Nghiên Cứu Đối Chiếu Milinda Vấn Đạo (Chữ Pāli) và Kinh Na-Tiên Tỷ-Kheo (Chữ Hán) (Thích Minh Châu; Trần Phươn

Nikaya — bài lẻ & đối chiếu

THÍCH MINH CHÂU

NGHIÊN CỨU ĐỐI CHIẾU
MILINDA VẤN ĐẠO (CHỮ PÀLI)
VÀ
KINH NA-TIÊN TỶ-KHEO (CHỮ HÁN)
MILINDAPANHA
&
NA-HSIENBHIKSHUSÙTRA
(A Comparative study)
TRẦN PHƯƠNG LAN dịch

Si NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ H ồ CHÍ MINH

MỤC LỤC

- Mục lục ..... 3 - Lời nói đ ầ u ..... 11 - Bảng viết t ắ t .... 15 - Sách tham khảo 16

Phần m ộ t : NHẬP ĐỀ

I. Những điểm tương đồng trong bản p và bản c ..... 22 n ề Những điểm sai b iệt ..... 25 A. Nhan đề ..... 25 B. Sơ đồ của tác p h ẩ m ..... 25 c. Các mẩu đối thoại ..... 27 D. Các tiền thân của Nàgasena và Milinda ..... 29 E. Các sai biệt trong chi t i ế t ..... 34 F. Các sai biệt trong giáo lý: 1. A-tỳ-đàm (Thắng Pháp Luận) ..... 39 2. 37 yếu tố đưa đến Giác Ngộ ..... 40 3. Lý duyên khởi ..... 41 4. Các cảm thọ .... 42 5. Tam Pháp Ấn ..... 43 6. Bảy loại Trí tuệ ..... 43 7. Như lý tác ý và Trí tuệ 44

8. Niết-bàn .....44 9. Tín ....44 10. Sự thọ Đại giới và Tuệ g iá c ....44 11. Niệm .....44 12. Thức, Trí tuệ và Mạng c ă n ....45 G. Các Ví dụ 1. Các điểm tương đồng và dị biệt .....46 2. Các cách giải thích khác nhau .....47 3. Bản p có nhiều chi tiết hơn ....48 4. Bản c có nhiều chi tiết hơn ....49 H. Các bài kệ và đoạn trích dẫn 1. Các bài kệ ....50 2. Các đoạn trích dẫn .....

....51

III. Các tông phái mà bản p và c trực thuộc .....54 IV. Khảo sát tính tiê n khởi và trung thực của bản p và c ..... 5 5 I. Sự sai lạc niên đại lịch sử ở bản p .....56 2. Các đoạn đề cập A-tỳ-đàm ở bản p .....57 3. Các điểm đề cập Tam tạng và Nikàya bản p ....58 4. Các công thức về Giáo l ý ....58 5. Nguyên tác của bản c có thể xuất hiện trước thời các tông phái Phật giáo thành lập .....59 6. Tính xác thực của bản c ..... 59 7. Có rấ t nhiều phép thần thông trong bản c .... 62 8. Sự dung hòa hợp lý trong bản c ..... 64 9. Bổ sung bốn chương cuối trong bản c ..... 64 10. Các sai biệt giữa ấn bản La-mã và 66 ấn bản Xiêm/Thái .... 66 11. Các đoạn trích dẫn của Luận sư .... 67 Buddhaghosa từ quyển Milindapanha 67

12. Bản p chỉ là một bản dịch mở rộng 68

Phần hai: NGHIÊN CỨU ĐỐI CHIẾU CHI TIẾT TỪNG ĐOẠN

Chương Một: CHUYÊN NGOÀI LỀ hay DUYÊN KHỞI

A. Phần mở đầu quyển sách ..... 70 B. Các đời trước của Na-tiên và Mi-lan ..... 70 c . Miêu tả thành Sàgala (Xá-kiệt) ..... 76 D. Vua M ilinda..... 78 E. Cuộc hội kiến giữa Tôn giả Ayupala và Vua M ilinda..... ..... 79 F. Cuộc hội kiến giữa Tôn giả Nagasena và Vua Milinda: 1. Kiến thức và các đức tính của Tôn giả Nàgasena ..... 80 2. Cuộc dôi thoại giữa Tôn giả Nàgasena và Vua M ilinda..... 81

Chương Hai VẤN NẠN VỀ CÁC ĐẶC TÍNH

Phẩm 1 1. Vấn nạn về danh xưng..... 83 2. Bảy năm thọ giới ..... 86 3. Các cách thức thảọ luận ..... 86 4. Lời thỉnh cầu tái ngộ để thảo luận ..... 87 5. Cuộc đàm thoại giữa Anantakàya và N àgasena..... 87 6. Cuộc hội kiến khác giữa Nagasena

và Vua Milinda .... 88 7. Mục đích chọn đời sống tu hành ..... 89 8. Nói về tái s a n h ..... 90 9. Các đức tính khác: Sáu đức tính k h á c ..... 91 Tín ..... 91 Hiếu thuận/Giới ..... 96 Tinh c ầ n .... 96 Niệm ..... 97 Định .... 98 Tuệ .... 98 10. Các thiện pháp k h á c 99

Phẩm 2 1. Người tái sanh vẫn là một hay thành kẻ k h á c ? ..... 100 2. Người giải thoát sanh tử có nhận thức điều này không? ..... 102 3. Thông minh và trí tuệ ..... 102 4. Khổ thọ của người đã được giải th o á t ..... 104 5. Các loại cảm thọ khác nhau ..... 105 6. Cái gì được tái sanh ? ..... 107 7.

Nàgasena còn tái sanh không?..... 108 8. Danh sắc không tái sanh riêng b i ệ t ..... 108 9. Thời gian có hiện hữu và thời gian không hiện hữu 109

Phẩm 3a

1. Nguồn gốc của thời quá khứ, hiện tại và tương l a i .... 110 2. Sanh tử không ngừng..... 111 3. Nguồn gốc của sanh tử không thể hiểu được 111

4. Các phương diện xác định và phủ định của Lý Duyên khởi .... 112 5. Mọi vật đều phát sanh từ một số nguyên n h â n ....113 6. Có ngã thế hay linh hồn chăng? .... 114 7. Nhãn thức và ý thức ....116 8. Xúc ....117 9. Thọ ....118 10. T ư ởng..... .....118 11. Tư niệm/Dự định ....119 12. Thức và Tẩm ....119 13 Tứ 120

Phẩm 3b

1. Không thể phân biệt các pháp ....121 2. Muôi có cân nặng được không? 121

Chương Ba GIẢI TỎA CÁC VẤN NẠN

Phẩm 4

1. Năm thứ tri giác do nhiều nghiệp gây ra ..... 124 2. Nhiều loại nghiệp khác nhau đưa đến nhiều hạng người khác nhau .....124 3. Thiện nghiệp phải được làm từ trước .....125 4. Lửa địa ngục nóng hơn nhiều so với lửa thường ....126 5. Phong đại nâng đỡ thủy đại .....129 6. Định nghĩa Niết-bàn ....129 7. Phải chăng tấ t cả mọi người học pháp đều đắc Niết-bàn? ....130 8. Niết-bàn là lạc 131

Phẩm 5

1. Đức Phật có xuất hiện .... 132 2. Đức Phật là vô thượng .... 132 3. Tính cách vô thượng của đức Phật được 133 biết qua giáo lý của Ngài ..... 133 4. Phật Pháp phải được thực hành suốt đời ..... 133 5. Tái sanh không có thần hồn chuyển tiếp ..... 134 6. Các nghiệp thiện- ác đi theo người là m ..... 134 7. Không thể nêu rõ các nghiệp thiện ác ..... 136 8. Người tái sanh có biết mình sẽ tái sanh chăng? ..... 136 9. Không thể nêu rõ đức Phật ô đâu sau khi Ngài diệt độ/viên tịc h 137

Phẩm 6

1. Người tu hành không yêu quý thân m ìn h .....138 2. Đức Phật toàn tri kiến (Chánh biến tri) .....139 3. Ba mươi hai tướng của đức Thế Tôn .....139 4. Đức Phật có phải là đệ tử của Phạm Thiên chăng? ....140 5. Đức Phật không có đạo sư .....141 6. Hai loại nước m ắ t ....142 7. Người có tham dục và không tham dục .....143 8. Trí tuệ trú ở đâu ? .... 1 4 3 9. Ý nghĩa của Luân hồi saph tử .....143 10. Trí nhớ và Tâm ý ....144 11. Kiến thức và Trí nhớ 145

Phẩm 7

1. Trí nhớ phát sanh theo 16 cách .... 146 2. Năng lực của một niệm hướng về Phật ..... 150 3. Đoạn trừ khổ đau tương l a i 151

4. Phạm Thiên giới xa bao n hiêu?..... .....152 5. Tốc lực do một vị hữu tình đạt được lúc tái sanh .... 152 6. Bảy thứ trí tuệ ..... 153 7. Công đức tạo quả lớn hơn ác n g h iệ p .... 154 8. Làm ác vô ý thức và làm ác có ý thức ..... 155 9. Năng lực của du hành .... 155 10. Loại xương th ật d à i .... 156 11. Ngưng thở .....156 12. Đại dương .....157 13. Vị mặn ....157 14. Năng lực của trí tuệ ....158 15. Không có thần hồn trong thân thể ....158 16. Thật khó thay sự nghiệp đức Phật đă l à m 160

KẾT LUẬN

P hần ba

I. Phụ lục
Một số nhận xét bản Hán dịch
1. Một số từ cổ 166
2. Một số cách dịch tối nghĩa và lạ thư ờ ng..... ... 168
II. N guyên tác Anh ngữ:
MILINDAPANHA AND
NA-HSIEN BHIKSHƯ SUTRA 171
* * *

LỜI NÓI ĐẦU

Nhạn đề Minlindapanha là một sự kết hợp từ ngoại quôíc và từ Pàli, chứng tỏ rằng quyển luận văn này đầu tiên đã được Hành cho những người vôn am hiểu danh tánh Vua Menander hoặc có liên hệ đến Vua ấy. Hiển nhiên nhiều vị trong số đó không phải dân Ân Độ, những vị có óc phê bình và không có khuynh hướng chấp nhận tấ t cả mọi quan điểm và lời nói được gán cho vị Đại Đạo Sư, do lòng kính trọng đối vói ngài. Vấn

đề đầu tiên được thảo luận trong sách này là một trong các giáo lý gây tranh biện nhiều nhất giữa những ngượi theo đạo Phật, ở đây, vấn đề tương quan do nghiệp lực giữa đời sống này và đời sống khác của một vị hữu tình được đưa ra thảo luận. Ta có thể nói đây cũng là vấn đề đầu tiên được bàn đến trong Kathàvatthu (Luận sự) một quyển của bộ luận A-tỳ-đàm (Puggalo Upalabbhati). Giới Phật giáo đồ là trường phái tư tưởng duy nhất chủ trương sự chuyển tiếp các nghiệp quả từ đời sông này sang đời sống khác mà lại không công nhận sự hiện hữu hay chuyen tiêp của linh hồn tức ngã thể (puggala). Trong các kỷ nguyên trước Tây lịch (tiền Thiên Chúa), luận lý học còn ở thời kỳ sơ đẳng, vì vậy hầu hết các vấn đề gay go như th ế đã được giải đáp nhờ các ví dụ, chứ không phải bằng các lý luận. Các ví dụ ấy cũng theo kiểu bình dân phổ biến, và rấ t có thể không phải dành cho giới trí thức mà dành cho giới bình

dân, trong đó chắc hẳn có nhiều người lai Ấn -H y và Ấn - Bactria. Các lý luận trong Kathàvatthu, quyển sách xuất hiện sớm hơn nhiều so với Milindapanha, lại ở mức độ cao hơn. Còn quyển sau, tức quyển Milindapanha, dù được viết theo lối bình dân, với các ví dụ trong đời thường, vẫn trình bày rõ ràng những vấn đề căn bản trong các giáo lý, các giới luật và lời dạy đạo đức của bậc Giác Ngộ. Ngay từ năm 1860, V. Trenckner, vị học giả uyên bác biên soạn về sách Milindapanha đã gán thời đại của sách này vào th ế kỷ thứ nhất sau CN và đã kết luận dựa vào cách dùng câu “Tam yathà nusùgata” (Tục truyền chuyện được kể lại như vậy) thay vì “Evam me sutam” (Như vầy tôi nghe) rằng nguyên tác được viết theo chữ Sanskrit ở Bắc Ân Độ, nơi Vua Menanđer có lãnh thổ cai trị, và vùng này không liên hệ đến Ceylon (Tích lan). Theo tôi, quan điểm này vẫn có giá trị mặc dù truyền thống cho rằng Gunabhadra (Phước Hiền, 395 - 468) đã mang theo mình một bản của sách này từ Ceylon về Trung Hoa, như đã được Giáo sư Demieville đề cập (xem BEFE. XXIV, 1924). Có mười một bản dịch sách này ra chữ Hán (ở Trung Hoa), những bản dịch đã được thực hiện từ T.K thứ sáu đến T.K thứ mười ba sau CN. Người Trung Hoa dịch Tam Tạng (Tripitaka) từ bản Sanskrit, hầu hết được tìm thấy ở Bắc Ấn và Trung Á đó là các trung tâm của phái Sarvastivada (Nhất Thiết Hữu Bộ) và Dharmagupta (Pháp Hộ Bộ), những vị này đã kết tập Tam Tạng bằng thứ chữ bán phần Sanskrit.1 Quả thật, không có bản dịch nào từ Kinh tạng Pàli sang chữ Hán của Trung Hoa, có lẽ ngoại trừ quyển Samantapàsàdikà (Toàn Thiện) và quyển Vimuttimagga (Con Đường Giải Thoát), mà mối liên hệ chính xác giữa quyển này với quyển Visuddhimagga (Con đường Thanh Tịnh) của Buddhaghosa (Phật

1Chữ Sanskrit pha trộn với các thổ ngữ (dg).

Âm) từ trước đến nay vẫn chưa dược xác nhậnế Khi so sánh các bản Kinh tìm được thuộc Tam Tạng chữ Sanskrit với các bản Kinh tương đương chữ Pàli và các bản Hán dịch hình như có sự sai biệt lớn lao giữa các bản kinh Sanskrit và Pàli, trong khi lại có sự tương đồng chặt chẽ gữa các bản Kinh Sanskrit và bản Hán dịch. Vì thế, ta không thể mong đợi các bản Hán dịch Milindapanha sẽ tương ứng trung thực với bản Pàli. Vị soạn giả hiện thời, Tiến sĩ Thích Minh Châu, đã xác nhận đầy đủ sự kiện này bằng cách khảo sát kỹ lưỡng các bản Milindapaíĩha trong chữ Pàli và chữ Hán cũng như các Kinh khác của Năm bộ Nikàya. Trong bản Hán dịch chỉ tìm được ba phần đầu của quyển

Milindapanha. Theo các ý kiến của Tiến sĩ Thích Minh Châu cũng như của nhiều học giả Âu Châu và Nhật Bản, ba chương này tạo thành nguyên tác, còn các tác phẩm kia được thực hiện về sau qua nhiều th ế kỷ theo tập quán của các tác phẩm và luận sư Ấn Độ thời nguyên thủy. Như vậy, rấ t có thể là các bản Hán dịch đã theo các nguyên bản Sanskrit. Trong BEFEO (XXIV), GS. Demieville đã so sánh vắn tắ t các chương nhập dề và khảo sát nội dung của các bản Pàli và Hán, rồi dịch bản Hán ra tiếng Pháp. Ông thực hiện một cuộc nghiên cứu bình luận về Vua Menandre2, thành Sàkala, Tỷ-kheo Nàgasena như một vị A-la-hán, một vị ly giáo và tác giả bộ luận Trikayasàstra (Luận Tam Thân) v.v... Trong công trình hiện nay, tác giả (Thích Minh Châu) đã lấp đầy chỗ trông do G.s Demieville để lại. Ngài so sánh các bản Pàli và Hán từng hàng một và nêu ra những điểm sai biệt nổi bật giữa hai bản một cách trọn vẹn hoàn toàn. Nhân tiện đây, ngài nói rằng có sự khác nhau trong phương pháp nghiên cứu các bản Kinh Phật giữa các học giả,

2 Menandre tức Milinda hoặc Menander viết theo chữ Pháp (dg).

luận sư Ân Độ và Trung Hoa. Khi nghiên cứu đối chiếu kỹ lưỡng hai bản dịch, ngài đi đến kết luận rằng bản Pàli hiện hành là bản được mở rộng từ một bàn PàlỊ thời xưa, đó mới là bản dịch từ nguyên tác, và bản dịch từ nguyên tác này thực sự là căn bản của các bản Hán dịch, riêng bốn phần còn lại của ấn bản Trenckner đã được các nhà kết tập Kinh Tạng Pàli thêm về sau. Trong chương “Khảo sát tính tiên khởi và trung thực của các bản dịch Pàli và Hán”, ngài dẫn chứng các lý luận vững mạnh có giá trị đặc biệt. Tác giả đã thảo luận các đề tài sau đây: 1. Các đời trước của Nàgasena và Milinda. 2. Các giáo lý được nói đến trong sách này. 3. Các ví dụ, trích dẫn và kệ tụng. Tác giả là một tu sĩ Việt Nam, đã tinh thông cả hai ngôn ngữ Pàli - Hán và đã hoàn thành mọi kiến thức về ngôn ngữ Pàli tại Học viện Pàli ở Nàlandà. Vốn uyên bác cả hai ngôn ngữ ấy, ngài có thể so sánh cả hai bản này tận gốc trong từng vấn đề và nêu rõ các điểm tương đồng và dị biệt. Do vậy, các kết luận của ngài rấ t có giá trị. Cách trình bày các tài liệu của ngài th ậ t sáng tỏ và gây ấn tượng. Qua tác phẩm này, ngài đã có một cống hiến xuất sắc vào sự nghiệp nghiên cứu Phật học, đó là lãnh vực mà các học giả hiện đại ngày càng quan tâm nhiều hơn. Tôi hy vọng ngài sẽ tiếp tục các công trình nghiên cứu đối chiếu Kinh Pàli tạng và Hán tạng nhiều hơn nữa, đồng thời mở ra một viễn ảnh mới lạ trong kiến thức của chúng ta về lịch sử Phật giáo Á châu ngày nay.

29 Phô' Ramananda Chatterjee
Calcutta 07.01.1964.
Giáo sư Nalinaksha D utt
Trưởng ban Pàli ngữ, Đại học Calcutta, Ấn Độ.
CHỮ V IẾ T TẮT

B.E.P.E.0 : Bulletin d’Ecole Francaise d’Extreme
O rie n t: Tập san của Trường Viễn Đông
Pháp quốc
c. : Chỉnese Text: Bản chữ Hán/Hoa

Diaỉ Dỉalogue: Mẫu đối thoại (ĐT)
GBT : The Greeks ỉn Bactria and India :
Người Hy Lạp ở Bactria và Ấn Độ.
KE : Korean Edition: Ấn bản của Triều Tiên.
L .T : Later Translation: Bản dịch về sau.
N .Ẹd : N àlandà Edition: Ấn bản của Nàlandà.
P.M.P : Pàli Mỉlindapanha : Bản Milindapaíĩha trong chữ Pàli.
Q .K M The Questỉons of King Miiinda: Các câu hỏi của Vua Milỉnda.
R.M.P On the Recensions of Milindapanha :Về các bản biên soạn Milindapaíĩha, Tiến sĩ Kogen Mizuno.
s Siamese: Chữ XiêỊn/Thái.
S.M.P Bản Milindapanha chữ Xiêm/Thái
VỂ S Á C H TH A M K H Ả O

Bản Pàli : 60b, 6-10 : tức là bản Hán/Hoa trang 60b, hàng 6 -> 10ệ
Bản H án : 87, 21-26 ; 88 ; 89, 1-16 tức là bản p
(Pàli) trang 87, từ hàng 25 —26, cả trang 88 ;
trang 89 từ hàng 1 -> 16.
* * *

Phần m ột

NHẬP ĐỀ

Các tác phẩm trước đây về đề tà i này

Quyển Milindapanha chữ Pàli và bản Hán chữ tương đương, Kinh Na-tiển Tỷ-kheo, rấ t được thịnh hành và hâm mộ giữa các giới học giả Đông phương cũng như Tây phương và vì vậy có rấ t nhiều bản dịch hai Kinh này sang nhiều ngôn ngữ khác nhau, trong số ấy là các bản dịch được kể sau đây : 1. Louis Finot : Les Questions de Milinda, Paris 1923 (bản Pháp dịch quyển I - III). 2. Rhys Davids : The Questions o f King Milỉnda, (bản Anh dịch 1925). 3. Nyànatiloka : Fragen Des Milinda, Munchen 1919 (bản Đức dịch trọn bộ). 4. F. Otto Schrader : Die Fragen Des Konigo Menandros, Berlin, 1905. (bản Đức dịch những phần được dịch giả xem là nguyên thủy). 5. Specht & Levi : Deux Traductions Chinoises de Milindapanho : Oriental Congress IX, London, 1892, quyển I, trang 518 ff. 6. Sogen Yamagami : Sutra on Questions of King Milinda (bản N hật dịch từ bản Hán).

7. Sei Syu Kanamoli : Questions o f King Milinda (bản Nhật dịch từ bản Pàli). 8. Paul Demieville : Les Versions Chinoises Du Milindapanha, BEFEO, tập XXIV, 1924. Các luận văn về hai bản Kinh chữ Pàli và chữ Hán này, cùng các công trình nghiên cứu đối chiếu chúng cũng thu hút sự chú ý của nhiều học giả. Một sô' sách bình luận và nghiên cứu đối chiếu này được liệt kê dưới đây : 1. Garbe : Beitràge Zu indischen Kulturgeschi-chte, Berlin 1903. 2. Mrs Rhys Davids : The Milinda Questions, London 1930. 3. Rhys Davids : Encyclopaedia o f Religion and Ethics, tập VIII, trang 631 ff (và các trang sau), đề mục về Milindapanho. 4. Taisho Edition o f the c Tripừaka, do

Takakusu và Watanabe soạn, tập 32, sô' 1670 (a) và 1670 (b). 5. W intemitz : History o f Indian Literature, tập II, trang 174 - 183. 6. Siegfried Behrsing, Beitrage zu einer, Milinda Bibligraphie, Bulletin of the School of Oriental Studies, tập VII, 3, trang 517 ff. 7. c. Law : A History o f Pàli Litmứưre, tập n, trang 353 - 72. 8. J.Takakusu : Chinese Translations o f the Milindapanha, JRAS, 1896. 9. Dr Kogen Mizuno : On the Recensions ofMiỉừưhpcữiha.

Mục đích và cơ cấu của tá c p h ẩ m này

Điều không may là hầu hết các tác phẩm trên như các tác phẩm chữ Đức, Pháp và N hật đều không dễ tìm thây đối với các

học giả và sinh viên văn học Phật giáo ở Ấn Độ. Vì th ế tác phẩm hiện nay của tôi là một nỗ lực nhằm lấp đầy khoảng trông này và trình bày một cách nghiên cứu đối chiếu mới lạ và có hệ thống về hai bản Pàli và Hán nói trên. Sách này cống hiến một công trình khảo sát toàn vẹn và đầy đủ chi tiết về hai bản Kinh ấy, sắp đặt tấ t cả các đoạn chữ Hán và Pàli tương ứng bên cạnh nhau, và đồng thời ghi chú mọi điểm tương đồng và dị biệt giữa hai bản. Như vậy, độc giả có đủ mọi dữ kiện trước m ắt và sẽ có thể tạo nên các kết luận của riêng mình, nếu đó là ý muốn của chư vị. Ngoài ra, tác phẩm của tôi cũng là một sự điều tra kỹ lưỡng về tính tiên khởi của các bản dịch Pàli và Hán ấy, qua cách sử dụng các kết luận trong một số tác phẩm của các vị tiền bối của tôi (rất tiếc là không nhiều) mà tôi có sẵn, và cũng qua cách trích dẫn các bằng cớ nội tại và ngoại lai đã tìm được để chứng minh quan điểm và kết luận của tôi về vấn đề này. Mãi cho đến bây giờ, chúng ta có th ế xác nhận chắc chắn là nguyên tác của bản chữ Hán có m ặt sớm hơn bản Pàli, như đã chứng minh ở chương : “Khảo sát tính cách tiên khởi và trung thành của các bản Pàli và Hán”.

Các bản kinh được chấp nhận.

Ở đây tôi đã chọn quyển Milindapanha bản Pàli do V. Trenckner soạn để dùng trong sự nghiên cứu đối chiêu của tôi. Về bản Hán, tôi phải chấp nhận ấn bản H.su Ts’ ang của Nhật vì có sẵn, còn ấ n bản 'Tai Sho không tìm được ở Nàlandà. Tôi ước mong giới thẩm quyền ở Đại học Nàlandà sẽ sửa chữa khuyết điểm đáng tiếc này, vì ấn bản T ’ai Sho được các học giả khắp thê giới sử dụng rộng rãi; còn các phần tham khảo một ấn bản khác như tôi đã dùng trong tác phẩm này lại không được giới học giả nói chung hoan nghênh lắm.

Quyển Na-tiên Tỷ-kheo Kinh có hai bản chữ Hán, một bản gồm hai tập, được gọi là K.E (ấn bản Triều Tiên) trong sách của tôi, và bản kia gồm ba tập. Tôi đã chọn quyển ba tập vì quyển trước bị sai lạc quá nhiều, thiếu cả 17 mẩu đối thoại và thứ tự một số mẩu đối thoại bị thay đổi, mặc dù trong một vài đoạn, bản này đi sát với bản Pàli hơn. Tuy nhiên trong sách nghiên cứu đối chiếu của tôi, tấ t cả những điểm sai biệt chính giữa hai bản Hán này đều được trích dẫn để làm sáng tỏ cho độc giả thấy bất cứ điểm dị biệt lớn lao nào giữa hai bản dịch.

Cảm tạ.

Khi tôi đã hoàn thành việc nghiên cứu đối chiếu bản Milindapanha chữ Pàli và Na-tiên Tỷ-kheo Kinh chữ Hán nhưng chưa xong phần giới thiệu, thì tôi nhận được quyển sách tiếng N hật "Về Các Bản Biên Soạn Milindapanha" của Ts.Kogen Mizuno, do ông Egaku Malda, một học giả N hật gởi cho tôi. Ông N agasaki, một học giả Nhật ở Đại tự Nava Nàlandà, lại có nhã ý dịch sách này sang tiếng Anh dùm cho tôi, và tôi rấ t hoan hỷ thấy các kết luận của Ts. Mizuno hoàn toàn phù hạp với các kết luận của tôi, và điều đáng phấn khởi hơn nữa là vị này đã đưa ra một số chứng cứ mới lạ đầy thuyết phục về tính cách tiên khởi của hai bản Kinh ấy. Vì thế, để công nhận kiến thức uyên bác của học giả này, tôi đã trích dẫn một số kết luận của ông vào trong tác phẩm của tôi để hỗ trợ quan điểm của tôi, đồng thời tôi cũng cố gắng đưa một vài phần trong công trình có giá trị ấy vào đây để giới độc giả nói chung lưu ý. Tôi xin gởi vào đây những lời chân thành cám ơn ba vị học giả Nhật nói trên, những vị đã đóng góp nhiều vào việc cải tiến

tác phẩm này của tôi. Tôi rấ t cám ơn G s.N alináksha D utt, nguyên Trưởng ban Pàli ngữ, Đại học Calcutta, người đã có nhã ý viết lời nói đầu sách này, như vậy đã làm tăng uy tín và phẩm chất quyển sách này bằng kiến thức thông thái của vị ấy. Tôi cũng xin gởi lời cám ơn G s.p .v B a p a t ò Poona đã đọc lại toàn bộ công trình của tôi với sự tận tụy của một học giả đầy kinh nghiệm và đã công hiến nhiều ý kiến và điểm điều chỉnh có giá trị. Kiến thức của ông về hai ngôn ngữ Pàli và Hán quả th ật là một vấn quí đáng khâm phục làm cho lời khuyên của ông vô cùng xứng đáng được tôn trọng. Bao giờ cũng vậy, Đ ại tự N ava N àlan d à với bầu không khí thanh bình và thư viện phong phú vẫn cung cấp cho tôi một nơi an trú thực sự để tôi có thể dành mọi thì giờ vào các tác phẩm công trình nghiên cứu của tôi mà không bị quấy rầy hay trở ngại gì cả. Ước mong vị Viện trưởng, toàn thể nhân viên và mọi người đồng cư tạ i đó nhận nơi đây những lời cám ơn của tôi.

Tỷ-kheo Thích Minh Châu Đại tự Nàlandà, Ấ n Độ, 1963

JãNHỮNG ĐIỂM TƯƠNG ĐồNG TRONG CÁC BẢN DỊCH PÀLI (P) VÀ HÁN (C)

Sự nghiên cứu đối chiếu bản P.Milindapanha và c. Na-tiên Tỷ-kheo Kinh chứng minh rằng cả hai bản dịch đều phát xuất từ một nguồn gốc vì chúng có nhiều điểm giông nhau. Ngoại trừ những ký sự về các đời trước của Milinda và Nàgasena có rấ t nhiều chỗ dị biệt và bốn chương cuối của bản p không tìm thấy trong bản c, các phần còn lại có thể nói là tương tự, trừ một vài chỗ thêm bớt xen lẫn đó đây. Chiều hướng các mẩu đối thoại hầu như đồng dạng, các đối thoại ấy xoay quanh cùng một đề tài, với các điểm dị biệt không quan trọng rải rác lẻ tẻ. Ngay trong những đoạn ký sự khác nhau rấ t nhiều về các đời trước của Nàgasena và Milinda, cũng có bảy điểm tương đồng giữa hai bản dịch được liệt kê dưới đây, như vậy chứng tỏ rõ ràng cái nguồn gốc chung tù đó các nhà biên soạn khác nhau đã tìm được nguồn cảm hứng riêng cho mình. 1. Trong bản Pàli, chú Sa-di và vị Tỷ-kheo đều phát nguyện và về sau tái sinh làm Vua Milinda và Tỷ-kheo Nàgasena đúng như lời nguyện. Trong bản Hán, vị Bà-la-môn là con voi trong kiếp trước và vị Bà-la-môn ẩn sĩ là bạn của vị Bà- la-môn đầu tiên đều phát nguyện và cả hai đều được tái sinh làm Na-tiên và Di-lan, phù hợp với nguyện vọng của mình. 2. Bản p nói đến việc Nàgasena sinh làm con trai trong một gia đình Bà-la-môn.

Chàng được dạy ba quyển Vệ-đà cùng

kiến thức Bà-la-môn giáo, nên không biết Phật Pháp (Dhamma) và các Tỷ-kheo. Trong bản c , con voi cũng được tái sinh làm cợn trai một gia đình Bà-la-môn và khi lớn lên, chàng không được nghe Phật Pháp và cũng không gặp các Tỷ-kheo. về sau chàng từ giã th ế tục và học tập các tà giáo. 3. Bản p nói đến Tôn giả Rohana bị Tôn giả Assagutta quở trách vì đã vắng m ặt khi toàn thể hội chúng đi cầu thỉnh vị Thiên Mahàsena giáng sanh cõi trần. Tôn giả Assagutta bèn chỉ định vị kia làm các phận sự đi đến nhà cha mẹ của Nàgasena để khất thực suốt bảy năm rưỡi và đưa Nàgasena ra khỏi đời th ế tục, rồi truyền giới cho chàng. Trong bản c , Na-tiên có một ông chú tên là Lâu-hán, một vị A-la-hán, đã làm lễ xuất gia cho Na-tiên và truyền Thập giới. Lâu-hán có thể được xem là đồng nhất với Rohana. 4ẻ Bản p nói vị A-la-hán Assagutta trú tạ i tinh xá Vattaniya và Nàgasena đến sống ba tháng an cư mùa mưa dưới sự hướng dẫn của Tôn giả ấy. Bản c nói đến một ngôi chùa Phật tên là Hộ Tân, tại đó 500 vị Thánh Tăng A-la-hán trú ngụ với Tôn giả Át-ba-nhật làm thượng thủ, tức là ngôi chùa mà Na-tiên đến an cư. Như vậy tinh xá Vattaniya có thể xem là trùng hợp với chùa Hộ Tân và vị A- la-hán Assagutta đồng nhất với A-la-hán Át-ba-nhật. 5. Trong bản p, Nàgasena dạy Luận A-tỳ-đàm (Abhidhamma) cho một nữ cư sĩ và cả hai vị giảng sư lẫn thính giả đều đắc sơ quả Dự lưu (Sottapatti) trước sự hân hoan kỳ thú của Tôn giả Assagutta, vị này bảo rằng Nàgasena đã bắn trúng hai mục đích với một mũi tên. Trong bản c , Na-tiên đã thuyết Pháp cho một nam cư sĩ và cả hai đều đắc quả Dự lưu, và Na-tiên được Tôn giả Át-ba-nhật tán thán là đã bắn trúng hai mục đích với một mũi tên.

6. Trong bản p, Tôn giả Dhammarakkhita khiển trách Nàgasena vì đã không đắc quả A-la-hán. Ngay chính đêm ấy Nàgasena nỗ lực yà đắc Thánh quả. Trong bản c, Na-tiên bị đuổi khỏi Giáo đoàn vì bất tuân mệnh lệnh sư phụ, và do hối hận vị ấy nỗ lực đắc quả A-la-hán. 7. Trong bản p, sau khi đắc Thánh quả, Nàgasena đi đến thành Sàgaỉa và ở tại tinh xá Sankheyya để so tài với Vua Milinda. Trong bản c, Na-tiên đến xứ Xá-kiệt và ở tạ i chùa Hòa Thiền để so tài với Vua Di-lan. Từ bảy điểm tương đồng trên, chúng ta có thể đi đến kết luận rằng mặc dù có nhiều chi tiết khác nhau như vậy, cả hai bản dịch đều phát xuất từ một nguồn tài liệu và có chung một bối cảnh, đó là nguyên tác của các bản dịch c và p này.

II. NHỮNG ĐIỂM DỊ BIỆT

Nhưng những điểm dị biệt lại càng đáng chú ý hơn và quan trọng hơn nhiều vì chúng biểu lộ khuynh hướng trong tâm trí của các soạn giả, những mục đích mà chư vị nhắm đến trong các phần gia tăng và tiết giảm ấy, do đó giúp ta khám phá các tông phái mà chư vị trực thuộc, và sử dụng chúng như một cách khảo sát vấn đề tính tiên khởi và thân cận với nguyên tác của mỗi bản dịch.

A. NHAN ĐỀ

Bản c : Na-tiên Tỷ-kheo Kinh Bản p : Milindapafihaễ. Milinda Sở vấn hay Các Câu Hỏi của Vua Milinda Như vậy bản c liệt kê sách này vào các Kinh điển mặc dù nó không bắt đầu với câu truyền thông “Như vầy tôi nghe”. Ở đây bản c chọn tên vị Tỷ-kheo làm

nhan đề quyển Kinh trong khi bản p lại thích chọn tên vị vua hom.

B. S ơ ĐỒ CỦA TÁC PHẨM

Bản c gồm ba chương:
Chương thứ nhất từ trang 52a đến trang 57a;
Chương thứ hai từ trang 57a đến trang 61b;
Chương thứ ba từ trang 61b đến trang 64b.
Không có các tiểu đề, kết thúc và phần đoạn, trừ ở phần cuối và phần đầu của mỗi chương. Bản p được chia làm bảy phần : Phần 1 : Duyên khởi với chuyện tường thuật các đời trước của Nàgasena và Milinda từ trang 1 đến trang 24. Phần 2 : v ấn đề Các Đặc tính (eủa Đạo đức) từ trang 25 đến trang 64. Phần 3 : Vấn đề Đoạn trừ các Chướng ngại từ trang 65 đến 89. Phần 4 : v ấn đề Giải đáp các v ấ n nạn (Điểm Nan giải) từ trang 90 đến trang 328. Phần 5 : v ấn đề Suy luận từ trang 329 đến 347. Phần 6 : Vấn đề Các lời Phát Nguyện từ trang 348 đải 362 Phần 7 : v ấn đề các Ví dụ và Vua Milinda đắc quả A-la-hán, từ trang 363 đến 420 Như vậy bản c bỏ các phần 4 đến 7 của bản p.

c. CÁC MẨU ĐỐI THOẠI

a) Tổng số :

Theo biểu đồ tinh xảo do Ts. Kogen Mizuno soạn thảo, bản c chỉ có 69 mẩu đối thoại (ĐT) trong khi bản p thêm 12 mẩu ĐT nữa trong sách của mình. 1. Mẩu ĐT số 3 (P.M.P.tr.32) về vấn đề Chú tâm Tác ý được xem là một trong những yếu tố đưa đến Giải thoát. 2. Mẩu ĐT số 18 (P.M.P. tr.48) trong đó các điều kiện để không tái sanh được liệt kê. 3. Mẩu ĐT số 23 (P.M.P. tr.50) về tính Bất khả tri Khởi điểm của quá khứ. 4. Mẩu sô' ĐT 25 (P.M.P. tr.52) về sự Sanh khởi các Hành không phải là không do nhân duyên/điều kiện. 5. Mẩu ĐT số 32 (P.M.P. tr.62) về Đặc tính của Thức. 6. Mẩu số ĐT 34 (P.M.P. tr.62) về Đặc tính của Tầm. 7. Mẩu ĐT số 48 (P.M.P. tr.71) về các Pháp được Nàgasena thấy. 8. Mẩu số ĐT 51 (P.M.P. tr.72) về sự Không có một Hữu thể luân chuyển từ thân này sang thân khác. 9. Mẩu ĐT số 62 (P.M.P. tr.77) về Trú xứ của Tuệ. 10. Mẩu ĐT số 63 (P.M.P. tr.77) về Ý nghĩa của Luân hồi. u. Mẩu ĐT số 65 (P.M.P. tr.78) về sự Phát khởi Hoài niệm (trí nhớ) nhờ hiểu biết theo Kinh nghiệm hoặc nhờ bẽn ngoài gợi ý.

b) Thứ tự các m ẩu đôi thoại:

Thứ tự các mẩu đối thoại có thể nói là giống nhau ngoại trừ hai trường hợp ,ắ 1) Bản c đặt Tín trước Giới, trong khi bản p đặt Giới trước Tín. 2) Hơn nữa, mẩu đối thoại về Chánh biến tri của đức Phật cũng được đặt ở phía sau trong bản p.

D. CÁC TIỀN THÂN CỦA NÀGASENA VÀ MILINDA

a) Các điểm sai biệt.

Chuyện tường thuật các đời trước của Nàgasena và Milinda hoàn toàn khác nhau trong hai bản như sẽ được chứng Iiiinh qua các điểm sai biệt sau đây : 1. Bản p đặt câu chuyện vào thời đức Phật Kassapa (Ca- diếp) và nói đến. một Sa-di không lưu ý mệnh lệnh của một Tỷ- kheo sai khiến cả ba lần, nên đã bị vị này đánh một cán chổi. Trong

lúc vừa khóc vừa làm phận sự, Sa-di ấy liền phát lời nguyện đầu tiên là mong được hùng lực và huy hoàng như mặt trời giữa trưa. Hơn nữa, khi thấy sóng lớn trên sông Hằng vỗ ầm ầm và cuồn cuộn chảy, vị ấy lại phát lời nguyện thứ hai là mong có khả nang khơi dậy mọi cuộc tranh luận như sóng lớn sông Hằng. Do các lời nguyện này, vị Sa-di được tái sinh làm Milinda, Vua của thành Sàgala ở Ân Độ. Còn vị Tỷ-kheo, trong khi đi xuống sông tắm rửa, nghe được các lời nguyện của vị Sa-di, cũng phát nguyện sẽ có đủ khả năng làm sáng tỏ và giải đáp bất kỳ vấn đề nan giải nào do Sa- di này đưa ra. Vì ước nguyện này, vị Tỷ-kheo về sau tá i sanh làm Nàgasena. Bản c hoàn toàn khác hẳn ở đây. Bản này chỉ theo dấu quá khứ đến thời của đức Phật hiện tại (Gotama) mà thôi, chứ không phải đến tận đức Phật Kassapa. Nó đề cập sự kiện đức Phật mệt nhọc vì đám thính chúng đông đảo và muốn lui về nơi

ẩn cư. Tại đó Ngài được một voi chúa theo hầu, voi này cũng muôn tránh sự quấy nhiễu của đàn voi. Đức Phât biết tâm voi chúa, thuyết Pháp cho voi nghe, nên voi phụng sự đức Phật, quét dọn, lấy nước và dậm chân cho bằng phẳng con đường mà đấng Giác Ngộ thường đi kinh hành, về sau voi từ trần và được tái sanh làm con trai một gia đình Bà-la- môn, khi lớn lên, chàng từ giã gia đình, học tập các tà giáo và sông trong rừng. Gần đó có một ẩn sĩ và cả hai người trở nên thân quen nhau. Một trong hai vị phát nguyện làm Sa-môn và sẽ nỗ lực đắc quả A-la-hán, rồi sau đó tái sinh làm Na-tiên. Vị kia phát nguyện sẽ làm vua , giáo hóa dân chúng theo lời dạy của mình và sau đó tái sinh làm Vua Di-lan. 2. Trong bản p, có thêm một đoạn được tán rộng về chuyện vô số vị A-la-hán thỉnh cầu Đại Thiên Mahàsena giáng th ế để luận thắng Vua Milinda và bảo vệ Chánh Pháp, chuyện Mahàsena tái sinh làm Nàgasena trong gia đình Bà-la-môn Sonuttara, học Kinh Vệ-đà và các tri kiến Bà-la-môn giáo, việc Rohana được chỉ định truyền giới xuất gia cho Nàgasena và tu tập theo Chánh Pháp, việc Rohana đi khất thực suốt bảy năm mười tháng, việc ngài gặp gỡ Nàgasena, truyền giới cho Nàgasena làm Sa-di, và dạy Luận Abhidhamma (A-tỳ-đàm) cho Nàgasena. Bản c chỉ nói rằng Na-tiên, lúc đến tuổi mười bốn mười lăm, có một ông chú tên Lâu-hán, đó là một vị A-la-hán đắc thần thông. Na-tiên đến thăm chú và nói cho chú biết sở thích Phật Pháp của mình, rồi xin được xuất gia. Lâu-hán thương xót Na-tiên và truyền giới cho cháu làm Sa-di. Hằng ngày Na-tiên trì tụng giáo lý, chú tâm quán sát Pháp và Luật, chứng đắc Tứ thiền và thông hiểu cốt lõi giáo lý. ơ đây không nói đến việc ở trước tiên giảng dạy Abhidharma cho Na-tiên.

3. ở bản p, Na-tiên giảng cho vị tín nữ Luận Abhidhamma thâm áo và giáo lý liên hệ đến tính Không (Sunãatà) trong khi ở bản c , Na-tiên dạy cho vị nam cư sĩ trước tiên về bố thí, trì giới, các cõi trời. Sau đó, khi vị ấy nhận thấy vị cư sĩ sanh tâm hoan hỉ, bèn thuyết giảng Giáo Pháp cao sâu hơn, đó là tấ t cả các Pháp vô thường đều phải chịu khổ đau. Ở đây cũng không nói đến Luận Abhidharma.

b) Các đoạn th iếu sót trong mỗi bảnẾ

Trong mỗi bản đều có một vài đpạn và chi tiết thiếu sót:

*. Không tìm thấy trong bản c . 1/ Vị Tỷ-kheo và Sa-di được tá i sanh qua vô lượng kiếp làm chư Thiên, nhân, giữa thời đức Phật Kassapa và đức Phật Gotama, rồi đức Phật Gotama đã tiên đoán về hai vị này cũng như ngài đã tiên đoán về Tôn giả Moggaliputta Tissa, rằng năm trăm năm sau khi đức Phật viên tịch, hai vị này sẽ giáng trần, thuyết Pháp và giúp giải tỏa các điểm khúc mắc trong giáo lý. 2/ Bản p đề cập Lục sư ngoại đạo và câu chuyện giữa Vua Milinda với Pùrana Kassapa (Phú-lâu-na Ca-diếp) và Makkhali Gosala (Mạc-già-lê Cù-xá-lợi), lời hai vị này đối đáp không làm hài lòng vua , khiến vua tuyên bô" là toàn cõi Jambudipa (Diêm- phù-đề) đều thiếu vắng các vị Sa-môn Bà-la-môn có thể đủ khả năng biện luận với mình. 3/ Bản c giữ yên lặng về câu chuyện bắt đầu với hội chúng A-la-hán thinh cầu vị Thiên Mahàsena giáng trần để so tài với Vua Milinda và bảo vệ giáo lý, cũng như về chuyện Tôn giả Rohana được mô tả là đã đến khất thực suốt bảy năm mười tháng tại nhà Bà-la-môn Sonuttara, sau đó đã dạy Luận A-tỳ- đàm cho Nàgasena. 4/ Bản p nói đến bộ Luận A-tỳ-đàm năm lần : lần đầu trong đoạn kệ nhập đề, Nàgasena được xem là một vị tinh thông

A-tỳ-đàm, lần thứ hai khi Rohana dạy Nàgasena cả bảy quyển A-tỳ-đàm, từ quyển Dhamasangani (Pháp Tập) đến quyển Patthàna (Phát-thú hay Tương quan Nhân quả), lần thứ ba khi Nàgasena đọc thuộc lòng cho hội chúng A-la-hán nghe trọn bộ bảy quyển A-tỳ-đàm trước sự hoan nghênh như sấm động của chư Phạm Thiên và thiên hoa Mạn-đà-la rơi xuống dồn dập như mưa rào. Một lần nữa Nàgasena giảng A-tỳ-đàm cho bà lão tín nữ và cả hai vị đều đắc quả Dự lưu. Lần C U Ố I cùng, trên đường về Pataliputta (Ba-liên-phất), Nàgasena thuyết A-tỳ-đàm cho vị thương nhân đóng vai gia chủ đãi vị ấy thọ trai. 5/ Nàgasena, trong lúc theo thầy đi khất thực, đã th ầm trách thầy thiếu suy nghĩ và ngu si vì đã dạy mình luận A-tỳ- đàm trước tiên, và do việc này, vị ấy được thầy bảo đi so tài với Vua Milinda để chuộc lại những tư tưởng bất tịnh ấy. 6/ Nàgasena đến gặp Tôn giả Dhamma-rakkhitta ở Pataliputta để học Tam Tạng với Tôn giả và trong vòng ba tháng, vị ấy đã tinh thông Tam Tạng.

*.Không tìm thấy ở bản p Có vài đoạn thiếu trong bản p nhưng lại được tìm thấy trong bản c : 1/ Bản p thiếu câu chuyện đức Phật hiện tại (Gotama) và con voi đi tìm độc cư (chuyện này gợi nhớ chuyện các Tỷ- kheo ỗ Kosambi), chuyện con voi, sau khi đức Phật diệt độ, đã đến ngôi tinh xá nghe phúng tụng Giáo Pháp, rồi voi tái sanh vào một gia đình Bà-la-môn, lớn lên trở thành một thanh niên không được nghe Phật Pháp và không gặp các Tỷ-kheo, chuyện chàng đi theo đời ẩn sĩ, làm quen với một ẩn sĩ khác và những lời phát nguyện của hai vị, sau đó hai vị tái sanh làm Na-tiên và Di-lan. 2/ Chuyện Na-tiên bị tẩn xuất khỏi Giáo hội vì không tuân lệnh thầy, sự ăn năn sám hối của vị này cùng nỗ lực chứng đắc quả A-la-hán và việc phục hồi chức vụ của vị ấy vào Giáo hội đều không được tìm thấy trong bản p.

3/ Sau khi đắc quả A-la-hán, Na-tiên đi du hóa từ làng này sang làng khác, thị trấn này sang thị trấn khác, sự chứng đắc trong tâm của thính chúng, sự hoan nghênh vị ấy nhận được không những từ loài người, mà còn từ Inda (tức Sakka Thiên chủ) và Phạm Thiên ...v.v, các chi tiết này đều thiếu trong bản p. Như vậy các ký sự về tiền thân của Nàgasena và Milinda khác nhau rấ t nhiều trong hai bản trên, mặc dù các điểm tương

đồng vẫn không thiếu. Sự ôn hòa hợp lý trong bản c nói lên một cách hùng hồn tính nguyên thủy của nó và chúng ta có đủ lý lẽ để tin tưởng rằng nguyên tác đã được các nhà biên soạn bản Pàli cải cách cho phù hợp với giáo lý và tông phái của chư vị.

Eễ CÁC SAI BIỆT TRONG CHI TIẾT

Về thái độ của các nhân vật, về các đoạn trích dẫn nơi chốn, sông, khoảng cách, có một số sai biệt trong hai bản được liệt kê dưới đây : 1/ Trong bản p, Vua Milinda, sau khi đã phái đi một sứ giả, lại đến tham kiến Trưởng lão Ayupàla cùng 500 vị Yonaka.3 Trong bản c, trước tiên Tôn giả Dã-hòa-la được mời đến yết kiến Vua Di-lan. Vị Tỷ-kheo ấy đáp rằng nhà vua phải đến, chứ không phải mình, và sau đó nhà vua cùng đến với 500 vị hầu cận. 2/ Trong bản p, sau khi đã phái di một sứ giả, nhà vua đích thân cùng 500 vị Yonaka đến tham kiến Nàgasena. Trong bản c, Vua Di-lan gởi lời thỉnh cầu Na-tiên đến cung và Na-tiên nhận lời mời, đích thân đi với một đoàn hộ tống. 3/ Trong bản p, chính Vua Milinda khám phá ra Nàgasena ngồi giữa Tăng chúng và cảm thấy hoan hỉ vì đã tự mình nhận diện Nàgasena mà không cần ai giúp đỡ. Còn trong bản c chính vua hỏi vị đại thần: “Ai là Na- tiên?” và khi vị đại thần chỉ vị Tỷ-kheo ấy cho vua, Vua Di-lan nói mình đã đoán đúng. 4/ Bản c bắt đầu cuộc đàm thoại giữa vua và vị Tỷ-kheo trước tiên Na-tiên thuyết Pháp cho Vua Di-lan mà không cần vua yêu cầu. Vị ấy giảng rằng Phật giáo tuyên bố sự bỉnh an (vô bệnh) của con người là lợi ích tối thắng, tri túc là phong phú

3Yonaka : tên chỉ người Hy Lạp ở vùng Bactria, Tây Ấn (dg)

tối đại, thành tín là phúc hậu4 tối cao và Niết-bàn là an lạc tối thượng. Bản p bỏ đoạn này và bắt dầu cuộc đàm thoại với việc Vua Milinda hỏi tên của Nàgasena. 5/ Vào ngày thứ hai củacuộc đàm thoại, bản c nói Na-tiên được 80 Tỷ-kheo hộ tống gồm cả Tôn giả Dã-hòa-la, trong khi bản p đề cập cả 80.000 Tỷ-kheo và bỏ qua Ayupala. Trong bản c, chính vị đại thần Triêm-di-lỵ-vọng-quần đến một mình và hỏi Na-tiên vài câu, trái lại, bản p nói các vị Devamantiya, Anantakàya và Mankura cùng đến và chính Anantakàya đặt câu hỏi. 6/ Việc Vua Milinda tiếp đón Nàgasena lần thứ hai gần như giống nhau trong hai bản, trừ chỗ trong bản c , Vua Mi-lan kính lễ Na-tiên và sau buổi thọ trai, đã cúng mỗi Tỷ-kheo một chiêc y và một đôi dép, còn Na-tiên và Dã-hòa-la được cúng dường một bộ ba y và một đôi dép. Khi chỉ còn mười Tỷ-kheo ở lại với Na-tiên, Vua Di-lan ra lệnh cho đám nữ nhân ngồi sau bức màn chứng kiến cuộc đàm thoại. Bản p : bỏ các việc cúng dép, sự hiện diện của Ayupàla cùng đám nữ nhân, nhimg lại thêm việc Vua Milinda lấy một bảo tọa thấp hơn và ngồi xuống. 7/ Bản c trích dẫn năm con sông ; (a) Hàng, (b) Tín-tha, (c) Tư-tha, (d) Bác-xoa, (e) Thí-phi-di, trong khi bản p trích dẫn các con sông : Gangà, Yamunà, Aciravatì, Sarabhù và Mahì. Ts. Kogen xác nhận năm con sông được trích dẫn trong bản c là Gangà, Sindhù, Sità, Vakshù và Saravati. Năm con sông này, trừ Hằng hà, đều là các sông lớn chảy qua vùng Tây Bắc Ân, trái lại, bốn trong năm sông được nói đến ở bản p đều chảy qua các miền Đông Ấn.

4 ở đây Pháp cú 204, hàng thứ ba: “Thành tín là quyến thuộc tối cao” được đổi thành:: “Thành tín là phúc hậu (sự tốt lành) tối cao” (dg)

8/ Bản c nói rằng một tảng đá lớn như cung vua',: nếu rớt từ cõi Phạm Thiên ở tầng trời thứ bảy xuống đất thì phải cần sáu tháng, nhưng bản p nói nếu một tảng đá lớn như ngôi nhà lầu rớt xuống từ cõi Phạm Thiên với tóc độ 48.000 do-tuần một ngày đêm, thì phải cần bôn tháng để đến cõi đất này. Bản c nói đảo A-lệ-tán cách thành Xá-kiệt 2.000 do-tuần, nhưng bản p nói đảo Alasanda cách thành Sàgala khoảng 200 do- tuần5. Sự sai biệt về khoảng cách giữa các bản p và c khiến học giả w.w Tarn nhận xét rằng bản c thay đổi vùng địa phương Vua Menander sinh trưởng làm cho Alasandã cách Sàgala cả 2.000 do-tuần thay vì 200. Vị ấy bảo điều đáng tiếc là một sô' học giả Pháp (Pelliot, Demieville, Finot, Grousset, Levi) đáng lẽ phải đối chiếu điểm này với bản p. Theo vị ấy, các dịch giả bản c chưa bao giờ nghe nói đến Alexandria thuộc vùng Caucasus, và chỉ biết cảng Alexandria của Ai Cập nên đã đổi 200 do-tuần thành 2.000 do- tuần. Nhưng cũng trên trang ấy (chú thích 4), Tarn nhận xét rằng tên Alasanda xuất hiện ba lần ở phần II (bản p trang 327 - 321 và 269) và ở đoạn cuối; đó hiển nhiên là Alexandria của Ai Cập không còn nghi ngờ gì nữa, trong khi hai đoạn khác nói đến Alexandria của vùng Caucasus. Dù chuyện ấy ra sao, ít nhất Tarn cũng chấp nhận Ạlexandria xưa kia có thể đã thuộc về Ai Cập. Ngoài ra, bản c nói Di-lan sinh ra làm hoàng tử, trái lại, bản p nói Milinda sinh tại Kalasigàma (thôn làng Kalasi). Vì th ế Tarn nêu ý kiến là Menander sinh ra làm thường dân nhưng dịch giả bản c đã biến ông thành một vương tử. Còn về Nàgasena, bản p nói vị ấy sinh ra tại một làng tên là Kạiangala dưới dãy Tuyết Sơn, trong khi bản c nói Kế-tân (Kashmir) là nơi sinh ra vị ấy. Ông Tarn hình như đặt nhiều tin

5 Alaxanda hay Alexandria thuộc xứ Bactria được xây dựng trên một hòn đảo ở sông Indus (Ân Hà) (dg)

tưởng vào tính cách trung thực của bản p, nhưng sự nghiên cứu hiện nay của chúng tôi chứng tỏ rằng các phần cải cách và bổ sung thật phong phú trong bản p, vì thế, không phải là không có lý do khi các học giả Pháp yêu chuộng bản c hơn. Dầu sao, Milindapanha cũng là một sách “thuyết giảng đạo đức và tranh luận về giáo lý được đặt vào hình thức một giả sử tiểu thuyết”, không được xem như một chứng cứ lịch sử và vì vậy tấ t cả chúng ta đều ý thức rằng ta không nên mong đợi nhiều sự kiện lịch sử trong sách này. Hơn nữa, Kế-tân được nói là xa 720 dặm trong ban c, trái lại bản p nói khoảng cách chi 12 do-tuần giữa Kaéhmir va Sàgala. Ngoài ra, bản c còn nói loại xương dài 4.000 dặm va mọt đại hải ngư tên là Chất có chiều dài 28.000 dặm, nhưng bản p chỉ nói loại xương dài 100 dặm và đại hải ngư dài 500 dặm. 9/ Khi cuộc đàm thoại chấm dứt, theo bản c , Na-tiên nói đã quá nửa đêm và Tôn giả muốn ra về. Khi ấy nhà vua ra lệnh các cận thần bảo lấy bốn cuộn vải nhúng dầu làm đuốc và tiễn Na-tiên về nơi cư trú với tấ t cả cung cách tôn trọng xứng đáng dành cho Na-tiên như thể dành cho chính mình vậy, và bảo rằng với một vị đạo sư như Na-tiên và một đệ tử như mình, sự đắc Pháp sẽ nhanh chóng, vì tất cả các câu hỏi của vua đều được Na-tiên trả lời thỏa đáng. Ở dây bản p trước tiên thêm lời Na-tiên hỏi về thời giờ và nhà vua đáp canh một đã qua,-canh hai đã được báo hiệu, đuốc đã được thắp sáng, bốn cờ hiệu đã được giương lên và lễ vật cúng dường của nhà vua sẽ được đưa đến từ công khô. ở đây bản p lại thêm các vị Yonaka tán thán Nàgasena là bậc trí tuệ và nhà vua đồng ý về lời tán thán

ấy khi bảo rằng với một đạo sư như Nàgasena và một đệ tử như mình, chẳng bao lâu vị học giả sẽ đắc Pháp. 10/ Nhà vua hài lòng ra lệnh cúng dường Na-tiên y phục trị giá 10.000 đồng vàng lấy từ công khô", và thông báo cho Tôn

giả biết từ nay về sau vị ấy cùng 800 Tỷ-kheo sẽ được thỉnh đến thọ trai hằng ngày trong cung và được cấp những thứ gì chư vị muôn. Bản p cũng gần giống như vậy, nhưng không đề cập 800 Tỷ-kheo mà là 800 buổi thọ thực. Bản p thêm câu nhà vua nói rằng nếu phải chọn đời tu hành, nhà vua sẽ không sống lâu vì có nhiều kè thù. 11/ Cuối cùng, bản c nói chuyện Na-tiên ra đi và nhà vua cung kính đảnh lễ vị Tỷ-kheo ấy. Bản p bổ cả hai chuyện này nhưng thay vào đó, lại nói hai vị đại nhân tán thán lẫn nhan

* * *

F. CÁC ĐIỂM SAI BIỆT TRONG GIÁO LÝ

Các điểm sai biệt về giáo lý được tìm thấy rải rác đây đó trong hai bản, chúng đều đáng lưu tâm và quan trọng vì chúng biểu lộ tông phái của các vị soạn giả và niên đại của các bản Kinh đang được thảo luận này :

1. Abhidhamma (A-tỳ-đàm).

Suốt trong ba chương của bản c, không một lần nào Ábhidharma được nhắc đến. Trái lại, trong ba chương đầu của bản p, Abhidhamma được nhắc đến 8 lần : (i)Trong đoạn kệ nhập đề, Nàgasena được nói đến như một vị tĩnh thông Luận tạng A-tỳ-đàm. (ii)Rohana dạy Nàgasena bảy Luận thư A-tỳ-đàm từ Dhammasanganì đến Patthàna. (iii) Nàgasena đọc thuộc lòng cho hội chúng A-la-hán trọn bộ bảy quyển Luận A-tỳ-đàm trước sự hoan nghênh như sấm động của chư Phạm Thiên và thiên hoa Mạn-đà-la rơi xuống dồn dập như mưa rào. (iv) Nàgasena dạy A-tỳ-đàm cho bà lão tín nữ và cả hai vị đều đắc quả Dự lưu. (v) Trên đường về Pàlatiputta, Nàgasena thuyết giảng Atỳ-đàm cho vị thương nhân đống vai gia chủ đã thiết đãi vị ấy thọ trai. (vi) Nàgasena đề cập Luận A-tỳ-đàm khi giải đáp câu hỏi của vị đại thần Anantakàya, đem lại kết quả là vị ấy trở thành một đệ tử tại gia.

(vii) Nàgasena lại đề cập cách phân chia 108 loại cảm thọ trong A-tỳ-đàm. (viii) Nàgasena giải thích sự phi hiện hữu của linh hồn (vô ngã) bằng cách nêu ra lời trần thuật của A-tỳ-đàm. Ngoài ra, bản p nói đến bảy Tư tâm sở phổ thông như : Xúc, thọ, tưởng, tư niệm, nhất tâm (định), mạng căn, và tác ý là các thứ chỉ được tìm thấy trong bộ Luận A-tỳ-đàm chữ Pàli, vì các tông phái khác không chấp nhận mạng căn được phân loại vào các Tư tâm sở phổ thông6.

2ả Ba mươi bảy yếu tố đưa đến Giác ngộ (Bodhipa- kkhiya Dhammà).

