật ở hiện tại, bấy giờ được gọi là a bê bạt trí”.

A bê bạt trí như vậy được qui định là một phẩm chất của bồ tát, bởi vì có vị là bồ tát thối chuyển và có vị là bồ tát không thối chuyển, giống như a la hán cũng có bậc thối pháp và bậc không thối pháp. Tính chất không thoái bộ ấy được qui định ở điểm một lòng hoàn thành những việc tốt, siêng năng tích cực hoàn thành những việc đó, không bao giờ rời bỏ chúng sinh, kiên trì làm việc, lòng thương bao la, muốn gặp được các đức Phật.

Thập trú ti bà sa luân 4 còn xác định thêm là vị bồ tát A duy việt trí thì có lòng đối xử bình đẳng với tất cả chúng sinh, không ganh tị lợi dưỡng với người khác, không nói lỗi lầm của pháp sư, tin và vui theo giáo pháp thâm diệu, khen chê đều không khác. Nếu đầy đủ năm phẩm chất ấy, người ấy sẽ không thoái chuyển, không lười biếng bỏ bê việc thực hiện a nậu đà la tam miệu tam bồ đề. Trái lại, thì gọi là duy việt trí, tức thoái chuyển.

Đây là cách qui định a bê bạt trí như một nhân tố của sự giác ngộ hoàn toàn. Nói cách khác, trên con đường tiến về sự giác ngộ hoàn toàn, người thực hành phải có một lòng tin sâu xa mạnh mẽ, tích lũy các pháp lành, để không bị thoái chuyển mà rơi vào địa vị của nhị thừa. Nó như vậy có nghĩa, người ấy chỉ có một con đường để tiến lên thành một vị giác ngộ hoàn toàn. Nếu tách rời ra thì chỉ trở thành thoái chuyển và đạt đến những kết quả khác hơn. Đây là căn cứ

trên quan điểm giác ngộ hoàn toàn để qui định tính chất và nội dung của a bệ bạt trí, chứ không phải thuần túy trên một quan điểm chung chung.

Xem thêm Đạo hành bát nhã kinh 6, Phóng quang bát nhã kinh 12, Đại phẩm bát nhã 16, Huyền ứng âm nghĩa 2, Pháp hoa kinh huyền tán 9, Tuê lâm âm nghĩa 27 và 45, A di đà kinh thông tán số Tr, Tam giáo danh nghĩa 2, A di đà kinh số sao sự nghĩa 2, Phiên dịch danh nghĩa tập 5.

ABHAYĀKARAGUPTA

Phạn: Abhayākaraguptapāda, Abhayakāra-gupta, Abhayākara.

Tạng: Hjigs med hbyun gnas sbas pa, Hjigs med hbyun gnas sbas pahi shabs.

Tên một tác gia và dịch giả nổi tiếng của Phật giáo Ấn độ và Tây tạng.

Theo Pháp sử (Chos hbyun) của Bu Ston và Lịch sử Phật giáo Ấn độ (Rgya gar chos hbyun 123a-124a) của Tāranātha và những tài liệu Tây tạng khác thì Abhayākaragupta sinh ở Gauḍa dưới thời vua Rāmapāla. Sau khi đã theo học những môn thế học, Abhayākaragupta đi xuất gia và trở thành một nhà sư nổi tiếng, được mời đến ở tại học viện Vikramaśilā dưới sự bảo trợ của người con vua Subhaśrī. Vào giai đoạn đó, nhiều nhà sư Ấn độ vượt rặng Hy mã Lạp Sơn để lên truyền giáo ở Tây tạng, trong đó có nhiều người xuất thân từ Vikramaśilā. Abhayakāragupta lúc ấy là một tác gia lớn về Mật giáo, viết gần 30 tác phẩm hiện đang còn giữ trong tạng Tây tạng, hầu hết đều thuộc về Mật giáo, như Śrīkāla-cakroddāna, Śrī-cakrasaṃvarābhisamaya, Śvādhīsthānakramopadeśa-nāma, Cakraśambarā-bhisamayopadeśa, Śrī-sambutatāntrarājātikā-ām-nāyamañjarī-nāma, Śrī-buddhakapālamahātan-trarājātikā-abhayapaddhati-nāma, Pañhacakra - mataṭikā-candraprabhā-nāma, v.v... Ngoài ra, Abhayākaragupta còn là dịch giả từ tiếng Phạn ra Tây tạng những tác phẩm như Śrīmahākālasādhana-nāma, Śrīmahākālāntarasādhana-nāma, Siddhai-kavīrasādhana, Vajrayogamūlāpattikarmasāstra, Kālisūrya-cakravaśa-nāma, Gaṇacakraḥkramā-nāma, và Samkṣiptavajravārāhisādhana. Thêm vào đó, ông đã tự viết một tác phẩm bằng chữ Phạn nói về phép quán đánh, tức Abhiseka-prakarana, và tự tay mình dịch nó qua tiếng Tây tạng.

Mặc dù, Abhayākaragupta đã có những đóng góp to lớn như thế cho nền Phật giáo Tây tạng, và do đó đã được tôn thờ một cách long trọng tại đây, ta hiện vẫn chưa thể xác định xem Abhayākaragupta đã qua sống ở Tây tạng hay không. Các tư liệu Tây tạng hoàn toàn im lặng về vấn đề này. Về niên đại, ngày nay người ta thường đồng ý coi Abhayākaragupta mất vào năm 1125 s.dl., nhưng không biết thọ bao nhiêu tuổi và ở đâu.

Ở Tây tạng có nhiều truyền thuyết về quyền năng và tri thức của Abhayākaragupta được phổ biến, như chuyện nữ thần Dākinī đến thử thách, chuyện những người bị đem tế thân được giải cứu, chuyện giúp đánh giặc Turuṣka. Nhưng chúng không đóng góp nhiều cho việc giải quyết một cách chính xác những nghi vấn liên hệ đến cuộc đời của Abhayākaragupta lắm.

Ở Ấn độ, Saddhanamālā (1. 579) đã dẫn tên Abhayākaragupta.

Xem thêm EB 1 t.28; G. Filliozat, L'inde classique II t. 450.

A BIÊU NGHIỆT ĐA

阿瓢藥多

Phạn: Abhyudgata

Tạng: Zaṅ yag

Hán: (pâ) A biểu nghiêc đa 阿瓢藥多 (d) Cao xuất 高出

Tên đơn vị số của kinh Hoa nghiêc

Phạn bản kinh Hoa nghiêc (Gvy. 103) xếp vào hàng thứ 34 kể từ koti (10^7) tức tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 30)}$, tên Phạn là Abhyudgata. Phiên dịch danh nghĩa đại tập bảng số 2 (Mvy. 7862) và bảng số 1 (Mvy. 7734) đều ghi Atiyudgata và có Tạng dịch là Zaṅ yag. Trong Hán bản thứ tự và số lượng của A biểu nghiêc đa có sai khác đôi chút. Hoa nghiêc kinh 29 (Bản 60 quyển) và Hoa nghiêc kinh 45 (Bản 80 quyển) đã xếp nó vào hàng thứ 35 kể từ câu chi nhưng lần lượt được dịch ra tên là Cực cao, tương đương với $10^{80 \times (2 \exp 31)}$ và Cao xuất, tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 31)}$. Chỉ trong Hoa nghiêc kinh 10 (Bản 40 quyển) mới có tên A biểu nghiêc đa được xếp vào hàng thứ 48 kể từ Câu chi, và tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 44)}$.

Thừa số đầu trong tích số mũ của A biểu nghiêc đa trong Phạn bản kinh Hoa nghiêc và Hán dịch bản 40 quyển và 80 quyển giống nhau, nhưng thừa số sau khác nhau cho thấy có sự thêm vào những số mới trong hai bản Hán dịch 40 quyển và 80 quyển. Riêng Hán bản 60 quyển có thừa số đầu của tích số mũ khác với cả ba bản kia, vì 1 Câu Lê trong Hán bản 60 quyển tương đương với 10^{10} , trong khi Phạn bản và hai Hán bản còn lại cho 1 koti (hoặc câu chi), tương đương với 10^7 .

Để dễ thấy, xem biểu sau:

Văn bản	STT	Tên số	Số
HN 40	48	A biểu nguyệt đa	$10^{56 \times (2 \exp 44)}$
HN 60	35	Cực cao	$10^{80 \times (2 \exp 31)}$
HN 80	35	Cao xuất	$10^{56 \times (2 \exp 31)}$
Gvy.	34	Abhyudgata	$10^{56 \times (2 \exp 30)}$
Mvy. 7734	35	Atyuḍgata	
Mvy. 7862	37	Atyuḍgata	

A CA 阿迦

Phạn: Arka

Pāli: Akka

Tạng: Ar kar

Hán: (pâ) A ca 阿迦, A la ca 阿羅歌, Át ca 遏迦 (d) Nhật hoa 日花

Tên một loại hoa lá lớn, thường dùng trong việc tế tự, có tên khoa học là Calotropis gigantea. Cũng có tên khoa học khác là Asclepias gigantea. Tên tục là Mādār.

Về từ nguyên, nó được coi như có gốc từ động từ arch, do đó có nghĩa là mặt trời. Phiên phạn ngữ 10 viết: “A ca hoa, nên dịch là mặt trời (nhật)”. Đây là dẫn từ Huyền ứng âm nghĩa 45: “A ca hoa, nên đọc là a la ca hoa. Đây gọi là bach hoa”. Chữ bach (白) có thể do đọc chữ nhật (日) thành. Phiên dịch danh nghĩa tập 3 cũng chép: “Hà la ca hoặc a ca, đây gọi là bach hoa”.

Căn cứ theo Pāli thì akka là một loại dây leo có thể dùng làm dây cung (M. i. 429, Cūlamālūnkya- sutta), làm vải để may áo quần (Vin. i. 300, akkavala), hay làm phen dậu (Vin. ii.154, akkavāṭa).

A ca là một loại cây dùng trong việc tế tự của bà la môn giáo. Phan thơ trăm đường (SBr IX. 1.1.4 và 42) qui định dùng lá a ca để dâng cây a ca trong lễ tế Śatarudriya, tế xong thì quẳng xuống hố hay đốt vì sợ người đập phải thì mắc tội. Sau đó, nó còn đồng nhất a ca với Agui (SBr. X.3.4. 3-5), vì a ca (arka) nguyên là thần mặt trời.

Có lẽ vì do việc bà la môn dùng a ca trong các lễ tế của họ, nên Du già sư địa luận 44 và Bồ tát địa trì kinh 7 đã xếp nó vào loại bất tịnh vật, không nên cúng Phật.

Xem thêm Bồ tát giới kinh 5, ...

Tuy nhiên, sau này hình như A ca đã được đưa trở lại vào trong bản danh mục các thứ cây dùng trong những phương thuốc của mật giáo. Đại Phật đỉnh quang tu đà la ni kinh 3 phẩm Như Lai Phật đỉnh tạo trên bảo ghi lại hai phương thuốc, trong đó phương Hảo như bảo châu có dùng đến 3 lượng a ca thị la. Rồi trong phẩm Tổng nhiếp nhất thiết chư bộ thủ ấn của quyển 5 lại thấy xuất hiện việc dùng a ca chỉ sử la như một vị trong phương thuốc nhằm hàng phục các loài trời rồng quỷ thần.

Thị la hay chỉ sử la đương nhiên là những phiên âm của Ksīra tiếng Phạn và có nghĩa là nhựa cây hoặc nước cốt vắt từ cây ấy ra. Vậy hai phương thuốc trên đã dùng đến nhựa cây hoặc nước cốt vắt từ cây a ca.

Ma ha tăng kỳ luật 20 có đề cập đến một loại vải bông (tūla) gọi là a già đầu la hay vải bông do a ca dệt nên. Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại gia cũng có nói đến loại vải bông át ca. Các bộ luật khác gồm Ngũ phần luật 9 và Tứ phần luật 19 thì không thấy đề cập tới loại vải bông ấy. Luật tạng Pāli (Vin. iv. 170) cũng không nói đến loại vải bông nào có tên a già hay át ca, tuy trong một trường hợp khác (Vin. i. 300) lại nói đến khả năng dùng a ca để dệt vải (akkanala). Muốn rõ hơn, xem mục A CUU LA.

A CA LA

阿迦羅

Phạn: Āṅga

Tạng: Yal lag

Hán: (pâ) A già la 阿伽羅, Ương già la 鴛伽羅, An khu 安佉 (d) Tiết phần 節分

Tên mẫu tự của vương quốc Anga thời xưa.

Phật bản hạnh tập kinh 11 nói: khi Phật lên 8 tuổi, vua cha đã đưa đến Tỳ xá đa (Visvamitra) để học chữ, rồi liệt kê ra mẫu tự khác nhau, trong đó A ca la là mẫu tự thứ tư mà người dịch chưa thêm nghĩa là tiết phần. A ca la do thế là aṅga hay aṅgara tiếng Phạn, vì aṅga có nghĩa là tiết phần hay bộ phận.

Chữ tái kiến này hoàn toàn tỏ ra chính xác khi tham khảo thêm các tài liệu Phạn văn Đại sự (Mahāvastu 1. 135) khi mô tả địa thứ của Bồ tát, có liệt kê 32 thứ chữ cần biết đối với người đi tìm giác ngộ, nhưng không có chữ Phạn nào là tương đương với a ca la. Tuy nhiên,

Quảng diệu (Lalitavistara 88) kể chuyện thái tử Tất đạt đa bắt đầu đi học, đề cập đến 64 mẫu tự có Aṅgalipi như loại mẫu tự thứ 4.

Đối với mẫu tự a ca la ở đây, bản kê của Mahāvastu không thấy nói tới mà chỉ thấy trong bản Lalitavistara, và bản dịch xưa nhất có nhắc đến nó là Phổ diệu kinh 3 do Trúc Pháp Hộ thực hiện vào năm 308, nên thời điểm ra đời rơi vào khoảng thế kỷ thứ nhất s.d., khi Lalitavistara trở thành định bản mà sau đó đã truyền tới Trung quốc, và Trúc Pháp Hộ dịch thành Phổ diệu kinh. Về địa điểm ra đời, a ca la tức Aṅga hay Aṅgara, là tên xưa của miền Bengal ngày nay. Vì thế, a ca la là mẫu tự xưa của vương quốc Aṅga xưa. Về cách viết và hình dáng, ta hiện chưa có một mẫu tin nào.

Nay cứ vào bản liệt kê của Lalitavistara (Vt. L) làm chuẩn, tham khảo thêm các bản liệt kê trong Mahāvastu (M), Phật bản hạnh tập kinh 11 (Phật), Phương quảng đại trang nghiêm kinh 4 (Đại) và Phổ diệu kinh 3 (Phổ), ta có thể lập nên bảng thống kê 64 mẫu tự ấy như sau:

L	M	PHẬT	ĐẠI	PHỔ
Brāhmī Kharosti Puṣkarasāri Aṅgalipi Vaṅgalipi Magadhalipi Maṅgalyalipi Aṅguliyalipi Sakārilipi	Brāhmī Kharosti Puṣkarasāri Vaṅgā Śaktinalipi Yāvani	Phạm thiên Khư lô sắt tra Phú sa ca la A ca la Mãng già la Ương cù lê Sa già bà Gia mị ni Gia na ni ca	Phạm mị Khư lô sắt đế Bố sa ca la Ương già la Ma ha đế Ương cù Diệp bán ni	Phạm Khư lưu Phật ca la An khư Mạn khư An cầu Di dịch tái Đại tần
Prahmavalilipi Pāruṣyalipi	Brahmavāni	Ba la bà ni Ba lưu sa Tỳ đa trà	Sà lý ca A ba lô ca	Ngôn thiện
Drāviḍalipi Kirādalipi Dākṣiṇyalipi	Tramidā Kutalipi	Đà tỳ trà Chi la đề Độ kỳ sai na bà đa	Đạp tỳ la Kế la đa Da sai na	Đà tỳ la Thí dụ

Ugralipi Samkhyālipi	Ukara	Ưu già Tăng khư	Úc già la Tăng kỳ	Khuong cư Tối thượng Hộ chúng (?) Thứ
Anulomalipi Avamūrdha		A nậu lô ma A bà vật đà	A nô lô A bạt mâu	Bán (?) Cửu dự Đà la
Daradalipi Khāsyālipi	Darada	Đà la đà Kha sa	Đạt la đà Khả sách	Khư sa Tần
Cīnalipi Lūnalipi Hūnalipi	Cīna	Chi na Ma na (?)	Chi na	
Madhyākṣara- vistaralipi	Hūṇa	Mạt trà xoa la tỳ đà tất địa	Hộ na Mạt đề ác sát la	Hung nô Trung gian tự duy kỳ na
Puṣpalipi Davalipi Nāgalipi Yakṣlipi Gandharvalipi	Puṣpalipi Madhura	Phú số ba Đề bà Na già Dạ xoa Càn thất bà	Mật đất la Phật sa Đề bà Na già Dạ xoa Càn thất bà	Phú sa phú Thiên Long Qui Kiền đạp hòa

Kinnaralipi Mahoragalipi Asuralipi Garuḍalipi Mrgacakralipi Vāyasaruta Bhaumadeva Antariksadeva	Kāsūlā Bhayā	Khẩn na la Ma hầu la già A tu la Ca lữ la Di già giá ca Ca ca lữ đà ? Phù ma đề bà An đà lê xoa đề bà Uất đà la câu lô	Khẩn na la Ma hầu la A tu la Ca lữ la Mật lý già Ma du Bạo ma đề bà An đà lực xoa đề bà Uất đơn việt	Chân đà la Ma hưu lạc A tu luân Ca lưu la Lục luân Tật kiên ? Thiên phúc Phong
Uttarakurudvīpa		Uất đà la câu lô	Uất đơn việt	Bắc phương thiên hạ
Aparagoḍāni		Tây cù gia ni	Câu gia ni	Câu na ni thiên hạ Đông phương thiên hạ
Pūrvavideha		Bố lữ bà ti đề ha	Phất đề bà	
Utkṣepalipi Nikṣepalipi Vikṣepalipi Prakṣepalipi		Ô sai ba Ni sai ba Tỳ khí đà	Ốc khế bà Nặc khế ba Tỳ khế ba Ban la khế ba	Cử Hạ Yếu ? Yêm cử Vô dự

Sāgaralipi Vajralipi Lekhaprati- lekha	Vaicetuka ? Lekhalipi	Sa già la Bạt xà la Lê già bà la để lê già	Sa kiệt la Bạt xà la Lệ khừ bát la để lệ	Kiên cố Đắc trú
Anudrutalipi		A nậu phù đa	An nộ bát độ đa	Đà a Thứ cận
Sāstrāvartā		Xà sa đa la bạt đa	Sai xá tất đa bà	Chuyển nhãn
Gaṇanāvarta		Già na na bạt đa	Kiệt nị na	Chuyển số
Utkṣepāvarta		Ưu sai ba bạt đa	Ô sa ba	Thượng
Nikṣepāvarta		Ni sai na bạt đa	Nặc sai ba	
Pādalikhita Dviruttarapada- samdhi Yāvaddasottara- padasamdhi Madhyāhāriṇī		Ba đà lê khur Tỳ câu đa la bà đà na địa Đa bà đà du đa la Mạt trà bà sái ni	Ba đà lệ khur Địa đát ô tán địa Già bà đật bát bà tán địa Mạt đề ha lí ni	Bé cú Nãi chí Trung ngự

Sarvarutasam- grahaṇī			Tát bà đa tăng già ha Bà thí	Tất diệt âm
Vidyānulo- māvimiśrita Ṛṣitapastapā		Tỳ da mị xà la Lê xa gia xa đa ba đật tỉ đa	Tỳ đà a nô lộ ma Ni sư đật đa	Độ thân Tri phụ
Rocamānā	Ramatha		Hồ lô chi ma na Đà la ni bé sai	Điện thế giới Thiện tịch địa
Dharaṇṇī- prekṣiṇī Gagaṇaprekṣiṇī	Jajarideṣu	Đà la ni tỳ xoa lê Già già na tỳ lệ xoa ni Tát bồ sa địa ni son đà Sa la tăng dà hà ni Tát bà lũ đa	Già già na tất lệ ỷ na Tát bà ốc sát địa nhĩ sản đà Sa kiệt la tăng dà ha Tát bà bộ đa hầu lũ đa	Quán không Nhất thiết đượ Thiên thọ nhiếp thủ Giai hưởng

Đó là bản 65 lối viết chữ Ấn độ ghi lại trong Lalitavistara (đúng ra trên nguyên số thì chỉ 64, nếu kể Utksepāvata và Niksepāvata như một). Thực ra thì tất cả các bản trừ Mahāvastu đều nói đức Phật học 64 thứ, tuy nhiên Phật bản hạnh kinh thì chỉ có 63, trong đó một lối viết chữ trong chữ Phạn bị chia làm hai tên trong bản chữ Hán, tức trường hợp chữ Madhyāksaravistaralipi bị phiên âm thành hai loại mẫu tự là Mạt trà xoa la và Tỳ đa tất địa. Ngoài ra, có tên loại mẫu tự, tức Ba na ni ca, Tỳ đa trà và Ca la lũ đa là không tìm thấy trong bản chuẩn của Lalitavistara. Trong ba tên ấy, Ca la lũ đa lại tìm thấy trong bản kê của Mahāvastu, tức Jajaridesu.

Bản kê của Phuong quang đại trang nghiêm kinh thì có đến 65 loại mẫu tự, vì nó đã chia loại chữ Yāvaddasottarapadasamdhi thành hai tên khác nhau là Già bà đạt và Bát đà tán địa. Ngoài ra, nó có hai tên, tức Mật đất la và Bà thị là không thể truy về bản chuẩn của Lalitavistara. Riêng tên Mật đất la thì lại có thể truy về trong bản kê của Mahāvastu, tức Mudrālipi.

Bản kinh Phổ diêu cũng có 64 loại mẫu tự, nhưng có đến 5 loại là không thể truy về bản chuẩn trên, và vì phần lớn nó đã dịch nghĩa tên những loại mẫu tự đó, nên 5 loại mẫu tự còn lại không thể truy về trong bản của Mahāvastu. Năm loại này là Thủ, Cử dự, Khương cư, Đà a và Phổ dự.

Bản kê của Mahāvastu chỉ có 32 loại nhưng 11 loại đã hoàn toàn không thể truy về trong bản của Lalitavistara, còn bốn loại thì ta có thể truy về, nhưng không chắc chắn cho lắm, như đã thấy trong bản chuẩn trên. 11 loại không thể truy về ấy gồm Mudrālipi, Abhirā, Siphalā, Dardurā, Gulmalā, Hastadā, Kasūlā, Ketulā, Kusuvā, Talikā, Aksarapaddhā.

Sự sai khác về các loại mẫu tự trong các bản này chứng tỏ quá trình hình thành và phổ biến của các loại mẫu tự. Đương nhiên những loại mẫu tự kể trên, không thể xuất hiện vào thời đức Phật. Tuy nhiên, phải thừa nhận rằng chúng xuất hiện tương đối sớm.

Ngay trong Tu hành bản khởi kinh T do Trúc Đại Lực và Khương Mãnh Tường dịch vào cuối thế kỷ thứ hai, ta đã gặp nhắc đến 64 loại mẫu tự này, dù nó không kể rõ ra. Nói tắt, tình hình văn tự ở Ấn độ, vào những thế kỷ t.dl. đã phát triển đến mức độ khá phong phú. Đồng thời do sự giao lưu tương đối thường xuyên giữa Ấn độ và các nước xung quanh ở viễn đông cũng như cận đông, người ta hiểu biết hơn tình hình văn tự của các nước khác. Trong bản kê trên có nói đến văn tự của Hy Lạp (Yāvani), của Hung nô (Hūna), của Sơ lặc (Khaṣya), của Trung quốc (Cīna) v.v... Có thể nói bản tổng kê trên ghi lại một phần lớn những văn tự biết trên thế giới vào đầu thế kỷ thứ nhất t. và s.dl., cho đến khoảng thế kỷ thứ III s.dl.

A CA LY SA DA

阿迦利沙耶

Phạn: Ākarsana

Tạng: Dgug pa, Drañ ba

Hán: (pâ) A ca ly sa da 阿迦利沙耶, A ca ri sa dã 阿迦唎沙野, A ca ri sái da 阿迦唎灑耶 (d) Chiêu triệu 招召, Triệu thỉnh 召請, Nhiếp triệu 攝召, Câu lai 拘來

Một tạp ngữ, có nghĩa lôi cuốn, chủ yếu là khả năng lôi cuốn của đức Phật đối với mọi người.

Trong Mật giáo, nó được dùng để chỉ cho khả năng lôi cuốn mọi người về với Mật tông. Đại nhật kinh số 11 kể nó vào chân ngôn của ấn triệu thỉnh. Nó thường dịch bằng câu Triệu pháp, Nhiếp triệu pháp, Thỉnh triệu pháp, Chiêu triệu pháp. Nó là một trong năm nghi quỹ căn bản của Mật giáo. Mục đích của nó là để thu phục sự kính yêu của người khác. Người ta tin tưởng rằng khi thực hiện nghi quỹ ấy thì sẽ sinh ra trong loài người. Vì thế, nguồn gốc của lễ chiêu triệu đã phát xuất từ lễ kính ái (vasīkarana). Từ đó nó cũng thường được gọi là lễ câu triệu kính ái (ākarsana-vasīkarana).

Để thực hiện lễ này, Đại nhật kinh 6 nói chỉ cần áo, thức cúng, hoa, hương là phải màu đỏ. Người đứng cúng phải ngồi theo thế lạc tọa (sukhāsana) và dâng lên đức Phật một cành hoa màu đỏ có gai.

Xem thêm Như ý luân đà la ni kinh, Quán Tự Tại bồ tát như ý luân niệm tụng nghi quỹ và Quán Tự Tại Như Ý Luân bồ tát du già pháp yếu.

A CA MA ĐỀ

阿迦磨提

Phạn: Agramati

Tạng: Blo mehog

Hán: (pâ) A ca ma đề 阿迦磨提(d) Vô thương huê 無上慧, Trùng ý 重意

Tên vị bồ tát thứ 9 trong số 10 bồ tát đến họp trong cung điện Diệu thắng (Vaijayanta) của Thiên đế thích. Chư bồ tát cầu Phật bản nghiệp kinh phiên âm là A ca ma đề. Nhưng Phiên phạn ngữ 2 đề nghị đọc là Ha ca ma ma đề (呵迦摩摩底) và dịch là Vô dục ý. Nếu vậy, nguyên tiếng Phạn sẽ là Akāmamati. Nhưng Hoa nghiêm kinh 7 (Bản 60 quyển) phẩm Bồ tát vân tập Diệu thắng điện thượng thuyết kệ và Hoa nghiêm kinh 16 (Bản 80 quyển) phẩm Tu di đỉnh

thượng kệ tán đều ghi tên bồ tát này theo nghĩa là Vô Thượng Huệ, theo đó, đúng âm phải là A ca ma đề và tiếng Phạn sẽ là Agramati.

Hoa nghiêm kinh số 17 (Trùng Quán) liệt bồ tát này ở hạ phương. Ý nghĩa của Vô Thượng Huệ được nói bởi chính bồ tát này trong bài tụng thứ nhất trong loạt 10 bài kệ tán, diễn văn theo Hoa nghiêm kinh 8 (Bản 60 quyển) như sau: “Bậc đại sĩ vô thượng, xa lìa chúng sinh tướng, thượng tướng vốn không có, nên gọi là vô thượng”. Nói vắn tắt, như định nghĩa của Hoa nghiêm thám huyền ký 5, Vô Thượng Huệ, nghĩa là không có dấu hiệu hay ấn tượng về phía trên. Hoặc nói theo định nghĩa của Hoa nghiêm kinh số 17 (Trùng Quán) thì vì sinh ra từ giáo của Pháp Vương, sẽ nói ngôi Phật, do đó nói là Vô thượng.

Đoạn văn liệt kê sự xuất hiện của 10 vị bồ tát này trên đỉnh Tu di trong Chư bồ tát cầu Phật bản nghiệp kinh chỉ là một phiên đoạn rời từ phẩm khác được chép lại, không có các bài kệ tán.

Bồ tát bản nghiệp kinh liệt kê vào phẩm Thập địa, nhưng nội dung thật sự là Thập trụ thuộc Địa tiền bồ tát. Nó cũng thuộc vào hội thứ ba của toàn bộ Hoa nghiêm. Nhưng ở đây không có các bài kệ tán như Hoa nghiêm bản 60 quyển và 80 quyển đã dẫn. Vị bồ tát này ở đây được gọi là Trùng Ý.

A CA NA

阿迦那

Phạn: Aghāna ?

Hán: (pâ) A ca na 阿迦那 (d) Bất phá 不破

Phiên phạn ngữ 4 dẫn Thiên vương hoàng đế công đức kinh chép chữ A ca na là Bất phá.

Thiên vương hoàng đế công đức kinh cũng gọi Thiên vương hoàng đế kinh hay Thiên vương hoàng đế công đức tôn kinh thì từ lâu Xuất tam tạng ký tập 5 đã dẫn Tân tập An công nghi kinh lục, dứt khoát xếp nó vào loại “không phải kinh Phật” (phi Phật kinh giả 非佛經者). Trình nguyên tân định thích giáo mục lục 28 cũng thế. Cho nên, ngày nay không thấy trong Đại tạng kinh. Do vậy, hiện không thể qui định rõ ý nghĩa a ca na.

Cứ vào cách dịch Bất phá thì tiếng Phạn có thể là aghata hay aghāna. Nhưng lỗi dịch của Phiên phạn ngữ thì không thể tin hoàn toàn được, như a ba do phiên âm chữ asvaka mà nó dịch là thủy.

A CA NI TRA

阿迦尼吒

Phạn: Akanistha, Aghanistha

Pāli: Akanittha.

Tạng: Hod min, Hog min ka nam gzugs mthah yas, Gzugs mthah

Hán: (pâ) A ca ni tra 阿迦膩吒, A ca nhị tra 阿迦貳吒, A ca ni sắt tra 阿迦尼瑟吒, A ca ni sa tra 阿迦尼沙吒, A ca nê sắt hoạch 阿迦拏瑟攢, A ca ni sắt hoạch 阿迦膩瑟攢, A ca nê sắt cứ 阿迦拏瑟據, A ca ni sa thác 阿迦尼沙託, A ca ách sắt thế 阿迦扼瑟掙, A ca ni xoa 阿迦膩杈 (d) Sắc cứu cánh thiên 色究竟天, Ngại cứu cánh 礙究竟, Chất ngại cứu cánh 質礙究竟, Nhất cứu cánh 一究竟, Nhất thiên 一善, Vô kiết ái 無結愛, Vô tiểu 無小

Tên cõi trời thứ 18 của Sắc giới, tức cõi trời tốt cùng tốt đỉnh của tứ thiên nên gọi là Hữu đảnh, tức chót đỉnh của vũ trụ (bhavāgra). Nó cũng là cõi trời tốt đỉnh của năm cõi trời thuộc cõi trời Tịnh cư (Sudhāvāsa) của tứ thiên.

Tuệ uyên âm nghĩa T viết “Ca ca ni tra, gọi cho đủ là a ca ni sắt tra. A ca (agha) là sắc, ni sắt tra (niṣṭha) là cứu cánh, vì nó là cõi trời tốt cùng nhất của trời thuộc sắc giới. Lại nói A (a) là không, ca ni sắt tra (kaniṣṭha) là nhỏ nhất, tức nói rằng trong 18 cõi trời của sắc giới, cõi dưới nhất thì chỉ nhỏ mà không lớn, 16 cõi kia thì có nhỏ có lớn tùy theo ở trên dưới. Chỉ một trời ấy là lớn mà không nhỏ, nên có tên đó”. Huyền ứng âm nghĩa 6 viết: “Trong kinh hoặc gọi a ca ni sa tra, hoặc Ni sư tra hoặc Nhị tra, đều là sai lầm, đúng ra phải đọc A ca ách sắt hoạch. Dịch bản nói A già có nghĩa là chất ngại, ách sắt hoạch, có nghĩa là cứu cánh, nên gọi là cõi trời sắc cứu cánh”.

Cần nói ngay chữ ách 扼 trong A ca ách sắt hoạch chắc phải do chữ nê 拏 vì tự dạng nó giống nhau. Người chép bản vì không biết nguyên ngữ của A ca nê sắt hoạch, nên đã chép lầm chữ nê thành ách. Do vậy, những phiên âm a ca ách ở trên, phải sửa là a ca nê mới đúng. Trong Pháp hoa huyền tán 2 ta cũng gặp phiên âm A ca ách sắt thế. Chữ ách 扼 đây cũng do chữ nê 拏 viết sai tương tự.

Như thế, A ca ni tra có hai nghĩa. Thứ nhất, nếu do aghanistha phiên âm ra, thì nó có nghĩa là chỗ tốt cùng, điểm tốt cùng của sắc, tức của những gì còn làm chướng ngại, vì agha đúng là có nghĩa làm chướng ngại, cản trở và niṣṭha là điểm tốt cùng. Việc cắt nghĩa agha như là những gì chướng ngại và coi nó là đồng nghĩa với sắc tức vật chất, đã được chính ngay các Luận tạng xác nhận. A tỳ đạt ma câu xá luận 1 đã định nghĩa agha là thứ vật chất tập hợp lại (saṃcittarūpa). Cho nên, khi nói aghanistha thì cũng có nghĩa như rūpanistha, tức cõi tốt

cùng của sắc giới. Đây là cách cắt nghĩa ta gặp trong A tỳ đạt ma câu xá luận 9. Xem mục A GIÀ.

Thứ hai, A ca ni tra còn có thể do A + kanistha ghép lại, trong đó kanistha có nghĩa là nhỏ, trẻ nhất trong tiếng Phạn nên akanistha có nghĩa là lớn, lớn nhất. Trong A tỳ đạt ma câu xá luận 9 còn cắt nghĩa thêm là Akanistha vì trên nó không có một chỗ nào, một cõi nào (sthāna) cao hơn.

Về những điều kiện để sinh lên cõi trời đó, Lập thế a tỳ đàm luận 7 nói: “Do việc siêng năng tu tập các nghiệp tương ưng với phẩm Tối thượng của tứ thiên, người ta đạt đến sự huân tu các giác phần. Do nghiệp đó mà sinh lên cõi trời Thiện hiện. Ở cõi trời Thiện hiện, người ta lại tu tập mười lần hơn nữa thì người ta sinh ở cõi trời A ca ni tra”. Nó cũng là nơi để các bậc thánh vào Niết bàn. A tỳ đạt ma câu xá luận 24 viết: “Các vị thánh lên Sắc cứu cánh để vào Niết bàn gồm có ba thứ, tức toàn siêu, bán siêu và biến một dĩ (sarvacyuta). Toàn siêu (pluta) là những vị đã tập tu tứ thiên ở dục giới, sau vì thoái bộ, mà chỉ lên tới tam thiên, vì có ưa thích đối với nhất thiên, nên khi chết, bèn sinh lên cõi trời Phạm chúng. Sau khi chết ở đó, bèn sinh lên cõi trời Sắc cứu cánh. Còn Bán siêu (ardhapluta) là những vị đi vào Sắc cứu cánh sau khi đã ở tại những cõi trời của Tịnh cư. Về những vị biến một dĩ, họ đi qua các cõi trời sau đó mới đi lên Sắc cứu cánh”.

Về thọ mạng của những chúng sinh ở Sắc cứu cánh, Đại lâu thần kinh nói sống 100 kiếp. Trường a hàm kinh 20 nói sống 5000 kiếp. Lập thế a tỳ đàm luận 7 và Câu xá luận 11 nói sống tới 16000 đại kiếp, thân cao tới 6000 do tuần.

Tạng Pāli ít khi nói đến cõi trời Sắc cứu cánh này. Kinh Đại bản (D. ii. 52 Mahāpadāna) kể đức Phật đến thăm và nói chuyện với các chúng sinh ở cõi trời ấy. Kinh Đế Thích sở vấn (D. ii. 286 Sakkapāṇha) chép Sakka coi chúng sinh ở A ca ni tra là những thiên thần cao nhất và sung sướng, hy vọng mình sẽ sinh ở đó lần cuối, trước khi hoàn toàn giải thoát. Kinh Hành sinh (M. ii. 102 Samkhārupatti) đề cập đến việc tái sinh tại A ca ni tra nhờ định tâm. Bản chú kinh Đế Thích sở vấn (DA. ii. 408) cắt nghĩa chữ Akanistha như là không nhỏ, tức không nhỏ về đức hạnh, và sung sướng cũng như không có chúng sinh nhỏ tại cõi trời ấy. (sabbe'evasagunehi ca bhavasampattiyā ca jetthā n atth'ettha kanitthāti akanitthā). Như vậy, đạo dẫn Akanittha từ a+kanittha. Thanh tịnh đạo luận (Visuddhimagga 634) thêm rằng đó là thế giới Phạm thiên (Brahmaloka) cho những A na hàm sinh ra và nhập niết bàn. Bản chú kinh Pháp cú (DhA. iii. 289) nói những A na hàm này sinh ra và mạng chung ở cõi trời Avihā, rồi sau mới sinh ra lại ở Akanittha. Luận sự (Kvu. 207) chép thọ mạng tại trời ấy là 16000 kiếp.

Về nguồn gốc chữ Akanistha, Rg-veda đã dùng để mô tả thần gió Marut như một vị “không trẻ lắm cũng không già lắm” (Akaniṣṭhajajyeṣṭa) nên Akanistha có một lịch sử diễn

biển lâu đời liên hệ với thế giới thần linh của người Aryan. Bằng phương tiện nào, Akanisṭha gia nhập vào kho tàng Phật giáo, ta hiện chưa thể truy nguyên được.

Xem thêm Đại lâu thân kinh 1, Khởi thế kinh 1 và 7, Khởi thế nhân bản kinh 1 và 7, Phóng quang bát nhã kinh 2, Đại thừa lý thú ba la mật kinh 7, Đại tỳ bà sa luận 136, Tạp a tỳ đàm tâm luận 2, Câu xá luận 8, Chương sở tri luận T, Tứ a hàm mô sao giải H, Pháp uyển châu lâm 3, Tuệ uyển âm nghĩa H, Tam giáo danh nghĩa 2, Mahāvastu ii. 302, Lalitavistara 374, ItA. 40, DA. iii. 739, ii. 480, VbhA. 521.

A CA VÂN

阿迦雲

Phạn: Agadam

Tên của bồ tát Dược Vương (Bhaisajyarājan), do chữ agada (xem mục A GIÀ DÀ) tên một thứ thuốc bách linh.

Phiên dịch danh nghĩa tập 1 dẫn Quán Dược Vương Dược Thương bồ tát kinh nói, trong quá khứ, vào thời đại sau khi Phật Lưu Ly Quang Chiếu nhập diệt, có vị tỳ kheo tên Nhật Tạng, tuyên bố chánh pháp. Bấy giờ, có trưởng giả tên Tinh Tú Quang, sau khi nghe pháp, mang a lê lặc và các thứ tạp dược dâng cúng Nhật Tạng và đại chúng, do đó được gọi tên là Dược Vương. Về sau, thành Phật hiệu Tịnh Nhân. A ca vân có thể do a ca đàm 阿迦曇 viết sai.

Xem thêm Phiên dịch danh nghĩa tập 1, Điều pháp liên hoa kinh 6, Chánh pháp hoa 9, Thiền phẩm pháp hoa kinh 6, Điều phẩm pháp hoa kinh 10 H.

A CA XA

阿迦奢

Phạn: Ākāśa

Pàli: Ākāsa

Tạng: Nam mkhah

Hán: (pâ) A ca xa 阿迦奢 (d) Hư không 虛空

Một tạp ngữ, có nghĩa là trống không hoặc hư không, hoặc không gian. Đại nhật kinh số 13 viết: “A ca xà là hư không”.

Hư không (Ākāśa) là một phạm trù quan trọng trong tư tưởng Phật giáo cũng như ngoài Phật giáo. Nó đã được đưa lên hàng một yếu tố nguyên thủy (Mahābhūta, đại), chia làm hai thứ là hư không ngoài và hư không trong, như kinh La Hầu La thuyết của Trung bộ kinh (M. i. 424 Mahārahulovādasutta). Kinh Phúng tụng của Trường bộ kinh (D. iii. 247, Sangīti Suttanta) và kinh số 1 của Đại phẩm trong Tăng chi bộ kinh (A. i. 176) đã xếp nó vào một trong sáu giới để cùng với đất, nước, gió, lửa và ý thức tạo nên những yếu tố ban đầu của thế giới.

Trong Thắng pháp tập yếu luận (Abhidhamma-tthasangaha) cũng như trong Luận tạng Pāli, hư không không được quan niệm như một tên gọi (nāmapaññatti) của một vật thực mà chỉ là thuần túy một tên nghĩa (atthapaññatti), tức một tính từ chỉ phẩm tính của một vật nào đó. Nó vì vậy là một tên vĩnh cửu (niccapaññatti).

Đại tỳ bà sa luận 75 có phân biệt giữa hư không và giới hư không. Nó thừa nhận hư không là không vật chất (arūpin), không thấy, không trở ngại (apratigha), không rỉ (anasrava), không tạo tác (asamskrta), trong khi giới hư không thì lại là vật chất, nhưng thứ vật chất không gây trở ngại cho những gì quanh mình (aghasāmantakarūpa). Lập trường của phái Nhất thiết hữu bộ cho rằng hư không là giới hư không, tức ánh sáng và bóng tối. Nó có thể là một thứ vật chất như A tỳ đạt ma câu xá luận 1 đã ghi lại. Câu xá luận ký 17 chép, tác giả Câu xá luận đã không tin tưởng lập trường vừa nêu của Nhất thiết hữu bộ, mà cho rằng, giới hư không chỉ là sự vắng mặt của những vật trở ngại (sapatighadravyābhāvamātra).

Hư không hay gọi tắt là không là một phạm trù quan trọng trong Phật giáo, xem mục KHÔNG.

Phẩm Phổ thông chân ngôn tạng của Đại nhật kinh 2 có ghi chân ngôn tự tâm do Bồ tát Hư Không Tạng thốt ra khi nhập vào tam muội thánh tịnh của cảnh giới, đọc thế này: “Nam ma tam mạn đa bột đà nẫm a ca xa tam ma đa nô nghiêp đa vi chất đất ran pha ra đạt ra sa ha”. Phạm văn đọc “Namo buddhānām ākāśasammantānugata vicitravastradhārasvāha” và có nghĩa: Kính lễ những vị giác ngộ! Biết khắp hết hư không mang lấy chiếc áo sắc sỡ, người khéo nói thay!

Đại nhật kinh số 10 giải thích: “Bấy giờ Bồ tát Hư Không Tạng đi vào tam muội thanh tịnh cảnh giới tự tâm mình nói ra câu ấy, muốn nói khi ở vào tam muội đó thì có thể biết tự tâm mình bản tính thanh tịnh, rõ hết thấy cảnh giới thanh tịnh như vậy tức đó là chỗ chứa bí mật của đại hư không. Hư Không Tạng đó tức cũng là đại bi thai tạng có thể nuôi dưỡng thành công được lòng Bồ đề”. Sau đó nó giải thích câu chân ngôn: “A ca xa (ākāśa) nghĩa là hư không, tam mạn đa (sammanta) nghĩa là khắp, tức các pháp khắp hết hư không, a nô kiết đa (anugata) nghĩa là biết rõ, phệ chất đất lẫm (vicitra) có nghĩa nhiều màu sắc sắc sỡ đẹp đẽ tuyệt vời, phạt

ra (vastra) nghĩa là áo, đà ra (dhāra) nghĩa là mặc, mang, gìn giữ”. Đại nhật kinh số 13 cũng có giải thích tương tự.

Rồi lời số viết tiếp: “Chân ngôn ấy lấy chữ a làm thể, a (dài) vốn là thể của bất sinh. Nay chữ a này vốn là âm thứ hai, tức có nghĩa là hư không, vì nó vốn không sinh, nên giống với hư không. Ấy là tất cả các pháp vốn đều giống như hư không, chính mình được biết rõ. Chiếc áo màu sắc tức là các thứ pháp môn có muôn ngàn phẩm chất. Nếu người nào chứng được tam muội hư không đó thì có thể có muôn phẩm chất trang nghiêm mình, thân thể họ, như bầu trời trong sáng, làm nổi rõ hết thấy màu sắc”.

Xem thêm mục HƯ KHÔNG và HƯ KHÔNG TANG.

A CÂU LÔ XA

阿拘盧奢

Phạn: Ākrośa (mam)

Pàli: Akkochi (mam)

Hán: (pâ) A câu lô xa 阿拘盧奢, A câu lô xá man 阿俱盧舍縵 (d) Ma ngã 罵我

Nghĩa đen: nó chửi tôi.

A tỳ đàm tỳ bà sa 9 viết: “A câu lô xa nước Tần nói là mạ (chửi). Câu lô xa, nước Tần nói là tiếng kêu”. Đại tỳ bà sa 14 viết: “A câu lô xá man, có nghĩa là chửi tôi. Nếu bỏ chữ a, nó chỉ có nghĩa là gọi tôi. Nếu bỏ chữ man, thì chỉ là tiếng chửi. Nếu bỏ cả hai chữ thì chỉ là tiếng kêu gọi”.

A câu lô xá man, tiếng Phạn đọc là Ākrośa mam: nó chửi tôi. Gốc động từ kruś kêu gọi hay kêu khóc; với tiếp đầu ngữ ā, nó trở thành ākruś: chửi mắng.

Đoạn văn Tỳ bà sa dẫn trên giải thích kết cấu văn cú của câu văn tương đương với Pháp cú 4 (Dhp. 4)

Akkocchi maṃ avadhi maṃ ajini maṃ ahāsi me

Ye taṃ upanayhanti veraṃ teṣaṃ na sammati.

(nó chửi tôi, nó đánh tôi (...) ai áp ủ điều đó, người ấy không dứt được oán thù).

Đoạn văn giải thích này của A tỳ đàm tỳ bà sa và Đại tỳ bà sa nhằm mục đích trả lời câu hỏi: khi bị người khác chửi mắng mình thì nên suy nghĩ như thế nào để đừng khởi lên sân hận. Đại tỳ bà sa trả lời: khi bị người khác chửi mắng, bèn suy xét kỹ các tiếng trong đó. Nếu không có tiếng a (ā) thì đây chỉ là nó kêu gọi mình. Nếu không có tiếng man (mam) thì đây chỉ là chửi khổng, chẳng liên quan gì đến mình. Nếu không có cả hai tiếng a và man, thì nó chỉ kêu khổng, thì đối với mình có thiệt hại gì mà nổi sân?

Pháp hoa văn cú ký 8/4 sau khi dẫn đoạn văn của A tỳ đàm tỳ bà sa ấy còn nói thêm về ngôn ngữ Trung hoa. Thí dụ, khi người ta nói: tảo khứ (hãy đi sớm đi), thì đây chửi mắng. Nhưng nếu nói: khứ tảo (đi sớm) lại có nghĩa là mời mọc ở lại. Hoặc, khi có người đến dự tiệc mà ta nói: lai tảo (đến sớm thế!) thì đây là mắng người ta; nhưng nếu nói: tảo lai (hãy đến sớm) lại có nghĩa là ân cần mời mọc.

Những giải thích điển hình như thế cho thấy quan điểm về giá trị thực dụng của ngôn ngữ.

A CHÁN ĐỂ DÃ

阿振底也

Phạn: Acintya

Pāli: Acinteyya

Tạng: Bsam gyis mi khyab pa.

Hán (pā) A chán để dã 阿振底也, A chân dã (đọc: đ-dã) 阿軫帝也, A tiên dã (đọc: đ-dã) 阿進怛也(d) Bất khả tư 不可思, Bất khả tư nghi 不可思議, Bất tư nghi 不思議

1/ Chữ phiên âm acintya tiếng Phạn trong các chân ngôn với nghĩa Không thể nghĩ, không thể tưởng tượng.

A chán để dã đã được tìm thấy trong Đại nhật kinh 4 với ấn và chú có tên là Như Lai biện thuyết. Bài chú được phiên âm như sau: “Nam ma tam man đa bột đà nẫm a chán để dã na bộ đa lộ ba pha tam ma đá bát ra bát đa vi thân đà sa pha ra sa ha”. Phạn văn: “Namah samanta buddhānām acintyābhuta rūpavak samantaprāpta viśuddhasvara svāha” (Qui mạng phổ biến hết thấy Phật! Hỡi ngôn ngữ kỳ diệu, bất khả tư nghi! Âm thanh thanh tịnh phổ biến mọi nơi! Ngài khéo nói)

Trong Đại nhật kinh số 13, acintya được âm là a chân dã, trong đó dã 帝也 là do đế 帝 và dã 也, ghép thành, do đó, để cho chính xác, nên đọc đ-dã dù trong ngôn ngữ ta không có vần này. Đây là một phát minh của các dịch giả Trung quốc để phiên âm những phụ âm kép của tiếng

Phạn. Cách phiên âm thông thường là vẫn viết hai chữ rời, kèm theo lời chua nhỏ: nhị hiệp, nghĩa là đọc dính liền.

Về chi tiết và ý nghĩa, xem mục BÁT TƯ NGHÌ

2/ Tên một đơn vị số dùng trong các kinh điển Đại thừa.

Văn Thù căn bản nghi quỹ 19 phiên âm acintya là A tiến đã 阿進怛也 và xếp nó vào hàng thứ 49 kể từ câu chi và tương đương với 10^{56} đặt giữa hai số man đĩ ra ba và đại a tiến đã. Phạn bản Nghi quỹ căn bản của Văn Thù (Mmk. 267) hoàn toàn nhất trí với Hán bản. Hệ thống số của kinh Hoa nghiêm thì khác, tuy cũng có một vài liên hệ nhất định.

Kể từ câu chi, Hoa nghiêm kinh 10 (Bản 40 quyển) đặt bất khả tư vào hàng thứ 136 với số tương đương $10^{56 \times (2 \exp 132)}$ trong khi Hoa nghiêm kinh 45 (bản 80 quyển) lại xếp bất khả tư vào thứ 116 với số tương đương $10^{56 \times (2 \exp 115)}$ và Hoa nghiêm kinh 29 (bản 60 quyển) thì đưa bất khả tư nghi xuống hàng thứ 115, tương đương với $10^{80 \times (2 \exp 111)}$. Phạn bản kinh Hoa nghiêm (Gvy. 1 103) xếp acintya vào hàng thứ 110 kể từ koti (10^7) với số tương đương $10^{56 \times (2 \exp 106)}$. Riêng Phiên dịch danh nghĩa đại tập (Mvy. 7814) ở bảng số 1 xếp acintya vào hàng thứ 116 giữa atulyaparivartaḥ và acintyaparivarta, trong khi bản số 2 (Mvy. 7946) xếp nó vào hàng thứ 121 nhưng cũng ở giữa hai đơn vị số ấy. Việc không thống nhất về số lượng của hệ thống số của Căn bản nghi quỹ và hệ thống số của kinh Hoa nghiêm là do cách tính số đơn vị của mỗi hệ thống. Ở Văn Thù căn bản nghi quỹ, số của một đơn vị là bằng 10 lần số đơn vị đứng trước nó, trong khi ở các bản Hoa nghiêm, số một đơn vị lại bằng bình phương số đơn vị đứng liền trước nó. Do đó, số đơn vị gốc vẫn giữ nguyên, nghĩa là số 10^{56} xuất hiện nhất loạt trong các bản văn (trừ Hoa nghiêm kinh (Bản 60 quyển) vì một lý do riêng).

Sự khác nhau về thứ tự và số lượng của acintya giữa chính các bản kinh Hoa nghiêm là vì nhiều đơn vị số mới đã được thêm vào dần trong các bản 60, 80 và 40. So với Phạn bản, chúng tuân tự tăng thêm như sau: Phạn có 117 số, bản 60 có 121 số, bản 80 có 123, bản 40 có 144. Sự khác nhau này dẫn đến sự khác nhau về số mũ thứ hai của tích số lũy thừa mũ giữa các bản Hoa nghiêm, đó là cơ sở cho sự khác nhau về số lượng.

Riêng bản 60, một câu lê bằng 10^{10} , trong khi Phạn bản và Hán bản 40 quyển và 80 quyển chỉ cho bằng 10^7 . Sự khác nhau về cách tính này cho ta sự khác nhau về số mũ đầu của tích số lũy thừa mũ của acintya giữa bản 60 quyển và các bản khác.

Stt	VT	Stt	Mmk.	Stt	HN 40	Stt	HN 60
1	Câu chi	1	Koti		Câu chi	1	Câu lê
	10^7		10^7		10^7		10^{10}

49	Mandirasa	49	Mandirasa	135	Bất khả xúng chuyên	114	Bất khả xúng chuyên
	10^{55}		10^{55}		$10^{56x(2exp131)}$		$10^{80x(2exp110)}$
50	A tiên đã	50	Acintya	136	Bất khả tur	115	Bất khả tur nghị
	10^{56}		10^{56}		$10^{56x(2exp132)}$		$10^{80x(2exp111)}$
51	Đại a tiên đã	51	137	Bất khả tur chuyên	116	Bất khả tur nghị chuyên
	10^{57}				$10^{56x(2exp133)}$		$10^{80x(2exp112)}$

Stt	HN 80	Stt	Gvy.	Stt	Mvy. 7814	Stt	Mvy. 7946
1	Câu chi	1	Koṭi	1	Koṭi	1	Koṭi
	10		10^7	

115	Bất khả xung chuyên	109	Atulyapari- vartaḥ	115	Atulyapari- vartaḥ	120	Atulyaparivar taḥ
	$10^{56x(2exp114)}$		$10^{56x(2exp105)}$				
116	Bất khả tur	110	Acintya	116	Acintya	121	Acintya
	$10^{56x(2exp115)}$		$10^{56x(2exp106)}$				
117	Bất khả tur chuyên	111	Acintyapariva rtaḥ	117	Acintyaparivart aḥ	122	Acintyapariva rtaḥ
	$10^{56x(2exp116)}$		$10^{56x(2exp107)}$				

Cần nói thêm trường hợp chữ đã trong A tiên đã, 1 phiên âm khác của Acintya được tìm thấy trong Văn Thù căn bản nghi quỹ 19. Đã 怛也 là do chữ đát 怛 và dã 也 ghép lại. Cho nên, tuy đọc là đã, đúng ra phải đọc là đ-dã, để phiên âm cho được vần ya tiếng Phạn. Đát dã phiên âm của ya, được viết thành một chữ với 1 ghi chú nhỏ, thiết thân, nghĩa là đọc dính liền lại.

A tiên đề đã ma đề nan đa. Phạn: acintya- matidatta dịch: Bát Tư Nghi Huệ, tên vị bồ tát ở phương nam trong viện Trừ các chướng của Thai tạng giới mạn đà la. Chư thuyết bất đồng ký 5 theo lối chữ tắt đàn mà ta có thể phiên âm lại như sau: avivartyamatya. Trong từ này, tiếng ya cuối cùng được coi như thừa vì nó là đuôi của biến cách. Về avivartyamati phải được hiểu là Bất thối huệ hay Bất thối ý. Sách đã dẫn này viết tiếp: theo Thanh long nghi quỹ: A tiên đề đã ma đề nan đa. Đây chính là phiên âm của acintyamatiidatta. Trong Thạch sơn thất tập T, phần cuối, ghi tên tiếng Phạn của bồ tát này bằng chữ tắt đàn mà ta có thể phiên âm là acintyamatiidatta, đây có lẽ viết lầm acintya với asitya. Kèm theo là phiên Hán của chữ viết tắt đàn này: a nhạ đề đã ma đề na đa, nó không được chính xác.

Các chi tiết khác, xem mục BÁT TƯ NGHI HUỆ BỒ TÁT.

A CHẤT ĐẠT TẢN

阿質達霰

Phạn: Ajitasena

Hán: (pâ) A chất đạt tản 阿質達霰 (d) Vô năng thắng tướng 無能勝將, Vô năng thắng 無能勝

Tên một dịch giả Ấn độ sống vào thế kỷ thứ 8 s.dl.

Trình nguyên tân định thích giáo mục lục 14 chép: “A Chất Đạt Tản người bắc Ấn độ, dịch ở An Tây những kinh Đại oai lực ô xu sách ma minh vương 2 quyển, Đế Thích kim cang thuyết thần thông đại mãn đà la ni pháp thuật linh yếu môn 1 quyển và Uế tích kim cang pháp bách biến pháp 1 quyển. Khai nguyên năm thứ 20 (732) Tam tạng Pháp Nguyệt vào triều công, gửi dâng theo các kinh ấy đến kinh đô, nhưng không kịp được ghi vào Khai Nguyên lục. Nay chuẩn lệnh vua, ghi vào Trình nguyên tân định thích giáo mục lục”.

Như thế, A Chất Đạt Tản hình như không đến Trung quốc mà chỉ làm việc tại một miền do Trung quốc chiếm đóng từ người Qui tư tức miền An tây. Đến khi gặp Pháp Nguyệt này chắc là một người gốc Qui tư hay Ấn độ, nên tên ông có thể là Dharmacandra.

Những bộ kinh A Chất Đạt Tản dịch đều thuộc Mật giáo. Về Uế tích kim cang thuyết thần thông đại mãn đà la ni pháp thuật linh yếu môn kinh và Uế tích kim cang cầm bách biến

pháp môn kinh, những bản kinh lục sau chủ yếu Đại minh tạng pháp giáo mục lục thường liệt vào loại ngụy kinh, vì nội dung gồm những thứ bùa chú rất kỳ quái. Còn Đại oai lục ô xu sát ma minh vương kinh, thì vào khoảng hơn 10 năm sau Bất Không đã dịch lại mang tên Đại oai nô ô xô xí ma nghi quỹ kinh, chứng tỏ như vậy nó phải có nguồn gốc Ấn độ. Duyệt tạng tri tân 14 có tóm tắt những phẩm trên của A Chất Đạt Tản.

A CHẾ ĐƠN XÀ DA 阿制單闍耶

Phạn: Ajitānjaya

Hán: (pâ) A thê đơn xà da 阿誓單闍耶, A nhĩ đơn nha da 阿爾單惹耶 (d) Vô năng thắng
無能勝

Chữ bắt đầu chân ngôn của bồ tát Di Lạc trong kinh Đại Nhật 1 có nghĩa: Không thắng và không bị thắng.

Đại nhật kinh số 10 giải thích: “A thê đơn xà da, đây gọi là Vô năng thắng. Xà da là thắng, a là không”. Rồi nó chua thêm: “Nhưng chân ngôn này lấy chữ a làm thể, tức có nghĩa là Vôn không sinh. Sinh là tất cả các pháp lưu chuyển sinh, già, bệnh, chết. Còn kia thì thể nó thường tại vốn không sinh. Ấy là nghĩa chữ a. Vì biết tất cả các pháp tự tính là không sinh, nên tất cả chúng sinh là không có gì hơn được, không có gì bằng lên được”.

Như thế, A chế đơn xà da phải dịch là Không bi chiến thắng (ajita) và không có thể thắng (anjaya), vì tự tính của các pháp là thường tại bất sinh, nên nó cũng không bị chiến thắng, cũng không phải thắng.

Câu chân ngôn nói tới ở đây, Đại nhật kinh số 10 đọc: “A thê đơn xà da tát pha tát đoả a xa da nu kiệt đa”, mà có thể tái kiến lại như sau: Ajitānjaya sarvasattva aśayā nugāta và có thể dịch: “Hiểu được tâm tính của tất cả chúng sinh không thể thắng và không bị chiến thắng”.

Đại nhật kinh 2 phẩm Phổ thông chân ngôn tạng xác định chân ngôn trên của bồ tát Di Lạc khi còn trụ trong tam muội Phát sinh phổ biến đại từ, tuy đọc hơi khác hơn một tí: “Nam ma tam man đà but đà nã a nhĩ đơn nhã da tát bà tát đoả xã da nỗ nghiêp đa sa ha”, nhưng phiên âm lại chữ Phạn thì không khác gì. Điểm đáng nói là Nhất Hạnh có tham dự vào việc dịch kinh Đại Nhật, thì không hiểu sao khi viết số cho kinh ấy lại có lỗi phiên âm khác, như đã thấy.

Đại nhật kinh số diển áo sao 34 viết: “A nhĩ đơn nhã da dịch vô năng thắng (Không có thể thắng), là chuyên thanh của a bà la nhĩ đa vậy”. Như thế Diển áo sao muốn đồng nhất a nhĩ đơn nhã đa (ajitānjāya) với a ba nhĩ đa (aparājita), dựa vào ý nghĩa của chúng.

A CHI

阿脂

Phạn: Aśvaka

Pāli: Assaka

Hán: A chi 阿脂, A suy 阿嗤 (d) Tê hoat 細滑

Tên vị vua vốn là tiền thân của Phật được kể trong Sanh kinh 3 truyện Thâm lỏa hình phạm chí.

Chuyện này được Phật kể lúc Ngài ngụ ở Xá vệ, vườn Cấp Cô Độc, với nguyên do như sau: Một quốc vương (?) và một nữ bà la môn có với nhau một người con trai đặt tên là Lỏa Hình Tử và bốn người con gái: Thao Thiết, Hương tham, Kim thành và Thành Tuyệt. Lỏa Hình Tử thông minh bác học, khiến bốn chị em đến Phật nghe pháp để tìm hiểu, rồi về thuật lại cho ông ta nghe. Những cô gái này sau khi nghe Phật nói pháp, đều chứng A la hán. Họ trở về, tán thán Phật trước Lỏa Hình Tử. Nhưng ông này không tin, cho rằng rắn độc còn có thể gần, chứ như sa môn Cù Đàm thì không thể tốt đẹp được. Sau khi nghe được sự kiện này, đức Phật kể câu chuyện tiền thân để giải thích.

Thuở xưa, vua Ca Lân thù nghịch với vua A Chi láng giềng, bèn sai bốn người con gái xinh đẹp của mình sang ở với A Chi để làm nội gián. Nhưng họ bị chinh phục bởi sắc đẹp và đức độ của bà Thái hậu (có lẽ Hoàng hậu đúng hơn). Khi trở về, họ khuyên Ca Lân bãi binh, nhưng Ca Lân không nghe.

Bấy giờ trong lãnh thổ của Ca Lân có một vị Tiên. Ông này tiên đoán Ca Lân sẽ đắc thắng. Lời tiên tri này đến tai A Chi. Vị đại thần của A Chi khuyên vua không nên sợ hãi theo lời tiên tri. Bậc nam tử phải vì nhân dân mà chiến đấu; hướng chi trong nước dân tình hoà thuận. A Chi nghe lời, khai chiến với Ca Lân. Cuối cùng A Chi thắng.

Kết thúc câu chuyện, Phật cho biết, Ca lân là tiền thân của Thâm Lỏa Hình Tử, vua A Chi là chính ngài, còn vị đại thần là tiền thân của Xá Lợi Phất.

Văn cú của bản văn rất lung củng, thiếu mạch lạc giữa các đôi thoại, và đôi khi còn lậm lẫn. Đoạn đầu, giới thiệu vị đại thần tên là Tê Na, sau đó lại giới thiệu là Hân Dũng. Lời tiên đoán của vị tiên ở trường hàng thì nói A Chi thắng, nhưng ở kệ tụng thì nói Ca Lân sẽ thắng. Đoạn kể trên đã kiêu chính lại rất nhiều.

Truyện tiền thân này tương đương với truyện bản sinh Cullakālinga (J. iii. 1), trừ một chi tiết không nhất trí. Về các nhân vật trong truyện, Hán và Pāli coi như nhất trí. Hán âm là A chi vương, Pāli nói là Assaka (Phạn: Aśvaka). Phiên Phạn ngữ 4, do không xác định được nguyên tiếng Phạn của nó, đã suy luận nó có nghĩa là sự trơn láng (tế hoạt). Hãn tác giả đã suy từ ā-sparśa (có nghĩa là xúc, cũng thường dịch là tế hoạt), sau khi cẩn thận sửa cách đọc A chi thành A suy. Tuy nhiên, A chi hay A suy vẫn đúng cách phát âm phần đầu của từ Aśvaka, có nghĩa là kỵ sĩ. Bản Pāli cho biết Assaka (Aśvaka, tức A chi) ở Potali, mà bản Hán thì nói: quốc hiệu là Hư không.

Ca Lân trong bản Hán là Kāliṅga trong bản Pāli. Vị đại thần, bản Hán khi thì gọi là Tế Na, khi thì gọi là Hân Dũng. Nhưng cả hai được thấy là đồng nhất với Nandisena của Pāli.

Về nguồn gốc câu chuyện, bản Pāli kể khác bản Hán. Bản Pāli như sau:

Một người Ni kiên tử (Niganṭhaputta, Hán: Lỗa hình tử) có tài biện luận giỏi, kết hợp với một nữ Ni kiên tử cũng biện luận giỏi, sinh một người con trai đặt tên Saccaka (Hán: Thâm Lỗa Hình Tử) và 4 người con gái Saccā (Phạn: Satya; Hán: Thao Thiết), Lolā (Hán: Hương Tham), Avavādakā (Hán: Kim Thành) và Paṭācārā (Hán: Thành Tuyết). Sau khi bố mẹ chết, bốn cô gái cầm một nhánh cây hồng đào lang thang khắp nơi tìm địch thủ biện luận. Họ đến Sāvathī biện luận với ngài Xá Lợi Phất, rồi bị khuất phục và xuất gia làm ni.

Về truyện tiền thân, bản Pāli kể:

Kāliṅga, vua nước Dantapura, có sức mạnh vô địch, không ai dám đấu. Nhà vua muốn thách đấu bằng cách gởi bốn cô gái của mình trên một cỗ xe, đi khắp cõi Ấn độ. Nước nào bắt họ, sẽ phải khai chiến với Kāliṅga. Không ai dám đụng đến bốn nàng. Khi họ đến Potali, sát ngay biên giới của Kāliṅga nên Assaka càng không dám khiêu khích. Nhưng quan đại thần Nandika cảm thấy nhục khi cả nước Ấn độ không có ai dám chiến đấu nên khích lệ A Chi khai chiến. Hai bên dàn quân trên biên giới. Vị tiên sống trên biên giới của hai nước, được Sakka (Thiên đế thích) mách cho biết, tiên đoán Kāliṅga sẽ thắng. Nandika tìm hiểu được thần hộ mạng của Kalinga là con bò trắng và của Assaka là con bò đen, bèn bày mưu giết chết nó, do đó Kāliṅga cuối cùng thua.

Kết thúc, bản sanh được nhận diện: Vị tiên là Bồ tát tức tiền thân Phật. Bốn cô con gái là bốn người con gái của Kāliṅga. Nandisena là Xá Lợi Phất.

A CHI LA BÀ ĐỀ

阿脂羅婆提

Phạn: Aciravatī, Ajitavatī, Hiranyavatī

Pāli: Aciravatī

Hán: (pā) A dân la ba đế da 阿寅羅波帝夜, A di la hòa đế 阿夷羅和帝, A di la bà đề 阿夷羅婆底, A di la bat đề 阿夷羅跋提, A di na hòa đề 阿夷那和提, A nhĩ ra phạt đề 阿爾囉伐底, A thi đa phạt đề 阿恃多伐底, A li la bat đề 阿利羅跋提, Thi la noa phạt đề 屍羅拏伐底, Thi lat noa phạt đề 屍刺拏伐底 (d) Vô thắng 無勝, Hữu kim 有金, Tri lưu 遲流

Tên một trong năm sông lớn ở Ấn độ thường được nhắc đến trong kinh điển Phật giáo, nằm cạnh rừng Song thọ nơi đức Phật đi qua trước khi vào Niết Bàn, nay là sông Rapti ở Oudh.

Tương ung bộ kinh (S. ii. 135 xv. 401), Tăng chi bộ kinh (A. 101 và 22), Luật tạng (Vin. ii. 237 và 239), Trung a hàm 2, Tap a hàm 30, A tỳ đàm bát kiên độ 1, A tỳ đạt ma phát trí luận 1, Đại trí độ luận 28 và Những câu hỏi của Di Lan Đà (Mil.70) đã kể A chi la bà đề giữa bốn sông lớn của Ấn độ là Hằng, Yamunā, Sarabhū và Mahī. Truyền thống kinh điển phương đông và bắc chú trọng bốn sông sau mà thôi, nhưng truyền thống phương tây và nam thì kể thêm A chi la bà đề. Lấy thí dụ Tát bát đa tô lý dũ nại dã kinh, tức tương đương với Tăng nhất a hàm 34 và Đại trí độ luận chỉ kể có bốn sông, tức Hằng, Sindhu, Sitā và Vakṣu, trong khi những bản tương đương của nó trong Trung a hàm 26 và Tăng chi bộ kinh (A. iv.101) lại kể năm sông là Hằng, Yamunā, Sarbhū, Aciravatī và Mahī.

Về sông này, Đại đường tây vực ký 6 nói: "Tây bắc thành Câu thi na yết la cách ba bốn dặm thì tới sông A thị đa phạt đề - tiếng Đường gọi Vô thắng, đó là tên đời gọi. Cự dịch là sông A li la bạt đề tức sai vậy. Cự dịch là Thi lại noa phạt đề, tức là sông Hữu kim. Qua bờ phía tây không xa thì đến rừng Sa la, cây nó giống cây sồi nhưng da màu xanh, bạt lá rất óng chuốt, bốn cây rất cao là nơi đức Như Lai nhập diệt". A thị đa phạt đề, vì có nghĩa Vô thắng nên tiếng Phạn là Ajitavatī. Huyền Tráng nói đó là tên rất thông dụng lúc bấy giờ của con sông. Còn A li la phạt đề, tuy Huyền Tráng bảo là sai, chỉ sai một phần nào thôi, vì nó là phiên âm của chữ Aciravatī, mà ta sẽ bàn tiếp. Về tên Thi lại noa phạt đề, vì có nghĩa là có vàng (Hữu Kim) nên tiếng Phạn là Hiranyavatī.

Huê lâm âm nghĩa 25 viết: "A li la bạt đề gọi cho đúng là A nhĩ đa phạt đề, tên con sông nước Tây Vực". Huyền ứng âm nghĩa 2 nói: "A li la bạt đề, kinh Nê hoàn gọi là sông Ni liên, đều sai. Đúng ra phải gọi sông Thi lại noa phạt đề. Thi lại noa, đây dịch là vàng, phạt đề đây dịch là có, nên gọi là sông có vàng (Hữu Kim)". A nhĩ đa phạt đề là một phiên âm khác của Ajitavatī, nên đồng nhất với con sông Huyền Tráng nói tới. Chỉ có vấn đề là kinh Niết bàn của Pháp Hiển lại gọi là sông Hi liên. Hi liên rõ ràng là một cách phiên âm của chữ Hiranyavatī, tức là Thi lại noa phạt đề mà Huyền Ứng cho là đúng.

Tất nhiên, Hi liên không phải là Ni liên, như một số người lầm tưởng và Huyền ứng âm nghĩa 3 đã ghi lại: "Sông Ni liên thiên, nên gọi là Ni liên thiên na, hoặc gọi là Hi liên thiên, đây dịch ni là không, liên thiên na là thích vui sướng, nên tên không thích vui sướng". Ni liên thiên như vậy là phiên âm Nairañjanā tiếng Phạn, và tất không thể nào lẫn lộn với Hiranyavatī, tức Hi liên, dù người ta có gọi Ni liên thiên là Hi liên thiên chăng nữa. Không những thế, Hiranyavatī và Nairañjanā là hai con sông ở hai địa điểm khác nhau, một bên ở tại Câu si na ra, còn một bên ở tại Bồ đề đạo tràng.

Phiên Phạn ngữ 9 viết: "A di lạt bạt đề, nên gọi A di la bà đề, dịch A di la là chạy mau, bà đề là có". Dịch A di la với nghĩa chạy mau, hay chạy gấp, tức là phiên âm chữ Acira tiếng Phạn. Vậy, sông Ajitavatī còn có tên là Aciravatī. Tên Aciravatī này thường xuất hiện nhiều nhất trong Tam tạng Pāli. Chính trên bờ sông này trong một vườn xoài của làng Manasākata, đức Phật đã giảng kinh Tam minh trong Trường bộ kinh (D. i. 235 Tevijjasutta), nói lên sự điên rồ của việc cầu cứu thân linh bằng hình ảnh một người muốn qua sông Aciravatī mà chỉ đứng trên bờ rồi gọi bờ kia lại để bước qua.

Nhiều kinh khác cũng đã nói đến nó. Tăng chi bộ kinh (A. iv. 101) tả nó vào mùa hè thì nước cạn đi và để lại một cồn cát. Trường bộ kinh (D. i. 235) nói nó chảy qua nước Câu sa la rồi đến Xá vệ thì có vườn cây Ưu đàm mọc trên bờ. Tương ưng bộ kinh (S. v. 39) ghi nó phát nguyên từ Hy mã Lạp sơn rồi chảy hướng về đông (Pācīnaninnā). Đôi khi nước trở thành lai láng và gây những cơn lụt tai hại (D. i. 224, M. iii. 117, J. iv. 167). Tăng chi bộ kinh (A. iii. 402) nói chính trên ngôi làng Daṇḍakappa, nằm gần sông ấy ở Câu sa la, mà A Nan Đà đã nghỉ lại và xuống tắm với nhiều tỳ kheo khác.

Luật tạng cũng kể nhiều việc liên quan đến sông Aciravatī. Đây là một con sông trong năm con sông lớn (pañcamahanādī) của Ấn độ (Vin. ii. 239). Chính lục quần tỳ kheo ni đã tắm trên dòng sông đó, dù sau khi đức Thế Tôn đã quở trách và cấm chế (Vin. i. 293 và iv. 259). Nó cũng là nơi các tỳ kheo xuống tắm và đùa giỡn (Vin. iv. 161 và iv. 111). Nơi đó, ngũ quần tỳ kheo thường có thói quen bắt bò lội qua sông (Vin. i. 191).

Trong các tư liệu Phạn văn, Tập trăm truyện (Avadānaśataka i. 63 và ii. 69) kể tới tên Ajiravatī. Chính tên này đã làm cơ sở cho những phiên âm A lị la bà đề, hay A di la bà đề. Nam hải ký qui nội pháp truyện đã đạo xuất ajiravati từ aji có nghĩa là con rồng, vì nước sông này to lớn trải dài giống như một con rồng. Tuy nhiên, Ajiravati phải do ajira ghép với vati, và ajira có nghĩa là nhANH chóng, mau. Đây chính là nghĩa mà Phiên Phạn ngữ 9 đã ghi lại: "A di la bạt đề, nên nói a di la bà đề, dịch a di la là chạy mau, bà đề là có". Vậy ajitavatī còn có tên ajiravati.

Ajiravari là một tên khá xưa . Trong Ngữ pháp tám chương của Paṇiṇi (Pan. vi. 3 và 1) đã xuất hiện tên này. Nó nói thành phố Xá vệ ở trên bờ sông ấy. Có lẽ từ tên ajiravati của Phạn văn tiêu chuẩn này đã bị địa phương hóa để thành aciravati của Tam tạng Pāli. Rồi từ đó đến thời Huyền Tráng, người ta đọc trại ajiravati thành ajitavati với nghĩa là con sông không thể thắng được.

A CHI LA CA DIẾP 阿支羅迦葉

Phạn: Acelakaśyapa

Pāli: Acelakassapa

Hán: (pâ) A chi la ca diếp 阿支羅迦葉

Tên một vị ngoại đạo, nói tới trong A chi la ca diếp kinh. Vị này là một ngoại đạo không mặc áo quần (acela), như Thiên kiến luật tỳ bà sa 5 đã dịch acela bằng khóa hình ngoại đạo. Việc không mặc áo quần hay lỏa thể đã trở thành một dấu hiệu để phân biệt, nên Thập tụng luật 16 đã gọi đó là dòng họ A Chi La (A chi la tánh). Không những thế, những người không áo quần này dần dần hình thành một hệ thống tư tưởng để biện minh cho lối sống của họ, nên truyện Bản sinh Neru (J. iii. 246) đã có từ Acelakavada để chỉ trường phái Lỏa thể. Kinh Tiếng rống sư tử Kassapa của Trường bộ kinh (D. i. 161 Kassapasihānādasutta) ghi lại cuộc đối thoại giữa đức Phật và A Chi La Ca Diếp, cho thấy một phần nào lập trường của phái lỏa thể ấy, như "sống lỏa thể, sống tự do, liêm tay cho sạch ... không ăn cá thịt ...". Vấn đề trường phái lỏa thể này có chỉ chung một loạt những phái tu khổ hạnh từ hiện sinh (ajivika) cho đến Ni Kiên Tử (nigaṇṭha) qua trung gian những nhóm tu theo chó của Acela Seniya, nhóm tu theo bò của Acela Korakkhatitya, v. v... hay không, hiện chưa giải quyết được một cách chính xác. Vì lãnh tụ của phái hiện sinh như Nanda Vaccha, Kisa Sankicca và Makkhali Gosāla đôi khi cũng gọi là Acela, nên chúng tôi nghĩ Acela là tên một trường phái chung để tập hợp hết những phái vừa mới kể.

Acela Kassapa cũng thuộc trường phái lỏa thể ấy và lập trường đã mô tả một phần nào trong kinh Tiếng rống sư tử Kassapa nói trên. Khi đến đức Phật, ông chủ yếu hỏi về vấn đề khổ do đâu sinh ra và cách thức để vượt qua khỏi khổ. Trong kinh A Chi La Ca Diếp, đức Phật trình bày lý duyên khởi để cho thấy nguồn gốc sự khổ đau. Rồi trong kinh Tiếng rống sư tử Kassapa, ngài bác bỏ lối tu khổ hạnh lỏa thể và đề nghị phương pháp tu giới định tuệ để thoát ly và đập tan nguồn gốc khổ đau ấy. Ngoài ra, kinh Bạt câu la của Trung bộ kinh (M. iii. 124 Bakkulasutta) và kinh A Chi La của Tương ưng duyên trong Tương ưng bộ kinh (S. iv. 300 Acelasutta) còn kể quan hệ của Acela Kassapa với những người bạn mình như Bakkula, một vị tỳ kheo, và Citta, một vị cư sĩ. Kinh trước kể chuyện Acela Kassapa đã xin xuất gia sau khi

nghe Bakkula giáo hóa. Kinh sau kê Acela Kassapa sau ba mươi năm khổ hạnh, gặp Citta, được Citta nói chuyện, rồi xin đi xuất gia. Citta đã đem đến một vị tỳ kheo để Acela Kassapa thỏa nguyện.

Xem thêm Tap a hàm 15, Phiên Phạm ngữ 5 và 7, EB. 1. t. 174, Hirani Shinkan, Identifying of Brick Sanskrit Inscriptions of Nidānasamyukta from Ancien Indian Stupas, IBK. 23 (164).

Hán tạng, xếp vào Kinh tập bộ. Tạng Pāli có đến hai kinh cũng mang tên A Chi La Ca Diếp. Đó là Acelasutta, một thuộc Tương ưng duyên (nidānasamyutta), một thuộc Tương ưng tâm (cittasamyutta) của Tương ưng bộ kinh (S. ii. 18 và iv. 300).

Nội dung những kinh này ghi lại cuộc gặp gỡ giữa đức Phật và A Chi La Ca Diếp tại thành Vương xá bàn về vấn đề đau khổ do đâu xuất hiện. Đức Phật giải thích bằng lý duyên khởi. A Chi La Ca Diếp giác ngộ và xin thọ giới. Đức Phật bảo phải đợi bốn tháng, vì A Chi La nguyên là một ngoại đạo, bèn do thế xin đợi bốn năm. Riêng Acelasutta của Tương ưng tâm có nói hơi khác một tí là A Chi La Ca Diếp khi gặp người bạn cũ Citta, thấy mình chưa thọ giới. Citta bèn đem tới một tỳ kheo và được thọ giới.

Bản dịch chữ Hán hiện không ghi do ai thực hiện. Chúng kinh mục lục 8 lần đầu tiên ghi Phật vị A Chi La Ca Diếp tự tha tác khổ kinh vào loại thất dịch, tức không biết ai dịch. Nhưng Đại Đường nội điển lục 1 coi như một dịch phẩm của An Thế Cao. Khai nguyên thích giáo lục 1 và 7 nhất trí với Đại Đường nội điển lục và còn thêm mẫu tin ấy xuất phát từ Trường Phòng lục. Trường Phòng lục tức Lịch đại tam bảo ký của Phí Trường Phòng. Kiểm soát Lịch đại tam bảo ký 4 thì quả có ghi An Thế Cao là dịch giả của A Chi La Ca Diếp tự tha tác khổ kinh. Song những gì do Phí Trường Phòng ghi lại thường không đạt đến độ chính xác cao. Thêm vào đó, Xuất tam tạng ký tập lại hoàn toàn im lặng về bản dịch ấy. Do thế, Phật vị A Chi La Ca Diếp tự tha tác khổ kinh có thể là một tác phẩm thất dịch cho đến cuối thế kỷ thứ VI, khi Lịch đại tam bảo ký ra đời. Dầu sao đi nữa, A Chi La Ca Diếp tự tha tác khổ kinh đã lưu hành trước hạ bán thế kỷ thứ VI.

Ngày nay, tuy nó được xếp vào Kinh tập bộ, Lịch đại tam bảo ký lại chua: "Xuất phát từ Tăng nhất a hàm". Lời chua ấy đến lượt nó phải xuất phát từ các bản mục lục ở Hà tây và Giang nam, như Phí Trường Phòng đã ghi: "Hữu đề chú giả, đa thị Hà tây, Giang nam 有題注者。多是河西江南". Việc xác định thuộc Tăng nhất a hàm này là hoàn toàn hợp lý, dù trong bộ Tăng nhất a hàm hiện có ngày nay không bao gồm một kinh nào mang tên ấy hay có nội dung tương tự, bởi vì nó tương đương với Acelasutta của Tương ưng duyên thuộc Tương ưng bộ của Tạng Pāli. Nói rõ ra, nó tự nguyên ủy phải là một bộ kinh của A hàm.

Kết luận ấy hoàn toàn chính xác, vì Tap a hàm kinh 13 hiện có kinh 302 là hầu như nhất trí với Phật vị A Chi La Ca Diếp tự tha tác khổ kinh, dù là Tăng nhất a hàm hiện không có kinh nào tương đương như vậy. Tuy một số kinh thuộc phần Tương ưng duyên của Tap a hàm, ngày nay đoạn phiên Phạn văn đã tìm ra. Nhưng Phật vị A Chi La Ca Diếp tự tha tác khổ kinh vẫn chưa tìm thấy.

Về tên, Phật vị A Chi La Ca Diếp tự tha tác khổ kinh, bản in Đại chính hiện tại đã đổi chữ tha thành chữ hóa. Chữ hóa 化 chắc chắn là một khắc sai của chữ tha 他 vì tự dạng chúng tương đối dễ lộn. Sự sai này đã thấy xuất hiện trước khi Khai nguyên thích giáo lục 7 hoàn thành, vì trong bản mục lục ấy có cả hai lỗi đọc tha và hóa trong lời chú.

A CHIÊN ĐÀ ĐỌA HOÀN 阿耨陀墮還

Phạn: Atyanta-jñāna, Atyantajñatā

Hán: (pâ) A chiên đà đọa 阿耨陀墮, A chiên đà đọa hoàn 阿耨陀墮還, A chiên đà đọa la 阿耨陀墮羅 (d) Cứu cánh trí 究竟智

Danh hiệu của vị Phật ở đông nam cách thế giới Ta bà 10 vi trần Phật sát, tại thế giới Kim sắc (Kāñcanavarna) có Bồ tát thượng thủ là Mục Thủ (Netraśrī). Trong Hoa nghiêm kinh 12 và 13 (Bản 80 quyển) phẩm Như lai danh hiệu và phẩm Quang minh giác nhất trí với nhau về cách dịch. Hoa nghiêm kinh 4 và 5 (Bản 60 quyển) phẩm Như lai danh hiệu và Như lai quang minh giác cũng thế. Riêng Đâu sa kinh phần trường hàng âm là A chiên đà đọa cho phép đọc thành tiếng Phạn là Atyanta-jñāta, trong khi phần kệ tụng âm là A chiên đà đọa hoàn, giả thiết cách đọc là Atyanta-jñāna. Về danh hiệu Bồ tát, Đâu sa kinh phần trường hàng âm là Na niết na sư li, dư tiếng na ở đầu từ; phần kệ tụng âm là Niết na sư li, tức tiếng Phạn Netraśrī mà các bản Hoa nghiêm kia dịch là Mục Thủ. Về tên gọi thế giới, Đâu sa kinh phần trường hàng âm là Kiên đà hoàn, đọc thành tiếng Phạn là Kañcanavarna; phần kệ tụng không ghi danh hiệu này.

Phiên Phạn ngữ 1 đề nghị A chiên đà đọa nên đọc đúng là A chiên đà đọa la và dịch là Bất sân môn. Đây là suy diễn từ chữ akrodhadvāra (cửa không sân), không phù hợp với ý nghĩa của các bản văn dẫn trên, do đó không thể chấp nhận được.

Dưới đây là đồ biểu phụ lục đối chiếu các danh hiệu thuộc bốn phương: đông bắc, đông nam, tây nam và tây bắc. Tài liệu: Hoa nghiêm kinh 3 và 4 (Bản 60 quyển vt. Hn60, phẩm Quang minh giác có sai khác thì ghi trong ngoặc), Hoa nghiêm kinh 12 và 13 (Bản 80 quyển vt. Hn80), Đâu sa kinh, phần Trường hàng (vt. Đt) và phần kệ tụng (vt. Đk).

Xem thêm mục A CHIÊN ĐẠO HOÀN.

		HN 60	HN 80	Đt	Đk
Đông bắc	Phật B.t.. T.g.	Minh Trí (Minh Tinh Trí) Usanājñāna Đức Thủ Guna-śrī Thanh liên hoa sắc Utpala-varṇa	Minh Tướng Trí Uśasnājñāna Công Đức Thủ Guṇa-śrī Ưu bát la hoa sắc	A thâu na đọa quốc đà Uśasnājñāna Quần Na Sư Lị Guṇa-śrī Ưu ba hoàn	A lâu na đọa hoàn Uśasnājñāna Quần Na Sư Lị Guṇa-śrī
Đông nam	Phật B.t.. T.g.	Cứu Cánh Trí Atyañta-jñāna Mục Thủ Netra-śrī Kim sắc Kāñcana-varṇa	Cứu Cánh Trí Atyañta-jñāna Mục Thủ Netra-śrī Kim sắc Kāñcana-varṇa	A chiên đà đọa đà Atyañta-jñāna Na niết na sư lị Netra-śrī Kiên đà hoàn Kāñcana-varṇa	A chiên đà đọa hoàn Atyañta-jñāna Niết na sư lị Netra-śrī

		HN 60	HN 80	Đt	Đk
Tây nam	Phật B.t. T.g.	Thượng Trí (Vô Thượng Trí) Uttara-jñāna Tiền Thủ (Tinh Tiến Thủ) Vīrya-śrī Bảo sắc Ratna-varṇa	Tối Thắng Trí Uttara-jñāna Tinh Tiến Thủ Vīrya-śrī Bảo sắc Ratna-varṇa	Uất trầm đọa đại Uttaraṃ-jñāna Duy ám sư lị Vīryaṃ-śrī La lâu hoàn Ratna-varṇa	Uất trầm đọa hoàn Uttaraṃ- jñāna Duy ám sư lị Vīryaṃ-śr
Tây bắc	Phật B.t. T.g.	Tự Tại Trí Īśvara-jñāna Pháp Thủ Dharma-śrī Kim cang sắc Vajra-varṇa	Tự Tại Trí Īśvara-jñāna Pháp Thủ Dharma-śrī Kim cang sắc Vajra-varṇa	A đa la đọa Īśvara-jñāna Đàm ma sư lị Dharma-śrī Hoạt dật hoàn Vajra-varṇa	Y lật đa la đọa hoàn Īśvara-jñāna Đàm ma sư lị Dharma-śrī

A CHIÊN ĐỌA HOÀN

阿耨墮還

Phạn: Acalajñāna

Hán: (pâ) A chiên đọa hoàn 阿耨墮還, A thê đọa 阿誓墮 (d) Bất động trí 不動智

Danh hiệu vị Phật ở phương đông, cách thế giới Ta bà 10 vi trần Phật sát, tại thế giới Kim sắc (Niranyavarṇa), có Bồ tát thượng thủ là Văn Thủ Sư Lị (Mañjuśrī). Hoa nghiêm kinh 4 và 5 (Bản 60 quyển) phẩm Như Lai danh hiệu và phẩm Như Lai quang minh giác, và Bát thập hoa nghiêm 12, 13 (phẩm Như Lai danh hiệu và Quang minh giác) đều nói giống nhau. Riêng Đâu sa kinh, phần trường hàng đọc âm là A thê đọa (acalajñā) nhưng ở phần kệ tụng thì đọc là A chiên đọa hoàn. Thê hay chiên đều có thể phiên âm cho cala. So sánh hai bản Hoa nghiêm kia, phần trường hàng của Đâu sa kinh tương đương với phẩm Như lai danh hiệu, còn phần kệ tụng, chỉ liệt kê danh hiệu Phật và bồ tát, là đoạn mở đầu của phẩm Như Lai quang minh giác. Đâu sa kinh như thế chỉ là những phiên đoạn rời rạc của hai phẩm Hoa nghiêm, vì vậy khó đòi hỏi sự

đọc chính xác giữa hai lần xuất hiện của cùng một nhân vật. Về thể giới của vị Phật này. Đâu sa kinh âm là Hắt liên hoàn, cho phép ta liên kết với cách định nghĩa của Luc thập và Bát thập hoa nghiêm để xác định nguyên tiếng Phạn của nó là Hiranyavarṇa.

Dưới đây là đồ biểu phụ lục đối chiếu các danh hiệu các đức Phật thuộc bốn phương: đông, tây, nam, bắc, giữa các bản Hoa nghiêm kinh 3 và 4 (Bản 60 quyển) chủ yếu ở phẩm Như Lai danh hiệu, phẩm Như Lai quang minh giác có sai khác thì ghi trong ngoặc; Hoa nghiêm kinh 12 và 13 (Bản 80 quyển), chủ yếu ở phẩm Danh hiệu, về phẩm Quang minh giác ghi trong ngoặc, và Đâu sa kinh, phần trường hàng (Đt), phần kệ tụng (Đk).

Xem thêm mục A CHIÊN ĐÀ ĐỌA HOÀN

		HN 60	HN 80	Đt	Đk
Phương đông	Phật	Bất Động Trí	Bất Động Trí	A Thệ Đọa	A Chiên Đọa Hoàn
	B.t.	Acalajñāna Văn Thù Sư Lợi	Acalajñāna Văn Thù Sư Lợi	Acalajñāna Văn Thù Sư Lợi	Acalajñāna Văn Thù Sư Lợi
	T.g.	Mañjuśrī Kim sắc Hyranyavarṇa	Mañjuśrī Kim sắc Hyranyavarṇa	Mañjuśrī Hắt liên hoàn Hyranyavarṇa	Mañjuśrī
Phương nam	Phật	Trí Hỏa (Trí Tuệ Hỏa)	Vô Ngại Trí	A Ni La Đọa	A Ni La Đọa Hoàn
	B.t.	Agnijñāna Giác Thủ	Agnijñāna Giác Thủ	Agnilajñāna ? Phật Đà Sư Lợi	Agnilajñāna Phật Đà Sư Lợi
	T.g.	Buddhaśrī Lạc sắc Rucivarṇa	Buddhaśrī Diệu sắc Rucivarṇa	Buddhaśrī Lâu kỳ hoàn Rucivarṇa	Buddhaśrī

		HN 60	HN 80	Đt	Đk
Tây phương	Phật B.t.. T.g.	Tập Trí (Tĩnh Trí) Ācitājñāna Tài Thủ Dhanaśrī Hoa sắc Padmavarṇa	Diệt Âm Trí (Giải Thoát Trí) Aśitajñāna Tài Thủ Dhanaśrī Liên hoa sắc Padmavarṇa	A Tư Đà Đọa Aśitajñā La Lân Sư Lị Ratnaśrī Xa đầu hoàn Padmavarṇa	La Lân Sư Lị Ratnaśrī
Bắc phương	Phật B.t.. T.g.	Hành Trí (Cụ Oai Nghi Trí) Ācarajñāna Bảo Thủ Ratnaśrī Chiêm bạc hoa sắc Campaka-varṇa	Oai Nghi Trí Ācarajñāna Bảo Thủ Ratnaśrī Chiêm bạc hoa sắc Campaka-varṇa	A Xà Đọa Ācarajñāna Đà na sư lị Dhanaśrī Chiêm bội hoàn Campaka-varṇa	A Xà Đà Đọa Hoàn Ācaritajñāna Đà Na Sư Lị Dhanaśrī

A CHÍ MÔ

阿至模

Phạn: Arciṣmati

Tạng: Hod hphrod ba can

Hán: (pâ) A chí mô 阿至模 (d) Huy diêu 暉曜, Diêm 焰, Diêm huê 焰慧

Địa thứ tư trong 10 địa của Bồ tát. Các bản Hán đều dịch nghĩa, không có bản nào phiên âm. Phiên âm trên đây được tìm thấy trong Xuất tam tạng ký tập 9, với một bản danh sách mười địa phiên âm tiếng Phạn, với nhan đề Tiêm bị kinh thập trụ Hồ danh tinh thơ tự (tên tiếng Hồ về 10 trụ của Tiêm bị kinh kèm theo tựa) và có lời ghi là chưa rõ tác giả.

Các bản dịch Hán (xem đồ biểu phụ lục ở cuối) cho thấy arciṣmati được hiểu theo hai cách. Cách thứ nhất, từ ngữ đơn, gốc danh từ arcis: ngọn lửa, với đuôi matī lập thành hình dung từ giống cái là acriṣmatī: sáng chói. Từ đó, ta có các dịch ngữ: vi diêu, diêm.

Lỗi hiểu thứ hai, nó là một danh từ kép gồm arcis: ngọn lửa, và matī thường được dịch là huê hay ý, mà nghĩa đen của nó là sự xu hướng, ý định, ước vọng. Từ đó, ta có dịch: diêm huê trong nhiều bản dịch.

Xem biểu đối chiếu sau:

	Dbh	Xtk	Tnh	ThDk
1	Bramuditā	Ba mâu đề dà	Duyệt dự	Cực hỷ
2	Vimalā	Duy ma la	Ly cầu	Ly cầu
3	Prabhākari	Ba pha ca la	Hung quang	Phát Quang
4	Arciṣmatī	A chí mô	Huy diệu	Diệm huệ
5	Sudurjayā	Đầu xà da	Nan thắng	Nan thắng
6	Abhimukhī	A tì mục khư	Mục kiến	Hiện tiền
7	Dūraṃgama	Đầu la ca ma	Huyền diệu	Viễn hành
8	Acalā	A giá la	Bất động	Bất động
9	Sādhumatī	Sa đầu ma đề	Thiên tai ý	Thiện huệ
10	Dharmameghā	Đàm ma di ca	Pháp vũ	Pháp vân

	ThDI	ThT	Hn60	Hn80
1	Hoan hỷ	Hỷ	Hoan hỷ	Hỷ
2	Ly cầu	Tịnh	Ly cầu	Ly cầu
3	Minh	Minh	Minh	Phát Quang
4	Diệm	Diệm	Diệm	Diệm huệ
5	Nan thắng	Nan thắng	Nan thắng	Nan thắng
6	Hiện tiền	Hiện tiền	Hiện tiền	Hiện tiền
7	Viễn hành	Thâm viễn	Viễn hành	Viễn hành
8	Bất động	Bất động	Bất động	Bất động
9	Thiện huệ	Thiện huệ	Thiện huệ	Thiện huệ
10	Pháp vân	Pháp vân	Pháp vân	Pháp vân

A CHIẾT LA

阿折羅

Phạn: Acārā (?), Acāla.

Hán: (pâ) A chiết la 阿折羅 (d) Sở hành 所行

Tên một vị la hán, người miền tây Ấn Độ nổi tiếng xây dựng các tinh xá để báo ân cha mẹ.

Đại đường tây vực ký 10, khi nói về nước Ấn đạt la, đã ghi cách thành Bình kỳ là "không xa có chùa lớn nhiều tầng khắc tượng Phật và Tổ vào đá rất đẹp, trước chùa có tháp đá cao vài trăm thước đều do a la hán A Chiết La lập nên – A Chiết La tiếng Đường dịch là Sở Hành".

Khi tả nước Ma ha lạt sá, Đại đường tây vực ký 11 lại viết: "Miền đông nước này có dãy Đại sơn, núi cao trùng điệp, chập chùng cao ngất, có ngôi chùa đặt nền ở trong hang sâu, nhà cao cửa lớn đều do đục vách núi tạo thành, có nhiều tầng lớp, lưng dựa vào núi, mặt ngó xuống vực, do a la hán Chiết La lập nên - A Chiết La tiếng Đường dịch là Sở Hành. A la hán người tây Ấn độ, khi mẹ chết xem sinh ở đâu, thì thấy đã sinh làm thân con gái ở nước Ma ha lạt sá đây. La hán bèn đến đó sắp muốn giáo hoá, tùy cơ nhiếp phục, bèn vào làng khát thực, đến nhà mẹ mình sinh, người con gái đem đồ ăn ra cúng, vú liền chảy sữa. Cha mẹ bà con trông thấy cho là không lành. La hán bèn nói gốc gác nhân duyên. Người con gái liền chứng quả thánh. La hán cảm ơn sinh dưỡng, lòng muốn làm một việc gì để đem đền đáp ơn dày, bèn dựng ngôi chùa đó. Chùa có ngôi tịnh xá lớn cao hơn 100 thước, bên trong có tượng Phật đá cao hơn 70 thước, trên có bảo cái bằng đá 7 tầng lơ lửng, mỗi tầng cách nhau 3 thước. Nghe người xưa nói thì đó là do nguyện lực của la hán chống giữ. Hoặc có người nói đó là do sức thần thông. Hoặc nói là do công hiệu của dược thuật. Xét lấy Thật lục thì cũng chưa rõ lý do. Bốn phía vách đá của tinh xá đều khắc các chuyện tả việc Như Lai ngày xưa đang còn tu hạnh Bồ Tát. Những điềm lành khi Ngài chứng quả, những linh dị khi Ngài nhập diệt, lớn nhỏ đều được khắc đầy đủ không sót. Bên ngoài cửa chùa mé phải và trái của phương nam và bắc mỗi nơi có một tượng đá. Nghe dân địa phương nói mỗi khi tượng ấy rống to, thì có động đất. Ngày xưa Bồ tát Trần Na nhiều lần dùng lại chùa ấy".

Khi tả về nước Phật lạt tỳ, Đại đường tây vực ký 11 nói: "Cách đô thành nước ấy không xa có một chùa lớn do a la hán A Chiết La dựng. Đó là nơi Bồ tát Đức Huệ và Kiên Huệ đến ở và viết ra những bộ luận lưu hành rất rộng rãi".

Những mẩu tin trên xác định A Chiết La đã có những công trình xây dựng lớn tại miền tây Ấn độ, ở các vùng Ấn đạt la, Ma ha lạt sá và Phật lạt tỳ, để báo hiếu công sinh dưỡng của mẹ mình. Ấn đạt la hay Andhra tiếng Phạn là một vùng thuộc hạ lưu hai sông Kistnā và Godvarī. Thủ phủ của nó, Huyện Tráng gọi là Bình kỳ la, ngày nay tức Pedda Vegi, cách thành phố Ellore 8 dặm về phía bắc và ở phía tây hồ Colair. Ma ha lạt sá tức vùng Mahāraṣṭra ngày nay. Huyện Tráng nói về phía đông vùng ấy có núi lớn và trong núi đó có chùa do A Chiết La dựng bằng cách đục đá dựng chùa và khắc lên vách đá hình tượng tiền thân đức Phật. Dãy núi lớn ấy tức rặng Vindhya ở phía bắc thành phố Ellore hiện nay. Những chùa chiền do A Chiết La đục đá tạo nên tức động Ajaṅṭa nổi tiếng thế giới. Chính tại động này, đã tìm thấy bia đá ghi: "Thượng toạ Achala tin yêu đạo, nguyện dựng chỗ sơn cư này cho thầy mình và đã được thoả

nguyên". Còn Phạt Lạp tỳ là một phiên âm của Valabhi tiếng Phạn, nay tức vùng trung và nam bộ Gujarāt.

Về A Chiết La, tuy Huyền Tráng có chưa cho biết nghĩa Sở Hành, do đó, phiên âm từ ācāra tiếng Phạn, bìa văn tìm được ở Ajaṇṭa lại cung cấp tên Achala. Như thế, tự nguyên uỷ vị a la hán có tên Achala, rồi qua thời gian đến lúc Huyền Tráng tham bái Ấn độ, người ta đã ngoa truyền thành Ācāra, giống như trường hợp tên sông A chi la bà đề đã biến từ Ajiravatī của Pāṇini thành Ajitavatī thời Huyền Tráng qua trung gian Aciravatī trong tạng Pāli.

Về niên đại A Chiết La, vì Huyền Tráng nói những ngôi chùa do A Chiết La dựng nên, sau đó đã có Trần Na, Đức Huệ và Kiên Huệ đến ở, nên niên đại phải rơi từ khoảng thế kỷ thứ 5 s.dl. trở lên. Mặt khác quá trình hình thành nghệ thuật động Ajaṇṭā trải dài từ thế kỷ thứ 2 t.dl. đến thế kỷ thứ 7 s.dl. Do vậy, A Chiết La có thể sống vào thế kỷ đầu t. và s.dl., nếu A Chiết La quả đã tham dự vào sự khai sáng ra nền nghệ thuật Ajaṇṭā. Và như thế, A Chiết La là một nghệ sĩ lớn của Phật giáo Ấn độ và thế giới, một nhà điêu khắc lớn của nghệ thuật điêu khắc nhân loại.

A CHU ĐÀ 阿周陀

Phạn : Acyuta

Pāli: Accuta

Hán: (pa) A chu đà 阿周陀, A lan đà 阿蘭陀 (d) Bất lạc 不樂

Tên vị đạo sĩ trong truyện Bản sinh thái tử Tu Đại Noa. Lục độ tập kinh 2 nói Tu Đại Noa là tiền thân của Đại Ca Diếp. Thái tử Tu Đại Noa kinh của Thánh Kiên và Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh tùy sở diễn nghĩa sao 50 chép là tiền thân của Mục Kiên Liên. Tên Truyện Bản sinh Vessantana (J. vi. 593) lại ghi tiền thân của Sariputta.

Khi Tu Đại Noa bị đày lên núi, gặp đạo sĩ A Chu Đà. Lục độ tập kinh 2 và Thái tử Tu Đại Noa kinh đều có tên A Châu Đà, nhưng Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh tùy sở diễn nghĩa sao 50 lại có tên A Lan Đà. Chữ Lan 蘭 chắc là một chép sai của chữ chu 周.

Lục độ tập kinh nói "A Chu Đà đã ở lâu tại núi ấy, có đức huyền diệu", nên Tu Đại Noa đến xin học đạo. Thái tử Tu Đại Noa kinh tả A Chu Đà ở núi ấy "tuổi đã năm trăm, có đức tuyệt vời", Tu Đại Noa cùng vợ con đến xin học đạo Ma ha diễn. Truyện Vessantara lại bảo Accuta là người chỉ đường cho bà la môn Jūjaka đến xin hai đứa con của Tu Đại Noa.

Về sinh hoạt của A Chu Đà, Lục độ tập kinh không nói rõ, nhưng bảo Tu Đại Noa đã theo phép của A Chu Đà, "bèn lấy cây cỏ làm nhà, buộc tóc lại, lấy lá làm áo quần, ăn trái cây, uống nước suối". Thái tử Tu Đại Noa kinh cũng vậy: "Thái tử làm theo đạo nhân, cột đầu bên tóc, lấy nước suối, trái cây làm thức ăn, lấy gỗ tranh làm một nhà tranh nhỏ". Truyện Vessantara tả Accuta có răng nhớp, đầu bù tóc rối, mặc áo da nai, ngủ trên một chiếc chiếu và thờ lửa.

Về ngọn núi nơi A Chu Đà sống, cả Lục độ tập kinh và Thái tử Tu Đại Noa kinh nói nó tên là Đản đặc. Truyện Vessantara lại ghi là núi Vanka. Lạc dương già lam ký 5 gọi nó là Thiện trì (trì 持, chắc là một viết sai của đặc 特) và tả như sau: "Cách thành vua (nước Ô trọng) tây 500 dặm có núi Thiện trì, suối ngọt quả ngon (...) trên đỉnh núi phía đông nam có thạch thất của Thái tử (Tu Đại Noa) một cái hai phòng. Mười bộ trước mặt nhà Thái tử có phiến đá vuông lớn, nói là chỗ Thái tử thường ngồi. Vua A Dục dựng tháp ghi nhớ. Phía nam tháp một dặm là nơi có thảo am của Thái tử. Cách tháp một dặm phía đông bắc dưới núi 50 bộ là chỗ hai người con Thái tử chạy quanh cây không chịu đi, người bà la môn lấy gậy đánh, máu chảy thấm đất. Cây hiện còn, chỗ máu chảy, nay là giòng suối. Phía tây thạch thất 3 dặm là nơi Đế Thích hoá làm sư tử ngồi đón đường chận không cho Mạn Khư trở về. Trên đá dấu lông đuôi và móng chân nay vẫn còn rõ. Hang A Chu Đà và chỗ bọn trẻ cúng dường cha mẹ đều có tháp ghi nhớ ..."

Đại Đường tây vực ký 2 khi tả thành Bạt lạc sa (Palusa) của nước Kiền đà la (Gandhara) đã nói: "Ngoài cửa đông thành Bạt lạc sa có một già lam, tăng đồ hơn 50 người, đều học theo Tiểu thừa, có tháp do vua A Dục dựng. Đó là nơi Thái tử Tô Đạt Noa bị đuổi đến núi Đản đa lạc ca, xưa gọi núi Đản đặc là sai. Bà la môn xin hai người con trai và gái để đem đi bán. Về phía đông bắc thành Bạt lạc sa hơn 20 dặm thì đến núi Đản đa lạc ca, trên núi có tháp do vua A Dục dựng. Đó là nơi thái tử Tu Đạt Noa ở. Bên cạnh không xa, có tháp đá là nơi thái tử đem hai người con mình cho vị Bà la môn. Bà la môn đánh hai trẻ chảy máu dầm đất, nay cây cỏ ở đây còn mang vết máu. Nhà đá trong núi là nơi vợ chồng Thái tử tập định. Cây rừng trong hang cành lá che rợp, đó là những nơi ngày xưa thái tử đã dừng chân. Bên cạnh không xa có một nhà đá, đó là nơi một vị tiên nhân xưa ở".

Vậy, núi Đản đặc tức núi Đản đa lạc ca do Huyền Tráng nói tới, là ngôi rừng Dandaka nổi tiếng mà Thế Thân đã nhắc đến trong Duy thức nhị thập tụng luận, và ở tại vùng Gandhara ngày nay, một chi sơn của dãy Hy mã Lạp sơn. Còn tên Vanka của truyện Vessantara, nó cũng xuất hiện trong truyện dịch của tạng Tây tạng dưới tên Yopo. Điều này chứng tỏ tên Vanka không phải hoàn toàn thuộc truyền thống Pāli, mà cũng có thể xuất hiện trong truyền thống Phạn văn, dấu ta hiện chưa xác minh được núi Vanka đó ở đâu. Còn cái mà Huyền Tráng gọi là "nhà đá, nơi một vị tiên nhân xưa ở", tức chỉ A Chu Đà quật, hay hang của A Chu Đà trong Lạc dương già lam ký 5.

Truyện tiền thân Tu Đại Noa xuất hiện rất sớm trong lịch sử văn học và Phật giáo của dân tộc ta. Lục độ tập kinh đã chép lại nó. Nhưng đến thế kỷ thứ XVII, Chân Nguyên mới viết bằng quốc âm dưới tên Đạt Na thái tử hành, như một truyện tiền thân của Phật Quang Minh Vương.

Trong Đạt Na thái tử hành, tuy có nói đến núi, nhưng đã đổi tên thành Nham sơn, còn về vị đạo sĩ A Chu Đà, hoàn toàn bỏ qua không đề cập tới.

Xem thêm Phiên Phạn ngữ 5; T. Watters, On Yuan Chwang's travel in India 1; Lê Mạnh Thát, Chân Nguyên thiền sư toàn tập II.

A CHU NA

阿同那

Phạn: Arjuna,

Pāli: Ajjuna

Hán: (pā) A thuận na 阿順那, Át thuận na 頽順那, A xà na 阿闍那, A chu đà na 阿周陀那, Ư lat thu na 闕刺樹那, Di ly thuận na 夷離順那 (d) Tho 樹

1) Tên loại cây lớn, có tên khoa học Ter Minalia Arjuna.

Long Thọ bồ tát truyện giải thích tên Long Thọ, nói: "Vì mẹ Bồ tát sinh Ngài ra dưới gốc cây, nên đặt tên A Chu (đà) Na (Arjuna). A Chu (đà) Na là tên cây. Và vì nhờ rồng mà thành đạo nên đem Long ghép với chữ A Chu (đà) Na ấy, mà gọi là Long Thọ".

Trung quán luận số 1B viết: "Long Thọ, y theo tiếng Phạn, thì phải gọi Già na phúc lực xoa. Già na (Nāgā) là rồng. Phúc lực xoa là cây. Trí độ luận nói rằng: "Đồng lung na (bhujāṅgama) là rồng. Phúc lực xoa (vrkṣa) là tên cây chung, tên riêng là a xà na (arjuna) như cây lê, cây lý ở nước này".

Thập nhị môn luận tôn trí nghĩa ký T viết: "Long Thọ, tiếng Phạn gọi là Na Già A Thuận Na. Na Già, đây dịch là Long. A Thuận Na, La Thập dịch là Tho, Từ Ân tam tạng (tức Huyền Tráng) dịch là Mãnh. Cả hai lối dịch đều không đối dịch đích xác. Sở dĩ biết vậy là vì gần đây có hỏi Đại Nguyên tam tạng thì được trả lời rằng phong tục nước phương tây đã nói hết rồi. Đời trước có người mạnh mẽ cường tráng tên A Thuận Na, nhân thể dịch là mãnh. Đó chỉ chỉ người ấy mà chẳng dịch đúng tên y. Lại nữa, nước phương tây có một loại cây này, cũng gọi là a thuận na. Vì Bồ tát sinh ra dưới gốc cây ấy, nhân thể đặt tên A Thuận Na. Do thế, dịch là Tho, thì cũng chỉ cây đó thôi, mà chẳng phải dịch tên nó. A Thuận Na, tuy cũng không có từ nào dịch đúng, đã dùng ý nghĩa mà chỉ sự việc, người mất cây được. Vì sinh ở dưới cây, lại ngộ đạo ở cung rồng, nên gọi Long Thọ".

Vậy, a chu na, ngoài tên chỉ một nhân vật gọi Arjuna, còn là tên một cây hoa. Truyện Bản sinh Vessantara (J. vi. 535) tả chuyện thái tử Tu Đại Noa khi tả cảnh đẹp hồ Mucalinda, nói đến cây a chu na nở hoa đỏ rực giống như chân thúc ca hoa nở rộ, vươn lên như ngọn lửa hồng:

ajjunā ajjukañṇā ca mahānāmā ca pupphitā/
supapphitagga tatthanti pajjalanteva kiṃsukā//

(A thuận na, tràm và đại danh đơm hoa,
Chân thúc ca nở rộ vươn lên như ngọn lửa đỏ).

Như vậy, a chu na là một loại cây có hoa và hoa nó có thể có màu đỏ như hoa chân thúc ca. Truyện Sarada và Sirivaḍḍha của Bản sơ pháp cú (DhA. i. 105) kể vô lượng kiếp về trước có đức Phật Anomadassī ra đời ở Candavatī và đã giác ngộ dưới gốc cây a chu na.

2/ Tên một nhân vật (? A chu na nhân) được dẫn trong Ưu bà tắc giới kinh 5 như một thí dụ để bác thuyết tam vị nhất thể gồm Phạm thiên, Tự tại thiên (Īśvara), Vi nộ thiên.

Văn chữ Hán đoạn này viết: Thị tam chủng thiên diệc bất đắc nhất. Hà dĩ cố? A chu na nhân, tỳ nộ đại thiên vi tác giải thoát, dĩ thị nghĩa cố diệc bất đắc nhất 是三種天亦不得一。何以故。阿周那人毘紐大天爲作解脫。以是義故。亦不得一。 "Ba loại trời ấy cũng không thể là một. Vì sao? Người A chu na do Tỳ Nộ đại thiên mà được giải thoát, do ý nghĩa đó, không thể là một".

Giải thích từ này, Phiên phạn ngữ 6 nói nó có nghĩa là bất toái tức tiếng Phạn đọc là acyuta. Acyuta là một biệt danh của Viṣṇu, do đó có thể dẫn chứng để bác bỏ thuyết nhất thể giữa người cứu rỗi và người được cứu rỗi. Nhưng khi nói A chu na nhân khiến ta nghĩ đến một nhân vật đại khái ở địa phương A chu na. Trường hợp này, sự dẫn chứng sẽ có nghĩa rằng, giả thiết một nhân vật nào đó ở A chu na được Viṣṇu cứu rỗi, và như vậy không thể có tính nhất thể giữa người cứu rỗi và người được cứu rỗi. Giải thích như vậy phù hợp với lý luận của đoạn văn trước đó của Ưu bà tắc giới kinh: Nếu Tự tại thiên sáng tạo ra Phật, thì Phật không thể bác bỏ tín ngưỡng Tự đại thiên. Trong trường hợp này, A chu na phải đọc là Arjuna, tên sông Karatoya.

A CHÚNG BỆ

阿眾鞞

Phạn: Ācumba

Hán: (pâ) A chúng bê 阿眾鞞, A chúng tì 阿眾毘 (d) Tiếp thần vắn 接唇吻

Một tạp ngữ chỉ sự hôn hít, một trong mười biểu hiện sự thể nhập thật tế của ly dục.

Ācumba hay ācumbana nghĩa là sự hôn hít, do gốc động từ (/cumb: hôn, với tiếp đầu ngữ ā nhấn mạnh ý nghĩa. Do tinh thần chuộng nhã văn. Hoa nghiêm kinh 50 (Bản 60 quyển) chỉ phiên âm thay vì dịch nghĩa. Hoa nghiêm kinh suu huyền 5 T (Trí Nghiễm), không rõ vì không hiểu nghĩa của từ này hay vì chuộng nhã văn, đã giải thích rằng “A chúng bệ, ở đây (nghĩa Trung hoa) nói chánh dục”. Hoa nghiêm thám kinh thám huyền ký 19 giải thích một cách trang trọng: “A chúng tỳ, đây nói là minh khẩu (khua miệng). Có thể nói, nó là một thứ định của Mật giáo tạng 阿眾毘者此云鳴口。得言教密藏之定”.

Các bản khác, Bát thập hoa nghiêm kinh 68 (Bản 80 quyển) và Hoa nghiêm kinh 15 (Bản 40 quyển) đều dịch là tiếp thân vẫn nghĩa là “hôn môi”.

Từ này, trong Phạn bản kinh Hoa nghiêm hiện có (Gv. 156), là paricumbana: hôn một cách nồng nhiệt, với tiếp đầu pari nhấn mạnh hơn tiếp đầu ā. Đoạn văn liên hệ trong bản Phạn này nói: kecit paricumbanamātrena rāgavirāgatam anuprāpnu- vanti, sarvajagatpunya kośasamsparśanam ca nāma bodhisattvasamādhim pratilabhante (những ai chỉ cần hôn ta một cách nồng nhiệt, tất đạt được sự viển ly tham dục và chứng đắc môn chánh định của bồ tát mệnh danh là nắm được tất cả kho tàng phước đức của thế gian).

Đoạn văn này, Hoa nghiêm kinh 50 (Bản 60 quyển) nói như sau: "Nhược hữu chúng sinh a chúng bệ ngã giả, đắc chư công đức mật tạng tam muội 若有眾生。阿眾鞞我者。得諸功德密藏三昧" (Nếu có chúng sinh nào a chúng bệ ta, tất đạt được các tam muội về công đức mật tạng). Hoa nghiêm kinh 68 (Bản 80 quyển) có: Nhược hữu chúng sinh tiếp ngã thân vẫn, tác ly tham dục, đắc bồ tát tăng trưởng nhất thiết chúng sinh phước đức tạng tam muội 若有眾生。唵我脣吻。則離貪欲。得菩薩增長一切眾生福德藏三昧 (Nếu có chúng sinh nào hôn trên môi ta, người ấy lia tham dục, chúng đắc môn tam muội của bồ tát gọi là tăng trưởng tất cả mọi kho tàng công đức của chúng sinh). Theo các nhà sơ giải Hoa nghiêm Trung hoa, đây là một trong những biểu hiện của môn giải thoát được gọi là ly dục thật tế pháp môn (virāgako tīgata vimokṣa), ở vào trình độ Vô tận tạng hồi hương của bồ tát trên địa vị mười hồi hương. Hoa nghiêm kinh thám huyền ký 19 giải thích về pháp môn ly dục thực tế này với hai phương diện. Về phương diện đại trí, thể tính của tham dục vốn là không, do đó, thật tế tịnh, nghĩa là thanh tịnh ngay trên mặt hiện thực. Trường hợp Tịnh Danh (tức Duy Ma Cật) chẳng hạn là một thí dụ điển hình. Thứ hai, về phương diện lợi sinh tức đại bi, gần gũi với chúng sinh để đưa chúng sinh vào thể tính thanh tịnh.

A CƯU LA 阿鳩羅

Phạn: Ankola

Hán: (pâ) A cưu la 阿鳩羅, A già 阿伽, Át ca 頹迦 (d) Vô chủng tính 無種性, Vô cấu 無垢

Cây, một loại cây có bông dùng dệt vải để may ngoạ cụ. Tên khoa học là *Andropogon serratus*.

Thập tụng luật 18, trong điều ba dật đề 86 cấm không cho dùng đầu la miên (tūla) để may ngoạ cụ, đã định nghĩa đầu la miên gồm bông của tám loại cây: dương liễu, bạch dương, a cưu la, ba cưu la, cưu xá la, gian xà, ba ba xà và ly ma. Ma ha tăng kỳ luật 20 cũng kể đầu la gồm a dà đầu la, bà ca đầu la, cưu tra xà đầu la, giác đầu la, thảo đầu la, ca thi đầu la và hoa đầu la. Căn bản nhất thiết hữu bồ tỳ nại da 16 cũng nói đầu la có năm loại là thiệm mặt ly, địch thiệm, át ca, bồ đài và dương mao.

Riêng Ngũ phần luật 9 và Tứ phần luật 19, khi định nghĩa đầu la miên thì không gồm a cưu la vào. Đầu la miên đối với Ngũ phần luật gồm bốn loại là liễu hoa, bạch dương hoa, bồ lệ hoa và diêm bà hoa, còn đối với Tứ phần luật thì chỉ gồm ba loại là bạch dương thọ hoa, dương liễu hoa và bồ đài hoa.

Ba loại của Tứ phần luật, điều ba dật đề thứ 88 của Luật tạng (Vin. iv. 170) cũng nói tương tự: "Vải bông là ba thứ bông gòn sau: bông gòn làm bằng gỗ, bông gòn làm bằng giấy leo, và bông gòn làm bằng cỏ" (tūlaṃ nāma tiṇi tūlāni mukkhataṃ latatidaṃ poṭikatūlaṃ)

Vấn đề a cưu la đây với phiên âm a già của Ma ha tăng kỳ luật 20 và át ca của Căn bản thuyết nhất thiết hữu bồ tỳ nại da 16 có phải là a ca (arka) của Du già sư địa luận 44 và Luật tạng (Vin. i. 306 và ii. 154) cũng như Trung bộ kinh (M. i. 429) không, thì hiện chưa giải quyết một cách dứt khoát được, dù ta đã đồng nhất a ca với arka, và a cưu la với ankola, hai loại cây khác nhau mang những tên khoa học khác nhau. Lý do là vì cả arka và ankola đều có thể dùng làm vải cả.

Việc Phiên phạn ngữ 10 dịch a cưu la miên bằng Vô chủng tính, là do suy từ chữ akula mà ra, còn gọi bằng tên vô cấu thì do suy từ chữ akalaṅka. Hai suy đoán này đều tỏ ra không căn cứ, vì cả akula lẫn akalaṅka đều không phải là tên những loại cây có thể dùng làm bông dệt vải.

A CƯU LA CA LA 阿鳩羅迦羅

Phạn: Ākulakara

Hán: (pâ) A cru la ca la 阿鳩羅迦羅 (d) Tác loạn 作亂

Tên một thứ gió độc.

Đại oai đức đà la ni kinh 15 nói nó là thứ gió ở trên các gió tỳ lam bà, ni tăng a la và bắt khả thu. Nó là thứ gió lốc trong hư không.

A CUU LƯU

阿鳩留

Phạn: Ankura,

Pali: Ankura,

Tạng: Mgu gu,

Hán: (pâ) A câu la 阿拘羅

1) Tên một thương gia giàu có trong A Cru Lưu kinh.

Theo truyện Bản sinh Ghata (J. i. 84) kể A Cru Lưu là người con thứ mười của Devagabbā và Upasāgara, sau cùng với các anh chinh phục toàn Ấn độ, về đóng ở Dvāravatī nhường lãnh địa mình lại cho chị là Añjanadevī và trở thành một thương gia.

A Cru Lưu kinh kể tiếp, A Cru Lưu tuy đã trở thành một thương gia giàu có, nhưng không tin nhân quả thiện ác nghiệp báo. Có một lần đoàn buôn do A Cru Lưu tổ chức dẫn đi qua một vùng không có cỏ nước, mà lương thực thì đã hết sạch. Trải bốn ngày đi tìm mà lương thực vẫn không có, bấy giờ A Cru Lưu cỡi ngựa đi tìm thì bỗng thấy một người ngồi dưới gốc cây. Bèn được người ấy hóa phép giúp cho lương thực và châu báu. A Cru Lưu hỏi lý do. Người hóa phép đáp do sự tùy hỷ khi thấy người khác bố thí. A Cru Lưu giác ngộ lý nhân quả nghiệp báo.

Truyện này Bản số nga qui sự (PvuA. 111) kể chi tiết hơn. Ankura cùng với một bà la môn đi buôn, xuất phát từ Dvāravatī họ mới đến Kamboja. Trên con đường hiểm trở, họ bị lạc đường và hết lương thực. Sau đó nhờ sự giúp đỡ của một Dạ xoa họ thoát nạn. Người bà la môn muốn bắt Dạ xoa về nhà, nhưng Ankura chống lại và được Dạ xoa giải thích lý do có khả năng giúp đỡ đó là do hướng dẫn mọi người đến chỗ bố thí. Khi trở về Dvāravatī, Ankura đã đem của cải ra bố thí hàng ngày.

Việc A Cưu Lưu bố thí nổi tiếng đến nỗi Thiên kiến luật tỳ bà sa 7, Samantapasadikā (VinA. i. 245) đã viết: "A Câu La mười nghìn năm đã làm việc bố thí lớn". Bản số pháp cú (Dhp A. iii. 221 và iv. 80) cũng chép thế.

Sau khi chết, A Cưu Lưu sinh về trời Đao lợi (Tāvātimsa) ngồi hàng sau Indaka nghe Phật giảng A tỳ đàm. Lý do ngồi hàng sau được giải thích là vì Ankura đã bố thí cho những người không xứng đáng, giống như gieo hạt xuống đất khô cằn nên ít kết quả. Indaka ngồi hàng trước là vì dù chỉ bố thí một muống com thôi, nhưng đã bố thí cho đại đức A Na Luật.

Đoạn này, A Cưu Lưu kinh thay thế Indaka bằng một người đàn bà tên Thảm. Sau Ankura chết được quả Dự lưu.

Với tên Ankura, Lüders đã kết với Arūra tiếng Phạn. Xem thêm DA. i. 78; MA. i. 225 và Lüders, ZDMG vii. 619

2. Tên một cuốn kinh chép truyện Ankura. Ngày nay được xếp vào Kinh tập bộ của Hán tạng.

A DA ĐÁT NA 阿耶怛那

Phạn: Āyantana

Pali: Āyatana

Tạng: Skye me hed

Hán: (pâ) A da đát na 阿耶怛那, A dã đát na 阿野怛那 (d) Nhập 入, Xứ 處

Một thuật ngữ chỉ vùng hoạt động của nhận thức vì nhận thức xảy ra là do giác quan và ngoại cảnh đến với nhau, tiếp xúc nhau, nên thường được dịch là nhập hay xứ.

Người ta thường chia ra a da đát na trong và a da đát na ngoài. A da đát na trong là mắt, tai, mũi, lưỡi và ý, tức là những giác quan nhận thức của một chủ thể. Còn a da đát na ngoài là sắc, tiếng, mùi, vị, những gì có thể sờ mó và pháp. Cả hai loại này đều có khả năng đi tới với nhau để cho người ta nhận thức, nên gọi chúng là āyatana.

Câu xá luận ký 1 M viết: "Tiếng Phạn a dã (da) đát na, Đường dịch là xứ. Cựu dịch là nhập. Điều này không đúng. Nếu nói là nhập thì Phạn bản phải nói là bát ra phê xá. Các kinh cựu dịch cũng có dịch là xứ, như không vô biên xứ, a luyện nhã xứ cũng giống như lối dịch hiện nay".

Giải thích này muốn phân biệt āyatana và praveśa, nhưng không biết đến nghĩa gốc của āyatana do đó bác bỏ phái cựu dịch. āyatana có gốc động từ là ā-yā có nghĩa là đến hay vào. Nếu hiểu từ gốc động từ āyat, nó còn có nghĩa là lưu lại, dựa trên và gắng sức; nếu hiểu gốc động từ là āyam, nó có nghĩa là sự làm phát sinh.

Phạn văn của Câu xá luật tụng phẩm giới tụng 20 (Kosa i. 20) nói: rāśyāyadvāragotrārthāh / skandhāyatanadhātayah "Uẩn, xứ và giới có nghĩa là tu đóng, là cửa vào (hay đến) và chủng loại". A tỳ đạt ma câu xá luận 1 phẩm Giới (Huyền Tráng) dịch: "Tu, sanh môn, chủng tộc, thị uẩn, xứ, giới nghĩa 聚生門種族是蘊處界義". Theo đây, xứ (āyatana) tức sanh môn (āyadvāra). Điều này cho thấy āyadvāra được hiểu là sanh môn, nghĩa là āya có gốc động từ āyam: làm phát sinh. Cùng đoạn tụng văn ấy, Chân Đế dịch trong A tỳ đạt ma câu xá thích luận 1 phẩm Giới: "Tu, lai môn, tánh nghĩa 聚來門性義". Ở đây, āyadvāra được dịch là lai môn do gốc động từ āyā đến.

Như vậy, xét về mặt từ nguyên, cả hai cách dịch đều có cơ sở chứ không phải hiểu phiến diện như Câu xá luận ký. Sự lựa chọn giữa hai ý nghĩa, cố nhiên phải căn cứ trên quan điểm tư tưởng, chứ không thể đơn giản căn cứ trên từ nguyên.

Về chi tiết nghĩa lý, xem thêm mục XỨ.

A DA ĐỀ KHA

阿耶底柯

Phạn: Ahitundika

Pali: Ahitundika, Ahigunthika, Ahigundika Hán: (pâ) A da đề kha 阿耶底柯

Tên chỉ người bắt rắn.

Tứ phần luật súc tông nghĩa ký 4 B đề cập đến A da đề kha như là tiên nhân về độc được cùng lúc với A lam bà dã na (Alambayāna) là tiên nhân trị rắn độc. Đây là lầm tưởng A da đề kha như một danh từ riêng và phát âm nuốt chữ thành ahyatika. Sự thật, nó đi với Alambayāna để chỉ nhân vật này là người bắt rắn độc: A lam bà dã na a da đề kha là Alambayāna - abhitundika. Alambayāna được nhắc đến trong truyện Bản sinh Bhūridatta (J. vi. 179-97). Chi tiết truyện này, xem mục A LAM BÀ DÃ NA.

A DA LA 阿耶羅

Phạn: Āyāna

Hán: (pâ) A da la 阿耶羅 (d) Quán 觀

Một tạp ngữ có nghĩa là đi tới, đến gần, do phiên âm chữ āyāna tiếng Phạn. Sau đó nó được dùng với nghĩa đến để quan sát, xem xét một vật gì, nên các nhà chú giải Trung quốc dịch là quán. Quán vô lượng thọ Phât kinh nghĩa sớ (Cát Tạng) viết: "A da la đây dịch là quán. Quán là quán kiến, cũng là quán hạnh, cũng là quán sát".

A DA MỤC KHÊ 阿耶穆佉

Phạn: Ayomukhī

Hán: (pâ) A da mục khê 阿耶穆佉

Tên một nước xưa ở Ấn độ.

Đại Đường tây vực ký 5 viết: "Nước A da mục khê chu vi 2400 tới 2500, thủ đô ở gần sông Găng già, chu vi hơn 20 dặm. Khí hậu đất đai giống với nước A du đà. Giống người thuần hậu, phong tục chất phác, hiếu học, ưa làm phước. Có năm ngôi chùa, tăng đồ hơn nghìn người, học tập theo giáo pháp của trường phái Chính lượng tiểu thừa. Đền thờ trời có hơn mười sở. Có ngoại đạo ở xen vào. Cách phía đông nam thủ đô không xa thì đến bờ sông Căng già, có tháp do vua A Dục dựng cao hơn hai trăm thước. Đó là nơi xưa kia đức Như Lai từng thuyết pháp ba tháng. Bên cạnh có Phật tòa của bốn đức Phật quá khứ và dấu vết các ngài đã kinh hành. Lại có tháp bằng đá xanh thờ tóc và móng tay của đức Như Lai. Bên cạnh có chùa, tăng đồ hơn 200 người, tượng Phật khéo đẹp, uy nghiêm như khi còn sống, kiến trúc lâu đài rộng rãi, tráng lệ, chế tạo rất công phu, nổi lên thành từng chòm. Đó là nơi xưa kia luận sư Phật Đà Đà Sa – Đường dịch Giác Sứ – thuyết Nhất thiết hữu bồ tỳ bà sa luân".

Căn cứ vào mô tả này, cộng với báo cáo trong Đại từ ân tự Tam tạng pháp sư truyện 2 thì A da mục khê ở phía đông của A dũ đà (Ayodhyā) nằm phía bắc của sông Hằng. Theo Smith, nó có thể nằm trong vùng Partābgarh của Oudh và vùng Rāi Bareli ngày nay. Còn A. Cunningham nghĩ là nằm tại vùng Daundia-khera ở phía bắc sông Hằng ngày nay. Watters cho là nằm vào lưu vực của sông Sai, một chi lưu của sông Hằng. Chúng tôi nghĩ có lẽ đồng nhất của Smith là hợp lý.

Tên Ayomukhī đã thấy xuất hiện trong Kāśikāvṛtti tức bản chú giải Ngũ pháp tám chương của Panīni. Về vị luận sư Buddhadasa, ta hiện nay chưa thấy có những dữ kiện gì chính xác. Trong Đại từ ân tự Tam tạng pháp sư truyện 2 có nhắc đến việc Huyền Tráng đã ở lại ba tháng tại chùa Bạt đạt la tỳ ha tuy (Bhadravihara) thuộc nước Kiết nhã cúc xà (Kānyakubja) để học Tỳ bà sa của Phật Sư và Tỳ bà sa ký của Nhật Trụ. Nhật Trụ hẳn là một dịch danh chữ Phạn Sūryavarma, chứ không phải như Watters đã đọc sai thành Viết Trụ, rồi cắt nghĩa là Tỳ bà sa của Phật Sư gọi là Trụ tỳ bà sa. Huyền Tráng học Tỳ bà sa của Phật Sư và Tỳ bà sa ký của Nhật Trụ với Tỳ Ly Da Tê Na (Viryacena). Điều này chứng tỏ Phật Sư hay Giác Sư là một vị luận sư tương đối có uy quyền và nổi danh cho đến thời Huyền Tráng. Phật Sư do thế phải sống trước thế kỷ thứ VII. Nhưng nếu hỏi Phật Sư sống vào một thế kỷ nhất định nào thì ta không trả lời được.

Xem thêm Watters, On Yuan Chwang's travels in India 1 t. 353

A DA TRÍ

阿耶致

Phạn: Āyantri

Hán: (pâ) A da trí 阿耶致 (d) Hành 行

Tên một vị vua trong Tỳ la tam muôi kinh T.

Phiên phạn ngữ 4 dẫn Tỳ la tam muôi kinh T có chữ A da trí và dịch là hành.

Khai nguyên thích giáo lục 5 / 525 b 22 ghi Tỳ la tam muôi kinh 2 quyển, và xếp vào một trong những kinh do Trí Nghiêm dịch, nhưng cho nó là nghi ngụy: "Các lục của Hựu v.v... đều nói là nghi. Trong Đại chu lục ghi nó là chính. Nay thấy nó lời văn khô cạn, nghĩa lý thiếu sót nên xếp và nghi khoa ...". Trường Phòng lục đều cho là Nghiêm (Trí Nghiêm) dịch.

Xuất tam tạng ký tập 5 dẫn Tâm tập An Công nghi kinh lục nói rằng nó là một kinh không phải của Phật giáo, vì vậy cũng không được xếp vào tạng.

Ngày nay ta không còn kinh này để có thể biết rõ hơn về A da trí cùng nguồn gốc Phạn âm của nó. Dựa theo nghĩa và cách phát âm mà Phiên phạn ngữ đã ghi, ta đoán nó có thể là chữ phiên âm của āyantri, trong đó, āyantri có nghĩa là người thi hành và được phiên âm thành a da trí.

A DA YẾT RI BÀ 阿耶揭利婆

Phạn: Hayagrīva,

Tạng: Ha ya grī ba,

Hán: (pâ) A da kiết ly bà 阿耶吉唎婆, Ha dā ngāt ri phươc 賀野紇哩縛, Ha da ngāt ri phươc 訶耶紇哩縛, Hà da yết ly bà 何耶揭唎婆 (d) Mã đầu 馬頭



Một hiện thân của đức Quán Thế Âm với hình dáng to lớn, tóc dựng đứng lên, đôi mắt đầy phần nộ, thường có tên là Mã Đầu Quán Âm, tức Quán Âm đầu Ngựa.

Mật hiệu của Bồ tát này là Tán tóc kim cang và Hám thực kim cang (Khādavajra). Mẫu âm chung tử là MAM, tức là âm đầu của Hayagrīva. Biểu tượng (Tam ma da hình) là cái mỏ ngựa. Trong Thai tạng giới mạn đà la, vị trí của Mã Đầu ở phía dưới bộ chủ Quán Tự Tại Bồ tát thuộc viện Quán Âm. Viện này thuộc lớp thứ hai, bên phải của Trung đên Bát diệp.

Về vị trí này, bài tụng của Đại nhật kinh số 1, phẩm Cự duyên nói: "Gần thánh giả Đa La, vị trí Bạch Xứ Tôn; tóc nón màu lụa trắng, tay cầm hoa sen trắng. Phía trước thánh giả này, Đại lực trì minh vương, màu mặt trời ban mai, trang sức thân sen trắng, rực rỡ thành màu lửa, như răng như hét giận. Móng nhọn, Tóc Thú Vương, Hà da yết rị bà. Tam ma địa như thế, các quyền thuộc Quán Âm". Theo đó, trước bộ chủ là Bạch xứ tôn, trước Bạch xứ tôn là Đa La Bồ tát, tiếp theo là Đại Lực Trì Minh, kế đó là Mã Đầu Quán Âm (xem đồ hình 1 và 2).

Về hình tượng, Đại nhật kinh số 5 viết: "Hà da yết ly bà, dịch ra là Mã Đầu. Thân hình chẳng vàng chẳng đỏ, mà giống như màu mặt trời lúc mới mọc. Dùng hoa sen trắng làm anh lạc để trang sức thân đó, ánh sáng mãnh liệt tỏa sáng từng chùm. Ngón tay giữa dài, có đôi móng nhọn, tóc giống như lông trên cổ sư tử, làm ra vẻ cực kỳ hồng hách nộ mặt. Đó là vị Trì Minh Vương phần nộ của Liên hoa bộ. Giống như chuyển luân vương có ngựa báu đuổi rong khắp bốn phương không có lòng dừng nghỉ bất cứ ở đâu và lúc nào, sức tinh tấn vĩ đại của các Bồ tát cũng như vậy, do đó có được thể lực uy mãnh như vậy. Ở trong vòng vây chướng ngại của sinh tử mà không lo đến thân mạng mình và chỉ lo đánh dẹp, chính là do lòng đại bi trong trắng làm anh lạc để trang sức bản thân mình".