Bản c nêu 37 yếu tố đưa đến Giác ngộ gần tương tự các yếu tô' thông thường trong bản p, song các định nghĩa không hoàn toàn giông nhau. Như vậy Tứ Niệm Xứ có thể nói là gần giếng các Niệm Xứ của bản p, nhưng về Tứ Chánh cần (Sammappadhàna), bản c dịch là Tứ Ý Đoạn, do nhầm lẫn giữa từ pradhàna (tinh cần) và prahàna (đoạn tận). Định nghĩa từ này cũng khá lạ lùng : " Đức Phật dạy sau khi phân tích Tứ Niệm Xứ,ta không nghĩ gì thêm nữa, đây gọi là Tứ Ý Đoạn Như vậy điều này khác xa với định nghĩa

thông thường về Chánh c ầ n trong bản p. Ta cũng có thể nói như vậy về Tứ Thần (Như Ý) Túc mà bản c định nghĩa là "Mắt có thể thấy mọi vật, tai có thể nghe

6 Trong số 46 Tư tâm sở của Nhất thiết hữu bộ, mạng căn không được sắp vào loại mười đại địa cùng với Thọ, Tưởng, Tư niệm, Xúc..., nhưng nó được sắp vào loại các tâm bất tương ưng pháp (Early Monastic Buddhistm, Đạo Phật trong Giáo hội Nguyên thủy, tr.141, 142.)

moi vật, tâm biết tâm kẻ khác, thăn có thể bay", điều này khác hẳn với Tứ N hư Ý Túc thông thường trong bản p : Dục N hư Ý Túc, Tâm N hư Y Túc, Tinh Tấn N hư Ý Túc và Tư Duy N hư Ý Túc. Ngoài ra, Ngữ Căn và Ngũ Lực cũng không giống nhau : Ngũ Căn được định nghĩa là "Tâm không chấp thủ đối với các sắc, thanh, hương, vị, xúc thiện, ác". Ngũ Lực được định nghĩa là "Sự nhiếp phục mắt, tai, mũi, lưỡi, thân", điều này khác hẳn Tín căn, Tấn căn, Niệm căn, Định căn, Tuệ căn; và Tín liịc, Tấn lực, Niệm lực, Định lực, Tuệ lực trong bản p. Về Bảy Giác Chi, bản c liệt kê như sau Ệ . a) Ý (tâm) th ế Sati (niệm); b) Khả th ế Pìti (hỷ); c) Ý (thanh thản) thế Passaddhi (khinh an); d) Hộ thê Upekkhà (xả). Ba chi còn lại đều giống bản p. Bát Thánh Đạo cũng gần gióng nhau trong hai bản, trừ chỗ bản c dùng từ Trực th ế từ Sammà và Phương tiện th ế từ Vàyàmo trong bản p.

3. Lý D uyên khởi.

Gần giông nhau ở hai bản nhưng thuật ngữ được chấp nhận ở bản c không rõ ràng và hơi bất thường đối với một số cách diễn đạt. Các thuật ngữ đó như sau ở bản c : (i)Vô minh, (ii) Thần (hồn), (iii) Thân, (iv) Danh, (v) sắc, (vi) Lục tri, (vii) Các Xúc với các đối tượng riêng của chúng (viii) Tri khổ tri lạc, (ix) Ái, (x) Tham và Dục, (xi) Hữu, (xii) Sanh, (xiii) Lão, (xiv) Bệnh, (XV) Tử, (xvi) Bi, (xvii) Ưu, (xviii) Não.

Nếu ta ghép danh sắc với nhau, và lão, bệnh, tử, bi, ưu, não với nhau, ta cũng đi đến tổng số 12 như ở bản p. Từ thần (hồn) ở bản c th ế hành, thân th ế thức, lục tri th ế sáu xứ, tham và dục th ế chấp thủ có hơi gượng ép và chứng tỏ rằng dịch giả bản c chưa quen với cách diễn dịch chính xác về các từ ngữ này sang chữ Hán vào thời biên soạn bản c này. Hơn nữa, Qui luật Duyên Khởi được giải thích theo thứ tự phủ định như sau ở bản c : * Các bậc trí là người đã học Pháp, không chấp thủ nội ngoại thân, nên không có khát ái. Vì chư vị không có khát ái, nên không có dục tham; không có dục tham, nên không có thụ thai trong lòng mẹ. Không có thụ thai trong lòng mẹ, nên không có sanh, lão; không có sanh lão nên không có bệnh tử. Vi không có bệnh, tử, chư vị không có ưu, bi; vì không có ưu, bi, nên chư vị không có khổ nội tâm vả chứng đắc Niết-bàn". Một lần nữa, ở đây chúng ta nhận xét rằng công thức này của bản c vẫn còn ở trong tình trạng lỏng lẻo, chưa được đúc kết thành một hình thái vững chắc. Công thức này khỏi đầu đâu đó ở khoảng giữa và chúng ta có những trường hợp tương tự ở Kinh Đại Duyên của Trường Bộ, tập II. Cũng vậy ở Thanh Tịnh Đạo, chương XVII, chúng ta có những phương pháp quán sát khác nhau về qui luật này. Chúng ta có thể bắt đầu ở phần giữa và đi lui tới, hoặc chúng ta có thể khởi sự ở phần cuối và đi lui, cũng như ta có thể đi tới.

4ả Các cảm th ọả

Bản p đề cập cách phân loại 108 cảm thọ trong A-tỳ-đàm, nhưng bản c bỏ phần đề cập A-tỳ-đàm ấy và phân loại cảm thọ như sau : (i) Sáu pháp làm sanh khởi nội lạc thọ trong con người. (ii) Sáu pháp làm sanh khởi ngoại lạc thọ trong con người.

(iii) Sáu nội pháp làm sinh khởi nội khổ thọ trong con người. (iv) Sáu ngoại pháp làm sanh khởi bất lạc thọ trong con người . (v) Sáu pháp làm sanh khởi bất khổ bất lạc thọ trong con người. (vi) Sáu ngoại pháp làm sanh khởi khổ thọ trong con người.

5. Tam Pháp ấn.

Trong khi bản p nói đến ba đặc tính Vô thường - Khổ - Vô ngã do những vị có trí tuệ nhận thức, bản c đưa ra một đoạn văn có hơi khác, nhưng ý nghĩã giống nhau.

6. B ảy loại Trí tuệ

Bản p đề cập Bảy Giác Chi trong khi bản c nói đến bảy đức tính sau :
(i) Suy tư về các thiện và ác pháp.
(ii) Tinh cần.
(iii) Thích thú Pháp.
(iv) Nhiếp phục tâm trong khi hành thiện.
(v) Suy tư về Con Đường.
(vi) N hất tâm.
(vii) Tiếp xúc ngoại cảnh không tham, không sân.7
7 Những điều này hình như chỉ khác về cách diễn tả ngôn từ với phần bảy Giác chi đã được nói trên.

7. N hư lý tác ý và Tuệ.

Bản p nói rằng cừu, dê, bò, trâu, lạc đà có như lý tác ý nhưng không có tuệ; còn bản c nói rằng bò, ngựa, sáu gia súc có trí tuệ nhưng tâm chúng lại khác.

8. Niết-bàn

Bản c : Niết-bàn đạo nghĩa là : sau khi đã vượt qua, sẽ không còn tái sinh, cũng giông bản p : Niết-bàn là tịch diệt.

9ế Tín

Về định nghĩa Tín, bản c bỏ đặc tính của nó, nhưng chỉ nói rằng Tín nghĩa là không nghi hoặc và thêm : “Tin vào sự hiện hữu của chư Phật, Phật Pháp và Tăng chúng; tin có chư vị A-la-hán, tin có đời này, có đời sau, tin có lòng hiếu kính cha mẹ, tin có phước báo dành cho thiện nghiệp và ác báo dành cho ác nghiệp”.

10ệ Sự thọ Đ ại giới (Cụ túc giới) và Tuệ giác.

Trong mẩu đôi thoại về chuyện đức Phật không có đạo sư, bản c nói rằng khi đức Phật đạt Giác Ngộ, ngài tự hiểu Đạo pháp, khác với chư đệ tử ngài phải học hỏi, hiểu biết và thực hành Phật Pháp cho đến già. Nhưng bản p lại đề cập sự thọ Đại giới

(Upasampadà), bảo rằng ngài không thọ Đại giới từ ai khác theo cách “đức Thế Tôn đã đặt ra Giới Luật cho chư đệ tử tuân hành đến cuối đời”.

l l ệ Hoài niệm (Trí nhớ).

Cả hai bản đều liệt kê 16 cách hoài niệm (trí nhớ) phát sinh, theo cùng một thứ tự như nhau, nhưng cách giải thích khác

nhau và bản p thêm một cách nữa, cách 17, Anubhùta, nghĩa là Kinh nghiệm, mặc dù nó chỉ nói 16 cách.

12. Thức, Tuệ và Mạng căn.

Trong khi bản p đề cập thức, tuệ và mạng căn trong vị hữu tình, bản c nói thay vào đó là tinh thần của con người, trí tuệ và bản chất (phần tự nhiên). Bản c định nghĩa ba pháp này như sau : “Tinh thần con người hiểu biết, trí tuệ giác ngộ Đạo lý, và bản chất (phần tự nhiên) là không tánh, không có ngã thể”. Bản p định nghĩa đặc tính của thức là tri kiên, đặc tính của trí tuệ là chứng đắc giác ngộ và không có mạng căn trong vị hữu tình.

* * *

G. CÁC VÍ DỤ

1. Các điểm tương đổng và dị bỉệt.

Các ví dụ rấ t phong phú trong hai bản Milindapanha và Na-tiên Tỷ-kheo Kinh . Sự nghiên cứu đối chiếu chứng tỏ rằng hai bản phát xuất từ một nguồn gốc vì chúng gần như giống nhau. Nhưng ta nhận thấy một nỗ lực cố ý về phần các soạn giả không theo sát nguyên bản một cách vô ý thức, mà có thêm bớt một số chi tiết để biểu lộ tính sáng tạo tân kỳ của mình Do vậy, sáu ví dụ được Nàgasena dùng để chứng minh sự liên hệ giữa danh-sác hiện tại và tương lai, gần như giống nhau giữa hai bản, trừ các điểm dị biệt sau đây : *.Trong ví dụ thứ nhất : Bản c : quả cây = bản p : quả xoài. *. Trong ví dụ thứ hai : Bản c ' mùa gặt và lúa chín = bản p : lúa và mía. *. Trong ví dụ thứ ba : Bản c : lửa đốt tường, phòng, nhà = bản p : lửa đốt đồng ruộng kẻ khác. *. Trong ví dụ thứ tư : Bản c : một người đôt đuốc, đặt trên tường đ ể có thể ăn cơm; cây đuốc đốt tường, tre, gỗ, nhà, phố = bản p : một người cầm đèn, đi lên ngôi đình, cây đèn đốt cỏ, làng.

Ba ví dụ được dùng để chứng minh định nghĩa của xúc. Hai ví dụ đầu về hai con cừu đực và hai bàn tay vỗ vào nhau đều giông hệt. Ở ví dụ thứ ba, bản c đề cập hai hòn đá, nhưng bản p nói đến hai cái chũm chọe. Ngoài ra, ví dụ người thủ khổ mở kho báu của vua cũng gần giống nhau trong hai bản, ngoại trừ các đồ vật đều khác. Bản c : đồng tiền, vàng, bạc, châu báu, ngọc thạch, tơ lụa, vải, các hương liệu hỗn hợp, các màu sắc hỗn hợp = bản p ,ễ các báu vật của vua có màu xanh và đỏ, trắng, tím sẫm.

2. Cách giải thích khác nhau.

Đôi khi, cách giải thích các ví dụ không giông nhau. Do vậy ở ví dụ để chứng minh Tầm : *. Bản p nói đến cái nồi đồng được đánh và phát ra tiếng động nhẹ. Khi nồi bị đánh, đó là tầm; khi phát ra tiếng động, dó là tứ. *, Bản c : khi cái dĩa đồng được một người

đặt vào lửa, thì có tiếng động; khi vị ấy đưa tay lên (?) cũng có tiêng động. Như vậy khi có tư tưởng thì có nội động. Ngoài ra, lại có điểm hơi khác trong sự giải thích ví dụ về tính cách không thể nêu rõ các thiện và ác nghiệp, bản c muốn chứng tỏ rằng những người chưa được giải thoát không thể nêu ra vị trí của các thiện và ác nghiệp, vì thế, trong ví dụ này, bản c cho thấy khi quả chưa thành hình, thì không ai có thể tiên đoán cành này không có quả. Bản p cũng muôn chứng tỏ không thể nêu ra vị trí của các thiện và ác nghiệp, nhưng trong ví dụ này, nó cho thấy khi quả

chưa thành hình thì không thể chỉ vị trí của quả ở chỗ này hay chỗ kia được.

3. Bản p có nh iều chi tiế t hơnệ

Không hiếm các trường hợp bản p cung cấp nhiều chi tiết hơn bản c. Do vậy, bản p đề cập ví dụ đám thợ gặt, tay trái cầm lúa và tay phải cầm liềm cắt lúa, để chứng minh vị Sa-môn có như lý tác ý giữ vững tâm và đoạn trừ các lậu hoặc với trí tuệ. Nhưng bản c , trong khi trích dẫn cùng ví dụ ấy, chỉ nói những người có trí tuệ đoạn tận tham ái dục vọng giống hệt như đám thợ gặt lúa. Ngoài ra, cả hai bản đều sử dụng bôn ví dụ để chứng minh các đức tính tùy thuộc Giới luật là căn. bản. Chúng không theo cùng một thứ tự và bản p đưa nhiều chi tiết hơn: C1 = P2; C2 = P l; C3 = P3; C4 = P4. Như vậy trong C3 = P3, bản c chỉ nói rằng nếu một kiến trúc sư muốn xây một thành phố lớn trước tiên vị ấy phải đo lường và đặt nền tảng rồi mới có thể xây thành. Nhưng bản p nói nhiều chi tiết hơn, như dọn sạch nơi thành phố được xây, quăng bỏ mọi gốc cây, gai nhọn, san bàng mặt đất, rồi thiết kế các đường sá, khu phố, ngã ba, ngã tư v.v... và thế là vị ấy dựng kinh thành. Về tư niệm (dự định, hành vi cô' ý), cả hai bản đều đề cập các ví dụ về mật người uống độc và bảo người khác uống, ác nghiệp của kẻ ấy và sự xúi giục người khác làm ác nghiệp. Nhưng ở đây bản p thêm hai ví dụ nữa, trường hợp một người uông lạc, bơ, dầu, mật ong, mật mía, và bảo người khác uống; trường hợp một người làm thiện nghiệp và thúc đẩy người khác cũng làm như vậy.

4. Bản c có nh iều chỉ tiế t hơn.

Đôi khi ta chứng kiến điều trái lại, đó là bản c đưa ra nhiều chi tiết hơn. Do vậy trong ví dụ đầu tiêu về tinh cần, bản p nói đến ngôi nhà sụp, bản c thêm một trường hợp nữa đó là bức tường sắp đổ. Trong mẩu đối thoại về trí tuệ, bản c thêm ví dụ một người đốn cây với con dao để chứng tỏ ràng trí tuệ như con dao sđc bén đoạn tận các bất thiện pháp. Ta có thể thấy cùng một nguồn cảm hứng gợi lên cho các soạn giả bản c và p về các ví dụ chứng minh những lời giải thích. Nhưng các soạn giả ấy hỉnh như không chỉ hài lòng về một bản dịch trung thành với nguyên tác. Chư vị đã thêm các ví dụ mới có tính cách thuyết phục nhiều hơn, giảm bớt một sô ví dụ có vẻ không phù hợp với chủ đích và sử dụng các chất liệu mới cho phù hợp màu sắc của địa phương, do vậy tạo nên tất cả mọi điểm dị biệt mà chúng ta tìm thấy trong các ví dụ của hai bản dịch này.

H. CÁC BÀI KỆ VÀ ĐOẠN TRÍCH DÂN

l ễ Các bài kệ.

Về phần các bài kệ, ta có thể nói là không có bài kệ nào trong bản c. Bản p có 10 bài kệ trong ba chương đầu, gồm 6 bài kệ không có các đoạn tương ứng ở bản c và 4 bài kệ có các đoạn văn xuôi tương ứng ở bản c. Sáu bài kệ sau đây không tìm thấy ở bản c : (i). Bài kệ trong đó Milinda và Nàgasena được giới thiệu với những đức tính xuất sắc ở phần khởi đầu của quyển sách. (ii). Bài kệ tán thán các đức tính cùng học thức uyên bác của Nàgasena và thông báo việc vị ấy đến cư trú tại tinh xá Sankheyyà. (iii). Bài kệ miêu tả những mối linh cảm của Milinda khi diện kiến Nàgasena. (iv). Bài kệ của Tỷ-kheo-ni Vqiira về cái tên thông thường của một cỗ xe và một vị hữu tình được Nàgasena trích dẫn để hỗ trợ lời giải thích của mình. (v). Hai bài kệ được ghép vào nhau do Nàgasena trích dẫn lời đức Phật tán thán Giới là nền tảng trên đó Định và Tuệ cùng sự tăng trưởng các thiện pháp được xây dựng. (vi). Bài kệ do Nàgasena trích dẫn lời đức Thế Tôn tán thán đức tính của tín, nhiệt tâm, tinh cần và tuệ. Bốn bài kệ sau đây được bản p đặt vào thể kệ, nhưng bản c dùng thể văn xuôi thay vào đó: (vii). Thái độ của Tôn giả Sàriputta đối với sự sống chết.

(viii). Lời đức Phật khuyến giáo không giống như người lái xe đưa xe vào con đường gồ ghề và làm cho trục xe gãy. (ix). Lời đức Phật thuyết Pháp mô tả thân thể như một nai có chín lỗ hôi thối và bất tịnh. Như vậy các bài kệ không tìm thấy ở bản c có lẽ do các soạn giả p thêm vào về sau, và hình thức văn xuôi ở bản c tương ứng với các vần kệ ở bản p có thể được xem là mang dấu ấn một thời đại cổ sơ được xác định rõ ràng hơn khi đem so sánh với bản p.

2ễ Các đoạn trích dẫnể

Về các đoạn trích dẫn, chúng không hoàn toàn giông nhau ở hai bản. Như khi nói về tính trống không của từ “cỗ xe”, bản c nói rằng Kinh Phật dạy : Với sự thu thập gỗ, với nhu cầu làm xe, người ta có được một cỗ xe.

Nhưng bản p trích dẫn bài kệ của Tỷ-kheo-ni Vajira như

sau :

Ví như do nhân duyên

Nhiều bộ phận có mặt,

Nên từ “Xe” được dùng,

Vậy khi có Ngũ uẩn,

Ta nói “có hữu tình”8.

Hơn nữa, khi nói về niệm, bản c trích dẫn môt bài Kinh dạy rằng ta phải phòng hộ và chế ngự tâm ta cùng sáu tham dục trong thân. Với sự chế ngự nghiêm khắc và giữ chặt tâm như thế, ta có thể vượt lên thế giới này. Nhưng bản p nói đức Thế Tôn đã dạy rằng niệm lợi ích cho mọi người.

8 Kinh Tương Ưng Bộ V (dg)

Ngoài ra, để giải thích sự sai biệt giữa nhiều hạng người, bản c trích lời đức Phật dạy rằng tùy theo thiện nghiệp và ác nghiệp của mình, ta sẽ gặt quả báo, trong khi bản p đề cập lời đức Phật : “Các loài hữu tình là chủ của nghiệp, là kẻ thừa tự của nghiệp; nghiệp là thai tạng, nghiệp là quyến thuộc, nghiệp là điểm tựa. Nghiệp phân chia mọi loài hữu

tình thành các hạng hạ liệt và ưu thắng". Một trường hợp khác về sự sai biệt trong câu trích dẫn là đoạn chứng minh thân là xấu xa, bất tịnh. Bản c trích : " Kinh Phật đã dạy : Người ta có chín lỗ như chín vêt thưỡng bị giáo đăm. Chín lỗ ấy hôi hám và chứa đẩy vật bất tịnh *. Bản p trích dẫn có hơi khác : Được da sống bao bọc, Vết thương lởn chín lỗ, Tử đó toàn rỉ ra Vật thối tha bất tịnh9.

Từ những câu trích dẫn có cùng một ý nghĩa nhưng khác nhau về cách diễn tả ngôn từ và chi tiết như trên, ta có thể phỏng đoán là các vị phiên dịch và biên soạn bản c và p chắc hẳn đã trích dẫn theo các nguồn kinh sách riêng của mình. Nhưng ta lại chứng kiến một đặc điểm khác ở đây trong phần nghiên cứu đối chiếu các câu trích dẫn của bản c và P: Bản c chỉ trích dẫn: "Kinh Phật đã dạy", và trong một đoạn, bản ấy đề cập Kinh và Luật của đức Phật, hơn là Pháp và Luật của đức Phật. ở đây ta nhận xét là bản c không bao giờ nói đến Tam Tạng hoặc trích dẫn các Bộ Kinh A-hàm. Nhưng bản p, ngay trong ba chương đầu, trích dẫn rất nhiều đoạn từ Tam Tạng

9 Theo học giả Rhys Davids, không tìm thấy bài kệ này ở kinh nào cả (dg).

thậm chí còn nói đến tên bài Kinh , Bộ Kinh , bảy quyển Luận A-tỳ-đàm và cuôi cùng, tên của Tam Tạng. Do vậy, tên của Kinh Đại hội, Kinh Điềm lành lớn, Kinh Thuyết giảng về Tâm Thăng Bằng, Kinh Giáo Giới La-hầu-la, Kinh Bại Vong được nói đến trong bản p lần lượt theo thứ tự như trên ở trang 19 -20. Tương Ưng Bộ được trích dẫn ở trang 36. Từ A-tỳ-đàm được nhắc đến trong bản p ở các trang sau : 1, 12, 16, 17, 45 và 56. Từ Luận Tạng A-tỳ-đàm được đưa ra ở trang 13 và tấ t cả tên của bảy quyển A-tỳ-đàm được liệt kê ở trang 12 từ Pháp tập đến Phát thú Luận. Hơn nữa, từ Tam Tạng được nói đến ở các trang 18 và 21ế, và ở trang 1, ba tạng Luật, Kỉnh và Luận A-tỳ-đàm được trích dẫn. Tất cả những điều trên chứng tỏ bản p được biên soạn vào thời kỳ mà sự phân chia Kinh , Luật, Luận A-tỳ-đàm và sự sắp loại các Kinh vào Năm Bộ Nikàya đã được lưu hành và đã trở thành tương đối vững chắc phần nào. Sự trích dẫn tấ t cả bảy quyển Luận về A-tỳ-đàm (Thắng Pháp) có nghĩa là bản p đã được biên soạn sau Đại hội Kết tập thứ ba, khi các luận thuyết A-tỳ-đàm được xem là đã được sưu tập và cũng là sau thời kỳ văn học A-tỳ-đàm phát triển trọn vẹn.

* * *

III. CÁC TÔNG PHÁI MÀ CÁC BẢN C V À P TRựC THUỘC

Điều hiển nhiên là bản p thuộc về Thượng Tọa Bộ, tông phái công nhận chữ Pàli làm ngôn ngữ của mình. Sự trích dẫn bảy quyển Luận A-tỳ-đàm, sự đề cập bảy Tư tâm sở phổ thông, Công thức Lý Duyên khởi đã được tiêu chuẩn hóa nói rõ ràng bản Milindapanha chữ Pàli thuộc về Thượng Tọa Bộ. Nhưng quả th ậ t rấ t khó đoán tông phái có lẽ đúng là của bản c, vì tuyệt nhiên không có chứng cứ giúp ta khám phá tông phái nào mà bản này có thể trực thuộcế Tất cả bằng cớ trên chứng tỏ nguyên bản c được biên soạn vào thời kỳ văn học A-tỳ- đàm chưa trưởng thành và sự phân loại Phật Pháp vào các Bộ Kinh A-hàm hay Nikàya chưa được công nhận rộng rãi.

IV. KHẢO SÁT TÍNH TIÊN KHỞI VÀ TRUNG THựC CỦA CÁC BẢN c VÀ p

Với sự nghiên cứu đối chiếu hai bản dịch đã được thực hiện như trên, cùng với những điểm tương đồng và dị biệt đã được nêu ra và giải thích, bây giờ chúng ta có đủ dữ kiện và tài liệu để khảo sát tính tiên khởi và trung thực của mỗi bản. Ông Rhys Davids trong quyển "Các Pháp Thoại của Đức Phật", đã bày tỏ ý kiến về vấn đề này như sau : "Dừ (theo Syhian Levy nghĩ) đó (bởnPMilũĩdapanha) là một tác phẩm mở rộng được xây dựng trên nền tảng nguyên tác ở Ả n Độ của các bản c, hay dù (như tôi có khuynh hướng nghĩ rằng) nguyên tác ấy phát xuất từ quyền Milinda này của chúng ta ..." như vậy ông R.Davids nêu ý kiến là bản p xuất hiện sớm hơn nguyên tác từ đó bản c được phiên dịch. Nhưng ông không đi sâu vào các chi tiết và không đề xuất những bằng cớ để hỗ trợ quan điểm của mình, ngoại trừ đưa ra một sở thích và chỉ một sự phỏng đoán mà thôi. Sau khi khảo sát kỹ hai bản này, tôi có khuynh hướng bất đồng với ông R.Davids và hoàn toàn theo ý kiến của ông S.Levy: Bản p không gì hơn là một sách biên soạn về sau được mở rộng ra từ bản dịch Pàli của nguyên tác do đó bản c phát xuất, nguyên tác này viết bằng chữ Sanskrit hay một loại chữ Prakrit thịnh hành ở Tây Bắc Ấn. Như vậy bản c có thể tuyên bố là đã xuất hiện sớm hơn và thân cận nguyên tác hơn bản p tương đương với nó. Các chứng cứ nội tại và ngoại lai sau đây hỗ trợ một cách phong phú và đầy thuyết phục tính tiên khởi và trung thực của

bản c :

(1). Sự sai lạc niên đại lịch sử ở bản p,

(2). Các đoạn đề cập A-tỳ-đàm ở bản p,

(3). Các đoạn đề cập Tam Tạng và NỉkàyaỉíbảnP,

(4). Các công thức về giáo lý chưa được vững chắc ở bản c,

(5). Bản c xuất hiện trước thời các tông phái thành lập,

(6). Tính xác thực của bản c,

(7). Có rấ t nhiều phép thần thông ở bản p,

(8). Tính ôn hòa hợp lý của bản c,

(9). Phần bổ sung bốn chương cuối vào bản p,

(ỈO). Các điểm sai biệt giữa ấhbảnLa-mãvàXìêm,

(11). Các sai biệt giữa các đoạn trích dẫn của Buddhaghosa và các đoạn văn của quyển Milindapanha,

(12). Bản p chĩ là một bản dịch mở rộng.

1. Sự sai lạc niên đ ạ i lịch sử ở bản p.

Do đề cập Lục Sư ngoại đạo và cuộc đàm thoại giữa Vua Mỉlinda với Pùrana Kassapa và Makkhali Gosàla, bản p phạm một sự sai lạc thô thiển về niên đại lịch sử, việc này đã bị ngay cả Rhys Davids chỉ trích : "... vỏ sự vay mượn cổ tích ấy lại càng vụng về hơn nữa vì các danh tánh xưa được giữ lại, mà không đưa ra một lời giải thích nào về sự kiện chư vị ấy tái sinh hai lần cách nhau 500 năm ! Lục Sư ngoại đạo là những vị đồng thời với đức Phật, không thể nào sông lâu đến độ có thể đàm đạo triết lý với Vua Milinda của chúng ta ! Một số học giả cố giải thích để làm giảm thiểu điểm sai niên đại lịch sử hiển nhiên này bằng cách nói rằng các nhân vật trên chỉ là đệ tử của Lục Sư ngoại đạo, những

vị ấy tình cờ mang cùng tên họ với các sư phụ của mình. Cho dù lý luận này, thoạt nhìn sơ qua, có vẻ khéo léo ra sao đi nữa, thì nó cũng không chịu đựng nổi một sự khảo sát kỹ lưỡng. Chúng ta có thể chấp nhận khả năng một vị đệ tử mang cùng tên họ với sư phụ mình, nhưng không có trí tưởng tượng nào đi quá xa khiến, chúng ta nghĩ rằng sáu vị đệ tử mang cùng tên họ với sáu sư phụ của mỗi vị lại hội họp cùng nhau một thế kỷ sau để thuyết giảng giáo lý của thầy mình trước Vua Milinda! Hơn nữa, rõ ràng các soạn giả Pàli muôn tái diễn cuộc hội kiến giữa Vua Ajàtasattu (A-xà-thế) và Lục sư ngoại đạo trong Kinh Samannaphala (Sa-môn Quả) với cảnh Vua Milinda thủ vai Vua Ajàtasattu và Nàgasena trong vai đức Phật. Việc bỏ bớt điểm sai lạc niên đại rõ ràng này trong các bản c hỗ trợ hùng hồn tính nguyên thủy của bản c.

2. Các đoạn đề cập A-tỳ-đàm ở bản p.

Sự kiện bản c không đề cập Tạng Luận A-tỳ-đàm ghi thêm một điểm hỗ trợ tính nguyên thủy của bản c. Trong ba chương đầu, bản p nói đến văn học A-tỳ-đàm tấ t cả tám lần. Vì sự phát triển văn học A-tỳ-đàm khá muộn so với sự phát triển Kinh Tạng và Luật Tạng, nên sự kiện bản c hoàn toàn không đề cập A-tỳ-đàm biểu lộ tính cách nguyên thủy, tạo niềm tin là nó xuất hiện sớm hơn bản p tương đương với nó. ở đây ta có thể suy luận rằng vào thời biên soạn bản p, vị trí của bộ Luận A-tỳ-đàm chưa được củng cố vững mạnh, vì vậy các vị ủng hộ Luận Tạng muôn tăng cường địa vị của nó bằng cách đẩy lùi Kinh Tạng vào hậu trường. Do đó Nàgasena khởi đầu bằng việc nghiên cứu A-tỳ-đàm, và chỉ sau khi vị ấy đã nhận thức sự bất thường trong một giáo trình như thế, vị ấy mới đi đến nghiên cứu Kinh Tạng dưới sự hướng dẫn của Tôn giả Dhammarakkhita. Hơn nữa, khi thuyết

Pháp với tín nữ và thương nhân, vị ấy đã bỏ qua Kinh Tạng và giảng Luận A-tỳ-đàm cho họ.

3. Các điểm đề cập Tam Tạng và N ikàya ở bản p.

Như được thấy ở trên, bản p đã trích dẫn từ Tam Tạng ở trang 18 và 21, và ở trang 1, tấ t cả Tam Tạng Luật - Kinh - Luận A-tỳ-đàm đều được nói đến. Hom nữa từ Tương Ưng Bộ Kinh được trích dẫn ở trang 36. Các trích dẫn này chứng tỏ bản p được biên soạn vào thời Phật Pháp đã được phân loại thành Kinh , Luật, Luận A-tỳ-đàm, và Kinh Tạng đã được phân nhỏ thành các bộ Nikàya. Nhưng bản c bỏ qua tấ t cả mọi trích dẫn này và chỉ nói đến Phật, Kinh Phật, hay Kinh - Luật, do đó, chứng tỏ rằng nó được biên soạn vào thời kỳ gần ngay sau sự kiện đức Phật diệt độ, khi các sự phân chia và sắp loại ở trên chưa được phổ biến. Như vậy bản c thắng thêm một bước đi trước bản p về vấn đề tính tiên khởi và trung thực.

4. Các Công thức về Giáo lý.

Sự nghiên cứu đối chiếu các công thức giáo lý như Lý Duyên Khởi, 37 yếu tố đưa đến Giác ngộ được thấy trên đầy chứng tỏ rằng các công thức của bản p đã mang một hình thái được hệ thống hóa, tiêu chuẩn hóa chặt chẽ phổ biến suốt trong Tam Tạng. Nhưng các công thức của bản c vẫn còn bị thay đổi và chưa đạt hình thái cô' định của các giai đoạn về sau. Như vậy bản c một lần nữa biểu lộ dấu -ấn cổ đại và tiên khởi so với bản

p.

5. Nguyên tác của bản c có th ể x u ă t hiện trước thời các tông p h á i P h ậ t g iáo thành lập.

Dấu ấn cổ đại của bản c lại càng trở nên sâu đậm hơn nhờ sự kiện là nguyên tác của bản c có lẽ đã được sáng tạo trước thời các tông phái Phật giáo thành hình, vì ta không thể khám phá ra bất kỳ một đặc tính nào của bản c giúp ta phân loại nó vào một trong hai mươi tông phái Phật giáo đã phát sinh sau khi đức Phật diệt độ. Nhưng điều rõ ràng dối với mọi người là bản p thuộc về Thượng Tọa Bộ, với những chỗ đề cập bảy quyển Luận A-tỳ-đàm với sự phân loại các Tư tâm sở vào bảy Tư tâm sở phổ thông, V .V .... Như vậy bản gốc của quyển c có thể được xem là sớm hơn

bản gốc của quyển p.

ổ. Tính xác thực của bản c.

Một số chi tiết trong bản c , khi được so sánh với các điểm tương đương trong bản p có vẻ đáng tin và xác thực nhiều hơn các chi tiết được tìm thấy trong bản p, và tính xác thực này của bản c lại làm nghiêng cán cân đo lường tính tiên khởi và cổ đại về phía nó. a) Trong bản p, khi Nàgasena thuyết Pháp cho bà tín nữ, trước tiên vị ấy giảng giải giáo lý A-tỳ-đàm về không tánh, như vậy đã bỏ qua Kinh Tạng. Nhưng bản c tương đương lại phản ảnh trung thành các giáo lý đích thực do đức Phật thuyết trong những ngày Sơ chuyển Pháp luân. Na-tiên giảng như sau : " Người ta phải bố thí, hành thiện và trì giới. Trong đời hiện tại, họ sẽ được an ổn, đời sau họ sẽ được tái sinh vào cõi trời hay cõi đời này làm người có đủ trí tuệ, thông minh và tài sản. Họ không bị tái sanh vào địa ngục, cảnh giới ngạ quỉ hay súc sanh. Những người không tuân hành Pháp và trì giới phải khổ đau trong đời hiện tại và đời sau, sẽ đọa vào ba ác thú qua

vô lượng kiếp. Na-tiên biêt vị tín nữ đã sanh tâm hoan hỉ, bèn thuyết giảng Pháp thâm áo hơn, đó là : vạn vật đều giả tạm, vô thường; vì vô thường, chúng phải chịu khổ đau Đoạn này gần như giông hệt với đoạn Kinh do đức Phật thuyết cho Yasa ở Đại phẩm của Luật Tạng: " Đức Thể Tôn thuận thứ thuyết Pháp, đó là, thuyết về bố thí, thuyêt về giới đức, thuyết về các cõi trời, giảng giải sự hiểm nguy, phù phiếm, nhiễm ô của các dục lạc, và lợi ích của sự xuất ly. Khi đức Thế Tôn biết tâm thiện nam tử Yasa đã sẵn sàng nhu thuận, không triền cái, đầy phấn khởi và hoan hỉ, ngài bèn thuyết Pháp mà chư Phật tán dương (đó là): Khổ, Tập, Diệt, Đạo". Như vậy bản c phản ánh truyền thông thời nguyên thủy Phật giáo, khi đức Phật Thế Tôn vừa khởi đầu việc hoằng Pháp của Ngài như đã được ghi trong Đại phẩm của Luật Tạng. b) Hơn nữa, khi Na-tiên gặp Vua Di-lan lần dầu, liền thuyết Pháp ngay cho nhà vua mà không cần vua thỉnh cầu. Vị ấy thuyết như vầy : " Phật Pháp tuyên bô' rằng vô bệnh là lợi ích tối thắng, tri túc là phong phú tối đại, thành tín là phúc hậu tối cao và Niết-bàn là an lạc tối thượng"10. Đoạn này được bỏ trong bản p, bản này khởi đầu ngay với việc nhà vua hỏi Nàgasena về ý nghĩa triết lý của cái tên. Như vậy diễn tiến câu chuyện trong bản p không thể được xem là tự nhiên như diễn tiến trong bản c. c) ơ bản p, Vua Milinda khám phá Nàgasena ngồi giữa hội chúng Tỷ-kheo và hoan hỉ vì đã nhận ra Nàgasena mà không cần ai giúp đỡ. Trong

bản c , chính vua hỏi vị cận thần : “Ai là Na-tiên ?” và khi vị ấy chỉ vị Tỷ-kheo cho vua , Vua Di- lan bảo mình đã đoán trúng.

10 Pháp Cú 204 (dg)

Thành tích này của Vua Milinda ở bản p tạo nên lời phê bình sau đây từ Rhys Davids : “Trong đoạn tương đương ở Kinh Sa-môn Quả, Jìvaka chỉ đức Phật cho Vua Ajàttasattu. Việc này vẫn còn nằm trong trí của mọi độc giả, và tác giả của chúng ta lại biến đổi câu chuyện ở trường hợp này để chứng tỏ Vua Milinda tài cao hơn biết bao so với vị đối thoại vương giả (tức Ajàttasattu) trong danh sách xưa kia”. Bản c theo sát truyền thông nguyên thủy hơn, nên có vẻ xác thực và cổ kính hơn bản p tương đương với nó. d) Lại thêm một đặc điểm nữa chứng minh tính chính xác của mỗi đoạn trong bản c so với đoạn tương đương trong bản p. Khi nói về đặc tính vô thượng của đức Phật, bản p trích dẫn ví du năm con sông lớn : Gangà, Yamunà, Aciravatì, Sarabhù, Mahì, nhưng bản c nói đến sông Hằng, Tín tha (Ấn hà), Tư-tha, Bác-xoa, Thí-phi-di. Năm con sông trong bản c được Ts.Kogen Mizuno nhận là trùng hợp với Gangà, Sindhù, Sità, Vaksù và Saravati. Năm sông này, trừ sông Hằng, là các sông lớn chảy qua Tây Bắc An, trái lại, tấ t cả năm sông được nói đến trong bản p đều chảy qua các miền Đông Ân. Như ta biết, quyển Milindapanha liên quan đến Vua Mỉlỉnda phải được sáng tác ở nơi nào đó trong miền Tây An, nơi mà các kỷ niệm về vị vua Hy-Lạp ấy vẫn còn mới mẻ, và cũng chỉ là việc tự nhiên khi các vị soạn giả chuyện này phải đề cập những con sông lớn mà chư vị quen thuộc, tức là ở Tây Bắc Ân. Điều ngoại lệ phải được đặt ra với Hằng Hà là sông danh tiếng khắp Ấn Độ vì dòng chảy dài yà tính cách thiêng liêng của nó. Vì vậy bản c nói đến bôn sông lớn thuộc về Tây Bắc Ấn hỗ trợ quan niệm cho rằng nó gần gũi nguyên tác hơn bản p tương đương với nó. Ts. Kogen Mizuno đồng ý kiến rằng khi nguyên tác của bản c Na-tiên Tỷ-kheo Kinh được các nhà Phật học Pàli chấp nhận và cải cách, thì bôn con sông ở Tây Bắc Ân chưa quen thuộc với dân chúng miền Đông, nên chúng được đổi

thành Yamunà, Aciravati, Sarabhù và Mahì, tấ t cả sông này đều nổi tiếng đôi với dân miền Đông Ấn. Hơn nữa, bản p nói đến nhiều địa danh ở miền Đông như Kajangala, nơi Nàgasena được giả thiết là đã sinh ra đời, Pataliputta (Ba-liên-phất) và Asokàrama (A-dục Viên), nơi Nàgasena đến học Kinh Tạng dưới sự hướng dẫn của Tôn giả Dhammarakkhita. Theo Ts. Kogen Mizuno, Huyền Trang nói đến Kajangaỉa với tên là Yết-châu-ôn-chi-la được dựng lên ở miền đông Champà (Chiêm-bà) trong nước Magadhà (Ma-kiệt-đà), có lẽ về phía đông của Pataliputta độ 100 do-tuần. Nhưng bản c không đề cập nơi nào ở miền Đông cả. Sự kiện này chứng tỏ nguyên tác của Ấn Độ có lẽ đã được các soạn giả duyệt lại, các vị ấy sông ở Đông An và quen thuộc với các con sông và nơi chốn ở miền Đông, trong khi nguyên tác của bản c hầu như hoàn toàn thiếu các vùng địa phương ở miền Đông, (ngoại trừ Hằng Hà) chứng tỏ nó đã được sáng tác ở miền Tây Bắc Ấn, vì th ế nó càng xác thực hơn và đáng tin cậy hơn bản p tương đương.

7ẻ Có r ấ t nhiều p h ép thần thông ừvngbảnP.

Một sự kiện nói lên tính cách thân cận nguyên tác của bản c hơn bản p là có rấ t nhiều kỳ tích thần thông trong bản P; trái lại, bản c lại thích một lớp áo khoác ngoài đơn giản và dung hòa hơn, đó là các đặc tính chính yếu của đạo Phật nguyên thủy. Vì vậy, trong chuyện tiền thân của Nàgasena, bản p đưa câu chuyện lùi lại tận thời đức Phật Kassapa, nhưng bản c chỉ nói đến thời đức Thế Tôn (Gotama) của chúng ta mà thôi. Các phép thần thông cũng không hiếm trong bản p về đời trước của Nàgasena. Do đó, toàn thể hội chúng A-la-hán do Tôn giả Assagutta dẫn đầu đã biến m ất khỏi núi Yugandhara và xuất hiện ở cõi Tam thập tam Thiên, tại đó chư vị được Sakka Thiên

chủ11 nghênh tiếp, đến lượt Thiên chủ lại giới thiệu vị Thiên Mahàsena với hội chúng A-la-hán. Ba lần Thiên chủ Sakka nhân danh Tăng chúng thỉnh cầu vị Thiên Mahàsena tái sanh cõi người để bài bác các tà kiến của Vua Milinda, và ba lần Mahàsena từ chốiễ Đến khi Mahàsena được sanh vào mẫu thai của bà vợ Sonuttara, ba phép hi hữu xuất hiện : khí giới sáng lòa, mễ cốc chín đồng loạt và có mưa lớn trái mùa. Hơn nữa, Nàgasena được mô tả là đã thuộc lòng cả bảy quyển Luận A-tỳ-đàm sau khi nghe qua chỉ một lần. Lần khác trong vòng bảy tháng, Nàgasena phúng tụng toàn bộ A-tỳ-đàm trọn vẹn, nên quả đất chấn động, chư Thiên hoan nghênh tán thưởng, chư Phạm thiên vỗ tay vang dội và từ trên trời phấn chiên-đàn thơm ngát và hoa Mạn-đà-la đổ xuống rạ t rào như mưa. Cũng hiện tượng này chào mừng Nàgasena một lần nữa khi vị ấy đắc quả A-la-hán. Trước sự kiện phong phú các phép thần thông này, bản c tương đương lại nêu lên một đặc điểm ôn hòa và chân th ậ t đáng khen. Hoàn toàn không có kỳ tích nào, trừ chuyện Na-tiên và ông chú ruột được bảo là có Ngũ Thông : biết bay qua cõi không, đắc thiên nhĩ, thiên nhãn, biết các chỗ tái sanh v.v..., nhưng không có vị nào thi triển các phép thần thông của mình cả, và khi Na-tiên đắc quả A-la-hán, sách này cũng không nói đến việc chư Thiên tán thán, mưa hoa Mạn-đà-la và phấn chiên đàn thơm ngát từ trên đổ xuống rạ t rào để tôn vinh sự kiện đặc biệt này. Ngoài ra, bản p còn nói đến tên của Trưởng lão Moggaliputta Tissatissa, vị danh Tăng triệu tập Hội đồng Phật giáo lần thứ ba, cùng với lời đề cập rõ ràng Moggaliputta cũng được đức Phật tiên đoán sẽ làm vị Tỷ-kheo về sau triệu tập Hội đồng Phật giáo lần thứ ba. Ở đây, ấn bản Xiêm nói thêm tên của Tôn giả Assagupta cũng được đức Phật tiên đoán như vậy. Dĩ

11 Sakka: Đ ế Thích, Thiên chủ cõi trời Ba mươi ba (dg)

nhiên, bản c giữ một sự im lặng đầy ý nghĩa về hai danh tánh này và do đó ghi thêm một điểm nữa về tính thân cận nguyên tác đối lập với truyền thông của bản p.

8. Sự dung hòa hợp lý trong bản c .

Trong khi bản p nói rằng Nàgasena được 80.000 Tỷ-kheo vây quanh trong cuộc hội kiến lần đầu với nhà vua , bản c chĩ nói 500 Tỷ-kheo hộ tống Na-tiên khi hội kiến nhà vua . Hơn nữa, Ayupàla nói rằng độ 1.800.000 vị Phạm Thiên và vô số chư Thiên khác đắc Pháp Nhãn khi đức Phật thuyết bài Kinh đầu tiên (Chuyển Pháp Luân) và khi ngài giảng Kinh Đại hội, Kinh Điềm Lành Lớn, Kinh Tâm Thăng Bằng và Kinh Giáo Giới Ràhula, vô số chư Thiên đắc Pháp nhãn chứng ngộ chăn lý12. Nhưng Dã-hòa-la trong đoạn tương đương của bản c chỉ trả lời xác định chứ không nói tấ t cả các chi tiết này.

Một lần nữa sự dung hòa hợp lý của bản c phản ảnh trung thực t ính cách đơn giản và tiên khởi của bản c. Hơn nữa, tính ôn hòa, từ tôn trong các đoạn văn miêu tả của bản c rấ t cân xứng với tính đơn giản của Kinh điển nguyên thủy, trái lại, bản p có vẻ thích thú diễn tả thi ca rườm rà và dài dòng văn tự, như đã được thấy rõ qua các đoạn miêu tả thành Sàgala, Vua Milinda, Tỷ-kheo Nàgasena và qua cách tranh luận của Milinda trước một lời phát biểu của Nàgasena.

9. B ổ sung bốn chương cuối trong bản p ẻ

Một yếu tô' nữa làm tăng tính cách nguyên thủy của bản c là sách chấm dứt với Chương Ba, trong khi bản p thêm bôn chương nữa về Vấn đề Giải đáp các Vấn nạn, vấn đề Suy luận,

12 Dhammacakkha hay Dhammabhisamaya: Pháp nhãn chứng ngộ chân lý sanh diệt của các pháp, hay quả Dự lưu (dg)

những Lời phát nguyện và vấn đề các Ví dụ. Một sự khảo sát các chương này chứng tỏ hiển nhiên chúng là phần bổ sung về sau được các vị biên soạn bản p thêm vào nguyên tác. Thượng tọa Ananda Kausalyàyana, trong một bài báo viết về sách Milindapanha, có ý kiến rằng các vị dịch giả bản c chắc hẳn đã bỏ bớt bốn chương cuối, nhưng vị ấy không nêu thêm chi tiết nào nữa và không đưa ra các bằng cớ nào kết luận về việc bỏ bớt này của các dịch giả bản c. Tuy thế, các lý do sau đây khiến chúng ta tin tưởng nguyên tác của bản c thực sự chấm dứt với Chương Ba : a) Sự chấm dứt ở Chương Ba đã tạo nên một kết luận thích hợp cho quyển sách. Sau cuộc đàm thoại thứ hai, mọi vấn đề và giải đáp có vẻ đã dược hoàn tất, lễ vật cúng dường đã được trao tặng và hai bên đã giã từ nhau, không có một dấu hiệu nào về một cuộc hội kiến khác. Hơn nữa, bản p chấm dứt chương này với các lời sau : “Đến đây chấm dứt sự giải đáp các vấn đề trong các câu hỏi của Milinda” đem lại cảm tưởng rằng cuộc đàm thoại và cả quyển sách về chuyện này đều chấm dứt. b) Giáo lý trong Bốn Chương sau cùng không dễ hiểu đối với giới bình dân nói chung như là người Hy-Lạp thời ấy. Ba Chương đầu đề qập tổng quát giáo lý về sự hiện hữu của linh hồn, Niết-bàn, về sanh tử luân hồi, các hoạt động của tăm, các Tư tâm sỏ và các đặc tính của chúng. Lời giải thích được làm cho linh động vói các ví dụ đơn giản dễ hiểu. Vì th ế quần chúng không có kiến thức sâu xa về Phật giáo như người Hy-Lạp thời ấy có thể theo dõi và lãnh hội dễ dàng. Nhưng giáo lý được thảo luận trong Bốn Chương được thêm vào lại phức tạp hơn, tinh tế hơn, đòi hỏi một sự thông hiểu thấu đáo không chỉ Kinh Tạng và còn cả Luận giải nữa. Ts. Kogen Mizuno có ý kiến là Bốn Chương cuối cùng ấy không phải là những cụộc đàm thoại có th ậ t giữa Nàgasena và Milinda,

nhưng đúng hơn, chúng là tác phẩm của nhiều Tỷ-kheo Trưởng lão thông tuệ đa văn không chỉ uyên thâm về Kinh Tạng mà còn cả các bộ Luận (Sớ giải) nữa. Ngoài ra, ta có thể chấp nhận Vua Menandros hay Milỉndã như một Phật tử tôn trọng và ngưỡng mộ Phật giáo. Nhưng miêu tả nhà vua tự phát tám lời nguyện, khoác y vàng cùng mọi dáng điệu của một ẩn sĩ Sa-môn chỉ sau cuộc thảo luận trong hai ngày với Nàgasena th ật đã quá gượng ép khó tin rồi. Tuy thế, niềm tin tưởng của chúng ta phải chịu đựng một

chấn động mãnh liệt khi Vua Milinda được miêu tả là chọn nếp sông tu hành và còn đắc quả A-la-hán nữa. Tất cả các đoạn miêu tả trên đi ngược với các sự kiện lịch sử, có kết quả là phô bày tính thiếu xác thực của Bốn Chương cuối cùng trong bản p và biểu lộ tính trung thành của bản c.

10. Các sai b iệ t giữ a ấn bản La-mă và ấn bản Xiêm/Thái.

Một chứng cớ nữa về tính cách bất nhất của bản p là sự khác nhau giữa ấn bản La-mã phần lớn dựa trên bản Cingala (văn tự của Tích Lan) và ấn bản Xiêm. Tôi sử dụng các dữ liệu do Ts. Kogen Mizuno thu thập trong quyển "Về Các Bản Biên soạn Milindapanha" và tự buộc mình kiểm tra tính cách chính xác trong lời phát biểu của vị ấy và thêm các trang tương đương của ấn bản Xiêm cùng với vài ví dụ nữa nếu cần. a) Giữa mẩu dối thoại thứ 34 và 35 của ấn bản La-mã, ấn bản Xiêm thêm hai hàng nữa về tác ý. b) Giữa mẩu đối thoại thứ 70 và 71 của ấn bản La-mă, được thêm vào hai mẩu đối thoại về màu sắc được một hữu tình nhìn thấy sau khi từ giã thế giới này tái sanh vào thế giới khác

và về cánh cửa qua đó một kiết sanh thức nhập mẫu thai. c) Mẩu đối thoại 59 được khuyếch đại trong ấn bản Xiêm. Trong ấn bản La-mã mẩu này chỉ có tám hàng và bản dịch c chỉ có nàm hàng, nhưng ấn bản Xiêm kéo dài đến ba trang. d) Sau phẩm thứ bảy và trước chương IV: Vấn đề Giải đáp các Vấn nạn, ấn bản Xiêm thêm vấn đề ưu điểm hay Đức tính thù thắng. e) Trong ấn bản La-mã trang 80, về Bách tuế (một trăm mùa mưa), ấn bản Xiêm thêm một bài kệ. g) Trong ấn bản La-mã trang 86 về các sự sai biệt giữa thức, tuệ, mạng căn, ấn bản Xiêm thêm, đoạn bốn hàng về "Tuệ ở đâu ?" Như vậy các trích dẫn trên chứng tỏ rằng ngay các truyền thống của bản p cũng không đồng nhất và cố định, nhưng còn chịu nhiều sự gia tăng và bành trướng như đã được chứng minh qua những điểm sai biệt giữa các ấn bản La-mã và Xiêm.

11. Các đoạn trích dẫn của Luận Sư Buddhaghosa từ quyển M ilỉndapanha.

Một sự kiện lạ lùng do học giả Rhys Davids tiết lộ trong bản dịch Milindapanha của ông cần phải được ghi nhận ở đây. Ông nêu ra rằng những lời th ậ t sự do Buddhaghosa trích dẫn trong quyển Luận của vị ấy về Kinh Đại Niết Bàn và Kinh Ambattha không giông với những lời của soạn giả MilindaparLha ở các đoạn tương đương trong ấn bản sách này của ông Trenckner, mặc dù chúng giông nhau về bản chất. Còn hai đoạn trích dẫn khác được Ts. Morris đưa ra. Ông Rhys Davids có ý kiến là "Nỗ lực chứng minh sự khác nhau giữa các đoạn trích dẫn của Buddhaghosa và ấn bản của

sách ông Trenckner còn quá non nớt", nhưng ít nhất chúng ta cũng có thể nói rằng bản p đã trải qua nhiều kỳ soạn thảo với những phần gia tăng và tiết giảm cho đến khi ta có được sách ấy trong các ấn bản chữ Cingala và Xiêm ngày nay.

12ắ Bản p chi là m ột bản dịch mở rộng.

Ông Rhys Davids cũng nêu ra rằng : "Điều được khẳng định trong lời nói đầu của bản dịch chữ Cingala từ quyển Milindapanha chữ Pàli là thiên ký sự về cuộc đối thoại lừng danh giữa Milinda và Nàgasena vào khoảng 500 năm sau khi đức Phật diệt độ, đã được

các “đạo sư thời xưa” (Pùrvacarin Wisin) dịch ra ngôn ngữ Magadhi”(Ma-kiệt-đà) Chúng ta không biết nó được dịch từ nguyên tác nào, nhưng diều chúng ta có thể nói là bản p chỉ là một bản dịch mở rộng, sẵn sàng chấp nhận nhiều phần tăng giảm, và sự kiện này cùng sự kiện trên hỗ trợ hùng hồn tính cách bản c gần gũi nguyên tác hơn bản p. Ta có thể nói rằng ngoại trừ lời phát biểu riêng biệt do Rhys Davids nêu lên ủng hộ bản p, hầu hết các học giả Đông Tây như Sylvian Levy và Ts.Kogen Mizuno đều ủng hộ tính cách thân cận nguyên tác của bản c, và xem bản p như một bản soạn lại về sau được khuếch đại tù nguyên tác, theo đó bản c là một bản dịch trung thành hơn, d ĩ nhiên với vài chỗ thay đổi chừng mực vừa phải. Các nhà biên soạn bản p đặt công trình của mình trên nguyên tác này, rồi thêm vào một cách rất phóng khoáng nhiều dề tài và giáo lý phù hợp với các quan điểm của Thượng Tọa Bộ nên đã bành trướng nguyên tác thành khối lượng lớn hiện nay. Gs.Demieville trong sách “Những bản Hán dịch từ Milindapanha” đã đưa ra những kết luận và quan điểm của ông về vấn đề này như sau :

“ Nguyên tác gồm : 1.Nhập đề với các yếu tố sau : miêu tả các địa phương, phác họa tiểu sử của Nàgasena đánh dấu các giai đoạn khác nhau trong cuộc đời tu hành của vị ấy (thọ giới Sa-di, chứng nhập Lưu đạo và A-la-hán quả), cùng một số truyền thống về tinh xá và các đạo sư của vị ấy; giới thiệu Milinda và tường thuật cuộc tranh luận vô bổ của vị ấy với một Tỷ-kheo; cuộc hội kiến giữa Milinda và Nàgasena. 2.Tường thuật cuộc tranh luận. Phần thứ hai của chương này có lẽ phải chịu nhiều đoạn bổ sung từ thời xưa; còn phần đầu đến với chúng ta ngày nay hầu như nguyên vẹn trong cả hai bản. Ở phần nhập đề, sự tích tiền thân của hai nhân vật chính được thêm về sau, còn tiểu sử của Nàgasena được cải cách và khuếch đại, việc này tạo nên hai bản biên soạn khác nhau, một bản dịch ra chữ Hán vào cuối thế kỷ thứ tư CN, và bản kia được dịch sang chữ Pàli vào thế kỷ thứ năm CN. Bản chữ Hán được hệ thống hóa thành hai bản biên soạn hoàn chỉnh và không hoàn chỉnh với sự khác nhau đôi chút mà thôi. Trái lại, bản Pàli đã trải qua nhiều sự cải cách. Những đoạn văn thật dài được lồng thêm vào phần duyên khởi ở Ceylon (Sri Lanka), sau thế kỷ thứ năm. Huyền thoại Vua Milinda gợi lại các kỷ niệm về Vua Ajàtasastru và Asoka. về bốn chương bổ sung, có lẽ chúng đã được thêm vào ở Ceylon, nơi mà phần đầu đã được tìm thấy từ thế kỷ thứ năm”. Mặc dù hơi khó chứng minh rằng bốn chương bổ sung được thêm vào ở Ceylon như Gs.Demieville xác nhận, các quan điểm của ông vẫn hỗ trợ đầy đủ tính tiên khởi và trung thành của bản Hán dịch so với bản Pàli.

Phần Hai

NGHIÊN CỨU ĐỐI CHIẾU CHI TIẾT TỪNG ĐOẠN.

CHƯƠNG MỘT CHUYỆN NGOÀI LỀ hay DUYÊN KHỞI

A. Mở đầu quyển sách.

Bản c mở đầu ngay với đời trước của Na-tiên và nhà vua , trong khi bản p bắt đầu với bài kệ nhập đề theo đó Nàgasena và Milinda được giới thiệu với các đức tính nổi bật được trích dẫn và tán thán. Nó còn thêm lời khích lệ lắng nghe những câu vấn đáp của

nhà vua và vị Tỷ-kheo này. Sau đó đoạn văn xuôi bắt đầu với câu : “Tục truyền chuyện được kể lại như vầy” và sự miêu tả thành Sàgala.

B. Các đời trước của Na-tiên và Dỉ-lan.

Vì bản p đã được nổi tiếng nhiều nơi, nên dưới đây chỉ tường thuật chi tiết về các đời trước của Na-tiên và Di-lan theo bản c : (Bản c. 52a. 5-19; 52b; 52a,l-14) Đức Phật Thế Tôn ở tại Xá-vệ, Kỳ Thọ Cấp-cô-độc Viên. Hằng ngày hơn 10.000 Tỷ-kheo, Tỷ-kheo-ni, nam nữ cư sĩ, chư

Thiên, vua , đại thần, quí nhân, quần chúng và tín đồ của 96 ngoại đạo đi đến đức Thế Tôn để nghe Pháp. Mệt nhọc vì hội chúng hầu cận đông đảo này, đức Thế Tôn đi vào núi, đến dưới lùm cây Tiểu lạc và quán sát Pháp thanh tịnh. Không xa chỗ ngài, có một đàn hơn 500 con voi với voi chúa đức hạnh, hiền trí, biết cách phân biệt thiện nghiệp với ác nghiệp. Đàn voi vây quanh voi chúa và những con voi làm bẩn nước trong khi uống và dẫm lên cỏ cây non lúc ăn. Do vậy voi chúa không thể uô'ng nước trong và ăn cỏ sạch. Voi chúa bèn lìa đàn, đi vào núi và đến dưới lùm cây Tiểu lạc. Voi thấy đức Phật ngồi dưới'gốc cây, lòng sung sướng, cúi đầu thấp và quì xuống đảnh lễ đức Thế Tôn rồi đứng sang một bên. Đức Phật suy nghĩ : “Ta đã rời quần chúng đ ề đến nơi đây; voi chúa cũng rời đàn và đến nơi đây. Cả hai đậu có chung một mục đích”. Sau đó đức Phật thuyết Pháp cho voi và nêu sự tương đồng giữa hai nhân vật về địa vị tối cao của cả hai giữa hội chúng riêng của mình cùng ước muôn độc cư của mình. Voi chúa hiểu những lời đức Phật dạy. Voi thấy đức Phật đang kinh hành trên con dường nhỏ. Voi lấy nước từ ao lên tưới con đường ấy, dùng lá cây quét sạch và lấy chân dẫm lên để cho lối đi được bằng phẳng. Như vậy voi chúa phụng sự đức Phật suốt ngày đêm. Sau khi đức Phật diệt độ, voi đi lang thang tìm đức Phật, nhưng không thấy ngài, thường kêu khóc thảm thiết và nhịn ăn. Thời ấy có một ngôi chùa Phật trên núi tên là Gia-la-hoàn. Trong tinh xá này, có 500 Tỷ-kheo đã đắc quả A-la-hán và thường tụng Giáo Pháp cho đến sáng. Voi biết sáu ngày phúng tụng và thường đến vào các ngày ấy (bản K.E thêm: các ngày mồng 8, 14, 15, 23, 29 và 30). Các Tỷ-kheo dần dần biết chuyện này và đợi cho đến khi

voi đến mới bắt đầu phúng tụng Giáo Pháp. Voi chúa thường nghe Pháp suốt sáng mà không ngủ, nằm hay đi lại gì cả. Voi từ trần và nhờ nghe Pháp cùng phụng sự đức Phật, sau một thời gian dài, nó được sinh làm con trai trong một gia đình Bà-la- môn. Khi đến tuổi trưởng thành, chàng trai không được nghe Phật Pháp và gặp các Tỷ-kheo. Sau đó, chàng xuất gia, vào rừng và theo học đạo Bà-la-môn (bản K.E thêm : các tà đạo) trên đỉnh núi. Gần đó có một vị ẩn sĩ Bà-la-mộn và cả hai trở nên thân thiết. Một trong hai vị suy nghĩ : “Nếu ở đời này, ta không thể nhiếp phục sầu, khổ, lão và bệnh, thì sau khi chết, ta sẽ tái sanh vào địa ngục, cảnh giới súc sanh, cảnh giới ngạ quỉ hay một gia đình nghèo khó. Để thoát Ìĩiọi cảnh này, ta phát nguyện làm Sa- môn, khoác y vàng và nỗ lực chứng đắc Thắng trí, Niết-bàn (bản K.E thêm : quả A-la-hán và Niết-bàn)”. Vị kia suy nghĩ : “Ta mong ước trở thành một vị vua hùng cường cai trị khắp thế gian này và khiến mọi người phải tuân lệnh ta.” Sau đó cả hai vị từ trần và tái sanh làm người, vị phát nguyện làm vua được sanh làm hoàng tử ở kinh thành gần biển và được đặt tên

Di-lan. Vị kia phát nguyện làm Tỷ-kheo và nỗ lực chứng đắc Thắng trí, Niết-bàn được sinh ra ở cõi Diêm-phù, trong thị trấn Kế-tân và được đặt tên Đà-lạp .Vị ấy sinh ra cùng với chiếc y vàng trên thân do lời nguyện của vị ấy trong kiếp trước. Tại nhà này, con voi cũng sinh ra cùng ngày ấy. Vì ở Diêm-phù, con voi được gọi là Nàg, nên người cha đặt tên con trai là Na-tiên. Na-tiên lớn lên dần đến độ tuổi 14, 15. Chàng có một người chú tên Lậu-hán là một Sa-môn, vô song địch, đầy đủ thiên nhãn, thiên nhĩ, có thể bay qua không gian, có thể vào địa ngục Vô Gián (Avici, A-tỳ), đủ phép thần thông biến hóa, biết

được tâm ý mọi loài hữu tình từ thiên thần, loài người cho đến côn trùng, cùng nơi chôn chúng tái sanh. Na-tiên đến thăm chú, nói cho chú biết sở thích học Phật Pháp của mình và xin chú truyền giới xuất gia và nhận chàng làm đệ tử. Tôn giả Lâu-hán biết các thiện nghiệp của Na-tiên trong kiếp trước, cùng trí tuệ của chàng, nên Tôn giả ban cho chàng Thập giới và làm lề nhận chàng làm Sa-di. Hằng ngày Na-tiên tụng giáo lý, quán sát Pháp-Luật chứng đắc Tứ Thiền và thấu triệt cốt tủy của giáo lý, nhưng chưa thọ đại giới của Tỷ kheo. Thời ấy có một ngôi chùa Phật tên là Hộ-tân là nơi cư trú của 500 Tỷ-kheo đã đắc quả A-la-hán. Vị Thượng tọa tối cao của hội chúng là Át-ba-nhật biết rõ quá khứ, hiện tại, tương lai của mọi việc ở đời. Khi Na-tiên được hai mươi tuổi, vị ấy thọ Đại giới Tỷ-kheo và đến chùa Hộ-tân, nơi cư trú của Tôn giả Át-ba-nhật. Lúc ấy nhằm ngày trăng rằm và vì mục đích phúng tụng Giới Bổn của Tỷ-kheo, chư Tăng đi vào giảng đường, Na-tiên cũng vào và ngồi giữa chư vị. Tôn giả Át-ba-nhật thấy chư Tỷ-kheo đều là các bậc A-la-hán trừ Na-tiên. Tôn giả bảo rằng giông như h ạt gạo đen nằm giữa các h ạt gạo trắng, Na-tiên cũng đen và không phải là A-la-hán trong khi tấ t cả Tỷ-kheo đều trắng và tinh sạch. Khi nghe vậy, Na-tiên cảm thấy buồn khổ sâu sắc, liền đảnh lễ chư Tỷ-kheo và đi ra khỏi giảng đường, suy nghĩ : “Thật không thích hợp cho ta, là người chưa được giải thoát lại ngồi giữa hội chúng Tỷ-kheo đã được giải thoát. Việc ấy thật giông như chó rừng ngồi giữa đàn sư tử. Từ nay, nếu ta không đắc Thánh quả, ta sẽ không vào giảng đường”. , Át-ba-nhật biết tâm tư của Na-tiên, bèn vỗ đầu Na-tiên và nói : “Chẳng bao lâu, con sẽ đắc Thánh quả, đừng lo gì”. Và Tôn giả bảo Na-tiên ở lại đó. Na-tiên có một vị đạo sư già hơn 80 tuổi tên là Ca-duy-viết. Thuở ấy có một vị cư sĩ mộ đạo hằng

ngày cúng dường thực phẩm cho đệ tử của thầy Ca-duy-viết (bản K.E thêm: cúng dường thầy Ca-duy-viết). Na-tiên được thầy dặn cầm bình bát đi đến nhà cư sĩ này và đem thức ăn về. Thầy dặn Na-tiên ngậm đầy nước trong miệng và đi đến nhà cư sĩ ấy để xin thức ăn. Vị cư sĩ mộ đạo thấy Na-tiên tuổi trẻ, dáng đẹp hơn hẳn người thường, có trí tuệ sắc sảo và khả năng thuyết Pháp. Khi Na-tiên vào nhà, vị cư sĩ đảnh lễ và nói rằng vị ấy đã cúng dường chư Tăng thực phẩm từ lâu nay và chư Tăng đã thuyết Pháp cho vị ấy (bản K.E : không thuyết Pháp). Bấy giờ, vị ấy thỉnh cầu Na-tiên thuyết Pháp cho mình để tâm trí mình có thể được giải thoát. Na-tiên nghĩ rằng thầy đã ra lệnh cho mình ngậm nước đầy miệng và không được nói. Nếu bây giờ nhổ nước ra và nói, thì vị ấy sẽ bất tuân lệnh thầy. Vậy phải làm th ế nào đây ? Rồi vị ấy suy nghĩ : “Vị cư sĩ này thông tuệ và có ý hướng cao thượng. Nếu ta thuyết giảng, ông có thể đác Pháp.” Vì vậy Na-tiên nhổ nước ra và thuyết Pháp : “Mọi người cần phải bố thí, thực hành thiện sự và

trì giới. Trong đời hiện tại, họ sẽ được an ôn, trong đời sau họ sẽ được tái sanh vào cõi trời hay đời này làm người có trí tuệ, thông minh và giàu sang (bản K.E bỏ : có trí tuệ, thông minh). Họ sẽ không bị tái sanh vào địa ngục, cảnh giới ngạ quỉ và súc sanh (bản K.E thêm : trong một gia đình nghèo). Những người không thực hành Giáo Pháp và trí giới phải khổ đau trong đời hiện tại và đời sau sẽ đọa vào ba ác đạo suốt một thời gian vô tận (bản K.E bỏ cả đoạn này). Na-tiên biết vị cư sĩ sinh tâm hoan hỉ, bèn thuyết Pháp cao sâu hơn, đó là "vạn vật đều giả tạo, không trường cửu, vô thường, fbản K.E : do duyên sinh), chúng phải chịu khổ đau. Thân người trên thế giới này đều như vậy. Nhưng mọi người trên thế giới đều xem thân mình là tự ngã của họ (bản K.E : Không có đoạn này), vi vậy họ không thoát ràng buộc. Con đường đên Niêt-bàn là hoàn toàn hạnh phúc. Người đắc Niết- bàn không còn chịu sanh, lão, bệnh, tử, sầu, bi. Mọi ác nghiệp

và khổ đau của vị ấy đều được đoạn tận". Khi Na-tiên Tỷ-kheo thuyết giảng xong, vị cư sĩ mộ đạo đắc quả Dự luu và chính Na-tiên cũng chứng đắc như vậy. Vị cư sĩ tràn ngập hân hoan bèn cúng dường Na-tiên món ăn thượng vị. Na-tiên bảo vị ấy đổ đầy thức ăn vào bát thầy mình trước tiên. Sau buổi thọ trai, Na-tiên (bản K.E thêm : rửa tay và súc miệng) cầm bình bát đầy thức ăn đem về dâng thầy. Khi thấy vị ấy, giáo sư bảo : "Người đã đem thức ăn tuyệt hảo về đây, điều này có nghĩa là ngươi đã hành động trái luật Tăng chúng, vì vậy ngươi phải bị tẩn xuất và sẽ không được phép ở lại với Tăng chúng nữa. " Tôn giả Át-ba-nhật bảo : "Giống như một người có một mũi tên bắn trúng hai mục tiêu, một người như thế không nên bị tẩn xuất. Na-tiển đã đắc quả Nhập lưu, vị cư sĩ mộ đạo cũng thế. Xỉn đùng tẩn xuất vị ấy." Tôn giả Ca-duy-viết đáp : "Cho dù với một mũi tên, y băn trúng 100 mục tiêu, y cũng vẫn phạm lỗi đối với Tăng chúng, và y không được phép ở lại giữa Tăng chúng. Sự tuân thủ giới luật của bao người khác không thể được xem là ngang bằng với sự chứng đắc của Na-tiên. Tốt hơn là phải phạt Na-tiên để làm sự kiện nhắc nhở (mọi người) trong tương lai''. Tăng chúng giữ im lặng. Vì thê vị đạo sư đuổi Na-tiên. Na- tiên đảnh lễ vị đạo sư và Tăng chúng, đi ra khỏi tinh xá, vào sâu trong núi, ngồi dưới gốc cây, nỗ lực quán sát giáo Pháp suốt ngày đêm không ngừng và đắc Thánh quả. Bấy giờ vị ấy có thể bay, có thiên nhãn, thiên nhĩ, biết tâm trí kẻ khác, và biết các đời trước. Khi Na-tiên đắc Thánh quả, vị ấy trở về chùa Hộ-tân, đến trước Tăng chúng phát lộ sám hối và xin được phục hồi chức vụ. Tăng chúng chấp thuận lời thỉnh cầu này. Sau đó Na-tiên đảnh lễ Tăng chúng, khởi hành một

chuyên du hóa từ làng này qua làng khác, thành này sang thành khác, khích lệ quần chúng thực hành thiện sự. Một số người nhận Ngũ giới và đắc quả Dự lưu, N hất lai, Bất lai; một số trở thành Tỷ-kheo và đắc Thánh quả. Tứ Thiên Vương của cõi trời thứ nhất, Đao lợi Thiên, Đế Thích (P : Inda) của cõi trời thứ hai, Đâu-suất-đà, Phạm Thiên cua CÕI trời thứ bảy, đêu đên đảnh lễ Na-tiên, và Na-tiên thuyết Pháp cho chư vị. Danh vọng Na-tiên lẫy lừng khắp cõi trời. Bất cứ nơi đâu vị ấy đến, chư Thiên, loài người, thần linh, loài rồng đêu cung nghênh vị ấy, hân hoan khi gặp vị ấy và tạo được công đức. Sau đó Na-tiên đến xứ Xá-kiệt (P : Sàgala) và ở tại chùa Hoà Thiền (hay Hòa Chiến) Thời ấy bên bờ biển, có một vương tử tên là Di-lan. Khi còn trẻ, vương tử ấy học tập và thông hiểu các tà đạo và không một tà sư nào có thể đánh bại vị ấy về biện luận. Khi vua cha

mất, Di-lan lên làm vua . Nhà vua hỏi vị cận thần xem trong xứ này có đạo sĩ hay thường nhân nào có thể thảo luận với m ì n h về đạo giáo. Vị cận thần đáp rằng có một Tỷ-kheo thông minh lanh lợi, và vị ấy sẽ đủ khả năng thảo luận giáo lý với nhà vua .

c. M iêu tả thành Sàgaỉa. (B ản c : 53a, 17-20) " Ở miền Bắc xứ Đại-tần có một vương quốc tên gọi là Xá- kiệt, một kinh thành của các vua chúa cổ đại. Xứ này hưởng cảnh thái bình ở trong nước củng như với ngoại bang và quần chúng tốt lành, ngay thật. Kinh thành được một đường hầm vây quanh tứ phía (phụ đạo ?). Cổng thành được trang hoàng với các hình tượng điêu khắc và chạm trổ. Trong cung, các phi tần có tư thất. Phố và chợ được xây thẳng từng dãy liên tiếp. Đường cái, xa lộ rộng rãi với nhiều

hàng quán trải dài dọc hai bên. Voi, ngựa, xe, pháo, nam thanh nữ tú nhộn nhịp đông đúc; Sa-môn, đạo sĩ, họ hàng quyến thuộc, công nhăn, quần chúng (bản K.E : Không có) cùng với các tiểu quốc đều có trí tuệ cao cả. Mọi người mặc y phục màu sắc sặc sỡ. Đàn bà con gái có làn da trắng và tô điểm châu ngọc (bản K.E : Không có). Vùng đất này cao ráo, giàu các loại châu ngọc, khách hàng tứ phương đến buôn bán và trao đổi hàng hóa lấy tiền vàng, ngũ cốc dồi dào và ngay các gia đình trung lưu cũng có của để dành. Các lều quán gần chợ bán bánh cùng các loại thức ăn để làm thỏa mãn mọi cơn đói lòng, nước nho và đủ loại rượu làm dịu mọi cơn khát, (bản K.E : Không có). Mọi ngượi đều an hưởng hạnh phúc khó tả nên lời. (Bản p ế- 1, 13-21; 2, 1.15) Ở đây bản p vượt xa bản c về cách miêu tả thành Sàgala. Trong khi mọi chi tiết bản c đều được tìm thấy ít nhiều trong cùng một hình thức ở bản p, thl cách miêu tả thành phố của bản p trội hơn bản c tương đương về chi tiết phong phú, khung cảnh thơ mộng và lối hành văn bóng bẩy cầu kỳ. Do vậy kinh thành Sàgala được ca tụng qua cách miêu tả diễm lệ trữ tình như : "Một xứ sở được nhiều núi sông tô điểm đầy đủ các hoa viên khả ái, vườn tược, khóm cây, aa hồ, sông suối, núi đồi, rừng rậm". Trong khi bản c chỉ nói kinh thành được một con đường hầm chạy quanh bao vây tứ phía và các cổng được trang hoàng đủ hình tượng điêu khắc chạm trổ, thì bản p miêu tả : "Có nhiều đồn lũy kiên cố, tháp canh, cổng thành, cửa vòng cung, hào sâu, tường trắng, và khu nội thành". Ta cũng có thể nói như trên về cách bản c miêu tả quần chúng mặc y phục có màu sắc tươi đẹp sặc sỡ, trong khi bản p nói đường phố Sàgala đông đảo voi, ngựa, xe pháo, khách bộ hành, là nơi lui tới của tài tử giai nhân và mọi hạng người của mọi giai cấp hoàn cảnh, với các tiệm bán tơ lụa Kàsi, hàng hóa

Kotumbara và nhiều loại vải vóc khác. Trong khi bản c chĩ nói xứ này đầy châu ngọc và thương nhân đổi hàng hóa lấy tiền vàng, thì bản p tả rấ t thi vị về một xứ sở của các kho tàng trữ tiền vàng, bạc, vàng, đồng và đồ sành sứ. Cuối cùng, bản p so sánh kinh thành Sàgala với kinh thành chư Thiên như Alakamandà và Uttarákuru vào mùa gặt.

DằMilinda.

(Bản c : 53b, 1-2) Bản c nói về Vua Di-lan như sau : "Vua Di-lan trị nước phù hợp Chánh Pháp, ngài tài giỏi thông minh hiểu thấu suốt các giáo lý ở đời và có khả năng hỏi những vấn đề nan giải liên hệ quá khứ, tương lai và hiện tại13 (bản K.E : Không có). Ngài tinh thông các việc trị nước và nghệ thuật chiến đấu (bản K.E : Không có). Về

phương diện chiến lược, ngài am tường tất cả mọi sự. Ngài hiểu 96 tà thuyết, vô số vấn đề đã được đưa ra chất vấn ngài và ngài lập tức đoán trúng ngay ý nghĩa của những lời vừa thốt ra." (Bản p ễ*3, 26-32; 4ế 1. 5) Ở đây một lần nữa bản p vượt xa bản c về cách miếu tả các đức tính xuất sắc của Milinda. Nhà vua được tả là bậc tinh thông cả 19 nghệ thuật và khoa học như : truyền thuyết, giáo lý, triết học các phái Sankhyà, Yogà, Nyàya, Vaisesika, sô' học, âm nhạc, y khoa, bôn tập kinh Vệ-đà, các cổ tích Puràna, và Itihasas, chiêm tinh, ảo thuật, luận lý, thần chú, chiến thuật, thi ca, toán pháp. Là một nhà hùng biện, ngài là người khó ai đổi

13 Sự đề cập quá khứ, hiện tại và vị lai không ám chỉ bản Hán dịch có khuynh hướng thiên về lý thuyết của Nhất Thiết Hữu Bộ "Tâ't cả đều hiện hữu".

địch, khó ai thắng thế, và được công nhận là vị dẫn đầu tất cả các vị thủ lãnh tà đạo. Ngài là vị vô địch về thể lực, mẫn tiệp, can đảm, thông minh, đại phú, đại cường với vô số binh hùng tướng mạnh.

E. Cuộc hội k iến giữa Tôn giả Ayupala và Vua Mỉlỉnda.

(Bản c : 53b. 2-11 = p. 19, 7-32) 1. Ở bản p, Vua Milinda hỏi các vị cận thần cố vấn về việc ngài có thể đến thăm ai để bàn luận Đạo Pháp và 500 vị Yonaka đáp lời vua. Ở bản c , vua nói với các cận thần và vị quan Triêm-di-lỵ-vọng- quần đáp lời ngài. 2. Ở bản p, Vua Milinda, sau khi phái đi một sứ giả, đã đến viếng Trưởng lão Ayupàla cùng 500 vị Yonaka. Ở bản c, trước tiên Tỷ-kheo Dã-hòa-la được mời đến yết kiến Vua Di-lan, vị Tỷ-kheo đáp rằng nhà vua phải đến chứ không phải vị ấy, và nhà vua đã đến cùng 500 vị hộ tông. 3. Câu hỏi của Milinda gần như giống nhau trong hai bản; ở bản p, Ayupàla đáp rằng vì mục đích sống chân chánh và an tịnh nội tâm mà chư Tỷ-kheo hành trì đời tu tập. Ở bản c , Dã- hòa-la đáp rằng chư vị học Phật Pháp để sông chăn chánh và được nhiều phước đức trong đời hiện tại và vị lai. 4. Ở bản c , Tỷ-kheo Dã-hòa-la chỉ trả lời xác nhận khi Vua Di-lan hỏi các đệ tử tại gia có thể sông chân chánh và đạt nhiều phước đức ở đời này và đời sau không; nhưng ở bản p, Ayupàla thêm vào câu đáp xác nhận của mình năm ví dụ để hỗ trợ lời ấy. Đó là, khi đức Phật thuyết Kinh Chuyển Pháp Luân, Kinh Đại hội, Kinh Điềm Lành lớn, Kinh Tâm thăng bằng, và Kinh Giáo giới Ràhula, khoảng một triệu tám trăm ngàn chư Phạm thiên và các thiên thần đắc Pháp nhãn chúng ngộ chân lý-

5. ơ bản c, Vua Di-lan chỉ nói Dã-hòa-la hoài công từ giã đời th ế tục và Dã-hòa-la không thể đáp lời vua . Ở bản p, Vua Milinda thêm một đoạn dài dòng nêu ra rằng cách thực hành 13 lời phát nguyện hiện nay của các Sa-môn không phải là thực hành giới luật, cũng không phải khổ hạnh, cũng không phải nếp sống thanh tịnh, mà đúng hơn, là cách trừng phạt những ác nghiệp của họ trong quá khứ, và trước lời đả kích phỉ báng dài dòng này, Ayupàla giữ im lặng. 6. Bản c thêm một câu vị đại thần tuyên bô' nhà vua thắng cuộc và Tôn giả Dã-hòa-la chấp nhận bại trận. Bản p cũng thêm một đoạn Vua Milinda tuyên bô" cõi Diêm-phù không có các Sa-môn, Bà-la-môn đủ khả năng biện luận với minh và giải đáp các mối nghi hoặc.

F. Cuộc hội k iến giữa N àgasena và Mỉỉỉnda.

(C: 536ế 11-20; 54a, 1-2) =p :21, 12-21, 22, 23, 24)

1. Kiến thức và các đức tính của N àgasena.

Bản c nói Na-tiên là giáo thọ của chư Tăng, thông hiểu bản chất của Pháp, khôn khéo giải thích mười hai cách phân loại của Kinh điển, an tường các chương mục và văn cú, thông hiểu con đường đưa đến Niết-bàn, không ai đối địch nổi, không ai chiến thắng nổi, là người giải tỏa mọi nghi hoặc (K.E : không có), với trí tuệ như đại dương, là người điều phục 96 tà thuyết, được bốn hạng đệ tử Phật tôn trọng (K.E : chỉ có : đệ tử Phật), là nơi nương tựa và đối tượng tôn trọng của người có trí (K.E : không có), là bậc Pháp sư... Hơn nữa Na-tiên được xem như một sư tử dõng mãnh, với trí tuệ tinh tế, thông hiểu tinh tường mọi điểm uyên thâm trong thánh điển, có khả năng đoạn trừ nghi hoặc.

Tất cả các chi tiết trên không đáng kể nếu ta so sánh

chúng với các chi tiết tương đương của bản p bồng bềnh trong lời ca tụng dài dòng về các đức tính của Nàgasena vượt hơn hẳn bản c về các ẩn dụ súc tích và bối cảnh thơ mộng. Vì thế, Nàgasena được miêu tả là "bất động như biển cả, kiên cố như vua núi, v.v..., vị cầm đuôc Chánh Pháp, giương cao cờ Chánh Pháp, thổi còi Chánh Pháp, đánh trông Chánh Pháp . Giữa các chi tiết trong bản p, các điểm sau đây đáng được chú ý: Bản p nói Nàgasena là vị tinh thông Tam Tạng, như vậy bao gồm bộ Luận. A-tỳ-đàm vào Thánh điển. Nó cũng nói vị ấy thuộc lòng Chín loại Kinh điển, như vậy là chọn Chín cách Phân loại Kinh điển thay vì Mười hai cách phân loại đã được nói ở bản c. Con số Tỷ-kheo hộ tống Nàgasena ở bản p lên đến 80.000 vị biểu lộ đặc tính phóng đại, trái lại, bản c chỉ nói các vị hộ tống Na-tiên.

2ề Cuộc hội k iến giữa Tôn giả N àgasena và Vua Milỉnda.

a/ Ở bản p, khi Vua Milinda nghe các vị cận thần nói tên Nàgasena, ngài bỗng nhiên cảm thấy lo sợ và cũng kinh hãi vào lúc diện kiến Nàgasena với một linh cảm về sự chiến bại sắp tới. Bản c bỏ đoạn đầu kể Vua Milinda sợ hãi khi chỉ mới nghe tên Na-tiên (bản K.E thêm : Triềm-di-lỵ-vọng-quần bảo rằng Na-tiên có khả năng bàn luận Chánh Pháp với chu Phạm Thiên ơ CÕI trời thứ báy, nói gì đến vị vua ở cõi người.). b/ Ở bán p, chính nhà vua , sau khi đã phái đi một sứ giả, lại thân hành đến thăm viếng Nàgasena cùng với 500 vị Yonaka, nhưng ở bản c, Vua Di-lan gởi thiệp mời Na-tiên đến cung điện để hội kiến vị ấy và Na-tiên nhận lời thỉnh cầu, đích thân đến với một đoàn hộ tông. c/ Cả hai bản đều nói Vua Milinda sợ hãi khi được rước đến diện kiến Nàgasena, nhưng bản p thêm một đoạn tác giả dùng một loạt ảnh dụ dài dòng miêu tả nỗi lo sợ của nhà vua

như con voi bị bầy tây ngưu vây hãm, hoặc như con rắn thần (Nagà) bị bầy kim sí điểu (Garula) bao quanh v.v... d/ Trong bản p, Vua Milinda tự khám phá Nàgasena ngồi giữa hội chúng và hân hoan vì đã nhận ra Nàgasena mà không cần ai giúp, còn trong bản c, chính nhà vua hỏi vị cận thần : "Ai là Na-tiên ?", và khi vị ấy chỉ Na-tiên cho vua , Vua Di-lan nói mình đã đoán trúng. e/ Bản p thêm hai bài kệ, bài trước là lời ca ngợi các đức tính của Nàgasena, và bài sau nói về linh cảm của Milinda lúc đến diện kiến Nàgasena.

* * *

CHƯƠNG HAI

VẤN NẠN VỀ CÁC ĐẶC TÍNH (TƯỚNG)

PHẨM 1

l ễ Vấn nạn về danh xưng.

o. (C. 54a.2) Bản c bắt đầu với việc Na-tiên thuyết Pháp cho Vua Di- lan, mà không đợi vua yêu cầu. Vị ấy giảng như vầy : “Phật Pháp tuyên bố ràng nhân vô bệnh là ích lợi tôi thắng, tri túc là phong phú tối đại, tín tâm là phúc hậu tối cao và Niêt-bàn là an lạc tối thượng.” Đoạn này thiếu sót trong bản p.

6. fCẺ54a.2-4) Sau đó nhà vua hỏi Na-tiên : “Ngài tên gì?” Na-tiên đáp: “Cha mẹ tiểu tăng đặt tên tiểu tăng là Na-tiền và gọi tiểu tăng là Na-tiền. Đôi khi chư vị gọi tiểu tăng là Duy-tiên. Đôi khi chư vị gọi tiểu tăng là Thủ-la-tiên (bản K.E ; Thủ-na-tiên). Đôi khi chư vị gọi tiểu tăng là Duy-ca-tiên. Nhờ đó, dân chúng dần dần nhận ra tiểu tăng. Con người ở đời chỉ có tên gọi mà thôi.” (P. 25, 1-27; 26, 1-3) Bản p có nhiều chi tiết hơn, nói thêm rằng Nàgasena kể các vị đồng Phạm hạnh gọi vị ấy bằng tên Nàgasena. Bản c kể bốn tên do cha mẹ vị ấy đặt cho : Na-tiên, Duy-tiên, Thủ-la-tiên, Duy-ca-tiên.

Bản p cũng đưa bốn tên : Nàgasena, Surasena, Virasena, Sihasena. Trong khi bản c chỉ nói : “Nhờ đó dân chúng dần dần nhận ra tiểu tăng. Người đời chỉ có tên gọi mà thôi”, thì ở bản p, Nàgasena nói : “Các tên gọi chỉ là các từ ngữ theo thông lệ, chỉ có tên chứ không có cá nhăn nào trong đó cả, không có cá thể thường hằng (tức linh hồn) ở trong đó”. Và bản p thêm một đoạn dài kể Vua Milinda gọi các vị Yonaka và chư Tăng làm chứng lời tuyên bô" của Nàgasena, rồi vua hỏi Nàgasena một loạt câu hỏi để chứng tỏ sự sai lầm trong lời tuyên bô' của Nàgasena, như là : nếu không có cá nhân nào thì ai cúng dường bốn thứ cần thiết cho chư Tăng, ai thọ hưởng chúng, ai tuân thủ Giới luật v.v... c. (C. 54a, 4-10)

Sau đó Vua Di-lan đưa ra một loạt câu hỏi mà Na-tiên đều trả lời phủ định như : “Có phải cái đầu là Na-tiên chăng?” Các tiết mục được nói đến theo thứ tự sau : “Đầu, mắt, tai, mũi, miệng, cô (bản K.E thêm : cằm), vai, cánh tay, bàn chân, bàn tay, mông đùi, da, khổ thọ, thân thiện, bất thiện, gan, ngực, tim lá lách, động mạch, ruột, sự tập hợp các sắc, khổ lạc thọ, thân ý thiện, bất thiện, sự phân tán các sắc, âm thanh, tiếng dội, tiếng ho, hơi thở. Tất cả có 30 tiết mục. (P. 26, 5-24). Các tiêt mục được nói đến không giông nhau và không cùng một thứ tự. Chúng như sau : tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gan, xương, tủy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, bao tử, phân, mật, đàm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, chất nhờn ở da, nước miếng, nước mũi, chất nhờn ở khớp xương, nước tiểu, não, sắc, thọ, tưởng, hành, thức, ngũ uẩn tập hạp, và mọi vật khác ngoài ngủ uẩn. Ở đây trong bản p, Vua Milinđa buộc tội Nàgasena nói vọng ngữ vì nhà vua thấy

Nàgasena bằng xương bằng thịt đúng trước mặt, nhưng vị Tỷ- kheo này cứ bảo Nàgasena chỉ là tên gọi.

d. (C. 54a, 10-16)

Sau đó Na-tiên hỏi Vua Di-lan cỗ xe là gì, khi nói đến nhiều bộ phận trong xe như trục, vành ngoài, tăm, cột tăm, càng, ách, thùng xe, cột trụ, mui, sự tập hợp gỗ, sự tháo rời gỗ, tiếng động, tiếng ồn... (bản K E : trục, cột tăm, tăm, vành ngoài, càng, ách, thùng xe, mui, sự tập hợp gỗ, tiếng động). Trước các câu hỏi này Vua Di-lan đều đáp không. Rồi Na-tiên lại hỏi : "Cỗ xe là gì ?" Trước câu hỏi ấy, Vua Di-lan im lặng. Na-tiên lại hỏi : "Kinh Phật dạy1ràng với sự tập hợp gỗ, với nhu cầu làm xe, người ta có một cỗ xe. Con người cũng vậy. Với sự tập hợp đầu... cho đến thân, ý thiện, bất thiện, cái ấy được gọi là một người." Nhà vua phán : "Hay lắm ỉ Giỏi lẩm !" (P. 26, 25-32; 27; 28, 112) Ở đây bản p lại đưa ra nhiều chi tiết hơn. Nó thêm một đoạn dài do Nàgasena nói về sự nuôi dưỡng tế nhị của nhà vua và việc vua đến bằng xe. Rồi Nàgasena hỏi cỗ xe là gì. Các tiết mục được nói đến ở đây theo thứ tự : trụ, trục, bánh, sườn, càng, ách, dây thừng, gậy thúc, sự tập hợp các bộ phận này, các vật ngoài các bộ phận này... Đến đây, bản p lại thêm một đoạn dài khác trong đó Nàgasena bấy giờ tố cáo Vua Milinda nói vọng ngữ vì nhà vua bảo rằng mình đến đây bằng xe, trái lại, Nàgasena thấy cỗ xe chỉ là một cái tên. Vị ấy gọi các vị Yonaka và các Tỷ-kheo làm chứng lời tuyên bô' của nhà vua . Các vị Yonaka reo hò đồng ý và thách vua ra khỏi chỗ bí này. Sau đó, nhà vua phủ nhận đã nói vọng ngữ. Do sự tập hợp các bộ phận khác nhau của một cỗ xe, từ ngữ thông thường "cỗ xe" được dùng. Lúc ấy Nàgasena chấp nhận câu đáp của vua và nói chính

nhờ sự tập hợp 32 bộ phận hữu cơ và ngũ uẩn mà danh từ thông thường Nàgasena được dùng. Rồi vị ấy trích dẫn vần kệ của Tỷ- kheo-ni Vajirà để chứng minh lời giải thích của mình. Đến đây Vua Milinda lại ca ngợi Nàgasena đối đáp th ậ t kỳ diệu, th ật hi hữu, đã giải quyết vấn nạn gay cấn nhất và sẽ nhận được sự đồng ý của đức Phật, nếu đức Phật còn tại thế.

2. B ảy n ăm thọ giớiế

(P ầ' 28, 13-27) Đoạn này kể Vua Milinda hỏi Nàgasena về sô' năm thọ giới (hạ lạp) không có trong bản Hán.

3. Các cách thức thảo ỉuận

(C : 54a, 16-20; 54b 1-2)=(P: 28, 28-33; 29.1-15) Gần giông nhau, với những điểm hơi khác sau đây : . *. Bản c : người có trí nói những lời tranh luận, lời giải thích, lời cao hay thấp, lời thắng hay bại, lời đúng hay sai. Người có trí biết điều phải, trái, đó là trí tuệ tối thượng. Người có trí không nổi sân hận. Đó là cách người có trí thảo luận. = Bản p : Ớ dây bản p nói đến : giải thích, kết luận, giải tỏa, chỉ trích, điều chỉnh, phân biệt, phân biệt chi tiết, và người có trí không sân hận lúc thảo luận, về sự thảo luận của một vị vua , cả hai bản gần giống nhau. (Bản K.E : 45b, 10-15 thêm một cách thảo luận, là cách của người ngu si không biết lời nào đúng, lời nào sai và cố tìm chiến thắng bằng cách ép buộc thô bạo tàn nhẫn). Ớ đây bản c thêm hai câu về cuộc đấu khẩu giữa vua và Nàgasena. Bản p chấm dứt với các lời này : " Ngài đã trả lời gì?" - "Đại vương đã hỏi gì V' Bản c thêm hai câu nữa : "Nhà vua bảo : "Trẫm không hỏi gì cả", Na-tiên đáp : "Tiểu Tăng

không đáp gì cả".

4ễ Lời thỉnh cầu đến thảo luận lần nữa.

(C : 54b, 2-9) = (P : 29, 16-32; 30, 1-16) Gần tương tự trong hai bản, với các dị biệt sau : a) Bản c nói : Triêm-di-lỵ-vọng-quần và các cận thần = bản p : Devamantiya, Anantákàya, Mankura và Sabbadinna. b) Ở bản c, Vua Di-lan nổi giận và đe dọa trừng phạt vị đại thần tên là Keo Kiệt (= bản p : Sabbadinna), khi vị này nhấn mạnh việc Na-tiên đến chỉ được mười Tỷ-kheo hộ tống mà thôi, nhưng ở bản p, Sabbadinna chỉ bị vua khiển trách và buộc phải im lặng. c) Cả hai bản đều nói vua lên ngựa khởi hành trong lúc gọi thầm tên Nàgasena. Bản c thêm rằng vua nghĩ về Na-tiên suốt đêm cho đến sáng.

5. Cuộc đàm thoại giữa Anantakàya và Nàgasena.

(C : 54, 9-17) = (P : 30, 17-31; 31, 1-11) Gần tương tự : bản c nói Na-tiên được 80 Tỷ-kheo bao gồm cả Tôn giả Dã-hòa-la hộ tống, trong khi bản p nói đến 80.000 Tỷ-kheo và bỏ Ayupàla. Ớ bản c , chính Triêm-di-lỵ-vọng-quần một mình đến gặp Na-tiển và hỏi Na-tiên vài câu, nhưng bản p nói Devamantiya, Anantakàya và Mankura cùng đến và chính Anantakàya đặt câu hỏi. Cuộc đối thoại giữa Nàgasena và Anantakàya gần như tương tự, trừ các điểm dị biệt sau : a) Bản c : một người thổi sáo trúc, một người thổi ống điếu thợ vàng, một người thổi còi (tù và).

= bản p : thổi sáo, thổi còi (K.E: chỉ nói hai trường hợp và bỏ người thổi còi). b) Ở bản p, Anantakàya thú nhận sự bất lực của mình khi đô'i thoại với một nhà hùng biện như vậy. Ở bản c , Triêm-di-lỵ-vọng-quần nói vị ấy không biết khoảng cách giữa hơi thở vào và hơi thở ra, và yêu cầu Na-tiên trả lời. c) Ở bản p, Nàgasena giải thích rằng không có mạng căn và hơi thở vào và hơi thờ ra là thân hành. Ở bản c , Na-tiên giải thích rằng hơi thở vào và hơi thở ra là chức năng của thân, nói là chức năng của lưỡi, nghi trong ý là chức năng của tâm, mỗi thứ đều có chủ của nó, nhưng nếu ta pkân tích và nhìn thẳng vào chúng thì đó chỉ là trống rỗng, không có Na-tiên. d) Bản p nói Nàgasena đề cập A-tỳ-đàm để giảng giải cho đại thần Anantakàya với kết quả là vị kia trở thành đệ tử tại gia. Ở bản c, không nói đến A-tỳ-đàm, vị đại thần Triêm-di-lỵvọng-quần hiểu lời Na-tiên giảng giải và nhận Ngũ giới, trở thành đệ tử tại gia.

6. Một cuộc hội k iến khác giữa N àgasena và Mỉlỉnda.

(C : 54b, 17-20; 55a.l) = (P : 31.12-26) Việc Vua Milỉnda tiếp đón Nàgasena gần như giống nhau ở hai bản, trừ điểm ở bản c , Vua Di-lan đảnh lễ Na-tiên và sau buổi thọ thực, vua tặng mỗi Tỷ-kheo một y mới với một đôi dép và tặng Na-tiên cùng Dã-hòa-la một bộ ba y và một đôi dép. Khi chỉ còn 10 Tỷ-kheo ở lại với Na-tiên, Vua Mi-lan ra lệnh cho đám nữ nhân ngồi sau bức màn và chứng kiến cuộc đôi thoại.

Bản p bỏ việc tặng dép, sự hiện diện của Ayupàla và đám nữ nhân, nhưng lại thêm việc Vua Milinda lấy một bảo tọa thấp hơn và ngồi xuống.

7. Mục đích chọn đời sấng tu hành.

(C : 55a, 1-6) = (P : 31, 27-32, 1-11) Câu hỏi của Minlinda gần như giống nhau trong hai bản, trừ điểm bản c đặt mục đích tối thượng của đời tu hành ra trước, nhưng bản c đặt nó ra sau. Câu đáp của Nàgasena không hoàn toàn giống nhau. *. Bản c : Chúng tôi muốn đoạn tận khổ đau ở đời hiện tại và không muốn khổ đau ở đời sau. Vì mục đích này, chúng tôi chọn đời sống tu hành. Chúng tôi xem đó là thiện pháp tối thượng. = Bản p : Chúng tôi đời sống tu hành để đoạn tận khổ đau hiện tại và đề phòng các khổ đau khác khởi sanh về sau. Cứu cánh xuất thế gian của chúng tôi là Niết-bàn vô chấp thủ. Giữa các hạng Tỷ-kheo xuất gia, bản p thêm một hàng nữa, là những vị xuất gia vì sợ cướp bóc. *. Bản c : Những vị xuất gia vì sợ quan lại. = Bản p : Những vị xuất gia vì sợ vua chúa. *. Bản c : Những vị xuất gia vỉ nghèo khó. = Bản p : Những vị xuất gia vì sinh kế. *. Bản c : Có những vị thực sự muốn đoạn tận khổ đau ở đời hiện tại và đời sau nên đã xuất gia. = Bản p : Những vị chân chánh xuất gia là những vị xuất gia vỉ mục đích duy nhất (đoạn tận khổ đau hiện tại và đề phòng khổ đau khác khởi sanh về sau). Phần còn lại hầu như giông nhau, trừ cách dùng từ ngữ có hơi khác.

8. Về tái sanh.

(C : 55a, b-10) = (P : 32, 12-32; 33, 1-10) ơ đây bản c dùng một đoạn, nhưng bản p dùng ba đoạn với lời tán thán của Milinda “Tôn giả Nàgasena khéo nói lắm!” ngăn chia mỗi đoạn. Cả hai bản gần như giống nhau, trừ các điểm dị biệt sau đây: *. Bản c : Những người có khát ái và tham dục, sẽ phải tái sanh đời sau; còn những người không có khát ái, và tham dục sẽ không tái sanh đời sau. - Bản p : Người nào còn lậu hoặc phiền não sẽ tái sanh, nhưng người nào không phiền não lậu hoặc sẽ không tái sanh. ơ đây bản p thêm rằng khi được nhà vua hỏi vị ấy sẽ phải tái sanh hay không, Nàgasena đáp nếu vị ấy còn chấp thủ, vị ấy sẽ tái sanh; nếu vị ấy không còn chấp thủ, vị ấy sẽ không tái sanh. Cả hai bản đều đồng ý : chính nhờ ba yếu tổ mà con người sẽ không tái sanh.. Trong khi trí tuệ và các đức tính khác đều giông nhau, bản c thêm : “Nhất tâm nghĩ đến Chánh Pháp”, nhưng bản p thích chọn N hư lý tác ý cho yếu tố thứ nhất. Sự sai biệt giữa Trí tuệ và N hư lý tác ý được nêu rõ trong bản p, rằng cửu, dè, bò, trâu, lạc đà, lừa đều có như lý tác ý, nhưng không có trí tuệ, còn bản c nói rằng bò, ngựa, sáu loại gia súc đều có trí tuệ nhưng tâm chúng lại khác. Trong bản p, quán sát được xem là đặc tính của như lý tác ý và đoạn tận là đặc tính của trí tuệ. Ở đây, Nàgasena trích dẫn ví dụ người gặt lúa, tay trái cầm lúa, tay phải cầm liềm cắt lúa, để chứng minh rằng, vị Sa-môn giữ vững tâm với như lý tác ý và đoạn tận các lậu hoặc với trí tuệ. Nhưng bản c , trong khi trích dẫn ví dụ trên, chỉ nói rằng những người có đủ trí tuệ đoạn tận khát ái và tham dục, giống

như người gặt lúa. ở đây bản p nói rõ ràng hơn bản c nhiều.

9. Các đức tính (thiện pháp) khác.

(C ẫ- 55a, 10-20; 55b.l) = (P ể- 33, 11-14; 34, 26-30; 35; 36, 1 - 18) .

a. Sáu đức tính khác :

*. Bản c : Tín tâm, hiếu thuận, tinh cần, niệm thiện, nhất tâm, trí tuệ. = Bản p (chỉ có năm) : Giới, tín, tinh tấn, định, tuệ. b. T ín : gần như tương tự trừ các điểm dị biệt sau :

Bản p bỏ định nghĩa về tín, như đã được miêu tả bằng các từ ngữ sau trong bản c : “Tín là không nghi hoặc. Tin vào sự hiện hữu của Phật, Pháp và Tăng. Tin có chư vị A-la-hán, tin có đời này và đời sau, tin có lòng hiểu thuận đối với cha mẹ, tin vào phước báo do thiện nghiệp và ác báo do ác nghiệp”. Trong khi bản p nói đặc tính của tín là an tịnh, thanh thản, và ước vọng, thi đua, bản c chỉ nói : “Khi ta có lòng tin, tâm ta trở nên thanh tịnh và năm ác pháp được đoạn trừ." *. Bản c : Năm ác pháp = bản p : Năm triền cái. *. Bản c : “Nếu năm ác pháp này được đoạn trừ thì tâm thanh tịnh”. = Bản p : Khi tín khởi lên, năm triền cái được đoạn trừ. Tâm thoát ly năm triền cái trở nên trong sáng, thanh tịnh, không ô nhiễm. Ví dụ bảo châu thanh tịnh cũng gần như giông nhau, trừ điểm bản p đưa nhiều chi tiết hơn : *. Bản c : Thủy tịnh châu hay viên ngọc trong như vầng trăng sáng.

= Bản p : Thủy tịnh châu (ngọc như ý) Năm ác pháp được bản c nói đến là tham, sân, hôn trầm thụy miên (bản K.E : khuynh hướng thích nằm), vui chơi hưởng thụ (hý-lạc) (K.E : đàn hát, hưởng thụ) và nghi, nhưng bản p chỉ nói năm triền cái. Về đặc tính thứ hai của tín, bản c đặt nó vào một đoạn khác trong khi bản p phối hợp hai đặc tính làm một. Ở đây cả hai bản gần giống nhau : *. Bản c : Tín là tinh tẩn hay nỗ lực = Bản p : Ước vọng, thi đua. Ví dụ cũng gần giống nhau nhưng lời trích dẫn hơi khác. *. Bản c : Người nào có tín tâm có thể tự độ. Mọi người trên thế giới có thể tự chế ngự và điều phục năm tham dục. Người nào biết thân là khổ có thể tự độ. Nhiều người thành tựu giới đức nhờ trí tuệ14. = Bản p : Với tín tâm, vị ấy vượt đại dương; với tinh cần, vượt biển sanh tử; với nỗ lực, nhiếp phục khổ đau; với trí tuệ, vị ấy tự thanh tịnh.

c. Bản c : H iếu thuận = bản p : Giới dức.

(C : 55b. 1-13) = (P : 33, 14-32; 34, 1-25) *. Bản c dịch từ hiếu thuận khá sai lạc, mặc dù định nghĩa trong hai bản gần giống nhau. Bản c nói 37 đức tính đưa đến Giác ngộ và theo thứ tự thông thường, trong khi bản p nói : Căn - lực - giác chi - đạo - niệm xứ - chánh cần - như ý túc - thiền - giải thoát - định. ở đây bản c có nhiều chi tiết vì nó đưa định nghĩa 37 đức tính, khiến cho việc nghiên cứu trở nên thú vị khi đem so với

14 Tôi trích bản K.E (46b, 8-9) vì nó rõ hơn.

định nghĩa thông thường của bản p :

(i) c : Tứ ý chỉ = p : Tứ niệm xứ.

Sati (niệm) được dịch là ý và Upatthàna là chỉ (ngừng nghỉ). Các dịch giả về sau thích chọn từ Tứ niệm xứ, giải nghĩa upatthàna là nơi chốn. Bốn xứ đó Ịà : *. Quán thân - thân chi (không phải : thân thân quán chỉ như trong sách này) : Đặt tâm trên thân với sự quán sát thân. = Bản p : Quán thân niệm xứ (bản K.E : Quán sát tự thân, ngoại thăn và nội thân) *. Quán thống dương-thống dương chỉ : Đặt tâm trên khổ và đau với sự quán sát khổ và đau. = Bản p : Quán thọ niệm xứ . (bản K.E : Biết tâm lạc hay khổ). *. Quán ý - ý chỉ : Đặt tâm trên tâm với sự quán sát tâm. = Bản p : Quán tâm niệm xứ. (bản K.E : Biết tâm thiện hay bất thiện). *. Quán pháp - pháp chỉ : Đặt tâm trên các pháp với sự quán sát các pháp. = Bản p : Quán pháp niệm xứ (bản K.E : Biết Chánh Pháp). Như vậy các định nghĩa của bản K.E gần với các định nghĩa bản p hơn.

(ii) c : Tứ ý đoạn = p : Tứ Chánh cần.

*. Bản c đề cập Tứ ý đoạn, trong khi bản p thông thường là Tứ Cliánh cần. Ớ đây dịch giả bản c diễn giải tinh cần là đoạn. Các dịch giả về sau thích chọn từ ngữ Tứ Chành cần. Định nghĩa ở đây cũng khá lạ lùng : "Đức Phật dạy : Sau khi phân

tích Tứ niệm xứ, ta sẽ không nghĩ gì thèm nữa, đây gọi là Tứ ý đoạn". Như vậy nó khác xa với định nghĩa thông thường của bản p. (bản K.E chỉ nói bốn pháp như sau : chế ngự tâm, đề phòng ác pháp đi vào tâm, loại trừ ác pháp ra khỏi tăm, hộ phòng thiện pháp trong tâm không biến mất. Ở đây bản K.E gần với bản p hơn).

(iii) c : Tứ như ý túc = p : Tứ như ý (thần) túc.

*. Bản c : Ở đây bản c đề cập bốn trong năm thần thông : "Mắt có thể thấy mọi vật, tai có thể nghe mọi tiếng, biết tâm kể khác và thân có thể bay." Bản c ở đây hoàn toàn khác với Tứ thần túc thông thường của bản p : "Dục như ý túc, tâm như ý túc, tinh tấn như ý túc và tư duy như ý túc". (bản K.E ; Lại nữa, có bốn pháp mà ta có thể thực hành như ý : Dục, tinh tắn, chế ngự tâm và tư duy). Như vậy các định nghĩa của bản K.E gần với các định nghĩa của bản p hơn.

(iv) c : Ngũ căn = p : Ngũ căn.

*. Bản c : Mắt thấy các sắc đẹp, sắc xấu, nhưng tâm không chấp thủ đối với chúng; tai nghe các âm thanh hay, dở, tiếng mạ ly, nhưng tâm không chấp thủ chúng; mũi ngửi mùi thơm, thối, nhưng tâm không chấp thủ chúng; miệng nếm các vị ngọt, đắng, chua chát, nhưng tâm không chấp thủ chúng; thân cảm thọ các xúc thô cứng nhưng tâm không chán ghét chúng". Như vậy ở đây sự diễn dịch của bản c hoàn toàn khác với sự giải thích thông thường của bản p : Tín căn, tấn căn, niệm căn, định căn, tuệ căn. (bản K.E giải thích như sau : Tín, hiếu đạo, tấn, niệm

thiện, tuệ. Như vậy nó gần với bản p hơn)

(v) c : Ngũ lực = p : Ngũ lực.

*. Bản c : Chế ngự mắt, chế ngự tai, chế ngự mủi, chế ngự miệng, chế ngự thăn để tâm không sa đọa (vào tà đạo) (K.E : không có). Như vậy sự giải thích của bản c hoàn toàn khác với sự giải thích thông thường của bản p : tín lực, tấn lực, niệm lực, định lực, tuệ lực. (vi) c : Thất giác ý = p : Thất giác chi.

Ở đây bản c dùng từ Ý (tâm) th ế "chi". Các dịch giả về sau thích chọn từ "Thất giác chi" diễn giải đúng nghĩa của từ ngữ bản p. *. Bản c : Ý, phân biệt, tinh tấn, khả, ý (thanh thản), định và hộ. ở đây bản c dùng từ ý (tâm) th ế niệm (Sati), Khả th ế hỷ (Pìti), Ý (thanh thản) th ế khinh an (Passaddhi), Hộ (phòng hộ)15 th ế xả (Upekkhà). Các dịch giả về sau thích chọn từ Hỷ th ế Pìti, Khinh an th ế Passaddhi và Xả th ế Upekkhà. (Bản K.E : Lại có bảy pháp đoạn tận các ác pháp và được gọi là bảy thiện pháp hay bảy yếu tố giác ngộ). (vii) C: Bát chi Thánh đạo = p :Bát chi Thánh đạo.

*. Bản c : Trực kiến, Trực tư duy, Trực ngữ, Trực trị, Trực nghiệp, Trực phương tiện, Trực ý, Trực định. Như vậy ta nhận xét ở đây bản c dùng từ Trực th ế từ Chánh (P :

Sammà); còn các dịch giả về sau thích chọn từ Chánh có nghĩa là chân chánh, ở đây bản c dùng từ Niệm th ế từ Pàli Sankappo, từ Trị th ế từ Pàli Àyivo, từ Phương tiện th ế từ Pàli Vàyàmo, từ Ý (tâm) th ế từ Pàli Sati. Các dịch giả về sau chọn từ

15 Phòng hộ tâm để tâm không bị tham sân chế ngự.

Tư duy (Sankappo), Mạng (Àyivo), Tinh tấn (Vàyàmo) và Niệm (Sati) (bản K.E : Bát chi Thánh đạo còn được gọi là A kou ?)

(viii) Các ví dụ .

Cả hai bản đều dùng bôn ví dụ để chứng minh các đức tính đều y cứ vào Giới luật làm nền tảng. Các ví dụ này không hoàn toàn theo đúng một thứ tự và các sự giải nghĩa gần như giông nhau với bản p đưa nhiều chi tiết hơn : C1 = P2, C2 = P l, C3 = P3, C4 = P4. Như vậy ở C3 = P3, bản c chỉ nói rằng nếu một kiến trúc sư muốn xây một thành phố lớn, trước tiến phải đo lường và đặt nền tảng, rồi vị ấy mới có thể xây thành. Nhưng bản p nói nhiều chi tiết hơn, như là dọn sạch nơi mà thành phố sẽ tọa lạc, vứt bỏ các gốc, cây và loại gai, san bàng mặt đất, rồi thiết kê' đường xá, khu phố, giao lộ v.v... và như vậy là vị ấy xây thành. Bản c kết luận đoạn này với lời Na-tiên nói nếu ta nhất tâm niệm Pháp, tham ái sẽ tự đoạn tận. Ở đây bản p trích dẫn hai bài kệ, bài thứ nhất giông như bài kệ nhập đề của Thanh Tịnh Đạo và cả hai bài kệ đều nhấn mạnh Giới luật phải làm nền tảng cho mọi sự tu tập tâm trí và chứng đắc đạo quả.

d. T ỉnh c ầ n :

(C: 55b, 13-17) = (P : 36, 19-41; 37, 1-4) Gần giông nhau. *. Bản c : Giữ vững các đức tính, hỗ trợ các đức tính (bản K.E : Chi hỗ trợ các đức tính). = Bản p : Với sự hỗ trợ của tinh cần, mọi đức tính không biến mất. Ớ ví dụ đầu, bản p nói đến một ngôi nhà sụp, bản c

thêm một ví dụ nữa, đó là bức tường sắp đổ. Ví dụ thứ hai gần tương tự ở hai bản, trừ điểm bản c nói thêm những người có tính xấu cũng giống như đội quân yếu hèn. Khi người ta dùng các đức tính để tận diệt các tính xấu, thì cũng như nhà vua gửi viện binh đến tăng cường cho đoàn quân yểu hèn. Nhờ sự giúp đỡ của năm đức tính, ta tận diệt năm tính xấu, cũng như đạo quân được tăng cường sẽ chiến thắng. Trong bản c , Na-tiên kết luận đoạn này bằng lời nói rằng tinh cần giúp con người đạt thiện đạo, và vượt lên con đường thế tục mà không thổi đọa; bản p trích lời đức Thế Tôn, giải thích rằng vị Thánh đệ tử nhờ tinh cần đoạn tận ác pháp, tu tập thiện pháp, đoạn tận mọi sự lỗi lầm và tu tập những điều không bị chỉ trích, do vậy vị ấy tự thanh tịnh.

e. c : Niệm = p : Sati.

(C : 556, 17-20; 56a, 1-2) = (P : 37,534; 38,1-17) ở đây, bản c dùng từ Ý (tâm) để dịch từ Sati. *. Bản c : “Tâm nghĩ đến các thiện pháp” = Bản p : Niệm có đặc tính lập lại và duy trì. Ở đây bản c giải thích người hữu học trong Giáo Pháp phải chú tâm ghi nhớ 37 đức tính đưa đến giác ngộ. Với niệm, vị ấy biết các pháp thiện và bất thiện, những điều phải thực hành, những điều không nên thực hành; vị ấy phân biệt các pháp đen và trắng. Sau khi suy xét kỹ lưỡng, vị ấy tù bỏ các ác pháp và tu tập các thiện pháp. Bản p cũng giải thích gần như vậy và nói thêm các thiện pháp như định, quán sát, minh, giải

thoát. Về các ví dụ, bản c thêm ví dụ một người dùng sợi dây xâu nhiều hoa với nhau, do vậy chúng không bị gió rải tung ra. Ví dụ về người thủ kho báu của vị Chuyển luân vương cũng gần tương tự trong hai bản, trừ chỗ bản c bỏ sự liệt kê voi, ngựa, xe,

pháo, nhưng thêm bảo châu, ngọc bích, thủy tinh, đá quí. \ Trong cách giải thích thứ hai, bản c nói niệm giúp cho các thiện pháp đi vào và loại trừ các ác pháp. Ở đây bản p nói suy xét cân nhắc là đặc tính thứ hai của niệm theo ý nghĩa niệm giúp lựa chọn các pháp lại ích từ các Pháp bất lợi và các pháp tốt lành từ các pháp bất thiện. Ví dụ ấy gần như giông nhau ở hai bản. Bản c thêm một câu Na-tiên trích dẫn từ một bài Kinh như sau : "Ta phải hộ phòng và chế ngự tâm cùng sáu khát ái trong tự thân (ĩ). Với sự chế ngự và giữ vững tâm, ta có thể vượt lèn khỏi thế giới này", nhưng bản p chỉ nói niệm ích lợi đối với tất cả mọi người. f. c : Định = p : S am àd h i..

(C : 56a, 2-5) = (P : 38, 18-32; 39, 1-4) Gần như giông nhau ở hai bản, trừ điểm thêm bớt vài biệt hiệu. Ở bản c câu kết luận là một lời trích dẫn Kinh điển như sau : aNhất tâm là nền tảng của mọi đức tánh. Người học Pháp trước tiên phải an trú vào nhất tâm. Thân người chịu sanh tử biết bao lần trong quá khứ, giống như nước chảy xuôi dòng mãi mãi liên tục không hề gián đoạn". Bản p trích dẫn lời đức Thế Tôn : "Này các Tỷ-kheo, chư vị phải tu tập định. Ai được định tâm sẽ hiểu Pháp đúng như thật."

g. c : Trí tuệ = p : Pannà.

(C ẽ- 56a, 5-8) = (P : 39, 5-21)
Gần như giống nhau ở hai bản.
*. Bản c : Làm sáng tỏ các thiện pháp.
= Bản p : Đặc tính làm sáng tỏ.
Ở đây bản p thêm rằng trí tuệ quán chiếu làm Bốn Thánh
Đế sáng tỏ hơn và giúp hành giả liễu ngộ ba đặc tính vô thường,
khổ và vô ngã, trong khi bản c chỉ nói người đầy đủ trí tuệ có khả năng vượt lên nỗi khổ sinh tử. Ở đây, bản c thêm một ví dụ về một người đốn cây với con dao sắc bén chặt đứt mọi ác pháp. Các ví dụ kia gần như tương tự.

10ả Các th iện pháp (đức tính) khác:

(C : 56a, 8-10) = (P : 39, 22-32) Gần giống nhau. Trong đoạn này, Nàgasena nêu ra rằng dù các thiện pháp có khác nhau, chúng vẫn phục vụ cùng một mục đích đoạn tận mọi ác pháp. Ví dụ gần tương tự. Cuối lời tán thán của Vua Di-lan, bản c thêm nhà vua nói rằng Na-tiên dẫn chứng Kinh điển thật là mẫn tiệp.

CHƯƠNG HAI

PHẨM 2

1. Người được tái sinh vẫn là m ột hay thành kẻ khác?

(C : 36a, 10-20; 56b, 1) = (P ề- 40; 41, 1-10) Lời giải thích gần tương tự, nhưng các từ ngữ được dùng và các chi tiết chứa đựng trong đó không hoàn toàn giông nhau. *. Bản c : "Khi một người chết và được tái sinh trong một cảnh giới thiện hay ác, thần hồn của

thân được tái sinh vẫn là một như cũ hay không phải là một ?" = Bản p : Người được tái sanh vẫn là một hay thành kẻ khác ? Ớ đây bản c dùng từ ngữ "thần hồn của thân". Nàgasena hỏi nhà vua ngài vẫn là một hay khác khi ngài còn bé và nay đã trưởng thành, nhà vua đáp ngài và đứa bé khác nhau. Rồi Nàgasena phản đôi rằng nếu vậy thì nhà vua không có mẹ, không có cha, không có thầy, không học hành, không đạo đức, không trí tuệ, Bản c cũng như vậy nhưng bỏ lời phản đối do Nàgasena nêu ra. Câu hỏi kế tiếp hơi khác nhau ở hai bản. *. Bản c : Na-tiên hỏi : "Khi một người ở trong bụng mẹ, bào thai vừa được tạo hình, và bào thai đã thành phôi, khi có da

thịt, khi nó mới sinh và khi nó được vài tuổi, có phải bào thai cũ vẫn là một suốt thời kỳ ấy ? Khi một người đọc sách, một người khác có thể làm công việc ấy thể y không V' Nhà vua đáp rằng kẻ khác không thể làm việc ấy th ế y. Na-tiên lại hỏi : "Nếu một người phạm luật và bị trừng phạt, một người vô tội có thể thay thế y không ĩ" Nhà vua đáp : "Không thể được" = Bản p : Nàgasena hỏi : "B à mẹ của bào thai ở giai đoạn đầu tiên ... giai đoạn thứ hai ... giai đoạn thứ ba ... bà mẹ của đứa bé lên ba có khác với bà mẹ của người trưởng thành không ? Người đang thời kỳ học tập có khác với người đã học tập xong không ? Một người làm ác hạnh có khác với người bị chặt đứt tay không ?" Và nhà vua đáp : "Chắc chắn không" Ví dụ cây đèn cháy suốt đêm và sữa đồng thời trở thành lạc, sanh tô, thục tô cũng gần tương tự ở hai bản, trừ vài điểm dị biệt về chi tiết và từ ngữ. Những đoạn kết thúc lại đưa ra một cách giải thích đáng chú ý trong cả hai bản c và p. *. Bản c : "Thần hồn của con người cứ tiếp tục mãi như thế này : Con người qua đời, rồi con người xuất hiện. Từ một thần hồn, con người sanh, già, chết. Từ thần hồn vừa quá cố, con người tái sanh vào một đời sống mới và tiếp tục sống mãi, như vậy nó không giống với thần hồn cũ. Sau khi chết, thần hồn sẽ được tái sanh" Bản p khá đơn giản hơn : "Như vậy, tâu Đại vương, tính liên tục của các trạng thái vẫn được bảo tồn, một hữu tình xuất hiện ngay khi một hữu tình khác từ trần, tính liên tục hình như không trước cũng không sau. Do đó, nó không là một mà cũng không khác, nhưng hữu thể xuất hiện đồng thời với tăm thức vừa quá cố".

2ệ Người giải thoát sanh tử có nhận thức điều này không?

(C : 56b, 1-5) = (P : 41, 11-28) Không khác nhau nhiều ở hai bản trừ các điểm sau : *. Bản c : "Khi người ấy tự nhận thức không còn khát ái, không còn tham dục, không còn sử dụng các ác pháp, thì người ấy hiểu mình sẽ không còn tái sanh." = Bản p : "Với sự đoạn tận nhân (hetu) và duyên (paccaya), vị ấy biết mình sẽ không tái sanh." Ví dụ cũng gần tương tự, với bản p đưa ra nhiều chi tiết hơn. Trong khi bản p chấp nhận đoạn kết luận giống như trên, bản c lại nêu một cách giải thích hơi khác : "Người đạt đạo vẫn là một. Khi vị ấy tự biết mình đã đoạn tận khát ái, cùng các khổ lạc thọ, với tâm vô dục, thì vị ấy biết mình sẽ không tái sanh."

3. Thông minh và trí tuệ.

(C ế- 5ỔO, 5-20) = (P : 41, 29-31; 42; 43, 1-18) Chủ đề giông nhaú nhưng có nhiều chi tiết khác nhau giữa hai bản. *. Bản p bắt đầu với câu hỏi do nhà vua nêu ra về một người thông minh có trí tuệ chăng, và trước câu đáp xác nhận của Nàgasena, vua hỏi vậy cả

hai có phải là một chăng, Nàgasena cũng trả lời xác nhận. *. Bản c bắt đầu với câu hỏi không có trong bản p : “Người không bị tái sanh có trí tuệ khác với người thường chăng?” Và Na-tiên đáp : “Có”. Hai câu hỏi kế tiếp tương tự với các câu ở bản p. Trong khi bản c chỉ nói những gì vị ấy không học trước kia đều vượt tầm hiểu biết của vị ấy, bản p thêm hai điểm nữa là : - Những chỗ

chưa được thăm viếng và các danh hiệu, từ ngữ chưa được nghe nói. Trong khi bản p nói ba đặc tính vô thường, khổ, vô ngã, được những người có trí tuệ thấu hiểu thì bản c trình bày một cách giải thích hơi khác : “Người có trí tuệ nhìn thấy mọi người mọi vật đều đi qua (vô thường), trở thành trống rỗng (sunnta) và tùy duyên, không độc lập (anàtta); những gì lòng người khao khát và thích thú đều là nguồn gốc của mọi khổ đau và đưa đến khổ đau. Người có trí biết tính vô thường và sự sinh diệt của vạn vật..” Về đoạn Nàgasena chứng tỏ với nhà vua rằng trí tuệ hoàn thành công việc xong sẽ biến đi, nhưng công việc (tức là tri kiến về ba đặc tính vô thường, khổ, vô ngã) vẫn tồn tại, cả hai bản gần giống nhau. Ví dụ bức thư được viết ban đêm, năm bình nước đề dập tắt lửa, y sĩ dùng năm dược liệu, chiến sĩ dùng năm mũi tên hầu như tương tự với vài chi tiết thêm bớt. Một điểm dị biệt cần được chú ý ở đây : Năm thiện pháp được nói đến không hoàn .toàn giông nhau. * Bản c : (ỉ) Tin vào thiện pháp và sự tồn tại của ác pháp (?) (ii) Không phạm giới luật. (iii) Tinh tấn. (iv) Đầy đủ trí tuệ và niệm thiện. (v) Nhất tâm quán sát Pháp. = Bản p : Tín căn, tấn căn, niệm căn, định căn, tuệ căn (Saddhindriyam.....Pannyndriyam) (K.E : Chỉ tìm thấy phần đầu. Phần CUỐI bản này đề cập việc khác không phù hợp với đoạn văn được thảo luận.)