Như vậy, đức Quán Thế Âm hiện thân đầu ngựa là để tượng trưng cho sức tinh tấn của các vị Bồ tát không bao giờ dừng nghỉ bất cứ ở đâu trong vòng vây của sinh tử, cương quyết anh dũng đánh dẹp không kể đến thân mạng mình. Nhưng trong Thánh Ha Dã Ngāt Rị Pha Đại Oai Nộ Vương lập thành đại thần nghiêm cúng dường niệm tụng nghi quỹ pháp phẩm T cho một truyền thuyết khác. Nó kể: "Bấy giờ, Bồ tát Kim Cang Thủ từ tam muội của mình đánh thức và triệu tập tất cả thanh văn, duyên giác, tất cả trời, rồng, dạ xoa, càn thát bà, a tu la, ca lâu la, càn

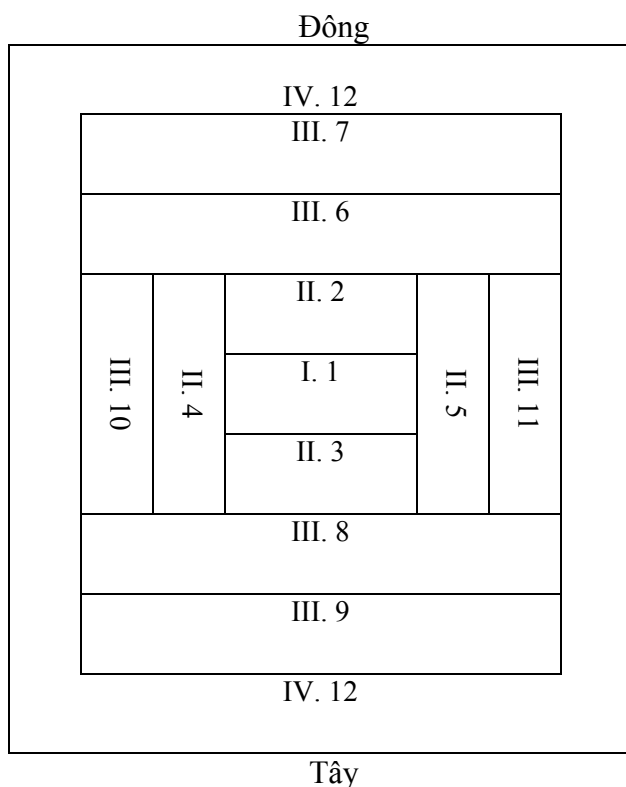
na la, ma hầu la ca, người và phi nhân. Tất cả những quần sanh ấy đều đến nhóm đủ, bèn lại muốn thu tóm tâm chúng sanh sai biệt của đám quần sanh kia, khiến cho cùng một thể, để an trụ trong tam muội. Mỗi triệu ngọn lửa thiêu đốt thế giới tắt rồi thì chỉ thành một ngọn lửa lớn nhóm lại như bảy mặt trời chiếu sáng. Những loại có miệng ngựa lớn đều chạy đến nuốt hết không sót và trở thành những cơn lửa lớn. Nên nói lòng vi diệu của Thánh giả Mã Đầu Tôn Đại Oai Nộ Vương cũng giống như miệng ngựa vĩ đại đã nuốt hết."



ĐỒ TƯỢNG 2: Mã Đầu Quan Âm (Thai tạng đại mạn đà la)

Như thế, Bồ tát Quán Thế Âm hiện thân đầu ngựa để hiển dương cho sức mạnh có thể nuốt trôi tất cả các lửa dữ của chúng sanh. Về cách làm tượng Quán Thế Âm đầu ngựa này, Hà Da Yết Ri Bà tượng pháp nói: "Vẽ vị Bồ tát có thân lớn bằng một tượng Phật gồm có bốn mặt trong đó mặt bồ tát thì rất đoan chính có vẻ từ bi, sắc mặt màu đỏ trắng, tóc xanh mượt. Mặt bên trái thì làm ra vẻ rất sân nộ màu đen, có răng chó mọc lên, tóc trên đầu dựng lên nhẹ nhẹ có màu giống như ngọn lửa đang cháy. Mặt bên phải có dáng đang cười lớn, sắc mặt đỏ trắng đoan chính giống như mặt Bồ tát tóc xanh mượt. Mặt thứ ba thì trên đầu có đội mũ thiên quang, tai đeo vòng. Trên mũ thiên quang có một hóa Phật ngồi kiết già. Trên đỉnh đầu của mặt giữa có vẽ một đầu ngựa màu biếc khiến ngậm miệng lại. Dưới cổ Bồ tát có mang chuỗi anh lạc, sau cổ có vòng ánh sáng tỏa ra vài màu...".

ĐỒ HÌNH 1: Đồ hình căn bản của Mạn đà la Thai tạng giới



Chú thích đồ hình 1:

I.1 Trung đài bát diệp viên, trung ương, tượng có hình hoa sen tám cánh. Chung quanh có ba lớp, bốn phương, 11 viên.

II. Lớp thứ nhất có bốn viên.

- II. 2. Viên Biến tri.
- II. 3. Viên Trì minh.
- II. 4. Viên Quan Âm

II. 5. Viện Kim cang thủ.

III. Lớp thứ hai có sáu viện:

III. 6. Viện Thích Ca.

III. 7. Viện Văn Thù.

III. 8. Viện Hư không tạng.

III. 9. Viện Tô tất địa.

III. 10. Viện Địa Tạng.

III. 11. Viện Trừ cái chướng.

IV. Lớp thứ ba có một viện:

IV. 12. Viện ngoại bộ kim cang.

Chú thích đồ hình 2:

Đồ hình 2 là viện Quan Âm trích từ đồ hình 1. Viện có 21 ngài (tôn), mà bộ chủ là Quan Âm.

II.. Viện Quan Âm:

1. Quán Thế Âm

2. Đa La

3. Đại Minh Bạch Thân

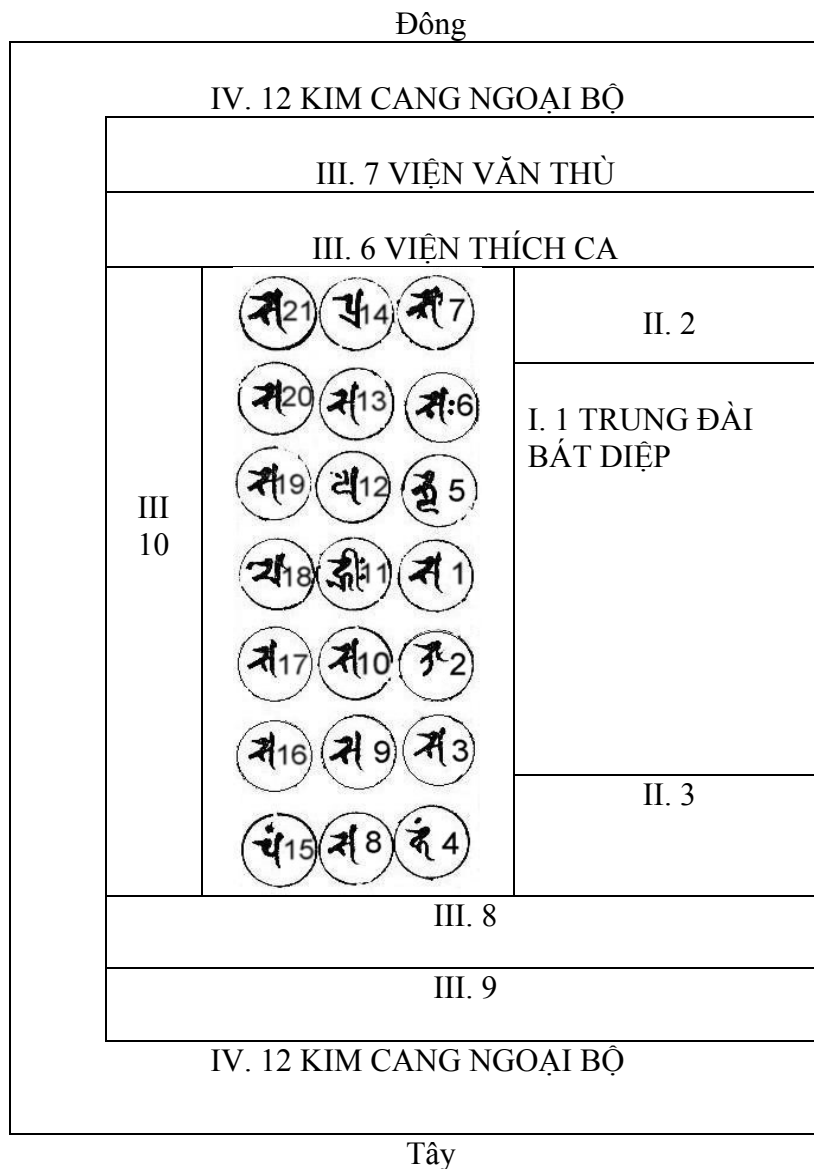
4. Mã Đầu

8. Tịch Lưu

9. Đại Cát Tường

11. Như Ý Luân

15. Bạch Xứ Tôn



ĐỒ HÌNH 2: Vị trí của A Da Yết Rị Bà trong
Mạn đà la thai tạng giới

Cũng theo Hà Da Yết Rị Bà tương pháp, còn có một cách vẽ khác về bức tượng bốn mặt này: "Mặt bên tả thì vẽ màu đen, con người màu xanh lá cây, răng nanh mọc ra, mặt bên phải vẽ màu đỏ gọi là mặt nhiệt chủ. Mặt chính diện vẽ mặt Bồ tát rất đoan chính, tô làm màu trắng. Mặt ngả sau vẽ màu xanh có châu báu thối ra ngoài miệng...".

Về những chân ngôn liên hệ với vị Bồ tát Quán Thế Âm đầu ngựa này thì rất nhiều, mà nổi tiếng nhất là Mã Đầu Quán Âm tâm đà la ni trong tạng Hán và Spyan ras gzigs dban phyus ha ya gri bahi gzugs trong tạng Tây tạng.

Xem thêm Đà la ni tập kinh 6, Thánh Hạ Dã Ngật Phạ Đại Oai Nộ Vương lập thành đại thần nghiệm cúng dường niệm tụng nghi quỹ pháp phẩm T-H.

A ĐẠ KIỀM ĐA 阿夜撻多

Phạn: Ayaskānta.

Tạng: Khab lon,

Hán: (pâ) A dạ kiên đa 阿夜撻多, A dạ tắc kiên đa 阿夜塞撻多 (d) Từ thạch 磁石

Tên gọi đá nam châm.

Kinh Hoa nghiêm 57 (Bản 60 quyển) viết: "Thí như a dạ kiên đa thiết, thử thiết thiểu phân tất năng hủy hoại nhất thiết dư thiết, chư câu tòa phược ... 譬如阿夜撻多鐵。此鐵少分。悉能毀壞一切餘鐵諸鉤鎖縛" (Cũng như loại sắt a dạ kiên đa, loại sắt này có khả năng hủy hoại mọi thứ sắt khác, các móc câu, xích, dây trói...). Giải thích của Hoa nghiêm kinh thám huyền ký 20 nói: "A dạ kiên đa thiết, nói cho đủ là a dạ tắc kiên na. A dạ, đây dịch là thiết (sắt), tắc kiên na, đây dịch là thẳng phược. Loại sắt này có thể hủy hoại các loại sắt khác nên gọi là thẳng phược". Giải thích này của Pháp Tạng có hai sai lầm. Thứ nhất, phải đọc là a dạ tắc - kiên đa, chứ không phải đọc a dạ - tắc kiên đa, vì tiếng Phạn cũng gồm hai từ ghép lại: ayas và kānta. Sai lầm thứ hai, lầm lẫn krānta: vượt qua, với kānta: yêu thích.

Trong nguyên bản Phạn văn kinh Hoa nghiêm (Gvy. 403), đoạn văn trên tương đương với câu sau: Tadyathā kulaputra ayaskāntarājasya kiyat-paritto'pi dhātuḥ sarvadr̥dhamāyasam bandha- nam sphotayati. Trong câu ấy, a dạ kiên đa là tương đương với ayaskāntarāja: vua của các loại nam châm, nhấn mạnh khả năng phi thường của một loại nam châm đặc biệt. Nó được Bồ tát Di Lặc dùng để ca ngợi năng lực phi thường của bồ đề tâm với Thiện Tài. Các bản kinh Hoa nghiêm 40 quyển và 80 quyển đều dịch là từ thạch (đá nam châm) và giới thiệu hai đặc tính của nó, trong khi Hoa nghiêm (Bản 60 quyển) chỉ giới thiệu một. Đặc tính thứ nhất, làm bứt tung các thứ dây trói buộc bằng sắt (sarvadr̥dham āyasam bandhanam sphotayati): Bồ đề tâm có năng lực bứt tung các khóa sắt, giây trói tà kiến, vô minh, tham dục (sarvadr̥ṣṭakṛtāvidyātr̥ṣṇābandhnāni sphotayati). Đặc tính thứ hai, nó làm cho các loại sắt khác phải phân tán không đứng yên, không nguyên vẹn (nitaram āyaṃsi palayante natiṣṭhanena sandhāti): Bồ đề tâm làm phân tán v. v..., các phiền não và các giải thoát của thanh văn và duyên giác. (Sarvajña- tācīttotpādadhātur vicāryate karmeṣu vā kleśesu vā śnāvakaḥ patyeka buddhāvimuktau vā, tatastata eva karmakleśāḥ sarvaśrāvaka patyekalenddhāvimuktayasca palayante na tiṣṭhanti, na saṃdadhati)

A DÃ SA

阿野沙

Phạn: Athava, Apava, Ayava.

Tạng: Zab-bgran (ḥgrañ).

Hán: (pâ) A dã sa 阿野沙 (d) Vi tế 微細

Tên một đơn vị số của kinh Hoa nghiêm.

Phạn bản kinh Hoa nghiêm (Gvy.103) xếp A dã sa vào hàng thứ 75 kể từ Koti (10^7) tức tương đương với $10^{50 \times (2 \exp 70)}$, có tên Phạn là Athava nằm giữa số Samula và Kamāla. Khảo Phiên dịch danh nghĩa đại tập (Mvy. 7697 và 7821) thì thay vì Athava, bản số 1 của nó có Ayava (Zab-ḥgrañ), nằm giữa Samula (Dpag-ḥbyams) và Kamāla (Dgaḥ-brkyañ), cùng bảng số 2 có apava hay ayava (Zab-byrañ) nằm giữa Sabalam (Dpag-ḥbyams) và Ramala. Xem thế thì Samula và Sambala là một, vì Tạng dịch giống nhau. Đối chiếu vị trí Athava với vị trí apava hay ayava thì rõ ràng chúng là một.

Thứ tự và số lượng của A dã sa không được thống nhất trong các bản Hán dịch kinh Hoa nghiêm.

Hoa nghiêm kinh 10 (Bản 40 quyển) xếp nó vào hàng thứ 97, kể từ Câu chi và tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 93)}$. Hoa nghiêm kinh 45 (Bản 80 quyển) cũng có tên phiên âm A dã sa nhưng xếp nó vào hàng thứ 76, tương đương với $10^{56 \times (2 \exp 72)}$. Riêng trong Hoa nghiêm kinh 29 (Bản 60 quyển) có tên dịch là vi tế được xếp vào hàng thứ 76 tương đương với $10^{80 \times (2 \exp 72)}$. So sánh vị trí của vi tế trong bản Hoa nghiêm 29 với vị trí của A dã sa trong hai bản Hán dịch kia, ta thấy vi tế chính là a dã sa tức Athava. Trong Phạn ngữ ta không có chữ athava với nghĩa vi tế này. Dịch athava là vi tế có thể do lầm chữ athava ayava / apara thành alpa.

Việc không thống nhất về thứ tự và số lượng của a dã sa trong các bản kinh Hoa nghiêm, cho thấy có nhiều đơn vị số đếm mới được đưa vào dần dần trong quá trình thành lập văn hệ Hoa nghiêm. Riêng số mũ đầu trong tích số lũy thừa của số tương đương với vi tế của Hoa nghiêm kinh 29 (Bản 60 quyển) khác với hai bản 40 quyển và 80 quyển của Hoa nghiêm kinh cùng với Phạn bản là vì câu lê trong Hán bản 60 quyển tương đương với 10^{10} , trong khi các bản kia cho một câu chi hoặc koti tương đương với 10^7 .

Để dễ thấy, có thể lập biểu sau:

Stt	HN40		HN60		HN80		Gvy 103		Mvy. 7697		Mvy. 7821
1	Câu chi 10 ⁷	1	Câu lê 10 ¹⁰	1	Câu chi 10 ⁷	1	Koti 10 ⁷	1	Koṭi	1	Koṭi
96	Bà mẫu sa 10 ^{56x(2exp92)}	75	Căn 10 ^{80x(2exp71)}	75	Sa mẫu la 10 ^{56x(2exp71)}	74	Samula 10 ^{56x(2exp70)}	75	Samula	77	Sabalam
97	A đã sa 10 ^{56x(2exp93)}	76	Vi tế 10 ^{80x(2exp72)}	76	A đã sa 10 ^{56x(2exp72)}	75	Athava 10 ^{56x(2exp71)}	76	Ayava	78	Abava (ayava)
98	Ca ma la 10 ^{56x(2exp94)}	77	Liên hoa 10 ^{80x(2exp73)}	77	Ca ma la 10 ^{56x(2exp73)}	76	Kamala 10 ^{56x(2exp72)}	77	Kamala	79	Kamala

A DẬT ĐA 阿逸多

Phạn: Ajita

Pāli: Ajita

Tạng: Mi tham pa

Hán: (pâ) A dật 阿逸, A kỳ đa 阿耆多, A thị đa 阿恃多, A thì đa 阿時多, A thị đa 阿嗜多, Ai di đà 哀駝它, A thê đằm 阿誓擔, A chế đa 阿制多, A dật đa 阿逸多, Kha dật đa 呵逸多, A di đa 阿夷多, A di đà 阿夷陀, A di đầu 阿夷頭 (d) Vô năng thắng 無能勝, Vô thắng 無勝, Thiên thắng 天勝, Vô tam độc 無三毒

Ajita trong Phạn văn và kinh điển Pāli là tên của nhiều nhân vật khác nhau, nên khi truyền qua Trung quốc nó cũng không được phiên âm một cách nhất trí. Thậm chí cùng một người mang tên Ajita, văn bản Trung quốc phiên âm đến ba bốn cách khác nhau tùy theo dịch giả. Tập hợp dưới đây là những nhân vật chính, khác nhau, cùng mang tên Ajita trong văn học Phật giáo.

1) Tên một vị đệ tử Phật được ấn chứng sẽ trở thành vị Chuyển luân vương tên Loa (Saṅkha, Nhượng Khư), như Thuyết bản kinh của Trung a hàm 13, Hiền ngu kinh 12 đã ghi. Đồng thời cũng có tôn giả Di Lặc, cũng là đệ tử Phật, được ấn chứng trở thành Phật Di Lặc. Như vậy A Dật Đa và Di Lặc từ nguyên ủy là hai người khác nhau cùng là đệ tử Phật. Sự kiện

này, tư liệu Pāli hoàn toàn xác nhận. Kinh tập có kinh Đê Tu Di Lặc (Sn. 160, Tissametteyyasutta). Câu hỏi của Đê Tu Di Lặc (Sn. 199 Tissametteyya- yamānavapucchā) và câu hỏi của A Dật Đa (Sn. 197. Ajitamānavapucchā) xác nhận như vậy, sự khác nhau giữa A Dật Đa và Di Lặc. Kế sự việc của Kinh tập (Sn. 5. 1. 31 Vatthugathā) còn nói rõ họ là hai phạm chí, đệ tử của Bāvāri: bāvāriṣṣa vaco sutvā sissā soḷasa brāhmanā / ajitto tissametteyyo punṇako atha mettagu // 31 (Nghe lời Bāvāri, mười sáu người đệ tử bà la môn là Ajita, Tissametteyya, Punṇaka, Mettagu ...)

Trường lão tăng kê 20 (Theg. 20) có Ajita là tác giả bài kê thứ 20. Tăng chi bộ kinh (A. 5. 229) có kinh Ajita, kể chuyện tu sĩ Ajita hỏi đức Phật thế nào là lời nói đúng pháp, thế nào là lời nói phi pháp. Apadāna (1. 397) có kể chuyện tọa Ajita và tiền thân của ông Ajita dưới thời Phật Padumuttara được ấn ký sẽ trở thành đệ tử của Phật Gotama.

Những tư liệu trên cộng với nền văn học bình luận của tạng Pāli, cho thấy Ajita thuộc dòng dõi bà la môn, sinh ở Xá vệ. Cha làm quan với vua Kosala, lớn lên Ajita trở thành một ẩn sĩ của Bāvāri sống trong vùng Assaka và Mulaka trên bờ sông Godhāvāri của cộng hòa miền nam (dakkhinajanapada). Sau Ajita gặp Phật, với tư cách ẩn sĩ, đã hỏi Phật về pháp và phi pháp như đã ghi trong kinh Ajita của Tăng chi bộ. Rồi khi Bāvāri gởi Ajita đến hỏi đức Phật về việc bị võ đầu, Ajita được trả lời, bèn cúi xin xuất gia và trở thành a la hán.

Điểm quan trọng là Ajita này lại khác với Tissametteyya. Chính Thuyết bản kinh của Trung a hàm kinh nói trên đã gọi tôn giả A Di Đa và tôn giả Di Lặc là hai đệ tử của Phật, hai người đều có ước vọng mình sẽ sinh vào một thế giới con người sống tới tám vạn năm và sẽ được thành đạo. Đại tỷ bà sa luận 178 cũng có hai nhân vật này khác nhau, một người gọi là bí số A Thị Đà, còn người kia thì gọi là bồ tát Từ Thị.

2) Tên cha đức Phật Di Lặc. Mặc dù A Dật Đa và Di Lặc như đã thấy, là hai vị đệ tử của đức Phật, trong Đại thừa Phật giáo, đã đồng nhất hai vị này là một. Ngay từ thời La Thập, sự đồng nhất này đã xảy ra. Chú Duy Ma kinh do Tăng Triệu ghi lại quan điểm của La Thập đã viết: "Di Lặc là họ, A Dật Đa là tự, là con của một người bà la môn ở Nam thiên trúc". Sự đồng nhất này sau đó đã trở thành một định lệ. Huyền úng âm nghĩa 26 viết: "A Thị Đà, đây dịch là Vô thắng. Cựu dịch A Kỳ Đa, hoặc A Dật Đa đều là sai. Đó là tên đời nay của Di Lặc". A Di Đà kinh của Khuy Cơ đã viết: "Bồ tát A Dật Đa, nếu dựa vào Xung tán tinh độ kinh mới dịch thì dịch là Vô Năng Thắng hoặc gọi là Di Lặc, đây dịch là Từ Thị, do ngài hay tu tập lòng từ, hay nhập định từ, nên gọi là Từ Thị, tu tập lòng từ tối thắng, nên gọi Vô Năng Thắng". Huê uyển âm nghĩa viết: "A Dật Đa gọi cho đúng là A Chế Đa, đây dịch là Vô năng thắng".

Về quá trình đồng nhất hai tên A Dật Đa với Di Lặc, xem mục DI LẶC.

3) Tên vị a la hán thứ 15 trong 16 vị a la hán.

Đại a la hán Nan Đề Mật Đa La sở thuyết pháp trụ ký kể chuyện a la hán Nan Đề Mật Đa La ở nước Sư tử (Tích lan ngày nay), khi gần thị tịch đã nói cho đệ tử mình biết rằng, từ lâu đức Thích Tôn đã dặn dò 16 vị a la hán trở lại để hộ trì chính pháp, mà vị thứ 15 tên A Thị Đa sẽ ở tại núi Linh Phong cùng với 1500 vị a la hán của mình để hộ trì. Truyền thuyết mà Nan Đề Mật Đa này nói tới đã thấy xuất hiện trong Bảo vân kinh 7. Kể từ khi Huyền Tráng dịch Đại a la hán Nan Đề Mật Đa La sở thuyết pháp trụ ký, tín ngưỡng về 16 vị a la hán này phát triển rất mạnh mẽ và trở thành chủ đề của nhiều tác phẩm hội họa và điêu khắc cũng như những bài thơ ca ngợi, mà hiện nay đã thu thập lại ở Trung quốc trong tập La hán đồ tán tập.

Ở nước ta, tín ngưỡng 16 vị a la hán này cũng tỏ ra mạnh mẽ không kém. Chùa Tây phương hiện có tượng 16 vị a la hán này nổi tiếng khắp nơi. Vị a la hán tên A Dật Đa này được gọi là Di Lặc và điêu khắc đúng theo dáng hình Phật Di Lặc, tức mặt mày vui tươi đầy đặn, bụng phệ, để trần, hoàn toàn không giống với những hình vẽ của vị la hán này ở Trung quốc. Ở Trung quốc, người ta vẽ một hình dáng khắc khổ, vẽ mặt già nua, miệng hóp vào, hai tay ôm đầu gối nhìn cuộc đời một cách thiếu nảo, nên Đức Thanh đã có bài thơ:

Nhọc gì ôm gối,
Lời lồm đầu non,
Miệng hàm vừa mở,
Dáng lười khá dòn,
Dùng mắt thuyết pháp,
Mở nhắm không thường,
Thay nhau sáng tối,
Sáng ấy sao vương.

Ngoài ra còn có một số người mang tên Ajita nữa, nhưng không thiết yếu nên không bàn tới ở đây. Xem thêm DPPN t.35-37.

A DI

阿彌

I. Tên giản lược của đức Phật A Di Đà.

Ở Trung quốc, tên giản lược này cũng có dùng, nhưng rất ít gặp. Trái lại, trong văn học dân tộc ta, đặc biệt trong các tác phẩm viết tại Trung và Nam bộ khoảng từ thế kỷ 18 trở đi, tên giản lược A Di lại rất hay dùng. Hứa Sử truyện văn của Toàn Nhật có những câu:

Muốn mau chứng pháp vô sinh,

Tua khá chuyên tình sáu chữ A Di ...

Bây giờ lòng chẳng muốn chi,
Rất muốn bốn chữ A Di không rời ...

Chẳng bằng sáu chữ A Di,
Thoát nơi địa ngục đặng về Tây phương ...

Thấy tua chừa thói mê si,
Một lòng tín niệm A Di đêm ngày.

Bát nhã ngô dao quốc âm văn, Toàn Nhật cũng có câu:

Bền một lòng niệm chữ A Di,
Sao chẳng đặng thành thoi muôn kiếp.

Lục Vân Tiên của Nguyễn Đình Chiểu cũng dùng tới:

Thỉnh ông Phật tổ A Di,
Thập phương chư Phật phù trì giúp công.

Về ý nghĩa, xem mục A DI ĐÀ và A DI.

II. Các từ A di khác, xem các mục A LÊ GIA, A TU ĐÀ.

A DI ĐÀ BÁT LA BÀ

阿彌多鉢羅婆

Phạn: Amitaprabhā

Tạng: Hog dpag med

Hán: (pâ) A di đà bát la bà 阿彌多鉢羅婆 (d) Vô lượng quang 無量光, Cam lộ quang 甘露光

Tên một vị bồ tát trong số 16 bồ tát của Hiền kiếp (Bhadrakalpa), làm thượng thủ và đại biểu cho 1000 vị Phật của hiền kiếp này, xuất hiện ở Kim cang ngoại bộ trong các hội Mạn đà la thuộc Kim cang giới mạn đà la (Vajradhātumandala). Trong số 16 bồ tát đó, Vô Lượng Quang được kể ở hàng thứ chín, đứng đầu nhóm 4 bồ tát ở phía tây Kim cang ngoại bộ đàn, và còn có tên là Cam Lộ Quang (Amṛtaprabha). Tên Cam Lộ Quang thấy xuất hiện trong

Nispan- nayogāvala (GOS. C. ix. 67) của Abhayākara- gupta.

Mật hiệu của Vô Lượng Quang là Đại Minh Kim Cang (Mahāprabhā-vajra). Cũng có mật hiệu khác nữa là Ly Nhiễm Kim Cang (Vikleśa-vajra). Chủng tử là A trong Kiết ma hội mạn đà la; hay chữ AH trong Tam muội da hội mạn đà la. Biểu tượng là ngọn lửa.

Về ý nghĩa của Vô Lượng Quang, Kim cang đỉnh đại giáo vương kinh số 2 giải thích: "Ánh sáng trí tuệ của bản thể hàng phục ba thứ mê hoặc, rọi sáng khắp cả mười phương, do đó được mệnh danh là Hàng Tam Thế. Và cũng do đó, có danh hiệu khác là Đại Minh. Đây tức là Vô Lượng Quang vậy". Đây là giải thích ba chữ Hàng tam thế trong bài tụng ở phần mở đầu của Kim cang đỉnh nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp đại thừa hiện chứng đại giáo vương kinh.

Về vị trí của bồ tát này cùng với 15 vị khác của Hiền kiếp trong các hội Mạn đà la kim cang giới, Hiền kiếp thập lục tôn nói:

Ư bi luân đàn ngoại
Hiền kiếp thiên Phật trung
Thập lục vi thượng thủ ...
Vô lượng quang liên hoa

於彼輪壇外
賢劫千佛中
十六爲上首 ...
無量光蓮華

(Ở ngoài luân đàn đó
Một nghìn Phật hiền kiếp
Mười sáu vị thượng thủ ...
Vô lượng quang hoa sen)

Hình tượng của Vô Lượng Quang như vậy được mô tả là cầm hoa sen. Tất cả đều có chủng tử là chữ A. Chân ngôn của Vô Lượng Quang được nói ở đây là: Án a di đà bát la bà dã sa pha ha đặc toan Phạn: Ūṃ Amitaprabhāya svāha dhvam. Dhvam là kết tử của chân ngôn, thường được coi là mật ngôn chủng tử. Chủng tử này thay đổi tùy theo hội Mạn đà la mà bồ tát này xuất hiện. Theo Kim cang giới thất tập H thì hội Kiết ma, Hàng tam thế và Hàng tam thế tam muội da, chủng tử là A, ở hội Cúng dường, chữ VI.

Về hình vẽ, theo Kim cang giới thất tập H thì Vô Lượng Quang có màu thịt đỏ, tay trái cầm quyển sách tiếng Phạn (Phạn hiệp), tay mặt bung đài ánh sáng, hay bảo trì. Đây là nói theo truyền thống do Nhật bản ghi lại. Xem đồ tượng 1.



ĐỒ TƯỢNG 1: A Di Bát La Bà
 Vẽ theo Kim cang giới cứu hội mạn trà la
 Tặng bản chùa Nhân hòa

Đề khác, theo mô tả của Abhayākaragupta trong Niṣpannayogāvalī (GOS. Cix 50, 59 và 67) Amitaprabha (Vô Lượng Quang) màu đỏ thắm, hai tay bưng bình tịnh thủy; hoặc màu trắng, tay phải cầm cánh sen và tay trái cũng cầm cánh sen nhưng trên đó để bảo bình; hoặc màu sáng tươi, tay phải bưng bình cam lồ, tay trái để trên đùi.

A DI ĐA KÊ XÁ KIỂM BÀ LỢ **阿夷多雞舍劍婆利**

Phạn: Ajitakeśakambala, Ajitakeśakambali

Pali: Ajitakesakambala, Ajitakesakambali

Tặng: Mi hpham pa skrahi la ba cam

Hán: (pâ) A di đa xí xá khâm bà la 阿夷多翅舍欽婆羅, A di xúy kỳ tà kim ly 阿夷耑其邪今離, A phù đà xí xá kim phi la 阿浮陀翅舍金披羅, A di đá xí xá khâm bà la 阿夷哆翅舍欽婆羅, A kỳ đa chỉ xá khâm bà la 阿耆多枳舍欽婆羅, A kỳ đà xí xá khâm bà la 阿耆陀翅舍欽婆羅, A kỳ na chỉ xa cam bà la 阿耆那只奢甘婆羅, A kỳ đầu hê xa khâm bà la 阿耆頭繫奢欽婆羅, A thị đa kê xá cam bạt la 阿市多雞舍甘跋羅, A chi la xí xá cam bà la 阿支多羅翅舍甘婆羅, A kỳ đa kinh xá cam bà la 阿耆多頸舍甘婆羅, Kê xá kim pha lê 稽舍今陂梨, (d) Vô thắng phát kê 無勝髮褐

Tên một trong sáu thủ lĩnh ngoại đạo nổi tiếng thời đức Phật. Năm thủ lĩnh kia là Pūraṇa Kassapa, Makkhali Gosāla, Pakudha Kaccāyana, Sañjaya Belatṭhiputta, và Nigaṇṭha Nātaputta.

A Di Đà Kê Xá Kiểm Bà Ly, đầu hết được coi là người chủ trương chủ nghĩa đoạn diệt (ucchedavāda). Sa môn quả kinh của Trường a hàm 17 kể chuyện A Xà Thế đã kể lại cho đức Phật nghe nội dung chủ nghĩa ấy như sau: "Một hôm tôi đến chỗ A Di Đà Xí Xá Khâm Bà La hỏi rằng: "Thưa đại đức, như người cỡi voi, ngựa, xe luyện tập binh pháp cho đến mọi thứ doanh sinh khác thì hiện tại đều có quả báo. Nay tập thể này hiện tại tu đạo thì được quả báo hiện tiền gì?" Vị kia trả lời tôi rằng: "Con người chịu lấy tâm thân tứ đại, khi chết, đại đất trở về với đất, nước trở về với nước, lửa trở về với lửa, gió trở về với gió, tất cả đều hoại diệt, còn các giác quan thì trở về với hư không. Khi người chết, thì mọi người lấy giường khiêng bỏ gò mả, đốt tiêu còn lại chút xương màu trắng chim hạc, sau đó biến thành tro đất, không kể kể trí người ngu, một khi đã chết thì đều tiêu diệt cả. Đó là quan điểm đoạn diệt".

Kinh Sa môn quả của Trường bộ kinh (D. ii. 22-24 Sāmaññaphalasutta), nêu rõ hơn về quan điểm đoạn kiến vừa nói: "Không có bố thí, không có lễ cúng, không có tế tự, không có quả dị thực của các nghiệp thiện ác, không có đời này, không có đời khác, không có cha, không có mẹ, không có hóa sinh, không có ở đời những sa môn bà la môn đi đúng làm đúng, đã tự mình chứng tri giác ngộ đời này khác và truyền dạy lại. Con người này vốn do bốn đại, khi chết, đất trả về cho phần đất, nước trả về cho phần nước, lửa trả về cho phần lửa, gió trả về cho phần gió, các giác quan trở lại với hư không. Bốn người khiêng quan tài với người chết nằm trong đó là năm, đưa tới nơi hoả táng, thốt lên những lời tán tụng, rồi còn lại các xương màu trắng như chim hạc và các táng vật trở thành tro bụi. Chỉ người ngu mới tán dương bố thí, lời chúng rỗng không, dối trá, khi chúng chủ trương thuyết hiện hữu (atthikāvāda). Bất cứ kẻ trí người ngu, khi đã thân hoại mạng chung, sẽ đoạn diệt nát tan không còn tồn tại sau khi chết".

Đoạn văn này, Trung bộ kinh (M. i. 515) và Tuong ưng bộ kinh (S. ii. 207), cũng có dẫn, nhưng không ghi rõ là của A Di Đà Xí Xá Kiểm Bà Ly. Chỉ nói trống là của người chủ trương nguy biện.

Tiếp đến, về đạo đức, A Di Đà Xí Xá Kiểm Bà Ly là người chủ trương thuyết vô nhân quả tội phước (akryāvāda, akiriyavāda). Bắc bản Đại bát niết bàn kinh 19 ghi lại chủ trương này như sau: "Nay có đại sư tên A Kỳ Đa Xí Xá Khâm Bà La thấy biết tất cả, xem vàng với đất bình đẳng không hai, người rạch nách phải, người thoa chiên đàn bên trái, đối với cả hai, lòng không sai biệt, xem oán thân như nhau, lòng không thấy khác. Đại sư ấy thật là vị lương y của đời. Khi đi, khi đứng, khi ngồi, khi nằm, thường ở trong tam muội, lòng không phân tán, bèn bảo các đệ tử rằng: "Nếu tự mình làm, nếu dạy người khác làm, nếu tự mình đánh, nếu dạy người khác đánh, nếu tự mình nướng, nếu dạy người khác nướng, nếu tự mình giết, nếu dạy người khác giết, nếu tự mình ăn trộm, nếu dạy người khác ăn trộm, nếu tự mình dâm, nếu dạy người khác dâm, nếu tự mình nói dối, nếu dạy người khác nói dối, nếu tự mình uống rượu, nếu

dạy người khác uống rượu, nếu giết một xóm, một thành, một nước, nếu dùng xe dao giết tất cả chúng sinh, nếu bố thí cho chúng sinh phía nam sông Hằng và giết hại chúng sinh ở phía bắc sông Hằng, tất cả đều không có tội phước, không có bố thí, giết luật và thiên định".

Cuối cùng, A Di Đà Xí Xá Khâm Bà La chủ trương thuyết xác hồn là một (tamjīva tamsarīravāda). Cứ tài liệu của Ni kiền tử trong Sūtrakṛtāṅga (SBE. xlv. 340) chủ trương xác hồn ấy được mô tả như: "Từ dưới gót chân trở lên và từ trên đầu tóc trở xuống ở trong màng da là sự sống (jīva), là ngã. Sự sống sống. Khi xác này chết đi, nó không sống nữa. Nó chỉ kéo dài khi xác này còn, và không còn sau khi xác này đã hoại diệt. Nó chấm dứt khi xác này chấm dứt. Người khác sẽ khiêng nó đi hoá táng. Khi đã bị thiêu rụi chỉ còn lại xương trắng như chim hạc, bốn người khiêng trở về làng với đờn tang. Vì thế, không có sự khác nhau giữa xác và hồn".

Chủ trương hồn xác nhất thể và hoại diệt khi chết này, một chủ trương mà thuật ngữ Phật giáo thường gọi là đoạn kiến, trong Thật thể tập yếu (TS. 1864) Sāntaraksita có kể đến, và Kamalasila đã đồng nhất chủ trương đó của Kambalāśvatara. Varder giả thiết Kambalāśvatara với A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly là một. Điều này tỏ ra không chắc chắn lắm.

A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly hình như là một ngoại đạo tương đối nổi tiếng (S. i. 68). Vua A Xà Thế từng gặp ông ta, như nhiều kinh đã ghi lại (S. iii. 207, M. i. 515, J. i. 509). Kinh Tuổi trẻ của Tương ưng bộ kinh (S. i. 68 Daharasutta) mô tả cuộc gặp gỡ của vua Ba Tư Nặc với A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly và sự đánh giá đối với A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly là "vị hội chủ, vị giáo trưởng, vị sư trưởng giáo hội có tiếng tốt, có danh vọng, vị khai tổ giáo phái được quần chúng tôn trọng". Chính Luật tạng (Vin. ii. 111) đã nói đến A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly như một người đã đạt đến quả a la hán (arahā), có những thần thông, tuy kết quả không hơn được Tân Đầu Lô Phả La Đa. Đại sư (Mahāvastu iii. 383 và i. 253) kể chuyện A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly có gặp Nālaka, và cũng có thần thông nhưng không chặn được một nạn dịch mà phải nhờ đến đức Phật. Kinh tập (Sn. 92) ghi Sabhiya đã gặp, nhưng bất mãn nên bỏ đi. Những câu hỏi của Di Lan Đà (Mil. iv.) chép việc Di Lan Đà gặp Ajita và năm vị ngoại đạo trên, song chắc chắn là không thể gặp A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly của chúng ta, mà hẳn là những người kế nghiệp trong trường phái ông.

Trong văn học bình giải Pāli, hình ảnh của A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly trông thật nhợt nhúa thiếu náo, họ giải thích tên Kesakambali bằng cách nói rằng đó là một người mặc lấy chiếc áo bằng tóc người, hôi hám bạc màu, trời lạnh thì rất lạnh, trời nóng thì rất nóng, ghê tởm khi phải đụng đến. (DA. i. 57 và 144; Ma. ii. 223 và SnA. ii. 423).

Trong Tiền mao kinh của Trung a hàm kinh 57 đã nói đến việc A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly: "Được mọi người tôn lên làm thầy, có danh dự lớn, ai cũng kính trọng, lãnh đạo một đoàn đồ chúng lớn gồm 500 người", nhưng đồng thời cũng ghi lại cảm nghĩ của Tiền Mao về việc "Không được đệ tử cung kính, tôn trọng, cúng dường, phụng sự, bị đệ tử la mắng lại những gì

ông la mắng, bị đệ tử vặn lại lời ông nói: Cái này không được, cái này không thích hợp, cái này không nên nói như thế". Cho nên, Tiên Mao đã bỏ đi.

Trong Bản sinh (J. i. 509 và v. 246) cũng có nhắc đến quan điểm của A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly. Nhưng một số kinh khác do quá trình truyền thừa lâu dài, đôi khi đã lẫn lộn quan điểm của vị này với quan điểm của những vị ngoại đạo nổi tiếng khác. Tăng chi bộ kinh (A. i. 286) chẳng hạn đã gán cho Makkhali Gosālā một thí dụ, mà đúng ra là của A Di Đà Kê Xá Kiêm Bà Ly.

Xem thêm Tịch chí quả kinh, Tap a hàm kinh 36 và 46, Biệt dịch tap a hàm kinh 3, Tăng nhất a hàm kinh 32, Nghĩa túc kinh T, Hữu bộ tỳ nại da tap sự 38, Đại tỳ bà sa luận 198, Chú Duy Ma kinh 3, Duy Ma kinh nghĩa số 3, Bách luận số T, Hoa nghiêm kinh tùy số diễn nghĩa 7, Chỉ quán phụ hành truyền hoằng quyết 10, Tôn cảnh lục 46, Phiên dịch danh nghĩa tập 5, Phiên Phạn ngữ 2, 5 và 6, Huê lâm âm nghĩa 6, A.K. Wardaer, On the relationship between early Buddhism and other contemporary systems, BSOAS XVIII (1956) 43, B.M. Barua, A history of pre-buddhistic Indian philosophy, t. 288, W. Ruben, Geschichte der Indischen Philosophie (Berlin, 1954).

A DI ĐÀ 阿彌陀

Phạn: Amitabuddha, Amitāyus, Amitābha.

Tạng: Dpag tu med, Dpag yas, Tshe dpag med, Hod dpag med.

Hán: (pâ) A Di Đà 阿彌多, A Nhĩ Đà 阿弭跢, A Nhĩ Đán 阿弭鞞, A Di Đà Dữu 阿彌多廬, A Di Đà Dữu Tư 阿彌多廬斯, A Di Đà Bà Da 阿彌陀婆耶, A Di Đà Bà 阿彌陀婆, A Di Đán Bà 阿弭鞞皤, A Di Đà Dụ Lệ 阿彌陀喻麗 (d) Vô Lượng 無量, Vô Lượng Thọ 無量壽, Vô Lượng Quang 無量光, Vô Lượng Thanh Tịnh 無量清淨, Cam Lộ 甘露

Tên vị Phật, giáo chủ thế giới Tây phương cực lạc.

1- NGUYÊN NGŨ VÀ Ý NGHĨA CHỮ A DI ĐÀ

Tên A Di Đà xuất hiện rất sớm ở Trung quốc, do là Ban châu tam muội kinh do Chi Lôu Ca Sám thực hiện năm 179 s.dl., Đại A Di Đà kinh do Chi Khiêm thực hiện vào đầu thế kỷ thứ III và A Di Đà kinh do La Thập dịch vào đầu thế kỷ V. Vậy A Di Đà có nghĩa gì?

a) Trước hết, A Di Đà có nghĩa Vô lượng, tức phiên âm chữ Phạn amita. Trong Duy ma cát kinh H do Chi Khiêm thực hiện khi kể những đức Phật đã đến nhà của Duy Ma Cát có cả tên

Như Lai Vô Lượng. Nhưng nếu đem so sánh với bản tên trong Duy ma cát sở thuyết kinh T của La Thập và Thuyết vô cấu xúng kinh 4 của Huyền Tráng thì Như Lai Vô Lượng là A Di Đà Phật và Vô Lượng Thọ Như Lai. Bản dịch Tây tạng có snan ba mthah yas, tức Vô Lượng Quang. Như thế, tuy A Di Đà đã được dịch là Vô Lượng, song kiểm soát lại thì hoặc do Vô Lượng Quang hoặc do Vô Lượng Thọ gọi tắt mà thôi.

Tình hình này đã xảy ra rất phổ biến. Trong Hiền kiếp kinh 6 do Trúc Pháp Hộ dịch cách Chi Khiêm không xa, đã ba lần kể ra tên Vô Lượng Phật. Khi so với Hiền tại hiền kiếp thiên Phật danh kinh vào đời Lương, Vô Lượng Phật ấy là Vô Lượng Minh Phật. Trước đây, Weller đã thực hiện một nghiên cứu so sánh với các bản Phạn, Tạng, Hán, Mông và Mãn của kinh Hiền kiếp thiên Phật danh này và đã đi đến kết luận là Vô Lượng Phật có thể là Phật Vô Lượng Quang (hod dpag med) của bản Tây tạng.

Chi Lô Ca Sấm không những dịch Ban châu tam muội kinh mà còn dịch Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh 2, ở đây đã xuất hiện những từ Vô lượng, Vô lượng giác, Vô lượng thế tôn. Khương Tăng Khải sống cùng thời với Pháp Hộ, cũng dịch kinh dưới tên Vô lượng thọ kinh H, đã dùng Vô Lượng Giác và Vô Lượng Tôn để gọi đức Phật A Di Đà. Khi so sánh với Phạn bản Sukhāvativyūha và Tạng bản Hphas pa hod dpag med kyi bkod pa shes bya ba theg pa chen pohi mdo, Vô Lượng Giác hoặc Vô Lượng Tôn là tương đương với Amitāyus và Amitaprabha tiếng Phạn và tshe dpag med và hod dpag med tiếng Tây tạng.

Vậy, tuy phiên âm là A Di Đà và đôi khi cũng dùng dịch ngữ Vô Lượng, các văn bản Trung quốc gần như đồng nhất nghĩa của A Di Đà hay Vô Lượng với nghĩa Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Quang.

b) Việc giải thích A Di Đà bằng Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ xuất hiện một cách rõ nét trong A Di Đà kinh. Nó viết: "Phật ấy vì sao gọi là A Di Đà? Đây Xá Lợi Phất, ánh sáng Phật ấy vô lượng, rọi đến mười phương quốc độ không bị chướng ngại, nên gọi là A Di Đà. Lại nữa, này Xá Lợi Phất, thọ mạng của Phật và nhân dân ấy vô lượng vô biên a tăng kỳ kiếp, nên gọi là A Di Đà." So với Phạn bản hiện tìm được, thường gọi là Tiểu Sukhāvativyūha, câu vừa dẫn theo Phạn văn đọc:

Tat kim manyase Śāriputra kena kāranena sa Tathāgato 'mitāyur nāmocyate / tasya khalu punaḥ Śāriputra Tathāgatasya teṣāṃ ca manuṣyāṇam apatimitaṃ āyuhpramāṇam / tena kāranena sa Tathāgato ' mitāyur nāmocyate /..... / tat kim manyase Śāriputra..... Tathāgato ' mitābho... /... Tathāgatasyābhā pratyhatā sarva-buddhakṣetreṣu/ tena..... tathāgato ' mitābho nāmocyate /.

Dựa vào đoạn Phạn văn này, chữ A Di Đà trong bản Hán tương đương với Amitāyus và Amitābha trong bản Phạn, chứng tỏ A Di Đà là Amitāyus và Amitābha rút gọn.

Từ đó, vấn đề đặt ra là có phải tự nguyên ủy chỉ có tên A Di Đà, tức Amita (vô lượng), rồi sự xuất hiện của Vô Lượng Thọ (amitāyus) và Vô Lượng Quang (amitābha) là những nỗ lực nhằm giải thích tên A Di Đà ấy? Hay ngược lại, tự nguyên ủy Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Quang là hai tên khác nhau, có thể chỉ hai đối tượng khác nhau, rồi sau do quá trình biến hoá và thâm nhập mà có sự cố ý rút ngắn thành tên A Di Đà? Trước đây, người ta đã dựa vào hai lý do sau, để khẳng định tên A Di Đà có trước, còn tên Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Quang xuất hiện sau để giải minh. Một là, giả như Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Quang là những tên có tự nguyên ủy, thì ý nghĩa chúng quá rõ ràng rồi, cần gì phải giải thích thêm. Hai là, nếu Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Quang là có tự nguyên ủy, thì đức Phật ấy lại có hai tên. Nhưng một vị Phật mà có hai tên, thì hiện không thấy một điển hình nào khác. Ngoài ra, các bản dịch xưa hiện biết như Ban châu tam muội kinh của Chi Lôu Ca Sám, Đại A Di Đà kinh của Chi Khiêm, Duy Ma Cát kinh cũng của Chi Khiêm, đều đề cập danh xưng A Di Đà, chứ không đưa ra danh hiệu Vô Lượng Thọ hay Vô Lượng Quang.

c) Kết luận vừa nêu về sự có trước của tên A Di Đà càng trở nên dễ chấp nhận hơn, khi ta nhớ đến một lối cắt nghĩa thứ ba nữa về chữ ấy, đó là Vô Lượng Thanh Tịnh. Từ vô lượng thanh tịnh xuất hiện lần đầu tiên trong nhan đề bản dịch Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh, ngày nay được coi là của Chi Lôu Ca Sám. Đây là bản dịch tương đương của kinh Đại A Di Đà, mà bản dịch của Khương Tăng Khải gọi là Vô lượng thọ kinh. Sự tương đương đây cho phép ta có tối thiểu một ý niệm rằng Vô lượng thọ của bản Tăng Khải là Vô lượng thanh tịnh của bản Chi Lôu Ca Sám.

Tuy nhiên, phải đợi đến khi so sánh các bản Lão nữ nhân kinh, Lão mẫu nữ lục anh kinh và Lão mẫu kinh, ý niệm ấy mới trở thành xác định. Lão mẫu nữ nhân kinh do Chi Khiêm dịch kể một chuyện tiền thân và đức Phật ấn chứng người đàn bà già sẽ sinh về nước Phật A Di Đà. Cũng chuyện tiền thân ấy, bản dịch Lão mẫu nữ lục anh kinh của Cầu Na Bạt Đà La lại có Phật ấn chứng người ấy "sinh về nước Phật Vô Lượng Thanh Tịnh". Lưu hành cùng thời với Lão mẫu nữ lục anh kinh, Lão mẫu kinh, mà người dịch thời Tăng Hựu đã không biết tên, kể Phật Thích Ca đã ấn chứng bà "sẽ sinh về nước Phật A Di Đà". Vậy thì, ba bản dịch này đã xác nhận sự kiện là A Di Đà cũng có nghĩa là Vô Lượng Thanh Tịnh. Khảo dịch bản Tây tạng (TT 33.310-3-3) của Lão mẫu nữ lục anh kinh thì A Di Đà gọi là tshe dpag med, tức Vô Lượng Thọ.

Thế thì, không chỉ Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh mới đồng nhất A Di Đà Phật với Vô Lượng Thanh Tịnh Phật. Cho nên, câu hỏi đương nhiên là do đâu xảy ra sự đồng nhất đó? Trước đây, có người đưa ra giả thiết Vô lượng thanh tịnh là do đọc hay chép sai nguyên văn tiếng Phạn của vô lượng quang mà ra, tức amita-ābha --- amita-subha / -subha --- amita-suddha / -suddha. Tuy nhiên, cần vạch ra ngay là Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh luôn luôn kết hợp Vô Lượng Thanh Tịnh Phật với "ánh sáng chiếu khắp nước và chiếu sáng các phương nước Phật khác rất sáng" và với "thọ mạng rất dài". Do vậy không chỉ đơn thuần vì đọc hay chép sai amita-ābha thành amita-suddha / -suddha, mà từ Phật Vô Lượng Quang, ta có

Phật Vô Lượng Thanh Tịnh. Ngoài ra, dịch bản Tây tạng của Lão mẫu nữ lục anh kinh có tshe dpa med tức amita-āyus tiếng Phạn, trong khi các bản Hán có tiếng A Di Đà Phật hoặc Vô Lượng Thanh Tịnh. Như thế, vô lượng thanh tịnh phải do vô lượng thọ mà ra, tức amitaśuddha chứ không phải do vô lượng quang. Dầu sao chẳng nữa, nếu một khi đã chấp nhận amita hay A Di Đà là danh hiệu nguyên ủy của vị Phật phương Tây và đã coi Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ là những tên giải minh ý nghĩa của A Di Đà, thì không có lý do gì mà không chấp nhận thêm Vô Lượng Thanh Tịnh là một tên giải minh thứ ba cho ý nghĩa chữ ấy.

d) Giữa ba tên giải minh ý nghĩa A Di Đà vừa nêu, vấn đề tương quan sau trước với nhau của chúng không phải dễ giải quyết gì. Riêng về tên Vô Lượng Thanh Tịnh, vì không phổ thông cho lắm, ta không cần phải quan tâm nhiều. Chỉ cần nói là nó đã xuất hiện rất sớm không kém gì hai tên kia, nhưng gặp phải một trở ngại là cho đến nay không một tên nào như vậy trong văn học Phật giáo Phạn văn đã phát hiện, nên không thể dứt khoát giả thiết thời điểm ra đời của nó.

Còn hai tên kia, tuy không gặp trong văn học Pāli và trong các tác phẩm Phạn như Lalitavistara và Mahāvastu, đã đóng một vai trò ít nhiều thiết yếu trong phần lớn kinh điển Phạn văn khác. Phạn bản kinh Pháp hoa phẩm Vãng cổ (purvayoga) có kể đến Phật Amitāyus mà chính phẩm Vãng cổ của Chính Pháp hoa kinh 4 dịch là Vô Lượng Thọ. Phẩm Hoá thành dụ của Điều pháp liên hoa kinh 3 thì đều phiên âm là A Di Đà. Hoa nghiêm kinh 77 phẩm Nhập pháp giới cũng kể đến tên Phật Vô Lượng Quang mà Phạn bản Gandavyūhasūtra cho là Amitābha. Nhưng quan trọng nhất, dĩ nhiên nó xuất hiện trong các kinh điển liên quan đến Tịnh độ.

Trong các loại kinh điển này, tuy đề danh thường mang tên Vô Lượng Thọ, đã nhấn mạnh đến và giải minh chi tiết tên Vô Lượng Quang. Chẳng hạn, Vô lượng thọ kinh, Vô lượng thọ Như Lai hội của Đại bảo tích kinh và Đại vô lượng thọ trang nghiêm kinh đã gọi Phật Vô Lượng Quang bằng những tên khác như Vô Biên Quang, Vô Ngại Quang v.v..., để minh giải thêm Vô Lượng Quang có nghĩa gì. Khi so với Phạn bản và Tạng bản, những tên gọi này đã có những tương đương, nhưng không nhất thiết là có cùng một thứ tự và có cùng một số lượng. Vô Lượng thọ kinh T kê tới 12 danh hiệu liên hệ với ánh sáng, tức là Vô Lượng Quang, Vô Biên Quang, Vô Ngại Quang, Vô Đối Quang, Diệm Vương Quang, Thanh Tịnh Quang, Hoan Hỉ Quang, Trí tuệ Quang, Bất Đoạn Quang, Nan Tư Quang, Vô Xứng Quang và Siêu Nhật Nguyệt Quang. Vì Phật A Di Đà được giải minh bằng 12 danh hiệu ấy, nên cũng gọi Thập Nhị Quang Phật, tức đức Phật của 12 thứ ánh sáng. Nếu cộng thêm danh hiệu Vô Lượng Thọ Phật, đức Phật A Di Đà có 13 danh hiệu, mà thuật ngữ Trung quốc gọi là A Di Đà Phật thập tam hiệu.

Mười hai danh hiệu của Vô lượng thọ kinh đến lúc Bồ Đề Lưu Chí dịch Vô lượng thọ Như Lai hội của Đại bảo tích kinh 17-18 đã phát triển lên tới 15 danh hiệu là Vô Lượng Quang, Vô Biên Quang, Vô Trước Quang, Vô Ngại Quang, Chiếu Vương Quang, Đoan Nghiêm Quang, Ái Quang, Hỉ Quang, Khả Kiến Quang, Bất Tư Nghì Quang, Vô Đẳng Quang, Bất Khả Xứng

Lượng Quang, Ánh Tệ Nhật Quang, Ánh Tệ Nguyệt Quang và Yêm Đoạt Nhật Nguyệt Quang. Tuy nhiên, bản danh hiệu của Vô Lượng Thọ trang nghiêm kinh do Pháp Hiền dịch vào năm 991 lại giảm xuống còn 12, tức Vô Lượng Quang, Vô Ngại Quang, Thường Chiếu Quang, Bất Không Quang, Lợi Ích Quang, Ái Lạc Quang, An Ổn Quang, Giải Thoát Quang, Vô Đẳng Quang, Bất Thụ Nghì Quang, Quá Nhật Nguyệt Quang, Đoạt Nhất Thiết Thế Gian Quang và Vô Cầu Thanh Tịnh Quang.

Trong Phạn và Tạng bản kể đến 18 danh hiệu khác nhau ngoài danh hiệu thông thường Vô Lượng Quang. Phạn bản: Amitābhavyūha nāma mahāyānasūtra, thường được gọi là kinh Đại Sukhāvativyūha kể mười tám danh hiệu sau: Amitābha (Vô Lượng Quang), Amitaprabha (Vô Lượng Quang), Amitaprabhāsa (Vô Lượng Minh), Asamāptaprabha (Vô Đối Chiếu Quang), Asaṅghataprabha (Vô Trước Quang), Prabhāsikhotsrṣṭaprabha (Diệm Vương Quang), Sadivyaṃaṇiprabha (Thiên Châu Quang), Apratihataśmīrāgaprabha (Vô Ngại Quang Minh Nhiệm Quang), Rājānīyaprabha (Mỹ Quang), Premanīyaprabha (Ái Quang), Pramodanīya- prabha (Hi Quang), Saṃgamanīyaprabha (Từ Quang), Upoṣānīyaprabha (An Ân Quang), Nibandhanīyaprabha (Bất Đoạn Quang), Ativīrya- prabha (Cực Tinh Tấn Quang), Atulyaprabha (Vô Đẳng Quang), Abhibhūyanarendramūnayendra- prabha (Siêu Thiên Vương Nhân Vương Quang?), Śraṃtasamcayendusūryajihmīkaraṇaprabha (Khúc Áp Tĩnh Mãn Nguyệt Nhật Quang), Abhibhūyalokapālasakrabrahma śuddhāvāsamaheśvara sarvadevajihmīkaraṇaprabha (Khúc Áp Hộ Thế, Nhân Đà La, Phạm Thiên, Tịnh Cư, Đại Tự Tại, Nhất Thiết Thiên Quang).

Tạng bản Hphags pa hod dpag med kyi bkod pa shes bya ba theg pa chen po hi mdo kể 19 danh hiệu gần tương tự với bảng của Phạn bản: Hod dpag tu med pa (Vô Lượng Quang), Shan ba dpag tu med pa (Vô Lượng Chiếu), Hod thug pa med pa (Vô Đối Quang), Hod chags pa med pa (Vô Trước Quang), Hod thogs pa med pa (Vô Ngại Quang), Hod rtag tu gtoñ ba (Thường Phóng Quang), Lhañi nor bañi hod (Thiên Châu Quang), Thogs pa med pañi hod zer gyi rgyal poñi hod (Vô Ngại Quang Minh Vương Quang), Chags par hgyur poñi hod (Thành Ái Quang), Dpañ bar hgyur poñi hod (Hoan Hỷ Quang), Mchog tu dpañ bar hgyur poñi hod (Tối Thắng Hoan Hỷ Quang), Tshim par hgyur poñi hod (Thoả Mãn Quang), Lta bar hgyur poñi hod (Khả Kiến Quang), Hñrel bar ghyur poñi hod (Hoà Hiệp Quang), Bsam gyis mi khyab poñi hod (Bất Khả Tư Nghì Quang), Mtshuñs pa med poñi hod (Vô Đẳng Quang), Mihi dban po dan lhañi dban po zil gyis gñon poñi hod (Khúc Áp Nhân Vương Thiên Vương Quang), và Ni ma dan zla ba zil gyis gñon shin mog mog por byed pañi hod (Khúc Áp Nhật Nguyệt Lĩnh Âm Muội Quang), Hñig rten skyon ba dan brgya byin dan tshans pa dan gñas gñsan ma pa dan dban phyig chen po dan lha thams cad zin gyis gñon cin mog mog por byed poñi hod (Khúc Áp Hộ Thế, Nhân Đà La, Phạm Thiên, Tịnh Cư, Đại Tự Tại, Nhất Thiết Thiên, Lĩnh Âm Muội Quang).

Vậy, kể từ khi Khương Tăng Khải dịch Vô Lượng Thọ Kinh vào năm 252 trở đi, Phật A Di Đà đã được xem như một vị Phật của ánh sáng trong cả ba truyền thống Phạn, Tạng và Hán bản. Điều này chứng tỏ tín ngưỡng A Di Đà từ nguyên ủy rõ ràng thiên trọng khía cạnh ánh sáng, mà xem nhẹ khía cạnh thọ mạng. Tình hình đó dẫn đến những kết luận khá lồi cuồn về nguồn gốc của tín ngưỡng A Di Đà, mà ta sẽ bàn dưới đây. Lúc này chỉ cần nhấn mạnh là trong truyền thống Phạn Văn, quan niệm A Di Đà như một đức Phật Ánh sáng đã lưu hành mạnh mẽ. Hầu hết những kinh mang tên Vô Lượng Thọ như Vô Lượng Thọ Kinh, Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh, Đại A Di Đà kinh, Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh, Vô lượng thọ Như Lai hội của Đại bảo tích kinh v.v... Tuy mang tên Vô Lượng Thọ, đều nhấn mạnh khía cạnh ánh sáng của A Di Đà. Do đó, yếu tố Vô lượng quang đã đóng một vai trò quan trọng và có thể xuất hiện trước yếu tố Vô lượng thọ. Sự thực, Phạn bản và Tạng bản của những bản dịch Hán văn vừa nêu đều mang tên Vô lượng quang, tức Amitābhavyūha. Việc dịch thành Vô lượng thọ trong Hán tạng từ đây chỉ thể hiện một xu thế muốn Hoa hoá Phật giáo, nhằm đáp ứng khát vọng bất tử cổ hữu của người Trung quốc.

Tóm lại, theo truyền thống thì tên A Di Đà có thể hiểu là phiên âm chữ Amita và có nghĩa Vô lượng. Rồi từ đó, người ta đã tìm cách giải minh Vô lượng có nghĩa là gì, bằng cách đưa vào những yếu tố Vô lượng quang, Vô lượng thọ, Vô lượng thanh tịnh, như đã thấy. Ngoài ra, nó cũng được giải minh bằng những yếu tố không nổi tiếng khác như vô lượng quang vinh và vô lượng chúng, như Phạn bản Amitābhavyūha nāma mahāyānasūtra đã làm:

Amitābhasya ābhā amitā ca tejā
amitaṃ ca āyur amitas ca saṃghaḥ

(Ánh sáng của Vô Lượng Quang là vô lượng, quang vinh là vô lượng, thọ mạng là vô lượng, chúng hội là vô lượng).

Nhưng yếu tố vô lượng quang vinh (amitātejās) và vô lượng chúng hội (amitāsaṃghaḥ) đã không được phát triển và nhắc nhở đến nhiều. Sự kiện này, một lần nữa, chứng thực cho quan điểm coi A Di Đà là một phiên âm của Amita, rồi sau đó được giải thích bằng vô lượng quang, vô lượng thọ, vô lượng thanh tịnh, vô lượng quang vinh, vô lượng chúng hội v.v...

đ) Từ lâu người ta đã biết ngoài tên Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ. Phật A Di Đà còn có một tên thứ ba là Cam Lộ Đại Minh Vương hay Kim Cương Cam Lộ Thân. Những tên này xuất hiện thường xuyên trong các kinh điển Mật giáo. Nhất thiết Như Lai đại bí mật vương vị tạng hữu tối thượng vi diệu đại mạn noa la kinh 4 đã giải thích sự liên quan giữa Vô Lượng Thọ với Cam Lộ Đại Minh Vương như sau: "Tướng đến đức Phật Như Lai Vô Lượng Thọ có ánh sáng phát xuất từ giữa bạch hào tại nơi giữa mi mắt, trong ánh sáng có ánh chiếu gọi là Cam Lộ Đại Minh Vương, có sắc tướng như Phật Tỳ Lô Giá Na, thân thuần màu vàng, tay cầm một cái đầu lâu trong có chứa đầy nước cam lồ màu vàng...". Diệu cát tường bình đẳng du già bí

mật quán thân thành Phật nghi quỹ nói đến "A Di Đà Như Lai kim cương cam lồ thân". Ngoài ra, A Di Đà chú (x.t.) vì có kể ra mười thứ cam lồ (a mật lat đa, amṛta) nên trong văn học Phật giáo cũng thường gọi là Thập cam lồ chú và bản dịch đời Đường của Thật Xoa Nan Đà gọi nó là Cam lồ đà la ni chú.

Vậy, có một xu thế trong văn học Phật giáo, chủ yếu là của mật giáo, đã hiểu A Di Đà có nghĩa là Cam lồ. Cam lồ tức liều thuốc bất tử, làm cho người ta sống mãi không chết. Do thế, đồng nhất A Di Đà với Cam lồ, tức nhìn nhận Amita không có nghĩa Vô lượng như thông thường đã hiểu, mà là một biến dạng sai của amṛta. Thế thì, Amita phải chăng là do chữ amṛta biến dạng? Trước đây, Wogihara trong khi truy nguyên nguồn gốc của tín ngưỡng A Di Đà từ tín ngưỡng Viṣṇu, đã đề nghị Amita là dạng tục ngữ của amṛta (Cam lồ, bất tử) tiếng Phạn, chứ không phải là dạng tiêu chuẩn Amita (Vô lượng), như người ta thường nghĩ, bằng cách dựa vào luật biến mẫu âm Phạn ngữ r thành ṛ trong tục ngữ và trong Pāli. Nhưng trong trường hợp amṛta thì các tục ngữ ta hiện biết và Pali chỉ cho ta dạng amuda (amudu), amaya (amiya, amuya) và amata. Lấy Dhammapada 21 và Dharmapada 25 tiếng Gāndhārī so với Hán bản Pháp cú kinh T thì sự kiện đó sẽ rõ ngay.

Apramadu amatapada
pramadu mucuno pada
apramata na miyati
ye pramata yadha mutu

appamādo amatapadam
pamādo maccuno padam
appamattā na mīyanti
ye pamattā yathā matā

戒爲甘露道
放逸爲死徑
不貪則不死
失道爲自喪

Giới vi cam lồ đạo
Phóng dật vi tử kính
Bất tham tắc bất tử
Thất đạo vi tự táng

Về cuối cùng của bài kệ vừa dẫn, Phạn bản Udānavarga đã đọc: ye pramattāḥ sadā mṛtāḥ. Như thế, cứ trên nguyên tắc biến thiên ngữ học của Phạn ngữ thành tục ngữ và các

phương ngữ, hiện không có những chứng cứ cho phép kết luận Amita là đạo xuất từ amṛta, chỉ trừ một trường hợp duy nhất là tên của Cam Lô Phạn. Cam Lô Phạn theo Đại sư (Mahāvastu i. 352 và 355) có dạng Amṛtodana, trong khi Đại sử (Mahāvamsa viii.18) lại có dạng Amitodana. Đây là trường hợp duy nhất hiện biết về sự quan liên ngữ học giữa amṛta tiếng Phạn và Amita tiếng Pāli. Song vì tính chất duy nhất ấy, trường hợp tên Cam Lô Phạn đã không tiêu biểu cho sự quan liên ngữ học vừa nói. Có thể Cam Lô Phạn đã có một tên nào đó, chẳng hạn tên amitodana, từ nguyên ủy, nên khi chuyển qua tiếng Pali nó còn giữ nguyên được dạng hình nguyên thủy amitodana, Vô Lương Phạn trong khi chuyển qua tiếng Phạn, người ta đã ý nghĩa hoá thành amṛtodana với nghĩa Cam Lô Phạn.

Quá trình ý nghĩa hóa tên người tên đất này xảy ra khá thường xuyên trong văn học Phạn ngữ. Trường hợp tên sông A chi la bà đề là một thí dụ. Nó đã biến từ ajiravatī trong Ngữ pháp tám chương của Paṇini qua aciravatī trong kinh điển Pali, rồi ajitavatī trong Đại Đường tây vực ký của Huyền Tráng. Cho nên, từ amitodana với nghĩa Vô lương phạn, mà truyền thống Pali còn giữ lại được, văn bản Phạn ngữ đã ý nghĩa hoá để trở thành amṛtodana, như đã xảy ra. Dầu sao chẳng nữa, sự đồng nhất giữa amitodana Pāli với amṛtodana tiếng Phạn vì quá đơn độc nên không có nhiều giá trị ngữ học để cho phép ta kết luận A Di Đà là một phiên âm của amṛta qua trung gian tục ngữ amita. Tất nhiên, đây là chúng ta không kể đến trường hợp một kinh có tên Amṛtasuddha, trong khi các dị bản và dịch bản của nó lại có amitośubha. Xem chẳng hạn Phạn bản kinh Bi hoa và các dịch bản Hán và Tạng của nó.

Tất nhiên, việc A Di Đà chú kết hợp 10 chữ amṛta để một phần nào nói lên nét đặc biệt của Phật A Di Đà, đã ít nhiều phản ảnh một xu thế coi amita là do amṛta biến dạng. Và xu hướng này đã chiếm một vị trí quan trọng trong lịch sử tư tưởng Phật giáo, đến nỗi sau này mỗi khi nói tới Phật A Di Đà, người ta phải hiểu là Cam lồ, ngoài hai ý nghĩa thông thường là Vô lương quang và Vô lương thọ. Chính ba nghĩa đó là ba tên gọi khác nhau của đức Phật ấy mà thuật ngữ Phật giáo Trung quốc gọi là A Di Đà Phật tam danh. Trong ba tên ấy, Vô Lương Thọ và Vô Lương Quang là những tên thuộc hệ giáo, còn Cam Lô hay Cam Lô Vương là tên mật giáo lưu hành trong các kinh điển phái chân ngôn.

2- NGUỒN GỐC TÍN NGƯỠNG A DI ĐÀ

Để tìm hiểu nguồn gốc của những yếu tố được đưa vào để giải thích ý nghĩa của tên A Di Đà, từ đó mới giải quyết một cách thỏa đáng vấn đề có mặt trước hay sau của các yếu tố ấy, ta phải nghiên cứu chính nguồn gốc của tín ngưỡng A Di Đà. Hiện có ba thuyết lưu hành tương đối rộng rãi trong học giới về vấn đề này.

a) Thuyết nguồn gốc Ba tư:

Như đã thấy, đức Phật A Di Đà đã được nhân mạnh như một đức Phật ánh sáng. Trong những danh hiệu của đức Phật này, yếu tố ánh sáng đã xuất hiện một cách khá thường xuyên. Do đó, vào đầu thế kỷ đây, những người nghiên cứu hầu như đã nhất trí đi tìm nguồn gốc của tín ngưỡng A Di Đà trong tín ngưỡng và thần thoại của dân tộc Iran. Waddell cho rằng tín ngưỡng A Di Đà là một phát triển của thần thoại mặt trời trong tôn giáo Iran. Edkins coi nó xuất phát từ tính ngưỡng Ormazd, trong khi Beal lại tìm thấy Vô Lượng Quang đến từ vị thần ánh sáng Mithras, còn Vô Lượng Thọ thì từ vị thần thời gian vô lượng Zrvana Akarana của tôn giáo Zarathustra. Pelliot và Lévi cũng đồng tình để nghĩ rằng, tín ngưỡng A Di Đà đã có một liên hệ nào đó với tín ngưỡng bày tỏ trong thánh điển Avesta của Zarathustra.

Thuyết nguồn gốc Iran này ngày nay không được chú trọng mấy, một mặt vì nền văn hiến Avesta không có nhiều giá trị bảo chứng ngôn ngữ, và mặt khác vì có những chứng cứ cho phép tìm hiểu nguồn gốc Ấn độ của chính bản thân Phật A Di Đà. Về nền văn hiến Avesta, tuy có nói đến ánh sáng và đời sống thọ mạng như hai đặc tính của Ormazd, vị thần sáng tạo ra mọi thứ tốt lành, nó đã không cho ta một sự liên hệ ngôn ngữ học nào giữa Ormazd và A Di Đà, trong khi những những tư liệu Ấn độ lại cung cấp những chứng cứ cho sự liên hệ giữa A Di Đà với những vị thần của Vệ đà.

b) Nguồn gốc Ấn độ ngoài Phật giáo:

Đức Phật A Di Đà thường được kết hợp với sự vãng sinh của những người chết. Cho nên, Kern và Matsumoto Bunzaburo đã tìm nguồn gốc của A Di Đà trong tín ngưỡng Yama của Veda. Nhưng phải đợi đến khi Wogihara công bố những kết quả nghiên cứu liên hệ giữa tín ngưỡng Di Đà và Visnu, ta mới có một quan điểm rõ ràng về nguồn gốc của A Di Đà. Visnu là một vị thần mặt trời. Ở điểm cao nhất của bầu trời (padam paramam) có một nguồn suối cam lồ (amṛta) là thứ rượu soma. Các vị thần uống vào đều trở thành bất tử. Yama là kẻ đầu tiên sinh vào cõi ấy. Vậy thì, Visnu vừa là vị thần ánh sáng, vừa là vị thần bất tử, hai đặc tính hoàn toàn thích hợp với Phật A Di Đà. A Di Đà là một dạng tục ngữ của amṛta, tức Cam lồ bất tử. Vậy tín ngưỡng A Di Đà có thể xuất phát từ tín ngưỡng Visnu, một vị thần đã xuất hiện từ thời Veda. Theo Wogihara thì từ nguyên ủy, A Di Đà được quan niệm như sống lâu không lờng, tức Vô Lượng Thọ (amitāyus), rồi sau do ảnh hưởng của tín ngưỡng mặt trời, được quan niệm thêm là một vị Phật ánh sáng không lờng (amitābha, Vô Lượng Quang).

Thuyết nguồn gốc Ấn độ này không phải không có ít nhiều giá trị. Tuy nhiên, nếu nghĩ rằng tín ngưỡng A Di Đà thực sự xuất hiện từ tín ngưỡng Visnu thì tỏ ra quá đơn giản, bởi vì nếu chỉ cần tìm nguồn gốc của những đặc tính gán cho Phật A Di Đà thì nó cũng chưa giải quyết được vấn đề nguồn gốc của chính tín ngưỡng ấy ở trong Phật giáo. Cho nên, một quan điểm khác đề xuất thuyết nguồn gốc Ấn độ trong Phật giáo.

c) Thuyết nguồn gốc Ấn độ trong Phật giáo:

Thuyết này cho rằng tín ngưỡng A Di Đà là một phát triển có tính chất tất yếu trong quá trình truyền bá Phật giáo. Cơ sở của phát triển đó nằm ngay trong tín ngưỡng đức Phật lịch sử Thích Ca Mâu Ni. Sau khi đức Thích Tôn nhập niết bàn, một trào lưu tín ngưỡng mang ít nhiều tính chất bình dân và thần thoại xuất hiện nhằm phổ cập hóa Phật giáo tới nhiều lớp người khác nhau. Chính từ trào lưu này đã khai sinh ra nền văn học Bản sinh cũng như tư tưởng bồ tát, tìm cách lý tưởng hóa cuộc đời cũng như sự nghiệp của đức Thích Tôn. Đức Thích Tôn bây giờ không phải chỉ là đức Thích Ca Mâu Ni lịch sử, mà còn là một vị Phật của chân lý thường còn và mãi mãi thường còn (pháp thân) cũng như một vị Phật của hưởng thụ sung sướng (báo thân). Chính quan niệm báo thân này là cơ sở cho tín ngưỡng Phật A Di Đà. Đó chủ yếu là quan điểm của Yabuki Koiki và Mochizuki Shinkyò.

Tất nhiên người ta có thể đồng ý trên nguyên tắc với quan điểm cho rằng tín ngưỡng A Di Đà là phát triển tất yếu của tín ngưỡng nội bộ Phật giáo. Nhưng trong văn học Phật giáo, ngoài tín ngưỡng A Di Đà, còn song hành một số tín ngưỡng khác có dạng hình tương tự kiểu tín ngưỡng A Sô Bệ và tín ngưỡng Dược Sư. Cho nên, không thể chỉ dựa vào quá trình phát triển của văn học Bản sinh cùng tư tưởng Phật thể quan để giải thích nguồn gốc của tín ngưỡng A Di Đà.

d) Thuyết đề nghị:

Vậy thì quan điểm của ta phải như thế nào ?

Trước hết, tín ngưỡng A Di Đà là một phát triển nội tại của quá trình truyền bá Phật giáo. Vai trò của văn học Bản sinh cũng như tư tưởng Phật thể quan đương nhiên góp một phần quan trọng vào sự hình thành ra tín ngưỡng ấy. Đồng thời khi đã nói nó là kết quả của một quá trình, ta tất phải giả thiết sự tiếp thu tất yếu những yếu tố tín ngưỡng ngoài Phật giáo, bởi vì nếu không có sự tiếp thu đó, quá trình phát triển không thể xảy ra được. Sự tiếp thu đó đã xảy ra trên hai mặt. Mặt thứ nhất là quá trình tiếp xúc giữa Phật giáo với toàn bộ văn hóa và tín ngưỡng Ấn độ trong lịch sử tồn tại của mình. Mặt thứ hai, là quá trình tiếp xúc giữa Phật giáo với các nền văn hóa và tín ngưỡng ngoài Ấn độ, chủ yếu là nền văn hóa và tín ngưỡng Iran. Chính quá trình tiếp xúc đó đã làm cơ sở cho sự tiếp thu tất yếu nói trên, từ đó xây dựng nên hình ảnh đức Phật A Di Đà với những yếu tố như ánh sáng, sống lâu, quang vinh, thanh tịnh v.v...

Trong Vệ đà, thần mặt trời gọi là Varūṇa ở thế giới phía tây có tên Sukha. Varūṇa cũng là vị thần bất tử. Như vậy chỉ Varūṇa thôi cũng đã hội đủ hai điều kiện Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ. Trong Avesta, Varūṇa đã trở thành Varana vị thần của ánh sáng và thọ mạng vô lượng. Từ đó, khi Varūṇa biến thành vị thần tối cao trong tín ngưỡng của người Ấn độ và Iran, thì không thể nào không có những ảnh hưởng nhất định trên Phật giáo, đặc biệt là Phật giáo miền tây bắc Ấn độ lúc ấy đang chịu quyền cai trị của người Iran qua trung gian vương

quốc An tức. Những kinh điển nói về Phật A Di Đà hiện nay như Vô lượng thọ kinh đã bộc lộ khá nhiều dấu vết ảnh hưởng Iran vừa nói. Nhưng trước khi bàn rộng vấn đề này, ta phải nghiên cứu thêm các truyền thuyết về Phật A Di Đà trong kinh điển Phật giáo.

3- QUAN NIỆM PHẬT A DI ĐÀ TRONG KINH ĐIỂN PHẬT GIÁO

Về nguồn gốc của Phật A Di Đà, kinh điển Phật giáo có nhiều truyền thuyết. Trong văn học Bản sinh, chỉ độc nhất có truyện tỳ kheo Thủ Đạt và Duy Tiên trong Sanh kinh 5 của Trúc Pháp Hộ là có nói tới. Do tình hình tư liệu quá ít ỏi này, nó không cung cấp cho ta một mẫu hình nào về nguồn gốc bản sinh của Phật A Di Đà. Trong Tế chư phương đẳng học kinh nhắc lại chuyện nhân quả báo ứng giữa tỳ kheo Tịnh Mạng và tỳ kheo Vị Pháp rất tương tự với chuyện trên. Tuy nhiên, đây là những truyện nói lên quan hệ giữa Phật Thích Ca với Phật A Di Đà, giải thích vì sao Phật Thích Ca đã sinh ra trong cõi Ta bà ô trược và đã khuyến thỉnh mọi người tín niệm Tịnh độ, chứ chưa phải đề cập đến chính bản thân Phật A Di Đà. Về loại truyện Bản sinh đề cập chính bản thân Phật A Di Đà, tư liệu hiện còn rất phong phú. Có hơn 19 cốt truyện khác nhau mà quan trọng nhất dĩ nhiên là truyện tỳ kheo Pháp Tạng và truyện vua Vô Tránh Niệm

a) Truyện tỳ kheo Pháp Tạng

Truyện tỳ kheo Pháp Tạng rất phổ biến, hiện có 30 quyển kinh kể tới với ít nhiều sai khác nhau. Nhưng cốt lõi có thể tóm tắt như sau. Trong thời quá khứ cách đây đã lâu có đức Như Lai Thế TỰ Tại Vương ra đời. Bấy giờ có tỳ kheo Pháp Tạng phát nguyện và được đức Phật ấn chứng là sẽ thành Phật A Di Đà trong cõi Tịnh độ.

Truyện này được kể trong các bản dịch Hán văn Vô Lượng Thọ kinh, Đại A Di Đà kinh, Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh, Vô lượng thọ như lai hội của Đại bảo tích kinh và Đại thừa Vô lượng thọ trang nghiêm kinh cùng với Phạn bản Amitābhavyūha nāmamahayānasūtra và Tạng bản Hphags pahod dpag med kyi bkod pa shes bya theg pa chen pohi mdo. Trong số các bản văn này, Vô lượng thọ kinh, Đại A Di Đà kinh và Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh đặt Như Lai Thế TỰ Tại như là vị Phật cuối cùng của một loạt những đức Phật quá khứ mà đứng đầu là Phật Nhiên Đăng hay cũng gọi là Định Quang. Còn Vô lượng thọ Như Lai hội, Đại thừa vô lượng trang nghiêm kinh và Phạn bản cùng Tạng bản thì đặt Như Lai Thế TỰ Tại Vương là vị Phật đầu tiên của loạt đức Phật ấy mà vị Phật cuối cùng là Nhiên Đăng (Dīpaṃkāra). Đó là sai khác thứ nhất.

Sai khác này đã xảy ra trong các kinh có kể chuyện Phật A Di Đà. Một mặt ta có những kinh như Huệ ấn tam muội kinh và Đại thừa trí ấn kinh đã đặt Phật Định Quang như là vị Phật đầu tiên của một loạt các vị Phật mà vị cuối cùng là Huệ Thượng. Mặt khác, Như Lai trí ấn kinh đã đặt Định Quang là vị Phật cuối cùng, còn Huệ Khởi là vị Phật đầu tiên. Thậm chí Vô lượng

môn vi diệu trì kinh đã coi Nhiên Đăng là thầy của thái tử Vô Niệm Đức Thủ, tiền thân của Phật A Di Đà, tức Phật Nhiên Đăng là vị thầy của Phật A Di Đà.

Không những có sự sai khác nhau về vị trí của đức Như Lai Thế Tụ Tại Vương, hai nhóm kinh trên còn khác nhau khi nói về nguồn gốc của tỳ kheo Pháp Tạng. Nhóm trước nói rõ Pháp Tạng nguyên là một vị vua, sau khi nghe giáo hóa của đức Thế Tụ Tại Vương bèn bỏ ngôi đi xuất gia. Nguồn gốc vương giả này, nhóm thứ hai không nói tới, mà xác định ngay Pháp Tạng, hay cũng gọi là Pháp Sư, hay cũng gọi là Tác Pháp (dhammakara) là một tỳ kheo trong chúng hội của đức Thế Tụ Tại Vương. Sự sai khác về nguồn gốc này cho thấy, tự nguyên ủy, hành trạng của Pháp Tạng tỏ ra không rõ ràng cho lắm và cần phải mô phỏng theo hành trạng và hình ảnh của đức Thích Ca Mâu Ni như đã được quan niệm trong nền văn học Bản sinh cũng như trong những truyền thuyết lịch sử về cuộc đời đức Phật. Đây là một dấu hiệu kết liên nguồn gốc đức Phật A Di Đà với đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Còn sự sai khác về vị trí của đức Thế Tụ Tại Vương đã đưa ra một số vấn đề. Trước hết, nhóm kinh thứ nhất tuy đồng ý đặt Nhiên Đăng là vị Phật đầu tiên của một loạt các đức Phật, nhưng số lượng của loạt Phật ấy gồm bao nhiêu vị, thì lại không đồng nhất. Sai khác này có liên hệ với sự sai khác số lượng lời nguyện của A Di Đà mà các bản văn ấy ghi lại.

Tiếp đến, hai nhóm trên còn sai khác về thứ tự đức Phật Nhiên Đăng đứng đầu hay đứng cuối các đức Phật quá khứ. Sự kiện đó nói lên hai lập trường khác nhau về quan hệ giữa đức Phật A Di Đà và đức Phật Thích Ca. Ai cũng biết văn học Bản sinh có một câu chuyện rất đẹp về hành động quên mình của đức Phật Thích Ca đối với đức Phật Nhiên Đăng nên đã được ấn chứng thành Phật. Từ đó trở về sau, hai đức Phật ấy thường được gắn liền với nhau một cách khá thường xuyên, tùy theo quan điểm về liên hệ trước sau giữa hai đức Phật Thích Ca và A Di Đà, mà có sự thay đổi về vị trí của hai đức Phật Nhiên Đăng và Thế Tụ Tại Vương.

Nhóm thứ nhất coi Thế Tụ Tại Vương là vị Phật cuối cùng của loạt các vị Phật quá khứ trên mà đứng đầu là Phật Nhiên Đăng, bộc lộ rõ ràng xu thế chung là coi đức Phật A Di Đà là một vị Phật trẻ hơn Phật Thích Ca. Điểm này ta thấy xuất hiện trong hai truyện Bản sinh dẫn trước trong Sanh kinh 5 và Tế chú phương đẳng học kinh. Nó chứng tỏ hành trạng Phật A Di Đà đã được mô phỏng theo hành trạng của Phật Thích Ca. Trong khi đó, nhóm thứ hai lật ngược lại thứ tự trước sau của hai vị Phật Nhiên Đăng và Thế Tụ Tại Vương để chứng tỏ đức Phật A Di Đà là một vị Phật cổ sơ, xuất sinh cũng như thành Phật trước đức Phật Thích Ca rất nhiều, làm điển hình cho sự nghiệp tìm đạo và chứng đạo của chính Phật Thích Ca. Ở đây quá trình phát triển tất yếu của tín ngưỡng A Di Đà đã dần dần thể hiện sức mạnh của nó và dần dần chiếm lĩnh vị trí của chính tín ngưỡng của đức Phật Thích Ca. Đức Phật Thích Ca bấy giờ chỉ là người tuyên thuyết cho tín ngưỡng của Phật A Di Đà. Sự tình này một phần nào giải thích cho sự sai khác số lượng các đức Phật quá khứ giữa hai đức Phật Nhiên Đăng và Thế Tụ Tại Vương, bởi vì nếu Phật A Di Đà có một sự ưu việt nào đó, thì cũng giả thiết là có một quá khứ huy hoàng hơn. Từ đó tất nhiên không thể có cùng chung một Phật khai sáng là Nhiên Đăng.

Ngoài những sai khác về số lượng và thứ tự của các đức Phật trong quá khứ cũng như về nguồn gốc của Phật A Di Đà, các văn bản thuộc hai nhóm trên lại khác nhau về số lượng, và đôi khi thứ tự, của các lời nguyện của đức Phật A Di Đà. Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh và Đại A Di Đà kinh chỉ ghi có 24 lời nguyện, trong khi Vô lượng thọ kinh và Vô lượng thọ như lai hội có tới 48. Tạng bản và Phạn bản đã phát triển lên 49 lời nguyện, trong khi Đại thừa vô lượng trang nghiêm kinh chỉ có 36. Sự sai khác nhau về số lượng này đưa ra nhiều vấn đề rất lôi cuốn trong lịch sử tư tưởng bản nguyện của Phật giáo, trước khi bàn đến những vấn đề đó, phải xét qua một số những truyện Bản sinh khác mà chủ yếu là truyện vua Vô Tránh Niệm.

b) Truyện vua Vô Tránh Niệm

Truyện Bản sinh vua Vô Tránh Niệm kể ra trong phẩm Đại thí của Bi hoa kinh 2 để trả lời câu hỏi của Tịch Ý về việc tại sao đức Thích Tôn đã ra đời trong một thế giới ô trọc, trong khi các đức Phật khác đã xuất hiện trong những thế giới thanh tịnh. Cách thời Phật đã lâu, có một vị chuyển luân vương tên Vô Tránh Niệm, có một đại thần tên Bảo Hải thuộc dòng dõi bà la môn. Bảo Hải có một người con đi xuất gia và thành đạo hiệu là Bảo Tạng Như Lai. Khi Như Lai Bảo Tạng đến thành phố A châu la (Añjura / Mañjura, Gron khyer yidhohn hdzin), Vô Tránh Niệm và các vương tử đã đến thăm và cúng dường ba tháng. Sau Bảo Hải đã khuyên vua phát bồ đề tâm vượt qua khổ hải cứu độ chúng sinh. Vô Tránh Niệm đã phát nguyện và được Phật Bảo Tạng ấn chứng sẽ thành Phật A Di Đà và làm giáo chủ cõi Cực lạc ở phương tây.

Vô Tránh Niệm đó là tên Đàm Vô Sấm dùng trong Bi hoa kinh, còn Đại thừa bi phần đà lợi kinh thì gọi là Ly Tránh. Trong Tạng bản Hphags pa snin rje padma dkar poshes bya theg pa chen po hi mdo (TT 780) đã gọi vị vua ấy là Rtsibs kyi Mu Khyud. Phạn bản Karuṇā pundarīka có tên là Aranemin, Hán bản dịch Vô Tránh và Ly Tránh, xuất phát từ cách hiểu Aranemin là do A + raṇa có nghĩa là không có đấu tranh chống đối, trong khi Tạng bản dịch rtsibs kyi mu khyud (vành tắm bánh xe), tức hiểu aranemin do ara (tắm) + nemī (vành bánh xe). Ngoài ra, Khai nguyên thích giáo lục 2 có ghi Nhàn cư kinh một quyển là của Trúc Pháp Hộ rồi chưa thêm nó là "đồng bản dịch của kinh Bi hoa lần đầu tiên dịch ra, xem Tăng hựu lục". Khảo Xuất tam tạng ký tập 2 thì có chép Nhàn cư kinh 1 quyển là của Trúc Pháp Hộ, nhưng không nói gì về liên quan của nó với kinh Bi hoa. Ngày nay, Nhàn cư kinh 1 quyển là một bộ phận của Sanh kinh 2 do Trúc Pháp Hộ dịch và nội dung không dính dấp gì đến kinh Bi hoa. Lịch đại tam bảo ký phân ra hai bộ Nhàn cư kinh, một bộ một quyển và thuộc vào Sanh kinh, còn bộ kia 10 quyển là "đồng bản dịch danh của Đại bi phần đà lợi kinh". Nói rõ ra, kể từ lúc Phí Trường Phòng viết xong Lịch đại tam bảo ký (597), người ta có nhắc tới một bản dịch của kinh Bi hoa mang tên Nhàn cư kinh. Khoan nói tới tính chính xác của truyền thuyết ấy, chỉ cần xét xem, nếu Nhàn cư kinh quả có một liên hệ tới kinh Bi hoa thì làm sao nó lại mang tựa đề Nhàn cư. Nhàn cư thường là một dịch ngữ của āraṇya tiếng Phạn, mà thông thường cũng

được phiên âm a lan nhã. Vậy, Nhàn cư kinh, nếu quả là dị bản của kinh Bi hoa, thì hẳn phải do đọc lệch tên Aranemin thành āraṇya.

Vậy thì, aranemin có thể hiểu theo hoặc a + rana để cho ta tên Ly Tránh hoặc Vô Tránh. Chữ Niệm trong Vô tránh niệm là một phiên âm của nemin. Hoặc hiểu là do ara + nemin, để cho tên Tây tạng Rtsibs Kyi Mu Khyud với nghĩa vành tằm bánh xe. Hoặc hiểu aranemin thành āraṇya với nghĩa nhàn cư. Như thế, ba cách hiểu vừa nêu có quan hệ gì với nhau không? Đầu hết, giữa nhàn cư và vô tránh cũng như ly tránh, tuy có thể nghĩ quan hệ giữa chúng xuất phát từ việc viết sai aranemin thành āraṇya, nhưng trên thực tế cũng đã từng có những kết nối giữa hai từ đó với nhau. Xuất sinh vô biên môn đà la ni kinh do Bất Không dịch vào giữa thế kỷ thứ VIII, trong khi trình bày 4 phương thức để đạt đến đà la ni ấy, đã kể cách đầu tiên là "Tập a lan nhã và cực vô tránh xứ". Rõ ràng, trong văn học Phật giáo Phạn văn đã có một nỗ lực truy tìm ngữ nguyên của āraṇya đến từ a + rana. Do đó, giữa Ly tránh hay Vô tránh và Nhàn cư không phải là không có những liên quan.

Vô Tránh Niệm thông thường được giải thích là một tên phối hợp giữa dịch ngữ vô tránh (araṇa) và phiên ngữ niệm (nemin), tuy nhiên, chữ niệm có thể là tàn dư của tên thái tử Vô Niệm Đức Thủ, tiền thân của Phật Vô Lượng Thọ trong Vô lượng môn vi diệu mật trì kinh do Chi Khiêm dịch. Xuất sinh vô lượng môn trì kinh của Phật Đà Bạt Đà La có tên Vô Niệm Đức Đạo, trong khi A Nan Đà mục khư ni ha ly đà kinh chỉ gọi Vô niệm. Chữ vô niệm ở đây là do dịch chữ acintya tiếng Phạn, bởi vì các bản dịch khác của kinh vừa nói, tức Vô lượng môn phá ma đà la ni kinh, A Nan Đà mục khư ni ha ly đà lân ni kinh, Xá Lợi Phất đà la ni kinh, Nhứt hướng xuất sinh bồ tát kinh, Xuất sinh vô biên môn đà la ni kinh của Bất Không và Xuất sinh vô biên môn đà la ni kinh của Trí Nghiêm đều dịch là bất tư nghị.

Về liên hệ giữa Tạng dịch Rtsibs kyi mu khyud và aranemin, thì do hiểu aranemin thành ara+nemi. Cách hiểu này không thấy xảy ra trong các dịch bản Hán văn, nhưng cũng đưa đến nhiều gợi ý khá lôi cuốn Một mặt, ara (tằm bánh xe) là do động từ (/r, với nghĩa chuyển động, đi tới, khiêu khích. Từ ngữ căn (/r, đạo xuất aruṇa với nghĩa màu vàng lợt, mặt trời, ánh bình minh, ánh sáng. Kinh Đại bản của Trường a hàm kinh 1 đã chép phụ thân của Phật Thi Khí tên là Minh Tướng thuộc dòng dõi sát li vương, còn Thất phật kinh, chép phụ thân là vua A Lỗ Na. Khảo kinh Đại bản của Trường bộ (D.14.1 Mahāpāṇasuttanta) thì phụ thân Phật Thi Khí là vua Minh Tướng (Sikhissa... aruṇo nāma rāja pitā ahoṣi). Vậy vua Aruṇa, phụ thân của Phật Thi Khí có tên liên hệ nào đó với vua Aranemin, tiền thân của Phật A Di Đà

Đại pháp cư đà ni kinh 17 kể chuyện vào thời quá khứ của đại kiếp Thiên Hành Lộ, sau khi Như Lai Sơn Thượng đã nhập diệt, có vị Bồ tát tên Minh Tướng phát đại nguyện muốn tất cả chúng sinh được an lành. Bấy giờ cách thế giới của Minh Tướng tới cả ngàn ức cõi nước, có đức Phật hiệu Sa La vương, bèn ấn chứng cho Minh Tướng "Trong tương lai trải qua bốn mươi a tăng kỳ kiếp sẽ được thành chánh giác tên Như Lai Vô Lượng Thọ". Như thế, Bồ tát Minh

Tướng phải có tên tiếng Phạn là Aruṇa. Quan hệ giữa Aruṇa và Araṇemi qua trung gian ngữ căn (/r/, do vậy, vị tất là không có ý nghĩa. Cho nên, Tạng bản dịch Araṇemin bằng Atsibs Kyi mu khyud, không thể là không có căn cứ.

Ngoài ra, quan hệ aranemin-aruna đã xuất hiện thêm một chi tiết khác là trong hai người đệ tử của Phật Thi Khí thì một người đã có tên giống như đệ tử của Phật A Di Đà kể ra trong kinh Bi Hoa. Đại bản kinh của Trường a hàm kinh 1, Thất Phật kinh và kinh Đại bản của Trường bộ kinh nói Phật Thi Khí có hai người đệ tử là A Tỳ Phù (Abhibhū) và Tam Bà Bà (Sambhava). Kinh Bi hoa cũng kể chuyện Phật A Di Đà đã dẫn dắt người con thứ hai của Bảo Hải tên Sambhava thành Phật hiệu là Đại Nhật.

Qua những bản cǎi trên, tên Vô Tránh Niệm với những liên hệ aranemin-aruna-acintya (Vô Tránh Niệm / Minh Tướng / Vô Niệm) đã để cho thấy truyện Bản sinh đức Phật A Di Đà đã ăn sâu như thế nào vào truyện Bản sinh của các đức Phật khác và đã biến dạng như thế nào qua những tư liệu khác nhau. Sự thâm thấu và vay mượn lẫn nhau chứng tỏ xu thế phát triển của tín ngưỡng từng thời đại, từng địa vực từ nguồn gốc chung. Cho nên cùng một nhân vật trong cùng một cốt truyện mà ở đây thì được đồng nhất với đức Phật này và ở kia thì lại đồng nhất với đức Phật khác. Chẳng hạn, chuyện Bản sinh vua Oai Đức (Dpal Gyi gji Brjid, Thắng Oai) thì trong Quán Thế Âm Bồ tát thọ ký kinh thì đồng nhất với Phật A Di Đà, còn trong Như huyễn tam ma địa vô lượng ấn pháp môn kinh thì lại đồng nhất với Phật Thích Ca. Đây là điểm ta cần chú ý khi tìm hiểu nguồn gốc của tín ngưỡng A Di Đà.

c) Về bản nguyên của Pháp tạng và Vô Tránh Niệm.

Truyện Bản sinh Pháp Tạng chép Pháp Tạng đã bày tỏ bản nguyên của mình trước đức Như Lai Thế Tụ Tại Vương, trong khi truyện Bản sinh Vô Tránh Niệm thì trình bày trước đức Như Lai Bảo Tạng, sau đó, cả Pháp Tạng cũng như Vô Tránh Niệm đã được hai đức Như Lai trên ấn chứng trở thành Phật A Di Đà ở cõi Cực lạc phương tây. Số lượng và thứ tự các bản nguyên của Pháp Tạng trong các bản văn không giống nhau. Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh và Đại A Di Đà kinh ghi có 24 lời thệ, nhưng nội dung và thứ tự lại không nhất trí. Vô lượng thọ kinh và Vô lượng thọ như lai hội của Đại bảo tích kinh cả hai có 48 lời nguyện, trong khi Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh chỉ có 36 lời nguyện. Phạn bản có 47 và Tạng bản có đến 49.

Hai mươi bốn lời nguyện trong Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh có thể tóm tắt như sau: (1) Trong nước Phật không có ba đường dữ. (2) Những ai sinh vào nước ấy không còn trở vào ba đường dữ. (3) Nhân dân cùng có một sắc vàng. (4) Không có phân biệt nguồn gốc trời người. (5) Đều có hiểu biết về đời trước. (6) Đều có thiên nhãn thông. (7) Đều có tha tâm thông. (8) Đều bay đi tự tại. (9) Đều có thiên nhĩ thông. (10) Không có ái dục. (11) Luôn luôn trụ trong Niết bàn. (12) Có vô số đệ tử và la hán. (13) Chính mình có ánh sáng vô lượng. (14) Chính mình có thọ mạng vô lượng. (15) Nhân dân cũng thọ mạng vô lượng. (16) Nhân dân

không có lòng dữ. (17) Tiếng tăm vang khắp mười phương và hết thảy chúng sinh đều muốn sinh về Cực lạc. (18) Nhân dân các cõi Phật đem lòng thanh tịnh niệm Ta thì khi chết Ta và đệ tử đều đến rước. (19) Nhân dân các cõi Phật dù đời trước làm ác, nghe danh hiệu Ta mà hối cải muốn sanh về nước Ta thì sẽ toại nguyện. (20) Các vị Bồ tát đều một kiếp thành Phật. (21) Các vị Bồ tát đều có 32 tướng tốt. (22) Các vị Bồ tát đều có đủ đồ vật để cúng dường các đức Phật mười phương. (23) Các vị Bồ tát muốn ăn thì có đồ ăn. Ăn xong bát báu tự đi. (24) Các Bồ tát thuyết pháp hành đạo như đức Phật.

Đó là 24 lời nguyện trong Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh 1. Đại A Di Đà kinh do Chi Khiêm dịch cũng có 24 nguyện nhưng thứ tự và nội dung không hoàn toàn nhất trí. Cho nên, trừ nguyện thứ nhất của hai bản giống nhau, còn nguyện thứ hai trở đi không những thứ tự mà nội dung cũng bị đảo lộn. Có nguyện có trong bản này mà không có trong bản kia và ngược lại. Chẳng hạn, nguyện số 4 và 20 của Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh không có trong Đại A Di Đà kinh, trong khi nguyện thứ 12 trong bản sau lại không thấy trong kinh trước. Có nguyện trong bản này thì chia thành hai, còn bản kia hai gộp lại một. Chẳng hạn nguyện thứ 6 và 9 của Vô lượng bình đẳng giác kinh gộp thành một trong nguyện thứ 17 của Đại A Di Đà Kinh. Nói chung, Đại A Di Đà kinh đã có những nguyện sau, mà không thấy trong Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh, đó là nguyện thứ hai, không có phụ nữ trong nước Phật A Di Đà, và nếu phụ nữ sinh về thì trở thành đàn ông; nguyện thứ ba, có đầy đủ châu báu, nhà cửa, áo quần, ăn uống; nguyện thứ 11, Bồ tát cõi Phật A Di Đà không có ý nhớ phụ nữ; nguyện thứ 12, các Bồ tát a la hán thương yêu kính trọng không ganh ghét nhau; nguyện thứ 17 và 18, bản thân Phật A Di Đà có thiên nhãn thiên nhĩ và trí huệ tuyệt vời; và nguyện 23 các vị Bồ tát la hán phát sanh ánh sáng trên đỉnh đầu.

Vô lượng thọ kinh và Vô lượng thọ Như lai hội của Đại bảo tích kinh đã phát triển 24 lời nguyện trên thành 48. Phạn bản Amitābha nāma mahāyāna-sūtra chỉ có bốn mươi bảy nguyện vì nó thiếu mất nguyện 21 về các vị Bồ tát đều có 32 tướng tốt. Tạng bản Hpnags pahod dpad mod kyi baod pa shes bya ba theg pa chen pohi mdo thì có tới 49 nguyện vì dư nguyện thứ 38 về việc Bồ tát ở các cõi Phật khi nghe danh hiệu A Di Đà thì đều cung kính lễ bái. 48 lời nguyện này thì 25 lời nguyện đầu gần đồng nhất với 24 nguyện đã liệt trên. Do đó, để thấy toàn bộ, ta sẽ kể từ nguyện 26 trở đi.

(26) Nguyện nhân dân trong nước đều có thân hình của Na La Diên. (27) Nguyện trong nước mọi thứ đều đẹp đẽ tuyệt vời. (28) Ai cũng thấy được cây bồ đề to lớn. (29) Mọi người đều có khả năng biện tài. (30) Các Bồ tát đều có trí tuệ biện tài vô lượng. (31) Cõi nước trong sạch chiếu khắp mười phương. (32) Nguyện trong nước đầy đầy hương thơm vi diệu. (33) Chúng sinh ở các cõi Phật nhờ ánh sáng Phật A Di Đà soi rọi, thân tâm được êm dịu. (34) Tất cả chúng sinh khi nghe danh hiệu, đều được vô sanh pháp nhẫn và các tổng trì. (35) Nguyện nghe danh hiệu mà chuyển được thân đàn bà thành đàn ông. (36) Nguyện nghe danh hiệu mà tu tập phạm hạnh cho đến khi thành Phật. (37) Nguyện nghe danh hiệu thì đều tu hạnh Bồ tát, năm vóc gieo xuống đất, trời người đều kính tôn. (38) Áo quần của dân trong nước đều tự do muốn

là được, không cắt may giặt nhuộm. (39) Nguyên dân trong nước vui sướng như các vị giải thoát. (40) Nhân dân trong nước, muốn thấy các Phật độ thì ngồi dưới gốc cây báu, chúng sẽ hiện ra. (41) Nguyên các Bồ tát ở khắp mọi phương khi nghe danh hiệu, thì cho tới lúc thành Phật luôn luôn đầy đủ các giác quan. (42) Nguyên các Bồ tát khắp mọi phương, khi nghe danh hiệu, đạt được tam muội thanh tịnh giải thoát, chỉ trong khoảng khắc cúng dường vô số các đức Phật không thiếu sót vị nào. (43) Nguyên các Bồ tát ở khắp nơi, khi nghe danh hiệu, đều sanh vào các nhà phú quý. (44) Bồ tát khắp mọi nơi khi nghe danh hiệu, đều vui mừng tu hạnh bồ tát. (45) Nguyên các Bồ tát ở khắp mọi nơi khi nghe danh hiệu thì đạt được tam muội Phổ đẳng, thấy hết các đức Phật. (46) Nguyên các Bồ tát trong nước nếu muốn nghe pháp thì tự nhiên được nghe. (47) Nguyên các Bồ tát khắp mọi nơi khi nghe danh hiệu thì đạt được địa vị không còn thôi lui. (48) Nguyên các Bồ tát khắp mọi nơi khi nghe danh hiệu thì liền đạt được pháp nhẫn thứ nhất, thứ hai, thứ ba, liền được địa vị không thôi lui.

Đó là nội dung 48 lời nguyện của Phật A Di Đà như đã ghi trong Vô lượng thọ kinh. So với những bản kinh khác, đặc biệt là Vô lượng thọ Như Lai hội của Đại Bảo Tích kinh cùng với Phạn bản và Tạng bản, thì nội dung chúng tương đối giống nhau, còn về mặt thứ tự thì thường hay khác. Chẳng hạn, nguyện thứ 23, là tương đương với nguyện thứ 21 của Phạn bản, nguyện thứ 40, 42 và 45 là nguyện thứ 38, 40 và 43 của Phạn bản. Đối với Tạng bản cũng thế, nhưng sự sai khác tỏ ra nhiều hơn, vì Tạng bản dư ra một nguyện nói về âm nhạc vi diệu ở cõi Cực Lạc, xen vào giữa nguyện thứ 32 và 33. Còn đối với Vô lượng thọ Như Lai hội của Đại bảo tích kinh thì nội dung và thứ tự không sai khác cho lắm.

Ngoài hai truyền bản 24 và 48 lời nguyện vừa giới thiệu, còn có Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh, ghi 36 nguyện đặc biệt nhấn mạnh đến việc cúng dường chư Phật. Và phát biểu theo lối khẳng định, chứ không phải theo lối phủ định, như đã gặp trong các truyền bản trên, tóm tắt như sau: (1) Trong nước không có ba điều dữ. (2) Không có phân biệt trời người. (3) Chúng sinh sinh về có đại thần thông. (4) Có túc mạng thông. (5) Có thiên nhãn thông. (6) Có tha tâm thông. (7) Ở trong tình trạng chánh tín. (8) Luôn luôn ở trong niết bàn. (9) Dù ở trong tình trạng Thanh văn Duyên giác cũng đều thành Phật. (10) Có ánh sáng vô biên. (11) Có thọ mạng vô lượng. (12) Tiếng tăm lừng lẫy mười phương. (13) Những chúng sinh chí thành niệm danh hiệu khi chết sẽ được Phật A Di Đà và các tỳ kheo đến rước. (14) Tất cả chúng sinh khi nghe danh hiệu Phật A Di Đà muốn sinh về cõi Phật nào thì sinh. (15) Chúng sinh trong cõi Cực lạc đầy đủ 32 tướng tốt. (16) Có chúng sinh vì đại nguyện chưa muốn thành Phật thì nhờ oai lực của Phật A Di Đà giáo hoá hết thấy hữu tình. (17) Chúng sinh ở cõi Cực lạc muốn cúng dường các đức Phật khắp mười phương thì có đủ phương tiện để cúng dường. (18) Các Bồ tát ở Cực lạc đều thành tựu nhất thiết trí, giỏi bàn các pháp yếu. (19) Các Bồ tát ở Cực lạc dùng thần thông đem đủ tư liệu để cúng dường chư Phật ở mười phương. (20) Các Bồ tát nếu không đem đến được thì nhờ oai lực Phật A Di Đà, mà các đức Phật đưa tay đến nhận lấy. (21) Các vị Bồ tát ở cõi Cực lạc muốn cúng dường các đức Phật mà không rời cõi mình, thì nhờ thần lực A Di Đà khiến cho các đồ cúng dường tự đến các cõi Phật kia. (22) Các vị Bồ tát cõi Tịnh độ có thần lực của Na La Diên và ánh sáng rực rỡ. (23) Các vị Bồ tát có khả năng thuyết pháp vô ngại. (24)

Các vị Bồ tát đem mọi thứ trân báu làm lò trầm để đốt những cây chiên đàn vô giá cúng dường khắp mười phương các đức Phật. (25) Cõi Cực lạc trong sáng như gương. (26) Các Bồ tát cõi ấy luôn luôn vui sướng, thường ở trong tam muội bình đẳng. (27) Những người mang thân đàn bà, nghe danh hiệu Phật A Di Đà và qui y đảnh lễ khi lâm chung thì sẽ sinh về cõi Cực lạc và trở thành đàn ông. (28) Mười phương vô số Thanh văn Duyên giác khi nghe danh hiệu Phật A Di Đà mà tu trì tịnh giới thì nhất định sẽ giác ngộ vô thượng. (29) Các Bồ tát trong mười phương khi nghe danh hiệu Phật A Di Đà đều lễ bái qui mạng. (30) Áo quần ở cõi Cực lạc khỏi cất may, giặt nhuộm. (31) Tất cả chúng sinh nghe danh hiệu của Phật A Di Đà thì đều được vô sinh pháp nhẫn. (32) Tất cả Bồ tát trong mười phương khi nghe danh hiệu Phật A Di Đà thì chứng được tịch tịnh tam muội. (33) Tất cả Thanh văn, Bồ tát khi nghe danh hiệu Phật A Di Đà đều được vô sinh pháp nhẫn, an trụ vào vô công dụng hạnh. (34) Các Bồ tát ở mười phương khi nghe danh hiệu Phật A Di Đà thì chứng được tam muội phổ biến bồ tát. (35) Các Bồ tát ở cõi Cực lạc đều tùy ý giảng pháp và nghe pháp. (36) Tất cả các cõi Phật khi nghe danh hiệu của Phật A Di Đà thì được nhứt thứ nhất cho đến vô sinh pháp nhẫn.

d) Về quan hệ giữa các truyền thống bản nguyên:

36 nguyện của Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh là như thế. Tuy chúng có những liên hệ nhất định với 48 lời nguyện, điểm đặc trưng vẫn là hình thức khẳng định của bản thân những lời nguyện ấy. Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh tỏ ra có một sự canh cải do những yếu tố tiếp thu từ kinh Bi hoa.

Bi hoa kinh 3 kể có 48 lời nguyện của Vô Trách Niệm trước Phật Bảo Tạng. Khác với 48 lời nguyện trong Vô lượng thọ kinh đã sử dụng hình thức phủ định "... nếu không ... thì tôi không ..." (sace me... na... mā tāvad ahaṃ...), 48 lời nguyện ở đây đều dùng hình thức khẳng định: "Nếu tôi được ... thì ...". Về nội dung, 48 lời nguyện của Vô Trách Niệm cũng có những nét tương đồng với 48 lời nguyện của Pháp Tạng, chỉ trừ nguyện thứ 35, nguyện 44 và 48. Nguyện 35 nói tới việc không có núi non cũng như các khái niệm tham sân si, ác đạo v.v., và đặc biệt là không có đại dương, một chi tiết không bao giờ kể tới trong khi mô tả Cực lạc. Nguyện 44 và 48 thì nói việc niết bàn của Phật A Di Đà, các Bồ tát, và các người đàn bà, khi nghe danh hiệu thì sung sướng và không bao giờ sinh làm đàn bà nữa. Ba lời nguyện này, Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh đương nhiên không có.

Vậy, quan hệ giữa 36 lời nguyện của Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh và 48 lời nguyện của Bi hoa kinh là thế nào? Trước đây, những người nghiên cứu thường xét vị trí của 36 lời nguyện trong liên hệ với 24 và 48 lời nguyện của những truyền bản khác, vì họ giả thuyết 48 nguyện trong Bi hoa kinh chỉ là một hình thái khác của 48 nguyện trong Vô lượng thọ kinh, chứ không có những sai biệt gì căn bản. Cho nên, họ phần lớn đã đề xuất những quan điểm khác nhau liên hệ đến vị trí của 36 nguyện, mà thường coi nhẹ ảnh hưởng của 48 nguyện trong Bi hoa kinh. Kimura Taiken trong khi đi tìm nguồn gốc của tư tưởng bản nguyện đã phát hiện một hiện tượng khá đặc biệt là loại tư tưởng ấy đã phát triển theo một loại hình cấp số công lấy số 6

làm cơ sở. Từ 6 lời nguyện trong Tiểu phẩm bát nhã, nó đã phát triển thành 12 và 18 nguyện trong A Sô Bê Phạt quốc kinh, rồi đến 24 nguyện trong Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh và Đại A Di Đà kinh, rồi 30 nguyện trong Đại phẩm bát nhã, rồi 36 nguyện của Vô lượng thọ trang nghiêm kinh, rồi 48 nguyện trong Vô lượng thọ Như Lai hội. Quá trình phát triển đó rõ ràng đi kèm chỉ một trật tự số học nhất định, dấu hiện tại cấp số 7 chưa có một văn bản nào chứng thực, nghĩa là hiện chưa tìm ra văn bản nào ghi 42 lời nguyện. Thế thì, quan hệ phát triển cấp số giữa chúng là như thế nào? Phải chăng chúng đã phát triển theo cấp số từ nhỏ đến lớn? Hay là một số giảm trừ từ lớn đến nhỏ? Kimura trả lời là quá trình phát triển đã theo trật tự từ nhỏ tới lớn. Nói rõ ra, đầu hết là 6 nguyện, rồi sau đó bổ sung và hoàn chỉnh cho đến lúc 48 nguyện xuất hiện, đáp ứng phần lớn yêu cầu một xã hội lý tưởng theo quan niệm Phật giáo.

Mochizuki Shinko, tuy không hoàn toàn nhất trí với thuyết phát triển cấp số của Kimura, cũng thừa nhận quá trình phát triển từ số nhỏ tới lớn của số lượng những lời nguyện trong các kinh. Từ 6 nguyện trong Tiểu phẩm bát nhã đã tăng lên 21 nguyện trong A Sô Bê Phạt quốc kinh T, rồi 24 nguyện trong Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh và Đại A Di Đà kinh, rồi 30 nguyện trong Đại phẩm bát nhã, rồi 36 nguyện trong Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh, và cuối cùng 48 nguyện trong Vô lượng thọ kinh và trong Vô lượng thọ Như Lai hội. Mochizuki đã nhận xét thêm là quan hệ trước sau giữa 36 và 48 nguyện thật khó mà khẳng định một cách dứt khoát, bởi vì 36 nguyện có thể là một dạng bất toàn của 48 nguyện. Trong một giới hạn nào đó, nhận xét ấy đã tỏ ra có thể chứng minh đặc biệt khi ta chú ý đến sự liên quan giữa 36 nguyện và 48 nguyện của Bi hoa kinh.

Giới hạn lĩnh vực tìm hiểu thuần túy vào các bản văn liên hệ đến Phật A Di Đà, những người nghiên cứu khác cũng đề xuất những ý kiến tương tự. Wogihara sau khi so sánh các văn bản với nhau, đã kết luận Đại A Di Đà Kinh và Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh tức những văn bản chủ trương 24 nguyện, là thành lập sớm nhất, rồi đến Phạn bản Amitābhavyūhasūtra, và chót hết mới là Vô lượng thọ Như Lai hội và Vô lượng thọ kinh, tức những văn bản của 48 nguyện. Kết luận này Akashi Etatsu không hoàn toàn đồng ý, vì Wogihara đã không quan tâm đến văn bản 36 nguyện của Đại thừa vô lượng trang nghiêm kinh. Cho nên, Akashi và sau đó Sonoda đã đưa ra quan điểm, một mặt tán thành kết luận trên của Wogihara, mặt khác bổ sung và hoàn chỉnh nó bằng cách thêm vào sự có mặt của văn bản 36 nguyện. Nói cách khác Akashi chủ trương Đại A Di Đà kinh và Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh là những văn bản xưa nhất, rồi đến Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh, rồi đến Phạn bản Amitābhavyūhasūtra, rồi đến Vô lượng thọ Như Lai hội và Vô lượng thọ kinh. Sonoda còn xác minh rõ hơn văn bản Đại A Di Đà kinh là xưa nhất so với Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh.

Như thế, nhìn chung thì các thuyết trên đều phần lớn chủ trương văn bản 36 nguyện của Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh, tuy được dịch ra tiếng Trung quốc chậm nhất lại chiếm vị trí quan trọng và quá cổ sơ, ngay cả đối với Vô lượng thọ kinh, dịch vào khoảng năm 252. Chủ trương ấy e không hợp lý cho lắm, vì 36 nguyện đã có liên hệ mật thiết với 48 nguyện

của Bi hoa kinh. Mà Bi hoa kinh ngày nay thường được nhìn nhận là một văn bản nhằm việc đề cao bản thân Phật Thích Ca và nhằm đặt quan hệ ưu việt của tín ngưỡng Phật Thích Ca đối với tín ngưỡng Phật A Di Đà, mà có thể rất thịnh hành vào thời kỳ nó xuất hiện. Do vậy, lập trường của Wogihara về việc đề riêng văn bản 36 nguyện của Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh không phải là không căn cứ, dấu rằng nó đã mang khuyết điểm là không xác định rõ vị trí của 36 nguyện ấy trong quan hệ giữa 24 và 48 nguyện của các văn bản khác.

Để xác định vị trí ấy, một điều cần phải nhớ là tín ngưỡng A Di Đà đã được truyền vào Trung quốc rất sớm và cứ dần dà chiếm lĩnh vị trí ưu thế của mình đối với các tín ngưỡng khác, để cuối cùng trở thành rất phổ biến vào lúc Pháp Hiền dịch Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh. Do đó, nếu bản của Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh đã xuất hiện trước hay cùng thời với Vô lượng thọ kinh, thì không có lý do gì mà nó không truyền tới Trung quốc. Việc Pháp Hiền dịch kinh ấy vào năm 1001 trong trường hợp này, vì thế, phải điếm chỉ sự xuất hiện hậu kỳ của chính bản thân nó. Nói rõ ra, Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh là kết quả của một nỗ lực canh cải Vô lượng thọ kinh, nếu không là Đại A Di Đà kinh, do quá trình tiếp thu những cống hiến của Bi hoa kinh. Nỗ lực ấy chứng tỏ một thỏa hiệp đã xảy ra giữa tín ngưỡng Phật A Di Đà và tín ngưỡng Phật Thích Ca, giữa truyền thống bản nguyện Vô lượng thọ kinh và truyền thống bản nguyện Bi hoa kinh, để chấm dứt cuộc cạnh tranh giữa hai tín ngưỡng làm tiền đề cho sự ra đời của hai truyền thống bản nguyện ấy. Vì thế, 36 nguyện trong Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh có thể nói là xuất hiện chậm nhất, tổng hợp hai truyền thống bản nguyện với nhau để tạo nên bản thân mình.

Về quan hệ giữa truyền thống bản nguyện Vô lượng thọ kinh và truyền thống bản nguyện Bi hoa kinh thì thật khó xác định một cách chắc chắn về tính trước sau của chúng. Tuy nhiên, chỉ căn cứ trên lịch sử truyền bá của những kinh đó ở Trung quốc, truyền thống Vô lượng thọ kinh rõ ràng xuất hiện trước. Thêm vào đó, nếu giả thiết kinh Bi hoa ra đời như một phản ứng trước cao trào tín ngưỡng mạnh mẽ Phật A Di Đà, nhằm chứng minh tính ưu việt của tín ngưỡng bản thân Phật Thích Ca, thì hiển nhiên truyền thống bản nguyện Bi hoa kinh càng phải ra đời sau truyền thống Vô lượng thọ kinh. Ngoài ra, truyền thống Vô lượng thọ kinh đã trải qua hai giai đoạn hình thành, giai đoạn hình thành 24 nguyện rồi giai đoạn hình thành 48 nguyện, trong khi truyền thống Bi hoa kinh thì không có một quá trình như vậy. Do đó, 48 nguyện của Bi hoa kinh cũng phải xuất phát từ nguyên hình 24 nguyện của truyền thống Vô lượng thọ kinh.

Nói tóm lại, quan hệ giữa các truyền thống bản nguyện của Phật A Di Đà có thể hình dung như sau. Từ 24 nguyện của Đại A Di Đà kinh và Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh đã làm cơ sở để phát triển thành truyền thống 48 nguyện của Vô lượng thọ kinh và truyền thống 48 nguyện của Bi hoa kinh, rồi cuối cùng tổng hợp lại trong 36 nguyện của Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh. Nguyên do gây nên quá trình phát triển này là yêu cầu muốn chỉnh lý và hoàn thiện, những gì đã đề ra trong 24 nguyện. Bốn mươi tám nguyện của truyền thống Vô lượng thọ kinh biểu thị một nỗ lực chỉnh lý và xác minh. Nó chỉnh lý những gì 24 nguyện đã phát triển, sau khi đã trải qua một thời gian thử thách. Sự kiện này bày tỏ khá rõ nét khi xét lời

nguyện 19 chẳng hạn.

Nguyện 19 trong truyền thống 24 nguyện nói rằng nhân dân các cõi Phật đời trước làm ác, khi nghe danh hiệu Phật A Di Đà mà hồi cải muốn sinh về nước Cực lạc, thì phải phát nguyện. Nguyện này trong truyền thống 48 nguyện của Vô lượng thọ kinh đã được chỉnh lý lại bằng cách giới hạn những người làm ác vừa nói là không bao gồm "những chúng sinh tạo nghiệp vô gián và những kẻ phỉ báng chính pháp". Giới hạn ấy chứng tỏ lời nguyện nguyện ủy đã quá rộng rãi, để có thể tạo nên những trở ngại cho vấn đề duy trì đạo lý và truyền bá Phật pháp, nên cần phải đề lên một số ngoại lệ mà nếu phạm tới người ta không thể vãng sinh được.

Không những chỉnh lý, giới hạn ấy còn xác minh đối tượng có thể vãng sinh, xác minh điều kiện và trường hợp để có thể vãng sinh. Cho nên, những nguyện sau đã qui định rõ hơn nội dung và chi tiết của những gì đã phát biểu trong 24 nguyện. Thí dụ, nguyện thứ 6 trong 24 nguyện nói, mọi người ở Cực lạc đều có thiên nhãn thông, thì nguyện thứ 45 trong 48 nguyện càng xác minh rõ hơn, nói rằng các bồ tát ở khắp mọi nơi khi nghe danh hiệu Phật A Di Đà thì đạt được tam muội phổ đẳng, thấy hết các đức Phật. Hay nguyện 21 nói về các tướng tốt thì được nguyện 26 xác minh thêm là có thân hình Na La Diên và nguyện 27 về mọi thứ đều đẹp đẽ tuyệt vời ở Cực lạc.

Bốn mươi tám nguyện trong truyền thống Vô lượng thọ kinh, như thế, là một biểu thị nỗ lực chỉnh lý và xác minh. Bốn mươi tám nguyện trong truyền thống Bi hoa kinh cũng vậy. Nó đã chỉnh lý lại 24 nguyện rõ ràng bằng cách thay thế cách phát biểu phủ định bằng cách phát biểu khẳng định. Thay thế ấy không chỉ là một lối thay thế ngôn từ, mà còn bao hàm một nội dung tư tưởng. Nó nói lên tính tất yếu, tính phải xảy ra của những gì bản nguyện Phật A Di Đà nhắm tới. Nó không còn giả thiết với điều kiện "Nếu....thì....", mà đã khẳng định là "Khi tôi đã thành chánh giác v.v... thì như thế, như thế xảy ra". Quá trình khẳng định tính tất yếu ấy cũng là quá trình khẳng định tín ngưỡng Phật A Di Đà một cách mạnh mẽ và thâm hậu.

Về nội dung, 48 nguyện của Bi hoa kinh cũng có nỗ lực chỉnh lý đáng chú ý. Đầu hết, nguyện thứ 12 của 24 nguyện có nói tới những vị la hán đệ tử của Phật A Di Đà. Nguyện này, Bi hoa kinh đã chỉnh lý lại với nguyện thứ 39 qui định rõ ràng thế giới Cực lạc chỉ bao gồm những vị Bồ tát không có Thanh văn và Duyên giác. Tư tưởng Tịnh độ không có Thanh văn và Duyên giác này, từ thời Long Thọ trở đi đã trở nên rất phổ biến, như Đại trí độ luận 13 đã ghi lại. Vì chỉnh lý nguyện thứ 12 ấy, Bi hoa kinh đã có thêm nguyện thứ 11 nói rõ những chúng sinh ở thế giới Cực lạc đều là những vị không còn thối lui, những A Bệ Bạt Trí (Avaivartika). Như thế, Bi hoa kinh trong khi chỉnh lý 24 nguyện đã đồng thời xác minh. Qua nỗ lực chỉnh lý đó, Bi hoa kinh để lộ cho thấy, quan hệ giữa kinh ấy và Đại A Di Đà kinh cùng Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh như đã trình bày ở trên.

Chẳng hạn, nguyện thứ 24 của Bi hoa kinh về việc các vị bồ tát tại thế giới Cực lạc cũng phát ra ánh sáng chỉ tìm thấy tương đương trong nguyện thứ 23 của Đại A Di Đà kinh và

nguyên thứ 22 của Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh. Nguyên thứ 12, 13 và 28 của Bi hoa kinh cũng thế. Chúng có những tương đương trong Đại A Di Đà kinh, tuy không được chuyển lại cho Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh. Vậy, nếu, muốn nói rõ hơn, thì Bi hoa kinh đã chỉnh lý và xác minh 24 nguyên của Đại A Di Đà kinh, rồi một phần nào chuyển giao lại cho Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh, để tạo nên truyền thống thỏa hiệp 36 nguyên.

đ) Tư tưởng bản nguyên và nguồn gốc tín ngưỡng A Di Đà

Đặc trưng tư tưởng bản nguyên là ý muốn kiến thiết một thế giới lý tưởng và chương trình cũng như phương án để thực hiện ý muốn đó. Trong xã hội Ấn Độ thời đức Phật đã hội đủ những nhân tố khách quan cho việc đề xuất một số ý niệm để làm tiền đề cho việc xây dựng những chương trình và phương án ấy sau này. Nếu để riêng ra một bên mầm móng tư tưởng bản nguyên trong văn học Bản sinh. Những văn hệ chính của tư tưởng Phật giáo đều có đưa ra quan niệm bản nguyên của mình, dựa trên những ý niệm bản nguyên tiềm tàng trong văn hệ A hàm và Bộ kinh... Nhưng nổi bật nhất và thường kể đến nhất là tư tưởng bản nguyên Phật A Di Đà, tư tưởng bản nguyên Phật A Sô Bệ và tư tưởng bản nguyên Phật Dược Sư. Tư tưởng bản nguyên Phật Dược Sư thật ra là tư tưởng Phật A Sô Bệ được chỉnh lý. Cho nên, còn lại tư tưởng bản nguyên Phật A Di Đà và tư tưởng bản nguyên Phật A Sô Bệ. Mà tư tưởng bản nguyên Phật A Sô Bệ trong quá trình phát triển đã bị tư tưởng bản nguyên Phật A Di Đà đẩy lùi vào hậu trường lịch sử. Nguyên do về sự đẩy lùi này, một số những người nghiên cứu như Kimura Taiken đã truy về tính chất quá hiện thực của tư tưởng bản nguyên Phật A Sô Bệ, và tính chất lý tưởng của tư tưởng bản nguyên Phật A Di Đà. Gọi ý đó theo chúng tôi nghĩ là chưa thỏa mãn lắm. Cần phải nói rằng tư tưởng Phật A Sô Bệ bị đẩy lùi vào hậu trường, chính vì nó là một thứ tư tưởng chống tôn quân, một thứ tư tưởng mong rằng "trong nước không có danh hiệu vua, mà vua được gọi là pháp vương". Ngược lại, tư tưởng bản nguyên Phật A Di Đà từ bản thân tuy cũng mặc nhiên thừa nhận khái niệm pháp vương, nhưng không công khai bài xích tư tưởng tôn quân. Hơn thế nữa, nó còn trình bày hình ảnh đức Phật A Di Đà thường thường trong tư thế một vị vua hay một vị vương tử.

Trong số 19 cốt truyện Bản sinh về Phật A Di Đà hiện còn bảo lưu, thì sáu cốt truyện trình bày đức Phật này như một vị vua, đó là Vô lượng thọ kinh, Huê án tam muội kinh, Bi hoa kinh, Hiền kiếp kinh 8, Quyết định tổng trì kinh và Đại tập hội chính pháp kinh. Sáu cốt truyện trình bày như một vị vương tử, đó là Vô lượng môn vi mật trì kinh, Hiền kiếp kinh 1, Đức Quang thái tử kinh, Pháp hoa kinh, A Di Đà cô âm thanh vương đà la ni kinh, Quán sát chư pháp hành kinh. Bảy cốt truyện còn lại thì trình bày như một vị xuất gia nhưng không cho biết rõ lai lịch, đó là Quán vô lượng thọ kinh, Sanh kinh, Hiền kiếp kinh 1, Tế chư phương đẳng học kinh, Đại pháp cư đà la ni kinh, Quán Phật tam muội hải kinh, và Giác trí phương đẳng kinh (Giác trí phương đẳng kinh hiện do Đại thừa bảo yếu nghĩa luận dẫn ra, nguyên bản hiện đã mất).

Thế thì rõ ràng hình ảnh đức Phật A Di Đà đã kết liên mạnh mẽ với hình ảnh vua chúa,

một sự kiện trái ngược với hình ảnh đức Thích Tôn như đã diễn tả trong văn học Bản sinh. Trong loại hình văn học ấy, đức Thích Tôn xuất hiện qua thân phận của những con vật của những người cùng khổ cho đến vương giả giàu sang, thậm chí qua thân phận của những con quỉ. Những cốt truyện các kinh dẫn trên, trái lại, không những chỉ đức Phật A Di Đà xuất hiện dưới hình ảnh con người, mà còn dưới hình ảnh của những thành phần xã hội cao quý đặc thù như vua chúa hay nhà tu hành. Cách trình bày này cho phép tín ngưỡng Phật A Di Đà phát triển, vì nó phù hợp với tình hình và điều kiện chính trị xã hội khách quan của lịch sử, khi chế độ phong kiến phương đông đang tiếp tục duy trì và bảo vệ mạng sống của nó. Đây cũng chính là lý do đã gây nên sự lui vào hậu trường của tín ngưỡng Phật A Sô Bệ, với tư tưởng chống vua hoàn toàn đi ngược lại xu thế củng cố và tập trung quyền hành thời đại phong kiến đang đi lên.

Và cũng vì trình bày đức Phật A Di Đà qua truyền thuyết, qua hình ảnh của một con người và của một con người thuộc những thành phần xã hội cao quý đặc thù, nên đã khai sinh ra ý niệm tha lực. Ý niệm này giả thiết sự hiện hữu của một quyền lực có khả năng hiện thực ý muốn của mình, ban phát ân huệ và cứu rỗi những ai đọa lạc, mà trong tín ngưỡng Phật A Di Đà đã đẩy tới cực điểm để trở thành một thứ quyền lực vô biên và toàn thiện thể hiện ở trong bản thân Phật A Di Đà. Những truyền thống bản nguyện Phật A Di Đà nói trên đã qui định rõ ràng quyền lực ấy, thậm chí đã qui định tới điểm là, chỉ cần nghe danh hiệu Phật A Di Đà hay chỉ nhất tâm trì niệm danh hiệu của đức Phật ấy cũng đủ bảo đảm cho người thực hành được rước về cõi Cực lạc.

Nhưng ý niệm tha lực này lại đặt cơ sở trên tư tưởng bản nguyện, nghĩa là trên cơ sở nỗ lực của cá nhân. Do vậy, tha lực có thể nói là một thứ tự lực hiện hành nhằm thể hiện nguyện vọng ý muốn của một con người, về một mặt. Về mặt khác, Tự lực chỉ có thể hiện hành được trong những điều kiện và giới hạn nào đó phù hợp với khả năng thi thố của nó. Cho nên, nếu tha lực chỉ là tự lực hiện hành, thì nó cũng đòi hỏi đối tượng của tha lực phải có những nhân tố gì. Những điều kiện gì để có thể đáp ứng những nhu cầu của tự lực. Nói rõ ra, tha lực và tự lực chỉ là hai mặt của một vấn đề, do thế có thể nói là hai mặt của một thể thống nhất. Cụ thể hơn, tha lực và tự lực chỉ là biểu hiện của một quá trình tự ý thức, tự giác ngộ của mỗi cá nhân. Ta muốn vươn tới thì phải có một cái gì để vươn tới, cái gì đó có khả năng thu hút nỗ lực vươn tới của ta. Đây chính là nội dung của tư tưởng "Tự tính Di Đà, duy tâm tịnh độ", mà Trần Nhân Tôn trong Cư trần lạc đạo phú đã phát biểu một cách hùng hồn:

Tịnh độ là lòng trong sạch,
chớ còn hỏi đến tây phương.
Di Đà là tính sáng soi,
mưa phải nhọc tìm Cực lạc.

Trên đây chỉ mới là nỗ lực lý giải ý nghĩa, nguồn gốc và vị trí của Phật A Di Đà một cách tổng quát. Về vai trò và vị trí của đức Phật này trong các tôn phái Phật giáo, đặc biệt trong phái Tịnh độ và phái Chân ngôn, xem mục A DI ĐÀ (TỊNH ĐỘ GIÁO) và A DI ĐÀ (MẬT GIÁO).