4. Cảm th ọ k h ổ đau củ a v ị được g iả i th oát.

(C : 56b, 20; 57a, 1-4) = (P ẻ- 44, 14-34; 45, 17) Gần giống nhau với các điểm khác sau đây : *. Bản c : Vị ấy cảm thọ thân khổ vì thân kiến vẫn còn tồn tại, vị ấy không cảm thọ tâm khổ vì tâm đã đoạn trừ các ác pháp, không tham dục. = Bản p : Vị ấy cảm thọ thân khổ vì nhân duyên của thân khổ vẫn tồn tại, vị ấy không cảm thọ tâm khổ vì nhân duyên của tâm khổ không còn tồn tại. Đức Thế Tôn đã dạy : “Vị ẩy chỉ còn một loại cảm thọ về thân, chứ không phải căm thọ về tâm.” Phần còn lại gần như tương tự, nhưng bản c hình như đã thiếu một hàng với các câu hỏi liên tiếp của nhà vua . Bài kệ của Tôn giả Sàriputta cũng không hoàn toàn giống nhau trong hai bản. *. Bản c : Ta không kiếm tìm tử, Ta chẳng tìm kiếm sanh, Ta chỉ đợi đúng thời ta. Khi thời ta đến, ta sẽ đi.

(Không hoàn toàn đúng theo thể kệ).
= Bản p :
Ta không đón mừng tử,
Ta chẳng mừng đón sanh,
Ta đợi đúng thời ta,
Chánh niệm và tỉnh giác.
(K.E : không có)

5. Các lo ạ i cảm th ọ k h ác nhau.

(C : 57a, 9-19; 576, 1-10) = (P : 45, 8-30; 46, 1-40) Không hoàn toàn giống nhau ở hai bản. Ở bản p, nhà vua hỏi một lạc thọ là tốt, xấu hay trung tính, và Nàgasena đáp ràng nó có thể là một trong ba đặc tính trên, rồi nhà vua phản bác rằng nếu các pháp này tốt, chúng không thể gây khổ, nếu chúng gây khổ thì chúng không thể tôt, các thiện pháp không thể gây khổ. Bản c lại khác và không rõ ràng. Nhà vua h ỏi : nêu một người đau khổ, thì đó là thiện hay ác ? (Lời giải đáp của đức Phật được nêu ra trong các từ ngữ không rõ). Nhà vua bảo : Dường như các pháp do duyên sanh không khổ (ĩ). Đoạn kế đó kể Nàgasena dùng ví dụ một người đồng thời cầm một cục sắt nóng và cục nước đá gần như tương tự ở hai bản. Nhưng đoạn kể Nàgasena giải thích các cảm thọ lại khác nhau. Bản p đề cập sự phân loại của A-tỳ-đàm về 108 cảm thọ : Ba loại lạc thọ, khổ thọ, và trung tính, mỗi loại dược chia thành sáu cảm thọ liên hệ thể gian và sáu cảm thọ liên hệ xuất ly, như vậy đi đến con số 36 cảm thọ. Những cảm thọ này lại được chia nhỏ thành các cảm thọ của ba thời hiện tại, vị lai và quá khứ, như vậy ta đi đến tổng số 108 cảm thọ. Bản c không nói đến A-tỳ-đàm, Na-tiên trích dẫn chính Kinh điển và chỉ nói 36 loại cảm thọ như sau :

a. Sáu p h á p làm p h á t sinh nội lạc thọ trong con người.

(i)) Mắt thấy các sắc khả ái và mong thấy lại chúng. (ii) Tai nghe các âm thanh hay và mong nghe lại chúng. (iii) Mũi ngửi các hương thơm và mong ngửi lại chúng. (iv) Lưỡi nếm các vị ngon và mong nếm lại chúng.

(V) Thân tiếp xúc vật êm ái dịu dàng và mong tiếp xúc lại chúng. (vi) Tâm cảm nhận các lạc thọ và mong cảm nhận lại chúng. Đó là lý do chúng tạo nên nội lạc thọ.

b. Sáu p h á p làm p h á t sinh ngoại lạc thọ trong con người.

Mắt thấy các sắc khả ái, ta nghĩ chúng không thường có được và vì vậy cần phải loại trừ ; như thế sau khi quán sát và phân tích tinh vô thường, sự kiện này làm sinh khởi ngoại lạc thọ trong con người (cùng cách ấy với bốn giác quan kia và tâm, cùng các dối tượng riêng của chúng)

c. Sáu nội p h á p làm p h á t sinh nội k h ổ thọ trong con người .

Thấy những gì mắt không muốn thấy làm phát khởi nội khổ thọ (cùng cách ấy với bốn giác quan kia và tâm cùng các đối tượng riêng của chúng).

rfệ Sáu ngoại p h á p làm p h á t sinh b ấ t lạc thọ trong con người.

Mắt thấy các sắc xấu làm phát sinh bất lạc thọ trong con người. (Cùng cách ấy với bôn gỉác quan kia và tâm cùng với các đối tượng riêng của chúng).

e. Sáu p h á p làm p h á t sinh b ấ t k h ổ b ấ t lạc thọ trong con người .

Mắt thấy sắc nhưng không có lạc thọ hoặc khổ thọ khởi lên. (Dùng cách ấy với bôn giác quan kia và tâm cùng các đối tượng riêng của chúng).

/*ố Sáu ngoại p h á p làm p h á t sinh kh ổ thọ trong con người. Mắt thấy tử thi và quán sát tính vô thường của thân cùng tấ t cả các ngoại vật. Vị ấy suy nghĩ : Với sự quán sát như vậy, tại sao ta không được giải thoát ? Do suy nghĩ trẽn, các ngoại khổ thọ phát

sinh. (Các phần còn lại cũng được bàn luận theo cách này) Như vậy bản c không nói đến A-tỳ-đàm và cách giải thích cũng hoàn toàn khác với cách của bản p. (K.E : không có)

6. Cái gì được tái sinh ?

(C : 576, 10-20; 58a, 1-15) = (P : 46, 5-31; 47; 48, 1-29) Đoạn này kể Nàgasena giải thích sự tái sinh của danh-sắc và liên kết giữa danh-sắc hiện tại và danh-sắc vị lai gần như tương tự ở hai bản, nhưng bản c không rõ ràng và đôi khi sai lạc. Ớ đây bản c dùng từ mạng - thân th ế nàma-rùpa. Các dịch giả về sau thích chọn từ mạng - sác (danh và sắc). Sáu ví dụ được Nàgasena dùng chứng tỏ rằng danh sắc hiện tại và vị lai được kết hợp với nhau gần như tương tự trong hai bản, trừ các điểm dị biệt sau : Trong ví dụ đầu tiên : * Bản c : quả cây = bản p : quả xoài. Trong ví dụ thứ hai : * Bản c : mùa gặt hái và lúa chín = bản p : lúa và mía. Trong ví dụ thứ ba : * Bản c : lửa đốt tường, phòng, ốc

= bản p : lửa đốt đồng ruộng kẻ khác. Trong ví dụ thứ tư : * Bản c : một người cầm đuốc đặt trên tường đ ể có thể ăn cơm. Lửa đốt cả tường, tre, rừng, nhà, phố. = bản p : một người cầm đèn đi lên ngôi đình, đèn đốt cháy cỏ, nhà, làng. (K.E : không có)

7. N àgasena có tái sanh không ?

(C: 58a, 15-19) = (P ắ' 48, 30-32; 1-12)
Gần tương tự :
Bản c : “Nếu ta có dục và ái”
= Bản p : “ Nếu ta còn chấp thủ hiện hữu”. Phần còn lại hầu như tương tự.
(K.E : không có).
8. Danh sắc không tái sinh riên g biệt.

(C : 58a, 19-20; 58b, 1) = (P ẫ- 49, 13-27) Gần tương tự, trừ điểm dị biệt này : *. Bản c : “Vật gì được thấy bây giờ là thân (sắc); điều gì được tâm. ý suy tư là danh”. = Bản p : “ Bất cứ vật gì thô tục là sắc, bất cứ vật gì tế nhị và thuộc về tâm ý là danh”. Cuối cùng bản p thêm : “ N hư vậy là tính cách tự nhiên từ thời tối cổ”. (K.E : không có)

9ể Thời gian có h iện hữu và thời gian không h iện hữu.

(C : 58b; 1-3) = (P : 49, 28-32; 50, 1-8) Hơi khác nhau : *. Bản c : “ Thời gian lâu dài là gì ? Quá khứ là thời gian lâu dài, tương lai là thời gian lâu dài ; hiện tại không phải là thời gian lâu dài. ” = Bản p : Tôn giả vừa nói đến thời gian lâu dài. Chữ “thời gian” này có nghĩa là gì? - Thời quá khứ, thời hiện tại và thời tương lai. *. Bản c : đối với những vị đã đạt Giác ngộ thời gian không lâu dài, đối với những vị chưa đạt Giác ngộ, Niết-bàn, thì thời gian lâu dài. = Bản p : đối với các hành (Sankhàrà) đã trở thành các pháp quá khứ, đã tịch diệt, đã đoạn tận, đã biến đổi, thì không có thời gian. Còn đối với các pháp đang tạo nghiệp quả (Vipàka) làm sinh khởi quả dị thục đưa đến tái sanh, thì có thời gian. Đối với những vị hữu tình sau khi chết phải tái sanh thì có thời gian; còn đối với những vị hữu tình sau khi chết không phải tái sanh, thì không có thời gian. Đối với những vị hữu tình đã đắc Niếtbàn thì không có thời gian; còn đối với những vị hữu tình chưa đắc Niết-bàn thì vẫn có thời gian. ” Cuối cùng, bản c thêm : “ Những ai trong đời hiện tại

thích bố thí, hiếu kính cha mẹ, sẽ được nhiều phước đức ở đời sau". .(K.E : không có)

CHƯƠNG HAI

PHẨM 3a

1. Nguồn gốc của thời quá khứ, h iện tại và vị lai.

(C : 58b, 3-8) = (P : 50, 10-22) Hai bản đều giải thích vô minh là nguồn gốc của thời quá khứ, vị lai và hiện tại, nhưng trong khi bản p đưa cách giải thích này kèm theo với Lý Duyên khởi cùng mười hai nhân duyên thông thường từ vô minh đến lão-tủ-sầu-bi-khổ-ưu-não, thì bản c cũng chấp nhận cách giải thích này nhưng chuỗi nhân duyên không giống với chuỗi ở bản p. Thứ tự bản c là : 1) vô minh, 2) thần, 3) thân, 4) danh, 5) sắc, 6) lục tri, 7) xúc và đối tượng riêng của chúng, 8) tri khổ- lạc, 9) khát ái, 10) tham dục, 11) hữu, 12) sanh, 13) lão, 14) bệnh, 15) tử, 16) bi, 17) ưu, 18) não. Nếu ta đặt chung danh-sắc với nhau, lão, bệnh, tử, bi, ưu, não với nhau, ta cũng đi đến con sô' 12 như ở bản p. Thần ở bản c th ế hành, thân th ế thức, lục tri th ế lục xứ, tham dục th ế thủ có hơi gượng ép và chứng tỏ dịch giả bản Hán thời ấy chưa hoàn quen thuộc với các từ ngữ trong Lý Duyên khởi nên không thể diễn dịch chúng chính xác qua chữ Hán. Các dịch giả bản Hán về sau đã chấp nhận cùng một loại thuật ngữ với bản Pàli. (K.E : không có)

2. Sanh tử không ngừng.

(C : 58b, 8-19) = (p : 50, 23-27; 51, 1-24) Gần giông nhau ở hai bản. *. Bản c : "Do vậy, sanh tử không ngừng và thân xưa củ không thể nào tìm được" = Bản p : Điểm tận cùng trong quá khứ không thể biết được. w Ba ví dụ để chứng minh đoạn này gần như tương tự trong hai bản. Bản p trích dẫn thêm lời đức Phật giải thích Lý Duyên Khởi, bắt đầu với con m ắt : "Do duyên con mắt và các sắc, nhãn thức sanh. Sự gặp gỡ của ba yếu tố này là xúc. Do duyên xúc, thọ sanh; do duyên thọ, ái sanh; do ái, hành sanh; do hành, mắt sanh, rồi cái vòng ấy lại bắt đầu như cũ". Cách giải thích của bản c gần tương tự, nhưng nói thêm: " Do ái, tham dục sanh; do tham dục hữu sanh; do hữu, sanh sanh; do sanh, các hành thiện ác sanh; do các hành thiện ác sanh, sanh sanh." (Cùng cách ấy với các xứ kia và các đôi tượng riêng của chúng) ' (K.E : không có)

3. Nguồn gốc sanh tử không thể nào fim được.

(C : 58b, 19-20; 59a, 1-3) = (P : 51, 25-35;52,1-9) Hai bản không giống nhau. Một số đoạn trong bản c hơi tối nghĩa vì thiếu vài hàng. Bản c giải thích rằng nguồn gốc của sanh tử không thể tìm được, và đối với loài người, khát ái và dục vọng là nguồn gốc của sinh tử. Bản p nói rằng điểm tận cùng trong quá khứ không thể nhận thức được, nhưng một vài điểm có thể nhận thức được.

Điểm quá khứ trước phần khởi thủy không thể nhận thức được, nhưng khởi đầu của mỗi nhân duyên thì có thể nhận thức được. (K.E : không có)

4. Các phương diện xác định và phủ định của Lý D uyên Khởi.

(C : 59a, 3-10) = (P : 52, 10-27) Gần như tương tự trong hai bản trừ vài điểm dị biệt về từ ngữ. Bản c bắt đầu với sự tập hợp các giác quan, các đối tượng và các thức riêng của chúng. Do sự tập hạp này, cảm thọ khổ-lạc sanh khởi, cảm thọ tạo nên khát ái; do khát ái, tham luyến dục vọng sanh ; do tham luyến-dục vọng, phát sanh năm khổ uẩn tạo thành một con người. Mắt, tai, miệng, thân, thần (tâm), thức khiến xúc (?) sanh; do xúc, cảm thọ khổ lạc sanh; do khổ lạc thọ, ái sanh; do ái, dục vọng tham luyến sanh; do hữu, sanh sanh; do sanh, lão-bệnh sanh; do bệnh, tử sanh; do tử, ưu sanh; do ưu, bi sanh; do bi, khổ nội tâm sanh. Đời người là như thế. Sau đó, bản c xét Lý Duyên Khởi này theo cách phủ định, bắt đầu với sự không có mắt, không thấy sắc, phát sinh vô tri (hay đúng hơn : vô thức). Do vô tri thức, nên không có sự tập hợp; do không có sự tập hợp, nên không có cảm thọ khổ-lạc; do không có khổ-lạc thọ, nên không có khát ái; do không có khát ái nên không có dục vọng - tham luyến; do không có dục vọng - tham luyến, nên không có hữu; do không có hữu, nên không có sanh-lão; do không có sanh-lão nên không có bệnh-tử; do không có bệnh-tử, nên không có ưu-bi; do không có ưu-bi, nên không có khổ nội tâm; do không có khổ, ta được giải thoát và đắc Niết- bàn. (Cũng cách như vậy với các giác quan kia)

5. Mọi vật đều phát sinh từ m ột số nguyên nhân chứ không phải là không có nguyên nhân.

(C : 590, 10-15) = (P : 52, 28-32; 53; 54, 1-16) Gần tương tự. Trong khi bản p dùng từ các hành (sankhàrà) sanh khởi không phải không có sự hình thành tuần tự, bản c chi nói một cách tổng quát ràng ở thế gian, mọi vật đều phát xuất từ các nhăn, chứ không phải không có nhân, và để tóm tắ t mỗi ví dụ, bản c nói rằng do sự tập hợp các giới (dhàtus), một người ra đời. Về các ví dụ bản c chỉ nói 6 ví dụ, trong khi bản p thêm một ví dụ nữa về cây cối xuất hiện do gieo hạt vào đất. Các ví dụ còn lại mang cùng một ý nghĩa, nhưng có vài điểm hơi khác về cách dùng từ ngữ : C1 = P1 *. Bản c : “ Tường, bùn, đất đều sinh từ mặt đất.” = Bản p : “ Bùn này sinh từ mặt đất”. Và nói thêm : “Với nỗ lực tinh cần của phụ nữ và nam nhi”. P2 = c (không có) “ Cây cối xuất hiện do gieo hạt vào đất và chúng lớn lên, sinh hoa kết quả”. C2 = P 3 : *. Bản c : “ Người thợ gốm lấy đất, nước làm thành bùn, nhào nặn bùn thành nhiều hình dáng và đem nung chúng. = Bản p : “ Người thợ gốm đào bùn ra khỏi mặt đất và nặn thành hình nhiều loại nồi khác nhau”. C3 = P4 *. Bản C: “Cây đàn không có dây tơ, không có khung phím, không người chơi thì không thể phát âm thanh” = Bản P: “ Cây đàn không có trục nâng dây, không có dây

da, không có bộng, không tay cầm, không cổ, không dây tơ, không có móng để gảy, không có nỗ lực của con người”. C4 = P 5 *. Bản c : không có cả hai que gỗ, cũng không có người xoay tròn. - Bản p : *Không có tấm gỗ dưới, không có que xoay tròn, không có dây xoay tròn, không có tấm gỗ trên, không có mồi châm, không có nỗ lực của con người”. C5 = P6 *. Bản c : “Không kính đốt cháy, không có mặt trời, không bầu trời”. = Bản p : “Không có đá lửa, không có sức nóng, không phân bò, lửa không phát ra được”. C6 = P 7 *. Bản. c : “Không có kính, không ánh sáng nếu ta muốn thấy ảnh của m ình”. = Bản p : “Không có kính, không ánh sáng, không có mặt người”. (K.E : không có)

6. Có ngã th ể hay linh hổn chăng ?

(C : 59a, 19-20; 59b, 1-16) = (P : 54, 17-64ỉ 55; 56; 57) Gần như tương tự, nhưng cách dùng từ ngữ và trình bày hơi khác. Ở bản p nhà vua hỏi có vật gì gọi là linh hồn (Vedagù) chăng và Nàgasena hỏi linh hồn là gỉ. Sau đó nhà vua giải thích linh hồn là mạng căn (căn bản sự sống) trong thân, linh hồn ấy thấy sắc bàng mắt, nghe âm thanh bằng tai, ngửi mùi bằng mũi, nếm vị bằng lưỡi, xúc chạm

bằng thân và suy tư các pháp bằng tâm ý, giống như chư vị hiện đang ngồi trong cung điện nhìn ra cửa sổ. Nàgasena lại hỏi vậy mạng căn trong thân có thể thấy sắc không chỉ bằng mắt, mà bàng các ca quan khác được chăng, và nhà vua trả lời phủ định. Điều ấy cũng được nói về bốn giác quan kia và tâm. Bản c có hơi khác. Nó bắt đầu với câu hỏi của nhà vua rằng ở đời có vật gì được gọi là một người (chớ không phải "linh hồn") chăng, Na-tiên đáp phủ định và hỏi nhà vua muôn nói gì qua từ "người". Nhà vua đáp mạng căn trong thân được gọi là người. Kế đó Na-tiên hỏi vua vậy người ấy trong thân có thể dùng mắt đề thấy sắc, dùng tâm để tư duy được chăng và nhà vua trả lời xác định. Na-tiên lại hỏi nhà vua bây giờ chư vị đang ngồi trong cung với cửa sổ mở rộng ra bốn phương, thế chư vị có thể thấy bất cứ vật gì mình thích qua cửa sổ chăng, và nhà vua trả lời xác định. Tiếp theo, Na-tiên hỏi nhà vua vậy mạng căn trong thân có thề dùng bất cứ loại "cửa" nào để thấy sắc, ví dụ như tai đề thấy sắc, mũi để thấy sắc... chăng, và nhà vua trả lời phủ định. Điều ấy cũng được nói về bôn giác quan kia và tâm. *. Bản c : " Những lời nói trước và sau của nhà vua không phù hợp nhau. = Bản p : Lời Đại vương nói sau không phù hợp với lời Đại vương đã nói trước, lời Đại vương nói trước không phù hạp lời Đại vương nói sau. Ba ví dụ khác được Nàgasena dùng để chứng tỏ rằng trong khi các giác quan gặp điều kiện thích hợp có thể hoạt động rộng rãi, thì mạng căn bên trong thân bị chính năng lực các giác quan ẩy giới hạn lại. Các ví dụ này gần như tương tự ồ hai bản tr ừ c á c đ iể m d ị b iệ t sa u :

*. Bản c : Người giữ kho báu hay thủ kho lương. = Bản p : Dinna (tên vị quan). *. Bản c : Một bình rượu lớn. = Bản p : Một cái máng đầy mật ong. Nhưng kết luận của đoạn này có hơi khác : ở đây Nàgasena giải thích không có linh hồn hiện hữu bằng cách đề cập lời thuyết trình của A-tỳ-đàm rằng dó duyên mắt và sắc, nhãn thức khởi sanh, và từ sự kết hạp ba yếu tố này, các pháp sau đây đồng sinh khởi : xúc, thọ, tưởng, tư niệm, nhất tâm, mạng căn, tác ý (phasso, vedana ... manàsikaro). Các giác quan còn lại cũng được bàn luận theo cách ấy. Bản c giải thích hơi khác và lạ lùng : Bản c : " Do mắt, con người thấy sắc. Kế đó thẩn hồn khao khát (thần hồn ở đây có nghĩa là cá thể). Do hồn dao động các khổ-lạc thó khởi sinh, tư duy và niệm đồng thời sanh khởi. Cũng vậy với tai, mũi, miệng, thân và tâm. Do duyên tâm và các pháp (đối tượng của tâm), thần hồn sinh khát ái. Do thần hồn khát ái, các khổ-lạc thọ khởi sinh. Từ khổ-lạc thọ, tư duy sanh khởi, niệm sanh khởi và tuần tự lên đến ý niệm vô thường. (K.E : không có)

7. Nhãn thức và ý thức.

(C: 59b, 16-20; 60a, 1-11) = (P: 57, 4-30, 58; 59; 60, 1-2) Ở đoạn này, Nàgasena chứng tỏ cho nhà vua thấy nai nào nhãn thức (cũng như các thức khác) sanh khởi, thì ý thức

cũng sanh khởi, và nhãn thức sanh khởi trước, ý thức sanh khởi kế tiếp, nhưng không có mệnh lệnh, sai khiến, thông tin nào giữa chúng cả; và một hiện tượng như vậy xảy ra là do có chỗ xuôi xuống, do có cái cứa, do thói quen và do cách thực hành.

Sau đó Nàgasena dùng các ví dụ thích hợp giải thích các việc trên cho nhà vua . Cả hai bản gần như tương tự với các đ iể m S ãi b iệ t sa u đ â y :

*. Bản c : Thần (hồn) - Bản p : Ý thức. *. Bản c : Mắt = Bản p : Nhãn thức. *. Bản c : Do vết bánh xe = Bản p : Đi theo thói quen. *. Bản c : Do lập lại (thư) = Bản p : Do thực hành. Trong ví dụ thứ ba, trong khi bản p chỉ nói chiếc xe thứ hai đi theo chiếc xe thứ nhất, bản c nói chiếc xe đi theo dấu vết chiếc xe thứ nhất đề lại. Trong ví dụ thứ tư, cả hai bản không giông nhau. Trong khi bản p nói rằng trong vấn đề các nghệ thuật như đếm lóng tay, số học đơn giản, ước lượng kết quả mùa gặt và viết chữ, người mới học nghề khá chậm chạp vụng về, nhưng do thực hành y trở thành thông thạo, bản c nói hơi khác, ở đây dùng từ thư, nghĩa là lập lại và cũng có nghĩa : đếm, tính toán, sách vở, luận giải, học hỏi đều được gọi là “thừ". Sau đó bản c tiếp tục chứng tỏ rằng do sự tập hợp của tất cả sáu thức, tri kiến sanh khởi, chứ không phải chỉ do một thứ mà thôi. (K.E : không có)

8. Xúc.

(C : 60a, 11-14) = (P : 60, 3-25) Dù định nghĩa về xúc gần giông nhau trong hai bản, vẫn có vài điểm khác nhau về cách diễn tả ngôn từ và chi tiết. Trong khi bản p nói nơi nào ý thức sanh khởi, thì cũng có xúc, thọ, tương, tư niệm (ý định), tầm và tứ, bản c nói sự tập hợp nhãn thức, cảm thọ khổ lạc có xúc làm căn bản.

Các ví dụ đều giống nhau ở hai bản. Hai ví dụ đầu về hai con cừu đực, hai bàn tay vỗ vào nhau đều tương tự. Trong ví dụ thứ ba, bản c nói đến hai hòn đá nhưng bản p nói đến hai chũm chọe. (K.E : không có)

9. Cảm thọ.

(C : 60a, 14-17) = (P ề- 60, 26-34; 61, 1-8) Định nghĩa cảm thọ và hai ví dụ về một người hưởng dục lạc do phục vụ nhà vua và một người hưởng thiên lạc do làm thiện nghiệp trong thời quá khứ đều giông nhau d hai bản với vài điểm hơi khác như sau : *. Bản c : Cảm thọ tự thân là lạc. = Bản p : Đặc tính của cảm thọ nhận lãnh và thọ hưởng cảm giác. *. Bản c : Dục lạc = Bản p : năm thứ dục lạc. *. Bản c : Các thiện nghiệp quá khứ về thân, khẩu, ý. = Bản p : Các thiện nghiệp quá khứ. (K.E : không có)

10. Tưởngế

(C : 60a, 17-18) = (P : 61, 9-18)
Hơi khác nhau.
*. Bản c : Giác = Bản p : Tưởng.
*. Bản c : Tri là tưởng.
= Bản p : Đặc tính của tưởng là nhận thức. Và bản p
thêm : “Vị ấy nhận thức màu xanh, vàng, đỏ, trắng, đỏ sẫm”.

Ví dụ người thủ khố mở kho của vua cũng gần giống nhau trừ các đồ vật thì khác. *. Bản c : đồng tiền, vàng, bạc, châu báu, ngọc bích, ta lụa, vải vóc, hương liệu đủ loại, màu sắc đủ loại. = Bản p : Kho báu của vua đủ màu xanh, vàng, đỏ, trắng, đỏ sẫm.

11. T ư niệm .

(C : 60a, 18-20) = (P : 61; 19-32; 62, 1-7) Gần tương tự với vài điểm dị biệt : *. Bản c : Ta hành động theo điều ta suy nghĩ. = Bản p : Đặc tính của tư niệm là dự định, chuẩn bị. Cả hai ví dụ về một người uống thuốc độc và bảo người khác cùng uống, về ác nghiệp của y và sự xúi giục kẻ khác tạo ác nghiệp hầu như tương tự. Nhưng ở đây bản p thêm hai ví dụ nữa, trường hợp một người uống lạc, bơ, dầu, m ật ong, m ật mía và bảo kẻ khác cùng uống, và trường hợp một người làm thiện nghiệp và thúc giục người khác cùng làm như thế. Hai ví dụ này thiếu sót trong bản c. (K.E : không có)

12ỆThức và Tầm.

(P Ế
- 62, 8-28)
Ở đây bản p thêm hai đoạn nói đến đặc tính của thức và tầm cùng với các ví dụ tương ứng. Các đoạn này không có ở bản c.
(K.E : không có)
13ảTứ

(C : 60a, 20; 60b, 1-2) = (P : 62, 29, 31, 63, 1-3) Hơi khác. *. Bản c : nội động = Bản p : tầm *. Bản c : khi có tư duy thì có nội động. = Bản p : đặc tính của tứ là suy đi tính lại (phân tích kỹ lưỡng). Các ví dụ không hoàn toàn giông nhau. *. Bản p : nói đến cái nồi đồng bị đập và tạo ra tiếng kêu nhẹ; khi nó bị đập, đó là tầm; khi nó tạo tiếng kêu nhẹ, đó là tứ. = Bản c : khi cái dĩa đồng được một người đặt trên lửa, thì có tiếng động; khi y giơ tay lên (?) cũng có tiếng động. Như vậy, khi có tư duy là có nội động. Na-tiên nói : “Khi nó bị đốt cháy thì có sự rung động (có lẽ là tầm). Khi nó tạo ra nhiều âm thanh thì đó là chuyển động, thực hành (có lẽ là tủ)”. Ở đây bản c không nói rõ ràng. (K.E : không có).

* *

CHƯƠNG HAI

PHẨM 3b

1. Không th ể phân b iệt các pháp.

(C : 60b, 2-6) = (P : 63, 5-25; 64, 1-10) Gần tương tự. Ở đây nhiều pháp khác nhau được đề cập. *. Bản c : Xúc, tri, niệm, ý, động (có lẽ là tầm) = Bản p : Xúc, thọ, giác (tưởng), tư niệm, thức, tầm, tứ. Ví dụ cũng gần như tương tự, chỉ khác về các vật liệu được dùng để nâu xúp. *. Bản c : Xúp = Bản p : Vị xúp. *. Bản c : Nước, thịt, hành, tỏi, gừng, muối, nếp = Bản p : Lạc (sữa chua), muối gừng, hạt Jiraka16, tiêu. Bản p còn thêm nhiều vị như chua, mặn, đắng, cay, chát, ngọt. (K.E : không có)

2ảMuôi có th ể cân nặng được chăng?

(C : 60b, 6-10) = (P : 64, 11-24) Y nghĩa giông nhau, nhưng cách trình bày hơi khác : *. Bản c nói như sau : “Nhà vua lại hỏi Na-tiên : ‘Người

16 Jứaka : Cummin : loại hạt thơm để nâu càri (dg)

có mắt thấy vị muối có thể phân biệt vị mặn ấy được chăng V’ Na-tiên hỏi : - Đại vương có thề biết như thể chăng ? -Đại vương có thề dùng mắt để thấy và biết vị muối chăng V’ Nhà vua hỏi : - “Con mắt có thể biết vị muối chăng ?” Na-tiên nói : - “Con người dùng lưỡi để nếm và phân biệt các vị. Người dùng lưỡi có thể nhận biết vị muối nhưng dùng mắt không thể nhận biết vị muối.” Nhà vua lại hỏi : “Người dùng muối có thề biết vị (muối) chăng V’ Na-tiên đáp : “Người dùng lưỡi có thể biết vị muối”. Nhà vua hỏi : - “Thể vị của bất cứ loại muối nào cũng được lưỡi phân biệt chăng ? Na-tiên đáp : - “Vị của bất cứ loại muối nào cũng đĩự́c lưỡi phân biệt cả”. Nhà vua lại hỏi Na-tiên : - “Có muối được chở bằng xe, có muối được chở bằng bò, thế xe và bò có biết vị muối chăng V’ Na-tiên đáp : - “Xe và bò không thể nào biết vị muối”. Nhà vua gạn hỏi ỉýa-tiên : - “Thế vị muối có thể cân được chăng V’ Na-tiên đáp : - “Chỉ có tri giác Đại vương biết ước lượng vị muối. Vị muối không thể đem cân được. Nhưng trọng lượng của muối thì có thể cân nặng được”. Đến đây nhà vua bảo : “Hay lắm, giỏi lắm ỉ” = Bản p : Không giống cách trình bày trên. Bản p bắt đầu với lời Nàgasena hỏi nhà vua là muối có thể biết được bằng mắt chăng. Và trước câu trả lời của nhà vua , vị trưởng lão ấy yêu cầu vua thận trọng. Tiếp theo nhà vua hỏi : - “ Nếu bất cứ loại muối nào củng được lưỡi phân biệt, thì tại sao chiếc xe lại chở cả đống muôi ? Thế không phải chỉ vị muối được chở hay sao ?” Sau đó Nàgasena giải thích rằng không thể chở vị muối, các vật ấy là một về bản chất, nhưng lại khác nhau về lãnh vực. Ngoài ra, muối lại có trọng lượng. Và trọng lượng này có thể được đo lường, chứ vị muối thì không thể.

Đến đầy bản p nói kei thúc các vấn đề của Vua Milinda hỏi Nàgasena17, trong khi bản c thậm chí cũng không qua một đoạn mới. (K.E: Không có)

*

* *

17 Học giả Rhis Davids nhận x é t : “Chỗ này cũng râ't kỳ lạ : Ta nghĩ đáng lẽ phải ghi: “Đến đây kết thúc v ấ n nạn về các Đặc tính” (dg)

CHƯƠNG BA GIẢI TỎA CÁC VẤN NẠN

PHẨM 418

1. Năm tri giác do nh ỉều nghiệp khác nhau tạo ra.

(C : 60b, 10-11) = (P : 65, 1-10)
Gần tương tự với các điểm dị biệt sau :
*. Bản c : năm tri giác = Bản p ': năm xứ.
(K.E : không có)
2. N hiều loại nghiệp khác nhau đưa đến n h iều hạng người khác nhau.

(C : 60b, 11-18) = (P : 65, 11-29) Gần tương tự, với các điểm dị biệt sau : *• Bản c : người đời có đủ đầu, râu, tóc, da, mặt, mắt, tai, miệng, thân, tứ chi, nhưng trong đó một số trường thọ, một số đoản thọ, người nhiều bệnh, kẻ ít bệnh, người nghèo, kẻ giàu, người cao thượng, kẻ thấp hèn, người quí tộc, kẻ hạ cấp, người đẹp, kẻ xấu, người được tin tưởng, kẻ bị nghi ngờ, người thông minh, kẻ ngu đần. Tại sao họ không giống nhau? (K.E bỏ : người quý tộc, kẻ hạ cấp).

18 Phẩm 4 tiếp theo phẩm 3 vì chương hai và chương ba chỉ là một (dg)

= Bản p ẫ. Vì duyên cớ gì, loài người không giống nhau ĩ Một số yểu mạng, một số trường mạng, người lắm bệnh, kẻ ít bệnh, người xấu, kẻ đẹp, người ít thể lực, kẻ nhiều thể lực, người ít tài sản, kẻ nhiều tài sản, người dòng hạ tiện, kẻ dòng cao sang, người ngu đần, kẻ thông minh. *. Bản c : giống như quả cây, có trái chua, chưa ngọt, có trái đắng, có trái cay, có trái ngọt, có trái thật chua. (K.E : bỏ câu cuối) = Bản p : Mọi cây cỏ không giống nhau, có cây chua, có cây mặn, có cây đắng, có cây cay, có cây chát, có cây ngọt. *. Bản c : “Vì thế đức Phật đã dạy rằng tùy theo nghiệp thiện ác của minh, ta sẽ gặt quả”. (K.E : giàu, nghèo, đẹp, xấu đều do thiện hoặc ác nghiệp đã tạo ở đời trước. Con người thọ lãnh tủy theo nghiệp của mình.) = Bản p : Các loài hữu tình là chủ của nghiệp, thừa kế nghiệp, nghiệp là thai tạng, là quyến thuộc, là nơi nương tựa. Chính nghiệp phân biệt muôn loài thành hạ liệt hay ưu thắng.

3. Thiện nghiệp phải được làm từ thời trướcễ

(C : 60b, 18-20; 61a, 1-5) = (P : 65, 3Ơ31;6&67) Hai bản gần như tương tự với những diểm dị biệt sau: Trong khi bản c bắt đầu với câu nhà vua hỏi người muốn tạo thiện nghiệp đáng lý phải tạo từ thời trước hay về sau và Na-tiên đáp đáng lý họ phải làm thiện nghiệp sớm từ trước, vì thiện nghiệp làm chậm về sau không lợi ích, thì bản p bắt đầu với lời vua hỏi mục đích đời sống tu hành có phải là đoạn tận khổ đau và đề phòng khổ đau mới sanh khởi hay không, và khi Nàgasena xác nhận điều ấy, nhà vua lại hỏi thế nỗ lực tinh tấn phải được thực hành ở quá khứ hay hiện tại, Nàgasena đáp nỗ

lực hiện tại không có lợi ích, còn nỗ lực tinh tấn từ quá khứ mới có lợi ích.19 Ba ví dụ đều giông nhau với các điểm hơi khác như sau: *. Bản c : Đào giếng = Bản p : đào giếng và ao. *. Bản c : Bảo dân cày ruộng, bón phân và gặt hái. (K.E : cày cấy, gieo hạt) = Bản p : Bảo dân cày ruộng, gieo hạt và gặt hái. *. Bản c : Truyền dân luyện tập ngựa voi, chiến binh. (K.E : Lựa chọn chiến cụ). = Bản p : Đào hào, đắp lũy, xây tháp canh, thành trì, trữ lương thực, huấn luyện chiến thuật voi, ngựa, xe, cung kiếm. Đoạn kết không giống nhau : *. Bản c : Do đó đức Phật dạy : “Ta phải tinh tấn thực hành thiện nghiệp về thân từ thời trước, vì thiện nghiệp càng về sau càng không ích lợi”. Na-tiên khuyên nhà vua (bản K.E không nhắc đến Natiên) đừng bỏ chánh đạo và theo tà đạo, đừng theo người ngu si bỏ thiện nghiệp và làm ác nghiệp, rồi phải than khóc kêu gào, chẳng ích lại gì; người nào bỏ chánh theo tà phải hối hận lúc lâm chung. = Bản p : Có vài đoạn tương tự nhưng tấ t cả đều được xem là do đức Phật dạy, chứ không giống bản c gán phần cuối cùng cho Na-tiên khuyên nhà vua . Bài kệ ở bản p như sau : Thực hành trước những gì Biết là đem an lạc,

19 Từ akiccakaro gần như tương đương với từ “vó ích” ở bản c. Bản Q.K.M diễn dịch: “Nỗ lực hiện tại liên hệ với những việc cần phải làm. ” là quá gượng ép.

Người trí phải tinh cần
Không theo cách suy nghĩ
Của anh chàng lái xe
Rời bỏ đường bằng phẳng
Rẽ vào lối gồ ghề,
Thế rồi đành than khóc
Vì trục gãy xe què !
Người ngu rời Chánh Pháp
Theo tà pháp lầm mẽ,
Khi đến thời vong mạng,
Phải than khóc não nề.
4. Lửa địa ngục nóng hơn lửa thường nhiều.

(C Ễ - 61a, 5-17) = (P : 67, 4-30; 68, 1-23) Đoạn kể Vua Milinda tỏ ra không tin hai câu nói của vị Trưởng lão này gần như tương tự ở hai bản trừ vài điểm hơi khác nhau : *. Bản c : Chư vị Tỷ-kheo đã n ó i... = Bản p : Chư vị đã n ó i... *: Bản c : Một hòn sỏi nhỏ đặt vào lửa thường (từ sáng) cho đến tối cũng không tiêu tan. = Bản p : Một hòn sâi nhỏ ném vào lửa thường cháy suốt ngày cũng không tiêu tan. *. Bản c : Một tảng đá lớn. = Bản p : Một tảng đá lớn bằng căn lầu. Để chứng minh lời nói ấy, bản c trích dẫn bôn ví dụ trong khi bản p chỉ kể ba.

C1 = P l; C2 = P2; C3 = p : không có; C4 = P3. C1 = P1 : *. Bản c : Rắn biển cái, rồng cái, rùa cái, cua cái có thai. (K.E : bỏ cua cái) = Bản p : Cá Makariniyo cái, cá sấu cái, rùa cái, công mái, bồ câu mái. *. Bản c : Cát và sỏi = Bản p : sỏ i cứng và sỏi nhỏ. *. Bản c : Do một đặc ân và đặc tính tự nhiên nên chúng không tan biến (cách dịch hơi gượng ép vì đoạn này không rõ ràng). = Bản p : Do nghiệp lực, chúng không tan biến. Bản p trích lời Phật dạy : “Kẻ ấy sẽ không chết bao lâu ác nghiệp chưa tiêu trừ”. Bản c cũng đề cập đoạn ấy nhưng không nói đó là lời Phật dạy. C2 = P2 : *. Bản c : Sư tử cái, cọp cái, chó cái, mèp cái mang thai. (K.E : Sư tử cái, cọp cái, sói cái) = Bản p : Sư tử cái, cọp cái, báo cái, chó cái. C3 = p : không có *. Bản c : Bò cái, ngựa cái, lừa cái, nai cái có đuôij hoẵng cái mang thai đáng ăn cỏ tươi cỏ khô. (K.E : bỏ lừa cái) C4 = P3 : *. Bản c : Phụ nữ, các bà giàu sang ăn các thực phẩm thượng vị. (K.E chỉ có: phụ nữ) = Bản p : Các nữ nhân được nuôi dưỡng sang trọng thuộc

các gia đình Ỷonaka, quí tộc, Bà-la-môn, gia chủ ăn các thực phẩm cứng và thịt.

5ễ Phong đại nâng đỡ thủy đại.

(C : 61a, 17-18) = (P : 68, 44-30) Gần tương tự. Ớ đây nhà vua nói rằng ngài không tin lời các Tỷ-kheo bảo đất dựa trên nước, nước dựa trên không khí, không khí dựa vào khoảng không. Để chứng minh nước dựa vào không khí, Nàgasena lấy một cái bình lọc nước đưa cho nhà vua xem. Bản c dùng từ ngữ : Thư thủy thi ? khiến ta không thể diễn

dịch được. (K.E : Vương thư thủy ?)

6. Định nghĩa Niết-bàn.

(C ả- 6la , 18-26; 61b, 1) = (P : 68,31-32; 69,1-13) Ý nghĩa giông nhau, nhưng cách trình bày hơi khác với nhiều từ ngữ lạ thường trong cả hai bản :

*. Bản c : Niết-bàn đạo (nghĩa là) khi đã đi qua, không còn sanh hữu lại nữa.

= Bản p : Niết-bàn là tịch diệt.

*. Bản c : Người ngu si khao khát đeo đuổi nội thân lẫn ngoại thân (sắc), bám chặt chúng (đúng hơn là : chấp thủ), vì vậy họ không thể thoát khỏi lão, bệnh, tử.

= Bản p : “Tât cả người đời ngu si thọ hưởng các lạc thú do giác quan đem lại (sáu nội xứ : các căn và sáu ngoại xứ : các phap), ham thích chúng và châp thủ chúng, vì vậy họ bị trôi dụt theo dòng dục lạc kia và không thoát khỏi sanh, lão, tử, sầu, bi khổ, ưu, não, ta nói là họ không giải thoát khổ đau. ”

*. Bản c : “Những bậc trí đã học Pháp, không chấp thủ nội thân ngoại thân, nến không có khát ái. Vi không có khát ái, chư vị không có tham dục. Vì không có tham dục, chư vị không nhập bào thai. Vì không nhập bào thai, nên không có sanh, lão. Vì không có sanh, lão, nên không có bệnh, tử. Vì không có bệnh, tử, nên không có sầu, bi. Vì không có sẩu, bi, nên không có tâm khổ và đắc Niết-bàn”. = Bản p : “Vị đa văn thánh đệ tử không thọ hưởng các lạc thú giác quan, không ham thích chúng, không chắp thủ chúng. Do không thụ hưởng, không ham thích, không chấp thủ, nên khát ái diệt; do khát ái diệt, chấp thù diệt; do chấp thủ diệt, hữu diệt; do hữu diệt, sanh diệt; do sanh diệt, lão-tử diệt, sẩu, bi, khổ, ưu, não diệt. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn diệt.”

7. Có phải chăng tất cả m ọi người học Pháp đều đắc Niết-bàn?

(C : 61b, 1-2) = (P : 69,16-22) Gần tương tự với các điểm dị biệt sau : *. Bản c : “ Những người chân chánh hướng đến thiện đạo, học hỏi và hiểu biết Chánh Pháp, thực hành những gì phải được thực hành, từ bỏ những gì phải được từ bỏ, suy tư những gì đáng được suy tư, đoạn tận những gì không đáng được suy tư, những người như vậy sẽ đắc Niết-bàn.” = Bản p : “Người nào sống chân chánh, hiểu biết những gì phải được hiểu biết, nhận thức những gì đáng được nhận thức, từ bỏ những gì đáng được tù bỏ, tu tập những gì đáng được tu tập, chứng ngộ những gì đáng được chứng ngộ, người như vậy sẽ đắc Niết-bàn. ”

8. N iết-b àn là lạc.

(C : 61b; 3-6) = (P : 69, 23-31; 70, 1-3) Giông nhau ở cả hai bản. Đến đây chấm dứt phẩm thứ tư.

CHƯƠNG BA

PHẨM 5

1. Đức Phật có xuâ't hiện.

(C .Ế61b, 6-9) = (P : 70, 5-16)

Gần tương tự với vài điểm hơi sai biệt :

*. Bản c : Ngài, thân phụ ngài, tổ phụ ngài.

= Bản p : Ngài, thân phụ ngài.

*. Bản c : Nơi đó 500 dòng suối giao lưu.

= Bản p : Sông U-hà (ở Tuyết Sơn)

2. Đức Phật là vô thượng.

(C : 61b, 13-16) = (P : 70, 17-26; 76, 1-2)

Gần tương tự, với các điểm sai biệt như sau :

*. Bản c : Năm sông lớn và mỗi sông lớn có 500 phụ lưu.

= Bản p : Năm sông lớn.

*. Bản c : Hằng, Tín-tha, Tự-tha, Bác-xoa, Thí-phi-di.

(K.E : Thí-phi-di-nhị)

= Bản p : Gangà, Yamunà, Aciravatà, Sarabhù, Mahì.

Tên con sông trong hai bản không phù hợp nhau trừ sông

Hằng ở bản c = Gangà ở bản p.

*. Bản c : Lớn

= Bản p : Sâu thẳm, vô lượng, không dò tới đáy. *. Bản c : Chính vì những vị đã đạt Giác ngộ nói về đặc tính vô thượng của đức Phật mà ta tin vào đó. = Bản p : Như vậy, do thấy chư vị đại đệ tử đã được giải thoát hoàn toàn, ta biết đức Thế Tôn là vô thượng.

3. Đặc tính vô thượng của đức Phật được b iết qua Giáo Pháp của Ngài.

(C : 61b, 16-19) = (P : 71, 3-11) Ý nghĩa giống nhau nhưng bản c có nhiều chi tiết hơn : *. Bản p : " Ngày xưa có vị giáo sư viết sách, là Trưởng lão Tissa, vị ấy đã từ trần lâu lắm rồi. Làm sao biết được vị ấy ? - Do sách vị ấy viết". Bản c dùng nhiều câu như sau : "Na-tiên hỏi vua : VỊ giáo sư viết sách là ai ?" Nhà vua đáp : "Vị giáo sư viết sách tên là Chất". Na-tiên hỏi : "Đại vương có từng thấy giáo sư Chất chưa?" Nhà vua đáp : "Giáo sư Chất tịch lâu lắm rồi. Trẫm chưa hề thấy vị ấy". Na-tiên hỏi : ắĐại vương chưa từng thấy vị ấy, làm thế nào Đại vương biết giáo sư Chất viết sách Nhà vua đáp : Bởi vì các sách xưa do vị ấy viết được truyền lại cho chúng ta, nên trẫm biết vị ấy. " Bản p thêm một đoạn nói rằng ai thấy Pháp, người ấy thấy đức Thê Tôn, vì Pháp được đức Thế Tôn thuyết giảng.

4ệ Phật Pháp phải được thực hành suôt đời.

(C : 61b, 19) = (P : 71, 12-15)

Hai bản không giống nhau. *. Bản c : Nhà vua lại hỏi Na-tiên : " Phải chăng Tôn giả tự biết rằng Phật Pháp phải được thực hành lâu dài ?" Na-tiên đáp : " Giáo Pháp được đức Phật thuyết giảng, Giới luật, Kinh kệ tụng rất nhanh (?), nhưng chúng phải được thực hành mãi đến già." - Bản p : "Nhà vua hỏi : Tôn giả Nàgasena, Pháp có được Tôn giả thấy chăng ?" - "Các đệ tử phải sống suốt đời phù hợp với sự hướng dẫn của đức Phật và quan niệm của Ngài".

5. Tái sanh không có thần hổn chuyển tiếp*

(C : 62a, 1-4) = (P : 71, 16-29) Gần tương tự, với các điểm dị biệt sau : *. Bản c : Con người sau khi chết, nhận lấy một thăn mới nhưng thân cũ (thần hồn) không chuyển tiếp tái sanh. = Bản p : Không chuyển tiếp mạng căn (thần hồn) vào một thân mới. Ví dụ đầu tương tự. Ví dụ thứ hai có hơi khác. Bản c thêm một chi tiết : Khi nhà vua học Thánh điển. Bản p : Vua học Kinh kệ từ một giáo sư, vị giáo sư vẫn tiếp tục hiểu biết Thánh điển.

6. Thiện nghiệp và ác nghiệp đi theo người làm ệ

(C : 62a, 4-7) = (P : 71, 30-32; 72, 1-18) Ở đây bản c giới hạn phần này vào một đoạn trong khi bản p kéo dài đến hai đoạn. Có nhiều điểm chung giữa hai bản nhưng cách giải thích không giông nhau.

*. Bản c : Đoạn này của bản c được dịch nguyên văn như sau : “Nhà vua lại hỏi : “Có cái-gì được gọi là trí biết (= P: Vedagù - thần hồn) chăng ĩ” Na-tiên đáp : - “Không có gì được gọi là thần hồn cả. Ví dụ có một người ăn trộm trái cây của người khác, kẻ ấy có tội chăng?” Nhà vua đáp : - “Nổ có tội”. Na-tiên lại hỏi : - “Vào lúc trồng, cây chưa có trái, tại sao kẻ trộm có tội chứ ?” Nhà vua đáp : - “Nếu cây không được trồng thì cái gì khiến quả sinh ra? Vì thế kể trộm không viện cớ gi được cả”. Na-tiên bảo : - “Con người cũng vậy. Vì làm thiện nghiệp lẫn ác nghiệp ở đời hiện tại, nên người ấy sẽ tái sanh đời kế và mang một thân xác mới”. Nhà vua hỏi : - “ Phải chăng chính vì hành nghiệp thiện ác của thân cũ mà nghiệp báo thiện ác xuất hiện ĩ” Na-tiên đáp: - “Hành nghiệp thiện ác đi theo người làm giống như cái bóng đi theo thân hình. Khi con người chết, chỉ thân xác bị hủy diệt nhưng hành nghiệp không bị hủy diệt. Giống như ban đèm, ta thắp đèn để viết cái gì đó, khi lửa tắt, chữ viết vẫn còn. Đến khi lửa được thắp sáng, chữ viết ấy lại xuất hiện. N hư vậy hành nghiệp trong đời hiện tại đưa đến nghiệp quả thành hình trong đời kế tiếp và được thọ lãnh một cách thỏa đáng”. Nhà vua đáp : “Hay lắm !” = Bản p : Bản p bắt đầu với câu nhà vua hỏi có cái gì được gọi là thần hồn chăng ? Và Nàgasena đáp trong ý nghĩa tận cùng, chẳng có vật gì được gọi là thần hồn cả. Và nhà vua tán thán Nàgasena. Trong đoạn kế, nhà vua hỏi nếu không có thần hồn chuyền

tiếp từ thân này sang thân khác20 thì con người sẽ giải thoát khỏi ác nghiệp. Na-tiên đáp nếu như kẽ ấy không bị tái sanh thì sẽ được giải th o á t; nếu kẻ ẩy còn bị tái sanh, thì không được giải thoát. Và Nàgasena trinh dẫn ví dụ một kể trộm xoài để chứng minh quan điểm của mình. Sau đó vị ấy kết luận rằng danh sắc này hành thiện ác và do các nghiệp kia, một danh-sắe mới được tái sanh và con người không thoát khỏi ác nghiệp của riêng mình.

7. Không th ể n êu rõ các nghiệp th iện ác.

(C : 62a, 7-9) = (P : 72, 19-32) Có hơi khác nhau trong cách giải thích ví dụ của đoạn này. *. Bản c muôn chứng tỏ ràng những người chưa giải thoát không thể nêu ra vị trí của các nghiệp thiện ác, vì th ế trong ví dụ này, nó cho thấy khi quả chưa chín thì không ai có thể tiên đoán cành này không có quả. = Bản p cũng muôn chứng tỏ rằng không thể nêu ra vị trí của các nghiệp thiện ác, vì th ế trong ví dụ này, nó cho thấy khi quả chưa

sanh, thì không ai có thể chỉ rõ vị trí của các quả ở nơi này ncd nọ cả.

8. Người tái sanh có b iết mình sẽ tá i sanh chăng ?

(C : 62a, 9-11) = (P : 73, 1-8) Giống nhau ở hai bản.

20 Rhys Davids nhận xét đoạn này giông hệt đoạn trước (dg).

9. Không thể n êu rõ đức P hật ở đâu sau khi ngài V iên tịch.

(C Ế - 62a, 11-13) = (P : 73, 9-22) Hầu như giông nhau. *. Bản c thêm : "Nhà vua lại hỏi Na-tiền : "Có Niết-bàn hay không ?"Na-tiên đáp : "Có Niết-bàn". = Bản p thêm : "Đức Phật đã đắc Niết-bàn Vô dư y. " (Viên tịch). Và cuối cùng nói thêm : "Đức Phật có thể được nêu rõ qua Pháp thân của Ngài, vì Pháp được đức Thế Tôn thuyết giảng." Phần còn lại hầu như giông nhau.

*

* *

CHƯƠNG BA

PHẨM 6

l ẻ Người tu hành không yêu chuộng thân mình.

(C : 62a, 13-19) = (P : 73, 24-28; 74, 1-17) Gần như tương tự với vài điểm dị biệt trong chi tiết : *. Bản c : "Khi ngủ nghỉ, chư vị muốn thoải mái, khi ăn uống, chư vị muốn các món ngon miệng, chư vị chăm sóc thân mình cẩn thận". - Bản p : Chư vị tự hào và yêu quí thân mình. *. Bản c : Bị cạnh dao, giáo, cung làm tổn thương. = Bản p : Bị mũi tên làm tổn thương. *. Bản c : Dùng dầu xoa và len, vải để cuộn lại. = Bản p : Dùng thuốc cao đề xoa, dầu để tẩm vào và vải mềm đề cuộn lại. *. Bản c : Ta chỉ muốn vết thương mau lành = Bản p : Để da thịt có thể mọc lại. *. Bản c : Các Sa-môn cũng vậy, chư vị không tham luyến thân mình. Mặc dù chư vị phải ăn uống, tâm chư vị không thích thú, không cần cá thịt cao lương, thịnh soạn, không cần đồ vật đẹp. Chư vị muốn giữ thân mình sống còn để tuân hành Pháp và Luật của đức Phật. = Bản p : Như vậy, người tu hành không yêu quí thân mình. Chư vị chăm sóc thân vì mục đích sống đời Phạm hạnh,

chứ không chấp thủ nó. Do đó thăn thề được đức Thế Tôn nói đến giống như một vết thương. Vị Sa-môn phải chăm sóc thân thể như một vết thương, chứ không chấp thủ (luyến ái) nó. Lời đức Phật được trích dẫn gần như tương tự ở hai bản với đôi chút dị biệt : *. Bản c : Kinh Phật đã dạy : "Con người có chín lỗ hở như chín vết thương bị giáo đâm. Chín lỗ ấy là nơi hôi thối bất tịnh." = Bản p : Được da sống bao bọc, Vết thương lớn chín lỗ Từ đó toàn rỉ ra Vật thối tha bất tịnh.

2. Đức P h ậ t to à n tr i k iế n (Chánh b iế n tri).

(C : 63a, 16-19) = (P : 74, 18-31)
Bản c đặt đoạn này hơi xa ở phía sau.
Gần tương tự ở hai bản có đôi chút dị biệt :

*. Bản c : Đức Phật biết cả hiện tại lẫn vị lui chăng ?
= Bản p : Phải chăng đức Phật toàn tri kiến, là bậc biến nhãn ?
Phần còn lại gần tương tự.
3. Ba mươi hai tướng của đức T hế Tônễ

(C : 62a, 19-20; 62b, 1-4) = (P : 75, 1-29) Gần như tương tự với vài điểm dị biệt về từ ngữ: *. Bản c : Thân Ngài có màu vàng óng với vầng hào

quang. = Bản p : Thân Ngài có màu vàng óng với da như vàng và vầng hào quang tỏa rộng bằng vòng tay. *. Bản c : Người đời sinh con thường CÓ vài đặc điểm giống cha mẹ. = Bản p : Con trai chắc chắn phải giống mẹ hoặc gia đình bên mẹ, hoặc giống cha hoặc gia đình bên cha. *. Bản c = Bản p : Hoa sen trăm cánh. *. Bản c : Hoa sen này mọc từ đất, lớn lên trong bùn, trong nước. = Bản p : Sen được mọc trong bùn và phát triển tươi tốt trong nước. *. Bản c : Màu sắc sen tuyệt đẹp và mùi hương tuyệt hem, thế nó có giống bùn và nước về sđc mùi chăng ? = Bản p : Sen có giống bùn về hương vị chăng ? Nó giống nước về màu sắc và hương vị chăng ? *. Bản c thêm : Đức Phật sinh ra ở đời, lớn lên ở đời, nhưng không giống mọi sự ở đời.

4. Đức P h ật có phải là dệ tử của Phạm Thiên chăng?

(C : 62b, 4-7) = (P ế' 75, 30-33; 76, 1-7) Ý nghĩa giống nhau nhưng cách trình bày hơi khác :

*. Bản c : Phải chăng đạo hạnh của đức Phật giống đạo hạnh của vị Phạm Thiên ở tầng trời thứ bảy, vì không có liên hệ với nữ giới ? = Bản p : Đức P hật có giữ Phạm hạnh thanh tịnh

chăng?21 *. Bản c : Đến đây lập tức Na-tiên hỏi thế vị Phạm Thiên ở tầng trời thứ bảy có niệm hay không, và trước câu trả lời xác định của nhà vua , Tôn giả nêu ra rằng Phạm Thiên ở tầng trời thứ bảy và các tầng trời cao hơn phải làm đệ tử của đức Phật. = Bản p đặt đoạn này ra sau, và chỉ nói đến Phạm Thiên, chứ không nói các tầng trời cao hơn. Bản này dùng từ có tuệ giác và không có tuệ giác, chứ không phải từ niệm như ở bản c. Ví dụ được Nàgasena dùng không giông nhau ở hai bản. Bản c : “Tiêng kêu của chim hạc ra sao ?” Nhà vua đáp: “Hạc kèu giống ngỗng trời." Na-tiên đáp : “Thế chim ấy hẳn là ngỗng trời”. Bản p nói đến vương tượng có tiếng thét như kèn chẳng khác tiêng chim hạc, vậy phải nói rằng vương tượng là đệ tử chim hạc.

5. Đức Phật không có đạo sư.

(C : 62, 7-9) = (P : 76, 8-15) Hầu như tương tự với đôi chỗ dị biệt về từ ngữ : *. Bản c : Nhà vua hỏi Na-tiên : - “Đức Phật phải học, hieu va thực hành Pháp và Luật, đúng vây chăng ?” Na-tiên đáp : - “Dĩ nhiên đức Phật phải học hiểu và thực hành Pháp-Luật.” = Bản p : - “Thọ đại giới là việc tốt đẹp chăng ?” - “Tâu Đại vương, phải, thọ đại giới là việc tốt đẹp”.

21 ở đây có sự chơi chữ về 2 ý nghĩa của từ “Brahma” : 1. Tên vị Thiên ở cõi Sắc ; 2. Brahma : nghĩa là thanh tịnh, tối thắng, trong từ ngữ Brahma Canya : Phạm hạnh, đời thanh tịnh, thánh hạnh , và Brahmacàrin: sông theo Phạm hạnh thanh tịnh, (dg)

*. Bản c : - “Đức Phật nhận lãnh Pháp và Luật từ vị đạo sư nào ?” Na-tiên đáp : - “Đức Phật không có đạo sư. Khi Ngài đạt Giác ngộ, tự Ngài thông hiểu Pháp và Đạo, không giống các đệ tử Ngài phải học hiểu Đạo-Pháp và thực hành chúng cho đến già. = Bản p : Tâu Đại vương, đức Phật thọ đại giới dưới cội bồ đề khi Ngài đạt Chánh đẳng giác, chứ Ngài không nhận lãnh đại giới từ ai khác theo cách đức Thế Tôn đặt ra giới luật cho các đệ tử phụng hành đến mãn đời.

6. Hai loại nước mắt.

(C : 62b, 9-11) = (P : 76, 16-22) *. Bản c : Nước mắt lúc cha mẹ chết và nước mắt khi nghe Chánh Pháp, hai loại nước mắt ấy khác nhau chăng ? = Bản p : Người khóc lúc cha mẹ chết và người khóc vì yêu mến Chánh Pháp, trong hai loại nước mắt ấy, thứ nào như là thuốc chữa bệnh, thứ nào không ?. *. Bản c : Đối với người khóc cha mẹ chết, nước mắt ấy là do luyến ái, suy tư, ưu sầu, khổ não. Loại sầu tư này là sầu tư của người ngu si. Đối với người khóc lúc nghe Phật Pháp, tâm người ấy tràn đầy bi mẫn vì người ấy nghĩ đến cảnh khổ ở đời, nến nước mắt tuôn ra. Người ấy sẽ đạt công đức tối thượng. = Bản p : Nước mắt của người này ô nhiễm, bất tịnh và nóng bỏng vì lửa tham sân si. Còn nước mắt của kẻ kia, vô nhiễm, thanh tịnh và mát lạnh. Trong cái mát lạnh có chứa dược liệu22, còn trong cái nhiệt não (đắm. say) không có dược liệu.

22 M át lạnh (sìta) là đặc tính của Niết-bàn, trạng thái dập tắt lửa tham, sân, si. (dg)

7. Người có tham dục và người không có tham dục.

(C Ễ - 62b, 11-13) = (P : 76, 23-31; 77, 1-2) Hầu như tương tự với các điểm dị biệt sau : *. Bản c : Người được giải thoát và người chưa giải thoát có gì khác nhau ĩ = Bản p : Có gì khác nhau giữa người có tham dục và người không tham dục chăng ? *. Bản c : Na-tiên đáp : Người chưa giải thoát tràn đầy tham dục. Người được giải thoát không có tham dục. Vị ấy ăn chỉ để sống. = Bản p : Một kẻ có khát ái, kẻ kia không có tham dục. *. Bản c : Nhà vua bảo : - “Trẫm hiểu, người đời muốn thăn thọ hưởng mọi vật ở đời, muốn cao lương mỹ vị mà không hề thỏa mãn.” Na-tiên đáp : “Người chưa được giải thoát thèm muốn ăn thức ăn cao lương mỹ vị ; còn người đã giải thoát, dù lúc ăn, cũng không muốn hưởng lạc thú, không cần thức ăn ngon ngọt, chỉ ăn đề sống còn. = Bản p : lúc ăn, người còn tham dục cảm nhận cả mùi vị lẫn lòng thèm muốn mùi vị, người không tham dục chỉ cảm nhận mùi vị thức ăn chứ không thèm muốn mùi vị nữa.

8. Trí tuệ ở đâu ?

(P : 77, 3-7).

9. Ý nghĩa của luân hồi sanh tử.

(P : 77, 8-22) Hai đoạn này không có ở bản c.

10ể Trí nhớ và tâm ý.

(C ể- 62b, 13-18) = (P : 77, 23-31) Không hoàn toàn giông nhau. Bản c có nhiều chi tiết hơn. ơ đây đưa ra cách dịch nguyên văn phù hợp với mục đích so sánh : *. Bản c : Nhà vua lại hỏi Na-tiên : “Điều gì khiến một người khi làm xong một việc, vẫn còn nhớ lâu

dài ?" Na-tiên đáp : "Khi người ta buồn khổ, người ta nhớ lâu dài." Nhà vua hỏi : - "Do đâu con người nhớ lại, nhờ tâm ý, hay trí nhớ ?" Na-tiên lại hỏi : - "Sau khi học hiểu việc gì rồi, về sau Đại vương có nhớ nó chăng ?" Nhà vua đáp : - "Sau khi học hiểu việc gì rồi, trẫm quên mất". Na-tiên hỏi : "Có phải do tâm ý mà Đại vương quên nó chăng ?" Nhà vua đáp : "Lúc ấy trẫm không có trí nhớ." Na-tiên nói : (đoạn này có đôi chỗ sai lạc thiếu sót nên không thể dịch được). Nhà vua lại hỏi Na-tiên : "Người ta ghi nhớ những gì đã làm xong, thế bây giờ người ta có dùng trí nhớ đề ghi nhận những việc đang làm ở hiện tại chăng?" Na-tiên đáp : "Những việc quá khứ được biết nhờ trí ghi nhớ. Các việc hiện tại cũng được biết nhờ trí ghi nhớ." Nhà vua nói : "Như vậy người ta chỉ có thể nhớ những việc quá khứ, chứ không thề nhớ những việc mới làm chăng ?" Na-tiên đáp : "Nếu việc mới làm không được nhớ lại, thì các việc cũ cũng giống như thế thôi."

Nhà vua nói ề' "Người ta vừa mới học sách nay học nghề, có thể quên đi chăng ?" Na-tiên đáp : "Người mới học sách hay học nghề vẫn ghi nhớ, vậy các vị đệ tử đã học rồi thì sẽ hiểu biết. Vì thế vẫn có trí nhớ. " Nhà vua bảo : Hay lắm ! = Bản p : Có hơi khác. Ở đây Nàgasena muôn chỉ cho nhà vua thấy người ta nhớ lại nhờ trí nhó, chứ không phải nhờ tăm ý, bởi vì nêu người ta nhớ lại bằng tâm ý, thì khi một người quên việc gì, tức là người ấy không có tâm ý, và đây sẽ là điều vô lý.

11. Kiến thức và trí nhớ.

(P : 77, 35; 78, 1-9) = (C : không có) Nàgasena chứng tỏ cho nhà vua thấy trí nhớ khỏi lên tùy theo động lực thúc đẩy từ bên trong cũng như bên ngoài, bởi vì nêu không có động lực bên ngoài, thì sẽ không cần học hành hay nghệ thuật, huấn luyện gì cả và sẽ không cần thầy dạy nữa.

* * *

CHƯƠNG BA

PHẨM 7

1. Trí nhớ phát sanh theo 16 cách.

(C : 62b, 18-20; 63a, 1-16) = (P :78,11-24; 79; 80) Ở đây hai bản gần như tương tự, với 16 cách trí nhớ phát sinh Tất cả đều theo một thứ tự, nhưng cách giải thích không giông nhau hoàn toàn và bản p thêm một cách nữa, đó là cách thứ 7, Anubhùta, nghĩa là 'Kỉnh nghiệm. C1 =P1 *. Bản c : Do các việc làm xa xưa trong quá khứ. = Bản p : Do hoài niệm. *. Bản c : Có nhiều đệ tử Phật như A-nan, và nữ đệ tử tại gia, Cưu-thù-đan-la (Khujjuttarà), nhớ lại các tiền thân và nhiều vị tu hành khác nhớ lại quá khứ. Do vậy, trí nhớ đã xuất hiện. = Bản p : Ănanda và nữ đệ tử tại gia Khujjuttarà nhớ lại các tiền kiếp của mình. C2 = P2 *. Bản c : Nhờ những điều mới học. = Bản p : Nhờ sự hỗ trợ bên ngoài. *. Bản c : Như người đã học kế toán nhưng về sau quên đi. Khi họ thấy người khác làm toán, họ nhớ lại.

= Bản p : Những người có tính hay quên thường được người khác nhắc nhở.
C3 = P3
*. Bản c : Nhờ một biến cố quan trọng.

= Bản p : Nhờ một dịp lễ trọng đại.

*. Bản c : Như lễ đăng quang của thái tử khiến vị ấy nhớ lại sự vĩ đại huy hoàng của một vị vua .

= Bản p : N hư lễ đăng quang của một vị vua hay sự chứng quả Dự lưu.

C4 = P4

*. Bản c : Bằng cách nghĩ đến những việc tốt đẹp

= Bản p : Do nhớ một chuyện vui.

*. Bản c : Như người nhận lời mời nồng nhiệt và nghĩ đến dịp tốt đáng nhớ này.

= Bản p : Khi ta nghĩ đến một dịp vui mừng.

C5 = P5

*. Bản c : Bằng cách nghĩ đến việc khổ đau.

= Bản p : Do nhớ một chuyện buồn.

*. Bản c : Như khi người bị đánh hoặc bị tù nhớ lại các biến cố đau buồn này.

= Bản p : Khi người ta nghĩ đến một biến cố khổ đau.

C6 = P6

*. Bản c : Do suy nghĩ.

= Bản p : Do tương tự bề ngoài.

*. Bản c : Như những gì ta thường thấy, ví dụ gia đình, họ hàng, gia súc ...

= Bản p : Khi thấy những người tương tự, ta nhớ lại cha

mẹ, anh chị em v.v...; khi thấy lạc đà, bò, lừa, ta nhớ những con vật khác tương tự. C7 = P7 *. Bản c : Do phối hợp nhiều sự việc. = Bản p : Do khác nhau bề ngoài. *. Bản c : N hư tên người, vật ở đời, nhiều loại ngôn từ, hình sắc, mùi tham thối, vị ngọt đắng; khi ta suy nghĩ đến chúng, nói đến chúng gọi là nhớ lại do sự phối hợp nhiều sự việc. = Bản p : Vật như vậy, màu như vậy, âm thanh như vậy, mùi như vậy, vị như vậy, xúc như vậy. C8 = P8 *. Bản c : Bàng cách dạy người. = Bản p : Do hiểu lời nói. *. Bản c : Một người có tính hay quên; nhiều người ở gần ... (đoạn c này không rõ ràng) = Bản p : Một người có tính hay quên; nhiều người khác giúp kẻ ấy nhớ lại. C9 =P9 *. Bản c : Do tương tự. = Bản p : Do dấu hiệu (đặc tính). *. Bản c : Người ta, trâu bò, nhà cửa mỗi thứ đều có đặc tính riêng của mình, đây gọi là nhớ do tương tự. = Bản p : Ta nhớ lại con bò nhờ dấu hiệu hay nhãn hiệu. CIO = P10 *. Bản c : Do thường xuyên nhắc nhở thúc giục. = Bản p : N hờ nỗ lực hồi tưởng.

*. Bản c : Như những người bỗng nhiên quên mất, sau đó nhờ tự mình suy nghĩ nhiều nên nhớ lại.

= Bản p : Một người bản tính hay quên, người ấy được làm cho hồi tưởng bàng cách bị thúc giục phải chú ý suy đi nghĩ lại nhiều lần.

C ll = P ll

*. Bản c : Nhờ ý thức, nhận biết.

= Bản p : Nhờ ước lượng.

*. Bản c : Một người đọc sách đang khảo sát từng chữ.

= Bản p : Người hiểu biết do học tập qua cách viết một chữ như vậy như vậy phải đi theo một chữ như vậy như vậy.

C12 = P12

*. Bản c : Nhờ tính toán.

= Bản p : Nhờ số học.

*. Bản c : Như người được luyện tập về tính toán và biết phương pháp ấy rất thông thạo

= Bản p : Bằng cách luyện tập tính toán, con người trở nên thông thạo về việc tính các tổng số lớn.

C13 = P13

*. Bản c : Bàng cách mắc nợ.

= Bản p : Bàng cách học thuộc lòng.

*. Bản c : (giải thích không rõ ràng)

= Bản p : Người tụng Kinh điển nhờ thói quen học tập đã ghi nhớ rất nhiều.

C14 = P14

*. Bản c : Nhờ nhất tâm

= Bản p : Nhờ thiền định.

*• Bản c : Như một Tỷ-kheo nhất tâm nhớ nhiều việc trong cả ngàn đời quá khứ

= Bản p : Một Tỷ-kheo nhớ nhiều đời sống quá khứ với các đặc điểm và tính cách của chúng.

C15 = P15

*. Bản c : Bằng cách đọc sách.

= Bản p : Bằng cách tham khảo Kinh sách.

*. Bản c : Một vị vua có những sách cổ đại đề cập một vị vua như vầy ở thời kỳ như vẩy.

= Bản p : Một vị vua hồi tưởng nhờ tham khảo sách.

C16 = P16

*. Bản c : Do hồi tưởng những gỉ'ta đã cất đi.

= Bản p : Do cất kỹ.

*. Bản c : Sau khi đã cất đi một vật, ta thấy lại nó với chính mắt mình.

= Bản p : Khi thấy những vật đã được cất kỹ ta hồi tưởng chúng.

Bản p, thêm một cách nữa, đó là do Kinh nghiệm

(Anubhùtàro)23

2. Năng lực của m ột niệm hướng về Phật.

(C : 63a, 19-20; 63b,l-3) = (P : 80, 17-27)

Hầu như tương tự với các điểm dị biệt sau :

*. Bản c : Đặt một trăm hòn đá lớn vào một chiếc thuyền.

= Bản p : Đặt một trăm xe đá vào chiếc thuyền.

23 Nhớ một vật đã thấy, một tiếng đã nghe, một mùi đã ngửi... Từ này học giả Rhys Davids dịch : do liên kết. (association)

*. Bản c : Một trăm hòn đá lớn ở trong chiếc thuyền vẫn không chìm nhờ có chiếc thuyền. Dù một người đã làm ác nghiệp trong quá khứ, tuy thế, với một niệm hướng về Phật, người ấy không đọa địa ngục và được tái sanh Thiên giới. Hòn đá nhỏ chìm xuống như người làm ác không biêt Phật Pháp; khi họ chết, họ sẽ đọa địa ngục. = Bản p : Thiện nghiệp phải được hiểu như chiếc thuyền.

3. Đoạn trừ đau khổ trong tương lai.

(C : 63b, 3-7) = (P : 80, 28-31; 81; 82, 1-11) Ý nghĩa giông nhau ở hai bản những cách giải thích ở bản c rất đơn giản. *. Bản p bắt đầu với ba câu hỏi của nhà vua “Phải chăng Tôn giả tinh tẩn đoạn tận khổ đau quá khứ, khổ đau tương lai và khổ đau hiện tại V’ (đối với mỗi câu hỏi, Nàgasena đều trả lời phủ định). Các câu hỏi này không có trong bản c. *. Bản c : Vì mục đích gì chư vị học Pháp và trở thành Tỷ-kheo ? = Bản p : Nếu Tôn giả không nỗ lực đoạn tận khổ đau quá khứ, tương lai và hiện tại, vậy thì Tôn giả tinh tẩn vì mục đích gì ? *. Bản c : Vì mục đích đoạn tận khổ đau quá khứ, khổ đau tương lai và không muốn chịu khổ đau nữa, nên chúng tôi học Pháp và trỏ thành Tỷ-kheo. = Bản p : Vì mục đích gì ? - Vì mục đích chắm dứt khổ đau hiện tại này và đề phòng khổ đau khác sanh khởi, nên chúng tôi nỗ lực tinh tấn. *. Bản c : Nếu như khổ đau ở đời sau, thì vì mục đích gì

ta phải chuẩn bị học Pháp và trở thành Tỷ-kheo ? = Bản p : Ở đây nhà vua hỏi Nàgasena hiện thời có sự việc như khổ đau tương lai không và trước câu đáp phủ định của Nàgasena, nhà vua bảo Tôn giả quả thật rất khôn ngoan nên mới nỗ lực đoạn trừ một việc không có thực. Ba ví dụ còn lại : chuẩn bị chiến đấu chống kẻ thù tương lai, đào giếng và gieo hạt, hầu như tương tự ở hai bản, với bản p đưa nhiều chi tiết hơn.

4. Phạm Thiên giới xa cách bao nh iêu ?

(C : 63b, 7-11) = (P : 82, 12-28) Gần tương tự với các điểm dị biệt nhỏ như sau : *. Bản c : Tầng trời Phạm Thiên thứ bảy rất xa. Nếu một tảng đá lớn như cung vua rớt xuống từ tầng trời Phạm Thiên thứ bảy, phải cần sáu tháng (bản K.E : sáu ngày) để tới mặt đất. = Bản p : Một tảng đá bằng một tầng lầu rơi xuống từ nơi ấy với tốc độ 48.000 do-tuần một ngày đêm, thì phải cần bôn tháng để đến m ặt đất. *. Bản c : Ta sinh ỏ Đại Tần quốc tên gọi A-lệ-tán. = Bản p : Hải đảo tên gọi A-lệ-tán. *. Bản c : A-lệ-tán cách đây độ 2.000 do-tuần. (K.E : 80.000 lý) = Bản p : Khoảng 200 do-tuần. Phần còn lại gần tương tự.

5ễ Tôc độ của m ột vị hữu tình lúc tái sanh.

(C : 63b, 11-16) = (P : 82, 29-32; 83, 1-20)

Hầu như tương tự với các điểm dị biệt sau :
*. Bản c : Kế-tân cách xa 720 lý.
= Bản p : Kashmira cách xa 12 do-tuần.
Phần còn lại gần tương tự.
6. Bảy thứ trí tuệ.

(C : 63b, 16-20) = (P : 83, 21-30) Không hoàn toàn giống nhau ở hai bản. Trong khi bản p đề cập Bảy Giác Chi, bản c nói đến bảy pháp sau đây :

a) Nghĩ về các pháp thiện ác. b) Nỗ lực tinh tấn. c) Thích thú Pháp. d) Nhiếp phục tâm khỉ hành thiện. e) Nghĩ về Đạo. Nhất tăm. g) Tiếp xúc ngoại vật không tham luyến và sân hận. *. Bản c : Người có trí chỉ chấp nhận thứ trí tuệ biết phân biệt thiện ác và hiểu đạo, chứ không cần thiết phải sử dụng cả bảy thứ. = Bản p : Ta chỉ sử dụng một yếu tố trí tuệ để đạt giác ngộ, đó là trạch Pháp (khảo sát phân tích các Pháp). *. Bản c : Mặc dù trí tuệ của người ấy đã sáng suốt, trạch Pháp cần phải đạt được cùng với sáu yếu tố kia để chứng đắc Giác ngộ. = Bản p : Nếu không có trạch Pháp, sáu yếu tố trí tuệ còn lại kia không thể đưa đến Giác ngộ.

7. Công đức tạo quả lớn hơn ác nghiệp.

(C : 63b, 20; 64a, 1-3) = (P .ễ 83, 31-32, 84, 1-12) Mặc dù ý nghĩa giông nhau, cách trình bày khác nhau hẳn: *. Bản c : Nhà vua hỏi : “Người hành thiện tạo được công đức lớn hay người làm ác gây tổn đức lớn ?” Na-tiên đáp : “Người hành thiện tạo công đức lớn, nhưng người làm ác lại gây tổn đức nhỏ. ” = Bản p : Điều gì đem kết quả lớn hơn, công đức hay ác nghiệp ? - “Công đức có kết quả lớn hơn, ác nghiệp có quả ít hơn.” *. Bản c : Khi người ta làm ác, hằng ngày, họ ăn năn hối hận nên ác nghiệp giảm dần. Khi người ta hành thiện, ngày đêm họ đều hoan hỉ nên tạo được công đức lớn. = Bản p : Người làm ác nghiệp ăn năn và nhận ra việc tổn đức của mình nên ác nghiệp không tăng trưởng. Người hành thiện không ăn năn hối tiếc gì cả. Do không ăn năn, hân hoan khởi sanh. Do hân hoan, hỉ sanh. Do hỉ, thân được khinh an. Do thân khinh an, vị ấy cảm thấy lạc thọ. Do lạc thọ, tăm được định tĩnh. Do định tĩnh, vị ấy tuệ tri các pháp như thật. Chính nhờ vậy, công đức tăng trưởng. *. Bản c : Ngày xưa, khi đức Phật còn tại thế, trong nước có một người không có tay chân. Vị ấy đem một vài hoa sen dâng cúng Phật. Đức Phật bảo chư Tỷ-kheo : “Người không có tay chân này trong 91 kiếp sẽ không đọa vào địa ngục, cõi bàng sanh và ngạ quỉ, vị ấy sẽ tái sanh Thiên giới. Rồi từ Thiên giới, vị ấy sẽ tái sanh làm người”. Vì thế tiểu Tăng hiểu rằng nếu con người làm việc thiện nhỏ sẽ được công đức lớn; còn nếu họ làm ác, họ sẽ ăn năn nên ác nghiệp sẽ giảm thiểu và tiêu trừ. Do đó, tiểu Tăng biết rằng khi người ta làm ác, sự tổn đức lại nhỏ. = Bản p : M ột người bị chặt đứ t cả tay chân, sau khi dăng

một nắm hoa sen cúng dường đức Thế Tôn sẽ không đọa địa ngục trong 91 kiếp. Vì lý do này, tiểu Tăng nói công đức tạo quả nhiều hơn, còn ác nghiệp thọ quả ít hơn.

8. Làm ác vô ý thức và làm ác có ý thức.

(C : 64a, 3-7) = (P : 84, 13-25) Hầu như tương tự với các điểm dị biệt sau : *. Bản c : Thép cháy bỏng. = Bản p : Khối sắt sáng ngời, rực lửa, cháy bỏng. *. Bản c ẽ' Trong nước trẫm chiếu theo luật, nếu một đại thần phạm tội, thì tội ấy nặng ; còn nếu người ngu si phạm tội, thì tội ấy nhẹ. = Bản p : nếu bất kỳ ai trong các vương tử hay đại thần phạm tội, thì hình phạt kể ấy sẽ gấp đôi..

9. Năng lực du hành.

(C : 64a, 7-10) = (P 84, 26-32; 85, 1-9) Hầu như tương tự, với các điểm dị biệt sau : *. Bản c : Có người nào với thân này bay lên cõi Phạm Thiên ở tầng trời thứ bảy, hay lên Bắc-câu-lư-châu, hay cõi nào khác mà kẻ ấy muốn không ? = Bản p \ Có kẻ nào với thân này có thể du hành đến tận Uttarakuru hay cõi Phạm Thiên hoặc các châu lục khác chăng ? *. Bản c : Tâu Đại vương, hồi còn nhỏ, Đại vương có hề nhảy xa một trượng lúc chai đùa chăng ? = Bản p : Tâu Đại vương, Đại vương có nhớ ngày xưa đã tùng nhảy xa một hay hai bộ chăng ? Ở đây bản p thêm : “Bạch Tôn giả, khi đã quyết định rằng

trẫm phải nhảy đến nơi xa như vậy, thì nhờ quyết định này, thân trẫm trở nên nhẹ nhàng” *. Bản c : Cũng vậy, người nào đắc Pháp có thể cất mình bay lên cõi Phạm Thiên thứ bảy hay Bắc-câu—lư-châu. = Bản p : Cũng vậy, vị Tỷ-kheo có thần thông làm chủ tâm mình, có thể bay qua hư không với trí lực ấy. (Bản K.E : Có đoạn này nhưng được đặt gần cuối sách)

10. Loại xương rất dài.

(C : 64a, 10-12) = (P : 85, 10-17)
Hầu như tương tự với các điểm dị biệt sau :
*. Bản c : Có loại xương dài 4.000 dặm.
= Bản p : Loại xương dài 100 dặm.
*. Bản c : Có loài cá lớn tên là Chất dài 28.000 dặm.
= Bản p : Loài cá dài 500 dặm.
11. Ngưng thở.

(C : 64a, 12-14) = (P : 85, 10-30) Gần tương tự, nhưng ở bản c , vài từ ngữ hơi khó hiểu và các điểm dị biệt sau : *• Bản c : Đại vương có hề nghe nói đến “chí” (quyết tâm) chăng ? Nhà vua đáp : “Trẫm có nghe nói chuyện ấy.” Na-tiên hỏi : “Tâu Đại vương “chí" này ở trong thân phải chăng ?”. Nhà vua đáp : “Trẫm xét chí này phải ở trong thăn”. Na-tiên nói : “Tâu Đại vương, người ngu si không thể chế ngự thân, khẩu và không thể tuân hành Pháp cùng giới luật. Một kẻ như thế không thọ hưởng tự thân được. Người học Pháp có thể chế ngự thân, khẩu, tuân hành Pháp và giới luật, có thể đạt nhất tâm và Tứ

thiền, vậy sao chư vị không thể ngưng thở được chứ?”. = Bản p : Ở đây lại khác. Trước tiên Nàgasena hỏi vua có hề nghe một người ho24 chăng và Nàgasena giải thích rằng người ấy có thề ngưng ho bằng cách uốn cong thân mình. Rồi vị ấy kết luận : “Người ấy không luyện tập thân, không tu hành giới, định, tuệ vẫn có thể ngưng ho bằng cách cong thân mình lại, vậy thì tại sao một người có luyện tập thân, tu hành giới, định, tuệ, lại không thể ngưng thở được chứ ?” (Bản K.E : Chỉ có phần cuối. Cả đoạn lại được tìm thấy ở cuối sách. Điều ấy chứng tỏ rằng bản K.E bị sai lạc nhiều)

12. Đại dương.

(C : 64a, 14-15) = (P ế- 85, 31-32; 86, 1-3) Hầu như tương tự, chỉ đôi chút khác nhau về từ ngữ. *. Bản c : Cái gì được gọi là biển cả, có phải nước được gọi là biển cả hay vì lý do nào khác ? = Bản p : Biển cả được gọi là biển cả, vì lý do gì ’nước được gọi là biển cả ? *. Bản c : Biển cả được gọi là biển cả, vì nước và muối hòa lẫn nhau mỗi thứ một nửa. =

Bản p : Bởi vì có (lượng) nước nhiều bằng (lượng) muối, và muối nhiều bàng nước, nên nó được gọi là biển cả.

13. VỊ m ặn.

(C : 64a, 15-16) = (P ể- 86, 4-7) Hầu như tương tự với các điểm dị biệt sau :

24 K àkacchati: từ này theo học giả Fausboll có nghĩa là. “ho”, và theo Rhys Davids có nghĩa là “ngáy” (dg)

*. Bản, c : Vì lý do gì biển mặn như vị muối ? = Bản p : Vì lý do gì biển chỉ có một vị, đó là vị mặn ? *. Bản c : Biển mặn vì nước đã được tích lũy từ thời xa xưa và các loài cá rùa đã sống chung trong đó. = Bản p : Bởi vỉ nước được tích lũy tử thời xa xưa.

14. N ăng lực của trí tuệ.

(C : 64a, 16-18) = (P : 86, 8-18) Không hoàn toàn giống nhau. Câu hỏi khác nhau, nhưng câu đáp hỏi tương tự. *. Bản c : Người đắc Pháp có thể suy tư về mọi vấn đề tế nhị uyên thâm chăng ? = Bản p : Pháp tể nhị nhất có thể phân tích được chăng? *. Bản c : Người đắc Pháp có thề suy tư về mọi vấn đề huyền bí, vi tế và uyên thâm. = Bản p : Phải, mọi pháp vi tể đều có thể được phân tích. * Bản c : Na-tiên nói : “Phật Pháp là vấn đề huyền bí thâm áo nhất, khó có thể dò tận đáy. Nhưng nó có thể được trí tuệ phân tích.” = Bản p : Pháp là vấn đề vi tế uyên thâm nhất nhưng không phải tất cả các pháp đều như thế, vì có những hình thức biểu lộ vi tế lẫn thô tục. Bất cứ pháp nào được trí tuệ phân tích rồi, thì không có trường hợp nào khác được trí tuệ phân tích nữa.

15. Không có thần hồn trong thân thể.

(C : 64a, 18-20; 64b, 1) = (P : 86, 17-31; 87, 1-2) Y nghĩa tương tự, nhưng có các dị biệt trong ngôn từ :

*. Bản c : Thần hồn của con người, trí tuệ và bản chất (tánh tự nhiên) của vạn pháp, ba thứ này là một hay khác ? = Bản p : Thức, trí tuệ, DÒ mạng căn trong một hữu tình, ba pháp này khác nhau về ý nghĩa và về ngôn từ hay chúng giống nhau về ý nghĩa và khác nhau về ngôn từ ? (Ở đây bản c dùng từ “thần hồn” th ế “thức”.) *. Bản c : Thần hồn của con người hiểu biết, trí tuệ chứng đạo và bản chất tự nhiên của vạn pháp là không tánh, không có ngã thể. - Bản p : Đặc tính của thức là tri kiến, đặc tính của trí tuệ là chứng đắc và không có mạng căn trong một vị hữu tình. *. Bản c : Làm sao đạt được ngã thể ? Mát thấy các sắc; tai nghe các thanh ; mũi ngửi các mùi ; lưỡi nếm các vị ; thân cảm xúc thô nhám hay êm dịu ; tâm nhận thức thiện ác, vậy làm sao đạt được ngã thể ĩ = Bản p : Nếu không có mạng căn thì cái gì thấy các sắc bằng mắt, ngửi các mùi bằng mũi, nếm các vị bàng lưỡi, cảm xúc bàng thân và hiểu biết bằng tâm ? *. Bản c : Nếu ngã thề làm cho mắt thấy sắc thì khi tròng mắt được kéo ra, kẻ ấy có nhìn xa thấy rộng hơn chăng? Khi tai được xé rách mở to ra, kẻ ấy có nghe xa biết rộng hơn chăng ? Khi mũi được đào cho lớn thì nó có ngửi mùi xa rộng hơn chăng ? Khi miệng được hả rộng kẻ ấy nếm vị xa rộng hơn chăng ? Khi da được cắt và lột ra, kẻ ấy có cảm xúc thô nhám hay êm dịu chăng ĩ Khi óc được quẳng ra ngoài, tư tưởng phong phú hơn chăng ? Nhà vua đáp : “Không”. (ở đây bản c chấm dứt mà không có câu “Nói khéo thay !” như

thường lệ.) = Bản p : Hầu như tương tự với đôi chút sai biệt về ngôn từ. Ở đây bản p thêm : “Như thế không có mạng căn trong một vị hữu tình”

(Bản K.E : chỉ có phần đầu. Phần cuối được lấy ra từ các tiểu đoạn khác và không phù hợp với đoạn văn này.)

16. Thật khó thay sự nghiệp đức Phật dã làm.

(C ẫ- 64b, 1-6) = (P : 87, 3-19) Ý nghĩa tương tự nhimg cách trình bày khác nhau. *. Bản c : Na-tiên nói : “Việc đức Phật làm quả thật khó và Pháp đức Phật giác ngộ thật vi tế, uyên thâm. = Bản p : Việc đức Thế Tôn làm thật khó thay. *. Bản c : Na-tiên nói : “Đức Phật dạy rằng Ngài biết những gì ở trong thân người (hoặc Ngài biết ngã thể ở trong thân người nèu từ “thần” được hiểu theo cách này), những gì mát thấy tai nghe Ngài đều hiểu tất cả. Ngài hiểu những việc liên quan đến mắt, những việc liên quan đến tai, những việc liên quan đên mũi, những việc liên quan đến miệng, những việc liên quan đên thân, Ngài hiểu sự hoại diệt, Ngài hiểu các nghi hoặc, Ngài hiểu những gì được suy tư, Ngài hiểu thần hồn." = Bản p : hoàn toàn khác : Ở đây đức Phật dược tán thán về sự phân tích các pháp phi vật chất, tâm thức và các yếu tô' tâm lý n h ư : đây là xúc, đây là thọ, đây là tưởng, đây là tư niệm (ý định) và đây là tâm thức. Ví dụ cũng khác nhau nhưng ý nghĩa hầu như tương tự. *. Bản c : Nếu một người ngậm một ít nước biển trong miệng, người ấy có thể biết trong miệng mình phần nào là nước của dòng sụối này, phần nào là nước của khe kia, phần nào là nước của sông nọ chăng ? Nhà vua đáp : - “Mọi thứ nước đã hoà lẫn làm một, thật khó phân biệt chúng”. Na-tiên nói : “Việc đức Phật đã làm thật khó lắm thay, Ngài biết cách phâh biệt các vị của nhiều thứ nước khác nhau. Nay Đại vương vẫn chưa biết gì về nước biển trước mắt, làm sao biết được thẩn hồn trong thăn

là vật không thể thấy được và về sáu pháp không thể thấy được?” Còn đức Phật liễu tri mọi vật từ tâm và các yểu tố tâm lý cho đến những vật do mắt thấy, tai nghe, mủi ngửi, miệng nếm và thân xúc, khổ, lạc, nóng, lạnh, thô, tế ; từ tăm và các yếu tố tâm lý cho đến mọi vật khác nữa, đức Phật hiểu biết và phân tứ:h tất cả. Bản p : Ví dụ không hoàn toàn giông. Ví dụ này nói đến một người đi xuống biền lấy một ít nước trong tay và dùng lưỡi nếm nước. Kẻ ấy rất khó phân biệt đây là nước sông Hằng, đây là nước sông Yamunà, đây là nước sông Aciravatì, đây là nước sông Sarabhù và đây là nưác sông Mahì ...

*

* *

KẾT LUẬN

(C : 64b, 6-17) = (P : 87, 21-26; 88; 89, 1-16) Hai bản hầu như tương tự, nhưng bản p có nhiều chi tiết hơn. *. Bản c : Đến đây Na-tiên nói đã quá nửa đêm và vị ấy muôn ra đi, sau đó nhà vua ra lệnh các cận ihần cho người lấy bôn cuộn vải nhúng dầu để làm đuốc và tiễn đưa Na-tiên về nơi cư ngụ của vị ấy với mọi lễ nghi cung kính xứng đáng dành cho Na-tiên như thể dành cho bản thân mình, nhà vua còn nói rằng với một đạo

sư như Na-tiên và một đệ tử như mình, sự đắc Pháp sẽ nhanh chóng vì mọi câu chất vấn đều được Na-tiên giải đáp thích hợp. = Bản p : Ở đây trước tiên bản p thêm câu Nàgasena hỏi giờ khắc và nhà vua đáp canh một đã qua, canh hai đang được báo hiệu, đuôc đang được thắp, bốn cờ hiệu đang được giương lên và lễ vật nhà vua cúng dường sẽ được đưa ra từ công khố. Đến đây bản p lại thèm các vị Yonaka tán thán Nàgasena là bậc trí giả thông tuệ và nhà vua đồng ý với lời khen ngợi ấy, bảo rằng với một đạo sư như Nàgasena và một đệ tử như mình, vị học giả chẳng bao lâu sẽ đắc Pháp. *. Bản c : Nhà vua hoan hỉ truyền lệnh đem từ công khố bộ y, trị giá 10.000 đồng tiền cúng dường Na-tiên và báo cho Tôn giả biết từ nay Tôn giả cùng 800 Tỷ-kheo sẽ được mời đến thọ trai hằng ngày trong cung và được cung cấp mọi thứ chư vị muốn. Nhưng Na-tiên từ chối, nói ràng một người tu hành không ước muốn gì cả.

Nhà vua nói Na-tiên phải bảo vệ chính mình cũng như bảo vệ nhà vua, vì dân chúng sẽ trách nhà vua keo kiệt khi Na-tiên đã giải đáp mọi nỗi nghi hoặc của nhà vua nhưng lại không nhận được vật gì vua ban cả ; dân chúng cũng sẽ trách Na-tiên không đủ khả năng giải đáp mọi nghi vấn của nhà vua nên không được nhà vua tặng thưởng gì cả. Nhà vua nói thêm rằng bằng cách nhận lễ vật vua ban, Na-tiên sẽ bảo vệ thanh danh của mình đồng thời giúp vua tạo nên phước đức. Đến đây nhà vua trích dẫn ví dụ một con sư tử ở trong lồng vàng ước mong tự do bên ngoài để chứng minh trường hợp của chính mình đang bị giam cầm trong cung điện nhưng tâm trí không thích thú và vẫn ước mong rời xứ ra đi học tập Đạo Pháp. = Bản p : Hầu như tương tự với các điểm dị biệt sau: *. Bản c : Hàng ngày Na-tiên cùng 800 Tỷ-kheo. = Bản p : 800 buổi thọ trai hằng ngày. *. Bản c : Chiếc y trị giá 100.000 đồng = Bản p : Chiếc y gấm trị giá 100.000 đồng Ở đây bản p thêm : Nhà vua bảo nếu xuất gia sống đời tu hành, ngài sẽ không sống lâu vì có lắm thù địch. *. Bản c : Sau đó Na-tiên trở lại chùa. Khi Na-tiên vừa ra đi, nhà vua suy nghĩ mãi về mọi vấn đề đã hỏi Na-tiên cùng mọi câu giải đáp được Na-tiên trình bày và ngài nhận thấy mọi vấn đề đều được chính Na-tiên đích thân giải đáp. Khi trở về chùa, Na-tiên suy nghĩ về mọi vấn đề nhà vua đặt ra cho mình cùng mọi câu giải đáp của mình, và Tôn giả nhận thấy mình đã giải đáp mọi vấn đề do nhà vua đặt ra. Na- tiên cứ nghĩ mãi về các vấn đề này cho đến sáng. Sau đó Tôn giả đắp y, cầm bình bát đi vào cung và ngồi ở cung đình. Trước tiên nhà vua đến đảnh lễ Na-tiên, rồi ngồi xuống thông báo cho Na-

tiên biết những gì ngài suy tư đêm qua và bảo rằng những ý tưởng này khiến ngài an lạc cho đến tận sáng nay. Tiếp lời, Na- tiên thuật lại những điều Tôn giả suy nghĩ một đêm qua và nói rằng những tư tưởng này khiến vị ấy an lạc tận sáng nay. Sau khi nói vậy xong, Na-tiên muôn giã từ và nhà vua đảnh lễ Na- tiên.

= Bản p : Hầu như tương tự trừ chỗ thêm câu : “Các câu hỏi được nhà vua khéo đặt và các câu đáp khéo được Nàgasena trả lời.”

Ở đây cách dùng từ ngữ hơi khác. Nhà vua bảo Nàgasena đừng nghĩ rằng ngài đã hân hoan suốt đèm qua về những điều đã hỏi Nàgasena. Và Nàgasena cũng yêu cầu nhà vua đừng nghĩ rằng Tôn giả đã hân hoan suốt đêm vỉ những điều đã giải đáp nhà vua. Đến đây bản p bỏ qua lời từ biệt của Nàgasena và lời cung kính cảm tạ của nhà vua ở

phần kết thúc, mà thay vào đó, lại nói rằng hai bậc vĩ nhân tán thán lẫn nhau. Đến đây chấm dứt bản Hán, trong khi bản Pàli thêm Chương Mendakapanha25, ở đó, Vua Milinda yêu cầu Nàgasena giải đáp nhiều vấn nạn gọi là Mendaka, gồm các câu hỏi chia làm hai phần được đặt trước Nàgasena, mỗi câu hỏi bao hàm hai lời phát biểu có vẻ mâu thuẫn và Nàgasena đã giải đáp mọi vấn nạn này trước sự thỏa mãn hoàn toàn của nhà vua. Tiếp theo đó là ba chương về Anumanapanha (Vấn đề Suy luận), Dhutanga (Các Lời phát nguyện) và Opammapanha (Vấn đề Ví dụ), tấ t cả bốn chương này đều được xem là phần bổ sung về sau của các soạn giả bản Pàli, bởi vì giáo lý được thảo luận ở đấy phức tạp hơn, vi tế hơn và không phù hợp với quần chúng như người Hy Lạp (tức Yonakas) thời Vua Milinda, mà đúng hơn chúng là tác phẩm của một số Trưởng lão thông tuệ đa văn không những uyên bác về Kinh tạng mà còn cả Luận tạng nữa.

25 Nghĩa đen : hai sừng chĩa ra hai bên. (dg)

Và vì vậy, chư vị đã khuếch đại nguyên tác thành tầm cỡ ngày nay theo đúng truyền thông tông phái của mình.

* * *

Phần B a

PHỤ LỤC

MỘT SỐ NHẬN XÉT VE BẢN HÁN DỊCH

Iẻ M ột sô' từ cổ

Vì bản Hán rấ t cổ , nên ta nhận thấy có nhiều từ cổ không còn được dùng trong các bản dịch về sau.

TỪ PÀLI BẢN HÁN CÁC BẢN DỊCH NÀY VỀ SAU 1. Uddhacca kukkucca Hỷ - lạc Trạo cử 2. Sỉla Hiếu thuận Giới 3. CattàroSatipa- Tứ ý chỉ Tứ niệm xứ tthàna 4. Kàyànupassanà- Quán thân thân Quán thăn như satipatthàna chỉ thân 5. Vedanànupassanà- Quán thống dương Quán thọ như thọ satipatthàna thông dương chỉ 6. Cittànupassanà- Quán ý ý chỉ Quán tâm như tăm satipatthàna 7. Dhammànupassa- Quán Pháp Pháp Quán pháp như nàsatipatthàna chỉ pháp

8. Cattaro samma- Tứ Ý đoạn Tứ Chánh cần ppadhànà
9. Satta-bojjhangàni Thất giác ý Thất giác chi
10. Sati Ý (Tâm) Niệm
11. Pìti Khả Hỷ
12. Passaddhi Ý (Thanh thản) Khinh an
13. Upekkhà Hộ Xả
14. Sam mà Trực Chánh
15. Sankappa Niệm Tư duy
16. Atthangikamagga A- kou ? Bát Chánh Đạo
17. Sammậịìva Trực trị Chánh mạng

18. Nàma-rùpa Mạng thân Mạng sắc
19. Sankhàra Thân Hành
20. Vinnànạm Thần Thức
21. Salàyatanam Lục tri Lục xứ
22. Phassa Pei Xúc
23. Vedanna Tri khổ tri lạc Thọ
24. Tanhà Dâm ái Ái
25. Upàdànam Tham dục Thủ
26. Bhava Hữu tri Hữu
27. Manasikàra Chỉ Tác ý
28. Saddhà Chánh tín Tín
29. Samàdhi Ý tầm Định
30. Sukhavedanà Canh lạc Lạc thọ
31. Dukhavedanà Canh khổ Khổ thọ
32. Avịịà Vô tri Vô minh 33. Sannà Giác Tưởng 34. Vitákka Động/ Nội động Tầm 35. Vicàra Hành Tứ 36.Manovinna-nam Thần Ý thức

n ẻ Một số** cách dịch tô i nghĩa và lạ thường

Đôi khi chúng ta thấy vài cách dịch tối nghĩa và lạ thường, hơi gây rắc rô'i và khó giải thích.
1) Phụ đạo : đường hầm ?
2) Thuần bạch : trắng ?
3) Thư thủy thi : (P) bình lọc nước.
4) Chất : (P) Trưởng lão Tissa.
5) Đại Tần quốc : xứ của dân tộc Yonaka.
6) Chất : Loài cá lớn.
Ts. Kogen Mizuno đưa ý kiến rằng mặc dù bản Hán dịch nói bản này được thực hiện vào thời Đông Tấn (317 - 420) chắc hẳn nó phải được dịch sớm hơn vào khoảng tlời Hậu Hán (25 - 189), không quá thời Tam Quốc (240 - 280) vì các lý do sau : - Các từ diễn dịch đáu cổ (không còn được dùng). - Các vần kệ được dịch thành thể văn xuôi. - Cách dùng từ Đại Tần quôc.

Trong bản biểu đồ của Ts. Kogen Mizuno, ông nêu ra rằng sô" từ ngữ được các dịch giả này chấp nhận không đồng nhất với sô" từ ngữ được An-chí-Cao chấp nhận. Điều ấy chứng tỏ rằng bản dịch này hẳn phải được thực hiện sớm hơn thời An-chí-Cao. Có lẽ ta không thể ghi niên đại bản dịch này trễ hơn thời Đông

Tấn hay Tây Tấn (265-318), mà đúng hơn, phải vào thời Hậu
Hán.
Như đã được thấy trước đây, không có vần thi kệ nào trong bản Hán dịch. Như Ts. Kogen Mizuno nêu trường hợp vần thi kệ trong bản Pàli :'
Vô bệnh lại tối thắng,

Tri túc, phú tối cao,
Tín, quyến thuộc tối ưu,
Niết-bàn, lạc tối thượng.
(Pháp Cú 204)
Vần kệ này được Chi Khiêm thời Tam Quốc dịch như sau:

Vô bệnh tối lợi, Tri túc tối phú, Hậu vi tối hữu, Nê-hoàn tối lạc. Trúc Phật Niệm thời Đông Tấn cũng dịch vần kệ này theo thể thơ : Vô bệnh đệ nhất lợi, Tri túc đệ nhất phú, Tri tín đệ nhất hữu, Nẽ-hoàn đệ nhất lạc. Vì dịch giả của bản. Hán này dùng thể văn. xuôi đe dịch vần thi kệ Pàli, cho nên bản Hán phải xưa hơn thời Tam Quôc hay Đông Tấn. Trong bản c, từ Đại Tần quốc được dùng để dịch tên nước của. dân tộc Yonakas. Theo Ts. Kogen Mizuno, lanh tho Hy Lạp đã đươc dịch thành Đại Tần suốt đên sau thời Hậu Hán. Vì vạy có thể bản dịch này được ghi nhận vào niên đại Hậu Hán. Với

ba lý do nêu trên, Ts. Kogen Mizuno kết luận rằng bản Hán dịch này không thuộc niên đại Đông Tấn như đã được nói trong bản Kinh , nhưng nó đã được thực hiện vào thời kỳ Hậu Hán, nếu không phải là thời kỳ sớm hơn nữa. Học giả Tarn nói rằng bản c được thực hiện vài th ế kỷ sau bản p. Điều này hơi đáng nghi hoặc. Trước tiên, ta phải chú ý rằng, nguyên tác từ đó phát xuất bản Hán dịch thực sự có mặt sớm hơn bản Pàli. Vì vậy cho dù ta giả thiết i>ản Hán dịch được thực hiện sau bản Pàli, điêu đó cũng không ám chỉ rằng mọi dữ kiện được cung cấp trong bản Hán này đều phải thuộc niên đại sau các dữ kiện của bản Pàli. Hơn nữa, niên đại của bản Pàli chưa thể được xác nhận nó có lẽ được xếp vào khoảng từ th ế kỷ thứ nhất đến th ế kỷ thứ sáu sau Tây lịch, là thời kỳ Buddhaghosa viết bộ Luận Thanh Tịnh Đạo. Về phần bản Hán, Ts. Mizuno ghi nhận vào thời Hậu Hán (25 - 189 sau Tây lịch), hoặc theo niên đại được nói đến trong bản Hán này (thời Đông Hán: 317-419 TL). Như vậy trong bất cứ trường hợp nào, lời ông Tarn cũng không được chứng minh khi nói rằng bản Hán được thực hiện vài th ế kỷ sau bản Pàli.

Dịch giả cẩn bút Mạnh Hạ 1998.

MILINDAPANHA
AND
NÀGASENABHIKSHUSÙTRA
(A COMPARATIVE STUDY)
(Through P à li an d C hinese sources)

Most Ven Dr. Thích Minh Chau

FOREWORD

The title Miỉindaparìha, a combination of íòreign and Pàli word, indỉcates th a t the treatise was primarily meant for the people, who were cognizant of, or assciated with the name of King Menander. Many of them were evidently non-Indians who had a ciitical mind and were not inclined to accept out of veneration for the great Teacher, all the views and sayings attributed to Him. The íĩrst problem discussed in the text is

one of the most controversial doctrines of the Buddhists. In this, the question of reḶation through Kamma between one existence and another of a being was taken up. I t may be mentioned here th at this is also the fũ*st problem taken up in the Kathàvatthu, an Abhidham-ma text (Puggalo upaỉabbhati). The Buddhists were the only school of thought to advocate the transíerence of Kammic eũects from one existence to another without adm itting the existence and/or transmigration of a Soul (puggala). In the Pre-Chnstian eras, logic was in its elementary stage and so, most of such tough problems were solved with the aid of sixniles and not by logical arguments. The similes were ạlso ọf the popular type, and were very likely meant not for the ỉntellỉgensỉa but for the common people among whom there must have been many Indo-Greeks and Indo-Bactrians. The arguments found in the Kathàvatthu, which is a much

earlier text than the Mỉlinda-paiíha, is of a higher order. The latter, though written in a popular style, with sỉmỉles of everyday life, oífers a clear exposỉtỉon of the fundamentals of the Buddhỉst doctrines, disciplinary rules and moral teachings. As early as 1860, the leam ed editor of the Milỉndapanha, V. Trenckner, assỉgned the text to the l st century A.D. and came to the conclusion on the basis of the use of the phrase "Tam ỵathà nnsùyata" instead of the usual Pàli words "Evam me sutam" th a t the orỉgỉnal text was in S ansknt and was composed in N.India, where Kỉng Menander had his dominion, and th a t it could have no connection with Ceylon. This view, I think, still holds good not withstan ding the tradition th a t Gunabhadra (393-468) carried with him a copy of this text to Chỉna tìrom Ceylon, as reíerred to by Prof. Demieville (vide BEFEO. XXIV. 1924). There are eleven versions of this text in Chinese, the translations having been made from the 6* to 13* Century A.D. (1) The Chinese translated the Sanskrit Tripitaka, mostly íbund in N. India and Central Asia, which were the centres of the Sarvastivadins and the Dharmaguptas, who compiled the Tripitaka in Sexni-Sanskrit. In íact, there are no Chinese translations of the Pàli text except perhaps the Samantạpàsàdikà, and the Vimuttỉmagga, about the exact relation of which to the VisuddhÌTnagga of Buddhaghosa has not yet been ascertained. On a comparison of the available text of the Sanskrit Tripỉtaka with their Pàli countsrparts and Chinese translation, it appears th a t there was a considerable diữerence between the Sanskrỉt and the Pàli versions while there was close agreement between the S ansknt texts and Chinese translations. Hence, ít cannot be expected th a t the Chinese versions of the M ilỉndapanha would faithfully correspond to the Pàlỉ version. T h e p r e s e n t e d ito r Dr. Thich Minh Chau has amply corroborated this fact by his close examination of the P àli and

Chinese versions of the Milindapanha as also of other Sutras of the Nikàyas. In Chỉnese translation are avaỉlable only the íĩrst three parts of the Milindapanha. According to the opỉnỉons of Dr. Thich Minh Chau as also of the Japanese and European scholars these three chapters fonned the original, and the other portions are later accretions from century to century as was the practice wxth the Indỉan authors and commentators of the early days It is very likely th a t the Chinese translation followed

the Sanskrit oiigỉnaỉ closely. In BEÍEO (XXIV), Prof. Demieville brieũy compared the introductory chapters and surveyed the contents of the Pàli and Chinese versions and translated the Cliinese version in to French. He made critical study of Menandre, Sàkala, Nàgasena as an arhat, a schisxnatic and author of the Trikàyasàstra Gtc In the present work, the author filled up the gap left by Prof. Demieville. He compared the Pàli and Chinese versions line by line and poỉnted out the marked differences between the two versions exhaustively. He mentioned incidentaUy th at there was a diíTerence in approach to the Buddhist texts by the Indian and Chinese thinkers and writers. On a close comparative study of the two versions, he arrived at the conclusion th at the present available Pàli text is an enlarged version of an earlier Pàli text which was a translation of the original text, and the latter actuaUy formed the basis of the Chinese versions, and th a t the remaining foxư parts of Trenckner's edition were added later by the compilers of the Pàli text. In the chapter on "Probe into the anteriority and fỉdelity o f the Pàli and Chinese versions", he adduced forceful arguments which haved a value of th eừ own. The author has dealt with the following topics :

(i) Previous lives of Nàgasena and Millinda; (ii) Doctrines mentioned in the text; and (iii) Similes, citations and gàthàs. The author, a monk of Vietnam, mastered both Pàli and Chinese languages and gave ũnishing touch to his knowledge of P àli a t the Nàlandà Pàli Institute. Being well-versed in the two languages, he could compare the two versions in onginal, problem by problem, and point out th eừ agreements and diíĩerences. His ũndings, thereíòre, are very valuable. His presentation of the materials is clear and impressive. By this work, he has rendered a distinct Service to the cause of Buddhistic studies, in which the present day scholars are getting more and more interested. I hope he will carry on such íửrther comparatiye studies of Pàli and Chinese texts, and open up a new vista in our knowledge of the history of Buddhism xn Asia. 29 Ramananda Chatterjee Street, Calcutta, 7 - 1 - 6 4 Prof. NALINAKSHA DUTT (Retd.) Head of the Pàli Department, Calcutta University

PA R T I INTRODUCTION

P revious w orks on the su b je c t:

Ths Pa.il Milindapanho and its Chinsse counterpart Nữhsien-pi-ch iu-chỉng have enjoyed m uchJ popularity among W estem and Eastem Scholars, and numerous are the translations of the two above texts in to various languages some of these translations are mentioned below : 1. Louis Finot : Les Questions de Milinda, Paris 1923 (French translation of Book I-III). 2. Rhys Davids : The questions of King Milinda (English translation 1925) 3. Nyànatiloka : Fragen des Milinda, Munchen 1919 (Complete German translation). 4. F. Otto Schrader ệ- Die Fragen des Konigo Menandros Bẹrlin 1905 (German translation of the portions held to be original by the translator). 5. Specht and Levi : Deux traductions chinoises de Milindapaiỉho : Oriental Cohgress IX, London 1892 Vol.I,pẻ518ff. 6. Sogen Yamagami : Sùtra on Questions of King Milinđa (Japanese translation from the Chinese text). 7. Sei Syu Kanạmoli : Questions of King Milinda (Japanese translation from the Pàli text). 8. Paul Demieville

Les versions Chinoises du

Mỉííndapanha, BEFEO, VÒ1.XXIV, 1924. Dissertatỉons on the 2 Pàli and Chinese texts, and comparatỉve studỉes of them have captured the attention of many leamed Pandits. Some of these dỉssertatỉons and comparatỉve studies are cited below: 1. Garbe : Beitràge zur indischen Kulturgeschichte Belin, 1903. 2. Mrs Rhys Davids : The Mỉlinda Questỉon, London 1930å 3. Khys Davids : Encyclopaedia of Relỉgỉon and Ethics, Vol.VIII,p.631ff., artỉcle on "Milindapanho" 4. Taỉsho editỉon of the c Tripitaka edỉted by Takakusu and Watanabe, Vol.32, No. 1670 (a&b). 5. W intemitz : History of Indian Literature, Vol.II, pp.174- 183. 6. Siegfried Behrsỉng, Beitrage zu eỉner, Milinda Bibliographie, Bulletin of the School of Oriental Studies, Voỉ. VII, 3, pp.516ff. 7. B. c . Law : A history of Pàli Lỉterature Vol. II, pp. 353- 72. 8. J. Takakusu : Chỉnese Translatỉons of the Milindapanha JRAS, 1896. 9. Dr. Kogen Mỉzuno : On the Becensỉons of Milindapanho.

Aims and structure of the present work :

But uníbrtunately, most of the above work, such as those in German, French and Japanese, are not easily available to the scholars and students of Buddhist literature in Indỉa. My present work is an attempt to fĩll this lacuna, and present a fresh and systexnatic comparative study of the p and of the c texts. It gỉves an exhaustive and detailed study of the two texts, and places side by side all the corresponding c and p passages, at

m

the same time taking notes of alỉ sỉmilarỉtỉes and dỉssimilarỉtỉes between the two versions. Thus the readers have all the data beíore them and will be able to formulate th eữ own conclusion, if such ỉs theừ desire. In addỉtion to this, my work is also a probe into the anteriority of the p and the c texts, by making use of the conclusions in some of my predecessors' works which (unĩortunately not many) are at my dỉsposal, and also by quoting all ỉntem al and external evidences available so as to prove my standpoint and conclusỉon upon thỉs problem. Up to now, we can aíBrm with certainty th a t the original of the Chinese text ỉs earlỉer than the Pàli text, as proved in the chapter : "A probe into the anteriority and /ĩdelity o fth e p and the c versions." (See in£ra p.24-35).

Texts adopted :

Here I have selected the Mỉlindaparĩho, the Pàli text edited by V. Trenckner to use in my comparative study. For the c text, I have to adopt the Japanese Hsu tsang edition, case Ts'ang as it is handy and the T'aỉ sho edition ỉs not available at Nàlanda. ỉ wỉsh th a t the Nàlandà authorities would remedy this deplorable lacuna, because the T'aỉ sho edition has been widely used by scholars all over the world; and reíerences to another edition, as I have done ỉn this work, are not much welcomed by scholars ỉn general. The c Na-hsien-pi-ch'iu-ching has two texts, one of two volumes, mentioned ỉn my work as K E. (Korean Edition), and the other of three volumes. I have opted for the three-volume one, as the former text is too much corrupted, wỉth 17 dỉalogues

missing25, and with the order of some dỉalogues altered although in some passages, it stands closer to the p version. But ỉn my comparative study, all the main diổerences between the two

96 from Dialogue No. 14 to Diaỉogue No. 30, according to R.M.P. p, 25-26.

Chinese texts are quoted so as to enlighten the readers of any great dỉíĩerences between the two versions.

A ck n ow led g em en t: When I had ũnished the comparative study of the p Milindapanho with the c Na-hsien-pi-ch'iu-ching, but not yet the introduction, I received the Japanese book "Qn the Recenskxis af MUindaponho" by Dr. Kogen Mizuno, sent to me by a Japanese scholar, Mr. £gaku Malda. Mr. Nagasaki, a Japanese scholar of the Nava Nàlandà M ahàvihàra was kỉnd enough to translate this book into English for me, and I am quite happy to ũnd th a t Mr. Kogen Mizuno's conclusỉons quite tally with my own, and what is more gratifying, he has brought out some new and convincing prooís as to the anteriority of the two texts. So in recognition of his competent scholarship, I have quoted some of his ũndings in my work to support my view, at the same time, I try to bring some portions of this valuable work to the notice of the readers at large. My heartfelt thanks are hereby conveyed to the three above Japanese scholars, who have contributed much to the improvement of my present work. I am much indebted to Prof. Nalinaksha Dutt, former Head of the Pàli Department, Calcutta University, who has been kind enough to write a foreword to this work, thus enhancing its prestige and quality by his enlightened scholarship. My thanks go out also to Prof. p. V. Bapat of Poona who has gone through my work with the conscientiousness of a seasoned scholar and has offered many valuable suggestions and rectiíications. His knowledge of both the Pàli and the Chinese languages is really a precious asset th at commands respect and makes his advice highly valuable.

As always, the Nava Nàlandà M ahàvihàra with its peaceíul atmosphere and its rich library oíĩers me a veritable sanctuary where I can devote all my time to research works and studies, undistưrbed and imhindered. May its Director, its staíĩ and its inmates receive here the expressỉons of my thanks.

CONTENTS

FOREWORD
PART ONE.
INTRODUCTION
I. Points in Common in the p and the c versions
II. Points of diíĩerence
(A) Titles :
(B) Plan of the work :
(C) Dỉalogues

(D) Previous lives of Nàgasena and Milinda
(E) Diổerences in details
(F) Diíĩerences in doctrỉnes :
1. Abhidhamma
2. 37 Bodhipakkhỉyas
3. Paticcasamuppàda
4. Vedanà
5. 3 Lakkhanàni
6. 7 kinds of wisdom
7. Yoniso manasikàro and Pannà
8. Nỉbbàna
9. Saddhà or faith
10. High ordirỉation and wisdom
11. Sati
12. Vinnànain, Pannà, Jìva
Sỉmiles
(H) Gàthà and quotations
III. Schools to which the p and the c versions belong
IV. A probe into the Anteriority and Fidelity of the p and the c versions
PART TWO Comparative study of the p and c text passages by passages (see pages 2,3,4,5)

BOOKI : BÀHIRAKATHÀ OR EMTRODUCTORY SEơnON
A. Opening of the Text
B. Previous lives of Na-tsien and Mi-lan c. Description of Sàgala
D. Milinda
E. Meeting of Ayupala with Milinda
F. Meeting between Nàgasena and Milinda
BOOKII : LAKKHANA PANHA
A. Chapter 1
1. Questions about a name 2tẫ. Seven years of ordination
3. Ways of discussion
4. Invitation to come again for discussion
5. Talk between Anantakàya and Nàgasena
6. Another meeting bestween Nàga9ena and Mĩlinda
7. Aim of adopting a religious life
8. About Rebirth
9. Other good qualities aệ Qther six qualities b. Faith c. c : Filial piety = p : Sìla d. Exertion e. Mindíiilness f. Concentration e- Wisdom h. The Meritorious Dharmas.
B. Chapter 2.

1. Does the person who is rebam remain the same ?
2. Isữieper3onfreedfiOTirebirthawareoftìús?
3. Intelligence and wisdom.
4. Feeling suữered by the emancipated one
5. Different kinds of ĩeelings
6. What is rebom ?
7. Is Nàgasena rebom ?
8. Name and form are not rebom separately.
9. Time th at exists and time that does not exist c . BOOKII Chapter 3a
1. The root of the past, íiiture and present.
2. Birth and Death have no end.
3. The xoot cause ofbữtìi and deaứi cannotbeobtainei
4. The positive and negative aspects of the Law of
Dependent Origination.
5. Everything is originated from one causes
6. Is there an inđividuality or a soul ?
7. Eye consciousness and mind consciousness
8. Contact
9. Feeling
10. Perception
11. Volition
12. Consciousness and Initial thought
. 13. Sustained Thought
D. Chapter 3b
1. No possibility of distinguishing the Dhammas
2. Can Salt be weighed ?
BOOKIII :
E. Chapter 4
1. The five knowledges are produced by various actions.
2. DiHerent kinds of actỉons lead to diữerent types of people.
3. Good deeds should be done in the past.
4. Fữe in Hell is far hotter than ordinary íire.
5. Wind element supports water element.
6. A deũnition of Nibbàna.
7. Do all Dharma-leamers obtain Nirvàna ?
8. Nirvàna is happiness
F. Chapter 5
1. The Buddha exỉsts.
2. The Buddha is ỉncomparable.

3. The Buddha's incomparability is known through hỉs teachỉngs.
4. The teachỉngs of the Buddha should be practised for life.
5. Rebirth without transmigration.
6. Grood and bad actỉons follow thc doer.
7. Good and bad action cannot be pointed out.
8. One who is rebom knows th a t he will be rebom.
9. The Buddha after Parinibbàna cannot be pointed out.
G. Chapter 6
1. Religious ones do not love their body.
2. The Buddha is omniscient.
3. The 32 marks of the Blessed One.
4. Is the Buddha a disciple of the Brahmà ?
5. The Buddha has no teacher.
6. Two kỉnds of tears.
7. The man with passỉon and the man without passỉon.
8. Where does wisdom dwell ?
9. The meanỉng of transmigration.
10. Memory and mind.
11. Leam ing and Memory
H. Chapter 7.
1. Memory springs up in 16 ways.
2. Power of one thought of the Buddha.
3. To remove suffering in the future.
4. How far is the Brahmà world ?
5. T hespeedtakenbyalivingbem ginhisrebirth
6. Seven kinds of wisdom.
7. Merit is greater than Demerit.
8. To do evil without knowing, and to do evil knowingly.
9. Power of travelling.
10. Very long bones.
11. Stop breathing.
12. The Ocean.
13. Saltiness.
14. Power of wisdom.
15. There is no spữ it in body.
16. Very diSicult is the work done by the Buddha.
CONCLUSION
PART THREE
APPENDIX

Some remarks on the Chinese Translation

ABBREVLATIONS

B. E. F. 2£ế o Bulletin d' Ecole Francaise d' Extreme Orient. c. Chinese. Chinese text. Dial Dialogue o. B. I. The Greeks in Bactria and in India. K E. Korean edition. L. T. Later translation. N. Edition Nàlandà edition. p. Pàli. Pàli text. p. M. p. Pàli Milindapaiĩha. Q.KM. The Question of King Milỉnda R. M. p. On the Recensions of Milindapaiĩha by Dr. Kogen Mizuno s. Sỉamese. s. M. p. Siamese Milindapaiĩha For reference p 60b, 6-10, means Chinese text, page 60b lines 6 to 10. c 87, 21-26; 88; 89, 1-16, means Pàli text p.87 from line 25 to line 26; the whole page 88' page 89 frọm line 1 to line 16.