Sách Dẫn

I/ Việt Ngữ

- | | |
|------------------------|-------------------------------|
| A, 21 | A ba ly, 76 |
| À, 21 | A ba lũ gia, 74 |
| Ắc, 21 | A ba ma la, 77 |
| Ai, 21 | A ba mặt rị ca, 80 |
| Am, 21 | A ba mặt lỵ già, 79 |
| An, 21 | A ba na, 80 |
| Át, 21 | A ba phù, 85 |
| A âu, 32 | A ba ra thệ đế, 60 |
| A ba, 34 | A ba sai phù di, 81 |
| A ba ba, 84 | A ba tam ma la, 77 |
| A ba bà sa ra, 77 | A ba tha na, 37 |
| A ba bả, 85 | A ba toát la giá, 48 |
| A ba cóc đề, 36 | A ba tư, 82 |
| A ba diên đà noa, 89 | A bà, 82 |
| A ba đà, 37 | A bà bặt đà đồng tử, 85 |
| A ba đà na, 37 | A bà bặt đà la, 85 |
| A ba đà na kinh, 42 | A bà cóc đề, 36 |
| A ba đàn đề, 112 | A bà da, 85 |
| A ba đàn na, 37 | A bà da, tổ luật Tích lan, 86 |
| A ba hoàn tu, 48 | A bà da, Phật quá khứ, 88 |
| A ba hội, 47 | A bà da, tên cướp, 86 |
| A ba hội đề bà, 48 | A bà da, trưởng lão, 88 |
| A ba khâm mẫn, 51 | A bà da, vua cô Tích lan, 87 |
| A ba la, 48, 55 | A bà da, vua Kakiṅga, 88 |
| A ba la chất đa, 60 | A bà da, vua Tích lan, 86 |
| A ba la đề mục già, 54 | A bà diên ca la, 95 |
| A ba la đề mục khứ, 54 | A bà diển đà đà, 89 |
| A ba la lã, 55 | A bà du, 94 |
| A ba la li, 55 | A bà dụng ca la, 95 |
| A ba la ma na a bà, 59 | A bà đa bặt na, 97 |
| A ba la na, 59 | A bà đạt đồ, 100 |
| A ba la nhĩ đa, 60 | A bà đề, 112 |
| A ba la ra, 55 | A bà kiềm, 97 |
| A ba lan đa, 72 | A bà kiềm nhị da, 98 |
| A ban lan đặc ca, 72 | A bà kiềm nhĩ da, 98 |

A bà kiến đồ, 99
A bà kỳ lê, 121
A bà la, 55, 102
A bà la đa nhận, 72
A bà lã, 102
A bà lê tra, 72
A bà lô cát đế thất Phật ra, 103
A bà lô cát đế xá bà la, 103
A bà lô kiết đế thước bàn ra, 103
A bà lô kiết đế thước bát ra, 103
A bà ma la, 77
A bà ma la nga, 80
A bà mặt ca, 80
A bà mặt rị, 80
A bà quật da, 36
A bà ra, 106
A bà ra khiên tha, 99
A bà sa ma la, 77
A bà thi la, 107
A bà vật đà (thế giới), 108
A bà vật đà (chữ viết), 108
A bả ba ma la, 77
A bả bà ma lã, 77
A bả la nhĩ đế, 60
A bác sai phù di, 82
A ban địa, 112
A ban xoa, 112
A bàn, 112
A bàn đà, 109, 112
A bàn đà la, 110
A bàn đầu, 112
A bàn đề, 112
A bàn la, 110
A bạu đa, 109
A bạu ma đát ra, 114
A bàng, 115
A bát đề, 126
A bát đề bát lạt đề đề xá na, 117
A bát la, 55
A bát ra đề hạ đa, 118
A bát la la, 55

A bát la thị đa, 60
A bát ma la, 77
A bát ra đề, 119
A bát sa ma ra, 77
A bạt bà ma la, 77
A bạt da, 86
A bạt da kỳ ly, 121
A bạt đa la, 124
A bạt đề, 112, 127
A bạt độ lộ chá na, 127
A bạt la kiến đà, 99
A bạt la nhĩ đa, 60
A bạt ma la, 77
A bạt mâu, 108
A bạt rị mặt ca, 80
A bạt tra, 128
A bệ, 130
A bệ bạt trí, 134
A biểu nghiệt đa, 136
A bội diên na na, 89
A ca, 137
A ca ách sắt thế, 145
A ca chỉ sử la, 138
A ca đàm, 147
A ca la, 138
A ca ly sa da, 142
A ca ma đề, 143
A ca na, 144
A ca nễ sắt hoạch, 145
A ca nễ sắt cứ, 145
A ca nhị tra, 145
A ca ni sa thác, 145
A ca ni sa tra, 145
A ca ni sắt tra, 145
A ca nị tra, 145
A ca nị xoa, 145
A ca rị sa dã, 143
A ca rị sái da, 143
A ca thị la, 138
A ca vân, 147
A ca xa, 147

A câu la, 174
A câu lô xa, 149
A câu lô xá mạn, 149
A chân đẽ dĩa, 150
A chân đũa, 150
A chất đạt tản, 153
A chế đũa, 186
A chế đơn xà da, 154
A chi, 155
A chi la ba đẽ, 156
A chi la ca diệp, 159
A chi la xí xá cam bà la, 191
A chí mô, 165
A chiêm đà đọa, 161
A chiêm đà đọa hoàn, 161
A chiêm đà đọa la, 161
A chiêm đọa hoàn, 163
A chiết la, 166
A chu đà, 168
A chu đà na, 170
A chu na, 170
A chúng bệ, 171
A chúng tì, 171
A cưu la, 172
A cưu la ca la, 173
A cưu lưu, 174
A da đất na, 175
A da đẽ kha, 176
A da kiết lý bà, 179
A da yết rị bà, 179
A da la, 177
A da mục khô, 177
A da trí, 178
A dĩa đất na, 175
A dĩa sa, 185
A dạ kiên đũa, 184
A dạ tác kiên đũa, 184
A dần la ba đẽ dạ, 157
A dật, 186
A dật đũa, 186
A di, 188

A di đũa, 186, 194
A di đũa bát la bà, 189
A di đũa dữu, 194
A di đũa dữu tư, 194
A di đũa kê xá kiểm bà lý, 191
A di đũa xí xá khâm bà la, 191
A di đũa xí xá khâm bà la, 191
A di đũa, 194
A di đũa bà, 194
A di đũa bà da, 194
A di đũa dụ lệ, 194
A di đũa Phật tam danh, 201
A di đũa Phật thập tam hiệu, 197
A di đàn bà, 194
A di đầu, 186
A di la bà đẽ, 157
A di la bát đẽ, 157
A di la hòa đẽ, 157
A di na hòa đẽ, 157
A di xúy kỳ tà kim lý, 191
A diệp ma, 34
A diệp ma già, 82
A duy tử, 48
A duy việt trí, 134
A đẽ, 21
A già, 173
A già đầu la, 138
A già la, 138
A hăng la, 106
A hòa đàn đẽ, 112
A hòa đẽ, 112
A hòa na, 81
A hô, 85
A hội hoàn tu, 48
A kỳ đũa, 186
A kỳ đũa chỉ xá khâm bà la, 191
A kỳ đũa kính xá cam bà ba, 191
A kỳ đũa xí xá khâm bà la, 191
A kỳ đầu hệ xa khâm bà la, 191
A kỳ na chỉ xa cam bà la, 191
A la bà lâu, 55

A la ca, 137
A lan đà, 168
A lạp, 55
A lị la bạt đề, 157
A ma trú kinh, 119
A nậu bà đà, 21
A nhĩ đá, 194
A nhĩ đán, 194
A nhĩ đơn nhạ da, 154
A nhĩ ra phạt đề, 157
A nhiếp, 130
A nhiếp đá, 130
A nhiếp kiến, 82
A nô kiệt đa, 148
A phạ lô chỉ đế thấp phạt la, 103
A phạ lô chỉ đế thấp phạt ra, 103
A phạt đa la, 125
A phạt đà la, 125
A phạt la thế la, 107
A phù, 85
A phù đà xí xá kim phi la, 191
A phược lô chỉ đa y thấp phiệt la, 103
A phược lô chỉ đế thấp phạt ra, 103
A phược lô chỉ đế y thấp phạt la, 103
A phùng, 115
A suy, 155
A thấp ba, 82
A thấp ba cúc đa, 36
A thấp bà, 82, 130
A thấp bà thệ, 130
A thấp bà thị, 130
A thấp bạc ca, 130
A thấp ma già, 82
A thấp phiên, 130
A thấp phược ca, 82
A thấp phược phạt đa, 130
A thấp phược thị da, 130
A thâu, 130
A thâu ba du kỳ đa, 130
A thâu ba kỳ, 130
A thâu thật, 130

A thệ đảm, 186
A thệ đọa, 163
A thệ đơn xà da, 154
A thì đa, 186
A thị đa, 186
A thị đa kê xá cam bạt la, 191
A thị đa phạt đề, 157
A thủ bà kỳ, 130
A thuận na, 170
A thuyết khả, 130
A thuyết thị, 130
A tì bạt trí, 134
A tiến đã, 150
A tiến đề dã ma đề nan đa, 153
A tự bố tâm, 30
A tự ngũ chuyển, 25
A tự quán, 28
A tự thất nghĩa, 30
A tự thật tướng quán, 30
A tự tứ dụng, 32
A ưu, 32
A vân đầu, 112
A xa bà xà, 130
A xa du thì, 130
A xà đô, 130
A xà na, 170
A xả bà kỳ, 130
Ai di đà, 186
Ái lâu hoàn, 103
An bệ, 130
An khư, 138
Át bệ, 130
Át bề, 130
Át ca, 137, 173
Át thuận na, 170
Át phạn đề, 112
Ấn (thí vô úy), 89

Bàn đà, 110
Bàn đà la, 110
Bản nguyện (của Pháp Tạng ...), 208

Bản sinh, 42
Bản sự, 42
Bàng, 115
Bạt trí trí, 130
Bất sân môn, 161
Bất tư nghi huệ (bồ tát), 153
Biệt giới, 126
Bồ lô kiết đế nhiếp phạt la, 103
Bồ tát A ba đà na, 37

Ca lân, 155
Căng kỳ, 56
Câu lô xa, 149
Câu triệu kính ái, 143
Cù ba lê (rồng), 56
Chiên đà la (thợ gốm), 56

Di ly thuận na, 170
Diêm vương nhân, 115
Doanh bích (thành), 77
Dục a ba đà na, 37
Đa la thường già (người), 100
Đà ra, 149
Đại a ba đà na, 37
Đại tự, 121
Đại tự trụ bộ, 122
Đàn nhị ý, 54
Đảo trụ (thế giới), 108
Đầu đà, 51
Đầu đà (hạnh), 124
Đề lạc ca (loài người), 99

Già tội, 127

Ha da ngật rị phược, 179
Hà da yết ly bà, 179
Hà bát đế, 126
Hạ dã ngật rị phược, 179
Hân dũng (đại thần), 155
Hạp ba ma na, 59
Hư không tạng, 149

Kê xá kim pha lê, 191
Kha đật đa, 186
Khanh hãm, 51
Khâu khổ hành, 127
Kiền đà hoàn (thế giới), 161
Kim sắc (thế giới), 161
Kinh phong, chứng bệnh, 77
Kính ái (mật giáo), 143
Kỳ bát, 51
Lỗa hình tử, 155
Lôi cuốn (mật giáo), 143
Ly bố úy Như Lai, 96
Ly khủng bố (thế giới), 97

Mạ ngã, 149
Mạt nô sa, 99
Mục thủ (Bồ tát), 161

Na la diên (trời), 105
Na niết na sư lý, 161
Nam sơn trụ bộ, 122
Nê lê trung qui, 115
Nêu, (cây, Việt Nam), 58
Nhật hoa, 137
Nhị hiệp, 151
Nhị thập ức a ba đà na, 37
Nhiên đăng, 204
Ni liên thiên (sông), 158
Niết na sư lý, 161
Nông sản tươi, (luật, ba đật đề, 7), 74

Ô mẫn thổ, 51

Pháp hỉ (Bộ phái), 123
Pháp nguyệt (tam tạng), 153
Pháp tạng, 204
Phạt ra, 148
Phật khai giải phạm chí a bạt kinh, 19
Phệ chất đất lã, 148
Phủng la, 115

Phương quảng (bộ phái), 123
Phường lã, 115
Phú bàn na (ruộng), 73

Quán âm, 104
Quán thế âm, 104
Quang thế âm, 103

Ra sa nam (chơn ngôn chủng tử), 94

Sám ma, 117
Sắc (màu), 97

Ta lê đa sắc, 97
Tam mạn đà, 148
Tính tội, 127
Tập thập nhị nhân duyên giải thoát
chương cú (bài chú), 82
Tăng thượng công đức chủ (thái tử), 97
Tân đầu lô phả la đọa, 54
Tế na (đại thân), 155
Thắng hạnh (kiếp), 97
Thắng quang minh (kiếp), 97
Thắng vô úy (thế giới), 97
Thập ba cúc đa (A thập ba cúc đa), 36
Thi la noa phạt đê, 157
Thi lạt noa phạt đê, 157
Thí nhất thiết chúng sinh vô úy bồ tát, 89

Thí vô úy, 89
Thị la, 138
Thường giới, 126
Tịnh cư (cõi trời), 146
Toan đà lê (độc long), 55
Tối thắng hạnh (kiếp), 97
Tôn đà la (rồng), 57
Trắng (màu), 97
Trường a ba đà na, 38

Ư lạt thụ na, 170
Ức nhĩ a ba đà na, 37
Ương già la, 138
Ưu ba xà, 51
Ưu đa, 51
Ưu thiên ni (thành phố), 112
Uy đức (thái tử), 97

Vân cảnh (loài người), 99
Vô tránh niệm, 206
Vô úy (thế giới), 96
Vô úy sơn trụ bộ, 122

Xá bà kỳ, 130
Xà da, 154

Y thập phạt la, 104

II. Phạn

A, 21
Akaniṣṭha, 145
Agadam, 147
Agramati, 143
Aghaniṣṭha, 145
Aghāna ?, 144
Aṅkura, 174
Aṅga, 138

Acelakaśyapa, 159
Acalajñāna, 163
Acāla, 166
Acārā, 166
Acintya, 150
Aciravatī, 157
Acelacakaśyapa, 159
Acyuta, 168

Ajita, 186
 Ajitakeśakambala, 191
 Ajitakeśakambalī, 191
 Ajitavatī, 157
 Ajitasena, 153
 Ajitānjaya, 154
 Ataru, 106
 Atyantajñatā, 161
 Atyantajñāna, 161
 Ankola, 172
 Apadaracānā, 127
 Apagupta, 36
 Āpattipratideśana, 117
 Aparāśaila, 107
 Aparājitā, 60
 Aparāntaka, 72
 Apalāla, 55
 Apalokanakarma ?, 74
 Aparagodāna, 118
 Aparagodāniya, 118
 Apsmāra, 77
 Apāmarga, 80
 Apekṣābhūmi, 82
 Apramānābha, 59
 Apratimukha, 54
 Apratihata, 118
 Aprameya, 94
 Ababa, 84
 Abhadra ?, 128
 Abhaya, 86
 Abhayākaragupta, 135
 Abhyantara, 110
 Abhayaṃkara, 95
 Abhayaṃdada, 89
 Abhayaṃdāna, 89
 Abhayākara, 135
 Abhayākaraguptapāda, 135
 Abhyudgata, 136

Abhrakaṇṭha, 99
 Abhrakhandha, 99
 Abhrainda, 99
 Amitaprabhā, 189
 Amitabuddha, 194
 Amitābha, 194
 Amitāyus, 194
 Ayaskānta, 184
 Ayomukhī, 177
 Arka, 137
 Arcismati, 165
 Arjuna, 170
 Avaga, 98
 Avaṭa, 77
 Avatāra, 124
 Avaṭi, 77
 Avada, 109
 Avadātavarna, 97
 Avadāna, 37
 Avanti, 112
 Avabhadrakumarī, 85
 Avamatra, 114
 Avamūrdha, 108
 Avara, 102
 Avaraśaila, 107
 Avarogṇadrḍhi ?, 105
 Avalokitaptāmṛta ?, 105
 Avalokitasvara, 103
 Avalokiteśvara, 103
 Avinivartaniya, 134
 Avivartika, 134
 Avaivartika, 134
 Asmaka, 34
 Aśpaka, 34, 82
 Aśmaka, 34, 82
 Aśvaka, 34, 130, 155
 Aśvaki, 130
 Aśvaka, 82

Aśvagupta, 36
Aśvajit, 130
Ahitundika, 176
Athava, 185
Apara, 185
Ayava, 185
Ā, 23
Ākarśana, 143
Ākāśa, 147
Ākulakara, 173
Ākrośa (mam), 149
Ācumba, 171

Āpatti, 126
Āpana, 81
Ābhāsvara, 47
Āyantana, 175
Āyantri ?, 178
Āyāna, 177
U, 32
Upaga, 98
Upaniksepaṇa, 51
(Nirāya) pāla, 115
Hayagrīva, 179
Hiranyavati, 157

III. Pāli

A, 21
Akaniṭṭha, 145
Akka, 137
Akkochi (mam), 149
Ankura, 174
Acinteyya, 150
Aciravati, 157
Acelakassapa, 159
Accuta, 168
Ajita, 186
Ajitakesakambala, 191
Ajitakesakambalī, 191
Ajjuna, 170
Apamāra, 77
Aparasela, 107
Apalokanakamma, 74
Aparagoyāna, 118
Aparagoyāniya, 118
Apsamāra, 77
Apadāna, 37
Apramānābha, 59
Aparantaka, 72

Aparānta, 72
Appameyya, 94
Apalāla, 55
Ababa, 84
Abbhantara, 110
Abhaya, 86
Abhayagiri, 121
Abhayavihara, 121
Abhayuttara, 121
Abhāyācala, 121
Ambatthasutta, 119
Avanti, 112
Assaka, 34, 155
Assaji, 130
Ahituṇḍika, 176
Ahiguṇṭhika, 176
Ākāśa, 147
Āpatti, 126
Āpana, 81
Ābhassara, 47
Āyatana, 175
Uttaravihāra, 121

Upanikkhapara, 51
Oda, 109
Odātavaṇṇa, 97

Oma, 114
(Niraya) pāla, 115

IV. Tạng

A, 21
Ar kar, 137
A sma ka, 82
Kyi hud zer ba, 85
Kha dog dkar po, 97
Khab lon, 184
Gsal yas, 109
Gsegs pa babs pa, 124
Gshan gyis mi thub ma, 60
Gzugs mthah, 145
Tshad med hod, 59
Tshe dpag med, 194
Tshon khan, 81
Dgug pa, 143
Dpag tu med, 194
Dpag tu med pa, 94
Dpag yas, 194
Dran ba, 143
Nar̄, 110
Nam mkhah, 147
Ni hog gi gos, 72
Nin hog gi gos, 72
Nub kyi ba glan spyon, 118
Nub kyi ri bo, 107
Phir mi ldog pa, 134
Phyar phyur, 98
Ltun ba, 126
Blo mehog, 143
Brjed byed, 77
Brtags yas, 106
Bsam gyis mi khyab pa, 150
Bsr̄un byed, 112
Bsr̄unspa, 115

Ma thogs pa, 119
Mi tham pa, 186
Mi hjigs pa, 86
Mi hjigs sbyin, 89
Mi hpham pa skrahi la ba cam, 191
Mgu gu, 174
Yal lag, 138
Rta sbas, 36
Rta thul, 130
Rtogs pa brjod pahi sde, 37
Skye me hed, 175
Sog ma med, 55
Skyon (s) ba, 115
Spyan ras gzigs dban phyug, 103
Spyi hi tshug, 108
Smos yas, 98
Ha ya gri ba, 179
Hog min ka nam gzugs mthah yas, 145
Hod gsal, 48
Hod dpag med, 189, 194
Hod min, 145
Hod hphrod ba can, 165
Hgro hgyogs pa, 34
Hjigs med ri, 121
Hjigs med hbyun gnas sbas pahi shabs, 135
Hjigs med hbyun gnas sbas pa, 135
Hjug pa ham gsegs pa, 124
Zan yag, 136
Zab bgran (hgran), 185
Thogs pa med pa, 119

H.T. THÍCH TRÍ THỦ

Chủ trương

LÊ MẠNH THẮT

Chủ biên

TỰ ĐIỂN BÁCH KHOA
PHẬT GIÁO VIỆT NAM

A

Tập II

Từ A Di Đà (Tịnh Độ Giáo)
đến A Di Đà Tự



Phật Lịch 2548

TL 2004

Lời Tựa

Từ điển BÁCH KHOA PHẬT GIÁO VIỆT NAM tập II bắt đầu từ chữ A DI ĐÀ TỊNH ĐỘ GIÁO đến chữ A DI ĐÀ TỰ, kèm với phần phụ lục từ A DI ĐÀ KINH CHÚ đến A DI ĐÀ KINH YẾU GIẢI TIỆN MÔNG SAO. Đúng ra, phần phụ lục này phải được phân phối vào giữa những trang viết về các bản chú sớ của kinh A DI ĐÀ. Nhưng vì muốn cho ra đời sớm tập II này nên đến khi những tư liệu sau đó tạo nên phần phụ lục đã không được phân phối theo trật tự ABC như ý muốn. Đây là một bất tiện mà chúng tôi thành thật mong sự tha thứ của độc giả.*

Nội dung tập II này tập trung chủ yếu những gì liên quan đến đức Phật A Di Đà. Tuy Ban biên tập đã nỗ lực tập trung tư liệu hiện có về Ngài, nhưng do phạm vi tập trung tư liệu còn giới hạn, đặc biệt vì thiếu một bộ đại tạng kinh tiếng Tây tạng, nên chúng tôi thấy chưa hoàn toàn thỏa mãn. Hy vọng trong tương lai chúng tôi sẽ bổ túc khi có cơ hội.

Tập II này, hôm nay ra đời được, trước hết do sự khuyến khích lớn lao của Hòa thượng Chủ tịch Thích Trí Thủ và sự ủng hộ đầy nhiệt tình của đông đảo các tự viện tăng ni Phật tử trong nước. Thay mặt Ban biên tập, chúng tôi xin bày tỏ lòng biết ơn vô hạn đối với Hòa thượng. Chúng tôi xin gửi đến quý vị Tăng ni Phật tử tập II này như một biểu lộ lòng cảm ơn chân thành của chúng tôi.

Lê Mạnh Thát

* Nhân lần in tại Hoa Kỳ kỳ này, chúng tôi đã sắp xếp lại các hạng mục theo thứ tự a, b, c.

Phật lịch 2548, Tl. 2004
BTTTQ

BẢNG VIẾT TẮT

Bình	Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh ĐTK
Đại	Đại A Di Đà kinh
GS.	Guhyasamajatantra BST
MK	Madhyamikākārikā BTS
Phạn	Đại A Di Đà kinh Phạn bản
Tạng	Đại A Di Đà kinh Tạng bản
Thọ	Vô lượng thọ kinh
Trang	Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh
TBPV	Từ điển bách khoa Phật giáo Việt nam

A DI ĐÀ (TỊNH ĐỘ GIÁO)

阿彌陀 (淨土教)

Tên một vị Phật dùng làm đối tượng để quán tưởng hay trì niệm.

I. ĐỐI TƯỢNG QUÁN TƯỞNG

Việc sử dụng đức Phật A Di Đà làm đối tượng quán tưởng xuất hiện chủ yếu trong Quán vô lượng thọ Phật kinh. Đây là một hệ thống quán tưởng hoàn chỉnh bao gồm 16 nấc, nên thuật ngữ Phật giáo Trung quốc cũng gọi là thập lục quán. Đầu hết là quán tưởng mặt trời, rồi quán tưởng nước, đất, cây báu, ao báu, lầu báu, tòa hoa, tượng Phật và bồ tát, chân thân Phật A Di Đà, bồ tát Quán Thế Âm, bồ tát Đại Thế Chí, tự mình vãng sinh, tạp quán, thượng bồi quán, trung bồi quán và hạ bồi quán. 16 nấc của phương pháp quán tưởng này, các nhà sơ giải không hoàn toàn nhất trí với nhau về việc phân loại chúng. Quán vô lượng thọ kinh nghĩa số của Cát Tạng chia 16 nấc trên thành hai nhóm. Nhóm thứ nhất gồm 13 nấc đầu gọi là quán tưởng về thành quả, còn 3 nấc sau là quán tưởng về nguyên nhân. Quán vô lượng thọ kinh nghĩa số B của Huệ Viễn dựa vào khái niệm y báo chánh báo, xếp 7 nấc đầu vào việc quán tưởng về y báo, và 9 nấc sau về chánh báo. Quán vô lượng thọ Phật kinh nghĩa số H của Trí Khải lại phân ra làm ba nhóm. Nhóm thứ nhất gồm sáu quán đầu, tập trung về thành quả thế giới của đức Phật A Di Đà. Nhóm tiếp theo gồm bảy quán kế đó, xoay quanh bản thân đức Phật ấy. Nhóm thứ ba gồm ba quán còn lại hoàn toàn quan hệ đến vấn đề vãng sinh.

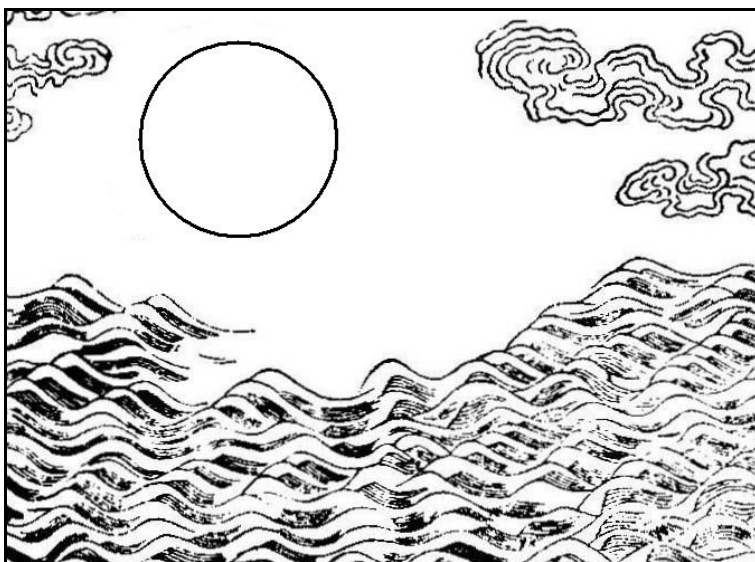
Lỗi phân chia của ba nhà sơ giải vừa nêu, sau này đã trở thành cơ sở cho những bàn luận của các nhà sơ giải tiếp theo với một vài xác minh mới không quan trọng lắm. Tuy không nhất trí với nhau nhưng họ cũng để lộ cho thấy phương pháp quán tưởng mười sáu nấc về đức Phật A Di Đà là một hệ thống hoàn chỉnh có quan hệ nhân quả với nhau một cách mật thiết, có một mục đích duy nhất chung. Mục đích duy nhất ấy là trực tiếp gặp được đức Phật A Di Đà. Gặp đây tức là thấy. Cơ sở lý luận cho hành động thấy này là quan niệm "tâm này làm Phật, tâm này là Phật" (thị tâm tác Phật, thị tâm thị Phật). Nói cách khác, thấy đức Phật A Di Đà tức là thấy chính bản thân mình.

Cơ sở lý luận ấy sau này có một ảnh hưởng rất rộng lớn trong giới thiền học từ Huệ Năng trở đi. Nó đồng thời cũng được sử dụng để giải thích việc kết hợp tư tưởng và phương pháp tịnh độ với tư tưởng và phương pháp thiền. Sự thật, câu "tâm này làm Phật, tâm này là Phật" đã trở thành một công án nổi tiếng rất sớm trong lịch sử thiền tôn Trung Quốc và liên tục được vận dụng một cách thường xuyên. Sau này nó trở thành nội dung của thuyết "Tự tính Di Đà duy tâm tịnh độ" gắn chặt và thống nhất hai giáo hệ, mà từ đầu có một sự ngăn cách và phân biệt giáo lý khá cơ bản.

Cũng chính trên cơ sở lý luận ấy Thế Thân đã đề xuất phương pháp quán tưởng 29 nấc trong Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá nguyên sinh kê. Đây là một biên cái và chi tiết hóa một số nấc của phương pháp quán tưởng mười sáu nấc nói trên. Cùng với phương pháp quán tưởng mười sáu nấc, nó đã trở thành một hệ thống quán tưởng hoàn chỉnh, được sử dụng rộng rãi trong giới Tịnh độ giáo.

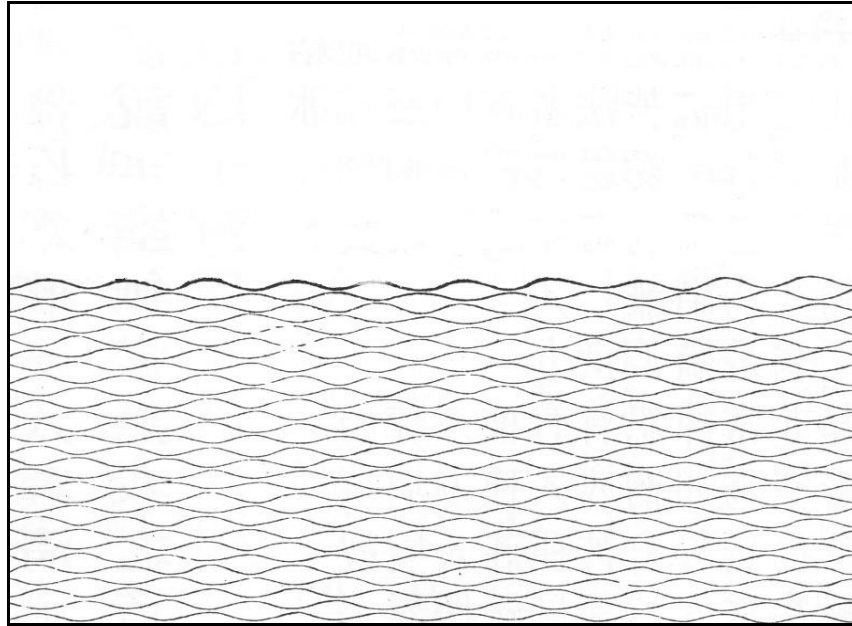
a) Hệ thống quán tưởng 16 nấc

i. Quán tưởng mặt trời: Ngồi xoay mặt về hướng tây, trông thấy mặt trời đang lặn, dấy lên cái ý niệm về thế giới Cực lạc, giữ lòng chuyên nhất, quán tưởng mặt trời muốn lặn giống như cái trống treo lơ lửng giữa hư không, bất cứ nhắm mắt hay mở mắt đều trông thấy rõ ràng. (x. Đồ tượng 1)



ĐỒ TƯỢNG 1: Quán tưởng mặt trời

ii. Quán tưởng nước: Tập trung tâm ý nhìn vào nước trong lạng. Khi nhắm mắt vẫn thấy được nước thì quán tưởng nước ấy kết thành băng. Đã thấy băng rồi thì quán tưởng băng ấy thành lưu ly. Tiếp theo quán tưởng lưu ly ấy thành đất của thế giới Cực lạc trong suốt sáng ngời. (x. Đồ tượng 2)



ĐỒ TƯỢNG 2: Quán tưởng nước

iii. Quán tưởng đất: Khi đã quán tưởng được đất lưu ly trong đất sáng ngời, thì quán tưởng tiếp theo dưới đất lưu ly ấy có một tràng kim cang thất bảo chống đỡ. Tràng này có tám góc tám cạnh. Mỗi góc cạnh toàn do trăm thứ báu hợp thành. Mỗi một châu báu chiếu ra trăm ngàn tia sáng. Mỗi mỗi tia sáng có tám vạn bốn nghìn màu sắc, chiếu lên đất lưu ly, lung linh như muôn nghìn mặt trời. Lại quán trên đất lưu ly ấy có giây giăng toàn bằng vàng ròng, có bảy báu xen lẫn phân chia các khu vực rành rẽ trang nghiêm. Mỗi thứ báu có năm trăm sắc sáng tuôn ra, rực rỡ như hoa, lung linh như trăng sao, treo lỏng lẻo giữa hư không, kết thành đài quang minh, gồm muôn nghìn lầu các do trăm thứ báu hợp thành. Xung quanh đài có trăm nghìn tràng hoa và vô lượng nhạc khí bằng châu báu. Lại có tám thứ gió mát từ trong ánh sáng thổi ra, nhẹ rung các nhạc khí, khiến trôi lên những khúc nhạc khô, không, vô thường, vô ngã. Khi đã quán tưởng được như thế, Phải quán tưởng mỗi chi tiết cho rất rõ ràng, nhắm mắt mở mắt đều có thể thấy, không để tan mất, trừ lúc ăn ngủ. Quán tưởng được như thế thì gọi là thấy được cõi Cực lạc phần thô. Nếu có được tam muội thì thấy được đất nước kia rõ ràng phân minh hơn nữa. (x. Đồ tượng 3).



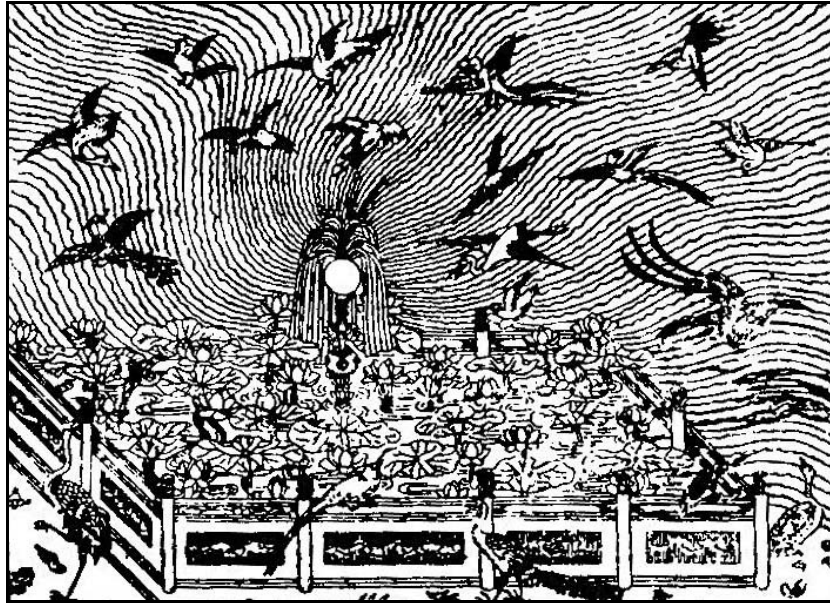
ĐỒ TƯỢNG 3: Quán tưởng đất

iv. Quán tưởng cây: Khi đã quán tưởng đất thành công, kế tiếp quán tưởng bảy lớp hàng cây, mỗi cây cao tám ngàn do tuần, hoa lá toàn bằng bảy báu. Mỗi một hoa lá, tỏa ra nhiều sắc khác nhau. Sắc lưu ly tỏa ánh sáng vàng, sắc pha lê tỏa ánh sáng đỏ, sắc mã não tỏa ánh sáng xa cừ, sắc xa cừ tỏa ánh sáng ngọc biếc v.v.... Trên mỗi hàng cây có lưới che bằng ngọc chân châu. Trên mỗi cây lại có bảy lớp lưới, mỗi một lớp lưới có năm trăm ức cung điện đẹp đẽ hoa lệ giống như cung điện cõi trời phạm vương. Trong cung điện có chư thiên đồng tử nhờn nhờn qua lại. Mỗi đồng tử đeo một chuỗi anh lạc gồm năm trăm ức hạt ngọc ma ni kết thành. Ánh sáng của ngọc ma ni tỏa xa đến một trăm do tuần, rực rỡ như trăm ức mặt trời mặt trăng hòa hiệp lại. Các cây báu ấy hàng hàng đối nhau, lá lá chen nhau. Giữa các kẽ lá lại nhô lên nhiều cụm hoa đẹp. Trên mỗi hoa tự nhiên có trái bảy báu. Mỗi một lá cây rụng phủ hai mươi lăm do tuần. Trên lá có ngàn sắc và trăm thứ đường gân tợ như chuỗi anh lạc của chư Thiên. Các hoa tỏa lộ sắc vàng cõi Diêm phù đàn rực rỡ như những vòng lửa, uyển chuyển giữa ngọn lá. Từ mỗi hoa mọc ra những trái quý giống như chiếc bình của Đế Thích, chói sáng rực rỡ, hóa thành những tràng phan cùng vô lượng bảo cái. Trong mỗi bảo cái ảnh hiện tất cả Phật sự của ba ngàn thế giới và mười phương các cõi Phật. Sau khi thấy được cây rồi sẽ lần lượt theo thứ lớp mà quán tưởng thân, cành lá, hoa và quả, mỗi mỗi đều cho rõ ràng. (x. Đồ tượng 4)

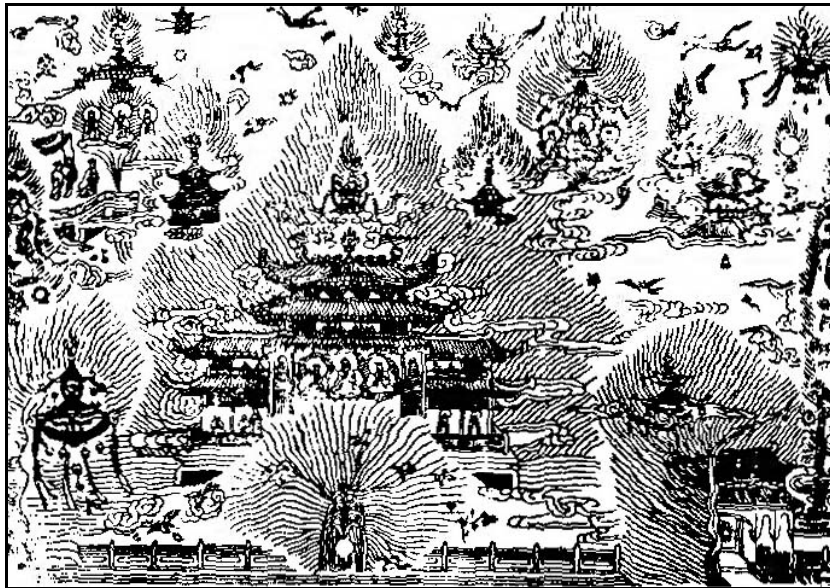


ĐỒ TƯỢNG 4: Quán tưởng cây

v. Quán tưởng hồ báu: Tiếp đến quán tưởng tám hồ nước của thế giới Cực Lạc. Các hồ đều do bảy báu tạo nên. Những thứ báu này đều nhu nhuyễn mát mẻ do ngọc như ý phát sinh. Mỗi hồ chia ra làm mười bốn chi lưu, bờ bằng vàng ròng, đáy trải bằng cát kim cương tạc sắc. Trong hồ có sáu mươi ức hoa sen, mỗi hoa sen tròn rộng mười hai do tuần. Nước ma ni trong hồ chảy lên xuống theo cọng sen, luồn vào các cánh hoa phát ra tiếng nhiệm màu, tuyên diễn những đạo lý khổ, không, vô thường, vô ngã và các pháp ba la mật, hoặc khen ngợi hoặc tán thán tướng tốt của chư Phật. Đồng thời từ ngọc như ý phóng ra những hào quang sắc vàng vô cùng màu nhiệm. Trong hào quang bay ra từng đàn chim lộng lẫy muôn màu muôn vẻ cùng nhau hát những tiếng hòa nhã ca ngợi sự niệm Phật, niệm Pháp và niệm Tăng. (x. Đồ tượng 5)

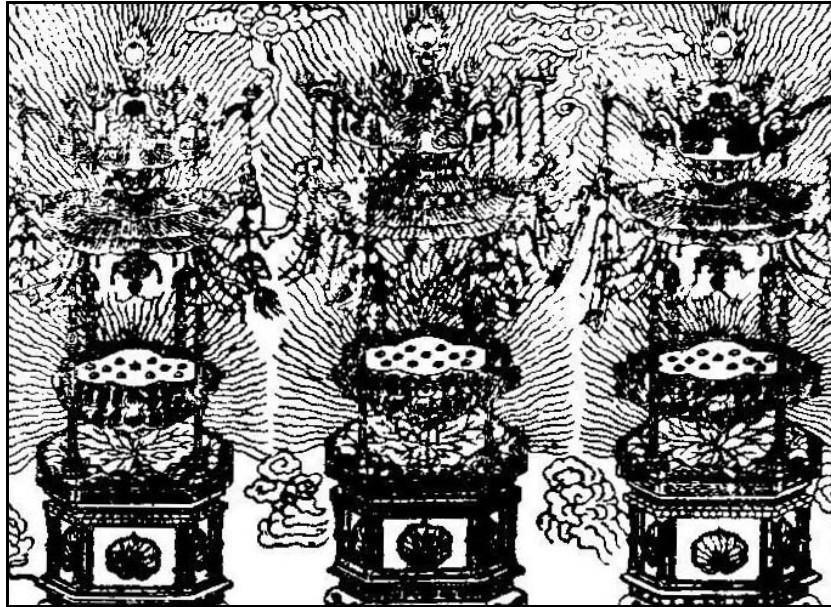


ĐỒ TƯỢNG 5: Quán tướng hô báu



ĐỒ TƯỢNG 6: Quán tướng tổng quát

vi. Quán tướng tổng quát: Quán tướng tổng quát tức là quán tướng toàn thể nước Cực Lạc. Nước Cực Lạc chia thành nhiều khu vực. Mỗi khu vực có năm trăm ức lâu báu với vô số chư thiên hòa tấu ca nhạc bằng những nhạc khí treo lơ lửng giữa hư không. Những nhạc khí này không ai thổi mà tự nhiên phát ra những âm thanh tuyên diễn đạo lý niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng. Khi quán tướng tổng quát các đối tượng trên bao gồm đất, cây, hồ, lâu được thành tựu rồi, thì gọi là thấy thế giới Cực Lạc về phần thô. (x. Đồ tượng 6)



ĐỒ TƯỢNG 7: Quán tướng tòa sen

vii. Quán tướng tòa sen: Đem quán tướng tòa sen, trước tiên phải dấy lên ý niệm trên đất thốt bảo có hoa sen, rồi bắt đầu quán tướng từng bộ phận, từ cánh hoa cho đến đài hoa. Cánh sen làm bằng trăm thứ báu, màu sắc rực rỡ, có tám vạn bốn ngàn đường gân chạy dọc, mỗi đường gân tỏa ra tám vạn bốn ngàn tia sáng. Mỗi hoa sen có tám vạn bốn nghìn cánh, và hoa nào nhỏ nhất cũng rộng đến hai trăm năm mươi do tuần. Trên mỗi cánh sen lại được trang sức bằng trăm ức ngọc ma ni. Mỗi viên ma ni lại phóng ra ngàn tia sáng giống như hình bảo cái che khắp mặt đất. Đài sen làm bằng ngọc thích ca tỳ lăng già và trang sức thêm bằng những ngọc kim cương, châu báu, ma ni và lưới ngọc diệu châu. Trên đài sen tự nhiên có bốn trụ báu, mỗi trụ cao lớn như trăm nghìn muôn ức núi Tu di. Trên mỗi trụ báu có mảnh báu và năm trăm ức bảo châu vi diệu che phủ. Mỗi hạt bảo châu có tám vạn bốn ngàn tia sáng, mỗi tia sáng phát ra tám vạn bốn nghìn sắc vàng phủ khắp cõi báu. Mỗi nơi kim sắc ấy hiện mỗi tướng khác nhau. Các tướng đó hoặc làm bằng đài kim cương, hoặc làm bằng lưới châu báu hay mây tạp hoa biến hiện khắp mười phương để làm các Phật sự. (x. Đồ tượng 7)

viii. Quán tướng hình tượng: Khi đã thấy đài sen rồi, tiếp theo là quán tướng thân tướng của đức Phật ngồi trên đài sen ấy. Quán tướng cho đến khi nào nhắm mắt mở mắt đều thấy một tượng Phật báu, thân sắc vàng ròng ngồi trên tòa sen kia thì tâm nhãn được khai thông, thấy được thế giới Cực lạc với đất báu, hồ báu, cây báu cùng tràng phan bảo cái giăng mắc đầy trời, lưới ngọc báu khắp hư không. Khi thấy cảnh ấy rõ ràng như trái cây nằm trong lòng bàn tay, thì quán tướng thêm hai đài sen khác ở hai bên tả hữu của đức Phật, bên tả là đức Quan Âm, bên hữu là đức Thế Chí, khi quán tướng hai tượng ấy đã thành tựu thì liền thấy hào quang sắc vàng phóng ra từ tượng Phật và Bồ Tát,



ĐỒ TƯỢNG 8: Quán tưởng hình tượng

chiếu khắp hàng cây báu. Ở dưới mỗi gốc cây báu đều hiện ba đài sen. Trên đài sen đều có Phật và Bồ tát ngồi, từ gốc này đến gốc khác, trùng trùng điệp điệp cùng khắp cả nước. Quán tưởng ấy thành tựu, hành giả sẽ nghe các dòng nước chảy, các luồng hào quang, các hàng cây báu cho đến chim nga chim nhật, chim uyên ương đều nói pháp mầu, bất cứ nhập định hay xuất định vẫn thường nghe văng vẳng bên tai. Những gì mà hành giả nghe trong lúc nhập định, nếu khi xuất định mà còn nhớ lại và thấy hoàn toàn xứng hợp với kinh giáo, thì đó chứng tỏ hành giả đã thấy sơ qua cảnh giới Cực lạc. Nếu không xứng hợp, thì ấy là cảnh giới vọng tưởng. (X. Đồ tượng 8)



ĐỒ TƯỢNG 9: Quán tướng thân tướng Phật A Di Đà

ix. Quán tướng thân tướng Phật A Di Đà: Thực hiện thành công quán tướng hình tượng, bây giờ hành giả tập trung quán tướng thân tướng của đức Phật A Di Đà. Thân Phật rực rỡ sắc vàng ròng, cao sáu chục vạn ức na do tha hằng hà sa do tuần. Sợi lông trắng ở giữa hai chân mày, uyển chuyển xoay về bên phải như năm núi Tu Di. Mắt Phật trong xanh, mệnh môn như nước bốn biển. Các lỗ chân lông trên thân phóng ra những luồng hào quang lớn cũng như núi Tu Di. Trong mỗi luồng hào quang hiện ra trăm ức tam thiên đại thiên thế giới và trăm muôn ức na do tha hằng hà sa Hóa Phật. Mỗi vị Hóa Phật có vô số Bồ tát làm thị giả. Đức Phật vô lượng Thọ có tám vạn bốn nghìn tướng tốt. Mỗi tướng có tám muôn bốn nghìn vẻ đẹp, và mỗi vẻ đẹp có tám muôn bốn nghìn tia sáng. Những tia sáng ấy soi khắp tất cả mười phương, đón nhận tất cả chúng sinh niệm Phật. Những tướng hảo và những tia sáng như thế của đức Phật A Di Đà cùng của các đức Hóa Phật không thể kể xiết. Hành giả chỉ nên nhớ tưởng khiến cho tâm nhãn được thấy. Thấy được như vậy, tức là thấy được tất cả các đức Phật trong mười phương. Vì thấy được các đức Phật trong mười phương nên gọi là Niệm Phật tam muội, Thực hành pháp quán này thì phải từ từng tướng tốt mà tuần tự quán tướng. Trước tiên quán tướng sợi lông trắng giữa đôi chân mày cho thật rõ ràng. Khi thấy được tướng sợi lông trắng ấy, tám muôn bốn nghìn tướng tốt khác sẽ hiện ra, và thấy được Phật A Di Đà. (x. Đồ tượng 9).

x. Quán tướng thân tướng đức Quán Thế Âm: Khi đã thấy Phật Vô Lượng Thọ rồi thì quán tướng Bồ tát Quán Thế Âm. Thân cao tám chục muôn ức na do tha do tuần, sắc vàng tía, đỉnh đầu có nhục kế, cổ có hào quang tròn, mỗi khía rộng đến trăm nghìn do tuần trong hào quang có năm trăm Hóa Phật, mỗi Hóa Phật có năm trăm hóa Bồ tát và vô lượng chư thiên làm thị giả. Toàn thân đều phóng hào quang, trong hào quang ấy hiện đủ hết thấy sắc tướng của năm đạo chúng sinh. Bồ tát đầu đội mũ bằng ngọc Tỳ lệ giá ma ni. Nơi mũ có một vị Hóa Phật đứng, mình cao hai mươi lăm do tuần. Mặt Bồ tát sắc vàng, sợi lông trắng ở giữa hai chân mày có đủ sắc bảy báu tỏa ra tám vạn bốn nghìn thứ hào quang. Mỗi hào quang có vô số Hóa Phật. Mỗi hóa Phật có vô số Hóa Bồ tát làm thị giả tràn đầy cả mười phương thế giới. Cánh tay Bồ tát có màu sắc hoa sen hồng, có tám chục ức tia sáng nhiệm màu. Bàn tay Bồ tát ánh ra năm trăm ức sắc tạp liên hoa. Nơi đầu mỗi ngón tay có tám mươi bốn ngàn lần chỉ rõ ràng như nét in, mỗi lần chỉ có tám mươi bốn ngàn sắc, mỗi sắc có tám mươi bốn ngàn hào quang uyển chuyển khắp mười phương. Bồ tát dùng bàn tay rực hào quang ấy tiếp dẫn chúng sinh về Cực lạc. Lòng bàn chân có tướng bánh xe ngàn nan hoa, hóa thành năm trăm ức đài quang minh, Khi đặt bàn chân xuống là có hoa kim cang ma ni tỏa nở để nâng chân. Hầu hết thân tướng của Bồ tát Quán Thế Âm đều đầy đủ vẻ đẹp như Phật. Duy chỉ nhục kế trên đầu và vô kiến đỉnh tướng là không so được với Phật. Muốn quán tướng thân tướng của đức Quán Thế Âm thì nên tuần tự: trước hết, quán tướng nhục kế ở trên đầu, kế đó quán tướng cái mũ, rồi mới đến các tướng khác, mỗi mỗi cho thật phân minh (x. Đồ tượng 10)



ĐỒ TƯỢNG 10: Quán tướng thân tướng đức Quán Thế Âm

xi. Quán tướng thân tướng đức Đại Thế Chí: Thân tướng cũng lớn như đức Quán Thế Âm. Lòng kính vòng hào quang mỗi phía rộng 125 do tuần, tỏa sáng thêm 125 do tuần nữa, soi khắp mười phương quốc độ ngời sắc vàng chói, mà những chúng sinh có duyên đều được trông thấy. Chỉ thấy được một hào quang từ lỗ chân lông tỏa ra là thấy được hết thấy hào quang tịnh diệu của mười phương chư Phật. Vì hào quang sáng chói rực rỡ như vậy nên Bồ tát còn có hiệu Vô Biên Quang. Bởi Bồ tát đem ánh sáng trí tuệ chiếu khắp thế giới khiến chúng sinh thoát ly được ba đường dữ nên tên hiệu chính là Đại Thế Chí.



ĐỒ TƯỢNG 11: Quán tưởng thân tướng đức Đại Thế Chí

Mũ Bồ tát đội có 500 hoa báu, mỗi hoa báu có 500 đài báu. Trong mỗi đài báu hiện ra các cõi Tịnh độ của mười phương chư Phật. Nhục kế của Bồ tát như hoa sen hồng. Trên nhục kế có một bình báu đựng đầy ánh sáng quang minh hiện đủ các Phật sự. Các thân tướng còn lại thì giống như đức Quán Thế Âm. Mỗi khi cất bước, mười phương thế giới thấy đều rung động. Ngay chỗ Bồ tát bước, hiện ra mần trăm ức hoa báu, các hoa báu đều trang nghiêm cao sáng như thế giới Cực lạc. Khi Bồ tát ngồi, các quốc độ bảy báu đều đồng loạt diêu động, từ quốc độ của Phật Kim Quang ở phương dưới đến quốc độ của Phật Kim Quang Minh Vương ở phương trên. Tại khoảng giữa thì vô lượng vô số phân thân của Phật Vô lượng Thọ và Bồ tát Quán Thế Âm, đức Đại Thế Chí vân tập về đầy khắp hư không, hết thấy đều ngự trên tòa sen và cùng diễn thuyết pháp mầu (x. Đồ tượng 11)



ĐỒ TƯỢNG 12: Quán tưởng thấy mình vãng sinh

xii. Quán tưởng thấy mình vãng sinh (cũng gọi tự vãng quán hay phổ quán tưởng): Khi thực hiện thành công quán tưởng Phật và các vị Bồ tát, thì hành giả nên từ chân tâm dấy lên ý niệm mình sinh về thế giới Cực lạc, chân xếp lại ngòai trong hoa sen, kế quán tưởng hoa sen khép lại, rồi hoa sen nở ra. Khi hoa nở, có năm trăm sắc hào quang chiếu vào thân mình. Khi mở mắt liền thấy Phật và chúng Bồ tát đầy khắp hư không đương nói pháp mầu, cùng tiếng nước, tiếng chim, tiếng cây, tiếng rừng phát ra, đều diễn xuất chân lý xứng hợp với mười hai bộ kinh. Nếu khi xuất định rồi mà vẫn nhớ tưởng mãi các cảnh ấy tức gọi là thấy thế giới Cực lạc, thấy đức Phật Vô Lượng Thọ, thấy được vô số hóa thân của Ngài, cùng là hai đức Quán Thế Âm, Đại Thế Chí thường đến chỗ ngòai của mình (x. Đồ tượng 12)

xiii. Quán tướng xen Phật và Bồ tát (Tạp tướng quán): Thân lượng của đức Phật Vô lượng Thọ thật là vô biên, thân lượng của hai đức Bồ tát Quán Thế Âm, Đại Thế Chí cũng thế. Tâm lực phàm phu không tài nào quán tưởng nổi, vì vậy mới thiết lập một loại quán tưởng mệnh danh là tạp quán tướng. Phương pháp tạp quán tướng này dạy ta chỉ nên quán tưởng tượng Phật cao một trượng sáu, ngồi trên hoa sen, trong hồ báu thân sắc vàng ròng. Hóa Phật ở trong vòng hào quang cùng các đức Quán Thế Âm, Đại Thế Chí đều lớn bằng thân chúng sinh với các tướng trên đầu, như đức Quán Thế Âm thì có đức Phật đứng trong mũ, đức Thế Chí thì có bình báu trên nhục kế. Còn hồ sen, cây báu v.v... thì giống như các loại hồ sen cây báu có thể tìm thấy ở mọi xứ sở (x. Đồ tượng 13)



ĐỒ TƯỢNG 13: Quán tướng xen Phật và Bồ tát

xiv. Quán tướng vãng sinh ba phẩm bậc trên (cũng gọi thượng bồi quán hay thượng phẩm sinh quán): Do lúc sinh tiền phát ba tâm là tâm chí thành, tâm sâu thiết và tâm hồi hướng phát nguyện, hay có từ tâm không sát hại sinh vật, đầy đủ giới hạnh, đọc tụng kinh điển đại thừa, tưởng niệm sáu phép tu hành, lúc lâm chung, đức Phật A Di Đà và đức Quán Thế Âm, đức Đại Thế Chí cùng các đấng Hóa Phật và Thánh chúng, tay nâng đài kim cang đến trước người hành giả, Phật và Bồ tát đều phóng hào quang chiếu sáng khắp thân hình hành giả, đưa tay tiếp dẫn tán thán công đức và khuyến khích tinh tấn. Hành giả hoan hỷ bước lên đài kim cang, tùy hành theo Phật và Thánh chúng. Trong khoảnh khắc vãng sinh Cực Lạc. Sau khi sinh về cõi ấy, thấy được rừng cây hồ báu, khắp nơi Phật và Bồ tát sắc tướng trang nghiêm hiện ra, diễn thuyết pháp mầu. Nghe xong, liền ngộ vô sinh pháp nhẫn. Trong chốc lát, đạo khắp mười phương, chứng đặng vô lượng pháp môn tổng trì rồi trở về quốc độ mình tùy nguyện hóa độ chúng sinh. Đó là phẩm thượng thượng.

Nếu là phẩm thượng trung thì lúc sinh tiền, hành giả tuy chưa thọ trì đọc tụng kinh điển Đại thừa, chưa hiểu rõ thâm nghĩa, nhưng đối với chân lý đệ nhất nghĩa đế, lòng không kinh động, đã thâm tín nhân quả, không hủy báng Đại thừa. Đem công đức ấy hồi hướng cầu sinh Cực Lạc. Đến lúc lâm chung, đức Phật A Di Đà và toàn thể thánh chúng, tay nâng đài vàng đến trước hành giả, tỏ lời tán thán công đức, khuyên tu học lý đệ nhất nghĩa của Đại thừa. Hành giả ngồi lên đài vàng chấp tay tán thán Phật, trong khoảnh khắc liền sinh Tịnh độ. Ở trên đài vàng như hoa sen lớn. Cách một đêm hoa nở để lộ ra một thân tướng sắc vàng. Hành giả nghe các âm thanh thuận nói pháp đệ nhất nghĩa rất sâu xa, trải qua bảy ngày không thôi chuyển bỏ đề tâm. Liền sau đó bay khắp mười phương, lễ bái chư Phật, tu các pháp tam muội. Qua một kiếp, chứng được vô sinh pháp nhẫn và được thọ ký thành Phật.

Còn phẩm thượng hạ thì lúc sinh tiền hành giả cũng tin nhân quả, không hủy báng Đại thừa, có phát đạo tâm vô thượng, đem công đức ấy hồi hướng cầu sinh Tịnh độ, lúc lâm chung, thấy đức Phật A Di Đà, đức Quán Thế Âm, đức Đại Thế Chí cùng năm trăm hóa Phật đến rước. Hành giả thấy mình ngồi trên đài hoa sen vàng, ngồi xong, hoa búp lại, theo Phật và Bồ tát vãng sinh trong ao sen thất bảo. Ngồi trong hoa sen được một ngày một đêm thì sen nở. Sau bảy ngày mới thấy tướng tốt của Phật nhưng chưa rõ lắm. Sau hai mươi một ngày mắt mới thấy rõ tướng đồng thời tai cũng nghe tiếng thuyết pháp. Rồi cũng chu du khắp mười phương để nghe chư Phật nói các pháp nhiệm mầu. Trải qua ba tiểu kiếp, chứng được bách pháp minh môn, an trú ở địa vị Hoan Hỷ (tức sơ địa bồ tát).

xv. Quán tướng vãng sinh ba phẩm bậc giữa (cũng gọi trung bồi quán hay trung phẩm sinh quán): Lúc sinh tiền, hành giả giữ năm giới, tu giới bát quan trai, không tạo nghiệp ngũ nghịch, không phạm các lỗi lầm, đem các công đức ấy nguyện vãng sinh Cực Lạc. Khi gần lâm chung, thấy đức Phật A Di Đà cùng thánh chúng phóng hào quang sắc vàng đến trước mặt hành giả. Tai nghe Phật thuyết bốn chân lý: vô thường, khổ, không, vô ngã và tán thán hạnh xuất gia. Hành giả rất hoan hỷ, ngồi trên hoa sen chấp tay lễ Phật, trong chốc lát liền vãng sinh. Hoa sen liền nở và liền nghe thuyết pháp tán thán bốn chân đế: khổ, tập diệt, đạo. Chứng quả A la hán, có đủ tam minh lục thông và tám món giải thoát đầy đủ. Đó là phẩm trung thượng.

Còn phẩm trung trung thì lúc sinh tiền, hành giả hoặc đã từng tu giới bát quan trai, hoặc đã từng thọ giới sa di, hoặc đã từng thọ giới cụ túc, mỗi công hạnh trong một ngày một đêm với đầy đủ oai nghi, đem công đức ấy hồi hướng, cầu nguyện vãng sinh Cực lạc. Lúc gần lâm chung, thấy đức Phật A Di Đà phóng hào quang sắc vàng, tay nâng đài sen bảy báu, cùng với thánh chúng đến trước mặt hành giả, tán thán rằng: “Thiện nam tử! Vì nhà ngươi tùy thuận theo lời Phật dạy nên ta đến rước ngươi”. Hành giả ngồi lên hoa sen. Hoa sen búp lại rồi sinh về Cực lạc. Ở trong hồ bảy báu bảy ngày, hoa sen mới nở, bèn mở mắt chấp tay tán thán đức Phật, nghe pháp hoan hỷ, rồi chứng được quả Tu đà hoàn, qua nửa kiếp liền chứng quả A la hán.

Về phẩm trung hạ thì lúc sinh tiền hiếu dưỡng cha mẹ, làm các việc nhân từ ở đời, khi sắp lâm chung, được gặp thiện trí thức giảng cho nghe niềm an vui của cõi Phật A Di Đà và bốn

mười tám lời nguyện lớn của Tỳ kheo Pháp Tạng, nghe xong thì mệnh chung, trong chốc lát, liền vãng sinh Cực lạc. Trải qua bảy ngày, gặp đức Quán Thế Âm và đức Đại Thế Chí, nghe pháp hoan hỷ, chứng quả Tu đà hoàn, qua một tiểu kiếp, chứng quả A la hán.

xvi. Quán tướng vãng sinh ba phẩm bậc dưới (cũng gọi là hạ bồi quán hay hạ phẩm sinh quán): Phẩm hạ thượng thì, lúc sinh tiền, tuy không phỉ báng kinh điển đại thừa, nhưng gây rất nhiều tội lỗi, làm nhiều điều ác không biết hổ thẹn. Lúc gần lâm chung, may mắn được gặp thiện tri thức nói cho nghe tên và đề mục mười hai bộ kinh đại thừa. Nhờ nghe tên mười hai bộ kinh, trừ diệt được ác nghiệp nặng nề. Theo lời chỉ bảo của vị thiện tri thức kia, chấp tay niệm danh hiệu Phật. Nhờ xưng danh ấy, trừ diệt được nhiều kiếp tội lỗi trong đường sinh tử (luân hồi). Bấy giờ Hóa Phật và Hóa Bồ tát Quán Thế Âm và Đại Thế Chí đến trước người sắp (gần) chết, tán thán rằng: "Thiện nam tử! Nhà ngươi nhờ có xưng danh hiệu chư Phật tội lỗi được tiêu trừ, nên ta đến rước ngươi!" Thấy nghe xong, sinh lòng hoan hỷ tức thời mệnh chung, liền ngồi hoa sen theo Phật sinh về hồ bảy báu. Trải qua bốn mươi chín ngày, hoa sen mới nở. Lúc hoa đương nở, đức Quán Thế Âm và đức Đại Thế Chí phóng hào quang sáng, đứng ở trước mặt, nói cho nghe giáo lý thâm thâm của mười hai bộ kinh. Nghe rồi tin hiểu phát lòng vô thượng, trải qua mười tiểu kiếp, thông hiểu đầy đủ các pháp và thể chứng địa thứ nhất của Bồ tát.

Về người thuộc phẩm hạ trung thì, lúc sinh tiền, nghiệp chướng nặng nề, hủy phạm năm giới, tám giới hay cụ túc giới, ăn cắp vật dụng của thường trú, của hiện tiền tăng, thuyết pháp không thanh tịnh, không biết hổ thẹn. Tạo các tội như thế đáng lẽ phải đọa địa ngục. Nhưng lúc gần lâm chung tương địa ngục hiện bày trước mắt, thì may mắn gặp được thiện tri thức nói cho nghe oai đức quang minh, thần lực quảng đại của đức Phật A Di Đà và tán thán công năng của các hương: giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến. Nghe xong, liền tiêu trừ được tội nặng trong nhiều kiếp sinh tử. Lửa dữ địa ngục liền chuyển hóa thành gió mát. Liền đó có mưa hoa rải rắc, trên hoa có Phật và Bồ tát hóa hiện ra để tiếp dẫn. Trong chốc lát, được vãng sinh vào hồ sen bảy báu. Trải qua sáu kiếp sen nở, đức Quán Thế Âm, đức Đại Thế Chí dùng pháp âm an ủi và nói cho nghe nghĩa lý sâu xa của kinh điển đại thừa. Nghe xong liền phát tâm vô thượng bồ đề.

Còn người thuộc phẩm hạ hạ thì, lúc sinh tiền, làm các nghiệp bất thiện, gây đủ mọi tội lỗi như phạm năm tội nghịch, mười tội ác. Đã gây các nghiệp ác ấy đáng lẽ phải đọa địa ngục trải qua nhiều kiếp để chịu mọi khổ não. Nhưng lúc gần lâm chung, may gặp thiện tri thức an ủi, nói cho nghe pháp mâu và bảo niệm danh hiệu Phật. Người kia bị khổ não bức bách không thể niệm được. Thiện hữu thương xót khuyến khích và nhất tâm hộ niệm. Tiếng niệm Phật liên tục bất tuyệt, khiến kẻ kia có thể họa theo. Nếu họa niệm đủ mười lần "Nam mô A Di Đà Phật", tức thời nhờ niệm lực ấy mà tội lỗi trong nhiều kiếp được tiêu tan. Lúc mệnh chung liền thấy hoa sen vàng như vàng mặt nhật hiện ra trước mắt. Trong khoảnh khắc liền vãng sinh thế giới Cực lạc. Nằm trong hoa sen đủ mười hai đại kiếp, sen mới nở. Lúc ấy Bồ tát Quán Thế Âm và Đại Thế Chí nói cho nghe thật tướng của các pháp và dạy cho phép diệt trừ tội chướng. Nghe xong, sinh tâm hoan hỷ, phát tâm vô thượng bồ đề.

Trên đây là phép quán tưởng 16 nấc theo sự trình bày của Quán Vô Lượng Thọ Phật kinh. Hệ thống quán tưởng 16 nấc này, sau đó Thế Thân trong Vô lượng thọ kinh ưu ba đề xá nguyện sinh kê cải biến và đề xuất một hệ thống mới chi tiết hơn gồm 29 nấc.

b) Hệ thống quán tưởng 29 nấc.

Hệ thống quán tưởng 29 nấc này dựa trên sự phân biệt thế giới Cực lạc thành ra hai thế giới là thế giới sự vật và thế giới hữu tình. Thế giới hữu tình bao gồm đức Phật A Di Đà và các vị Bồ tát, có 12 đặc điểm cần phải quán tưởng, trong đó 8 đặc điểm thuộc về đức Phật và 4 thuộc về các vị Bồ tát. Thế giới sự vật có đến 17 đặc điểm. Tổng cộng có 29 đặc điểm cho toàn thế giới Cực lạc. Chúng là cơ sở cho 29 nấc của phương pháp quán tưởng do Thế thân đề xuất. 17 đặc điểm của thế giới sự vật là:

- i. Tính ưu việt của thế giới Cực lạc, xác định nó vượt khỏi các thế giới khác ở trong ba cõi sáu đường.
- ii. Tính rộng lớn giống như hư không có thể dung chứa tất cả chúng sinh trong mười phương vãng sinh về cõi ấy.
- iii. Nguồn gốc cấu tạo tốt lành, tức do công đức tu hành Bát chính đạo của hàng nhị thừa và công hạnh đại từ bi của các bậc Bồ tát.
- iv. Hình sắc tuyệt vời rực rỡ ánh sáng mặt trời mặt trăng trong suốt như gương.
- v. Sự vật quý báu, bởi do các ngọc ngà trân bảo tạo nên đầy đủ mọi vẻ đẹp.
- vi. Màu sắc lộng lẫy rạng ngời do ánh sáng trong sạch soi chiếu.
- vii. Cỏ mịn màng như gấm trải gây cảm giác êm dịu thoải mái lạ lùng.
- viii. Đất nước và bầu trời Cực lạc đầy đầy các cung điện và lầu các, thấy khắp mười phương, với các hàng cây màu sắc tân kỳ, những lan can quý báu vây quanh trên trời có các lưới ngọc bao phủ, có những nhạc khí phát ra âm thanh, dưới suối hồ có muôn ngàn thứ hoa báu lung linh trên mặt nước.
- ix. Mưa ở Cực lạc là những trận mưa hoa, mưa y phục, mưa đồ trang sức và các thứ hương thơm quý báu.
- x. Mặt trời ở Cực lạc là mặt trời trí tuệ của đức Phật phá tan bóng tối của si mê.
- xi. Âm thanh Cực lạc là những âm thanh trong sáng thanh diệu vang xa đến tận mười phương.
- xii. Vị pháp vương trụ trì nước Cực lạc là đức Phật A Di Đà.
- xiii. Nhân dân là những quyến thuộc thanh tịnh của đức Phật A Di Đà và đều do hoa sen hóa sinh.
- xiv. Thế giới Cực lạc lấy tam muội làm thức ăn, lấy Phật pháp làm hương vị.
- xv. Thân tâm vĩnh viễn xa lìa các khổ não từ vật chất đến tinh thần, thường có được những sự vui sướng liên tục.
- xvi. Không có những chúng sinh khiếm khuyết sáu căn, phái nữ hoặc nhị thừa vì Cực lạc là những cảnh giới của những bậc đại thừa có căn lành.

xvii. Mọi nguyện ước của chúng sinh đều được thỏa mãn.

Trên đây là 17 đặc điểm của thế giới hoàn cảnh. Còn thế giới Phật và Bồ tát thì có thêm 12 đặc điểm nữa. Sau đây là về Phật:

xviii. Chỗ ngồi của đức Phật A Di Đà là một đài sen màu nhiệm thanh tịnh

xix. Thân tướng có hào quang tỏa sáng xinh đẹp hơn tất cả chúng sinh

xx. Miệng Ngài phát ra những âm thanh vi diệu vang khắp cả mười phương.

xxi. Tâm Ngài bình đẳng như hư không, không phân biệt.

xxii. Hết thảy chúng trời người vãng sinh đều đạt tới quả bất thối.

xxiii. Trong số ấy có các bậc Bồ tát làm thượng thủ, có công đức lớn không ai vượt qua nổi.

xxiv. Tất cả đều cung kính chiêm ngưỡng đức Phật A Di Đà.

xxv. Tất cả quán sát sức bản nguyện của đức Phật khiến mau được đầy đủ các công đức.

Và về các vị Bồ tát có bốn đặc điểm sau:

xxvi. Các vị Bồ tát thường du hành khắp nơi để giáo hóa, mà vẫn an trụ tại cảnh giới Cực lạc

xxvii. Các vị Bồ tát có trí tuệ sáng suốt, trong một niệm có thể soi khắp các cõi Phật để làm lợi ích cho chúng sinh

xxviii. Các vị thường làm những cơn mưa hoa trời, áo trời, hương trời và nhạc trời để cúng dường và tán thán chư Phật không phân biệt.

xxix. Các vị thường dùng con mắt trí tuệ xem xét thế giới nào không có Phật pháp thì nguyện sinh về thế giới ấy để chỉ bày.

Phương pháp quán tưởng 29 nấc này như thế là một chi tiết hóa một số đối tượng xuất hiện trong pháp quán 16 nấc, trong khi không đề cập đến một số đối tượng khác. Nó tượng trưng cho một bước phát triển của phương pháp quán tưởng trong Tịnh độ giáo. Tuy thế, càng về sau, phương pháp quán tưởng mất dần sức thu hút, để cuối cùng nhường bước cho phương pháp trì danh. Thiện Đạo dù có viết Quán niệm A Di Đà Phật tướng hải tam muội công đức pháp môn, như thế chứng tỏ có một sự lưu tâm đặc biệt tới phương pháp quán tưởng, chung cục vẫn đưa ra chủ trương "vô quán xưng danh", nghĩa là chỉ cần trì danh niệm Phật mà không cần đến phương pháp quán tưởng trong quá trình thực hành niệm Phật theo quan điểm Tịnh độ giáo.

II. ĐỐI TƯỢNG TRÌ DANH:

Thông thường phương pháp niệm Phật được chia làm 3 loại. Loại thứ nhất gọi là Thật tướng niệm Phật, nghĩa là nhớ nghĩ ngay đến bộ mặt thực sự của con người và sự vật. Đây là lối niệm Phật mà Niệm Phật luận của Trần Thái Tôn trong Khóa hư lục gọi là tức tâm là Phật. Loại thứ hai gọi là quán tưởng niệm Phật, tức là những phương pháp quán tưởng được sử dụng để

niệm Phật như đã trình bày. Mục đích của loại này là làm thế nào để mỗi niệm mỗi niệm được trong sạch để rút cục niệm lành chiếm ưu thế đánh lui được những niệm xấu. Hai loại vừa kể, Niệm Phật luận nói là để dành cho các bậc thượng trí và trung trí. Chúng về phương diện lý luận tuy rất dễ mô tả, nhưng về mặt thực hành lại rất khó khăn. Do thế chỉ còn lại lối thứ ba là lối niệm Phật bằng cách đọc danh hiệu đức Phật A Di Đà, thường được gọi là xưng danh niệm Phật. Đây là lối mà Thiên Đạo chủ trương một cách mạnh mẽ trong Quán niệm A Di Đà Phật tướng hải tam muội công đức pháp môn và coi là phương pháp duy nhất thích hợp đối với những người thực hành Tịnh độ giáo. Niệm Phật luận cũng đồng một quan điểm, đã ví xưng danh niệm Phật với tầng thứ nhất của một tòa lầu ba tầng, mà hai tầng trên là thật tướng niệm Phật và quán tướng niệm Phật. Trì danh hay xưng danh niệm Phật, lần đầu tiên được đề lên như một phương pháp tổng quát trong Văn Thù Sư Lợi sở thuyết ma ha bát nhã ba la mật kinh. Theo đó thì những ai "muốn nhập vào tam muội nhất hạnh, nên đến ở một chỗ trống vắng bỏ hết những loạn ý không duyên vào tướng mạo, hệ tâm ở vào một đức Phật, mà chuyên đọc danh tự của đức Phật ấy; tùy theo phương hướng xứ sở của đức Phật ấy mà ngồi thẳng xoay mặt về phương hướng xứ sở đó". Ban châu tam muội kinh nói rõ thêm là chỉ cần niệm danh hiệu đức Phật A Di Đà thì được vãng sinh về nước của đức Phật ấy.

Phương pháp niệm Phật bằng trì danh này lại chia làm hai lối. Một lối đòi hỏi sự tập trung sức chú ý, cũng gọi là định tâm niệm Phật. Nói khác đi điều kiện để niệm danh hiệu đức Phật A Di Đà là phải có sự tập trung của tâm ý, đi gần tới chỗ đồng nhất trì danh với thiền định hay quán tưởng. Cho nên lối này cũng có tên tức tâm niệm Phật hay ước tâm niệm Phật hay lý trì niệm Phật. Đối lập lại với điều kiện tập trung tâm ý thì có lối cho phép niệm Phật với tâm hồn tán loạn, thường gọi là tán tâm niệm Phật hay tán tâm xưng danh hay vô quán xưng danh.

Lối tán tâm niệm Phật này chủ yếu xuất hiện trong các chủ trương của một số các nhà Tịnh độ giáo. Vạn thiện đồng qui tập 1 nhắc đến quan điểm tán tâm niệm Phật của Đại Phẩm, trong khi Vãng sinh yếu tập H.M giải thích "tán tâm niệm Phật là niệm Phật khi làm những việc lăng nhăng như đi đứng nằm ngồi". Sự thực cơ sở lý luận của lối niệm Phật này xuất phát từ chính ngay Quán Vô Lượng Thọ Phật kinh, khi đề cập tới những người hạ phẩm hạ sinh do quá khứ tội lỗi không thể niệm Phật lúc lâm chung mà chỉ xưng danh hiệu đức Phật Vô Lượng Thọ. Điều này cũng thấy xuất hiện trong Điều pháp liên hoa kinh 1: "Nếu ai đi vào nơi tháp miếu, chỉ một lần xưng 'Nam mô Phật', chỉ một lần xưng đó thôi ngay cả với một lòng tán loạn, họ nhất định đạt được giác ngộ tối thượng hết thảy" (Phạn: Namo'stu buddhāya kṛtaikavāraṃ yehī tadā dhātudhāresu tesu / viksiptacittair api ekavāraṃ te sarvi prāptā imam agrabodhim // Hán: Nhược nhân tán loạn tâm, nhập ư tháp miếu trung, nhất xưng nam mô Phật, giai dĩ thành Phật đạo). Như thế trên nguyên tắc lối tán tâm niệm Phật không chỉ xuất hiện trong các kinh điển Tịnh độ giáo mà còn vượt ra tới các kinh điển khác. Và từ những cơ sở kinh điển ấy, về sau đã xuất hiện những trường phái niệm Phật, cụ thể là phái Tịnh Độ Chân Tôn của Thân Loan ở Nhật Bản chủ trương chỉ cần xưng danh niệm Phật là đủ để người niệm Phật được vãng sinh.

Phương pháp trì danh, vì có hai chủ trương định tâm và tán tâm vừa nói, nên có nhiều cách thức thực hiện. Cách thức thứ nhất là niệm Phật cao tiếng. Tuân Thức trong Niệm Phật phương pháp dựa vào một câu trong Nhật tạng kinh nói rằng: "Niệm nhỏ thì thấy Phật nhỏ, niệm lớn thì thấy Phật lớn", đã dẫn Luân giải thích niệm nhỏ là niệm Phật bằng âm thanh nhỏ, còn niệm lớn là niệm Phật bằng âm thanh lớn. Vì niệm lớn thì thấy được Phật lớn, nên Tuân Thức chủ trương phải lớn tiếng niệm Phật, thường gọi là "lệ thanh niệm Phật" hay "cao thanh niệm Phật". Thêm vào đó niệm Phật lớn tiếng có công năng đối trị được bệnh hôn trầm giải đãi, trừ khử các tạp niệm lăng nhăng, và gây niệm tốt cho những ai nghe được, mà phương thức niệm Phật nhỏ tiếng không đáp ứng. Tuy đến Tuân Thức mới trở thành một phương thức có lý luận, nó trước đó cũng đã được nhiều người áp dụng, như trường hợp Vĩnh Minh Diên Thọ. Trí Giác thiền sư tự hành lục và Vĩnh Minh đạo tích ghi việc Diên Thọ niệm Phật ở chóp núi Nam Bình, mà những người qua lại ở dưới chân núi đều nghe rõ mồn một.

Đổi lại phương thức niệm lớn tiếng là phương thức niệm nhỏ tiếng, nhỏ đến nỗi người ngồi cạnh cũng không nghe thì gọi là mặc niệm. Với những người tu Tịnh độ giáo, phương thức niệm nhỏ tiếng này không được đánh giá cao lắm, vì nó không có những ưu điểm mà phương thức niệm lớn tiếng sở hữu, đặc biệt nó không chống được căn bệnh hôn trầm mà những hành giả thường gặp phải. Tuy thế, do mặc niệm hay niệm nhỏ tiếng, nó không tiêu hao khí lực của người thực hành nhiều và có lợi điểm là có thể hành trì bất cứ lúc nào, ngay cả những lúc đang làm việc với những người khác hay đang ở những nơi đòi hỏi sự im lặng.

Do hai phương thức trên tuy có một số lợi điểm, vẫn sở hữu những tồn tại cần thay đổi cho nên ra đời phương thức niệm Kim cang, cũng gọi là phản văn niệm Phật. Đây là lối niệm thư thả, tiếng không lớn cũng không nhỏ quá, vừa niệm vừa lắng tai nghe lại tiếng niệm của mình từng chữ một. Chính vì vừa niệm vừa lắng tai nghe, nên nó mới có tên phản văn niệm Phật. Việc vừa niệm vừa lắng tai nghe này nhằm đối trị lại tính tán loạn của tâm ý, tiến đến việc tập trung đối tượng niệm là Phật A Di Đà.

Vì có nhà phê bình lối niệm thư thả của phương thức niệm Kim cang là không khẩn thiết, như Niệm Phật Phương Pháp đã nêu ra, nên để bổ sung, có nhà đã đề ra phương pháp niệm truy đánh. Niệm truy đánh cũng giống như lối niệm Kim cang, chỉ khác là giữa câu trước và câu sau, giữa tiếng niệm trước và tiếng niệm sau, dùng để xen hở, đó là nhằm tỏ lòng khẩn trương, tâm và khẩu cùng một lúc hướng về đức Phật A Di Đà, đánh lui được những tạp niệm muốn tìm cách xen vào. Như thế, phương thức niệm truy đánh là một bổ sung của phương thức niệm Kim cang, và nếu mở rộng nó ra, ta có phương thức niệm giác chiếu.

Niệm giác chiếu là vừa niệm danh hiệu Phật, vừa hướng tâm tư mình soi xét chính bản thân mình, cho đến bao giờ đẩy lui hết mọi đối tượng trước mắt, chỉ còn một cảm giác linh động là thân ta và thân Phật, tâm ta và tâm Phật, cả hai cùng ngưng tụ thành một khối sáng tròn chói lọi. Ngoài ra, các đối tượng khác hết thấy đều mất tung tích, thậm chí đến bản thân của hành giả cũng không biết lạc mất chỗ nào. Vì vừa niệm danh hiệu Phật vừa hướng tâm tư về soi xét tự

thân mình, nên niệm giác chiếu cũng còn gọi là quán tâm niệm Phật, mà Giác Vân đã đề cập tới trong Quán tâm niệm Phật, và như thế chúng tỏ chịu ảnh hưởng sâu đậm của thế giới quan Pháp hoa.

Theo thế giới quan này, chữ A Di Đà là một biểu trưng đầy đủ sự thật về không, giả và trung, do thế biểu trưng đầy đủ ba thân là pháp thân, báo thân và ứng thân. A là biểu trưng cho sự thật về không, tức là báo thân. Di biểu trưng cho sự thật về giả, tức ứng thân. Đà biểu trưng cho sự thật về trung, tức là pháp thân. Đây là thuyết A Di Đà tam đế, hay nói dài dòng hơn, A Di Đà tam tự pháp báo ứng tam thân không giả trung tam đế, mà A Di Đà bộ tam tập đã mô tả. Theo lối quán tâm niệm Phật này thì vừa niệm Phật vừa hướng tâm tư mình soi xét bản thân mình qua tiếng niệm ấy. Theo Quán tâm niệm Phật thì việc niệm Phật và việc hướng tâm tư soi xét bản thân mình có thể xảy ra cùng một lúc hay cũng có thể lên tiếng niệm Phật trước rồi sau mới hướng tâm soi xét, hay cũng có thể ngược lại. Trong bất cứ trường hợp nào thì nguyên tắc nhất tâm tam quán cũng không bao giờ tách rời quan điểm nhất niệm niệm Phật, nghĩa là, trong một tiếng niệm Phật đã bao gồm ba sự soi xét về sự thật không, giả và trung. Chính vì thế mà niệm giác chiếu không đồng nhất với lối phản văn niệm Phật, trái lại đồng nhất với lối quán tâm niệm Phật mà vị tổ khai sinh học phái Pháp hoa là Trí Khải đã xướng xuất trong Ngũ phương tiện niệm Phật môn, nhưng chưa chỉ rõ hẳn. Đến Quán Tháo mới liên kết cụ thể ba chữ A Di Đà với thuyết Tam đế, tức không, giả và trung, như Vãng sinh tịnh độ truyện Tr. Và Tùy nguyên vãng sinh truyện ghi lại.

Thuyết A Di Đà tam đế này về sau có một ảnh hưởng rất lớn trong giới Tịnh độ giáo Nhật bản xuất thân từ học phái Pháp hoa. Nguyên Tín viết A Di Đà Kinh lược ký (x.), A Di Đà quán tâm tập, A Di Đà bạch hào quán, Quán tâm lược yếu tập, Tự hành niệm Phật vấn đáp, v.v...; Giác Vận (953-1007) viết Thiên thai tiểu bộ tập thích; Nhẫn Không với Khuyến tâm vãng sinh luận (1154-1155); Giác Phạm viết Ngũ luân cứu tự minh bí mật thích và A Di Đà bí thích (x.), tất cả đều mạnh mẽ chủ trương thuyết ấy, gây thành một phong trào tín ngưỡng Phật A Di Đà, mạnh mẽ đến nỗi lấn át cả học phái Pháp hoa, cuối cùng dẫn đến những phản ứng chống trả cực kỳ mãnh liệt từ những người trong phái ấy, kết tụ nơi con người Nhật Liên.

Như thế, phương thức niệm giác chiếu là một kết tinh của lối quán tâm niệm Phật thịnh hành trong thời học phái Pháp hoa đang Tịnh độ hóa. Gần với phương thức này là phương thức niệm quán tưởng, cũng gọi là quán niệm niệm Phật, của các nhà Tịnh độ giáo. Đây là lối một mặt xưng niệm danh hiệu Phật A Di Đà, mặt khác quán tưởng các tướng hảo của đức Phật ấy. Như vậy, nó là một kết hợp của phương pháp trì danh và phương pháp quán tưởng. Mục đích là nhằm tạo một mức độ tập trung tâm ý đòi hỏi trong lúc xưng danh. Truyền thuyết nói nó bắt đầu từ Huệ Viễn, qua Trí Khải đến Trí Lễ. Ở Nhật Bản, những nhà chủ trương quán tâm niệm Phật như Nguyên Tín và Vĩnh Quán đều chủ trương khuyến khích phương thức này. Thậm chí vị tổ khai sơn tôn Tịnh Độ là Pháp Nhiên cũng nhân mạnh đến sự thực hành phương thức ấy, như Pháp Nhiên thượng nhân hành trạng họa đồ 41 ghi nhận. Phương thức niệm quán tưởng này sau đó trong Quán niệm A Di Đà Phật tướng hải tam muội công đức pháp môn, Thiệu Đạo nhận xét

là khó thực hiện, nên đã đi tới chủ trương chỉ cần xưng danh mà không cần quán tưởng, tức lỗi vô quán xưng danh.

Do chủ trương xưng danh mà không quán niệm, Thiện Đạo đã đưa vào phương pháp trì danh một số những yếu tố, mà sau này được biết dưới tên là A Di Đà sám pháp. Thiện Đạo viết khá nhiều về loại sám pháp ấy và đã có những ảnh hưởng rộng rãi, chủ yếu là Chuyển kinh hành đạo nguyên vãng sinh tinh đô pháp sư tán và Vãng sinh lễ tán kệ. Sau này khi Trí Thăng viết Tập chư kinh lễ sám nghi H. thì trong sáu nghi thức lễ sám, hai nghi thức đã công nhiên được gắn với tên của Thiện Đạo. Gọi là sám pháp, nhưng những nghi thức này thật sự là những buổi lễ ca tụng đức Phật A Di Đà và khẩn thiết bày tỏ tấm lòng mong ước muốn sinh về cõi đức Phật ấy. Cho nên chúng không thuần túy là những phương pháp sám hối những ác nghiệp. Trái lại chúng đề cao và phát huy mặt tích cực của lòng tin, đặt trọn người thực hành vào lòng thương không bờ bến của đức Phật A Di Đà qua chính lời thệ của Ngài. Đây là điểm Thiện Đạo đã tiếp thu từ vị thầy của mình là Đạo Xước, và đặc biệt từ vị khai tổ Tịnh độ giáo Trung quốc là Đàm Loan.

Đàm Loan viết Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá nguyên sinh kệ chú và Tán A Di Đà Phật kệ, như vậy tiếp thu yếu tố lễ bái và tán thán trong năm niệm môn của phương pháp niệm Phật. Theo Thế Thân trong Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá, phương pháp năm niệm môn này bao gồm lễ bái, tán thán, phát nguyện, quán sát và hồi hướng. Thế rõ ràng phong trào lễ sám bắt đầu với Đàm Loan và đạt đỉnh cao với những công trình của Thiện Đạo, để lại những ảnh hưởng sâu xa trong phương thức hành trì Tịnh độ giáo, đã xuất phát từ Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá. Yếu tố lễ bái và tán thán nổi bật lên trong phương pháp này. Từ đó nảy sinh phương thức lễ bái niệm Phật. Lễ bái niệm Phật hay cũng gọi niệm lễ bái, là trong khi miệng niệm danh hiệu Phật thì thân lay, hoặc niệm xong một câu thì lay một lay, hoặc cứ hễ miệng niệm thì thân lay, thân lay thì miệng niệm. Mục đích là khiến cho thân và miệng hợp nhất, làm cơ sở cho ý nghiệp tập trung, chỉ hướng về đức Phật A Di Đà. Với toàn bộ thân miệng ý đều qui về một mối thì tập niệm không còn có chỗ hở để xen vào, niệm Phật tam muội nhờ đó mà đạt được. Cho nên, niệm lễ bái thường được cổ xúy mạnh mẽ.

Như thế niệm lễ bái rõ ràng xuất phát từ niệm môn lễ bái của Thế Thân. Nếu kết hợp niệm môn này với niệm môn tán thán thì tất nhiên dẫn đến những tán nghi hay sám pháp của Đàm Loan, Thiện Đạo và những người khác. Vào thời của Trí Thăng, Tập chư kinh lễ sám nghi H. đã liệt ra sáu tán nghi hoặc sám pháp khác nhau, trong đó sám pháp thứ hai và thứ sáu là do Thiện Đạo thiết định, sám pháp thứ ba là của Long Thọ, sám pháp thứ tư là của Thế Thân, sám pháp thứ năm của Ngạn Tôn, còn sám pháp thứ nhất thì không ghi tên người chế tác. Sau đó Pháp Chiếu viết Tịnh độ ngũ hội niệm Phật lưỡng pháp sư nghi tán, dựa trên việc niệm Phật chậm mau để chia làm năm hội, kết hợp với những bài ca ngợi đức Phật A Di Đà. Rồi Tuân Thức (963-1032) viết Vãng sinh tinh đô sám nguyên nghi. Ở Nhật Bản, Viên Nhân (794-864) tiếp thu những ảnh hưởng của Thiện Đạo, đã viết A Di Đà sám pháp và Tây phương sám pháp, cả hai đều xuất hiện trong Trường tây lục H. Thuật hoài sao của Thuần Xương ghi nhận sự kiện

này nói rằng: “Từ Giác đại sư vì mục đích khiến cho mình và người thực hành niệm Phật không ngớt để đều sinh về Cực lạc tịnh độ, nên tỏ bày nguyên nhân nhất định vãng sinh (...), lấy nghi thức Tây phương sám pháp làm xung danh hạnh. Trong Tây phương sám pháp ấy có dẫn dụng bài khuyến văn Lễ tán lược sám hồi phát nguyện hồi hương của Thiện Đạo”.

Do việc kết hợp lễ bái với tán thán, nên đã hình thành những tán nghi hay sám pháp vừa thấy. Để thực hiện những tán nghi hay sám pháp này tất nhiên đòi hỏi phải có thời khóa nhất định, từ đó phát xuất phương thức thời khóa niệm Phật. Đây là lối niệm Phật thực hiện theo một số lượng và thời gian qui định. Về số lượng, hành giả tự qui định khả năng trì danh của mình trong một ngày được bao nhiêu lần. Về thời gian thì qui định có thể kéo dài bao lâu. Lối niệm Phật năm hội của Pháp Chiếu là một thí dụ điển hình. Hội thứ nhất niệm chậm rãi với hơi đều. Hội thứ hai cũng niệm chậm rãi nhưng hơi bắt đầu lên. Qua hội thứ ba thì không còn chậm rãi nhưng không gấp lắm. Đến hội thứ tư thì tiếng niệm gấp dần. Tới hội thứ năm tiếng niệm gấp hẳn, gấp đến nỗi chỉ niệm được bốn chữ A Di Đà Phật mà thôi, chứ không còn niệm đủ sáu chữ Nam mô A Di Đà Phật như bốn hội trước. Lối niệm Phật mười niệm của Từ Vân, mà Bảo vương tam muội niệm Phật trực chỉ H. dẫn ra là một thí dụ khác. Theo đó thì mỗi ngày sáng sớm ngủ dậy, sau khi rửa mặt súc miệng xong, tìm một chỗ yên lặng, đứng hướng mặt về phương tây niệm mười lần danh hiệu đức Phật A Di Đà. Và ngày nào cũng làm như thế một cách đều đặn. Từ Vân là một biệt hiệu của Tuân Thức. Chính Thần triều thập niệm pháp của ông ghi lại trong Lạc bang văn loại 4 xác định hết một hơi thở thì gọi là một niệm. Mười niệm như vậy là mười hơi thở. Tùy theo hơi thở ngắn dài mà niệm danh hiệu Phật và niệm liên tục cho được mười hơi thở như vậy. Lối niệm Phật này, sau đó được gọi là niệm số tức, nếu dựa vào hơi thở mà đếm số lần; còn nếu dựa vào chuỗi hạt mà ghi số thì gọi là niệm số thập.

Kể từ ngày Thiện Đạo đưa ra thuyết chuyên niệm và tạp niệm trong Quán niệm A Di Đà Phật tướng hải tam muội công đức pháp môn chủ trương phương pháp quán tưởng khó được thực hiện thành công, trong khi đề cao phương pháp trì danh là dễ thực hiện, thì nhiều phương thức trì danh đã được sáng chế. Thậm chí có phương thức chủ trương niệm Phật bất cứ lúc nào cũng được, trong khi đi đứng nằm ngồi hay cả lúc làm việc. Ngày trước Bạch Cư Dị có làm bài tụng, mà sau này Niệm Phật vãng sinh nghi của Thanh Ninh Tâm Tịnh (1868-1928) dẫn dưới tên Bach lạc thiên tụng, có những câu

Ta nay tuổi bảy mốt
Không còn muôn ngâm nga
Đọc kinh phí sức mắt
Làm phước sợ bồn ba
Lấy gì độ tâm nhàn
Một tiếng A Di Đà
Đi cũng A Di Đà
Ngồi cũng A Di Đà...

Long thư tặng quảng tịnh độ văn 5 kể chuyện Hoàng Đà Thiết làm thợ rèn, mỗi lần tay đưa búa đập sắt miệng niệm Phật. Nó cũng kể chuyện Phùng Thị Pháp tín "chuyên lấy Tây phương làm niệm, đi cũng Tây phương, ngồi cũng Tây phương, thức dậy đi ăn cũng Tây phương, nói năng im lặng động tĩnh cũng Tây phương, rót nước dâng hoa cũng Tây phương, tụng kinh hành đạo cũng Tây phương..." Vãng sinh thập nhân, Hậu thập di vãng sinh truyện, Đông quốc cao tăng truyện 3 và Bản triều cao tăng truyện 3 kể chuyện Giáo Tín sống cuộc đời trần tục, ăn vận như người thường, đi cày cuốc với những nông dân, giúp đỡ những lữ hành qua đường, nhưng ngày đêm niệm Phật và khuyến khích người khác cùng niệm Phật, nên thời bấy giờ gọi ông là A Di Đà Hoàn (? -866). Hành trạng của A Di Đà Hoàn về sau ảnh hưởng rất sâu đậm lên những nhà Tịnh độ giáo Nhật Bản như Vĩnh Quán, Thân Loan, Trí Chân, v.v ... Như thế, chủ trương chuyên niệm của Thiện Đạo đã có một tác động lớn lao lên lối niệm Phật bất đoạn, tức niệm Phật vào bất cứ lúc nào.

Phương thức niệm Phật cuối cùng gọi là vô tâm niệm Phật hay vô niệm niệm Phật. Đây là lối niệm Phật mà niệm hay không niệm vẫn là niệm, nghĩa là không kể miệng có niệm thành lời hay không, nhưng trong tâm luôn luôn tưởng nhớ tới đức Phật A Di Đà. Cơ sở lý luận của lối niệm Phật này chính là thuyết "tâm này là Phật, tâm này làm Phật" của Quán vô lượng thọ Phật kinh, Niệm Phật tam muội bảo vương luận H. viết: "Phật do niệm sinh, tâm tức là Phật. Như lưỡi dao không tự cắt chính nó, ngón tay không thể tự rời chính nó, Phật không tự mình là Phật, tâm không tự nó là tâm, thì làm sao ngoài Phật có tâm, ngoài tâm có Phật. Phật đã không có, thì tâm há có sao? Cho nên vô tâm niệm Phật, ý nghĩa nó là rất rõ vậy". Nói cụ thể hơn, Niệm Phật vãng sinh nghi viết: "Lắng lòng tự niệm, không động lưỡi máy môi, chữ chữ niệm là tự tính niệm, nghe là tự tính nghe, tự niệm tự nghe, nghe nghe rõ ràng, để chống lại tán loạn hôn trầm là quan trọng hơn hết, không kể số lượng, ngày chòng thảng chất tạo thành một khối. Từ đó không niệm mà tự niệm, không nghe mà tự nghe". Phương thức vô niệm và tự niệm này như thế dần dần đồng nhất với phương thức thiền công án. Nói theo Tính Thiên Nhất Định (1784-1847), một thiền sư nổi tiếng đồng thời là một nhà Tịnh độ giáo xác tín, nếu không cần vỡ hạt lối Di Đà, làm sao nhận ra được mặt mũi xưa nay của mình, mà bài Tự chiêm văn đã ghi lại.

Trên đây là mô tả tổng quát những phương thức trì danh chủ yếu. Chứ thực ra, có bao nhiêu người thực hành phương pháp trì danh thì có bấy nhiêu phương thức xưng danh đức A Di Đà, từ những phương thức đơn giản nhất đến những phương thức phức tạp đòi hỏi nhiều thì gian và khí lực. Long thư tặng quảng tịnh độ văn 4 đã liệt kê tới mười lăm phương thức là một thí dụ. Những phương thức ấy tuy có những trường hợp thực hành từng phương thức một từ trước tới sau đối với một người hành giả, nhưng phần lớn thì phương thức này xen kẽ phương thức kia, tạo nên những phương thức tổng hợp. Thêm vào đó, thực hành phương pháp trì danh là một quá trình lâu dài, nên việc tiến từ phương thức này lên phương thức kia, hay thay đổi một phương thức cũ đơn giản bằng một phương thức mới phức tạp hơn là một điều tất nhiên. Do thế, dù có phân biệt phương pháp quán tưởng với phương pháp trì danh, và trong phương pháp trì danh có phân biệt một số phương thức khác nhau, tất cả chúng đều hình thành như một tổng thể xoay quanh đối tượng quán niệm là đức Phật A Di Đà.

Tổng thể ấy vừa có tính thống nhất lại vừa có tính đa dạng, nên đã làm cơ sở cho những phương pháp hành trì khác nhau. Phẩm Nhập pháp giới của Hoa nghiêm kinh 46 (Bản 60 quyển) liệt kê đến hai mươi một thứ tam muội niệm Phật một cách tổng quát như (1) tam muội niệm Phật viên mãn phổ chiếu, (2) tam muội niệm Phật nhất thiết chúng sinh viễn ly điên đảo, (3) tam muội niệm Phật nhất thiết lực cứu cánh, (4) tam muội niệm Phật chư pháp trung tâm vô biên, (5) tam muội niệm Phật phân biệt thập phương nhất thiết Như Lai, (6) tam muội niệm Phật bất khả kiến bất khả nhập, (7) tam muội niệm Phật chư kiếp bất điên đảo, (8) tam muội niệm Phật tùy thời, (9) tam muội niệm Phật nghiêm tịnh Phật sát, (10) tam muội niệm Phật tam thể bất điên đảo, (11) tam muội niệm Phật vô hoại cảnh giới, (12) tam muội niệm Phật tịch tịnh, (13) tam muội niệm Phật ly nguyệt ly thời, (14) tam muội niệm Phật quảng đại, (15) tam muội niệm Phật vi tế, (16) tam muội niệm Phật trang nghiêm, (17) tam muội niệm Phật thanh tịnh sự, (18) tam muội niệm Phật tịnh tâm, (19) tam muội niệm Phật tịnh nghiệp, (20) tam muội niệm Phật tự tại và (21) tam muội niệm Phật hư không đẳng. Từ những phương pháp niệm Phật tổng quát như vừa thấy, vấn đề phương pháp niệm Phật A Di Đà như thế nào tất phải đặt ra. Nỗ lực của các nhà Tịnh độ giáo là làm sao phân biệt và hệ thống hóa chúng thành những phương pháp cụ thể. Thành công đầu tiên là phương pháp năm niệm môn mà Thế Thân đã đề ra trong Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá, nếu ta không kể đến phương pháp xưng tán danh hiệu mà Long Thọ phát biểu trong Thập trụ tỳ bà sa luận 5 phẩm Di hành.

Dầu sao từ những thành công của Long Thọ và Thế Thân ở Ấn Độ đã nảy sinh những phong trào thiết định phương pháp niệm Phật đối với đức Phật A Di Đà ở Trung quốc. Ngũ phương tiên niệm Phật môn tương truyền là của Trí Khải đã nêu lên năm phương pháp niệm Phật tam muội là xưng danh vãng sinh, quán tưởng diệt tội, chư cảnh duy tâm, tâm cảnh câu ly và tịnh khởi viên thông. Trừng Quán trong Hoa nghiêm kinh số 56 cũng phân biệt năm phương pháp niệm Phật là duyên cảnh, nhiếp cảnh duy tâm, tâm cảnh câu dẫn, tâm cảnh vô ngại và trùng trùng vô tận. Tôn Mật trong Hoa nghiêm kinh hạnh nguyên phẩm biệt hành số 4 chỉ nêu ra bốn thứ là xưng danh niệm, quán tượng niệm, quán tướng niệm và thật tướng niệm. Thích tịnh độ quần nghi luận 7 của Hoài Cảm thì chỉ đề ra hai thứ niệm Phật tam muội là hữu tướng và vô tướng, trong khi Niệm Phật tam muội bảo vương luận T của Phi Tích ghi nhận chỉ một phương pháp mà thôi là tam thể Phật thông niệm. Truyền Đăng trong Đại Phật định thủ lãng nghiêm kinh viên thông số 5 và Trí Húc trong Ngẫu ích tôn luận 7 đưa ra thuyết ba thứ niệm Phật là niệm tha Phật, niệm tự Phật và tự tha câu niệm. Ngoài ra do sự thâm thấu của các học phái khác mà phương pháp niệm Phật mang sắc thái của các học phái ấy. Chịu ảnh hưởng của học phái Thiên thai, chịu ảnh hưởng của học phái Pháp hoa, ta có lối niệm Phật dung thông của Lương Nhẫn; chịu ảnh hưởng của Mật giáo thì nảy sinh lối bí mật niệm Phật, như Bí mật niệm Phật sao T đã ghi; chịu ảnh hưởng của thiên thì có lối niệm Phật tham cứu, niệm Phật khán thoại, niệm Phật nhiếp tâm. Thậm chí, trong khi xưng danh, có người đọc rõ ràng, thì gọi là chân đọc niệm Phật, có kẻ đọc sai hay đọc bót, thì gọi là ngoa lược niệm Phật. Nếu đưa điệu khúc vào lối xưng danh, thì có lối dẫn thanh niệm Phật hay giáp niệm Phật. Nếu niệm Phật như ca, thì có ca niệm Phật. Nếu vừa đánh trống đánh chiêng vừa múa, vừa niệm Phật, thì có dưng

niệm Phật. Như thế có bao nhiêu người niệm Phật thì có bấy nhiêu lối lý giải và phân biệt về các phương pháp niệm Phật. Tất cả những phương pháp trên, dù thuộc quán tưởng hay trì danh, mục đích là để được vãng sinh về nước Cực Lạc của Phật A Di Đà hay được thấy đức Phật ấy ở ngay đời hiện tại.

III. NIỆM PHẬT VẮNG SINH

Căn cứ Ban châu tam muội kinh, ai thực hành niệm Phật tam muội, thì thấy được đức Phật không phải bằng thiên nhãn, thiên nhĩ, hay bằng việc vãng sinh về nước Cực Lạc, mà do oai thần của chính đức Phật và sức tam muội của người thực hành mà thấy được đức Phật bây giờ ở đây. Cho nên, tam muội niệm Phật này cũng có tên ban châu tam muội (pratyutpanna buddhasammukhāyaṣṭhita samādhi), nghĩa là tam muội có đức Phật hiện đang đứng trước mặt mình. Phương pháp niệm Phật này, Niệm Phật tam muội thi tập tự của Tuệ Viễn trong Quảng hoằng minh tập 30 đã ca ngợi là phương pháp dễ thực hành nhất và thành công cao nhất. Tuy nhiên, trong lá thư thứ mười một hiện bảo tồn trong Đại thừa đại nghĩa chương Tr gởi cho La Thập, Tuệ Viễn đã nêu lên câu hỏi, việc thấy đức Phật do tam muội ban châu đem đến, phải chăng là một hậu quả của tâm ta tưởng tượng nên giống như trong giấc mộng, hay thực sự là thấy được đức Phật hiện tiền hiện hữu ở bên ngoài.

Dẫu có nêu lên một câu hỏi như thế, nhưng cuộc đời của những người thực hành phương pháp niệm Phật chung với Tuệ Viễn lại đưa ra một hình ảnh khác. Ở đây, việc thấy đức Phật A Di Đà xảy ra vào lúc những người thực hành tam muội sắp mất. Tiểu sử của Tăng Tế, một học trò của Tuệ Viễn, trong Cao tăng truyện 6 viết: "Khi bệnh nặng, Tế thành khẩn muốn về nước Tây, tưởng tượng đức Di Đà. Viễn đưa cho Tế một cây đèn, nói rằng: 'Con có thể vận tâm về An Dưỡng, tranh thủ với giờ khắc của đồng hồ'. Tế cầm cây đèn dựa vào ghế, định tâm không có loạn tưởng, lại xin chúng tăng đem đó nhóm lại tụng Vô lượng thọ kinh. Đến canh năm, Tế đem đèn trao cho một người bạn đồng học bảo đi lại giữa chúng tăng. Rồi thì tạm nằm xuống, nhân thể mộng thấy mình tự cầm một cây đèn đi lên giữa hư không, thấy được đức Phật Vô Lượng Thọ tiếp đón vào trong lòng bàn tay mình sáng tỏa khắp mười phương. Bỗng chốc Tế hớn hở tỉnh dậy, nói đầy đủ cho người hầu bệnh mình, vừa buồn vừa được an ủi, tự biết rằng thân thể mình không còn bệnh đau nữa. Đến chiều hôm sau, Tế bỗng chốc đời lấy dếp đứng dậy, mắt đưa lên nhìn trời như thấy có gì, chốc lát trở lại nằm xuống, mặt mày vui vẻ, nhân gọi người đứng cạnh mình nói: 'Ta đi rồi đây', rồi chuyển mình xoay về phía tay mặt, cả lời nói lẫn khí lực đều chấm dứt, thọ bốn mươi lăm tuổi". Trường hợp Tuệ Vĩnh (332-414) cũng thế. Cao tăng truyện 6 viết: "Vĩnh chăm làm tinh khổ nguyện sinh Tây Phương. Vào năm Tấn Nghĩa Hi thứ mười (414), Vĩnh mắc bệnh nặng, mà vẫn chuyên giữ giới luật cẩn thận, quyết chí càng siêng. Tuy bị bệnh nặng đau đớn, nhan sắc vẫn vui vẻ. Một lúc sau, bèn bỗng đời mặc áo, chấp tay lại, tìm dếp muốn đứng lên như đang thấy có gì. Mọi người đều ngạc nhiên hỏi, Vĩnh đáp: 'Đức Phật đến'. Nói xong thì mất, thọ tám mươi ba tuổi."

Ngay cả trường hợp của người cùng với Tuệ Viễn lập Niệm Phật liên xã đầu tiên ở Trung quốc là Di Dân Lưu Trình Chi (354-410) cũng mang những sắc thái tương tự. Quảng hoàng minh tập 27 viết: “Di Dân siêng năng rất mực giữ đúng cấm giới, Tôn (Bính), Trương (Giả) v.v..., không ai bì kịp, chuyên niệm Phật tọa thiền, mới được nửa năm, trong định thấy Phật. Đi đường gặp tượng Phật thì như thấy Phật ở giữa hư không hiện ra ánh sáng chiếu khắp trời đất làm thành một màu vàng, lại thấy mình mặc áo ca sa đang tắm trong ao báu. Khi ra định rồi, bèn xin chúng tăng tụng kinh, nguyện mau bỏ thân mạng này. Ở núi được mười lăm năm tự biết ngày mình sắp mất, cùng với mọi người từ biệt, hoàn toàn không có đau bệnh. Đến lúc sắp mất, bèn ngồi thẳng, mặt xoay về hướng tây, chấp tay lại trút hơi thở cuối cùng, thọ năm mươi bảy tuổi”.

Đoạn tiểu sử của Lưu Trình Chi vừa dẫn, tuy nói ông chuyên niệm Phật và tọa thiền mới được nửa năm, thì trong khi thiền định đã thấy Phật, nhưng cứ vào trường hợp của Tăng Tế và Tuệ Vĩnh thì những hiện tượng mà Lưu Trình Chi thấy trong đoạn ấy, hẳn phải xảy ra khi Lưu Trình Chi sắp mất. Như thế, dù liên xã đầu tiên ở Trung quốc có một quan tâm đặc biệt đối với lối niệm Phật ban châu và việc thấy đức Phật ở đây và bây giờ, hành trạng của những người có mặt trong liên xã ấy lại nhấn mạnh đến khía cạnh của việc niệm Phật để vãng sinh. Ban châu tam muội kinh tuy có nói đến vấn đề vãng sinh, song đó không phải là nội dung chủ yếu của Ban châu tam muội. Trái lại, chính trong Vô lượng thọ kinh vấn đề ấy mới trở thành chủ đề cốt yếu qua lời nguyện thứ mười tám của tỳ kheo Pháp Tạng. Lời nguyện này thường được gọi bằng nhiều tên khác nhau như niệm Phật vãng sinh nguyện, xưng danh vãng sinh nguyện, chí tâm tín nhạo nguyện, thập niệm vãng sinh nguyện, vãn danh tín nhạo thập niệm định sinh nguyện, chư duyên tín nhạo thập niệm vãng sinh nguyện và nhiếp thủ chí tâm dục sinh nguyện.

Qua những tên vừa dẫn, nội dung của lời nguyện thứ mười tám này bao gồm việc hết lòng tin vui muốn sinh về nước Cực Lạc của những người niệm Phật, và việc niệm Phật này cũng không đòi hỏi nhiều mà chỉ cần cho đến mười niệm thôi. Đây là cơ sở của thuyết thập niệm xưng danh hay gọi tắt là thập niệm, mà Vãng sinh lễ tán của Thiệu Đạo và Tuyên trách bản nguyện niệm Phật tập của Nguyên Không chủ trương, làm nền tảng cho thuyết vô quán xưng danh cũng như thuyết thập niệm nghiệp thành. Vấn đề mười niệm này có phải là mười tiếng niệm Phật không, Tuyên trách bản nguyện niệm Phật tập đưa ra thuyết tiếng và niệm là một (niệm thanh thị nhất) và trả lời khẳng định cho câu hỏi ấy. Đó cũng là ý kiến của Thiệu Đạo trong Vãng sinh lễ tán. Đàm Loan trong Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá nguyện sinh kê chú T giải thích niệm trong mười niệm này là ức niệm. Hỏi: Bao lâu thì gọi là một niệm? Đáp: Một trăm lẻ một sinh diệt thì gọi là một sát na. Sáu mươi sát na thì gọi là một niệm. Niệm nói ở trong đây không dùng đến định lượng thời gian này, mà chỉ nói là ức niệm đức Phật A Di Đà hoặc bằng tướng chung hoặc bằng tướng riêng, tùy chỗ quán tưởng mà lòng không có những tướng khác, mười niệm tương tục như thế thì gọi là thập niệm. Việc xưng danh hiệu đức Phật ấy cũng như thế. Hỏi: Tâm nếu nhiếp các tâm khác để khiến nó tự biết, mới biết niệm nhiều ít, mà đã biết nhiều ít thì niệm ấy không phải là tương tục; nếu lắng tâm chú tướng thì dựa vào đâu mà có thể ghi được niệm nhiều ít? Đáp: Kinh nói mười niệm là để nói rõ sự nghiệp thành tựu, chứ

không nhất thiết phải kể đến số lượng”. Đây là thuyết thập niệm nghiệp thành. Thích tinh đồ quần nghi luận 3 và 7 của Hoài Cẩm cũng đồng một ý kiến, trong khi Lương Trung trong Quán kinh tán thiện nghĩa truyền thông ký 3 lại đồng ý với kiến giải của Thiện Đạo đưa ra phân biệt nhất niệm nghiệp thành và thập niệm nghiệp thành dựa trên sự sai khác về căn cơ của chúng sinh. Tịnh độ thập văn sao của Lương Hiếu còn nói đến đa niệm nghiệp thành, gây thành một phong trào tranh cãi giữa các thuyết ấy.

Thêm vào đó, Quán vô lượng thọ kinh nói đến việc "Nếu chúng sinh nào muốn sinh về nước kia, chỉ phát ba thứ tâm, liền được vãng sinh". Ba thứ tâm nói đến đây là chí thành tâm, thâm tâm và hồi hướng phát nguyện tâm. Nếu ai đầy đủ ba tâm này thì được vãng sinh. Tịnh Ảnh trong Quán vô lượng thọ kinh nghĩa số M gọi đây là thuyết tu tâm vãng sinh. Vấn đề ba tâm này là gì, các nhà số giải không đồng ý với nhau. Ca Tài trong Tịnh độ luận T và Tri Lễ trong Quán kinh số diệu tôn sao 6 đã đồng nhất với ba tâm của Đại thừa khởi tín luận, tức trực tâm, thâm tâm và đại bi tâm. Trực tâm là nhớ nghĩ đến chân như một cách chân chính. Thâm tâm là lòng vui vẻ chứa nhóm những hành động tốt. Đại bi tâm là lòng muốn cứu bạt tất cả khổ đau của chúng sinh. Lương Nguyên trong Cực lạc tịnh độ cửu phẩm vãng sinh nghĩa dựa vào ý kiến của Trí Khải trong Duy ma kinh văn số 7 đồng nhất ba tâm trên với trực tâm, bồ đề tâm và hồi hướng tâm của Duy ma cát sở thuyết kinh T phẩm Phật quốc. Nguyên Chiếu trong Quán vô lượng thọ Phật kinh nghĩa số lại phối hợp ba tâm với ba tụ của tịnh giới. Vì nhiếp luật nghi giới là nhằm đoạn trừ các việc ác, nên nó là chí thành tâm, vì nhiếp thiện pháp giới là nhằm tu các điều thiện sâu dày lần, nên nó là thâm tâm, và vì nhiếp chúng sinh giới là nhằm độ cho các chúng sinh, nên nó là hồi hướng phát nguyện tâm.

Vãng sinh lễ tán kệ của Thiện Đạo đưa ra một ý kiến khác, theo đó thì “chí thành tâm là thân nghiệp lễ bái đức Phật A Di Đà, khẩu nghiệp tán thán xưng dương đức Phật ấy, ý nghiệp chuyên nhớ nghĩ quán sát đức Phật ấy, hễ ba nghiệp dấy lên, tất phải chân thật, cho nên gọi là chí thành tâm; thâm tâm là tín tâm chân thật, tin biết rằng tự thân mình đầy đủ phiền não phạm phu, căn lành mỏng ít, trôi lăn trong ba cõi, không ra khỏi ngôi nhà lửa, nay tin biết rằng bản nguyện đức A Di Đà là rộng lớn và xưng danh hiệu Ngài thậm chí mười tiếng hay một tiếng thì nhất định được vãng sinh, cho đến một niệm cũng không có lòng ngờ vực, nên gọi là thâm tâm; hồi hướng phát nguyện tâm là làm bất cứ thiện căn nào đều hồi hướng về nguyện được vãng sinh nên gọi là hồi hướng phát nguyện tâm”. Như thế, tu tâm vãng sinh được Thiện Đạo kết chặt với niệm Phật vãng sinh. Dựa trên ý kiến của Thiện Đạo, Nguyên Không trong Quán vô lượng thọ kinh thích đã viết: “Ba tâm của kinh này, tức giống ba tâm của bản nguyện. Hết lòng là chí thành tâm, tin vui là thâm tâm, và muốn sinh về nước ta là hồi hướng tâm”. Từ đó, rõ ràng có một sự nhất trí giữa thuyết vãng sinh căn cứ vào ba tâm và việc vãng sinh xuất phát từ mười niệm của nguyện thứ mười tám trong Vô lượng thọ kinh.

Sự nhất trí ấy cũng không có gì đáng ngạc nhiên bởi vì quán thứ mười sáu của Quán vô lượng thọ Phật kinh trong đoạn nói về sự vãng sinh của những người thuộc nhóm hạ phẩm hạ sinh đã xác định chỉ cần niệm mười tiếng Nam Mô A Di Đà Phật, thì cũng đủ giúp người ấy

được vãng sinh. Đây cũng là thuyết mười niệm vãng sinh xuất hiện trong nguyện thứ mười tám. Nguyên Hiếu trong Du tâm an lạc đạo phân biệt hai mặt của mười niệm vừa nói. Mặt rõ của mười niệm là việc niệm danh hiệu Phật liên tục cho đến mười niệm. Còn mặt ẩn chính là mười niệm mà Nguyên Hiếu dẫn từ Di lạc phát vấn kinh trong Lưỡng quyền vô lượng thọ kinh tôn yếu. Mười niệm này cũng gọi từ đẳng thập niệm, bao gồm: 1. Thường dấy lên lòng từ đối với tất cả chúng sinh; 2. Thường phát khởi bi tâm; 3. Thường có lòng hộ pháp không tiếc thân mạng; 4. Có quyết định tâm trong nhẫn nhục; 5. Thâm tâm trong sạch không vì lợi dưỡng; 6. Phát tâm đạt nhất thiết chủng trí, thường nhớ không quên; 7. Đối với tất cả chúng sinh thường có lòng tôn trọng không kiêu mạn; 8. Không sinh lòng say đắm bàn luận việc đời; 9. Xa lìa tâm ý tán loạn, trái lại gần gũi với giác ý; 10. Quán tưởng đức Phật đúng đắn. Nếu đầy đủ mười niệm như thế thì được vãng sinh về nước Cực Lạc. Cảnh Hưng trong Vô lượng thọ kinh liên nghĩa thuật văn tán Tr, đồng nhất mười niệm của Quán vô lượng thọ kinh với mười niệm của nguyện thứ mười tám, trong khi Cực lạc tinh độ cửu phẩm vãng sinh nghĩa lại dẫn quan điểm của Nghĩa Tịch trong Vô lượng thọ kinh sơ nói rằng trong mỗi lần xưng danh đức Phật A Di Đà, thì đã đầy đủ mười niệm từ đẳng vừa nêu.

Niệm Phật vãng sinh của nguyện thứ mười tám trong Vô lượng thọ kinh như thế giữ một vai trò hết sức quan trọng trong quan niệm vãng sinh của Tịnh độ giáo. Cho nên, vấn đề vị trí của nguyện thứ mười tám này trong liên hệ với những nguyện khác đã trở thành mối quan tâm của những người nghiên cứu và lý thuyết gia của giáo phái này. Trong số bốn mươi tám nguyện của tỳ kheo Pháp Tạng, Cảnh Hưng trong Vô lượng thọ kinh liên nghĩa thuật văn tán Tr và Lương Biến trong Thiền đạo đại ý đã liệt kê ba nguyện mười tám, mười chín và hai mươi, và xếp chúng dưới nhan đề tu nhân vãng sinh, tức những lời nguyện liên hệ đến việc gây nhân để được vãng sinh. Thuật ngữ thường gọi là tam nguyện tu nhân vãng sinh. Nếu nói về quan hệ nhân quả của các nguyện ấy đối với sự vãng sinh, người ta đưa ra ba nguyện mười tám, mười một và hai mươi hai, và gọi chúng là tam nguyện đích chứng. Đây là ba lời nguyện mà Đàm Loan dẫn ra trong Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá nguyện sinh kê chú H để trả lời câu hỏi làm sao để mau được giác ngộ hoàn toàn, nghĩa là nhờ vào nguyện lực của Phật A Di Đà qua ba lời nguyện ấy để được giác ngộ hoàn toàn. Sau này Giáo hành tín chứng của Thân Loan gọi nguyện thứ mười tám là nhân và nguyện thứ mười một và hai mươi hai là quả. Đối với ba nguyện mười tám, mười chín và hai mươi, Thân Loan trong Hiển tinh độ phương tiên hóa thân độ văn loại 6 còn đưa ra thuyết tam nguyện chuyển nhập, nói rằng nguyện thứ mười chín là chí tâm phát nguyện, nguyện thứ hai mươi là chí tâm hồi hướng, và nguyện thứ mười tám là chí tâm tin vui. Như thế, từ nguyện mười chín xác định được vãng sinh và nguyện hai mươi xác định được kết quả của vãng sinh, nguyện thứ mười tám mới dần dần đưa vào. Nói cách khác, nguyện thứ mười tám chỉ xác định mười niệm là có thể vãng sinh. Lý do vì sao như vậy, thuyết tam nguyện chuyển nhập kết nối nó với nguyện thứ mười chín và hai mươi.

Vãng sinh là một phạm trù tư tưởng lớn của Tịnh Độ giáo. Tại Ấn độ vào những thế kỷ đầu của Phật giáo, tối thiểu là vào thời đại A Dục, phạm trù này chưa xuất hiện một cách rõ rệt. Người ta chỉ gặp quan niệm về cõi trời là thế giới lý tưởng cho con người sau khi chết và việc đi

về thế giới ấy thôi. Thí dụ, Tăng chi bộ kinh có kinh Bồ thí thứ hai (A. iv. 236 *Dutiyadānasutta*) có câu:

Tín, tâm và thiện thí,
Những pháp thiện sĩ cầu,
Họ bảo đó thiên đạo,
Do nó, đi cõi trời.

(*Saddhā hiriyam kusalam ca dānam,*
Dhammā ete sappurisānuyātā,
Etaṃ hi maggaṃ diviyam vadanti,
Etena hi gacchati devalokaṃ ti)

Và những sắc văn khắc trên đá của vua A Dục, tức sắc văn trên đá tảng số 6, số 9, và trên đá tảng nhỏ số 1, cũng nêu cao quan niệm vừa nói của Tăng chi bộ kinh, nhấn mạnh cõi trời (svagga) là thế giới lý tưởng. A Dục tuyên bố trên sắc văn đá tảng số 6: “Những gì ta thực hiện để trả nợ chúng sinh là làm cho họ đời này sung sướng và đời sau lên cõi trời.” (*Ye ca kimci parākramāmi ahaṃ kimti bhūtānam ānaṃṇaṃ gacchayaṃ idha ca nāni sukkāpayāmi paratrā ca svaggaṃ ārādhayaṃtu*).

Thế giới lý tưởng ấy, trong những thế kỷ đầu của Phật giáo cho đến thời A Dục, chỉ đòi hỏi một số điều kiện đạo đức tiêu chuẩn là có thể đạt tới được, như Tăng chi bộ kinh đã ghi trên. Nhưng với Những câu hỏi của Mi Lan Đà (Mil. 80) một yếu tố mới đã được đưa vào, đó là một người, dù làm ác suốt đời, mà nhớ đến Phật vào lúc sắp chết, thì vẫn được sinh về thế giới lý tưởng vừa nói (*Yo vassasataṃ akusalaṃ kareyya maraṇakāle ca ekaṃ Buddhagataṃ satim patilabheyya so devesu uppajjeyyāti*). Mi Lan Đà đưa ra thắc mắc về trường hợp đó, và được Na Tiên trả lời qua hình ảnh một hòn đá dù nhỏ cách mấy, mà không ở trên thuyền thì cũng chìm, trong khi một tảng đá, dù nặng cả trăm xe vẫn nổi trên mặt nước, nếu chở trong thuyền.

Những câu hỏi của Mi Lan Đà như thế đã đề lên một số vấn đề, mà ta thấy bàng bạc trong các kinh điển Tịnh độ giáo, tuy có một vài canh cải mới. Phẩm Phổ Hiền của kinh Hoa nghiêm (Gvy. 435) cũng nói: “Nguyện khi tôi lâm chung, mọi chướng ngại đều được tiêu trừ, tôi đi về quốc độ Cực Lạc và thấy tận mặt đức Phật A Di Đà” (*Kālakriyāṃ ca ahaṃ karamāṇo āvaraṇān vinivartiya sarvān / saṃukha paśyīya taṃ amitābhaṃ taṃ ca sukhāvātikṣetra vrajeyam //*).

Hoa nghiêm kinh 40 bản 40 quyển dịch:

Nguyện ngã lâm dục mạng chung thời,

Tận trừ nhất thiết chur chương ngại,
Diện kiến bỉ Phật A Di Đà,
Tức đắc vãng sinh An Lạc sát.

Ở đây, tuy thế giới lý tưởng không còn là cõi trời, mà là nước Cực Lạc, yếu tố then chốt vẫn là vấn đề vãng sinh và vãng sinh về thế giới Cực Lạc của đức Phật A Di Đà. Điều pháp liên hoa kinh 6 phẩm Dược Vương Bồ tát bản sự viết: “Sau khi Như Lai diệt độ năm trăm năm, nếu có người nữ nghe kinh điển này, đúng như lời tu hành, thì khi mệnh chung ở đây, liền vãng sinh qua thế giới An lạc, trụ xứ của đức Phật A Di Đà, có các chúng đại Bồ tát vây quanh, mà sinh ra trên tòa báu hoa sen” (Sadd 242: Yaḥ kaścinnaksatrarājasamkusumitābhijña imam bhaiṣajyarājapūrvayogaparivartam paścimāyāṃ śrutvā mātṛgrāmaḥ pratipatsyate sa khalv ataścyutaḥ sukhāvatyāṃ lokadhātāv upapatsyate yasyāṃ sa bhāgavān amitāyus tathāgato śrhan samyaksambuddho bodhisattvaganaparivartas tiṣṭhati dhriyate yāpayati / sa tasyāṃ padmagarbhe simhāsane niṣaṇṇa upapātsyate).

Như thế phạm trù vãng sinh được kết hợp chặt chẽ với đức Phật A Di Đà và thế giới Cực lạc, và điều này trở thành hiển nhiên trong ba bộ kinh cơ sở của Tịnh độ giáo là A Di Đà kinh, Vô lượng thọ kinh và Quán vô lượng thọ kinh. Động từ vãng sinh tiếng Phạn là upa-pat, tuy ban đầu áp dụng cho tất cả sự thọ sinh trong các thế giới của các đức Phật khác cũng như trong ba cõi sáu đường, nhưng sau đó mất dần những ý nghĩa ấy, chỉ còn một nghĩa duy nhất là chỉ sự đi thọ sinh ở thế giới Cực Lạc của đức Phật A Di Đà. Lương Trung trong Vãng sinh yếu tập nghĩa ký 1 viết: “Vãng sinh là bỏ đây mà đi về bên kia, sinh ra trong hoa sen”. Tuy nhiên, vì vãng sinh về thế giới Cực lạc không giống như những sự thọ sinh khác, nên Đàm Loan trong Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá H. đã đưa ra thuyết sinh vô sinh, nói rằng: “Tịnh độ kia là bản nguyện thanh tịnh của A Di Đà Như Lai, sinh mà không sinh, không phải như sự sinh của ba cõi giả dối. Vì sao nói vậy? Vì pháp tính thanh tịnh, rốt ráo không sinh, nói có sinh là để tùy theo lòng người được sinh”. Hoài Cảm trong Thích tịnh độ quán nghi luận 2 xác chứng cho thuyết sinh vô sinh ấy làm lý luận thời gian: “Hỏi: Khi sinh về phương Tây kia, thì đó là tâm quá khứ sinh, tâm hiện tại sinh, hay tâm vị lai sinh?” Câu trả lời tất nhiên là không tâm nào sinh hết, vì quá khứ thì đã mất, vị lai thì chưa đến và hiện tại đang đi qua. Cho nên nói về mặt chân lý rốt ráo thì không có vãng sinh, nhưng nói về mặt thế đế tức chân lý cuộc đời, thì có việc bỏ cõi Ta Bà để vãng sinh về nước Phật. Chính dựa vào mặt chân lý rốt ráo mà các nhà Thiên thai và Thiên tôn đã đưa ra thuyết tự tính Di Đà duy tâm tịnh độ để phê phán quan điểm vãng sinh của Tịnh độ giáo. Và điều này không phải là không có lý do. Nhưng những lý giải trên của Đàm Loan và Hoài Cảm một phần nào đã chứng tỏ ngược lại.

Tất nhiên, ngoài Đàm Loan và Hoài Cảm, khuynh hướng chung của Tịnh độ giáo sẵn sàng chấp nhận một quan điểm đơn thuần về vãng sinh. Xuất phát từ chủ trương "chỉ phương lập tướng" của Thiên Đạo trong Vãng sinh lễ tán kệ, xác định thực sự có sự xả bỏ thế giới này để vãng sinh về thế giới phương tây, Giáo hành tín chứng 6 và Ngu ngọc sao H đã phân biệt hai thứ vãng sinh là tức vãng sinh và tiền vãng sinh. Nếu kết hợp với bốn mươi tám nguyện, thì

nguyện mười tám nói về tức vãng sinh, tức là sự vãng sinh về chân báo độ, còn tiền vãng sinh được nói đến trong nguyện mười chín và hai mươi là sự vãng sinh về hóa độ. Tam kinh vãng sinh văn loại lại phân biệt ba thứ vãng sinh nói đến trong ba kinh A Di Đà, Quán vô lượng thọ, và Đại A Di Đà hay Vô lượng thọ, và gọi là A Di Đà Kinh vãng sinh, Quán kinh vãng sinh, và Đại Kinh vãng sinh. Tây phương chỉ nam sao H.M nói đến bốn thứ vãng sinh là chính niệm niệm Phật vãng sinh, cuồng loạn niệm Phật vãng sinh, vô ký tâm vãng sinh và ý niệm vãng sinh. An tâm quyết định sao M giải thích: "Có bốn thứ vãng sinh. Một là chính niệm vãng sinh, tức là lòng không điên đảo tức được vãng sinh mà A Di Đà kinh nói tới. Hai là cuồng loạn vãng sinh tức chỉ việc hạ phẩm vãng sinh mà Quán kinh nói tới (...). Ba là vô ký vãng sinh mà Quần nghi luận nói tới (...). Bốn là ý niệm vãng sinh thấy đề cập trong Pháp cổ kinh (...)". Hai thứ vãng sinh đầu được nói rõ ràng trong A Di Đà kinh và Quán vô lượng thọ Phật kinh, còn vô ký vãng sinh thì Quần nghi luận 7 viết: "Sau khi tu phước nhiều ngày mà chưa chết, người ấy lại tạo trọng tội, bấy giờ dấy lên tâm vô ký vì tâm này có thể đem lại quả báo thiện ác, thì nhờ sức niệm Phật trước người ấy liền được vãng sinh". Đối với ý niệm vãng sinh, An lạc tập H dẫn Pháp cổ kinh nói rằng: "Nếu người nào khi lâm chung không niệm được, nhưng biết có đức Phật ở phương kia, có ý muốn vãng sinh thì cũng được vãng sinh".

Vậy thì, có một quá trình hình thành khái niệm vãng sinh kết liên chặt chẽ với tư tưởng niệm Phật. Đầu tiên, người ta quan niệm cõi trời là thế giới lý tưởng mà con người sau khi mất có thể đi về, tất nhiên với một số điều kiện. Rồi dần dà, số điều kiện ấy được thu tóm lại thành một điều kiện duy nhất là việc nhớ đến Phật lúc lâm chung. Việc nhớ đến Phật lúc lâm chung ấy tiếp đến được qui định với một nội dung cụ thể là nhớ đến đức Phật A Di Đà. Với nội dung mới này, thế giới lý tưởng không còn là cõi trời nữa mà là cõi tịnh độ Cực lạc, việc đi về thế giới ấy không đơn thuần là đi (gam) mà là vãng sinh (upa-pad). Cuối cùng qua những phát triển, đức Phật A Di Đà ấy lại được đồng nhất với chính bản thân người thực hành niệm Phật, và cõi tịnh độ chính là tại lòng người ấy. Nói theo Trần Nhân Tôn trong Cư trần lạc đạo phú: "Tịnh độ là lòng trong sạch, chớ còn hỏi đến tây phương, Di Đà là tính sáng soi, mưa phải nhọc tìm cực lạc". Và ngay cả Thân Loan trong Giáo hành tín chứng 3 cũng đưa ra thuyết vãng sinh tức thành Phật, và Liễu Âm trong Quán kinh huyền nghĩa phần sao xuất M, tuy cũng phân biệt hai thứ vãng sinh là chứng đắc vãng sinh và đương đắc vãng sinh, vẫn đi đến thuyết vãng sinh thành Phật nhất thể, phạm thánh nhất như, tịnh uế bất nhị. Như thế, phạm trừ vãng sinh là một phạm trừ cơ bản mà Tịnh độ giáo sử dụng để lý giải đức Phật A Di Đà, và qua phạm trừ này đức Phật A Di Đà đã trở thành một biểu tượng của tín ngưỡng.

IV. LỊCH SỬ TÍN NGƯỠNG A DI ĐÀ

Phật A Di Đà như một biểu tượng tín ngưỡng xuất hiện khá sớm trong các kinh điển thuộc Tịnh độ giáo, và tùy ở sự du nhập của các kinh điển ấy vào các nước khác nhau mà những biểu tượng đó mang nhiều sắc thái riêng biệt chứng tỏ khả năng vận dụng đặc thù của từng dân tộc.

a) Ấn độ.

Nguồn gốc tín ngưỡng A Di Đà xuất phát hiển nhiên là từ Ấn độ. Nhưng không phải kinh điển nào lưu hành ở Ấn độ cũng đề cập đến A Di Đà. Sự thực, một bộ phận lớn những kinh điển ấy đã hoàn toàn im lặng, không nói gì đến đức Phật A Di Đà, một số khác thì chỉ nói phớt qua, trong khi đề cập những vấn đề tổng quát liên quan đến niệam Phật. Thí dụ, Quán Phật tam muội hải kinh 9 kể chuyện ba tỳ kheo cùng lễ bái tượng bạch hào của Phật Không Vương mà thành Phật, trong đó một vị đã trở thành Phật A Di Đà. Truyện này cùng với truyện tỳ kheo Pháp Tạng, truyện vua Vô Tránh Niệam và truyện mười sáu vương tử cầu tạo nên nhóm truyện giải thích quá trình thành đạo của Phật A Di Đà, mà thuật ngữ thường gọi là A Di Đà thành đạo nhân quả. Một bộ phận thứ ba bao gồm các kinh điển đã đề cập đến đức Phật A Di Đà trong một chừng mực nào đó, nhưng sau này đã có một ảnh hưởng sâu rộng trong giới Tịnh độ giáo. Cuối cùng là nhóm kinh điển làm cơ bản cho tín ngưỡng A Di Đà. Chúng bao gồm ba bộ kinh thường được gọi là tịnh độ tam bộ kinh, tức là các kinh A Di Đà, Quán vô lượng thọ và Vô lượng thọ. Trong đoạn bàn về tín ngưỡng A Di Đà tại Ấn độ ở đây, chúng ta sẽ không bàn đến nhóm kinh điển cuối cùng vừa nói, mà sẽ tập trung vào các kinh điển nhóm thứ ba, chủ yếu là các kinh Hoa nghiêm, Pháp hoa và Bát nhã cùng các trước tác của các luận sư mà các nhà Tịnh độ giáo về sau thừa nhận là những người tiên phong.

Trong các kinh điển Bát nhã, tư tưởng tịnh độ tuy được giới thiệu rộng rãi, nhưng đó chủ yếu là cõi tịnh độ của đức A Súc ở phương đông, chứ không phải thế giới Cực Lạc của Phật A Di Đà ở phương tây. Ma ha bát nhã ba la mật kinh, để trả lời câu hỏi Bồ tát thực hành Bát nhã ba la mật, thì sau khi chết ở đâu vãng sinh ở đây, hay sau khi chết ở đây thì vãng sinh ở đâu, đã viết: “Có những Bồ tát đã chứng đắc sáu thần thông, bằng các thần thông ấy họ du hành vượt qua một cõi Phật này đến một cõi Phật khác, mà trong các cõi Phật ấy tuổi thọ là vô lượng

(Pvp. 63-4: Yo bhagavan bodhisattvo mahāsattvo'nena prajñāpāramitāvithareṇa viharati sa kutaś cyuta ihopapadyate / ito vā cyutah kutropapatsyate (.....) santi sārīputra bodhisattvāḥ mahāsattvāḥ saṇṇāṃ abhijñānāṃ lābhinas te tābhir abhijñābhir vikroḍanto buddhakṣetreṇa buddhakṣetram saṃkrāṃanti yeṣu buddhakṣetresv amitam āyuh //).

Đoạn văn này, như thế, tuy không nói rõ là đức Phật A Di Đà, nhưng nói đến những cõi Phật có tuổi thọ vô lượng, do vậy cũng ám chỉ xa gần đến đức Phật ấy. Thêm vào đó, nó lại đề cập đến phạm trù vãng sinh. Giải thích phạm trù vãng sinh này, Đại Trí Độ Luận 38 viết: “Nói đến những thứ vãng sinh, Phật pháp không chấp có, không chấp không, có không cũng không chấp, chẳng có chẳng không cũng không chấp, không chấp cũng không chấp. Như vậy người ta không gặp phải những thắc mắc”. Rồi dẫn hai bài tụng từ Trung luận để minh giải.

Một từ chương Quán Pháp thứ mười tám nói rằng: "Tất cả là thật là không thật, cũng thật, cũng không thật, cũng không thật cũng không không thật, đó là lời dạy của đức Phật" (MK.

XVIII. 8: Sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ caitat yam eva ca / naivātathyaṃ naiva thayam etad buddhānuśāsanam //).

Và một từ chương Quán Niết Bàn thứ hai mươi lăm: “Biên giới của Niết Bàn là biên giới của sinh tử, giữa hai biên giới ấy không có một mảy may tách rời”. (MK. XXV. 20: Nirvāṇasya ca yā koṭih koṭih samsaraṇasyaca / natayor antaraṃ kimcit susūksmam apividyate //).

Qua hai bài tụng này, Đại trí luận đã xác nhận biên giới của sinh tử chính là biên giới của Niết bàn, nên nội dung của vãng sinh là rốt ráo trống vắng. Nhưng cũng vì tính rốt ráo trống vắng đó nên nó không phủ nhận nhân duyên của nghiệp sinh tử, do đó mà nói có vãng sinh. Lý giải vãng sinh như thế, tác giả Đại trí luận đã đặt nền móng cho thuyết thân Phật tức thân ta của Trần Thái Tôn, thuyết vãng sinh tức thành Phật của Thân Loan, thuyết tịnh uế bất nhị của Liễu Âm, v.v... sau này.

Nói chung, văn hệ Bát nhã tuy không đưa ra lý giải rõ ràng về đức Phật A Di Đà, nhưng đã là bước đầu đặt nền tảng cho những thành tựu về sau kết tinh trong tư tưởng Long Thọ với thuyết dị hành.