I. POINTS IN COMMON IN THE p AND THE c VERSIONS

A comparative study of the p Mỉlindữponhữ and the c Nữ- hsien-pi-ch'ỉu ching shows clearly th a t both versions derive from the same source as they have many points in common between them. Except for the accounts of the previous lives of Milinda and Nàgasena where divergences abound and the last four books of the p text, which are not available in the c version, the remaining passages can be said to be similar, barrm g some additions and omissions here and there; the trend of the dialogues is almost identical, the dialogues veer round the same theme with uniniportaiit divergences scattered unevenly. Even in the widely divergent accounts of the previous lives of Nàgasena and Milinda, seven points of similarities between the two versions are listed below, thus showing unmistakabỊy the same source Ễrom which the respective compilers drew theữ inspirations. 1. In the Pàli, the novice and the monk both made vows and they were later bom as King Milinda ạnd monk Nagasena in accordance with their vows. In the Chinese, the Brahmana who was an elephant in his previous life and the Bràhmana who was a herm it and friend of the íixst Bràhmana made each a vow and both were bom as Na-hsien and Mi-lan, in confornuty with their aspirations. 2 The p mentions Nàgasena's birth as a son in a Bràhm ana family. He was taught the three Vedas and

Brahmanical knowledge and did not know the Dhamma and the monks. In the c, the elephant was rebom also as the son of Bràhmana family and when he grew up, he did not hear the Buddha-Dharma and did not see the monks. Afterwards, he left the world and studied heretical doctrines. 3. The p mentỉons Ven. Rohana who was taken to task by Ven. Assagutta for being absent when the whole company went to request God Mahàsena to be bom in the world. Ven. Âssagutta assigned to him the duties of going to Nàgasena s parents' house to beg for alms for seven years and a half and to draw Nàgasena away from the household life and to ordain him. In the c text Na-hsien had an uncle called Lou-han an A rahant who ordained Na-hsien and gave the ten precepts Lou- han can be identiũed with Rohana. 4. The p mentions Arahant Assagutta who dwelt at Vattaniya hermitage and under whoxn, Nàgasena passed three months of the rainy season. The c speaks of a Buddhist temple called Ho-ch'an in which dwelt 500 Arahant monks having for leader Ven. 0-po-yueh,whose temple Na-hsien resorted to. Thus Vattaniya herxnitage can be equated with Ho-ch’an Buddhist temple and Arahant

Assagutta with Arahant O-po-yueh. 5. In the p, Nàgasena preached the Abhidhamma to the lady-disciple and both the preacher and the listener attained the Sotapatti stage to the great joy of Assagutta who said th a t Nàgasena had h it two quarries with an arrow-shot. In the c, Na-hsien preached the Dharma to a layman devotee and both ilso attainGd the stage of stream-winner and Na-hsien was praised by Ven. O-po-yueh as having hit two targets with One arrow-shot.

6. In the p, Ven. Dhammarakkhita blamed Nàgasena on his íailure to attain Arahantship. On that very night, Nàgasena strove hard and attained Arahantship. In the c, Na-hsien was expelled from the Sangha owing to his disobedience to his teacher's order, and out of repentence he strove hard and attained arahantship. 7. In the p, aíter his attainm ent of Arahantship, Nàgasena w ent to the city of Sàgala and stayed a t Sankheyya hermitage to challenge King Milinda; in the c, Na-hsien came to the country of She-chieh and stayed a t Hsieh-chih (or ti)-chia temple to chaUenge King Mi-lan. From the above seven points of sunilarities, we might come to the conclusion th a t although so many details differ, both versions derive ữom the same source of documentation and have a common background, th a t is the original of the c and the p translations.

II POINTS OF DIFFERENCE

But the points of diíĩerence are far more interesting and important as they show the trend in the mind of the compilers the objectives they are aiming at in these accretions and omissions, thereby helping to detect the sects they belong to and serve as a probe into the question of anteriority and neamess to the original of each version.

A. TITLES c :Na-hsien-pi-ch iu-ching: Na-hsienbhikshusùtra p :Miỉindapanho : The Questions ofMilinda. Thus the c classifies this text as one among the sùtras although it does not begin with the traditional "Evam mẻ sutam ”. Here the c selects the name of the monk to be the title of the text, while the p preíers th a t of the king.

B. PLAN OF THE WORK : The c text comprises three books, the ílrst book from page 52a to p.57a, the second from p.57a to p.61b; the third book ữom p.61b to p.64b, without any headings, endings and divisions into paragraphs, except a t the end and at the beginning of a book The p text is divided into seven parts : P a rt 1: B àhữakathà or introduction with the account of the previous lives of Nàgasena and Milinda, from p. 1 to p. 24. P a rt 2: oampnses ĩ-akkhanạpanha Ếom p. 25 to p 64. P art 3: Vimaticchedanapaiĩha ửom p.65 to p.89

P a rt 4: Mendakapanha from p.90 to p. 328. P art 5: Anumànapanha from p. 329 to p. 347. P a rt 6: Dhutangapanha from p.348 to p. 362 Part7: OpammakaửiàpanhaandMĩlindàs Arahantship from p.362 to p.420 Thus the c version omits P arts 4 to 7 of the Pàli Version.

c. DIALOGUES (a) Number : According tồ the ingenious chart drawn by Dr. Kogen Mizuno26, the c has only 69 dialogues while the p adds 12 dialogues more in its own version : 1. Dial. No. 3 (P.M.P.,p.32) on Manasikàro which is considered as one of the

factors leading to emancipation. 2. Dial. No. 18: (P.M.,p.48), in which conditions for not being rebom are enumerated. 3. Dial. No.23: (P.M.P.,p.50), on the impossibility of knowing the beginning in the past. 4. Dial. No. 25: (P.M.P.,p.52) on the rise of sankhàra not without conditions. 5. Dial. No. 32: (P.M.P.,p62) on the characteristic of vinnànam . 6. DiaL No. 34: (PMP,p.62) on tìie diaiaderistíc of vicàra. 7. Dial. No. 48: (P.M.P.,p.71), on Dhammas seen by Nàgasena. 8. Dial. No. 51: (P.M.P., p.72) on the absence of any being transưũgrating from one body to the other.

26 R. M. p. p.23-28

9. Dial. No. 62: (P.M.P.,p.77), on the dwelling place of Panna. 10. Dial. No. 63: (P.M.P., p.77), on the meanỉng of transxnigration. 11. Dial. No. 65: (P,M.P., p.78), on the rise of Sati either by abhijànantà or by katumikà.

(b) Order o f the Dỉaỉogues : The Order of the dỉalogues can be saỉd to be identicaL, except in two ỉnstances : 1) The c places fcãth beíòre precepts, while the p puts SUa beíore addha.27 Agaỉn, the dialogue on the omniscience o fth e Buddha is placed íárther in the p version.

D. PREVIOUS LIVES OF NÀGASENA AND MTĨ.TNDA (a) Diu&gences: The account of the previous lives of Nàgasena and Milinda are totally diíĩerent in both versions, as testiũed by the foỉlowing dỉvergences : 1. The p pỉaces the story in the time of Kassapa Buddha and reíers to a novice who was heedless of the order given three times by a monk, and received a blow of the broom-stick £rom the latter. The novice, while crying and periỉbrming his duties, made his íirst aspiration to become powerful and gloríous like a midday sun. Again, when he saw the mighty waves of the Ganges bellowing and rushỉng forth, he made a second aspiration to be able to carry away all the debates like the billows of the Ganges. Due to these aspỉrations, the novice was rebom as Mỉlinda, King of Sàgala ỉn Indỉa.

27 R M. p. p. 33-35

The monk, when goỉng down to the river to take bath and on hearing the novice's aspiration, also made a wish to be able to unravel and solve any puzzles asked by this young novice. Due to this aspỉration, the monk was later bom as Nàgasena. The c is totally different here. It traces the past up to the time of the present Buddha only, not up to Kassapa Buddha. It refers to the episode of the Budđha when he was tired by the aíũuence of his listeners and retired to a secluded place. There he was followed by an elephant-king who also wanted to flee away from the disturbances of his herd. The Buddha, knowing the elephant's mind, preached the Dharma to hÌTn and the elephant attended upon the Buddha, sweeping, watering and tram pling down the path on which the Enlightened One used to take his walk. Later the elephant died and was bom as the son of a Bràhmana family who, when grown up, left his family, studied heretical doctrines and stayed in the íòrest. Near by lived a herm it and both became well acquainted. One of them made a vow to become a recluse and strive after Arahantship and he was rebom as Na-hsien. The other man made a vow to become a king and

Tnalfft all people follow his teachings and he was rebom as King Mi-lan. 2. In the p, there is a protracted passage which refers to the innumerable company of Arahants asking God M ahàsena to be born into the world so as to defeat Kỉng Milin<ịa and protect the Dhamma, Mahàsena's rebừth as Nàgasena in Brahmana Sonuttara's Êunily, his study of Vedic and Brahmanical lores, Ven. Rohana's assignment to initiate Nàgasena into the religious life and into the Dhamma, Rohana’s begging for alms for seven years and ten months, his meeting with Nàgasena, his ordairung Nàgasena as a novice and his teaching the Abhidhamma to Nàgasena.

In the c, it mentions simply th a t Na-hsien, at the age of 14 or 15, had a patem al uncle named Lou-han who was an Arahant and possessor of psychic powers. Na-hsien came to see him, told him of his delight in the Buddha doctrine and begged for ordination. Lou-han pitied Na-hsien and ordaỉned him as a sàmanera. Na-hsien daily recited the doctrine, pondered over the Dharma and Vinaya, attained the four dhyànas and grasped the essence of the doctrine. Here there is no mention of teaching first the Abhidharma to Nàgasena. 3. In the p, Nàgasena preached to the íady-devotee the deep Abhiđhamma and the doctrine related to emptiness (suíĩnatà), while in the c, Na-hsien preached to a layman- disciple íirst about charity, morality, heaven. Then when he found th at the layman was glad a t heart, he preached to him the deeper Dharaia, th a t all impermanent Dhaxmas were liable to suíĩering. Here also, there is no mention of Abhidhanna. (b) Passages missing ỉn either versỉon : In either version, there are certain passages and details missing : Not available in the c te x t: 1. The monk and the novice were bom and rebom in countless existences as gods and men between Buddha Kassapa and Buddha Gotama and the latter had predicted about them as he had pređicted about lỉloggaliputta Tissa, th at 500 years after the Buddha s Parinibbàna, these two would appear in the would propound the Dhamma and help disentangling knotty points of the doctrine. 2. The p refers to the six heretical teachers and the conversation of King Milinda with Pùrana Kassapa and Makkhali Gosài»; whose replies did not satisfy the king and

made him proclaim th a t all Jambudìpa was empty of recluses and Bràhm anas capable of holding discussion with him. 3. The c text is also silent ãbout the episode begỉnning w ith the company of Arahants begging God Mahàsena to be bom in the world so as to chaỉlenge Kỉng Milinda and protect the doctrine, and also about the episođe in which Ven. Rohana is descrỉbed to have gone for seven' years and ten months to B ràm ana Sonuttaras house and to have taught the Abhidhamma. 4. Five tỉmes the p mentỉons the Ạbhidhaxnma, íĩrst in the introductory gàthà where Nàgasena was mentioned as an expert in Abhidhamma, secondly when Rohana taught Nàgasena the seven books on Abhidhamma Ễrom Dhammasanganỉ up to P atth àna, thirdly when Nàgasena recited to the company of A rahants the seven Abhidhamma texts in íủll, to the thunderous applause of Brahmà God and the shower of Mandàrava flowers. Again Nàgasena preached the Abhidhamma to the lady-devotee and both attained the Sotapatti stage. Last of alỉ, Nàgasena on his way to Pàtalỉputta expounded the Abhidhamma to the m erchant who played the host to him. 5. Nàgasena, while

accompanying his teacher in his begging round, mentally blamed his teacher of being empty- headed and foolish to have taught him íirst the Abhidhaimnã and due to that, he was told by his teacher to go and challenge King Milinda so as to atone for his unholy thoughts. 6. Nàgasena went to Ven. Dhammarakkhita in Pàtaliputta to study the three Pitakas under him, and within three months he mastered the whole of it. Not available in the p teoct .ẽ There are certain passages whịch are missing in the p text but available in the c te x t: 1. Missing in the p text are the story of the present

Buddha and the elephant seeking solitude (which is remỉniscent of the story of the monks of Kosambi), the story of the elephant who, after the Buddhas demỉse, came to the temple to listen to the recital of the doctrine, his rebirth in a Bràhm ana family, his growth into a youth who did not hear the Buddha-doctrine and did not see the monks, his adoptỉon of a herm it life, his acquaỉntance with another hermit, theừ vows and th eữ being bom as Na-hsien and Mi-lan. 2. Na-hsiens expulsion from the Sangha due to hỉs disobedỉence to hỉs teachers order.his repentance, his striving for and attaỉnm ent of Arahanthood and his rehabilitation into the Order are not found in the p text. 3. After his Arahanthood, Na-hsien's preaching tour from village to village, from town to town, the spỉrỉtual attainm ent of his audience, the welcome he received not only from men but also from Inda, Brahmà etc.... these details are missing in the p text. Thus the accounts of the previous lives of Nàgasena and Milinda differ widely in both versions, although points in common are not lacking. The moderation in the c version speaks highly for its originality and we have reason to believe th at the original version was altered by the p compilers to suit their own đoctrine and schoolỗ

(E) DIFFERENCES IN DETAILS In the attitudes of the personages, in the quotatỉons of the places, rivers, dỉstances, there are some diíĩerences in the two versions, and some of them are listed below : I. In the p, King Milinda, aíìter having sent a messenger, came to see Elder Àyupàla along with 500 Yonakas; in the c, íirst Ven. Ye-ho-lo was invited to come and meet King Mi-lan.

The monk replied th a t the kỉng should come but not he; and the king came 'along wỉth 500 attendants. 2. In the p, the kỉng, after having sent a messenger, came hỉm selí with 500 Yonakas to pay a visit to Nàgasena; in the c, King Mi-lan sent an invitation to Na-hsien to come to the place, and Na-hsịen accepted the invitation and came him self with a retinue. 3. In the p, King Milinda him selí detected Nàgasena sỉttỉng in the mỉddle of the Sangha and he rejoiced to hạve recognised Nàgasena without any help: in the c, it was the king who asked the minister: ”Who is Na-hsien ?" and when the m inister pointed out the monk to him, King Mi-lan said that his guess was right. 4. The c starts the conversation between the king and the monk, íirst with Na-hsien preaching the Dharma to Kỉng Mi-lan without the latter asking him. He preached th a t the Buddha doctrine prọclaimed th a t men's safety was the highest profit; m en's contentment was the greatest Uỉealth, men's faith was the highest blessing and Nirvàna was the highest h a p p i n e s s The p omits this passage and starts the conversation with King Milinda asking about Nàgasena’s name. 5. On the 2nd day of

the convesation, the c mentions that Na-hsien was accompanied by 80 monks including Ven. Yeh-ho- lo, while the p refers up to 80.000 monks and omits Àyupàla. In the c , it was Chan-mi-li-wang-ch'im, who came alone to Na- hsien and asked Na-hsien some questỉons, while the p mentions the coming of Devamantiya, Anantakàya and Mankura and it was Anantakàya who asked questions.

28 Àrogyaparamà labhà, santutthi paramaxn dhanam;vissàsa Paramà ũati, Nibbànam paranam sukham (Dhammapada,204).

6. The second reception of King Milinda to Nàgasena is almost the same ỉn both versions, except th a t in the G, King Mi- lan paid homage to Na-hsien and after the meal, oíĩered to each monk a robe with a pair of sandals, and to Na-hsien and Yeh-ho-lo a set of three robes and a pair of sandals. Ạnd when only ten monks remained behind with Na-hsien, Mi-lan ordered his lady- folks to sit behỉnd a curtain and witness the conversation. The p omỉts the offering of sandals, the presence of Àyupàla and th a t of the lady-folks. It adds th a t King Milinda took a lower Seat and sat down. 7. The c quotes five rivers: (a) Heng, (b) Hsin-t'a, (c) Ssu- t ’a, (d) Po-ch'a, (e) Shih-p'i-i, while the p quotes Gangà, Yamunà, Aciravati, Sarabhù and Mahì. Dr. Kogen Mixuno29 identiũes the five rivers quoted in the c version as Gangà, Sindhù, Sità, Vakshù and Sarasvatì. These five except the Gangà, are the great rivers which flow through N. w. Indỉa, while four of the five rivers mentioned in the p are flowing through the Eastem parts of India. 8. The c mentions th a t a big rock like the kỉng's palace takes six months to reach the earth if dropped from the seventh Brahmà heaven, while the p mentỉons th a t if a rock like a Kùtàgàra falls down from the Brahmà-heaven, a t a speed of 48.000 yojanas day and night, it takes four months to reach this earth. The c mentỉons A-li-san as distant Ễrom She-chieh of 2000 yu-hsùn (yojana), while the p mentỉons th a t Alasanda island is distant from Sàgala about 200 yojanas. The discrepancy in the dỉstance between the p and the c versions makes w.w. Tam 30 rem ark th a t the c translation

29 RM.P.p.47. 30 G.B.I.p.421.

altered the locality of M enanders birth, makỉng Alasanda as 2000 yojanas from Sàgala instead of 200. He complains as uníbrtunate th a t a number of French scholars (Pẽlliot, Démiéville, Finot, Grousset, Lévi) should have championed this against the p version. According to him, the c translator had never heard of Alexandria of the Caucasus and knew only of Alexandria in Egypt and altered 200 yojanas to 2000 accordỉngly. But on the same page (Note 4), Tarn remarks that the name Áỉasanda occurs three times ỉn P art II (Pàli text p.327, 321 and 269) and in the last passage, it is Alexandrỉa in Egypt beyond question, while the other two passages mentỉon Alexandria of the Caucasus. Whatever it might be, a t least Tam concedes th a t once Alexandria might have belonged to Egypt. Again the c mentions Mi-lan being bom as a prince, while the p reíers to Milỉnda as being born a t Kalasigàma (in a village). So T am opines th a t Menander was bom as a commoner but the c translator tum ed him into a prince.31 As to Nagasena, the c mentions him as being bom in a village called Kajangaỉa under the Himàlàya while the c mentions Chi-pin (Kashmir) as being his place of birth. Mr. Tam

seems to place too much trust in the fidelity of the p version. But our present study shows th a t alterations and interpolations are galore in the p version and it is not without reason th a t the French scholars íávour the c version. Anyhow, the Mỉlỉiụỉapanha, being a book "of didactic ethics and religỉous contrbversy cast into the form o f hístorical romance”32 should not be reíerred to as historical evidence and we all are aware th a t we should not expect much hỉstorỉcal data from our Mỉlindapanha.

31 G.B.I. p.420-421. 32 Q.KM. p. xxiv.

Again Chi-pin is mentioned as 720 li dỉstant in the c, while the p mentỉons only 12 yojanas being the dỉstance between Kashmir and Sàgala. Further the c speaks of bones of 4000 li long and a big £Lsh called Chih of 28.000 li long, but the p mentions only 100 leagues and 500 leagues respectively. 9. When the conversation came to an end, according to the c version, Na-hsien said th at it was past mỉdnight and he wanted to go. Then the kỉng ordered his attendants to have four rolls of cloth dipped in oil to serve as torch and see Na-hsien to his place, with all due respect to Na-hsien as if to himsel£ saying th a t with a j teacher like Na-hsien and a disciple like himselí, the realỉzatỉon of the Dharma would be quick, as all his questỉons were given suitable answers by Na-hsien. Here the p íĩrst adds Nàgasena's enquiry as to the tỉme and the kỉng replied that, the first watch had passed, the second watch was ushered in, the torches were lit, the four banners were raised and the gift from the king would come from the treasury. Here the p adds th a t the Yonakas praised, Nàgasena as a pandita and the kỉng approved of their praises saying that wỉth such a teacher as Nàgasena, and such a dỉsciple as himselí, a scholar would realize the Dhamma beíore long. 10. The king was pleased and ordered clothes worthy of 10.000 (golden coins) to be offered to Na-hsien from the treasury and informed him th at from now on, he together with 800 monks, would be invited to take theữ daily meals in the palace and provided with what they desired. The p is almost the same, but it refers not to 800 monks but to 800 meals (atthasatabhattam). The p adds the kỉng's saying th a t if he were to adopt the religỉous life, he would not live long because he had many enemies. 11. At the end, the c mentions Na-hsien's departure and the kỉng paying homage to the monk. The p omits both but

mentions instead that both great men praised each other.

(F) DIFFERENCES IN DOCTRINES Differences in doctrines are found scattered here and there in both versions, and they are interesting and important as they reveal the sect of the compilers and the age of the texts in question. 1. Abhidhamma : Throughout the three books in the c version, not even for once is Abhidharma mentioned. On the contrary, within the íirst three books of the p version, Abhidhamma is mentioned eight tỉmes: (i) In the introductory gàthà, Nàgasena is mentioned as an expert in Abhidhamma33 (ii) Rohana taught Nàgasena the seven books on Abhidhamma ữom Dhammasanganì up to P atthànà.34 (iii) Nầgasena recited to the company of Arahants the seven Abhidhamma texts in íull to the thimderous applause of Brahmà gods and the shower of Mandàrava flowers.35 (iv) Nàgasena preached the Abhidhamma to the

ladydevotee and both obtained the Sotapanna stage. (v) On his way to Pàtaliputta, Nàgasena expounded the Abhidhamma to the merchant who played host to him. (vi) Nàgasena referred to Abhidhamma in his answef to Anantakàya's question with such effect th a t the latter became a lay-disciple.38

33 P.M.P. p. 1.

34 P.M.P. p. 12.

36 P.M.P. p. 13.

38 P.M.P. p. 16.

37 P.M.P. p 17.

(viỉ) Nàgasena again refers to Abhidhamma classiũcation of 108 kỉnds of feelings.39 (viii) Nàgasena explained the non-existence of the soul with reference to the Àbhỉdhamma exposition.40 Again the p speaks of the seven Sabbacỉtasàdhàranà cetasikà, such as phasso, vedanà, santìà, cetanà, ekaggatà, jivitindriyam, manasikàro, which can be íbund only in the p Abhidhamma, as other sects do not accept Jỉvitindrỉyam to be classỉũed as sabbacittasàdhàranàcetasikà.41 2. The 37 Bodhỉpakkhỉyas : The c has giveri the 37 factors of enlightenment which are almost tbe same as the usual Pàli ones, but th eữ definitions are not exactly the same. Thus the cattàro satipatthànà can be said to be almost similar to the p ones, but for the four sammappadhànà, the c translates as Ssu-i-tuan, the four eradications o f the mind, due to the coníusion between pradhàna and prahàna. The deíinition is rather curious: "The Buddha said:" Having analysed the four resting places o f the mind, one wouỉd not think o f any further, this is caỉled the four eradications o f the mind." Thus it is far di£Ferent from the usual p deũnitions for sammappadhàna. The same can be said of the four psychic powers which the c deíines as : "The eyes can see everything; the ears can hear everythỉng; the m ind knows ỗthers' mind,ặ the body can flỳ"

38 P.M.P. p 31. 39 P.M P p. 45. 40 P.M.P. p. 56 41 Among the 46 caitasikas of the Sarvàstivàdins, Jivitindriyan is not dassiíied among the ten mahàbhùmikà along with vedanà, samjää, cetanà. sparáa etc, but it'is classiíied in cittaviprayukta dharmà (Early monastic Buddhiam.p. 141-142 Note 2).

which diữers greatly from the usnal p chandiddhipàdo, cittỉdhipàdo, viriyỉddhipàdo and vìnumsiddhipàdo. Again the ỷíve facuỉties and the five powers are also not the same. The five íaculties, are deíined as "not attachment o f the m ind to good. and bad shapes, sounds, odours, tastes, touch.es; the five powers, deũned as control o f eyes, ears, nose, mouth, body , which are different &OII1 the p Soddhindriycun, vinyindnycơn, satỉndriyam samàdhỉndrỉtcơn, pannỉndriycữn, saddhàbalcan, viriyabalcan, satibaỉcun, samàdhibcdcữn, pannàbaỉanẹ. As for the seven factors o f uiisdom, the c enumerates as follows: (a) i (mind.) for saii. (b) kho (joy) for Piti, (c) i (serenity) for passaddhi, (d) hu (protection) for upekkhà, the remaining three are the same with the p. The Eight-íòld Path is almost the same in both versions except th a t the c uses the term straìght for the p term sammà and fang-pien (means) for the p vàyàmo. 3. Paticcasamuppàda or tìie Dependent Origination : I t is almost the same in

both versions, but the terminology adopted in the c is not so clear-cut and somewhat unusual fọr some expressions. They are as follows in the c : (i) Ignorance, (u) spirit (shén), (iii) body, (iv) ncane, (v) form, (vi) the sịx knowledges, (vii) their touches with their respectìve obỳects, (viii) knowỉedge o f poin and happiness, (ix) attochment, cravmg, (x) ỉust and, desire, (xi) becoming, (xii) birth, (xiii) old age, (xiv) disease, (xv) death (xvi) lamentation, (xvii) grief (xviii) inner despair. I f we put name and form together, old age, disease, death, lamentatỉon, grief, inner despair together, it comes to the same number twelve as in the p. The c soiã for sankhàra, body for vinnànarn, sỉx knouiledges for saỉàyatanam, ỉust and desỉre for upàdànam are rath er forcefiil and 8how th a t th6 c translator was not yet acquainted with the exact rendering in G of these terms a t the

time of the compilation of the c text. Again, this law is explained in the negative order as follows in the c : "The wỉse men, who had leamed the Dharma, did not cỉing to the intemal and external body, had no craving. Having no craving, they had no sense-desires. Without sense- desỉres, there was no pregnancy in the womb. Without pregnancy ỉn the loomb, there were no birth, no old. age. Having no birth no old age, there were no sichness, no death, Having no sickness, (no decứh), they had no grief, no lamentation. Hauỉng no grief, no lamentatỉon, theỵ had no inner pain, they obtained Nìrvàna." Again here we remark that the c íòrmula is still in a fluid condition, not yet solidiũed into an unyielding shape. This is starting somewhere in the middle and we have similar cases in the M ahànỉdànasutta of the Dìgha, vol.II. Also in Visuddhimagga, Chapter XVII, we have different methods of contemplation upon this law. We may begin a t the mỉddle and go backward or forward, or we may commence with the last and go backward (patiloma), as we can go forward (anuloma). 4. Vedanà or feeỉỉngs : The p refers to the Abhidhamma classification of 108 kinds of feelings; but the c omits th6 Abhidhanuna ref6rence and classiũes them as follows: (i) six things arousing intemal joyfủỉ feelings in men; (ii) six thìngs arousỉng extemaỉ joyful feelings in men; (iii) six ỉntemaỉ things arousing intem aỉ sorrowfuỉ feelings ỉn men; (iv) sỉx extemaỉ things arousing not joyful feeỉỉngs ỉn men; (v) six things arousing neither sorrowfuỉ nor joyful feelings in men; (vi) six extemcd things arousing sorrowful feelings in men. . 5 The three characterỉstỉcs : While the p mentions the three characteristics as anicca

dukkha, anatta realized by those who possess w i s d o m , the c o£fers a slightly diílerent reading, although the purport is the same. 6åSeven kinds of wỉsdom : The p refers to seven bojjhangas, while the c mentions the following seven: (i) thinking o f good and evil things; (ii) exertion; (iii) to enjoỵ the Dharma; (iv) to subdue the mind. in doing good', (v) thinking of the Path; (vi) onemindedness; (vii) to meet things without attachment, withouth hatred42. 7. Yoniso m anasikaro áfnd p a n â à or Right consideration and wisdom : The p states th a t sheep, goats, oxen, buữaloes camels, asses have yoniso manasikàro but not paiĩnà; but the c states th a t oxen, horses, the six domestic animals have wisdom but their heart is diíĩerent. 8ệ Nibbàna : C: Nieh-pan path (means that) having gone past, there would be no more becoming = P: Nibbànam nirodho ti. 9ẻ Saddhà or faith : In the deũnition of faith, the c omits its lakkhana, but

says simply th a t faith means ivithout doubts and adđs: F<uth 171 the existence o f the Buddhas, the Buddha-dhcunma and the Order o f monks; faith ỉn the exỉstence o f arạhants, in the éxistence o f the present world, o f the next ivorld; faith m the existence o f fĩlicd piety towards parents; fcàth m good. remuneration foT good actìons, in bad remuneration for bad actions.M '

42 These seem to diSẽr from what are mentioned on p.14 as factors of wisdoms, only in expressions.

10. High ordination and wisdom : As to the dialogue about the Buddha having no teacher, the c says th a t when the Buddha obtained his enỉỉghtenment, he knew by him self the Dharma, the Path, unlike his disciples who should leam and know the Buddha's teachings and practỉse them till old age. But the p refers to the High ordination (Upasampadà) saying th a t he đid not receive High ordination ỉrom others in the way the Blessed One laid down the precepts for his dỉsciples to observe till the end of their lives. 11. Sati or mindíulness : Both versions enumerate 16 ways from which memory sprỉngs up; they are in the same order, but their explanations are not the same and the p adds another extra, the 17th cmubhùta, meaning experience although it mentỉons only 16. 12. Vmnnam, Pannà, Jiva or conciousness, wisdom and life- principle : While the p réfers to vinnnam, pannà and jiva in a living being, the c mentỉons instead the spirỉt of a man, loisdom and the naturcl. The c deũnes these three dharmas as follows: "The spirit o f a man knouìs, wisdom realises the Path and the naturaỉ is emptiness, uỉithout anỵ individuaỉ". The p deữnes th a t the characterỉstỉc of consciouness is knouiledge, that of wỉsdom is realixatìon and there is no ỉife principle in the living beỉng.

(G) SIMILES (1) Similarities and dỉssimUarities. Sỉmỉles abound in Milindapanha and Nàgasena bhikshu sutra, and a comparative study of them shows clesirly th a t both versions derive from the same source as they are almost the same. But we notice a delỉberate attem pt on the part of the compỉlers not to follow the orỉginal blindly, but to add more or less details so as to show their own originality.

Thus the six sỉmỉles used by Nàgasena to prove the link between the present nàma-rùpa and the next one, are almost the same in both versions, with the following dỉổerences. In the l st simile: C: fruits ofplants =Pệ. mango fru.it. In the 2nd simile: C: crops and rỉpe grơins =P: rice and sugareane. In the 3"* sỉmile: C: the fỉre bum s Uialls, rooms, and houses =P: the fire bum s the fi,elds o f others. In the 4“* simile: c a man lights a torch, plãces it on the waỉl so thai he can eat his food\ the torch bum s wall, bamboo, wood, house and town =P: a man lights a lamp, ascends the pavillion, the lamp bum s grass, village. To illustrate the deẼnition of contact (phassa), three similes are usedỗ The l st two similes about the tuio rcuns, the two hands clapping each other are the same. In the 3rd one, the c reíers to two stones, while the p mentions two cymbals (sa/nà). Again the simile of a treasurer who opens a king's treasure is almost the same in both versions, except th at the objects seen are di£ferent. C: Coins, gold, silver, gem, jade, silken fabrics, cotton, mixed. scents, mỉxed colours =P: Treasures o f

the king, o f blue, yeỉỉou), red, lohite, crỉmson colours. (2) Different explanations. Sometỉmes, the explanations of the similes are not the same. Thus in the simile to illustrate Vicàra, the p refers to a copper vessel which is beoten (àkotitcun) and produces d hum m ing sound (anurauatỉ); when ỉt is beaten, it is inỉtìal

thought: when ỉt produces sound, it ỉs sustained thought =C: When the copper plaie ỉs put into fỉre by a man, there is sound; when he raises his hand (ĩ), there is sound; thus when there is thought, there is inner move. Again there is a slight diíĩerence in the ỉnterpretatỉon of the sỉmile about the impossibility o f pointing out bad and good actions, the c wants to show th a t those who are not yet emancipated cannot point out the posỉtỉon of good and bad actions, so in the sỉmỉle, it shows th at when the ũuits are not yet íòrmed, it is impossible for anyone to íbretell th at this branch has no fruỉts. The p also wants to show th a t it is ỉmpossỉble to poỉnt out the posỉtỉon of good and bad actions, but in the sỉmỉle, it shows th at when the fruits are not yet íòrmed, it is impossible to point out the posỉtion of the firuits in such and such a place. (3) p with more detaỉlsề Instances are not rare when the p offers more detaỉls <:hnn the c . Thus the p refers to the simỉle of luheat-reapers, who luith their left hand take hold o f the wheat and with a sickle in their right hand, cut the wheat to ỉilustrate th a t the recluse with right consideration (yoniso manasikàro) takes hold o f the m ind and by uiisdom, cuts offhis depravities. But the c , while quoting the same sỉmỉle, mentỉons simply that people endowed with wisdom eradicate craving and sense- desire just like wheat reapers. Again both versions resort to four similes to illustrate th at good qnaỉỉties depend upon Slla or morality as foundation. They are not in the same order and the p offers more details C1=P2; C2=P1; C3=P3; C4=P4. Thus in C3=P3, the c mentions simply th a t if an architect wants to build a big town, íirst he should measure and lay the

íòundation, then he would be able to build the town. But the p mentỉons more đetails, such as cỉearing the place where the town is located, the removal o f aỉl stumps and thoms, the levelling o f the earth, then the ỉaying out o f streets, squares, cross-roads, etc. and so he buỉlds the city. About volition, both versions refer to the same similes about a man drinking poison and causing others to drink, about his bad actỉons and ỉnducỉng others to periỉbrm bad actions. But here the p adds two more sixniles, the case of a man who drìnks gh.ee, butter, oil, honey, móỉlasses and causes others to drink, and the case of a man who periòrms good actions and induces others to do the same. (4) c with more details. Sometimes the opposite is witnessed, th at the c oíĩering more details. Thus in the íĩrst simile about exertion, the p speaks of a falling house, the c adds one more instance, th a t o f a wall on the verge of collapsing. In the dỉalogue about wisdom, the c adds the sỉmile of a man cutting down a tree wỉth a knife to show th a t wisdom is like a sharp knife cutting down demeritorious dharmas. We can see th a t the same source inspires the c and the p compilers as to the sỉmiles to illustrate the explanations. But the compilers seem not to content themselves with a faithful reproduction of the original. They added new similes to be more convincing, reduced some which looked rather out of the mark, and resorted to new materials to snit the local colour, thus bringing about all these diíĩerences which we find in the similies of

the tow versions.

(H) GÀTHÀ AND QUOTATIONS 1) Gàthà.

As far as gàthas are concemed, we can say th a t there is no gàthà in the c version. The p contains ten gàthàs within the íĩrst three books, six gàthas havỉng no corresponding passages in the c vẹrsion, and four gàthas having the c corresponding prose passages. The following six gàthas are not found in the c version : (i). A gàtha in which Milinda and Nàgasena are ỉntroduced with their outstanding qualities a t the begỉnning of the text.43 (ii). A gàthà in praỉse of Nàgasena's fĩne qualitỉes and leam ỉng and announcỉng his staying at Sankheyya hermitage.44 (iii). A gàthà describing M ilindas forebodings in the presence of Nàgasena.45 (iv). Sister Vajirà's gàtha about the conventional name of a cart and of a living being quoted by Nàgasena in support of his explanation.46 (v). Two gàthas put together, quoted by Nàgasena as spoken by the Buddha in praỉse of 3ìla which is the íbundatỉon upon which Samàdhỉ, P annà and the growth of all good qualities are built up.47 (vi). One gàthà quoted by Nàgasena as spoken by the Blessed One praising the virtue of Saddhà, Appamàda, Viriya and Pcaĩnà.48 The following four gàthas are put under the gàthà garb by the p text, while the c uses the prose fonn for them. (vii). Sàriputta's attitude towards death and liíe.49

43 P.M.P. p. 1.

44 See P.M.P. p. 22.

46 P.M.P. p. 24

46 P.M.P. p. 28.

47 P.M.P. p. 34.

48 P.M.P. p. 36

(viii). The Buđdha's advice not to be like a carter who engaged the cart ỉn an uneven path and had his axle broken.50 (ix). The Buddha's admonition describing the body as a place of nine apertures, ỉll-smelling and impure.51 Thus the gàthàs which cannot be found in the c mỉght be added later on by the p compilers and th at the prose form in the c version for the corresponding gàthà in the p version might be consỉdered to bear a stamp of more pronounced antiquity when compared with the p version. 2) Quotátíonså As far as quotations are concemed, they are not exactly the same in both versions. Thus speakỉng about the emptỉness of a cart, the c mentions th a t the Buddha sùtra said th a t with the coming together o f wood, with the necessity o f making a carriage, people obtained a carriage,52 But the p text quotes Sister Vajirà's gàthà53 as follows : "Ycứhà hi angasambhàrà hoti saddo ratho iti" "Evam khandhesu santesu hoti satta ti sammuti" Again speaking about sati (mindfulness), the c quotes a sù tra as saying th a t one shoidd protect and check one's own m ỉnd and the sỉx cravings in the body. With the strict check and holding fast o f the mind, one can transcend the world;Si But the p mentions th a t the Blessed One saỉd that mindfủlness was useíul to all.55

48 P.M.P. p. 45.

60 P.M.P. p. 74; C; 62a, 18-19.

51 P.M.P. p.74.

62 C; 54a, 14-15.

“ P.M.P. p. 28.

54 C: 56a, 4-5.

56 PJM.P. p. 38.

Again explaining the difference among the vanous types of people, the c quotes the Buddha as saying th a t in accordance with one's ovon bad or good actions, one uuould reap their result,56 while the p reíers to the Buddha's words: "Kammassakà mànava sattà, kammadàẏàdà, kammayoni, kammabandhù, kammapa- tỉsaranà, kammam scứte vibhạIati, yad idcưn hinappa- nìtatàyati.57" Another instance of the diíĩerence in the quotations is the passage to illustrate th a t the body is foul, impure. The c quotes58: "The Buddha sùtra said ắ- Peopỉe have nỉne apertures like nine wounds caused by spear. The nine apertures are ỉỉỉ smelling and places o f impurity." The p quotation is slightly diữerent: "Covered by living skin, Xiiith nine apertures, a big voound, from Uìhere completely ooze out ỉmpure and ill-smelling things.59" From these quotations of the same purport but of diíĩerent wording and details, we can surmise th a t the c and the p translators aưid compilers might have quoted from their own sources. But another íeature is witnessed here in this comparative study of the quotations in the c and the p versions. The c merely quotes: "The Buddha sùtra said", and in one passage60, it refers to Sùtra and Vinaẏa o f the Buddha or rather Dharma and Vinaya o f the Buddha. Here wẹ observe th a t the c never mentions the Trịpitaka or quotes any Àgamas. But the p text within the ũ rst three books proíủsely quotes from the Tipitaka, and mentions even the

56 C: 60b, 17-18.

57 P.M.P p. 65.

54 C: 62a, 18-19.

59 P.M.P. p. 74.

60 C: 56a, 3.

name of the Sutra, the Nìkàya, the seven Abhidhamma books and last of all, the name Tipitaka. Thus the name of Mahàsamaẏasuttanta, Mahàmangaỉasuttanta, Samaci-ttapariyà- yàsuttanta, Ràhuỉovàdasuttanta, Paràbhava are mentỉoned in the p text, respectívely at p. 19,20. The Samyuttanikàya is quoted at p. 36. The word Abhidhamma is mentioned in the p text a t the foilowing pages: 1, 12, 16, 17, 45 and 56. The terxn Abhỉdhamma books are enumerated a t p. 12 from Dh.ammasan.gani to Patthàna. Again the term Tipitaka is mentioned ãt pp. 18 and 21; and at p. 1, the three Vinaẏổ, Suttanta and Abhidhamma. are quoted. All these show th at the p text was compiled a t a time when the division into Suttanta, Vinaya and Abhidhamma, and the classỉíỉcation of the Suttas into Nikàyas were already current and more or less solidiữed. The quotatỉon of all the seven books on Abhidhamma signiữes th at the p version was compiled aíiter the Council, when the Abhidhamma text were supposed to

be collected, and also after the complete growth of the Abhidhamma literature.

III.THE SGHOOL OR SECT TO WHICH THE p AND THE c VERSIONS BELONG

I t is crystal clear th a t the p text belong to the Theravàda school, which adopts the Pàli as its language. The quotaťion of the seven Abhidhamma books, the reíerence to the seven Sâbbacittasàdhà-ranacetasikas, and the stereotyped formula of the Paticcasammuppàda speak out clearly th a t the p M ilindapanha belongs to the Theravàda school. But it is really diῦicult to guess the probable sect of the c text, as there are absolutely no evỉdences to help us to detect w hat sect ỉt is likely to belong to. All the proofs above show th a t the c original was compiled a t a time when the growth of the Abhỉdhamma had not yet matured and th at the classỉῦcaťion of the Buddha-dharma into Àgama or Nỉkàya was not yet widely adopted.

IV. A PROBE INTO THE ANTERIORITY AND CTDELITYOF THE p ANDc VERSIONS

With the comparative study of the two versions done above with the TTiain similarities and divergences pointeđ out and explaỉned, now we have enough data and materials to probe into the anteriority and fidelity of each version. Mr. Rhys Davids in his Dialogues of the Buddha, p.x, has expressed his opinion on this subject as follows: "Whether (as M. Syỉvian Levy thìnks) it (the Pàỉi Miỉỉndapanha) is an enỉarged work built up on the foundaťion o f the Indian original o f the c books, or whether (as I am inclỉned to think) thai origincd ỉs derived from our Milinda...", thus Mr. Rhy Davids is of the opinion th at the p text is earlier than the original from which the c translation is made. But he did not elaborate íủrther and advanced no proofs to support his view, except oῦering a preference and a mere guess. Aíter a close study of the two texts, I am inclined to dỉsagree with Mr. Rhys Davids and subscribe ủilly to Mr. Sylvian Levy's opinion "The p text is nothỉng but a ỉater enỉarged recension of the p translation o f the origincd from which is derived our c text, this original being in Sanskrit or a kỉnd o f Prakrit prevalent in N.w. India. Thus the c teoct can claim to be earỉier and closer to the original than its p counterpart." The following extem al and intem al evidences amply and convincingly speak in íávour of the anteriority and ũdelity of the c version: (1) Anachronism in the p text. (2) p reference to Abhỉdhamma.

(3) p reíerence to Tipitaka and Nikàya. (4) c íòrmulas of doctrine not yet solidiῦed. (5) c text prior to the íòrmation of schools or sects; (6) Genuineness of the c version. (7) Abundance of mừacles in p version. (8) Moderation of the c version. (9) Addition of the last four books in the p version. (10) Divergences between the Roman and the Sỉamese editions. (11) Divergences between Buddhaghosas quotations and the readings of the Milindapaíĩha. (12) The p text is but an enlarged translation. 1. Anachronism in the p Text. The p version, by reíerring to the six heretical teachers and the conversation of King Milinda with Pùrana Kassapa and Makkhalỉ Gosàla61 commits a gross anachronism, which is condemned even by Rhys Davids62 as: " And the plagiarism is alỉ the more ỉnartistic as the old nam.es are retained, and no explanation is given o f their being bom twice at an interval o f 500 ẏears...” The six heretical teachers who

were contempora-ry of the Buddha could not possibly live long enough to enter into philosophical conversation with our King Mỉlinda Some scholars tried to explain away this glaring anachronism by saying that these persons were only the six teachers'disciples, who happened to bear the same name with

61 P.M.P. p.4-5. 62 Q.K.M. p. 8, note 2.

their teacher's, However ingenious this argument might appear at first glance to be, it cannot stand a close scrutiny. We can concede the possỉbilỉty of one dỉsciple bearing the same name with his teacher, but with no stretch of imagination can we picture th at six disciples holding together the same with their respective six teachers assembled together a century later to propound the doctrine of their teachers to King Milinda. Morever, it is clear th a t the Pàli compilers wanted to re- enact the meeting of King A jàtasattu with the six heretical teachers in Sàm annaphalasutta with Milinda and Nàgasena playing the role of Ajàtasattu and the Buddha respectively. The omissỉon of this obvious anachronism in the c text speaks strongly in íavour of the originality of the c version. 2. Pàli references to Abhidhamma : The absence of any reference to the Abhidhammapitaka in the c text scores another point in favour of the originality of the c versionệ The p within the first three books, mentions as many as eỉght tỉmes the Abhỉdhamma literature. As the growth of the Abhidhamma literature was rather late when compared with th a t of the Suttapỉtaka and the Vinayapitaka, the c version with the total absence of any reíerence to Abhidhamma convincingly strikes an earl note.earlier than its p counterpart. Here we can ỉnfer that a t the time of the compilation of the P.M.P., the position of the Abhidhaxnma was not yet strongly Consolidated; so its sponsors had to strengthen its posỉtỉon by even relegatỉng the Suttanta to the background. Thus Nàgasena started íirst with the study of the Ábhidhammã; and only after he had realized the anomaly of such a programme did he come to study the Suttanta under Ven. n hammaralckhita. Again when he preached the Dharma to the lady-devotee and to the merchant, he bypassed the Suttanta and preached to them the Abhidhamma.

3. p References to the Tipitaka and Nikàya : As seen above63 the p has quoted the term Tipitaka at p. 18 and p. 21; and a t p. I, all the three Vinaya, Suttanta and Abhidhamma are mentioned. Again the term Samyuttanikàya is quoted at p.36. These quotatỉons show th at the p text was compiled a t a time when the Buddhavacanas were already classified into Suttanta, Vĩnaya and Abhỉdhamma and th at the Suttanta was already subdivided into Nikàyas. But the c ignores all these reíerences, and mentỉons only Buddha, Buddhasùtra, or Sùtravinaya64 thereby showing th at it was compiled a t a time, very near to the demise of the Buddha, when the above divisions and classiíication had not yet been in vogue. Thus the c steals another step ahead of the p text, as far as the question of anteriority and fidelity is concemed. 4. Pormuỉas of doctrine : The comparative study of sets of doctrine, such as the Paticcasamuppàda, the 37 Bodhipakkhiyà as seen above show th a t the p formulas have already assumed a codified fonn strictly stereotyped, common throughout the Tipitaka. But the c ones are

still liable to change and did not reach yet the solidified form of later stages. Thus the c version shows once more the stamp of antiqnity and anteriority over the p text. 5. The origỉnal of c text might be prior to the formation of Buddhỉst schools : This stamp of antiquity of the c text is again enhanced by the fact th a t the original of the c text might have been composed prior to the formation of the Buddhist schools, because we cannot detect any characteristic in the c text which helps

63 See ante p. 22. 64 See ante p. 22.

classify it into one of the 20 Buddhỉst schools which sprang up after the demise of the Buddha. But it is crystal clear to everyone th a t the p version belongs to the Theravàda school, with its reíerences to the seven books on Abhidhamma, with its classiíication of the Cetasikas into seven Sabbcittasàđhàranas etc...65 Thus the orỉgỉnal of the c text can be considered earlier than th at of the p text. 6. Genuineness of the c version Some details in the c, when compared with their p counterparts look far more convincing and genuine th£in those íòund in the p version, and this genuineness of the c text tilts íurther the scale of anteriority and antiquity in its favour. (a) In the p, when Nàgasena preached to the lady devotee, he expounded ũ rs t the Abhidhamma doctrine about SuiĩncLtcL , thus ignoring the Suttanta; but the corresponding c passage faithfủUy reũects the very teachings preached by the Buddha in his earĩy days of setting the Dharma in motion. Na-hsien preached as follows: "People should gỉve charỉty, perform meritorious acts and observe moral precepts. In the present life, thẹy will be safe, in the next life, they will be rebom either in the heaven or in the world as men o f wisdom, intellỉgence and weaỉth. They wỉll not be rebom in the Helỉ, in the Kingdom of hungry ghosts, or in the animal Eĩngdom. People lọho do not observe the Dharma and moraỉ precepts suffer in the present world and. in the next lìfe, uiiỉỉ foỉỉ into the three evil realms for CUI indefinite period. Nữ-hsien knew thai the lữdy- devotee was gỉad ai heart, then he preach the deeper Dharma, thoi alỉ thmgs are passing aivay, inpermonent; being impermanent, they are subject to suffering". This passage is almost the same with th at preached by the Budđha to Yasa in Máhàvagga : Bhagữva

66 See ante p. 14.

anupubbim kathesi, seyyathìd-am dànakatham sUakatham saggakcứham kàmànarạ àdinavam okàrarn sankìlesam, nekkhcuno ànisamsarn pakàsesi; yadà Bhagavà annàsỉ Yasam Kulaputtam kalỉasittam,mncittam vinivaranacittram udagga- cittam pasau nacittam; aíha yà Buddhànarn sàmukkamsỉka dhammadesanà tam pakàsesi-dukkham samudayam nỉrodham maggam." Thus the c version reũects the tradition of early days of Buddhism, when Lord Buddha just started His preaching, as recorded in Mahàvagga. (b) Again when Na-hsien ỉirst met King Mi-lan, he preached at ohe to the king without the latter askỉng hirĩì He preached thus: "The Buddha doctrỉne procỉcâms thai men's good health ỉs the highest benefit, men's contenừnent is the greatest luealth, men's faith is the highest blessing, and Nỉrvana is the highest happiness." 66 This passage is omitted in the p version, which starts a t once with the kỉng's questỉon about the phỉlosophỉcal meaning of a name. Thus the Pàli procedure c a n n o t b e S ã id to b

e a s n a t n r a l a s t h a t o f t h e c te x t. (c) In the p, King Milinda detected Nàgasena sitting in the middle of the Sangha and rejoiced to have recognỉsed Nàgasena without any help. In the c, it was the king who asked the M inister "Who was Na-hsien ?" and when the m inister pointed out the monk to him, King Mi-lan said th a t his guess was right. This feat of King Mỉlỉnda draws this comment from Rhys- David : "In the corresponding passage o f the Sàmaniĩa- phalasutta, Jìvaka points out the Buddha to Ajàtasattu, this ivould. be in the memory o f all his readers, and our author aỉters the story ỉn thỉs case to shou) hou) superior Mỉlinda was to the royal interỉocutor in the oỉder cataỉogue." The c version, which

68 Arogyaparama làbhà, santutthì paraman đhanam, vissâsaparamà fiati nibbànam paraman sukham Dhamapada,204

sticks to the earlier tradition, looks far more genuine and older than its p counterpart. (d) Again another íeature bears testinomy to the accuracy o f th e c p a s s a g e a g a i n s t t h e p c o r r e s p o n d i n g o n e . speaking about the incomparability of the Buddha, the p quotes the simile of five great rivers : Gangà,Yamunà, Acỉravaiỉ, Sarabhù, MahìyVỉhìle the c mentỉons Keng, Hsin-t'a, Ssu-t'a, Po-ch'a,Shih- „»; •67 p t~ỉ The five rivers in the c text are identified by Dr. Kogen Mizuno as Gangà, Sindhù, Sità, Vaksù and Saravati. These five, except the Ganges, are the great rivers which flow though N. w. India, while all the five rivers mentioned in the p are flowing through the E astem parts of India. As we know, the Milindapaíĩha with its reíerence to King Milinda should be composed somewhere in the W estem parts of Indỉa, where the memories of the Greek king were still ữesh, and it was but natural th at its compilers should refer to the big rivers which they were well-acquainted with, i.e. in N. w . India. Exceptỉon should be made of the Ganges which was well-known throughout India by its long course and its holiness. So the c which mentions the four big rivers belonging to the N. w . India lends íavour to the conception of its being closer to the original than its p counterpart. Dr. Kogen Mizuno is of the opỉnion th a t when the original of the c Na-hsien-pi-ch'iu- ching was adopted and ch£inged by the Pàli Buddhists, then the four rivers in the N.w. were not familiar with the people in the E astem part, 30 they were changed to Yamunà, Aciravatì, Sarabhù and Mahì, all well-known to the Eastem people of India. Moreover, the p mentions many of places which were

67 R.M.P. p. 47.

located in the East such as Kajangala, where Nàgasena was supposed to be bom, Pàtalỉputta and Asokàràma where Nàgasena went to study the Suttanta under Ven. Dham- marakkhita. According to Dr. Kogen Mizuno, Hsuan Tsang refers to Kajangala as Chieh-chu-wen ch' i-lo which was situated in the Eastem part of Champà ỉn Magadhà, probably in the Eastem part of Pàtaliputta, 100 yọỉanas distant. But the c does not refer to any place in the East. This fact shows th at the original Indian text might have been reviseđ by compỉlers living in Eastem India and well-acquainted with rivers and* places located in the East; while the original of the c version, with the almost complete absence of any localỉtỉes in the E ast (except the Ganges) shows that it

was really composed in the N.w. part of India, thereíòre it is more genuine and more trust-worthy than its p c o u n te rp a rt.

(7) Abundance of Miracles in the p version : Another fact which proclaims the neam ess to the original of the c version against the p version is the abundance of miraculous feats in the p version, while the c prefers rather a mantle of simplicity and moderation, which are the main features of early Buddhism. Thus in the birth story of Nàgasena, the p traces back the story up to Buddha Kassapa, while the c refers to our Lord Buddha only. Miracles are jiot rare in the p yersion of the previous life of Nàgasena. Thus the whole company of Arahants led by Ven. Assagutta vanished from Yugandhara mountain and appeared in the Tàvatimsa heaven, where they were welcomeđ by Sakka, the king of gods, who in tum introduced God M ahàsena to the company of Arahants. Three times Sakka on behalf of the brethxen requested Gíod Mahàsena to be bom in the world of men so as to reíiite

King Milinda of his heretical views, three times Mahàsena reíused. When M ahàsena was bom in the womb of Sonuttara's wife, three miracles happened. Weapons became ablaze, grains ripened in a moment and there was a heavy rain out of season. Further, Nàgasena is depicted to have known by h eart all the seven books on Abhidhamma, after hearing them only once. Again in seven months, when Nàgasena recited the whole of Abhiáhamma in full, the earth quaked, the Gods applauded, the Brahmà Gods clapped their hands and from heaven showered down sweet-scented sandalwood dust and Mandàrava flowers. The same phenomenon greeted Nàgasena once again when he attained Árahantshỉp. To this proõision of miracles, the c counterpart strikes rath er a note of admirable moderation and genuineness. There are absolutely no miracles, except th at Na-hsien and his uncle were said to obtain the ũve Abhinnà (superknowledges), being able to fly through the aừ, acquiring the divine ear, the divine eye knowing places of rebirth etc.... . but no one demonstrated his m iraculous powers, and when Na-hsien obtained Arahantship, there was no mention of the Gíods' applause, of the shower of M andàrava flowers and scented sandal-wood dust to celebrate the event. Again the p mentions the name of Moggaliputta Tissathero, the íamous convener of the 3rd Buddhist Council, along with the Buddha's prediction as to the íuture life of Milinda and Nàgasẽna, with the obvious reíerence to Moggalỉputta being also predicted by the Buddha to be the íuture convener of the 3rd Buddhist council. Here the Siamese edition adds the name of Ven. Ássagupta, being also predicted by the Buddha. Of course, the c m aintains a meanỉngíiil silence over these two names and thereby scores another poỉnt of neamess to the orỉgỉnal ãgainst the p tradition.

8. Moderation in the c version : While the p mentions th at Nàgasena was surrounded by 80.000 monks (asìtiyà bhikkhusahasse-hi) in his ũ rst meeting with the kỉng, the c refers only to 500 monks who accompanied Na-hsien when he met the king. Again Àyupàla mentioned th at 18 kotis of Brahmà deỉties and an innumerable company of other gods attaỉned the eyes of wisdom when the Buddha preached the first sermon;

and when he expounded the Mahàsamayasutta, the Mahà mangalasutta, the Samacittapariyàyasutta, the Ràhuỉovàdasuttanta, innumerable was the multỉtude of gods who attained the Dhammàbhisamaya, penetration of truth. But A-yeh-ho in the corresponding c passage replied simply in the aíĩinnative without mentioning all these details. Once more the moderation of the c truly reũects the simplicity and anteriority of the c version. Further more, the sobriety in the c descriptions matches very íittingly with the simplicity of the early Canon, while the p seems to delight in poetical verbosity and lengthly description, as seen clearly in the description of Sàgala, Milinda and Nàgasena and in MỈIỈndas challenge to one statem ent of Nàgasena. 9. Addition of the last four books in the p version : One more factor which enhances the originality of the c is its ending with the third book, while the p adds four more books on Mendakaparìha, Anumànapanha, Dhutangas and Opammakathàpanha. A survey of these ãddsd books shows unmistakingly th at they were later additions to the original one by the p compilers. Ven. Ananda Kausalyàyana in his article on Milindapanha88 is of the opinion that the c translators might

*®2500 years of Buddhism p. 207.

have dropped the last four books, but he did not elaborate any íiirther and did not advance any conclusive proofs as to the omissỉon of the c translators. But the following reasons ỉnduce us to believe th a t the original of the c text really stops with the third book. (a) The end of the third book already constitutes a beíltting conclusion to the book. After the second conversation, all questỉons and answers appeared to be already exhausted, the gifts were sent and both took leave of each other, without any hỉnts as to another meeting. Moreover, the p text ends this book with the following words: "Milindapanhamam pucchavis- s ạ ị ị a n à s a m a t t à which conveys the impression th a t the conversation and thereby the book have ended. (b) The doctrine in the last íòur books is not easily understandable to the simple folk in general, such as the Greeks a t th at time. The íirst three books refer generally to the doctrine about the existence o f atmcm., Nirvàna, about rebirth and death, samsàra, the actìvities ofcitta, cetasikas and their characterỉstỉcs. The explanation is enlivẹned with simple and easy similes. So people of no deep knowledge in Buddhism like the Greeks a t the tỉme of Menandros couldđ follow and understand easily. But the doctrine which is tackled in the four added books is more complicated, more subtle, and which requires a thorough understandỉng not only of the Suttapitaka, but also of the Â tthakathà. Dr. Kogen Mỉzuno is of the opinion th at the last four books are not historical dỉalogues between Nàgasena and Mỉlinda, but they are rather works of several intelligent and leam ed monks well versed not only in the Suttapỉtaka but also in the commentaries.70 Again we can accept Menandros or Milinda as a Buddhist

09 P.M.P. p 89. 70 R.M.P. p. 47.

who esteemed and ỉavoured Buddhism. But to depỉct him as undertaking the eight vows, dressing in yellow robe, with all the appearance of a herínit, only after two days' discussion with Nàgasena is already too fàr-fetched. However, our credulity receives a

severe shock, when Milinda was descrỉbed as adopting the religỉous life and attaining Arahantship as well.71 All the above descriptions, which go against historical facts and common acceptance, serve to expose the ungenuineness of the last four books of the p version and reveal the ũdelity of the c version. 10. Divergences between the Roman edition and the Siamese edition : One more proof of the volatile character of the p version is the dỉfference between the Roman edition, which is based mostly upon the Cỉngalese version, and the Siamese edition. I avail myself of the data collected by Dr. Kogen Mizuno in his "On the recensỉon o f Milindapanha"72 coníining myself to checking the accuracy of his statement, and adding the corresponding pages of the Sỉamese edition together with some more instances, if need be. (a) Between the 34th and the 35*11 dialogues of the Roman edỉtion, the Siamese edition adds two lines more on manasikàro73 (b) Between the 70th and the 71st dialogues of the Roman edỉtỉon are ỉiiserted two dialogues about colour to be seen by one who after death in one world is bom into another and about the door by which a Patisandhi consciousness enters the womb74.

71 P.M.P. p. 420.

72 R.M.P. p. 37-40.

73 S.M.P. p. 87.

74 S.M.P. p. 117-121.

(c) The 59* dỉalogue is ampliíĩed in the s edition. In the Roman edition, the dỉalogue has only eỉght lines and the c translation only five lines, but the s edition extends up to three pages.75 (d) Afker the 7* chapter and before Mendakapan-ha, the s edition adds the Vỉsesapanha.76 (e) In the Roman edỉtỉon p. 80 about Vassasata, the s edỉtỉon, adds an extra gàthà.77 (f) In the Roman edition p. 86, about differences between vinnànam, pannà, and jìva, the s edition adds one paragraph of four lines about "Where is Pannà ?"78 Thus the above quotations clearly show th a t even the p traditions are not homogeneous and final, but liable to additions and growth as testiũed to by these diữerences between the Roman edition and the Siamese edition. HJBuddhaghosa's quotations from Milindapanha : One curious fact which was revealed by Rhys Davids in Tiis translation of the Milindapaíĩha79 should be taken note of here He poỉnted out th a t the actual words quoted by Buddhaghosa in his commentary on the "Book o f the Great Dececase" and on the Ambaṭthasutta, are not the same as those of our author a t the corresponding passages of Mr. Trenckner's text, although they are the same in substance. Two other quotqtions are cỉted by Dr.Morris80. Mr. Davids is of the opinỉon "It is premature to attempt to

75 S.M.P. p. 104-207.

76 S.M.P. p. 129-132

77 S.M.P. p 113.

78 S.M.P. p. 127.

79 Q.KM, P-XIV-XV.

80 Q.KM. p. XV.

arrive at the reason o f this difference between Buddhaghosás citations and Mr. Trenckners edition o f the text." but a t least we can say th at the p Milindapanha text passed through several redactions w ith accretions and omissions till we have it now in the Cingalese and Siamese editions. 12 The Pàli text is but an expanded translation : Mr Rhys Davids also has pointed out: "It is stated ỉn the preface (o fa Cingalese transỉation o fth e Pàli Miỉindapcớíha) thai the account o f the celebrated discussion held betiueen Mỉlinda and, Nàgasena about 500 ẏears after the deaih o f the Buddha, was trânslated ỉnto the Magadhi ỉangguage by 'teachers o f old' (Pùrvacarin wisin).81 We do not know from what original it is translated, but what we can say is th a t the p version is but a translation which is open to accretions and omissions and this fact and the above one speak strongly in favour of the c version being nearer to the original th an the p version. We can say th a t except the dissident voice raised by Rhys Davids in favour of the p text, almost all the W estem and Eastem scholars, such as Sylvian Levy and Dr. Kogen Mizuno íavoured the neam ess to the original of the c version and considered the p version a later ampliíĩed recension of the original work, of which the c is a more faithful translation, of course w ith SOH10 moderate changes. The p compilers based theừ work upon this original, added proíusely items and doctrines in consonance with the tenets of the Theravàda school and expanded the original into its present bulk. Prof Demieville in his book: Les Versions Chmoises du Milindapanha (B.E.F.O. Vol XXIV, 1924, p. 34-35) has given his

81 Q.KM. p. XII.

íindings and views on this problem as follows: "The original text contains : 1. An introduction with the following eỉements: Description o f ỉocaỉỉties, bỉographical sketch o f Nàgasena tracỉng the various stages o f his relỉgious life (novỉciate ordination, entering the stream, Arahatship), with some traditions on his monastery and his Teachers; introduction o f Miỉinda and record o f his fruitless controversy with one Buddhist rnonk; meeting o f Milinda and Nàgasena. 2. Record o f the controversy. The second portion o f this book seems to be subjected to ancient additions; the first portion reach.es us almost ỉntact ỉn the two versions. To the introductỉon were added later on the Avadànas oỉ the two heroes and the biography of Nàgasena was altered and amplỉũed and this brought about two diíĩerent recensions, one of which was translated into Chinese toward the 4*11 Century A.D. and the other into Pàli in the 5th Century A.D... The Chinese version was codified into two recensỉons complete Eưid incomplete w ith not much díTerence from each other. On the contrary, the Pàli version underwent many alterations. Considerable passages were interpolated in the preliminary portion in Ceylon, posterior to the 5th Century. The legend of Milinda suggests reminiscences of Ajàtaếastru and Aáoka. As to the four supplementary books, they were probably added in Ceylon, where the iĩrs t part was already found since the fifth century." Although it is rather difficnlt to prove that the four supplementary books were added in Ceylon as asserted by Prof. Demieville, his views amply support the anteriority and the ũdelity of the Chinese version over the Pàli version.

PART TWO DETAILED c OMPARATIVE STUDY, PASSAGE BY PASSAGE

BOOKI BÀHIRAKATHÀ ORINTRODUCTORY SECTION

(A) Opening Of The Text

The c opens a t once with the previous life of Na-hsien and of the kỉng; while the p starts with an introductory gàthà in which Nàgasena and Milinda are introduced with theừ outstanding qualiiícations quoted and praỉsed. It adds an exhortation to lỉsten to the questỉons and answers asked and replỉed by the king and the monk respectively. Then the prose starts with "Tam ycứhà cmusùyate" and the description of Sàgala. (B) Previous Lives Of Na-Hsien and Mi-Lan

As tìie p text is already widely known, only a detailed account of the previous lives of Na-hsien and Mi-lan according to the c text is given below. (C: 52a,5-19; 52b;53a, 1-14) Lord Buddha was at She-Wei (Sàvatthi) Ch'i trees (Jetavana), Kei-ku-tu garden (Anàthapindikàrà-ma). Daily more than 10,000 people, bhikshus, bhikshunis, layman disciples, laywoman disciples, deỉties, kings, great ministers, honourable men, people and followers of 96 heretical religious, (more than

10.000 people) came to Lord Buddha to lỉsten to the Dharma. Beỉng weary by this large attendance. Lord Buddha entered the mountain, came under a clump of Hsiao-lo trees and pondered over the pure Dharma. Not fer from his place, there was a herd of more than 500 elephants with an elephant lcing who was virtuous, sage, and knew how to discem good actions from bad actions. The herd of elephants surrounded him and the little ones, while drinking water, made it dirty, while eating grass and yoimg plants, trampled upon them. Thus the elephant king could not drỉnk pure water and eat clean grass. So the elephant-kỉng left the herd, entered the moụntaỉn and came under a clump of Hsiao-lo trees. He saw the Buddha sỉttỉng under the tree, became happy, lowered his head, kneeled down to pay homage to Lord Budáha and stood at One side. The Buddha thought: "7 left my crotud o f people to come to this place; the elephant-king aỉso left the herd and came to thỉs place. Both shared the scune purpose.m' Then the Buddha preached the doctrine to the elephant and showed the sỉmỉlarỉty between the two conceming their hỉghest posỉtion among their respectỉve followers and their desỉre for solitude. The elephant-king unđerstood whàt the Buddha had said. He saw the Buddha walking to and & 0 on the circumambulatory path. He took water &om the pond, watered the path, used the plant-leaVes to sweep it clean and with his feet, he trampled down the path and levelled it. Thus the elephant-king served the Buddha day and night. After the Buddha’s Parinirvàna, he wandered round in search of the Buddha but could not find him and used to cry wỉth bỉttem ess and to abstaỉn from food. At th at time, there was a Buddha monastery on the top of

a mountain called Chia-yuan. In this vihàra, dwelt 500 monks who had attained Arahantship and who used to recite the Dharma up to morning. He knew the six days of recital and would come on those days (K.E. adds : The 8th, the 144*1, the 15th, the 23 , the 29th and the 30*). The monks came to know of this and waited till the arrival of

the elephant to start the recitation of the Dharma. The elephant-king used to lỉsten to the Dharma up to moming without sleeping, lying down and moving. He died and owning to his listening to the Dharma and his Service to the Buddha, after long time, he was bom as a son in a^Brahmin family. When he came of age, he did not hear about the Buddha- dharma and did not see the monks. Afterwards, he left the household life, entered the íòrest and was engaged in the study of Brahmanism (KE. Of heretical religions), at the top of a mountain. Near by, lived a Brahmin herm it and both became well-acquainted. One of them thought: "If in this world I am unable to overcome sorrow, suffering, old age and sick ness, after my death, I shaỉỉ be bom in the Hell, in the animaỉ KLngdom, in the Kìngdom o fth e departed spirits or in a poor famiỉy. To escape all these, I make a vow to become a recluse, wear the yeỉỉov) robe and strive after transcendentaỉ attainment and Nirvàna (KE. Arahantship and Nirvàna)". The other man thought: "7 hope to become a powerful king, reigning all over this Uìorld and making aỉl peopỉe obẽy my command." Afterwards, both died and were bom as men. The one who made vow to become a king was bom as a prince of a city near the sea and was named Mi-lan. The other who made a vow to become a monk and strive after transcendental attainm ent and N irvàna was bom in Tien-chu (Jambudipa), in the district of Chi-pin (Kashmir) and was named To-la. He was bom along with the yellow robe on him owing to his vow in his previous

life. In this house, an elephant was bom on the same day. As in Tien-chu, an elephant was called Nàg, so the father named his son Na-hsien. Na-hsien grew up and reached 14, 15 years of age. He had a patem el uncle named Lou-han who was a recluse, peerless, endowed with heavenly eye, with heavenly ear, capable of ũying through the air, entering the Never Ceasing Hell, endowed with mỉraculous powers, and knowing how to read the thoughts of all creatures from deỉties, men up to insects, and the places of their rebirth. Na-hsien came to see his uncle, told him of his own delight in the Buddha doctrine and requested his uncle to ordaỉn him and to receive him as his disciple. Lou-han knew Na-hsien’s goođ deeds in his previous life and his wisdom, so Lou-han gave him the ten precepts and ordained him as a novice. Na-hsien daily recited the doctrine, pondered over the Dharma and the Vinaya, attained the four Dhyànas and grasped the essence of the doctrine, but he did not obtain the hỉgh orđination. At th a t time, there was a Buddhỉst temple called Ho- ch'an in which dwelt 500 recluses who had attained Arahantshỉp. The highest among them was O-po-yueh who knew the past, the present and the íiiture of things in the world. When Na-hsien reached 20 years of age, he received high ordination and came to the Họ-ch'an tenple, a t Ven. 0-po-yueh's place. At th a t time, it was a fiill moon day and for the sake of reciting the rules of the great recluses (Pràtimoksha), the monks entered the hall, Na-hsien entered also and sat among them. Ven. O-po-yueh saw th at all the monks were Ârahants except Na-hsien. He said th a t just like black graỉns of rice among white grains of rice, Na-hsien was black and not an Arahant while all the monks were white and pure.

On hearing this, Na-hsien felt deeply sorrowful, worshỉpped the monks, went out of the hall and thought: "It ỉs unbecomỉng o f me, who am not yet emancipated to sit ỉn the assembly o f monks who are already emancipaied. It ỉs ỉike a jackal sitíing among the ỉions. From now on, i f I do not attcủn Arahantship, I shall not enter the hall." ' O-po-yueh knew Na-hsien's thought, stroke Na-hsien's head and said : "Before long you wiỉl attcdn arahantship, do not worry", and he asked Na-hsien to stay there. Na-hsien had a teacher more than 80years old named Chia-wei-yueh. There was a great layman-disciple who daily oíĩered food to Chia-wei-yueh's» disciple (K.E.:To Chia-wei-yueh). Na-hsien was told by the teacher to go to this layman- disciple with his begging bowl and bring back food. The teacher asked Na-hsien to íĩll his mouth wỉth water and proceed to the layman's house to take food. The layman-devotee saw Na-hsien young, good looking, far above common people, of shỉirp intelligence and capable of expounding the Dharma. When Na-hsien entered his house, the layman-disciple paid homage to him and said th a t he had oíĩered íood to ớie monks for a long tỉme and the monks hãd preached the Dharma to him (KE.: Not preached). Now he asked Na-hsien to expound the Dharma to him so th a t his mind might be emancipated. Nã-hsien thought th a t hỉs teacher ordered him to íĩll his mouth wỉth water and not to speakệ If now he spat out the water £ind spoké, he wouldđ disobey 'his teacher’s order. So how should he act now ? Then he thought: "The lay-devotee is inteỉỉigent and o f noble aspiratỉon. I f l preach to him, he may attain the truth." So Na-hsien spat out the water and expounded the Dharma: "People should give charity, perform meritorỉous acts and observe moral precepts. In the present life, they will be secure; in the neoct life, they will be rebom either ỉn the heaven or in this loorld as men

o f Uỉisdom, o f intelligence and o f ĩvealth (K.E. omits: O f Uiisdom and o f ỉnteỉỉigence). They wỉll ĩiot be rebom in the Hsỉỉ, ITI the Kingdom o f hungry ghosts, in the animcd Kingdom (K.E. adds: In a poor family). People loho do not obseĩve Dhamna and morcd precepts suffer in the present world and in the next lifs, ivill foll into the three evil realms, for an indefinite period." (KE. omits the w holepassage”). Na-hsien knew th a t the lay-devotee was glad a t heart, then he preaíhed the deeper dharma, that all things were passing cuvay, not permanentI being impermanent (K.E. Bemg conditioned), ihey were subject to sufferỉng. The men's body in the liiorld was the same. But people in the Uỉorld considered their body as being their self (KE. not auailable), so they were not independent. The path to N irvàna was aỉỉ happmess. He who attained Nirvàna was not subject to birth, old age, sickness, death, sorrow and to dejection. All his evil and. suffermg were eradicated." When Na-hsien ũnished his preaching, the lay-devotee attained the íirst stage of stream-winner and Na-hsien him selí obtained the same attainm ent. The lay-devotee was oveijoyed and o£fered excellent, delicious food to Na-hsien. Na-hsien asked him íirst to fill the teacher's bowl with food. After his meal, Na-hsien (KE. adds: washed his hands and rinsed his mouth), took the bowl ủlled with food and brought it to his teacher. The teacher on seeing him said: 'You have brought very good food with you, thís means that you hạve acted against the Sangha, so you

shouỉd be expelled and wỉll not be aỉỉowed to stay carnong the Order.” Ven O-po-yuch saỉd : "Just like CL man who, with one arroui, shoots two targets, such a man should ỉiot be expelled. Na- hsỉen attained the Stream-ỉvinner stage, so did the lay-dẹvotee. Do not expel him." Ven. Chia-wei-yueh said: "Even i f with ọne arrouỉ he shoots 100 targets, he still commits an offence against

the Sangha, he ỉs not alỉoiued to stay in the middle o f the Order. The observance o f the ruỉes by others cannot be equated. with the attainment o f Na-hsien. It is better to punish Na-hsien to serve as a reminder for the future." The Sangha kept silent. So the teacher expelled Na-hsien. Na-hsien worshipped his teacher and the Order, went out of the monastery, entered a deep mountain, sat under a tree and exerted himself, reũecting upon the D hanna day and night without break and attained Arahantship. Now he could fly, had divine eye and ear, knew the minds of others and previous bừths. When Na-hsien attained Arahantship, he re-entered Ho-ch'an temple, came before the Sangha, confessed his oíĩence and asked for rehabilitation. The Sangha accepted his request. Then Na-hsien worshipped the Order, undertook a preaching tour from village to village, from town to town and exhorted people to perform meritorious acts. Some people received the five precepts and attained the Stream-winner stagê the Once-retumer stage, the No-retumer stage; some bẽcomẻ monks and attained Arahantship. The four heavenly kings of the first heaven Tao-li-t'ieh (P: Tàvatimsa), Ti-Shih (p : Inda) of the second Tushita heaven Brahmà of the seventh heaven came, worshipped Na-hsien and Na-hsien preached the Dharma to them. Na-hsien's fãme was well-known in the heaven. Wherever he went, deities human beings, spirits, dragons welcomed him, were happy to see him and obtained merit. Then Na-hsien came to the country of She-chieh (P.Sagaỉa) and stayed ạt Hsieh-chih(or ti)-chia temple. At th a t time, at the seaside, there was a prince, Mi-lan by name. When he was young, he studỉed and knew heretical reĩigions well and no heretical teachers could beat him in arguments. When his

father died, Mi-lan became king. The king asked his m inister if in the country there were any religious men or lay people who were able to hold discussions with him about religions. The m inister replied th a t there was a Buddhist monk who was intelligent and clever, and who would be able to discuss religious doctrine with the king. (C) D e sc rip tio n o f S à g a la :

(C: 53a, 17-20): "In the North o f Ta-ch'in country there was a Kingdom ccdled She-chieh, a citadeỉ o f ancient kings. This country enjoyed internal and extemcd peace and its people were good and honest. The city was surrounded on aLl four directions by an underground road (Futao ?). The gates o f the citadel were adomed wỉth sculptures and engravings. In the paỉace, the ladỉes had (special) apartment. The streets and markets were aỉigned rows after rows. Roads and thoroughfares were large, vuith shops ranged on both sides. Elephants, horses, charỉots, infantry, gentlemen and ladies were prosperoiis and crouided; recluses, religỉous men, relatives, w o rkers, peopỉe together (KE. not available) with smcdl ỉũngdoms ivere wise and

noble. People ivere dressed in dazzling colours. The women and girls were white (Ch'uan pcũ ?) and they adomed themselves with jewels (KE, not available). The ỉand was high, dry and rich m precious stones. Customers from four dỉrections came for trade and paid for their trade in golden coins; five kinds of crop were in plenty and even modest families had savings. Staỉls near market were seỉlỉng pastry and foodstuffs to satisfy every hụnger, and grape juices and various sorts o f wine slacken cdl kinds of thirst (KE.,not avcdlable). (AID were enjoying happiness difflcult to describe."

(P.ểI, 13-21; 2,1-15): Here the p far excels the c in its description pf Sàgala. While all the c details are found more or less in the same form in the p text, the p description of the city far outdoes the c counterpart in richness of details, in romantic background and in dazzlỉng style. Thus the city of Sàgala is eulogỉzed in such a beautiíul and romantic description: nadi-pabbata-sobhitam ramanìya- bhùmippadesabhàgam àràmuy-yànopavana-taỉàka-pokkha-ranỉ- sampannam nadỉpab-bata-vana-ràmaneyyakam (a beautifuỉ countrẹ loeỉỉ-decorated with rivers and mountains; abounded in deỉighful parks, gardens, groves, ỉakes, ponds, rivers, hills, forests). While the c mentions simply th a t the city was surrounded in four directions by an underground road running round and w ith gates adomed with sculptures and engravings the Pàli descnbes: Vividhữ vicìtrardálhcL-ĩnaịtàloL-kottcikcữn VQTữpccuữrci- gopurat-oranam gambhìraparikhà-pandarapàkàra-parikkhitta- antepu- ram (with various strong ramparts and tovoers, gateways archivays, deep moats, Uỉhite walls, ỉnner town.) The same can be saỉd of the c description of people dressed in ũne dazzling colours, while the p speaks of Sàgala streets crowded with elephants, horses, carriages, pedestrians a resort for handsome men and beautiíìil women and people of all classes and conditions, with shops selling Kàsi cloths Kotumbara stuíTs and a varÌGty of othGr linens While the c refers simply to the coimtry full of precious stones and pearls and th a t the merchants paid th eữ wareã in golden coins, the p poetically speaks of an abode of dazzling hidden treasures (pajjotamànanidhi-niketam) full of golden coins silver, gold, copper and earthenwares. At the end the p compares the city of Sàgala as the city of the gods (Devapura)

like Alakam-andà and like Uttara-kuru in crops.

(D) M ilin d a:

(C: 53b, 1-2;) The c text refers to Kỉng Mi-lan in the following tenns: 'ỉững Mỉ-lan govemed the country in accordance with the rỉght Dharma. He was skilful and cỉever, knew welỉ the relỉgious theories o f the world and cạpable o f asKing puzzling questions conceming the past, the future and the present.82 (KE. not available) He was expert in administrative works and arts of warfare (KE. not avaiỉable). As far as strategỉes in warfare werề concemed, he mastered them all. He knew the 96 hereticcứ doctrines. Inehaustible were the questions pu t to him and he guessed at once the meaning o f the words scarcely uttered. (P: 3, 26-32; 4-1-5): Here again the p far excels

the c in the đescription of M ilindas outstanding qualities. He is described aspandíto byatto medhàvi patibcdo, well leamed ỉn 19 arts and sciences such as Suti Sammuti, sankhyà, yogà, nìti, vỉsesikà, ganikà, gandhabbà, tikicchà, càtubbedà, puranà, itihàsà, jotisà, màyà, hetu, mantanà, yuddhà, chandasà, muddà (tradỉtion, lore, Sankhyà, Yogà, Nyàya philosophy, Vaỉsesỉka philosophy, arỉthmetic, music, medỉcine, the four Vedas, the Puranas, the Itihàsas, astronomy, mystic formular, logỉc, mantra spells, warfare, poetry, art of caỉcỉdation). As a debater, he is duràsada, duppasaho (hard to chaỉlenge, hard to overcome) and was recognised as leader o f aỉl heretical heads. He was matchless in strength, in agility, ỉn valour, in wisdom, very vuealthy, very prosperous and wỉth countless army forces.

82 This reference to the past, present and Aiture does not warrant us the suggest the inclination of the Chinese text toward Sarvàstivàda theoty "Sarvam asti."

(E) M eetỉng o f Ven Ayupala w ith King M ilinda : (C: 53b. 2-11) : (P: 19, 7-32) (1) In the p, King Milinda asked his privy coimcillors as to whom he might visit to discuss the Dhamma and the five hundred Yonakas answered the king. In the c, the king addressed to his ministers by his side and minister Chan-mi-li- wang-ch'un answered his question. (2). In the p, King Milinda, aíter sending a messenger, came to see Elder Ayupàla along with 500 Yonakas; in the c, íirst the monk Yeh-ho-Lo was invited to come and meet King Mi-lan, the monk replied th at the King should come but not himself, and the kỉng came along with 500 attendants. (3). M ilindas question is almost the same in both versions; in the p, Ayupàla answered th a t for the sake of living in righteousness and living in spiritual calm (Dhamma- cariyasamacariyatthà) the monks adopted the religious life; in the c, Yeh-ho-Io replied th a t they leam ed the Buddha doctrine so as to live in righteousness and to obtain merits in the present and also in the next life. (4) While in the c, the monk Yeh-ho-Io merely replied in the aíĩinnative, when King Mi-lan asked whether there were laymen who could live in righteousness and obtain merits in the present and in íiiture lives; in the p, Ayupàla added to his aílĩrmative answer five instances to support his reply : when the Buddha delivered the Dhammacakkapavattanasutta, the Màhasa- mayasuttanta, the Mahàmangaỉasutta, the Samacittapa- riyàyasuttanta. and the Ràhidovàdasuttan-ta, 18 kotis of Brahmàgods and other deities who were not monks attained the penetration of truth (Dhammàbhisamaya). (5) In the c , King Mi-lan simply said that Yeh-ho-Io had given up his worldly life in vain and Yeh-ho-Io could not answer the king; in the p, King Milinda added a long passage in which

he pointed out th a t the present practice of the 13 dhutangas by the monks was not moral practice (sìla), was not ascetism, was not purity of life but rather a kind of punishment for theừ misdeeds in the past and to this long invective, Ayupàla kept silent. (6) The c adds a sentence in which the ministers declared the king winner and Ven. Yeh-ho-Io accepted his defeat. The p also adds a passage in which King Milinda deelared Jambudipa to be empty of recluses and bràhm anas able to discuss with him and solve his doubts. (F) M eetin g b etw een N àgasena and M ilinda : (C: 53b. 11-20;

54a, 1-2) : (P: 21,12-21;22;23;24) 1. N àgasena's learnỉng and qualities : The c refers to Na-hsien as the teacher o f monks, the knovuer o f the essence o f the Dharma, clever ỉn explaining the tuielve dỉvisions o f the Scriptures,83 expert ỉn making out chapters and sentences, the knomer o f the Path to Nirvàna, unchallenged, uncõnquered, the dispeller o f doubts (KE. not available), with uĩisdom like the ocean, the tamer o f the 96 heretical doctrines, well respected by four categories o f dỉscỉples of the Buddha (KE.: simply disciples of the Buddha), a place ofrefuge and an object of respect for the wise men (KE. not available), the teacher o f the Dharma. Again Na-hsien is referred to as a fỉerce lion, with subtle uiìsdom, with clear understandỉng of the abstruse points m the sacred lore, able to remove doubts. All the above details count nothing if we compare them with the corresponding ones of the p version which sails itself in a long eulogy of Nàgasena’s qualities far outstripping the c texts in rich metaphors and romantic settings. Thus Nàgasena was

83 12 divisions recognised in Sanskrit texts as against nine recognised in p texts.

descrỉbed as Sàgaro viya akkhobbho (unshakable like the sea), girỉràỳà viya niccaỉo (ỉmperturbable like the king o f mountain) etc...dhàrento dhammapajjotam (the upholder o f the torch o f Dhamma)..... pagganhàpento dhammad-dhcỳam (holdỉng aỉoof the banner o f Dhamma), uppalàsento dhammasankham (blouuing the conch o f Dhamma), àhananto dhammabherim (beating the drurn o f Dhamma). Among the details in the p version, the following points are interesting. The p mentions Nàgasena as Tepitako, master o f the three baskets, thus including the Abhidhamma in the Canon. It refers also to navangasatthusàsana parỉyattìdharo, thus opting for the nine divisions of the Scriptures instead of the twelve divisions mentioned in thè c. The number of monks foĩlowing Nàgasena in the p text mounts up to 80.000 which strikes a rather exaggerated note, while the c text simply mentions the followers of Na-hsien. 2. Meeting- between Nàgasena and King Milinda : (a) In the p version, when King Milinda heard his attendants mention Nàgasena's name, he suddenly felt aữaid and was also ữightened when he was in the presence of Nàgasena with a foreboding of approaching deíeat. The c omits the first passage in which King Milinda became afraid at the mere name of Nàgasena (K.E. adds Chan-mi-li-wang-ch'un saying th a t Na-hsien was able to discuss the Dharma with Brahma-deities of the 7**1 heaven, what to speak of the king of human beings). (b) In the p version, the king himselí, aíter having sent a messenger, came with 500 Yonakas to pay a visit to Nàgasena while in the c version, King Mi-lan sent an invitation to Na- hsỉen tó come to the palace and see him and Na-hsien accepted the invitation and came hixnself with a retinue. (c) Both versions mention King Milinda's fear wh6n

brought into the presence of Nàgasena, but the p adds a passage in which the author resorts to a long series of similes to descrỉbe the kỉng's fear such as an elephant surrounded by rhinoceroses, a serpent surrounded by garulas etc. (d) In the p, King Milinda himself detected Nàgasena sitting in the mỉddle of the Sangha and rejoiced to have recognised Nàgasena without any help; in the c, it was the kỉng who asked the

mỉnỉster: "Who was Na-hsien ?", and when the m ỉnỉster pointed out Na-hsien to him, King Mi-lan said th at w hat he guessed was right. (e) The p adds two gàthas, the £irst of which is a eulogy of Nàgasena’s qualities, and the second mentions Milinda s íòreboding when he came into Nàgasena's presence.

BOOKII

LAKKHANA PA N H A : QUESTIONS ABOUT CHARACTERISTICS

CHAPTER I

l ểQuestions about a name : (a) (C: 54a.2) The c version starts first with Na-hsien Preaching the Dharma to King Mi-lan, without the latter asking him. He preached thus: "The B uddhãs doctrine procỉaims that men's good heaỉth ỉs the highest benefit, men's contentment is the greatest loecdth, men's faith is the highest blessing (Hou) and Nirvàna is the highest happiness.84,1 This passage is missing in the p. (b) (C; 54a.2-4). The king then asked Na-hsien: "What is your name ?" Na h-sien replied : ”My parents gave me the name Na-hsien and called me Na-hsien. Sometimes they called me Weỉ-hsỉen, sometimes they caỉỉed me Shou-lo-hsien (K E -: Shou-na-hsien), sornetimes they called me Wei-chia-hsien. Due to thai, peọple came to recognise me. Peọpỉe in the uiorld have nam.es only." (P:25, 1-27; 26, 1-3); The p is with more details. It adds that Nàgasena also referred to his Brahma-farers callỉng him by the name Nàgasena. The c speaks of four names given by his parents, Na-

M'sec ante p.8, Note 1.

hsien, Wei-sien, Sh.ou-lo-h.sien, Wei-chia-hsien. The p also quotes four names: Nàgasenct, Sùrasena. Virasena, Sìhasena. While the c reíers simply: "Due to that, people came to recognise me. People in the world have nam.es only," in the p, Nàgasena referred to his names as mere conventional terms, mere names without any individuality therein: "sankhà samannà pannatti vohàro nàmamattam...na h'ettha pnggalo upaỉaòbhatỉ" And the p adds a long passage in which Milinda called the Yonakas and the monks to witness this declaration of Nàgasena and he asked Nàgasena a series of questỉons to prove the íálsity of Nàgasena’s declaration, such as: i f there loas nổ indỉviduality, then who gave the four requisỉtes to the monks, who erỳoyed them, who observed the precepts ? etc.... (c) (C: 54a, 4-10); King Mi-lan then asked Na-hsien a series of questions to which the latter replied in the negative such as: " Is the head Na-hsỉen ?", "Are the eyes Na-hsien ?" The m atters reíerred to are in the following order: "Head, eyes, ears, nose, mouth, neck (KE.adds I: chin), shoulder, arms, feet, hands, buttocks, legs, complexion, pcànfủl ỷeelings, merỉtorious,demeritorỉous body, liver, lungs, heart, spleen, arteries, intestines, the comỉng together o f materiaỉ Ịorrns, painfiil and pỉeasant feeỉỉngs, meritorious, demeritorious body and mind, the non-coming together o f material forms, sound, echo, cough, breath. In all there are 30 matters. (P: 26, 5-24): The m atters reĩerred to are not the same and not in the same order, They are as follows: hcàrs, hcủrs o f the body, nails, teeth, skin, flesh, sineuis, bones, marrow, kidney, heart, liver, diaphragm, spleen,lungs, intestines, mesentery,

stomach, excrements, bỉỉe, phlegm, pus, blood, sweat, fai, tears, skin- grease, saỉỉva, nascd mucus, oil o f the joìnts, urine, brains,

matericd form, feelings, perception, mentcd tendencies, conscỉousness, aỉỉ the five aggregai.es together, others than the fỉve aggregates. Here in the p, King Milinda accused Nàgasena of speaking falsehood as he saw Nàgasena ỉn ũesh beíbre him, but the monk spoke of Nàgasena as merely a name. (d) (C: 54a, 10-16): Then Na-hsien asked King Mi-lan what the carriage was, while referring to many parts in a carriage such as axle, felloe, spokes, hub, shaft, yoke, bottom o f a carriage, pole, roof, the putting together o f wood, the non-putting together o f voood, sounds, noise. (K.E. : Axỉe, hub, spokes, fellồe, shaft, yoke, bottom o f a carrỉage, roof, the putting together o f wood, sounds.) To aỉl these questions King Mi-lan replied in the negative. Then Na-hsien asked: "What ỉs the chariot ?" To such a questỉon, King Mi-lan kept silent. Then Na-hsien said: "The Buddhasùtra said that with the coming together o f wood, with the necessừy o f making a carriage, peopỉe obtain a carriage. A man is the same. Wỉth the coming together o f head.... up to...meritorious, demeritorious body, mind, it comes to be knovon as a m an." The lting said: "Very good, very good". (P: 26, 25-32; 27; 28, 1-12): Here again the p offers more details. It adds a long passage in which Nàgasena referred to the delicate upbringing of the kỉng and of his coming in a carriage. Then Nàgasena asked w hat a carriage was. The m atters referred to here are in the following order: Poỉe, axỉe, vuheels, framework, shafts, yokes rope, goad, the putting together o f these parts, things outside these parts o f the carriage. Here the p adds another long passage in which Nàgasena now accused King Mỉlỉnda of speaking a falsehood as the king aaid th a t he came in a carriage, whereas Nàgasena found th a t a carriage was merely a name. He called upon the Yonakas and

the monks to bear witness to the king's declaration. And the Yonakas shouted th e ữ approval and challenged the king to come out of this impasse. Then the king denỉed having spoken an untruth. Due to the comỉng together of these diíĩerent parts of a carriage, the conventional term "carriage" was used. Then Nàgasena approved of the king's answer and said th a t it was due to the Corning together of 32 organic m atters and of the five aggregates th a t the conventional appellatỉon "Nàgasena" was used. Then he quoted sister Vajirà's gàthà to prove his explanation, Here also King Milinda praised Nàgasena's reply as wonderful and marvellons, saying that he had solved the most puzzling question and wovld elỉcit the B uddha’s approval were the Buddha alive. 2. Seven years of ordination : (P:28, 13-27). The passage in which King Milinda asked Nàgasena about his years of seniority is mỉssing in the Chinese text. 3. Ways of discussion : (C: 54a, 16-20; 54b, 1-2) = (P: 28, 28-33ể,29,l-15) Almost the same, with the following slight differences. C: Wise men speak words o f contention, words of expỉanatỉon, words thai cure high, words that are lou), words thai bring in victory, words thai brỉng ábout defeat, right words, wrong words. Wise men knou) what is rỉght, whàt is wrong; thai is the highest uiisdom. Wise men do not become angry. Thus do wỉse men discuss = P: Here the p refers to Àvethanan (explanation, ivinding up), nibbethanam (unravelling), niggaho (censure’), patikammam (redress), vỉseso

(dỉstinction), pativiseso (sub-discrimination) and says th a t wise men are not angy durỉng the discussỉon. As to the dỉscussion of a king, it is almost the same in both versions. (K.E. 45b, 10-15, adds another way of

discussion, th a t of a foolìsh man who does not knou) uiords that are correct, voords thai are incorrect, and tries to win over by ỉnconsiderate compulsion.) Again the c adds two more sentences to the verbal dual between the king and Nàgasena. The p stops with these words. "Kìm pana Bhante tayà vỉssạiĩỉtanti V' (What have you ansivered?) "Kim pana mahàràja tayà pucchitanti" (What haue you asked, o Kìng ĩ) the c adds two more sentences.ế "The kỉng said: "I asked nothing", Na-hsỉen replied: "I repỉied nothing. " 4åInvitation to come again for discussion : (C: 54b,2-9)=(P: 29,16-32; 30,1-16) Almost the same in both versions with the following differences: (a) The c mentỉons Chan-mi-lỉ-wang-ch'un and other attendỉng ministers=P: Devamantiyo ca Anantakàỵo ca Mankuro ca Sabbadỉnno ca. (b) In the c version, King Mi-lan became angry and threatened to punỉsh the m inister called the Stingy One (P: Sabbadinna), when the latter insisted on Na-hsien coming accompanỉed by ten monks only while in the p, Sabbãdỉnna was simply rebuked and silenced by the king. (c) Both versions mention th a t the king departed on horse back, while muttering the name of Nàgasena The c adds th at the kỉng thought of Na-hsien up to the next moming. 5. Talk between Anantakàya and Nàgasena : (C: 54, 9-17H P: 30,17-31; 31,1-11) Almost the same. The c mentions th a t Na-hsien accompanied by 80 monks including Yeh-ho-Lo, while the p refers up to 80.000 monks and omits Ayupàla. In the c, it was Chan-mi-li-wang-ch'un who came alone to Na-hsien and asked

Na-hsien some questions, while the p mentions the coxning of Devamantiya. Anantakàya and Mankura, and it was Anantakàỵa who asked question. The conversation between Nàgasena and Ananta-kàya is almost the same with the following difference: (a) C: A man who bloios a reed Uìhỉstle, a man who blows a goldsmỉth pipe, a man who blows a hom =P: Vamsadhamaka, Singadhamaka. (K E. refers to only two cases and omits a person who blows a hom). (b) In the p, Anantakàya conỉessed his inability to converse w ith such a mighty arguer, in the c, Chơn-mi-li-ivcmg- ch'un said th a t he did not know the interval between breathing in and breathing out and requested Na-hsien to reply. (c) In the p, Nàgasena explained th at there was no Jìva (principle of life) and th a t breathing in and out are kàyasankhàra (activities o f the body); in the c , Na-hsien explained th a t breathing in and breathing out were íunctions of the body, speaking was a ốmction of the tongue, and doubt in the mind was a íìinction of the mỉnd, each hãd ìts own master; but if one analysed and looked a t them, it was only empty space, there was no Na-hsien. (d) The p mentions th a t Nàgasena reíerred to Abhidhamma to explain to Anantakàya with such an effect th at the latter became a lay-disciple; in the c, there is no mention of Abhidharma, Chan-mi-li-wang-ch'un understood Na-hsien's explanation, accepted the five precepts and became a lay- disciple. 6. Another meeting between Nàgasena and King Milinda : (C: 54b, 17-20; 55a,l) = (P: 31, 12-26) King Milinda’s reception to Nàgasena is almost the same in both versions, except th a t in the c , King Mi-lan paid homage

to Na-hsien and after theỉr meal, oữered to each monk a robe with a paừ of sandals and to Na-hsien and Yeh-ho-lo a set of three robes and a pair of sandals. And when only ten monks remained behind with Na-hsien, King Mi-lan ordered his lady- folk to sit behỉnd a curtain and witness the conversation. The p omits the oĩering of sandals, the presence of Ayupàla and that of lady-folk. It adds th a t King Milinda took a lower seat and sat down. 7ễAim of adopting a religious life : (C: 55a, I-6)=(P: 31, 27-32, I-II) Milinda's question is almost the same in both versions except th a t the c puts the highest aim of religious life first while the p puts it after. Nàgasena’s answer is not exactly the same. C: "We want to eradỉcaíe suffering o fth e present world and do not want suffering o f the next ỉoorỉd. For this purpose, we adopt the reỉigious ỉife. We consider it to be the highest good". =P: Our adoption o f a religious life is to eradicate this sưffering and to prevent other suffering to arise. Our supermundane aim is the Parinibbàna VDÌthout clingỉng." Among the categorỉes of monks who go íòrth, the p adds one extra, those who go íòrth for fear of robbers. C: Those who go forth for fear o f ofp,cials. =P: Those who gọ forth for fear ofkings. C: Those who go forth because o f poverty. =p.ẽ Those who go forth for the sake o f livelỉhood. C: There are those who really want to eradicate suffering o f the present life and o f the next lỉfe, so they go forth =P: Those who go forth rightly are those who go forth for the only purpose (of eradicating this suffering and preventìng

further suffering to arise.) The rest is almost the same, except th a t the wording is slightly diĩerent. (8) About rebirth: (C: 55a, 6-10)=(p: 32, 12-32; 33. 1-10) Here the c uses one paragraph, while the p uses three paragraphs with M ilindas praỉse: "Kaỉlo si Bhante Nàgasenàti” separating them. Both versions are almost the same. With the followỉng dỉfferences: C: "People who have craving and longing for sense-desires are to be rebom in the next life, those who have no craving, no longing for sense-desires are not to be rebom in the next lỉfe" =P:"He who ỉs uoith depraoity (sankileso) will be rebom, he who is uiithout depravity (nikkỉleso) will not be rebom." Here the p adds th at when questioned by the king if he were to be rebom or not, Nàgasena replỉed th a t if he were with clỉngỉng, he wouldđ be rebom; if he were without clinging, he would not be rebom. Both versions agree th a t it is on account of three factors th a t one was not to be rebom. While wisdom and other good qualities are the same, the c mentions: "Thinking o fth e right dharma with one-mỉndedness," While the p preíers Yoniso manasikàro for the íirst íactor. The di£ference between Pannà and Yoniso manasikàra is clearly stated in the p, th a t sheep, goais, oxen, buffaỉoes, camels, asses have right consideration but not Pannà, but the c states th at oxen, horses, the six domestic anomals have luỉsdom but their heart (or mind) is diferent. In the p, Uhana (examination) is considered to be the characteristic of right consideration and chedana as the characteristic of uiỉsdom. Here Nàgasena quoted the simile of Uỉheat reapers (yavaỉàvakà), who w ith th eir left h an d took hold of the wheat, and with sickle in their right hand cut the wheat, to

illustrate th a t the recluse by right consỉderatỉon took hold. o f the mind and by wisdom cut o ff his depravities. But the c , while quoting the same simile, mentions

simply th at men endomed. with voisdom, eradicate craving and sense- desire ju st like the Uỉheat-reapers. Here the p is far clearer than the c. (9) other good qualities : (C: 55a, 10-20; 55b. I)=(P: 33, 11-14; 34, 26-30; 35; 36,1-18) (a) Other six qualities: C: Faith, fủial piety, exertion, thinKìng o f good, one-mỉndedness, Uỉisdom =p (Only ũveỳ: Morcdỉty, faith, exertion, concentratỉon, wisdom. (b) Faith: Almost the same with the following differences: The p omits the deíĩnition of faith, as described in the following terms in the c text: "Faith means LUÌthout doubts. Faith in the exỉstence o f the Buddha, the Buddha-dharma and o f the Order o f monks; faỉth ỉn the existence ofArah.an.ts, ỉn the existence o f the present uoorld, o f the next Uỉorld; faith ỉn the existence o f fĩlial piety towards parents; fcãth ỉn good remuneration from good actions, in bad remuneration from bad actions." While the p mentions the characteristic of faith as sampasàdanà (tranquillizing, serenity) and sampakkhandanà (aspiration, emulation) the c mentions simply: ”When one obtcãns fcủth, the rnind becomes pure and the five bad quaỉities are eradicaied. C: Five bad qucdỉties =P: Nìvaranàni. C: "If these fwe bad quaỉỉties are removed., then the m ind is pure." =P: ""Nhen faith arỉses, the hindrances are eradicated. The mind, free from hindrances, becomes cỉear, purỉfĩed, unstained".

The simile of the puriíying gem is almost the same except th at the p oíĩers more details. C: "Water-purifying gem (or) gem clear like a brilliant moon”=P: "Udakappasàdako mani”. The íive bad qualities mentioned by the c are: lust, anger, sloth and torpor (KE.: proness to ỉying down), sport and enjoyment (KE.: Songs and enjoyment), doubt, while the p mentions simply Nìvaranànỉ. As to the second characteristic of faith, the c puts it into another paragraph while the p combines the two characteristics into one. Here both versions are almost the same. C: 'Faith as exertion or endeavour' = P: "Sampakkhandancdakkhanà." The simile is almost the same but the quotation is rather different. C: "He whose heart has faìth can save himseỉf. Peopỉe o f the world can check and overcome the five sense-desires by themseỉves. He who knouỉs that body is sufferỉng can save himself. People with the help o f loindom achieve their morality" (1) =P: "With fcũth he crosses the ocean; by vigỉlance, the ocean o f life; by exertion, he gets over sufferỉng; by wisdom, he purifies (hìmself)." (c) G: Filial piety = E: Sìla: (C: 55b. 1-13) = (P: 33, 14-32; 34, 1-25) The c translation of Fỉlicd piety is rather misleading, although the defini.ti.on in both versions is almost the same. The c mentions the 37 qucdities (ỉeading) to Bodhi and follows the

85 I refer to the KE. text (46b,8-9) as it is clearer.

usual order, while the p mentỉons: indrỉẏa-baỉa-bọiịhanga-magga-satỉpatthàna-sammappadhàna-iddhỉpàda-ịhàna- vimo- kkha-samàpatti. Here the c is more with details as it gives the deũnition of all the 37 qualitỉes, which makes an interesting study when compared with the usual p deũnition. (1) The four resting places o f the mỉnd: C: (Ssu-i-chih): with sati translated as I and upaịthàna as chih (meaning to rest). The later translators preíer Ssu-nien-ch 'u which interprets upatthàna as place. The four are: Kuan-shen- shen chih (not shen-shen-kuan-chih as in

the text): Resting of the mind on the bođy with the consỉderãtỉon of the body =P: Kàyànupassan-àsatipatthànam (K.E.: Contemplation o f one's own body, outiuardly and inwardly); Kuan-t'ung-yang-t'ung-yang-chih: Resting of the minđ on pain and itching with the consideration of pain and itching =P: Vedanà-nupassanà satipatthànam (K.E.: Knotvledge o f the mind being pỉeasant or unpỉeasant) Kuan-i-i-chih: Resting (of the mind) on mind with the consideration of the mind: =P: Cittànupassanà satipatthànam(KE.:knowle-dge o f the heart being meritorious or demeritorious); Kuan-fa-fa-chih: Resting of the mind on dharmas with the consideration of dharmas: =P: Dhammànupassanà satipatthànam (KE.: Knouiledge of the right dharma). Thus the K.E. deũnitions are closer to the p ones. (ii) C: Ssu-i-tuan = P: Cattàro Sammappadhànà. The c refers to the four eradications o f the mind, while the usual p is Sammappadhàna (the four right exertions). Here the

c translator interpreted padhàna as pahàna. The later translators opted for the term Ssu-cheng-chin (the four right exertions). The definiti-on here is rather curious: " The Buddha said: Hauing anaỉysed the four resting pỉaces o f the mind, one Uỉoidd. not think any further, thỉs is caỉled the four eradicaíỉons of the mind". Thus it is far diíĩerent from the usual p deíinitions. (K E. mentỉons simply four things which are as follows: Check on onếs own mind, prevention o f bad dharmas from entering the heart; removal o f bad dharmas from the heart; prevention o f good, dharmas in the heart from vanishing away. Here the K. E. is closer to the p version.) (iii) C: The íòur psychic powers =P: Cattàro ỉddhỉpàdà C: Here the c refers to four of the five Abhinìĩà. "The eyes can see everythỉng, the ears can hear everythỉng; knowledge of others'mind; the body can fly." The c here is totally diíĩerent with the usual p chandiddhipàdo, cittiddhipàdo, viriyỉddhipàdo, vìmansiddhipàdo. (K E.: "Again there are four things whỉch one can perform as one likes: wish, exertion, check o f the heart, reflectìon." Thus the K E . deũnitỉons are nearer to the p deũnitions) (iv)C: The five faculties=P: Pancindriyàni C: "The eẏes see good material shapes, bad materiaỉ shapes, but there ỉs no attachment o f the mind to them; the ears hear good sounds, bad, abusive sounds, but there is no attachment o f the m ind to them; the nose smeỉỉs good odours, bad odours, but there ỈẸS no aitachment o f the mỉnd to them; the mouth receives delicious tastes, bitter tastes, astringent tastes, but there is no attachment o f the mind to them; when the body receives hctrsh, rough touches, there ỉs no dislike." Thus here the c interpretation is totally diíĩerent from the usual p explanation: saddhỉndr-iyam, viriẏindriẏam, satindriyam, samàdhi-ndriẏam, paniĩindriẏam.

(KE. explanation ỉs as follows: faith, fỉlial piety, exertion, wholeheartedỉy thinking o f good, ivisdom. Thus it is nearer to the p) (v) C: The five powers: P: Pancabalàni: C: "Control o f the eyes, control o f the ears, control o f the nose, control of the mouth, controỉ o f the body so that the mind does not faỉỉ (in the wrong way). (K.E. not available). Thus the c interpretation is totally diíTerent from the usual p interpretatỉons : Saddhàbaỉam. viriyabalam, Sũtìbdam, samàd-hịbalam, pamabdam. (VI) C: Ch'i-chueh-i=P: Sattabojjhangàni Here the c uses the expression I (minđ) for anga. The later translators preferred Ch'i-chueh-chih which renders the exact meaning of the

expression. C: Mind, discrimination, exertion, joy, serenity concentration, protection. Here the c uses I (mind) for mindfulness (sati), Kho for pìti, I (serenity) for passaddhi, Hu (Protection)86 for upekkhà. The later tr£ưislators prefe-rred Hsi for piti and ching-an for passaddhi and Ch'e for upekkhà. (KE. Again there are seven things whỉch eradicate bad dharmas and are called the seven good dharmas or the seven factors o f wisdom). (VII) C: The Eight fold Path = P:Atthangiko Maggo C: Strcùght vieuì, strcủght thought, straight speech, straight lỉvelỉhood, straỉght action, straight means, straight mind, straight concentration. Thus we rem ark here the c ũses the ten n straight for the p sammà; the later translators preferred the term straight for the p Sammà; the later translators preferred the term Cheng which means right. Here the c uses the ten n Nien (Thought) for the p sankappo; the term Chỉh livelihood.) for the p àjìvo; the term Fang-pien (means) for the p vàyàmo; the

86 Guarding one's mind so as not to let it be swayed by hatred and attachment.

term I (mind) for the term sati. The later translators opted for ssu-ivei (Sankappo), ming (Àjìvo), Ching-chin (Vàyàmo) and nỉen (Saii). (K.E. The Eight fold path which is also called A-kou ?) (viii) Similes Both versions resort to four similes to illustrate th a t good qualỉtỉes depend upon Sìla or morality as íòundation. They are not exactly in the same order and the explanations are almost the same with the p offering more details. c I=p 2; c 2=p I; c 3=p 3; c 4=p 4. Thus in c 3=p 3, the c mentions simply th a t if an architect w ants to build a big town, first he should measure and lay the íòundation then he will be able to build the town. But the p mentions more details, such as clearing the place where the town is located, the removal of all stumps and thom s, the levelling of the earth, then the laying out of streets, squares, cross-roads, etc and so he buỉld the city. The c concludes this passage with Na-hsien saying th a t if one thinks o fth e Dharma with one-mindedness, lust and craving would cease by themselves. The p here quotes two gàthàs, the first is the same with the introductory gàthà of Visuddhimag-ga and both gàthas emphasize th at s lla should, be the basis for all spirituaỉ developments and attainments. (d) Exertion (C: 55b, 13-17)=(P: 36, 19-41; 37, 1-4) Âlmost the same. C: "To hold. fast to good quáLỉtìes, to support good quaỉiitỉes". (K E. Only to support good qualities) =P: "With the support o f exertion, aỉl good qualitỉes do not vanish aioay". In the íirst simile, the p speaks of a íalling house, the c adds one more instance, th a t of a wall on the verge of

coỉlapsỉng. The second sỉmỉle is almost the same ỉn both versions, except th a t the c adds th a t people with bad qualỉtỉes are lỉke the weak army. When peopỉe use good qualities to destroy bad qualities, it is lỉke the kỉng who sends reỉnforcements to the weak army. With the help of five good qualities, One destroys the five bad qualities, just as the reinforced anny wins over the battle. In the c, Na-hsien concluded this paragraph by saying th a t exertion helped people attain the meritorious path, and go beyond the worldly path without íalling back agaỉn; the p quotes a sayỉng of the Blessed One, explaining th a t the noble discipỉe with the heỉp o f exertion eradỉcates evil, cuỉtivates good quaỉities, eradicates what ỉs faulty, cultivcứes what is not

censurable and thus purifying himself. (e) C: Mindfulness=P: Sati (C: 55b, 17-20; 56a. 1-2)=(P: 37, 5-34; 38, 1-17) Here the c uses the term I (Mind) to translate the ten n Sati. C: "Mind thinks o f demeritorious dharma =P: "Satỉ apiỉàpanaỉakkhanà." Here the c explains th a t the traỉnee ỉn the Dharma should be mindíul of the 37 qualỉtỉes leading to enlỉghtenment. With his mindíulness, he knows the merỉtorỉous and the demerỉtorỉous, w hat should be practised, what should not be practised; he dỉstinguỉshes between the black ones and the whỉte ones. Havỉng pondered over he then gives up the demerỉtorious and cultivates the merỉtorỉous. The p explanation is almost the same and it adds more good dhammas such as samatho, vìpassanà, vijjà, vimutti. As for similes, the c adds an extra one about a man who uses a thread to strỉng various flowers together and thus they are not scattered by the wind.

The sỉmile of a treasurer of a universal monarch is almost the same in both versions, except th at the c simile omits the enumeration of elephants, horses, chariots, infantry, adds gem, jade, glassy m atters, precious stones. In the second explanation, the c mentỉons th a t mindíulness helps to allow in only meritorious dharmas and to keep out demeritorious dharm asỗ Here the p mentions upaganhana as the second characteristic of Sati in the sense th at Sati helps to seìect out the qualỉtỉes which are beneũcial ữom those which are not beneũcial, the good qualities from tha bad ones. The simile is almost the same in both versions. The c ađds a quotation from a sùtra by Na-hsien as follows: "One should protect and check one's m ind and the sỉX cravings in one's own body (?). Wỉth the strict check and holding fast o f the mỉnd, one can transcend the world", while the p mentions th a t Sati is useM to all. (f) C: Concentration=P: Samàdhi (C: 56a, 2-5)=(P: 38, 18-32; 39, 1-4) Almost the same in both versions. Except some epithets more or less. In the c , the concludỉng sentence is a quotation frọm the Scriptiưes as follows: "One-mindedness is the foundation o f aỉỉ good quaỉities. The trainee in the Dharma shouỉd fỉrst take refuge ỉn one-mỉndedness. The man's body is subject to birth and. deaih so mcuiy times in the past, ju st like the luater flowing down the current, always ỉn constant successỉon, voithout interruptỉon." The p quotes the Blessed One saying: "O monks, you shoúld cuỉtivate concentration; he who is concentrated knows things as they really are." (g) C: Wisdom=P: Paíĩnà (C: 56a, 5-8)=(P: 39, 5-21) Almost the same in both versions. C: "To lighten the meritorious dharmas"=P: Obhàsanalakkhanà.ĩleTe the p adds th at wisdom makes the four noble truths clearer and helps the

yogàvacara realise the three characteristics of impermanence, suíĩerỉng and no-self, while the c simply reíers th at the man endowed with wisdom ỉs able to transcend the suffering of birth and death. Here the c adds another simile of a man cuttỉng down the trees with a knife to show th at wisdom is like a sharp knỉíe cuttỉng down demetorỉous dharmas. The other similes are almost the same. (h) The merỉtorỉous dharmas (C: 56a, 8-10)=(P: 39, 22-32) Âlmost the same. In this passage, Nàgasena shows th a t although merỉtorỉous dhammas are diíĩerent, they serve the same purpose of eradỉcatỉng the demerỉtorỉous đhammas. The sỉmile is almost the same. At the end of Mi-lan's praỉse, the c adds the king saying th a t Na-hsien quoted the Scriptures very readily.

BOOKII CHAPTER 2

(1) The person who is reborn, does he remain the same or become another ? (C: 56a, 10-20; 56b, I) (P: 40; 41, 1-10) The explanation is almost the same in both versions, but the expressỉons used and the detaỉls contained therein are not exactly the same. C: "When a man dies and is rebom ỉn a meritorious or in a demeritorỉous reaỉm, the spirit o f the body who ỉs rebom, does it remain the same as the oỉd one or not remain the same ?" =P: "He who is rebom does he remain the same or become another ?" Here the c uses the expression: "The spirỉt o f the body." Nàgasena asked the kỉng whether the latter was the same or another when he was a baby and now he grew up, the latter replied th a t he and the child were diíĩerent. Then Nàgasena objected th a t if it were so, then the King had no mother, no íáther, no teacher, no leaming, no morality, no wisdom. The c is the same but it omits the objection raised by Nàgasena. The next question is rather different in both versions. C: Na-hsien asked ”When a man is in the womb o f the mother, the embryo which is ju st formed and the embryo Uỉhich become turbid, and when it assumed skin and flesh; LUhen he is neioly born and when he ỉs some years oỉd, is the old embryo the same throughout ? When a man leam s a book, can another man do thai work for him ĩ" The king replied that another man could

not do the work for him. Again Na-hsien asked: "If a mơn infringes the lam and ìs punished, can a non-guilty one replace him ?" The king replied: "This cannọt be." In the p, Nàgasena asked: ”Is the mother o f the embryo ỉn abbuda...pesi....ghana stages..ủIs the mother o f a child o f some years oỉd dỉfferent from the mother o f a grown-up person ? Is the person in the trcủning stage different from the person who has ỷĩnished his training ? Is the person who is an evil doer different from the person who has his hands and feet cut off ? And the kỉng replied: "Certcủnly not." The sỉmile of a lamp buming throughout the night and of the mỉlk tum ing simultaneously into curd, butter, ghee are almost the same in both versions. with some differences in đetaiỉs and expressions. But the summỉng up passage oíĩers an interesti-ng reading in both the c and the p text. C: "The spirit o f a man goes on continuously like this, one goes auũay, one comes into being. From one spirit, one is bom, becomes óld and dies. From the last spirit, one ỉs rebom again to a neu) life and goes on continuousỉy, thus it ỉs not the same with the old. spirit nor it ỉs dỉfferent from the oỉd spirỉt. After death the spirit would go to be rebom agcùn. " The p is rather sỉmpler: "Thus, o King, the continuity o f states is maintained, one comes into exỉstence and another passes away, the continuity seems to be neither earlier nor ỉater. Thus, ỉt ỉs neither the same nor the other, but the being goes together with the last consciousness. "Evam eva kho mahàràja dhammasantati, sandahati, arìno uppajjati aniĩo nỉrujjhati, apubbam acarimam viya sandahati, tena na ca so na ca cứíno pacchimavinnànasangaham gacchatìti." (2) The person who is free from rebith, is he aware of this ? (C:56b, 1-5)=(P: 41, 11-28)

There is not much difference between the two versions, except the following: C: "When he knoios by him self thai there is no craving no sense-desire, no use o f bad qucãities, then he knows that he will not be rebom" =P: "With the cessation o f cause (hetu) and

condition (paccaya), he knows that he will not be rebom." The simile is almost the same, with the p oíĩering more details. While the p adopts the same concluding passage, the c offers a slightly diíĩerent reading. "The man who obtains the Path is the same. When he knows by him self that he has aỉready erđdicated craving pleasant and pcủnfúl feelings, with a mind devoid o f desire, then he knows that he wilỉ not be rebom." (3) Intelligence and wisdom. (C: 56a, 5-20)=(P: 41, 29-31; 42, 1-18) The subject-matter is the same, but there are many different details between the two versions. The p begins with a questỉon put by the kỉng as to a man who had intelligence, if he £ilso possessed wisdom and to the positive reply of Nàgasena, the kỉng asked if both were the same and Nàgasena replied ỉilso in the positive. The c starts with a questỉon not available in the P: "The man who is not to be rebom agcàn, does he possess vuisdom which is dỉfferent from (other) people?" And Na-hsien replied: "Yes". The next two questỉons are similar to the p ones. While the c simply mentỉons th at w hat he did not leam before was beyond his understanding, the p adds two more th a t is: Agatapubbadỉsàya and assutapubbanàmapannattiya (places not yet visited and names and expressions not yet heard). While the p mentions the three characteristics anicca, dukkha and anaíta (impermanence, suổering and no-self) which

are reaỉỉzed by those who possess wisdom, the c text presents a slightly diíĩerent readỉng: "The man endowed with wisdom sees thai people and. things oure cdvoays gone to the past (anicca) return to emptiness (sunnata) and not independent (anatta); whai the man's heart craves for and deỉights in are the source of all sufferỉng and are leading to suffering. The man endoived with wisdom knows the ỉmpermanence, the rise and the fcdl o f aỉl matters." Ás to the passage in which Nàgasena showed to Kỉng Milinda th a t wisdom having done its work would disappear while the work (that is understanding of the three characteristics of impermance, suífering and no-self) would remain, both versions are almost the same. The sỉmile of a letter w ritten a t night, of the five pots to put out the £Lve, of the doctor using five kinds of medicine, of the warrior using ũve arrows is almost the same with some details more or less. One diíĩerence here is to be noted. The five good qualities mentioned are not exactly the same. C: (i) Faỉth in goodness and ỉn the existence o f eviỉ (ĩ), (ỉi) not infrỉngỉng the precepts, (Ui) energy, (iv) endowed with Uiisdom, mindful o f good, (V) one-mindedness in reflecting on the Dharma. =P: Saddhindriyam, viriyindriyam, satindriyam, samàdhindriyam, pannindrìyam. (K E. Only the 18‘ portion is available. Its last portion reỉers to somethỉng else, which is not relevant to the passage in questỉon). 4ĚFeeling suffered by the emancipated one : (C: 56b, 20; 57a, 1-4) (P: 44, 19-34; 45, 1-7) Almost the same, with these two di£Ferences:

C: "He is ỉiable to suffer bodily pain because the view on body stiỉỉ exỉsts; he is not liable to mental pain, because the mind has got ridt o f demeritorious dharmas, uuithout any desire". =p. "He is liable to suffer bodỉly pain because the cause and the condition o f bodily pain stỉll exỉst; he is not liable to suffer mental pain because the cause and the condition o f mental pain do not exist. The Blessed One has saỉd: "He feels only one kind of feeling, bodoỉy feeỉing, not mental feeling." The rest is almost the

same, but the c text seems to have missed one lỉne with these questỉons from the kỉng ỉn successỉon. S àriputtas gàthà is not exactly the same in both versíons. C: '7 do not seek for deaih, I do not seek for bỉrth. I only bide my time; vohen my time comes, I shall go" (Not exactly in gàthà form). P: "Neither death nor life I loeỉcome. I bide my time, auoare and mindful". (KE. not avaiỉabỉe). 5. Different kinds of feelings (C: 57a, 9-19; 57b, 1-10)=(P: 45, 8-30; 46, 1-40) Not exactly the same in both versions. In the p, the kỉng asked if a pleasant íeeling was good, or evil or neutral, and Nàgasena replied th a t it might be any one of these three, then the kỉng re&ted th a t if these dhammas were good, they could not be paỉníul; and if they were painíul they could not be good, the good đhammas could nọt be p£iinful. The c is diíĩerent and not so clear. The king asked if a man is unhappy, is it kusala or akusala ? (The Buddha's reply is given in words which are not clear). The king said: "71 is as i f the conditioned dharmas have no suỊfering” (?). The next passage in whỉch Nàgasena used the simile of a man holdỉng a t the same time a hot ỉron ball eưid a lump of ỉce is almost the same in both versỉons.

But the passage ỉn whỉch Nàgasena explained varỉous kind of íeelings ỉs diữerent. The p refers to the Abhidhamma classiíication of 108 kỉnds of feẹlings: Three kinds of pleasant, unpleasant and neutral íeelings, each divided into six kinds of feelings connected with the world and six kinds of feelings connected with renunciation, then ỉt comes to 36 íeelỉngs. These ĩeelỉngs are again subdivided in feelings of the present, of the íìiture and of the past, thus one arrives a t a total of 108 feelỉngs. In the c, there is no mentỉon of Abhidharma. Na-hsien quoted from the sutra ỉtselí and mentioned only 36 kỉnds of feelings as follows: (a) Sỉx things arousing ỉntemal joyfuỉ feelings in men : (i) Eyẹs see pleasant things and expect to see them again; (ii) ears hear pleasant sounds and expect to hear thern again; (iỉỉ) nose smelỉs good odours and expects to smelỉ them agaỉn; (iv) tongue tastes nice savours and expects to taste thern agcãn; (v) body touches smoothness, softness and expects to touch them agcãn; (vỉ) m ind obtaỉns pỉeasant feelings and expects to obtain thern again. That ỉs whỵ they arouse ỉntemal pleasant feelings. (b) Sỉêx things arousing extemaỉ joyful feeling in men : (i) Eyes see pleasant materỉal forms, one thinks o f them as not frequently to be obtained and (therefore) shoúld be discarded; thus having pondered and anaỉỵsed impermanence, this arouses eoctemal pỉeasant feelings in men. (The same way with other 4 sense-organs and the mind with th eừ respective objects). (c) Six interncd things arousing ỉntemal sorrowfuỉ feeling in men : To see what our eyes dislỉke to see arouses intemcd sorrowful feeỉings. (The same way with the other four sense- organs, the mind and their respective objects)

(d) Six extemcd things arousing notjoyfuỉ feelings ỉn men : Eyẹs see evil material forms and thỉs arouses not joyfúl feelings in men. (The same way with the other four sense-organs, the mind and their respective objects). (e) Sỉx things arousing neither sorrowfuỉ nor joỵfuỉ feelings in men : Eyes see things but there are neỉther pỉeasant nor unpleasant feelings. (The same way with the other four sense- organs, the mind and their respective objects). (f) Sỉểa: extemal things arousing sorrowfúl feelings in men : Eyẹs see dead bodỵ and one ponders over the impermanence o f the body and o f

aỉl extemal matters. He thỉnks that with such a pondering, why does he not obtcủn emancipatỉon ? Due to such thinKing there arỉses extemal sorrowfuỉ feelings. (The remaining ones are dealt with in the same way.) Thus the c text abstains from mentioning the Abhỉdharma and its explanation is quite different from that of the p text. (K. E. not available). (6) What is reborn ? (C: 57b, 10-20; 58a, 1-15)=(P: 46, 5-31;47;48,l-29) The passage in which Nàgasena explained the rebirth of nàm a and rùpa and the link between the present nàmarùpa and the next nàmarùpa is almost the same in both versions, but the c is not so clear and it is sometimes misleading. Here the c uses the term ming-shen (name and body) for nàma-rùpa. The later translators preferred ming-se (name and material from). The six similes used by Nàgasena to prove th a t the present nàmarùpa and the next one are linked together are almost the same in both versions except the following

differences:

In the l st simile :

C: Fruits o f pỉants =P: Mango fru.it.