Song song với văn hệ Bát nhã là văn hệ Pháp hoa. Trong văn hệ này, quá khứ cũng như bản nguyện đức Phật A Di Đà đã được mô tả một cách công nhiên. Về quá khứ của đức Phật ấy, Điều pháp liên hoa kinh 3 phẩm Hóa thành dụ, Chính pháp hoa kinh 4 phẩm Vãng cố, Thiền phẩm điều pháp liên hoa kinh 3 phẩm Hóa thành dụ và Phạn bản kinh Pháp Hoa phẩm Tiền sử (Sadd. 106-132) kể chuyện Ngài là một trong mười sáu vị vương tử của đức Phật Đại Thông Trí Thắng, đã từng thọ trì giảng dạy kinh Pháp hoa, và sau đó thành Phật có hiệu là A Di Đà ở thế giới phương tây. Quan điểm Pháp hoa ở đây là kết nạp tín ngưỡng A Di Đà vào tư tưởng nhất thừa, theo đó sự xuất hiện và giáo hóa của đức Phật Thích Ca, Phật A Di Đà cùng các đức Phật ở thế giới khác là tùy theo căn cơ của chúng sinh, để làm những nhà hướng đạo dẫn họ qua sa mạc của sinh tử hiểm nghèo. Thế giới Cực lạc của Phật A Di Đà cũng như thế giới của các vị Phật khác, chỉ là những ốc đảo ngọc ngà (mahāratnadvīpa); gây ấn tượng an ổn cho tất cả, trước những hiểm nguy của sa mạc. Nhưng đó chỉ là nơi an nghỉ tạm thời. Nhà hướng đạo cuối cùng sẽ dẫn tất cả đến đích như bài kệ kết thúc phẩm ấy đã viết: “Sự giáo hóa của các bậc Đạo sư là như thế. Các Ngài nói đến sự tịch diệt là để mọi chúng sinh an nghỉ. Khi biết rằng chúng đã đi đến chỗ tịch diệt vốn không phải là nơi an nghỉ cuối cùng, các Ngài dẫn tất cả vào Nhất thiết trí” (Sadd. VII. 109: Etādrśī deśana nāyakānām viśrāmahetoḥ pravādanti nirvṛtim / viśrānta jñātvā na ca nirvṛtiye sarvajñānāne upa nenti sarvān //).

Trong tư tưởng Pháp hoa, thế giới Cực lạc như thế chỉ là một hóa thành, một nơi an nghỉ tạm thời. Tuy vậy, phẩm Tiền sử của Dược Vương của Phạn bản, tương đương với Điều pháp liên hoa kinh 6 phẩm Dược Vương bồ tát bản sự, Chính pháp hoa kinh 9 phẩm Dược Vương bồ tát, và Thiền phẩm Điều pháp liên hoa kinh 6 phẩm Dược Vương bồ tát bản sự lại đề cập đến

sự vắng sinh về thế giới Cực Lạc của những người trì tụng kinh ấy, ngay cả những người nữ. Ở đây, sự tu hành theo kinh Pháp hoa được coi như một hỗ trợ đắc lực cho ước nguyện vắng sinh. Tư tưởng nhất thừa như thế được kết hợp chặt chẽ với tín ngưỡng A Di Đà.

Đến phẩm Phổ Môn, thì Phạn bản kinh Pháp Hoa có năm bài kệ ca ngợi đức Phật A Di Đà và nói rõ vị trí của Bồ tát Quán Thế Âm đối với đức Phật ấy. Các bản dịch chữ Hán không có năm bài kệ này. Duy chỉ có bản tiếng Phạn và bản dịch Tây Tạng là thấy chúng xuất hiện. Nội dung như sau: "Bồ tát Quán Thế Âm có khi đứng bên phải có khi đứng bên trái đức đạo sư Vô Lượng Quang mà hầu quạt, đồng thời bằng tam muội như huyền, phụng sự đáng Tội Thắng ấy trong tất cả mọi quốc độ. Ở phương Tây có cõi Cực lạc thế giới hoan lạc vô nhiễm, có đức Đạo sư Vô Lượng Quang, vị Điều ngự của chúng sinh, an trú và tồn tại. Ở đó không có người nữ sinh ra, và cũng hoàn toàn không có sự dâm dục; những người con của đáng Tội Thắng hóa sinh ngồi giữa lòng hoa sen không cấu nhiễm. Và chính đức đạo sư Vô Lượng Quang ngồi trên tòa sư tử bằng hoa sen thuần khiết khả ái, rạng ngời sáng chói như Sa la vương. Đáng Đạo sư của thế gian như thế, trong ba cõi không ai sánh bằng. Kính đáng Siêu nhân! Sau khi tán dương tុ phước đức của Ngài, mong cho con chóng được như Ngài".

(Sadd XXIV. 29-33: Sthita dakṣiṇavāmatas tathā vijayanta amitābhanāyakam / māyopamatā samādhinā sarvakṣetre jina gatva pūjiṣu // Diśi paścimatah sukhākārā lokadhātu virajā sukhāvati / yatra eṣa amitābhanāyakaḥ saṃprati tiṣṭhati sattvasārathih // na ca istriṇa tatra saṃbhavo nāpi ca maithunadharmā sarvaśah // upapāduka te jinorasāh padmagarbheṣu nisaṇṇa nirmalah // So carive amitābhanāyakaḥ padmagarbhe viraje manorame / siṃhāsani saṃniṣaṇṇako śālarājo va yathā virājate // so'pi tathālokanāyako yasya nāsti tribhave 'smi sādrśah / Yan me puṇyastavitra saṃcitam ksipra bhomi yathā tvaṃ narottama //).

Sự kiện năm bài kệ này vắng mặt trong các bản dịch chữ Hán, mà bản cuối cùng là của Xà Na Cấp Đa thực hiện vào năm 601, mà chỉ xuất hiện trong bản Phạn và bản dịch Tây Tạng, chứng tỏ từ thế kỷ thứ bảy về sau việc kết liên Bồ tát Quán Thế Âm với đức Phật A Di Đà đã trở thành một yêu cầu trong tín ngưỡng A Di Đà ở Ấn Độ. Tất nhiên, không thể dựa hoàn toàn vào sự vắng mặt trong những bản dịch chữ Hán, mà khẳng quyết năm bài kệ ấy ra đời sau bản dịch của Xà Na Cấp Đa, bởi vì, có thể các bản dịch chữ Hán đã y cứ vào các truyền bản khác với truyền bản Phạn vẫn ta hiện tìm được. Hơn nữa, trong A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đàn quá độ nhân đạo kinh do Chi Khiêm dịch giữa những năm 223-253, đã thấy xuất hiện đức Quán Thế Âm và Đại Thế Chí như hai Bồ tát thị giả đức Phật A Di Đà và sẽ kể vị đức Phật này ở thế giới Cực Lạc. Cho nên, sự kết liên đức Quán Thế Âm với đức Phật A Di Đà trong đoạn văn dẫn trên của kinh Pháp hoa và Phạn bản chỉ là một sự tiếp thu, nếu quả có sự tiếp thu, một truyền thống tín ngưỡng có từ trước rồi.

Vậy thì từ cơ sở tư tưởng nhất thừa, tín ngưỡng A Di Đà xuất hiện như một trợ lực thiết yếu cho những hành giả đi về quả vị giác ngộ tối thượng. Khía cạnh trợ lực này nổi bật khá rõ

nét trong mối quan hệ của Phật A Di Đà với hai vị Bồ tát Dược Vương và Quán Thế Âm. Một vị như là một người bạn đường thiết yếu trong những nỗi thống khổ của bệnh tật, và một vị trong những tai họa bất trắc của cuộc đời. Nói tóm lại, có một nỗ lực lý giải tín ngưỡng A Di Đà trong kinh Pháp hoa và qui định vị trí và vai trò của tín ngưỡng này trong toàn bộ hệ thống tư tưởng nhất thừa của nó.

Nếu kinh Pháp hoa coi thế giới Cực lạc như một hóa thành, một nơi an nghỉ tạm thời, thì những mô tả về thế giới ấy trong kinh Hoa nghiêm cũng không có gì độc đáo lắm. Một mặt nếu về không gian, thế giới Cực lạc có những hàng cây báu, có ao sen bảy báu với lòng ao rải bằng cát vàng, tràn đầy nước trong có tám đặc tính, có những loài chim hót tiếng líu lo như nhạc trời, có tiếng gió thổi qua các hàng cây phát ra những âm thanh vi diệu v.v..., thì những mô tả này cũng thấy xuất hiện nơi khu vườn Phổ trang nghiêm của bà Huru Xả, mà Hoa nghiêm kinh 47 (Hn 60), Hoa nghiêm kinh 63 (Hn 80), và Hoa nghiêm kinh 7 (Hn 40) ghi nhận. Mặt khác về thời gian thì số lượng thời gian của thế giới Cực lạc chỉ được quan niệm dài hơn thế giới Ta bà, còn so với các thế giới khác thì nó quá ngắn. Hoa nghiêm kinh 45 (Hn 80) phẩm Thọ lượng và Hoa Nghiêm Kinh 29 (Hn 60) phẩm Thọ mạng, Hiện vô biên Phật độ công đức kinh và Phật thuyết giáo lượng nhất thiết Phật sát công đức kinh nói nếu lấy thời gian ở thế giới Ta bà của Phật Thích Ca làm chuẩn, thì một kiếp của cõi này chỉ dài bằng một ngày một đêm ở thế giới Cực lạc của Phật A Di Đà, rồi một kiếp của thế giới Cực lạc chỉ dài bằng một ngày một đêm của thế giới Ca sa tràng của Phật Kim Cang Kiên. Con số thời gian dài nhất của thế giới trong số mười thế giới được kể đến trong phẩm ấy là của thế giới Kính quang của Phật Nguyệt Trí. Nhưng thời gian của thế giới Kính Quang cũng chưa đáng kể nếu so với thời gian của thế giới Liên hoa của Phật Hiền Thắng. Như vậy, với những xác định đơn vị thời gian vừa thấy, việc nói đức Phật A Di Đà có tuổi thọ vô lượng cũng chưa xác định được như một nét đặc thù về phương diện thời gian.

Tuy vậy, ước nguyện vãng sinh về thế giới Cực Lạc ấy vẫn được nhấn mạnh trong phẩm Phổ Hiền Hạnh Nguyện. Phẩm này không có trong các bản dịch Hn 60 và Hn 80, mà chỉ có trong phần cuối của Hoa nghiêm kinh 40 (Hn 40) và trong Phạn bản (Gvy. 420-436). Ước nguyện vãng sinh ở đây được quan niệm như một hỗ trợ đắc lực để thành tựu những đại nguyện của Phổ Hiền: “Và khi lâm chung tôi ước mong tránh xa tất cả các chướng ngại, trước mắt thấy được đức Vô Lượng Quang và vãng sinh về cõi Cực lạc của Ngài. Khi vãng sinh về đó rồi, tất cả những bản nguyện này lúc ấy được hiện tiền, và sau khi hoàn thành chúng trọn vẹn tôi xin làm lợi ích cho chúng sinh ở thế gian. Ở đó tại đạo tràng sáng chói đầy hoan lạc của đấng Tồi Thắng, tôi sinh ra trong đóa sen hồng tuyệt diệu, tiếp nhận sự thọ ký trước sự có mặt của đấng tối thắng Vô Lượng Quang. Sau khi tiếp nhận được sự thọ ký ở đó, bằng vô số trăm ức triệu hóa thân, tôi có thể làm những điều lợi ích cho chúng sinh trong cả mười phương bằng sức mạnh của giác ngộ. Sau khi tụng đọc bản nguyện của Phổ Hiền, bất cứ tốt lành nào mà tôi đã chứa nhóm được, từng sát na mong cho tất cả thành tựu, do đó mà bản nguyện sáng ngời đối với thế gian được thành tựu. Sau khi đã thành thực hành vi của Phổ Hiền, với vô biên phước đức thù

thắng đã đạt được, mong cho thế gian đang chìm đắm trong giòng lũ của bất hạnh, đi về quốc độ tuyệt vời của đức Vô Lượng Quang”.

Ước nguyện vãng sinh của Phổ Hiền như thế thật tha thiết và cảm động, nên về sau đặc biệt ở Trung Quốc đã có một ảnh hưởng rất lớn lao. Chính một bài kệ trong đoạn dịch trên đã trở thành kinh nhật tụng của các nhà Tịnh độ giáo. Dầu vậy, ý nghĩa vãng sinh không được đơn thuần quan niệm như một hành vi chuyển động trong không gian. Trái lại, vãng sinh được lý giải trên cơ sở tư tưởng duy tâm của chính kinh Hoa nghiêm. Khi Thiện Tài đồng tử đến tham bái trưởng giả Giải Thoát ở Trụ lâm được dạy cho môn giải thoát của Như Lai có tên Vô Trước Trang Nghiêm. Sau khi giới thiệu cho thấy vô lượng cõi Phật có thể được thăm viếng, vô lượng hành vi sự nghiệp của các đức Phật được chứng kiến bằng vào khả năng của Vô Trước Trang Nghiêm, vị trưởng giả ấy nói: “Các đức Như Lai ấy không đi đến đây, và ta cũng không đi đến đó. Khi nào ta muốn thì khi ấy ta liền thấy Như Lai Vô Lượng Quang ở thế giới Cực Lạc (...) Nay thiện nam tử, chính ta không quan niệm các Như Lai từ đâu đến đây, hay tự thân ta đi đến đâu. Ta quan niệm sự nhận thức về các Như Lai là như mộng, hành vi và nhận thức của tự tâm là như mộng. Ta quan niệm sự nhận thức về các đức Như Lai là ảnh tượng và sự nhận thức của tự tâm là như nước ở trong mình. Ta quan niệm sự nhận thức về các đức Như Lai là như huyền hóa và nhận thức của tự tâm là như huyền thuật. Ta quan niệm âm hưởng của các Như Lai như tiếng vang trong hốc núi và nhận thức của tự tâm như tiếng vang. Ta quan sát như vậy, ta suy niệm như vậy rằng hết thảy Phật pháp của các Bồ tát đều do tự tâm, sự thanh tịnh của hết thảy chư Phật đều do tự tâm ...”

(Gvy. 66: Na ca te tathāgatā ihāgacchanti, na cāhaṃ tatra gacchāmi, yasyāṃ ca valāyāṃ icchāmi, tasyāṃ velāyāṃ sukhāvatyāṃ lokadhātāv amitābhaṃ tathāgatam paśyāmi... so'ham kulaputra na kutaścid āgamanatām tathāgatānām prajānan, na kvacid gamanatām svakāyasya prajānan, svapnopamavijñaptim ca tathāgatānām prajānan svapnasama- vicāravijñaptim svacittasya prajānan pratibhāsa- samavijñaptim ca tathāgatānām prajānan, acchodakabhājanavijñaptim ca svacittasya prajānan, māyākṛtarūpavi jñaptim ca tathāgatā- nām prajānan, māyopamavijñaptim ca svacittasya prajānan, pratisrutkāgirighosānuravaṇṇatām ca tathāgataghosasya prajānan pratisrutkāśama vijñaptim ca svacittasya prajānan. Evam anugacchāmi evam anusmarāmi, svacittā- dhiṣṭhānaṃ bodhisattvānām sarvabuddha dharma iti. Svacittādhiṣṭhānaṃ sarvabuddha- kṣetrapariśuddhiḥ ...).

Giải thích pháp môn Vô trước trang nghiêm như thế, Hoa nghiêm kinh đã đặt cơ sở cho thuyết tự tính Di Đà duy tâm tịnh độ, từ đó xác nhận nội dung vãng sinh chính là ở bản thân con người chứ không đâu xa. Điều này hoàn toàn nhất trí với quan điểm vãng sinh của văn hệ Bát Nhã, tóm tắt trong tuyên bố nổi tiếng của Long Thọ ở Trung luận: "Biên giới của Niết bàn cũng là biên giới của sinh tử". Tuy thế, qua ba văn hệ trên, tín ngưỡng A Di Đà dù đã mạnh nhen và phát triển tới mức độ cụ thể, nhưng vẫn chưa thoát ra khỏi cơ sở lý luận của các văn hệ ấy ở Ấn

Độ. Phải đợi đến Long Thọ với sự ra đời của Thập trụ tỳ bà sa luận 5, mới xác lập tín ngưỡng A Di Đà như một bộ phận độc lập trong hệ thống Phật giáo. Phẩm Dị hành của bộ luận ấy nêu lên câu hỏi: “Thực hành Đại thừa như đức Phật dạy, là phát nguyện cầu Phật đạo, sự kiện này còn nặng nề hơn cả việc nâng lên ba nghìn đại thiên thế giới. Ông nói A duy việt trí địa là pháp sâu xa khó đạt đến, và hỏi có con đường dễ đi nào để nhanh chóng đến A duy việt trí địa hay không, thì đó là lời nói khiếp nhược thấp hèn, không phải là lời của bậc đại nhân có chí cao cả. Nhưng nếu ông muốn nghe con đường dễ đi ấy, thì tôi sẽ nói.”

Con đường dễ đi mà Long Thọ hứa hẹn là sự xưng niệm danh hiệu các đức Phật trong mười phương. Sau khi liệt kê danh hiệu các đức Phật trong mười phương ấy, Long Thọ giới thiệu thêm một trăm lẻ năm vị Phật khác, mà đứng đầu là đức Phật Vô Lượng Thọ. Tiếp đó, Long Thọ giới thiệu bản nguyện của đức Phật A Di Đà: “Nếu người nào xưng niệm danh hiệu của ta và nương tựa vào đó, chắc chắn sẽ đạt được a nậu đa la tam miệu tam bồ đề”. Rồi chính mình sáng tác ba mươi hai bài kệ ca ngợi đức Phật A Di Đà, mà sau này các nhà Tịnh độ giáo đã rút lại thành mười sáu bài và gọi là Long Thọ Bồ tát nguyện vãng sinh lễ tán kệ, mà Tập chú kinh lễ sám nghi và Vãng sinh lễ tán kệ đã ghi lại. Trong ba mươi hai bài kệ này có mười bốn bài chứa đựng nội dung mười sáu nguyện trong số bốn mươi tám nguyện của Phật A Di Đà. Để tiện tra cứu, chúng tôi lập đồ biểu sau:

Kệ	Đại	Bình	Thọ	Trang	Phạn	Tạng
1	9	3	3	1	3	3
2	24	13	12	0	13	13
3	0	0	44	33	42	45
4	0	0	47	0	45	48
5	8	2	2	0	2	2
6	1	1	1	1	1	1
7	9	4	4	2	4	4
8a	22	6	6	5	7	7
8b	22	9	7	0	8	8
9a	0	8	9	3	5	5
9b	10	7	8	6	9	9
10	0	0	10	0	10	10
11	20	12	14	0	12	12
16	15	21	21	15	23	20
17	13	22	23	3	21	22
19	4	17	17	0	17	17

Ngoài ra, nội dung bài kệ thứ mười tám một phần nào liên hệ đến trường hợp vãng sinh của ba hạng người thường gọi là tam bối. Trong ba hạng người này, trừ hạng thượng bối, hai

hạng còn lại là trung bối và hạ bối đều có những người về sau thối chí, hồ nghi, mất tin tưởng. Dù vậy, họ vẫn được vãng sinh. Nơi dành cho họ là biên cảnh Cực Lạc, ở đó họ hóa sinh từ hoa sen, sống trong một thành lớn trải qua năm trăm năm mới thấy được Phật A Di Đà. Đại A Di Đà kinh và Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh đều có nói về trường hợp ấy. Mà bài kệ thứ 18 của Long Thọ viết: “Những ai trồng thiện căn mà nghi thì hoa không nở”. Thế nó cũng nói đến những hạng người trung bối hạ bối vừa thấy.

Phân tích 32 bài kệ của Long Thọ và thiết lập đồ biểu trên là nhằm cho thấy vào thời mình, Long Thọ đã biết đến một số truyền bản của ba bộ kinh cơ sở của Tịnh độ giáo là A Di Đà kinh, Vô lượng thọ kinh và Quán vô lượng thọ kinh. Điều đáng ngạc nhiên là trong toàn bộ trước tác của mình, bao gồm luôn cả Trí độ luận, Long Thọ đã không đích danh đề cập tới ba bộ kinh ấy và thậm chí không chủ trương tín ngưỡng A Di Đà như một phương pháp duy nhất. Tuy thế, việc phân biệt các phương pháp thực hành Phật giáo thành hai loại khó làm và dễ làm mà thuật ngữ Trung quốc gọi là nan hành đạo và dị hành đạo, đã bước đầu thiết định cơ sở lý luận cho Tịnh độ giáo, cung cấp cho Tịnh độ giáo một công cụ để ấn định các kinh điển Phật giáo. Bản thân Long Thọ qua ba mươi hai bài kệ nói trên đã ca ngợi đức Phật A Di Đà như một Tự tại giả, một Thanh tịnh nhân, một Vô lượng đức, như thế biểu lộ ít nhiều cảm tính tôn giáo, xác định đức Phật ấy như một biểu tượng tín ngưỡng trọn vẹn.

Biểu tượng tín ngưỡng này cuối cùng đạt đỉnh cao ở Thế Thân. Trong bài kệ hồi hướng của Nhiếp đại thừa luận thích 15, Thế Thân đã bày tỏ tín ngưỡng A Di Đà qua lời: "Nguyện cho tất cả đều thấy Phật A Di Đà". Nhưng chính trong Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá nguyên sinh kê, quan điểm của Thế Thân như một nhà Tịnh độ giáo mới biểu lộ một cách trọn vẹn. Đây là lần đầu tiên Vô Lượng Thọ kinh được sử dụng như một văn bản nguyên ủy để số giải. Qua nghiên cứu kinh ấy, Thế Thân đã đạt được hai kết quả. Thứ nhất về mặt phương pháp, ông đưa ra thuyết năm niệm môn; thứ hai, về lý luận ông đề lên thuyết tự lực và tha lực. Cả hai thành tựu này sau đó đã có những ảnh hưởng cực kỳ to lớn trên quá trình phát triển của Tịnh độ giáo ở Trung quốc và Nhật bản. Phương pháp năm niệm môn đã khai sinh cho một loạt những phương pháp Tịnh độ giáo khác như A Di Đà sám pháp (x.), phương pháp quán tưởng hai mươi chín nấc (x.). Thuyết tự lực và tha lực từ nguyên ủy xuất hiện trong Thập trụ tỳ bà sa luận 5 phẩm Di hành nói rằng: “Phật pháp có vô lượng pháp môn như đường xá ở thế gian có khó có dễ, đường bộ đi chân thì khổ, đường thủy đi thuyền thì sướng”. Và xa hơn nữa, nó có thể truy lên hình ảnh tảng đá và chiếc thuyền trong Những câu hỏi của Di Lan Đà dẫn trước. Bản thân của Thế Thân trong Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá thì không công nhiên dùng những từ tự lực tha lực, nhưng nội dung của những từ đó thì quá rõ rệt. Cho nên, khi sách ấy được Bồ Đề Lưu Chi dịch ra tiếng Trung quốc, Đàm Loan đã viết Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá nguyên sinh kê chú, chính thức xử dụng những từ tự lực và tha lực, để xác định lập trường Tịnh độ giáo của mình. Từ Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá nguyên sinh kê, Đàm Loan đã rút ra kết luận về vị trí và vai trò của Phật lực đối với con người. Về vị trí và vai trò này, Thế Thân xác quyết trong bài kệ đầu tiên của mình:

Thế Tôn ngã nhất tâm,
Qui mạng tận thập phương,
Vô Ngại Quang Như Lai,
Nguyễn sinh An lạc quốc.

Qua bài kê ấy, cần chú ý thêm là Thế Thân dùng danh hiệu Vô Ngại Quang trong mười hai danh hiệu liên hệ với ánh sáng của đức Phật A Di Đà. Thập trụ tỳ bà sa luận 5 tuy có dùng danh hiệu Vô Lượng Quang và Vô Lượng Minh, những danh hiệu có liên hệ với ánh sáng, nhưng vẫn còn dùng danh hiệu Vô Lượng Thọ. Thế Thân như vậy rõ ràng đứng về phía những người xác nhận đức A Di Đà thuần túy là một vị Phật của ánh sáng. Sự kiện này cũng có những ảnh hưởng quyết định đối với Đàm Loan ở Trung quốc cũng như Thân Loan ở Nhật bản. Trong Tán A Di Đà Phật kê, Đàm Loan đã dùng danh hiệu Bất Khả Tư Nghị Quang Như Lai giữa ba mươi bảy danh hiệu khác để ca ngợi đức Phật A Di Đà. Thân Loan viết Tịnh độ hòa tán đã dùng lại những danh hiệu do Đàm Loan đưa ra. Sự thật, hai câu “Qui mạng tận thập phương Vô Ngại Quang Như Lai” đã được Thân Loan qui định như một bản tôn cho những người Tịnh độ giáo và gọi nó là Thập tự danh hiệu, như Biện thuật danh thể sao, Cải tà sao B và Tôn hiệu chân tượng minh văn B đã chép. Thập tự danh hiệu hay danh hiệu mười chữ này sau đó đã cùng với lục tự danh hiệu, tức câu Nam mô A Di Đà Phật và cửu tự danh hiệu, tức câu Nam mô Bất Khả Tư Nghị Quang Như Lai đã trở thành những danh hiệu được viết lên để mà thờ, như Chân tôn có thật truyền lai sao T đã ghi.

Như thế, ở Ấn Độ tín ngưỡng A Di Đà tuy được nhiều kinh điển đề cập đến, mà A Di Đà Phật thuyết lâm liệt kê có hơn hai trăm bộ, vẫn chưa chiếm ưu thế của một tín ngưỡng. Ngay cả đối với Long Thọ, tín ngưỡng A Di Đà chỉ là một bộ phận giữa các tín ngưỡng các đức Phật khác mà thôi. Đến Thế Thân, tuy nó đã tiến lên chiếm một địa vị nổi bật, nhưng rồi sau đó thì không còn thấy một luận sư nào đề cập đến nữa. Dẫu vậy, những công trình của Long Thọ và Thế Thân đã trở thành nền móng vững chắc cho những phát triển về sau khi tín ngưỡng ấy du nhập vào các nước khác.

b/ Trung quốc và Nhật bản:

Tín ngưỡng A Di Đà truyền vào khá sớm ở Trung quốc qua sự nghiệp truyền giáo và dịch kinh của các nhà sư gốc người Trung á và Ba tư. Cứ Trình nguyên tân định thích giáo mục lục 24, An Thế Cao, vị dịch giả đầu tiên ở Trung quốc, gốc người An Tức, đã dịch một bộ Vô Lượng Thọ kinh hai quyển, nhưng đã mất. Đại đường nội điển lục 1 và Khai nguyên thích giáo lục 14 cũng nhất trí. Sau An Thế Cao không lâu, một vị sư Trung Á khác là Chi Lô Ca Sấm đến Trung quốc và đã dịch một số kinh liên hệ đến tín ngưỡng A Di Đà, mà ngày nay còn lưu hành hai bộ là Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh và Ban châu tam mươi kinh. Tuy có một số vấn đề về dịch quyền của hai bộ kinh đó, điều không chối cãi là Chi Lô Ca Sấm đã có tham dự vào việc du nhập tín ngưỡng A Di Đà tại Trung quốc. Tiếp chân hai dịch giả vừa nêu, những người truyền dịch các bộ kinh liên hệ đến tín ngưỡng A Di Đà cũng toàn là những người gốc

Trung Á như Chi Khiêm, Khương Mãn Tường, Trúc Pháp Hộ và La Thập. Từ đó có thể rút ra một kết luận là tín ngưỡng A Di Đà có lẽ đã lưu hành rộng rãi giữa các dân tộc sống ở Trung Á và Ba Tư, nhưng ngày nay qua bao tang thương vùi lấp của thời gian đã không để lại một dấu vết cụ thể nào.

Với một lịch sử truyền dịch như đã thấy, tín ngưỡng A Di Đà đã truyền vào Trung quốc khá sớm. Song phải đợi tới Tuệ Viễn ở Lô Sơn, nó lần đầu tiên bén rễ vào mặt đất tín ngưỡng của Trung Quốc. Cao tăng truyện 6 ghi vào ngày hai mươi bảy mùa thu năm Nhiếp đề (402) Tuệ Viễn đã cho mời một trăm hai mươi ba người cùng họp trước tượng A Di Đà tại tinh xá Bát Nhã đài phía bắc núi Lô để thề cùng nhau giúp đỡ vãng sinh về thế giới của đức Phật ấy. Chính vì cuộc họp này, một số nhà Tịnh độ giáo về sau như Tôn Hiệu trong Lạc bang văn loại 2 đã coi Tuệ Viễn là vị tổ khai sơn Tịnh độ giáo ở Trung quốc. Tuy nhiên, lối tín ngưỡng A Di Đà mà ông quan tâm một cách đặc biệt, chủ yếu phát xuất từ Ban châu tam muội kinh, một bản kinh không được coi là cơ sở của Tịnh độ giáo vì phần lớn nó tập trung vào vấn đề thiền định để được thấy Phật bây giờ và ở đây. Phải đợi đến Đàm Loan (476-542) với sự tiếp thu tư tưởng Tịnh độ giáo qua sự xuất hiện của Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá nguyên sinh kệ chú, tín ngưỡng A Di Đà mới thật sự trở thành một bộ phận của hệ thống tín ngưỡng Phật giáo Trung quốc, mới có những ảnh hưởng sâu rộng. Nét mới của tư tưởng Đàm Loan là việc nhấn mạnh đến khả năng cứu giúp hay nguyện lực của đức Phật A Di Đà, từ đó đã phát sinh thuyết tự lực và tha lực.

Tiếp Đàm Loan là một phong trào nghiên cứu Tịnh độ giáo trên cơ sở tư tưởng Tam Luận, Pháp Hoa và Duy Thức. Đại biểu tư tưởng Tam Luận là Tuệ Viễn (523-592) và Cát Tạng (549-623). Tuệ Viễn viết Vô lượng thọ kinh nghĩa sớ và Quán vô lượng thọ kinh nghĩa sớ. Cát Tạng cũng viết hai tác phẩm có cùng tên. Cả hai quan niệm Phật A Di Đà là một hóa Phật. Cực Lạc tịnh độ là một hóa độ. Trí Khải (538-597) đại diện cho phái Pháp hoa viết A Di Đà kinh nghĩa ký, Quán vô lượng thọ Phật kinh sớ, Ngũ phương tiên niêm Phật môn và Tịnh độ thập nghi luận trên cơ sở tư tưởng Nhất thừa, cũng coi A Di Đà là một vị hóa Phật, Tịnh độ là một cõi phàm thánh đồng cư. Chính trên những xác nhận như vậy, họ mới nêu lên vấn đề đức Phật A Di Đà có phải sống mãi mãi như tên Vô Lượng Thọ ám chỉ không? Và phương pháp để được vãng sinh về thế giới của đức Phật ấy chủ yếu là niêm Phật tam muội. Đến khi Chân Đế (499-569) dịch Nhiếp đại thừa luận thích và thành lập Nhiếp luận tôn, trong đó có một bộ phận tín ngưỡng A Di Đà. Việc vãng sinh về thế giới Cực lạc được quan niệm là phải thực hành nhiều phép quán để đạt đến vô phân biệt trí và coi việc xưng niêm danh hiệu của Phật A Di Đà, nói tới trong Quán vô lượng thọ Phật kinh không phải là phương tiện đầy đủ cho việc vãng sinh.

Trước một phong trào vừa cổ vũ lại vừa phê phán Tịnh độ giáo như thế, Đạo Xước (562-645) công bố An lạc tập, tiếp nối tư tưởng Tịnh độ giáo của Đàm Loan và trả lời những nhận định sai lầm về Tịnh độ giáo của những người đi trước. Cống hiến to lớn của Đạo Xước là việc phân chia toàn bộ Phật giáo thành hai con đường đó là Thánh đạo môn và Tịnh độ môn, xác định Tịnh độ môn là con đường duy nhất phù hợp với con người của thời đại ông và trở về sau. Về

mặt phương pháp, tuy ông đã nhấn mạnh đến phương pháp xưng danh niệm Phật, nhưng vẫn dành cho phương pháp quán tưởng một vị trí xứng đáng.

Thiền Đạo (613-682) xuất phát từ những quan điểm của Đàm Loan và Đạo Xước viết Quán vô lượng thọ Phật kinh sớ, Quán niệm A Di Đà Phật tướng hải tam muội công đức pháp môn, Vãng sinh lễ tán kệ, Chuyển kinh hành đạo nguyên vãng sinh tịnh độ pháp sự tán và Y quán kinh đăng minh ban châu tam muội hành đạo vãng sinh tán. Lập trường giáo lý của Thiền Đạo hết sức dứt khoát. Ông phân chia toàn bộ Phật giáo thành hai loại phương pháp đó là chuyên tu và tạp tu. Chuyên tu là chỉ phương pháp niệm Phật, và niệm Phật ở đây giới hạn vào việc xưng danh niệm Phật, chứ không còn nói đến quán tưởng niệm Phật nữa. Còn tạp tu là toàn bộ những hệ thống Phật giáo còn lại. Như thế là xác định Tịnh độ giáo là hệ thống giáo lý duy nhất cứu vãn được con người thời đại ông. Quan điểm chuyên tu của Thiền Đạo đã có một ảnh hưởng quyết định đến việc thành lập Tịnh độ tôn ở Nhật bản. Cho nên cùng Tuệ Viễn và Tuệ Nhật, Thiền Đạo đã trở thành một gương mặt xác định ba chi lưu của tín ngưỡng A Di Đà ở Trung quốc.

Tuệ Nhật (680-748) nối gót Thiền Đạo đối diện với sự phát triển mạnh mẽ của các phong trào thiên học và giới luật. Bên Thiên học thì có những bộ mặt như Thần Tú, Huệ Năng, Thần Hội, v.v... Bên Luật học thì có Đạo Tuyên, Trí Thủ. Cho nên Tuệ Nhật sau đó được phong là Từ Mẫn Tam Tạng, đã đề xướng thuyết Thiên tịnh giới hợp hành trong Lược chú kinh luật niệm Phật pháp môn vãng sinh tịnh độ tập xác định giới luật và thiên định có những vị trí quan trọng trong việc thực hành Tịnh độ giáo. Nỗ lực thống nhất ba xu hướng Phật giáo này đã để lại những dấu ấn sâu đậm trong lịch sử phát triển Tịnh độ giáo về sau ở Trung quốc. Vĩnh Minh Diên Thọ (904-975) đưa ra thuyết thiên tịnh nhất trí trong Vạn thiên đồng qui tập đã dẫn chủ trương của Tuệ Nhật hai lần. Và sự thật là sau những người học trò của Thiền Đạo như Hoài Cảm và Thiếu Khương thì Tịnh độ giáo không phải là một tôn phái độc lập nữa ở Trung quốc, mà đã được thâm hóa vào các học phái khác. Vào đời Tống chẳng hạn có ba dòng Tịnh độ giáo chủ yếu. Dòng thứ nhất thuộc hệ Thiên thai gồm những người như Tri Lễ, Tuân Thúc, Trí Viên, Tôn Hiếu, v.v... Dòng thứ hai thuộc Luật tôn có Nguyên Chiêu, Giới Độ, v.v... là những đại biểu. Dòng thứ ba là Tịnh độ giáo của Thiên tôn gồm những người như Diên Thọ, Nghĩa Hoài, Tôn Trách, Thanh Liễu, v.v... Và tình trạng này cũng không thay đổi trong những triều đại sau. Trí Húc, Châu Hoằng, Tĩnh Am, v.v... là những trường hợp cụ thể. Nói chung, đây là những nhà giáo học, nhưng đã chủ trương mạnh mẽ Tịnh độ giáo, đem những đóng góp của học phái mình để lý giải những vấn đề do Tịnh độ giáo đặt ra.

Tịnh độ giáo của Nhật bản đã có một quá trình đảo ngược. Trong giai đoạn Phật giáo mới du nhập vào Nhật bản, tất nhiên có các sự du nhập của tín ngưỡng A Di Đà. Nó được những nhà giáo học quảng bá. Viên Nhân (794-864) viết A Di Đà sám pháp, đưa A Di Đà kinh vào khóa tụng hằng ngày. Huệ Tâm Nguyên Tín (942-1017) viết Vãng sinh yếu tập kêu gọi mọi người chán bỏ cõi uế mà cầu vui cõi tịnh. Lương Nhãn (1072-1132) soạn Dụng thông niệm Phật đại duyên khởi chủ xướng thuyết dụng thông niệm Phật, định nghĩa tha lực vãng sinh như thế này:

“Một người là tất cả mọi người, tất cả mọi người là một người, một hạnh là tất cả các hạnh, tất cả các hạnh là một hạnh, đó gọi là tha lực vãng sinh”. Tiếp theo Lương Nhãn có Vĩnh Quán viết Di đà yếu ký và Vãng sinh thập nhân (1103) xác định chỉ có niệm Phật mới đưa người ta ra khỏi bể khổ sinh tử. Thập di vãng sinh truyền H dẫn câu nói nổi tiếng của Vĩnh Quán rằng: "Nếu có người hỏi cốt yếu của việc xuất thế thì lấy hạnh niệm Phật mà đáp" (Nhược nhân vấn xuất thế chi yếu, đáp dĩ niệm Phật chi hạnh).

Bên cạnh những nhà giáo học ấy còn có những nhà hoạt động theo tín ngưỡng A Di Đà mà nổi tiếng nhất là Không Giả (903-972). Ông được tôn xưng là A Di Đà Thánh, đi khắp nơi khuyên người niệm Phật, giúp người dựng nhà, mở đường, làm cầu, đào giếng. Cứ mỗi cái giếng hoàn thành thì gọi là giếng A Di Đà (A Di Đà tịnh), vì khi đào, cứ mỗi nhát cuốc giáng xuống thì niệm một tiếng A Di Đà Phật. Ông chủ trương chợ búa là đạo tràng (thị trung thị đạo tràng), là nơi ông quảng bá thuyết niệm Phật A Di Đà của ông, nên ông được gọi là ông Thánh Chợ (Thị Thánh). Ông quan tâm đến những người bị tù tội. Ông đưa vào phương pháp niệm Phật những bài hát điệu múa dân gian, nên lối niệm Phật của ông gọi là không giả niệm Phật. Trước Không Giả, Giáo Tín (?-866) cũng quảng bá phương pháp xưng danh niệm Phật giữa quần chúng lao động, nên được gọi là A Di Đà Hoàn. Và trước đó đức A Di Đà đã được dùng làm đối tượng để sám hối. Trong khoảng những năm 767-769, Xương Hải thường viết A Di Đà hồi quá pháp một quyển.

Tín ngưỡng A Di Đà đã phát triển về cả hai mặt giáo học và thực tiễn một cách mạnh mẽ như đã thấy. Nhưng phải đợi đến Pháp Nhiên (1133-1212) và Thân Loan (1173-1262) tín ngưỡng A Di Đà mới thiết định thành những tôn phái Phật giáo độc lập, có cơ sở lý luận riêng. Trong Tuyển trạch bản nguyên niệm Phật tập, Pháp Nhiên xác định cơ sở tính ngưỡng A Di Đà của mình xuất phát từ Thiện Đạo. Điều này, thể hiện rõ ràng qua việc ông đề cao phương pháp khẩu xưng niệm Phật là phương pháp duy nhất đưa người ta đến vãng sinh: “Ngoài xưng danh, không có chính nhân quyết định vãng sinh; ngoài xưng danh, không có chính hạnh quyết định vãng sinh; ngoài xưng danh, không có chính nghiệp quyết định vãng sinh; ngoài xưng danh không có trí tuệ quyết định vãng sinh; ngoài xưng danh, không có ba tâm; ngoài xưng danh, không có năm niệm. Bản nguyên của Phật là bản nguyên xưng danh; tâm chán bỏ cõi uế cũng ở trong xưng danh”. Nói thế, Pháp Nhiên đã tuyệt đối hóa quan điểm chuyên tu và phương pháp vô quán xưng danh của Thiện Đạo.

Nếu Pháp Nhiên xây dựng toàn bộ tư tưởng Tịnh độ giáo của mình trên cơ sở lý luận của Thiện Đạo, thì người học trò của ông là Thân Loan (1173-1262) lại dựa vào tư tưởng của Đàm Loan. Trong Thán dị sao, tuy Thân Loan nói rõ rằng chính Pháp Nhiên là cơ sở cho niềm tin Tịnh độ giáo của ông, việc ông nhấn mạnh đến niềm tin tuyệt đối ở tha lực, và lấy tha lực làm đối tượng cho niềm tin tuyệt đối ấy, thì phải nói là xuất phát từ thuyết tự lực và tha lực của Đàm Loan. Điều này ta có thể thấy qua việc ông chọn tên Thân Loan của ông, nhằm chỉ ông có quan hệ bà con với Đàm Loan. Tất nhiên, nếu Giáo hành tín chứng đã nhấn mạnh đến thuyết tín tâm là gốc, thì lòng tin đó chỉ có thể triển khai trên cơ sở của một tha lực tuyệt đối. Nói cách khác,

Thân Loan không còn chấp nhận thuyết xưng danh niệm Phật là một phương pháp cơ bản nữa, mà chuyển hẳn đến quan điểm lấy lòng tin làm trung tâm. Thán dị sao viết: “Khi chúng ta tin rằng nhờ thế nguyện bất tư nghi của đức Di Đà mà chúng ta sẽ được vãng sinh tịnh độ, từ đó chúng ta khởi ý muốn niệm Phật, thì lúc đó chúng ta có được cái lợi ích là Ngài nhiếp thủ mà không bỏ”. Ở đây, Thân Loan đã đi gần tới thuyết ý niệm vãng sinh của Đạo Xước, mở rộng cửa cứu giúp, đón nhận những người phạm những tội ác to lớn trong cuộc đời.

Với Pháp Nhiên và Thân Loan, tín ngưỡng A Di Đà đã biến thành những tôn phái độc lập có những phát triển tự thân như những tôn phái khác. Họ đã chứng tỏ có một kết liên chặt chẽ với quá trình phát triển Tịnh độ giáo của Trung quốc. Do đó, họ để cho thấy những thành tựu Tịnh độ giáo ở Trung quốc đã đóng góp như thế nào cho sự phát triển của Tịnh độ giáo ở những dân tộc khác. Đương nhiên, do điều kiện khách quan yêu cầu tiếp thu của mỗi dân tộc, những đóng góp ấy mang thêm một số sắc thái mới. Thân Loan đã chủ trương một phái Tịnh độ giáo hoàn toàn thế tục, là một thí dụ. Sau Thân Loan, Tịnh độ giáo Nhật bản có một số phát triển nữa nhưng không đặc sắc lắm, nên sẽ bàn đến trong mục TỊNH ĐỘ TÔN.

c) Việt nam:

Ở nước ta, phương pháp niệm Phật đã được đề cập tới trong Lục độ tập kinh của Khương Tăng Hội, nhưng tín ngưỡng A Di Đà thì phải đợi đến thế kỷ thứ năm mới ghi nhận sự có mặt. Cao tăng truyện 12 ghi tiểu sử của Thích Đàm Hoàng, một người Trung quốc đến nước ta sau năm 422. Hoàng đến ở chùa Tiên Sơn của Giao Chỉ, tụng Vô lượng thọ và Quán kinh, lòng thể về An Dưỡng. Đến năm 455, Đàm Hoàng nhóm lửa tự thiêu. Lần đầu đệ tử không cho. Lần sau, ông thỏa nguyện tự thiêu. “Ngày hôm đó dân làng đều thấy Hoàng, thân vàng sắc vàng, cỡi một con nai vàng, đi rất nhanh về phía tây, không chịu dừng lại để chuyện trò, tặng và tục mới hiểu sự thần dị”.

Cứ tiểu truyện này, phải nói nước ta vào khoảng 420, tín ngưỡng A Di Đà tương đối phát triển mạnh, dựa trên hai bộ kinh Quán Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Thọ. Đây đáng được kể là một nét đặc trưng của lịch sử Tịnh độ giáo ở Viễn đông, bởi vì lần đầu tiên hai bản kinh ấy đã được sử dụng một cách công nhiên ở nước ta, trong khi ở Trung quốc, vị tổ của Liên xã là Tuệ Viễn đang bận tâm với vấn đề thấy Phật do Ban châu tam muội kinh gây ra. Điểm cần chú ý thứ hai là Đàm Hoàng đã chọn Tiên sơn của Giao chỉ làm nơi tu tập của mình, thế phải chăng Tiên sơn là một trung tâm tín ngưỡng A Di Đà nổi tiếng của Phật giáo thời ấy? Ta ngày nay không có đầy đủ dữ kiện để trả lời câu hỏi này. Nhưng một sự kiện như thế đã xảy ra.

Từ sau cái chết của Đàm Hoàng cho tới lúc Vô Ngôn Thông đến chùa Kiến Sơ, truyền tư tưởng "Tây thiên là đây, đây là Tây thiên" cho Cảm Thành vào năm 826, ta hiện không có một tài liệu nào đề cập đến tín ngưỡng A Di Đà. Từ Vô Ngôn Thông cho đến năm 1057 khi Lý Thánh Tôn cho dựng tháp và tạc pho tượng A Di Đà nổi tiếng ở chùa Vạn Phúc hiện còn, mà Vạn phúc đại thiên tự ghi lại thì tuy không có một tư liệu nào đề cập đến tín ngưỡng A Di Đà,

nhưng chắc chắn tín ngưỡng ấy đã phát triển rất mạnh mẽ, để có thể hình thành nên tác phẩm điêu khắc độc đáo là pho tượng ấy. Từ Lý Thánh Tôn trở đi, tín ngưỡng A Di Đà trở thành một cao trào. Viên quang tự bi minh tinh Tự do Dĩnh Đạt viết nói rằng năm 1138 khi Lý Anh Tôn xây chùa Viên quang cho Giác Hải thì chính điện của chùa này thờ Di Đà giáo chủ. Đại viêt quốc đưong gia đê tử đê sùng thiên diên linh tháp bi do Nguyễn Công Bật viết năm 1121 đã tả việc Lý Nhân Tôn xây tháp bảy báu xếp thành một hàng “Ở giữa là một núi vàng rờng đặt ngòì tướng đẹp Như Lai Đa Bảo, bày chân hình xe pháp mây tầng, mái lấp lánh ánh mặt trời buổi sáng, ngòì huy hoàng về mây biếc ban chiều. Thứ đến hai tòa bạch ngân, bên trái đặt chân dung đức A Di Đà, bên phải đê còt thanh đức Diệu Sắc Thân, cao to thể khỏe đẹp rõ mái cong, long lanh ngòì tuyết trắng đàng tan, rục rờ át trắng thu vàng vạc. Tiếp đến là hai tòa điếu văn, bên trái thờ tượng hiên đức Quảng Bác Thân, bên phải đặt còt đẹp của Ly Bồ Úy, gác cao đã xong lâu lớn lại dựng, mái che ngòì quý vách chạm hình rờng. Lại tiếp đến là hai tòa ngà voi, bên trái thờ hình tạc đức Cam Lò Vương, bên phải thờ còt chạm đức Bảo Thắng Phật, gòt mài chất quý, cao dựng còt hiên, góc cạnh nạm ngọc xanh, khe kẽ khảm sùng tê giác”. Đức A Di Đà mà đọan văn bia vừa dẫn này là một trong bảy vị Phật thuộc hệ thống Mật giáo. Nhưng trong quá trình xuất hiện của Phật A Di Đà ở Mật giáo, nó lại có một tác động trở lại vào tín ngưỡng A Di Đà của Tịnh độ giáo. Những người Tịnh độ giáo vẫn thờ phụng và đọc tụng bảy đức Phật ấy và đức Di Đà ở đây vẫn đưoc coi là thuộc Tịnh độ giáo.

Vào thế kỷ thứ XII, tín ngưỡng A Di Đà như thế đã phát triển mạnh mẽ. Thiên uyển tập anh chép truyện Tịnh Lực (1111-1175), ghi rằng: “Trong mười hai thời, ông lễ Phật sám hối, sau đưoc tam muội niệm Phật, tiếng niệm trong vút như tiếng Phạm thiên”. Sự phát triển mạnh mẽ này, đặc biệt việc du nhập pháp môn niệm Phật vào trong thiền phái như trường hợp Tịnh Lực đã làm cơ sở cho những tìm hiểu và lý giải yếu tính của pháp môn niệm Phật ấy. Trần Thái Tôn đã viết Niệm Phật luận, lần đầu tiên phân chia niệm Phật thành ba loại. Ông tuy chủ xướng thuyết niệm Phật của những bậc thượng trí, nhưng đã không quên nhấn mạnh đến phương pháp niệm Phật xưng danh của những kẻ mệnh danh hạ trí. Sự thực, Trần Thái Tôn đã viết Lục thời sám hối khoa nghi trong Khóa hư lục H thì trong sáu buổi sám hối này, năm buổi đã kêu gọi hành giả kính lễ Phật A Di Đà cùng hai vị Bồ tát là Quan Âm và Thế Chí để sám hối, tuy trong bài khải bạch của buổi sám hối cuối đêm, ông đã nói đến việc “Hãy giữ lấy Tịnh độ trước mắt, nhận ra Di Đà trong tâm” (Quản thủ nhãn tiền tịnh độ, nhận lai tâm lý Di Đà). Vậy về phương diện thực tiễn, Trần Thái Tôn vẫn không chối bỏ những lối hành trì của Tịnh độ giáo, song về mặt lý luận, ông đã đi đến quan điểm của thiền. Quan điểm này, Tuệ Trung Trần Tung cũng phát biểu trong Thương sĩ ngữ lục. Bài thơ Thị tu tây phương nghiệp viết: “Tâm ấy Di Đà thân tử ma” xác định như vậy Di Đà chính ở lòng mình. Nói theo Cư trần lạc đạo phú của Trần Nhân Tôn: “Tịnh độ là lòng trong sạch, chớ còn hỏi đến Tây phương; Di Đà là tính sáng soi, mưa phải nhọc tìm Cự Lạc”. Lối lý giải theo Thiền tôn này, trong buổi giảng ngày mùng chín tháng giêng năm Bính ngọ (1306) tại viện Kỳ lân, Trần Nhân Tôn đã phát biểu với các nhà sư khác như sau: “Có vị tăng đi ra nói: ‘Mọi người đang niệm tâm Phật’ Sư nói: ‘Nếu gọi là tâm thì tâm tức không là Phật, nếu bảo là Phật thì Phật không là tâm, thế gọi tâm là gì?’ Vị tăng không trả lời. Lại hỏi một vị tăng khác: ‘Mọi người đang làm gì?’ Vị tăng đáp: ‘Niệm Phật’ Sư hỏi: ‘Phật

vốn không tâm thì niệm cái gì thế?””. Sau Nhân Tôn, Huyền Quang, theo Tổ gia thực lục, là người đã chế đài cửu phẩm liên hoa để ở chùa Côn Sơn. Trong Trúc lâm đề nhị mật tương chú phẩm kinh 1 do Pháp Loa san định và Huyền Quang lưu truyền, trong bài kệ súc miệng có những câu: “Án! Tịnh xí tưng vạn khí / khẩu trừ chư ô uế / bộ bộ liên hoa sinh / sinh kiến Di Đà. Sa ha”. Trong bài kệ hồi hướng khi đánh chuông có câu:

Di Đà đồng tử tràng kim chung,
Liên tràng tứ hạ địa ngục không,
Diêm la thiên tử đắc thành Phật,
Nhất thiết chúng sinh ly ngục trung.

Và trong những bài sớ văn có những bài đã nói đến việc “Vong hồn tảo đấc sinh tịnh độ... vãng Tây Phương”! Trong nghi cúng cô hồn, khi liệt kê bảy vị Phật từ Đa Bảo đến A Di Đà, nó đã có những bài kệ, mà về Phật A Di Đà ta đọc “Hóa sinh thiện quả/ Di Đà Như Lai / Thường niệm Phật danh / Đấc sinh Tịnh độ”. Trong Bảo định hành trì bí chỉ toàn chương cũng có những bài thơ câu chú nói đến Phật A Di Đà và thế giới Cực lạc. Chẳng hạn bài thơ Mở cửa ngục viết:

Sơn tăng trì trọng đấc tam quan,
Phật hóa Di Đà đồng dục san,
Kịch phá môn đình tam thập trọng,
Tà ma ngoại đạo tận qui hàng

Hay bài kệ Chú thực ngâm:

Cực Lạc gia bang thậm thiện tai,
Vô chư khổ não lạc thường hài,
Nhân cai quả mãn viên âm triệc,
Thời lễ kim dung tọa liên đài

Sau Huyền Quang, tín ngưỡng A Di Đà càng phát triển rộng rãi tới những vùng xa xôi của đất nước. Trên chiếc bia chùa Sùng khánh ở xã Đạo đức huyện Vị xuyên tỉnh Hà tuyên do Tạ Thúc Ngao viết vào năm 1367 có hình Phật A Di Đà và hai vị Bồ tát khắc ở phần trán bia bên trong đường viền hình cánh cung.

Nói tóm lại, từ thời Lý qua thời Trần tín ngưỡng A Di Đà xuất hiện ở hai mặt. Về mặt thực tế, Phật A Di Đà đã xuất hiện trong các nghi thức lễ sám và cúng quảy, được tôn trí như một vị Phật độc tôn ở một số chùa, được trang trí trên một số bia với hai vị Bồ tát. Về mặt lý luận, đức Phật A Di Đà được lý giải như một biểu hiện tuyệt đỉnh của con người khi vươn tới chân lý. Không có đức Phật A Di Đà ở ngoài con người hay ở một thế giới nào khác.

Lỗi tư duy nhị nguyên này về Phật A Di Đà có thể nói chi phối toàn bộ lịch sử của tín ngưỡng này ở nước ta. Vào thời Lê, tình trạng ấy vẫn xảy ra. Trong toàn bộ số văn liên hệ đến Phật giáo chép trong Thiên nam dư hạ tập, không có một số văn nào đã nhắc đến đức Phật A Di Đà. Nhưng trong lời chú cho số văn thứ tư có nhắc đến tên A Di Đà Phật và dẫn Hạ Di Đà Phật sinh nhật số của Lý Mai Đình, mà trong nội dung của lời số không có gì nói đến đức Phật A Di Đà. Đây là điểm đáng tò mò. Chúng tôi nghĩ chắc có một sự thoát lạc của một số số văn do tình trạng tam sao thất bản gây nên. Dầu sao, đó cũng là một ghi nhận ít nhiều về sự có mặt của đức Phật A Di Đà trong các lễ nghi cúng quảy của Phật giáo thời Lê.

Bên cạnh khía cạnh tín ngưỡng thuần túy ấy, có sự tiếp tục của khía cạnh tư duy thuần lý. Trong bài thi tiến sĩ của Lê Ích Mộc (1459-?) vào năm Cảnh thống Nhâm tuất (1502) có cả thấy 47 câu hỏi, trong đó có câu hỏi thứ 17 và 20 là liên hệ trực tiếp đến đức Phật A Di Đà. Câu hỏi thứ 17 viết: “Ai là mãnh tướng phá địa ngục? Con đường ngắn ra ba cõi là gì? Sao là tự tính Di Đà? Sao là duy tâm tịnh độ?”. Còn câu hỏi 20 thì nói: “Một hai ngày cho đến bảy ngày, một lòng không loạn, rốt cuộc gặp Phật A Di Đà sao dễ như thế? Mười lần trở lại, mười một lần trở lại, cho đến 91 lần trở lại ở trên trời dưới người, mới gọi là A Nậu Lô Đà (*nguyên bản viết Hiến - - - LMT chú*), sao khó như thế?” Trả lời câu hỏi 17, Lê Ích Mộc viết: “Từ bi quảng đại, Phật độ người hữu duyên. Dầu người chỉ có thể niệm Phật một tiếng, đó là mãnh tướng phá địa ngục. Chuyên trì chỉ một niệm đó, ấy là đường ngắn ra ba cõi. Tâm tịnh tức là Phật ra đời thì sao chẳng thường là tự tính Di Đà. Tâm tịnh tức là Cực Lạc trước mắt, sao chẳng là duy tâm tịnh độ. Xem trong kinh có bài kệ khen rằng:

Tịnh độ rõ ràng trước mắt ta,
Tây thiên không nhọc phút giây là,
Nếu hay mau ngộ không tha ý,
Tịnh độ Di Đà ở cạnh ta.

thì có thể dùng làm chứng vậy”. Về câu hỏi thứ hai mươi, Lê Ích Mộc viết: “A Di Đà Phật, đây gọi là tính giác, cũng gọi là bản lai. Thiện tín nam nữ kia tụng kinh A Di Đà, chuyên trì danh hiệu, nếu một ngày cho đến bảy ngày, một lòng không tán loạn, người đó đến lúc lâm chung, tức được vãng sinh về Tây phương liền thấy Phật A Di Đà. Lấy đó mà xem, há không dễ như vậy sao? Nhưng bảo là dễ, ấy là do không dấy lên một niệm sai lầm. A nậu lô đà, đây dịch là như ý, cũng gọi là chí nguyện. Người gặp năm đói được đem đồ ăn biếu cho, bèn nhận được sự vui sướng của trời người. Cho nên mười lần, mười một, mười hai, mười ba cho đến chín mươi một lần trở lại, đi từ kiếp sống ở trên trời, xuống sinh ở cõi thế, từ kiếp sống ở cõi thế, chết sinh lên cõi trời, nên có tên A nậu lô đà. Lấy đó mà bàn, há không có như vậy sao? Nhưng bảo là khó, ấy là do lấy mũi tên mà kêu đèn vậy”.

Ngoài hai câu hỏi trên, còn có một số câu hỏi khác nữa. Chẳng hạn, câu hỏi thứ hai mươi bốn liên quan đến hiệu lực của việc tụng kinh A Di Đà, câu hỏi thứ hai mươi tám liên hệ đến bốn mươi tám nguyện, câu hỏi thứ ba mươi chín liên hệ đến vấn đề niệm Phật, câu hỏi thứ bốn

mươi bảy liên hệ đến vấn đề vãng sinh, v. v... Câu hỏi thứ hai mươi tám viết: “Kệ của ba mươi sáu vị tổ, thì tổ nào là thứ nhất? Nguyên có bốn mươi tám lời, lời nào độ chúng sinh?” Câu trả lời đáp: “Từ Ca Diếp đến Huệ Năng là ba mươi sáu vị tổ. Kệ của các đức Phật xưa nay như vậy, thường làm pháp độ, tâm địa gồm mọi loài, mười phương ba đời các đức Phật, A Di Đà là thứ nhất. Đó là chứng cứ vậy. Kinh A Di Đà nói mười tiếng niệm Phật hiệu, một chỗ gọi đó là lời của bốn mươi tám nguyên và các nguyên. Nguyên đó độ được tám chúng, trừ được phiền não. Còn lời nguyện về xin từ bi, chuyên pháp luân, v. v..., chỉ cầu mong lĩnh vực tự lợi, thì chẳng bằng nguyện độ chúng sinh. Xem đó thì những lời nguyện về Phật đạo vô biên thế nguyện thành chúng sinh vô biên thế nguyện độ tức là những lời nguyện phụ vậy”.

Nói tóm lại, quan điểm của Lê Ích Mộc về tín ngưỡng A Di Đà có thể nói đại biểu chung cho quan điểm A Di Đà của thời đại ông. Nó thể hiện một sự kế thừa quan điểm A Di Đà của Phật giáo thời Trần, nhưng chưa có canh cải lớn. Sự tình này không có gì đáng ngạc nhiên lắm, bởi vì tác phẩm của Pháp Loa và Huyền Quang vào thời Lê Mạc chắc chắn đã phổ biến rộng rãi. Nó rộng rãi đến nỗi khi Lê Thánh Tôn viết Thập giới cô hồn văn, ông đã chấp nhận lối xếp loại cô hồn của Phật giáo đời Trần xuất hiện trong Độ môn trợ thành chư trai công văn. Đây là một lối xếp loại đặc biệt Việt nam, đặt các nhà sư lên đầu danh sách, trong khi lối xếp loại của Trung quốc, thể hiện trong Mông sơn thí thực khoa nghi do Châu Hoàng (1535-1615) san định lại đặt "lich triều đế chúa" đứng đầu bảng. Tất nhiên Phật giáo đời Trần với Trần Nhân Tôn vừa được tôn là Điều ngự Tổ Phật vừa là một ông vua, hẳn không thể nào xếp hàng vua chúa vào hàng thứ nhất của danh sách cô hồn được. Thêm vào đó bản in xưa nhất của Trúc lâm đệ nhị mật tượng chư phẩm kinh là bản in năm Đoan thái thứ nhất (1585) của Mạc Mậu Hợp. Và cần nhớ rằng bản in Thánh đăng lục xưa nhất hiện biết đã được thực hiện dưới triều Mạc Phúc Nguyên vào năm 1550. Như thế dư âm Phật giáo đời Trần còn vang động mạnh mẽ trong các triều Lê và Mạc. Và sự thực, câu hỏi thứ mười lăm của bài thi Lê Ích Mộc đã đề cập tới vấn đề "Điều Ngự và Huyền Quang truyền đạo gì mà được thành Phật làm Tổ?" Câu trả lời cho vấn đề ấy viết: “Vả đem đời gần đây mà nói, về thượng sĩ triều Trần thì có Tiêu Diêu, Tuệ Trung, Điều Ngự, Huyền Quang, được Pháp vô thượng, cho nên có thể gắn mình vào cảnh giới Di Đà, viết Thiền Tôn Chỉ Nam. Đó là cái đạo họ truyền lại vậy. Về sau, ai hiểu được lẽ vô sinh, chứng tới thành Niết bàn thì thành Phật làm tổ. Điều ấy cố nhiên là phải thôi”.

Qua thời đại nhà Lê trung hưng, tuy một số yếu tố Trung quốc đã du nhập vào nước ta qua những người như Chuyết Công Viên Văn (1590-1644) ở Bắc và Hoán Bích Nguyên Thiệu ở trong Nam, nhưng quan điểm về tín ngưỡng A Di Đà của Phật giáo vẫn tiếp tục duy trì. Chuyết Công Viên Văn viết Bồ đề yếu nghĩa, một mặt chủ xướng thuyết tự tính Di Đà, mặt khác thiết định phương thức tín ngưỡng. Về thuyết tự tính Di Đà, Bồ đề yếu nghĩa viết: “Niệm Di Đà là niệm tự tính A Di Đà của ta sống lâu vô lượng, sáng chói vô lượng. Tự tính ấy muôn kiếp không hoại diệt là vô lượng thọ, sáng chiếu khắp mười phương thế giới là vô lượng quang. Niệm niệm không rời tự tính, niệm niệm gọi thức chủ nhân ông... Chỉ một niệm đó là mãnh tướng phá vỡ địa ngục. Chỉ một niệm đó là thuyền từ vượt qua biển khổ. Chỉ một niệm đó là kế hay để thoát sinh tử. Chỉ một niệm đó là đường tắt vượt ra khỏi ba cõi, không có niệm nào riêng,

không có niệm nào khác. Một niệm rốt ráo vượt trăm ức thì chẳng nhọc giây phút đến Tây phương. Cho nên gọi là duy tâm tịnh độ”. Tuy về mặt lý luận là như thế, về mặt hành trì, trước khi niệm Nam mô A Di Đà Phật, người thực hành phải trải qua bốn điều kiện là qui y Tam bảo, thọ trì năm giới, sám hối nghiệp chướng và phát đại thệ nguyện. Đặt ra bốn điều kiện ấy tức nối tiếp chế độ lễ sám sáu thời của Trần Thái Tôn.

Sau Chuyết Công, Minh Châu Hương Hải (1628-1715) đem tư tưởng Tịnh độ của Châu Hoàng trong A Di Đà kinh số sao ra phiên dịch và truyền bá. Trong khi đó, Chân Nguyên Tuệ Đăng (1647-1726), một mặt tiếp thu yếu tố tín ngưỡng A Di Đà của Phật giáo Trung quốc để viết nên Tịnh độ yếu nghĩa và Phật tâm luận, mặt khác kế thừa lý luận của thiền phái Trúc lâm để soạn ra Thiền tôn bản hạnh và Kiến tính thành Phật luận. Về quan điểm tự tính Di Đà, Thiền tôn bản hạnh viết:

Tông là nguyên tính của ta,
Vốn vô nhất vật sáng hòa hư linh,
Thuở xưa trời đất chưa sinh,
Cha mẹ chưa có thực mình chân không,
Chẳng có tướng mạo hình dong,
Tịch quang phổ chiếu viên đồng thái hư,
Thánh phàm vô khiếm vô dư,
Bất sinh bất diệt như như Di Đà.

Dẫu thế, về mặt thực tiễn, Chân Nguyên cũng chỉ kêu gọi người ta:

Cửu liên đài thượng khai hoa,
Những người niệm Bụt Di Đà Phật danh,
Cùng về Cực Lạc hóa sinh,
Mình vàng vóc ngọc quang minh lầu lầu,
Tiêu dao khoái lạc chẳng âu,
Bất sinh bất diệt ngồi lầu tòa sen.

Cho nên, theo Kiến tính thành Phật, Chân Nguyên đã bỏ ra chín năm để làm ba đài liên hoa cửu phẩm, một ở chùa Quỳnh lâm núi Tiên du, một ở chùa Hoa yên núi Yên tử, và một ở chùa Linh ứng huyện Thanh hà. Mục đích của đài cửu phẩm là để cho những Phật tử thực hành niệm Phật.

Lỗi tư duy hai mặt này của Chân Nguyên, tuy không được Ngô Thời Nhiệm tiếp thu, nhưng được người bạn của ông là Hương lĩnh bá Nguyễn Đăng Sở (1753-1840) thừa nhận và quảng diễn. Trong bài tựa viết để in lại Long thư tinh đô văn vào năm 1819, Nguyễn Đăng Sở một mặt chủ trương thuyết tự tính Di Đà, nhưng mặt khác đã gọi mình là “Niệm Phật nhân”, đặt mình hoàn toàn vào truyền thống tín ngưỡng A Di Đà. Trong khi ở Bắc hà tín ngưỡng A Di Đà đã

diễn tiến như thế, thì tại Nam hà, lối tư duy hai mặt vừa nói dù không xuất hiện rõ rệt, nhưng chắc đã xảy ra. Nguyên Thiều không để lại một tác phẩm nào. Song đệ tử của ông là Minh Giác Kỳ Phương (1682-1744) đã để lại Qui ước thiên đường và Kiệt hạ an cư thi chúng. Trong bài Khai thi chỉ thoại đầu ở tập Kiệt hạ an cư thi chúng, Kỳ Phương viết: “Một câu Di Đà không niệm khác, thì phút giây chẳng nhọc đến Tây Phương. Cho nên, Di Đà là chính mình, sao phải hướng ngoại nhọc tìm chuyện mầu nhiệm. Chỉ ra việc niệm Phật là tự tính, cho nên chính mình với thoại đầu trở thành oan gia đối địch”. Tuy biết thế, Kỳ Phương kết luận đã nhắc đến quan điểm của Vĩnh Minh Diên Thọ, nói rằng: “Có thiên không tịnh độ, mười người tu chín người trật, có thiên có tịnh độ, muôn người không một mất”. Như thế, Kỳ Phương đã chấp nhận quan điểm thiên tịnh nhất trí của Diên Thọ và chắc một phần nào chấp nhận phương thức niệm Phật lớn tiếng của ông ấy. Thật Kiến Liễu Triệt chia xẻ lập trường vừa nêu lên trong Phân ly từ:

Anh làm sãi tâm vô nhất vật,
Gửi cho em sáu chữ Di Đà,

.....

Phải liềm mình chẳng nại khổ thân,
Cầu cho tới Tây Phương Cực Lạc.

Trường hợp Pháp Chuyên Diệu Nghiêm (1726-1798) và Toàn Nhật cũng thế. Quan điểm của Pháp Chuyên:

Viên minh tịnh uế không như nghĩa,
Cực lạc Ta bà cộng ngã thiên.

Đây là một diễn tả khác đi của thuyết Di Đà là chính mình do Kỳ Phương nêu trên. Tuy nhiên, cứ Từ quang tự sa môn Pháp Chuyên Luật Truyền Diệu Nghiêm thiên sư xuất thế nhân do sự tích chí, sau khi thọ cụ túc giới và trải qua năm hạ rồi mới nghe tiếng của Diệu Quang Liễu Triệt ở chùa Thập Tháp học thông nội ngoại, tài đức vẹn toàn, lại nghe ở đó có Tịnh nghiệp thiên đường, thường tu tịnh nghiệp để về thẳng Lạc bang, Diệu Nghiêm liền xin thầy vào Qui Nhơn học. Từ năm 1766 trở đi, ông bắt đầu hoằng pháp, khuyên bảo mọi người “qui kính Tam bảo, niệm Phật cầu sinh”. Một năm sau, ông cùng với Bảo Viện và Uẩn Không đứng ra in A Di Đà Phật công cử đại tượng và rủ những người cùng niệm Phật lập thành Liên xã. Sau đó ông đã hai lần giảng Long thư tịnh độ văn, khuyến khích mọi người niệm Phật. Vậy trên thực tế, ông đã tích cực phổ biến phương thức tu hành Tịnh độ. Các thiên đường thời bấy giờ thực sự chỉ là những nơi tập trung xiển dương phương thức ấy, như kiểu Tịnh nghiệp thiên đường của Kỳ Phương.

Người đồng thời với Diệu Nghiêm là Phật Nghĩa Chiếu Nguyệt viết Trùng khắc Long thư tạng quảng tịnh độ văn tự năm 1768 nói rằng: “Chỉ trì danh hiệu A Di Đà Phật bốn chữ, do đó mà được rời Ta bà, được sinh Lạc quốc, được Bất thối chuyển cho đến thành Phật mới thôi. Bởi

được sinh Tịnh độ là nhờ tha lực của lời nguyện A Di Đà nhiếp thủ”. Nói thể rõ ràng nhấn mạnh đến khía cạnh thực tiễn của việc hành trì. Cho nên Toàn Nhật Quang Đài trong Hứa sử truyền văn cũng căn dặn:

Qui y thọ pháp Như Lai,
Vãng truyền năm giới hôm mai giữ gìn,
Việc trong Phật pháp kính tin,
Thầy như cha mẹ hiện tiền Thích Ca,
Chuyên trì sáu chữ Di Đà,
Làm lành bỏ dữ phận mà chẳng lo.

Hoán tình trần tâm khuyến tu tịnh độ văn kêu gọi lại càng tha thiết hơn:

Ai ơi lòng thật chớ nghi,
Tu hành đốc chí liễu kỳ tử sinh,
Tuy rằng vạn quyển thiên kinh,
Chẳng qua sáu chữ hồng danh rất màu,
Vui lòng một chuỗi giới châu,
Sớm khuya tưởng niệm công phu mà lần.

Toàn Nhật cũng không quên mô tả thế giới Tịnh Độ với những phẩm chất “Nhân dân thọ mạng lâu dài”, “Mặc lòng ăn uống vui chơi / Không già không bệnh khỏi nơi khiên triền”. Tuy nhiên, trong một bài thơ ông lại nói:

Tây phương vui vẽ cảnh non linh,
Những tưởng xa xuôi mây dặm trình,
Lai láng ba nghìn trong thế giới,
Tĩnh ra cũng ở một lòng mình.

Thể tức cũng nói tự tính là Di Đà, duy tâm là Tịnh độ.

Giác Đạo Tuân Minh Chánh viết Tu trì tịnh nghiệp vào khoảng những năm 1819 đã dẫn quan điểm của Vương Nhật Hữu, chủ trương niệm Phật là tham thiền, để đề ra những phương pháp Ly tướng niệm Phật và Nhất tướng niệm Phật. Ly tướng niệm Phật là "Thấy tất cả chúng sinh bản tính đều cùng Di Đà. Do đó niệm niệm Di Đà ra đời, chỗ chỗ Cực lạc trước mắt. Niệm như thế là niệm vô niệm, niệm thì chân như, là sinh vô sinh, sinh là thực tướng. Cho nên biết vô niệm tức ly niệm, thật tướng là vô tướng". Còn Nhất tướng niệm Phật là "Nếu không chuyên tâm buộc niệm vào nơi một đức Phật thì sẽ gây cho tâm tán mạn. Cho nên niệm Phật A Di Đà tức là tam muội nhất tướng." Sau đó Giác Đạo Tuân đã ví sáu chữ Nam mô A Di Đà Phật với sáu vị thuốc, trị được bệnh của sáu cơ quan xung yếu trong con người và kết thúc với bài thơ Lục vị kim tiên hoàn:

Bồ hoàn trăm tám một đường dây,
Xung hiệu kim tiên ấy thuốc hay,
Tự giác Nam mô thường ứng miệng,
A Di Đà Phật kể liền tay,
Một lòng chẳng rời duyên trần tịnh,
Sáu cửa đều thông nước trí đầy,
Độ cả thập phương nên tịnh độ,
Đôi chân phước tuệ vững ai tày.

Thế rõ ràng, một mặt chủ trương vô niệm là niệm nhưng mặt khác phải “A Di Đà Phật kể liền tay”. Sự gắn bó chặt chẽ của hai mặt đó vẫn tiếp tục xuất hiện trong tư tưởng của Tịnh Thiên Nhất Định. Trong bài Tự chiêm văn, Tịnh Thiên nói đến việc “Nếu không phá vỡ cốt tử Di Đà, há nhận ra bộ mặt xưa nay của chính mình”. Nhưng để phá vỡ cái cốt tử ấy, ông không có một phương pháp nào hơn là “cầm chuỗi hạt một xâu thề chết mới hết, vin hàng cây bảy dãy trông thẳng bước đi”. Cho nên trong Phổ khuyến niệm Phật, Tánh Thiên đã mạnh mẽ ca ngợi những thần hiệu:

Niệm Phật có bốn thần linh,
Thường thường ủng hộ ân mình thấy mô,
Niệm Phật tội nghiệp tiêu khô,
Như sương tan nắng như hồ nước trong,
Niệm Phật để đặng tấm lòng,
Kéo mà trắc trở mắc vòng gian nan,
Niệm Phật Cự Lạc hân hoan,
Ta bà khổ não giàu sang mấy hồi...

Sống đồng thời với Tánh Thiên, Đoàn Minh Huyền (1807-1856) kế thừa những tư tưởng Tịnh độ giáo của Toàn Nhật, phát triển lên một bước mới theo yêu cầu của tình hình kinh tế xã hội của nhân dân ta ở đồng bằng sông Cửu long. Trong số tác phẩm của Toàn Nhật, Tham thiên văn được phổ biến rộng rãi, dần dần bị tưởng lầm của Đoàn Minh Huyền và đổi thành tên kinh Giác mê. Còn những tác phẩm khác đã có những ảnh hưởng nhất định lên những tác phẩm sau này được truyền tụng của Đoàn Minh Huyền. Nói chung, quan điểm Tịnh độ giáo của Đoàn Minh Huyền là xác định và quả quyết tín ngưỡng A Di Đà là tín ngưỡng thích hợp với thời đại ông. Trong Sám truyền của Đức Phật Thầy, ông viết:

Đến nay về hạ thân long,
Ti như thuyền nhỏ bị phong giang hồ,
Di Đà lục tự Nam mô,
Vãng sinh Tịnh độ ra vô thanh nhàn.

Cho nên, những người thực hành niệm Phật phải:

Tu tâm tu tánh giữ thường,
Tu trong kinh giáo Phật đường truyền ra,
Tu tánh hạnh tu nét na,
Tu câu lục tự Di Đà đừng quên.

Như thế, với sự phổ biến của tín ngưỡng A Di Đà được gắn bó chặt chẽ với nhiệm vụ xã hội, đến cuối thế kỷ thứ mười chín khi quân Pháp xâm lược nước ta, đã hình thành những tổ chức yêu nước kháng Pháp dựa trên cơ sở tín ngưỡng này. Ở Nam bộ, Đạt Lý Huệ Lưu (1857-1898) trong những hoạt động yêu nước chống Pháp của ông, đã cho ra đời mười một bài sấm giảng, thường được biết dưới tên Sấm giảng người đời hay Giảng xưa của ông sư vải bán khoai. Bài sấm giảng thứ tư viết:

Ất sừ Phiên quốc chiến chinh,
Qua năm đình mả Nam đình giao ngôi,
Hàm Nghi thất quốc thương ôi,
Qua nơi tây bắc lánh vời gian nan,

....
Thích Ca mới hỏi ân cần,
Cớ sao hoàng đế tu thân làm gì,
Minh vương bạch Phật một khi,
Nam trào mất nước tại thì nơi tôi,

....
Nếu mà như muốn phục hồi,
Phải lo tu niệm vậy thời mới an.

Năm ất sừ là năm 1865, tên thống soái De la Grandière lấy xong ba tỉnh miền Đông. Năm đình mả (1867) chúng lấy ba tỉnh miền Tây. Năm 1885, Hàm Nghi xuất bôn, kêu gọi kháng chiến. Hãn Huệ Lưu đã viết những dòng trên khi Hàm Nghi ra chiếu Cần vương:

Đế vương còn ả non đoài,
Phật sai tôi dạy hôm mai dưới trần,
Khuyên hết bá tánh vạn dân,
Xin bớt hung dữ tu thân qua đời.

Trong tình hình cả nước kháng chiến phương pháp tu thân và tu niệm mà Huệ Lưu đề xuất lại là phương pháp niệm Phật.

Nói cho già trẻ đặng hay,
Ráng mà niệm Phật Di Đà cứu cho.

Trong khoảng thời gian này, có những tổ chức niệm Phật lần đầu tiên xuất hiện ở nước ta, mang tên Liên trì xã. Trong bài Liên trì xã duyên khởi, Tâm Truyền (1832-1911) viết: “Ngày mười lăm tháng một mùa đông năm mậu tuất (1898) số mới Liên Trì mở hội. Có người hỏi lão tăng rằng: ‘Sao phải đặt số làm gì?’ Lão tăng trả lời: ‘Khuyên người niệm Phật tu pháp Tịnh độ’ Hỏi: ‘Ai xướng chuyện này ra và ai hòa theo?’ Trả lời: ‘Đại sư Viên Giác chùa Ba la mật xướng ra, ba phái của ta hòa theo mà thành. Đại sư vượt đời chứng đạo, hơn mười năm nay ngộ được mật chỉ của đức Yết ma a xà lê ta, từng trải đã nhiều, học thức lại rộng, nên thấy các pháp môn, môn hạnh tu trì không gì bằng Tịnh độ. Nó là con đường ngắn để khuyên người, sức rất ít mà quả rất to. Bèn vung tay hô một tiếng, thật là vì lợi ích của trăm vạn người ở muôn đời sau. (...) Hỏi: ‘Liên Trì có lợi ích lớn như vậy, sao mở chậm thế?’ Trả lời: ‘Đạo vốn tự nhiên, gặp thời phải đợi....’”

Theo Tâm Truyền, Liên trì xã ra đời là do Viên Giác Đại sư chủ xướng. Viên Giác là pháp hiệu của bố chính Nguyễn Khoa Luận (1834-1900). Sau biến cố thất thủ kinh đô, Hàm Nghi phải xuất bôn ra chiếu Cần vương, Nguyễn Khoa Luận lúc ấy đang làm bố chính Thanh hóa. Vì không thể hợp tác với triều đại mới của Đồng Khánh do Pháp dựng lên, ông đã treo ấn từ quan. Nhưng thay vì đi vào hàng ngũ Cần Vương, ông đã về xuất gia với Hải Thiệu Cương Kỳ (1810-1898) vào năm 1886. Tất nhiên cao trào kháng Pháp đang lên như thế, việc xuất gia của Thanh Chân Viên Giác tất không thể nào không có những ý nghĩa chính trị. Sự kiện ông chủ xướng tổ chức Liên trì xã lại càng gây nên những nghi ngờ. Cho nên Tâm Truyền phải viết Liên trì xã duyên khởi, giải thích mục đích thuần túy tín ngưỡng của nó. Thêm vào đó, vào lúc ấy một số trí thức đã tìm đến với Phật giáo. Trần Viết Thọ đậu tiến sĩ khoa tân mùi (1871), làm quan tới Án sát tỉnh Quảng Nam, cũng bất mãn với bọn Pháp. Năm 1893 đã treo ấn từ quan. Năm sau vào xuất gia với Hải Thiệu Cương Kỳ. Hàn lâm viện Thị Độc Hồng Vĩnh (1871-?) đã giao du thân thiết với Nguyễn Thượng Hiền, lại xuất gia với Tâm Truyền và được đặt tên là Trùng Khế Như Như. Trần Viết Thọ đã viết Thiền môn tông thuyết tập, phát biểu những tư duy triết học của mình đối với tín ngưỡng Tịnh độ, ông có bài thơ Thân trung tịnh độ luận:

Đông nhân tạo ác ương,
Niệm Phật vãng Tây phương,
Tây nhân tạo cực ác,
Niệm Phật sinh hà quốc,
Phàm phu tự tính nguyên bất ngộ,
Bất thức thân trung hữu tịnh độ,
Nguyện đông nguyện tây hoàn tự ngộ,
Phật quốc cầu siêu chung thổ lộ.

Trên nguyên tắc thì rõ ràng đây là bài thơ về Tịnh độ, nói lên thuyết Tịnh độ ở chính mình, nhưng không phải hoàn toàn không có ý nghĩa chính trị, đề cập tới việc tây nhân tạo cực ác. Tây nhân đây có thể hiểu là chỉ cho bọn xâm lược Pháp thời ấy. Chính Trần Viết Thọ đã viết Báo

quốc tư sự tích lục, làm cơ sở cho bộ Hàm long sơn chí do Tâm Truyền khởi xướng và Hồng Vĩnh hoàn thành sau này. Ông cũng viết Phật bất cứ Lương Vũ Đế biên, cố gắng giải thích vì sao với một cuộc đời sùng tín Phật giáo, Lương Vũ Đế cuối cùng nằm chết đói trong cung điện của mình khi loạn Hầu Cảnh xảy ra. Đây phải chăng là hình ảnh của nước ta vào thời Trần Việt Thọ.

Tình hình Phật giáo vào những năm cuối thế kỷ thứ XIX là như thế, mới giải thích cho ta tín ngưỡng A Di Đà đã phát triển mạnh mẽ ở Việt nam thế kỷ này. Tín ngưỡng ấy đã gắn bó chặt chẽ với những yêu cầu khách quan của đất nước thời bấy giờ, mà cấp bách nhất là chống Pháp cứu nước. Nó là một hình thức kết hợp quần chúng tốt nhất. Sự thực ở Trung quốc một số hội thành lập dựa trên tín ngưỡng đó, trong lịch sử đã trở thành hội kín có những ý đồ chính trị. Cho nên, không lạ gì trong giai đoạn vừa qua, tín ngưỡng A Di Đà đã phát triển mạnh mẽ ở nước ta.

Nói tóm lại, tín ngưỡng A Di Đà ở Việt nam tự bản thân không phát triển nổi để trở thành một tôn phái độc lập, nhưng dần dần đã chiếm lĩnh một vị trí ưu thế. Trong quá trình đó, nó xuất hiện dưới hai mặt. Một mặt về lý luận, A Di Đà được quan niệm như một biểu hiện tuyệt vời của con người. Từ Trần Thái Tôn đến Trần Việt Thọ, quan điểm này không bao giờ thay đổi. Mặt khác, về thực hành, người ta bàn luận về nhiều phương pháp khác nhau, nhưng cuối cùng vẫn tập trung chủ yếu đến phương pháp xưng danh niệm Phật. Ngoài ra, có một số lễ nghi, chẳng hạn lễ kỉ niệm ngày vía của đức Phật A Di Đà vào hôm 17 tháng 11 âm lịch hằng năm.

Ngày 17 tháng 11 này lần đầu tiên được ghi lại trong Tứ tự quán ngư của Trùng Khế Như Như và gọi đó là ngày sinh của Phật A Di Đà. Niệm Phật vãng sinh nghi lại ghi đó là ngày nhập diệt. Trong Thiên nam dư hạ tập lời chú của lá số thứ tư tuy không nói đến ngày thứ mấy, nhưng đã dẫn Hạ di đà Phật sinh nhật Số của Lý Mai Đình, chứng tỏ như vậy từ thời Lê nước ta đã biết kỷ niệm ngày đản sinh của Phật A Di Đà. Điều đáng tiếc là Thiên nam dư hạ tập không ghi lại ngày sinh ấy là ngày nào và lá số của Lý Mai Đình ta hiện chưa tìm thấy. Điểm chắc chắn là người Trung quốc cũng kỷ niệm ngày sinh ấy. Trong An sĩ toàn thư, Châu Mộng Nhan (1656-1739) ghi việc bạn ông là Vương Mạnh Lân chết vào ngày khánh đản của đức A Di Đà là ngày 17 tháng 11 âm lịch năm Khang Hy thứ bốn mươi một (1702). Vậy ngày 17 tháng 11 là ngày sinh của Phật A Di Đà theo truyền thống của Phật giáo Trung quốc. Nguồn gốc ngày sinh này xuất phát từ đâu thì hiện chưa rõ. Hư Vân giả thiết đó là ngày sinh của Vĩnh Minh Diên Thọ. Truyện Tuệ Mang trong Tục cao tăng truyện 17 ghi việc Pháp Âm chết vào ngày 17 tháng 11 năm Thiên hòa thứ ba (568) đời Chu và được tiếp dẫn về Tây phương, lúc mới 38 tuổi. Phải chăng ngày 17 tháng 11 phát xuất từ đó?

V. TÍN NGƯỠNG A DI ĐÀ TRONG NGHỆ THUẬT

Trong quá trình phát triển, tín ngưỡng A Di Đà đã xâm nhập vào nhiều lĩnh vực hoạt động tinh thần khác nhau của con người, từ tư duy triết học cho đến ca nhạc, kịch nghệ, từ văn học cho đến nghệ thuật tạo hình. Chẳng hạn loại hình văn học truyện vãng sinh, truyện cảm ứng là

những thí dụ. Tam bảo cảm ứng lục T kể truyện A Di Đà hóa làm cá, gọi là A Di Đà Ngư, ở nước Sư Tử, hóa làm chim oanh vũ ở nước An Tức. Truyện vãng sinh kể chuyện những người niệm Phật khi lâm chung được đức Phật A Di Đà đón rước. Đây là cơ sở cho sự xuất hiện nền nghệ thuật tạo hình, những bức tranh mang tên là tranh lai nghêh. Tín ngưỡng A Di Đà như thế đã có tác động mạnh mẽ trên lịch sử nghệ thuật.

a) Ấn Độ:

Giống như quá trình phát triển tín ngưỡng A Di Đà từ Tịnh độ giáo qua Mật giáo, nghệ thuật A Di Đà ở Ấn độ cũng thế. Nếu sau Thế Thân ta không còn gặp một tác phẩm lớn nào về Tịnh độ giáo ở Ấn độ dù rằng vẫn có người tín ngưỡng Tịnh độ giáo như trường hợp Tuệ Nhật Từ Mãn đã tiếp thu Tịnh độ giáo từ một vị thầy Ấn độ, thì sau Thế Thân nghệ thuật A Di Đà cũng chuyển từ nghệ thuật Mật giáo sang nghệ thuật Tịnh độ giáo, tuy hai yếu tố đã xen kẽ vào nhau một cách chặt chẽ.

Nền nghệ thuật tạo hình các đức Phật và Bồ tát xuất hiện đầu tiên ở miền Tây bắc Ấn độ ngày xưa dưới ảnh hưởng của nền nghệ thuật tạo hình Hy Lạp. Cho đến khi có sự xuất hiện của ảnh hưởng này vào khoảng hai thế kỷ t.dl. Hình tượng các vị ấy, mà bấy giờ chủ yếu xoay quanh đức Thích Ca, thường không được hình dung dưới dạng thức con người, trái lại chúng được để trống hay tượng trưng bằng một cành hoa sen hay bằng một lá bồ đề v. v... Nhưng khi người Hy Lạp xuất hiện, và dần dà tiếp thu ảnh hưởng tín ngưỡng Phật giáo thì một biến đổi sâu sắc đã xảy ra trong nền nghệ thuật liên hệ đến hình tượng đức Phật và các vị Bồ tát. Các vị này đã được tạc, khắc hay vẽ theo hình tượng con người. Sự ra đời của nghệ thuật tạo hình liên hệ đến đức A Di Đà xảy ra trong bối cảnh đó.

Có thể chia nghệ thuật hình tượng A Di Đà thành bốn giai đoạn lớn. Giai đoạn nghệ thuật Phật giáo Hy Ấn, giai đoạn Kusana, giai đoạn nghệ thuật Gupta và giai đoạn Phật giáo hậu kỳ. Về giai đoạn nghệ thuật Phật giáo Hy Ấn và giai đoạn nghệ thuật Kusana hiện không tìm thấy một hình tượng đức Phật A Di Đà nào riêng biệt, trái lại chỉ tìm thấy hình vị Hóa Phật ngự trên thiên quan của tượng Quán Thế Âm. Vấn đề vị Hóa Phật này có phải là đức A Di Đà không, trước đây đã gây ra tranh luận. Nhưng nói chung, hình tượng đức Quán Thế Âm có thiên quan với vị Hóa Phật là một mô tả trong Quán vô lượng thọ Phật kinh. Cho nên, hình tượng ấy tất nhiên mang bóng dáng của đức Phật A Di Đà, bởi vì cũng chính trong kinh ấy nói đức Phật đó biến thành những vị Hóa Phật để tiếp dẫn chúng sinh. Sự thực, Bách kệ Thế Tự Tại (Lokesvara sataka 47, 70, 74 và 93-95) đã đồng nhất vị Hóa Phật ở thiên quan ấy với đức A Di Đà.

Trong nền nghệ thuật Phật giáo Hy Ấn hiện có hai di vật có hình đức A Di Đà ở mũ thiên quan. Đó là một chiếc đầu đức Quán Thế Âm hiện tàng trữ tại bảo tàng điện dã Chicago. Theo mô tả của De Mall Mann, thì “khuôn mặt và phần bên trái thân đức Phật này đã bị vỡ; nhưng người ta có thể nhận ra Ngài quàng chiếc y tăng già lê phủ lấy hai vai, ngồi kiết già trên một tòa sen hai lớp cánh và đôi tay đặt trên vế bất định ân”. Di vật kia là một mảnh thiên quan tìm thấy

ở Takht-I-Bahai, ở đó cũng có tượng Phật A Di Đà có vòng hào quang, ngồi kiết già đôi tay bắt định ấn, mình đắp y tăng già lê phủ đôi vai.

Về nền nghệ thuật Mathurā của triều đại Kusana, hiện tìm thấy trên chiếc ché nói là của Kaniṣka. Một đức Phật, mà Foucher mô tả như “đôi tay bắt định ấn, y phục được cách điệu hóa, nhưng còn giữ những nếp nhăn cổ điển, mình mặc áo tăng già lê lên tới cổ và phủ lấy đôi chân kiết già”. Ngoài ra một bệ đá mang ký hiệu số B-82 của bảo tàng viện Lucknow trên đó có chạm hình đức Quán Thế Âm mang thiên quan, trên đó cũng có đức Phật ngồi kiết già nhưng không rõ bắt ấn gì.

Loại hình tượng Quán Âm có thiên quan chạm hình đức A Di Đà này sau đó đã trở thành mẫu mực, ngay cả lúc đức Quán Thế Âm đã trở thành một vị Bồ tát trong Mật giáo. Trong giai đoạn nghệ thuật sau Kusana và của triều đại Gupta hiện tìm thấy một chiếc đầu đức Quán Thế Âm tàng trữ tại viện bảo tàng thành phố Sañcī, trên thiên quan cũng có tượng A Di Đà, tay bắt định ấn mình đắp y tăng già lê phủ đôi vai. Điểm đặc biệt của nền nghệ thuật Gupta và sau Gupta, đặc biệt trong nền nghệ thuật của vùng Mahārāṣṭra là sự xuất hiện của dạng thức tam tôn. Dạng thức này bao gồm một đức Phật ngồi ở giữa và hai vị Bồ tát đứng hai bên. Ở tại Ellora động 6, ở Ajantā động 19 và 26, ở Nāsik động 16, 17 và 23, đây là những động có những tượng mang dạng thức tam tôn với một đức Phật ngồi giữa, và đức Quán Thế Âm đứng bên trái hay bên phải của đức Phật ấy. Điều đáng tiếc là những người nghiên cứu nghệ thuật giai đoạn này đã không đồng nhất được Phật ngồi giữa ấy là ai. Chúng tôi nghĩ rằng đó là tượng đức A Di Đà. Sự kiện này hoàn toàn phù hợp với sự xuất hiện những hình tượng đức Quán Thế Âm vẽ theo mô tả trong phẩm Phổ Môn của kinh Pháp Hoa tìm thấy tại Ajantā, Ellora, Kanheri. Động thứ ba của Bagh ở vùng Malva cũng có loại tượng tam tôn này. Vogel đồng nhất đức Phật ngồi giữa với Phật Di Lạc, hai người đứng hầu với Đế Thích và Phạm thiên. Nhưng như De Mall Mann, tượng mà Vogen đồng nhất với Phạm thiên thì đó là Quán Thế Âm. Do thế, đức Phật ở giữa có thể là đức A Di Đà.

Giai đoạn nghệ thuật Phật giáo hậu kỳ từ thế kỷ thứ VIII đến thế kỷ thứ XII đã chuyển từ phương tây qua phương đông, từ Mathura qua Bengal và Orissa. Đức Phật A Di Đà trong nền nghệ thuật này, chủ yếu là vị thiền Phật của Mật giáo. Và ngay cả hình tượng trên thiên quan của Quán Thế Âm cũng đã được chỉnh lý để trở thành Mật giáo. Tượng Quán Thế Âm mười một mặt ở Kanheri đã có mặt thứ mười một là đức A Di Đà. Tượng Quán Thế Âm ở Nalanda có tượng A Di Đà trên thiên quan bắt ấn chuyển pháp luân. Một tượng khác cũng của Nalanda lại có Phật A Di Đà bắt ấn xúc địa. Tính đa dạng của những tượng A Di Đà này chứng tỏ tín ngưỡng A Di Đà trong Mật giáo đã phát triển mạnh mẽ vào giai đoạn Phật giáo hậu kỳ này.

Tuy thế, nói chung ảnh hưởng tín ngưỡng A Di Đà đã không mạnh mẽ lắm ở Ấn độ, ngay tại những vùng như Bamyan và Gandhara mà nhiều nhà nghiên cứu đã coi như chiếc nôi của nền tín ngưỡng ấy. Cho nên có một sự nghèo nàn về hình tượng đức A Di Đà tìm thấy cho đến nay.

b) Trung quốc và Nhật bản

So sánh với Ấn độ, hình tượng Phật A Di Đà trong nghệ thuật Phật giáo Trung quốc và Nhật bản đã chiếm một địa vị ưu thế, thậm chí đôi khi lấn át hình tượng của tất cả các đức Phật khác. Tượng Phật A Di Đà vẽ trên giấy lần đầu tiên được kể đến trong bản tiểu sử của Chi Tuân ở Cao tăng truyện 4. Khi Huệ Viễn thành lập Liên xã vào năm 402, Cao tăng truyện 7 ghi ông đã làm lễ tuyên thệ trước một tượng A Di Đà nhưng không nói rõ tượng này vẽ hay khắc. Bước qua thế kỷ thứ VI, với những nỗ lực xướng minh Tịnh độ giáo của Đàm Loan, nghệ thuật về hình tượng Phật A Di Đà đã từng bước thu hút tài năng của những nghệ sĩ, để cuối cùng đạt đỉnh cao dưới thời Đường. Dựa vào số tượng Phật và Bồ tát có khắc danh hiệu và có ghi chú ngày tháng khắc tại những động của nền nghệ thuật Long Môn, Tsukamoto đã thiết lập nên những bảng so sánh, cho thấy tín ngưỡng A Di Đà đã chiếm lĩnh ưu thế như thế nào trong nền nghệ thuật ấy qua lịch sử và qua số lượng. Chúng tôi dẫn ra hai bảng sau. Bảng thứ nhất về quá trình khắc những tượng A Di Đà trong liên hệ với những tượng khác

Năm	Thích Ca	Di Lạc	Di Đà	Quan Âm
500	-	3	-	-
510	14	10	-	1
520	11	11	1	3
530	11	8	6	10
540	7	3	1	8
650	-	2	11	6
660	5	4	40	18
670	-	1	26	5
680	-	3	11	7
690	3	1	15	8
700	-	1	9	8
710	2	-	6	4
720	-	-	2	4

Thế rõ ràng nghệ thuật tượng A Di Đà tại Long Môn đã dần dần chiếm lĩnh ưu thế mà đỉnh cao là vào hạ bán thế kỷ thứ bảy, khi Thiện Đạo đã thành công đưa ra thuyết chuyên niệm của mình. Về số lượng, hình tượng A Di Đà cũng chiếm một ưu thế, như có thể thấy trong bảng sau:

Tượng	Có ghi năm	Không ghi năm	Tổng số
Di Đà	133	89	222
Quán Âm	82	115	197
Thích Ca	61	33	94

Di Lạc	49	13	62
Địa Tạng	11	22	33
Dược Sư	3	12	15
Thế Chí	2	3	5

Như vậy qua hai bảng trên, ta thấy tín ngưỡng A Di Đà đã chiếm lĩnh đỉnh cao của nghệ thuật Trung quốc vào giữa thế kỷ thứ VII trở đi. Ngoài việc tạc và khắc tượng trên đá và gỗ, đúc tượng bằng đồng, nung tượng bằng đất sét, người nghệ sĩ còn vẽ tượng trên tranh, tả tượng trên tường và thêu tượng trên lụa. Ngày nay phần lớn những thành quả nghệ thuật này đã bị thời gian hủy hoại. Tuy nhiên, ta có thể căn cứ vào những tư liệu thành văn xếp thành ba loại. Loại hình tượng đức A Di Đà và các vị Bồ tát để thờ. Loại thứ hai là những bức tranh vẽ cảnh Tịnh độ. Loại thứ ba là cảnh những bức tranh vẽ đức Phật và Thánh chúng tiếp dẫn người lúc lâm chung. Về loại hình nghệ thuật tín ngưỡng thứ nhất thì tuy có chùa thờ tượng và tranh chỉ một mình đức Phật A Di Đà gọi là tượng A Di Đà nhất tôn song phổ biến hơn là loại tượng gọi là A Di Đà tam tôn hay A Di Đà nhị hiệp thị, nghĩa là tượng hay tranh đức Phật A Di Đà có hai thị giả đứng hai bên; hai thị giả này thông thường là Quán Âm phía trái và Thế Chí phía phải.

Dạng thức tam tôn này đã thấy ở động thứ chín của nền nghệ thuật Ajantā của Ấn độ. Ở Trung quốc tượng tam tôn Di Đà xưa nhất hiện còn được khắc vào năm 538 đời nhà Đông Ngụy. Cơ sở kinh điển cho lối thờ tượng này xuất hiện trong Đại A Di Đà kinh T, Vô lượng thọ thanh tịnh bình đẳng giác kinh 3, Quán Thế Âm bồ tát thọ ký kinh, và A Di Đà cổ âm thanh vương đà la ni kinh. Việc xếp hai vị thị giả hai bên thì Phạn bản kinh Pháp hoa phẩm Phổ môn nói Quán Âm có thể ở bên trái hay bên phải đức A Di Đà. Lối xếp đặt không nhất định này có thể xuất phát từ cách bố trí của Mật giáo. Thập nhất diện Quán Tự Tại bồ tát tâm mật ngôn niệm tụng nghi quỹ Tr, A ri đa la đà la ni a lỗ lực kinh và Đà la ni tập kinh 2 nói bên hữu đặt đức Quán Âm, bên tả đặt đức Thế Chí. Bất không quyển sách thân biến chân ngôn kinh 5 nói ngược lại, đặt đức Quán Âm bên tả tượng trung cho lòng thương, và đức Thế Chí bên hữu, tượng trung cho trí tuệ. Nhưng cứ theo Quán vô lượng thọ kinh thì đức Quán Thế Âm đứng bên tả còn đức Thế Chí ở bên hữu, và vì nó là bộ kinh tiêu chuẩn của Tịnh độ giáo nên lối xếp đặt vừa nói trở thành phổ thông.

Ngoài hai vị thị giả Quán Âm và Thế Chí, đôi khi người ta thay thế Thế Chí bằng Kim Cang Thủ hay Địa Tạng. Quán Tự Tại bồ tát tam thế tối thắng tâm minh vương kinh nói vẽ bên tả đức Quán Tự Tại, bên hữu đức Kim Cang Thủ. Pháp Nhiên thương nhân hành trang hoa đồ 13 ghi việc ông tạo tượng tam tôn với Quán Âm và Địa Tạng hầu hai bên.

Ngoài tượng A Di Đà tam tôn, còn lưu hành tượng A Di Đà và năm mươi hai vị Bồ tát, mà thuật ngữ Trung quốc gọi A Di Đà ngũ thập bồ tát tượng, A Di Đà ngũ thập nhị thân tượng, A Di Đà ngũ thập nhị tôn mạn đồ la hay Ngũ thông mạn đồ la. Tập thân châu tam bảo cảm thông lục Tr kể chuyện ngày xưa ở chùa Kê đầu ma, Thiên trúc, có Bồ tát Ngũ Thông đi qua thế giới An lạc bạch đức A Di Đà rằng: “Chúng sinh ở Ta bà nguyện sinh về Tịnh độ, nhưng vì nguyện

cầu mà không có hình tượng Phật, do đó mong Phật giáng hạ". Phật nói: "Người hãy về trước rồi sau ta sẽ hiện thân tới đó" Bồ tát vừa về tới thì tượng đã hiện gồm một Phật và năm mươi vị Bồ tát ngồi trên tòa sen đều ở trên cây. Bồ tát bèn lấy lá vẽ lại rồi phân phát xa gần. Hán Minh Đế nằm mộng sai sứ đi cầu pháp, rước được Ma Đằng và Trúc Pháp Lan. Sau người con của bà chị sa môn Đằng Lâm giữ được một bức tượng ấy, mang qua đất Hán vẽ ngay tại chỗ. Không bao lâu lại mang tượng về Thiên Trúc. Từ đó về sau tranh tượng này không được lưu truyền rộng rãi. Khi Tùy Văn Đế khai giáo, có Minh Hiến được một bản từ Cao tề Đạo Trưởng pháp sư, bèn vẽ ra lưu hành khắp nước. Bấy giờ có Tào Trọng Đạt là một người giỏi vẽ chuyên vẽ loại tranh đó. Tục cao tăng truyện 14 ghi truyện Tuệ Hải chùa An Lạc ở Giang đô thỉnh được tranh ấy từ Đạo Thuyên ở Tề Châu. Vào đời Đường loại tượng này rất thịnh hành, và một số truyện qua Nhật bản, mà Đồ tượng sao 2, Giác thiên sao 7, A sa phược sao 53 và Đương ma mạn đồ la số 2 có ghi và vẽ hình lại, nhưng không biết chắc chắn có xuất phát từ tranh đời Đường hay qua truyền thuyết.

Tranh Phật A Di Đà cùng năm mươi vị Bồ tát vẽ trên cây này, có người coi là dạng thức tối sơ của loại tranh mang tên A Di Đà tịnh độ biến cũng gọi Tây phương tịnh độ biến, Cực lạc tịnh độ biến, Tây phương biến tướng, Cực lạc biến tướng, Cực lạc biến mạn đồ la, Cực lạc mạn đồ la, Tịnh độ mạn đồ la hay Tây phương tịnh độ tranh. Đây là một loại tranh vẽ cảnh giới biến hiện của tịnh độ Cực lạc. Ở Ấn độ không rõ loại tranh này thế nào. Ở Trung quốc, Thiệu Đạo được biết là người đầu tiên vẽ ra nó. Vãng sinh tây phương Tịnh độ thuy ứng san truyện nói Thiệu Đạo thuở niên thiếu đã nhìn thấy cảnh Tây phương tịnh độ của Phật A Di Đà, sau khi xuất gia tự mình vẽ ra hơn ba trăm bản. Quán niệm A Di Đà Phật tướng hải tam muôi công đức pháp môn viết: "Nếu ai y theo Quán kinh vẽ ra cảnh Tịnh độ trang nghiêm, ngày đêm quán tưởng đức báu, thì trong đời hiện tại, niệm niệm diệt trừ được tội tám mươi ức kiếp sinh tử". Tây phương yếu quyết thích nghi thông qui của Khuy Cơ cũng viết: "Kính tin hữu duyên tượng giáo là vẽ cảnh biến hiện ở cõi Tây phương của Phật A Di Đà. Nếu không vẽ đầy đủ được, thì chỉ vẽ một Phật và hai Bồ tát". Diên lịch tự toa chủ viên trần truyện do Tam Thiệu Thanh Hạnh soạn có nói đến chuyện một nhà sư Trung quốc là Đức Viên tặng cho Viên Trần một bức Cực lạc tịnh độ biến, dài hai trượng bốn thước, rộng một trượng năm thước, đó là một trong bốn trăm bức bằng gấm thêu của hoàng hậu Tắc Thiên. Kim ngân nê họa tịnh độ biến tướng tán của Lý Bạch trong Lac bang văn loại 2 kể chuyện Tần phu nhân ở quận Phụng dự vì vị vong phu là Vi Công, đã dùng nước màu vàng bạc vẽ biến tướng Tây phương tịnh độ. Lịch đại danh họa ký của Trương Ngạn Viễn ghi chùa An quốc hiện còn bức họa Tây phương biến của Ngô Đạo Tự ở vách tây đại Phật điện, còn tiểu Phật điện chùa Vân hoa có bức Tịnh độ biến của Triệu Vũ Đao. Họa tây phương tranh ký trong Bach thị văn tập 71 kể chuyện Bạch Cư Dị bỏ tiền bồng ba vạn, sai thợ là Đỗ Tôn Kính, dựa theo hai kinh A Di Đà và Vô lượng thọ, vẽ thành một bộ Tây phương thế giới. Ông còn thêu tranh Tây phương nữa, như Tứ tây phương tranh tán chép trong quyển 70 ghi lại. Dâu dương tạp trợ tục tập 5 của Đoàn Thành Thức, có một đoạn về chùa của Triệu Cảnh Công ở phường Thường Lạc chép: "Dưới hành lang phía tây của Tam Giai Viện, Phạm Trường Thọ vẽ cảnh Tây phương biến và Thập lục đối sự, trong đó ao báu rất là tuyệt diệu, nhìn kỹ thấy người và nước như nổi hẳn trên vách". Đến đời Tống cùng với sự phát triển mạnh mẽ với Liên

xã niệm Phật, việc vẽ Tịnh độ biến cũng thanh hành. Quán kinh cửu phẩm đồ hậu tự của Nguyên Chiêu trong Lạc bang văn loại 2 ghi việc Dật thượng nhân ở Cô Tô sai thợ vẽ Cửu phẩm tướng. Pháp Nhiên thượng nhân truyện ký 2 nói Trùng Nguyên vào nước Tống thỉnh được Quán kinh mạn đồ la đem về. Gần đây, người ta tìm thấy ở Đôn Hoàng một số hình vẽ A Di Đà tịnh độ biến, được coi là di phẩm của đời Đường Tống.

Bên cạnh những hình vẽ về thế giới Cực lạc, còn có những bức tranh vẽ cảnh đón rước những người niệm Phật của đức Phật A Di Đà lúc họ lâm chung. Thẻ tài này chia làm nhiều loại tùy theo số lượng người đi đón rước. Nếu chỉ một mình đức Phật A Di Đà đến đón thì gọi là A Di Đà Phật nhất tôn lai nghinh đồ. Loại hình vẽ này không thấy lưu hành ở Trung quốc. Nếu có thêm hai vị Bồ tát Quán Âm và Thế Chí thì bức tranh được gọi là A Di Đà tam tôn lai nghinh đồ. Loại tranh vẽ này không thấy đề cập trong các sách vở Trung quốc. Nhưng gần đây một người thám hiểm Nga là Kozloff đã tìm thấy ở tỉnh Cam Túc một bức tranh loại này vẽ trên vải có nhiều màu sắc thực hiện vào khoảng cuối đời Tống đầu đời Nguyên. Bức tranh có hình đức Phật A Di Đà bắt ấn tiếp dẫn, trước mặt là Quán Âm và Thế Chí đang nâng một đài sen lớn, cùng cõi mây đi xuống. Bên góc trái bức tranh vẽ một người đang đứng dưới một gốc cây già khô, chấp tay trông lên, và một luồng hào quang từ bạch hào của đức Phật chiếu xuống người ấy. Nếu có hai mươi lăm vị Bồ tát đón rước, thì tranh vẽ được gọi là A Di Đà nhị thập ngũ Bồ tát lai nghinh đồ, cũng gọi là Nghinh tiếp mạn đồ la hay Thánh chúng lai nghinh đồ. Số lượng hai mươi lăm vị Bồ tát này xuất hiện trong Thập vạn sinh A Di Đà Phật quốc kinh mà An lạc tập của Đạo Xước và Vãng sinh lễ tán kệ cũng như Quán niệm A Di Đà Phật tướng hải tam muội công đức pháp môn đều có dẫn ra và coi như những vị thánh ủng hộ những người niệm Phật. Loại tranh này do thế có thể xuất hiện ở Trung quốc, nhưng ngày nay hiện chưa tìm thấy dấu vết. Cuối cùng, nếu chỉ có những vị thánh chúng đi đón rước thì gọi là thánh chúng lai nghinh đồ. Loại tranh này cũng không được những sách vở về họa như Đồ họa kiến văn chí, Tuyên hòa họa phổ v.v... đề cập tới. Nhưng những phát hiện ở Đôn Hoàng gần đây cho thấy trên vách tại động Thiên Phật có tranh vẽ một vị Bồ tát tay phải cầm một lư hương, tay trái cầm một hoa sen có gắn tràng phan, bên sau có một người đàn bà đi theo, và gọi đó là Dẫn lộ Bồ tát đồ. Từ Dẫn lộ Bồ tát đồ này, tuy không tìm thấy trong kinh, nhưng cũng điển hình cho một loại tranh thánh chúng lai nghinh.

Từ đời Nguyên, Minh và Thanh trở về sau, dù tín ngưỡng Tịnh độ giáo về A Di Đà vẫn tiếp tục phát triển, nhưng đã kết hợp chặt chẽ với các học phái khác, đặc biệt với Thiên tôn, nên nghệ thuật liên hệ đến bản thân của đức Phật A Di Đà đã không có những sáng tạo đặc sắc.

c) Nhật Bản:

Theo Thiên quang tư duyên khởi thì bức tượng A Di Đà đầu tiên ở Nhật bản là do vua Thánh Minh nước Bách tế gửi cho Khâm Minh thiên hoàng nước Nhật bản vào năm 522 như một quà biếu. Đây là loại tượng tam tôn gọi là A Di Đà nhất quang tam tôn Phật, gồm đức Phật A Di Đà và hai vị Bồ tát Quán Âm và Thế Chí đứng hầu. Vì tượng thờ ở chùa Thiên quang nên còn gọi

là Thiện quang tự Như Lai. Tượng có đặc điểm là hào quang sau lưng đức Phật và hai vị Bồ tát có hình chiếc thuyền. Sau này, khi phong trào tín ngưỡng Tịnh độ giáo phát triển mạnh, đặc biệt là khi Đẳng Nguyên đạo trưởng (966-1027) dựng A Di Đà đường, Vô Lượng Thọ viện và Cứu thế Phật đường tại chùa Pháp Thắng. Tượng A Di Đà tam tôn chùa Thiện quang đã trở thành mẫu mực cho những bức tượng A Di Đà hoàn thành vào thời đó.

Ngoài loại tượng A Di Đà tam tôn vừa nói, có loại tượng A Di Đà cửu thể. Đây là tượng chín đức Phật A Di Đà xuất hiện trước chín loại người được vãng sinh về thế giới Cực Lạc. Sự khác nhau giữa chín đức Phật A Di Đà này nằm hoàn toàn ở hình dáng những ngón tay là theo những ấn khế mà Ngài diễn tả. Đồ tương sao 2 nói loại tượng A Di Đà cửu phẩm này xuất phát từ A Di Đà cửu phẩm mạn đồ la do Tuệ Vận mang từ Trung quốc về. Căn cứ Quảng long tự lai do ký thì trong khoảng Thiên bình (729-748), Hiền Chứng đã biết đến loại tượng cửu thể này. Hiện nay chùa Tịnh lưu ly ở Kyoto còn giữ một bức tượng nói là tạc từ năm 1047.

Về loại tranh mô tả cảnh giới Tịnh độ thường gọi là A Di Đà tịnh độ biến, Nhật bản có một lịch sử tương đối là lâu dài. Bức bích họa xưa nhất nằm ở tại Kim đường chùa Pháp long chỉ mô tả tượng A Di Đà tam tôn cùng chư thiên cùng những người vãng sinh trong ao báu. Chư tự duyên khởi tập tả tây phương Tịnh độ biến hoàn thành vào năm 761 bên trong tháp năm tầng chùa Hưng phúc, thì gồm có một pho Di Đà, hai mươi hai Bồ tát hầu hai bên, mười con chim đủ loại, bốn cây hoa và một lò lửa. Nhưng nổi tiếng nhất là cảnh vẽ của Đương ma mạn đồ la, cũng gọi là Quán kinh mạn đồ la hoặc Ngẫu ty mạn đồ la. Đương ma mạn đồ la duyên khởi nói bức tượng này được hoàn thành vào năm 763. Vì đã trải qua một thời gian dài bị sửa chữa và cắt xén nên hiện nay không thể xác định được nó là bức tranh vẽ hay thêu. Bộ cục của tranh này chia làm hai phần. Phần ngoài gọi là ngoại trận vẽ mười sáu lối quán tưởng của Quán kinh, năm lý do dẫn đến việc giảng kinh ấy và chín hạng người được vãng sinh. Phần trong hay nội trận vẽ tượng A Di Đà tam tôn, các vị Bồ tát, trời, người, các báu, ao báu, cây báu gồm hết thảy mười hội. Chứng Không trong Đương ma mạn đồ la chú ký 10 đã đếm được trong mạn đồ la này năm trăm chín mươi chín hình của người, súc vật, phàm, thánh. Trong các bức tịnh độ biến của Nhật bản, Đương ma mạn đồ la được coi là tác phẩm hoàn chỉnh và tinh tế nhất. Cho nên, sau khi nó xuất hiện, hai tịnh độ biến khác tiếp chân nhau ra đời.

Thứ nhất là Trí quang mạn đồ la. Nó mang tên này bởi do Trí Quang chùa Nguyên hưng vẽ ra. Trí Quang mất trong khoảng 770-780, như thế không sống cách xa tác giả Đương ma mạn đồ la bao nhiêu. Nhật bản vãng sinh cực lạc ký kể chuyện Trí Quang nằm mộng thấy Phật hiện ra một cảnh tiểu tịnh độ, khi tỉnh dậy nhờ thợ vẽ lại. Trí quang mạn đồ la hiệp tán của Quán Triệt mô tả mạn đồ la này gồm có một đức Phật, bốn vị hóa Phật, ba mươi hai Bồ tát, hai tỷ kheo, tám đồng tử và sáu con chim. Như vậy, so với Đương ma mạn đồ la, quan niệm và bố cục của mạn đồ la này rất thu hẹp, đúng với danh nghĩa tiểu tịnh độ mà thôi. Ngày nay, có nhiều bản của mạn đồ la này mà ta không thể phân biệt được bản nào có tính nguyên sơ nhất.

Hơn hai trăm năm sau Trí Quang, Thanh Hải (? -1017) chùa Siêu Thăng, trên đường đi tìm một bản Đương ma mạn đồ la cho việc niệm Phật hằng ngày, ông đã gặp một cụ già râu tóc bạc phơ. Trong một đêm cụ đã vẽ xong bản vẽ cảnh giới Tịnh độ mà sau này được biết tên Thanh hải mạn đồ la hay Siêu thăng tự mạn đồ la. Bố cục của bản vẽ này chia làm hai phần. Phần nội trận gồm sáu hội, tức tượng A Di Đà tam tôn, trời, đất, cây, ao và lầu gác. Về ngoại trận, thì vẽ mười sáu tòa sen hai phía trên dưới, mỗi phía ba tòa, hai bên phải trái, mỗi bên năm tòa, biểu trưng cho mười sáu phép quán của Quán vô lượng thọ Phật kinh. Về qui mô, nó không thể sánh với Đương ma mạn đồ la, nhưng hơn xa Trí quang mạn đồ la. Nếu chỉ đếm Phật và Bồ tát, thì trừ đức A Di Đà ra, còn đến chín mươi chín vị, ấy là chưa kể nhiều đồng tử, cây và chim nữa.

Trên đây là ba bức A Di Đà tịnh độ biến nổi tiếng của Nhật bản. Ngoài những bức vẽ về cảnh giới Tịnh độ này còn có những bức vẽ diễn tả cảnh nghinh tiếp những người sắp lâm chung của Phật A Di Đà. Loại hình vẽ này gọi là lai nghinh đồ, phát triển rất phong phú ở Nhật bản và thường được chia ra nhiều dạng khác nhau.

1/ A Di Đà nhất tôn lai nghinh đồ: Hình vẽ đức Phật A Di Đà một mình đi nghinh tiếp người sắp lâm chung. Bức tranh của chùa Bảo nham ở Omi, hiện tàng trữ tại Đông kinh để thất bảo vật quán. Nó được vẽ trong thời đại Khiêm thương (1192-1333) diễn tả đức A Di Đà cỡi mây trong một bầu trời xanh biếc, mình tỏa sắc vàng sáng.

2/ A Di Đà tam tôn lai nghinh đồ: Loại tranh này xuất hiện dưới nhiều dạng thức, và tùy theo từng dạng thức ấy mà có những tên khác nhau. Dạng thức xưa nhất là ở chùa Pháp hoa ở Nara, mô tả đức Phật A Di Đà và hai vị Bồ tát Quan Âm và Thế Chí đều ngồi, riêng đức Thế Chí có cầm thêm chiếc bảo cái. Dạng thức này gọi là A Di Đà tam tôn lai nghinh đồ, ra đời vào những năm đầu của thời kỳ Đăng nguyên (1226-1252). Dạng thức thứ hai, Tuệ tâm viễn nguyên tín tăng đô hành thật nói người ta gọi nó là Sơn việt A Di Đà tam tôn lai nghinh đồ, mô tả đức A Di Đà và hai vị Bồ tát Quan Âm và Thế Chí cỡi mây giáng hạ để tiếp dẫn. Bản vẽ hiện còn được tàng trữ ở những chùa Thiên lâm và Kim giới quang minh ở Kyoto, thuộc về giai đoạn nghệ thuật Khiêm thương.

3/ A Di Đà tứ tôn lai nghinh đồ. Hình vẽ trên vải của chùa Pháp lâm ở Kyoto, vẽ ở giữa một tòa sen lớn có đức A Di Đà ngự, phía dưới bên trước có ba vị Bồ tát quỳ trên ba tòa sen, ấy là Địa Tạng, Thế Chí và Quán Âm.

4/ A Di Đà cửu phẩm lai nghinh đồ. Cũng gọi Cửu phẩm lai nghinh đồ. Hình vẽ này đã xuất hiện trong Đương ma mạn đồ la. Nhưng bản vẽ hiện còn truyền là trên vách Phụng hoàng đường ở Uji, mô tả ở chính giữa là hình thượng phẩm thượng sinh, bên hữu là thượng phẩm trung sinh, bên tả là thượng phẩm hạ sinh. Tám bên hữu là trung phẩm thượng sinh và trung phẩm trung sinh, tám bên tả là hạ phẩm thượng sinh và hạ phẩm trung sinh. Bức vẽ này ra đời vào năm 1053 nên đã bị hư nát nhiều. Sự phân biệt chín đức A Di Đà này bằng khế ấn, mà Giác

Thiền Sao nói tới, không thấy xuất hiện nơi đây. Các đức A Di Đà trong Cửu phẩm lai nghinh đồ này chỉ bắt một ấn duy nhất là ấn thí vô úy.

5/ A Di Đà nhị thập ngũ Bồ tát lai nghinh đồ. Cũng gọi là Cực lạc nghinh tiếp mạn đồ la hay Thánh chúng lai nghinh đồ. Hậu thập di vãng sinh truyện Tr chép nguồn gốc xuất phát từ Nguyên Tín. Đây là dạng thức phổ biến nhất của hình vẽ lai nghinh. Bản vẽ ở viện Tri ân ở Kyoto thì gọi là Tảo lai nghinh đồ, bản ở chùa Tây Giáo tại Omi thì gọi Tấn vân lai nghinh đồ. Bản ở chùa Thệ nguyệt tại Kyoto, ở chùa Tăng thượng tại Tokyo thì gọi Hoàn lai nghinh đồ, với ý nghĩa rước người lâm chung trở về quê hương Cực Lạc. Chùa Vân biên ở Awa có Thích Ca tam tôn A Di Đà thập ngũ Bồ tát lai nghinh đồ, ở giữa vẽ hình đức A Di Đà, bên trái là hình hai mươi lăm vị Bồ tát, bên phải vẽ đức Thích Ca với hai vị thị giả. Chùa Quan Âm ở Sanuki cũng có dạng thức này nhưng chia làm hai loại trên dưới, phần trên vẽ tượng A Di Đà tam tôn lai nghinh, phần dưới vẽ hình Thích Ca tam tôn phát khiển. Cơ sở kinh điển cho loại hình này là thuyết nhị tôn khiển nghinh của Thiền Đạo trong Quán vô lượng thọ Phật kinh số. Thuyết nhị tôn khiển nghinh muốn nói đức Thích Ca sai đi ra khỏi thế giới Ta bà, và đức A Di Đà rước về cõi Cực Lạc.

Những hình và tượng Bồ tát trên, có chùa thờ chung với các vị Bồ tát khác, nhưng có chùa chỉ thờ riêng một hình tượng mà thôi. Loại chùa thứ hai này ở Nhật bản được gọi bằng nhiều tên như A Di Đà tam muội đường, thường hành tam muội đường, A Di Đà đường, bản đường, hay là ngự đường. Người đầu tiên dựng lên loại kiến trúc ấy là Tới Trùng (767-822), một học giả thuộc học phái Thiên Thai muốn thực hành niệm Phật tam muội.

d) Việt Nam:

Ở nước ta, tín ngưỡng A Di Đà, tuy có lịch sử lâu dài và đã ăn sâu vào sinh hoạt của quần chúng, nhưng về mặt nghệ thuật đã không để lại nhiều tác phẩm. Tình trạng này không có nghĩa dân tộc ta đã không sáng tạo ra nhiều hình tượng nghệ thuật liên hệ Phật A Di Đà. Trái lại, theo chúng tôi nghĩ, có thể có nhiều sáng tác phẩm loại đó đã ra đời, song đã không chịu nổi sức phá hủy tàn bạo của thiên tai và dịch họa. Cơ sở suy nghĩ như thế xuất phát từ hai nguồn. Thứ nhất là nguồn sinh hoạt thực tiễn của quần chúng. Không những trong các tác phẩm văn học và kịch nghệ thường nhắc đến danh hiệu Phật A Di Đà như một câu chào hỏi, mà ngay cả trong đời sống nhân dân ta đã dùng danh hiệu ấy để chào hỏi nhau. Tất nhiên, dùng danh hiệu ấy để chào hỏi, nhân dân ta muốn câu mong cho người được chào hỏi có được những phẩm chất mà danh hiệu ấy ám chỉ, tức sự sáng suốt và sống lâu không thể kể xiết. Ảnh hưởng trên đời sống thực tế đã để một dấu ấn sâu như thế thì không thể không phản ảnh trong đời sống nghệ thuật. Nguồn thứ hai là những tư liệu thành văn, tuy ít ỏi, nhưng đã xác định trong lịch sử có những thời kỳ một số chùa Việt nam chỉ thờ tượng Phật A Di Đà mà thôi. Đây là trường hợp chùa Viên quang của thiền sư Giác Hải đời Lý, am An dưỡng của thiền sư Tánh Thiên Nhất Định đời Nguyễn và chùa Tây thiên của hòa thượng Tâm Tịnh.

Dẫu vậy, toàn bộ những gì còn lại liên hệ đến nền nghệ thuật A Di Đà nước ta thời Lý là một pho tượng đá được hoàn thành vào năm 1057 tại chùa Vạn phúc trên núi Phật tích tỉnh Hà bắc. Tượng cao 1m87, nếu kể cả bệ thì cao 2m77, ngồi kiết già trên một tòa sen, hai tay bắt định ấn, mình mặc chiếc áo ca sa hở ngực, phủ lên hai vai và đôi chân, trên hai vai còn phủ một tấm quàng mà đường viền để lộ từ bả vai xuống cánh tay. Khuôn mặt đức Phật này đặc biệt Việt nam, với đôi mắt nhìn xuống, chiếc mũi thẳng, cao vừa mà thanh, với cái miệng hơi mỉm cười, hai tai dài, đầu có nhục kế với tóc xoáy tròn. Điểm đặc biệt của pho tượng này làm nó khác hẳn các pho tượng ở những nơi khác là nó không có tướng bạch hào. Đây là một quý tướng, mà các kinh điển Tịnh độ giáo đặc biệt kết liên với Phật A Di Đà. Chỉ một điểm này thôi cũng đủ nói lên phương thức tiếp thu Phật giáo của dân tộc ta. Chính khuôn mặt này đã gợi những cảm tưởng khác nhau từ những người chiêm ngưỡng. Có người nói, "Đôi môi Di Đà đầy đặn, nồng nàn cuộc sống, nhưng khuôn mặt Phật thì vẫn có cái lạnh lùng của trí tuệ! Sức mạnh dẫu mặt kia mới thật là cái ta đi tìm ở hình tượng, trong thế thăng bằng cổ điển giữa lý trí và tình cảm". Có người nghĩ, "Mặc dù đây là một tác phẩm tôn giáo, nhưng gần như không có vẻ gì là thần bí, ngược lại chất thực có mặt không những chỉ có vẻ đẹp hình dáng của một người đàn bà thế tục mà còn ở tiếng nói nội tâm sâu sắc". Dẫu với những cảm tưởng khác nhau, người ta có thể nói, pho tượng A Di Đà này "có tư cách đại diện cho một nền nghệ thuật lớn, nền nghệ thuật Phật giáo thời Lý". Và điều này không phải là hoàn toàn không có lý khi ta nhớ rằng A Di Đà là tượng trưng cho tính vô hạn, vô hạn trong thời gian (Vô Lượng Thọ) và vô hạn trong không gian (Vô Lượng Quang). Nó thể hiện được sức sống của một dân tộc đang vươn lên cái vô hạn đó. Mà những thành tựu của dân tộc ta thời Lý quả đã diễn tả được sức sống đang vươn lên ấy.

Chính vì mang trong mình những ý nghĩa to lớn như thế nên qua thực nghiệm lịch sử, nó nói lên được "độ chín của một phong cách", như có người đã gọi. Bằng bố cục tổng quát khá cao, nó phát triển được không những tính vô hạn của đức Phật, mà còn của chính tâm hồn người sáng tác pho tượng. Tuy khá to lớn, nhưng đường nét lại có một vẻ thanh tú dịu dàng "làm cho thân thể như kéo dài ra mỏng đi trong khi những hình khối vẫn căng đầy và đường nét thì tròn trặn, thanh mảnh". Không nghi ngờ gì nữa, đây là một thể hiện của những thành tựu nghệ thuật thời Lý, của một bút pháp có quá trình tìm tòi và rèn luyện. Có người tự hỏi vì sao có được một thành tựu như pho tượng A Di Đà đây sau một nghìn năm cách khoảng của nền nghệ thuật Đông sơn? Tất nhiên không thể có một sự cách khoảng lâu dài như thế. Vấn đề là chúng ta phải xếp đặt lại những di vật nghệ thuật hiện đã tìm được theo một thứ tự thời gian tương đối chính xác hơn. Thí dụ, những bệ đá tìm thấy ở chùa Vạn phúc, trước đây thường gắn vào nền nghệ thuật thời Lý, thì bây giờ có thể trả lại cho nền nghệ thuật Tiên sơn vào những thế kỷ thứ năm thứ sáu với sự ra đời của nước Vạn xuân của Lý Nam Đế.

Bước qua thời Trần, ta hiện có hai di vật. Thứ nhất là một tòa cửu phẩm tìm thấy tại chùa Ninh phúc ở làng Bút tháp tỉnh Hà bắc. Tòa cửu phẩm này được đặt trong một tòa điện cùng tên gồm có chín tầng, mỗi tầng có tám mặt. Tám mặt của bốn tầng dưới đều có những bức chạm hình nổi tượng trưng cho cảnh giới Cực lạc của đức A Di Đà. Những cảnh này gồm những gì thì người nghiên cứu nó là Bezacher đã không tả rõ, và bức ảnh ông ta công bố lại không rõ ràng,

nên chúng tôi không thể bàn gì thêm. Năm tầng còn lại có những mặt chạm gì thì cũng không thấy nói. Chỉ ghi ở đỉnh của tầng thứ chín có bốn đức Phật đứng ngự ở trên. Cơ sở kinh điển cho tòa cửu phẩm này đương nhiên là thuyết cửu phẩm vãng sinh của Quán vô lượng thọ Phật kinh và Vô lượng thọ kinh. Tòa này được tạc bằng gỗ, tương truyền là của Huyền Quang. Tổ gia thực lục xác nhận điều này. Nhưng không biết tòa hiện tồn tại ở chùa Ninh phúc đây phải chăng đã truyền từ Huyền Quang, bởi vì theo Kiến tính thành Phật, vào cuối thế kỷ thứ XVII, Chân Nguyên có làm ba tòa cửu phẩm để ở chùa Quỳnh lâm, Hoa yên và Linh ứng. Và hiện nay ở chùa Phu man thuộc tỉnh Hà bắc, Bezacier nói "có một tòa cửu phẩm cùng một dáng và cỡ, nhưng ít đẹp hơn tòa cửu phẩm của chùa Ninh Phúc và có những trang trí khác". Như thế dù hiện không biết ba tòa cửu phẩm của Chân Nguyên thế nào, sự hiện diện của tòa cửu phẩm Phu man chứng tỏ loại hình tòa này tương đối phổ biến ở các chùa nước ta.

Di vật thứ hai là hình tượng A Di Đà tam tôn tạc trên diềm bia chùa Sùng khánh ở xã Đạo đức huyện Vị xuyên tỉnh Hà tuyên. Chùa bây giờ không còn nữa, nhưng chiếc bia đang đứng sừng sững trên đồi. Nó được dựng vào năm 1367, "điểm độc đáo khác biệt tất cả những tấm bia đời Trần đã biết, chính ở phần trán bia, bên trong đường diềm hình cánh cung. Đó là ba ô, với bố cục hai con rồng đối xứng, chính giữa là hình Phật A Di Đà ngự trên tòa sen hai tầng cánh, hai đệ tử đứng chầu hai bên". Đường nét và dáng điệu của hình A Di Đà tam tôn này như thế nào thì không được mô tả bởi người nghiên cứu, và chúng tôi không có một bức ảnh của diềm bia này nên không thể bàn gì hơn.

Qua thời Mạc và Lê trung hưng thì tượng A Di Đà nhất tôn cũng như tòa cửu phẩm hiện còn khá nhiều nhưng chưa được ai nghiên cứu. Tình trạng nghệ thuật Phật giáo đời Nguyễn cũng thế. Do đó ta hiện chưa có những kết luận vững chãi về nền ... (thiếu một đoạn)

Qua đời Lê sơ, hai pho tượng Tam thế hiện được bảo tồn trên nền cũ hoang tàn của chùa Ngọc khám ở Hà bắc, mà người ta đã đồng nhất đó là tượng A Di Đà và tượng Thích Ca. Tượng tạc bằng đá, có cùng một kích thước. Thân tượng cao 1m50, ngồi trên một đài sen ba nấc, thất giữa cao 1m20. Dáng ngồi trầm mặc với mảnh ca sa rộng phủ trên đôi vai, có những đường nét vừa tinh tế chắc khỏe, thể hiện sự thừa kế phong cách nghệ thuật điêu khắc Lý Trần, vừa đơn sơ mơ hồ biểu trưng cho phong cách điêu khắc nghệ thuật dân gian xuất hiện một cách nổi bật trong nền nghệ thuật thời Lê sơ và Mạc. Chính những đường nét này đã giúp qui định niên đại của hai pho tượng là thuộc vào nền nghệ thuật Phật giáo thời Lê sơ. Nếu Phật giáo thời Lê sơ là một kế thừa và phát triển mới của Phật giáo thời Trần, thì pho tượng A Di Đà chùa Ngọc khám đây cũng thế. Một mặt nó vẫn giữ vị trí trong hệ thống loại tượng tam thế bắt nguồn từ nền nghệ thuật Phật giáo thời Trần, mặt khác nó đã tiếp thu và đồng hóa những yếu tố dân gian, để từ đây trở đi loại hình tượng tam thế này mà trong đó tượng Phật A Di Đà là một bộ phận sẽ trở thành loại hình tượng mẫu mực được tôn trí trong các ngôi chùa dựng vào thời Mạc và Lê trung hưng. Cũng có thể nói tượng A Di Đà trong loại tượng tam thế vừa nêu đã xác định bộ mặt nghệ thuật hình tượng A Di Đà thời Mạc và Lê trung hưng và một phần nào chi phối nghệ thuật hình tượng A Di Đà thời Nguyễn.

Nếu loại hình tượng tam thế này thịnh hành trong nền nghệ thuật Phật giáo thời Lê trung hưng và Nguyễn ở tại miền Bắc và Trung bộ, thì tại Nam bộ một tình hình ngược lại đã xảy ra. Các chùa ở tại miền ấy hầu hết đều thờ hệ thống tượng A Di Đà tam tôn và A Di Đà ngũ tôn. Từ những chùa dựng xưa nhất hiện biết như Giác lâm, Phước tường cho đến những chùa mới cất gần đây như Giác hoàng ở Hóc môn, Quán tế Phật đường ở Long xuyên v.v... chính điện luôn luôn thờ tượng A Di Đà tam tôn. Thậm chí có chùa chỉ thờ tượng A Di Đà nhất tôn như trường hợp Giác viên. Tượng A Di Đà ngũ tôn, tức Phật A Di Đà và các vị Bồ tát Quan Âm, Thế Chí, Văn Thù và Phổ Hiền thường được tôn trí dưới ba dạng. Dạng thứ nhất, gồm những pho tượng độc lập xếp thành một hàng như trường hợp pho A Di Đà ngũ tôn thờ tại chánh điện chùa Giác lâm. Dạng thứ hai, là những bức tượng chạm nổi trên những tấm gỗ, thường gọi theo danh từ chuyên môn là sáng bài, thấy thờ tại chùa Giác hải. Dạng thứ ba, là một kết hợp của sáng bài và tượng, trong đó tượng A Di Đà là một pho tượng độc lập, tách rời khỏi bốn hình của bốn vị Bồ tát chạm theo lối sáng bài, mà ta gặp thờ ở chùa Huệ nghiêm, Thủ đức.

Như thế, loại hình tượng tam thế xuất hiện từ thời Trần và Lê sơ đã từng bước chiếm đến vị trí ưu thế trong các chùa dựng dưới thời Mạc, Lê trung hưng và Nguyễn ở tại miền Bắc và Trung bộ. Ta có những điển hình như tượng tam thế ở chùa Ninh phúc tại Bút tháp Hà bắc, chùa Vạn phúc ở Phật tích cũng thuộc Hà bắc, chùa Thiên mục, chùa Quốc ân ở Huế, chùa Thập tháp ở Bình định. Trong khi đó tại miền Nam, loại hình tượng tam thế ấy đã nhất loạt được thay thế bởi tượng A Di Đà tam tôn và A Di Đà nhất tôn. Đây đương nhiên là một biểu hiện của vai trò nổi bật của tín ngưỡng A Di Đà tại miền ấy. Mà tín ngưỡng A Di Đà có được vai trò nổi bật này, một phần nào nói lên lòng khát khao vô hạn của nhân dân ta muốn thực hiện một cái gì vĩ đại tại vùng đất mới khai hoang. Đức Phật A Di Đà ở đây không còn tượng trưng cho quá khứ dù một quá khứ huy hoàng, mà đơn giản chỉ biểu trưng cho cái tính vô hạn, tính thành tựu tuyệt đối của một công trình. Cho nên, không phải vì tín ngưỡng A Di Đà đã phát triển rộng rãi tại Nam bộ dù đây là một sự kiện có thật qua những công trình của Toàn Nhật và Đoàn Linh Huyền, mà chính vì niềm khát khao về cái vô hạn trên những mảnh đất vừa được khai hoang, đã quyết định sự hình thành của nền nghệ thuật tín ngưỡng A Di Đà tại Nam bộ. Khuynh hướng vươn về cái vô hạn này, bản thân Minh Mạng một phần nào đã cảm thấy. Vì thế, khi cho dựng tháp Điều ngự ở Túy vân, gồm ba tầng, thì tầng trên hết được chỉ thị là để thờ Trung Thiên Điều Ngự Thích Ca Mâu Ni Phật và Tây Thiên Cực Lạc Pháp Vương, như Hàm long sơn chí 2/1 đã ghi.

đ) Tây Tạng:

Nghệ thuật tín ngưỡng A Di Đà ở Tây tạng chủ yếu thuộc về Mật giáo, do đó đây không phải là nơi để bàn tới. Tuy nhiên, vì có một sự phân biệt giữa tượng A Di Đà trong tư cách của Phật Vô Lượng Thọ và A di Đà trong tư cách của Phật Vô Lượng Quang, nên phải ghi lại một vài điểm chính. Như A Di Đà trong tư cách Phật Vô Lượng Thọ luôn luôn ngồi kiết già tay bắt định ấn trên đó có giữ một bình cam lồ (tse bum) đầu đội vương miện, mình mặc pháp y của

một vị Bồ tát và mang châu ngọc anh lạc. A Di Đà trong tư cách Vô Lượng Quang, đầu thường không có vương miện, mình đắp áo ca sa, tay giữ lấy bình bát. Đây là những chi tiết khác nhau.

Xem thêm Yabuki Keiki, Amida Butsu no kenkyu (Tokyo, 1911); Mochizuki Shinko, Jōdokyō no gigen oyobi hattatsu (Tokyo, 1931); Fujita, Kotatsu, Amidabutsu no gengo (IBK 13/2 (1965) 458-469); Fujita, Kotatsu, Oenshi jōdō shisō no kenkyu (Tokyo, 1973); Wogihara Unrai, Wogihara Unrai bunshi (Tokyo, 1939); Mizuno Seishi và Tarashiro Toshio, Ryūmon sekkutsu no kenkyu (Tokyo, 1941); Shibata Tōru, Muryōjykyō jūnikōbutsu no tsuite (IBK 30/2 (1967) 646-654); Hirakawa Akira, Amidabutsu no kyōten to butto (IBK 18/2 (1966) 787-800); Waddell, L.A., Amitāyus or Aparimitāyus (Tibetan) ERE, I (1908) 386; Pelliot, P. Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient, Revue d'histoire et Littérature Religieuses III/1 (1912) 25; Beal, S., Brief Prefatory Remarks to the Translation of the Amitabha Sūtra from Chinese, JRAS, N.S., II (1866) 136-44; Edkins, J., Paradise of the Western Heaven, China Review XVII (1888-9) 175-6; Weller F., Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa (Leipzig 1928); Bahadur, A. và Vogel, J.F., The Bagh Caves in the Gwalior State (London, 1927); De Mallmann, M.T., Introduction à l'étude d'Avalokitesvara (Paris, 1948); Viện Nghệ Thuật, Mỹ Thuật Đồi Lý (Hà nội, 1973); Mỹ Thuật Thời Trần (Hà nội, 1977); Mỹ Thuật Thời Lê Sơ (Hà nội, 1978); Révertégat, B., Le Bouddhisme traditionnel au Sud-Viêt-nam (Paris, 1974).

A DI ĐÀ (MẬT GIÁO)

阿彌陀 (密教)

Tên của một trong năm vị Phật thiên (dhyānibuddha), vị trí ở phía tây, bộ chủ bộ Liên hoa, biểu hiện phương tiện trí của Phật, nhân cách của trí diệu quán sát, trong năm đại là nhân cách của gió theo truyền thừa của Bất Không, hay của nước theo truyền thừa của Thiện Vô Úy.

1/ CÁC DANH HIỆU CỦA PHẬT A DI ĐÀ

A sa phuc sao 53 chép tên Phạm của Phật A Di Đà ở Thai tạng giới là 阿彌陀不空如来胎 Āryāmitābhāyatathāgata (Hán: Thánh Vô Lượng Quang Như Lai, Tạng: Debshin gsegs pa hphags pa hod dpag med), và trong Kim cang giới là

阿彌陀如来王如来胎 Lokeśvararājatathāgata (Hán: Thế Tự Tại Vương Như Lai, Tạng: De bshin gsegs pa hjiig rten dbañ phyug rgyal po), Āryāmitābhāyatathāgata, đúng ra phải chép Āryāmitābhātathāgata. Cả hai vị Như Lai ấy đều có mật hiệu là Thanh Tịnh Kim Cang. Mật hiệu này, Thai tạng kim cang giáo pháp danh hiệu, theo văn bản truyền thừa của chùa Thanh long, xác định là hiệu của Như Lai Vô Lượng Thọ: "Phương tây, Vô Lượng Thọ Như Lai, hiệu Thanh Tịnh Kim Cang". Giác thiên sao 6 lại ghi thêm mật hiệu Thanh Tịnh Kim

Cang ấy là chung cho cả Thai tạng giới lẫn Kim cang giới. Như thế, Thánh Vô Lượng Quang Như Lai và Thế Tự Tại Vương Như Lai là hai tên khác nhau của đức Phật A Di Đà.

Ngoài hai tên vừa kể, A sa phược sao 53 còn liệt kê thêm một số tên khác xuất hiện rải rác trong các kinh điển mật giáo như Vô Lượng Thọ, Vô Lượng Quang, Quán Tự Tại Như Lai, Quan Âm Như Lai và Cam Lồ Vương Như Lai.

a/ Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Quang

Đây là cặp danh hiệu được coi như biểu lộ hai đặc tính nổi bật của đức Phật A Di Đà (TBPV I 397). Vô Lượng Thọ là danh hiệu phổ thông sử dụng cho cả hai hệ thống Mật giáo, đặc biệt trong hệ thống Thai tạng giới. Ngay cả trong hệ thống Kim cang giới dù danh hiệu chủ yếu là Quán Tự Tại Vương Như Lai, nhưng thường vẫn sử dụng danh hiệu Vô Lượng Thọ như tên của một trong năm vị Phật thiên. Thí dụ, Kim cang đỉnh nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp đại thừa hiện chứng đại giáo vương kinh (thường gọi tắt là Kim cang đỉnh kinh), khi nói đến sự xuất sinh của bốn vị Trí Phật (jñānabuddha) thì dùng tên Quán Tự Tại Vương Như Lai, nhưng khi nói đến sự bố trí bốn vị Trí Phật ấy trong mạn đà la, lại dùng danh hiệu Vô Lượng Thọ. Kim cang đỉnh du già lược thuật tam thập thất tôn tâm yếu cũng thế. Trong khi liệt kê tên các vị Trí Phật thì nó dùng danh hiệu Pháp Tạng Quán Tự Tại Vương Như Lai, nhưng khi dẫn giải thứ tự tu quán thì lại nói: "Thứ đến, lễ đức A Di Đà ở phương Tây". Nhất thiết Như Lai kim cang tam nghiệp tối thượng bí mật đại giáo vương kinh, tương đương với Bí mật tập hội của Phạn bản (Guhyasamājantra), tuy thuộc hệ thống Kim cang giới, cũng nói đến tên Vô Lượng Thọ, trong khi Thế Tự Tại Vương Như Lai lại được coi như một đại minh chủ (Lokesvaramahāvidyādhipati).

Trong hệ thống Thai tạng giới, ngoài danh hiệu Vô Lượng Thọ để chỉ cho vị Trí Phật ở phương Tây của viện trung đài tám cánh, không còn thấy nói đến một danh hiệu nào khác. Sự kiện này có thể thấy một cách dễ dàng trong Đại nhất kinh, tác phẩm lý luận cơ bản của hệ thống Thai tạng giới.

Về ý nghĩa của tên Vô Lượng Thọ, Đại nhất kinh số 4 giải thích: "Thứ đến, phương tây quán tưởng Phật Vô Lượng Thọ. Đây là phương tiện trí của Như Lai. Bởi vì chúng sinh giới vô tận, nên phương tiện đại bi của chư Phật cũng vô cùng, do đó gọi là Vô Lượng Thọ". Vô Lượng Thọ như vậy biểu hiệu cho ý nghĩa vô thi vô chung của phương tiện trí của Phật. Đó là lối giải thích về Thai tạng giới.

Trong Kim cang giới, Nhất thiết Như Lai kim cang tam nghiệp tối thượng bí mật đại giáo vương kinh 1 cho rằng Vô Lượng Thọ là biểu hiện của bồ đề tâm bất sinh, mà trong pháp vô sinh đó, không có sự hữu, không có sự sinh khởi, bình đẳng như hư không (bồ đề tâm giả tức vô sinh pháp, phi tính phi vô tính, như hư không cú tương ưng nhi trú). Phạn bản Bí mật tập hội (Gs. 9.) đọc:

... bodhicittaṃ udājahāra:
anutpanneṣu dharmeṣu
na bhāvo na ca bhāvanā /
ākāśapadayogena
iti bhāvaḥ pragīyate //

Nếu giải thích theo quan điểm Duy thức thì lập trường trên có nghĩa rằng ý thức sau khi được chuyển y thành trí diệu quán sát với tính chất vô phân biệt, tức nó quán sát tất cả mọi hiện tượng trong tự tánh bình đẳng của chúng. Đây cũng là chủ trương của Kim cang đỉnh du già tam thập thất tôn xuất sinh nghĩa: "Do trí diệu quán sát nên mới có pháp bình đẳng để hiện thân đẳng giác (tức tự thân chứng ngộ), tức đức A Di Đà Như Lai ở phương tây". Kim cang đỉnh du già lược thuật tam thập thất tôn tâm yếu nói: "A Di Đà Như Lai biểu hiệu cho trí tam ma địa của hết thầy các Như Lai, do bởi khi vừa mới phát tâm, đã có thể chuyển pháp luân, biện vô ngôn thuyết, lý không bờ bến, thuộc về ngữ bộ. Lại có khả năng khiến cho chúng sinh thông minh, lợi trí, nên thuộc về pháp bộ, tức trí diệu quán sát vậy".

Chư Phật cảnh giới nhiếp chân thật kinh Tr. tổng hợp quan điểm của hai bộ Mật giáo và đề ra một giải thích tương đối khá rõ ràng. Nó viết: "Phương tây Như Lai Vô Lượng Thọ có thể ban cho hành giả đại lạc tam muội. Ví như hư không mười phương vô lượng vô tận, cũng như chúng sinh là vô lượng vô tận, cũng như phiền não là vô lượng vô tận, như vậy thì đại lạc tam muội của hành giả du già cũng lại vô lượng vô tận". Kết liên đức Phật Vô Lượng Thọ với đại lạc tam muội đương nhiên phản ảnh tư tưởng tất cả tham ái đều thanh tịnh (sarvarāgaviśuddhitā) của Kim cang đỉnh du già lý thú bát nhã kinh và Đại lạc kim cang bất không chân thật tam ma da kinh: "Bấy giờ Thế Tôn Tự Tánh Thanh Tịnh Như Lai lại công bố Lý thú bát nhã tên Nhất thiết pháp bình đẳng quán tự tại trí ấn: Trong thế gian tất cả tham ái đều thanh tịnh nên sân cũng thanh tịnh, trong thế gian tất cả uế trước đều thanh tịnh nên sân cũng thanh tịnh, trong thế gian tất cả uế trước đều thanh tịnh nên tất cả tội đều thanh tịnh, trong thế gian tất cả pháp đều thanh tịnh nên tất cả chúng sinh đều thanh tịnh, trong thế gian tất cả trí đều thanh tịnh nên bát nhã ba la mật đa thanh tịnh" (Adhp. 91: Atha bhagavān svabhāvasuddhas tathāgataḥ punar apīdam sarvadharmasamathāvalokiteśvara jñānamudraṃ nāma prajñāparāmitānayaṃ deśa- yāṃ āsa sarvarāgaviśuddhitā loke dvesavisuddhi tāyai saṃvartate / sarvamalaviśuddhitā loke sarvapāpaviśuddhitāyai saṃvartate / sarva- dharmāvi śuddhitā loke sarvasattvaviśuddhitāyai saṃvartate / sarvajñānaviśuddhitā loke prajñā paramitāviśuddhyai saṃvartate iti //).

Đại lạc bất không chân thật tam muội da kinh, Bát nhã ba la mật đa lý thú thích H. thường gọi tắt là Lý thú thích của Bất Không đã giải thích Tự Tánh Thanh Tịnh Như Lai "là tên khác của Quán Tự Tại Vương Như Lai, thì vị Phật đó tên là Vô Lượng Thọ Như Lai". Giải thích này một mặt soi sáng cho vấn đề mật hiệu Thanh Tịnh Kim Cang của Vô Lượng Thọ, vì

Vô Lượng Thọ là biểu hiệu cho pháp tính bình đẳng của Lý thú bát nhã với ý nghĩa rằng tất cả các pháp, tham ái, sân, uế trước và tội thảy đều thanh tịnh. Mật hiệu ấy dùng chung cho cả Thai tạng giới lẫn Kim cang giới, còn riêng trong Kim cang giới thì có thêm hai mật hiệu khác là Đại Bi Kim Cang (Mahākarunavajra) và Thọ Mạng Kim Cang (Āyurvajra), như Giác thiên sao 6 đã ghi. Mật khác, giải thích trên xác định Tự Tính Thanh Tịnh Như Lai là Vô Lượng Thọ, do thể xác định khả năng ban phát đại lạc tam muội.

Như vậy, Vô Lượng Thọ cùng với ba vị Trí Phật kia, biểu hiện cho thọ dụng thân (sambhogakāya) đối với tự tính thân là Đại Nhật Như Lai. Lược thuật kim cang đỉnh du già phân biệt thánh vị tu chứng pháp môn nói pháp thân Tỳ Lô Giá Na Phật có hai thân thọ dụng, tức tự thọ dụng và tha thọ dụng. Tự thọ dụng là sự chứng đắc bốn trí ở nơi nội tâm. Để hiện thân tha thọ dụng cho các Bồ tát đã viên mãn mười địa, từ bốn trí xuất sinh bốn vị Trí Phật. Kim cang đỉnh du già tam thập thất tôn lễ qui định rõ thân thọ dụng trí tuệ chính là Phật A Di Đà.

Qua các trích dẫn trên, dù Vô Lượng Thọ được cho là tôn hiệu chủ yếu của Đại Nhật Kinh, nhưng lại được bàn cãi một cách rộng rãi trong các kinh điển thuộc hệ thống Kim cang giới. Điểm thống nhất giữa cả hai hệ thống mật giáo là vị trí phương Tây của đức Phật ấy. Do vậy, Vô Lượng Thọ thực sự là tên phổ thông nhất, khi đề cập tới tôn hiệu của vị Trí Phật ở phương Tây.

Tên Vô Lượng Quang ít khi được nhắc đến, và thường dùng để thay cho tôn hiệu phổ thông Vô Lượng Thọ trong Nhất tự Phật đỉnh luân vương kinh 4: "... họa đức Vô Lượng Quang Như Lai ở phương tây". Trong các kinh điển khác, cả hai tên đều được dùng đến cùng một lúc, tuy Vô Lượng Thọ vẫn chiếm ưu thế. Chẳng hạn, Kim cang đỉnh thắng sơ du già kinh trung lược xuất đại lạc kim cang tát đỏa niệm tụng nghi quỹ khi mô tả phương cách quán tưởng thì dùng tên Vô Lượng Thọ, còn khi chỉ dẫn khế ấn thì sử dụng tên Vô Lượng Quang. Lỗi sử dụng hai tên như thế, một chỉ cho tôn hiệu và một mô tả chức năng, cũng được tìm thấy trong Bí mật tập hội (Gs. 2) và Nhất thiết Như Lai kim cang tam nghiệp tối thượng bí mật đại giáo vương kinh. Ở đây, bốn tôn thì được gọi là Vô Lượng Thọ (Amitāyus), còn tam ma địa pháp thì được gọi là Vô lượng công đức kim cang quang minh cát tường (Gs. 37: Amitaḡaṇavajraprabhāsāsrī), hay tam ma địa mà Phật Vô Lượng Thọ nhập vào, trước khi tuyên bố các pháp tự tính thanh tịnh, thì được gọi là Nhất thiết Như Lai xí thanh diệm quang kim cang (Gs. 9: Sarvatathāgatajñānārciḡpradīpavajra). Quang minh (prabhāsā) hay diệm quang (arciḡpradīpa) đều là những mô tả chức năng của Vô Lượng Quang. Chức năng đó là khả năng xem xét bình đẳng sáng suốt soi chiếu như ngọn đuốc của trí diệu quán sát.

Ngoài ra, tên Vô Lượng Quang phần lớn được tìm thấy trong chân ngôn của Phật A Di Đà. Vô tượng thọ Như Lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ chép Vô lượng thọ Như Lai căn bản đà la ni với phần qui kinh mở đầu đọc: Năng mờ ra đất năng đất ra da da, năng mặt a ri đã đi đá

bà đa đát tha nghiệt đa da ra hà đề tam miệu tam một đà da. Phạn: Namo ratnatrayāya namah āryāmitābhāya tathāgatā yarhate samyaksambuddhāya.

Cũng trong Nghi quỹ này bài chân ngôn tán thán Vô Lượng Thọ Như Lai bắt đầu phân qui kính với những câu: Năng mô di đà bà da, năng mô di đà dữu sái, năng mô năng ma tiên đế đã ngu noa ca ra đát ma ninh, năng mô di đà bà da nhĩ năng, đã đế mẫu ninh. Phạn: Namo'mitābhāya namo'mitayuse. Namo nama' cintyagunākarātname, namo'mitābaya jināya te mune.

Chân ngôn A Di Đà, thường được biết dưới tên Bát nhất thiết nghiệp chướng căn bản đắc sinh Tịnh đô đà la ni, tuy không lưu hành rộng rãi trong các nghi quỹ mật giáo, vẫn bắt đầu với câu: Năng mô di đà bà da đát tha đà đà da. Phạn: Namo'mitābhāya tathāgatāya.

Như thế, rõ ràng tên Vô Lượng Quang xuất hiện thường xuyên trong các chân ngôn. Điều này chứng thực cho kết luận yếu tố Vô Lượng Quang có thể xuất hiện trước yếu tố Vô Lượng Thọ (x. TBPV I, 406). Vấn đề vì sao có sự xuất hiện thường xuyên vừa nói trong các chân ngôn của tên Vô Lượng Quang từ đó có thể hiểu được.

b/ Quán Tự Tại Vương Như Lai và Quán Âm Như Lai.

Tên Quán Tự Tại Vương Như Lai xuất hiện trong đại bộ phận các kinh điển thuộc hệ thống Kim cang giới. Kim cang đỉnh nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp đại thừa hiện chứng đại giáo vương kinh T mô tả sự xuất sinh của bốn vị Trí Phật từ Như Lai kim cang giới, tức từ pháp thân của đức Phật Tỳ Lô Giá Na: "... khi đã đến đỉnh Tu di lô (Sumeru), ngự trên gác lầu núi báu Kim cang ma ni (Vajramaṇikuta), Kim Cang Giới Như Lai (Vajradhātutathāgatā) với sự gia trì của Nhất Thiết Như Lai, ở trên tòa sư tử của Nhất Thiết Như Lai mà an trụ khắp mọi mặt. Bảy giờ, Bất Động Như Lai, Bảo sinh Như Lai, Quán Tự Tại Vương Như Lai, Bất Không Thành Tựu Như Lai, hết thấy các Như Lai, nhờ Nhất Thiết Như Lai, gia trì tự thân đức Thế Tôn Thích Ca Như Lai". Kim cang đỉnh du già lược thuật tam thập thất tôn tâm yếu giải thích đoạn văn vừa dẫn, ghi nhận: "Quán Tự Tại Vương Như Lai ở nội tâm chứng được trí tam ma địa đại liên hoa trí tuệ bởi do tự thọ dụng. Từ trí tam ma địa đại trí tuệ tuôn ra ánh sáng liên hoa soi khắp mười phương thế giới, làm sạch tất cả phiền não khách trần của chúng sinh rồi lại thu về một mối nhóm lại khiến ẩn lên hết thấy các Bồ tát, vì đó là trí tam ma da tự thọ dụng". Trí này, Kim cang đỉnh du già tam thập thất tôn xuất sinh nghĩa nói rõ là trí diệu quán sát: "Do trí diệu quán sát mới có pháp bình đẳng hiện ra thân đẳng giác, tức ở phía tây của tháp trung ương là Phật A Di Đà". Như thế có nghĩa từ bốn trí của tự thọ dụng thân ở nội tâm của pháp thân Tỳ Lô Giá Na xuất sinh bốn vị Phật thiên biểu hiệu cho thân tha thọ dụng. Quá trình xuất sinh này cũng là quá trình biến chuyển của chúng tử, thường biết dưới tên A tự ngũ chuyển hay năm chuyển biến của chữ A (x. TBPV, I 49).

Tên Phạn của Quán Tự Tại Vương Như Lai, Kim cang đĩnh du già trung lược xuất niệm tụng kinh 3 phiên âm là Rô kê nhiếp phạt ra a la nhược, tức Lokeshvararājan. Kim cang phong lâu các nhất thiết du già du kỳ kinh T. lại có tên Phạ nhật ra lô kế thấp phạ ra nha, mẫu tự tất đàn 𑖀 𑖩 𑖪 𑖫 𑖬 𑖭 𑖮 𑖯, tức Vajralokeshvarajā. Liên hoa bộ tâm niệm tụng nghi quỹ lại chép tên Phạ nhật ra bát na ma tô thú dà ca lộ kế thấp phạ ra, tức Vajrapadmasūddhakośvara (Kim Cang Liên Hoa Thiện Thanh Tịnh Thế Tự Tại). Những dẫn chứng này chứng tỏ các kinh điển thuộc Kim cang giới có tên Phạn của Quán Tự Tại Vương Như Lai là Lokeshvararāja. Tên này trong các kinh điển Hiền giáo thường gọi là Thế Tự Tại Vương Như Lai, vốn là bốn sư của tỳ kheo Pháp Tạng (x. TBPV I 417)

Tuy nhiên, Lokeshvararāja thực không đúng là tên Phạn của Quán Tự Tại Vương Như Lai. Tên đúng phải là Avalokitesvararājan. Phạn bản kinh Lý thú bát nhã (Bdhp. 91) có đoạn viết: Atha bhagavān savbhāva śuddhas tathāgataḥ punar apidaṃ sarvadhama samatāvalokiteśvara jñānamudraṃ nāma prajñā pāramitānayaṃ deśayāmāsa.

Đại lạc kim cang bất không chân thật tam ma da kinh của Bất Không dịch tương đương: "Nhĩ thời Bạc Già Phạm Đắc Tự Tính Thanh Tịnh Pháp Tính Như Lai phục thuyết Nhất thiết pháp bình đẳng quán tự tại trí ấn xuất sinh bát nhã lý thú..." Đây là đoạn giới thiệu pháp môn lý thú bát nhã mệnh danh là trí ấn (jñānamudra) của Quán Tự Tại (Avalokiteśvara) về tính bình đẳng của hết thảy các pháp (sarva dharmasamatā). Đại lạc kim cang bất không chân thật tam muội da kinh bát nhã ba la mật đa lý thú thích H xác định Đắc Tự Tính Thanh Tịnh Pháp Tính Như Lai (Svabhavaśuddha) là một danh hiệu khác của Quán Tự Tại Vương Như Lai. Vị Phật này, nếu ở trong cõi Phật Tịnh diệu mà hiện thân thành Phật, thì có tên là Vô Lượng Thọ, còn nếu trụ ở thế giới ngũ trược tạp nhiễm thì có tên Quán Tự Tại Bồ tát. Ở đây, Quán Tự Tại biểu hiện chức năng quán chiếu bát nhã, như đã thấy trong Bát nhã tâm kinh. Nếu kết hợp với quan điểm duy thức, Quán Tự Tại lại biểu hiện cho trí diệu quán sát. Điều này giải thích hiện tượng A Di Đà và Thế Tự Tại Vương là hai vị Phật tiêu biểu, mà phẩm Xuất thế giải thoát đàn tượng của Bất không quyển sách thần biến chân ngôn kinh 15 đã đề cập tới: "Phật Tỳ Lô Giá Na, bên trái là Phật A Di Đà, bên phải là Phật Thế Tự Tại Vương, ngồi kết già trên tòa báu sư tử". Phật A Di Đà tùy quốc độ hiện thân, mà có những danh hiệu khác nhau, nếu không là tùy chức năng.

Đây là trường hợp của tên Quan Âm Như Lai. Tên này xuất hiện trong phần giới thiệu bốn vị Trí Phật bằng kệ văn của Thanh cảnh đại bi vương quán tự tại niệm tụng nghi quỹ. Nhưng phần tản văn tiếp theo thì lại có tên Quán Tự Tại Vương Như Lai: "Tôi theo Kim cang đĩnh du già kinh diễn thuyết Quán Tự Tại Vương Như Lai tu hành liên hoa đạt ma pháp yếu". Không những thế, trong phần chân ngôn có hai yếu tố hàm ngụ sự đồng nhất Quan Âm Như Lai và Quán Tự Tại Như Lai với Vô Lượng Thọ Như Lai. Yếu tố thứ nhất là chân ngôn được gia trì để kết giới. Chân ngôn này đọc: Án a mật lật đô na bà pha hồng phát tra. Phạn: Om amṛtodbhava hum phat. Nó cũng được tìm thấy trong Vô Lượng Thọ Như Lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ và được gọi là chân ngôn Mã Đầu minh vương (x. TBPV I 365), đọc hơi

khác đi một tí: Án a mật lật đổ nạp bà phạ hồng phát tra. Quán Tự Tại Vương Như Lai tu hành pháp gọi nó là chân ngôn kiết giới và phiên âm giống như trong Kim cang đỉnh du già thanh cảnh đại bi vương Quán tự Tại niệm tụng nghi quỹ.

Trong chân ngôn vừa nêu, một trong mười hiệu Cam Lộ Vị của Phật A Di Đà, đó là amrtodbhava được nhắc tới (về danh hiệu Cam Lộ Vị, x. TBPV I 407 và mục A Di Đà chú). Amrtodbhava có nghĩa đen là sự xuất sinh của cam lồ, tức chỉ cho sức gia trì của tự thân Phật A Di Đà đối với bản thân hành giả, rồi từ sự gia trì đó hành giả quán tưởng sự xuất hiện của Quán Tự Tại Bồ tát. Nói khác đi, vị Bồ tát này xuất hiện từ tâm Phật A Di Đà. Sự kiện ấy giải thích tính cách đồng nhất danh hiệu giữa Phật và Bồ tát. Hay nói như Đại lạc bất không chân thật tam muội da kinh bát nhã ba la mật đa lý thú thích H dẫn trên thì Phật A Di Đà hiện thân thành Phật ở tịnh độ là Phật Vô Lượng Thọ; hiện thân đại bi ở thế giới uế trược là Bồ tát Quán Tự Tại. Hơn nữa, chân ngôn trên đề cập tới Cam Lộ Vị, tức đồng thời cũng đề cập tới khía cạnh thọ mạng vô lượng của đức Phật A Di Đà, vì amrta cũng có nghĩa là bất tử. Đó là yếu tố thứ nhất, yếu tố thọ mạng vô lượng.

Yếu tố thứ hai nói đến khía cạnh ánh sáng vô lượng và nằm trong chân ngôn quán tưởng căn bản. Trong Kim cang đỉnh du già thanh cảnh đại bi vương quán tự tại niệm tụng nghi quỹ chân ngôn này đọc: Án a rô lực sa phạ ha. Phạn: Om ārolik svahā. Quán Tự Tại Vương Như Lai tu hành pháp cũng có chân ngôn này và còn giải thích thêm mật nghĩa của nó như sau: "Chữ án có nghĩa là chảy vào, cũng có nghĩa là không sinh không diệt, là tối thắng trong hết thảy các pháp. Chữ a có nghĩa là vô sinh, cũng có nghĩa là trí tịch tịnh trong pháp của tất cả Như Lai. Chữ rô có nghĩa là hết thảy các pháp không có đi, không có khởi, không có trụ. Chữ lực có nghĩa là vô đẳng giác của hết thảy Như Lai, cũng có nghĩa không thủ xả. Chữ sa phạ có nghĩa là hết thảy Như Lai không có ai ngang bằng, cũng không có ngôn thuyết. Chữ ha có nghĩa là tịch tịnh không nhân, cũng có nghĩa là vô trụ niết bàn".

Nhất thiết Như Lai kim cang tam muội tối thượng bí mật đại giáo vương kinh 1 mô tả quá trình tuyên thuyết chân ngôn trên như sau: "Lại nữa, Thế Tôn Vô Lượng Thọ Kim Cang Như Lai liền nhập tam ma địa Đại liên hoa giáo xuất sinh kim cang. Sau khi ra khỏi thiền định ấy, bằng ba nghiệp của chính mình, Ngài tuyên bố tâm chú căn bản của tự thân vốn tối thượng tinh diệu thuộc Liên hoa bộ rằng: Án a lô lực cu. Khi nói xong đại minh chú ấy, đức Phật Thế Tôn kia từ trong thân ngữ tâm của hết thảy Như Lai xuất hiện vị Trì Minh, hiện ra với ba loại sắc tướng là đỏ, trắng và đen, cùng tương ứng với Quán Tự Tại Đại Minh Chủ đại ấn, an trụ tối thượng hết thảy Như Lai kim cang ba nghiệp. Vị Trì Minh này ngồi ở phương tây. Đó gọi là bộ chủ của Liên hoa bộ". Phạn bản Bí mật tập hội (Gs. 4) đọc tương đương: Atha bhagavān sarvatathāgata mahārāgasambhavavajraṃ nāma samādhim samāpadyedaṃ vajrarāgakula paramasārahrdayaṃ svakāyavā kcitravajrebhyo niścārayāṃ āsa // ārolik āthāsmiṃ bhāṣitāmātre sa eva bhagavān sarvatathāgatakāyavākciṭra

vidyāpuruṣo lokeśvaramahāvīdyādhipatimahā mudrāsamyagoparamapadai raktasitakṛṣṇā kāreṇa sarvatathāgatakāyavakcitravajrasya pṛthato nisīdayām āsa.

Như vậy, vị Trì minh xuất sinh từ Vô Lượng Thọ Kim Cang Như Lai theo Hán bản có tên Quán Tự Tại (Avalokiteśvara) trong khi Phạn bản lại có tên Thế Tự Tại (Lokeśvara).

Sự sai khác giữa hai tên vừa thấy, Bồ đề tâm nghĩa lược 5 đã bình luận: "Phạn hiệu lễ sám nói là Lô kế nhập pha ra sa đát tha nga đô (lokeśvaras tathāgato) đây gọi là Quán Tự Tại Vương Như Lai. Đọc đúng là A pha rô cát đế nhập pha ra la nha (avalokiteśvararāja) dịch là Quán Tự Tại Vương. Cựu dịch vị Bồ tát hóa thân của Phật này là Quán Tự Tại, cũng nói là Quan Âm, và cũng nói là Quán Thế Âm, là hơi sai vậy. Thiên thai số ký bài bác Chính pháp hoa rằng: Quán Thế Âm trong bản dịch đó nói là Quang Thế Âm. Quán và Quang đồng âm do đó viết v.v... Ý của Số Ký nói a phược rô cát đế là Thế Âm, nhập phược ra là Quán. Hơn nữa, Quang viêm, tiếng Phạn nói là nhập pha ra (jvala). Cho nên vì Quán và Quang đồng âm trong tiếng Phạn, nên thay vì Quán viết là Quang. Nhưng trong đám học đồ có người không rõ tiếng Phạn, cho rằng trong tiếng Hán, chữ Quán và Quang là đồng âm mà không đồng nghĩa. Chất vấn ấy hết sức thiếu sót vậy. Trong đoạn dẫn này Bồ đề tâm nghĩa lược, gọi cho đủ là Thai tạng kim cang bồ đề tâm nghĩa lược vẫn đáp sao, tuy đã tìm cách giải thích sự khác biệt giữa Quán Thế Âm và Quang Thế Âm, nhưng không thành công cho lắm, vì có sự lẫn lộn giữa nghĩa của những chữ Phạn phiên âm khác nhau. Chẳng hạn, nhập phược ra (svara) mà chưa nghĩa là quán, và a phược rô cát đế (avalokita) mà chưa nghĩa là thế âm, thì rõ ràng tác giả Bồ đề tâm nghĩa lược đã không nắm vững nghĩa chữ Phạn của những từ đó. Có lẽ cũng chính vì nhược điểm này, nên ta không thấy bình luận gì tiếp theo về sự khác nhau giữa lô kế nhập pha ra và a pha lô cát đế nhập pha ra ra nha. Dẫu thế, Bồ đề tâm nghĩa lược 5 đi đến kết luận: "Đức Phật ấy (...) bản danh là Quán Tự Tại Vương Phật (...) Đại nhật tôn nói: theo nghĩa Chứng bồ đề thì gọi là Vô Lượng Thọ. Kim cang đỉnh nói: theo nghĩa Thọ dụng trí tuệ môn thì gọi là A Di Đà. Sự kiện chủng tử của Chứng bồ đề và Thọ dụng là một Phật, điều ấy đã rõ vậy". Nói khác đi, Quán Tự Tại Vương, Thế Tự Tại Vương và Quan Âm chỉ là những danh hiệu khác nhau của Phật A Di Đà. Đây là thuyết A Di Đà Phật bản danh của An Nhiên.

Tính dị biệt và đồng nhất của các danh hiệu trên cho thấy quá trình chọn lọc và thống nhất để hoàn chỉnh hệ thống vũ trụ luận trong lịch sử phát triển của tư tưởng Mật giáo. Qua quá trình ấy, tính phổ thông của danh hiệu Vô Lượng Thọ để lộ cho thấy mức độ ảnh hưởng của Tịnh độ giáo. Thêm nữa, tư tưởng Lý thú bát nhã và những ảnh hưởng của Duy thức Trung quán sử dụng trong việc giải thích bản thân Phật A Di Đà, chứng tỏ nỗ lực thâm thái và tổng hợp của Mật giáo đối với các hệ tư tưởng Đại thừa khác.

c/ Cam Lò Vương, Nhân Thắng Giả và Đại An Nhân

Ngoài hai cặp danh hiệu chủ yếu được nói tới trong hai bộ Mật đà la, tức Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Quang trong Thai tạng giới, và Quán Tự Tại Vương hay Thế Tự Tại Vương trong Kim cang giới, còn có tên Cam Lộ Vương, Nhân Thắng Giả và Đại An Nhân.

A sa phược sao 53 viết: "A Di Đà cũng gọi là Cam Lộ Vương Như Lai (...). A Di Đà, A Di Ly Đê, đó là tiếng Phạn. Đây dịch là Vô Lượng Thọ, Vô Lượng Quang. Nhưng đúng ra phải dịch là Cam Lộ. Cho nên (A Di Đà) đại chú có tên là bài chú Mười cam lộ (Thập cam lộ minh). Dựa vào bài chú đó, người ta giải thích tên Cam Lộ Vương Như Lai. Nhờ uống cam lộ bất tử mà không già không chết cho nên có tên là Vô Lượng Thọ. Thiếp quyết viết: A mật lý đê có nghĩa là không già không chết. Cho nên A Di Đà chú có mười câu a mật lý đê, đó là thọ mạng vô lượng của Phật A Di Đà, nên có nghĩa không già không chết. Mười cam lộ không già không chết tức diệu dược cam lộ vậy. Giống như nói cõi trời Tam thập tam có cam lộ không già không chết, nên Phật A Di Đà cũng có tên Cam Lộ Vương Như Lai".

Giác thiên sao mục A Di Đà T cũng có đoạn dẫn từ Thiếp quyết nhưng nói là dẫn từ Đại nguyên sao. Bí tạng ký B viết: "Cam Lộ Vương Như Lai, tức Phật Vô Lượng Thọ ở phương tây, là dụng của trí diệu quán sát, là thân thuyết pháp vậy". Thí chú nga qui âm thực cập thủy pháp chép: "Nặng mô Cam Lộ Vương Như Lai rưới pháp lên thân tâm khiến nhận được khoái lạc".

Như vậy, Cam Lộ Vương Như Lai, nguyên có tên Phạn là amṛtarāja (Tạng: bdud rtsiḥi rgyal po) là biểu hiệu của Phật A Di Đà về khía cạnh thọ mạng vô lượng, vì cam lộ (amṛta) cũng có nghĩa là bất tử. Thí chú nga qui âm thực cập thủy pháp kể tên vị Phật này giữa năm vị Như Lai của lễ cúng nga qui, tức Bảo Thắng Như Lai, Diệu Sắc Thân Như Lai, Quảng Bác Thân Như Lai và Ly Bồ Úy Như Lai. Cứu bát diêm khẩu nga qui đà la ni kinh chỉ có bốn vị Như Lai vừa kể, mà không kể tới Cam Lộ Vương Như Lai. Du già tập yếu cứu a nan đà la ni diêm khẩu qui nghi kinh và Du già tập yếu diêm khẩu thí thực nghi cũng không kể tới Cam Lộ Vương Như Lai, nhưng thêm ba bốn tên khác là Đa Bảo Như Lai, A Di Đà Như Lai và Thế Gian Quảng Đại Oai Đức Tự Tại Quang Minh Như Lai. Bảng liệt kê bảy vị Như Lai này Chư hồi hướng bảo giám 1 dẫn Nhũ hải đà la ni kinh, đã thay thế Thế Gian Quảng Đại Oai Đức Tự Tại Quang Minh Như Lai với Cam Lộ Vương Như Lai. Bảng liệt kê được thay thế này rất lưu hành ở nước ta trong các nghi cúng nga qui và chẩn tế.

Bản in Du già tập yếu thí thực nghi qui do Châu Hoảng tham định vào năm Vạn lịch 34 (1606) và Tỉnh Tĩnh phái Tào động chùa Thiên hòa ở Huế in lại vào năm Minh mạng thứ hai (1821) liệt kê bảy vị Như Lai trên đúng theo Du già tập yếu diêm khẩu thí thực nghi. Nhưng Mông sơn thí thực khoa nghi, cũng gọi Chính khắc trung hoa du già tập yếu, thường gọi tắt là Mông sơn khoa lại liệt kê bảy vị Như Lai như Nhũ hải đà la ni kinh, tức thay vì có Thế Gian Quảng Đại Oai Đức Tự Tại Quang Minh Như Lai, thì có Cam Lộ Vương Như Lai. Bản Mông sơn khoa này rất là phổ biến.

Giác thiên sao 6 còn nêu ra tên Nhân Thắng Giả, dựa vào một câu trong Đại nhật kinh 1 nói rằng: "Nhân Thắng Giả ở phương tây thì tên Vô Lượng Thọ" (Tây phương Năng Thắng Giả, thị danh Vô Lượng Thọ). Giải thích từ Nhân Thắng Giả ở đây, Đại nhật kinh số 4 viết: "Tiếng Phạn nhĩ nễ, gọi là nhân giả. Lại do hàng phục bốn ma nên gọi là thắng giả". Nói như vậy cho rằng nhĩ nễ gồm có hai nghĩa: Nhân giả và Thắng giả. Từ đó, Nhân Thắng Giả là tập hợp của hai nghĩa ấy. Đại nhật kinh số diễn áo sao 8 còn bình luận thêm: "Đọc trong Phổ Hiền Hạnh Nguyên Tán thấy có Phật Jinā. Vậy Nhĩ Nễ có phải Jini chăng?" Jinā không phải là tên của một vị Phật riêng biệt nào, mà là một danh hiệu chỉ chung cho các đức Phật. Do thế, Nhân Thắng Giả không phải là một danh hiệu khác của Phật A Di Đà.

Về tên Đại An Nhân, Giác Thiên Sao 6 nói là tìm thấy trong Giáo vương kinh 1. Đây là tên gọi tắt của Kim cang đỉnh nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp đại thừa hiện chứng đại giáo vương kinh do Bất Không dịch. Tên Đại An Nhân được tìm thấy trong bài tụng thứ tư của phẩm thứ nhất: "Vô thi vô chung, tịch, bạo nộ, đại an nhân". Bản chú giải của Đại Dũng Kim Cang mang tên Giáo vương kinh số 2 nói rằng, trong bài tụng ấy, vô thi vô chung chỉ cho tính cách của Phật Tỳ Lô Giá Na, tịch chỉ cho Phật A Súc Bệ, bạo nộ chỉ cho Phật Bảo sinh, và đại an nhân chỉ cho Phật Vô Lượng Thọ. Rồi nó giải thích tiếp: "Đại an nhân là Vô Lượng Thọ vậy. Thanh tịnh ý thức cùng tương ưng với trí diệu quán sát, chứng được bản tính thanh tịnh của các pháp, bằng đại từ nhân, hay chuyên pháp luân làm lợi lạc chúng sinh nên gọi là an nhân. Trong danh hiệu khác thì gọi là đại từ vậy". Nói thế có nghĩa Đại An Nhân là một phẩm tính nội tại của Phật A Di Đà, giống như Đại Từ là một phẩm tính khác.

Rút lại, ba tên vừa bàn trên, tức Cam Lồ Vương Như Lai, Nhân Thắng Giả và Đại An Nhân, đã chứng tỏ chúng thực sự không phải là những danh hiệu đặc thù của đức Phật A Di Đà và không được dùng một cách phổ biến. Riêng Cam Lồ Vương Như Lai, tuy được sử dụng tới một mức độ nào đó, đặc biệt trong khoa Mông sơn lưu hành tại nước ta, vẫn không thấy xuất hiện rộng rãi trong các kinh điển Mật giáo. Như vậy, chỉ có hai cặp danh hiệu Vô Lượng Thọ hay Vô Lượng Quang trong Thai tạng giới và Quán Tự Tại Vương hay Thế Tự Tại Vương trong Kim cang giới, là được sử dụng phổ biến và có căn cứ điển tịch rõ ràng.

2/ CHÂN NGÔN, CHUNG TỬ VÀ KHẾ AN





Thông thường thì chung tử trong Thai tạng giới là căn cứ vào Đại nhật kinh. Nhưng riêng về Phật Vô Lượng Thọ ở phương tây, nó đã không có một đoạn văn nào khẳng định chung tử của vị Phật ấy. Tuy nhiên, Đại nhật kinh số 20, trong khi bàn về ý nghĩa của chữ a năm chuyển (x. TBPV I 49) đã nói: "Thứ đến là mẫu tự am, chỉ cho tam bồ đề vậy. Vì do vạn hạnh mà thành chánh đẳng giác. Vị Phật của mẫu tự đó là A Di Đà ở phương tây" Như thế cứ vào truyền thừa của Đại nhật kinh số, có nghĩa là truyền thừa của Bất Không và Nhất Hạnh, Am được ghi nhận là chung tử của Phật A Di Đà ở trong Thai tạng giới, dùng mẫu tự này làm chung tử có thể phản ảnh một phần nào ảnh hưởng của Kim cang giới, bởi vì Du già kim cang đỉnh kinh thích tự mẫu phẩm đã giải thích Am là "biên tế bất khả đắc". Biên tế, tiếng Phạn là anta hay amta,

từ đó cũng hàm ngụ ý nghĩa ánh sáng và thọ lượng của Phật A Di Đà là không biên tế, tức biên tế bất khả đắc.









Ngoài ra, Thành bồ đề tập 1 viết: "Chúng tử Phật A Di Đà trong Thai tạng giới là sam ba chữ. An Nhiên hòa thương ký chép: 𑖀 Sam (đồ) 𑖀 Ah (thích) 𑖀 Am (sao)". Điều mà Thành bồ đề tập gọi là An Nhiên hòa thương ký, tức chỉ cho Thai tạng chư tôn chúng tử của An Nhiên. Chính trong Thai tạng chư tôn chúng tử đã ghi ba chúng tử Sam, Ah và Am cho Phật Vô Lượng Thọ. Dưới mỗi chúng tử, An Nhiên còn chưa thêm cứ liệu cho những chúng tử đó, nhưng ngày nay ta chưa thể truy ra được một cách chắc chắn. Dầu thế, riêng về chúng tử Am, An Nhiên tất phải rút ra từ truyền thừa của Đại nhật kinh sớ. Về chúng tử Ah, nó hẳn cũng xuất phát từ Đại nhật kinh sớ, vì nếu Am là chúng tử của Phật A Di Đà, thì Ah theo thuyết trung nhân phát tâm (x. TBPV I 54) lại là một chúng tử khác của vị Phật ấy. Thai tạng giới mạn đà la hiện đồ sao tư ký 1 viết: "Chín tôn của viện trung đài tám cánh đều là biến hiện của Đại Nhật. Do đó bốn vị Phật ở bốn phương đều lấy mẫu tự A làm bản thể, và bốn phương này đều có chấm vậy. Ấy là ở trung đài từ trí pháp giới thể tánh lưu xuất bốn trí ở bốn phương vậy". Nói khác đi, Phật A Di Đà như một trong bốn vị Trí Phật vừa nêu, ắt phải có chúng tử Am, nếu đứng trên lập trường đông nhân phát tâm (x. TBPV I 53), hay Ah nếu đứng trên quan điểm trung nhân phát tâm. Cả hai quan điểm ấy đều tìm thấy trong Đại nhật kinh sớ.

Về chúng tử saü, Thành bồ đề tập 1 cùng với Thai tạng chư tôn chúng tử ghi nhận là chúng tử chính của Phật A Di Đà trong Thai tạng giới, rồi dẫn Đại nhật kinh sớ để giải thích ý nghĩa: "Sớ nói: Sa nghĩa là các lậu (srāva), mà ở trên có chấm, nên biết các lậu cũng tức đồng với đại hư không vậy". Cứ Đại nhật kinh sớ 10 thì đoạn vừa dẫn của Thành bồ đề tập 1 là dùng để chua cho chúng tử sa của Bồ tát Đại Thế Chí.

Vấn đề vì sao sam được dùng làm chúng tử cho Phật A Di Đà, có thể giải thích theo nhiều cách. Trong mạn đà la Thai tạng giới có ba bộ là Phật bộ, Liên hoa bộ, và Kim cang bộ, và mỗi bộ có một chúng tử riêng. Phật bộ có chúng tử a, Liên hoa bộ có chúng tử sa, và Kim cang bộ có chúng tử va (phạ). Từ chúng tử a của Phật bộ, do quá trình biến chuyển của chữ a, mà đã có chúng tử am và ah bàn trên. Cũng do quá trình biến chuyển chữ a ấy, mà từ chúng tử sa của Liên hoa bộ đã xuất hiện chúng tử saü. Đại nhật kinh sớ 20 đã giải thích ý nghĩa của năm chữ do sa biến chuyển: " 𑖀 Sa là bồ đề tâm, 𑖀 Sā là hành, 𑖀 Sam là thành bồ đề, 𑖀 Sah là niết bàn, 𑖀 Sāh là phương tiện". Giải thích sam như thế, tức muốn nói sam là chúng tử của Phật A Di Đà, giống như am là chúng tử của vị Phật ấy, vì cả hai đều có nghĩa là thành bồ đề. Thêm vào đó, thành bồ đề, tiếng Phạn gọi là sambodhi (tam bồ đề), nên chữ sam có thể coi như một viết tắt của chữ sambodhi. Ngoài ra sam cũng như các biến chuyển khác của chữ sa là chúng tử của các vị Bồ tát trong Liên hoa bộ, tức chỉ cho nhân địa tu hành. Còn am và các chúng tử khác từ a thuộc Phật bộ là chỉ cho quả vị bản hữu. Quan hệ giữa sam và am là quan

Về ý nghĩa của chủng tử hrīh ấy, Đại lạc kim cang bất không chân thật tam muội da kinh bát nhã ba la mật đa lý thú thích H viết: "Chữ hōt ri gồm đủ bốn chữ mà thành một chân ngôn". Nói vậy có nghĩa trong tiếng Phạn hrīh vừa là một chủng tử vừa là một chân ngôn, gồm có bốn chữ cái, tức H , R , Ī , và H . Nếu là chân ngôn thì gọi là chân ngôn một chữ, hay nhất tự chân ngôn. Về ý nghĩa bốn chữ cái ấy, Lý thú thích H viết: "Chữ H chỉ hết thấy các pháp nhân bất khả đắc". Đây là giải thích ý nghĩa mẫu tự H như là phụ âm căn bản của từ hetu có nghĩa là nhân hay nguyên nhân. Giải thích này đã thấy trong Đại nhật kinh 2 phẩm Nhập mạn đồ la cù duyên chân ngôn. Về chữ R, nó viết: Chữ R là chỉ hết thấy các pháp lia trần cấu. Trần ở đây là năm trần cảnh, cũng chỉ cho hai loại chấp trước về năng thủ và sở thủ". Ý nghĩa chữ R này cũng xuất phát từ Đại nhật kinh 2, theo đó thì R chỉ hết thấy các pháp vốn xa lia tất cả nhiễm ô trần cấu. Nói như vậy là vì khi đọc lên âm R, ta liên tưởng đến từ rajas có nghĩa là bụi bặm hay trần cấu. Về chữ I, nó viết tiếp: "Chữ I là tự tại bất khả đắc". Viết thế vì chữ I là chữ bắt đầu của từ Īsvara, có nghĩa là đáng tự tại. Cuối cùng là chữ H, thường được viết trong tiếng Phạn bằng hai dấu chấm (visarga), nó nói: "Ý nghĩa của hai chấm chữ ác, chữ ác này chỉ cho niết bàn". Dấu visarga, tức hai chấm, mà dịch bản Hán văn thường phiên âm là ác, được các kinh điển Mật giáo gọi là chấm niết bàn, nên cũng có nghĩa là Niết bàn. Giải thích tổng hợp cả bốn chữ cái H, R, I và H, Lý thú thích H viết tiếp: "Do giác ngộ các pháp bản lai không sinh, nên hai loại chấp trước loại trừ, chúng được pháp giới thanh tịnh".

Mặt khác, nếu hiểu hrīh như một từ ngữ thông dụng, thì nó có nghĩa là sự hổ thẹn. Nên Lý thú thích H giải thích: "Chữ hōt ri cũng có nghĩa là xấu hổ. Nếu có đủ hổ thẹn thì không làm các việc bất thiện, tức đầy đủ hết thấy pháp vô lậu. Cho nên Liên hoa bộ cũng gọi là Pháp bộ. Do sự gia trì của chữ này, nên ở thế giới Cực Lạc, nước chim cây rừng đều diễn pháp âm, chi tiết như trong kinh (A Di Đà) có nói. Nếu ai trì một chữ chân ngôn này, có thể trừ hết thấy tai họa, bệnh tật, sau khi mạng chung sẽ vãng sinh quốc độ an lạc, thượng phẩm thượng sinh". Đây là một giải thích tổng hợp kết liên tư tưởng Mật giáo với Tịnh độ giáo.

Ngoài Lý thú thích, Kim cang giới mạn đồ la hiện đồ sao tư T đề xuất một lời giải thích khác: "Chữ hrīh này do bốn chữ Ha , Ra , Ī , và Ah , hiệp thành, chỉ cho bốn đức ở bốn phương đông tây nam bắc. Phải chăng vì Phật Di Đà nổi tiếng đầy đủ phương tiện nên đầy đủ bốn đức ấy? Nói về thể của chữ, thì nhân nghiệp là chữ Ha , trần cấu là chữ Ra , tai họa là chữ Ī , đương thể phạm phu làm rõ viễn ly là chữ Ah . Như vậy, toàn thể phạm phu là có nghĩa viễn ly, thanh tịnh, không trần cấu. Điều đó đã rõ". Bốn đức nói đến trong giải thích này là chỉ cho bốn đức thanh tịnh mô tả trong Lý thú bát nhã, ấy là ái nhiễm thanh tịnh (rāgaviśuddha), sân thanh tịnh (dvesaviśuddha), cấu uế thanh tịnh (malaviśuddha) và tội thanh tịnh (papaviśuddha). Sự sai biệt trong giải thích ở đây với Lý thú thích dẫn trên là ở ý nghĩa của mẫu âm ī. Ī được nói là có nghĩa tai họa, tức âm của chữ ītis.



Về ý nghĩa của hrīh là như thế. Về việc sử dụng chủng tử này trong qui trình quán tưởng thì Kim cang đỉnh nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp đại thừa hiện chứng đại giáo vương kinh T mô tả như sau: "Chữ hōt ri ở nơi miệng, tức quán tưởng thành hoa sen tám cánh, quán thân mình thành hoa sen, trong thân đó có vô số vi trần, tưởng thành pháp kim cang, toàn thân dùng miệng để lay, tay kim cang để ở đỉnh đầu, kính dâng lên đức Vô Lượng Thọ, khắp tưởng tất cả các đức Phật cùng hội lại để chuyển pháp luân". Trong Giác thiên sao 6 có ghi thêm lời quán của Lý thú thích T, nói rằng: "Hoặc thời tưởng bản thân mình là chữ hrīh hoa sen tám cánh ở trong Thai tạng, rồi tưởng pháp Kim cang, ở trên tám cánh sen ấy tưởng có tám vị Phật hoặc thời trên thân người khác, tưởng chữ hūm có chày kim cang năm chia, ở giữa đem đặt mười sáu vị đại Bồ tát được quán tưởng, để cho hai thân thể là kim cang bản thân mình và hoa sen của người kia hòa hiệp thành định tuệ. Cho nên trong Du già quảng phẩm nói một cách kín đáo là hai căn giao hội thì ngũ trần thành việc Phật lớn".

Ngoài ra, Giác thiên sao 6 còn ghi ba lời quán khác nữa liên hệ đến chữ hrīh. Một lời quán mệnh danh là do khẩu truyền, gần tương tự như lời quán của Lý thú thích: "Vành trăng từ tâm mình có chữ hrīh biến thành hoa sen tám cánh, vành trăng tha tâm thì quán chữ hūm 𑖦 biến thành chày kim cang năm chia. Miệng hoa sen mới nở của vành trăng mình và năm chia kim cang của vành trăng tha tâm, nhập thành một thể, để biến thành A Di Đà quán...".

Về đạo tràng quán, thì sau khi kết ấn diệu quán sát, "quán tưởng trước tâm có chữ hrīh trở thành hoa sen lớn tám cánh biến khắp pháp giới, tức thế giới Cực Lạc, trong đó có chữ Ah biến thành cái lâu báu năm nóc tám cột. Trong cung điện ấy có chữ hrīh trở thành hoa sen lớn. Trên hoa sen có mạn đà la, trên mạn đà la có chữ Ah thành vành trăng tròn. Vành trăng tròn cũng có chữ hrīh biến thành hoa sen tám cánh, trên đó có chữ hrīh phóng ra những ánh sáng lớn chiếu khắp pháp giới. Hữu tình trong pháp giới ấy gặp ánh sáng đó thì không ai là không được tội chướng tiêu trừ. Chữ hrīh đó biến thành hoa sen đỏ tám cánh, lấy kim cang năm chia làm cọng và nằm ngang trên năm chia đó... Hoa sen ấy tràn đầy cả pháp giới, cũng phóng ánh sáng lớn, trong ánh sáng có vô lượng hóa Phật đang thuyết pháp độ sinh. Hoa sen đỏ biến thành Quán Tự Tại Vương Như Lai, thân lượng rộng lớn vô lượng do tuần, kết ấn trí diệu quán sát, thân màu vàng như vàng diêm phù đàn, từ các lỗ chân lông tuôn ra vô số ánh sáng. Cổ và lưng có hào quang. Trong hào quang có vô số hóa Phật, Quan Âm, Thế Chí v.v..., hai mươi lăm vị bồ tát cho đến vô lượng vô biên quyến thuộc các thánh chúng bồ tát, trước sau vây quanh. Thế giới Cực Lạc dùng bảy báu làm đất, nước, chim, cây, rừng".

Về tự quán, Giác thiên sao 6 mô tả: "Kết A Di Đà định ấn, rồi vào tam ma địa Quán Tự Tại Bồ tát, trên vành trăng tâm mình có chữ hrīh phóng ánh sáng lớn. Chữ đó biến thành hoa sen tám cánh. Đài hoa có Bồ tát Quán Tự Tại tướng hảo rõ ràng, tay trái cầm hoa sen, tay phải làm thế hoa sen nở. Trên mỗi tám cánh hoa sen có các đức Như Lai đang ngồi kết già nhập định, mặt hướng về Bồ tát Quán Tự Tại, cổ có hào quang, thân như màu vàng sáng chói rực rỡ. Tất cả hữu tình trong thân đều đầy đủ hoa sen giác ngộ ấy, thanh tịnh pháp giới không vương phiền

não. Hoa sen đó lớn dần khắp pháp giới. Ai được rọi chạm tới thì đều được thoát khổ đặng vui, chứng được giải thoát giống như Bồ tát Quán Tự Tại. Rồi thì dần dần thu lại ngang với thân mình thì phép quán chấm dứt.

Kim cang đỉnh du già trung lược xuất niêm tụng kinh 1, khi hướng dẫn qui trình quán tưởng các tôn vị trong mạn đà la Kim cang giới, thì về Liên hoa bộ đã viết: "Lại bộ Liên hoa có ba chữ chủng tử. Ở trung ương quán tưởng chữ ma hàm (Phạn: mahyam ) , bên trái và phải quán tưởng chữ hột ri di (hrīh ). Dùng ba chữ chủng tử ấy kết thành bộ Liên hoa, dùng không tước làm tòa (...) ở phương tây có không tước tòa vừa nói, quán tưởng đức Phật A Di Đà ngồi ở trên".

Vô lượng thọ Như Lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ cũng nói đến phép quán hột ri (hrīh) sau khi thực hiện qui trình mười tám phương thức tu tập, mà thuật ngữ Trung quốc gọi là thập bát đạo. Phép quán này có những nét tương tự với phép quán đạo tràng của Giác thiên sao. Kim cang đỉnh kinh du già quán tự tại vương Như Lai tu hành pháp cũng sử dụng chủng tử hrīh, trong khi mô tả qui trình phép tu quán Quán Tự Tại Vương Như Lai.

Trên đây giới thiệu tổng quát về các chủng tử thông dụng trong hai hệ thống Mật giáo và cách sử dụng chúng trong các phép quán.

Về chân ngôn và khế ấn của Phật A Di Đà, Đại nhật kinh 5 phẩm Bí mật bát ấn, khi hướng dẫn cách thức bắt ấn của tám tôn vị ở viện trung đài tám cánh, đoạn thứ ba đã viết: "Lại nữa, giống như ấn đầu nhưng duỗi hai ngón thủy luân và hỏa luân. Đây gọi là ấn liên hoa tạng. Về mạn đà la, như hình dáng vành trăng tròn, bao quanh bằng hoa ba đầu ma (padma). Chân ngôn ở đây là: Nam mô tam mãn đa bột đà năm thãm sách ta ha". Nói như ấn đầu, tức căn bản giống như ấn Thế tôn đại oai đức của Phật Đại Nhật. Thủy luân và phong luân chỉ cho ngón giữa và ngón áp út của hai bàn tay. Chân ngôn trên đọc theo tiếng Phạn là: Namo samantabuddhānām saṃsaḥ syāhā, trong đó mật ngôn samsaḥ được coi là chân ngôn chủng tử của Liên hoa bộ, mà ý nghĩa căn bản đã mô tả trên.

Đại nhật kinh số 17 giải thích đoạn văn dẫn trước thế này: "Ấn thứ ba, cách thức như trước. Tức chấp tay theo lối tam bồ tra (samputa) với ngón áp út và ngón giữa mở ra, còn các ngón út và ngón trở đã mở ra như trước, tạo thành hình đóa hoa vừa nở. Đây gọi là ấn Như lai tạng, cũng gọi là ấn Liên hoa tạng (x. Đồ tượng 14). Mạn đồ la có hình vành trăng tròn như trước, nhưng điểm khác là bao quanh bằng hoa sen, ở giữa vẫn Đại Nhật Như Lai. Chân ngôn ở đây là samsaḥ".



ĐỒ TƯỢNG 14

Đại bi thai tạng mạn đồ la bản chùa Nhân hòa vẽ hình đức Phật A Di Đà ngồi kiết già với hai tay bắt ấn thiên định để trên đùi (x. Đồ tượng 15). Định ấn này cũng gọi là A Di Đà định ấn hay Di Đà định ấn, căn cứ theo Kim cang đỉnh kinh du già quán tự tại vương Như Lai tu hành pháp thì hai bàn tay để ngửa, chồng lên nhau, hai ngón tăn (ngón trỏ tay trái) và lục (ngón trỏ tay phải) dựng lên, tựa lưng vào nhau, hướng lên phía trên, hai ngón thiên (ngón cái tay trái) và trí (ngón cái tay phải) đặt trên đầu hai ngón tăn và lục. (x. Đồ tượng 16)

Kết ấn ấy rồi thì đặt lên trên bàn già. Tu hành pháp này lại hướng dẫn thêm là, tiếp theo, hành giả tu tam muội A sa phả na già (asphanakasamādhi), ngưng thở, quán sát một cách tường tận rằng các pháp đều do tự tâm, hết thấy phiền não đều như quáng nắng, như hoa đóm giữa hư không. Sau khi quán như vậy, khẩn nguyện chư Phật chỉ thị hành xứ cho mình, và tụng chân ngôn: Án tam ma da bát na mê hiệt rị (Phạn: Om samayapadme hrīh).



ĐỒ TƯỢNG 15



ĐỒ TƯỢNG 16

Kim cang đỉnh kinh Quán Tự Tại Vương Như Lai tu hành pháp và Vô lượng thọ Như Lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ mô tả ấn căn bản của Phật A Di Đà, hay cũng gọi là A Di Đà căn bản ấn như sau: Chắp tay theo lối kim cang, nghĩa là các ngón cài vào nhau, hai ngón nhẫn (ngón giữa tay trái) và nguyệt (ngón giữa tay phải) dựng lên với hai đầu ngón tựa vào nhau thành hình hoa sen (x. Đồ tượng 17).



ĐỒ TƯỢNG 17

Kim cang đỉnh Quán Tự Tại Vương Như Lai tu hành pháp hướng dẫn là sau khi kết ấn ấy rồi thì đọc chân ngôn: Án lô kế thập pha ra nha hiết rì, trong khi Vô lượng thọ như lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ nói là sau khi kết Vô Lượng Thọ Như Lai căn bản ấn, thì đọc chân ngôn căn bản của Vô Lượng Thọ: Năng mờ ra đát năng đát ra da da. Năng mờ a rì đã nhĩ đá bà da đát tha nghiêp đá đã ha ra đế tam miêu tam bột đà da, đát đê đã tha. Án a mật lật đế, a mật lật đế đố ra bà phê, a mật lật đa tam bà phê, a mật lật đa nghiêp bê, a mật lật đa tát đê, a mật lật đa đế tế, a mật lật đa vĩ ngật lân đế, a mật lật đa vĩ ngật lân đa nga nhĩ ninh, a mật lật đa nga nga năng cát đê ca lê, a mật lật đa nôn nỗ phê sa pha lê, tát phước ra tha sa đà ninh, tát phước kiết ma khát lễ xã khát sái dung ca lê sa phước hạ.

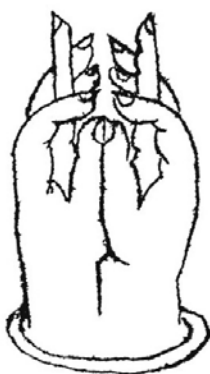
Phạn: Namo ratnatrayāya. Namah āryāmitābhāya tathāgatāya arhatesamyak sambuddhāya tadyathā. Om amrte amrtodbhave amrtabhava amrtagarbhe amrta siddhe amrtateje amrtavihrite amrtavihrm̐ taganime amrtataga- ganakīrtikare amrtadum̐dubhisvare sarvārtha sadhane sarvakarmakramasaksayaṅkare svāha. (x. mục A Di Đà Chú)

Đà la ni tập kinh 2, phần về A Di Đà Phật đại tự duy kinh, liệt kê các loại ấn được sử dụng, khi thực hành phép tu A Di Đà trong đó gồm có mười hai loại khế ấn. Thành bồ đề tập 1 gọi đó là Vô Lượng Thọ Như Lai thập nhị khế ấn. Trong mười hai khế ấn này, trừ căn bản ấn vừa mô tả, còn lại mười một ấn kia, thì Đà la ni tập kinh trình bày như sau:

1/ A Di Đà Phật thân ấn (Đồ tượng 18). Cũng gọi là đại thân ấn và kết thành theo lối như sau: Chắp tay kiểu tam bồ tra, tức kiểu hư tâm hiệp chưởng, với hai ngón út áp lên lưng hai ngón vô danh, đầu hai ngón vô danh tựa vào nhau, hai ngón giữa dựng thẳng, mở ra khoảng một tấc, hai ngón cái cũng dựng thẳng, cong hai ngón trở đề lên đầu hai ngón cái. Đọc A Di Đà đại thân chú: Nam mô hắt ra đát na đá ra da da. Nam mô a rì da a di đa bà da đá tha yết đa da a ra ha đế tam miêu tam bồ đà da, đá điệt tha. A mật rì đế, a mật rì đá bà bê, a mật rì đô tri bà bê, a mật rì đá tỳ ca lan dá dà di nê dà dà na cát ra yết rô tát bà tư ca sinh ca rê duê, sa ha. Phạn:

Namo ratnatrayāya. Namō āryāmitābhāya tathāgatayārhatē samyaksaṃbuddhāya. Tadya- thā. Amrte akrtabhavē amrtohbhavē amrtavi- krāntagamīnē gaganakīrtikarē sarvasvaksankaryē svāhā.

Chân ngôn này, Thành bồ đề tập 1 đọc rút ngắn lại thành: Na mac a ri dā nhĩ đá bà da sa pha ha. Phạn: Namah āryāmitābhāya svāhā. (x. mục A DI ĐÀ CHÚ).



ĐỒ TƯƠNG 18

2/ A Di Đà Phật đại tâm ấn. Gọi tắt là đại tâm ấn. Kết ấn giống như đại thân ấn trên, với sự khác biệt là co hai ngón cái vào lòng bàn tay và hai ngón trỏ áp lên móng hai ngón cái. Đọc đại thân chú như trên, nếu theo Đà la ni tập kinh. Thành bồ đề tập có chân ngôn: Án đất tha nghiêp đá da hồng. Phạn: Om tathāgatāya hūm.

3/ A Di Đà Phật hộ thân kết giới ấn. Chuẩn theo đại thân ấn, với hai ngón giữa cho vào lòng bàn tay, móng dính sát nhau. Sau khi kết ấn ấy rồi, mới tọa thiền. Thành bồ đề tập có thêm một chân ngôn cho ấn này, và đọc: Án a mật ri đa đế tế ha la hồng. Phạn: Om amrtateje ha ra hūm.

4/ A Di Đà Phật tọa thiền ấn. Gọi tắt là tọa thiền ấn và được mô tả như: Cỗ tay chắp lại, hai ngón giữa và hai ngón vô danh dựng thẳng sao cho các lóng tay tương đương sát nhau, hai ngón út đè lên lưng hai ngón vô danh, đầu ngón ở đốt trên, hai ngón cái dựng thẳng, cong đốt giữa hai ngón trỏ để đầu ngón đè lên đầu hai ngón cái. Thành bồ đề tập mô tả đơn giản hơn, nói rằng ấn này như ấn trước không thay đổi, chỉ khác là hai ngón giữa dựng thẳng như kim châm. Ngoài ra nó còn thêm chân ngôn: Án a mật ri đế hột lý. Phạn: Om amrte hrīh.

5/ A Di Đà Phật diệt tội ấn. Gọi tắt là diệt tội ấn và được mô tả như: Cỗ tay chắp lại, các ngón giữa và vô danh dựng thẳng, sao cho các lóng tay tương đương sát nhau, hai ngón út mở ra dựng thẳng, hai ngón trỏ đè lên lưng hai ngón giữa không dính sát, đầu ngón hơi cong, hai ngón cái đều dựng thẳng, đầu ngón áp vào đốt thứ của hai ngón giữa. Thành bồ đề tập mô tả

khác đi một chút, nói rằng: Chắp tay theo kiểu hư tâm hiệp chưởng (tam bồ tra, samputa) hai ngón trỏ đặt hờ lên đốt thứ ba của hai ngón giữa, hai ngón cái áp vào đường chỉ thứ hai của hai ngón trỏ, hai ngón út mở ra, dựng thẳng. Nó còn thêm chân ngôn: Án ngật lý a ám ngật lý hồng. Phạn: Om hrīh a am hrīh hūm.

6/ A Di Đà Phất tâm ấn. Gọi tắt là tiểu tâm ấn. Ba ngón giữa, áp út và út của bàn tay phải co lại để vào lòng bàn tay trái và nắm lấy ngón cái của bàn tay ấy, trong khi ngón cái của bàn tay phải đè lên móng của ba ngón giữa, áp út và út của bàn tay trái, hai ngón trỏ dựng thẳng, chia ra. Thành bồ đề tập viết: "Lấy ngón cái cả hai tay áp lên móng của bốn ngón kia, tay trái để ngửa, tay phải úp và trong lòng bàn tay kia như cái khoen". Rồi nó có thêm chân ngôn: Án ngật lý hồng ngật lý hồng. Phạn: Om hrīh hūm hrīh hūm.

7/ A Di Đà Phất đỉnh ấn: Gọi tắt là đỉnh ấn. Chuẩn theo Phật đao ấn, chỉ đổi là lấy hai ngón giữa tréo nhau ở đường chỉ đốt giữa và dựng thẳng. Gọi là Phật đao ấn ở đây, tức chỉ Phật đỉnh đao ấn, mà Đà la ni tập kinh 1 mô tả như: "Tám ngón của hai bàn tay trái và phải chắp lên nhau, phải đè lên trái, hai ngón giữa dựng thẳng, đầu ngón dựa vào nhau". Thành bồ đề tập nói: Hai bàn tay ôm nhau, hai ngón giữa dựng thẳng giao nhau". Rồi có thêm chân ngôn: Án tam bà phê tam bà phê. Phạn: Om sambhave sambhave.

8/ A Di Đà Phất luân ấn. Cũng gọi chuyển pháp luân ấn. Ngón cái của hai bàn tay phải và trái nắm lấy đầu các ngón vô danh, bàn tay phải đè lên lòng bàn tay trái. Thành bồ đề tập nói rõ hơn: "Hai bàn tay duỗi ra, lấy hai ngón cái đè lên móng hai ngón giữa". Rồi nó thêm chân ngôn: Án đát ma ngật lý. Phạn: Om dharma hrīh.

9/ A Di Đà Phất liệu bệnh pháp ấn. Gọi tắt là liệu bệnh ấn. Trước hết để ngửa bàn tay trái, bốn ngón đều cong lại, rồi để bàn tay phải úp lên tay trái, bốn ngón bàn tay phải cũng cong lại, móc chặt với bàn tay trái, sao cho từng đốt của hai nắm tay dựa ngay vào lòng bàn tay, hai ngón cái dựng thẳng. Thành bồ đề tập nói: "Dùng hai nắm tay ngửa ra, tay trái úp lên tay phải, để ngang đầu gối. Đọc chân ngôn: Án nộn nhĩ". Cứ Bach bảo khẩu sao 8, nó đọc: Án nộn nô nhĩ sa bà ha. Oṃ duṇḍubhis.

10/ A Di Đà Phất thuyết pháp ấn. Cũng gọi Tùy loại thuyết pháp ấn. Cả hai bàn tay mỗi ngón cái nắm lấy đầu ngón vô danh, các ngón trỏ, giữa và út đều duỗi ra. Thành bồ đề tập chỉ dẫn thêm: "Hai bàn tay duỗi ra, lấy hai ngón cái đè lên hai ngón vô danh, để ngửa bàn tay trái ngang dưới vú, dựng đứng bàn tay phải hướng ra ngoài. Đọc chân ngôn: Án nghi rị đát ma nghi rị đát ma. Phạn: Oṃ hrīh dharma hrīh dharma.

11/ Điều quán sát trí ấn. Đà la ni tập kinh 2 không thấy nói đến. Theo Thành bồ đề tập 1 thì " Chắp tay theo lối kim cang hiệp chưởng, co hai ngón trỏ tựa lưng vào hai ngón cái. Đọc chân ngôn: Án tam ma đia bán đồ nô mê ngật rị". Bach bảo khẩu sao 8 cũng có ghi ấn này vào trong mục A Di Đà thập nhị ấn sự và đồng nhất nó với định ấn trong Kim cang đỉnh kinh du già

Quán Tự Tại Vương Như Lai tu hành pháp, rồi ghi thêm chân ngôn: Án tam ma địa bán đồ nô mê ngật rị. Nếu bảo ấn này là định ấn của Kim cang đỉnh kinh du già quán tự tại vương Như Lai tu hành pháp, thì câu chân ngôn của hai bản văn trên phải đọc: Án tam ma da bát na mê hiệt rị. Phạn: Om samaya padme hrīh.

Ngoài ra, Bach bảo khẩu sao 8 còn liệt ra một số khế ấn và chân ngôn khác liên hệ đến Phật A Di Đà, gồm Tứ thập bát nguyện ấn, Cửu phẩm vãng sinh ấn, A Di Đà tam thân ấn, Tam thân tức nhất ấn, Tức thân thành Phật ấn, Di Đà hứa khả ấn, Quyết định vãng sinh ấn, Lâm chung ấn, A Di Đà nhất niệm vãng sinh ấn, Tứ phương tịnh độ vãng sinh ấn, Tiểu chủ ấn, Đắc tự tính đoạn ấn, Liên hoa tam ma da ấn, Đại nhật A Di Đà bất nhị bí ấn, Bát điệp ấn và Bảo quán quán đỉnh ấn.

Để kết ấn Tứ thập bát nguyện, thì hai tay trái và phải nắm lại, hai ngón cái dựng thẳng, hai ngón út mở ra dựng lên. Đọc chân ngôn: Án a hồng khiêm. Phạn: Om a hūm kham. Cũng có thể đọc A Di Đà đại chú. Có một lối kiết ấn thứ hai là hai bàn tay chắp lại, hai ngón trở, ngón giữa và áp út co lại vào lòng bàn tay sao cho lưng các ngón ấy tựa vào nhau. Lối bắt ấn này khác lối trước ở chỗ hai ngón út dính liền nhau. Ngoài ra, còn có lối bắt ấn của Kiêm Ý và Giác Ấn. Theo Kiêm Ý thì hai bàn tay đan chéo vào lòng bàn tay, ngón cái và ngón út dựng thẳng hai đầu ngón dính lại rồi đọc chân ngôn: Avira hūm kham **अ वि र ऊ वि**. Theo Giác Ấn thì hai bàn tay đan chéo ngoài nhau, ngón cái và ngón út dựng thẳng dính lại, đọc A Di Đà đại chú. Trong liên hệ này, có Tứ thập bát nguyện thành tựu ấn, được kết nên bằng cách hai tay chắp lại (hư tâm hiệp chương), hai ngón út và hai ngón trở rời ra, hai ngón cái dựng thẳng. Đọc chân ngôn: Avira hūm kham **अ वि र ऊ वि**.

Về Cửu phẩm vãng sinh ấn, nó gồm cả thảy chín ấn chỉ cho chín thứ bậc của những người được vãng sinh về thế giới Cực lạc. Mỗi một ấn có một chân ngôn, nhưng có một chân ngôn dùng chung cho cả chín ấn và đọc: Án a di lật đa sa bà ha. Phạn: Om amṛta svāhā. Lối bắt ấn là chân ngôn của chín ấn như sau:

1/ Án thượng phẩm thượng sinh: Ngón cái và ngón trở của mỗi bàn tay nắm lại, cả hai bàn tay để bên mé mắt hướng ra ngoài. Đọc chân ngôn: Nãm a mật lật đồ nạp bà phê đạt ma ngật rị sa bà ha. Phạn: Amṛtodbhave dharma hrīh svāha. Bach bảo khẩu sao có chép bản tất đàn của chân ngôn này và của tám chân ngôn sau, tuy có sai lầm, chúng tôi vẫn ghi lại đây để làm tài liệu:

अ मृ उ त्र व प म ङि म न

2/ Án thượng phẩm trung sinh: Hai ngón cái nắm lấy hai ngón giữa ở đầu ngón (thượng luân). Đọc chân ngôn: Án a mật lật đa tam bà phê đạt ma hột rị sa bà ha. Phạn: Om amṛta sambhave dharma hrīh svāhā.

3/ Ấn thương phẩm hạ sinh: Hai ngón cái (Đại Lực Bồ tát) đè lên hai ngón vô danh (Thủy Tụ Tại Vương). Đọc chân ngôn: Nãm a mật lật đa nghiệt bê đát ma hột rì sa bà ha. Phạn: Amrta garbhe dharma hrīh svāhā.

4/ Ấn trung phẩm thương sinh: Hai ngón cái nắm lên đầu hai ngón trở để ở trước ngực, bàn tay trái để ngửa, bàn tay phải úp lên cách hai tấc. Đọc chân ngôn: Nãm a mật lật đa tất đế đát ma hột rì sa bà ha. Phạn: Amrta siddhe dharma hrīh svāhā.

5/ Ấn trung phẩm trung sinh: Như ấn trên, nhưng để ở trên vú. Đọc chân ngôn: Nãm a mật lật đa đế tế đát ma hột rì sa bà ha. Phạn: Amrtateje hrīh svāhā.

6/ Ấn trung phẩm hạ sinh: Giống như ấn trên, để trên ngực (dưỡng sinh). Đọc chân ngôn: Nãm a mật lật đa vĩ hột lân đế đát ma hột rì sa bà ha. Phạn: Amrtavihrite dharma hrīh svāhā.


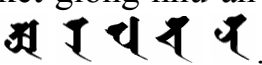
7/ Ấn hạ phẩm thương sinh: Hai cổ tay phải trái để chéo tựa lưng nhau, tay phải xoay vào trong tay trái xoay ra ngoài, ngón cái của mỗi tay bắt lấy ngón trở của tay ấy, để lên tim. Đọc chân ngôn: Nãm a mật lật đa vĩ ngật lân đa nga nhĩ ninh đát ma ngật rì sa bà ha. Phạn: Amrtavihritagamine dharma hrīh svāhā.




8/ Ấn hạ phẩm trung sinh: Kết ấn giống như ấn số bảy, chỉ khác là hai ngón cái nắm lấy hai ngón giữa. Đọc chân ngôn: Nãm a mật rì đa nga nga nẳng cát đế ca lê đát ma hột rì sa bà ha. Phạn: Amrta gaganakīrtikare dharma hrīh svāhā.


9/ Ấn hạ phẩm hạ sinh: Giống như ấn số bảy, chỉ khác là ngón cái nắm lại ngón vô danh. Đọc chân ngôn: Nãm a mật lật đa nộn nô phê sa pha lê đát ma hột rì sa bà ha. Phạn: Amrtadundubhehisvare dharma hrīh svāhā.

Giác thiên sao 6 cũng có nói đến cử phẩm vãng sinh ấn, dẫn ý kiến của Kiêm Ý, nói rằng các ấn thượng phẩm thuộc loại A Di Đà định ấn. Trong liên hệ này còn có cử phẩm vãng sinh tổng ấn được mô tả như: Tay trái để ngửa trên rún, ngón cái co vào trong lòng bàn tay, bàn tay phải úp lên trên, chín ngón còn lại giao động. Đọc chân ngôn tiểu A Di Đà. Các truyền thống ấn kệ không nhất trí với nhau về qui định cách thức kết ấn. Cho nên, tượng Phật cửu thế thờ ở chùa Tịnh lưu ly (Nhật bản) đều có ấn cửu phẩm vãng sinh kết theo A Di Đà định ấn, trong khi tượng A Di Đà cửu phẩm ở Phụng hoàng đường thì có Cử phẩm vãng sinh ấn, phần nhiều là kết theo kiểu ấn thí vô úy. Đương ma mạn đồ la sưu huyền số 7 đã đồng nhất Cử phẩm vãng sinh ấn với Cử phẩm lai nghênh ấn, nên khi bàn về sự giống và khác nhau giữa hai đồ tượng mới và cũ của mạn đồ la này, đã nói: "Về sự khác nhau của thủ ấn, thì thủ ấn của A Di Đà trong Cổ đồ lai nghênh mạn đồ la đều có chung một kiểu ấn an úi nhiếp thụ. Đây là phù hợp với kinh văn nói: Ngài đưa tay đón rước. còn như trong tân đồ, thì ba phẩm thượng thượng,

thượng trung và thượng hạ đều là ấn chuyên pháp luân, còn hai phẩm hạ thượng, trung thượng đều là ấn an ủi nhiếp thủ...". Vấn đề truyền thừa của Cửu phẩm vãng sinh ấn này, do thế, rất phức tạp.

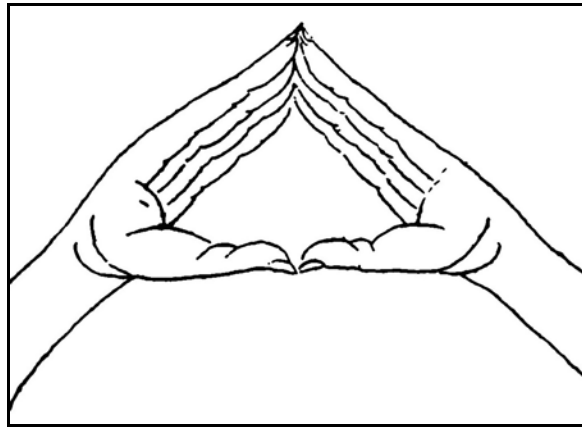
Về ấn A Di Đà tam thân, hai tay ngón cái mỗi bàn tay nắm lấy ngón trỏ, bàn tay trái ngửa ra, bàn tay phải úp lên để ngang cổ họng. Tiếp đến, ngón tay cái nắm lấy ngón giữa để ngang tim. Tiếp đến, ngón cái ngón vô danh nắm lấy nhau để ngang rốn. Đọc chân ngôn: Năng mạn đa một đà nam a. Phạn: Namah samantabuddhānām A. Trong ấn tam thân có thêm ba ấn thuyết pháp. Ấn pháp thân thuyết pháp kết thành bằng cách đưa tay phải lên, duỗi tay phải xuống, cả hai đều hướng ra ngoài, có chân ngôn: A vaṃ raṃ khaṃ khaṃ. Về ấn báo thân thuyết pháp thì giống ấn trên, chỉ khác là ngón cái nắm lấy ngón giữa, có chân ngôn: A vira hūm khaṃ . Về ấn hóa thân thuyết pháp thì cũng kết giống như ấn trước, chỉ khác là ngón cái nắm lấy ngón vô danh, có chân ngôn: A rapacana .

Về ấn tam thân tức nhất, hai bàn tay chắp lại, với các ngón đan chéo vào trong lòng, hai ngón giữa dựng thẳng như kim nhọn, hai ngón cái (khaṃ ) và hai ngón trỏ (ham ) nắm lấy nhau như búng móng tay. Đọc chân ngôn: Brrūṃ .

Về ấn tức thân thành Phật, chắp hai tay lại, hai ngón vô danh và trỏ co vào lòng bàn tay sao cho móng dính nhau, hai ngón giữa mở ra và dựng thẳng. Ấn này cũng gọi là tháp ấn. Đọc chân ngôn: A vaṃ raṃ haṃ khaṃ .

Về ba ấn hứa khả của A Di Đà, thì trong Thai tạng giới, hai ngón cái nắm lấy hai ngón vô danh, tay trái ngửa ra, tay phải úp lại. Đọc chân ngôn A Di Đà tiểu chú. Trong Kim cang giới, hai bàn tay chắp lại, các ngón duỗi xuống đất, hai ngón út mở xòe ra. Về chân ngôn, dùng A Di Đà tâm chú. Trong Tô tất địa, hai bàn tay chắp lại, chân ngôn đọc A Di Đà tâm chú. Hoặc cách khác, hai bàn tay với tám ngón duỗi thẳng, còn hai ngón cái co vào trong lòng bàn tay, để giữa bàn tay trái trên tim, úp bàn tay phải lên cách khoảng hai tấc.

Về ấn quyết định vãng sinh, hai tay chắp lại, ngón trỏ và ngón giữa xòe ra. Đọc chân ngôn: Ấn a mật lật đô đặc bà bộ sa bà ha. Phạn: om amṛtodbhave svāhā. Giác thiên sao 6 ghi nhận lời kết ấn ấy là của Kiêm Ý, trong khi còn có một lời kết ấn khác, cũng gọi quyết định vãng sinh ấn, theo đó thì hai ngón giữa và hai ngón vô danh co lại, lấy hai ngón cái đè lên móng hai ngón ấy, ngón út và ngón trỏ thì duỗi thẳng lên, lưng của hai ngón cái đầu lại với nhau hướng ra ngoài. Ngoài ra, Bach bảo khẩu sao còn ghi thêm một số lời kết ấn khác nữa của ấn quyết định vãng sinh ở đây.



ĐỒ TƯỢNG 19

Ấn này cứ Thích truyền chính tôn pháp ấn, gọi đúng là Chư phẩm kinh ấn đồ thức, bản in đời Đoan thái thứ nhất (1586), cũng gọi là Vãng sinh tịnh độ ấn và được mô tả khác đi: Hai bàn tay chắp trước ngực, để hai ngón cái hướng xuống đất (x. Đồ tượng 19).

Về ấn lâm chung, hai tay chắp lại theo lối kim cương hiệp chưởng, hai ngón vô danh chia ra ngoài. Đọc chân ngôn: Án a di đà ca la da ma ha hồng hôt ri sa ha. Phạn: Om amitakalāya mahāhūṃ hrīh svāhā.

Về ấn A Di Đà nhất niệm vãng sinh, hai bàn tay các ngón đan chéo vào trong lòng bàn tay, hai ngón cái dựng thẳng ra ngoài. Đọc chân ngôn: A.

Về ấn Tứ phương tịnh độ vãng sinh, hai tay chắp lại theo lối hư tâm hiệp chưởng, hai ngón trở cong lại nắm lấy hai ngón cái ở mặt trong. Đọc chân ngôn: Án ma nễ bat xả xả lê hồng a a ám ác át sa bà ha. Phạn: Oṃ mane vaksakṣara hūṃ a a ṃ ḥ svāhā. Ấn Vãng sinh tịnh độ của Thích truyền chính tôn pháp ấn với đồ tượng 19 vẽ trên có lẽ chính là ấn Tứ phương tịnh độ vãng sinh ở đây thì đúng hơn.

Về ấn Tiểu chú, hai ngón cái nắm lấy hai ngón vô danh, các ngón trở, giữa và út duỗi thẳng, tay trái để ngửa trước ngực, tay phải úp lên trên, sao cho ngón cái và ngón vô danh của hai tay chồng lên nhau. Đọc chân ngôn A Di Đà tâm chú: Án a mật ly mật ly đa đế the hà la hồng. Phạn: Oṃ amṛtateje hara hūṃ. Ấn này, Phương Nguyên nói là giống như A Di Đà Phật luân ấn của Đà la ni tập kinh. Bài chú nằm trong Đại Phật đỉnh quang tu đà la ni kinh 4. Phương Nguyên cũng nói nếu để hai bàn tay cách rời nhau khoảng một hạt cải thì ấn này là Di Đà nghinh nhiếp ấn.

Về Đặc tự tánh đoạn ấn, hai tay nắm lại, ngửa tay trái ra, duỗi ngón tay trở của nắm tay phải, từ nắm tay trái, các ngón út, vô danh, giữa, trở và cái tuần tự mở ra trong khi tụng chủng tử Hrīh. Ba lần nắm lại và mở ra như vậy.

Về Đại Nhật A Di Đà bát nhị bí ấn, hai bàn tay đan chéo bên ngoài nhau, hai ngón cái để vào trong lòng bàn tay, dựng thẳng lên. Đọc chân ngôn: Nam mô a mi ta 南無阿彌陀佛 Phật. Om am a svāhā 唵 阿彌陀佛 訖.

Trong Thai tạng giới, Đại Nhật A Di Đà bát nhị bí ấn tức A Di Đà pháp thân ấn. Cách bắt ấn này có ý nghĩa hai bàn tay có tám ngón đan chéo bên ngoài nhau chỉ cho hoa sen tám cánh, hai ngón cái dẫu vào trong lòng bàn tay chỉ cho vành trăng, trên vành đó có hai chữ Am và A 阿彌. Thành ra hai đức Phật A Di Đà và Đại Nhật là không phải hai. Cho nên, tuy hình như ứng thân và pháp thân không đồng nhau, hai đức Phật ấy rốt cuộc cũng không sai biệt. Còn có một cách kết ấn khác, theo đó thì hai bàn tay có ngón đan chéo vào trong lòng nhau, hai ngón cái để ra ngoài và dựng lên. Đọc chân ngôn: Om avira hūm kham hrīh svāhā

唵 阿彌陀佛 訖.

Trong Kim cang giới, thì tám ngón tay bên trong lòng bàn tay của ấn Đại Nhật Di Đà bát nhị là tượng trưng cho hoa sen tám cánh, còn hai ngón tay bên ngoài tượng trưng cho mặt trăng. Ấn này cũng gọi là Tỳ lô giá na pháp ấn. Hệ quả gọi là lâm chung bí ấn.

Về ấn bát điệp, hai tay chắp lại theo lối hư tâm hiệp chưởng, hai ngón trở mở ra, qui mạng A, hai ngón giữa mở ra, qui mạng Sa, hai ngón vô danh mở ra, qui mạng Va, rồi tụng Hrīh hūm.

Về ấn Bảo quán đỉnh, hai bàn tay chắp lại, các ngón đan chéo bên ngoài, hai ngón giữa dựng thẳng, hai ngón trở tựa đầu nhau, để làm thành hình lá sen, đặt trên trán. Đọc chân ngôn: Om tathāgata dharma hūm.

3/ ĐỒ TƯỢNG VÀ MẠN ĐÀ LA

Về đồ tượng và mạn đà la của Phật A Di Đà thì có hai hệ thống căn bản, một là Thai tạng giới, và hai là Kim cang giới. Ngoài hai hệ thống căn bản này, một số đồ tượng và mạn đà la tổng hợp cả hai hệ thống.

Đồ tượng và mạn đà la của Thai tạng giới chủ yếu căn cứ vào Đại nhật kinh và Đại nhật kinh sơ. Bài kệ trong phẩm "Cụ duyên" của Đại nhật kinh 1 về Phật Vô Lượng Thọ đã nói:

Tây phương Nhân Thắng Giả,
Thị danh Vô Lượng Thọ,
Trì tụng giả tư duy,

Nhi trụ ư Phật thất.

Đại nhật kinh số 4 giải thích: "Quán tướng Phật Vô Lượng Thọ ở phương tây (...) màu vàng rờng, mắt hơi nhắm, nhìn xuống, thành dáng tam muội tịch diệt. Thông lệ các hình tượng Phật đều như vậy".

Đây là mô tả đơn giản về hình tượng của Phật Vô Lượng Thọ ở viên trung đài tám cánh thuộc mạn đà la Thai tạng giới. Hình tượng này, theo Bí tạng ký M thì ở trung đài màu vàng đỏ, dáng nhập định, mắt hơi nhắm và nhìn xuống. Hiên đồ mạn đà la tứ giác bát diệp sư và Chư thuyết bất đồng ký 2 nói, hình tượng Phật Vô Lượng Thọ có thân màu vàng nhạt, hai tay kết định ấn. (x. Đồ tượng 20)



ĐỒ TƯỢNG 20 : Vẽ theo Thai tạng cựu đồ dạng

Đại nhật kinh 1 không xác định màu sắc của thân thể đức Phật Vô Lượng Thọ. Lời giải của Đại nhật kinh số 4 là màu vàng rờng (chân kim sắc), hẳn đã xuất phát từ Đại tỳ lô giá na kinh quảng đại nghi quỹ H. Vì nó liên hệ đến bài kệ nói rằng:

Tây phương diệp hoa tòa,
Quán thâm tự quang luân,
Chuyển thành vô lượng thọ,
Sắc như diêm phù kim.

Cho rằng Phật Vô Lượng Thọ có màu vàng diêm phù đàn (jambánada), tức màu chân kim, chứng tỏ ảnh hưởng từ Quán vô lượng thọ kinh.

Thuyết màu vàng đỏ của Bí tạng ký có lẽ bắt nguồn từ Nhiếp vô ngại đại bi tâm đại đà la ni kinh kể nhất pháp trung xuất vô lượng nghĩa nam phương mãn nguyên bồ đà lạc hải hội ngũ bộ chư tôn đẳng hoàng thế lực phương vi cấp uy nghi hình sắc chấp trì tam ma da tiêu xí mạn đà la nghi quỹ, thường gọi tắt là Nhiếp vô ngại kinh, theo đó thì Như Lai Vô Lượng Thọ ở phương tây, "thân tướng màu vàng đỏ, kết ấn tam ma địa, mắt mở dáng nhìn xuống, áo ca sa màu son sáng, an trụ trên vành trăng lớn, nhập định cứu chúng sinh khổ, phóng hào quang màu vàng ròng, dùng không tước làm tòa".

Đoạn mô tả vừa dẫn của Nhiếp vô ngại kinh về Phật Vô Lượng Thọ sự thực thuộc về Kim cang giới, vì nó nằm trong mục nói về pháp tăng ích diên mạng, một pháp của Kim cang giới. Hơn nữa, đề cập tới không tước tòa và màu đỏ tức là đề cập tới một nét đặc trưng của tượng A Di Đà trong Kim cang giới. Do thế, Bí tạng ký hẳn đã phải làm khi mô tả đồ tượng Phật A Di Đà với màu sắc nói trước, và nói là thuộc Mạn đà la Thai tạng giới.

Về màu vàng nhạt (thiền hoàng) mà Chư thuyết bất đồng ký ghi lại từ Hiện đồ mạn đà la tứ giác bát diệp sự, Thạch sơn thất tập TB cũng nói Phật A Di Đà "có thân màu trắng vàng (bạch hoàng sắc) trú định ấn, mặc áo nhẹ, ngồi trên tòa sen báu", và bảo xuất xứ từ đồ. Đồ ở đây chắc là Hiện đồ mạn đà la vừa thấy, vì xác định thân Phật có màu vàng trắng tức cũng xác định màu vàng trắng ấy là màu vàng nhẹ và nhạt. Thuyết màu vàng trắng nhạt này không thấy nói đến ở trong các kinh điển có nguồn gốc Ấn độ. Nó có lẽ đã xuất phát từ quan niệm ngũ hành của Trung quốc. Bạch bảo khẩu sao 5 có đoạn viết: "... phương tây là kim, kim chủ mùa thu, sắc trắng, sắc trắng là do gió". Lại viết: "Sắc trắng là có nghĩa rất ráo tròn sáng, lại có nghĩa là nước". Như thế việc thêm màu trắng vào màu vàng ròng của thân Phật Vô Lượng Thọ để cho màu vàng nhạt đi, phản ảnh quan niệm ngũ hành vừa nói. Chính Bạch bảo khẩu sao 4 dưới mục A Di Đà pháp 2, đoạn nói về thân màu vàng như vàng diêm phù đàn, đã nói: "Trong ngũ hành thì phương tây là kim. Cho nên thân màu vàng".

Về mạn đà la, Thai tạng giới có một mạn đà la gồm ba bộ và mười hai viện. Thứ nhất là Phật bộ gồm viện Trung đài tám cánh ở giữa và sáu viện ở trên dưới là viện Biến tri, Trì minh, Thích Ca, Văn Thù, Hư Không Tạng và Tô Tất Địa. Tiếp đến là Liên hoa bộ gồm hai viện là Quán Âm và Địa Tạng. Thứ ba là Kim cang bộ, cũng có hai viện là Kim Cang Thủ và Trừ Cái Chướng. Và xung quanh là viện Kim cang ngoại bộ. Trong ba bộ ấy thì A Di Đà thuộc về Phật

bộ, ở vị trí phía tây của Đại Nhật Như Lai, biểu thị phương tiện trí như Đại nhật kinh số 4 và Đại nhật kinh số diễn áo sao 13 đã ghi. Chúng tử Di Đà đây là Am hoặc A, vì chúng tử chung của Phật bộ là A, nên tùy theo quan điểm trung nhân phát tâm hay đông nhân phát tâm của A tự ngữ chuyên mà có Am hoặc A. Mặt khác, Phật A Di Đà trong Thai tạng giới còn có một chúng tử khác là Sam.

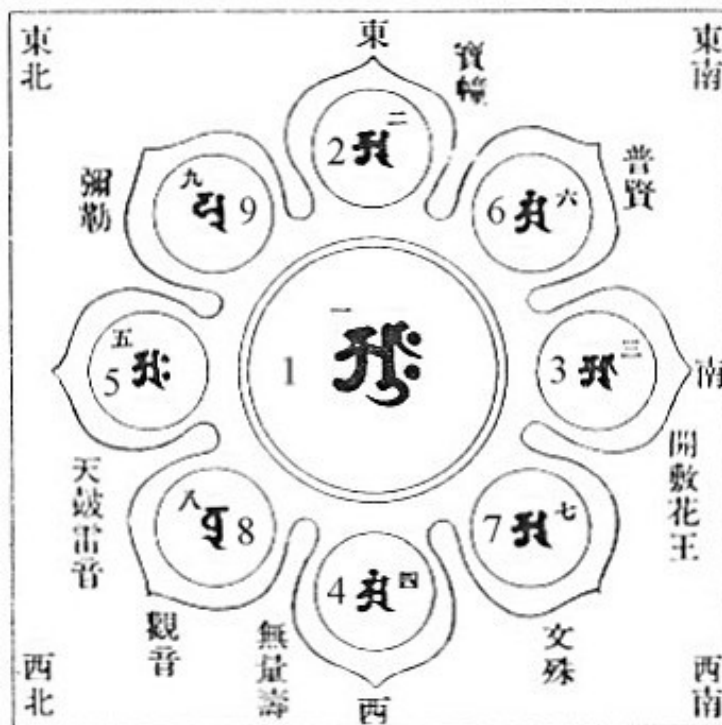
Sam, như đã nói trong phần về chúng tử, là do chúng tử Sa qua quá trình biến chuyển theo A tự ngữ chuyên tạo nên. Mà Sa là chúng tử của Liên hoa bộ, và bộ chủ của bộ này là Bồ tát Quán Thế Âm. Đại nhật kinh 7 phẩm chân ngôn sự nghiệp xác nhận Sa đúng là chúng tử của Quán Tự Tại. Vấn đề vì thế đòi hỏi giải thích sự quan hệ giữa Phật A Di Đà và Bồ tát Quán Thế Âm.

Đại nhật kinh 1 phẩm Nhập mạn đà la cụ duyên chân ngôn đã mô tả viện Trung đài tám cánh gồm có năm vị Phật, tức là Đại Nhật ở trung ương, Bảo Tràng ở phương đông, Hoa Khai Phu ở phương nam, Bất Động ở phương bắc và Vô Lượng Thọ ở phương tây. Đến phẩm Nhập bí mật mạn đà la vị của Đại nhật kinh 5 thì viện Trung đài tám cánh ấy được tăng cường thêm bốn vị Bồ tát. Thế là tám cánh của viện Trung đài bây giờ có tám tôn vị: Bảo Tràng ở phương đông, Khai Phu Hoa ở phương nam, Cổ Âm ở phương bắc và Vô Lượng Thọ ở phương tây, Bồ tát Phổ Hiền ở đông nam, Bồ tát Quán Tự Tại ở phương đông bắc, Diệu Cát Tường Đồng tử ở tây nam, và Bồ tát Từ Thị ở tây bắc. Vị trí của bốn vị Phật và bốn vị Bồ tát ghi nhận ở đây đưa ra không ít khó khăn cho công tác giải thích sự quan hệ nhân quả giữa các vị Phật và Bồ tát ấy. Thí dụ, Phật A Di Đà và Bồ tát Quán Tự Tại có một quan hệ nhân quả. Nhưng ở đây, Phật A Di Đà thì ở phương tây, trong khi Bồ tát Quán Tự Tại thì ở phương đông bắc, nghĩa là không có một liên hệ phương hướng trực tiếp giữa hai tôn vị này.

Vấn đề quan hệ phương hướng đây, Đại nhật kinh số hình như không quan tâm lắm, nên đã không có một câu bình giải nào. Nhưng đến Đại nhật kinh số diễn áo sao 54, vấn đề được nhận ra, và nỗ lực giải quyết đã hình thành. Trước hết, nó dẫn Đại nhật kinh và Đại nhật kinh số, qui định phương hướng của bốn vị Bồ tát: Phổ Hiền (vt. Phổ) ở đông nam, Quán Tự Tại (vt. Quán) ở đông bắc, Văn Thù (vt. Văn) ở tây nam và Di Lặc (vt. Di) ở tây bắc. Tiếp đến nó viết: "Nhập bí mật phẩm nói Từ Thị ở tây bắc, thì Hiện đồ nói Từ Thị ở đông bắc (...) Bát ấn phẩm v. v... nói Quán Âm ở đông bắc, thì Hiện Đồ nói Quán Âm ở tây bắc. Mạn đà la đồ vị do Hoàng Pháp đại sư thỉnh về nói Quán Âm ở tây bắc và Từ Thị ở đông bắc. Thế thì, hai tôn vị ở đây khác với những gì đã nói ở trong kinh và số".

Như thế, vị trí của Bồ tát Quán Thế Âm trong Đại nhật kinh và Đại nhật kinh số là ở đông bắc. Tuy nhiên, trong Hiện đồ mạn đà la và Mạn đà la đồ vị do Không Hải mang về thì vị trí ấy lại nằm ở tây bắc. Vị trí tây bắc này, sau đó được các tác gia Mật giáo Nhật bản chấp nhận và truyền thừa. Ký tạng ký M ghi nhận, rồi Luồng bộ mạn đà la sự sao T dẫn lại và cụ thể hóa bằng đồ hình (x. Đồ hình 1). Việc dời vị trí Quán Tự Tại về phía tây bắc dĩ nhiên giải thích một

cách dễ dàng quan hệ nhân quả giữa Phật A Di Đà ở phương tây và Bồ tát Quán Tự Tại ở phương tây bắc.



ĐỒ HÌNH 1: Vị trí Phật Vô Lượng Thọ trong
Thai tạng giới mạn đà la
(Lưỡng bờ mạn đà la tư sao T)

Chú thích: 1. Āh Đại Nhật, 2. A Bảo Tràng, 3. Ā Khai Phu Hoa, 4. Am Vô Lượng Thọ, 5. Ah Thiên Cổ Lô Âm, 6. Am Phổ Hiền, 7. A Văn Thù, 8. Vu Quán Âm, 9. Yu Di Lặc

Quan hệ ấy là một quan hệ đồng nhất, đúng như Đại nhật kinh số diễn áo sao 13 viết: "Quán Thế Âm là Phật A Di Đà". Có quan hệ đồng nhất ấy, bởi vì Phật A Di Đà có bi nguyện tiếp dẫn chúng sinh, nên ở trong thế giới ngũ trược (trược) tạp nhiễm thì gọi là Bồ tát Quán Tự Tại, như Lý thú thích H đã giải thích trên. Mặt khác, quan hệ ấy không chỉ có tính đồng nhất, mà còn có tính nhân quả, trong đó nếu xét từ quả đến nhân thì Bồ tát Quán Thế Âm là một tôn vị thân cận của Phật A Di Đà, còn nếu xét từ nhân vị tu hành đến quả đức thành tựu, thì Bồ tát ấy trở thành bộ chủ của Liên hoa bộ, thể hiện trí phương tiện của Phật A Di Đà.

Đây là thuyết Di Đà Quán Âm nhân quả bất nhị mạn đồ la, mà Bạch bảo khẩu sao 6 ghi lại. Đại nhật kinh số 20 xác định rõ tính bất nhị của quan hệ nhân quả đó bằng cách nói: " Từ nhân đến quả, đó chỉ là hạnh một thân một trí của Như Lai mà thôi. Cho nên, tám cánh đều là Đại Nhật Như Lai nhất thể". Từ quan hệ nhân quả có tính nhất thể này, đức Phật A Di Đà có

chúng tử sau do chúng tử Sa của Liên hoa bộ qua quá trình uyển chuyển của A tự ngữ chuyển là một sự kiện dĩ nhiên.

Về đồ tượng và mạn đà la của Phật A Di Đà trong Kim cang giới thì chủ yếu dựa vào các kinh điển thuộc hệ thống Kim cang đỉnh kinh. Trong Kim cang đỉnh thắng sơ du già kinh trung lược xuất đại lạc kim cang tát đỏa niệm tụng nghi quỹ và Kim cang đỉnh thắng sơ du già Phổ Hiền bồ tát niệm tụng pháp có bài kệ nói:

Vô Lượng Thọ Như Lai,
Xích sắc đặc thù nghi,

(Như Lai Vô Lượng Thọ,
Màu đỏ vẻ đặc thù)

Như thế, về đồ tượng thì Phật A Di Đà trong Kim cang giới có thân màu đỏ. Màu đỏ này, Đại lạc kim cang tát đỏa tu hành thành tựu nghi quỹ cũng xác nhận và cho biết thêm giáng thể của vị Phật ấy: "Như Lai Vô Lượng Quang màu đỏ, nắm tay trái cầm cành hoa sen, nắm tay phải mở ra, ngồi kiết già phu tọa". Kim cang đỉnh kinh quán tự tại vương Như Lai tu hành pháp mô tả hơi khác đi một chút: "Đức Phật Vô Lượng Thọ có thân màu hồng pha lê, phóng ra ánh sáng lớn, kết ấn tam ma địa, ngồi trên tòa sen kim cang". Bach bảo khẩu sao 5 giải thích màu hồng pha lê vừa nêu đây là "màu đỏ hồng, pha lê màu trắng, đó tức màu đỏ và trắng hòa hiệp không hai". Bản dịch tương đương của Kim cang đỉnh kinh quán tự tại vương như lai tu hành pháp là Kim cang đỉnh kinh du già quán tự tại vương Như Lai tu hành pháp, thay vì có màu hồng pha lê, lại có màu vàng tử ma: "Đại bi Quán Thế Âm Như Lai có ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp, màu vàng tử ma, có ánh sáng tròn đầy quanh thân". Màu vàng này, một số kinh thuộc Kim cang giới cũng nói đến. Chẳng hạn, A ri đa la đà la ni a lỗ lực kinh viết: "Vẽ đức Như Lai A Di Đà cáo sáu sách, tay kết pháp ấn, ngồi kiết già trên đài sen, mình thuần màu vàng, phóng ánh sáng màu trắng". Tuy nhiên, màu vàng là màu của đức Phật A Di Đà trong Thai tạng giới, còn trong Kim cang giới thì đức Phật ấy có sắc thân màu đỏ hay đỏ hồng.

Về ấn thì chủ yếu dùng định ấn, cũng gọi là tam ma địa ấn. Ấn này Kim cang đỉnh nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp đại thừa hiện chứng đại giáo vương kinh 3 gọi là Thắng định ấn hay Pháp luân ấn, trong khi Kim cang đỉnh du già trung lược xuất niệm tụng kinh 1 gọi là Thắng thượng tam ma địa. Đôi khi, cũng thấy nói đến các ấn khác như Thuyết pháp ấn, hay Thí nguyện ấn v.v...

Về tòa ngồi, thì chủ yếu là dùng tòa sen, nhưng cũng còn dùng đến tòa Không tước. Kim cang đỉnh du già trung lược xuất niệm tụng kinh 1 và Nhiếp vô ngại kinh đã nói đến việc dùng chim công làm tòa. Bach bảo khẩu sao 5 viết: "Thế gian cho chim công là một loài chim lành. Loại chim này lông có đầy đủ màu sắc, lại có đủ trí khôn, dễ thích ứng với thời nghi. Cho nên, Chuyển pháp luân vương lấy nó làm tòa để biểu thị cho việc chuyển đại pháp luân không phải

là chuyện nhỏ. Trí tuệ của đức Phật A Di Đà có khả năng thuyết pháp đoan nghi. Chim công có trí thông minh nên dùng để biểu thị khả năng đó. Chim này ăn tất cả mọi loài côn trùng độc dữ làm thân mạng. Phật A Di Đà tiêu trừ tam độc tạo ác của tất cả chúng sinh, lấy đó làm tự tánh thanh tịnh thọ mạng. Vì bản chất tam độc là thanh tịnh tự nguyên ủy, nên lấy chim công làm tòa. Thuật ngữ Phật giáo Trung quốc thường gọi là A Di Đà không tước tòa.

Tòa không tước này cũng được đưa vào trong phép quán đạo tràng. Bạch bảo khẩu sao 5 có ghi lại hai phép quán loại ấy, một của Tiểu Đã, và một của Thạch Sơn. Theo Tiểu Đã, "trên đàn cỏ chữ YAM biến thành tòa không tước, trên tòa có chữ HRĪH biến thành đài sen, trên đài sen có chữ A biến thành vành trăng, trong vành trăng có chữ HRĪH biến thành chày kim cương một chia, chia ấy biến thành Phật A Di Đà mình màu hồng pha lê, phóng ánh sáng lớn, đầy đủ các vẻ đẹp". Còn theo Thạch Sơn, thì: "trên đàn cỏ chữ HRĪH biến thành chim công sắc vàng, trên chim công có chữ HRĪH biến thành đài sen, trên đài có chữ HRĪH biến thành vành trăng tròn sáng, trên vành trăng có chữ HRĪH biến thành hoa sen hồng nở, lấy chày kim cương một chia làm cọng. Hoa sen đó biến thành Vô Lượng Thọ Như Lai, mình màu hồng pha lê, phóng ánh sáng lớn..."



ĐỒ TƯƠNG 21: Phật A Di Đà trên tòa không tước
(Ri đa tăng nghiêc ra ngũ bô tâm quán)

Đồ tượng không tước tòa được vẽ trong Ri đa nghiêt ra ngũ bộ tâm quán, thì Phật A Di Đà thân màu vàng ngự trên bảy con chim công màu lục nhạt, hai tay kết định ấn. (x. Đồ tượng 21)

Về mạn đà la, cứ theo Kim cang đĩnh kinh du già thập bát hội chỉ qui, tổng quát có chín hội thuộc Kim cang giới. Trong đó, bảy hội có đề cập đến Phật A Di Đà, hoặc bằng hình tượng, hoặc bằng chủng tử, hoặc bằng biểu tượng (samaya). Bốn hội sau đây có hình tượng: Thành thân, Vi tế, Cúng dường và Hàng tam thế. Một hội chỉ có chủng tử là Tứ ấn. Hai hội có biểu tượng là Tam ma da và Hàng tam thế tam ma da. Hai hội còn lại, hội Nhất ấn chỉ độc nhất pháp thân là Đại Nhật Như Lai, và hội Lý thú chỉ gồm các Bồ tát. (x. Đồ hình 2)

Nét đặc trưng của chín hội mạn đà la Kim cang giới là gồm ba mươi bảy tôn vị được tổ chức theo từng nhóm. Số tôn vị này được tăng hay giảm tùy theo nội dung và ý nghĩa của mỗi hội. Đây là nói theo hệ thống truyền thừa của Mật giáo Trung quốc. Trong truyền thừa của Mật giáo Ấn độ và Tây tạng, số tôn vị này, và ngay cả danh hiệu, có rất nhiều khác biệt. Dù vậy, lược đồ cơ bản của các hệ truyền thừa vẫn giống nhau. Cho nên, ở đây chúng ta chỉ giới hạn trong hệ thống truyền thừa của Trung quốc.

Căn cứ Kim cang đĩnh kinh du già tam thập thất tôn xuất sinh nghĩa, từ Phổ Hiền Kim cang tánh hải xuất hiện vô số gia trì sắc thân kết tụ thành năm vị Trí Phật: Đại Nhật, A Súc Bệ, Bảo sinh, A Di Đà và Bất Không Thành Tựu, an trú theo bốn phương với Đại Nhật Như Lai ở trung ương, và A Di Đà Như Lai luôn luôn ở phương tây. Rồi từ mỗi đức Như Lai xuất sinh bốn vị Bồ tát thân cận.

五 四 五 印 會 5	六 一 四 印 會 6	七 理 趣 會 7
四 供 養 儀 式 會 4	九 或 流 號 磨 會 1	八 降 三 世 諸 尊 皆 作 印 會 8
三 羯 磨 會 契 說 3	七 會 或 流 號 微 細 三 昧 耶 會 2	九 次 第 從 果 向 因 降 三 世 三 昧 耶 會 9

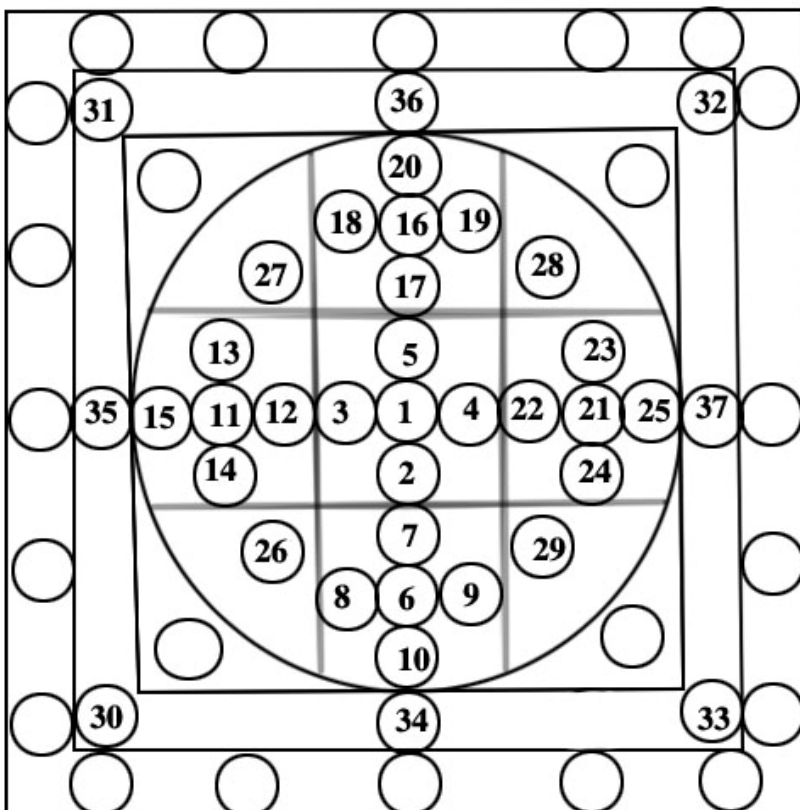
ĐỒ HÌNH 2: Vị trí chín hội trong Kim cang giới mạn đà la (Lưỡng Bộ Mạn Đà La Tư Sao H)

Chú thích đồ hình 2:

1. Hội Thành thân
2. Hội Yết ma
3. Hội Tam muội da
4. Hội Cúng dường
5. Hội Tứ ấn
6. Hội Nhất ấn
7. Hội Lý thú
8. Hội Hàng tam thế yết ma
9. Hội Hàng tam thế tam muội da

Về sự xuất sinh bốn vị Bồ tát thân cận của Phật A Di Đà, Kim cang đỉnh nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp đại thừa hiện chứng đại giáo vương kinh T diễn tả như sau: Trước hết, đức Thế Tôn A Di Đà nhập bản thể của Quán Tự Tại Bồ tát, soi rõ tất cả các pháp tự tánh thanh tịnh bình đẳng, do đó xuất sinh Pháp Bồ tát, cũng gọi là Kim Cang Pháp (Vajra-dharma), an trụ phía trước vành trăng của Phật A Di Đà. Tiếp đến, Thế Tôn A Di Đà lại nhập bản thể của Bồ tát Mạn Thù Thất Lợi, với gươm bén trí tuệ dứt trừ tất cả các tội chướng, từ đó xuất sinh Kim Cang Lợi Bồ tát (Vajra-tākūōa), an trụ bên phải vành trăng của Phật A Di Đà. Sau nữa, đức Phật A Di Đà nhập bản thể của Bồ tát Tài Phát Tâm Chuyển Pháp Luân, sau khi đã đoạn hoặc thì phải truyền diệu pháp, nên vừa phát tâm tức đã chuyển pháp luân, do đó xuất sinh Kim Cang Nhân Bồ tát (Vajra-hetu), an trụ ở bên trái vành trăng của Phật A Di Đà. Cuối cùng, nhập bản thể của Bồ tát Vô Ngôn, nêu rõ ngôn ngữ vắng lặng, chân như pháp giới bình đẳng, từ đó xuất sinh Kim Cang Ngữ Bồ tát (Vajrabhāua), an trụ phía sau vành trăng của Phật A Di Đà. Phật A Di Đà và bốn Bồ tát thân cận này, xuất hiện trong hội Thành thân để biểu thị cho trí tuệ môn của tự tánh luân thân. Đây là cảnh giới của Pháp thân Đại Nhật Như Lai, thể hiện thật tướng của các pháp.

Hội này tuy căn bản có 37 tôn, nhưng trong thực tế theo truyền thống Trung quốc và Nhật bản có tất cả 1016 tôn. (x. Đồ hình 3)



ĐỒ HÌNH 3: Hội thành thân trong 9 hội của Kim cang giới mạn đà la, cùng vị trí của Phật A Di Đà trong hội này. Vẽ theo Lưỡng bộ mạn đà la tư sao H.

Chú thích Đồ hình 3:

1. Đại Nhật; 2. Kim Cang Ba La Mật; 3. Bảo Ba La Mật; 4. Pháp Ba La Mật; 5. Yết Ma Ba La Mật.
 6. A Súc; 7. Kim Cang Tát Đỏa; 8. Kim Cang vương; 9. Kim Cang Ái; 10. Kim Cang Hỷ.
 11. Bảo sinh; 12. Kim Cang Bảo; 13. Kim Cang Tiêu; 14. Kim Cang Tràng; 15. Kim Cang Tiểu.
 16. Vô Lượng Thọ; 17. Pháp; 18. Lợi; 19. Nhân; 20. Ngũ.
 21. Bất Không Thành Tựu; 22. Nghiệp; 23. Hộ; 24. Nha; 25. Quyền;
 26. Hí; 27. Man; 28. Ca; 29. Vũ;
 30. Hương; 31. Hoa; 32. Đấng; 33. Đồ; 34. Câu; 35. Sách; 36. Tòa; 37. Linh.
- Các vòng tròn không đánh số là tên các cõi trời.

Điểm cần chú ý là trong Kim cang giới, năm vị Phật của Phật bộ, mỗi vị hiện ra hai thân, tức chánh pháp luân thân và giáo lệnh luân thân. Chân ngôn tôn giáo thì nghĩa 4 dẫn Kim cang đỉnh du già để nêu lên thuyết này, mà thuật ngữ của Trung quốc gọi là A Di Đà nhị thân. Ta sẽ thấy trong chín hội của Mạn đà la kim cang giới ở đây, đức Phật Di Đà chỉ xuất hiện dưới hai thân ấy.

Về đồ tượng thì vẽ Phật A Di Đà ngồi trên tòa sen tay bắt định ấn; tay trái để trên tay phải, vị trí ở trung ương. Kim Cang Pháp Bồ tát cũng ngồi trên tòa sen, tay phải bắt ấn thuyết pháp, tay trái cầm hoa sen, vị trí ở trước mặt bốn tôn. Hoa sen ở đây tượng trưng cho tự tính thanh tịnh của các pháp. Bên phải bốn tôn là Kim Cang Lợi Bồ tát, tay phải cầm kiếm tượng trưng cho trí tuệ sắc bén, đoạn trừ các lậu hoặc. Bên trái là hình của Kim Cang Nhân Bồ tát ngồi kiết già trên hoa sen, tay trái nắm lại, tay phải nâng bánh xe pháp luân, tượng trưng cho có nhân phát tâm tức có quả chuyển pháp luân. Cuối cùng sau lưng bốn tôn là hình Kim Cang Ngũ Bồ tát cũng ngồi kiết già trên tòa sen, tay trái nắm lại, tay phải cầm cái lưới, bên trong có chày kim cang ba chia, tượng trưng cho tự tánh ngôn ngữ văn tự vốn không. (x. Đồ tượng 22)

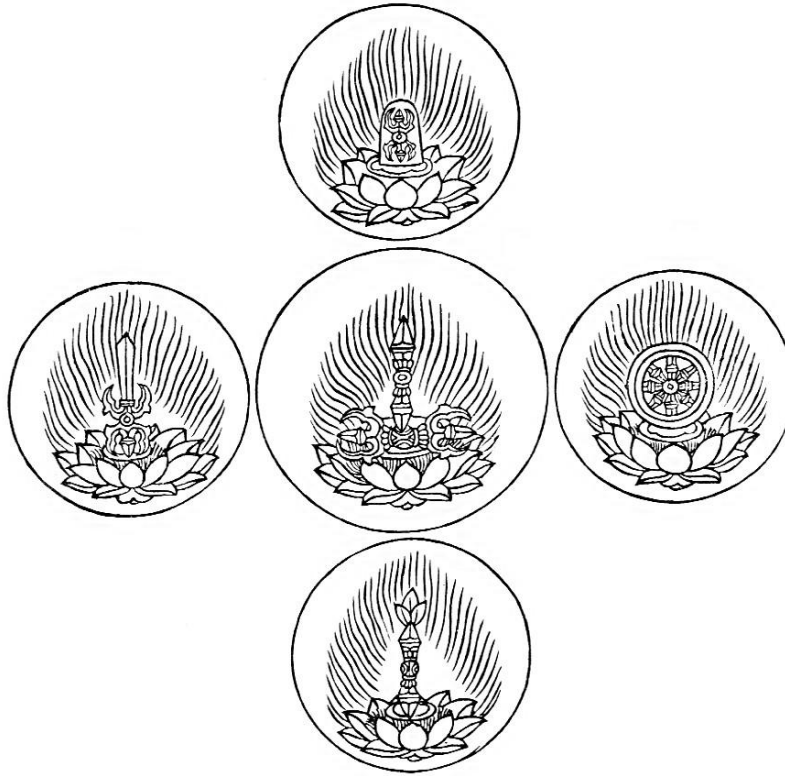


ĐỒ TƯỢNG 22: Vị trí Phật A Di Đà trong hội Thành thân.
Vẽ theo Kim cang giới cứu hội đại man đồ la
(Thành thân hội)

Sau hội Thành thân căn bản cũng gọi là hội Kiết ma, thì đến hội Tam muội da (samaya), thể hiện bản thể (tam muội da) cũng gọi là kiết ma hội gồm bảy mươi ba tôn vị. Về đồ hình căn bản, vẫn dùng đồ hình của Thành thân hội. Nhưng vì thể hiện bản thể, nên các tôn vị trong hội này chỉ tượng trưng bằng những biểu tượng (samaya: tam ma da hình, tam hình). Biểu tượng căn bản của Phật A Di Đà được mô tả trong Kim cang đỉnh du đà trung lược xuất niệm tụng kinh 3 rằng: Ở hướng rồng (phương tây) trong luân đàn, họa hình chày kim cang nằm ngang,

trên đó họa hình hoa sen. Đây gọi là Hoa phát trượng ấn. A sa phược sao 6 dẫn thuyết của Tăng chánh Thắng Hiền truyền lại, nói rằng hoa sen này có tám cánh, cọng nó là chày kim cang một chia, còn chày kim cang năm ngang là loại năm chia. Ý nghĩa của biểu tượng này, mà thuật ngữ Phật giáo Trung hoa gọi là A Di Đà tam ma da hình, Bạc thảo tử khẩu quyết 1 giải thích: "Hoa sen hồng tám cánh chỉ cho tính tâm của ta chính là thai tạng. Chày kim cang năm chia năm ngang chỉ cho năm trí vốn có chính là kim cang. Cọng sen bằng chày kim cang một chia là A Di Đà của trí diệu quán sát vậy". Bạc thảo tử khẩu quyết còn giải thích thêm là hoa sen biểu tượng cho lý giới, tức thai tạng giới, còn chày kim cang năm chia biểu hiệu cho năm trí, tức là trí giới hay kim cang giới. Như vậy, biểu tượng này mang ý nghĩa lý trí bất nhị, nó làm nổi bật tính thường trụ của Phật tính hay Pháp thân. Và đó chính là nội dung ý nghĩa của danh hiệu Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Quang. Vô Lượng Quang là hiện thân của trí diệu quán sát, biểu hiện thành trí giới tức kim cang giới, nên lấy chày kim cang làm biểu tượng, trong khi đó Vô Lượng Thọ lại hiện thân của Phật tánh thường trụ, hiển hiện thành lý giới tức thai tạng giới, do thế lấy hoa sen làm biểu tượng.

Biểu tượng trên của Phật A Di Đà, cứ theo đồ tượng trong Kim cang giới cửu hội đại mạn đồ la bản chùa Nhân hòa thì về tam ma da hội không thấy có vẽ hình hoa sen ở trên chày kim cang một chia (x. Đồ tượng 23). Ngoài biểu tượng của Phật A Di Đà, bốn vị Bồ tát thân cận cũng được tượng trưng bằng những biểu tượng riêng. Kim Cang Pháp Bồ tát thì được tượng trưng bằng hoa sen có cọng bằng chày kim cang một chia. Kim Cang Lợi Bồ tát thì cây gươm. Kim Cang Nhân Bồ tát thì bằng bánh xe, còn Kim Cang Ngũ Bồ tát thì bằng cái lưới trên có chày kim cang năm chia. Ý nghĩa của những biểu tượng này đã giải thích ở trên.



ĐỒ TƯỢNG 23: Vị trí của Phật A Di Đà trong hội Tam ma da
Vẽ theo Kim cang giới cửu hội đại mạn đà la
(Tam ma da hội)

Tiếp đến là hội Vi tế. Về đồ hình căn bản, thì nói bố trí giống hội Thành thân, và về tôn vị thì nó giống như hội Tam ma da, nhưng thay vì biểu tượng nó đã có những hình tượng. Những hình tượng này chủ yếu thì giống hình tượng của hội Thành thân, nhưng đã có thêm một số thay đổi. Thay đổi lớn lao nhất nằm ở chỗ đức Phật A Di Đà và bốn vị Bồ tát thân cận đã được vẽ gắn lên trên các chày kim cang (x. ĐỒ TƯỢNG 24). Sự kiện này có ý nghĩa biểu thị tính tự tại kiên cố, có khả năng kham nhẫn, điều phục và tự tại. Đây cũng là ý nghĩa của hội Vi tế này.



ĐỒ TƯỢNG 24: Vị trí Phật A Di Đà trong hội Vi tế
Vẽ theo Kim cang giới cửu hội đại man đồ la

Sau nữa là hội Cúng dường. Đồ hình, và các tôn vị, căn bản giống như các hội trước. Điểm khác biệt ở đây là các vị Bồ tát thân cận đều cầm các tiêu xí, tức các biểu tượng, để cúng dường Bản sư của mình (x. ĐỒ TƯỢNG 25)



ĐỒ TƯỢNG 25: Vị trí Phật A Di Đà trong hội Cúng dường.
Vẽ theo Kim cang giới cửu hội đại man đồ la

Hội Tứ ấn gồm mười ba tôn: năm Phật, bốn Ba la mật, và bốn nội cúng được bố trí theo đồ hình sau (x. Đồ hình 4)



ĐỒ HÌNH 4: Vị trí của Phật A Di Đà trong hội Tứ ấn
Vẽ theo Luống hội man đồ la

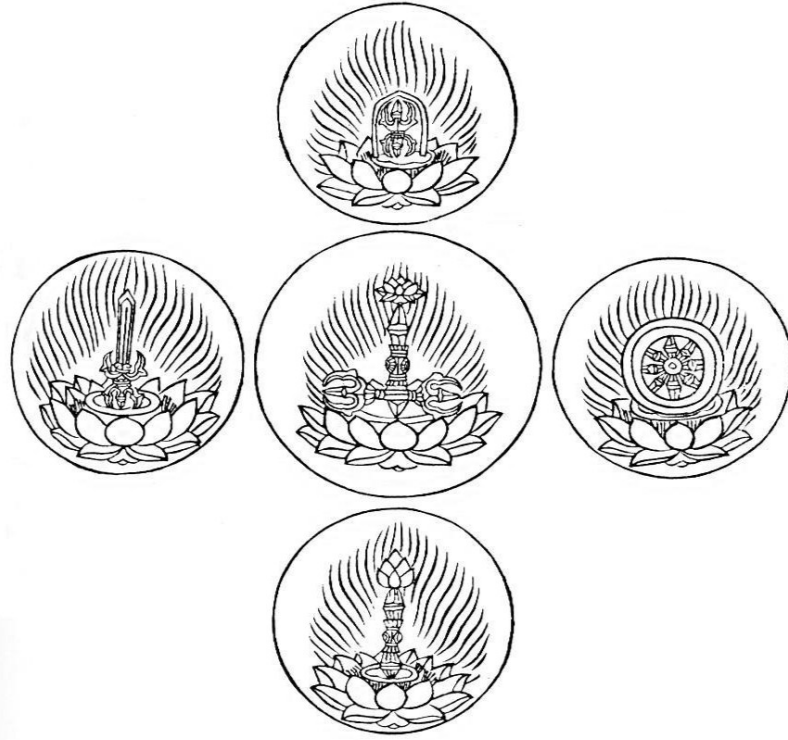
Trong hội này, trừ Phật Đại Nhật ở trung ương, bốn vị còn lại đều hóa thân thành các Bồ tát, mà hóa thân của Phật A Di Đà là Bồ tát Quán Tự Tại. Sự hóa thân này là biểu hiện cho sự kiện bốn trí, bốn Phật là một thể không tách rời.

Hai hội cuối cùng là Hàng tam thế và Hàng tam thế tam ma da. Ý nghĩa tượng trưng chung của cả hai hội này là đức Như Lai sau khi thành đạo, vì trời Ma hê thủ la (Mahesvara) vân vân ngoan cố khó giáo hóa bằng những phương pháp tịch tịnh, để hàng phục chúng, Ngài thị hiện thân Đại Oai Đức từ Phần nộ Kim cang tam ma địa. Đây là Giáo lệnh luân thân. Về đồ hình, căn bản giống hội Thành thân, nhưng số tôn vị chỉ có bảy mươi bảy trong hội Hàng tam thế, còn hội Hàng tam thế tam ma da có bảy mươi ba biểu tượng của các tôn vị ấy, nghĩa là trừ bốn vị Minh vương ở bốn góc. Đồ tượng của Phật A Di Đà và bốn Bồ tát thân cận, căn bản giống hội Thành thân. Điểm sai khác ở đây là các tôn vị này đều bắt ấn Hàng tam thế với hai bàn tay nắm lại và bắt chéo nhau để trước ngực; nếu đức Phật thì tay trái để ngoài tay phải, bốn Bồ tát ngược lại. Bốn góc là bốn biểu tượng của bốn Bồ tát, trong đó cần chú ý là biểu tượng của Pháp và Ngũ Bồ tát thì chỉ có chày kim cang chứ không có hoa sen và cái lưỡi (x. Đồ tượng 26)



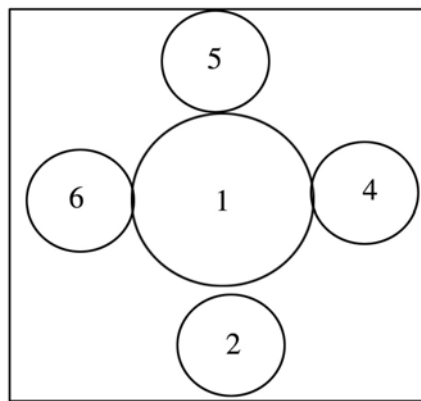
ĐỒ TƯỢNG 26: Vị trí Phật A Di Đà trong hội Hàng tam thế
Vẽ theo Kim cang giới cửu hội đại man đồ la

Về đồ tượng của hội Hàng tam thế tam ma da, căn bản giống hội Tam ma da với điểm khác biệt sau. Thứ nhất, biểu tượng của Phật A Di Đà trong hội Tam ma da thì không có hoa sen trên chày kim cang một chĩa, trong khi trong hội Hàng tam thế tam ma da thì có. Thứ hai, hoa sen của các Bồ tát trong hội Tam ma da có ba cánh, trong khi trong hội Hàng tam thế tam ma da thì có sáu cánh (x. Đồ tượng 27)



ĐỒ TƯỢNG 27: Vị trí Phật A Di Đà trong hội Hàng tam thể tam ma da.
Vẽ theo Kim cang giới cửu hội đại mạn đà la

Trong các hội kê trên của mạn đà la Kim cang giới, trừ hội Tứ ấn, mẫu hình căn bản là Phật Vô Lượng Thọ ở giữa, bốn phía là bốn Bồ tát thân cận. Phía trước, tức phương đông là Pháp Bồ tát; bên phải, Lợi Bồ tát; bên trái là Nhân Bồ tát; phía sau, tức hướng tây là Ngũ Bồ tát (x. Đồ hình 5).



ĐỒ HÌNH 5: Ngũ tôn mạn đà la

Chú thích: 1. Vô Lượng Thọ

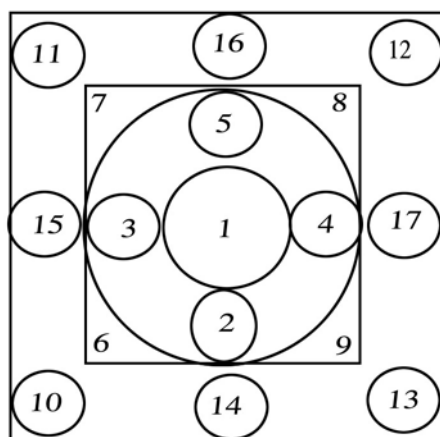
2. Pháp Bồ tát
3. Lợi Bồ tát
4. Nhân Bồ tát
5. Ngũ Bồ tát

Mẫu hình căn bản này cũng gọi là A Di Đà ngũ tôn mạn đà la. Nhưng còn có một mạn đà la ngũ tôn khác được nhắc đến trong Giác thiên sao 7, theo đó, bốn tôn ở giữa là A Di Đà, còn bốn Bồ tát là Quán Âm, Thế Chí, Địa Tạng và Long Thọ. Giác Thiên cho biết, không tìm thấy điển cứ của mạn đà la ngũ tôn này nhưng thấy thực hành ở Tinh châu, Trung quốc. Đây là sự kết hợp tín ngưỡng Tịnh độ với Mật giáo, chứ không hẳn là thuần túy Mật giáo. Trong ngũ tôn này, Long Thọ được kể đến, không những vì là người truyền thừa Kim cang đỉnh kinh của Mật giáo, mà còn vì là vị chủ xướng dị hành đạo trong Thập trụ tỳ bà sa luận. Ngũ tôn đây, cũng gọi là A Di Đà ngũ Phật, rất lưu hành ở Nhật bản, như đã ghi lại trong Phù tang lược ký 28 và Bản triều văn túy 13.

Ngoài ra còn có các mạn đà la khác dùng cho các nghi thức tu hành riêng biệt về Phật A Di Đà, trong đó được kể là Thập thất tôn mạn đà la, A Di Đà lý thú mạn đà la, A Di Đà bát mạn đà la, A Di Đà cửu phẩm mạn đà la và A Di Đà cửu tự mạn đà la.

1. Thập thất tôn mạn đà la.

Mạn đà la gồm mười bảy tôn vị này là một đồ hình mở rộng từ mạn đà la ngũ tôn với sự tăng cường của bốn nội cúng là Hỷ, Man, Ca và Vũ; bốn ngoại cúng là Hương, Hoa, Đăng, Đồ; và bốn nhiếp: Câu, Sách, Tỏa, Linh. Đây là mẫu đồ hình đầy đủ nhất của A Di Đà mạn đà la thuộc Kim cang giới. Nếu bỏ bớt bốn Bồ tát thân cận, ta sẽ có Thập tam tôn mạn đà la. Nó được đề cập trong Kim cang đỉnh kinh Quán tự tại vương Như Lai tu hành pháp. Mặt khác, nếu thay bốn nhiếp bằng bốn biểu tượng của tham, sân, si và niết bàn, ta sẽ có mạn đà la của kinh Lý thú bát nhã (x. Đồ hình 6)



ĐỒ HÌNH 6: A Di Đà thân thất tôn mạn đà la

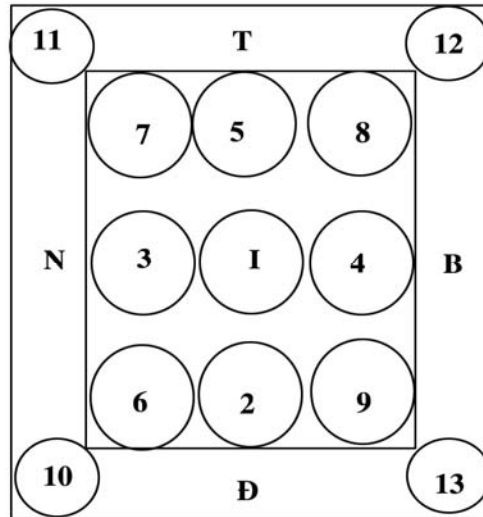
Chú thích:

- | | | |
|-----------------|----------------|-----------------|
| 1. A Di Đà, | 3. Lợi Bồ tát, | 4. Nhân Bồ tát, |
| 2. Pháp Bồ tát, | 6. Hi, | 7. Man, |
| 5. Ngũ Bồ tát, | 9. Vũ, | 10. Hương, |
| 8. Ca, | 12. Đấng, | 13. Đồ, |
| 11. Hoa, | 15. Sách, | 16. Toả, |
| 14. Câu, | | |
| 17. Linh | | |

2. A Di Đà lý thú mạn đà la.

Mạn đà la này được thiết lập căn cứ theo Đại lạc kim cương bất không chân thật tam muội da kinh Bát nhã ba la mật đa lý thú thích. Nó được mô tả như sau: "Nếu muốn cầu thành tựu Lý thú Bát nhã, nên thiết lập mạn đồ la, trung ương vẽ Quán Tự Tại Bồ tát theo hình dáng căn bản. Phía trước đặt Kim Cang Pháp, bên phải Kim Cang Lợi, bên trái Kim Cang Nhân, phía sau Kim Cang Ngũ. Ở bốn góc trong và ngoài, mỗi góc đặt mỗi nội và ngoại cúng. Ở cửa phía đông, vẽ hình thiên nữ để biểu tượng cho tham dục, cửa nam họa hình con rắn biểu tượng cho sân, phía tây vẽ hình con heo biểu tượng cho si, phía bắc vẽ hình hoa sen biểu tượng cho niết bàn".

Trong mạn đà la này, Quán Tự Tại Bồ tát đương nhiên là một tên khác của Phật A Di Đà, như Lý thú thích H đã nói. Còn bốn thân cận Bồ tát thì Pháp Bồ tát là một tên khác của Quán Tự Tại Bồ tát như được mô tả trong Kim cương đỉnh nhất thiết Như Lai chân thật nhiếp Đại thừa hiện chứng Đại giáo vương kinh T với chân ngôn: Phạ nhật ra đạt ma (vajradharma). Sự phân biệt giữa Quán Tự Tại là bản tôn ở trung ương với Quán Tự Tại là Pháp Bồ tát ở phía đông được giải thích rằng, ở trung ương là tổng thể của bốn trí, trong khi một cửa là biểu hiện cho một trí. Chủng tử của Pháp Bồ tát ở đây là chữ HRĪH. Vị thân cận thứ hai là Lợi Bồ tát, hiện thân của Bồ tát Văn Thù Sư Lợi, có chân ngôn: Phạ nhật ra đê khát sái noa (vajratīkṣṇa) nghĩa là sự bén nhọn của kim cương. Đây là sự bén nhọn của trí diệu quán sát. Chủng tử của Bồ tát này là DHAM. Thứ ba là Nhân Bồ tát, tức Di Lạc, có chân ngôn: Phạ nhật ra hệ đô (vajrahetu). Chủng tử là MAM. Cuối cùng là Ngũ Bồ tát, tức Bồ tát Vô Ngôn, và cũng chính là Duy Ma Cật, có chân ngôn: Phạ nhật ra bà sa (vajrabhāṣa). Chủng tử là RAM. Biểu tượng hoa sen ở phía bắc có nghĩa là tự tính của tham, sân và si thấy đều thanh tịnh, và chủng tử của chúng là bốn mẫu tự H R Ī và AH, như đã giải thích trên (x. Đồ hình 7). Mạn đà la còn có tên là Thánh Quan Âm mạn đà la.



ĐỒ HÌNH 7: A Di Đà lý thú mạn đà la
Vẽ theo Man đồ la tập H

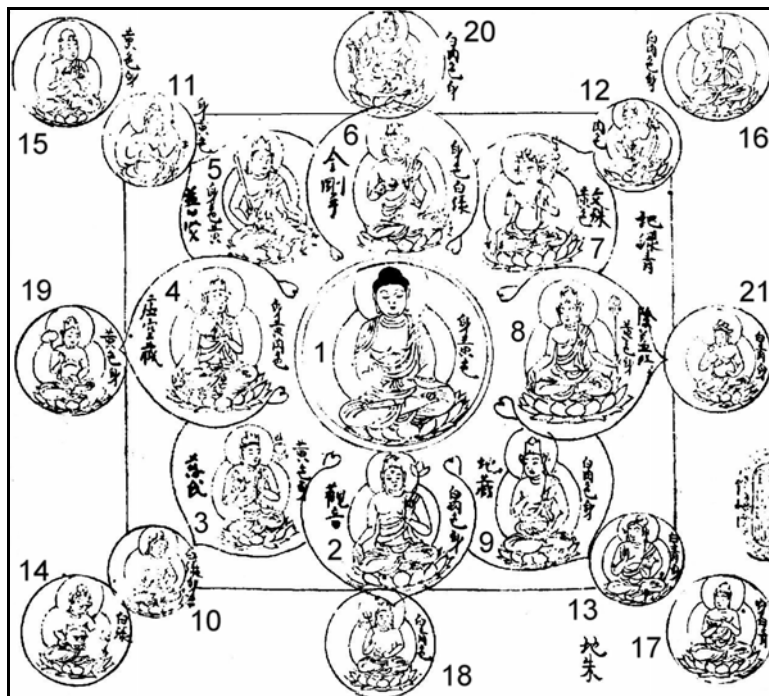
Chú thích: 1. Quán Tự Tại,
2. Kim Cang Pháp, 3. Kim Cang Lợi,
4. Kim Cang Nhân, 5. Kim Cang Ngũ,
6. Hỉ, 7. Man, 8. Ca, 9. Vũ,
10. Hương, 11. Hoa, 12. Đẳng, 13. Đò,
Đ: Đông, T: Tây, N: Nam, B: Bắc

3/ A Di Đà bát mạn đà la.



ĐỒ HÌNH 8: A Di Đà bát mạn đà la
Vẽ theo A sa phước sao 53

Vô Lượng Thọ Như Lai quán hành cúng dường nghi quỹ nói: Những người xuất gia hay tại gia nếu có ước nguyện vãng sinh về Cực lạc, thì trước hết cần nhập mạn đà la, được quán đỉnh rồi sau đó mới theo thầy thọ lãnh nghi quỹ tụng niệm. Mạn đà la được nói ở đây là Bát mạn đà la. Căn cứ Bát đại bồ tát mạn đà la kinh thì bát mạn đà la là pháp yếu sâu xa của tám vị Bồ tát. Trung tâm mạn đà la này, theo Vô Lượng Thọ Như Lai quán hành cúng dường nghi quỹ, là Phật Vô Lượng Thọ. Còn tám Bồ tát thì căn cứ theo Bát Đại Bồ tát mạn đà la kinh là Quán Tự Tại, Từ Thị, Hư Không Tạng, Phổ Hiền, Kim Cang Thủ, Văn Thù, Trừ Cái Chướng và Địa Tạng. Đây là theo truyền bản của Bát Không; truyền bản của Kim Cang Trí thì thay Kim Cang Thủ bằng Kim Cang Tạng. A sa phước sao 53 ghi chủng tử của chín tôn vị này và ý nghĩa của chúng (x. Đồ hình 8). Các chủng tử này cũng là chín chữ cơ bản của Cửu tự mạn đà la (x. Đồ hình 9)



ĐỒ HÌNH 9: A Di Đà mạn đà la
Vẽ theo đồ hình của Biệt tôn tạp ký 5

Chú từ:

Trung đài tám cánh: Phật và tám Bồ tát

1. A Di Đà, 2. Quán Âm, 3. Từ Thị, 4. Hư Không Tạng, 5. Phổ Hiền, 6. Kim Cang Thủ, 7. Văn Thù, 8. Trừ Cái Chướng, 9. Địa Tạng

Bốn góc nội viên: bốn nội cúng: 10. Hi, 11. Man, 12. Ca, 13. Vũ

Bốn góc ngoại viên: bốn ngoại cúng: 14. Hương, 15. Hoa, 16. Đẳng, 17. Đồ

Bốn phương ngoại viên: bốn nhiếp: 18. Câu, 19. Sách, 20. Toả, 21. Linh

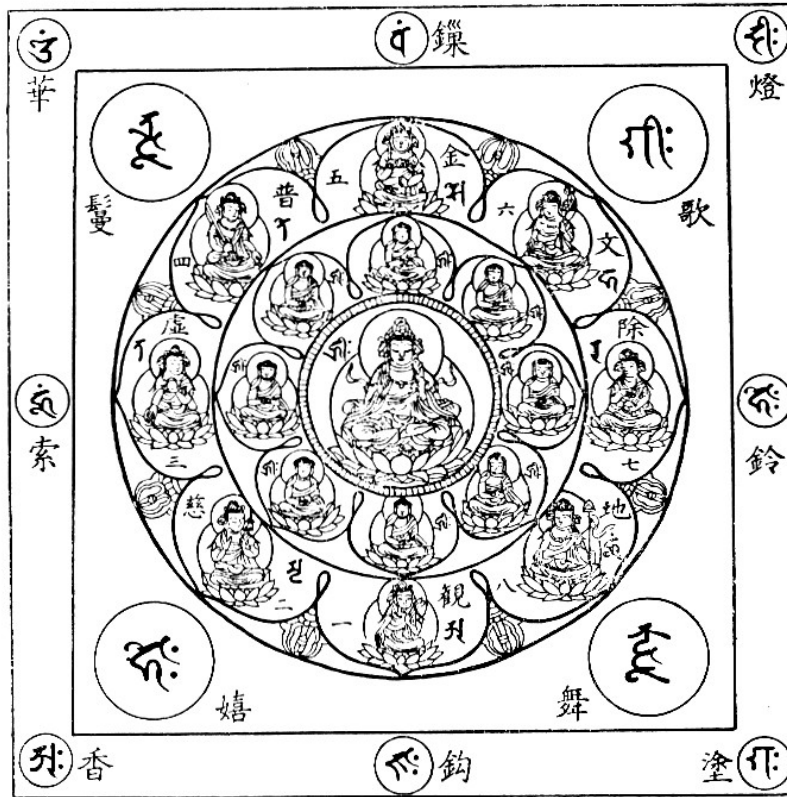
4. A Di Đà cửu tự mạn đà la.

Mạn đà la này do Giác Phạm thiết lập trong Ngũ luân cửu tự minh bí thích, tổng hợp Bát đại bồ tát mạn đà la kinh với Vô Lượng Thọ Như Lai quán hành cúng dường nghi quỹ. Cửu tự ở đây là chín chữ tất đàn trong A Di Đà tiêu tâm chú Phạm: Oṃ amṛtateṣe hara hūṃ. Trong đó, teṣe nên sửa lại là te je.

Xuất xứ của Cửu tự mạn đà la này phải nói là từ Cửu phẩm vãng sinh A Di Đà tam ma địa tập đà la ni kinh. Trong đó, chân ngôn Đại tam ma da thật tướng do đức Như Lai Tỳ Lô Giá Na công bố, đọc: Án a mật lật đa đế tế già lam hồng (Oṃ amṛtateje hara hūṃ). Theo đồ tượng của Ngũ luân cửu tự minh bí mật thích thì ở giữa là trung đài tám cánh. Trung tâm của trung đài Bồ tát Quán Tự Tại với chủng tử HRĪH, tám cánh chung quanh là tám vị Phật cũng với chủng tử HRĪH. Lớp thứ hai gồm có tám cánh hoa sen bao lấy trung đài. Trên mỗi cánh là một Bồ tát, bắt đầu từ phía trước mặt với Quan Âm, chủng tử A; theo chiều phải, thứ tự: Từ Thị, chủng tử MR, Hư Không Tạng, chủng tử TA; Phổ Hiền, chủng tử TE; Kim Cang Thủ, chủng tử JE; Văn Thù, chủng tử HA; Trừ Cái Chướng, chủng tử RA; Địa Tạng, chủng tử HŪM. Bốn góc trong là bốn nội cúng. Bốn góc ngoài là bốn ngoại cúng. Bốn cửa là bốn nhiếp. Ý nghĩa của mạn đà la này Ngũ luân cửu tự minh bí mật thích viết:

Hoa chúng sinh vốn có,
Giác ngộ thể Cực Lạc,
Thanh tịnh đại hải chúng,
Hai mươi lăm Bồ tát,
Hoa tụ sơn hải hội,
Ngày đêm thường thủ hộ.

Ngũ luân cửu tự minh bí mật thích còn nói thêm: "Cửu tự mạn đà la này nguyên xuất từ chữ H của Ngũ luân môn. Chữ H này là chỉ cho nhân vị của Bồ tát. Đàm Ma Già phát bốn mươi tám lời nguyện, tức là từ giáo phong sinh xuất chữ H. Chữ H đây, nói cho đủ tức là chữ Hrih. Từ chữ Hrih này đã đẻ ra cửu tự mạn đà la". Trong ngũ luân, chữ H thuộc về phong luân, và chỉ cho nhân vị của Bồ tát Pháp Tạng (Đàm Ma Già). Quán Vô Lượng Thọ Phật kinh đoạn



ĐỒ HÌNH 10: A Di Đà cử tự mạn đà la
Vẽ theo Ngũ luân cử tự minh bí mật thích

nói về Chư Phật Như Lai thị pháp thân, có viết: "Chư Phật là Di Đà. Di Đà là bản thể của gió vậy. Gió là thể của hư không. Hư không là bản thân chính thể của pháp thân Như Lai. Cho nên nói Di Đà là nói chư Phật, nói chư Phật là nói Di Đà. Vào trong tâm tưởng của tất cả chúng sinh, mạng sống của chúng ta là hơi thở, hơi thở là gió, lại cũng là hư không. Cho nên trong chúng sinh có thể của Di Đà". Như thế, nguồn gốc của Cử tự mạn đà la không chỉ phát xuất từ Mật giáo mà còn từ các kinh điển của Tịnh độ giáo. Đoạn trích từ Quán vô lượng thọ kinh giúp giải thích vì sao xuất hiện tám vị Phật chung quanh trung đài, tất cả đều cùng một chủng tử HRĪH. (x. Đồ hình 10)

5/ A Di Đà cử phẩm mạn đà la.

Cũng gọi là Đường bản mạn đà la, vì nó được Huệ Vân của Nhật bản thỉnh từ Trung quốc về. Mạn đà la này, Giác thiên sao 7 mô tả thế này: Trung đài có hoa sen tám cánh, ở giữa là thượng phẩm thượng sinh A Di Đà Phật, tám cánh chung quanh an trí tám phẩm A Di Đà, bốn góc nội viện an trí bốn Bồ tát thân cận là Pháp, Lợi, Nhân, Ngũ. Lớp thứ hai bao quanh trung đài là mười hai Quang Phật, bốn Nhiếp và bốn ngoại cúng. Lớp thứ ba có hai mươi bốn Bồ tát, mỗi phương sáu vị. Tuy nhiên, cứ Biệt tôn tạp ký 5 thì đồ tượng của mạn đà la này chỉ có hai

lớp. Lớp trong chỉ có chín phẩm A Di Đà mà không có bốn Bồ tát thân cận. Lớp thứ hai chỉ có mười hai Quang Phật. Lớp thứ ba hoàn toàn không thấy (x. Đồ hình 11)

Hình thức bố trí của mạn đà la này như vậy có thể nói lấy ý niệm cơ bản từ Bát đại bồ tát mạn đà la của Vô Lượng Thọ như lai quán hành cúng dường nghi quỹ, trong đó, thay tám vị Bồ tát bằng tám vị Phật trên tám cánh xoay quanh trung đài.



ĐỒ HÌNH 11: A Di Đà cửu phẩm mạn đà la
Vẽ theo Biệt tôn tập ký 5 (A Di Đà)

Ý niệm chín phẩm vãng sinh được nói rõ trong Cửu phẩm vãng sinh A Di Đà tam ma địa tập đà la ni kinh. Đây là sự kết hợp tín ngưỡng Tịnh độ giáo với Mật giáo lấy tư tưởng Duy thức làm cơ sở, theo đó thì thế giới của Phật Vô Lượng Thọ ở trong tam ma địa của chín phẩm tịnh thức. Thế giới ấy là cảnh giới mà các đức Như Lai cư ngụ và các đức Phật trong ba đời cũng từ đó mà thành đẳng chánh giác. Tịnh thức ở đây tức là thức thứ chín, cũng gọi là vô cấu thức, mà tiếng Phạn gọi là amala-vijñāna, thường đọc là yêm ma la thức. Nó được coi như là mặt tịnh của thức a lại da. Đây là thuyết chín thức của Chân Đế, đối lại với chủ trương tám thức của

Huyền Tráng, thuyết không tách biệt yêm ma la thức ra khỏi a lại da thức. Quan niệm tịnh thức như một đơn vị riêng biệt này có căn cứ từ một câu kệ trong bản Lăng già kinh 10 quyển:

Bát cửu chủng chủng thức,
Như thủy trung chur ba.

Chín phẩm này lại được phân bố theo các địa. Thượng phẩm thượng sinh là địa chân kim sắc. Thượng phẩm trung sinh là địa vô cấu. Thượng phẩm hạ sinh là địa ly cấu. Trung phẩm thượng sinh là địa thiện giác. Trung phẩm trung sinh là địa minh lực. Trung phẩm hạ sinh là địa vô lậu. Hạ phẩm thượng sinh là địa chân giác. Hạ phẩm trung sinh là địa hiền giác. Và hạ phẩm hạ sinh là địa lạc môn.

Chín phẩm này được gọi là chân như cảnh. Bên ngoài, mười hai Quang Phật biểu hiệu cho mười hai tính chất của trí Đại viên kính. Mỗi Quang Phật là một ánh sáng tam minh, phát xuất từ trí ấy. Điểm cần lưu ý ở đây là các Quang Phật, thay vì biểu hiện khả năng quán chiếu của trí diệu quán sát như thường thấy, thì trong Cửu phẩm vãng sinh A Di Đà tam ma địa tập đà la ni kinh này, nó lại biểu hiện cho trí đại viên kính. Điều này có thể hiểu được, nếu nhớ rằng chín phẩm tịnh thức được coi là cảnh giới chân như, thì đương nhiên tương đương với trí đại viên kính.

4/ TU PHÁP:

Về các phép tu liên hệ đến Phật A Di Đà trong Mật giáo, mà thuật ngữ gọi A Di Đà Pháp hay A Di Đà Phật pháp, có hai hệ thống chính yếu, một của Thai tạng giới, và một của Kim cang giới. Ngoài ra, còn một số phép tu khác thường được biết dưới danh mục A Di Đà hộ ma, tức các phép tế tự liên hệ đến Phật A Di Đà.

a/ Phép tu trong Thai tạng giới

Cơ sở của phép tu này là dựa vào Vô lượng thọ Như Lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ và được tiến hành theo một qui trình mười tám bước gồm có chân ngôn và khế ấn. Mười tám bước này thường gọi là thập bát đạo dùng chung cho các nghi quỹ khác nữa. Ở đây, thập bát đạo diễn ra theo thứ tự sau:

1/ Tịnh tam nghiệp: Hành giả kết ấn với hai bàn tay chấp theo lối liên hoa hiệp chưởng, cũng gọi là hư tâm hiệp chưởng, và đọc chân ngôn: Án sa pha bà pha thuật đà tát pha đạt ma sa pha bà pha thứ đô hàm. Phạn: Oṃ svabhāvasuddhā sarvadharmā svabhāva śuddho'ham (Vây! Tất cả các pháp tự tính thanh tịnh thì tôi cũng tự tính thanh tịnh).

Tiếp theo là bước phổ lễ, nghĩa là đứng thẳng trước bồn tôn, chấp tay theo kiểu liên hoa hiệp chưởng, quán tưởng Vô Lượng Thọ Như Lai cùng với các Bồ tát, rồi cung kính đánh lễ,

đọc chân ngôn: Án tát pha đát tha nghiệt đát bà na mẫn na năng ca rô di. Phạn: Om sarvatathāgatapadā vandanam karomi (Vây! Tôi kính lễ dưới chân của hết thầy các đức Như Lai).

Bước phổ lễ này, Thập bát kết ấn của Huệ Quả và mục Thập bát đạo thứ đệ trong A sa phược sao 37 không đặt thành một bước riêng biệt.

2/ Phật bộ tam muội da: Bước này có mục đích báo cho hết thầy chư Phật trong Phật bộ biết đệ tử hội mà hộ niệm và gia trì cho hành giả. Nó gồm có việc hành giả kết ấn Phật bộ tam muội da, tức hai tay chấp lại theo kiểu hư tâm hiệp chưởng, hai ngón trở mở ra co lại dựa vào lưng lóng thứ nhất ngón giữ, hai ngón cái cũng co lại và dựa vào lóng dưới của hai ngón trở. Đọc chân ngôn: Án đát tha nga đô nạp bà pha da sa pha ha. Phạn: Om tathagatodbhāya svāha (Vây! Như Lai xuất hiện, Ngài khéo nói).

3/ Liên hoa bộ tam muội da: Bước này nhằm báo cho Bồ tát Quán Tự Tại và các thánh chúng thuộc Liên hoa bộ đến gia trì hành giả. Nó gồm việc kết ấn Liên hoa bộ tam muội da, tức hai tay hư tâm hiệp chưởng, mở các ngón trở, giữa và vô danh, rồi co lại giống hình hoa sen; và đọc chân ngôn: Án bê na mat nạp bà pha da sa pha ha. Phạn: Om padmodbhāya svāha (Vây! Liên hoa xuất hiện, Ngài khéo nói).

4/ Kim cang bộ tam muội da: Báo cho Kim Cang Tạng Bồ tát và các thánh chúng thuộc Kim cang bộ đến gia trì. Hành giả kết ấn Kim cang bộ tam muội da, tức để hai tay dựa lưng vào nhau, xoay lòng bàn tay trái ra ngoài, móc những ngón út và cái lại với nhau, và đọc chân ngôn: Án pha nhật rô nạp bà pha da sa pha ha. Phạn: Om vajrodbhāya svāha (Vây! Kim cang xuất hiện, Ngài khéo nói).

5/ Bị giáp hộ thân: Bước này có mục đích ngăn cản sự phá phách của thiên ma, ác quỷ và ác nhân. Hành giả kết ấn bị giáp hộ thân, cũng gọi là hộ thân tam muội da, bằng cách cho hai bàn tay đan chéo nhau, dựng thẳng hai ngón giữa, hai ngón trở cong lại thành hình lưỡi câu để hở trên lưng hai ngón giữa sao cho đừng dính, hai ngón cái đè lên hai ngón út; và đọc chân ngôn: Án pha nhật ra nghi nễ bát ra nẫm bã đát dã sa pha ha. Phạn: Om vajrāgni pradiptāya svāha. (Vây! Ngọn lửa đỏ của kim cang, Ngài khéo nói).

6/ Địa giới kim cang quyết: Mục đích là để giới hạn phạm vi kim cang bất hoại cho hành giả hành trì. Hành giả kết ấn địa giới kim cang quyết bằng cách đặt ngón giữa và ngón vô danh của tay phải vào giữa những ngón trở và ngón giữa và những ngón áp út và út, ngón giữa và áp út của tay trái cũng đặt vào hai khoảng giữa của những ngón trở và giữa và những ngón áp út và út của bàn tay phải ngang qua lưng của hai ngón kia, các ngón còn lại thì châu đầu vào nhau, riêng đầu hai ngón cái thì chỉ xuống đất, và đọc chân ngôn: Án chỉ rị chỉ rị phạt nhật ra phạt

nhật ri bộ ra mấn đà hồng phát tra. Phạn: Om kīli kīli vajra vajrī bhrū bandha bandha hūm phat (Vây! Găm chặt găm chặt, kim cang kim cang nữ, kiên cố, trói buộc trói buộc, hùm phat).

7/ Kim cang tường: Sau khi xác định giới hạn phạm vi hành trì của hành giả, bây giờ phải dựng nên một bức tường thành kim cang để phòng ngự ác quỷ, ác nhân, cọp, sói, sư tử, độc trùng xâm nhập. Việc này được thực hiện bằng cách kết ấn kim cang tường và đọc chân ngôn: Án tát ra tát ra pha nhật ra bát ra ca ra hồng phát tra. Phạn: Om sara sara vajraprakara hūm phat (Vây! Kiên cố kiên cố, bức tường thành kim cang, hùm phat). Ấn kim cang tường giống như ấn địa giới kim cang quyết, chỉ khác là hai ngón cái mở ra hai bên.

8/ Hư Không Tạng phổ cúng dường: Mục đích là để cúng dường chư Phật và thánh chúng. Hành giả kết ấn Hư Không Tạng bằng cách hai tay chấp lại, hai ngón giữa đan chéo ngoài bàn tay, hai ngón trỏ dựa nhau co lại và đọc chân ngôn: Án nga nga nằng tam bà pha pha nhật ra hồng. Phạn: Om gagana sambhavāvajra hoḥ (Vây! Kim cang xuất sinh giữa hư không, hoan hỉ).

9/ Như Lai quyền: Bước này có mục đích làm cho thế giới này trở thành thế giới Cực lạc. Hành giả kết ấn Như Lai quyền với bốn ngón bàn tay trái nắm thành quyền, ngón trỏ dựng thẳng, bàn tay phải nắm thành kim cang quyền, đè lên móng của ngón trỏ tay trái và đọc chân ngôn: Án bộ khiêm. Phạn: Om bhu kham. Thập bát khế ấn của Huệ Quả và Thập bát đạo thứ đệ trong A sa phược sao 37 không có bước này. Cho nên, A sa phược sao 39 mới nêu lên câu hỏi vì sao gọi mười tám khế ấn trong khi thực chất chỉ có mười bảy.

10/ Bảo xa lạc: Cũng gọi là tống xa lạc. Bước này có mục đích quán tưởng một cỗ xe cực trân quý, rồi kết ấn và đọc chân ngôn để đưa nó đến thế giới Cực lạc, cung nghinh Phật Vô Lượng Thọ và thánh chúng đến cõi đây. Hành giả kết ấn bằng cách hai tay đan chéo vào nhau để ngửa ra, hai ngón trỏ chầu mé nhau, hai ngón cái nắm lên đường chỉ thứ nhất của hai ngón trỏ, và đọc chân ngôn: Án đô rô đô rô hồng. Phạn: Om turu turu hūm. (Vây! Tiến nhanh tiến nhanh, hùm).

11/ Thỉnh xa lạc: Bước này có mục đích cung nghinh Vô Lượng Thọ Như Lai và thánh chúng đến. Hành giả kết ấn thỉnh xa lạc và đọc chân ngôn: Nằng mạc tất đế ri da địa vĩ ca nam, đất tha nghiêp đá nam, án pha nhật răng nghi nương ca ra sa da sa pha hạ. Phạn: Namas tryadhvigānām tathāgatānām. Om vajrāgñiṃ karsāya svāha. (Kính lễ các Như Lai trong ba đời. Vây! Kim cang hỏa thiên, hãy kéo đến. Ngài khéo nói).

12/ Nghinh thỉnh thánh chúng: Sau khi đưa và đón xe, bây giờ rước Phật và thánh chúng vào đạo tràng. Hành giả kết ấn nghinh thỉnh bằng cách hai tay đan chéo vào nhau cho thành nắm, ngón cái tay trái co vào trong lòng bàn tay, còn ngón cái tay phải co lại thành hình lưỡi câu, và

đọc chân ngôn: Án a rô lực ca ế hê hi sa pha ha. Phạn: Om arolīk ehye svāha (Vây! Arolīk, Ngài hãy đến. Ngài khéo nói).

13/ Tịch trừ kiết giới: Mục đích là để trừ dẹp các ma quỷ. Hành giả kết ấn Mã Đầu Quán Âm bằng cách hai tay chấp lại ngón trỏ và ngón út của hai tay co vào lòng bàn tay, sao cho lưng dựa vào nhau, hai ngón cái cong lại chút ít sao cho đùng dính hai ngón trỏ, và đọc chân ngôn: Án a mật lật đố nạp bà pha hồng phát tra sa pha ha. Phạn: Om amṛtodbhava hūṃ phaṭ svāha (Vây! Cam lồ xuất sinh, hùm phat).

14/ Kim cang võng: Mục đích là để bủa lưới kim cang nhằm phòng hộ đạo tràng. Hành giả kết ấn Kim cang võng và đọc chân ngôn: Án vĩ sa phổ ra nại ra khát sái pha nhật ra bán nha ra hồng phát tra. Phạn: Om viśphura draṣṣa vajrapañjara hūṃ phaṭ (Vây! Trùm khắp hộ vệ, lưới kim cang. Hùm phat). Ấn Kim cang võng này được kết giống như ấn Địa giới kim cang quyết, chỉ khác là lấy hai ngón cái nắm lên đường chỉ gốc của ngón trỏ.

15/ Hỏa viên giới: Mục đích là để chuẩn bị bếp núc nấu nướng nhằm dâng cúng phẩm vật. Hành giả kết ấn Hỏa viên giới, bằng cách lấy bàn tay trái úp lên lưng bàn tay phải, sao cho dính nhau, dựng thẳng hai ngón cái, và đọc chân ngôn: Án a tam mãng nghi nễ hồng phát tra. Phạn: Om asamāgni hūṃ phaṭ. (Vây! Ngọn lửa tuyệt vời, hùm phat).

16/ Hiển ác già: Mục đích là để cúng dường nước thơm ác già (x.) nhằm rửa sạch các phiền não cho ba nghiệp của hành giả được thanh tịnh. Hành giả bắt ấn Hiển ác già bằng cách hai tay bung bình nước ác già đưa lên ngang trán, và đọc chân ngôn: Năng mạc tam mãn đa một đà nẫm nga nga năng tam ma thẩm ma sa pha ha. Phạn: namaḥ samanta- buddhānāṃ gaganasamāsama svāha. (Kính lễ khắp hết chư Phật, hư không vô đẳng đẳng. Ngài khéo nói).

17/ Hoa tòa: Mục đích là sửa soạn tòa sen để Phật và thánh chúng ngự. Hành giả bắt ấn Hoa tòa và đọc chân ngôn: Án ca ma la sa pha ha. Phạn: Om kamala svāha (Vây! Hoa sen. Ngài khéo nói). Ấn Hoa tòa này được kết giống như ấn Liên hoa bộ tam muội da, chỉ khác là cong các ngón lại khiến cho nó tròn đầy.

18/ Quảng đại bất không ma ni cúng dường: Cũng gọi là phổ cúng dường. Bước này có mục đích cúng dường hương hoa, phấn thơm và âm thực lên bốn tôn và các thánh chúng. Hành giả bắt ấn Phổ cúng dường với hai tay chấp theo lối kim cang hiệp chưởng, hai ngón trỏ co lại, hai ngón cái dựng thẳng, và đọc chân ngôn: Án a mô đà bồ nha ma ni bát nạp ma pha nhật lệ đất tha nghiệt đá vĩ lộ chỉ đế tam mãn đa bát ra tát ra hồng. Phạn: Om amoghapūjamaṇi padma- vajre tathāgatavilokite samantaprasara hūṃ (Vây! Hỡi Kim cang soi chiếu các Như Lai, cúng dường bất không hoa sen bảo châu rải khắp nơi. Hùm).

Đến đây, hành giả đã thực hiện xong qui trình mười tám bước, hay thường gọi là Thập bát đạo thứ đệ của phép tu Vô Lượng Thọ trong Thai tạng giới. Từ lúc này trở đi, hành giả ca ngợi Vô Lượng Thọ Như Lai, rồi Vô Lượng Thọ Như Lai căn bản ấn, và đọc Vô Lượng Thọ Như Lai đà la ni. Cuối cùng, hành giả lần chuỗi, mỗi hạt niệm một tiếng svāha, không kể nhiều ít. Phương pháp trì niệm được chỉ dẫn đây là phải thông thả, đọc chân ngôn mà không phát thành tiếng, vừa lần hạt vừa niệm vừa quán tưởng Phật Vô Lượng Thọ. Nhờ sức gia trì của vị Phật này, một thời gian sau hành giả dù mở mắt hay nhắm mắt, đều thấy rõ Phật Vô Lượng Thọ đang thuyết pháp và mình đang dự nghe. Tiếp theo đó, hành giả kết Định ấn, quán tâm bồ đề trong tự thân trong sáng tròn đầy như vàng trắng. Hành giả nghĩ rằng: "Thể của tâm bồ đề xa lìa tất cả vật. Không có uẩn, giới, xứ, và xa lìa năng thủ và sở thủ. Pháp vô ngã cho nên bình đẳng đồng nhất tướng. Tâm vốn không sinh, tự tánh là không". Rồi trên vàng trắng sáng ấy, hành giả quán tưởng chữ hōt ri (hrīh). Từ chữ này xuất hiện vô lượng ánh sáng, và trong mỗi đạo ánh sáng, quán thành thể giới Cực lạc với thánh chúng vây quanh Phật Vô Lượng Thọ.

Cuối cùng, trước khi muốn chấm dứt qui trình tu hành này, hành giả kết A Di Đà căn bản ấn và đọc A Di Đà căn bản đà la ni bảy biến, sau đó xả ấn ở phía đỉnh đầu và đọc bài kệ tán thán. Tiếp theo, kết ấn Phổ lễ cúng dường, đọc Quảng đại bất không ma ni cúng dường đà la ni, rồi dâng nước ác giả và khai bạch ước nguyện của mình, mong được thành mãn, phát nguyện xong, kết ấn Hòa viện, sau đó giải ấn đã kết. Lần lượt kết ấn Bảo xa lạc để tiễn đưa thánh chúng, rồi kết ba ấn của ba bộ trong Thai tạng mạn đà la, rồi kết ấn lên năm điểm trên thân thể. Cuối cùng đánh lễ bốn tôn và tùy ý bước ra khỏi đạo tràng.

Mục đích của phép tu liên hệ đến Phật A Di Đà ở đây, như được Bồ tát Kim Cang Thủ của Vô Lượng Thọ Như Lai quán hành cúng dường nghi quỹ xác định trong phần mở đầu, là "vì chúng sinh ác nghiệp của thế giới tạp nhiễm trong đời mật pháp tương lai mà nói Đà la ni của Vô Lượng Thọ Như Lai, khiến tu tam mật môn, chứng niệm Phật tam muội, được sinh Tịnh độ, nhập Bồ tát chánh vị. Không thể nhờ ít phước đức, không huê phương tiện mà được sinh về cõi ấy, cho nên nếu y theo giáo pháp này, mà tu hành chính niệm, thì quyết định sinh lên thượng phẩm thượng sinh của thế giới Cực lạc, chứng được sơ địa".

Điều kiện để thực hành phép tu này là trước hết hành giả phải nhập Mạn đà la, được quán đỉnh, sau đó vị sư phụ mới truyền thụ. Khi đã được truyền thụ rồi, hành giả bố trí đàn tràng, thiết trí bát mạn đà la, tức A Di Đà bát mạn đà la (x.), tắm rửa sạch sẽ, mang y phục mới, tuân tự thực hành qui trình Thập bát đạo mô tả trên.

Qui trình Thập bát đạo này, A sa phước sao 39 dẫn ý kiến của Sinh Nghĩa nói rằng, nó thuộc pháp tu hành của Thai tạng giới. Và ở đây chúng tôi cũng xếp vào loại tu pháp của Thai tạng giới, dù rằng thập bát đạo kệ ấn có nhiều yếu tố mang tính tổng hợp và không thuần túy thuộc Thai tạng giới. Sự kiện nó được dùng trong A Di Đà bát mạn đà la, là một thí dụ. Ngoài ra, nhiều bước trong qui trình thập bát đạo này cũng sử dụng chung trong các pháp tu khác.

b/ Phép tu trong Kim cang giới

Về tu pháp trong Kim cang giới liên hệ đến Phật A Di Đà thì thông thường là căn cứ vào Kim cang đỉnh kinh Quán Tự Tại Vương Như Lai tu hành pháp và Kim cang đỉnh kinh du già Quán Tự Tại Vương Như Lai tu hành pháp. Đây là hai bản dịch cùng từ một nguyên bản tiếng Phạn. Một do Bất Không và một do Kim Cang Trí. Tu pháp ở đây đã lấy ra từ phần tu pháp về Quán Tự Tại Vương Như Lai trong Kim cang đỉnh kinh. Tuy xuất phát từ một gốc, tu pháp trong hai bản dịch này đã có những xuất nhập sai khác, bắt nguồn từ quan điểm Mật giáo của hai dịch giả ấy. Qui trình tu pháp trong bản dịch Bất Không gồm cả thảy hai mươi bảy bước, trong khi bản dịch của Kim Cang Trí có tới đến ba mươi lăm bước. Những bước dư ra trong bản Kim Cang Trí chứng tỏ có một sự tham khảo đối với qui trình Thập bát đạo của Thai tạng giới. Để dễ thấy, ta lập nên bảng so sánh sau, trong đó B chỉ cho bản Bất Không và K chỉ cho bản Kim Cang Trí.

B	K
1/ Tịnh tam nghiệp Lễ Phật Bồ tát	1/ Tịnh tam nghiệp Lễ Phật Bồ tát
	2/ Bí mật tam ma da
	3/ Liên hoa bộ tam muội da
	4/ Kim cang bộ tam muội da
	5/ Hộ thân
	6/ Hỏa diệm
	7/ Hỏa thành
	8/ Hỏa diệm giới
	9/ Quán Âm bảo xa
	10/ Đại liên hoa
	11/ Du già bí mật
2/ Bí mật tam ma da	
3/ Hoan hỷ tam ma da	
4/ Khai tâm	12/ Khai tâm hộ
5/ Nhập trí tự	
6/ Hạp trí tự	
	13/ Bế tâm môn
7/ Tịch trừ kiết giới	14/ Tịch trừ kiết giới
8/ Tam ma địa	15/ Tam ma địa
9/ Quán đỉnh	16/ Gia trì
10/ Liên hoa man	17/ Liên hoa man
11/ Giáp trụ	18/ Nhất thiết từ giác
12/ Hoan hỷ	19/ Như Lai hoan hỷ

13/ Liên hoa câu	20/ Triệu tập
14/ Liên hoa sách	21/ Kim cang sách
15/ Liên hoa tòa	22/ Kim cang câu tòa
16/ Liên hoa linh	23/... diệu khánh
	24/ Ác già thủy
17/ Liên hoa bộ	25/ Nhất thiết Như Lai
bách tự mật ngôn	Bách tự mật ngôn
18/ Liên hoa hý	26/ Kim cang hý
19/ Liên hoa man	27/ Kim cang man
20/ Liên hoa ca	28/ Kim cang ca vịnh
21/ Liên hoa vũ	29/ Kim cang vũ
22/ Thiêu hương	30/ Thiêu hương
23/ Tán hoa	31/ Tán hoa
24/ Đăng	32/ Đăng
25/ Đồ hương	33/ Đồ hương
26/ Căn bản ấn	34/ Căn bản ấn
27/ Phát khiển	35/ Phát khiển

Cứ vào bảng vừa kê, thì những bước từ số hai (2) đến số mười (10) của bảng Kim Cang Trí rõ ràng là tương đương với những bước từ số hai (2) đến số mười hai (12) của Thập bát đạo khế ấn. Những bước này không thấy xuất hiện trong bản Bất Không. Chúng chứng tỏ một nỗ lực tổng hợp của Kim Cang Trí đối với các phép tu trong Thai tạng giới.

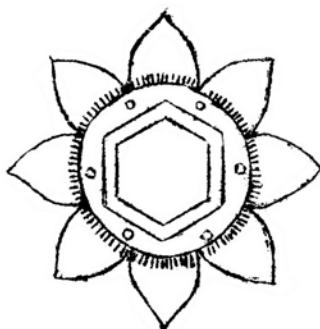
Nét đặc trưng của tu pháp Quán Tự Tại Vương Như Lai ở đây là trong số hai mươi bảy bước của bản Bất Không thì hết mười hai bước là nhằm đến bốn nhiếp, bốn nội cúng và bốn ngoại cúng. Mà bốn nhiếp (câu, sách, tòa, linh), bốn nội cúng (hý, man, ca, vũ) và bốn ngoại cúng (hương, hoa, đăng, đồ) là những bộ phận thiết yếu trong các Mạn đà la Kim cang giới. Do thế, qui trình tu pháp Quán Tự Tại Vương Như Lai là thuộc hệ thống trong Kim cang giới. Đó là điều không còn nghi ngờ gì nữa.

Một nét đặc trưng khác của tu pháp này là mục đích nó đề lên. Bản dịch Bất Không không có đề cập tới, nhưng bản dịch của Kim Cang Trí ở phần cuối đã viết: "Nếu có chúng sinh nào tu theo pháp này thì ngay trong đời hiện tại chứng được địa hoan hỷ, và trải qua mười sáu đời nữa sẽ thành Đẳng Chánh Giác". Mục đích của tu pháp đây nhằm chứng được sơ địa hay địa hoan hỷ ngay trong đời hiện tại. Nó như vậy không nhắc đến yếu tố vãng sinh về thế giới Cực lạc của Phật Di Đà. Đây là yếu tố mà Thập bát đạo của Thai tạng giới nhân mạnh tới. Mục đích của tu pháp Kim cang giới từ đó đã thoát ly ra khỏi tư tưởng vãng sinh của Tịnh độ giáo, chỉ nhắm đến đời này với những thành tựu của nó.

c/ A Di Đà hộ ma

Ngoài phép tu theo Niệm tụng nghi quỹ, các nhà Mật tôn còn thực hành rộng rãi các phép hộ ma. Hộ ma là các phép tế tự lửa, nghĩa là lấy lửa làm môi giới dâng các phẩm vật kèm theo là các ước nguyện lên các bản tôn. Trong năm pháp hộ ma tiêu chuẩn tức các pháp hộ ma tức tai, tăng ích, hàng phục, ái kính và câu triệu, thì pháp hộ ma về A Di Đà hay cũng gọi A Di Đà hộ ma chủ yếu bao gồm ái kính và câu triệu, tuy đôi khi còn kể thêm hộ ma tức tai.

Hộ ma ái kính (Phạn: vaśikarana; Tạng: Dban du byed pa) là bí pháp nhằm mục đích cầu nguyện sự hòa thuận. Theo Kim cang đỉnh du già hộ ma nghi quỹ thì lò lửa (kuṇḍa = quân trà) dùng trong hộ ma này được làm theo hình hoa sen. Ý nghĩa của hình này, A sa phước sao 42 giải thích: A Di Đà là chủ của kính ái, người đời lấy hoa sen biểu tượng cho sự kính yêu, và A Di Đà là bộ chủ của Liên hoa bộ nữa. Cho nên, hộ ma ái kính có đàn vẽ theo hình hoa sen tám cánh (x. Đồ hình 10)



ĐỒ HÌNH 10

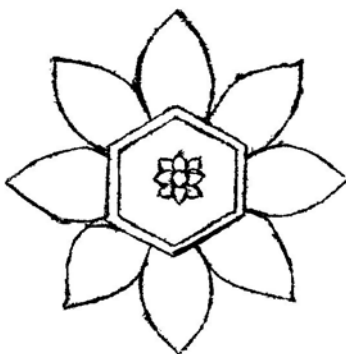
Về mục đích của ái kính, A sa phước sao 42 nói rõ thêm rằng tất cả những gì đáng kính yêu như nước nhà, bà con cho đến kẻ thù, bằng hữu, đều mong cho họ được hòa thuận vui vẻ, mong cho tài biện luận được vi diệu, hết thầy thiên long bát bộ, chư Phật bỏ tất hộ niệm mình và những gì ước nguyện đều được thỏa mãn. Đây là đoạn dẫn từ Kiến lập mạn đồ la hộ ma nghi quỹ.

Sự bố trí của đàn hộ ma này, cứ theo Kim cang kinh đỉnh du già hộ ma nghi quỹ thì gồm có ba viện. Trung viện thì vẽ hình Liên hoa yết ma, bốn góc vẽ hình bốn chày kim cang ba chia. Viện thứ hai vẽ bốn quyền thuộc của Vô Lượng Thọ Như Lai là Pháp, Lợi, Nhân và Ngữ; và bốn nội cúng tức Hỉ, Man, Ca, Vũ. Viện thứ ba thì bốn góc vẽ bốn ngoại cúng (hương, hoa, đăng, đồ), bốn cửa vẽ bốn nhiếp (câu, sách, tảo và linh) và tám phương vẽ hình tám vị trời.

Về câu triệu (ākaraṣaṇī) có nghĩa là kêu gọi, cầu thỉnh, Kiến lập mạn đồ la hộ ma nghi quỹ xác định mục đích và ý nghĩa như sau: "Kêu gọi bằng cái móc câu kim cang là để móc lấy mây trời để cúng dường pháp giới, sau đó triệu ba ác thú đem an trí ở cõi trời và người". A sa phước sao 42 cũng dẫn đoạn vừa trích và thêm: "Chiêu vời vô minh trôi nổi trong tứ sinh lục đạo nhập vào bốn tôn, đó là ý nghĩa của câu triệu". Như thế tuy có nghĩa kêu gọi hay lôi cuốn, sự thực là

để kêu gọi lôi cuốn những người chết. Cho nên, Giác thiên sao 6 nói: Theo khẩu truyền của tiên sư thì pháp câu triệu là để lo liệu cho người chết. Vậy có thể nói hộ ma câu triệu trong tu pháp A Di Đà là một bí pháp cầu siêu đặc biệt của Mật giáo.

Đồ dạng của quân trà dùng cho phép câu triệu thì theo tiêu chuẩn thường có hình kim cương. Nhưng trong trường hợp thực hành bí pháp cầu siêu cho người chết, pháp hộ ma theo A sa phước sao 43 có thể tổng hợp kinh ái và câu triệu. Cho nên, đồ dạng của quân trà có hình lục giác với tám cánh sen bao quanh. (x. Đồ hình 11). Trong trường hợp này Phật A Di Đà là bản tôn.



ĐỒ HÌNH 11

Trên đây là hai bí pháp hộ ma được coi là chủ yếu trong phép tu về A Di Đà. Nhưng A sa phước sao 53 còn đề ra một quan điểm nữa, cho rằng chủ đích của pháp câu triệu là cứu vớt chúng sinh ra khỏi nỗi khổ của ba ác đạo, và như vậy không phải là không mang ý nghĩa tức tai (diệt trừ những tai nạn). Nói thế có nghĩa phép câu triệu cũng có thể thực hành trong kết hợp với hộ ma tức tai (sāntika). Mục đích của hộ ma tức tai là cầu trường thọ, ngăn ngừa các tai nạn, những ảnh hưởng xấu của các tinh tú. Tức tai do thế là một loại bí pháp cầu an của Mật giáo. Tác giả A sa phước sao cho rằng điều đáng tiếc là từ xưa ở Nhật bản trong bí pháp A Di Đà hộ ma người ta không gồm luôn cả hộ ma tức tai, bởi vì hộ ma tức tai không chỉ có đơn giản mục đích cầu an, mà còn có mục đích diệt tội.

Các hộ ma còn lại, như được giảng giải trong Kim cương đỉnh du già hộ ma nghi quỹ, tức hộ ma tăng ích (puṣṭika) và hàng phục (abhicāruka), không thấy có liên hệ đến Phật A Di Đà.

Nói tóm lại, trong các pháp hộ ma lấy Phật A Di Đà làm bản tôn thì kinh ái có chủ đích diệt tội, câu triệu có chủ đích cầu nguyện cho người chết, và trong trường hợp này, có thể kết hợp cả kinh ái và câu triệu. Pháp tức tai thì xuất hiện như một bí pháp thứ yếu đối với hai hộ ma trên, nên có thể tùy tiện xử dụng, dấu trong thực tế, chưa từng thấy kết hợp với câu triệu. Sự thực hành các pháp hộ ma này, đặc biệt là hộ ma câu triệu dùng cho người chết, đã gây ra vấn đề tu pháp do một người này thực hiện lại có hiệu năng đối với người khác. Chính A sa phước sao 43 đã nêu lên câu hỏi trong tu pháp cúng dường thuộc câu triệu thì bản tôn và hành giả

đồng nhứt với nhau, như thế người chết có lợi ích gì? Câu trả lời là phải xem hành giả và người chết ấy là một. Vấn đề nêu ra ở đây có một tầm ảnh hưởng lý luận lớn, bởi vì mục tiêu cuối cùng của Mật giáo là đời này, là tam muội đại lạc, là tức thân thành Phật. Cho nên đề cập tới một đời khác đã một phần nào phản ảnh sự xâm nhập tư tưởng của Tịnh độ giáo, vì mục tiêu cuối cùng của Tịnh độ giáo là đời sau. Những tu pháp liên hệ đến Phật A Di Đà vừa bàn cãi trên đã cho thấy tầm mức ảnh hưởng sâu xa của Tịnh độ giáo đối với Mật giáo.

A DI ĐÀ BÍ THÍCH

阿彌陀秘釋

Tên sách, một quyển, Đại 79, Tục chú tôn bộ 10 ĐTK 2522, Giác Phạm soạn, giải thích danh hiệu Phật A Di Đà theo lập trường Mật giáo.

Nội dung chia làm ba phần. Phần đầu khẳng định Phật A Di Đà là bản thể trí diệu quán sát của tự tính pháp thân, và tự tính pháp thân này thường tại trong tất cả chúng sinh. Đây là thuyết Phật giới và chúng sinh giới là hai mà không phải là hai. Cho nên nói ngoài thân này mà có Phật thân, ngoài uế độ này mà có tịnh độ, sự thật là để khuyên nhủ kẻ phàm ngu cực ác mà thôi. Phần hai giải thích mười ba danh hiệu của Phật A Di Đà tức Vô Lượng Quang, Vô Biên Quang v.v... và đồng nhứt chúng với pháp thân Đại Nhật Như Lai. Và vì pháp thân đó hằng tại trong chúng sinh, nên nếu không biết thì gọi là chúng sinh, nếu giác ngộ được thì gọi là Phật trí. Phần ba, giải thích tự tướng và tự nghĩa của chữ A Di Đà viết theo lối tắt đàn như A có nghĩa là Phật bộ, MI chỉ Liên hoa bộ, TA chỉ Kim cang bộ, hay A có nghĩa là không, MI có nghĩa là giả, TA có nghĩa là trung đạo v.v... Và đi đến kết luận: "Chán Ta bà mà thích Cực lạc, ghét uế thân mà ưa Phật thân, đó gọi là vô minh cũng gọi là vọng tưởng. Cho dầu ở trong đời mật pháp như chớp này, nếu thường quán bình đẳng pháp giới há không đi vào được Phật đạo sao".

Giác Phạm là một tác giả lớn của văn học Phật giáo Nhật bản và vị tổ khai sơn phái Tân nghĩa của Chân ngôn tôn, sinh năm 1095 và mất năm 1143.

Về hành trạng và tư tưởng cũng như lập trường giáo lý của Giác Phạm, xem chi tiết mục GIÁC PHẠM.

A DI ĐÀ CA LƯƠNG

阿彌陀迦良

Phạn: Amitakalyāna / Amrtakalyāna

Hán: (pà) A Di Đà Ca Lương 阿彌陀迦良

Tên một vị vua bô thí thuốc trong Bồ tát bản hạnh kinh H.

A Di Đà Ca Lương đau, tự chế thuốc để chữa bệnh mình. Bấy giờ có vị Phật Bích Chi cũng bị bệnh như vua đến xin thuốc, bèn lấy cho và nguyện tất cả bệnh tật đều được tiêu trừ.

Dị bản của truyện này hiện chưa tìm thấy trong Phạn bản cũng như Tạng và Hán bản. Cho nên tên chữ Phạn có thể là Amitakalyāna hay Amrtakalyāna. Nếu Amitakalyāna nó có nghĩa "người bạn của những kẻ bệnh tật", vì amita ở đây không có nghĩa là vô lượng, mà có nghĩa là kẻ bệnh hoạn, do động từ (/am. Tên Amitakalyāna này do thế có thể thích hợp với vị vua có hành động bô thí ở trên. Mặt khác, nếu A Di Đà là phiên âm của amṛta thì A Di Đà Ca Lương là Amrtakalyāna, với nghĩa người bạn của cam lồ, của thuốc bất tử. Tên này cũng có thể thích hợp. Các chuyện Bản sinh trong văn học Pāli không thấy nói đến một vị vua nào như vậy.

A DI ĐÀ CHÚ

阿彌陀呪

Phạn: Aparimitaguṇānuśamsānāmadhāraṇī,

Tạng: Yon tan bsnags pa dpag tu med pa shes bya bahi gzuns

Hán: (d) A Di Đà đại chú 阿彌陀大呪, A Di Đà đại thần chú 阿彌陀大神呪, A Di Đà đại đà la ni 阿彌陀大陀羅尼, A Di Đà Phật thuyết chú 阿彌陀佛說呪, Bat nhất thiết nghiệp chướng căn bản đắc sinh tịnh độ thần chú 拔一切業障根本得生淨土神呪, A Di Đà Phật đại tâm chú 阿彌陀佛大心呪, Vô Lượng Thọ Như Lai căn bản tâm kinh 無量壽如來根本心經, Bat nhất thiết khinh trong nghiệp chướng đắc sinh tịnh độ đà la ni 拔一切輕重業障得生淨土陀羅尼, Bat nhất thiết nghiệp chướng căn bản đắc sinh tịnh độ chú 拔一切業障根本得生淨土呪, Cam lồ đà la ni chú 甘露陀羅尼呪, Thập cam lồ chân ngôn, 十甘露真言, Vãng sinh tịnh độ chú 往生淨土呪, Vãng sinh tịnh độ thần chú 往生淨土神呪, Vãng sinh quyết định chân ngôn 往生決定真言, Vô lượng công đức đà la ni 無量功德陀羅尼, Vô lượng thọ Như Lai đà la ni 無量壽如來陀羅尼, Vô lượng thọ Như Lai căn bản đà la ni 無量壽如來根本陀羅尼, Vô Lượng thọ Như Lai căn bản chân ngôn 無量壽如來根本真言, A Di Đà Phật chú 阿彌陀佛呪, A Di Đà Như Lai đà la ni 阿彌陀如來陀羅尼, Vãng sinh chú 往生呪, Căn bản đà la ni 根本陀羅尼, A Di Đà Phật căn bản bí mật thần chú 阿彌陀佛根本秘密神呪, Amṛta đại đà la ni 大陀羅尼, Bat nhất thiết nghiệp chướng căn bản vãng sinh tịnh độ chân ngôn 拔一切業障根本往生淨土真言

Chân ngôn Phật A Di Đà dùng chung cho cả Tịnh độ giáo lẫn Mật giáo.

Có hai truyền bản, một dài và một ngắn, tương đồng trên đại thể, với một ít sai biệt về số câu. Bản ngắn lưu truyền rộng rãi ở nước ta và Tây tạng, trong khi bản dài thì phổ thông ở Nhật bản hơn.

a) Truyền bản dài

Truyền bản này xuất xứ từ Vô Lượng Thọ Như Lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ và được gọi Vô Lượng Thọ Như Lai căn bản đà la ni với phiên âm chữ Hán như sau: Năng mô ra đát năng đát ra da da. Năng mạc a ri đã di đã bà da đát tha nghiêp đã da ra ha đế tam miêu tam một đà da đát nễ đã tha. Án a mat lạt đế, a mat lạt đố nạp bà phê, a mat lạt đa tam bà phê, a mat lạt đa nghiêp bê, a mat lạt đa tất đê, a mat lạt đa đế tê, a mat lạt đa vĩ ngât lân đa nga di ninh, a mat lạt đa nga nga năng cát đế ca lê, a mat lạt đa nôn nễ phê sa pha lê tát pha ra tha sa đà ninh, tát pha kiết ma ngat lễ xả khát sái dụng ca lê, sa pha hạ

A sa phược sao 53 sao lại bản phiên âm vừa dẫn với một vài sai biệt không đáng kể. Điểm đặc biệt là nó đã kèm theo một bản nguyên văn tiếng Phạn chép bằng mẫu tự tất đàn có chua nghĩa như sau:

𑖀	𑖁	𑖂	樂 ^(宋)	𑖄	𑖅	謂 ^(宋)	𑖇	𑖈	𑖉
𑖊	𑖋	𑖌	極 ^(宋)	𑖎	𑖏	所	𑖑	者 ^(宋)	𑖒
𑖓	𑖔	𑖕	成	𑖗	𑖘	供 ^(宋)	𑖚	聖 ^(宋)	禮 ^(宋)
𑖛	𑖜	𑖝	𑖞	𑖟	身 ^(宋)	應	𑖛	頂	
𑖞	𑖟	𑖠	𑖡	𑖢	義 ^(宋)	三	𑖤	𑖥	𑖦
𑖧	𑖨	𑖩	𑖪	𑖫	𑖬	𑖭	𑖮	𑖯	𑖰
𑖱	𑖲	𑖳	𑖴	𑖵	𑖶	等 ^(宋)	𑖸	寶 ^(宋)	
𑖹	𑖺	𑖻	𑖼	𑖽	𑖾	𑖿	量 ^(宋)	𑖽	
𑖿	𑗀	𑗁	德 ^(宋)	𑗂	露 ^(宋)	正 ^(宋)	壽 ^(宋)	無 ^(宋)	三 ^(宋)
𑗃	𑗄	𑗅	威	𑗇	甘	𑗉	𑗊	𑗋	𑗌
𑗍	𑗎	𑗏	𑗐	藏 ^(宋)	𑗒	𑗓	𑗔	𑗕	𑗖
𑗗	𑗘	性 ^(宋)	𑗚	庫	𑗜	覺 ^(宋)	𑗞	𑗟	𑗠
𑗡	𑗢	進	𑗤	𑗥	𑗧	𑗨	𑗩	𑗪	𑗫
𑗬	𑗭	𑗮	𑗯	𑗰	𑗱	𑗲	𑗳	𑗴	禮 ^(宋)
𑗵	𑗶	𑗷	𑗸	𑗹	𑗺	𑗻	來 ^(宋)	頂	
𑗼	𑗽	𑗾	𑗿	𑘀	𑘁	𑘂	如	𑘃	

Phiên âm bản tất đàn trên với phần chua nghĩa để trong dấu ngoặc, ta có văn bản bài chú bằng tiếng Phạn. Đây là văn bản chua hiệu đính: Namah (đánh lễ) ratna (bảo) tra (tam) yāya namah (đánh lễ) āryā (thánh giả) mitābhāya (Vô Lượng Thọ) tathāgatayā (Như Lai) rhate (ứng cúng), samyak (đẳng) sambuddhayā (chính giác) tadyathā (sở vị) om (tam thân nghĩa) amṛte (cam lồ) amṛtodbhave amṛtasambhave amṛtagarbha (kho tàng) amṛtasiddhe (thành tựu) amṛtateje (oai đức) amṛtavikrante (cực lạc) amṛtavikrantagamine (tiền tính) amṛtagaganakittikare amṛtadundubhāsvare sarvarthasādhane sarva karmakleśaksayamkare svāha.

Phần chua nghĩa của A sa phước sao rõ ràng là chua đầy đủ. Bach bảo khẩu sao 7 dưới mục A Di Đà đại chú đã cho sao lại một bản tất đàn khác có phần chua nghĩa, nhưng không phiên âm ra chữ Hán, với một số chi tiết khác với bản tất đàn của A sa phước sao vừa dẫn. Bản tất đàn viết:

成息	𑖀	𑖄	𑖘	𑖛	𑖞	𑖟	𑖡	𑖣
就災	𑖇	𑖈	𑖉	𑖊	𑖋	𑖌	等量無	𑖍
𑖎	𑖏	𑖐	𑖑	𑖒	𑖓	𑖔	𑖕	禮頂
業一也作	𑖖	𑖗	𑖘	藏庫	𑖙	𑖚	𑖛	𑖜
也切	𑖝	𑖞	𑖟	𑖠	𑖡	覺	𑖢	𑖣
也業	𑖤	𑖥	𑖦	樂極	𑖧	座	𑖨	𑖩
𑖪	𑖫	𑖬	𑖭	𑖮	𑖯	𑖰	𑖱	𑖲
𑖳	𑖴	空等	𑖵	𑖶	𑖷	𑖸	𑖹	𑖺
也時	𑖻	𑖼	𑖽	𑖾	𑖿	𑗀	𑗁	𑗂
𑗃	𑗄	𑗅	𑗆	成	𑗇	謂所	𑗈	𑗉
也生	𑗊	𑗋	𑗌	𑗍	𑗎	𑗏	𑗐	來
就切	𑗑	𑗒	𑗓	𑗔	𑗕	生從	𑗖	𑗗
𑗘	𑗙	𑗚	樂極	𑗛	𑗜	身三	𑗝	𑗞
𑗟	𑗠	𑗡	𑗢	𑗣	𑗤	𑗥	𑗦	𑗧
𑗨	𑗩	𑗪	𑗫	𑗬	𑗭	𑗮	𑗯	者聖
𑗰	𑗱	𑗲	往進德威	𑗳	𑗴	露甘	正	𑗵

Phiên âm: Namo (đảnh lễ) ratna (bảo) trayayā namaḥ (đảnh lễ) ārya (thánh giả) mitā (vô lượng) bha (thọ) ya tathā (như) gatā (lai) yārḥate samya (chánh đẳng) saṃbud (giác) dhāya tadya (sở vị) thā oṃ (tam thân) amṛte (cam lồ) amṛtodbha (tòa) vai amṛtasam (tùng sinh) bhavai amṛtagarbhe (khố tàng) amṛtasite (thành) amṛtateje (oai đức) amṛtavihrīm (cực lạc) te amṛtavihrīm (cực lạc) taga (tiên vãng) mine amṛtaga (tiên vãng) ga (đẳng hư không) nahitikare amṛtaduṇḍute (âm thanh) svare sarvā (nhất thiết nghĩa thành tựu) rthasadhāne sarva (tác giả) kā (nghịệp) rmakram (thời giả) sa (sanh giả) kṣayamkare svā (tức tai thành tựu) hā (nhất thiết nghịệp).

Với bản phiên âm vừa thấy, Bạch bảo khẩu sao 7 chứng tỏ đã có nhiều sai lầm trong việc viết lại nguyên tác tất đàn và trong việc chua nghĩa những chữ Phạn tất đàn ấy. Thí dụ, āryāmitābhā thì chép thành āryamitābhā và chua nghĩa là thánh giả vô lượng thọ, trong khi thực sự phải chua là thánh giả vô lượng quang.

Với bản phiên âm vừa thấy, bản tất đàn Giác Phạm chứng tỏ có một độ chính xác cao. Nó có thể là bản gốc, từ đó khai sinh hai bản A sa phược sao và Bach bảo khẩu sao.

Ngoài bản phiên âm của Vô Lượng Thọ Như Lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ cùng các bản sao của nó dẫn trên, truyền bản dài còn có nhiều dạng khác nữa. Dạng thứ nhất là bản phiên âm của Thật Xoa Nan Đà thực hiện vào khoảng năm 695-704 và biết dưới tên Cam lồ đà la ni chú. Bản này không có câu qui kính Tam bảo và thêm câu qui kính Thế Tôn (namo bhagavate)

Namo bá nga pha đế a di đà bà da tát tha yết đà da a la ha đế tam miêu tam bột dà da, đát nễ dã tha. Án a di rị đế, a di rị đô bà phê, a di rị đá sâm bà phê, a di rị đá yết bê, a di rị đá tử thê, a di rị đá đế nghe, a di rị đá vĩ yết lẫm đế, a di rị đá vĩ ca đá nga di nê, a di rị đá dà nga năng chỉ lật để ca lê, a di rị đá nốt nô phê tát pha lê, tát bà đát tha tát đà di tát bà chỉ lê xả yết xoa diêm ca lê, tát pha ha.

Dạng thứ hai là bản phiên âm của Sa La Ba thực hiện từ truyền bản Tây tạng và do Diệu Châm ghi lại trong Bảo vương tam muôi niêm Phật trực chỉ H. Nó được biết dưới tên Bạt nhất thiết khinh trọng nghiệp chướng đặc sinh tịnh độ đà la ni hay Vô Lượng Thọ Như Lai căn bản chân ngôn, và đọc:

Nại ma lật đát nạp đắc ra da dã. Nại ma a rị dã a di dã bạt dã tát đạt ca đát dã a ra hát đề tam mê tam bất đạt dã. Đát đích dã thát. Án a di rị đế, a di rị đã ôn ba vĩ, a di rị đã tam ba vĩ, a di rị đã cát rị tý, a di rị đã tích đề, a di rị đã đế tế, a di rị đã vi yết lan đế, a di rị đã vi yết lan đế ca di nhĩ, a di rị đã ca ca nại yết rị đế cát rị, a di rị đã đốn đô tỷ tô oa rị, tát rị oa a lặc thát tát đát nhĩ, tát rị oa ca rị ma cát rị xá cát rị dã cát rị, sa hắt.

Ngoài hai dạng truyền bản vừa nói và bản phiên âm của Vô lượng thọ như lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ, Biệt tôn tạp ký 5 còn sao lại một bản tất đàn và một bản phiên âm của bản tất đàn đó, nhưng không ghi rõ xuất xứ từ đâu. Cần nói là Biệt tôn tạp ký 5 có sao lại bản phiên âm của Vô lượng thọ như lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ. Bản tất đàn có tên là Căn bản đà la ni và viết:

hư không cam lộ, tiếng trống cam lộ! Mọi mục đích thành tựu! Mọi nghiệp phiền não diệt sạch!
Ngài khéo nói!

Trong số những truyền bản dài này, ở nước ta chỉ truyền bản của Sa La Ba thấy xuất hiện trong Chư kinh nhật tụng tập yếu bản in năm Thành thái 9 (1897) của Vĩnh Chấn. Ở đây, phiên bản này được gọi là Vô lượng thọ như lai căn bản tâm chân ngôn. Nó chỉ được phổ biến ở tại miền Bắc nước ta và không thấy xuất hiện trong các bản nhật tụng khác được ấn hành tại Trung bộ hay Nam bộ.

Chân ngôn thuộc truyền bản dài này vì có nói đến mười cam lộ, nên trong các bản in đơn hành, nó cũng được gọi là Thập cam lộ đà la ni. Việc phân tích ý nghĩa của nó, Giác Phạm đã thực hiện trong Ngũ luân cứu tự minh bí mật thích. Theo đó, toàn thể bản chân ngôn gồm 113 âm, và tất cả các âm này đều xuất phát từ 9 âm bí mật là hrīḥ amṛtateje hara hūṃ. Trong chín âm này, hrīḥ vốn là chủng tử bí mật của A Di Đà (x.) Ba âm tiếp theo là những âm của từ amṛta, nghĩa là sự bất tử, cũng có nghĩa là thuốc bất tử hay cam lộ. Teje, mà bản tất đàn viết nhầm là tese, chỉ cho ánh sáng hay uy lực. Cam lộ và ánh sáng ở đây là hai khía cạnh Vô lượng quang và Vô lượng thọ của Phật A Di Đà. Hara là hai đơn âm của chữ hrīḥ, trong đó ha được coi như chủng tử bí mật của tất cả những gì là nhân hay thuộc về nguyên nhân (hetu), như vậy mật nghĩa của nó là: "Nhân của tất cả các pháp vốn bất khả đắc." Còn ra là chủng tử bí mật của tất cả những gì là trần cấu (rajas), nên mật nghĩa của nó là: "trần cấu ô nhiễm của tất cả các pháp là bất khả đắc." Đây là ý nghĩa của tự tính thanh tịnh của Phật A Di Đà, mà Đại lạc bất không chân thật tam muội da kinh bát nhã ba la mật đa lý thú thích H nói tới. Cuối cùng là hūṃ, chỉ cho ba thân của Phật. Đây là một tập hợp âm kép gồm ba âm đơn, trong đó ha là chủng tử bí mật của báo thân vì trong nó có hàm chứa nguyên âm a vốn là chủng tử bí mật của Pháp thân. ॐ là ứng thân, 卍 à hóa thân. Pháp thân gồm bốn thân, là tự tính thân, thọ dụng thân, biến hóa thân và đẳng lưu thân.

Về hiệu lực của chân ngôn này, Vô lượng thọ như lai quán hành cúng dường nghi quỹ nói: "Vô lượng thọ như lai đà la ni này vừa tụng một biến tức thì diệt trừ được mười ác, bốn trọng và năm tội vô gián ở trong thân, hết thấy nghiệp chướng đều tiêu diệt sạch. Nếu tỳ kheo hay tỳ kheo ni phạm tội căn bản, thì sau khi tụng bảy biến liền được trở lại giới phẩm thanh tịnh. Tụng được một vạn biến sẽ không bao giờ xao lãng quên mất tâm bồ đề. Tâm bồ đề hiển hiện trong thân, sáng ngời vàng vạc như trăng trong. Khi lâm chung, sẽ thấy Phật Vô Lượng Thọ và vô lượng Bồ tát chúng quay quanh đến nghinh tiếp hành giả, an ủi thân tâm, tức sinh vào thế giới Cực lạc, hàng thượng phẩm thượng sinh, chứng Bồ tát vị.

b) Truyền bản ngắn

Truyền bản ngắn dựa trên 6 phiên bản khác nhau.

1/ Phiên bản của Cưu Ma La Thập. Bản này mang tên Vô Lượng Thọ Phật thuyết vãng sinh tịnh độ thần chú, hay gọi ngắn hơn là Vãng sinh tịnh độ thần chú. Nó được đính vào sau bản dịch A Di Đà kinh của Cưu Ma La Thập trong các thủ bản Đôn hoàng. Sự đính kèm này còn lưu truyền trong các ấn bản kinh Di đà thường tụng hằng ngày cho tới ngày nay. Phiên bản này đọc:

Nam mô a di đà bà dạ đá tha già đá dạ, đá địa dạ tha, a di rị đô bà tỳ, a di rị đá tất đam bà tỳ, a di rị đá tỳ ca lan đế, da di nị già già na chỉ da ca lệ, sa bà ha.

Kèm theo phiên bản này là lời chua nói rằng: "Ai tụng chú này, Phật A Di Đà thường trụ trên đỉnh đầu, sau khi mệnh chung, tự nhiên được vãng sinh. Bồ tát Long Thọ nguyện sinh về An dưỡng, năm mộng thấy được chú này. Tam tạng Da Xá tụng chú đây. Tú pháp sư ở chùa Thiên bình học bài chú này từ chính miệng của Da Xá. Vị đó nói kinh bản từ nước ngoài chưa truyền đến. Phép thọ trì chú là ngày đêm sáu thời, mỗi thời tụng hai mươi một biến. Sớm mai súc miệng, xỉa răng và đốt hương đèn, quỳ trước hình tượng, chắp tay tụng 21 biến. Ngày ngày như vậy, tức thì diệt được các tội bốn trọng, năm nghịch, và mười ác, bài bác phương đẳng, và diệt trừ hết tất cả sự nhiễu hại của các thứ tà thần ma quỷ trong hiện tại; sau khi mệnh chung, được tự nhiên vãng sinh về nước Phật A Di Đà. Nếu thọ trì luôn cả ngày đêm thì công đức thật bất khả tư nghị".

Cứ vào lời chua đây thì cho đến thời Da Xá, tức khoảng những năm 517-589, truyền bản Phạn văn của bài chú này chưa được đưa vào Trung Quốc. Cho nên, không thể coi nó là một phiên bản của Cưu Ma La Thập. Gọi nó là phiên bản của Cưu Ma La Thập vì nó thường được gắn liền với bản dịch A Di Đà kinh của vị này.

2/ Phiên bản mệnh danh của Cầu Na Bạt Đà La. Phiên bản này mang tên Bạt nhất thiết nghiệp chương căn bản đặc sinh tịnh độ thần chú. Nó đọc:

Na mô a di đa bà dạ đá tha già đá dạ, đá địa dạ tha, a di rị đô bà tỳ, a di rị đá tất đam bà tỳ, a di rị đá tỳ ca lan đế, a di rị đá tỳ ca lan đá già di nị già già na chỉ đa ca lệ, sa bà ha.

Phiên bản này chỉ khác phiên bản La Thập ở trên 8 chữ "a di rị đá tỳ ca lan đá". Nó được nói là xuất xứ từ Tiểu Vô lượng thọ kinh của Cầu Na Bạt Đà La. Cứ Xuất tam tạng ký tập 2 thì Cầu Na Bạt Đà La quả có dịch Vô lượng thọ kinh 1 quyển trong khoảng Nguyên gia đời Lưu Tống (424-453), nhưng cũng được ghi là đã khuyết. Thế có nghĩa, ngay từ thời Tăng Hựu hoàn thành Xuất tam tạng ký tập (515-516) bản dịch này đã không thấy lưu hành. Thêm vào đó, sau phần chép phiên bản, có ghi lời chua nói: "Nếu thiện nam tử, thiện nữ nhân nào hay tụng chú này thì Phật A Di Đà thường trụ trên đỉnh đầu, ngày đêm ủng hộ, không để cho kẻ thù có cơ hội, đời nay thường được an ổn, khi lâm chung tự nhiên được vãng sinh." Rồi tiếp đó có đoạn phụ lục mang tên A Di Đà kinh bất tư nghi thần lực truyền, không rõ tác giả, kể lai lịch truyền thừa của thần chú này đại để giống như đoạn phụ chú cho phiên bản của La Thập. Nghĩa là, nó do Tam tạng Da Xá truyền cho Tú pháp sư ở chùa Thiên bình. Như vậy, đây cũng là một ngoa

truyền về tác quyền của Cầu Na Bạt Đà La, vì Na Liên Đề Da Xá sinh hoạt sau Cầu Na Bạt Đà La cả thế kỷ.

3/ Phiên bản của Bồ Đề Lưu Chi. Phiên bản này được tìm thấy trong A di đà phật căn bản bí mật thần chú kinh, chép vào trước đoạn chấp trì danh hiệu, và hoàn toàn đọc giống như phiên bản mệnh danh của Cầu Na Bạt Đà La, Nhưng kinh này xét theo văn cú thì hoàn toàn nhất trí với bản dịch A di đà kinh của La Thập, trừ đoạn chêm bài châm ngôn và bài kệ A tự thập phương tam thế Phật. Thêm vào đó, các kinh lục và tiểu truyện về Bồ Đề Lưu Chi trong Tục cao tăng truyện không hề nhắc đến việc phiên dịch kinh này. Ngoài ra kinh này chỉ lưu hành ở Nhật bản chứ không thấy được lưu hành ở nơi khác. Cho nên có người nói nó là một ngụy kinh do người Nhật tạo ra. Vậy phiên bản của Bồ Đề Lưu Chi là một sự ngoa truyền.

Dù vậy, Bồ Đề Lưu Chi có phiên âm một bản mang tên A Di Đà Như Lai đà la ni trong Văn thù sư lý pháp bảo tạng đà la ni kinh. Nó có hai bản in khác nhau. Bản in Cao ly đọc:

Năng mô di đá bà đã đát tha nghiệt đá đã, đát nễ đã tha, a mật rị đô nạp bà phê, a di đá tam bà phê, a di đá vĩ ngật lan đế, sa phạt ha.

Bản in đời Minh đọc:

Nam mô a di đà bà đã đát tha nghiệt đá đã, đát nễ đã tha, ai di đà nạp bà phê, a di đà tam bà phê, a di vi khát lan đế, sa ha.

Giác thiên sao 6 sao lại bản Cao ly và chép kèm theo nguyên văn tiếng Phạn bằng chữ tắt đàn:

Phiên âm: Namo'mitābhāya tathāgatāya. Tadyathā. Amrtodbhave amitasambnavai amitavīhrānte svāhā.

Cứ vào bản phiên của Văn thù sư lý pháp bảo tạng đà la ni kinh thì cái gọi là bản phiên của Bồ Đề Lưu Chi trong A Di Đà phật căn bản bí mật thần chú kinh chứng tỏ không có một quan hệ rõ rệt nào. Như vậy tính chất ngụy tạo của bản kinh này càng rõ.

4/ Phiên bản của A Địa Cù Đa. Phiên bản này xuất xứ từ A di đà phật đại tư duy kinh thuyết tự phần đệ nhất trong Đà la ni tập kinh 2. Nét đặc trưng của bản phiên này là nó có các câu qui kinh của truyền bản dài:

Na mô hất ra đát na đá ra da da. Na mô a rị da a di đá bà da đá tha yết đá da a ra ha đế tam miệu tam bồ đà da. Đá điệt tha. A mật rị đế, a mật rị đá bà bễ, a mật rị đô tri bà bễ, a mật rị đá tỳ ca lan đá già di nê, già già na chỉ đá cát lị để yết lê, tát bà tư ba ca sinh ca lê duê, sa ha.

5/ Phiên bản của Pháp Hiền. Phiên bản này xuất xứ từ Phật thuyết vô lượng công đức đà la ni kinh nên cũng gọi là Vô lượng công đức đà ni. Điểm đặc trưng của nó nằm ở chỗ nó thuộc về hệ thống truyền bản ngắn của A Địa Cù Đa, với những câu qui kinh của truyền bản dài, Nó đọc:

Na mô ra đát na đát ra da dã. Na mac a ri dã a di đa bà dã đát tha nga đá dã a ra hất đê tam miêu ngật tam một đà dã. Đát nễ tha: A di đê, a di đô nột bà vi, a di đa tam bà vi, a di đa vĩ ngật lan đê, a di đa vĩ ngật lan đa nga di nễ, nga nga na kê ri đê yết ri, tát ri phạ ngật lê xá sát dang yết ri duê, sa pha ha.

6/ Phiên bản Tây tạng. Phiên bản này xuất xứ từ Hphags pa yon tan bsnags pa dpag tu med pa shes bya bahi gzuns. Đây là bản dịch Tây tạng tương đương với Phật thuyết vô lượng công đức đà la ni kinh. Bài chú được phiên âm như sau:

Namo ratnatrayāya namo bhagavate amitābhāya tathāgatāya arhate samyak sambuddhāya tadyathā. Oṃ amṛte amṛtodbhave amṛtasambhave amṛtavikrānte amṛtagāmini gaganakaritikare sarvaklesakṣayaṃkare svāha.

Phiên bản này có phiên âm tên chữ Phạn của bài chú Aparimitapunānusamsānāmadhāranī. Chính tên Phạn văn này, chúng tôi đã dùng để gọi bài chú của cả hai truyền bản dài và ngắn ở đây.

7/ Phiên bản A Di Đà Phật thuyết chú. Nó xuất xứ từ một văn bản cùng tên trong Đại 12 DTK 369 và Tục 1:

Na mô bồ đà dạ. Na mô đà ra ma dạ. Na mô tăng già dạ. Na ma a dĩ đa bà dạ đá tha già đa dạ a ra ha đê tam miêu tam bồ đà dạ. Đá diệt tha: A dĩ rị đê, a dĩ rị đô bà bệ, a dĩ rị đá tam bà bệ, a dĩ rị đá tỳ ca lan đê, già dĩ nễ già già na kê rị đê ca rê bà ra bà ba đá xoa diệm ca rê. Sa bà ha.

Phiên bản này có đặc điểm là đã mở đầu với những câu qui kính Phật pháp tăng và A Di Đà Như Lai. Mà những phiên bản khác không thấy xuất hiện. Nó được Trí Thanh trích dẫn trong Tập chư kinh lễ sám nghi với một vài sai khác không quan trọng lắm. Phiên bản này chứng tỏ có sự thoát lạc văn bản, nên có những đoạn ngắt quãng giữa chừng.

Tập hợp bảy phiên bản trên ta thấy xuất hiện ba dạng của truyền bản ngắn. Dạng thứ nhất chỉ kể tới ba cam lồ, đó là phiên bản của Bồ Đề Lưu Chi trong Văn Thù Sư Ly pháp bảo tạng đà la ni kinh và của Cưu Ma La Thập trong A Di Đà kinh. Dạng thứ hai kể đến bốn cam lồ, đó là phiên bản Cầu Na Bạt Đà Na trong Bat nhất thiết nghiệp chướng căn bản đắc sinh tinh đô đà la ni, của A Địa Cù Đa trong Đà la ni tập kinh, và của Trí Thăng trong Tập chư kinh lễ sám nghi. Dạng thứ ba kể tới năm cam lồ, đó là phiên bản của Pháp Hiền trong Vô lượng công đức đà la

ni kinh và của Tây tạng trong Hphags pa yon tan bsnags pa dpag tu med pa shes bya bahi gzuns. Đây là xét về mặt cam lồ. Nếu xét về mặt các câu qui kinh mở đầu, thì các phiên bản của La Thập, Cầu Na Bạt Đà La và Bồ Đề Lưu Chi đều nhất trí với nhau để làm thành một nhóm. Nhóm thứ hai là phiên bản của A Địa Cù Đa, Pháp Hiền và Tây tạng mượn lấy những câu qui kinh của truyền bản dài. Riêng bản của Trí Thăng thì đứng hẳn ra thành một nhóm.

Bây giờ không kể đến bản của Trí Thăng, chúng ta tổng hợp các phiên bản trên dựa chủ yếu vào phiên bản dài gồm năm cam lồ, để tái thiết lại nguyên bản tiếng Phạn của truyền bản ngắn như sau:

Namo ratnatrayāya. Namo bhagavate amitābhāya tathāgatāya arhate samyak sambuddhāya. Tadyathā: Om amṛte amṛtodbhave amṛtasambhave amṛtasiddhabhave amṛtavikrānte amṛtavikrāntagāmini gagana kīrtikare sarvakleśakṣayamkare svāha.

Dịch nghĩa: Kính lễ tam bảo. Kính lễ Thế Tôn Vô Lượng Thọ Như Lai Ứng Cúng Chính Đẳng Giác. Chân ngôn như vậy: Om! Cam lồ, hiện lên cam lồ, phát sinh cam lồ, phát sinh thành tựu cam lồ, dũng mãnh cam lồ, đạt đến dũng mãnh cam lồ, rải đầy hư không, mọi nghiệp phiền não diệt sạch. Ngài khéo nói.

Với bản Phạn văn hiệu chính này, tùy mỗi phiên bản, chúng ta lọc ra những từ thích hợp để tái thiết nguyên bản Phạn văn cho từng phiên bản một. Nói chung thì phiên bản Cầu Na Bạt Đà La là phổ biến hơn cả. Các nhà Tịnh độ giáo chủ yếu dùng phiên bản ấy. Như Long thư tăng quang tinh độ văn 4 và đặc biệt là Lạc bang văn loại 1.

Ở nước ta, truyền bản ngắn dưới dạng của phiên bản Cầu Na Bạt Đà La cũng rất phổ biến. Bản in năm Đoan thái thứ nhất (1586) của Trúc lâm đệ nhị mật tướng chư phẩm kinh có ghi tóm lược bài chú ấy trong mục phần hóa môn, nhưng không ghi mang tên gì. Đến Tịnh Độ yếu nghĩa của Chân Nguyên, thì tuy đây là một tác phẩm trích từ Long thư tăng quang tinh độ văn, nhưng bài chú thì lại trích ra từ Lạc bang văn loại 1 và gọi đó là Vãng sinh chân ngôn. Các bản Thiền môn nhật tụng do Thập Kiến Liễu Triệt (1702-1764) đứng in vào năm 1754 và Không môn nhật tụng tổng tập yếu do Đại Tri "tập khắc" vào năm 1769 đều có Vãng sinh tịnh độ thần chú giữa mười bài chú trong khóa tụng buổi sáng và đọc theo phiên bản Cầu Na Bạt Đà La. Đây là hai bộ nhật tụng nổi tiếng nhất ở miền Trung và miền Nam. Bộ nhật tụng của Liễu Triệt, sau đó vị trú trì chùa Thiền tôn, Huế là đại sư Trung Hậu vào năm Gia Long 13 (1814) in lại, còn bộ của Đại Tri thì cũng được in lại tại thôn Mỹ chánh, tổng Thuận phong, huyện Kiến hòa, phủ Kiến an, tỉnh Định tường. Ngay cả Chư kinh nhật tụng tập yếu nói trên, tuy có truyền bản dài của Sa La Ba (1258-1314) vẫn có Vãng sinh tịnh độ thần chú. Điểm cần nói hơn nữa là cả ba bộ nhật tụng đều có Bạt nhất thế nghiệp chương căn bản đắc sinh tịnh độ đà la ni ngay sau A Di Đà kinh. Chư kinh nhật tụng tập yếu còn ghi rõ thêm: "Thần chú này xuất xứ từ Tiểu vô lượng thọ kinh do tam tạng Cầu Na Bạt Đà La nước Thiên trúc dịch lại".

Về hiệu lực của bài chân ngôn theo truyền bản ngắn này, Vô lượng công đức đà la ni kinh và Hphags pa yon tan bsnags pa dpag tu med pa shes bya bahi gyuns đều nói chúng sinh nào sáng chiều trì tụng chú ấy hai mươi một biến thì tất cả các nghiệp chướng nhóm trong một nghìn kiếp sẽ được tiêu diệt. Nếu tụng một lạc xoa thì sẽ thấy được Bồ Tát Từ Thị, nếu tụng hai lạc xoa thì sẽ thấy được Bồ Tát Quán Tự Tại, nếu tụng ba lạc xoa thì sẽ thấy Phật Vô Lượng Thọ. Bản Tây tạng nói khác đi một tí ở chỗ, thay vì hai mươi một biến, nó nói chỉ cần một biến.

c) A Di Đà nhất tự chân ngôn và A Di Đà tiểu chú

Truyền bản ngắn và truyền bản dài trên thường được gọi là A Di Đà đại chú hay Căn bản đà la ni. Ngoài ra, còn có loại A Di Đà nhất tự chân ngôn và A Di Đà tiểu chú. Cả ba loại chân ngôn này hợp lại thường gọi là A Di Đà chú, tuy đôi khi từ A Di Đà chú chỉ cho A Di Đà đại chú.

Về A Di Đà nhất tự chân ngôn thì đó là các chân ngôn chỉ gồm một chữ lấy từ các chủng tử của Phật A Di Đà như Sam, Ah, Am, Hrīh.

Về chữ Hrīh, Đại lạc bất không chân thật tam muôi da kinh bát nhã ba la mật đa lý thú thích H viết: "Chữ hột rị, gồm bốn chữ, hợp thành nhất tự chân ngôn (...) Nếu ai trì tụng nhất tự chân ngôn này thì có thể trừ hết các tai họa bệnh tật, sau khi chết, sinh về nước An lạc, được quả vị thượng phẩm thượng sinh". Hột rị tức phiên âm của chữ Hrīh. Chân ngôn một chữ tức chỉ chân ngôn Hrīh này (x.)

Về chữ Ah, Bất không quyền sách thân biến chân ngôn kinh gọi là Phổ biến giải tâm nhất tự chân ngôn và đọc: Án ác sa pha ha. Phạn: Om aḥ svāha. Chân ngôn này được nói là do Bồ Tát Quán Thế Âm công bố và gọi cho đủ là Bất không vương thân thông giải thoát tâm đà la ni. Nếu ai trì tụng một lạc xoa thì Bồ Tát Quán Thế Âm sẽ hiện đến. Nếu tụng hai lạc xoa thì cũng vị Bồ Tát ấy hiện đến để dẫn về thế giới Cực lạc của đức Phật A Di Đà.

Đó là hai chủng tử thường được dùng để làm thành chân ngôn một chữ. Về chữ Sam và Am tuy đôi khi cũng dùng làm chân ngôn, nhưng ít thấy xuất hiện dưới danh nghĩa chân ngôn một chữ.

Về A Di Đà tiểu chú, Vô lượng thọ như lai quán hạnh cúng dường nghị quỹ có hai bài và đều được gọi là Vô lượng thọ như lai tâm chân ngôn. Bài thứ nhất đọc: Án lộ kế thấp pha ra ra nha khất rị. Phạn : Om lokesvararāja hrīh. Hiệu lực của chân ngôn này được nói là chỉ tụng một biến thì có thể sánh với một biến kinh A Di Đà. Về nghĩa thì nó liên hệ đến Phật Thế Tự Tại (x.). Bài thứ hai đọc: Án a mật lật đa đế thế ha ra rông. Phạn: Om amṛtateje hara hūṃ. Chân ngôn này nếu tụng một vạn biến thì sẽ thấy Phật A Di Đà, và sau khi chết sẽ sinh về thế giới Cực lạc. Nó là căn bản của Cửu tự mạn đà la (x.). Về ý nghĩa, Ngũ luân cửu tự minh bí mật

thích đã kết liên với A Di Đà đại chú, mà đã được dẫn ra ở trên, trong khi bàn đến ý nghĩa của Vãng sinh chú theo truyền bản dài.

A DI ĐÀ CỔ ÂM THANH VƯƠNG ĐÀ LA NI KINH 阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經

Phạn: Amrtadundubhisvararājadhāranīsūtra /
Aparimitāyurjñānahrdayanāmadhāranī.

Tạng: Hphags pa tshe dan ye ses dpag tu med pahi sñin po shes bya bahi gzuñs.

Hán: A Di Đà cổ âm thanh vương đà ni kinh 阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經, Cổ âm thanh vương kinh 鼓音聲王經, Cổ âm thanh kinh 鼓音聲經.

Tên kinh, một quyển, Đại 12, Bảo tích bộ H, ĐTK 370 (TT VII 363, XI 475), giới thiệu thân thế và quốc độ của Phật A Di Đà ở phương tây, và sự trì tụng A di đà cổ âm thanh vương đà la ni.

Bản Hán hiện không ghi tên dịch giả. Lịch đại tam bảo ký 13 liệt nó vào loại "Đại thừa tu đa la thất dịch". Khai nguyên thích giáo lục 6 xếp nó cùng với mười ba bản kinh khác trong mục Tân tập thất dịch chư kinh, kèm theo lời ghi chú ở cuối nói rằng: "Xét theo văn cú, chúng không phải thuộc về thời đại xa cho nên biên vào phần cuối mục lục đời Lương, coi chúng thuộc về đời Lương, mà nguồn gốc đã mất." Như thế, đây là một bản dịch được phỏng định vào đời Lương (502-557). Bản Tây tạng do Puṇyasambhava và Ba Tshab Ni Ma Grags.

Nội dung chia làm ba phần. Phần đầu kể chuyện đức Phật thích Ca ở tại Chiêm ba nói với các tỷ kheo về đức Phật A Di Đà, hiện đang sống tại thế giới An lạc, phương tây. Chúng sinh ở đó đều hóa sinh, có đủ thần thông. Thế giới ấy được chư Phật mười phương ca ngợi. Phần hai giới thiệu thân thế đức Phật A Di Đà. Đức Phật này có cõi nước mang tên Thanh thái (Gzi brjid can - Tejasvī), đô thành rộng mười ngàn do tuần, có cha là Chuyển luân thánh vương tên Nguyệt Thượng và mẹ là Thủ Thắng Diệu Nhan, có con trai tên là Nguyệt Minh (Zla bahi hod - Candraprabha), đệ tử phụng sự tên Vô Cấu Xung, đại đệ tử trí tuệ tên Hiền Quang, đại đệ tử thần túc tên Đạo Hóa, có Ma vương tên Vô Thắng, và một nhân vật phản bội như Đề Bà Đạt Đa tên Tịch Tĩnh. Tên cha và mẹ theo bản Tây tạng thì đọc là Hiền Thượng (Bzan poñi mchog – Bhadrōttara) và Hiền Hộ (Bzan skyon ma - Bhadrāpalī). Phần ba nói về hiệu lực trì niệm danh hiệu A Di Đà và đà la ni Cổ âm thanh vương.

Đà la ni này đọc theo phiên bản Hán như sau: Đa dịch tha: ba li, a ba li, sa ma bà la, ni địa xa, nê xà đa nê, nê mâu đế, nê mâu xí, xà la bà la sa đà nê, tú khư ba đề nê địa xa, a di đà do bà li, a di đà xà già bà nê kha lê, a di đà xà ba la sa đà nê, niết phù đề, a ca xá nê phù đề, a ca xá

nê đề xa, a ca xá nê xà đế, a ca xá cửu xá li, a ca xá đạt xà nê, a ca xá đề tha nê, lưu ba ni đề xa, rô bã thân nê thế, giá đỏa rị đạt ma ba la sa nà đế giá đỏa rị a li xà sa đế xà ba la sa đà nê, giá đỏa rị đạt già bà na ba la sa đà nê, bà la tì lê da ba la sa đà nê, đạt ma thân tha mẽ, cửu xá ni, cửu xá la nê đề xa cửu xá la ba la đề tha nê, phật đà cửu xá li tì phật đà ba la ba tư, đạt ma ca la nê, nê chuyên đề, nê phù đề, tì ma ni, tì la xa, la xà, la tư, la sa kỳ, la sa già la bà li, la sa già la a địa tha nê, cửu xá li, ba la đề cửu xá li, tì cửu xá li, tha đề, tu đà đa chí đề tu bá la xá đa chí đề, tu ba la đề si đề, tu li, tu mục xí đạt mẽ, đạt đạt mẽ li bà, giá bà li, a nậu xá bà li, phật đà ca xá nê cừu nê, phật đà ca xá cừu nê, sa bà ha.

Phiên bản này, cũng như toàn bộ A di đà cổ âm thanh vương đà la ni kinh, được tập hợp lại trong Đà la ni tập tập 4, nhưng không có khác biệt gì đáng kể do đó không cần phải nêu ra ở đây. Để tiện việc so sánh với phiên bản Tây tạng, chúng tôi đề nghị tái thiết Phạn văn của phiên bản trên đây như sau:

Tādyathā: bale abale samabale nirdeśa niyatane nimukte nimukhe jvalapraradhāne sukhavate nirdeśa amitāyusbale amitāyur garbhanirhare amitayurpra nirbuddhe ākāśanir buddha ākāśanirdeśa ākāśanirjāte ākāśakusale ākāśadarsane ākāśatisthane rūpanirdeśa ropasānite catvāridharmaprasāda ne catvāri aryāsatyaprasādane catvārimārgabhanaprasādane balavīryaprasādane dharmāsāntane kuśale kuśalenirdeśa kuśalapraṭiṣṭhā ne buddhakuśale vibuddhaprabhasaddharmakarane nirjāte hir- buddhe vimale viraje raja rāse rasāgre rasāgrabale rasāgra adhisthāne kuśale pratikuśale vikuśale dānta sudāntacitte suprasāntacitte supratīṣṭhite sure sumukhe dharme taddaharme reva jvale anuśa (ya) bale buddhākāśanirgune buddhākāśagune svāhā

Nếu đọc theo phiên bản Tây tạng thì như sau:

Śabale abale samajale nirdeśe nirjāte nirugate nirmukhe jvalapariśodhane sukhavate nirdeśe amito āyugarbhanirhāra amite āyusādhane nirbuddhe ākāśanirdeśe ākāśanirjāte ākāśanirkuśale ākāśanirdeśane ... catvāridharmaprasādane catvāri āryasatya prasādane catvārimārgabhanaprasādane bala- viṣṭa prasādane ... kuśale kuśalanirdeśe kuśalapraṭiṣṭhāne buddhakuśale viśuddhaprabhe saddharmaprasādane nirjāte nirbuddhe vimale viraje ... rasāgre rasāgrabale rasāgre adhiṣṭhite kule pratikule vikule dānta sudāntacitte suprasāntacitte supratīṣṭhite ... anusayabale buddha ākāśagunabuddhe ākāśanirgune amṛta- dundubhiḥsvare svāhā.

So phiên bản Tây tạng này với phiên bản tái thiết từ chữ Hán, có một số điểm sai khác do vấn đề truyền bản, mà hiện nay ta chưa thể giải quyết được vì thiếu nguyên bản Phạn văn.

Căn cứ theo nghi quỹ về Vô Lượng Thọ Quyết Định Quang Minh Vương Minh Như Lai do Jetāri giới thiệu trong Hphags pa tshe dan ye ses dpag tu med paḥi sgrub thabs (Apamitaturjñāna-sādhana) thì bài chú trên còn được sử dụng.

Hiệu lực của đà la ni này được mô tả là giúp người trì tụng có thể thấy Phật A Di Đà ngồi kiết già trên đóa hoa báu vĩ đại có hai vị Bồ tát là Quan Âm và Thế Chí đứng hai bên cùng với vô số Bồ tát vây quanh. Ngoài ra, nó còn giúp người ấy tránh khỏi những tai nạn về nước, lửa, vũ khí, độc dược, các thứ ma quỷ hung ác.

Điểm đặc trưng của kinh này là giới thiệu những quan hệ thân thích của Phật A Di Đà hoàn toàn theo mẫu hình quan hệ thân thích của Phật Thích Ca lịch sử, trong đó có cả những nhân vật điển hình cho tội ác là Tịch Tĩnh và Ma vương Vô Thắng. Như vậy thế giới Cực lạc được mô tả ở đây không phù hợp với bản nguyện của Phật A Di Đà mà Đại a di đà kinh đã giới thiệu, bởi vì có Ma vương, có Tịch Tĩnh, thì thế giới ấy vẫn còn có sự quyến rũ của tội ác và tử thần. Nó không còn là thế giới ở đây người ta không hề nghe đến ba ác đạo theo bản nguyện thứ nhất của Phật A Di Đà. Vì lẽ này, bản kinh này có lẽ phải xuất hiện trước khi hình thành nên văn học bản nguyện liên hệ đến Phật A Di Đà và thế giới Cực lạc. Do đó nó có thể là một trong những bản kinh xuất hiện sớm nhất của tín ngưỡng Phật A Di Đà.

Để xác định tính chất sớm của bản kinh, cần xét thêm nhan đề A di đà cổ âm thanh. Đây là một phiên âm và dịch nghĩa của từ amrtadundubhisvara. Nó cũng là một tên khác của Đa giới kinh trong Trung a hàm kinh 47, tương đương với kinh Đa giới của Trung bộ kinh (M.iii. 67 Bahudhātuka-sutta). Nội dung kinh này tập trung vào việc phân tích các chủng loại sai biệt của pháp, nên nó đã trở thành cơ sở của Luật tạng pháp Nhất thiết hữu. Chính A tỳ đạt ma pháp uẩn túc luận 10 đã dẫn đầy đủ và gọi tên là Cam Lộ Cổ. Như vậy với tên A Di Đà cổ âm thanh, kinh này có thể xuất hiện trong thời kỳ thịnh hành của văn học A tỳ đàm, khi tín ngưỡng A Di Đà chưa chiếm được ưu thế trong toàn bộ Phật giáo, nên cần phải vay mượn một danh hiệu có sẵn của các trường phái đang thịnh hành. Sau này, khi đã trở thành một tín ngưỡng phổ biến, và tiến đến một hệ tư tưởng độc lập, thì tên gọi ấy không thấy xuất hiện nữa, trừ vết tích tồn tại trong các chân ngôn, chủ yếu là chân ngôn Thập cam lộ (x.)

Trong liên hệ này, nguồn gốc danh hiệu A Di Đà thực sự đã xuất phát từ chữ amṛta mà các bản Hán thường dịch là cam lộ, được hiểu là thuốc bất tử. Chính từ cách hiểu này mà khái niệm Vô Lượng Thọ phát sinh trong truyền thống Ấn độ, vì nói bất tử tức là nói sống mãi mãi hay vô lượng thọ. Như vậy, phạm trù vô lượng thọ xuất hiện ngay trong bản thân nội bộ Phật giáo, cụ thể là nền văn học kinh điển bộ phái và nền văn học A tỳ đàm. Từ cam lộ cổ, tiếng Pāli gọi là amatadundubhi. (M. III. 67).

Do những nét đặc thù trên, A Di Đà cổ âm thanh vương kinh là bản kinh quan trọng cho công tác nghiên cứu quá trình hình thành tín ngưỡng A Di Đà.

A DI ĐÀ ĐÀN NA 阿彌陀檀那

Phạn: Amrtodana,

Pali: Amitodana,

Tạng: Bdud rtsi zas.

Hán: (pâ) A Di Đô Đàn Na 阿彌都檀那, A Di Đà Đàn Na 阿彌陀檀那 (d) Cam Lô Phan 甘露飯, Cam Lô Tinh 甘露淨

Tên người chú ruột của đức Phật Thích Ca.

Đại sử (Mhv. ii. 20) nói A Di Đà Đàn Na là một trong năm người con trai của Sāhahanu. Bốn người kia là Suddhodana, Dhotodana, Sakkodana và Sukkodana. Sāhahanu còn có hai người con gái nữa là Amitā và Pamitā. Đạo sử (Dpv. iii) và nền văn học sơ giải của Pāli như bản số Kinh tập (SnA. i. 357) đều nhất trí. Đại sử (Mv. i. 352), Phật bản hành tập kinh 4, Chúng hứa ma ha đề kinh 2, Khởi thế kinh 10, Ngũ phần luật 15, Thuyết nhất thiết hữu nộ tỳ nại da phá tăng sự 2, Đại trí độ luận 3, Chương sở tri luận T, đều nói A Di Đà Đàn Na là một trong bốn người con của Sư Tử Giáp (Simhahanu), trong khi Đại phương tiện Phật báo ân kinh 3 nói Sư Tử Giáp chỉ có ba người con và Thập nhị du kinh nói chỉ có hai người, trong số đó đều có Tịnh Phạn và A Di Đà Đàn Na.

Về tên của thân phụ của A Di Đà Đàn Na, tất cả tư liệu đều nhất trí là Sư Tử Giáp (Phạn: Simhahanu, Pāli: Sīhahanu). Riêng Ngũ phần luật 15 thì có tên là Ni Hư La. Về thân mẫu, Đại sử (Mhv. ii. 20) và Bản số Kinh tập (SnA. i. 357) gọi là Kaccānā, con gái của vua Davadahasakka.

Phật bản hành kinh 5 ghi rằng khi lớn lên, A Di Đà Đàn Na đã cưới hai người con gái của vua Thiện Giác, chúa của thành Thiên tỳ. Thập nhị du kinh, Khởi thế kinh 10, Thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại da phá tăng sự 2, Chương sở tri luận T chép A Di Đà Đàn Na có hai người con là A Nan và Đề Bà Đạt Đa. Chúng hứa ma ha đề kinh 2 cũng nhất trí, nhưng còn thêm ông có một người con gái nữa tên Tể Phạ La. Đại trí độ luận 3, Ngũ phần luật 15 và Bản số Pháp cú (DhA iv.124) cũng nói A Di Đà Đàn Na có hai con trai là Ma Ha Nam (Pāli: Mahānāma) và A Nê Lô Đậu (Pāli: Anurudha). Riêng Ngũ phần luật 15 thì gọi hai người con ấy là Bà Bà và Bạt Đề. Bà Bà này có lẽ là Vappa của Tăng chi bộ kinh (A.ii. k96) mà bản số giải của kinh này (AA. ii. 559) đã đồng nhất là chú (cūlapitā) của đức Phật. Còn Bạt Đề tức là Bhattika. Đại sử (Mv. i. 352) nói ông có ba người con trai là Anuruddha, Mahānāma, Bhattika. Ngoài ra, Đại sử (Mhv. viii. 18) ghi A Di Đà Đàn Na có một người con khác tên Sakkabandhu, người đã thoát khỏi vụ tàn sát giòng họ Thích bởi Viđūḍabha, vua Kosala và thành lập một thành phố mới bên bờ sông Hằng.

Trên đây chỉ nói về những quan hệ gia tộc của A Di Đà Đàn Na. Về hành trạng của ông thì không thấy có tư liệu nào nói đến. Xem thêm các mục A NAN ĐÀ, A NẬU LẬU ĐÀ, ĐỀ BÀ ĐẠT ĐÀ, SƯ TỬ GIÁP.

A DI ĐÀ ĐƯỜNG 阿彌陀堂

Cũng gọi là Di Đà Đường, nơi thờ riêng độc nhất Phật A Di Đà.

Lối thờ Phật A Di Đà riêng biệt này có thể đã có thực hành ở Ấn độ nhưng hiện nay không có di tích và cứ liệu để chứng minh. Ở Trung quốc, cứ tiêu sử Huệ Viễn trong Cao tăng truyện 6 thì lối thờ phượng này đã được bắt đầu với Huệ Viễn ở Lô sơn tại Bát nhã đài tinh xá. Sau đó, những vị kế thừa Tịnh độ tôn như Thiện Đạo, Thừa Viễn, Pháp Chiếu, v.v... đã thành lập đạo tràng Ban chu, riêng thờ đức Phật A Di Đà để hành trì Niệm Phật tam muội. Nhưng những đạo tràng này cũng không gọi là A Di Đà đường.

Ở nước ta, tuy có những chùa chuyên tu Tịnh độ, và đôi khi chỉ thờ độc nhất đức Phật A Di Đà, được gọi là Tây thiên Di Đà tự, hay Thập tháp Di Đà Tự, nhưng không nơi nào có riêng một A Di Đà đường.

Đặc biệt ở Nhật bản, A Di Đà đường rất phổ biến ngay từ lúc Phật giáo mới truyền vào. Đầu tiên, vào thời Nại lương, khoảng thế kỷ thứ tám, nó đã được thiết lập ở chùa Pháp Luân (Horinji) tại Kyoto, và chùa Pháp Hoa (Hokkeji) ở Nara. Sau thời Bình an (794), với sự phát triển của phép thường hành tam muội, nhiều A Di Đà đường đã được dựng lên ở Kyôto và vùng phụ cận. Từ thời Khiêm thương về sau, song song với sự phát triển của Tịnh độ giáo, A Di Đà đường được thiết lập càng lúc càng nhiều. A Di Đà đường bây giờ được gọi là bản đường (hondô) hay ngự đường (midô).

Trong các di tích hiện còn, Vãng sinh cực lạc viện (Ôjôgokurakuin) ở Ohara (Kyoto) này gọi là Tam thiên viện (Sanzenin) là một đại biểu cho lối kiến trúc và thờ phụng của A Di Đà đường. Trong nội điện của viện này, có tượng A Di Đà tam tôn, vách sau tượng có vẽ mạn đà la Kim cang giới và Thai tạng giới, và trên trần có vẽ hai mươi lăm vị Bồ tát tiếp dẫn. Ngoài ra, có ngôi A Di Đà đường nổi tiếng do Nhật Dã Tư Nghiệp (Hino Sukenari) dựng vào năm Vĩnh thừa thứ sáu (1051) tại chùa Pháp Giới (Hokkaiji) ở Hino. Trong nội điện thiết tượng Phật A Di Đà ngồi cao một trượng sáu, ở bốn cột chung quanh vẽ các hình Phật, Bồ tát, trên vách nhỏ chung quanh vẽ hình trời người v. v... Thêm nữa, trong các A Di Đà đường nếu an vị Cửu phẩm A Di Đà thì gọi là Cửu thể A Di Đà đường, hay Cửu thể đường. Ngôi điện thờ hiện còn tại chùa Tịnh Lưu Ly (Jôzuriji) ở Yamashiro nay là Tôkyô dựng vào năm Vĩnh thừa thứ hai (1047) là một

điền hình cho loại Cửu thể đường này. Chùa Tịnh Chân (Jōshinji) ở Okuyawa, Tôkyô, có ba ngôi điện thờ từ thượng phẩm đến hạ phẩm rất nổi tiếng được gọi là Cửu phẩm Phật.

Ngoài ra, còn có các ngôi A Di Đà đường khác như Phượng Hoàng đường (Hôwôdo) ở Uji, chùa Quan Âm (Kwannonji) và chùa Đại Thông (Daitsūji) ở Ôami, chùa Tịnh Độ (Jōdōji) ở Harima, chùa Bát Diệp (Hachijōji) ở Iwashiro, Bạch thủy A Di Đà đường (Shiramizu Amidadō) ở Iwaki, chùa Kim Liên (Kinrenji) ở Mikawa, v. v ... Riêng Kim Sắc Đường ở chùa Trung Tôn (Chusōnji) ở Rikuchu nổi tiếng về những kiến trúc hoa hòe của nó.

Xem thêm: Tục Nhật bản kỷ (23), Phù tang lược ký 27-30, Sơn môn đường xá ký, Ngô Thê Kinh 8, 18, Bách luyện sao 4-7, Trung tôn tự kinh tạng văn thư, Cao sơn tự duyên khởi, Đa vũ phong lược ký H, Thần hộ tự lược ký, Quảng long tự lai do khởi, Quát tự A Di Đà đường cúng dường, Pháp luân tự duyên khởi, Tự môn truyện ký bổ lục L3, Thế hỉ tự trung hưng duyên khởi, Cao dã sơn áo viên hưng phế ký, Nam đô Đường chiêu đề tự mục lục.

A DI ĐÀ KINH

阿彌陀經

Phạn: Sukhāvativyūhasūtra

tạng: Hphags pa bde ba can gyi bkod pa shes bya pa theg pa chen po hi mdo

Hán: A Di Đà kinh 阿彌陀經, Tiểu A Di Đà kinh 小阿彌陀經, Vô lượng thọ kinh 無量壽經, Tiểu vô lượng thọ kinh 小無量壽經, Xung tán tịnh độ Phật nhiếp thọ kinh 稱讚淨土佛攝, Chư Phật sở hộ niệm kinh 諸佛所護念經, Tiểu kinh 小經, Tứ chỉ kinh 四旨經, Vô lượng thọ Phật kinh 無量壽佛經

Tên kinh, một quyển, Đại 12, Bảo Tích Bộ H ĐTK 366 và 367 (TT VII 357), mô tả phẩm chất bản thân Phật A Di Đà và thế giới Cực Lạc và sự tán thán của các đức Phật ở các thế giới khác. Đây là một trong ba bộ kinh tiêu chuẩn của Tịnh độ giáo.

Phạn bản A di đà kinh hiện nay đã được tìm thấy. Quá trình phát hiện bắt đầu với việc Nanjio Bunyiu và Kasawara Kenjiu trao cho Max Müller một bản tiếng Phạn của kinh này chép bằng mẫu tự Tát đàn. Đây có thể là bản Tát đàn mang về Nhật bản vào thế kỷ thứ chín do Viên Nhân và Tôn Duệ, và lần đầu tiên được Thường Minh khắc bản in ra vào năm An vĩnh thứ hai (1773) mang tên Phạn Hán A di đà kinh. Bản này sau đó Từ Vân in lại với Phạn bản Phổ hiền hạnh nguyên tán và Bát nhã tâm kinh vào năm Thiên minh thứ ba (1783), gọi là Phan hiệp tam bản. Năm Khoan chính thứ bảy (1795), một đệ tử của Từ Vân là Pháp Hộ lại ấn hành nó cùng với những chú giải của mình và đặt tên Phạn văn A di đà kinh nghĩa thích gồm bốn quyển và Phan văn A di đà kinh chư dịch hễ chứng một quyển. Trong lời tựa về A di đà kinh nghĩa thích,

Pháp Hộ còn nói thêm rằng khi Từ Vân Âm Quang đứng in Phạn hiệp tam bản, ông đã sử dụng ba truyền bản khác nữa, một ở Hòa châu, viết vào năm Kiến cửu thứ sáu (1195), một ở Thành châu, thường gọi là Thạch sơn trôn tạng, viết vào khoảng Văn qui (1501-1503), và một ở Tín châu, viết vào năm Thừa cửu thứ ba (1221).

Trong ba bản in trên, Max Müller đã sử dụng bản Thường minh làm bản đáy để xuất bản vào năm 1880 trên Tạp chí Hội hoàng gia á châu. Sau đó, Ama Tokuju nhờ phát hiện được bản Tín châu mà Pháp Hộ nói tới, đã công bố Tất đàn A di đà kinh vào năm 1908. Bản in này lấy bản Phạn văn A di đà kinh nghĩa thích của Pháp Hộ làm bản đáy, tham khảo thêm bản Tín châu, bản Thường Minh, bản Từ Vân và bản của Max Müller. Bản Tín châu nói ở đây không phải chính bản chép năm Thừa cửu thứ ba (1221), mà là một bản sao lại của bản ấy vào năm Khoan bảo thứ nhất (1741) của chính Từ Vân. Bản của Ama, tham khảo tuy rộng rãi hơn, nhưng đã không lưu hành phổ biến như bản của Müller. Những bản Phạn văn in bằng mẫu tự Devanāgarī về sau hầu như hoàn toàn dựa vào bản của Müller, chủ yếu là bản của Wogihara Unrai trong Phạn Tạng Hòa Anh hợp bích (Tokyo 1931) và bản Vaidya trong Mahāyānasūtrasamgraha I (Dhar- bhanga, 1961). Bản Wogihara gần đây được in lại trong Tinh đô tôn toàn thư 23 (Tokyo, 1972). Ngoài ra, còn có bản in của Kimura Hideo trong The Smaller Sukhāvātyāha (Ryūkyō University, 1948).

Về Hán dịch, bản của Cưu Ma La Thập mang tên A Di Đà kinh một quyển thực hiện vào năm Hoàng thi thứ bốn (402) đời Diêu Tản. Bản của Cầu Na Bạt Đà La mang tên Vô lượng thọ kinh một quyển, mà Xuất tam tạng ký tập 2 ghi là đã mất, ngay từ thời bản kinh lục này hoàn thành. Bản thứ ba là của Huyền Tráng biết dưới tên là Xưng tán tinh đô Phật nhiếp thọ kinh một quyển vào năm Vĩnh nghi thứ nhất (650) đời Đường. Trong ba bản dịch này, bản dịch của Cầu Na Bạt Đà La đã mất từ lâu. Còn lại là bản của La Thập và Huyền Tráng. Hai bản này khác nhau chủ yếu ở phần các đức Phật tán thán và xác minh việc tuyên thuyết thế giới Cực lạc của Thích Ca Mâu Ni. Bản La Thập chỉ nói tới sáu phương, và điều này phù hợp với những Phạn bản hiện còn, trong khi bản Huyền Tráng thì nói tới mười phương. Riêng bản La Thập tự thân nó cũng có vấn đề. Long thư tăng quảng tinh đô văn 1 dưới mục A Di Đà kinh thoát văn đã viết: "A Di Đà kinh khắc trên đá ở Tương dương là do Trần Nhân Lăng đời Tùy viết, nét chữ thanh đẹp nên nhiều người hâm mộ. Đoạn từ câu 'nhất tâm bất loạn' trở xuống có thêm: Chuyên trì danh hiệu, dĩ xưng danh, cố chư tội tiêu diệt, tức thị đa thiện căn phước đức nhân duyên. Truyền bản ngày nay đã thoát mất 21 chữ này". Bản kinh khắc trên đá này đến thời Nguyên Chiêu (1048-1116) đang còn. Cho nên trong A Di Đà kinh nghĩa số, Nguyên Chiêu đã tỏ ý nghi ngờ bản dịch đang lưu hành của La Thập là không đầy đủ. Giới Độ trong A Di Đà kinh nghĩa số văn trì ký cũng biểu lộ ý kiến tương tự. A Di Đà kinh số sao của Châu Hoằng (1535-1615) cho 21 chữ trên là những lời chưa được nhét thêm vào trong bản kinh, mà người khác không nhận ra nên đã khắc lộn vào. Giả thiết này của Châu Hoằng cũng tương đối hợp lý, vì nếu tra lại các bản Phạn, Tây tạng và bản dịch của Huyền Tráng thì không có câu nào tương tự với 21 chữ thoát lạc trên.

Giữa hai bản dịch, bản La Thập chiếm một vị trí ưu thế trong lịch sử. Các bản số giải hầu như chỉ dùng bản La Thập làm chuẩn, trong khi sử dụng bản Huyền Tráng làm tư liệu tham khảo. Trừ những bản A Di Đà kinh nghĩa ký của Trí Khải (538-597) và A Di Đà kinh nghĩa thuật của Huệ Tịnh (578-645) ra đời trước khi có bản dịch của Huyền Tráng, những bản số giải sau vẫn tiếp tục sử dụng bản dịch của La Thập. Ngay cả A Di Đà kinh số và A Di Đà kinh thông tán số thường được giả thuyết là của Khuy Cơ vẫn không dùng bản Huyền Tráng làm chuẩn, trái lại sử dụng bản La Thập. Những bản số giải về sau bao gồm A Di Đà kinh số của Nguyên Hiếu (617-?), A Di Đà kinh số của Trí Viên (976-1022), A Di Đà kinh nghĩa số của Nguyên Chiêu, A Di Đà kinh nghĩa số văn trì ký của Giới Độ, A Di Đà kinh cú giải của Tính Trùng, A Di Đà kinh lược giải của Đại Hựu, A Di Đà kinh lược giải viên trung sao của Truyền Đăng, A Di Đà kinh số sao của Châu Hoằng, A Di Đà kinh số sao sự nghĩa và A Di Đà kinh số sao văn biện cũng của Châu Hoằng, A Di Đà kinh số sao điển nghĩa của Cổ Đức, A Di Đà kinh yếu giải của Trí Húc (1599-1655), A Di Đà kinh dĩ quyết của Đại Huệ, A Di Đà kinh lược chú của Tục Pháp (1612-1723), A Di Đà kinh thiết tướng của Tịnh Đình (1615-1684), A Di Đà kinh ước luận của Bành Tế Thanh (1740-1796), A Di Đà kinh trực giải chính hạnh của Liễu Căn viết năm 1784, A Di Đà kinh trích yếu dị giải của Chân Tung, A Di Đà kinh yếu giải tiên môn sao của Đạt Mặc và Đạt Lâm viết khoảng năm 1849, A Di Đà kinh chú của Trịnh Trùng Đức và Trịnh Trùng Nguyên viết năm 1861, A Di Đà kinh số sao hiệt của Từ Hòe Đình viết năm 1867. Đó chỉ mới kể những tác phẩm số giải hiện còn ở Trung quốc. Số mất đi có thể lên tới hàng chục, trong đó quan trọng nhất là A Di Đà kinh nghĩa số của Tăng Triệu (374-414 (?)), A Di Đà kinh sao của Trí Thủ, A Di Đà kinh quyết thập nghị của Trạm Nhiên (711-782), A Di Đà kinh tân số và A Di Đà kinh tân số chỉ qui của Nhân Nhạc (?-1064).

Ấy mới chỉ kể đến Trung quốc. Ở Triều tiên, Nhật bản và nước ta bản dịch của La Thập vẫn được sử dụng như bản chuẩn cho công tác số giải, mà số lượng tác phẩm riêng đối với Nhật bản đã lên tới gần trăm. A Di Đà kinh số của Nguyên Hựu hiện còn là một tác phẩm tiêu biểu của Triều tiên. Ngoài ra, còn có những tác phẩm mất như A Di Đà kinh số của Huyền Nhất, A Di Đà kinh cổ tích ký của Thái Huyền v.v... Và đặc biệt có bản A Di Đà kinh số của Viên Trắc được tương truyền là dựa theo bản của Cầu Na Bạt Đà La. Ở Nhật bản, nếu chỉ kể những tác phẩm nổi tiếng thì có A Di Đà kinh lược ký và A Di Đà kinh đại ý của Nguyên Tín (942-1017), A Di Đà kinh thích của Nguyên Không (1132-1211), A Di Đà kinh khai đề của Không Hải (774-835), A Di Đà kinh sám pháp của Viên Nhân (794-864), A Di Đà kinh thập yếu ký của Ngung Nhiên (1240-1321) v.v... Đó chỉ kể một số tác gia nổi tiếng. Ở nước ta thì có Di Đà kinh thích giải của Minh Châu Hương Hải (1628-1715). Đây là bản dịch quốc âm đầu tiên của kinh A Di Đà, kèm theo những lời chua tóm tắt cũng bằng tiếng quốc âm rút ra từ A Di Đà kinh số sao.

Về bản dịch Tây tạng, nó do Dānasīla và Ye Śes Sde cùng dịch. Theo một số truyền bản khác, thay vì Dānasīla, ta có Prajñā và Śurendra cùng dịch với Ye Śes Sde.

Nội dung kể chuyện đức Phật ở tại tinh xá Kỳ viên nước Xá vệ, giảng cho Xá Lợi Phất và những người khác những phẩm chất trang nghiêm của bản thân và thế giới của đức Phật A Di Đà, đồng thời chỉ cho đường vắng sinh về thế giới ấy bằng cách chấp trì danh hiệu của đức Phật đó. Ngoài ra, có các đức Phật trong sáu phương, nêu theo bản Phạm, Tạng và La Thập, hay mười phương, nêu theo bản Huyền Tráng, tán thán và xác minh cho những gì đức Thích Ca công bố là chân thật và hộ niệm cho những chúng sinh nào thực hành niệm Phật.

Về đề kinh, bản dịch của La Thập nguyên có tên Vô lượng thọ kinh, như Xuất tam tạng ký tập 2 đã ghi. Còn tên A Di Đà kinh thì được cước chú dưới tên kia. Bản dịch của Cầu Na Bạt Đà La, Xuất tam tạng ký tập 2 cũng ghi có tên Vô lượng thọ kinh. Chúng kinh mục lục 1 đã nhất trí với Xuất tam tạng ký tập 2. Đại Đường nội điển lục 3 cũng ghi tên bản dịch La Thập như hai bộ lục vừa nói, nhưng có thêm lời chua so sánh bản La Thập với bản Chi Khiêm, Tăng Khải v.v..., chứng tỏ bản Vô lượng thọ kinh của La Thập là bản dài. Vậy có lẽ Đại Đường nội điển lục đã lầm. Còn về bản Cầu Na Bạt Đà La, Đại Đường nội điển lục 4 ghi tên A Di Đà kinh. Ở quyển tám, trong khi liệt kê những kinh được đưa vào Đại tạng thì thấy có tên Tiểu vô lượng thọ kinh. Vậy Tiểu vô lượng thọ kinh đây không là dịch bản của Cầu Na Bạt Đà La, mà chỉ cho Vô lượng thọ kinh của La Thập. Lịch đại tam bảo ký 8 về phần của La Thập có ghi Vô lượng thọ kinh một quyển với lời chua "một tên khác là A Di Đà kinh dịch lần thứ năm vào ngày mùng 8 tháng 2 năm Hoằng thi thứ tư (402) là đồng bản với bản dịch hai quyển của Chi Khiêm, Khương Tăng Khải, Bạch Diên và Pháp Hộ, tuy văn dài gọn có khác chút ít". Như thế, sự sai lầm của Đại Đường nội điển lục đã bắt nguồn từ chỗ ấy. Ở quyển mười, về phần Cầu Na Bạt Đà La thấy có chép Vô lượng thọ kinh một quyển với lời chua tương tự, nói rằng nó giống với bản dịch của Chi Khiêm, Khương Tăng Khải v. v... Đại Chu san định chúng kinh mục lục 3, về phần La Thập có ghi Vô lượng thọ kinh một quyển, trong khi về phần có Cầu Na Bạt Đà La thì ghi tới hai mục, một là Tiểu vô lượng thọ kinh một quyển 5 tờ và A Di Đà kinh một quyển 5 tờ. Nó còn nói thêm là tất cả những mẫu tin ấy đều rút ra từ Trường Phòng lục, tức từ Lịch đại tam bảo ký. Cứ vào những gì ta biết về Trường Phòng lục thì hình như Đại Chu san định chúng kinh mục lục đã không chính xác lắm khi đưa ra những mẫu trên. Tuy vậy, đối với La Thập nó hoàn toàn đúng đắn, chỉ riêng với Cầu Na Bạt Đà La việc nó ghi có hai dịch phẩm là không đúng sự thật. Và điều này cũng dễ hiểu thôi, bởi vì dịch phẩm của Cầu Na Bạt Đà La đã mất từ lâu nên nó không phân biệt được. Sự kiện đáng ngạc nhiên hơn nữa là ở quyển mười ba, trong phần ghi những kinh điển được nhập tạng lại có chép Tiểu vô lượng thọ kinh một quyển 4 tờ và A Di Đà kinh một quyển 5 tờ. Như thế, nó giả thiết bản dịch của Cầu Na Bạt Đà La còn tồn tại và thời nó ra đời. Đây là điều không thể có được. Khai nguyên thích giáo lục 5 đã nhận ra sự sai lầm ấy và truy nó về Lịch đại tam bảo ký, trong khi liệt kê những dịch phẩm của Cầu Na Bạt Đà La. Dưới mục Tiểu vô lượng thọ kinh một quyển, nó chua: "Hoặc không có chữ tiểu. Đây là lần dịch thứ hai cùng với bản A Di Đà kinh của La Thập và Xưng tán tịnh độ kinh của đời Đường là giống nhau, dịch vào khoảng Hiếu kiến (454-456), một tên khác là A Di Đà kinh. Xem Đạo Huê lục và Tăng Hưu lục. Cao tăng truyền nói dịch ở Kinh châu. Trường Phòng lục ghi A Di Đà kinh riêng ra, ấy là sai". Về bản của La Thập, nó ghi tên A Di Đà kinh ở quyển bốn và nói cũng có tên Vô lượng thọ kinh. Như vậy đối với bản La Thập, Khai nguyên thích giáo lục là bản kinh

lục đầu tiên chính thức nâng tên A Di Đà kinh lên hàng đề mục. Và từ đây trở đi nó trở thành tên độc nhất thường gọi của bản dịch ấy.

Nói tắt, cứ vào những tư liệu hiện biết tên tiếng Phạn của A Di Đà kinh là Sukhāvataṣṭyaḥ. Tên này được bảo tồn trong bản dịch Tây tạng và được dịch sang tiếng Tây tạng như Hphags pa bde can gvi bkod na shes bya ba theg pa chen po hi mdo, trong khi không thấy xuất hiện trong các dịch bản Hán văn. Tên xuất hiện thường xuyên nhất qua sự ghi chú của các kinh lục ở trên là Vô lượng thọ kinh, tức Amitāyusūtra tiếng Phạn. Tên tiếng Phạn đây có lẽ là nguồn gốc của nhan đề A Di Đà kinh thường biết, mà từ thời Khai nguyên thích giáo lục trở đi được chấp nhận chính thức là tên kinh. Còn tên Xưng tán tinh độ Phật nhiếp thọ kinh của bản dịch Huyền Tráng và tên Chư Phật sở hộ niệm kinh trong một số kinh lục xuất phát từ đoạn văn các đức Phật ở trong sáu phương hay mười phương kêu gọi các chúng sinh hãy tin vào lời tuyên bố của đức Phật Thích Ca về thế giới Cực lạc và gọi là Xưng tán bất khả tư nghì chư Phật sở hộ niệm kinh (acintyagaṇaparikīrtanaṃ sarvabuddhapari-grahaṃ nāma dharmaparyāyaṃ).

Về niên đại thành lập, hiện có ba thuyết khác nhau. Thuyết Nochizuki giả thiết nó dựa vào Hành phẩm của Ban châu tam muôi kinh. Ban châu tam muôi kinh là một trong những văn bản được dịch sớm nhất ở Trung quốc do Chi Lôu Ca Sám thực hiện khoảng năm 179 sau dl., trong đó về phần Hành phẩm có đoạn viết: "Nếu ai một lòng niệm Phật A Di Đà một ngày một đêm cho đến bảy ngày bảy đêm, qua bảy ngày rồi, thì sẽ thấy đức Phật ấy". Đoạn này là tương đương với đoạn: "Nếu có thiện nam tử thiện nữ nhân nào khi nghe danh hiệu đức Thế Tôn Vô Lượng Thọ Như Lai, và sau khi nghe, mà chấp trì hoặc một đêm, hoặc hai đêm, hoặc ba đêm, hoặc bốn đêm, hoặc năm đêm, hoặc sáu đêm, hoặc bảy đêm, và chấp trì mà tâm không tán loạn, thì thiện nam tử thiện nữ nhân đó khi sắp lâm chung sẽ có Như Lai Vô Lượng Thọ đứng trước mặt người sắp lâm chung ấy cùng với các vị Thanh văn chúng và các vị Bồ tát chúng vây quanh".

(Yaḥ kaście chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā tasya bhagavato'mitāyusas tathāgatasya nāmadheyam śroṣyati śrutvā ca manasikariṣyati ekarātram vā dvirātram vā trirātram vā catūrātram vā pañcarātram vā ṣaḍrātram vā saptarātram vā vikṣiptacitto manasikariṣyati yadā sa kulaputro vā kuladuhitā vā kālam kariṣyati tasya kālam kurvataḥ so 'mitāyus tathāgataḥ srāvakaṣaṅghaparivṛto bodhisattvagaṇpuraskṛtaḥ purātaḥ sthāsyati /

Nhược hữu thiện nam tử thiện nữ nhân, văn thuyết A Di Đà Phật, chấp trì danh hiệu, nhược nhất nhật, nhược nhị nhật, nhược tam nhật, nhược tứ nhật, nhược ngũ nhật, nhược lục nhật, nhược thất nhật, nhất tâm bất loạn, kỳ nhân lâm mạng chung thời, A Di Đà Phật dữ chư thánh chúng hiện tại kỳ tiền).

Đó là chứng cứ thứ nhất. Chứng cứ thứ hai là việc Ban châu tam muội kinh nói tới sự xuất hiện trước mặt của mười phương chư Phật. Kinh A Di Đà cũng nêu lên hành động chứng thành của các đức Phật ở trong sáu phương. Ngoài ra, Mochizuki còn giả thiết A Di Đà kinh thành lập trước Đại A Di Đà kinh, vì kinh trước không có dấu hiệu gì chứng tỏ đã vay mượn từ kinh sau.

Thuyết này, Shiio Benkyo một phần nào chia xẻ, tuy không hoàn toàn nhất trí. Một mặt, Shiio giả thiết những bộ kinh nói về Phật A Di Đà đã xuất hiện sau kinh Ban châu tam muội, kinh Đạo hành bát nhã và kinh A Súc Bệ. Tuần tự xuất hiện của các kinh này là như sau: A Súc Bệ - - - Bát nhã - - - Ban châu - - - Di Đà. Đây là điểm Shiio chia xẻ với Mochizuki. Mặt khác, Shiio lại đề nghị một quan điểm ngược lại, nói rằng tuần tự xuất hiện của các bộ kinh nói về Phật A Di Đà đối với kinh Ban châu tam muội là như sau: Đại A Di Đà kinh - - - A Di Đà kinh - - - Ban châu tam muội kinh. Quan điểm trái ngược đây nói lên tất cả những khó khăn của vấn đề niên đại xuất hiện của các kinh điển Phật giáo.

Tuy thế, Nakamura đã tiến đến kết luận cho rằng A Di Đà kinh xuất hiện vào khoảng những năm 140 sau dl. bằng cách dựa vào hai bằng cứ. Một là các kinh điển Tịnh độ đề cập tới việc sùng bái Phật tượng, và sự xuất hiện Phật tượng mạnh mẽ nhất là thế kỷ thứ nhất sau dl. trở đi. Thứ hai là các kinh ấy không đề cập tới việc sùng bái Phật tháp, và việc sùng bái này xuất hiện mạnh mẽ nhất từ triều đại Vāsudeva, tức từ những năm 145-176 trở đi.

Trên đây là ba thuyết về niên đại của A Di Đà kinh. Về thuyết của Nakamura vấn đề sùng bái Phật tháp và Phật tượng, tuy được xác định một cách cụ thể trên cơ sở những di vật khảo cổ học, vẫn không thể giải quyết một cách đơn thuần trong liên hệ về sự ra đời của các bản kinh có đề cập tới những vấn đề ấy. Nói rõ ra, những kinh không nói tới việc sùng bái Phật tượng không nhất thiết điềm chỉ chúng xuất hiện vào một thời kỳ không có hoặc không còn phong trào sùng bái Phật tượng. Hơn thế nữa, không phải toàn bộ kinh điển Tịnh độ không đề cập đến việc sùng bái Phật tháp. Hirakawa Akira đã có một nghiên cứu về vấn đề này. Đối với thuyết của Shiio, ta không cần phải bình luận nhiều, vì nó chứa đựng những quan điểm trái ngược nhau, báo cho biết Shiio chưa xác định được cách thức giải thích vấn đề một cách dứt khoát. Còn lại như vậy là thuyết của Mochizuki. Mano Ryūkai đã nhận xét là đối với bằng cứ thứ hai, không có vấn đề liên quan tất yếu giữa sáu phương của A Di Đà kinh và mười phương của Ban châu tam muội kinh, còn với bằng cứ thứ nhất thì việc niệm Phật trong bảy ngày đêm nói tới trong hai bản kinh ấy đã chứng tỏ chúng xuất hiện chậm, khi so với các bản kinh khác. Cuối cùng, Mano đã đi đến kết luận là A Di Đà kinh đã xuất hiện trước cả Ban châu tam muội kinh. Thêm vào đó, ông giả thuyết A Di Đà kinh đã hình thành trong những nét đại cương vào khoảng thế kỷ thứ nhất trước dl.

Vấn đề niên đại thành lập A Di Đà kinh như thế tỏ ra vô cùng phức tạp. Nếu xét nó trong quan hệ với toàn bộ các kinh điển khác, chủ yếu là Đại A Di Đà kinh, Ban châu tam muội kinh, A Súc Bệ Phật quốc kinh, Đạo hành bát nhã kinh và Pháp hoa kinh thì A Di Đà kinh tối thiểu cũng phải thành lập vào khoảng thế kỷ thứ nhất trước hoặc sau đương lịch. Và điều này hoàn

toàn phù hợp với những di vật khảo cổ học hiện được tìm thấy trong lãnh vực Phật tượng và Phật tháp. Đó là nói về vấn đề niên đại thành lập, tức niên đại hình thành một văn bản tương đối ít nhiều hoàn chỉnh. Còn về nguồn gốc, thì đó là một vấn đề khác rộng lớn hơn liên quan đến hầu hết những kinh điển Đại thừa. Chỉ cần nói ở đây là A Di Đà kinh vẫn có chung một nguồn gốc như tất cả các kinh điển Phật giáo khác.

Xem thêm Mochizuki Shinko, Bukkyò kyòten seiritsu shiron (Tokyo, 1946); Shio Benkyò, Bukkyò kyòten kaisetsu (Tokyo, 1933); Nakamura Hajime và nnk., Jòdo Sanbukyò H (Tokyo, 1963); Mano Ryùkai, Shò Amidakyò no seiritsu, IBK XIV (1966) 625-634; Hirakawa Akira, Amidabutsu no kyòten to buttò, IBK XIV (1966) 787-800.

A DI ĐÀ KINH BÁT TƯ NGHÌ THẦN LỰC TRUYỆN

阿彌陀經不思議神力傳

Tên sách, ghi lại những sự việc chứng tỏ tính chất hiệu nghiệm của việc trì A Di Đà kinh và A Di Đà chú (x.)

Nội dung chia làm hai phần. Phần thứ nhất nói về tính chất hiệu nghiệm của việc trì kinh A Di Đà, kể chuyện từ Tăng Duệ (352-436), Huệ Viễn (334-416) cho đến Đàm Loan (476-550), Đạo Xước (562-645), và kết thúc với truyện của Trần thiên sư xảy ra trong khoảng Trần Thiên gia (560-565). Phần thứ hai nói về nguồn gốc của A Di Đà chú cùng quá trình truyền dịch của nó ở Trung quốc, mà cách thức cũng như số lượng cần phải chấp trì để có hiệu nghiệm. Theo đó thì A Di Đà chú do Long Thọ nằm mộng mà cảm được, Cầu Na Bạt Đà La phiên ra tiếng Trung quốc vào khoảng những năm cuối cùng của Tống Nguyên gia (424-453). Rồi nó kể tiếp là Da Xá tam tạng truyền cho Tú pháp sư ở chùa Thiên bình với câu nói của Da Xá: "Bản kinh ở ngoại quốc chưa truyền đến ...".

Cứ vào nội dung trên, thì truyện này viết khoảng từ năm 645 trở về sau, nghĩa là sau cái chết của Đạo Xước. Do thế, lời chùa "phụ Tùy lục", nghĩa là xếp vào kinh lục đời Tùy, dưới đề sách, hẳn không chính xác lắm. Truyện ở đây chắc chắn không phải là một tác phẩm lớn có qui mô, mà chỉ là những ghi chú ở sau kinh A Di Đà, chép lại những sự tích chứng tỏ tính hiệu nghiệm của kinh này cùng tính phổ biến của tín ngưỡng Tịnh độ. Ngày nay, nó được in kèm vô sau Bat nhất thiết nghiệp chương căn bản đắc sinh tịnh đô đà la ni, Đại 12, Bảo tích bộ H, ĐTK 368.

A DI ĐÀ KINH CHÚ

阿彌陀經註

Hán: A Di Đà kinh chú 阿彌陀經註, Tu tây định khóa 修西定課, Kim giải 今解

Tên sách, một quyển, Tục 91, Trịnh Trùng Đức và Trịnh Trùng Nguyên soạn, giải thích một cách tổng quát kinh A Di Đà theo bản dịch La Thập trên lập trường "kim giải".

Nội dung chia làm hai phần. Phần đầu giải thích đề kinh, trong đó nói rõ lập trường chú giải của tác giả: "Có Bồ tát giới triều Đại Thanh là Trịnh Học Xuyên làm bản Giải này. Gọi là giải nay (Kim giải), ấy là lấy nghĩa "nay hiện tại đang thuyết pháp, nay phát nguyện, nay sinh" của kinh, mong rằng người ta trong một đời này giải quyết cho xong, không còn đầu thai vào cha mẹ, mà mâu nhiệm nhờ lấy hoa sen, vượt xa khỏi ba cõi". Phần hai giải thích chính văn của kinh, không sử dụng thủ pháp phân đoạn thông thường của các nhà chú giải trước, là chia làm tự, chánh phần và lưu thông, mà chỉ nêu văn kinh rồi giải thích, tức làm theo lối tiền tiêu hậu thích, một cách đơn giản dễ hiểu. Sợ chỉ đồ xuyên suốt toàn bộ những lời giải thích ấy là thuyết duy tâm tịnh độ (x.) xác định "tâm ta, tâm Phật như gương soi gương, một lòng niệm Phật là gương phía đông soi vào gương phía tây, khi lâm chung thấy Phật, ấy là gương phía tây soi vào gương phía đông. Chúng tuy có hỗ tương soi vào nhau, nhưng không có dấu vết của sự qua lại, chỉ có ánh sáng nối nhau mà thôi".

Ngoài kinh A Di Đà, vì chính thức mang tên Tu tây định khóa, nên A Di Đà kinh chú còn có phần chú thích các bài tán hương ở đầu và bài tán Phật cùng bài phát nguyện ở cuối. Thêm vào đó, có bài tựa của Hứa Việt Thân, và bài tự tựa của tác giả viết năm Hàm phong thứ mười một (1861).

Quan điểm và phương pháp của A Di Đà kinh chú là quan điểm "kim giải" và phương pháp tiền tiêu hậu thích, như đã nói. Đề lên quan điểm ấy, Trịnh Trùng Đức và Trịnh Trùng Nguyên nhằm nhấn mạnh mục đích, mà lời tự tựa của họ công nhiên nói rõ, ấy là "dựa vào sách này của ta mỗi ngày tu trì, chắc chắn có ánh sáng đến tiếp dẫn nhau". Như thế, nó nhằm đến một mục đích hết sức thực tiễn, tức cung cấp tư liệu tu tây cho những người niệm Phật. Vì vậy, nội dung cũng được qui định trong khuôn khổ đó. Sự thực, với tên chính thức Tu tây định khóa, nó là một định khóa cho những người "tu tây" và là quyển sách đầu tiên của Tôn Cảnh Đường từng thư do hai tác giả họ Trịnh lập ra, thâu tóm bốn mươi tám bộ sách cơ bản của Tịnh độ giáo làm điển cứ cho những người "tu tây". Gọi từng thư mình bằng tên Tôn cảnh đường, hai tác giả họ Trịnh rõ ràng muốn làm sống lại học phong và tôn phong Tịnh độ giáo của Vĩnh Minh Diên Thọ thể hiện trong Tôn cảnh lục với chủ trương niệm Phật tức là tham thiền. Quan điểm và phương pháp của họ, như vậy, chủ yếu nằm trong truyền thống Tịnh độ giáo Trung quốc, mà vào lúc ấy đang cố gượng mình dậy trong cơn bão táp cách mạng và văn hóa đang diễn ra mãnh liệt ở Trung quốc và thế giới. Việc cho ra đời Tôn cảnh đường từng thư, dù nằm trong cao trào chung của sự xuất hiện các từng thư thời bấy giờ, vẫn là một biểu thị rõ ràng của nỗ lực ấy.

Trong lời tự tựa của Trịnh Trùng Đức, có hiệu là Học Xuyên, và Trịnh Trùng Nguyên, có hiệu là Học Lãng, đều ghi nhận họ đã "bài định chú minh" cuốn sách. Nhưng khi giải thích đề

kinh, Trình Học Xuyên lại chỉ nói mình là tác giả. Lời tựa của Hứa Việt Thân cũng nói: "Bạn ta là Trịnh tử, nay hầu làm được, viết Tôn cảnh đường tụng thư bốn mươi tám thứ, lấy Tu tây định khóa làm quyển thứ nhất..." Ấy chỉ xác định có một Trịnh tử mà thôi. Hẳn là Trịnh Trùng Đức giữ nhiệm vụ chấp bút chủ yếu, trong khi Trịnh Trùng Nguyên là người bài định, tức một người gợi ý và xếp đặt những gì do người kia viết ra.

Cứ vào niên đại ghi trong lời tựa tựa thì A Di Đà kinh chú viết xong vào năm Hàm phong thứ mười một (1861). Lời tựa của Hứa Việt Thân, tuy không ghi năm tháng, nhưng chắc không ra đời sau năm ấy bao nhiêu, nghi Hứa Việt Thân đã đứng ra khắc bản sách đây.

A DI ĐÀ KINH CÚ GIẢI

阿彌陀經句解

Hán: A Di Đà kinh cú giải 阿彌陀經句解, Cú giải Phật thuyết A Di Đà kinh 句解佛說阿彌陀經, Cú giải 句解, Việt Khê cú giải 越溪句解

Tên sách một quyển, Tục 33, Tính Trùng soạn, giải thích A Di Đà kinh trên cơ sở tư tưởng Thiên thai của Trí Viên và Tuân Thức.

Nội dung chia làm hai phần. Phần nhập đề trình bày những vấn đề tổng quát làm tiền đề cho việc giải thích bản kinh. Ở đây, Tính Trùng căn cứ vào thuyết năm vòng huyền nghĩa của Trí Khải trong A Di Đà kinh nghĩa ký, mà sau đó đã được Trí Viên chỉnh lý và bổ sung trong A Di Đà kinh sớ, tức thích danh, biện thể, minh tôn, luận dụng và phán giáo. Trong đoạn phán giáo có giải thích kèm phần nói sơ về La Thập.

Phần hai, giải thích chính văn. Tính Trùng sử dụng thủ pháp phân đoạn thông thường là chia làm ba đoạn, tức tựa, chính tôn và lưu thông. Đoạn tựa phân tích theo thuyết sáu thành tựu. Đoạn chính tôn dựa vào Từ vân khoa chia đoạn từ "Bấy giờ Phật bảo" đến "đó là rất khó" thành ba tiểu đoạn. Tiểu đoạn một, từ đầu đoạn cho đến "vô lượng vô biên a tăng kỳ thuyết", mô tả chính báo và y báo trang nghiêm của thế giới Cực lạc. Tiểu đoạn hai, từ "Này Xá Lợi Phất, chúng sinh nghe được" đến "nguyện sinh cõi nước kia", trình bày phương pháp để sinh về thế giới ấy. Tiểu đoạn ba là phần còn lại, dẫn sự chứng thực của các đức Phật trong sáu phương, khuyên tin phương pháp đó. Đoạn lưu thông từ "Phật nói kinh xong" đến hết, giải thích vì sao đoạn ấy gọi là lưu thông.

Cuối bản cú giải vừa tóm tắt, Tính Trùng kèm theo A Di Đà Kinh chú (x.) do ông thiết định, vì "người đời trì tụng, câu chữ có nhiều chỗ sai". Ngoài ra, A Di Đà kinh cú giải còn mở đầu với bài tựa do Phương Đạo Thành viết năm Vạn lịch giáp thân (1584) ghi lại quá trình khắc in của bản in năm ấy, và kết thúc với bài hậu tựa của chính Tính Trùng viết năm Chí chánh thứ

nhất (1341), lúc ông bảy mươi bảy tuổi, kể lại lý do vì sao ông viết Cú giải. Theo ông, "Kinh đó là sách mật dễ gọn. Từ Đường đến Tống, sư Cơ chùa Từ Ân, sư Viên chùa Cô Sơn, sư Nhạc chùa Tịnh Giác, sư Chiêu chùa Linh Chi đều có sơ ký. Sư Tân chùa Cổ Nhai lại có Tập chú. Việc thích nghĩa kể đã đầy đủ, chỉ lo người đạo kẻ tục chưa rành mà xem cho rõ. Tự nghĩ mình già yếu, ngày chết không xa, mới đem những gì hay tốt, chia vắn ra mà giải nghĩa từng câu để cùng mọi người kết duyên vãng sinh, chứ không phải để sẵn tiếng!"

Tính Trùng là một khuôn mặt lớn của lịch sử Phật giáo Trung quốc thời Nguyên, sinh năm 1266 và mất năm 1342, gốc người Chiết giang, họ Tôn. Ông xuất gia với Thạch Môn Thù luật sư chùa Phật quả, chuyên trì kinh Pháp hoa. Sau đến học Thiên thai giáo với Phật Giám Diễm pháp sư. Rồi khi Thạch Môn tịch, nhân tới tham phỏng Vân Mông Doãn Trạch, ông được truyền pháp tự, bèn vận động phục hồi Thiên thai giáo. Trong sự nghiệp này, ông một mặt quan hệ tốt với các thượng sư Lạt ma giáo như Đám Ba và Hấp Tôn, thậm chí đi đến chỗ thọ Mật giới với chính Đám Ba. Mặt khác, ông sưu tầm những kinh sách thất truyền của phái Thiên thai, mở rộng phạm vi thu thập tới cả Cao ly. Ông liên tiếp trụ trì những chùa Hưng nguyên, Diễm phước, Thượng thiên trúc, để cuối cùng trở về chùa Phật quả, khai giảng đàn Thiên thai giáo. Cuối đời, ông chuyên tâm niệm Phật, cầu nguyện vãng sinh. Chính trong khoảng thời gian này, nói rõ ra là một năm trước khi chết, ông đã viết A Di Đà kinh cú giải. Ngoài tập Cú giải này, ông còn soạn Kim cang kinh tập chú, Tiêu tai kinh chú và Nhân vương như ý luận chú kinh khoa.

Như thế, Tính Trùng tự bản thân là một nhà Thiên thai, nên khi viết A Di Đà kinh cú giải, tất phải đứng trên quan điểm Thiên thai để lý giải, và điều này có thể thấy ngay từ câu mở đầu: "Rằng Thiên thai giải thích kinh thì lấy năm chương để giải thích". Thiên thai đây là chỉ cho Thiên Thai Trí Khải, tác giả A Di Đà kinh nghĩa ký (x.), và năm chương là năm vòng huyền nghĩa do Trí Khải khởi xướng. Trí Viên đặt tên và giải rộng trong A Di Đà kinh số. Không những trong phần nhập đề, mà trong phần giải thích kinh văn, trong những trường hợp có thể được, ông đã chêm vào lối lý giải của Thiên thai. Chẳng hạn, khi giải thích câu chót của kinh, tức đoạn lưu thông, kinh văn có chữ "tất cả thế gian", ông dựa vào thuyết mười giới và đề nghị nên hiểu đó có nghĩa là "mười giới" của Thiên thai giáo. Và đương nhiên không cần phải nói là ông đã cố vận dụng lối hiểu Tịnh độ giáo của các nhà chú giải Thiên thai khác về A Di Đà kinh.

Thí dụ, để giải thích đoạn chính tôn, ông ghi là "dựa vào Từ vân khoa". Từ Vân là một tên khác của Tuân Thức (964-1032), một nhà Thiên thai tịnh độ giáo lớn đã viết những tác phẩm sấm pháp A Di Đà nổi tiếng như Tiểu Di Đà sám nghi, Đại Di Đà sám nghi, Vãng sinh tịnh độ sám nguyện nghi, A Di Đà kinh khuyến trì tự và Thi nhân niệm Phật phương pháp tinh hòi nguyện văn. Ngoài ra, ông còn dẫn tới Tứ Minh Trí Lễ (960-1028) và nhất là Kinh Khê Tràm Nhiên (711-782). Tràm Nhiên trong Thiên thai giáo là một khuôn mặt lớn, sánh gần bằng với Trí Khải, nhưng trong Tịnh độ giáo thì tỏ ra rất ít có quan hệ.

Tuy vậy, không phải ông chỉ giới hạn trong những nhà chú giải cùng trường phái với mình. Ngược lại, ông còn viện dẫn các nhà chú giải thuộc những trường phái khác như Từ Ân Khuy Cơ (632-682), Tịnh Giác Nhân Nhạc (991-1064), Linh Chi Nguyên Chiếu (1048-1116), Trúc Am Khả Quan (1091-1182). Trong số ấy, Khuy Cơ và nhất là Nguyên Chiếu đã được dẫn một cách khá thường xuyên, chứng tỏ quan điểm giáo học của hai người này đã có một lối cuốn đặc biệt với Tịnh Trùng. Và ấy là chưa kể ông dẫn Phật địa luận và Vãng sinh luận của Thế Thân, Thập trụ tỳ bà sa luận và Đại trí độ luận của Long Thọ, cùng các kinh như Hoa nghiêm, Bảo tích, Tăng nhất a hàm, Thụy tướng kinh và các bộ kinh tiêu chuẩn khác của Tịnh độ giáo.

Về phương pháp, ông vừa kết hợp thủ pháp thông thường của các nhà chú giải là áp dụng lối phân đoạn của Đạo An, rồi trước nêu kinh văn, sau giải thích, vừa kết hợp với cách trình bày chú giải A Di Đà kinh theo truyền thống Thiên thai, tức thường mở đầu chú giải với một phần giới thiệu những vấn đề tổng quát của bản kinh ấy. Cho nên, tuy được qui định qua nhan đề là một bản cú giải, nghĩa là bản giải thích qua từng câu, A Di Đà kinh cú giải vẫn có một tướng mạo giống hệt như A Di Đà kinh nghĩa ký của Trí Khải hay A Di Đà kinh số của Trí Viên.

Xem thêm mục A DI ĐÀ KINH NGHĨA KÝ và A DI ĐÀ KINH SỐ.

A DI ĐÀ KINH DĨ QUYẾT

阿彌陀經已決

Hán: A Di Đà kinh dĩ quyết 阿彌陀經已決, Di Đà dĩ quyết 彌陀已決, Tịnh độ dĩ quyết 淨土已決

Tên sách, một quyển, Tục 33, Đại Huệ soạn, giải thích A Di Đà kinh trên cơ sở lập trường của Thiên tông.

Nội dung chia làm hai phần. Phần thứ nhất giải thích đề kinh, phần thứ hai giải thích chính kinh văn. Ở đây chia làm ba đoạn, tức tựa, chính tôn và lưu thông. Đoạn tựa bắt đầu từ "Nhu vậy tôi nghe" đến "Đại chúng đầy đủ". Đoạn chính tôn từ "Bấy giờ Phật bảo" đến "Nên tin nhận lời ta và lời các đức Phật thuyết". Những gì còn lại là đoạn lưu thông. Sau khi giải thích chính văn, Đại Huệ còn chú thích đầu đề Bat nhất thiết nghiệp chướng căn bản đắc sinh tịnh độ đà la ni và nói rõ lợi ích của việc trì tụng đà la ni ấy, cùng mô tả ít nhiều tâm tình của mình.

Ngoài nội dung vừa tóm tắt, A Di Đà kinh dĩ quyết còn mở đầu với một bài tựa nhan đề Tịnh độ dĩ quyết tự của Hoàng Chứng Bàn Đàm viết vào năm Sùng Trinh nhâm ngọ (1642) và kết thúc với hai bài bạt nhan đề Bắc thiên lương công nhi chú bat vĩ, một do Từ Ba viết vào cùng năm nhâm ngọ, và một do Bạch Vạn Sơn viết năm Trinh hường thứ năm mậu thìn (1688).

Bài của Bạch Vân Sơn ghi lại việc truyền nhập và in khắc của A Di Đà kinh dĩ quyết ở Nhật bản, trong khi bài của Hoằng Chứng Bàn Đàm và Từ Ba chép lại quá trình ra đời của nó.

Bài tựa của Hoằng Chứng nói: "Bắc thiên lão tôn tức cùng với tiên sư Tiên tam phong của ta rất là ăn ý, nắm rõ chỗ thâm sâu, trải nhiều năm ôn tập. Sau khi tiên sư ta qua đời, kẻ thù xướng hiểm hoi, bèn hết lòng dưỡng đạo yên thân nơi Vô Lượng Thọ, như rồng nép chẳng dùng. Song tới lúc sấm xuân nổ dậy, không thoát khỏi việc phải ra để vờn mây, cho nên bèn vung trời tự tánh, chú thích Tịnh độ dĩ quyết một quyển, tâm tủy của Liên tôn gõ ra gần hết. Từ xưa tới nay, các nhà viết sớ sao không dưới vài chục, nhưng khó nhà nào vượt lên được. Ấy chẳng những cùng một đường với lời tuyên dương khuyến khích của đức Phật ở Kỳ viên, mà cũng đồng phong cách không khác của việc riêng truyền ở Thiếu lâm. Vĩnh Minh nói: 'Có thiên có tịnh độ, như hổ có mang sừng', há là nói đây ư'".

Qua ghi nhận của Hoằng Chứng Bàn Đàm như thế, Đại Huệ đã viết A Di Đà kinh dĩ quyết với tư cách một thiền sư trên cơ sở tư tưởng của Thiền tôn, đặc biệt trên cơ sở tư tưởng thiền tịnh nhất trí của Vĩnh Minh Diên Thọ. Quan điểm của Đại Huệ từ đó là quan điểm tự tánh Di Đà, duy tâm tịnh độ mà chính ông đã bày tỏ ở phần cuối tác phẩm mình: "Huệ, đức mỏng phước manh, học cạn lời quê, không kham đem ý chỉ thâm sâu của Phật mà thêm bậy những lời thêm thích. May mắn mà nói được duyên khởi vô sinh, hợp được chút ít với ý Phật, thì dùng để đền đáp ơn Phật, không phụ cái chí nguyện của lòng mình ban đầu là đời đời lưu truyền giống Phật không cho đứt đoạn. Cho nên, đức Phật Thế Tôn của ta đã chỉ thẳng cho chúng sinh thấy y báo và chánh báo, tịnh và uế ở phương đông và phương tây đều là chỗ hiện của tâm mà thôi". Có thể nói, quan điểm "đông, tây, tịnh, uế... duy tâm sở nhiệm" này đã quán xuyên toàn bộ A Di Đà kinh dĩ quyết.

Hoằng Chứng còn cho biết thêm là "vì người sắp đem nó khắc in nhằm lưu hành giữ gìn rộng rãi, giao cho tôi viết ở đầu vài lời dùng làm tựa, tôi hổ thẹn không có chữ nghĩa thì lấy gì để ngợi ca. Nhưng vì tán thành và muốn giúp đỡ ý nguyện ấy, tôi không dám chối từ, nhân khi dờn qua một ngọn núi khác, tôi thẳng viết đề ra đây". Như vậy, tuy ngày nay ta không biết đến niên đại và hành trạng của Đại Huệ, những lời vừa ghi của Hoằng Chứng xác nhận Đại Huệ hẳn còn sống, khi những lời ấy được viết ra, nghĩa là còn sống cho đến năm 1642.

Kết luận ấy, bài bạt của Từ Ba hoàn toàn chứng thực. Từ Ba viết: "Năm ngoài có Bát nhã tâm kinh tế quyết lưu hành ở đời. Chẳng bao lâu Di Đà dĩ quyết lại xuất hiện". Những dòng này, Từ Ba viết năm nhâm ngọ (1642). Do đó nếu Đại Huệ soạn Bát nhã tâm kinh tế quyết vào năm ngoài, tức năm 1641, thì việc hoàn thành A Di Đà kinh dĩ quyết tất phải vào năm 1642, hay trước đó không lâu. Cho nên, ông phải sống cho tới năm ấy. Trong bài bạt, Từ Ba tự nhận mình là đệ tử của Đại Huệ và gọi Huệ bằng tên Lượng Công. Ngoài A Di Đà dĩ quyết, Từ Ba nói Đại Huệ còn là tác giả Bát nhã tâm kinh tế quyết. Đó là những gì ta hiện biết về Đại Huệ.

Bài vĩ của Bạch Vân Sơn ghi lại quá trình in khắc A Di Đà kinh dĩ quyết ở Nhật bản, theo đó thì Nguyệt Châu Hồ thiên sư gặp sách ấy "vừa đọc vừa vui, muốn chia xẻ với mọi người, nên sai người in phiên khắc để lưu thông". Bản Nguyệt Châu sử dụng chắc phải là bản khắc mà Hoằng Chứng Bàn Đàm đã đề tựa trước đó bốn mươi sáu năm. Chính bản Nguyệt Châu ngày nay đã trở thành bản đáy cho bản in hiện nay đang lưu hành.

Phương pháp viết A Di Đà kinh dĩ quyết vẫn là phương pháp tiên tiêu hậu thích, cộng thêm với thủ pháp phân đoạn thông thường của Đạo An. Tuy nhiên, do cách lý giải tương đối mới mẻ, nên A Di Đà kinh dĩ quyết đã có một số ảnh hưởng nhất định, đặc biệt tại Nhật bản.

A DI ĐÀ KINH LƯỢC CHÚ

阿彌陀經略註

Hán: A Di Đà kinh lược chú 阿彌陀經略註, Phật thuyết A Di Đà kinh lược chú 佛說阿彌陀經略註, Di đà lược chú 彌陀略註, Lược chú 略註

Tên sách, một quyển, Tục 91, Tục Pháp soạn, giải thích kinh A Di Đà theo bản La Thập trên cơ sở tư tưởng xưng lý của Châu Hoằng trong A Di Đà kinh số sao (x.) và đặc biệt của Trùng Quán trong Hoa nghiêm số khoa.

Nội dung chia làm mười vấn đề (thập môn), mà ta có thể chia thành hai phần chính. Phần thứ nhất bao gồm tám vấn đề đầu, bàn đến những tiền đề cơ bản của việc chú thích kinh, tức nói tới nguồn gốc xuất hiện của Phật giáo, từ đó mà nói tới nguồn gốc sâu xa của kinh, với vị trí của nó trong các tạng kinh, trong các hội thuyết pháp của đức Phật, trong quan niệm giáo phán, trong thực tiễn tu hành, trong bản chất giáo lý, trong chủ trương tôn phái, và cuối cùng trong liên hệ với các kinh điển Tịnh độ giáo khác, như Đại A Di Đà kinh, Thập lục quán kinh, Cổ âm vương kinh, và Hậu xuất A Di Đà kệ kinh. Đây là những vấn đề tổng quát cần tìm hiểu để đánh giá đúng đắn tính chất quan trọng của bản kinh.

Phần thứ hai gồm hai vấn đề còn lại, tức giải thích nhan đề của kinh, và giải thích chánh văn. Giải thích nhan đề kinh, Tục Pháp một mặt dẫn Đại A Di Đà kinh về mười hai tên của Phật Vô Lượng Quang để nói rõ ý nghĩa của tên vị Phật ấy, mặt khác, lại dẫn Vạn Phật danh kinh với mười tên Phật bắt đầu bằng chữ A Di Đà, như A Di Đà, A Di Đà Tràng, A Di Đà Thanh, A Di Đà Xứng, A Di Đà Hống, A Di Đà Tích, A Di Đà Thắng, A Di Đà Sư Tử, A Di Đà Trụ Trì, A Di Đà Thắng Thượng, trong cùng một mục đích. Nhưng tất nhiên, mười vị có tên A Di Đà vừa nêu lên có thực sự liên hệ với đức Phật A Di Đà của phương tây không, hiện là một vấn đề. Và mười vị ấy có một liên hệ xa gần nào không với mười cam lồ trong A Di Đà chú (x.) lại là một vấn đề khác nữa.

Về giải thích chánh văn, Tục Pháp nói rõ mình sử dụng thủ pháp phân đoạn truyền thống của Thích Đạo An, tức chia chính văn của kinh làm ba đoạn, là tựa, chính tôn và lưu thông. Đoạn tựa được phân tích theo thuyết sáu thành tựu là tin, nghe, thời gian, chủ thể, nơi chốn và thính chúng, nên đã bắt đầu từ "Nhu vậy" cho đến "vô lượng chư thiên đại chúng đầy đủ". Đến đoạn chính tôn, Tục Pháp xác nhận mình mô phỏng theo Hoa nghiêm số khoa của Thanh Lương Trùng Quán, chia toàn văn đoạn này thành bốn tiểu đoạn. Tiểu đoạn một, tả rõ thế giới cư dân nước Cực lạc để gọi niềm tin. Ở đây, Tục Pháp vận dụng ráo riết quan điểm duy tâm nhất niệm của Hoa nghiêm, để giải thích những sự vật như đất vàng, hay chim lạ chẳng hạn, chỉ là những biểu hiện khác nhau của tâm qua các phẩm tính của nó. Tiểu đoạn 2, bắt đầu với "Chúng sinh nghe được thì nên phát nguyện...", trình bày phương pháp tu hành chỉ trong bảy ngày là có kết quả, tức phép trì danh niệm Phật, mà Tục Pháp ghi nhận có bốn lỗi là minh trì (niệm rõ tiếng), mặc trì (mặc niệm hay niệm thầm), kim cang trì (nửa rõ nửa thầm, chỉ máy môi), và trú Phật tâm (tập trung vào quán chiếu), rồi rút gọn lại thành sự trì bao gồm ba lỗi trước, và lý trì là lỗi niệm trú Phật tâm. Tiểu đoạn ba, bắt đầu với "Nhu ta nay ca ngợi đức Phật A Di Đà...", mô tả sự đồng tình hộ niệm của các đức Phật khác trong sáu phương đối với pháp môn vừa nêu và kêu gọi mọi người hãy thực hành pháp môn ấy để được sinh về thế giới Cực lạc. Tiểu đoạn bốn, khởi từ "Nhu ta nay ca ngợi công đức không thể nghĩ bàn của các đức Phật...", vạch rõ ba nỗi khó khăn của không những các đức Phật ở sáu phương, mà của đức Thích Tôn trong việc công bố pháp môn niệm Phật A Di Đà khó tin vừa nói. Đoạn lưu thông chỉ gồm vắn vắn câu chót hết của bản văn: "Phật nói kinh này xong, ..." Sau đoạn này, Tục Pháp còn giải thích tiếp Vãng sinh chú (x.), tuy những giải thích đây đã chứng tỏ ông không rành chữ Phạn cho lắm, nên đã phạm phải những sai lầm. Thí dụ, a di đà bà da (amitabhāya) Tục Pháp chỉ ghi nghĩa "vô lượng".

Ngoài nội dung vừa tả, A Di Đà kinh lược chú đã mở đầu với bài Di Đà lược chú tự của chính Tục Pháp viết năm Khang hy canh thìn (1700) và kết thúc với bài Hiệu khắc lược chú duyên khởi của Nghiêm Quang Bàn Đàm viết cách năm ấy không xa. Căn cứ vào những ghi chú của Nghiêm Quang thì vào mùa xuân năm canh thìn (1700) Tục Pháp khai hội giảng Hoa nghiêm Hạnh nguyện, Pháp hoa Phổ môn và Di Đà. Ông có tham dự vào những buổi giảng đó và cùng với những người khác thấy "lời ý tròn hay, tôn chỉ sâu thẳm", sợ không nhớ hết, nên đã yêu cầu Tục Pháp ghi lại. Khởi sự ngày bốn tháng hai đến ngày rằm tháng ba thì viết xong, Tục Pháp giao cho Nghiêm Quang hiệu duyệt, rồi đem khắc. Quá trình ra đời của A Di Đà kinh lược chú là như thế.

Tục Pháp gốc người Chiết giang, họ Thẩm tên Thành Pháp, tự Bá Bình, hiệu Quán Đỉnh, xuất gia với Minh Nguyên, sau được phó pháp làm pháp tự năm đời của Châu Hoàng. Ông sinh năm 1612 chết năm 1723, là một tác gia lớn của phái Hoa nghiêm Trung quốc. Ngoài A Di Đà kinh lược chú, ông đã viết Hiền thủ ngũ giáo nghi khoa chú 48 quyển, Hiền thủ ngũ giáo nghi 6 quyển, Hoa nghiêm biệt hành kinh viên đàm số sao ký 12 quyển, Lăng già ký 38 quyển, Lăng già huyền đàm 10 quyển, Lăng già thí thực kinh số 10 quyển, Lăng nghiêm kinh tự thích viên đàm số 25 quyển, Dược sư kinh số sao 6 quyển, Kim cang kinh trực giải 5 quyển, Quán vô lượng thọ kinh trực chỉ số 3 quyển, v.v... Chính trong bài tựa viết cho Quán vô lượng thọ kinh

trục chỉ ký, Tục Pháp đã nói rõ quan điểm giáo lý của mình, khi sơ giải những kinh điển Tịnh độ giáo: "Nhân thế, một lòng theo Phật, ba lần suy nghĩ văn ấy, tuân theo tôn thừa của Hiền Thủ, giữ lấy quan điểm của đế tâm, viết thành ban lược số". Hiền Thủ đây là một biệt hiệu của Pháp Tạng, vị tổ thứ tư của phái Hoa nghiêm Trung quốc. Đế tâm là tâm như lưới ngọc ma ni của Đế Thích phản ảnh trùng trùng điệp điệp với nhau một cách trọn vẹn toàn thể sự vật. Cho nên, nói tuân theo tôn thừa của Hiền Thủ và giữ lấy quan điểm của đế tâm khi viết Quán vô lượng thọ kinh trục chỉ số, tức cũng nói đã sử dụng lập trường Hoa nghiêm để lý giải tư tưởng Tịnh độ giáo thể hiện trong kinh đó cũng như các kinh khác trong ấy có cả A Di Đà kinh. Quan điểm của A Di Đà kinh lược chú do thế rõ ràng cũng phải quan điểm Hoa nghiêm. Và tóm tắt nội dung trên đã chứng thực khẳng định ấy.

Sự thực, trong Di Đà lược chú, Tục Pháp còn nói rõ hơn. Sau khi khen A Di Đà kinh số sao của Châu Hoằng là "thể Phật thể kinh, thuận cơ thuận lý, lời lời hợp với bản tính, pháp pháp qui về tự tâm. Nên từ Lô sơn bảy tổ đến nay, một môn hoằng dương Tịnh độ, chưa có ai vượt được tác giả đây", Tục Pháp ghi ông "nếu gọi (sách ấy) đã lâu, bèn chia đên trả ơn, theo văn trích lục, để tên Lược chú, nhằm giúp nhiều đời rộng truyền, muôn phương rộng diễn, từ tiểu học để vươn tới đại học, đem hậu tiến để làm chứng cho tiền tiến". Thế đủ thấy A Di Đà kinh lược chú là một trích lục từ A Di Đà kinh số sao có chức năng như một sách nhập môn phổ biến rộng rãi tới những người mà bộ Sớ sao vì tính chất quảng bác và cao sâu của mình đã không với đến được. Kiểm điểm lại nội dung của A Di Đà kinh lược chú thì Tục Pháp quả đã "theo văn trích lục" bộ sách của Châu Hoằng với một vài canh cải nhào nặn nhỏ không đáng kể.

Thứ nhất, khi viết A Di Đà kinh số sao, Châu Hoằng đã đưa cái sườn tổng quát gồm mười vấn đề (thập môn). Tục Pháp đã sử dụng ngay cái sườn ấy với một thay đổi nhỏ, đó là vấn đề thứ tám về "dịch thích tụng tri" của Châu Hoằng đã được nhào nặn lại trong vấn đề thứ mười, và đưa vấn đề thời hội thế vào. Đây rõ ràng biểu lộ một ảnh hưởng của quan niệm giáo phán của trường phái Hoa nghiêm. Thứ hai, trong vấn đề thứ mười khi giải kinh văn, Tục Pháp vẫn giữ thủ pháp phân đoạn của Châu Hoằng, tuy có nói rõ việc mình mô phỏng trực tiếp Hoa nghiêm số khoa của Trùng Quán để chia đoạn chính tôn làm bốn tiểu đoạn nhỏ. Tất nhiên ở đây vẫn có bàn tay nhào nặn của Tục Pháp. Điển hình là tiểu đoạn hai đã gồm thân những lời trì danh mà Châu Hoằng liệt thành một bộ phận của một trong mười vấn đề tổng quát. Thứ ba, Tục Pháp chắc chắn đã có tham khảo thêm những nguồn sơ giải khác, một mặt nhằm làm phong phú và chỉnh lý lại những ý kiến của Châu Hoằng, và một mặt nhằm đóng góp thêm những gì Châu Hoằng chưa đề cập tới. Thí dụ, việc chưa nghĩa những chữ Phạn trong bài chú Vãng sinh ở cuối sách. A Di Đà kinh số sao không thấy có.

Thế thì, A Di Đà kinh lược chú tự bản thân là một rút gọn của A Di Đà kinh số sao với một vài canh cải không quan trọng lắm. Do vậy, không những về quan điểm, mà cả về phương pháp, nó vẫn chịu sự chi phối mạnh mẽ của bộ Sớ sao. Cho nên, viết Lược chú, Tục Pháp đã không sử dụng những thủ pháp phân đoạn nào mới mẻ, không đưa ra một bố cục nào khác

thường. Đây có lẽ là một lý do khiến tác phẩm ấy không "rộng truyền, quảng diễn" như tác giả nó đã kỳ vọng.

A DI ĐÀ KINH LƯỢC GIẢI 阿彌陀經略解

Hán: Phật thuyết A Di Đà kinh lược giải 佛說阿彌陀經略解, Di đà lược giải 彌陀略解, Lược giải 略解

Tên sách, một quyển, Tục 33, Đại Hựu soạn, giải thích kinh A Di Đà theo bản La Thập trên cơ sở tư tưởng Thiên thai của Trí Viên trong A Di Đà kinh sớ.

Nội dung chia làm hai phần. Phần thứ nhất giải thích nhan đề kinh và người dịch. Ở đây Đại Hựu nói rõ: "Để giải thích đề kinh thì (dùng) năm vòng huyền nghĩa theo tiêu chuẩn của pháp sư Cô Sơn, lấy Tây độ quả nhân làm tên, Phương đẳng thực tướng làm thể, tín nguyện tịnh nghiệp làm tôn, bỏ khổ được vui làm dụng, sữa tươi Đại thừa làm giáo tướng". Phần thứ hai giải thích kinh văn. Đại Hựu đã kết hợp thủ pháp phân đoạn của Đạo An với phương pháp tiền tiêu hậu thích. Một mặt ông chia toàn bộ chính văn làm ba đoạn, tức tựa, chính tôn và lưu thông. Đoạn tựa từ "Nhu vậy" cho đến "đại chúng đầy đủ". Đoạn chính tôn từ "Bấy giờ Phật bảo Xá Lợi Phất" đến "được bất thối chuyển ở A nậu đa la tam miệu tam bồ đề", được chia làm ba tiểu đoạn. Tiểu đoạn một, từ "Bấy giờ" đến "được sinh nước kia", trình bày y báo và chính báo trang nghiêm của thế giới Cực lạc. Tiểu đoạn hai, từ "Nếu có thiện nam tử" đến "nguyện sinh cõi nước kia", mô tả phương pháp tu hành để vãng sinh về thế giới ấy. Tiểu đoạn ba, từ "Nhu ta nay ca ngợi" đến hết đoạn, dẫn các đức Phật ở sáu phương để làm chứng cho những gì đức Phật Thích Ca tuyên bố. Đoạn lưu thông từ "Cho nên, này Xá Lợi Phất, các người nên tin nhận" đến hết, ghi lại sự đình ninh giao phó khuyến khích để cho phương pháp niệm Phật lưu thông. Mặt khác, vì áp dụng lối viết cái sườn vừa nêu lên trên lễ của chính văn, Đại Hựu gây cho người đọc cái ảo tưởng về việc ông sử dụng phương pháp tiền tiêu hậu thích đơn giản mà thôi.

Ngoài nội dung vừa tóm tắt, A Di Đà kinh lược giải đã mở đầu với bài tựa không ghi năm tháng của Đại Hựu nhan đề Phật thuyết A Di Đà kinh lược giải tự và kết thúc cùng với bài tựa của Hoàng Đạo viết vào ngày tám tháng tư năm nhâm thân Hồng vũ thứ hai mươi lăm (1392). Cứ vào bài tựa của Đại Hựu, thì lý do để viết ra Lược giải là bởi "văn kinh giản ước, mà ý Phật huyền vi, người tri tụng tuy nhiều, mà nghiên cứu cho rõ ràng lại thật ít, vả lại những gì tiền hiền trước thuật thì than ôi! đời mạt tục này hiếm nghe". Cho nên, ông đã "trộm bắt chước phô diễn, gọt bày viện dẫn, nguyện cùng đồng chí, khắp kết tịnh duyên". Nhưng vì các đời trước đã có những nhà chú sớ viết dài như Từ Ân Khuy Cơ, Cô Sơn Trí Viên, Linh Chi Nguyên Chiếu, Tam Cù Luân và Cổ Nhai Tân, nên ông "nay muốn theo gọn, để tiện cho những người sơ cơ" và viết A Di Đà kinh lược giải.

Lời tựa của Hoằng Đạo cũng nói tương tự và thêm một ít tin tức nữa: "Người đời đọc (kinh ấy) rất nhiều, nhưng kẻ giải thích lại ít. Pháp sư Khải Tôn những lúc rảnh việc dốc lòng tu tập Tịnh độ, đã tìm tòi tập hợp lời dạy các tổ xưa, giải thích từng câu bản văn ấy, đề là lược giải", với mục đích "y vào bản giải ấy để hình thành một cái nhìn thấu suốt lẽ duy tâm Tịnh độ, bản tính Di Đà". Một ít tin tức mới, mà Hoằng Đạo đem đến, là việc ghi niên đại ở cuối bài tựa, xác định như vậy tác giả bản giải ấy sống cách mình không xa và có tên Khải Tôn pháp sư. Sự thực, ngay vào những năm 1621 khi viết A Di Đà kinh lược giải viên trung sao, về cuộc đời của Đại Hựu, Truyền Đăng đã chép: "Su tự Cừ Am, Đại Hựu là tên húy, trụ trì chùa Bắc thiên thiên thai giảng ở Tô châu, giỏi về giáo lý, còn đối với Tịnh độ thì càng sở đắc chỗ tinh túy, có Tịnh độ chỉ qui tập lưu hành ở đời. Về họ tên quê quán, còn đợi khảo cho rõ". Thế chứng tỏ những gì biết về Đại Hựu vào thời đó cũng đã rất mù mờ. Thậm chí Truyền Đăng đã ghi Đại Hựu viết Lược giải vào thời Vĩnh lạc (1403-1424). Nếu cứ vào niên đại bài tựa của Hoằng Đạo, thì dứt khoát nó phải ra đời trước năm 1392, hoặc vào năm đó là hạn chót, chứ không thể có chuyện viết vào thời Vĩnh lạc. Dù thấy Truyền Đăng đã lầm lạc như thế nào. Và Truyền Đăng cũng không phải là một người mới lạ đối với tác phẩm của Đại Hựu. Trong Khắc viên trung sao bạt chép đằng cuối bộ sao mình, ông nói là ông đã nghiên cứu nó hơn ba mươi năm. Cho nên, bài tựa của Hoằng Đạo quả công hiến không ít tin tức mới có giá trị lịch sử cao.

Từ những xác định trên, quan điểm và phương pháp của Đại Hựu một phần nào đã hiện rõ. Trụ trì chùa Bắc thiên thiên thai giảng, lại sử dụng cái sườn ngũ trùng huyền nghĩa của Cô Sơn Trí Viên để mở đầu bản Lược giải của mình, rồi hơn hai trăm năm sau, một giáo tổ Thiên thai đã căn cứ vào bản giải ấy để viết bộ Viên trung sao, Đại Hựu tất nhiên tự xếp mình vào những người chủ trương quan điểm Thiên thai. A Di Đà kinh lược giải với tư cách một bản lược giải của A Di Đà kinh sơ của Trí Viên, quả đã bộc lộ một sự tình như vậy. Tuy nhiên, do đòi hỏi của mục đích mình đề ra và do khả năng canh cải chỉnh lý, Đại Hựu đã thêm bớt một số nét, nên đã tạo cho bản ấy một bộ mặt mới.

Thứ nhất, trong phần giải thích chính văn, Đại Hựu đã không hoàn toàn tiếp thu lối phân đoạn của Trí Viên. Đối với Trí Viên, đoạn lưu thông phải bắt đầu từ "Như ta nay ca ngợi" cho đến hết. Thế cũng có nghĩa đã đặt các đức Phật ở sáu phương vào phần khuyến khích lưu thông. Trong khi đó, Đại Hựu đã ngắt phần các đức Phật này đưa lên đoạn chính tôn, dùng làm chứng cho những tuyên bố của đức Thích Ca. Đây là một điểm canh cải lớn, ghi nhận một bất đồng ý kiến khá sâu sắc giữa Trí Viên và Đại Hựu đối với vị trí của các đức Phật ở sáu phương vừa nói. Cái sườn phân đoạn của pháp sư Cô Sơn như thế đã không được tuân thủ, tuy đó là một các sườn có nhiều nét độc đáo.

Thứ hai, trong những đoạn văn kinh có tính chất sung yếu, Đại Hựu tách ra khỏi quan điểm của Trí Viên và tìm đến những lập trường khác. Thí dụ, câu "Không thể đem chút ít thiện căn phước đức nhân duyên mà được sinh về nước kia", ông đã dẫn quan điểm của Linh Chi Nguyên Chiếu trong A Di Đà kinh nghĩa sơ, khẳng định tính duy nhất quyết định của việc trì

danh niệm Phật đối với sự vãng sinh và tính phụ thuộc của tất cả các phước nghiệp khác như bố thí, trì giới, thiền định, lễ tụng v.v... Làm thế, ông đã xác định lập trường kiến giải của mình trên cơ sở tư tưởng trì danh độc đáo của Nguyên Chiếu, vượt khỏi những phát biểu của Trí Viên, mà trong những trường hợp này tỏ ra không đặc sắc lắm.

Thứ ba, trong khi viện dẫn những quan điểm của các tác gia khác nhau như vậy, Đại Hựu đã có một sự chọn lọc cố ý, chứ không phải làm một cách tản mạn lan man. Thủ pháp thứ nhất được áp dụng và áp dụng một cách thuần thực là đối với những đoạn, câu hay chữ của chính văn có thể giải thích bằng những trích văn từ các kinh khác thì lấy những trích văn ấy làm lời giải, mà không cần thêm, hay có thêm thì thêm rất ít, lời bình của người viết sớ. Ở đây, Đại Hựu đã bám sát Đại A Di Đà kinh và Quán vô lượng thọ Phật kinh, cùng bản dịch Xưng tán tịnh độ Phật nhiếp thọ kinh của Huyền Tráng. Kinh Lăng nghiêm cũng được dẫn một lần. Thủ pháp thứ hai là trong những trường hợp không có kinh văn tương đương, Đại Hựu mới nại đến các nhà chú sớ tiền bối, mà nổi bật nhất tất nhiên là Cô Sơn Trí Viên. Ngoài Trí Viên, ông có dẫn đến Thế Thân một lần và Linh Chi Nguyên Chiếu bốn lần, nhằm nêu lên những kiến giải, mà theo ông có lẽ đúng đắn hơn là những kiến giải của Trí Viên. Cuối cùng, chỉ khi nào hai thứ thủ pháp vừa nêu trên không áp dụng được, Đại Hựu mới đưa ra những giải thích của mình, và những giải thích ấy thường thường cũng rất ngắn gọn, đúng với chủ trương lược giải của A Di Đà kinh lược giải.

Qua những thủ pháp trên, Đại Hựu đã xây dựng cho mình một phương pháp sớ giải khá đặc sắc. Chính nét đặc sắc này là một trong những yếu tố chánh yếu biến A Di Đà kinh lược giải thành một bản lược giải tiêu biểu, mà sau này Truyền Đăng đã dựa vào để viết bộ Viên trung sao.

Xem thêm mục A DI ĐÀ KINH SỚ và A DI ĐÀ KINH LƯỢC GIẢI VIÊN TRUNG SAO.

A DI ĐÀ KINH LƯỢC GIẢI VIÊN TRUNG SAO **阿彌陀經略解圓中鈔**

Hán: A Di Đà kinh lược giải viên trung sao 阿彌陀經略解圓中鈔, Phật thuyết A Di Đà kinh lược giải viên trung sao 佛說阿彌陀經略解圓中鈔, Di Đà lược giải viên trung sao 彌陀略解圓中鈔, Viên trung sao 圓中鈔

Tên sách, hai quyển (thượng hạ), Tục 91, Truyền Đăng soạn, giải thích A Di Đà kinh lược giải của Đại Hựu trên lập trường giáo phán của phái Thiên Thai.

Nội dung chia làm ba phần. Phần thứ nhất giải thích bài tựa của Đại Hựu. Bắt đầu với một đoạn ngắn nói về thân thế sự nghiệp của Đại Hựu, mà riêng về "họ tên, quê quán còn phải đợi khảo kỹ". Truyền Đăng phân tích bài tựa ấy một cách tương đối chi ly, chia làm nhiều phân đoạn khác nhau. Cụ thể có hai phân đoạn chính. Một là nói về lý do ra đời của kinh A Di Đà. Hai là nói về nguyên do việc viết ra bản Lược giải của Đại Hựu. Phần thứ hai giải thích năm vòng huyền nghĩa, mà Đại Hựu đã đề ra theo Cô Sơn Trí Viên. Ở đây, Truyền Đăng giải thích những lời sớ của Đại Hựu khá rõ và dài, qui định vị trí của tư tưởng Tịnh độ trong toàn bộ Phật giáo. Phần thứ ba giải thích về lời sớ chính bản kinh, trong đó chia làm hai phân đoạn. Phần đoạn thứ nhất giải thích về đề kinh và người dịch. Phần đoạn thứ hai là giải thích về chính văn. Sử dụng thủ pháp của Đạo An mà Trí Viên dùng một cách công nhiên và Đại Hựu mặc nhiên vận dụng, Truyền Đăng đã ghi rõ việc chia bản kinh làm ba đoạn là tựa, chính tôn và lưu thông. Đoạn tựa bắt đầu từ "Nhu vậy" đến "đại chúng đầy đủ". Đoạn chính tôn từ "Bấy giờ Phật bảo Xá Lợi Phất" đến "được bất thối chuyển ở A nậu đa la tam miệu tam bồ đề". Đoạn lưu thông từ "Cho nên này Xá Lợi Phất, các người nên tin nhận ..." đến hết. Trong mỗi đoạn này, còn phân tích chi ly ra thành từng đoạn, từng tiết nhỏ nữa.

Ngoài nội dung vừa tóm tắt, A di Đà kinh lược giải viên trung sao còn mở với bài tựa Di Đà lược giải viên trung sao tự viết năm Thiên khai thứ nhất (1621) và kết thúc với bài Khắc viên trung sao bạt viết năm Thiên khai thứ năm (1625), cả hai đều do Truyền Đăng soạn. Trong bài tựa, ông trình bày lý do vì sao đã chọn Di đà lược giải của Đại Hựu để giải thích và vì sao đã đặt tên là Viên trung sao. Về vấn đề thứ nhất, qua một vài câu trong bài tựa của Đại Hựu, ông nói Đại Hựu đã "tóm thâu trọn vẹn toàn kinh", nhưng "lời sao vẫn tất quá". Cho nên ông phải làm bộ 'sao' của ông. Còn việc vì sao đặt tên bộ sao ấy là Viên trung sao, ấy là với "ý lấy y báo và chánh báo Cực lạc là diệu hữu, một lòng trì danh làm chân không. Chân không vì diệu mà không có thể chứng được nơi diệu hữu của Cực lạc, diệu hữu vì diệu mà không có thể làm rõ được nơi chân không của lòng ấy, đó gọi là cái giả không thể nghĩ bàn, nó chẳng phải là cái giả lệch lạc. Chân không chẳng không, chẳng phải chỉ là không. Ghép hai cái ấy lại mà tu hành thì cái trung tròn đầy được viên mãn, ấy chẳng phải chỉ là cái đạo trung được thành. Cho nên, lấy cái đó làm tên của bộ sao". Trình bày vì sao những giải thích của mình về bản lược giải của Đại Hựu lại mang tên Viên trung sao như thế, Truyền Đăng đã bày tỏ quan điểm phán giáo một cách khá khúc chiết. Ông vận dụng thuyết tam đế hay ba đế của phái Thiên thai, tức không, giả và trung, để tiến hành lý giải tư tưởng Tịnh độ giáo của kinh A Di Đà và bản lược giải của Đại Hựu.

Trong Khắc viên trung sao bạt, Truyền Đăng nói ông đã nghiên cứu A Di Đà kinh lược giải đã trên ba mươi năm, lúc mới bắt đầu mở giảng trường ở U Khê. Thế mà mỗi lúc vẫn thấy sách ấy như có điều gì "mới". Cho nên, "bản Giải tuy gọi là Lược, song trong nó phần lớn có liên quan đến chỗ quan yếu của giáo môn, tôi bèn vì những người mới học, sao ra bộ Viên trung. Những ai đã chứng duy tâm tịnh độ, tự tính Di Đà, tất coi sách này là thứ chó rơm. Nhưng nếu người mất hướng hỏi đường về Cực lạc, thì nó giúp đỡ không phải là ít". Vì thế, khi người đệ tử của ông là Viên Phục ở chùa Diên khánh núi Tứ minh đứng ra khắc bản công bố, ông đã viết

bài bạt vừa dẫn vào năm 1625, nói rõ mức đánh giá của ông đối với bản giải của Đại Hựu, và ca ngợi việc khắc bản sách ấy của người học trò mình.

Quan điểm của A Di Đà kinh lược giải viên trung sao là thế. Còn về phương pháp nó sử dụng phương pháp tiêu chuẩn của những người viết 'sao', tức một lời tiên tiêu hậu thích, nghĩa là trước dẫn một lời số có chua chữ số ở trên đầu, rồi tiếp theo là lời giải về lời số ấy với chữ sao cũng chua ở trên đầu. Đây thể hiện thủ pháp số sao, mà Châu Hoằng bày tỏ trong A Di Đà kinh số sao 2: "Số là để giải thích kinh, sao là để giải thích số, Sao, xưa nói là rút gọn, hay chép ghi. Rút gọn là nhắm chỗ thiết yếu của những gì bản số điều trần. Chép ghi thì làm rõ (những gì bản số) ghi chú Kinh khó rõ thì dùng số để mà thông, số khó rõ thì có sao để hiểu ra". Tất nhiên, khi viết Viên trung sao, Truyền Đăng dù không một lần nào nhắc đến tên Châu Hoằng, hẳn ít nhiều biết tới A Di Đà kinh số sao. Việc cho ra đời nó hẳn chắc nhằm mục đích trả lời về quan điểm hơn là phương pháp, nghĩa là nhắm trình bày quan điểm Thiên thai về Tịnh độ giáo, song song với quan điểm Hoa nghiêm của Châu Hoằng. Hơn hai mươi năm sau, khi viết A Di Đà kinh yếu giải, Trí Húc (1599-1654) trình bày lý do vì sao phải viết, đã nói: "Chú số xưa nay, không đời nào thiếu người. Nhưng thế đại xa xuôi đến nỗi mờ mịt, còn lại không bao nhiêu. Hòa thượng Vân Thê viết Số sao rộng lớn tinh vi, sư bá U Khê soạn Viên trung sao, cao sâu hồng bác, bởi giống mặt trời mặt trăng giữa trời, có mắt đều thấy". Thế đủ thấy Viên trung sao đã được đánh giá cao đến mức nào. Và điều này cũng không có gì lạ.

Truyền Đăng là một nhà Thiên thai giáo lớn của Trung quốc. Sinh năm 1553 và mất năm 1627, ông là một đồng đại trẻ của Châu Hoằng. Gốc người Chiết giang, họ Diệp, ông xuất gia với Tiên Hiền Ánh Am, rồi sau theo học tư tưởng Thiên thai với Bá Tùng. Năm 1582, nhân hỏi đại định Lăng nghiêm, Bá Tùng trưng mắt nhìn quanh, ông liền ngộ đạo. Năm 1587, ông đến núi Thiên thai, lập chùa Cao minh ở U Khê, rồi mở trường giảng. Tác phẩm ông viết tương đối khá nhiều như Lăng nghiêm kinh huyền nghĩa 4 quyển (1597), Thiên thai sơn phương ngoại chí 30 quyển (1601), Lăng nghiêm kinh viên thông số 10 quyển (1619), Lăng nghiêm kinh thông số tiền mâu 2 quyển, Pháp hoa huyền nghĩa chấp lược 1 quyển, Thiên thai truyền Phật tâm ấn ký chú 2 quyển (1627), Duy ma kinh vô ngã số 12 quyển (1625), Tính thiện ác luận 6 quyển (1621), Ngô trung thạch Phật tướng hảo sám nghi 1 quyển. Riêng về Tịnh độ giáo, ngoài A Di Đà kinh lược giải viên trung sao, ông còn viết Quán vô lượng thọ Phật kinh đồ tụng và Tịnh độ sinh vô sinh luận.

Xem thêm mục A DI ĐÀ KINH SỐ và A DI ĐÀ KINH LƯỢC GIẢI.

A DI ĐÀ KINH LƯỢC KÝ

阿彌陀經略記

Tên sách, một quyển, Đại 57, Tục kinh số bộ 2 ĐTK 2210, Nguyên Tín soạn, giải thích A Di Đà kinh theo bản dịch của La Thập, dựa trên A Di Đà kinh nghĩa ký của Trí Khải làm chuẩn.

Nội dung chia làm ba phần. Thứ nhất phần, nói về đại ý của kinh, ghi nhận bản địa và ứng tích của Phật A Di Đà biến khắp cả mười phương, lợi ích cho hết thảy chúng sinh, chỉ bày bản hoài khai thị ngộ nhập qua phương pháp niệm Phật từ bảy ngày cho đến mười niệm là có thể thấy Phật A Di Đà, vãng sinh về Tịnh độ và chứng được A Bệ Bạt Trí. Thế là hủy bỏ ba thừa mà qui về một Phật thừa. Phần thứ hai, giải thích đề mục của kinh, nói Phật thuyết A Di Đà kinh là gồm đủ cả những bộ phận người nói (năng) và đối tượng được nói (sở) cũng như bộ phận chung cho các kinh (thông) và bộ phận riêng của kinh này (biệt). Phần ba, giải thích văn kinh. Ở đây, Nguyên Tín nói ông dựa vào A Di Đà kinh nghĩa ký để phân đoạn kinh này, tức đoạn tựa, đoạn chính tôn và đoạn lưu thông. Mỗi đoạn còn chia ra nhiều phân đoạn nhỏ để phân tích, dẫn dụng các kinh luận để giải thích từ ngữ và văn cú. Ở đây soạn giả không đưa ra một lối hay sáng kiến mới, trái lại còn nằm trong vòng ảnh hưởng của tư tưởng Thiên thai giáo.

Ngoài nội dung trên, A Di Đà kinh lược ký còn có bài tựa do chính Nguyên Tín viết vào ngày mồng chín tháng mười hai năm giáp dần Trường hòa thứ ba (1014). Trong bài tựa này, Nguyên Tín xác định vai trò trọng yếu của kinh và ghi lại lý do của việc soạn ra bản lược ký. Theo đó thì A Di Đà kinh là thuyền vượt biển sinh tử, là xe đưa đến ao thuận lương, văn ngắn gọn mà nghĩa bao hàm rộng rãi", nên khi Thân Vệ Đẳng tướng quân gác kiếm cửa quan, một lòng tu niệm pháp môn Di Đà, đọc đến A Di Đà kinh nghĩa ký của Trí Khải, thấy văn gọn khó hiểu, bèn yêu cầu Nguyên Tín giải thích rõ hơn. Đó là trường hợp soạn ra A Di Đà kinh lược ký.

A Di Đà kinh lược ký như thế được viết vào năm 1014, ba năm trước khi Nguyên Tín mất. Đến năm Thừa ứng thứ ba (1654) nó được in thành sách. Đây là bản đáy cho việc in lại nó trong Đại Nhật bản Phật giáo toàn thư 31 ở trong bản in ĐTK hiện nay.

Trong Chánh tín niệm Phật kệ, Thân Loan đã coi Nguyên Tín như vị tổ đầu tiên của Tịnh độ tôn Nhật bản. Nguyên Tín như thế giữ một vị trí vô cùng quan trọng trong lịch sử Đạo giáo cũng như Phật giáo. Sinh năm 942 và mất năm 1017, Nguyên Tín tự bản thân là một nhà Thiên thai giáo. Nhưng với chủ trương niệm Phật và chỉ cần niệm Phật mà thôi là đủ giúp con người trừ được tội chướng và vãng sinh về thế giới Cực lạc. Ông đã được Pháp Nhiên, vị tổ chính thức của Tịnh độ tôn Nhật bản, và Thân Loan, vị tổ của Tịnh độ chân tôn, thừa nhận là đã khai sáng ra Tịnh độ giáo của đất nước mình. Ngoài A Di Đà kinh lược ký, Nguyên Tín đã viết Vãng sinh yếu tập, một tác phẩm có ảnh hưởng quyết định đối với Pháp Nhiên và Thân Loan, A Di Đà kinh đại ý, A Di Đà quán tâm tập, A Di Đà Phật bạch hào quán, Niệm Phật lược ký và năm mươi hai tác phẩm khác nữa đã in lại trong Đại Nhật bản Phật giáo toàn thư 31-33.

Không những thế, ông còn nổi tiếng là một nhà họa sĩ, nhà điêu khắc. Những bản vẽ A Di Đà nhị thập ngũ bồ tát lai nghinh đồ, thờ ở chùa Tây giáo (Saikyōji) và Tân tri ân viện

(Shinchionin) tại Oami hay tượng Phật A Di Đà thờ ở chùa Vạn thọ (Mamjuji) ở Kyoto là những thí dụ.

Xem thêm mục NGUYÊN TÍN.

A DI ĐÀ KINH NGHĨA KÝ

阿彌陀經義記

Hán: Thiên Thai Nghĩa Ký 天台義記

Tên sách, một quyển, Đại 37, Kinh số bộ 5 ĐTK 1755, Trí Khải soạn, giải thích A di đà kinh theo bản dịch của La Thập.

Nội dung chia làm ba phần. Phần thứ nhất nhập đề, giải thích lý do vì sao viết ra tác phẩm. Phần thứ hai, giải thích tên kinh, dùng năm đề mục, tức thích danh, biện thể, mục đích, tác dụng và giáo tướng. Phần ba giải thích kinh văn, phân làm ba đoạn, tức tự, chính tôn và lưu thông. Đoạn tự là đoạn nhập đề của kinh, giới thiệu thời gian, địa điểm và thành phần tham dự. Ở đây Trí Khải giải thích từng chữ, từng từ, từng tên người một. Đoạn chính tôn chia làm hai đoạn nhỏ. Đoạn thứ nhất giải thích về bản thân và thế giới của Phật A Di Đà. Trong đoạn này, Trí Khải đã đề cập đến tính hữu lượng của Vô Lượng Thọ, mà sau này ảnh hưởng đến quan điểm của Ca Tì trong Tịnh độ luận T. Thêm vào đó, ông đã dẫn Đại phẩm để giải thích nguồn gốc của quang minh vô lượng và thọ mạng vô lượng: "Muốn được quang minh vô lượng, thọ mạng vô lượng thì phải học Bát nhã". Đoạn nhỏ thứ hai, khuyên vãng sinh về thế giới Cực lạc, chia ra từng giai đoạn gọi là chứng khuyến và kết khuyến, tức trước thì nêu lên vấn đề cần phải khuyên, sau chỉ bày phương pháp để thực hiện. Đoạn cuối cùng là lưu thông, tức kết luận bản văn.

Phương pháp sử dụng để viết A Di Đà kinh nghĩa ký này là phương pháp đặt vấn đề. Chẳng hạn, khi bàn về đề chúng của Phật A Di Đà, ông nêu lên nghi vấn: trước đó có nói rằng cõi kia có vô lượng vô số Thanh văn, nhưng sau lại nói chúng sinh sinh về nước kia đều là A bệ bạt trí? Rồi giải thích rằng ở cõi ấy Nhị thừa cũng đều là hạng Bất thoái. Hay trong khi giải thích về việc khuyên thực hành vãng sinh, ông nêu lên vấn đề: trước đó nói không thể lấy một chút thiện căn nhân duyên phúc đức mà được sinh về nước kia, nhưng sau lại nói chỉ cần từ một ngày cho đến bảy ngày nhất tâm bất loạn thì được vãng sinh? Rồi giải thích rằng vấn đề là không phải thời gian lâu mau nhiều ít, mà ở chỗ dụng tâm: tâm không điên đảo thì được vãng sinh. Về quan điểm thì tuy Trí Khải tự bản thân là một người chuyên về kinh Pháp hoa mà sau này đã trở thành vị tổ đầu tiên của phái Thiên thai, nhưng trong khi giải thích A Di Đà kinh, lại đứng trên lập trường của tư tưởng Bát nhã, cho rằng việc học Bát nhã mới đạt được vô lượng quang và vô lượng thọ, mà không đặt trọng tâm vào vấn đề niệm Phật A Di Đà. Tư tưởng Tịnh

độ giáo như thế chưa thực sự đã mạnh nha ở con người Trí Khải, dẫu trong thực tế ông đã thực hành phương pháp tu Tịnh độ và đã từng viết Tịnh độ thập nghi luận. Tịnh độ thập nghi luận, cũng gọi là A Di Đà kinh quyết thập nghi hay Thập nghi luận, biểu hiện nỗ lực lý giải tư tưởng Tịnh độ, nhưng chưa thực sự xác lập được tư tưởng ấy. Sự xác lập đòi hỏi phải khẳng định chỉ niệm Phật và niệm Phật mà thôi là đủ để vãng sinh.

Trí Khải sinh năm 538 và mất năm 587, có thể nói là người đầu tiên đã hệ thống hóa tư tưởng Tịnh độ và nâng nó lên hàng một hệ ý thức, tuy trong thực tế đã không hoàn toàn thành công do giới hạn học phái và thời đại. Bản A di đà kinh nghĩa sớ do thế mang một dấu ấn khá độc đáo, không những trên phương diện lịch sử, mà cả trên phương diện tư tưởng. Về lịch sử, nó là tác phẩm chú giải kinh Di Đà xưa nhất hiện còn. Về tư tưởng, những vấn đề nó nêu lên, sau này đã trở thành đề tài bàn cãi của nhiều nhà Tịnh độ giáo nổi tiếng khác. Cho nên, tuy không xuất phát từ lập trường Tịnh độ giáo thuần túy, A Di Đà kinh nghĩa ký qua thời gian đã trở thành một trong những tác phẩm trọng yếu cho những người tu theo phương pháp niệm Phật của Tịnh độ giáo.

Xem thêm mục TRÍ KHẢI.

A DI ĐÀ KINH NGHĨA SỚ

阿彌陀經義疏

Tên sách, một quyển, Đại 37 Kinh sớ bộ 5 ĐTK 1761, Nguyên Chiếu soạn, giải thích A Di Đà kinh theo bản dịch của La Thập, tham khảo thêm bản dịch Xưng tán tịnh độ Phật nghiệp thọ kinh của Huyền Tráng.

Nội dung chia làm ba phần. Phần thứ nhất là một bài tựa, giải thích lý do sự ra đời của bản nghĩa sớ, đó là trước đây "trước thuật tuy nhiều, nhưng ít sách đã nói hết cái yếu chỉ" của A Di Đà kinh, mà kinh này lại là con đường đưa ra khỏi sinh tử, nên phải viết bản giải thích mới. Phần thứ hai, nói lên lập trường giải thích cùng phương pháp của tác giả. Theo đó thì để giải thích kinh, phải đứng trên quan điểm giáo lý hành quả. Giáo là chủ trương, lý là cơ sở lý luận của chủ trương đó. Hành là việc thực hiện chủ trương và quả là sự thành tựu chủ trương ấy. Về giáo, đại lược có giáo hưng và giáo tướng. Giáo hưng là sự trình bày chủ trương tổng quát, nói về việc Như Lai ra đời, giáo hóa chúng sinh khiến chán nhàm cảnh khổ Ta bà, hăm mộ cõi Cực lạc, mà chấp trì danh hiệu thì được vãng sinh. Giáo tướng xác định pháp môn Tịnh độ là một phương pháp Đại thừa viên đốn, nhất định không thiên về Tiểu thừa. Về lý thì có thông và biệt. Thông lý là cơ sở chung cho tất cả lý luận của Đại thừa, xác định thực tướng của các pháp. Về biệt lý thì nói đến việc phát vô tướng đại nguyện, tu vô trụ diệu hạnh, mới cảm được vô đắc thánh quả tức chỉ cho Phật A Di Đà. Về hành cũng có thông và biệt. Thông tức là những sự thực hiện phương pháp tu chung như việc phát tâm thực hành lục độ vạn hạnh v. v..., còn biệt là

phương pháp thực hành riêng, mà A Di Đà kinh chủ trương, tức lấy sự chấp trì danh hiệu làm chính. Về quả thì có sự thành tựu gần và xa. Gần là đạt được pháp tính, trụ ở Đồng cư độ, còn xa là đạt được bất thối, trụ ở Pháp tính độ cứu cánh thành Phật.

Phần thứ ba, mới đi vào việc giải thích chính bản kinh. Phần này chia làm hai phần nhỏ. Phần nhỏ thứ nhất giải thích tên kinh. Ở đây, tác giả đã tham khảo thêm nhan đề kinh của bản dịch Huyền Tráng, và đề xuất ý kiến cho rằng "Kinh vốn có tên Xưng tán bất khả tư nghì công đức nhất thiết chư Phật sở hộ niệm kinh". Phần nhỏ thứ hai giải thích về bản văn. Phần này theo thông lệ được chia làm ba đoạn là tự, chính tôn và lưu thông. Đoạn tự giải thích phần mở đầu tiêu chuẩn của kinh, ghi nhận thời gian, địa điểm, thành phần tham dự. Đoạn chính tôn chia làm ba đoạn nhỏ. Đoạn nhỏ thứ nhất ca ngợi bản thân và thế giới của đức Phật A Di Đà khiến cho chúng sinh hâm mộ. Đoạn nhỏ thứ hai, trình bày về phép tu chuyên trì danh niệm Phật để được vãng sinh, tức bắt đầu những câu "bất khả dĩ thiếu thiện căn phước đức v. v..." trở đi trong bản chữ Hán. Đoạn nhỏ thứ ba, dẫn việc chư Phật ở khắp các phương đều tán thán, khuyến khích, tin tưởng thụ trì, để kêu gọi mọi người thực hành. Nó bắt đầu từ những chữ "Nhu ngã kim giả tán thán..." trở xuống. Đoạn cuối cùng là lưu thông, giải thích đoạn văn kết luận của bản kinh.

Phương pháp và quan điểm Nguyên Chiếu sử dụng ở đây ít nhiều chịu ảnh hưởng của Trí Khải. Nguyên Chiếu sinh năm 1048 và mất năm 1116, thường gọi là An Nhẫn Tử, tự bản thân là một luật sư, và đã viết một số tác phẩm về Luật tạng như Tứ phần luật hành sự sao tư trì ký, Phật chế tỳ kheo lục vật đồ hiện đang còn. Cho nên, khi viết A Di Đà kinh nghĩa sớ ông đã trưng dẫn nhiều văn hiến Luật tạng từ Tứ phần luật đến Phạm võng giới cho đến Thiên thai giới sớ và đã sử dụng quan điểm của Luật tạng để lý giải tư tưởng Tịnh độ. Ông đã đề cập đến một câu hỏi: Nếu Quán kinh nói: "Tâm này làm Phật, tâm này là Phật" thì cần gì niệm Phật khác? Để trả lời, ông dẫn đến Phạm võng giới nói: "thường phải tự biết mình là Phật chưa thành, các đức Phật là Phật đã thành". Do vậy, A Di Đà kinh nghĩa sớ là một bản sớ giải thích theo quan điểm Luật tôn. Ngoài luật tạng ra, Nguyên Chiếu còn sử dụng một số văn hiến khác. Trước hết, ông dùng Vô lượng thọ kinh và Thập lục quán kinh để soi sáng những vấn đề do A Di Đà kinh đặt ra. Tiếp đến ông dẫn các bộ luận như Thập trụ tỳ bà sa và Đại trí độ luận của Long Thọ cùng Phật địa luận của Thế Thân. Cuối cùng ông huy động các tư liệu của những nhà chú giải Trung hoa, chủ yếu là A Di Đà kinh quyết thập nghi luận và Bồ tát giới nghĩa sớ (Thiên thai giới sớ) của Trí Khải cùng những giải thích của Chân Đế, Huyền Ứng, Khuy Cơ. Ở đây cũng cần thêm là Nguyên Chiếu cũng cố đề cập tới vị sáng lập Luật tôn Trung quốc là Đạo Tuyên, biểu thị một phần nào học phong và thái độ của ông.

Về mặt văn bản học, nhờ tìm được bản khắc trên đá ở Tương dương của A Di Đà kinh, dưới đoạn "văn thuyết A Di Đà Phật nhất tâm bất loạn" có thêm hai mươi một chữ "chuyên trì danh hiệu, dĩ xưng danh cố, chư tội tiêu diệt, tức thị đa công đức đa thiện căn đa phước đức nhân duyên", Nguyên Chiếu giả thuyết văn bản lưu hành thời ông đã có sự thoát lạc. A Di Đà kinh nghĩa sớ văn trì ký của Giới Độ có ghi nỗ lực của Nguyên Chiếu để phổ biến bản văn đầy đủ hơn vừa phát hiện ấy bằng cách cho khắc lại trên bia dựng ở hậu điện chùa Hưng phúc tại

chỗ mình ở và cho sao chép san hành. Vấn đề này sau đó đã gây những bàn cãi khá lý thú. (x. A DI ĐÀ KINH)

A Di Đà kinh nghĩa sớ do những nét độc đáo vừa nêu, về sau đã trở thành văn bản cho những nhà chú sớ bình giải. Dụng Khâm viết Siêu huyền ký một quyển, Trí Sử viết Viên tu ký một quyển, và đặc biệt Giới Độ viết A Di Đà kinh nghĩa sớ văn trì ký. Theo bài hậu ký của Pháp Cử, Văn trì ký ban đầu do Giới Độ biên soạn, nhưng đến khoảng Thuần hy (1174-1189) đời nam Tống, đến đoạn "đông phương Phật hiện thân thông", thì mắc bệnh, chẳng bao lâu nhập (viên) tịch, do đó Pháp Cử kế tục hoàn thành phần còn lại.

Xem thêm Lạc Bang Văn Loại 2.

A DI ĐÀ KINH NGHĨA SỚ VĂN TRÌ KÝ

阿彌陀經義疏聞持記

Hán: Phật thuyết A Di Đà kinh nghĩa sớ văn trì ký 佛說阿彌陀經義疏聞持記, A Di Đà kinh nghĩa sớ văn trì ký 阿彌陀經義疏聞持記, Di Đà sớ văn trì ký 彌陀疏聞持記, Văn trì ký 聞持記

Tên sách ba quyển (thượng, trung, hạ), Tục 33, Giới Độ soạn, giải thích A Di Đà kinh nghĩa sớ của Linh Chi Nguyên Chiếu trên cơ sở tư tưởng Luật tôn.

Nội dung chia làm ba phần. Phần thứ nhất, giải thích bài tựa của Nghĩa sớ, nhấn mạnh đến hai điểm. Một là phương pháp trì danh, là một phương pháp bao gồm mọi phương pháp, nhất hạnh đầy đủ tất cả các hạnh; hai là những bản sớ giải về kinh A Di Đà cho đến thời Nguyên Chiếu (1048-1116) là không thỏa mãn, mà ông nêu đích danh Từ Ân Khuy Cơ, Cô Sơn Trí Viên và Tịnh Giác Nhân Nhạc. Phần hai giải thích quan điểm mà Nguyên Chiếu đã đưa ra để tìm hiểu A Di Đà kinh và gọi là quan điểm "tứ pháp" hay bốn pháp, tức giáo, lý, hành và quả. Giới Độ ca ngợi tính độc đáo của quan điểm phán giáo này và trả lời những vấn nạn do Siêu huyền ký và Viên tu ký nêu lên về căn cứ kinh điển của nó, đặc biệt phê phán Viên tu ký về những quan điểm sai trái đối với quả vị do phương pháp thực hành trì danh đưa tới. Phần ba giải thích những gì Nguyên Chiếu đã viết về A Di Đà kinh. Phần này Nguyên Chiếu chia thành hai phân đoạn. Phân đoạn một, sớ giai đề kinh. Phân đoạn hai, sớ giải chính bản văn, mà ông phân tích thành ba đoạn là tựa, chính tôn và lưu thông. Đoạn tựa bắt đầu từ "Nhu vậy" cho đến "đại chúng đầy đủ". Đoạn chính tôn từ "Bấy giờ Phật bảo" cho đến "đó là rất khó". Đoạn lưu thông từ "Phật nói kinh ấy rồi" đến hết. Lỗi phân đoạn này, Giới Độ cho biết là một phê phán của Nguyên Chiếu đối với phân đoạn của Trí Viên trong A Di Đà kinh sớ và của Tráp Xuyên Nhân Nhạc cũng trong một tác phẩm cùng tên. Trong khi giải thích phần này, Giới Độ một mặt làm rõ

lập trường và tư tưởng của Nguyên Chiếu, mặt khác chỉ cho thấy lập trường và tư tưởng ấy nhắm vào những đối tượng cần phê phán nào.

Ngoài nội dung vừa tóm tắt, A Di Đà kinh nghĩa sớ văn trì ký còn mở đầu với bài tựa không ghi niên đại của Giới Độ và kết thúc với bài chí của Pháp Cử viết năm Gia định đình sưu (1218). Bài tựa của Giới Độ trình bày lý do vì sao viết Văn trì ký: "Những giải thích xưa nay, chỉ có Linh Chi là phù hợp một cách khít khao với chủ trương của kinh. May nhờ hai bản Ký mà thành chương mục, nhưng tôi vẫn thường thờ dài mà xếp sách lại. Ấy chẳng dám khinh vãng triết, song nhìn xuống mà nhớ tới người sau, nên một lần nữa nêu cao lời hay vàng ngọc, mà chêm vào ít lời nói tạp, chẳng thẹn sự điên rồ của mình". A Di Đà kinh nghĩa sớ của Nguyên Chiếu trong nhãn quang của Giới Độ, như thế được đánh giá rất cao, cao không có bản nào giải về A Di Đà kinh có thể vượt qua. Nhưng sợ người sau không hiểu hết, nên dù có hai bản ký của Siêu Huyền và Viên Tu, ông phải viết Văn trì ký, ghi lại những kiến giải của mình về tác phẩm của Nguyên Chiếu.

Bài chú của Pháp Cử ghi lại quá trình hình thành Văn trì ký: "Bản Ký này, tôn sư Túc Am soạn trong khoảng Thuần hy (1174-1189), đến đoạn 'Đông phương Phật hiện' thì thị tật, ngừng bút, nhân thế rồi mất luôn, không kịp viết xong cả sách. Người nghe không ai là không than tiếc. Tuy có hai bản ký của Viên Tu và Siêu Huyền ở đời, nhưng những người giảng giải ở mọi nơi vẫn khó chịu về văn từ và nghĩa lý chúng chưa rõ ràng, nên ít khi thấy dùng đến. Do thế, bản Nghĩa Sớ cũng bị chôn vùi. Tôi ở am Khánh viên núi Sớ tam, nhân lúc giảng, có hai ba người đến xin viết tiếp khúc sau. Tôi thật cố làm chuyện rò đại, có nhục đến tiền nhân. Song há chẳng phải ruồi xanh nhờ bám vào đuôi ngựa ký, mà cũng đi được ngàn dặm một ngày".

Như vậy, Giới Độ viết chưa xong Văn trì ký thì đã mất. Cho nên, Pháp Cử bốn mươi năm sau đã viết tiếp cho xong. Tuy nhiên, phần tiếp của ông không nhiều mấy và cũng không có gì đặc sắc. Sự thật, trong ba quyển (thượng, trung, hạ) thì Giới Độ đã viết xong đến nửa quyển hạ rồi. Pháp Cử chỉ nối thêm nửa quyển mà thôi. Vì thế, dù có phần thêm của Pháp Cử, Văn trì ký vẫn là một tác phẩm của Giới Độ.

Mục đích viết nó, Giới Độ dù có nói là vì nhớ tới người học sau, nhưng thực chất vẫn nhắm công tác xiển dương tư tưởng Tịnh độ giáo của Linh Chi Nguyên Chiếu, phê phán những quan điểm sai trái mà người đương thời nêu lên về tư tưởng ấy. Ngoài Văn Trì Ký, Giới Độ còn viết Quán vô lượng thọ kinh nghĩa sớ chánh quán ký và đặc biệt Quán vô lượng thọ kinh phò tân luận. Chính trong tác phẩm sau, ông đã mạnh mẽ ủng hộ lập trường của Nguyên Chiếu, chống lại những phê phán của Thảo Am Đạo Nhân (1090-1167) trong Quán kinh sớ phụ chính giải, vạch trần những sai trái của Đạo Nhân và khẳng định tính đúng đắn của tư tưởng Nguyên Chiếu.

Giới Độ là một vị tổ Luật tôn Trung quốc. Ông sinh và mất trong những năm nhất định nào, hiện chưa rõ. Song cứ vào bài chí của Pháp Cử, thì biết ông mất vào khoảng Thuần hy

(1174-1189). Thế nhưng, bài tựa cho Quán vô lượng thọ kinh phò tân luận lại được ông viết năm mậu tuất (1178) và bài tựa của Quán vô lượng thọ kinh nghĩa sớ chính quán ký viết vào năm Thuận hy thứ tám tân sửu (1181). Như vậy, nếu ông mất trong khoảng Thuận hy, thì ông phải mất giữa những năm 1181-1189. Về hành trạng, chính ông đã cho biết chút ít trong Quán vô lượng thọ kinh phò tân luận: "Tôi nay không thông minh, song xưa có hèn theo học kinh giáo và luật bộ, trực tiếp nhận sự dạy dỗ của pháp sư Thảo Am rất nhiều. Trong khoảng Thiệu hưng, pháp sư thường đến Tây hồ, Tú công xin đứng chủ trương niệm Phật tam muội. Tôi được nhận làm người hầu. Pháp sư cho tôi là người trong nhà, ban đầu không có chút nghi kỵ. Tôi nhân lúc rảnh rỗi hỏi rằng: "Phụ chính giải của pháp sư nhằm đối phá lại Tân sớ của Linh Chi, trong đó hình như có chỗ bất đáng, có người hỏi như vậy, tôn ý thế nào?" Pháp sư lắc đầu rất lâu rồi cười nói: "Ông há không nghe tục ngữ người ta nói: "Chửi nhau thì không có lời tốt, đánh nhau thì không có miếng quyền hay. Kiến lập môn mình, không thể không được". Tôi nghe lời ấy, hiểu được ý pháp sư. Đến khi tôi trở lại tôn sùng luật bộ, một lần nữa đem Tân sớ và Phụ chánh ra nghiên cứu so sánh, càng tin lời nói của pháp sư là không lừa tôi ..." Giới Độ như thế có học với Thảo Am Đạo Nhân. Đạo Nhân năm Thiệu hưng thứ mười sáu (1146) đến ở Tây hồ.

Chấp nhận chủ trương "sống hoằng tỳ ni, chết về An dưỡng" của Nguyên Chiếu, ông đã kết hợp quan điểm Luật tôn với tư tưởng Tịnh độ giáo, đặc biệt triển khai lập trường Luật tịnh, chống trả lại những phê phán từ các tôn phái khác, mà vào thời ông nổi bật nhất là Thiên thai giáo. Cho nên, A Di Đà kinh nghĩa sớ văn trì ký cung hiến nhiều mảng tin quý giá về nhiều quan điểm khác nhau đối với một số vấn đề trong các kinh điển Tịnh độ giáo, chủ yếu là Quán vô lượng thọ Phật kinh và A Di Đà kinh. Nó chỉ cho thấy vì sao Nguyên Chiếu đã đưa ra chủ trương thế này, đã phân đoạn kinh thế kia, từ đó phản ảnh được bầu không khí học thuật khá sôi nổi diễn ra vào những thế kỷ ấy. Đây là điểm đặc sắc của Văn trì ký, mà những bản ký khác đã không có. Nó không những thể hiện một phương pháp xử liệu tài liệu tài ba, mà còn một tâm tình, một quan điểm.

Tâm tình quan điểm của Giới Độ là tâm tình hay quan điểm của một nhà luật tôn, đặc biệt một nhà luật tôn kiểu Nguyên Chiếu "sống hoằng tỳ ni, chết về An dưỡng", như chính những phát biểu ở trên của ông đã chứng tỏ một cách khá hùng hồn. Còn phương pháp của ông là phương pháp tiêu chuẩn của những người viết ký, nhưng đã được vận dụng một cách sáng tạo và triệt để. Nhờ cách vận dụng ấy, đọc Văn trì ký, ta rút được nhiều ý kiến và tin tức mới mẻ, chứ không chỉ những lời bàn rộng tán dài những gì A Di Đà kinh nghĩa sớ đã nói. Túc Am Giới Độ quả đã thực hiện công việc xiển dương tư tưởng và lập trường của Linh Chi Nguyên Chiếu một cách thành công.

Xem thêm mục A DI ĐÀ KINH NGHĨA SỚ.

A DI ĐÀ KINH NGHĨA THUẬT

阿彌陀經義述

Tên sách, một quyển, Đại 37 Kinh số bộ 5 ĐTK 1756, Tuệ Tĩnh soạn, giải thích A Di Đà Kinh theo bản dịch của La Thập, một phần nào chịu ảnh hưởng quan niệm Tịnh độ tôn của Thế Thân.

Nội dung chia làm hai phần. Phần đầu là một đoạn nhập đề, nói lên lập trường của người chú giải về tư tưởng Tịnh độ, theo đó thì "Phật vắng lặng giống như hư không, mà hiện ra nhiều cõi Phật thanh tịnh, có thể gọi đó là không hủy bỏ giả danh, mà nói đến thật tướng của các pháp". Phần thứ hai, giải thích toàn bộ bản văn, chia làm ba đoạn, tức tự, chính tôn và lưu thông, như các nhà chú sớ thường làm. Ở đây thuật giả gọi là do tự, chính thể và lưu thông. Đoạn do tự lại chia làm hai. Một là tự chung hay gọi là thông tự, tức là từ đầu cho đến "...đại chúng đều đủ mặt", nêu lên sáu thứ thành tựu để chứng minh sự kiện đức Thích Ca giảng A Di Đà kinh là xác tín. Hai là tự riêng, cũng gọi là biệt tự, bắt đầu là từ "Phật bảo Xá Lợi Phất" đến "nay đang nói pháp". Chỉ một câu này thôi, tác giả lại chia làm sáu điểm nhỏ nữa: 1. Khâu cơ (Phật bảo Xá Lợi Phất); 2. Chỉ xứ (từ đây qua phương Tây); 3. Số lượng (cách mười muôn ức cõi Phật); 4. Y báo (có thể giới tên gọi là Cực lạc); 5. Chính báo (ở đó có Phật hiệu là A Di Đà); 6. Hoằng hóa (hiện đang thuyết pháp).

Đoạn chính thể, tác giả nói có ba lối giải thích: Gọn, vừa và rộng. Nếu giải thích gọn thì có thể chia đoạn này làm hai. Một là thuyết minh về nhân quả Tịnh độ. Hai là thuyết minh về nhân quả pháp thân. Nếu giải thích vừa thì có thể phân tích thành năm đoạn nhỏ: 1. Nói về quả vị bất thối của Cực lạc Di Đà; 2. Nói về phát nguyện thực hành và khuyên tu nhân ấy; 3. Nói về chư Phật ở sáu phương hiện tướng chứng thành; 4. Nói về sự hộ niệm chuyên tu của chư Phật ở các phương ấy; 5. Nói về hiện tướng của hai vị Thế Tôn ở hai cõi tán thán công đức. Nếu giải thích rộng thì có thể phân làm mười đoạn nhỏ: 1. Nói rõ về y báo Cực lạc; 2. Nói rõ về chính báo của đức Phật Di Đà; 3. Nói rõ về sự phát nguyện vãng sinh; 4. Nói rõ về sự vãng sinh; 5. Nói rõ về chư Phật sáu phương hiện tướng chứng thành; 6. Nói rõ vì sao có sự hiện tướng chứng thành đó; 7. Giải thích về nguyên nhân của quá khứ, hiện tại và vị lai; 8. Nói rõ về hành quả trong ba đời ấy; 9. Giải thích việc đức Thích Tôn ca ngợi quả vị của đức Phật A Di Đà và Tịnh độ của các đức Phật khác; 10. Giải thích các đức Phật ở các cõi khác và đức Phật A Di Đà ca ngợi đức Phật Thích Ca đã hoàn thành được nhiệm vụ khó khăn hi hữu của mình.

Đoạn cuối cùng gọi là đoạn lưu thông, giải thích câu cuối cùng của bản kinh. Đoạn này giống như hầu hết các nhà chú sớ khác đã giải thích.

Tuệ Tĩnh là một nhà chú giải kinh điển lớn. Theo Tục cao tăng truyện 3, ông họ Phòng, một vọng tộc đời Tùy, người Chân định Thường sơn, sinh năm 578 và mất năm 645, tác giả những bộ chú giải như Kim cang bát nhã chú, Pháp hoa kinh toàn thuật, Thắng Man kinh yếu toản, Nhân vương kinh yếu toản, Bát nhã kinh yếu toản, Ôn thất kinh yếu toản, Vu lan bồn kinh yếu toản, Di Lặc thương sinh kinh yếu toản, Di Lặc hạ sinh kinh yếu toản. Ngoài ra ông đã

tham dự vào việc dịch bộ Đại tạng nghiêm luận nay đã mất, nên Tục cao tăng truyện đã xếp ông vào loại những người dịch kinh. Thêm vào đó ông là một nhà thơ, nhà văn nổi tiếng. Một số thơ ông đã được chính Cao tăng truyện ghi lại. Những bộ Tạp tâm huyền văn 30 quyển và Thi anh hoa 10 quyển do ông soạn, nay đã mất. Trong những bộ số giải kể trên, hiện nay chỉ còn Ôn thất kinh số và Vu lan bồn kinh toàn thuật, cả hai đều tìm thấy tại Đôn hoàng. Ôn thất kinh số thì thuộc Suu tập Stein số S. 2497 của Bảo tàng viện Anh, còn Vu lan bồn kinh toàn thuật (thủ bản chép là tán thuật) thì thuộc Suu tập Pelliot số P. 2269, Trong liên hệ này Suu tập Stein có một đoạn phiên với bài tựa mang tên Bát nhã ba la mật đa tâm kinh số, mang số S. 5850, sau này so ra thì đó đúng là một tác phẩm của Tuệ Tĩnh cùng tên in trong Tục 428. Ôn thất kinh số và Vu lan bồn kinh toàn thuật đã in lại ở trong Đại 85 Cổ dật bộ ĐTK 2780 và 2781. Như thế, A Di Đà kinh nghĩa thuật không thấy được nhắc đến trong số những tác phẩm của Tuệ Tĩnh do Tục cao tăng truyện ghi lại. Không những thế, bản tiểu sử của Tuệ Tĩnh trong ấy cũng không ghi lại một dấu hiệu nào bày tỏ quan hệ của ông với tư tưởng Tịnh độ giáo. Tuy nhiên cũng cứ vào đó, ta thấy Tuệ Tĩnh một phần nào là một con người ứng đối lạnh lẽo, có óc phân tích sắc bén. Và điều này thể hiện ngay chính trong A Di Đà kinh nghĩa thuật.

A Di Đà Kinh Nghĩa Thuật có thể nói là một bản chú sớ phân chia đoạn mạch một cách chi ly nhất trong số những bản ta hiện biết. Không những phân tích toàn bản văn, mà ngay cả một câu thôi, Tuệ Tĩnh cũng đã tách ra nhiều mảnh khác nhau để tìm hiểu ý nghĩa. Tuy phân tách chi ly như thế, ông vẫn chấp nhận phương pháp chú sớ chung, đó là lối "tiền tiêu hậu thích", tức trước nêu ra rồi sau giải thích. Đây là phương pháp mà Tuệ Tĩnh đã sử dụng không những trong A Di Đà kinh nghĩa thuật, mà còn trong Ôn thất kinh số và Vu lan bồn kinh toàn thuật. Điểm đặc biệt trong phương pháp này là đã dẫn đến một lối phân đoạn độc đáo. Chẳng hạn trong A Di Đà kinh nghĩa thuật, về Tự phần ông đã phân tích thành thông tự và biệt tự, rồi lấy một câu mà các nhà chú giải khác thường đặt trong phần chính tôn để đưa lên tự phần và phân tích thành sáu ý nghĩa, như đã tóm tắt trên. Đây cũng là điểm nổi bật của lối sớ giải Tuệ Tĩnh. Về quan điểm, ông đã dẫn đến Vãng sinh luận của Thế Thân và Thập trụ tỷ bà sa luận của Long Thọ, chứng tỏ ít nhiều quan điểm Tịnh độ giáo của ông.

Xem thêm Tục cao tăng truyện 3, L. Giles, Descriptive catalogue of the Chinese manuscripts from Tunhuang in the British Museum (London, 1957); P. Deniéville, Catalogue des manuscrits de Touen-houang conservés à la Bibliothèque nationale de Paris, (Paris, 1973); Tịnh độ y bằng kinh luận chương sớ mục lục.

A DI ĐÀ KINH SỚ

阿彌陀經疏

Tên sách, một quyển, Đại 37 Kinh sớ bộ 5 ĐTK 1757, Khuy Cơ soạn, giải thích A Di Đà kinh theo bản dịch của La Thập, tham khảo thêm bản dịch của Huyền Tráng cùng các kinh luận khác.

Nội dung chia làm hai phần, phần đầu là một đoạn ngắn gồm một bài tựa, trong đó có giải thích nhan đề Phật thuyết A Di Đà kinh. Phần thứ hai trình bày quan điểm của tác giả về một số vấn đề tổng quát liên quan đến bản văn, sau đó mới phân tích chính bản văn. Phần này tác giả chia làm bảy đoạn. Đoạn một. Mô tả về Phật thân của A Di Đà, bàn cãi xem bản thân của Phật A Di Đà là thân gì. Ở đây tác giả nói rõ Bồ tát đấng địa thì thấy được báo thân, tức thụ dụng thân, còn Bồ tát địa tiền, nhị thừa phàm phu chỉ thấy hóa thân mà thôi. Đoạn hai. Đặt vấn đề về các loại Tịnh độ và qui định chủng tính của tịnh độ phương Tây, theo đó thì có bốn thứ tịnh độ là pháp tính, tự thụ dụng, tha thụ dụng và biến hóa, và Tây phương tịnh độ thuộc về biến hóa độ. Đoạn ba. Luận về nghĩa của bất thối chuyển. Trước tiên tác giả nói lý do của bất thối chuyển vì "địa thắng": cõi nước trang nghiêm không có ba ác đạo, không có sinh, lão, bệnh, tử; "duyên cường": không có năm điều khiến thối tâm, không nữ nhân, dâm dục, mê ái, không bạn xấu, nước chảy gió thổi đều nghe thành pháp âm; "thời trường": một ngày một đêm ở tịnh độ bằng một kiếp ở cõi Ta bà, sống lâu vô lượng vô biên; "vô gián": không bao giờ ngớt có bạn lành, giáo lý tốt. Sau đó, tác giả dẫn Anh lạc bản nghiệp kinh, Di Lạc vấn luận, Đại trí độ luận và Bồ đề tư lương luận để xác định ý nghĩa của bất thối chuyển. Cuối cùng tác giả dùng Quán vô lượng thọ Phật kinh làm chuẩn để xác định nghĩa của bất thối chuyển ấy. Đoạn bốn. Giải quyết vấn đề vì sao ca ngợi Tịnh độ ở phương Tây mà không ca ngợi Tịnh độ ở các phương khác bằng cách diễn kinh Tùy nguyên vãng sinh, nói rằng ấy là để cho chúng sinh chuyên tâm vào một chỗ. Đoạn năm. Thuyết minh về bản chất của Tịnh độ. Tác giả dựa vào Nhiếp đại thừa luận, Kim cang bát nhã luận và Phật địa luận để giải thích nói rằng Tịnh độ lấy duy thức trí của Phật và Bồ tát làm bản chất. Đoạn sáu. Trình bày bộ loại và chủ trương của A Di Đà kinh, ghi nhận rằng về bộ loại thì kinh này còn có ba bản nữa là Quán Kinh, Vô lượng thọ kinh và A Di Đà cổ âm vương thanh đà la ni kinh, còn về chủ trương thì A Di Đà kinh có mục đích "đoạn nghi chứng thật", trong khi Quán kinh thì nhằm trình bày phương pháp định quán, Vô lượng thọ kinh mô tả Tịnh độ và Cổ âm vương thanh đà la ni Kinh nhằm "chuyển nghiệp hộ mạng". Ở đây cũng đặt ra vấn đề quan hệ trước sau của bốn quyển kinh vừa kể trên phương diện thời gian.

Đoạn bảy, tức là đoạn cuối cùng, tác giả mới đi vào việc phân tích chính văn bản của A Di Đà kinh. Việc này được thực hiện theo thông lệ xưa nay của các nhà chú giải là chia làm ba đoạn nhỏ, tức tự, chính tôn và lưu thông. Nhưng trước khi đi vào việc phân tích theo thông lệ ấy, tác giả cũng bàn đến lối phân chia năm đoạn nhỏ của Đại Bi tức tín phần, chứng phần, duyên khởi phần, chính thuyết phần và phụng trì phần, và chứng tỏ vì sao thuyết ba đoạn nhỏ ưu việt hơn. Về đoạn tự, tác giả phân chia và giải thích giống như đa số các bản chú giải khác, tức từ đầu bản văn cho đến "đại chúng đều đầy đủ". Về đoạn chính tôn, mà ở đây gọi là chính thuyết, tác giả chia làm sáu đoạn nhỏ: 1. Nêu lên kết quả tịnh độ; 2. Chỉ rõ nguyên nhân tịnh độ; 3. Dẫn chư Phật sáu phương làm chứng; 4. Chỉ rõ những sự việc đã xảy ra trong ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai để làm bằng; 5. Các đức Phật tán thán công hạnh hy hữu của đức Thích Tôn; 6. Đức

Thích Tôn tự mô tả sự rất khó khăn tin tưởng A Di Đà Phật và thực hành niệm Phật. Trong mỗi đoạn nhỏ này, tác giả còn chia ra nhiều phân đoạn nữa. Thí dụ, đoạn nhỏ một, nêu kết quả tịnh độ còn được chia ra hai phân đoạn: phân đoạn giải thích gọn và phân đoạn giải thích rộng. Và ngay trong phân đoạn giải thích gọn, tác giả còn chia ra bảy tiết mục khác nhau nữa như chỉ phương xứ, nói xa gần, nêu tên nước, nêu tên đạo sư, nói rõ sự giáo hóa, ghi nhận đề mục, giải thích vì sao có tên. Đoạn cuối là đoạn lưu thông, ở đây cũng được giải thích kỹ từng chữ.

Phương pháp và quan điểm biểu thị trong bộ sớ này có nhiều nét độc đáo. Có thể nói đây là một bộ sớ viết theo lập trường duy thức, đã sử dụng tư tưởng duy thức để lý giải vấn đề tịnh độ. Tư tưởng duy thức ở đây chủ yếu là thuộc trường phái của Thế Thân qua những tác phẩm như Nhiếp đại thừa luận, Kim cang bát nhã luận, Pháp hoa luận, Vô lượng thọ luận v.v..., xác định bản chất Tịnh độ là duy thức trí. Về phương pháp, tác giả dùng lối "tiền tiêu hậu thích", tiêu chuẩn của các nhà sớ giải, tức trước khi giải thích thì nêu lên nguyên văn bản kinh. Tuy sử dụng phương pháp thông thường ấy, tác giả cũng có những lối bố cục phân loại theo quan điểm của mình, sau khi đã phê phán những lối bố cục phân đoạn của những người khác. Ngoài ra, A Di Đà kinh sớ đây cũng huy động một số lớn các tư liệu trong ba tạng kinh điển. Kinh luật luận đều được dẫn ra từ kinh Trường a hàm cho đến kinh Hoa nghiêm, từ Thiên kiến luật tỷ bà sa đến Ưu bà tắc giới kinh, từ Tứ đế luận, Thành thật luận đến Đại trí đô luận, Bát nhã đấng luận.

A Di Đà kinh sớ này thường được ghi nhận là do Khuy Cơ soạn. Sự ghi nhận này xuất hiện đầu tiên trong Trí Chứng đại sư thỉnh lai mục lục viết năm 858 của Viên Trân. Trong lời phê cuối bản sớ có câu: "Hòa thượng Thường Khế chùa Khai nguyên, Phúc châu tặng Trân và tháng chín năm Đại trung thứ bảy (853)". Như thế, A Di Đà kinh sớ từ thời Viên Trân trở đi được coi là một tác phẩm của Khuy Cơ do Thường Khế ở Phúc châu tặng cho Viên Trân mang về Nhật. Đến khi Trường Tây (1184-?) viết Tịnh độ y bằng kinh luận chương sớ mục lục thì nó vẫn còn lưu hành và được ghi vào mục lục đó. Từ đó về sau hình như không phổ biến lắm, cho đến khi sa môn Diên Thọ phát hiện nó ở tại viện Trí tích vào năm Quan chính thứ tư (1792) và đã gia công hiệu đính rồi cho khắc bản gỗ lưu hành, như chính lời bạt của Diên Thọ đã ghi lại. Bản in Quan chính đây đã trở thành bản đáy cho việc in lại Đại tạng kinh hiện nay.

Tuy nhiên, căn cứ vào nội dung tuy được viết theo lập trường duy thức, A Di Đà kinh sớ đây đã chứa đựng một số yếu tố làm cho ta nghi ngờ về sự ghi nhận tác quyền trên. Thứ nhất, trong khi giải thích các từ ngữ Phạn, nó thường dẫn đến ý kiến Chân Đế với một quyền uy đáng kính. Đây là một tập quán không thể tìm thấy ở trong các tác phẩm khác được biết đích xác là của Khuy Cơ. Trong những tác phẩm này, sự thực Khuy Cơ đã phê phán chính Chân Đế khá gay gắt. Thứ hai, Khuy Cơ (632-682) là một cao đệ và là người cộng tác đắc lực của Huyền Tráng (596-664). Thế nhưng trong toàn bản sớ không một lần đã thấy nhắc đến ý kiến của Huyền Tráng về những dị biệt của ông với bản dịch của La Thập. Chỉ hai lần nhắc đến Xưng tán tịnh đô Phật nhiếp thọ kinh của Huyền Tráng một cách hời hợt. Thứ ba, Khuy Cơ là một người nắm vững tiếng Phạn, như Tổng cao tạng truyện 4 và các tác phẩm của ông xác nhận. Song khi giải thích các từ ngữ Phạn, tác giả A Di Đà kinh sớ đã không chứng tỏ được điều đó.

Thí dụ, về từ Càn đà ha đề, A Di Đà kinh sớ đã ghi: "chưa rõ chỗ dịch", rồi dẫn Xung tán tịnh đô Phật nhiếp thọ kinh có tên Bồ tát Bất Hưu Tức để cố gắng đồng nhất. Thứ tư, Tổng cao tăng truyện nói Khuy Cơ sinh thời có cùng một tín ngưỡng với thầy mình là tín ngưỡng Di Lạc, dốc chí muốn sinh về trời Đâu suất, trong khi đó xu hướng tín ngưỡng của tác giả A Di Đà kinh sớ thì dứt khoát là xu hướng tín ngưỡng A Di Đà, tuy mang đậm màu sắc duy thức. Thứ năm, A Di Đà kinh sớ có mấy lần dẫn đến Lưu Chi và Đại bảo tích kinh. Lưu Chi ở đây có thể là Bồ Đề Lưu Chi đời Nguyên Ngụy, hoạt động trong khoảng 508-535, nhưng cũng có thể là Bồ Đề Lưu Chi đời Đường, hoạt động giữa những năm 693-713, bởi vì chính vị Bồ Đề Lưu Chi đời Đường này mới hoàn thành xong bộ Đại bảo tích kinh mà A Di Đà kinh sớ đã dẫn tới. Do thế, A Di Đà kinh sớ có thể không phải là một tác phẩm của Khuy Cơ.

Ở trên, chúng tôi ghi A Di Đà kinh sớ là do Khuy Cơ soạn, ấy là theo sự ghi nhận xưa nay của các truyền bản của bản sớ ấy.

Xem thêm mục KHUY CƠ, Tổng cao tăng truyện 4, Trí Chứng đại sư thỉnh lai mục lục, Nhật bản tỳ kheo Viên Trân nhập Đường cầu pháp mục lục, Tịnh đô y bằng kinh luận chương sớ mục lục.

A DI ĐÀ KINH SỚ

阿彌陀經疏

Hán: Hải đông sớ 海東疏, Phật thuyết A Di Đà kinh sớ 佛說阿彌陀經疏

Tên sách, một quyển, Đại 37 kinh sớ bộ ĐTK 1759, Nguyên Hiếu soạn, chú thích A Di Đà kinh theo bản dịch của La Thập, tham khảo thêm quan điểm của Vô lượng thọ kinh.

Nội dung chia làm ba phần. Phần một. Nói về đại ý của kinh, trình bày ý nghĩa sự thị hiện của đức Thích Tôn nơi cõi uế và đức Di Đà nơi cõi tịnh, xác định cõi uế, cõi tịnh bản lai nhất tâm, sinh tử niết bàn vốn không xa cách. Phần hai. Giải thích chủ trương của kinh, trực tiếp lấy sự vượt qua hai cõi, hai loại thanh tịnh làm chủ trương, khiến chúng sinh không thối chuyển nơi đạo vô thượng làm mục đích. Hai loại thanh tịnh ở đây là thế giới sự vật thanh tịnh và thế giới chúng sinh thanh tịnh, đại khái trung dẫn các giải thích khác nhau trong Anh lạc bản nghiệp kinh, Giải thâm mật kinh, Vô lượng thọ kinh và Nhiếp đại thừa luận về cách thức để đi vào thế giới thanh tịnh ấy. Phần ba. Đi vào việc giải thích chính bản văn, sử dụng lối phân đoạn tiêu chuẩn của các nhà chú giải là tự, chánh tôn và lưu thông. Đoạn tự được chia làm hai: 1. Nêu lên sự việc "Tôi nghe như vậy", và 2. Xác minh sự việc đó bằng cách trung dẫn thời gian, địa điểm và những người tham dự. Đoạn chánh tôn, cũng gọi chính thuyết, chia làm ba đoạn nhỏ. Đoạn nhỏ 1. Nói lên kết quả hai thứ thanh tịnh tức thế giới thanh tịnh và chúng sinh thanh tịnh của cõi Cực lạc. Đoạn nhỏ 2. Đề nghị việc thực hành để làm cơ sở cho việc đạt đến hai thứ thanh tịnh

ấy. Ở đây tác giả đã áp dụng thuyết chính nhân và trợ nhân để giải thích kinh văn kể từ đoạn "chúng sinh nghe được nên đương phát nguyện...". Đoạn nhỏ 3. Ghi nhận sự chứng thành của chư Phật ở sáu phương. Đoạn nhỏ này cũng được chia thành bốn phân đoạn nữa. Cuối cùng là đoạn lưu thông, không có giải thích gì đặc biệt.

Nguyên Hiểu là vị khai sáng nền Tịnh độ giáo của Tân la tức Triều tiên ngày nay. Sinh năm 618 và mất năm 686, ông là một người đồng đại của Thiện Đạo (613-681), vị tập đại thành tư tưởng Tịnh độ giáo Trung quốc. Ông viết hơn 70 bộ sách gồm trên 160 quyển, trong đó về Tịnh độ giáo có sáu bộ là Lưỡng quyền vô lượng thọ kinh tôn yếu, A Di Đà kinh sớ, Du tâm an lạc đạo, A Di Đà kinh thông tán sớ, Ban chu tam muôi kinh sớ, và Ban chu tam muôi kinh lược ký. Trong sáu bộ này, ba bộ sau đã mất, chỉ còn ba bộ đầu mà thôi. Riêng về Lưỡng quyền vô lượng thọ kinh tôn yếu thì chỉ còn phần đầu, còn phần giải thích chính văn đã tán thất. Từ việc kiểm tra này, vị trí của A Di Đà kinh sớ trở thành nổi bật rõ rệt cho công tác nghiên cứu tư tưởng Tịnh độ giáo của Nguyên Hiểu cùng với Du tâm an lạc đạo.

Nét độc đáo của tư tưởng Tịnh độ giáo do Nguyên Hiểu xướng xuất nằm trong chủ trương thường được mệnh danh là thông báo hóa thuyết, không những nhằm cho phàm phu mà còn nhằm các vị thánh nữa. Lập trường này đối lập với lập trường phàm nhập báo độ của Thiện Đạo chỉ nhằm phàm phu mà thôi, và rõ rệt có quan hệ lập trường Tịnh độ giáo của Ca Tì trong Tịnh độ luận. Xuất phát từ chủ trương ấy, Nguyên Hiểu đã thiết lập thuyết hai nhân chính phụ, theo đó thì để được vãng sinh, người ta phải có chính nhân là sự phát Bồ đề tâm và trợ nhân là xưng danh niệm Phật. Thuyết hai nhân chính phụ này, Nguyên Hiểu đã đưa vào để giải thích một đoạn trong A Di Đà kinh sớ. Và cũng từ đó Nguyên Hiểu đã đề xuất Thanh văn quan của mình, xác định Thanh văn và phàm phu đều được vãng sinh về Cực lạc. A Di Đà kinh sớ như thế chứa đựng những nét độc đáo của tư tưởng Tịnh độ giáo của Nguyên Hiểu.

Điều này, trong lời Đề bạt của Tông Tướng viết năm Khánh nguyên thứ tư (1198) đã được nêu ra: "Vả lại các nhà tạo sớ lập chương vẫn thường lấy từ sáu phương Phật trở đi làm phần lưu thông. Tuy gần đây đã bác bỏ, nhưng những người hậu học lại tiếp tục sử dụng. Nếu không gặp được chỉ nam thì làm sao theo dấu mà đi đúng đường được. Thời Đường sơ đất Hải đông, Hiểu pháp sư không những lấy từ "Phật nói kinh này xong" trở xuống làm phần lưu thông mà còn lấy việc chấp trì danh hiệu làm trợ nhân. Đây mới thật là siêu nhiên bạt tụy hơn các sớ khác". Tông Tướng cũng gọi là Trác Khê pháp sư, cũng là một nhà chú giải A Di Đà kinh nổi tiếng, mà A Di Đà kinh nghĩa sớ đã nhắc tới cùng với Khuy Cơ và Trí Viên. Do vậy sự đánh giá A Di Đà kinh của Nguyên Hiểu trên đã nói lên một phần nào nét độc đáo của bộ sớ này. Và ảnh hưởng của nó đối với sự phát triển của Tịnh độ giáo ở Triều tiên qua những người như Pháp Vị, Kính Hưng, Nghĩa Tịch và Huyền Nhất là vô cùng to lớn.

Xem thêm Tổng cao tăng truyện 4, Đông vực truyền đăng mục lục T., Tịnh đô y bằng chương số mục lục; Motoi Shino, Shiragi Gangyò no Genki ni tsuite, Otani gakuhò 41; Matsubayoshi Kòshi, Shiragi Jòdoky no ichi kosatsu, IBK 29 (1966); Megutani Ryūkai,

Jōdokyō no shinkeyū (Tokyo, 1976); Khương Đôn Quân, Gangyō no jōdoshishō ni okeru seibunkan, IBK 55 (1979).

A DI ĐÀ KINH SỚ 阿彌陀經疏

Hán: Cô sơn sớ 孤山疏, Nghĩa sớ 義疏, A Di Đà kinh nghĩa sớ 阿彌陀經義疏, Di Đà kinh nghĩa sớ 彌陀經義疏

Tên sách, một quyển, Đại 37 Kinh sớ bộ 5 ĐTK 1760, Trí Viên soạn, giải thích A Di Đà kinh theo bản dịch của La Thập dưới ánh sáng của tư tưởng tam quán của Thiên thai.

Nội dung chia làm ba phần. Phần một là một bài tựa, nói rõ quan điểm tổng quát về Tịnh độ của tác giả và lý do vì sao tác phẩm được viết. Theo đó thì "cảm vật mà động, tùy duyên mà biến" nên có tịnh độ và uế độ, mà riêng tán thán cõi tịnh độ thì chỉ có Phật thuyết A Di Đà kinh, "tôi ưa lời giản dị, mà lý rõ ràng, văn ước mà sự thì đầy đủ, có thể đem ra dẫn dụ kẻ yếu kém, kích thích hàng trẻ thơ. Vì vậy, chuẩn theo chủ trương của Long Thọ, dựa vào thuyết lý của trí giả, y theo kinh mà biện lý để làm thành nghĩa sớ". Phần thứ hai, trình bày những vấn đề tổng quát liên hệ đến A Di Đà kinh, chia làm năm vấn đề, mà tác giả gọi là ngũ trùng huyền nghĩa: 1. Giải thích tên của hai vị Phật ở hai cõi, 2. nói rõ bản chất của kinh, 3. Nêu lên chủ trương tín nguyện tịnh nghiệp, 4. Ghi nhận tác dụng bỏ khổ được vui, 5. Bàn về vị trí của kinh đối với những kinh khác trong hệ thống giáo pháp của Thiên thai. Trong vấn đề thứ năm này, tác giả có nói lên lập trường Thiên thai của mình cùng thời gian và lý do đã soạn ra bộ sớ. Đồng thời ông cũng đề cập đến một bộ Di Đà kinh sớ "từ Nhật đông truyền đến, nói là của Trí Giả thuyết, ấy thì không phải, lời lẽ què mùa, lý rời rạc, có lẽ do người Nhật giả thác vậy".

Phần thứ ba, giải thích chính bản văn của kinh. Phần này như thông lệ, chia làm ba đoạn là tựa, chính tôn và lưu thông. Điểm đặc biệt của bản sớ này là bắt đầu phần lưu thông từ câu "như ta nay ca ngợi..." cho đến hết. Đoạn tựa thì ghi nhận kinh này có thông tự nhưng thiếu biệt tự. Đoạn chính tôn chia làm hai đoạn nhỏ: 1. Nêu vấn đề tổng quát, 2. Giải thích từng vấn đề một. Đoạn lưu thông cũng chia làm hai: 1. Các Phật đều khuyến nhủ, 2. Mọi người đều vui vẻ giải tán. Trong mỗi đoạn nhỏ của từng đoạn ấy, còn chia ra từng tiết mục nhỏ nữa để giải thích.

Quan điểm của A Di Đà kinh sớ là quan điểm Thiên thai giáo, như chính Trí Viên đã viết: "Tôi hèn học đạo Thiên thai, có ý nguyện dùng pháp môn tam quán, soạn ra mười quyển sớ để giải thích mười bộ kinh nhằm làm của pháp thí. Việc viết lách đã tới được bảy bộ thì mắc bệnh trót năm, lo nghĩ lửa xệt khó kéo dài, thời gian không lưu lại, phụ bạc ý nguyện trừ định ban đầu, do thế tôi đã ôm bệnh dựa ghế, làm tiếp cho thành ba bộ kia, tức Vô lượng nghĩa, Phổ Hiền quán và kinh này vậy. Hai cuốn sớ kia đã có trình bày riêng một chương về việc bắt đầu. Cuốn

sớ này thì bắt đầu viết vào tối ngày ba mươi tháng mười năm Tân dậu Thiên hy thứ năm (1021) của nhà đại Tống và xong vào xế chiều ngày mồng hai tháng mười một (...). Bấy giờ tôi đã bốn mươi sáu tuổi". Niên đại viết ra A Di Đà kinh sớ như thế kể cũng rõ. Năm sau, tức 1022, Trí Viên mất, song trước khi mất cũng còn viết thêm A Di Đà kinh khoa và A Di Đà kinh sớ tây tư sao, để giải thích bộ sớ trên. Một đoạn của Tây tư sao đã được trích lại trong Lạc bang văn loại 4.

Phương pháp của Trí Viên không phải là lối tiền tiêu hậu thích thông thường, mà là lối phân chia đoạn mạch, để trình bày những ý chính mà kinh muốn đề cập tới. Thêm vào đó, lối phân đoạn độc đáo trình bày trên đã ảnh hưởng sâu rộng đối với những người nghiên cứu A Di Đà kinh về sau, đến nỗi Tráp Xuyên Tôn Tướng trong lời đề bạt cho A Di Đà kinh sớ của Nguyên Hiếu đã phải nói: "Vả lại các nhà tạo sớ lập chương đã lấy từ sáu phương đức Phật trở đi làm phần lưu thông, tuy gần đây thường bị phê phán, nhưng những người hậu học vẫn tiếp tục sử dụng". Nhà tạo sớ lập chương của Tôn Tướng ở đây có lẽ không ai khác hơn là Trí Viên.

Xem thêm mục TRÍ VIÊN, Phật tổ thống ký 10, Lạc bang văn loại 2 và 4, Tĩnh độ y bằng kinh luận chương sớ mục lục.

A DI ĐÀ KINH SỚ SAO

阿彌陀經疏鈔

Hán: Phật thuyết A Di Đà kinh sớ sao 佛說阿彌陀經疏鈔, Di Đà sớ sao 彌陀疏鈔

Tên sách, bốn quyển, Tục 33, Châu Hoằng soạn, giải thích A Di Đà kinh theo bản của La Thập bằng lối sớ sao.

Nội dung chia làm ba phần. Phần một trình bày đại ý tổng quát, trước tiên xác định tự tính bản thể là "linh, minh, đồng, triệt, trạm, tịch, thường, hằng", rồi kết thúc tự tính ấy là A Di Đà Phật của tất cả mọi người. Tiếp đến tán thán tính không thể nghĩ bàn của A Di Đà kinh, rồi trình bày lý do vì sao Châu Hoằng viết A Di Đà kinh sớ sao, và cuối cùng là đoạn thỉnh cầu chư Phật gia hộ. Bài thỉnh cầu này sau đó đã trở nên rất phổ thông, được dùng trong các buổi lễ cầu nguyện.

Phần thứ hai là khai chương giải thích văn nghĩa, trước tiên lược chia làm mười vấn đề, rồi sau lần lượt giải thích rõ từng vấn đề một. 1. Lý do xuất hiện của Phật giáo nói chung và của A Di Đà Kinh nói riêng; 2. Vấn đề phán giáo của kinh; 3. Vấn đề đốn tiệm và thông viên; 4. Đối tượng và thứ bậc của những đối tượng ấy mà kinh này nhắm tới; 5. Bản chất giáo lý của kinh; 6. Chủ trương của kinh; 7. Vấn đề bộ loại của kinh; 8. Vấn đề dịch giải và trì tụng; 9. Giải

thích tên kinh, và 10. Giải thích văn bản kinh. Mười vấn đề này cũng là mười đoạn của phần hai. Trong mỗi vấn đề, tác giả còn chia ra nhiều đoạn nhỏ khác nhau nữa.

Riêng hai đoạn cuối cùng, đặc biệt là giải thích văn bản kinh, tác giả mới sử dụng lối sớ sao một cách toàn diện. Đoạn giải thích đề kinh, tác giả cho biết ý nghĩa tên Phật thuyết A Di Đà kinh sớ sao bằng lối giải thích từng từ một. Về đoạn giải thích văn bản kinh, tác giả phân đoạn theo phương pháp tiêu chuẩn của các nhà chú giải xưa nay là chia làm ba đoạn nhỏ: tự, chính tôn và lưu thông. Đoạn nhỏ tự. Giải thích từ bắt đầu đến "đại chúng đều đầy đủ". Đoạn nhỏ chính tôn. Chia làm bốn tiểu tiết: 1. Trình bày thế giới và bản thân đức Phật A Di Đà; 2. Mô tả ý nguyện và việc làm để đạt đến thế giới ấy; 3. Dẫn sự chứng thành của các đức Phật từ sáu phương để chấm dứt nghi hoặc; 4. Nói rõ sự khó khăn của việc làm trên. Đoạn nhỏ này có thể nói chiếm phần lớn bộ sớ sao này. Trong mỗi tiểu tiết ấy còn được phân chia ra nhiều mục nữa. Cuối cùng là đoạn nhỏ lưu thông, giải thích từ "Phật nói kinh ấy xong" đến hết. Điểm đặc biệt của đoạn nhỏ lưu thông này là việc Châu Hoằng đã gồm vào đây bài A Di Đà chú (x.)

Phương pháp và quan điểm của A Di Đà kinh sớ sao là dựa vào Hoa nghiêm kinh sớ diễn nghĩa sao của Trùng Quán. Nói cụ thể hơn, để giải thích A Di Đà kinh, người ta viết sớ, và để tóm tắt ý chính của bản giải thích ấy nhằm làm rõ hẳn ra, người ta viết sao. Đây là lối mà Trùng Quán đã áp dụng cho Hoa nghiêm kinh. Không những thế, về quan điểm, A Di Đà kinh sớ sao cũng chịu ảnh hưởng nặng nề tư tưởng lý sự (của) Hoa nghiêm kinh sớ diễn nghĩa sao, để từ đó nảy sinh ra một lối giải thích "xứng lý" đặc thù của Châu Hoằng. Mặt khác, thời kỳ A Di Đà kinh sớ sao ra đời là thời kỳ phong trào tâm học của Vương Dương Minh (1472-1529) đang phát triển mạnh. Cho nên lập trường, tư tưởng của tác giả nó đã phản ánh rõ rệt những lý luận của phong trào ấy. Ngay trong phần đầu, Châu Hoằng (1535- 1615) đã mở đề với câu: "Linh minh đồng triệt trạm tịch thường hằng, phi trước phi thành vô bối vô hướng; đại tai chân thể...", sử dụng như vậy một phạm trù cốt tủy của tư tưởng Vương Dương Minh, ấy là phạm trù linh minh. Câu nói thời danh của Vương Dương Minh trong Truyền tập lục H đã xác định: "Cái linh minh của ta là chủ tể của trời đất quỷ thần... Trời đất quỷ thần vạn vật mà rời linh minh của ta thì không có trời đất quỷ thần vạn vật, và linh minh của ta mà rời trời đất quỷ thần vạn vật thì không có linh minh của ta được". Thế cũng đủ rõ quan hệ giữa tư tưởng Vương Dương Minh và lập trường giáo học của Châu Hoằng, dựa trên cơ sở phạm trù linh minh. Do đó, A Di Đà kinh sớ sao không những biểu hiện một nỗ lực tổng kết các lập trường giáo học đối với tư tưởng Tịnh độ giáo của A Di Đà kinh, mà còn thể hiện một cố gắng khế cơ, khế thời bằng cách tiếp thu và dung hóa những xu thế và tư tưởng đi lên của thời đại.

Châu Hoằng là một tác gia lớn của Phật giáo đời Minh. Ông sinh năm 1535 và mất năm 1615, viết hơn ba mươi hai bộ sách, mà phổ biến và nổi tiếng nhất là Trúc song lục, Sa di luật nghi yếu lược, Vãng sinh truyền và bộ A Di Đà kinh sớ sao. Bộ này ở Trung quốc đã là một tác phẩm cơ sở cho những biên soạn về sau. Chính Châu Hoằng đã viết tiếp A Di Đà kinh sớ sao sự nghĩa một quyển (Tục 33), và A Di Đà kinh sớ sao vấn biên một quyển (Tục 33). Sau đó, Cố

Đức viết A Di Đà kinh sớ sao diễn nghĩa bốn quyển (Tục 33) và Từ Khôi Đình viết A Di Đà kinh sớ sao hiệt.

Ở nước ta, A Di Đà kinh sớ sao phổ biến rất sớm. Nó là văn bản cơ sở cho việc dịch và chú giải A Di Đà kinh bằng chữ quốc âm của Minh Châu Hương Hải (1628-1715) dưới nhan đề Di Đà kinh thích giải (x.). Trong Tam tạng mục lục, mà Pháp Chuyên Diệu Nghiêm (1726-1798) viết tựa và đề bạt vào năm Cảnh hưng Ất mùi (1775) và môn sinh của ông là Toàn Lý cho khắc bản vào năm Minh mạng mười chín (1838), có ghi Di Đà sớ sao vào những sách vở "ngoại tạng". Bản thư mục của An Thiên trong Đạo giáo nguyên lưu T in năm 1845 có ghi nhận sự hiện diện của bản gỗ Di Đà kinh sớ sao. Bản thư mục Các tư kinh bản Ngọc sơn thiên thư lược sao mục lục xác định rõ hơn, nói rằng bản gỗ Di Đà sớ sao tàng trữ tại chùa Vĩnh nghiêm tỉnh Hải dương cũ. Như thế, trong quá khứ A Di Đà kinh sớ sao đã được phổ biến và học tập rộng rãi trong giới Phật giáo Việt nam. Tuy nhiên, nó đã không được trưng dẫn như một quyển uy trong các tác phẩm về Tịnh độ giáo do người Việt nam sáng tác, mà cụ thể là Bồ đề yếu nghĩa của Viên Văn Chuyết Công (1590-1644), và Tịnh độ yếu nghĩa của Chân Nguyên Tuệ Đăng (1647-1726). Ngay cả những người tự xưng là "Niệm Phật nhân" như Hương linh bá Nguyễn Đăng Sở (1753-1840) cũng không màng nhắc tới.

Lý do gây nên sự tình ấy hẳn đã xuất phát từ việc tâm học của Vương Dương Minh đã không gây ảnh hưởng gì nhiều trong học giới nước ta, đặc biệt là từ thế kỷ thứ XVIII trở về sau. Chỉ một mình Minh Châu Hương Hải có quan tâm sử dụng A Di Đà kinh sớ sao như văn bản cơ sở cho công trình thích giải kinh A Di Đà của mình, thì đây biểu thị cho ảnh hưởng của tâm học đối với Minh Châu Hương Hải và điều này cũng không có gì lạ. Năm 1647 chúa Nguyễn cho mở khoa thi chính đồ và hoa văn, Hương Hải tham dự và đã đỗ. Sau đó ông đi làm quan. Chính từ khoảng 1647 này mà một môn đồ nổi tiếng của Vương Dương Minh đã đến nước ta, đó là Chu Thuần Thủy. Chu Thuần Thủy ở nước ta hơn mười năm nhưng đã không được chúa Nguyễn trọng dụng, nên sau đó đã qua Nhật nhập tịch năm 1657, gây thành phong trào Vương học lớn ở nước ấy, mà về sau ảnh hưởng không nhỏ đến sự nghiệp Duy tân của Nhật bản. Tuy thế, trong khoảng mười năm ấy, Chu Thuần Thủy đã có một số ảnh hưởng nhất định lên một bộ phận học giới của nước ta. Hương Hải sinh năm 1628 ở Quảng nam, nên đã đi thi vào khoa 1647, được đỗ rồi đi làm quan. Như thế, ông có thể tiếp thu một số ảnh hưởng nào đó từ Chu Thuần Thủy, mà sau này đã làm cơ sở cho việc thích giải kinh A Di Đà, dựa trên kinh A Di Đà sớ sao của Châu Hoàng.

Xem thêm mục CHÂU HOÀNG, MINH CHÂU HƯƠNG HẢI, DI ĐÀ KINH THÍCH GIẢI, ĐẠO GIÁO NGUYÊN LƯU, Phật điển sớ sao mục lục H, Tịnh độ chân tôn giáo điển chí 3, Liên môn loại tụ kinh tịch lục T

A DI ĐÀ KINH SỚ SAO DIỄN NGHĨA

阿彌陀經疏鈔演義

Hán: A Di Đà kinh sớ sao diễn nghĩa 阿彌陀經疏鈔演義, Di Đà kinh sớ sao diễn nghĩa định bản 彌陀經疏鈔演義定本, Sớ sao diễn nghĩa 疏鈔演義

Tên sách, bốn quyển, Tục 33, Cổ Đức soạn, giải thích lý nghĩa của A Di Đà sớ sao của Châu Hoàng.

Nội dung rập theo bốn quyển A Di Đà sớ sao của Châu Hoàng, Quyển một của Sớ sao diễn nghĩa giải thích quyển một của Sớ sao. Quyển hai, ba và bốn cũng thế. Bởi vì Sớ sao diễn nghĩa tự bản thân là một bản chú thích những câu, những chữ khó hiểu trong Sớ Sao. Thí dụ, cái nhan đề "Phật thuyết A Di Đà kinh sớ sao quyển...", Cổ hàng Vân thê tự sa môn Châu Hoàng thuật", nó đã giải thích nghĩa của từng chữ, thậm chí đến chữ quyển, chữ thuật, nó cũng giải thích chúng có nghĩa gì. Rồi đến hai câu đầu của bài tựa "Linh minh đồng triệt...", nó cũng tóm tắt và giải thêm: "Hai câu linh minh là nói thuận chân (...) Linh minh thì soi thông suốt, nghĩa là bản chất cái soi đó, ngang khắp mười phương. Trong lắng thì lắng mãi luôn, nghĩa là bản chất cái lắng, dọc thông ba cõi. Ấy là cái (mà) kinh Lăng nghiêm gọi là thường trụ diệu minh bất động tròn đầy". Cách "diễn nghĩa" của Sớ sao diễn nghĩa là thế.

Cho nên, để diễn nghĩa, Sớ sao diễn nghĩa vận dụng một phương pháp trình bày tương tự như lối 'tiền tiêu hậu thích', tức trước nêu những câu những chữ cần giải thích rồi tiếp đó đưa ra những kiến giải của riêng mình. Chẳng hạn, giải thích chữ quyển, nó viết: "quyển có nghĩa là ôm ấp (quyên hoại), vì trong một cuốn sách bao hàm vô tận nghĩa lý, vô lượng pháp môn". Tuy nhiên, bản thân của A Di Đà kinh sớ sao, ngoài bài tựa với lời giải thích bài tựa của Châu Hoàng, còn có phần nhập đề trình bày những vấn đề tổng quát và phần giải thích chính bản kinh A Di Đà. Phần nhập đề ấy được gọi là khai chương, cũng có lời mở đề chính thức và lời giải thích của Châu Hoàng. Phần giải thích chính bản kinh được gọi là sớ sao, gồm có đoạn giải thích chính văn kinh thì chưa trên đầu là sớ, và đoạn giải thích chính đoạn sớ đó thì chưa trên đầu là sao. Chính vì có nhiều lớp giải thích như thế, nên khi giải thích lại kinh A Di Đà sớ sao, để chỉ rõ câu hay chữ của đoạn nào trong ấy, Sớ Sao diễn nghĩa đã tùy từng phần của Sớ sao, mà chưa trên đầu những chữ thích hợp, nhằm cho người đọc thấy vị trí của nó trong nguyên bản của Châu Hoàng.

Nói rõ ra, trong phần bài tựa của Châu Hoàng, những chữ hay câu trích từ bài tựa ấy thì được chưa trên đầu là "thông tự", còn những chữ hay câu trích từ lời giải thích của Châu Hoàng về bài tựa ấy thì được chưa là "chú". Trong phần nhập đề cũng thế. Những chữ hay câu trích từ "khai chương" thì được chưa trên đầu là chương, còn những chữ hay câu trích từ lời giải thích của Châu Hoàng về khai chương ấy thì được chưa là chú. Trong phần giải thích chính của bản kinh, vì được Châu Hoàng phân chia rành mạch thành từng đoạn sớ và sao, nên những chữ hay câu nào trích từ sớ thì được chưa trên đầu là sớ, còn những chữ hay câu trích từ sao thì được

chua là sao. Sau những chữ hay câu trích ấy mới đến lời "diễn nghĩa" của Sớ sao diễn nghĩa. Tùy theo nội dung của chúng, mà đoạn diễn nghĩa có thể dài ngắn khác nhau.

Đề tiên hành việc diễn nghĩa đó, Sớ sao diễn nghĩa đã đứng trên quan điểm tổng hợp của Châu Hoàng, mà chính nó đã mô tả như: "Nay bản Sớ sao này tổng hợp quan điểm của Thiên Thai và Hiền Thủ, kết nối hai tôn tướng và tánh, song dung sự và lý, gồm thông cả tôn và thuyết". Và sự kiện đây chẳng có gì đáng ngạc nhiên, vì tác giả nó là một vị pháp sư thuộc chùa Vân thê do Châu Hoàng sáng lập. Vị pháp sư này, ngày nay chỉ biết tên là Cổ Đức, ngoài ra thì không biết thêm gì nữa. Điều chắc chắn là ông phải sống sau Châu Hoàng và đã viết Sớ sao diễn nghĩa sau khi Châu Hoàng mất vào năm 1615, bởi vì bản tiêu sử của Châu Hoàng do ông diễn nghĩa đã ghi được tuổi thọ của vị đại sư ấy.

Ngoài ra, cứ vào bài Trùng khắc A Di Đà kinh sớ sao diễn nghĩa nguyên tự do Duy Thành viết vào năm Càn Long thứ mười bảy (1752) khắc ở cuối sách Sớ sao diễn nghĩa, một mặt ta biết bản lưu hành hiện nay của nó là một bản do Duy Thành đứng ra khắc lại, sau khi "bản gỗ cũ nó không còn nữa, san bản nó không còn tìm được". Nó như vậy đã từng được khắc một lần. Mặt khác, vì nó đã từng được khắc một lần trước năm 1752, đến nỗi tới năm đó bản gỗ không còn, bản in khó được, thì chắc hẳn tác giả nó phải sống cách năm 1752 khá xa. Có khả năng Cổ Đức đã sống và viết Sớ sao diễn nghĩa vào thế kỷ thứ mười bảy, để có sự tham dự của đệ tử mình là Trí Nguyên vào việc "định bản" tác phẩm ấy.

Để viết Sớ sao diễn nghĩa, Cổ Đức sử dụng một số tài liệu khác nhau, trong đó chủ yếu vẫn là A Di Đà kinh sớ sao sự nghĩa và A Di Đà kinh sớ sao vấn biên.

Xem thêm mục A DI ĐÀ KINH SỚ SAO, A DI ĐÀ KINH SỚ SAO SỰ NGHĨA, A DI ĐÀ KINH SỚ SAO VẤN BIÊN.

A DI ĐÀ KINH SỚ SAO HIỆT

阿彌陀經疏鈔撮

Hán: Phật thuyết A Di Đà kinh sớ sao hiệt 佛說阿彌陀經疏鈔撮, A Di Đà kinh sớ sao hiệt 阿彌陀經疏鈔撮, Di Đà sớ sao hiệt 彌陀疏鈔撮

Tên sách, một quyển, Tục 91, Từ Hòe Đình soạn, rút tía những tinh hoa của A Di Đà kinh sớ sao để chú thích lại A Di Đà kinh.

Nội dung chia làm hai phần. Phần thứ nhất gồm bài tựa trình bày vì sao tin tưởng Tịnh độ, và bài lệ ngôn gồm bốn phạm lệ, nêu rõ những nguyên tắc phân đoạn cùng phương thức tiến

hành chú giải. Phần hai áp dụng những nguyên tắc và phương thức ấy vào việc giải thích chính văn của bản kinh. Thứ nhất, phỏng theo lối phân đoạn kinh Kim Cang của thái tử Chiêu Minh, Từ Hòa Đình đã chia kinh A Di Đà thành mười hai phần, tức: (1) pháp hội chúng chứng, (2) Phật độ y chánh, (3) cây báu ao sen, (4) trời người cúng dường, (5) chim cây nói pháp, (6) Phật đức vô lượng, (7) phát nguyện vãng sinh, (8) tu trì chánh hạnh, (9) tán đồng khuyến tin, (10) nghe pháp tin nguyện, (11) hổ tán cảm phát và (12) lưu thông phổ độ. Từ mười hai phần này, phạm lệ thứ hai, trừ phần đầu và phần cuối, tức đoạn tựa và đoạn lưu thông, rồi gộp mười phần còn lại thành bốn đoạn chính. Đoạn một, mô tả y báu và chánh báu, gồm phần hai, ba, bốn, năm và sáu, bắt đầu từ "Bấy giờ Phật bảo". Đoạn hai nói về sự vãng sinh, gồm phần bảy và tám, bắt đầu từ "Lại nữa, này Xá Lợi Phất, cõi nước Cực lạc". Đoạn ba ghi nhận việc chư Phật tán thán và hộ niệm, gồm phần chín và mười, bắt đầu từ "Xá Lợi Phất, như ta nay". Và cuối cùng, đoạn chư Phật tán thán nhau về việc khó, tức phần mười một, bắt đầu từ "Xá Lợi Phất, như ta nay xưng tán Phật" đến "thật là rất khó".

Với nội dung như thế, trong phần phạm lệ thứ tư, Từ Hòa Đình xác định phương thức chú giải như sau: "Di Đà sớ sao là sách chủ trương Tịnh độ, hộ trì chánh pháp của đại sư Liên Trì, trung dẫn rộng rãi, chứng cứ rõ ràng, cộng hơn mười vạn lời, rất là bao quát. Nay rút tĩa tinh hoa của nó, chia chừa vào dưới mỗi câu kinh văn, giúp cho việc đọc xem dễ dàng, gọi là Di Đà sớ sao hiệt". Vậy về quan điểm, Từ Hòa Đình đã tiếp thu lập trường Tịnh độ giáo của Châu Hoàng. Nhưng về phương pháp, ông có tham khảo thêm thủ pháp phân đoạn của thái tử Chiêu Minh.

Sau A Di Đà kinh sớ sao hiệt có in kèm Di Đà kinh ứng nghiệm. Nội dung chia làm ba phần. Phần một chép chín truyện ứng nghiệm của việc tụng kinh A Di Đà. Phần hai chép mười truyện ứng nghiệm của việc niệm Phật. Phần ba chép việc Ngọc Phong đại sư yếu ngữ, lại chia làm ba mục nhỏ. Mục thứ nhất, ghi lại việc chích máu lưỡi để chép kinh của Cổ Côn. Mục hai, gồm hai bài tụng nêu lên lập trường xác định có cõi Tịnh độ của Phật A Di Đà, chứ không phải là "tự tâm bản tính". Mục ba, là bốn bài thơ cổ phong, ca ngợi việc xưng danh niệm Phật, kèm theo lời bình luận của Cổ Côn.

Nếu bài tựa của A Di Đà kinh sớ sao hiệt ghi việc Từ Hòa Đình viết nó vào năm Đồng trị thứ sáu (1867) lúc ông đã 69 tuổi, thì sự ra đời của A Di Đà kinh ứng nghiệm, sau đó chẳng bao lâu, bởi vì việc chích máu lưỡi chép kinh A Di Đà của Cổ Côn lại xảy ra vào năm Đồng trị quý dậu (1877). Đây là những tác phẩm xiển dương Tịnh độ giáo vào lúc "pháp môn Tịnh độ suy hại đến như vậy cũng có thể nói là cùng cực rồi", như lời nhận xét của Ngọc Phong. Từ Hòa Đình trở về với Tịnh độ "lúc tóc đã điểm sương, đường trước quạnh buồn, bóng chiều đã xế, rất sợ mang lông đội sừng, vãn cứu khôn ngộ", cho nên chỉ biết "Di Đà một quyển, thuyên từ được lên, hiệu Phật ngàn tiếng, đường giác vượt thông".

Xem thêm mục A DI ĐÀ KINH SỚ SAO.

A DI ĐÀ KINH SỚ SAO SỰ NGHĨA 阿彌陀經疏鈔事義

Hán: A Di Đà kinh sớ sao sự nghĩa 阿彌陀經疏鈔事義, Di Đà sớ sao sự nghĩa 彌陀疏鈔事義, Sớ sao sự nghĩa 疏鈔事義

Tên sách, một quyển, Tục 33, Châu Hoàng soạn, ghi chú và giải thích những điển tích hay trích văn trong A Di Đà Kinh Sớ Sao của mình.

Nội dung gồm cả thảy 185 hạng mục, chia ra 66 hạng mục cho quyển một, 53 cho quyển hai, 46 cho quyển ba, và 20 cho quyển bốn. 185 hạng mục này được gọi là 185 sự nghĩa, tức những việc cần cắt nghĩa để tiện cho người đọc. Đây là một quyển phụ chú làm công cụ cho việc tìm hiểu A Di Đà kinh sớ sao do chính tác giả soạn thảo, nên rất đáng tin cậy.

Bản lưu hành ở đây là lấy từ Vân thê pháp vưng do Vương Vũ Xuân sưu tập. Trong hạng mục thứ mười nhan đề "Vấn Thù thủ bát" của quyển thứ tư, người đứng in đã chừa "Bản Đường (Tàu) và bản Hòa (Nhật) đều có ba hàng trống". Điều này chứng tỏ những giải thích về hạng mục đó của Châu Hoàng đã bị mất trong các bản in Tàu và Nhật bản.

Lại nước ta, bản in do Hòa thượng chùa Kim Cang ở Tuy An là Ấn Tôn và đại sư Tâm Thiên chủ trương, không những thiếu hạng mục thứ mười ấy, mà ở quyển hai còn thiếu hạng mục "Quá ca chiên lân đà". Bản in này không ghi năm tháng được thực hiện. Nhưng cứ vào niên đại của Tâm Thiên, nó chắc chắn phải vào giữa thế kỷ thứ mười chín, khoảng từ năm 1830 trở đi.

Xem thêm mục A DI ĐÀ KINH SỚ SAO.

A DI ĐÀ KINH SỚ SAO VẤN BIỆN 阿彌陀經疏鈔問辨

Hán: A Di Đà kinh sớ sao vấn biện 阿彌陀經疏鈔問辨, Di Đà sớ sao vấn biện 彌陀疏鈔問辨, Sớ sao vấn biện 疏鈔問辨

Tên sách, một quyển, Tục 33, Châu Hoàng soạn, trả lời và giải thích những vấn nạn về A Di Đà kinh sớ sao của ông.

Nội dung chia làm ba phần. Phần đầu gồm 28 câu hỏi do những người khác đề xuất, kèm theo với 28 câu trả lời của Châu Hoằng về những vấn đề: 1. Niệm Phật là tinh tấn ba la mật, 2. Quả vị trong mười trụ và mười địa, 3. Quan hệ giữa năm pháp của Lăng già và ba tự tính của Duy thức, 4. Khả năng so sánh giữa kinh A Di Đà với Đại A Di Đà kinh và Quán kinh, 5. Ý nghĩa của từ Phạn, 6. Vì sao lấy bốn tất đàn làm phương pháp, 7. Việc Phật nói như sắc dụ của thánh vương, 8. 91 kiếp là hai kiếp, 9. La Thập là dịch sư của một ngàn đức Phật, 10. Ý nghĩa của hiền và mật, 11. Vị trí của tạng kinh duyên giác, 12. Nghĩa chữ Xá vệ, 13. Nghĩa chữ 'hồ thị', 14. Tăng giữ giới thấy Phật, 15. Nghĩa chữ Ca Diếp, 16. Nguyên do vào đạo của Câu Si La, 17. La Hầu là con ai?, 18. Đại ý tiểu đoạn một của chính tôn, 19. Tên Tu ma đề và Cự lạc, 20. Thứ tự của bốn cõi Cự lạc, 21. Sự khổ vui và bốn cõi, 22. Nghĩa chữ thanh lương, 23. Thanh lương và sự thay đổi vật lý ở Tịnh độ, 24. Cự lạc và năm hành, 25. Nghĩa chữ 'Tự qui y Phật', 26. So sánh âm nhạc Cự lạc với các cõi trời, 27. Tính bất thối, 28. Quan hệ giữa quả Tu đà hoàn và Bồ xứ một đời.

Phần hai gồm 12 câu hỏi đúng ra "nên hỏi những câu hỏi trước không đề cập tới, nên tự mình đặt ra" của Châu Hoằng: 1. Quan hệ giữa A Di Đà kinh và Đại A Di Đà kinh, 2. Sao tả y và chánh báo, 3. Các hành là vô thường thì niệm Phật sao có tác dụng, 4. Vì sao niệm Phật phải phát nguyện, 5. Niệm Phật với ngộ đạo, 6. Trì danh và trì chú, 7. Tham thiền với niệm Phật, 8. Ngày đêm chim hót, 9. Tính viên giáo của kinh, 10. Tính đốn giáo của nó, 11. Tại gia niệm Phật có thuộc thượng bối không?, 12. Chim cộng mạng.

Phần ba là phần trả lời câu hỏi của Ngu Đức Viên về ba vấn đề là chim cộng mạng, bạch hạc và ác đạo. Châu Hoằng tả Ngu Đức Viên là một "cư sĩ, tài ba trác lạ, học thức uyên bác, trong nước Chấn đán, ít người sánh bì, nay ở cửa thiền, chính cả hai nhà Nho và Thích đều trông vào, lấy làm cờ đỏ, để theo đó mà chuyển đổi". Cho nên, trong hai phần trên, Châu Hoằng nói ông "biện luận là nhằm bẻ gãy và dẹp yên những cuồng ngu". Còn đối với Ngu Đức Viên thì ông "biện luận, ấy là biện luận đối với người hiền trí, bình tĩnh để mà thương xót, xin đừng lấy lệ hai phần trên mà xem. (Ta) rất biết cư sĩ thương ta, muốn việc khắc sách ấy thành sách trọn vẹn vậy".

Lý do để viết Di Đà sớ sao vấn biện, ngay từ đầu, Châu Hoằng đã ghi: "Khi Sớ sao đã tưng ra, có người không đồng ý, đưa lời đến cật vấn. Điều nào có thể theo thì vui mừng chấp nhận, điều nào không thể theo thì mỗi mỗi biện luận để sửa lại, trong đó điều nào không khả yếu thì để đấy mà không ghi ra. Việc nghiên cứu căn cơ, phân tích lý lẽ, không thể không chế được. Ấy chẳng phải là thích cãi cọ, mà đáng gọi là một nỗi vui trong giáo pháp". Thế đủ rõ Di Đà sớ sao vấn biện một mặt trả lời những vấn nạn do Di Đà sớ sao gây ra, một mặt trình bày thêm những kiến giải của Châu Hoằng, mà trong Di Đà sớ sao ông chưa có dịp đề xuất.

Quan điểm để viết Di Đà sớ sao vấn biện tất không ra ngoài quan điểm của Di Đà sớ sao, nên tự thân nó không cung hiến một nét nào mới. Sự thật, nói chỉ có mục đích là làm rõ một số

vấn đề mà Di Đà sớ sao gây ra thắc mắc hay chưa có dịp nói rõ mà thôi. Vì vậy, lập trường của A Di Đà sớ sao vấn biện là lập trường của A Di Đà sớ sao.

Bản lưu hành hiện nay của nó là bản lấy từ Vân thê pháp vưng của Vương Vũ Xuân.

Xem thêm mục A DI ĐÀ SỚ SAO và A DI ĐÀ SỚ SAO SỰ NGHĨA.

A DI ĐÀ KINH THÔNG TÁN SỚ

阿彌陀經通讚疏

Hán: A Di Đà kinh thông tán sớ 阿彌陀經通讚疏, Thông tán sớ 通讚疏, Thông tán 通讚

Tên sách, ba quyển thượng, trung, hạ, Đại 37 Kinh số bộ 5 ĐTK 1758, Khuy Cơ soạn, giải thích A Di Đà kinh theo bản dịch La Thập trên cơ sở tư tưởng Duy thức.

Nội dung chia làm sáu phần: Phần một, trình bày tổng quát về nguyên do nói kinh này, dẫn lời trong phẩm Phương tiện và phẩm Thọ lượng của kinh Pháp Hoa, xác định là nhằm cho những chúng sinh nhác nhóm và tán loạn, giúp họ phá được ba vòng vây là vô thường, bất tịnh và khổ. Phần hai, qui định tôn chỉ của kinh. Nếu theo lập trường phân chia kinh luận làm bốn tôn là lập tính, phá tính, phá tướng và hiển thật, thì kinh này thuộc về tôn chỉ hiển thật. Còn nếu chia làm tám tôn là ngã pháp không hữu, hữu pháp vô ngã, pháp vô khứ lai, hiện thông giả thật, tục vọng chân thật, chư pháp giả danh, thắng nghĩa giai không và ứng lý viên thật, thì kinh này thuộc về tôn ứng lý viên thật. Trong ba thừa thì kinh này thuộc Đại thừa, trong ba tạng thì kinh này thuộc về tạng Bồ tát, và trong mười hai phân giáo, thì kinh này thuộc loại không hỏi mà nói. Phần ba, trình bày về bản chất và tác dụng của kinh. Bản chất của kinh hay gọi là giáo thể là nhằm tóm thâu mọi hiện tượng về bản chất của chúng, tóm thâu mọi đối tượng từ tâm thức, tóm thâu mọi giả tướng từ thực chất, phân biệt bản chất và tác dụng, và tập trung những sự thật rõ ràng. Còn về tác dụng của kinh là nhằm tỏ rõ cái như cái sạch, cõi uế, cõi tịnh. Phần bốn, xác định thời đại ra đời và quá trình phiên dịch của kinh. Kinh này trước sau có bốn cách dịch, tức bản La Thập, bản Cầu Na Bạt Đà La, bản Huyền Tráng và bản A Di Đà kinh kê tụng. Về thời đại ra đời của kinh, tác giả ghi nhận năm thuyết giáo phán của Trung quốc và hai thuyết của Ấn độ, nhưng không xác định rõ kinh ấy cụ thể thuộc vào thời nào, chỉ trừ thuyết của Giới Hiền, xác định nó thuộc giáo phi không phi hữu của thời thứ ba. Phần năm, bàn về tính chất đốn tiệm của giáo lý Tịnh độ, xác định nó thuộc về đốn giáo. Năm phần vừa tóm tắt cấu tạo nên lời tựa của A Di Đà kinh thông tán sớ này.

Phần sáu là phần chính giải thích kinh văn. Phần này chia làm hai phần nhỏ. Thứ nhất là giải thích nhan đề kinh. Thứ hai là giải thích bản văn. Trong phần nhỏ giải thích bản văn này, tác giả sử dụng lối phân đoạn tiêu chuẩn thông thường và chia bản văn ra làm ba đoạn là đoạn

tự, đoạn chính tôn và đoạn lưu thông. Đoạn tự lại chia làm năm đoạn nhỏ giải thích từ "Nhu thị ngã văn" đến "chư thiên đại chúng câu", tạo nên quyền thượng của bản sớ. Đoạn chính tôn chiếm gần trọn quyền trung và quyền hạ, giải thích toàn bộ bản văn còn lại, trừ những câu kết thuộc về đoạn lưu thông. Trong đoạn chính tôn này lại chia ra sáu đoạn nhỏ, gồm: 1. nêu lên kết quả Tịnh độ, 2. nói rõ nguyên nhân cõi Tịnh độ ấy, 3. các đức Phật xác minh, 4. sự phát nguyện của người niệm Phật, 5. các đức Phật ca ngợi đức Thế Tôn đã thành đạo ở Ta bà và chỉ phương pháp niệm Phật, 6. đức Thế Tôn tự trình bày cái sự khó của mình trong việc chỉ ra phương pháp ấy. Trong mỗi đoạn nhỏ này còn phân chia ra nhiều mục tiết nữa để giải thích.

Cuối quyền hạ có ghi thêm lời đề của tăng thống Thiệu Hiền viết vào năm Đại an thứ năm (1089) và của pháp sư Nguyên Giác viết vào năm Gia lịch thứ nhất (1326). Lời đề của Thiệu Hiền nói A Di Đà kinh thông tán sớ là do Hựu Thế Tăng thống Nghĩa Thiên tìm được ở Trung quốc trong khoảng những năm Nguyên phong Nguyên hựu đời Tống (1078-1094), rồi đưa về Triều tiên. Thiệu Hiền đứng ra khắc vào năm Mậu thìn (1088). Năm sau thì khắc xong. Lời đề của Nguyên Giác ghi lại lai lịch truyền thừa của bản sớ ấy ở Nhật bản. Theo đó thì nó được truyền vào năm Vĩnh trường thứ hai (1097), được chép lại vào những năm Khương hòa thứ tư (1102) và Gia lịch năm thứ nhất (1326). Như thế, bản truyền vào Nhật bản là từ bản của Nghĩa Thiên thỉnh từ Trung quốc. Sau này nó đã được khắc bản trong thời Đức xuyên (1603-1868) và trở thành bản đáy cho bản in trong Đại tạng ngày nay.

Với một lai lịch như thế cộng thêm những chi tiết xuất hiện trong nội dung của bản sớ, người ta đã nghi ngờ tác quyền của bản sớ này không phải của Khuy Cơ. Đây là trường hợp giống với A Di Đà kinh sớ (x.) của Khuy Cơ bàn trên. Nghĩa là (1) việc giải thích những tên chữ Phạn trong bản Thông tán sớ đã không chứng tỏ người viết thông thạo Phạn văn như Khuy Cơ, và (2) quan hệ học lý và trí thức giữa Huyền Tráng và Khuy Cơ đã không thể hiện ở trong bản sớ.

Tuy thế, quan điểm lý giải A Di Đà kinh ở đây là quan điểm duy thức giống như trường hợp A Di Đà kinh sớ của Khuy Cơ, dẫu không tuyên bố một cách rõ ràng. Do đó, những người nghiên cứu trước như Diên Thọ đã cho rằng "hai sớ dù có xuất nhập với nhau, đã phản ảnh được nghĩa của kinh giống như một nhà có hai ngọn đèn chiếu rọi mọi vật càng thêm sáng", như A Di Đà kinh sớ bạt viết năm Quang chính thứ tư (1792) của ông ghi nhận.

Về phương pháp, dù A Di Đà kinh thông tán sớ được xác định là viết theo lối tán, tức có ý chứa đựng sự phân biệt, tốt xấu, hay dở, nhưng nói chung nó vẫn sử dụng lối giải thích tiêu chuẩn của các bản sớ là trước nêu một câu văn trong kinh rồi làm lời tán để giải thích. Đây là lối tiền tiêu hậu thích.

Xem Tịnh độ y bằng kinh luân chương sớ mục lục, Liên môn loại tu kinh tịch lục T

A DI ĐÀ KINH TRÍCH YẾU DỊ GIẢI

阿彌陀經摘要易解

Hán: Phật thuyết A Di Đà kinh trích yếu dị giải 佛說阿彌陀經摘要易解, A Di Đà kinh trích yếu dị giải 阿彌陀經摘要易解, Di Đà trích yếu dị giải 彌陀摘要易解, Di giải 易解

Tên sách, một quyển, Tục 91, Chân Tung Bàn Đàm soạn, giải thích ngắn gọn A Di Đà kinh cho những người mới vào tu tập Tịnh độ giáo.

Nội dung chia làm hai phần. Phần thứ nhất giải thích nhan đề kinh. Phần thứ hai giải thích kinh văn, phân thành ba đoạn là tựa, chính tôn và lưu thông. Đoạn tựa từ "Nhu vậy tôi nghe" đến "đại chúng đều đủ", sử dụng thuyết sáu thành tựu để trình bày. Đoạn chính tôn từ "Bây giờ Phật bảo" đến "thật là rất khó", mô tả nội dung chính của kinh, gồm y báo và chánh báo của thế giới Cực lạc, phương pháp để vãng sinh về thế giới ấy, và các đức Phật trong sáu phương đều cùng tán thán phương pháp đó với đức Phật Thích Ca. Đoạn lưu thông là những câu còn lại. Sau phần giải thích chính kinh văn, Chân Tung còn giải thích sơ thêm ý nghĩa của Bat nhất thiết nghiệp chương căn bản đặc sinh Tịnh độ đà la ni.

Cuối cùng, có bài chí không ghi người viết và năm tháng, nói rằng "Bản Di giải này vốn là nhân của người mới học tu tập Tịnh độ, để được quả Bồ đề. Do thế, nhân nó là từ ngắn gọn. Cho nên, văn nó có rút gọn chỗ dễ hiểu, mà giải chỗ khó biết, nghĩa nó lấy ra từ tôn chỉ lớn, mà rút gọn những lời giải thích dài. Phạm ngữ thì chỉ phiên âm tên, pháp số thì chỉ nêu cái tổng quát. Ấy muốn khiến người học rõ được đại khái. Nó không giống như những bản chính chú, mà đòi hỏi đầy đủ mọi thể, nhưng cũng có biện giải những gì nên biện giải, làm rõ những gì nên làm rõ, như trong kinh nói đến phương pháp trì danh là thiện căn phước đức, đến hiệu quả của vãng sinh là bất thối bồ đề v.v... Lý nó cần phải đã thông ... Lý nó nếu đã rõ rồi, thì việc trì danh mới không nhập vào đường ma Cho nên, bản Di giải này đây không phải là không khiến người sơ học sinh lòng tin, một giúp rập cho việc trì danh vậy".

Mục đích viết A Di Đà kinh trích yếu dị giải như thế được qui định khá rõ ràng, ấy là nhằm giúp đỡ những người sơ học tu tập Tịnh độ, đặc biệt là thực hành phương pháp trì danh niệm Phật. Với mục đích đó, quan điểm nó rõ ràng là một quan điểm Tịnh độ giáo thuần túy. Về phương pháp, nó không có những cống hiến gì đặc sắc, vẫn sử dụng thủ pháp thông thường của các nhà chú giải trước mà ông nhắc đến như Thiên Thai Trí Khải, Từ Ân Khuy Cơ, Linh Chi Nguyên Chiêu, Vân Khê Châu Hoảng.

Về bản thân Chân Tung và niên đại viết ra A Di Đà kinh trích yếu dị giải, hiện nay chưa có tài liệu cụ thể nào ghi rõ. Chỉ thấy trong đoạn chú thích hai chữ 'như thị', hai câu dẫn từ A Di Đà kinh sớ sao của Châu Hoảng, mà ông gọi là "Cổ đức nói". Thế chứng tỏ Chân Tung sống cách Châu Hoảng khá xa trong thời gian, để một người trở thành "cổ đức" đối với người kia.

Thêm vào đó, bản in lưu hành ngày nay có chùa Chân Tung thuộc đời Thanh. Do thế, ông hẳn đã sống từ thế kỷ thứ mười tám trở về sau.

A DI ĐÀ KINH TRỰC GIẢI CHÍNH HẠNH 阿彌陀經直解正行

Hán: Phật thuyết A Di Đà kinh trực giải chính hạnh 佛說阿彌陀經直解正行, A Di Đà kinh trực giải chính hạnh 阿彌陀經直解正行, Di Đà trực giải chính hạnh 彌陀直解正行, Trực giải chính hạnh 直解正行

Tên sách, một quyển, Tục 33, Liễu Căn soạn, giải thích A Di Đà kinh trên cơ sở tư tưởng A Di Đà kinh số sao.

Nội dung chia làm hai phần. Phần thứ nhất, giải thích nhan đề của kinh và tiểu sử của dịch giả La Thập. Phần thứ hai, giải thích chính văn của kinh, lại chia làm ba đoạn, tức tựa dẫn, chính tôn và lưu thông. Đoạn tựa dẫn bắt đầu từ "Nhu vậy tôi nghe" đến "đại chúng đầy đủ", và được gọi là chứng tín tựa dẫn, phân tích phần nhập đề của kinh bằng thuyết sáu thành tựu. Đoạn chính tôn giải thích chính nội dung của kinh, chia ra làm nhiều đoạn nhỏ, mà tựu trung có thể phân thành ba mục là (1) mục nói về chánh báo và y báo của thế giới Cực lạc, (2) mục nói đến những yếu tố để vãng sinh về thế giới ấy và (3) mục ghi nhận lời ca ngợi của không những đức Phật Thích Ca, mà còn của các đức Phật trong sáu phương thế giới. Đoạn cuối bắt đầu từ "Phật nói kinh này xong" đến hết, được gọi là đoạn lưu thông, vì "giáo phán tất phải lưu thông". Ngoài nội dung vừa tóm tắt, Liễu Căn còn giải thích nhan đề chú Bạt nhất thiết nghiệp chương căn bản đắc sinh Tịnh độ đà la ni và nói về ý nghĩa của việc trì chú này cùng việc niệm Phật vãng sinh. Cuối cùng là bài chí của Liễu Căn ghi lại nguyên do viết ra A Di Đà kinh lược giải chính hạnh.

Bài chí ấy viết: "Xét Phật thuyết A Di Đà kinh, xưa có bản chú, tôi từng tìm mua hơn 20 năm qua mà không có được. Bản lưu hành ở đời chỉ thấy Số sao của đại sư Liên Trì. Thánh kinh cao diệu, số giải lại tinh thâm. Người mới học đọc chúng, thật khó lĩnh hội. Liễu Căn tôi không quản ngu muội, tay viết ra những lời dễ hiểu về Tịnh độ, trích thêm những câu từ Tịnh độ văn của Long Thư cư sĩ, gồm chép những di huấn của tiên sư, tập thành một bộ, đặt tên là Trực giải chánh hạnh. Tỉnh thoảng có xen vào lời nào ước đoán thì cũng ví như trèo cao đi xa, tất trước phải từ gần thấp mà nói, để người xem dễ thông hiểu. Nếu muốn tìm sâu diệu chỉ của kinh thì đã có Số sao. Liễu Căn đâu dám tán thêm một lời".

Mục đích của việc viết ra A Di Đà kinh trực giải chánh hạnh như thế là nhằm đáp ứng yêu cầu học tập của những người mới bước vào ngưỡng cửa nghiên cứu giáo lý Tịnh độ, một yêu cầu mà A Di Đà kinh số sao của Châu Hoàng chưa thỏa mãn do tính chất tinh thâm của nó.

Vì vậy, ngoài tác phẩm của Châu Hoằng, Liễu Căn đã thái trích thêm những văn cú từ Long thư tịnh độ văn của Vương Nhật Hưu và những di huấn của các tiên sư, nhằm nói rõ giáo lý ấy của A Di Đà kinh bằng những lời lẽ dễ hiểu và ngắn gọn. Hẳn vì qui định nhiệm vụ của bản chú giải mình như vậy, Liễu Căn đôi khi đã đi đến chỗ giải thích một cách tùy tiện, thậm chí sai lầm. Chẳng hạn, tên của dịch giả Curu Ma La Thập, thường được gọi tắt là La Thập, đã được Liễu Căn giải thích là "kẻ có thể thông đạt văn tự của hai nước, nên gọi La Thập (Hán: năng đạt lưỡng địa văn tự chi thập, sở xưng La Thập). Hoặc những sai lầm của Châu Hoằng vẫn được lặp lại, như giải thích tên Càn Đà Ha Đề là Bất Hưu Tức.

Tuy thế, để bù đắp cho những thiếu sót vừa kể, Liễu Căn đã vận dụng tiểu truyện của những người đã niệm Phật thành công, tức được vãng sinh, để chỉ dẫn những người mới học con đường Tịnh độ tất yếu có thể hoàn thành ước vọng thoát khổ được vui. Cho nên, trong từng đoạn chú giải, ông thường trung dẫn một vài truyện liên hệ với đại ý của đoạn ấy. Đây phải kể là một thủ pháp đặc sắc của A Di Đà kinh trục giải chánh hạnh. Những truyện đó có thể là xưa do sách vở chép lại, có thể là nay, mà Liễu Căn nghe được vào thời mình. Chính chúng đã làm cho những lời giải của ông thêm khí sắc lôi cuốn và truyền cho người đọc một niềm tin vững chãi vào hiệu lực của A Di Đà kinh và phương pháp niệm Phật.

Bài chí trên viết vào năm Càn long giáp thìn (1784), như vậy chúng tỏ Liễu Căn sống vào hậu bán thế kỷ mười tám, khi phong trào tín ngưỡng Tịnh độ giáo phát triển mạnh mẽ với những khuôn mặt nổi bật như Bành Tế Thanh (1740-1796). Cho nên, ông không những giải thích A Di Đà kinh trên lập trường Tịnh độ giáo, mà còn cổ xúy vận động cho sự phát triển của phong trào ấy qua việc nêu cao và tuyên dương những tấm gương niệm Phật thành công, hầu mời gọi những người còn đứng ngoài phong trào.

Xem thêm mục A DI ĐÀ KINH SỐ SAO.

A DI ĐÀ KINH ƯỚC LUẬN

阿彌陀經約論

Hán: A Di Đà kinh ước luận 阿彌陀經約論, Di Đà ước luận 彌陀約論

Tên sách, một quyển, Tục 33, Bành Tế Thanh soạn, giải thích A Di Đà kinh một cách ngắn gọn trên cơ sở tư tưởng Tịnh độ giáo.

Nội dung chia làm bốn phần. Phần một nói rõ yếu lĩnh của kinh, theo đó thì "kinh này lấy nhất tâm làm tôn chỉ, lấy trì danh làm thực hành, lấy tín nguyện làm dẫn đạo, lấy bất thối chuyển làm lộ trình, lấy sự giác ngộ đúng đắn không gì hơn làm cứu cánh". Phần hai trình bày những lợi ích của sự vãng sinh về thế giới Cực lạc, trong đó có việc tránh được bốn nỗi khổ, thụ

hưởng được sáu niềm khoái lạc và năm điều tốt đẹp. Phần ba trả lời những vấn nạn về tư tưởng Tịnh độ của kinh, mà tóm tắt thì gồm bốn câu hỏi. Câu hỏi thứ nhất về "trong tâm thanh tịnh vốn không có một vật gì, thì những công đức như vậy những trang nghiêm như vậy, há chẳng khác gì bụi mắt cho nổi đom đóm, vẽ đất thành bánh?". Câu hỏi thứ hai về việc "khô sương đều quên, sạch dơ chẳng hai thì mới khế hợp chân như, thế làm sao nổi lên chuyện bỏ khổ dơ mà chụp lấy sương sạch?". Câu hỏi thứ ba về chuyện khi "âm chung, Phật A Di Đà hiện ở trước mặt, ấy là do phân thân ứng khắp, hay do thức hiện ra? Nếu bảo do Duy thức, thì nó là huyền không phải chân. Nếu bảo do phân thân thì rời tâm không có Phật". Câu hỏi thứ tư dẫn đến câu hỏi của Huệ Năng nói: "Người phương đông niệm Phật cầu sinh phương Tây, thì người phương Tây niệm Phật cầu sinh về nước nào?" Phần bốn là bài kệ hồi hướng, kêu gọi mọi người tin tưởng pháp môn niệm Phật mà A Di Đà kinh đã tuyên dương.

Bành Tế Thanh, hiệu là Thiệu Thăng, sinh năm 1740 và mất năm 1796, trước chuyên về Nho, sau theo Phật, chuyên tu về Tịnh độ. Ngoài A Di Đà kinh ước luận, ông còn viết Quán vô lượng thọ Phật kinh ước luận và đặc biệt Nhất thừa quyết nghi luận phê bình các quan điểm sai trái của các nhà Tống nho.

A DI ĐÀ KINH YẾU GIẢI

阿彌陀經要解

Hán: Di Đà yếu giải 彌陀要解, Yếu giải 要解

Tên sách, một quyển, Đại 37 kinh số bộ 5 ĐTK 1762, Trí Húc soạn, giải thích A Di Đà kinh theo bản La Thập dựa trên cơ sở phối hợp các tư tưởng của phái Tịnh độ, Hoa nghiêm và Thiên.

Nội dung chia làm hai phần. Phần đầu trình bày một số vấn đề tổng quát liên hệ đến A Di Đà kinh, gồm năm vấn đề: 1. Giải thích nhan đề Phật thuyết A Di Đà kinh; 2. Xác định bản chất giáo lý của kinh và trình bày thật tướng; 3. Nói rõ mục đích của kinh là bày tỏ phương hướng tu hành gồm ba yếu tố là lòng tin, quyết tâm và sự thực hành trì danh; 4. Trình bày tác dụng vắng sinh tịnh độ và được quả bất thối của kinh; 5. Xác định giáo tướng tức bộ loại của kinh, là thuộc loại không hỏi mà nói, gồm trong kinh tạng Bồ tát.

Phần hai đi vào việc giải thích bản văn. Trí Húc sử dụng thủ pháp thông thường của nhà chú giải là chia ba đoạn: Tự, chính tôn và lưu thông. Khác với một số số, đoạn tự ở đây bắt đầu từ đoạn mở đề cho đến "hiện đang nói pháp", chia ra thông tự và biệt tự. Thông tự tức là đoạn tự của các bản số khác, còn biệt tự tức là câu "Xá Lợi Phất... hiện đang nói pháp". Ở đây, Trí Húc đã chấp nhận lối phân chia của Tuệ Tịnh trong A Di Đà kinh nghĩa thuật (x.). Về đoạn chính tôn và lưu thông, Trí Húc sử dụng lối phân đoạn của Trí Viên trong A Di Đà kinh số (x.),

chia từ "Xá Lợi Phất vì sao nước kia được gọi là Cực lạc" đến "nên phát nguyện về nước kia" là thuộc về đoạn chính tôn, phần còn lại là thuộc về đoạn lưu thông. Trong đoạn chính tôn lại chia làm hai đoạn nhỏ. Đoạn nhỏ một, trình bày diệu quả của bản thân và thế giới Cực lạc để gọi lòng tin ưa; đoạn nhỏ hai, khuyến phát nguyện trì danh để tạo nhân vãng sinh về nước Cực lạc. Trong mỗi đoạn nhỏ này còn phân tích ra nhiều mục nữa. Đoạn lưu thông phân làm năm đoạn nhỏ: 1. Dẫn sự ca ngợi của sáu phương các đức Phật để khuyến tin, 2. Nêu tên các đức Phật để giải thích, 3. Nêu lên sự phát nguyện ở trong ba đời, 4. Dẫn việc các đức Phật ca ngợi sự khó để thúc đẩy lòng tin, 5. Đại chúng vui vẻ tin nhận.

Về quan điểm và phương pháp thì ở đây Trí Húc cố gắng dung hiệp ba dòng tư tưởng lớn của Phật giáo thời ông là Hoa nghiêm, Thiên và Tịnh độ. Ngay trong phần trình bày năm vấn đề tổng quát, ông đã gọi bằng tên "ngũ trùng huyền nghĩa". Sự thật thì đây là một vay mượn từ A Di Đà kinh nghĩa sớ của Trí Khải. Rồi lối phân chia thông tự biệt tự nó chịu ảnh hưởng của Tuệ Tịnh. Về việc phân đoạn chính tôn và lưu thông thì lại sử dụng thủ pháp của Trí Viên. Tuy thế, trong lời tựa và lời bạt ở đầu và cuối quyển sách của mình, Trí Húc đã nhắc đến A Di Đà kinh sớ sao của Diệu Tôn¹ và đặc biệt là A Di Đà kinh lược giải viên trung sao của U Khê Truyền Đăng (1554-1627) và A Di Đà kinh sớ sao của Vân Thê Châu Hoằng, mà ông ca ngợi là "như mặt trời mặt trăng ở trên trời, ai có mắt thì thấy. Nhưng vì văn lắm nghĩa nhiều, bên bờ không ai lường được, đến nỗi những người mới học biết ít thì ý nguyện và lòng tin khó bề nói lên". Cho nên, Trí Húc đã viết A Di Đà kinh yếu giải, "không dám cùng hai ông ấy sánh khác, cũng không dám cùng hai ông ấy gượng giống". Thế là Trí Húc xác định rõ quan điểm và phương pháp của mình. Ông dựa vào Châu Hoằng cũng như Truyền Đăng, một bên là Tịnh và Hoa nghiêm, một bên là Thiên, để viết nên bộ Yếu giải ấy.

Trong lời bạt ở cuối sách, Trí Húc cho biết ông viết A Di Đà kinh yếu giải vào ngày hai mươi bảy tháng chín năm đinh hợi (1647) và đến ngày mùng năm tháng mười thì xong, lúc bấy giờ ông bốn mươi chín tuổi. Ông kể lại là khi mới xuất gia, ông tự phụ mình là một môn đồ của thiên tôn nên rất coi thường phương pháp niệm Phật. Đến khi đau bệnh muốn chết, nhân đọc hai bộ sao của Diệu Tôn² và Viên Trung cùng bộ sớ sao của Châu Hoằng, mới biết năng lực kỳ diệu của pháp môn ấy. Nhân có người bạn là Khử Bệnh đại sĩ tu theo pháp môn đó đã lâu, yêu cầu viết một bản giải thích tóm tắt. Đó là lý do ra đời của bộ A Di Đà kinh yếu giải của Trí Húc. Sau lời bạt của Trí Húc có lời hậu tựa khi đem ra khắc bản Yếu giải của Chính Tri, không ghi năm tháng. Nhưng đây có lẽ là lần khắc thứ nhất, bởi vì trong lần khắc vào năm Diên bảo thứ sáu (1678) của Nhật bản thì đã có lời hậu tựa ấy. Sau đó, năm Càn long thứ 18 (1754) được in lại một lần nữa. Đây là hai bản khắc, tức bản Diên bảo và bản Càn long, được sử dụng để in lại bản văn trong Đại tạng kinh.

Ở Việt nam, trong bản in Tam tạng mục lục do Pháp Chuyên Diệu Nghiêm chép ra vào năm Cảnh hưng Ất mùi (1775) và sau này môn đồ là Toàn Lý và đệ tử của Toàn Lý là Viên

¹ Quán Vô Lượng Thọ Phật Kinh Nghĩa Sớ Diệu Tôn Sao của Tri Lễ (BTTTQ)

² Diệu Tông Sao của Tri Lễ (BTTTQ)

Giác in lại vào năm Minh mạng thứ hai mươi mốt (1840) có ghi Di Đà yếu giải thuộc hòm 40 của Tục tạng kinh. Trong Các tự kinh bản Ngọc sơn thiên thư lược sao mục lục có ghi bản gốc của Di Đà yếu giải tàng trữ tại chùa Vĩnh nghiêm tỉnh Hải dương. Như thế, A Di Đà kinh yếu giải tương đối phổ biến rộng rãi.

Trí Húc là một trong bốn tác gia lớn của Phật giáo thời Minh mạt. Cùng với Vân Thê Châu Hoàng, Tử Bá Tinh Khả (1543-1603) và Hám Sơn Đức Thanh (1546-1623), ông đã chấn chỉnh và cải cách nền Phật giáo lúc ấy. Sinh năm 1599 và mất năm 1654, ông trước tác rất nhiều gồm ba lãnh vực kinh, luật, luận và cả đến Nho giáo nữa. Ông cố gắng tổng hợp tinh hoa của các tôn phái khác nhau và phân nần tình cảnh chia rẽ giữa các tôn phái ấy. Nỗ lực này thể hiện rõ ràng trong chính A Di Đà kinh yếu giải.

Xem mục TRÍ HỨC

A DI ĐÀ KINH YẾU GIẢI TIỆN MÔNG SAO

阿彌陀經要解便蒙鈔

Hán: Phật thuyết A Di Đà kinh yếu giải tiện mông sao 佛說阿彌陀經要解便蒙鈔, Di Đà yếu giải tiện mông sao 彌陀要解便蒙鈔, Tiên mông sao 便蒙鈔, Tiên mông 便蒙

Tên sách, ba quyển (thượng, trung, hạ), Tục 91, Đạt Mặc soạn, giải thích A Di Đà kinh yếu giải của Trí Húc.

Nội dung chia làm ba phần. Phần thứ nhất giải thích nhan đề bản giải và bài tựa của Trí Húc. Phần hai được gọi là 'giải kinh', phân thành hai đoạn lớn. Đoạn lớn một giải thích năm vòng huyền nghĩa do Trí Húc tiếp thu thủ pháp sơ giải của các nhà Thiên thai và trình bày theo cách hiểu riêng của mình, tức thích danh, biện thể, minh tôn, lực dụng và giáo tướng. Đoạn lớn hai, giải thích lại những yếu giải của Trí Húc về chính kinh A Di Đà, trong đó thủ pháp phân đoạn thành tựa, chính tôn và lưu thông của Đạo An đã được vận dụng. Phần ba giải thích bài bạt của Trí Húc, một của Chính Tri Khử Bệnh, và một của Tánh Đán viết năm 1780 cho lần in lại năm Càn long canh tuất (1790).

Ngoài nội dung vừa kể, Tiên mông sao còn mở đầu với hai bài tựa, một bài của Tịnh Nghiệp Liên Thân thị viết năm Đạo quang thứ ba mươi (1850) và một của chính Đạt Mặc, và kết thúc với hai bài bạt, một của môn nhân Ngô Cự và một của Liên Nhụy thị viết năm Quang tự thứ hai mươi ba (1897). Bài tựa của Tịnh Nghiệp Liên Thân thị nói: "Nay đề tên Tiên mông sao là vì sao? Ấy do giảng sư Lượng công của tịnh nghiệp trường Tư phước, vì sâu xót hàng vị tiền, trí non, tuệ cạn, nghe hiểu ít oi, khó thấu hết được tâm yếu của Ngẫu Ích lão nhân, chỉ sợ ngu mông chìm đắm, luống theo các dị kiến chấp lý bỏ sự Sau những buổi giảng xong, bèn

theo bút viết thành sách". Như vậy, Tiền mông sao có được tên ấy là vì nhằm cho những người ngu mông tiệm hiểu tâm yếu của Trí Húc.

Bài tựa tựa của chính Đạt Mặc giải thích ngược lại: "Tôi bảm tính ngu xuẩn, tuy đã giảng bản giải đó hơn mười nơi, nhọc tâm khổ tứ, cứ giảng cứ quên. Cho nên vào năm kỷ hợi (1839) kiết hạ ở chùa Bảo thông, Vũ xương, cùng với vài ba người bạn tu Tịnh độ, tôi giảng diễn bản giải ấy, vừa giảng vừa ghi, sau đó chép dần lại thành sách, ấy chẳng dám gọi là hoàng pháp lợi sinh, mà thật chỉ là ngu xuẩn tự tiệm, nên gọi là Tiền mông sao". Hiểu được ý khiêm nhường của thầy mình, bài bạt của Ngô Cự viết: "Thầy tôi thương đạo tình sâu, nhân lúc rảnh việc giảng diễn, theo bút viết ra, khiến cho bi tâm triệt để của Thích Ca Ngẫu Ích rõ ràng ở trước mắt, bèn tự khiêm nhường mà gọi là Tiền mông sao".

Như thế, dù hiểu Tiền mông sao theo nghĩa nào đi chăng nữa, điều rõ ràng là nó đã viết ra nhằm giải thích lại một cách rành mạch dễ hiểu tư tưởng Tịnh độ giáo của Trí Húc trong A Di Đà kinh yếu giải. Và việc này, Đạt Mặc đã làm qua một thời gian dài, Cứ vào bài tựa của chính ông, thì ông đã khởi thảo Tiền mông sao vào mùa an cư năm 1839. Nhưng theo bài tựa của Liên Thôn thị, thì đến năm 1850 mới hoàn tất một cách chắc chắn, để đến xin đề tựa. Sau khi viết xong, nó hẳn được đem khắc bản công bố, bởi vì lần in năm 1897 do Liên Nhụy chủ trương được gọi là lần in lại (trùng khắc). Bản Liên Nhụy thị đã trở thành bản lưu hành ngày nay trong Tục tạng kinh.

Quan điểm của Tiền mông sao dựa trên cơ sở tư tưởng của A Di Đà kinh yếu giải, mà Đạt Mặc đã đánh giá như: "Một sách Di Đà yếu giải rất có công hiệu đối với pháp môn Tịnh độ. Lời lẽ bày thật, chữ chữ châu thành. Làm rõ lý thì suốt tướng suốt tánh, đôi mắt sáng tròn. Bàn sự thì dốc tâm dốc óc, ruột gan nát hết Đã có bản kinh mâu nhiệm như vậy, thì tất yếu phải có bản giải mâu nhiệm như kia, thật là bên cầu lớn trong biển khổ". Còn về phương pháp, Đạt Mặc đã vận dụng lối sao tiêu chuẩn, tức vì bản giải có chỗ chưa rõ, nên cần đến bản sao để giải thích cho rõ hơn. Trong suốt Tiền mông sao, những đoạn nào của bản giải Trí Húc thì: thuộc bài tựa được chua chữ tựa, thuộc bản giải được chua chữ giải, thuộc những bài bạt được chua giải bạt hay bạt ở trên đầu. Sau những đoạn được chua như thế mới đến đoạn giải thích của Đạt Mặc và được chua chữ sao cũng ở trên đầu.

Đạt Mặc có hiệu là Mộng Liên, là một nhà Tịnh độ giáo nổi tiếng thế kỷ thứ mười chín. Tác phẩm đã do Ấn Quang tập hợp lại trong Hồng loa sơn Mông Liên pháp sư di cáo.

Xem thêm mục A DI ĐÀ KINH YẾU GIẢI.

A DI ĐÀ PHẬT GIÁC CHƯ ĐẠI CHÚNG QUÁN THÂN KINH **阿彌陀佛覺諸大眾觀身經**

Hán: Phật thuyết Sơn Hải Huệ Bồ tát kinh 佛說山海慧菩薩經, A Di Đà vị chư đại chúng thuyết quán thân chánh niệm giải thoát tam muội kinh 阿彌陀爲諸大眾說觀身正念解脫三昧經, Độ chư hữu lưu sinh tử bát nạn kinh 度諸有流生死八難經, Tối hậu thuyết pháp độ hữu duyên chúng sinh kinh 最後說法度有緣眾生經

Tên kinh, một quyển, Đại 85, Cổ dật bộ toàn ĐTK 2891, trình bày vấn đề quán thân chánh niệm để được vãng sinh về thế giới đức Phật A Di Đà. Kinh lược gọi đây là một ngục kinh.

Nội dung chia làm 2 phẩm. Phẩm đầu có tên là A Di Đà Phật giảng chư đại chúng quán thân kinh giải thoát phẩm, gồm một đoạn tự trình bày đức Phật thuyết pháp ở nước Nghiệp bang cùng với tám vạn đại tỳ kheo, các vị Bồ tát như Quán Thế Âm, Đại Thế Chí, Dược Vương, Dược Thượng, Phổ Hiền, v.v..., và trời người thần sông thần núi v. v... Bấy giờ đức Phật ngồi dưới cây Bồ đề, phóng hào quang gây nên chấn động. A Nan đứng dậy hỏi. Vấn đề chính được hỏi là quán thân và giải thoát. Đây là nội dung của phẩm giải thoát này. Về quán thân, đức Phật trả lời là phải chính định thân tâm, không quán đông tây nam bắc tứ duy thượng hạ hư không, ngoại duyên, nội duyên, thân sắc, sắc thân, tha hạnh, tha thân, tự quán thân mình mà không quán cái xấu của kẻ khác, tự quán hạnh của mình, mà không quán sắc tượng, chỉ quán vô duyên, chỉ có biết thở cùng với pháp giữ thân, phép thân xúc và nhiệt định. Đó là phép quán thân chân thật, mà ngoài nó ra không có một phép nào đưa đến giải thoát. Sau đó đức Phật trình bày về công đức tọa thiền và tụng kinh, nhận định hai kết quả là được tam muội và chánh niệm giải thoát.

Về giải thoát, đức Phật trả lời là do tu 10 thiện căn mà được chánh niệm giải thoát. Giải thoát ở đây được định nghĩa là vãng sinh về nước Phật A Di Đà. 10 thiện căn ấy cũng gọi là 10 vãng sinh: 1. Chánh niệm quán thân, thường có lòng hoan hỷ, dùng các thức ăn mặc cúng dường chư Phật và chúng tăng, 2. Chánh niệm đem thuốc hay bố thí cho một tỳ kheo bị bệnh và cho tất cả chúng sinh, 3. Chánh niệm không hại một sinh mạng, từ bi đối với tất cả, 4. Chánh niệm theo thầy thọ giới, tinh tuệ tu phạm hạnh, lòng thường vui vẻ, 5. Chánh niệm hiếu thuận cha mẹ, kính trọng sư trưởng, không ôm lòng kiêu nghịch chống trái, 6. Chánh niệm đến tăng phùng, cung kính chùa pháp, hỏi đạo hiểu rõ sự thật, 7. Chánh niệm một ngày một đêm giữ tám trai giới mà không phạm, 8. Chánh niệm trong tháng chay ngày chay, rời bỏ nhà mình đến ở thầy tốt, 9. Chánh niệm giữ tịnh giới, siêng tu lạc thiên định, hộ pháp không ác khẩu, 10. Chánh niệm không khởi tâm phỉ báng đạo vô thượng, tinh tiến giữ tịnh giới, dạy dỗ người vô trí, lưu bố kinh pháp này để giáo hóa giác ngộ mọi người. Sau đó có đoạn Đức Phật nói về căn bản của giới, tức tam qui. Đức Phật cũng nói về tác dụng của việc thọ trì đọc tụng và chánh niệm của kinh này là làm cho mọi người giải thoát, trừ những kẻ nhất xiển đề. Lý do là sao nhất xiển đề không được giải thoát, ấy là vì nó là một thân ma không còn sống được nữa.

Phẩm thứ 2 còn mang tên Bồ tát kiến Phật quốc vãng sinh phẩm. Người hỏi phẩm này là Bồ tát Sơn Hải Tuệ, vấn đề hỏi là tu tập công đức nào thì được tối thắng hơn hết. Đức Phật trả lời đó là công đức nguyện nghe hai chữ thường trú của Đại phương đẳng niết bàn, sẽ được giải thoát chân chính, tức được vãng sinh nước Phật A Di Đà. Tiếp đó là đức Phật diễn tả cách thức để thấy được cảnh giới của bản thân đức Phật A Di Đà bằng cách chính niệm quán sát. Sơn Hải Tuệ làm theo cách ấy và thấy được cảnh giới trang nghiêm toàn bằng bảy báu và đức Phật A Di Đà hiện đang thuyết pháp dưới cây Bồ đề. Rồi có một vị bồ tát tên Ma Ha Ca Diếp hỏi vì sao Sơn Hải Tuệ thấy được như thế mà các chúng sinh khác không thấy. Đức Phật trả lời là giống như mặt trời mặt trăng chiếu soi khắp nơi, nhưng người mù không thấy được, thì việc thấy Phật A Di Đà của Sơn Hải Tuệ cũng thế. Cuối cùng, Sơn Hải Tuệ hỏi về tên kinh và cách phụng trì. Đức Phật trả lời là kinh này có 3 tên, tức A Di Đà vị chư đại chúng thuyết quán thân chính niệm giải thoát tam muôi kinh, Độ chư hữu lưu sinh tử bát nan kinh và Tối hậu thuyết pháp độ hữu duyên chúng sinh kinh. Thọ trì kinh này thì đem được nhiều lợi ích và nếu bài báng kinh này phải chịu nhiều tai ương. Cuối cùng để kết thúc đức Phật lại phóng hào quang, mọi thính giả đều vui vẻ y theo tu hành.

Đây là một bản kinh tìm được tại Thiên Phật động ở Đôn hoàng. Hai thủ bản đã phát hiện được, hiện tàng trữ tại bảo tàng viện nước Anh ở Luân đôn. Thủ bản thứ nhất mang số hiệu S. 2538 hiện còn tốt, có đầu đề là A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh. Thủ bản thứ hai bị mất đầu mất đuôi nên không có nhan đề mang số hiệu S. 3506, nhưng nội dung giống như bản trước. Thủ bản S. 2538 vì kết thúc với nhan đề Phật thuyết Sơn Hải Tuệ bồ tát kinh, nên khi được đưa vào bản in Đại chính của Đại tạng kinh đã mang tên Phật thuyết Sơn Hải Tuệ bồ tát.

Bản kinh này ngay từ thời Minh Thuyên viết Đại Chu san định san định chúng kinh mục lục vào năm Thiên san vạn tuế thứ nhất (695) đã bị liệt vào loại ngụy kinh. Đến khi Trí Thăng cho ra đời Khai nguyên thích giáo lục 18, ông cũng chấp nhận lối xếp loại của Minh Thuyên, với lời chua: "(80) kinh này từ xưa các ngụy lục đều chưa từng thấy ghi. Chỉ riêng Chu lục là có chép. Tuy nó nói rằng xưa nay tương truyền đều bảo là giả ngụy, nhưng không ghi rõ riêng ra là xuất phát từ bộ lục nào. Nay dựa vào Chu lục mà chép như trên". Lý do để cho Minh Thuyên xếp bản kinh ở đây vào loại ngụy kinh được trình bày trong Đại chu san định chúng kinh mục lục như sau: "Xưa nay tương truyền đều nói là giả ngụy. Đọc nó lời văn hỗn tạp, nghĩa lý lỏng lẻo, tuy trộm mượn tiếng Phật nói, nhưng rốt cục cũng nói lời ra dáng hình của việc con người, làm mê hoặc say đắm chúng sinh, há không do đó sao".

Khai nguyên thích giáo lục 18, sau khi liệt kê A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh còn kê tiếp một quyển khác mang tên Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh 1 quyển với lời chua: "Người soạn lục nói rằng: hai bản kinh trên đây chính bản thân tôi thấy bản văn nó, chỉ việc bản trước dài, bản sau rút gọn, ngoài ra thì không có gì khác hết". Đại chu san định chúng kinh mục lục 15 cũng có ghi Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh 1 quyển vào loại ngụy kinh, nhưng đã không nhận xét về sự quan hệ của nó với A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh. Như thế, ít ra là từ thời Trí Thăng trở đi, người ta đã biết một dị bản khác của A

Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh, ấy là Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh. Ngày nay, Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh 1 quyển hiện còn trong Tục 87. Cứ vào văn bản đây nó còn có tên Đồ A Di Đà Phật sắc thân chính niệm giải thoát tam muội kinh và Đồ chư hữu lưu sinh tử bát nạn hữu duyên chúng sinh kinh. Về nội dung, nó trình bày đức Phật ở tại núi Kỳ xà quật thành Vương xá, có A Nan hỏi về phương pháp để được vãng sinh nước Cực lạc ở phương tây, đức Phật trả lời bằng phương pháp mười vãng sinh, hoàn toàn nhất trí với những gì đã chép trong A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh. Sau đó đức Phật trả lời câu hỏi của Sơn Hải Tuệ về vấn đề chính quán, chính niệm và chính giải thoát, cùng việc thọ trì kinh ấy và những hậu quả tai hại do sự phi báng gây nên.

Tóm tắt như thế thì đúng như Trí Thăng đã nhận xét, nội dung của Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh là hoàn toàn nhất trí với A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh. Chỉ một bên diễn rộng ra với những đoạn văn xen vào giữa, và một bên tóm lược lại những đoạn văn chính. Tuy nhiên, Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh đã được các nhà Tịnh độ giáo dẫn một cách rộng rãi. Trong An lạc tập H của Đạo Xước (562-645) đã thấy dẫn dưới tên Thập vãng sinh kinh. Rồi Thiện Đạo (613-682) trong Quán niệm A Di Đà Phật tướng hải tam muội công đức pháp môn và Vãng sinh lễ tán kệ cũng có trích một đoạn dưới tên rút gọn vừa nêu. Ở Nhật bản Nguyên Tín (942-1017) viết Vãng sinh yếu tập H, cũng dẫn với tên đầy đủ thường thấy. Điểm cần chú ý là dù Đạo Xước và Thiện Đạo hai vị tổ sư nổi danh và có thẩm quyền của Tịnh độ giáo trích dẫn, nhưng từ khi Minh Thuyên viết Đại Chu San Định Chúng Kinh Mục Lục, xác định Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh là một ngụy kinh, thì những nhà Tịnh độ giáo ở Trung quốc về sau đã không bao giờ còn dẫn đến nó nữa. Ở Nhật bản, sự kiện ngụy kinh ấy hình như không được quan tâm lắm. Cho nên, đến thời Nguyên Tín người ta vẫn còn trưng dẫn như một quyền uy.

Sự thật, Nguyên Tín không những trưng dẫn như một quyền uy mà còn sử dụng chi tiết về sự hiện diện của hai mươi lăm vị Bồ tát tại buổi giảng trong Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh này, để vẽ nên thành những họa phẩm tạo nên một truyền thống nghệ thuật vẽ và điêu khắc thường được biết dưới tên A Di Đà nhị thập ngũ Bồ tát lai nghinh đồ. Loại đồ bản này cũng gọi là Nghinh tiếp mạn đà la hay Thánh chúng lai nghinh đồ. Đây là một bức vẽ thân tướng đức Phật A Di Đà và hai mươi lăm vị Bồ tát đến nghênh đón và tiếp dẫn những người thực hành niệm Phật khi lâm chung. Hậu thập di vãng sinh truyện Tr kể truyện Bình Duy Mậu, có viết: "Mậu từ lúc tráng niên thường đến yết kiến tăng đồ Nguyên Tín viện Huệ tâm, ước mong sự giúp đỡ vãng sinh. Tăng đồ hứa nhận. Nhưng qua thời gian gián đoạn. Mãi đến tuổi già, thường hay đau ốm. Kịp khi sắp nguy cấp, bèn thưa với tăng đồ rằng: 'Lời ước năm xưa rằng sẽ khuyến tiến lúc lâm chung, nay chính là lúc vậy. Tất nhiên mong đợi sự quang lâm'. Bấy giờ tăng đồ tặng cho một bức Cực lạc nghênh tiếp mạn đà la ... Đại khái sự lưu bố của nghênh tiếp mạn đà la dưới triều đại ta bắt đầu từ đó". Huê tâm tăng đồ hành thật nói rõ hơn: "Chính mình (Nguyên Tín) thân vẽ tượng ấy trên phiến cửa, sau mới cho khắc rồi in ra để biếu cho những người quen biết. Từ đó thiên hạ tranh nhau truyền đi". Đường mạn đà la số 5 của Dật Dự xác nhận điều đó. Từ ấy hình vẽ Phật A Di Đà và hai mươi lăm vị Bồ tát đến nghênh

tiếp xuất hiện ở nhiều chùa như viện Hưng phước (Kōfukuin) ở Yamato, chùa Quang minh (Kōmyōji) ở Kamakura v.v... Bức Thánh chúng lai ngênh đồ hiện tàng trữ tại chùa Tuân (Junji) ở Koyasan tương truyền là tác phẩm của Nguyên Tín. Nhi thập ngũ Bồ tát hòa tán xưa nay nói là của Nguyên Tín còn giải thích hai mươi lăm vị Bồ tát ấy cầm những vật gì và có ý nghĩa gì để đi đón tiếp. Nguồn gốc của nền nghệ thuật này có thể xuất phát với Thiền Đạo ở Trung quốc. Chùa Thiên lâm (Zenrinji) hiện còn cất giữ mười hai bản vẽ trên cánh cửa của Trù Tự. Mà Trù Tự là một tên gọi khác của Thiền Đạo, và chùa ấy ở Kyoto. Ảnh hưởng Tịnh độ giáo của Thiền Đạo đối với Nguyên Tín là sâu đậm và to tát. Trong Quán niệm A Di Đà Phật tướng hải tam muôi công đức pháp môn, Thiền Đạo đã đề cập đến việc hai mươi lăm vị Bồ tát trong Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh là những bậc thánh ủng hộ người niệm Phật trong đời sống. Từ cách lý giải này hẳn Thiền Đạo đã vẽ hình tượng của Phật A Di Đà và hai mươi lăm vị Bồ tát ấy, rồi Nguyên Tín tiếp thu và truyền bá ở Nhật bản.

A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh như thế có một ảnh hưởng rất lớn. Nhưng từ khi Đại chu san định chúng kinh mục lục xác định là một ngụy kinh, ở Trung quốc nó mất dần quyền uy, để cuối cùng không còn được thu nhận vào trong Đại tạng kinh của các đời Tống, Nguyên. Ngoài lý do "văn ngôn trùng tạp, nghĩa lý kiêu phù" mà Minh Thuyên đã đề lên để qui định ngụy tính của nó, ngày nay nếu phân tích nội dung, thì ta thấy thuyết mười vãng sinh là một mô phỏng thuyết 21 sinh nhân về nước Phật A Súc Bệ của Đại bát niết bàn kinh 21 phẩm Quang minh biến chiếu cao quý đức vương Bồ tát và sự mô phỏng này không phải là ngẫu nhiên. Chính phẩm Quang minh biến chiếu cao quý đức vương Bồ tát đây đã nói lên việc nghe kinh Đại bát niết bàn thì dứt được lòng nghi danh từ, và xác định Niết bàn là thường trụ, Như Lai là thường trụ, niệm Phật là thường trụ. Mà phẩm Bồ tát kiến Phật quốc vãng sinh của A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh lại nói: "Nghe hai chữ thường trụ của Đại phương đẳng niết bàn thì công đức vô lượng vô biên không thể nghĩ bàn" Hơn nữa, hai phẩm của hai kinh trên lại cùng bàn vấn đề nhất xiển đề, tuy lập trường đối chọi nhau. Do thế, về đại thể, A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh đã có một quan hệ chặt chẽ, nếu không là thoát thai từ Đại bát niết bàn kinh. Về những chi tiết khác, nó đã tiếp thu từ các nguồn gốc khác nhau. Cụ thể mà nói, con số 25 vị Bồ tát hiện diện trong phần tựa của nó chẳng hạn có thể truy về con số 25 thiện thân ủng hộ trong Tứ thiên vương kinh và Quán đánh kinh. Do những mô phỏng và quan hệ vừa thấy, cộng với những gì mà ngày trước Minh Thuyên gọi là "văn ngôn trùng tạp, nghĩa lý kiêu phù", tính chất ngụy tạo của bản văn từ đó đã trở thành là nơi xác lập. Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh thì được truyền thừa qua các bản in đơn hành bên ngoài Đại tạng kinh, còn A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh thì mới phát hiện lại được trong các thủ bản ở Đôn hoàng.

Về tên gọi, ở đây chúng tôi chấp nhận A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh vì đây là nhan đề đã được đưa vào trong kinh lục, chứng tỏ như vậy tính phổ biến của nó từ xưa. Còn tên Phật thuyết Sơn Hải Tuê bồ tát kinh xuất hiện ở cuối bản kinh và được những người đứng in bản in Đại chính của Đại tạng kinh lấy làm tên chính thức, tuy thế đã không được sử dụng rộng rãi, nên chúng tôi không lấy làm tên chính ở đây.

Về tác gia hay dịch giả thì hiện nay cả A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh và Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh đều không có ghi. Dù vậy, vấn đề quan hệ giữa hai bản kinh này, có người giả thiết bản trước đã được thoát thai từ bản sau với những mở rộng văn cú mới. Giả thiết này không phải không có cơ sở, vì những trưng dẫn trước thời Minh Thuyên chủ yếu là của Đạo Xước và Thiện Đạo, đều mang tên là Thập vãng sinh kinh. Tên này hẳn phải chỉ Thập vãng sinh A Di Đà Phật quốc kinh.

Xem thêm Trình nguyên thích giáo mục lục 28, Tuyển trạch bản nguyên niệm Phật tập, L. Gilos, Descriptive catalogue of the Chinese manuscripts from Tunhuang in the British museum (London, 1957), Mochizuki Shinkò, Jòdokyo no kigen oyobi hattatsu (Tokyo, 1930). Về A Di Đà nhị thập ngũ bồ tát lai nghênh đồ, xem thêm Giác thiên sao 6-7, Bản triều văn túy 12, Ngô thê kính 5, Sơn thành danh thắng chí 12.

A DI ĐÀ PHẬT THUYẾT LÂM

阿彌陀佛說林

Hán: A Di Đà Phật Thuyết Lâm 阿彌陀佛說林

Tên sách bảy quyển, Thiện Tính Kế Thành biên soạn, trích dẫn các đoạn văn của hơn hai trăm bộ kinh luận trong Đại tạng có nói về Phật Di Đà hay Cực lạc Tịnh độ rất tiện lợi cho việc tham khảo các điển cứ. Sau đây liệt kê theo thứ tự a, b, c,... các kinh luận tán số được dẫn:

(1) A Di Đà cổ âm thỉnh vương đà la ni kinh (thất dịch); (2) A Di Đà kinh (La Thập); (3) A duy việt trí giá kinh (Trúc Pháp Hộ); (4) A Nan Đà mục khê ni ha li đà lân ni kinh (Phật Đà Phiến Đa); (5) A Nan Đà mục khê ni ha li đà kinh (Cầu Na Bạt Đà La); (6) A rị đa la đà la ni a rô lục kinh (Bất Không);

(7) Bách Phật danh kinh (Na Liên Đề Da Xá); (8) Bách thiên tụng đại tập kinh Địa Tạng Bồ tát thỉnh văn pháp thân tán (Bất Không); (9) Ban châu tam muội kinh (Chi Lô Ca Sám); (10) Bách Phật kinh (Bồ Đề Lưu Chi); (11) Bảo tinh đà la ni kinh (Bà La Phả Mật Đa La); (12) Bát đại Bồ tát mạn đồ la kinh (Bất Không); (13) Bát lan na dư phược lị đại đà la ni kinh (Pháp Hiền); (14) Bạt nhất thiết nghiệp chương căn bản đắc sinh Tịnh độ thần chú (Cầu Na Bạt Đà La); (15) Bạt Pha Bồ tát kinh (thất dịch); (16) Bất không quyển sách chú tâm kinh (Bồ Đề Lưu Chi); (17) Bất không quyển sách đà la ni kinh (Lý Vô Sàm); (18) Bất không quyển sách tâm chú vương kinh (Bửu Tư Duy); (19) Bất không quyển sách thần biến chân ngôn kinh (Bồ Đề Lưu Chi); (20) Bất không quyển sách Tỳ Lô Giá Na Phật đại quán đỉnh quang chân ngôn kinh (Bất Không); (21) Bất thoái chuyển pháp luân kinh (thất dịch); (22) Bất tư nghi công đức chư Phật sở hộ niệm kinh (thất dịch); (23) Bi hoa kinh (Đàm Vô Sám); (24) Bồ đề trường sở thuyết nhất tự đỉnh luân

vương kinh (Bất Không); (25) Bồ tát anh lạc kinh (Trúc Phật Niệm); (26) Bồ tát đạo thụ kinh (Chi Khiêm); (27) Bồ tát niệm Phật tam muội kinh (Công Đức Trục); (28) Bồ tát nội giới kinh (Cầu Na Bạt Ma); (29) Bồ tát sinh địa kinh (Chi Khiêm); (30) Bồ tát trai kinh (Nhiếp Đạo Chân); (31) Bồ tát xử thai kinh (Trúc Phật Niệm); (32) Bửu võng kinh (Trúc Pháp Hộ);

(33) Chính pháp hoa kinh (Trúc Pháp Hộ); (34) Chư pháp bản vô kinh (Xà Na Khuất Đa); (35) Chư pháp vô hành kinh (La Thập); (36) Chứng khế Đại thừa kinh (Địa Bà Ha La); (37) Cứu cánh nhất thừa thật tính luận (Lạc Na Ma Đề); (38) Cự tập thí dụ kinh (Khương Tăng Hội);

(39) Diệp y Quán Tự Tại Bồ tát kinh (Bất Không); (40) Diệu pháp liên hoa kinh (La Thập); (41) Diệu cát tường bình đẳng bí mật tối thượng quán môn đại giáo vương kinh (Tỳ Hiền); (42) Diệu cát tường bình đẳng du già bí mật quán thân thành Phật nghi quỹ (Tỳ Hiền); (43) Diệu cát tường bình đẳng quán môn đại giáo vương kinh lộ xuất hộ ma nghi quỹ (Tỳ Hiền); (44) Du già đại giáo vương kinh (Pháp Hiền); (45) Du già liên hoa bộ niệm tụng pháp (Bất Không); (46) Du già tập yếu cứu A Nan đà la ni diệm khẩu quỹ nghi kinh (Bất Không); (47) Du già tập yếu diệm khẩu thí thực khởi giáo A Nan Đà duyên do (Bất Không); (48) Duy ma cật kinh (Chi Khiêm); (49) Duy ma cật sở thuyết kinh (La Thập); (50) Dược Sư Lưu Ly Quang Như Lai thất Phật bản nguyện kinh (Nghĩa Tịnh); (51) Dược Sư Như Lai bản nguyện kinh (Đạt Ma Cấp Đa);

(52) Đà la ni môn chư bộ yếu mục (Bất Không); (53) Đà la ni tập kinh (A Địa Cù Đa); (54) Đại A Di Đà kinh (Vương Nhật Hưu); (55) Đại bát nê hoàn kinh (Pháp Hiền); (56) Đại bát nhã ba la mật đa kinh (Huyền Tráng); (57) Đại bát niết bàn kinh (Đàm Vô Sám); (58) Đại bạch tán cái tông trì đà la ni kinh (Ra Ma Ninh, Chân Trí, v.v...); (59) Đại bi kinh (Na Liên Đề Đa Xá); (60) Đại bi không trí kim cương đại giáo vương nghi quỹ kinh (Pháp Hộ); (61) Đại bửu quang bác lâu các thiện trụ bí mật đà la ni kinh (Bất Không); (62) Đại bửu tích kinh (Bồ Đề Lưu Chí, v.v...); (63) Đại bửu tích kinh Vô Lượng Thọ Như Lai hội (Bồ Đề Lưu Chí); (64) Đại cát tường thiên nữ thập nhị danh hiệu kinh (Bất Không); (65) Đại cát tường thiên nữ thập nhị khế nhất bách bát danh vô cầu đại thừa kinh (Bất Không); (66) Đại đà la ni mật pháp trung nhất tự tâm chú kinh (Bửu Tư Duy); (67) Đại kim sắc không tước vương chú kinh (La Thập); (68) Đại lạc kim cương bất không chân thật tam muội da kinh bát nhã ba la mật đa lý thú thích (Bất Không); (69) Đại ma lý chi bồ tát kinh (Thiên Tức Tai); (70) Đại pháp cổ kinh (Cầu Na Bạt Đa La); (71) Đại pháp cự đà la ni kinh (Xà Na Khuất Đa); (72) Đại Phật đỉnh Như Lai mật nhân tu chứng liễu nghĩa chư bồ tát vạn hạnh thủ lãng nghiêm kinh (Bát Lạc Mật Đế); (73) Đại phương đẳng đại tập kinh (Đàm Vô Sám); (74) Đại phương đẳng đại tập bồ tát niệm Phật tam muội kinh (Đạt Ma Cấp Đa); (75) Đại phương đẳng đại tập hiền hộ kinh (Xà Na Khuất Đa); (76) Đại phương đẳng đại vấn kinh (Đàm Vô Sám); (77) Đại phương đẳng đà la ni kinh (Pháp Chứng); (78) Đại phương quảng Bồ tát Văn Thù Sư Lợi căn bản nghi quỹ kinh (Thiên Tức Tai); (79) Đại phương quảng Mạn Thù Thất Lợi kinh Quán tự tại đa La Bồ Tát nghi quỹ kinh (Bất Không); (80) Đại phương quảng Như Lai bát tư nghi cảnh giới kinh (Thật Xoa Nan Đà); (81) Đại phương

quảng Phật hoa nghiêm kinh (Phật Đà Bạt Đà La); (82) Đại quán đánh thần chú kinh (Bạch Thi Lê Mật Đa La); (83) Đại tập hội chính pháp kinh (Thí Hộ); (84) Đại thừa biến chiếu quang minh tạng vô tự pháp môn kinh (Địa Bà Ha La); (85) Đại thừa bửu yếu nghĩa luận (Pháp Hộ, Duy Tịnh v.v...); (86) Đại thừa bửu yếu nghĩa luận (Thực Xoa Nan Đà); (87) Đại thừa bửu yếu nghĩa luận tu từ phần (Đề Văn Bát Nhã v. v...); (88) Đại thừa bửu yếu nghĩa luận bất tư nghì cảnh giới phần (Đề Văn Bát Nhã v. v...); (89) Đại thừa du già kim cương tích hải mạn thù thất lợi thiên tỷ thiên bát đại giáo vương kinh (Bất Không); (90) Đại thừa đại bi phân đà lợi kinh (thất dịch); (91) Đại thừa đồng tính kinh (Xà Na Da Xá); (92) Đại thừa khởi tín luận (Thật Xoa Nan Đà); (93) Đại thừa khởi tín luận (Chân Đế); (94) Đại thừa kim cương tát đỏa tu hành thành tựu nghi quỹ (Bất Không); (95) Đại thừa ly văn tự phổ quang minh tạng kinh (Đại Bà Ha La); (96) Đại thừa mật nghiêm kinh (Địa Bà Ha La); (97) Đại thừa nhập lăng già kinh (Thật Xoa Nan Đà); (98) Đại thừa phương quảng tông trì kinh (Tỳ Ni Đa Lưu Chi); (99) Đại thừa tam tụ sám hối kinh (Xà Na Khuất Đa, Cấp Đa, v.v...); (100) Đại thừa tập bồ tát học luận (Pháp Hộ); (101) Đại thừa trang nghiêm bảo vương kinh (Thiên Tứ Tai); (102) Đại thừa trí ấn kinh (Trí Cát Tường); (103) Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh (Pháp Hiền); (104) Đại trí độ luận (La Thập); (105) Đại tỳ lô giá na thành Phật thân biến gia trì kinh (Thiện Vô Úy, Nhất Hạnh); (106) Đông phương tối đấng vương Như Lai trợ hộ trì thế gian thần chú kinh (Xà Na Khuất Đa,...);

(107) Giáo lượng nhất thiết Phật sát công đức kinh (Pháp Hiền);

(108) Hải long vương kinh (Trúc Pháp Hộ); (109) Hậu xuất A Di Đà Phật kệ (thất dịch); (110) Hiền kiếp kinh (Trúc Pháp Hộ); (111) Hiền vô biên Phật độ công đức kinh (Huyền Tráng); (112) Hiện tại hiền kiếp thiên Phật danh kinh (thất dịch); (113) Hiệp bộ kim quang minh kinh (Bảo Quý); (114) Hộ quốc tôn giả sở vấn đại thừa kinh (Thí Hộ); (115) Huyền hóa vãng đại du già giáo thập phần nộ minh vương đại minh quán tướng nghi quỹ kinh (Pháp Hiền); (116) Hư không tạng bồ tát vấn thất Phật đà la ni kinh (thất dịch); (117) Hương vương bồ tát đà la ni chú kinh (Nghĩa Tịnh);

(118) Kim cang đỉnh du già niệm châu kinh (Bất Không); (119) Kim cang đỉnh du già hộ ma nghi quỹ (Bất Không); (120) Kim cang đỉnh du già tam thập thất tôn lễ (Bất Không); (121) Kim cang đỉnh du già trung lộ xuất niệm tụng kinh (Kim Cang Trí); (122) Kim cang đỉnh du già trung phát a nậu đa la tam miệu tam bồ đề luận (Bất Không); (123) Kim cang đỉnh du già tha hóa tự tại thiên lý phú hội phổ hiền tu hành niệm tụng nghi quỹ (Bất Không); (124) Kim cang đỉnh du già thiên thủ thiên nhãn quán tự tại bồ tát tu hành nghi quỹ kinh (Bất Không); (125) Kim cang đỉnh kinh du già quán tự tại vương Như Lai tu hành pháp (Kim Cang Trí); (126) Kim cang đỉnh kinh quán tự tại vương như lai tu hành pháp (Bất Không); (127) Kim cang đỉnh liên hoa bộ tâm niệm tụng nghi quỹ (Bất Không); (128) Kim cang đỉnh nhất thiết như lai chân thật nhiếp đại thừa hiện chứng đại giáo vương kinh (Bất Không); (129) Kim cang đỉnh thắng sơ du già phổ hiền bồ tát niệm tụng pháp (Bất Không); (130) Kim cang khủng bố tập hội phương quảng quỹ nghi quán tự tại bồ tát tam thế tối thắng tâm minh vương kinh (Bất Không); (131) Kim cang

phong lâu các nhất thiết du già du kỳ kinh (Kim Cang Trí); (132) Kim cang vương bồ tát bí mật niệm tụng nghi quỹ (Bất Không); (133) Kim quang minh kinh (Đàm Vô Sấm); (134) Kim quang minh tối thắng vương kinh (Nghĩa Tịnh); (135) Kim thân đà la ni kinh (Thí Hộ);

(136) Lại tra hòa la sở vấn đức quang thái tử kinh (Trúc Pháp Hộ); (137) Lão mẫu kinh (thất dịch); (138) Lão nữ nhân kinh (Chi Khiêm); (139) Long thụ bồ tát khuyến giới vương tụng (Nghĩa Tịnh); (140) Ly cầu tuệ bồ tát sở vấn lễ Phật pháp kinh (Na Đề);

(141) Nam bản niết bàn kinh (Tuệ Nghiêm); (142) Nguyệt đăng tam muội Kinh (Na Liên Đề Da Xá); (143) Nguyệt thượng nữ kinh (Xà Na Khuất Đa); (144) Ngũ thiên ngũ bách Phật danh thần chú trừ chướng diệt tội kinh (Xà Na Khuất Đa); (145) Nhập lăng già kinh (Bồ Đề Lưu Chi); (146) Nhất hướng xuất sinh bồ tát Kinh (Xà Na Khuất Đa); (147) Nhất kế tôn đà la ni kinh (Bất Không); (148) Nhất thiết bí mật tối thượng danh nghĩa đại giáo vương nghi quỹ (Thí Hộ); (149) Nhất thiết như lai chân thật nhiếp đại thừa hiện chứng tam muội đại giáo vương kinh (Thí Hộ); (150) Nhất thiết như lai đại bí mật vương vị tăng hữu tối thượng vi diệu đại nạn noa la kinh (Thiên Túc Tai); (151) Nhất thiết như lai kim cang tam nghiệp tối thượng bí mật đại giáo vương kinh (Thí Hộ); (152) Nhất thiết như lai danh hiệu đà la ni kinh (Pháp Hiền); (153) Nhất thiết như lai ô sắc nị sa tối thắng tổng trì kinh (Pháp Thiên); (154) Nhất thiết pháp công đức trang nghiêm vương kinh (Nghĩa Tịnh); (155) Nhất thiết Phật nhiếp tương ưng đại giáo vương kinh thánh quán tự tại bồ tát niệm tụng nghi quỹ (Pháp Hiền); (156) Nhất tự kỳ đặc Phật đỉnh kinh (Bất Không); (157) Nhất tự Phật đỉnh luân vương kinh (Bồ Đề Lưu Chí); (158) Như lai phương tiện thiện xảo chú kinh (Xà Na Khuất Đa); (159) Như lai trí ấn kinh (thất dịch); (160) Như ý luân đà la ni kinh (Bồ Đề Lưu Chí);

(161) Pháp hoa tam muội kinh (Trí Nghiêm); (162) Phát bồ đề tâm phá chư ma kinh (Thí Hộ); (163) Phát giác tịnh tâm kinh (Xà Na Khuất Đa); (164) Phật danh kinh (Bồ Đề Lưu Chi); (165) Phật đỉnh phóng vô cầu quang minh nhập phổ môn quán sát nhất thiết như lai tâm đà la ni kinh (Thí Hộ); (166) Phật đỉnh tôn thắng đà la ni kinh (Phật Đà Ba Lợi); (167) Phật đỉnh tôn thắng đà la ni kinh (Nghĩa Tịnh); (168) Phật đỉnh tôn thắng đà la ni kinh (Đỗ Hành Khải); (169) Phật đỉnh tối thắng đà la ni kinh (Địa Bà Ha La); (170) Phật thuyết A Di Đà kinh (Chi Khiêm); (171) Phổ biến quang minh diệm mạn thanh tịnh xí thịnh như ý bảo ấn tâm vô năng thắng đại minh vương tùy cầu đà la ni kinh (Bất Không); (172) Phương đặng bát nê hoàn kinh (Trúc Pháp Hộ);

(173) Quá khứ trang nghiêm kiếp thiên Phật danh kinh (thất dịch); (174) Quán Phật tam muội hải kinh (Bạt Đà La); (175) Quán sát chư pháp hành kinh (Xà Na Khuất Đa); (176) Quán thể âm bồ tát bí mật tạng thần chú kinh (Thật Xoa Nan Đà); (177) Quán thể âm bồ tát đặc đại thể chí bồ tát thụ ký kinh (Đàm Vô Kiệt); (178) Quán thể âm bồ tát như ý ma ni đà la ni kinh (Bảo Tư Duy); (179) Quán tự tại bồ tát phước đa rị tùy tâm đà la ni kinh (Trí Thông); (180) Quán tự tại bồ tát mẫu đà la ni kinh (Pháp Hiền); (181) Quán tự tại bồ tát như ý luân niệm tụng nghi quỹ (Bất Không); (182) Quán tự tại bồ tát như tâm đà la ni chú kinh (Nghĩa Tịnh); (183)

Quán tự tại bồ tát thuyết phổ hiền đà la ni kinh (Bất Không); (184) Quán tự tại như ý luân bồ tát du già pháp yếu (Kim Cang Trí); (185) Quán tướng Phật mẫu bát nhã ba la mật đa bồ tát kinh (Thiên Túc Tai); (186) Quán vô lượng thọ Phật kinh (Cương Lương Da Xá); (187) Quảng bác nghiêm tịnh bất thối chuyển pháp luân kinh (Trí Nghiêm); (188) Quảng đại bảo lâu các thiện trụ bí mật đà la ni kinh (Bồ Đề Lưu Chí); (189) Quyết định tổng trì kinh (Trúc Pháp Hộ);

(190) Tác Phật hình tượng kinh (thất dịch); (191) Tam mạn đà bạt đà la bồ tát kinh (Nhiếp Đạo Chân); (192) Tán dương thánh đức đa la bồ tát nhất bách bát danh kinh (Thiên Túc Tai); (193) Tăng già tra kinh (Nguyệt Bà Thủ Na); (194) Tế chư phương đẳng học kinh (Trúc Pháp Hộ); (195) Thái tử hòa lưu kinh (thất dịch); (196) Thái tử loát hộ kinh (Trúc Pháp Hộ); (197) Thanh tịnh quán thế âm bồ tát phổ hiền đà la ni kinh (Trí Thông); (198) Thánh bảo tạng thân nghi quỹ kinh (Pháp Thiên); (199) Thánh cứu độ Phật mẫu nhị thập nhất chủng lễ tán kinh (An Tạng); (200) Thánh diệu cát tường chân thật danh kinh (Thích Trí); (201) Thánh hư không tạng bồ tát đà la ni kinh (Pháp Thiên); (202) Thánh quán tự tại bồ tát không vương bí mật tâm đà la ni kinh (Thí Hộ); (203) Thánh quán tự tại bồ tát nhất bách bát danh kinh (Thiên Túc Tai); (204) Thành tựu diệu pháp liên hoa kinh vương du già quán trí nghi quỹ (Bất Không); (205) Thắng tư ích phạm thiên sở vấn kinh (Bồ Đề Lưu Chí); (206) Thập bát tý đà la ni kinh (Pháp Hiền); (207) Thập nhất diện quán thế âm thần chú kinh (Da Xá Quật Đa); (208) Thập nhất diện quán tự tại bồ tát tân mật ngôn niệm tụng nghi quỹ kinh (Bất Không); (209) Thập nhất diện thần chú tâm kinh (Huyền Tráng); (210) Thập trụ đoạn kết kinh (Trúc Phật Niệm); (211) Thập trụ tỳ bà sa luận (La Thập); (212) Thất Phật sở thuyết thần chú kinh (thất dịch); (213) Thiêm phẩm diệu pháp liên hoa kinh (Xà Na Khuất Đa); (214) Thiên nhãn thiên Tý quán thế âm bồ tát đà la ni thần chú kinh (Trí Thông); (215) Thiên thủ thiên nhãn quán thế âm bồ tát mục đà la ni thân kinh (Bồ Đề Lưu Chí); (216) Thiên thủ thiên nhãn quán thế âm bồ tát quảng đại viên mãn vô ngại đại bi tâm đà la ni kinh (Già Phạm Đạt Ma); (217) Thịnh quán thế âm bồ tát tiêu phục độc hại đà la ni chú kinh (Trúc Nan Đề); (218) Thụ bồ đề tâm giới nghi (Bất Không); (219) Thủ hộ đại thiên quốc độ kinh (Thí Hộ); (220) Thủ hộ quốc giới chủ đà la ni kinh (Bát Nhã, Mâu Ni Thất Lợi); (221) Thuyết vô cấu xung kinh (Huyền Tráng); (222) Tối thắng Phật đỉnh đà la ni tịnh trừ nghiệp chướng kinh (Địa Bà Ha La); (223) Tối thượng căn bản đại lạc kim Cang bất không tam muội đại giáo vương kinh (Pháp Hiền); (224) Trang nghiêm vương đà la ni kinh (Nghĩa Tịnh); (225) Trì tâm phạm thiên sở vấn kinh (Trúc Pháp Hộ); (226) Trung âm kinh (Trúc Phật Niệm); (227) Tuệ ấn tam muội kinh (Chi Khiêm); (228) Tư duy yếu lược pháp (La Thập); (229) Tư ích phạm thiên sở vấn kinh (La Thập); (230) Tỳ câu đề bồ tát nhất bách bát danh kinh (Pháp Thiên).

(231) Ương quật ma la Kinh (Cầu Na Bạt Đà La).

(232) Văn thù sư lợi bảo tạng đà la ni kinh (Bồ Đề Lưu Chí); (233) Văn thù sư lợi phát nguyện kinh (Phật Đà Bạt Đà La); (234) Văn thù sư lợi Phật độ nghiêm tịnh kinh (Trúc Pháp Hộ); (235) Vô cấu tịnh quang đại đà la ni kinh (Di Đà Sơn); (236) Vô lượng công đức đà la ni kinh (Pháp Hiền); (237) Vô lượng môn phá ma đà la ni kinh (Công Đức Trụ; Huyền Sướng);

(238) Vô lượng môn vi mật trì kinh (Chi Khiêm); (239) Vô lượng thọ đại trí đà la ni (Pháp Hiền); (240) Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh (Chi Lô Ca Sám); (241) Vô lượng thọ kinh (Khương Tăng Khải); (242) Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá (Bồ Đề Lưu Chi); (243) Vô lượng thọ như lai tu quán hạnh cúng dường nghi quỹ (Bất Không); (244) Vô nhị bình đẳng tối thượng du già đại giáo vương kinh (Thí Hộ) (245) Vô thường kinh phụ lâm chung phương quyết (Nghĩa Tịnh); (246) Vô tự bảo niếp kinh (Bồ Đề Lưu Chi).

(247) Xá lợi phát đà la ni kinh (Tăng Già Bà La); (248) Xuất sinh bồ đề tâm kinh (Xà Na Khuất Đa); (249) Xuất sinh vô biên môn đà la ni kinh (Bất Không), (250) Xuất sinh vô biên môn đà la ni kinh (Trí Nghiêm); (251) Xuất sinh vô lượng môn trì kinh (Phật Đà Bạt Đà La); (252) Xưng dương chư Phật công đức kinh (Cát Ca Dạ); (253) Xưng tán tịnh độ Phật niếp thọ kinh (Huyền Tráng)

Tuy được trích dẫn rộng rãi như thế, nhưng sau khi kiểm tra trong Đại Tạng Kinh thì thấy có đến hơn hai mươi bộ kinh luận nói về Phật A Di Đà chưa được liệt kê ra. Thiện Tính Kế Thành sống vào thế kỷ thứ mười ba ở Nhật bản.

A DI ĐÀ TAM DA TAM PHẬT TÁT LÂU PHẬT ĐÀN QUÁ ĐỘ NHÂN ĐẠO KINH **阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經**

Phạn: Amitasamyaksambuddhasattvaloka- pranidhānasūtra

Hán: (pâ) A Di Đà Tam Da Tam Phật Tát Lâu Phật Đàn Quá Độ Nhân Đạo Kinh 阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經, Phật Thuyết Chư Phật A Di Đà Tam Da Tam Phật Tát Lâu Đàn Quá Độ Nhân Đạo Kinh 佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經, A Di Đà Tam Da Tam Phật Tát Lâu Đàn Quá Độ Nhân Đạo Kinh 阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經, Đại A Di Đà Kinh 大阿彌陀經, A Di Đà Kinh 阿彌陀經, Vô Lượng Thọ Kinh 無量壽經, Quá Độ Nhân Đạo Kinh 過度人道經, Nhi Thập Tứ Nguyện Kinh 二十四願經

Tên kinh, hai quyển, Đại tạng kinh 12, Bảo tích bộ H ĐTK 362, Chi Khiêm dịch, ghi lại tiền thân của đức Phật A Di Đà là tỳ kheo Pháp Tạng cùng với hai mươi bốn nguyện, rồi tả quốc độ Tu ma đề của đức Phật ấy với việc kế ngôi của Bồ tát Quán Âm và Đại Thế Chí, cũng như việc vãng sinh của ba hạng người về nước đó.

Nội dung kinh chia làm hai quyển. Quyển thượng bắt đầu về việc Đức Thích Ca ở tại núi Kỳ xà quật, thành La duyet kỳ trả lời những câu hỏi của A Nan, nói về sự kiện vào đời quá khứ vô ương số kiếp có ba mươi ba vị Phật xuất thế, kể từ Phật Đề Hòa Kiệt La trở xuống. Đến thời Phật Lô Di Hoàn tại thế, có vị đại quốc vương nghe kinh của Phật, vui vẻ bỏ nước nhường

ngôi, xuất gia làm sa môn hiệu là Đàm Ma Ca, phát nguyện làm Phật, trang nghiêm nước Phật, khiến cho nhân dân và chư thiên sinh về nước ấy, tự mình thấy được hai trăm mười ức quốc độ của các đức Phật và lựa chọn theo sở nguyện của mình. Tổng kết bản nguyện của Đàm Ma Ca có hai mươi bốn lời và được ghi lại nguyên văn từng lời một. Rồi nói đến việc Đàm Ma Ca sẽ thành Phật quang minh đệ nhất. Tới đây thì có sự xuất hiện của vua A Xà Thế và các người khác tới nghe kinh. Đức Phật tiếp tục mô tả quốc độ thù thắng của Phật A Di Đà với đất nước nhà cửa cây cối đều làm bảy báu, nhân dân chỉ gồm các vị Bồ tát, La hán, mà không có phụ nữ, và bản thân đức Phật A Di Đà thì sống lâu vô lượng, sau khi niết bàn, Bồ tát A Lạp Hoàn được bổ xứ thành Phật, và sau khi Bồ tát ấy niết bàn, Bồ tát Ma Ha Na Bát lại thành Phật kế tục giáo hóa.

Quyển hạ phân biệt ba hạng người vãng sinh, thường gọi là tam bối. Trong ba hạng này, trừ hạng thượng, hai hạng trung và hạ, cũng có những người còn nghi hoặc mà bị thoái lui. Những người này sẽ sinh trong thành bảy báu ở ven nước Tu ma đề, năm trăm năm sau mới ra khỏi thành đó. Rồi đức Phật nói với A Dật Đa về năm ác, năm thiếu và năm thống của chư thiên và nhân dân. Tiếp theo Ngài vận thần thông cho A Nan thấy đức Phật A Di Đà và nước Tu Ma Đề, kể ra số Bồ tát vãng sinh ở mười bốn cõi Phật. Cuối cùng để kết thúc, đức Phật nói việc kinh này sẽ lưu lại trăm năm sau khi các kinh pháp khác đã diệt tận một ngàn năm.

Nội dung kinh này như thế chứng tỏ nó là một bản dịch khác của Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh, bởi vì cả hai bản đều đề cập đến tiền thân tỳ kheo Pháp Tạng và ghi Pháp Tạng có hai mươi bốn bản nguyện. Và cũng vì có nội dung như thế, nó thuộc về hệ thống các kinh Vô lượng thọ sau này, tức Vô lượng thọ kinh, Vô Lượng Thọ Như Lai hội của Đại bảo tích kinh và Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm kinh. Các bản in Tống, Nguyên và Minh đều có tên A Di Đà kinh ở đầu cũng như cuối sách. Riêng bản in Cao ly ở đầu kinh có tên A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đạo kinh, còn cuối kinh thì đề A Di Đà Kinh. Sự kiện bản in Cao ly có một đề kinh dài như thế không phải là mới mẻ. Xuất tam tạng ký tập 2 dưới mục A Di Đà kinh hai quyển, có chua thêm "bên trong đề A Di Đà tam da tam Phật tát lâu đản quá độ nhân đạo kinh. Chúng kinh mục lục 2 của Pháp Kinh và Chúng kinh mục lục 2 của Tỉnh Thái chỉ ghi tên A Di Đà kinh. Đến Đại Đường nội điển lục 2 và Khai nguyên thích giáo lục 2 đều có ghi đầy đủ cả hai tên, theo đúng câu chú của Xuất tam tạng ký tập. Đại Châu san định chúng kinh mục lục 3 có hai hạng mục, một mang tên Tam da tam Phật tát đản quá độ nhân đạo kinh, một bộ hai quyển và nói là do Khương Tăng Khải dịch, một mang tên A Di Đà kinh, một bộ hai quyển do Chi Khiêm dịch. Cả hai hạng mục này, nó ghi là rút từ Lịch đại tam bảo ký của Phí Trường Phòng. Nhưng khảo Lịch đại tam bảo ký 5 thì Khương Tăng Khải chỉ có dịch Vô lượng thọ kinh, còn A Di Đà kinh với lời chua bên dưới là bên trong "đề A Di Đà tam da tam Phật tát lâu đản quá độ nhân đạo kinh". Trình nguyên tân định thích giáo mục lục ghi theo Khai nguyên thích giáo lục với lời chua: "Bên trong đề Chư Phật A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đẳng đạo kinh"

Như vậy, theo các kinh lục, A Di Đà tam da tam Phật tát lâu đản quá độ nhân đạo kinh cũng có tên A Di Đà kinh. Theo Cảnh Hưng trong Vô lượng thọ kinh liên nghĩa thuật văn tán T thì "Thời Ngô, Chi Khiêm đặt tên Chư Phật A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đạo kinh, cũng gọi là Đại A Di Đà". Nói khác đi, từ thế kỷ thứ VII vì để phân biệt với A Di Đà kinh của La Thập, bản dịch của Chi Khiêm được gọi là Đại A Di Đà kinh. Còn về tên A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đạo kinh hẳn là một hỗn hợp vừa phiên âm chữ Phạn vừa dịch nghĩa Trung quốc. Quá độ nhân đạo, hay Quá độ nhân đặng đạo chắc chắn là một dịch nghĩa. A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản thì hẳn là một phiên âm. Tên phiên âm này cho đến nay chưa ai đề nghị một tên Phạn tương đương. Theo chúng tôi, nó có thể là phiên âm của tên Amitasamyaksambuddhasattvaloka-pranidhāna, nghĩa là lời nguyện đối với thế giới chúng sinh của đức Chánh Đẳng Chánh Giác Vô Lượng. Phiên âm Amitasamyaksambuddha bằng A Di Đà tam da tam Phật, tất không có vấn đề gì. Tát lâu là một phiên âm của sattvaloka, tuy cũng có một số vấn đề nhưng không quan trọng lắm, bởi vì ta đã có kèm theo những chữ dịch nghĩa là nhân đạo hay nhân đặng đạo. Còn lại là chữ Phật đản, mà một số đề nghị là phiên âm của buddhān / buddham, song không có nghĩa lắm. Chúng tôi nghĩ nó hẳn là một phiên âm của pranidhāna, nếu không là buddha / dhyāna. Trong hai phiên âm này, chúng tôi thấy pranidhāna có nghĩa hơn.

Từ bản kinh lục xưa nhất hiện còn là Xuất tam tạng ký tập 2 và tiền thân của nó là Tổng lý chúng kinh mục lục của Thích Đạo An (312-385), dịch giả của A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đạo kinh là Chi Khiêm. Tuy nhiên, những người nghiên cứu căn cứ vào dịch ngữ và dịch phong của bản văn thì nghĩ nó là bản dịch của Chi Lô Ca Sám. Song nếu khẳng định như thế thì không lý bản kinh lục xưa nhất đáng tin cậy vừa nêu đã tỏ ra sai lầm chẳng? Cho nên, Okayama đã đưa ra thuyết dung hòa, nói rằng bản văn nguyên do Chi Lô Ca Sám dịch, rồi sau đó được Chi Khiêm san định lại. Thuyết này xuất phát từ một nhận xét của Chi Mẫn Độ trong Hiệp thủ lãng nghiêm ký ở Xuất tam tạng ký tập 7, theo đó, kinh Thủ lãng nghiêm nguyên do Chi Lô Ca Sám dịch, sau đó Chi Khiêm "không thích những chỗ Sám dịch, lời nó chất phác, có nhiều tiếng Hồ, nên những chỗ khác bèn tước đi mà định lại, còn những chỗ giống Khiêm chỉ chép ra mà không thay đổi". Nói cách khác, nếu văn phong và dịch ngữ của A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đạo kinh có nhiều điểm tương đồng với những bản văn biết chắc chắn do Chi Lô Ca Sám dịch, ấy bởi vì Chi Khiêm đã dựa trên bản dịch của Chi Lô Ca Sám mà sửa lại, "chỗ nào khác thì tước bỏ mà dịch lại, chỗ nào giống thì chép ra mà không sửa". Cho nên, trong A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đạo kinh hiện nay có những đoạn lời văn rất chải chuốt. Đoạn nói về năm ác hiện không thấy tương đương trong Phạn bản, lại mang nhiều sắc thái Trung quốc, lời văn lưu loát, là một thí dụ. Và sự thực một số kinh lục như Đại Đường nội điển lục 1 đã ghi nhận là Chi Lô Ca Sám dịch Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh, một dị bản của bản dịch Chi Khiêm. Tất nhiên, bản Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh hiện vẫn còn và được ghi nhận là của Chi Lô Ca Sám, có phải là của Chi Lô Ca Sám không, đang là một vấn đề bàn cãi. Chỉ cần nhấn mạnh là Chi Lô Ca Sám có liên hệ ít nhiều đến việc dịch một truyền bản của hệ thống kinh Vô lượng thọ. Dầu sao chẳng nữa, các kinh lục đã nhất trí ghi A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ

nhân đạo kinh là một dịch phẩm của Chi Khiêm, và trước mắt chưa có những bằng cứ gì xác thực nói ngược lại sự ghi nhận ấy.

A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đạo kinh dù là bản dịch của Chi Khiêm hay của Chi Lôu Ca Sấm, là một trong những bản dịch xưa nhất cùng với Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh của hệ thống kinh Vô lượng thọ hiện còn. Nó tượng trưng cho giai đoạn đầu của quá trình tín ngưỡng A Di Đà. Ở giai đoạn này, nó còn giữ những điểm cộng thông với những kinh điển khác. Thí dụ, cùng với A Di Đà cổ âm vương thanh đà la ni kinh, nó nhìn nhận sự nhập diệt của Phật A Di Đà và sự kế nghiệp của Bồ tát Quán Âm và Thế Chí. Đây là một điểm cộng thông giữa tín ngưỡng A Di Đà và tín ngưỡng A Súc Bệ. A Sơ Bê Phật quốc kinh H cũng nói tới sự nhập diệt của Phật A Súc. Hệ thống bản nguyện giữa hai tín ngưỡng ấy cũng có nhiều điểm nhất trí. Đối với hệ thống kinh Vô lượng thọ nó ghi nhận sự có mặt và phát nguyện vãng sinh Tịnh độ của vua A Xà Thế, sự nhập diệt của Phật A Di Đà, Quán Âm thành đạo. Đây là những điểm mà những kinh trong hệ thống đó không có, trừ Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh. Về tư tưởng bản nguyện, hệ thống hai mươi bốn nguyện của nó có thể nói tượng trưng cho nỗ lực đầu tiên của quá trình hình thành và có một quyết định ảnh hưởng đối với những phát triển về sau, đặc biệt đối với bốn mươi tám nguyện nổi tiếng.

Về thời gian và địa điểm hình thành A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đạo kinh có nhiều quan điểm khác nhau. Từ xưa đã có thuyết Đại thừa phi Phật thuyết. Cho nên, kinh này với tư cách là một bộ kinh Đại thừa, tất cũng bị cho là không phải do đức Phật giảng dạy. Ngày nay, một số người nghiên cứu đã giả thuyết nó hình thành trong những vùng đất do người Hy Lạp cai trị ở miền tây bắc Ấn độ. Yashioka đề xuất giả thuyết kinh Vô lượng thọ hình thành tại vùng Bamyán là một phản ảnh khách quan của tình trạng kinh tế xã hội phát triển cực kỳ rục rờ của vùng đó dưới sự cai trị của người Hy Lạp. Thêm vào đó, nội dung của các bản văn thuộc hệ thống kinh Vô lượng thọ lại không có những yếu tố như sùng bái Phật tháp. Sự vắng mặt yếu tố này tại các vùng có người Hy Lạp cư trú và sự xuất hiện của tập quán lễ bái Phật tượng mà tín ngưỡng A Di Đà nhấn mạnh đến đã chứng tỏ khi người Hy Lạp trở thành Phật tử, họ một mặt tiếp thu một số nguyên tắc căn bản của đạo Phật, nhưng mặt khác đã du nhập vào trong Phật giáo một số tập quán tín ngưỡng bản địa của họ. Một trong những tập quán ấy là việc lễ bái hình tượng. Quán vô lượng thọ Phật kinh mô tả quán tượng bằng hình tượng Phật A Di Đà, chính là để đáp ứng lại yêu cầu lễ bái hình tượng vừa nói.

Tất nhiên, thuyết này không phải là không có những khó khăn. Thứ nhất, những di vật của nền nghệ thuật Phật giáo, thường gọi là nền nghệ thuật Phật giáo Gandhāra tìm thấy cho đến nay, đã không có một hình tượng Phật A Di Đà riêng biệt nào. Thứ hai, những mô tả về thế giới Cực Lạc của đức Phật A Di Đà có thể phản ảnh một phần nào về đẹp phong phú và sự giàu có tuyệt vời của thủ đô Sāgala mà Những câu hỏi của Mi Lan Đà ghi lại, nhưng đồng thời chúng cũng có nguồn gốc trong Thế ký kinh của Trường a hàm kinh 18-22. Cho nên, chúng tôi nghĩ rằng, việc hình thành hệ thống kinh Vô lượng thọ, trong đó bao gồm cả A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đạo kinh tại vùng cai trị của người Hy Lạp ở miền tây bắc Ấn

độ ngày xưa, là không thỏa đáng. Sự thật, nếu căn cứ vào những di liệu nghệ thuật cụ thể là những hình tượng chạm vào đá và những tượng khắc hiện còn, tín ngưỡng A Di Đà đã phân bố rộng rãi trên nhiều miền khác nhau của đất nước Aán độ, từ Mathura phía tây đến Orissa phía đông, từ Gāndhāra phía bắc đến Amaravatā phía nam.

Nói thế tức cũng muốn nói A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đản quá độ nhân đạo kinh đã hình thành tại vùng bình nguyên sông Hằng ở chính cái nôi Phật giáo Ấn độ. Một khi đã khẳng định như vậy, vấn đề thời điểm ra đời của bản kinh này không thể giới hạn vào sự xuất hiện của người Hy Lạp ở miền tây bắc Ấn độ ngày xưa, tức cuối thế kỷ thứ tư đầu thế kỷ thứ ba trước đl.; mà phải truy về chính thời đại đức Phật.

Xem thêm Fujita Kotatsu, Genshi Jōdō Shisō No Kenkyū (Tokyo 1973); Okayama Hajime, Dai Amida Kyō Yakusha Ni Kansuru Ichi Kasetu (IBA 28/2 (1980) 735-8); Yoshioka Ryōon, Muryōja Kyo Seiritsu No Minzokuteki Haikei (IBK 17/1 (1968) 366-9)

A DI ĐÀ TỰ

阿彌陀寺

Tên chùa, một tên thường dùng nhất để đặt cho các chùa thuộc phái Tịnh độ ở Nhật bản. Hiện có năm chùa nổi tiếng nhất biết dưới tên ấy.

1/ Chùa A Di Đà ở tại thôn Mâu lễ, quận Tá ba, tỉnh Châu phòng, nay thuộc tỉnh Yamaguchi phía tây Nhật bản. Gọi đủ là Hoa cung sơn A Di Đà tự (Keguzam Amidaji). Nó do Tuấn Thừa Thường Trùng Nguyên khai sơn. Nguyên vào năm 1180, chùa Đông Đại bị cháy, triều đình bỏ Trùng Nguyên vào chức Đại khuyến tấn, giao cho hai tỉnh Châu phòng và Bị tiền để lấy tiền và vật tư, mà đứng ra dựng lại chùa ấy. Năm 1186 Trùng Nguyên vào Châu phòng thiết lập bản doanh để tính chuyện sửa chùa. Bản doanh đó sau này trở thành chùa A Di Đà. Sau khi Trùng Nguyên chết trải qua bốn mươi lăm đời, chùa do tỉnh quản lý chứ không do chư tăng làm trụ trì. Đến khoảng 1661-1673, chùa được trùng tu, và từ phái Tịnh độ tôn, chùa trở thành sở hữu của phái Cổ nghĩa chân ngôn tôn. Tuy thế, chùa vẫn giữ Niệm Phật đường, ngoài Bản đường và Khai sơn đường. Ngày mười bốn và rằm tháng bảy là hai ngày hội lớn của chùa, có nhiều người tham dự. Chúng trùng với ngày kỵ của vị Tổ khai sơn chùa. Chùa hiện có một số tượng tháp và giấy tờ được tuyên bố là quốc bảo, chủ yếu là pho tượng ngồi bằng gỗ của Trùng Nguyên và quyển A Di Đà tự điển hoàng chú văn tinh miễn trừ trang.

Xem thêm Đông đại tự tạo lập cúng dường ký, Ngô Thê kính 7, 15; Viên Quang đại sư hành trang họa đồ dực tán 35; Bản triều cao tăng truyện 65; Quốc bảo mục lục.

2/ Chùa A Di Đà ở vùng Tự địa đình, thuộc Giới thị, tỉnh Hoa tuyền; nay thuộc phủ Osaka, thuộc Tịnh độ tôn do Trùng Viên vâng lệnh thiên hoàng Hậu Đê Hồ (1318-1340) dựng. Chính tên là Đại a di đà kinh tự, cũng gọi Đại a di đà kinh tự núi Cam lộ, hay Húc liên xã, hay Đại kinh tự. Nguyên trước Trùng Viên xuất gia với Viên Nhã chùa Đông đại, sau qua Trung quốc học Tịnh độ tôn ở Lô sơn vào năm 1317. Trở về nước, vâng lệnh Hậu Đê Hồ dựng chùa ấy, truyền bá phép tu Ban châu tam muội, đặt tên chùa (là) Húc liên xã, bắt chước tên Bạch liên xã ở Lô sơn. Năm 1337, thiên hoàng Hậu Thôn Thượng (1341-1368) ban tên Đại a di đà kinh tự. Cao đã tham nghệ nhật ký của Tam Điều Tây Thất Long ở mục ngày 28 tháng 4 chỉ gọi tắt là A di đà tự. Trải qua lịch sử, chùa từng nổi tiếng cho đến khoảng thế kỷ mười bảy. Từ đó trở đi, chùa bắt đầu suy vi, mà trầm trọng nhất là lúc Minh trị duy tân. Tới năm 1895, chùa khởi công trùng tu. Hiện nay, chính điện của chùa thờ tượng Phật A Di Đà một trưng sáu, và điện Tỳ sa môn thiên vương có thờ tượng Tỳ sa môn, tương truyền do Không Hải tạo.

Xem thêm Tịnh độ truyền đăng tôn hệ phổ T, Tịnh độ trần lưu tổ truyện 4, Tân soạn vãng sinh truyện 3, Bản triều cao tăng truyện 17, Tục Nhật bản cao tăng truyện 11, Hòa tuyền danh sở đồ hội 1.

3/ Chùa A Di Đà ở thôn An thổ, quận Bồ sinh, tỉnh Cận giang, nay thuộc phủ Shiga, thuộc Tịnh độ tôn. Chính tên Tịnh nghiêm viện, cũng gọi Từ ân tự, hay Thần hàn a di đà tự. Nguyên trước Tịnh Nghiêm tham học với Duệ Sơn. Sau cảm mộng, đến núi Kim thắng kết am chuyên tu niệm Phật. Am ấy sau gọi là Tịnh nghiêm phòng. Đến đời đệ tử thứ ba có Tá Tá Mộc Cao Lại đem hết gia sản mình cúng vào am, dựng ở phía đông núi đó một ngôi chùa đặt tên là A di đà tự. Chính nơi đây, năm 1486 đã lần đầu tiên mở hội "bất đoạn niệm Phật, lục thời thường hành". Năm 1488 thiên hoàng Hậu Thổ Ngự Môn đã ban tên Thần hàn a di đà tự. Năm 1573 đời Tịnh nghiêm phòng xuống dưới chân thành An đô. Sáu năm sau ở đó đã xảy ra cuộc tranh biện nổi tiếng giữa tôn Tịnh độ và phái Nhật liên, kết tinh nên quyển An đô vấn đáp. Hiện nay, chính điện, phương trượng, kho tàng cũng như các nhà phụ đều còn. Chính điện chùa được gọi là A di đà đường (x.) và chỉ định là thuộc quốc bảo, trong ấy thờ tượng gỗ A Di Đà.

Xem thêm Tịnh độ truyền đăng tôn hệ phổ, Truy bạch vãng sinh truyện T, Tịnh độ trần lưu tổ truyện 4, Cận giang danh sở đồ hội 4, Nhật bản danh thắng địa chí 4, Quốc bảo mục lục.

4/ Chùa A Di Đà ở Ái tri cốc, quận Ái ngạn, tỉnh Sơn thành (phủ Kyoto ngày nay), thuộc Tịnh độ tôn, do Đản Thệ dựng trong khoảng 1596-1614. Cũng gọi Nhất tâm qui mạng quyết định quang minh sơn. Đây là nơi Đản Thệ viên tịch. Chùa ở sâu trong núi thẳm, có cây to bóng mát, khe suối nước trong vắt. Dưới núi có tảng đá khắc Đản Thệ Phật nhất lưu bản sơn. Trên núi sau nhà hậu có hang di tích, hang Khai sơn, hang Thiên công. Chùa gồm chính điện và các kho tàng. Mỗi năm đến ngày hai mươi lăm tháng năm gặp ngày kỵ vị tổ khai sơn là ngày hội của chùa, nam nữ tự hội đông đảo.

Xem thêm Đàn Thê thương nhân hội từ truyện H, Tục Nhật bản cao tăng truyện 9, Sơn thành danh tích tuần hành chí 3, Đô danh sở đồ hội 3.

5/ Chùa A Di Đà ở thôn Tháp trạch, quận Túc bình hạ, tỉnh Tạng mô (phủ Kanagawa ngày nay), thuộc Tịnh độ tôn. Cũng gọi Phóng quang minh luật viên núi A dục. Năm 1609, Đàn Thê đến ở trong hang núi ấy. Sau đệ tử của mình là Niệm Quang dựng chùa, thờ tượng A Di Đà, Quán Âm và Địa Tạng. Có thuyết nói chùa do An Tẩu Tôn Lăng khai sáng, đệ tử là Trí Hải Triết xây dựng, và Đàn Thê trùng hưng. Sau chùa có hang Đàn Thê, còn tháp A Dục vương thì truyền thuyết nói Đàn Thê đào được tháp Xá lý và đặt thờ ở đây.

Xem thêm Tục Nhật bản cao tăng truyện 9, Liên môn tinh xá cụ từ 18, Tân biên tượng mô quốc phong thô ký cáo 30.

6/ Chùa A Di Đà ở núi Diệu pháp vùng Na trí dinh quận Mâu lữ tỉnh Kỷ y, nay thuộc phủ Wakayama, thuộc Chân ngôn tôn, cũng gọi Diệu pháp tự. Theo truyền thuyết, chùa do Liên Tịch thuộc Thiên thai sơn Trung quốc dựng. Ban đầu chùa là một thảo am dựng giữa lòng núi để thờ tượng A Di Đà do chính Liên Tịch khắc vào năm Đại bảo thứ ba (703) của thiên hoàng Văn Vũ. Trong khoảng Hoàng Nhân (810-823) Ứng Chiếu đến xây dựng thêm. Ứng Chiếu ở núi Na trí cạnh đây tụng kinh Pháp Hoa, rồi hỏa thiêu. Sau Tâm Địa Giác Tâm đến ở trong khoảng Vĩnh nhân (1293-98). Tới thời Đức xuyên mạt kỳ, chùa lại được trùng tu, đúc tượng Thích Ca để thờ, và thuộc về Thiên tôn. Hiện nay nó thuộc về phái Chân ngôn tôn.

Xem thêm mục NA TRÍ SON.

SÁCH DẪN

I/ Việt Ngữ

- A Di Đà mạn đà la, 109
- A Di Đà Mật giáo, 69
- A Di Đà Tịnh độ giáo, 4
- A Di Đà, văn hệ Bát nhã, 34-35
- A Di Đà, văn hệ Hoa nghiêm, 37-39
- A Di Đà, văn hệ Pháp hoa, 34-37
- A Di Đà bát mạn đà la, 112
- A Di Đà bí thích, 126
- A Di Đà ca lương, 1261
- A Di Đà căn bản ấn, 85
- A Di Đà căn bản đà la ni, 127
- A Di Đà chú, 127
- A Di Đà cổ âm thanh vương đà la ni kinh, 140
- A Di Đà cửu phẩm, 63
- A Di Đà cửu phẩm lai nghinh đồ, 64
- A Di Đà cửu phẩm mạn đà la, 115
- A Di Đà cửu phẩm mạn đà la, 63
- A Di Đà cửu thể, 63
- A Di Đà cửu tự mạn đà la, 113
- A Di Đà đại chú, 127
- A Di Đà đại đà la ni, 127
- A Di Đà đại thân chú, 86
- A Di Đà đàn na (amrtadanā), 143
- A Di Đà tỉnh, 44
- A Di Đà định ấn, 84
- A Di Đà đồ tượng, 93-95
- A Di Đà đường, 65, 144
- A Di Đà hoàn, 25
- A Di Đà hộ ma, 123
- A Di Đà hồi quá pháp, 44
- A Di Đà khổng tước tòa, 99
- A Di Đà kinh, 145, 203
- A Di Đà kinh bất tư nghị thân lực truyện, 151

A Di Đà kinh chú, 151
A Di Đà kinh cú giải, 153
A Di Đà kinh dĩ quyết, 155
A Di Đà kinh lược chú, 157
A Di Đà kinh lược giải, 160
A Di Đà kinh lược giải viên trung sao, 162
A Di Đà kinh lược ký, 164
A Di Đà kinh nghĩa ký, 166
A Di Đà kinh nghĩa số, 167, 193
A Di Đà kinh nghĩa số văn trì ký, 168
A Di Đà kinh nghĩa thuật, 171
A Di Đà kinh số (Khuy Cơ), 173
A Di Đà kinh số (Nguyên Hiếu), 176
A Di Đà kinh số (Trí Viên), 177
A Di Đà kinh số sao, 179
A Di Đà kinh số sao diễn nghĩa, 181
A Di Đà kinh số sao hiệt, 183
A Di Đà kinh số sao sự nghĩa, 185
A Di Đà kinh số sao vấn biện, 185
A Di Đà kinh thông tán số, 187
A Di Đà kinh trích yếu dị giải, 189
A Di Đà kinh trực giải chính hạnh, 190
A Di Đà kinh ước luận, 191
A Di Đà kinh yếu giải, 192
A Di Đà kinh yếu giải tiện môn sao, 194
A Di Đà lý thú mạn đà la, 111
A Di Đà ngũ Phật, 110
A Di Đà ngũ thập Bồ tát tượng, 61
A Di Đà ngũ thập nhị thân tượng, 60
A Di Đà ngũ thập nhị tôn mạn đồ la, 60
A Di Đà ngũ tôn mạn đà la, 110
A Di Đà ngư, 57
A Di Đà nhất niệm vãng sanh ấn, 92
A Di Đà nhất quang tam tôn Phật, 63
A Di Đà nhất tôn, 60
A Di Đà nhất tôn lai nghinh đồ, 62, 64
A Di Đà nhất tự chân ngôn và A Di Đà tiểu chú, 139
A Di Đà nhị hiệp thị, 60
A Di Đà nhị thân, 102
A Di Đà nhị thập ngũ Bồ tát lai nghinh đồ, 62, 65, 163, 196, 197
A Di Đà Như Lai đà la ni, 127

A Di Đà pháp, 117
A Di Đà pháp thân ấn, 93
A Di Đà Phật bản danh, 76
A Di Đà Phật căn bản bí mật thần chú, 127
A Di Đà Phật chú, 127
A Di Đà Phật diệt tội ấn, 87
A Di Đà (Phật) đại tâm chú, 127
A Di Đà Phật đỉnh ấn, 88
A Di Đà Phật giác chư đại chúng quán thân kinh, 195
A Di Đà Phật hộ thân kết giới ấn, 87
A Di Đà Phật thuyết chú, 127
A Di Đà Phật liệu bệnh pháp ấn, 88
A Di Đà Phật luân ấn, 92
A Di Đà Phật pháp, 117
A Di Đà Phật tâm ấn, 88
A Di Đà Phật thân ấn, 86
A Di Đà Phật tọa thiền ấn, 87
A Di Đà Phật thuyết lâm, 200
A Di Đà Phật thuyết pháp ấn, 88
A Di Đà sám pháp, 23
A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đàn quá độ nhân đạo kinh, 205
A Di Đà tam đế, 22
A Di Đà tam ma da hình, 104
A Di Đà tam muội đường, 65
A Di Đà tam thân ấn, 89, 91
A Di Đà tam tôn, 60
A Di Đà tam tôn lai nghinh đồ, 62, 64
A Di Đà tam tự pháp báo ứng tam thân không giả trung tam đế, 22
A Di Đà tâm chú, 92
A Di Đà thành đạo nhân quả, 34
A Di Đà thánh, 44
A Di Đà thập nhị ấn, 88
A Di Đà tiểu tâm chú, 114
A Di Đà tịnh độ biến, 61
A Di Đà tứ tôn lai nghinh đồ, 64
A Di Đà tự, 209
A Di Đà tượng
 thời Lý, 66
 thời Trần, 66
 thời Lê, 67
 thời Mạc Trịnh Nguyễn, 68

A Di Đà vị chur đại chúng thuyết quán thân chính niệm giải thoát tam muội kinh, 196
A Di Đà yếu giải, 192
A Di Đà đàn na, 143
Amṛta đại đà la ni, 127
A năm chuyển, 78
A sa phả na già tam muội, 84
A sa phược sao, 121
A tự ngũ chuyển, 73

Ba thứ niệm Phật, 26
Ba (thứ) tâm, 29
Ba thứ vãng sinh, 33
Ba tụ tịnh giới, 29
Ban châu tam muội, 27
Ban châu tam muội kinh, 149
Bàn già, 84
Bản đường, 65, 144, 209
Bảo quán đỉnh ấn, 93
Bảo Sinh Như Lai, 73
Bảo xa lạc, 119
Bảo xa lạc ấn, 119
Bát diệp ấn, 93
Bát đại bồ tát mạn đà la, 238
Bát mạn đà la, 113
Bát nhất thiết nghiệp căn bản vãng sinh tịnh độ chân ngôn, 127
Bạt nhất thiết nghiệp chướng căn bản đặc sinh tịnh độ chú, 127
Bạt nhất thiết khinh trọng nghiệp chướng đặc sinh tịnh độ đà la ni, 127
Bạt nhất thiết nghiệp chướng căn bản đặc sinh tịnh độ thần chú, 127
Bất động Như Lai, 73
Bất không thành tựu Như Lai, 73
Bất không vương thân thông giải thoát tâm đà la ni, 139
Bất thời chuyển, 174
Bí mật niệm Phật, 26
Bí mật tập hội, 70, 72
Bị giáp hộ thân, 118
Bị giáp hộ thân ấn, 118
Biệt hành, 167
Biệt lý, 167
Báo thân thuyết pháp ấn, 91
Bồ đề tâm, 29
Bồ đề yếu nghĩa, 181

Bốn thứ vãng sinh, 33

Bốn trí, 73

Ca niệm Phật, 26

Cam lồ đà la ni chú, 127

Cam lồ vương, 70, 76, 77

Cam lồ vương Như Lai, 77

Cam lồ cổ, 142

Cam lồ phạn, 143

Cam lồ tịnh, 143

Cao thanh niệm Phật, 21

Cát Tạng, 42

Căn bản đà la ni, 127

Câu triệu, 124

Chánh niệm, 196

Chánh pháp luân thân, 102

Chân độc niệm Phật, 26

Chân Nguyên, 50

Chí tâm tín nhạo nguyện, 28

Chí thành tâm, 29

Chỉ phương lập tướng, 32

Chính niệm niệm Phật vãng sinh, 33

Chuyên niệm, 24-25

Chuyên tu, 43

Chuyển pháp luân ấn, 88

Chuyết Công Viên Văn, 49

Chư duyên tín nhạo thập niệm vãng sinh nguyện, 28

Chư Phật A Di Đà tam da tam Phật tát lâu Phật đàn quá độ nhân đạo kinh, 207

Chư Phật sở hộ niệm kinh, 145

Chứng đắc vãng sinh, 33

Cô sơn sớ, 178

Cổ âm thanh kinh, 140

Cổ âm thanh vương kinh, 140

Cúng dường hội, 105

Cú giải, 153

Cú giải Phật thuyết A Di Đà kinh, 153

Cuồng loạn niệm Phật vãng sinh, 33

Cực lạc biến mạn đồ la, 61

Cực lạc biên tướng, 61

Cực lạc nghêh tiếp mạn đồ la, 65

Cực lạc tịnh độ biến, 61

Cửu phẩm lai nghêh đồ, 65
Cửu phẩm vãng sinh ấn, 89
Cửu phẩm vãng sinh tổng ấn, 90
Cửu tự danh hiệu, 41
Cửu tự mạn đà la, 139

Dẫn lộ bồ tát đồ, 62
Dẫn thanh niệm Phật, 26
Di Đà dĩ quyết, 155
Di Đà định ấn, 84
Di Đà kinh thích giải, 147
Di Đà kinh nghĩa số, 177
Di Đà kinh số sao diễn nghĩa, 181
Di Đà lược chú, 157
Di Đà lược giải, 160
Di Đà lược giải viên trung sao, 162
Di Đà nghêh nhiếp ấn, 92
Di Đà Quán Âm nhân quả bất thị mạn đồ la, 97
Di Đà số sao, 179
Di Đà số sao hiệt, 183
Di Đà số sao sự nghĩa, 185
Di Đà số sao vấn biện, 185
Di Đà số văn trì ký, 169
Di Đà thông tán số, 187
Di Đà trích yếu dị giải, 189
Di Đà trực giải chính hạnh, 190
Di Đà ước luận, 191
Di Đà yếu giải, 192
Di Đà yếu giải tiện môn sao, 194
Dị giải, 198
Dị hành, 35-39
Dị hành đạo, 40
Diên Thọ, 43
Điều quán sát trí ấn, 88
Diệt tội ấn, 87
Dung thông niệm Phật, 26
Dũng niệm Phật, 26
Du tâm an lạc đạo, 177

Đa bảo Như Lai, 77
Đa giới kinh, 142

Đa niệm nghiệp thành, 29
Đại A Di Đà kinh, 205
Đại An Nhẫn, 77, 78
Đại bi kim cang, 72
Đại bi tâm, 29
Đại lạc tam muội, 71
Đại Phật A Di Đà bất nhị bí ấn, 93
Đại tâm ấn, 87
Đại thân ấn, 86
Đàm Hoằng, 45
Đàm Loan, 42
Đạo giáo nguyên lưu, 181
Đạo Hóa, 140
Đạo Xước, 43
Đạt Lý Huệ Lưu, 54
Đặc tự tính đoạn ấn, 92
Địa giới kim cang quyết, 118
Địa giới kim cang quyết ấn, 118
Định ấn, 84, 94
Định tâm niệm Phật, 20
Đỉnh ấn, 88
Đoàn Minh Huyền, 53
Độ chư hữu lưu sinh tử bát nạn kinh, 196
Đương đắc vãng sinh, 33
Đương ma mạn đồ la, 63
Đường bản mạn đà la, 115

Giác Đạo Tuân Minh Chánh, 52
Giác Phạm, 126
Giáo lệnh luân thân, 102
Giáo hưng, 167
Giáo tướng, 167
Giáp niệm Phật, 26

Hạ bồi quán, 17
Hạ phẩm hạ sanh, 29
Hạ phẩm hạ sanh ấn, 90
Hạ phẩm sinh quán, 17
Hạ phẩm thượng sinh ấn, 90
Hạ phẩm trung sinh ấn, 90
Hải đông số, 176

Hai mươi một thứ tam muội niệm Phật, 26
Hai thứ niệm Phật tam muội, 26
Hai thân thọ dụng, 72
Hai thứ vãng sinh, 33
Hàng tam thể hội, 107
Hàng tam thể tam ma da hội, 107
Hệ thống quán tưởng 16 nấc, 5
Hệ thống quán tưởng 29 nấc, 18
Hiển ác già, 120
Hiển ác già ấn, 120
Hiền Hộ, 140
Hiền Quang, 140
Hiền thượng, 140
Hiệt rị, 80, 81
Hoa nghiêm kinh sơ diễn nghĩa sao, 180
Hoa phát trượng ấn, 103
Hoa tòa, 120
Hoa tòa ấn, 120
Hóa thân thuyết pháp ấn, 91
Hỏa viện giới, 120
Hỏa viện giới ấn, 120
Hoàn lai nghinh đồ, 65
Hộ ma ái kính, 124
Hộ ma câu triệu, 125
Hộ ma hàng phục, 125
Hộ ma tăng ích, 125
Hộ ma tức tai, 124
Hộ thân tam muội da ấn, 118
Hồi hướng, 23
Hồi hướng phát nguyện tâm, 29
Hộet lãng, 80
Hộet rị, 80, 81
Hộet rị dị, 83
Huyền Quang, 47
Hư không tạng ấn, 119
Hư không tạng phổ cúng dường, 119
Hư tâm hiệp chưởng, 88
Hứa khả ấn, 91
Hữu tướng (niệm Phật), 26

Khẩu xưng niệm Phật, 44

Không giả, 44
Không giả niệm Phật, 44
Không tước tòa, 98-99
Kiết hạ an cư thị chúng, 51
Kiết ma hội, 103
Kim cang bộ tam muội da, 118
Kim cang bộ tam muội da ấn, 118
Kim cang giới Như Lai, 74
Kim cang liên hoa thiện thanh tịnh thể tự tại, 74
Kim cang tam muội da, 118
Kim cang tường, 119
Kim cang tường ấn, 119
Kim cang võng, 120
Kim cang võng ấn, 120
Kim giải, 152

Lâm chung ấn, 92
Lâm chung bí ấn, 93
Lê Ích Mộc, 48
Lễ bái, 23
Lễ bái niệm Phật, 23
Lễ thanh niệm Phật, 21
Liên hoa bộ tam muội da, 118
Liên hoa bộ tam muội da ấn, 118
Liên hoa tạng ấn, 83
Liệu bệnh ấn, 88
Long Thọ, 39-40
Long Thọ bồ tát nguyện vãng sinh lễ tán kệ, 39
Lục tự danh hiệu, 41
Lược chú, 157
Lược giải, 160
Lương Nhẫn, 44
Lý thú bát nhã, 72
Lý thú thích, 71
Lý trì niệm Phật, 20

Ma hàm, 83
Ma vương vô thắng, 140, 142
Mã đầu Quan Âm ấn, 120
Mặc niệm, 21
Minh Châu Hương Hải, 181

Minh Giác Kỳ Phương, 51
Mười niệm vãng sinh, 30

Nan hành đạo, 40
Năm niệm môn, 23, 26
Ngẫu ti mạn đồ la, 63
Ngoa lược niệm Phật, 26
Ngũ phương tiện niệm Phật môn, 26
Ngũ thông mạn đà la, 61
Nguyên Hiếu, 177
Nguyên Chiêu, 168
Nguyên Tín, 44
Nguyễn Đăng Sở, 50, 181
Nguyệt Minh, 140
Nguyệt Thượng, 140
Ngự đường, 65, 144
Nghênh tiếp mạn đồ la, 65
Nghĩa số, 178
Nghênh thỉnh ấn, 119
Nghênh thỉnh thánh chúng, 119
Nhân thắng giả, 76-78
Nhất niệm nghiệp thành, 29
Nhất niệm niệm Phật, 22
Nhất tâm tam quán, 22
Nhất thiết pháp bình đẳng quán tự tại trí ấn, 71
Nhất thiết Như Lai, 73
Nhất thiết Như Lai xí thanh diệm quang kim cang, 72
Nhất tự chân ngôn, 139
Nhị thập tứ nguyện kinh, 205
Nhị tôn khiến nghênh, 65
Nhiếp thủ chí tâm dục sinh nguyện, 28
Như Lai kim cang giới, 73
Như Lai quyền, 119
Như Lai quyền ấn, 119
Như Lai tạng ấn, 83
Ni hư la, 143
Niệm giác chiếu, 21-22
Niệm kim cang, 21
Niệm lễ bái, 23
Niệm Phật bất đoạn, 25
Niệm Phật khán thoại, 26

Niệm Phật nhiếp tâm, 26
Niệm Phật tam muội, 23
Niệm Phật tham cứu, 26
Niệm Phật vãng sinh, 29
Niệm Phật vãng sinh nguyện, 28
Niệm số thập, 24
Niệm số tức, 24
Niệm tha Phật, 26
Niệm thanh thị nhất, 28
Niệm truy đánh, 21
Niệm tự Phật, 26

Phạn văn A Di Đà kinh nghĩa thích, 145
Pháp Chuyên Diệu Nghiêm, 51, 181, 193
Pháp Loa, 47
Pháp Nhiên, 44
Pháp thân thuyết pháp ấn, 91
Pháp tạng quán tự tại vương Như Lai, 70
Phản văn niệm Phật, 21, 22
Phát nguyện, 23
Phật bộ tam muội da, 118
Phật bộ tam muội da ấn, 118
Phật Nghĩa Chiếu Nguyệt, 52
Phật thuyết A Di Đà kinh lược chú, 157
Phật thuyết A Di Đà kinh lược giải, 160
Phật thuyết A Di Đà kinh lược giải viên trung sao, 162
Phật thuyết A Di Đà kinh nghĩa số văn trì ký, 169
Phật thuyết A Di Đà kinh số, 176
Phật thuyết A Di Đà kinh số sao, 179
Phật thuyết A Di Đà kinh số sao hiệt, 183
Phật thuyết A Di Đà kinh trích yếu dị giải, 189
Phật thuyết A Di Đà kinh trực giải chính hạnh, 190
Phật thuyết A Di Đà kinh yếu giải tiện môn sao, 194
Phật thuyết chư Phật A Di Đà tam da tam Phật tát lâu đàn quá độ nhân đạo kinh, 205
Phật thuyết Sơn Hải Tuệ bồ tát kinh, 196
Phổ biến giải tâm nhất tự chân ngôn, 139
Phổ cúng dường, 120
Phổ cúng dường ấn, 120
Phổ hiền quán, 178
Phổ lễ, 117
Phổ quán tướng, 14

Quá độ nhân đạo kinh, 205
Quán Âm, 76
Quan Âm Như Lai, 70, 73, 74
Quán niệm niệm Phật, 22
Quán sát, 23
Quán tâm niệm Phật, 22
Quán kinh mạn đồ la, 62, 63
Quán tự tại, 74, 76
Quán tự tại bồ tát, 74
Quán tự tại đại minh chủ đại ấn, 75
Quán tự tại vương Như Lai tu hành pháp, 75
Quán tự tại vương, 76
Quán tự tại vương Như Lai, 70, 73, 76
Quán tự tại vương Phật, 76
Quán tướng niệm, 26
Quán tướng niệm Phật, 19, 43
Quang Thế Âm, 76
Quảng đại bất không ma ni cúng dường, 120
Qui ước thiên đường, 51
Quyết định vãng sinh ấn, 91

Siêu thăng tự mạn đồ la, 64
Sinh vô sinh, 32
Sớ sao sự nghĩa, 185
Sớ sao vấn biện, 185
Sơn hải tuệ, 197
Sơn việt A Di Đà tam tôn lai nghênh đồ, 64
Sư tử giáp, 143

Tam bồ tra, 88
Tam bối, 40
Tam hình, 103
Tam ma da hình, 103
Tam ma địa ấn, 98
Tam muội da hội, 103
Tam nguyện chuyển nhập, 30
Tam nguyện đích chứng, 30
Tam nguyện tu nhân vãng sanh, 30
Tam muội niệm Phật, 27
Tam thân tức nhất ấn, 91

Tam thế Phật thông niệm, 26
Tán nghi, 24
Tán tâm niệm Phật, 20
Tán tâm xưng danh, 20
Tán thán, 23
Tạp tu, 43
Tạp tưởng quán, 15
Tảo lai nghêh đồ, 65
Tâm Truyền, 55
Tấn vân lai nghêh đồ, 65
Tất đàn A Di Đà Kinh, 146
Tây phương biến, 61
Tây phương biến tướng, 61
Tây phương sám pháp, 23
Tây phương tịnh độ biến, 61
Tây phương tịnh độ tranh, 61
Tha lực, 40
Tha lực vãng sinh, 44
Thai tạng kim cang giáo pháp danh hiệu, 69
Thanh hải mạn đà la, 64
Thanh tịnh kim cang, 69
Thành thân hội, 101, 103
Thánh chúng lai nghêh đồ, 62, 65
Thánh đạo môn, 43
Thánh Quan Âm mạn đà la, 111
Thánh Vô Lượng Quang Như Lai, 70
Thắng thượng tam ma địa ấn, 80, 98
Thâm tâm, 29
Thân Loan, 44
Thân Phật tức thân ta, 35
Thập bát đạo, 117
Thập bát khế ấn, 118
Thập bát đạo thứ đệ, 118, 121
Thập cam lồ chân ngôn, 127
Thập lục quán, 4
Thập niệm, 28
Thập niệm nghiệp thành, 29
Thập niệm vãng sinh nguyện, 28
Thập niệm xưng danh, 28
Thập tam tôn mạn đà la, 110
Thập thất tôn mạn đà la, 110

Thập tự danh hiệu, 41
Thật Kiến Liễu Triệt, 51
Thật tướng niệm Phật, 20
Thập Vãng Sinh A Di Đà Phật Quốc Kinh, 197-200
Thập Vãng Sinh Kinh, 198-200
Thế Gian Quảng Đại Oai Đức Tự tại Quang Minh Như Lai, 77
Thế Thân, 40-41
Thế Tự Tại, 76
Thế Tự Tại Vương, 74, 77
Thế Tự Tại Vương Như Lai, 69, 70, 74
Thích Ca tam tôn A Di Đà thập ngũ Bồ tát lai nghêh đồ, 65
Thiền Thai Nghĩa Ký, 166
Thiền tịnh giới hợp hành, 43
Thiền tịnh nhất trí, 43
Thiền Đạo, 43
Thiền Quang Tự Như Lai, 63
Thịnh xa lạc, 119
Thịnh xa lạc ấn, 119
Thọ dụng thân, 72
Thọ mạng kim cang, 72
Thông báo hóa thuyết, 177
Thông hành, 167
Thông lý, 167
Thông Tán Sớ, 187
Thời khóa niệm Phật, 24
Thù Thắng Diệu Nhan, 140
Thuyết hai nhân, 177
Thuyết pháp ấn, 98
Thượng bối quán, 15
Thượng phẩm sinh quán, 15
Thường hành tam muội đường, 65
Thượng phẩm hạ sinh ấn, 90
Thượng phẩm thượng sinh ấn, 89
Thượng phẩm trung sinh ấn, 89
Tịch Tĩnh, 140, 142
Tịch trừ kiết giới, 120
Tiền vãng sinh, 33
Tiện Mông, 194
Tiện Mông Sao, 194
Tiêu A Di Đà Kinh, 145
Tiểu chú ấn, 92

Tiểu Kinh, 145
Tiểu tâm ấn, 88
Tiểu Vô Lượng Thọ Kinh, 145
Tĩnh Thiên Nhất Định, 25, 53
Tĩnh độ biên, 61
Tĩnh Độ Dĩ Quyết, 155
Tĩnh độ mạn đồ la, 61
Tĩnh Lực, 46
Tĩnh tam nghiệp, 119
Tín nguyện tịnh nghiệp, 178
Tĩnh độ môn, 42
Tĩnh độ tam bộ kinh, 34
Tĩnh Độ Thập Nghi Luận, 167
Tĩnh độ yếu nghĩa (Chân Nguyên Tuệ Đăng), 181
Tĩnh uế bất nhị, 35
Toàn Nhật, 51-52
Tọa thiền ấn, 87
Tối Hậu Thuyết Pháp Độ Hữu Duyên Chúng Sinh Kinh, 196, 197
Tống xa lạc, 119
Trần Nhân Tôn, 46
Trần Thái Tôn, 46
Trần Viết Thọ, 55
Trí ấn, 74
Trí diệu quán sát, 73
Trí Khải, 42
Trí Quang mạn đồ la, 63
Trí tam ma da tự thọ dụng, 73
Trí tam ma địa đại liên hoa trí tuệ, 73
Trì danh niệm Phật, 19-21
Trúc Song Lục, 180
Trung bồi quán, 16
Trung phẩm hạ sinh ấn, 90
Trung phẩm sinh quán, 16
Trung phẩm thượng sinh ấn, 90
Trung phẩm trung sinh ấn, 90
Trực Giải Chính Hạnh, 190
Trực tâm, 29
Tu nhân vãng sinh, 30
Tu tâm vãng sinh, 29
Tu tây định khóa, 152
Tuệ Nhật, 43

Tuệ Tĩnh, 173
Tuệ Trung, 46
Tuệ Viễn, 42
Tuệ Viễn (Tĩnh Ảnh), 42
Tùy loại thuyết pháp ấn, 88
Tứ đẳng thập niệm, 30
Tứ ấn hội, 106
Tứ chỉ kinh, 145
Tứ phương tịnh độ vãng sinh ấn, 92
Tứ thập bát nguyện ấn, 89
Tứ thập bát nguyện thành tựu ấn, 89
Tự lực, 40
Tự tính Di Đà duy tâm Tịnh độ, 32, 38
Tự tính thanh tịnh pháp tính Như Lai, 74
Tự tính thanh tịnh Như Lai, 71
Tự tha câu niệm, 26
Tự vãng quán, 14
Tức tâm niệm Phật, 20
Tức thân thành Phật (ấn), 91
Tức vãng sinh, 32
Tỳ lô giá na pháp ấn, 93

Ước tâm niệm Phật, 20

Vãng sinh, 30, 32, 33
Hai thứ vãng sinh, 32
Ba thứ vãng sinh, 33
Bốn thứ vãng sinh, 33
Vãng sinh chân ngôn, 138
Vãng sinh chú, 127
Vãng sinh quyết định chân ngôn, 127
Vãng sinh thành Phật nhất thể, 33
Vãng sinh tịnh độ ấn, 92
Vãng sinh tịnh độ chú, 127
Vãng sinh tịnh độ thần chú, 127
Vãng sinh tức thành Phật, 35
Văn danh tín nhạo thập niệm định sinh nguyện, 28
Văn Trì Ký, 169
Vi tế hội, 105
Viên Giác Nguyễn Khoa Luận, 55
Viên Trung Sao, 162

Việt Khê Cú Giải, 153
Vĩnh Quán, 44
Vô Cấu Xung, 140
Vô ký vãng sinh, 33
Vô lượng công đức đà la ni, 127
Vô lượng công đức kim cang quang minh cát tường, 72
Vô lượng nghĩa, 178
Vô Lượng Quang, 70, 72, 73
Vô Lượng Thọ, 70, 72, 73, 74, 76
Vô Lượng Thọ Kim Cang Như Lai, 75, 76
Vô Lượng Thọ Kinh, 145, 146, 205
Vô Lượng Thọ Như Lai căn bản ấn, 86
Vô Lượng Thọ Như Lai căn bản chân ngôn, 127
Vô Lượng Thọ Như Lai căn bản đà la ni, 127
Vô Lượng Thọ Như Lai căn bản tâm chân ngôn, 134
Vô Lượng Thọ Như Lai căn bản tâm kinh, 127
Vô Lượng Thọ Như Lai đà la ni, 127
Vô Lượng Thọ Như Lai quán hạnh cúng dường nghi quỹ, 134, 139
Vô Lượng Thọ Như Lai tâm chân ngôn, 139
Vô Lượng Thọ Như Lai thập nhị khế ấn, 86
Vô Lượng Thọ Phật Kinh, 145
Vô Lượng Thọ Phật thuyết vãng sinh tịnh độ thần chú, 135
Vô niệm niệm Phật, 25
Vô quán xưng danh, 19, 20, 28
Vô tâm niệm Phật, 25
Vô tướng niệm Phật, 26

Xưng danh, 44
Xưng danh niệm Phật, 20
Xưng danh vãng sinh, 26
Xưng sanh vãng sinh nguyện, 28
Xưng tán danh hiệu, 26
Xưng Tán Tịnh Độ Phật Nhiếp Thọ Kinh, 145

Ý niệm vãng sinh, 33
Yếu Giải, 192

II. Phan Ngũ

Abhicāruka, 125

Acintyaḡaṅaparikīrta-naṃsarvabuddhaparigrahaṃ-nāmadharmaparyāyaṃ, 149

Ah, 79

Ākarṣaṇī, 124

Aṃ, 79

Amala-vijñāna, 116

Amatadundubhi, 142

Amitaḡaṅavajraprabhāsāśrī, 72

Amitakalyaṇā, 126

Amitodana, 143

Amitasamyaksambuddha-sattvalokapraṇidhāsūtra, 205

Amitāyus, 72

Amitāyuhṣūtra, 149

Amṛta, 75, 77, 134, 142

Amṛtadundubhisvara, 142

Amṛtadundubhisvararājadhāranīsūtra, 140

Amṛtakalyaṇa, 126

Amṛtarāja, 77

Amṛtodbhava, 75

Anta, 78

Aparimitaḡaṅānuśamsānāmadhāranī, 127

Aparimitāyurjñānahṛdayanāmadhāraṇī, 140

Arciḡpradīpa, 72

Āryāmitābhātathāgata, 69

Asphanakasamādhi, 84

Avalokita, 76

Avalokiteśvara, 74, 76

Avalokiteśvararāja, 76

Avalokiteśvararājan, 74

Āyurvajra, 72

Īsvara, 81

Ītis, 81

Upa-pat, 32

Gam, 33
Guhyasamājatantra, 70
Candraprabha, 140

Jinā, 78
Jini, 78
Jñānabuddha, 70
Jñānamudra, 74
Jvala, 76

Teje, 134
Tejasvī, 140

Dvesaviśuddha, 81
Dhyānibuddha, 69

Puṣṭika, 125
Pratyutpannabuddhasammukhāyaṣṭhitasamādhi, 27
Prabhāsā, 72

Bhadrapalī, 140
Bhadrottara, 140

Malaviśuddha, 81
Mahākaruṇavajra, 72
Mahāratnadvīpa, 35
Mahyam, 83

YAM (AF), 99

Rāgaviśuddha, 81
Rajas, 81

Lokeśvara, 76
Lokeśvaramahāvidyādhipati, 70
Lokeśvararāja, 74
Lokeśvararājan, 74
Lokeśvararājatathāgata, 69

Lokeśvaras tathāgato, 76

Va, 79

Vajratikṣṇa, 101, 111

Vajradharma, 101, 111

Vajradhātutathāgata, 158

Vajrapadmasuśuddhakalokeśvara, 74

Vajrabhāṣa, 101, 111

Vajramaṇikuta, 73

Vajralokeśvararāja, 74

Vajrahetu, 101, 111

Vaśikaraṇa, 124

Sa, 79

Sā, 79

Saḥ, 79

Sāḥ, 79

Sam, 79

Samaya, 103

Sambodhi, 79

Sambhogakāya, 72

Saṃsaḥ, 83

Śāntika, 125

Sarvadharmasamatā, 74

Sarvarāgaviśuddhitā, 71

Sarvatathāgatajñānārcihpradīpavajra, 72

Simhahanu, 143

Sukhāvativyūhasūtra, 145

Srāva, 79

Svagga, 31

Svabhavaśuddha, 74

Svara, 76

Hara, 134

Hetu, 81

Hriḥ, 80, 134, 139

Hrīm, 80

III. Tang Ngũ:

Hphags pa bde ba can gyi bkod pa shes bya patheg pa chen poḥi mdo, 145

Hphags pa tshe dan ye śes dpag tu med paḥi snin poshes bya bahi paḥi gzuns, 140

Dban du byed pa, 124

De bshin gśegs pa hphags pa hod dpag med, 69

De bshin gśegs pa hjig rten dban phyug rgyal po, 69

Bdud rtsi zas, 143

Bdud rtsiḥi rgyal po, 77

Gzi brjin can, 140

Bzan poḥi mchog, 140

Bzan skyon ma, 140

Yon tan bsnags pa dpag tu med pa shes Bya bahi gzuns, 127

Zla bahi hod, 140