In the 2nd simile :

C: Crops and ripe graỉns =P: Rice and sugarcane.

In the 3rd simile :

C: The fire bum s ivaỉỉs, rooms and honse.

=P: The fĩre bum s the field o f others.

In the 4* simile : C: "A man ỉights a torch, pỉaces it on the wall so that he can eat his food. The torch bum s walls, bamboos, voood, houses and town"

=P: "A man lights a lamp, ascends the pavillion, the ỉamp bum s grass, houses, village. " (K E. not available)

(7) Is Nàgasena reborn ?

(C; 58a, 15-19) = (P: 48, 30-32; 1-12)

Almost the same.

C: " ĩf I have desỉre and craving"

=P: "Sa upàdàno bhavissàmi.”

The rest is almost the same. (KLE. not available).

(8) Name and forin are not reborn separately.

(C: 58a, 19-20; 58b, 1) = (P: 49, 13-27)

Almost the same, except this difference:

C: "What is seen nom ỉs the body (form), whai the m ind is thinking is name

= P: "What is coarse is form; ivhcứever is subtle and mental ỉs name.” At the end, the p adds: "Evam etam dìgham

addhànam sambhàvỉtam. (Thus it happens from time far off in the natural way). (K.E. not available). (9) Time that exists and time that does not exist. (C: 58b, 1-3) = (P: 49, 28-32; 50, 1-8) Slightly diíĩerent: C: "Whaí ỉs long time ? The past is long time, the future is long time, the present is not a long tim ế' = P: "You spoke of long time. What does

such a word as time mean ?" "Past time, present tỉme and íủture time". C: "To those who obtcãned enlightenment and Nirvàna, time is not long; to those who do not obtain enỉỉghtement and Nirvàna, time is long" = P: "To those sankhàrà (karmic formatìons) which are things o f the past, which have gone away, ceased, transformed, there is no time. But the dhammas which are vipàka (residts), luhỉch give rise to vipàka, vohich lead to rebirth, to them, there is time. The beings who after deaih are to be bom, to them there ỉs time; the beings who after death are not to be rebom, to them, there is no time. The beings who have attained Nibbàna, for them, there is no tìme; the beings who have not attained Nibbàna, for them, there is time". At the end, the c adds: "People who ỉn the present ìMorld. like to give charity, to be filiaL to parents, woidd obtcàn merits in the next life". K E. not available).

BOOKII CHAPTER 3a

(1) The root of the past, of the Àiture, of the present: (C: 58b, 3-8) = (P: 50. 1Q-22) Both versions explain th at ignorance is the root cause of the past, of the íiiture and of the present, but while the p follows this explanation with the Law of Paịiccasamuppàda along with the usual twelve nidànas from avijjà up to jarà-maranarn-soka- parỉdeva dukkha-domanass-upàyạàsà, the c also adopts the same explanation but this chain of causation is not the same as th at of the p. The c order is as follows: (1) ignorance, (2) spirit (shen), (3) body, (4) ncơne, (5) form, (6) the six knoivledges, (7) their touch with their respective object, (8) knouiỉedge o f pain and happiness, (9) attachment, craving, (10) lust, desire, (11) becoming, (12) birth, (13) old age, (14) disease, (15) death, (16) ỉamentation, (17) grief, (18) inner despair. If we put name and form together, old age, disease, death, lamentation, grief, ỉnner despair together, it comes to the same number twelve as in p. The c soul for sankhàrà, bpdy for vỉnnàna, six knoivledges for salàyatana, lust and desire for upàdàna are rather forceful and testiíy that the Chinese translator was not yet íiilly conversant with the terms of the law and coulđ not properly render them into Chinese. The later Chinese translators adopted the same terminology with the p text. (K. E. not available). (2) Birth and death have no endẼ

(C: 58b, 8-19) = (P: 50, 23-27; 51, 1-24). Almost the same in both versions. C: "Due to thai, bỉrth and death have no end the old former body cannot be obtcùned". =P: "The ultimate poỉnt ỉn the poast is not known." The three similes to illustrate this passage are almost the same in both versions. The p íurther quotes an explanation of the Buddha about the Law of Paticcasamuppàda, starting with the eyes: "Dependent on eyes and materiaỉ forms, eye consciousness arise. The meeting o f these three factors ỉs touch. Dependent upon touch, anốse feelings; dependent upon feelỉngs arỉses traving; from craving arises action (kamma); from kamma, eyes arise; then the circle starts again. The c explanation is almost the same. But it adds: "From craving arise lust and desire; from lust and desỉre arises becoming; from becoming, arises birth; from birth there arise good activities and bad activities; from good. and bad activities, birth arises." (In the same way, with the other àyatanas and their respective objects). (K E. not available). (3) The root cause of birth and death cannot be obtained ỉ (C: 58b, 19-20;

59a, 1-3) = (P: 51, 25-35; 52, 1-9) Both versions are not the same. Some passages of the c text are rath er obscure to understand as some lines are missing. The c explains th a t the root-cause of bừ th and death cannot be obtained and for mankind, craving and desire are the root cause of birth and death. The p mentions th a t the ultỉmate point in the past can not be perceived, but some can be perceived. The point of the past beíòre the start of the origin cannot be perceived. But the beginning of each link can be perceived. (K E. not available). (4) The positive and negative aspects of the Lểaw of Dependent Origination.

(C: 59a, 3-10) = (P: 52, 10-27) Almost the same in both versions except some diíĩerences in expressions. The c starts íĩrst with the coming together of the sẹnse organs, theữ respective objects and their respective consciousnesses. From this coming together arise painful and pleasant feelings, which give rise to craving; from craving, attachm ent and desữe arise; from attachment, from desứe arise the aggregates of suữering which constitute a human being. Eyes, ears, mouth, body, soul (mind), consciousness, cause touch (?) to arise; from touch arise painful and pleasant feelings; from painful and pleasant íeelings arises craving; from craving arise desire and attachment; from desire and attachment arises becoming; from becoming arise birth; from birth arise old age and disease, from disease arise death; from death arises grief, £rom grief arises lamentation; from lamentation arises pain in the heart. Human life is like that. Then the c deals with this Law of Dependent Origination in the negative way, starting first with the non-existence of eyes the non-seeing of material form, resulting in non-knowledge (or rather non- consciousness). Due to non-knowledge, there is non Corning together; due to the non-coming together, there are no painíiil, no pleasant feelings; due to no-painfiil, no pleasant íeelings, there is no craving; due to no-craving there is no desire, no attachment; due to no-desire, no attachxnent, there is no becoming; due to no-becoming, there is no birth, no old age; due to no birth, no old age, there is no sickness, no death; due to no sickness, no death, there is no grief, no lamentation; due to no grief, no lamentation, there is no suíĩering in the inner heart; due to no such suSering, one is emancipated and obtains Nirvàna. (The same is said of the other sense-organs). (5) Everything is generated from some causes, not without causes:

(C: 59a, 10-15) = (P: 52, 28-32; 53; 54; 1-16) Almost the same. While the p uses the term sankhàrà which come into beỉng not without a gradual becoming (bhavanta), the c mentions in a general way that in the world, everything is generated from causes, not without causes; and as a summing up for each sỉmỉle, the c mentions th at due to the coming together of elements(cỉ/iàíus), a man comes into being. As to the sỉmiles, the c mentions only six similes while the p adds another extra, about trees, which come into existence due to sowing seeds in the earth. The remainỉng six similes are of the same purport, but there are some slight differences as to the wording and the expressỉons. C1 = Pl: C: ”Wall, mud, soiỉ come from earth" = P: "This m ud come from the earth". It adds: "With the exertỉon ofw om en and men:. P2 = c no. "Trees come into being owing to the soiving of seeds in the ground, and they grou) up and yield fruits and flowers." C2 =P3 Ế - C ề‘ " A potter takes the earth, vuater, makes it into mud,

shapes it into various forms and bum s them" = P: "A potter digs up the clay out o f the earth and shạpes it into varỉous vesseỉs." C3 = P4: C: "A lute voithouư strings, voithout frame, Uìithouư peopỉe playing cannot produce sound" = P: "A ỉute Uỉithouư sling (patta), voithout leather, uiithout belly (doni), without arm, uìithout neck, vuithout strings, uiithout plectrum, uìithout man's effort."

C4 = P5 .Ế C: Without both stỉcks, voithout man's twirling" =P: "Without lower piece o f wood (arani), wỉthout tuỉirling stick (aranìpotako), ivithout hvirỉing cord (araniyottakam), ivithout upper piece o f wood (uttaràrani) without tinder (colakam), vuithout man's effort." C5 = P6 : C: "Wỉthout holding a speculum, Vũìthout sun, ivithout sky". =P.Ệ "Yỉithout gem, Uìithouư heat, without cow-dung, fire cannot be produced." C6 = P7 : C: "Without mirror, mithout light, i f one wants to see one's own image." =P; "Without mirror, voithout light, without face." (K. E. not available). (6) Is there an individuality or a soul ? (C: 59a,19-20;59b,l-16)=(P; 54,17-64;55;56;57,l-3) Almost the same, but the wording as well as the exposition is rather diữerent. In the p, the king asked if there was a thing called Vedagù (soul) and Nàgasena asked what vedagù was. Then the lring explained th a t vedagù was the living principle inside the body, which saw forms with the eyes, heard sounds wịth the ears, smelt odours with the nose, savoured tastes with the tongue, felt touches with the body and thought if things with the mind, just as they were sitting in the palace and looked out of any window, Then Nàgasena asked if it was possible for the living principle in the body to see íònns not only through the eyes, but through the other organs as weU and the king replied in the negative. The same should be said of the other four sense-organs

and the mind. The c is rather diíĩerent. It starts with the king's question if in the world there was what was called a man (not a soul) and Na-hsien replied in the negative and he asked the king what he m eant by a man. And the kỉng replied that the living principle ỉn the body was called a man. Then Na-hsien asked the king if th at man in the body could use eyes to see materỉal íòrms, use the mỉnd to think, and the king replied in the positive. Then Na-hsien asked the king if it was possible for them to see anything they liked through the windows, now th a t they were sittỉng in the palace with windows open to ỉbur dỉrectỉons and the kỉng replied ỉn the posỉtỉve. Then Na-hsỉen asked the kỉng if it was possỉble for the living principle in the body to use any kind of oriũce to see m aterial forms, such as the ears to see material íòrms, the nose to see m aterial forms... and the kỉng replied in the negative. The same should be said of the other four sense-organs and the mind. C: "The king's speech.es before and after did not agree to each other". =P: "Ma kho te m ahàràja yujjati purimena và pacchimam pacchỉmena và purimam (What you said later did not agree to w hat you had said beíore, what you had said before did not agree to w hat you said later". The other three instances were used by Nàgasena to show th a t while the sẽnse-organs in appropriate conditions could work far and wide, the living principle inside the body was lỉmỉted by the powers of the sense-organs themselves. These instances are almost the same in both versions, except the following diíĩerences: C: The treasurer or storekeeper = P: Dinna. C: A bigjar o f ivine =P: A trough full ofhoney.

But the conclusion of this passage is rather different. Here Nàgasena explained the non-existence of the soul with reíerence to the Abhidhamma exposition, th a t due to eyes and material forms, eye-consciousness arises and with the coming together of these three íactors the following dhammas arise together: phasso, vedanà, sannà, cetanà, ekaggatà jìvitindriyam, manasikaro. The remaining sense-organs are dealt with in the same way. The c explanation is rather diíĩerent and curious. C: "Man, ouỉing to the eyes, sees materiaỉ forms. Then the soul craves for (soul here is in the sense of individual). Due to the soul shaking, there arỉse painful and pleasant feelings, thoughts, mindfỉdness which come up together. In the same way w ith the ears, the nose, the mouth, the body and the mind. Due to the mind and objects of the mind, the souỉ has craving. Due the soul craving, there arỉse painful and pleasant feelỉngs. From painful and pỉeasant feelỉngs arise thoughts, arỉses mindfuỉness and graduaỉly up to the notion o f ỉmpermanence. (K E. not available). (7) Eye-consciousness and mind-consciousness. (C :59b, 16-20; 60a, 1-11) = (P: 57, 4-30; 58;59;60, 1-2) In this passage, Nàgasena showed to the king th at where eye-consciousness (as wg11 as other consciousnGsses) arose, mind-consciousness also arose, and th a t the fonner axose ũrst, the latter came next, but there was no order, no command, no intercourse between them; and such a phenomenon happened due to bending dovon, due to the existence o f a door, due to habit and due to practice. Then Nàgasena explained them with appropriate similes to the king. Both versions are almost the same, with the foIlowing diíĩerences : C: Spirit (shén)=p: Manovirìnànam.

C: Eye=P: Eye-consciousness. C: Due to the track o f the car. =P: Cinnattà (trauelỉed over, made a habit of). Cễ- By repetition (shu)=p: Samudàcarỉtattà. In the third simile, while the p sỉmply mentions th a t the second cart follows the first, the c says th at the second cart follows the track left by the íirst. In the íòurth sixnile, both texts are not the same. While the p mentỉons th at in m atter of such craiîts like muddà gananà sankhà lekhà, the beginnter is rather slow and clumsy, but by dint of practice, he becomes an expert, the c is rather different. Here the term used is shu, meaning repetỉtion and also countìng, caỉcuỉating; books, commentaries, ỉeaming are called repetition. And it proceeds to show th a t due to the comỉng together of all the six consciousnesses, there arises knowledge, but not due to one consciousness. (K E. not available). (8) Contact: (C: 60a, 11-14) = (P: 60, 3-25) Âlthough the deíỉnỉtỉon of contact ỉs almost the same ỉn both versions, yet there are some diíĩerences in expressions and detaỉls. While the p mentions th at where mind-consciousness arises, there are also contact, feelings, perception, volition, initial thought, sustained thought, the c refers to the comỉnể together of eye (conscỉousness), painíul and pleasant íeelings having contact as root. The sỉmiles are the same in both versions. The íĩrst two similes about the two rams, the two hands clashing together are the same. In the third one, the c refers to two stones while the p mentỉons 2 cymbals (sammà). (K E. not available). (9) Feeling :

(C: 60 a, 14-17) = (P: 60, 26-34; 61, 1-8) The deíĩnition of feelings and the two similes of a man enjoying sense-pleasures due to some Service to the King and of a man who enjoys heavenly pleasure due to his meritorious activities in the past life are the same

in both versions with some slight differences as follows: C: To feel oneseựỉs happỉness. =P: Vedayitcdakkhanà vedanà anubhavanà lakk-hanà ca (Experiencing, Enjoying). C: Sense-desires *=P: Fỉve kinds o f sense-desỉres. C: Past meritorious bodily actions, vocaỉ actìons and mentaỉ actions. =P: Good actions in the past. (K. E. not available). (10) Perception (C: 60a, 17-18)=(P: 61, 9-18) Slightly diferent. C: Chueh =P: Sannà. C: To knou) is perception=P: Scaĩjànanaỉakkhana-sannà. And the p adds : "He recognises blue colour, yelỉou), red colour, white colour, crỉmson colour". The sỉmile of a treasurer who opens a king's treasure is almost the same except th at the objects are diíĩerent. C: "Coin, gold, silver, gems, jade, silken fabrics, cotton, mixed scents, mixed colours". =P: "Treasures o fth e kỉng o f blue-yellow-red-white-crimson colours". (KE. not available). (11) Volition (C: 60a, 18-20)=(P: 61, 19-32; 62, 1-7)

Almost the same, with some slỉght diíĩerences. C: "Due to what one thỉnks, one acts". =P: "Cetayitaỉakkhanà cetanầ abhisan-kharana-ỉakkhanà càti". Both similes about a man drỉnking poison and causes others to drink, about his bad actions and inducing others to perìòrm bad actions are the same. But here the p adds two more similes, the case of a man who drinks ghee, butter, oil, honey, molasses and causes other to drink, and the case of a man who performs good actions and induces others to do the same. These two similes are missing in the C.(KE. not available). (12) Conscỉousness and initial thought (P: 62, 8-28) Here the p adds two passages dealing with the characteristic of consciousness and initial thought with appropriate similes. These two passages are not available in the c . (K. E. not available) (13) Sustained thought (C: 60a, 20; 60b, 1-2)=(P: 62, 29-31; 63, 1-3) Slightly diíĩerent. C: Inner move =P; Vitakka. C: "When there is thought, then there is inner move". =p "Anumajjanalakkhano vicàro (Investigation)". The simile is not exactly the same. The p reíers to a copper vessel which is beaten (àkotitam),and produces a humming sound (anuravati); when it is beaten, it is initial thought; when it produces hum ming sound, ỉt is sustained. thought. =C: "When the copper plate is put into fire by a man, there is sound; when he raises hỉs hand (?) there ỉs sound. Thus when there is thought, there is inner move." Na-hsien said: ”When ỉt is bumt, there is vibration

(perhaps vitakka), vohen it produces varỉous sound, there is motion, practice (perhaps vicàra)". Here the c is not clear. (K E. not available).

BOOKII CHAPTER 3b

l ệNo possibility of distinguishing the Dhammag : (C: 60b, 2-6) = (P: 63, 5-25; 64, 1-10) Almost the same. Here the Dhammas referred to are diíĩerent. C: Contact, knowledge, thonght, mind, vibration (perhaps vitakka) =P: Phasso, vedanà, sarinà, cetanà, vinnànam, vitakko, vicàro. The sỉmỉle is also almost the same, with diSerence in ingredỉents used to make the soup. C : soup = P : Yùsam, rasam. C: Water, mecứ, onion, garỉic, ginger, saỉt, glutinous rice = P: Curd, saỉt ginger. Cummin seed (jìrakam),black pepper (maricam). The p adds also various tastes such as soumess, saltness, bỉttem ess, pungency, astringency, sweetness. (K. E. not available). 2. Can saỉt be weighed ? (C: 60b, 6-10) = (P: 64, 11-24) The purport is the same, but the exposition is rather different. The

c text runs as follows: "The king again asked Na- hsien: "A man with eyes sees the taste o f salt. Can he separately distinguish it ?" Na-hsien said: "O Kìng, do you knou) like thai ?

Can you with the eẏes, see and know the taste o f salt ?" The king said: "Can the eyes knou) the taste of saỉt ?" Na-hsien said: "A man uses the tongue to know and dỉstinguỉsh the taste. Man voith the tongue can know the taste o f saỉt, but with the eẏes cannot knou) the taste o f salt." The kỉng again asked:"Ca/ỉ a man wỉth the tongue know the tasteVắ Na-hsien said: "A man with the tongue can know the taste". The king asked: "Is the taste o f aỉl saỉt to be knouun separately by the tongue ?" Na-hsien replied: "The taste of củi saỉt is to be knoion separaiely by the tongue." The king again asked Na-hsien: "There is saỉt brought bẏ chariot, there is saỉt brought bẏ COU), can the chariot and the cow know the taste o f saỉt ?" Na-hsien replied: "The chariot and the cow cannot knoia the taste o f salt." The kỉng asked Na-hsien: "Can the taste o f salt be voeìghed ?" Na-hsien replieđ: ”0 ỈGng, you only knou) how to weigh the taste o f saỉt. The taste o f saỉt cannot be Uỉeighed. But ỉts weight can be iveighed.” The king said: "Very good, very good. ỉ" The p is not the same in exposition. The p íirst begỉns wỉth Nàgasena asking the kỉng if the salt could be known by the eyes. And to the positive reply of the king, the Elđer asked him to be careíiil. Next the king asked: "If all salt is known by the tongue, why does a chariot bring cartloads of salt ? Is not salt (taste) only to be brought ?" Then Nàgasena explained th a t it was not possỉble for the salt (taste) to be brought. Those dhammas were one as to theữ nature, but different as to their range (Gocàra). Besides salt had heaviness. And this weight could be measured, but the taste of S ã lt could not be measured. Here the p mentions the end of the questions asked by King Milinda to Nàgasena, while the c does not even adopt a new paragraph. (K.E. not availabìe).

BOOKIII VIMATICCHEDANAPANHO

CHAPTER 4

(1) The fĩve knowledges are produced by various actions : (C: 60b, 10-11) = (P: 65, 1-10) Álmost the same, with the following diữerences: C: Five knowledges: = P: Panca àyatanàni (K E. not available). (2) Different kỉnds of actìons lead to di£ferent types of people : (C: 60b, 11-18) = (P: 65, 11-29) Âlmost the same, with the following diữerences: C: "Men in the worỉd are compỉete with head, beard, hairs, skin, face, eyes, ears, mouth, body, the four limbs, but among them, some are o f long life, others o f short life, some wỉth many diseases, others luỉth few diseases, some are poor, others are rich; some are nobỉe, others are mean; some are o f great famiỉy, others o f small family, some are handsome, others ugly; some are enjoying confĩdence o f others, others are suspected; some are intelligent, others stupid. Why are they not the scane ?" (K. E. omits: some are of great family, others of smaỉl íamily) = P: ”By what reason are men not the same ? some o f short life, others o f long ỉife; some ivith many diseases, others with few diseases; some are ugly, others are handsome; some are of few inỷluence, others o f great influence; some are o f few lueaỉth, others o f great ivecdth;

some oflow family, others o f high family; some are stupid, others are intelligent." C: "Just like fruits o f tree, some are acid, not sweet, some

are bitter, some are pungent, some are siveet, some are reaỉly sour" (KE. omits the last one). =P: "All the trees are not the same, some are sour, some are saỉty, some are bỉtter, some are pungent, some are astringent, some are sweet.” C: "Thai ỉs why the Buddha said that ỉn accordance with one's own bad or good. actions, one would reap resúLts” (KE. rỉchness, poverty, handsomeness, uglỉness are due to bad and good actions performed ỉn previous lives. One obtains ỉn accordcm.ce loith. onés own actions): P: "Kammassakà mànava sattà, kammadàyàdà, kammayoni kammabandhù, kammapaịisaranà, kam-ma satte vibhcỳati, yad idam hìnappanìtatàyàti.” (3) Good deeds shoud be done in the p ast: (C: 60b, 18-20; 61a, 1-5) : (P: 65, 30-31;66;67,l-3) Almost the same in both versions, with the following diổerences: While the c starts with the king's question whether people wanting to perform good đeeds should have done so in the past or at a later time and Na-hsien replied th a t he should have periormed good actions in the past, as good actions peribrmed later were not useíiil, the p begins with the kỉng asking if the purpose of adopting a religious life was to eradicate th a t suffering and to prevent other suổering from arising. And when Nàgasena conífnned that, the king asked agaỉn if effort should be displayed in the past or now, and Nàgasena replied th a t eíĩort a t the present moment was akiccakaro, but th a t in the past was kiccakaro-87

87 The term akiccakaro is almost equivalent to the term "of no use” in the c. The Q. K M. rendering (p.101): "EíTort is now concerned with what remains to be done" is too far íetched.

The three similes are almost the same, with the following slỉght differences: C: "To dig a weỉl" = P: 'T o dig a uiell and a pond". C: "Asỉũng people to plough the field, to mcaiure ỉt and to sow c r o p s (K E. to plough, to sow). =P: Asking people to plough the field, to sow seeds, to Harvest crops." C: "Ordering peopỉe to train horses, elephants, men in the warfare" (K. E.: to take out war materials) =P: "To dig a moat, to build ramparts, watch-towers, strongholds, to store crops, to train yourself in the warfare about elephants, horses, chariots, bows, sivord". The concluding passage is not the same. C: "Thus the Buddha said: "One shoiứd strive to perform bodily good actions in the past, as good. actions performed cứ a later stage are not usefid." Na-hsien advised the kỉng (K. E. omits to mentỉon Na-hsien) not to give up the right path and adopt the wrong path, not to follow the ignorant who discarded good and periòrmed evil and had to lament and wail, without any use; people who discarded righteousness and adopted crookedness had to repent at their death-bed: =P: The p has some similar passages but all was considered as spoken by the Buddha, unlike .the c , which attributes the last portion to Na-hsien advising the king. The p g àtha ỉs as follows: "Doing before what he knows to be hỉs own welfare, the wise man should exert himself, not to have the thỉĩiKing o f the carter." "As a carter, having left the smooth highvuay and. engaged ỉn the uneven path, has to lament over the broken axle".

"So the ignorant, who has left the right dhamma and followed the wrong dhamma ai his death-bed has to m oum over the broken axỉe.” 4. Fire in the he11 is far hotter than ordinary fire. (C: 61a, 5-17) = (P: 67, 4-30; 68, 1-23) The passage in which King Milinda showed his disbelief in two statem ents of the Elder is almost the same in both versions w ith some slight differences: C: "You monks said" = P: "You said". C: "A smaỉl stone put into ordỉnary fĩre, up to everũng, does noi m elt aiơay" = P: "A smalỉ stone thrown into ordinary smouldering fỉre the whole day is not dissoỉved. C: A big stone = P: A big stone as big as an upper chamber. To prove th a t statement, the c quotes four similes. While the p mentỉons only three. C I = P I ; C 2 = P 2 ; C 3 = Pno; C 4 = p 3. c I = p Iề C: " Female sea-serpents, female dragons, female tortoises, female crabs ivhich. are pregnant" (K E. omits femcde crabs). =P: "Makarỉniyo (a kind of fish), sưmsumàriniyo (íemale crocodiles), kacchapiniyo (female tortoises), moriniẏo (pea-hens), kapotiniyo (female pigeons)". C: Sand and. stones = P: Hard stones and gravels. C: "Due to a natural, special favour and characteristic they did not dissolve" (the translation is rather íòrced as the passage is not clear). =P: "Due to the poiver o f kamma, theẏ dỉd not dỉssolve."

The p quotes the Buddha as saying : "He Uiill not die as long as his bad kammas are not eochausted", the c refers also to the same passage, but omỉts to mention th a t ỉt was the Buddha's words. c 2 = p 2: C: Lỉonesses, tigresses, femaỉe dogs, femaỉe cats who are pregnant (K E. : ỉionesses, tigresses, femaỉe uiolves). = P: Lỉonesses, tigresses, leopardesses, femaỉe dogs. c 3=p no C: cows mares, she-donkeys, tailed deer, female stags, which are pregncmt who are eating grass, hay. (K E. omits shedonkeẏs). c 4 =p 3 : C: women, ladies o f rỉch family who are eating delìcious food (K. E. : only Ivomen) =P: Delicately nurtured ỉadies o f the Yonakas, o f noble caste, o f bràhmana caste, o f householders who are eatỉng hard food and meat. (5) Wind element supports water elem ent: (C: 61a, 17-18) = (P: 68, 24-30) Âlmost the same. Here the king said th at he dỉd not believe in w hat the monks had said th a t the great earth rested on the water, the w ater on the air, the air on the space. To prove th a t the w ater rested on the air, Nàgasena took a dhammakaraka (a water-pot with íilter) and showed it to the king. The c uses the expression shu-shui-shih; book-waterĩĩtting) which baílles any translation (K E. : wang-shu-shui : king-book-water. ?) (6) A definition of Nibbàna : (C: 61a, 18-26; 61b. I) = (P: 68, 31-32; 69, 1-15)

The purport is the same, but the exposition rather differs with many expressions uncommon in both versions. C: Nieh-pan path (means that) having gone past, there ivould be no more becoming. =P: Nibbànam nirodho. C: "The ignorant people came yeam ing for, craving for the inner and outer bodies, sitting upon them (rather clinging) so thai they couỉd not escape from old age, sickness and death". -P : "All foolish Uìorldling enjoy the intem al and the extemaỉ sense spheres, take pleasure in them and cling to them; so they are camủed cuvay by thai stream, and are not free from birth, old age and death, from grief, lamentation, suffering, sorrou), despair; I saẏ that they are not free from sufferỉng." C: "The wise men, those who had leamed the dharma, did not cling to the intemal and extemcd bodies, had no craving. Having no craving they had no sense-desires. Having no sense- desỉres, they had no pregnancẏ ỉn

womb. Having no pregnancy in the womb, there were no birth, no old age. Having no birth, no old age, they had no sickness, no death; hauing no sickness (no death), they had no grief, no lamentation; havỉng no grỉef, no lamentation, theỵ had no inner paỉn, they obtained Nirvàna." =P: ”The leamed arỉyan dỉscipỉe does not enjoy intemal and extemaỉ sense-spheres, does not take pleasure in them, does not cling to them. Having no enjoyment, no taking pỉeasure, no clỉnging, craving ceases; crauing having ceased, grasping ceases; grasping having ceased, becoming ceases; becoming having ceased, bỉrth ceases; birth haoỉng ceased, old age and. death cease; g rief lamentation suffering, sorrouì, despaỉr cease. Thus is the cessation o f the whoỉe aggregate o f suffering," (7) Do all learners of the Dharma obtain Nirvàna ? (C: 61b, 1-2) = (P: 69, 16-22)

Almost the same, with the following diíĩerences : C: "IhaãlecữTierscfứtéiyĩarniacbtaừiNờvàna?' =P: "Do all peopỉe obtain Nibbàna ?" C: "Those who rightly bend upon the meritorious path, who leam and know the right thing, those who practise what shouỉd be practised, who give up what shoidd not be practised, who think o f what should be thought of, who eradicaie what should not be thought of, such people ỉvould obtain Nirvàna" =P: He who lives righteously, who knows what should be known, who perceives what shouỉd be perceived, Uìho gives up uihat should, be given up, who develops what should be developed, who realixes what should be realized, such a man uioùLdL obtcân Nỉbbàna." (8) N irvàna is happiness : (C: 61b, 3-6) = (P: 69, 23-31; 70, 1-3) The same in both versions. Here ends the fouth chapter.

BOOKIII CHAPTER 5

(1) The Buddha exists : (C: 61b, 6-9) = (P: 70, 5-16) Almost the same with some slight difFerences. C: "You, your, faiher, your grand-fcứher". =p:”You, your father." C: "The place where 500 streams meet together" =P: Uhànad." (2) The Buddha is incomparable : (C: 61b, 13-16) = (P: 70, 17-26; 71, 1-2) Almost the same, with the following differences: C: Five great rivers and each great river has 500 tributaries. =P: Five great rivers. C: Heng, H sin-tÉa, Ssu-t'a, Po-ch’a, (K. E. Po-ch'a) Shih-p'iỉ, (K E. Shih-p'i-ỉ-erh). - P: Gangà, Yamunà, Aciravatì, Sarabhù, Mahì. The names o f the rivers in the 2 versions p and c do not tally except for the c Heng=P: Gangà. C: Big-P: Deep, immeasurable, unfathomable. C: It ỉs because those who have attained enlỉghtenent have spoken of the incomparability o f the Buddha thai I believe it". -P : "Thus having seen the great disciples completely emancipated, I knoiv that the Blessed One ỉs incomparàble."

(3) The Buddha's incomparỉbỉỉity ỉs known through hỉs teachings : (C: 61b, 16-19) = (P: 71, 3-11) The purport is the same, but the c is with more details. For the P: Fọrmerly, there was a Master in uiriting, named Tissatthera; he passed cuvay many years ago. How is he knouin ?" "By hỉs voriting". The c uses many sentences as follows: Na-hsỉen asked the king: "Who ừ the master in vuriting books ?" The kỉng replied: "The master who wrote books was called Chih." Na-hsien asked: "Have you ever seen Chih V’ The king replied: "Chih died long, long ago. 1 have never seen h im ." Na-hsỉen asked: "O

ỉũng, you have never seen him, then how do you knouì thai Chih ỉs a master in writing books T' The kỉng replied: "lí ỉs because the ancient books and his wrítings are handed doìẢin to us thai I knoui Chih. ” The p adds a passage saying th a t "he who sees the Dhcunma sees the Lord, the Dhamma being taught by the Buddha." (4) The teachings of the Buddha should be practised for the whole liỉeẻ (C: 61b, 19) = (P: 71, 12-15) Both versions are not the same. C: The king again asked Na-hsien: "Do you see by yourseỉf that the Buddha’s teachings shouỉd be practised for a long time ĩ" Na-hsỉen replied: "The teachings explcủned by the Buddha, the ruỉes, the sermons are very quỉck (?) but, they shouỉd be practised up to old. age." =P: T he king asked: 'Ven Nàgasena,, is the D ham m a seen

by you ?" "The disciples should. behave up to the end. o f their life in accordance with the guidance of the Buddha and the concept o f the Buddha." (5) Rebirth without transmigration : (C: 62a, 1-4) = (P: 71, 16-29) Almost the same, with the following diíĩerences: C: "People after decứh receive a nem body but the old body does not transmỉgrate". =P: "Na ca sankamati, patisandahatí." The ũ rst simile is the same. The second one is slightly đifferent. The c adds one more detail that when the kỉng leam t the sacred books (P: siloham, verse), from the teacher, the teacher continued to know the sacred books. (6) Bad and good actions follow the doer : (C: 62a, 4-7) = (P: 71, 30-32; 72, 1-18) Here the c coníines this passage to one paragraph while the p extends it to two panagraphs. There are many points in common between the two versions but their interpretation is not the same. So the c passage is translated textuaUy here: "The king agcũn asked: 'Is there anything Uìhich (can be ccdỉed) the Rnoiver (p : Vedagù) ?" Na-hsien replied: '"There is nothing which can be called. the knouier 'For example, there is a thief who steaỉs fruits from the trees o f other people, is the thief guilty ?' The king replied 'He is guiỉty.' Na-hsien said: 'At the time o f pỉanting, there was no fruit, why was ứie thiefgidiy T The king replied: 'If the trees were not planted,what catíses the fruits to come into being? Thai is why the thief has no excnses (chuang) (?).” Na-hsien said: "people are the scune. By reason o f the performance o f good and bad actions

in tKe present life, he ivould be bom in the next life and obtain a nem body." The king asked: 'Is it by reason o f the performan.ee o f good. and bad action o f the old body thai new good. and bad (resuỉts) come into eoàstencêì Na-hsien replied: "The performance o f good and bad actions follows the doer, ju s t like the shadou) thai follows the body. When a man dies, only his body is destroyed, but his performan.ee is not destroyed. Just as cứ nỉght, one lights the fire to write something, when the fỉre is extingguỉshed, the uiriting remains. When the fỉre ỉs lỉt, it comes into eoảstence. Thus the performance ỉn the present ỉife ỉeads to ỉts formation in the next life and is receỉved aecordingly." The king said: "Very good." P: The p starts with the kings questỉon if there was anything called Vedagù and Nàgasena replied th a t ỉn the lủtimate sense, there was no such thỉng caỉled Vedagù. And the kỉng praised Nàgasena. In the next paragraph, the kỉng said th a t if there were no transm ỉgration £rom one body to an-other, then one would be free from one's misdeeds. Nàgasena replỉed th a t

if one were not to be rebom, one would be free; if one were to be rebom, one would not be free. And Nàgasena quoted the sỉmile of a thief who stole the mango to prove his point. Then he concluded th a t this name and form periбrmed good and bad actions and due to those kammas, another name and form was rebom and One was not free from was rebom and one was not free from one's own misdeeds. (7) Bad and good actỉons cannot be pointed out: (C: 62a, 7-9) = (P: 72, 19-32) There is a slỉght diíĩerence in the interpretation of the sỉmỉle of this passage. The c want to show th a t those who are

not yet emancỉpated cannot point out the positỉon of good and bad actions, so ỉn the sỉmile, ỉt shows th at when the fruits are not yet bom, ỉt is impossible for anyone to íòretell that this branch has no íruits. The p wants also to show th a t it is impossible to point out the positỉon of good and bãd actions, but in the sỉmile, ỉt shows th a t when the ũ nỉts are not yet bom, ỉt is impossible for anyone to point out the posỉtỉon of the ũruits ỉn such and such a place. (8) One who is to be reborn knows that he will be reborn : (C: 62a, 9-11) = (P: 73, 1-8) The same in both versions. (9) The Budáha after his Parinirvàna cannot be pointed ou t: (C: 62a, 11-13) = (P: 73, 9-22) Almost the same. The c adds: "The king again asked Na- hsien: "Is there Nirvàna or not ?" Na-hsien repỉied: "There is Nirvàna". The p adds: "The Buddha has passed. away loừhout any remcùnder". It adds also at the end:' "The Buddha can be pointed out through his Dhammakàya, as the Dhamma ỉs preached by the Blessed One." The remaỉning is almost the same.

BOOKIII CHAPTER 6

(1) .The religỉous ones do not love their body : (C: 62a, 13-19) = (P: 73, 24-28; 74, 1-17) Almost the same, with some dỉ£ferences in detaỉls. C: "When taking rest, sleeping, they want to be comfortabỉe; when eating, they want pcdatable and delicỉous things, they take good cctre o f themselves" =P: "Kelàyaiha mamàyathàti (They take pride in and cherish their body). C: Wounded by the edge o f the knife, by spear, by arrau). =P: Wounded by an arrow. C: Using baỉm to anoint it and cotton, wool to bandage it. =P: Using saỉve to anoint it, oiỉ to smear it and smooth cloth to bandage it. C: I only want the wound to get cured quickly. =P: So that the flesh might groio up. C: "The recluses are the same, they do not. crave for their body. Although they have to drink, to eaí, their mind does not enjoy, does not want things to be deỉicious, to be lueỉl-prepared, they do not want beautiful things, they want to keep the body going on so as to follow the Buddha's teachings and precepts". =P: "Thus, the reỉigious ones do not ỉove their body. They look after ỉt, uỉithout clingỉng to it, for the sàke o f the Brahmà life. Thus the body spoken o f by the Blessed. One is simiỉar to a

uìound. Therefore the recluse shouỉd look after the body like a wound, uĩithout clinging to ỉt.” The Buddha's quotation is almost the same in both versions with some slight di£Ferences. C: "The Buddha's sùtra said: "People have nine apertures like nine ivounds caused by spear. The nine apertures are illsmelling and impure places." =P: "Covered by ỉiving skỉn, with nine apertures, a big wound, from Uỉhere completely ooze out impure and ill-smelling things." (2) The Buddha is omniscient (C: 63a, 16-19) =

(P: 74, 18-31) The c puts this passage far íurther. Almost the same in both versions with some slight di£Ferences. C: Does the Buddha knou) the present as well as the futuréì =P: Is the Buddha omniscient, aỉl-seeing ? The rest is almost the same. (3) The 32 marks of the Blessed OneẸ (C: 62a, 19-20; 62b, 1-4) = (P: 75, 1-29) Alniost the same with some diSerences in expression. C: Hỉs body is o f colour ofgold with haỉo. =P: Svữxmnaixmno hancanasanĩùbhattaco byàmcỊỊpabha C: People give birth to sons who have some features similar to them. =P: A son surely shovld. be like his mother or his mother's family, or he is like hỉs faíher or his father's family. C: A lotus = P: A lotus o f 100 petaỉs. C: This lotus is bom o f the earth and grows up in the mud, ỉn the water.

=P: I t is bom in the mud and thrives in the water. C: His colour is extremeỉy̰ fragrant and beautiful, is it simiỉar to thai o f the mud. and o fth e water ? =P: Is it sim ilar to the mud either in Eragrance or in taste?....7s ỉt similar to the water ỉn colour, in Êragrance or in taste ? The c adds: "The Buddha was bom in the Uỉorld, greu) up in the world but was not similar to thỉngs o f the world." (4) Is the Buddha a disciple of Brahmà ? (C: 62b, 4-7) = (P: 75, 30-33; 76. 1-7) The purport is the same, but the exposition is slightly diíĩerent. C: "Is the Buddha's conduct similar to thai o f the Brahmà o f the T h heaven, having no ỉntercourse with womenfolk ?" =P: "Buddho brahmacàrì ?" C: Here a t once Na-hsien asked if Brahmà of the t 4*1 heaven had mindfulness or not and to the king's positive reply, he poỉnted out th a t Brahmà of the 7th heaven and the higher heavens should be dỉsciples of the Buddha. The p puts this passage later, mentỉons only Brahmà, not the higher heavens. It uses the term sabuddhiko and abuddhiko, not the term mindfulness as in the c. The simile used by Nàgasena is not the same in both versions. C: "What is the cry o f thai bird like ?" The king replied: "(That) bird crỉes like a ivild goose." Na-hsien said: "Then that bird shoìdd be a wild goose.” The p refers to a kỉng's state-elephant Ợiatthipàmokkho), his trum pettỉng is like a heron s cry, so it should be said th a t the state-elephant is a disciple of the heron.

(5) The Buddha has no teacher. (C: 62b, 7-9) = (P: 76, 8-15) Almost the same with some slight differences in expressỉons. C: The king asked Na-hsien: "The Budđha shoidd leam, knou) and practise the Dharma and the Precepts, shouỉdn't he ? Na-hsien replied: "The Buddha naturally should. leam, knou) and practise the Dhamma and the precepts. =P: Is high ordỉnation a good thing ? -Yes, o King, high ordinaiion is a good thing. C: The king asked: "From what teacher did the Buddha receive the Dharma and the precepts ?" Na-hsỉen replied: "The Buddha had no teacher. When he obtained enlỉghtenment; he kneuỉ by̰ hỉm self the Dharma, the Path, unlike disciples who shoidd leam, know the Buddha's teachings and practise them till oỉd age. =P: o great Kìng, the Buddha obtained high ordinatìon at the root o f the Bodhi tree when he attained. omnỉscience, but he did not receive high ordination from others in the way the Blessed One laid down the precepts for his disciples to observe up to the end, o f their life. (6) Two kinds of tears (C: 62b, 9-11) = (P: 76, 16-22) Álmost the same, with the following diíĩerences: C: "The tears ai the death o f one's father or mother and the tears Uìhen one hears the Dharma, these two kinds o f tears, are they different ?" =P: "He who loeeps ai the death o f h ừ mother and he who weeps ovuing to the ỉove o f the Dhamma, o f these two

kinds o f loeeping, whỉch tears wonld act as a medicine, whỉch tears woidd

not r C: "To him who voeeps for his father or mother, his tears are due to his attachment, his thinkỉng of, his grief, sorrou), suffering. This kind. o f sorrouỉ is the sorroui o f the ignorant people. To him who weeps Iưhỉle hearing the sermon o f the Buddha, his heart is (full) o f compassion, as he thìnks o f the sufferìng in the vuorld, so his tears come out. He woidd obtcdn the greatest merỉt" =P: "The tears o f this one are staỉned and hot with attachment, haíred and delusion. The tears o f the other are unstained and cool. There is medicine in vohat is coól; tHere is no medicine in heat (passion)." (7) The man with passion and the man without passion (C: 62b, 11-13) = (P: 76, 23-31; 77, 1-2) Almost the same with the following differences: C: He who is emancipaied and who is not yet emancipated, what is the dỉfference between them ? =P: What is the difference between a man o f passion and a man without passion ? C: Na-hsien said: "He who is not emancipated is Uiỉth attachment and desire. He who is emancỉpated has no attachment, no desire. He wants to eai only for the sake of keeping alỉve". =P: One ỉs wỉth craving,- the other is vuithout passion (ajjhosito atthiko). C: The king said: " I see, people o f the Uìorld voant their body to enjoy (things o f the voorld), want delicious food without being satỉated.HNa-hsien saỉd: "He who ỉs not yet emancỉpated loants things to be delicious and tasty in eaiing; he who is emancipated, aỉthough eaiing, does not Uiani to enjoy it, does not want it sweet, but Oỉửy for the sake ofkeeping alive"

=P: The lustful man ỉn eating enjoys both the taste and the lust for taste, the passionless man in eating enjoys the taste o f food, but not the lust for taste. (8) Where does wỉsdom dweỉl ? (P: 77, 3-7) (9) The meaning of tranamigration. (P: 77, 8-22) 'Ihese two passages are not available in tìie G text (10) Memory and mmdề (C: 62b, 13-18) = (P: 77, 23-31) Not exactly the same. The c is with more details. Here a textual translation would serve the purpose. C: "The king again asked Na-hsien: "What makes a man, having done some work, remember it far and for a long time V' Na-hsỉen repỉied : "When people are sorrowful, one remembers far and for a long tim e." The king asked : "By what does one remember, by m ind or by memory ?" Na-hsien asked the king : "Havỉng leam t and knoum something, lcứer on do you remember it ĩ" The king said: "Having leam t and knouin something, later on I forget it." Na- hsien asked: "At th at time, is it due to your mind th a t you have íòrgotten ?" The king said: "At that time, I have no memory." Na- hsien said.....(some corruption in the text cannot be translated). The king again asked Na-hsien: "People remember what they have done, like things done in the past. Now do they use their memory to remember things Uìhich are being done ỉn the present? Na-hsien replied: "Things of the past are known by the memory. Things of the present are aỉso knourn by the memory." The kìng said: "Thus people can remember onỉy things o f the past but cannot remember new thingsĩ" Na-hsien said: "If

thỉngs neuìly done cannot be remembered, past things would be like thai." The king said: "People who ju st leam books, crafts, do they forget ?" Na-hsien s a i d : "People who ju st leam books and arts have their memory so the disciples who have learned

ivoidd knou). Thai is why there is memory." The king said: "Very good." The p version is rather different. Nàgasena here wanted to point out to the kỉng th a t one recollected by the memory, but not by the mỉnd, because if one recoUected by the mỉnd, when one forgot things, then there would be no mind, and this would be absurd." (11) Learnỉng and memoryề (P: 77, 35; 78, 1-9). Not available in c. Nàgasena showed to the king th at memory arose dependỉng upon intem al stỉmulus as well as extemel stimulus, because without the latter, there would be no need of practice, or art, schooling and there would be no need of teacher.

BOOKIII C H A P IE R 7

(1) Memory springs up in 16 ways. (C: 62b, 18-2Ơ, 63a, 1-16)=(R 78,11-24; 79; 80,1-16) Here both versions are almost the same, with 16 ways, in which memory comes into play. They are in the same order, but theỉr explanations are not all the same and the p adds another extra, the 17“*Anubhùta, meaning experỉence. c I =p Iề C: By things done far cuuay (in the past) =P: Abhịịànato (by recoUection) C: There were the Buddha's disciples, such as A-ncm, and a lay woman disciple caỉỉed Chiu-ch'-ou-tan-pa who remembered previous birth and other religious peopỉe who remembered the past. Due to thai, memory came into being. =P: Ànanda, KhụịỊuttarà upàsikà anne pi keci jàtissarà jàtim saranti. C2 = P2. C: By newly leamed things =P: Katumikà. C: Just ỉike peopỉe who have leamed accountancy but laier forget it. When they see people doing accounts, they remember it. =p. Peopỉe o f forgetful nature are constantỉy reminded by others. c 3 =p 3. C: By big event = P: Olàrikavinnànato.

C: Just like the coronation o f a croivn-prỉnce who remembered the greatness and the magniỷỉcence o fa lũng =P: Just lỉke the coronation o f a king or the attainment of the stream luinner stage. c 4 =p 4. C: By thinKìng o f good. things=P: Hitaviiĩnànato. C: Just like a man who has received a hearty and welcome invitation and he thinks ofth is good and memorabỉe event. =P: When one thinks o f happy event. c 5 =p 5. C: ByứàrãGrigcfwìwicmsuffèrs^.AhÊca)mnàntứo. C: Just like a man wko is becứen or ỉs throurn into prison and he remembers these painful events. =P: When one thỉnks o fa painful event. c 6 =p 6. C: By thinking =P: Sabhàganimỉttaío. C: Just lỉke what one has seen frequently, such as one's family, relatives, domestic animals. =P: Having seen similar persons, one remembers one's mother ọr sister; having seen a cameỉ, a cow, or a donkey, one remember other similar camels, cows, or donkeys. c 7 =p 7 . C: By a mixture o f actions =P:Visabhàganimittato (by diíĩerence of appearance). C: Just like name o f peopỉe, thỉngs o f the world, different kỉnds ofletters, materiaỉ forms, good. smell, bad smell, siveetness, bỉtterness; thỉnking o f them, or speaking o f them is caỉled memory by a mixture o f actions=P: Such a thing, o f such a coỉour, o f such a sound, o f such a smell, o f such a taste, o f such a

touch. c 8 = p 8. C: By teaching people =P: Kathàbhinnànato. C: One ỉs prone to forgetfíiỉness; people nearby (The c passage is not clear)... =P: One ỉs forgetful by nature. Other people help him to remember. c 9 = p 9. C: By simỉlarity =P: Lakkhanato. C: People, cows, houses each has its own characteristic, this is called memory by

similarity =P: We remember an oxby a sign or brand. c 10 = p 10. C: By ỷrequently urging reminders =P: Saranato. C: Just ỉike people who suddenly become forgetful, then by thinking much by oneself, one remembers. =P: One is forgetful by naiure. He is made to recollect by being urged to be m indfuỉ again and again. c 11 = p 11. C: By consciousness, by recognition.=P: Muddàto. C: One Uìho reads bõok ỉs searching its letter =P: One knows by leamỉng through writing that such a letter shouỉd follow such a ỉetter. c 12 =p 12. C: By accounting =P: Gananàto. C: Just like one who is traỉned in accountancy and knows the method very ivell. =P: By trcùning in accountancy one becomes expert in doing big sums.

c 13 = p 13.

C: By incurring debt =P: Dhàranato.

C: (explanation not clear)

=P: A mnemonỉcian who by dỉnt o f ỉeaming has recollected much.

c 14 =p 14.

C: By onepointedness =P: Bhàvanato.

C: A monk with one-mindedness remembers things in the past thousand ỉives.

=P: A monk recollects hỉs various past lives with their characterỉstics and modes.

c 15 = p 15.

C: By reading a book

=P: Potthakanỉbandhanato.

C: The king has a book o f high antỉquity whỉch refers to such a king ofsuch a perỉod

=P: The king recolỉects through references to a book.

c 16 =p 16.

C: By recollecting what one has sent.

=P: Upanikkhepato.

C: Having sent ỉt, one sees it wỉth one's oum eye

=P: On seeing things deposited, one recollects. The p adds one more extra Anubhùtato, from experience.

(2) Power of one thought of the Buddha :

(C: 63a, 19-20; 63b, 1-3)=(P: 80, 17-27)

Almost the same, with the foilowing diíĩerences.

C: Depositing mei big stones in a boat

=P: Depositing 100 cart-loads o f stone in a boat. C: 100 big stones in a boai do not sink due to the boat. Although one has done evil in the past, yet with one thought o f the Buddha, one does not faỉl into the Hell and is rebom in the heaven. A smaỉl stone thai sỉnks is like people who do eviỉ but do not know the Dharma o f the Buddha; when they dỉe, they will fcdl ỉnto the Hell. =P: Good. actions shoidd be understood as the boat. (3) To remove suffering in the future : (C: 63b, 3-7) ± (P: 80, 28-31; 81; 82, 1-11) The purport is the same in both versions but the c explanation is very simple. The p starts with the kings three questỉons: "Do you exert yourself for the eradication o f past suffering, o f

future sufferỉng, and o f present suffering ?" (to each questỉon, Nàgasena replied in the negatỉve). These questions are not available in the c. C: "For what purpose do you leam the Dharma and become a monk ?" =P: I f you do not exert yourseự for the eradicatỉon o f sưffering o f the past, o f the future and o f the present, so for what purpose do you exert yourseự ? C: For the purpose o f eradicatỉng past suffering, future sufferỉng, and. not wanting to experience it again, we ỉeam the Dharma and become monks. =P: What for ? For the purpose o f stopping this suffering and for preventỉng other suffering from arising we exert ourseỉves. C: "If sưffering is in the next life, then for what purpose does one prepare to leam the Dharma and become a monk ?" =P: Here the kỉng asked Nàgasena if there was such a

thing as suíĩering in the ũiture and to Nàgasena's negative reply, the king said th a t Nàgasena was very wise to exert hỉmself for the eradicatỉon of some thing which did not exỉst. The remaỉnỉng three similes: to prepare to íight agaỉnst any would-be enemy, to dig a well and to sow com are almost the same in both versions, the p giving far more detáils. (4) How far the Braỉunà worỉd is ? (C: 63b, 7-11) = (P: 82, 12-28) Almost the same, with some slight diíĩerences as follows: C: The 7th Brahma-heaven is very far. I f a bỉg rock like the king's palace ỉs dropped from the 7th Brahmà heaven, ỉt takes six months (K E.: six days) to reach this earth =P: I f a rock ỉike a kùtàgàra (upper pinnacỉe) faỉỉs down from that place, cứ a speed o f 48.000 yojanas day and night, it takes four months to reach this earth. C: I was bom in Ta-ch'ỉn-kuo named. A-li-san =P: Aỉasando nàma dìpo. C: A-lỉ-san ỉs o f 2000 yu-hsun (ỵojanas) distant from here (K E. or 80.000 li) =P: About 200 yojanas. The rest is almost the same. (5) The speed taken by a living being in hỉs rebirth. (C: 63b, 11-16) = (P: 82, 29-32; 83, 1-20) Almost the same, with the following diíĩerence: C: Chi-pin o f 720 li distant =P: Kasmira o f 12 yojanas distant. The remaining is almost the same. (6) Seven kind of wisdom :

(C: 63b, 16-20) = (P: 83, 21-30) Not exactly the same in both versions. While the p refers to satta bojjhangà, the c reíers to the following seven: (1) Thỉnking o f good and eviỉ things; (2) exertion; (3) To enjoy the dharma; (4) To subdue the mind ỉn doing good. (5) Thinking o f the Path, (6) One mindedness, (7) To meet things vuithout attachment, uiithout hatred•88 C: The wise take only the wisdom thcứ can distinguish between good and evil, and know the Path, but it ỉs not necessary to use the whoỉe seven. =P: One uses only one factor o f voisdom to become wise: the investỉgation o f the Dhamma. C: Although the m ind o f the man is clear, the irivestigation o f the Dharma should be obtained together with the other six so as to attain wisdom. =P: Wỉthout the investỉgation o f the Dhamma, the remaining sỉx factors o f Uỉisdom cannot lead to voỉsdom. (7) Merit is greater than demeritĘ (C: 63b, 20; 64a, 1-3)=(P: 83, 31-32; 84, 1-12) Although the purport is the same, the exposỉtỉon is quite diíĩerent. C: The king asked: "People doing good. obtcdn great merỉt or people doing evil obtain great demerỉt ?" Na-hsien repỉied: "People doỉng gốod obtain greai merit, peopỉe doing evil obiain small demerit." =P: Which gives more (resuỉt), merit or demerit ? -Merỉt ỉs more, demerit is ỉess.

“ This list seems to diữer from what we have on page 52 only in expressions, but in import, they are the same.

C: When people are doing evil daily they repent, so their offence diminishes daily. When peopỉe are doing good, day and night they rejoice, so they obtain big merỉt. =P: He who performs demerit is remorseful and recognises his demerit, so hỉs eviỉ does not increase. He who performs merit, is not remorseful. Being not remorsefuỉ,gladness arises; Being glad, joy arỉses; being joyful, his body becomes lỉght; his body being light, he experiences happiness; being happy, his mind becomes concentrated. Being concentraíed, he knows things as they recdly are. Due to thai, his merit increases. C: Formerly, when the Buddha uias ỉiving, ỉn the country there was a man ivithout hands and feet. He took some lotuses and offered them to the Buddha. The Buddha then told the monks: "This man uoỉthout hands and feet in 91 kalpas would not fall into the hell, into the animaỉ Kingdom, ỉnto the Kingdom of the departed; he wovld be bom ỉn the heaven. Then from heaven, he uỉouỉd be bom as man." Thai is why I know that i f peopỉe do ỉittle good, they obtain grecứ merit; i f they do evil, they would repent and their (offence) wouỉd diminish and. be extỉnguished. That ỉs why I knou) that when peopỉe do evỉl, their demerit is small. =P: A man, whose hands and feet were cut off, having offered a handful o f lotuses to the Blessed One, would not enter the purgatory for 91 kaỉpas. Due to this reason, I say merit is more effective and demerỉt is less effective. (8) To do evil wỉthout knowing and to do evil knowingly : (C: 64a, 3-7) = (P: 84, 13-25) Almost the same, with the following diíĩerences: C: B um ing Steel. =P: Bỉazing mass ofiron, glavoing, buming.

C :In my country, according to the law, i f a great minister commits offence, his offence is grave; i f an ignorant man commits an offence, his offence is light = P: I f any o f our princes or ministers commits eviỉ, his punỉshment voovld be double. (9) Power of travelling : (C: 64a, 7-10) = (P: 84, 26-32; 85, 1-9) Almost the same, with the following differences: C: Can any person with this body fly up to the 7th Brahmà heaven and up to Yu-tan-yueh or other pỉaces, he wishes to go ? =P: Is there anybody who with this body can go up to Uttarakuru or to Brahmà heaven or to other continent ? C: o King, when you were smaỉỉ, did you in pỉaying jum p a chang? =P: o King, do you remember having jum ped across the ground a vidatthim (span) or a ratanim (cubit ?). Here the p adds: "Ven. Sir, havỉng made up my m ind that I should reach such a pỉace, due to thỉs determination o f the mind, my body becomes light. C: In the same may, he who realixes the Dharma can take this body and fỉy up to the 7th Brahmà heaven or to Yu-tan-yùeh. =P: In the same way, the monk endowed U)ith psychỉc pomers, who has mastery over his mind, wỉth the poiver o f his mind. can travel through the air. (K.E. Available, but this passage is placed near the end of the book). (10) Very long bones : (C: 64a, 10-12) = (P: 85, 10-17) Almost the same with the following differences: C: There ỉs a bone o f 4000 lo long.

=P: 100 leagues long. C: A big fish called. Chih o f 28.000 li long =P: Fish o f 500 leagues long. (K E. Available near the end of the book). (11) stop b re a th in g : (C: 64a, 12-14) =

(P: 85, 18-30) Almost the same, but in the c, some expressỉons are rather diíĩicult to understand, with the following diữerences: C: Have you euer heard ábout ýùh (determbiatkn) ? The kỉng repỉỉed: "I have heard about ỉt." Na-hsien asked: "O lũng, is this Chih inside the body, isn't ỉt ?" The king repỉied: "I consider the determination to be inside the body." Na-hsien said: " o King, an ignorant man cannot control his body and speech, cannot follow the Dharma and. the precepts. Such a man does not enjoy his own body. Na-hsien said: "People who leam the Dharma can control their body and speech, can follow the Dharma and the precepts, can obtain one-mindedness and the 4th Dhyàna states so why are they unable to stop their breathing V' Here the p is diíĩerent. At íirst, Nàgasena asked the king if he ever heard a man coughỉng (kàkacchamàno) and Nàgasena explained th a t the man could stop coughing by bendỉng his body (kàỳenamite). Then he concluded: That man who ỉs not trained in the body, in the precepts, ỉn concentraiion, in wisdom, can stop his coughing by bending his body, why can a man who is trained in the body, in the precepts, in concentration, in Uỉisdom not stop his breathỉng ? (K E. available only the last portion. The whole passage is íbund again a t the end of the book. It shows th at the K. E. is much corrupted.)

(12) The ocean : (C: 64a, 14-15) = (P: 85, 31-32; 86, 1-3) Almost the same, with a slight diíĩerence in expression. C: Whai is called ocean, is ỉt the water that is called ocean or due to another reason ? =P: Ocecui ỉs called ocean; by what reason is the water called ocean ? C: Ocean is caỉỉed ocean because water and saỉt mix together by half and half. =P: Becaủse there ỉs as much water as there is salt; and as much salt as there is waier. Thai is why it is calỉed ocean.

(13) S altiness: (C: 64a, 15-16) = (P: 86, 4-7) Almost the same, with the following differences: C: For what reason is the ocean saỉty lỉke the taste o f saỉt ? =P: For what reason has the ocean only one taste, the taste o f salt ? C: The ocean ỉs salty because it has been stored up for a very long tỉme and because fishes, turtles have lived together in it (ch'ing-pien ?) =P: Because the ĩtìater has been stored up for a very long tim e.

(14) Power of wisdom : (C: 64a, 16-18) = (P: 86, 8-16) Not exactly the same. The questions are different, but the answers are rather similar. C: He wh.o obtains the Dharmas, can he ponder over aỉỉ subtle and deep matters ?

= p : Can the most subtle thing be divided ? C: He who obtains the Dharma can ponder over all abstruse, subtle and profound matters = P: Yes, all subtle thìngs can be divided. C: Na-hsien said: "The Buddha Dhctrma is the most abstruse and profound matter, which cannot be fathomed. But it can be divided (or analysed) by knouoledge " =P: Dhamma, ỉs the most subtỉe matter, but not all dhammas are ỉỉke thai, as there are expressions o f subtleness and coarseness. Whatever can be divided is divided by wisdom, there is no second occasion for beỉng cut by wisdom. (15) There is no spirit in the body : (C: 64a, 18-20; 64b, 1) = (P: 86, 17-31; 87, 1-2) The purport is the same,but there axe diíĩerences in expressions: C: The spirit o f a man, ivisdom and the nature o f things, are these three the same or different ? =P: Consciousness, wisdom and the life

prỉnciple ỉn a living being, are these dhammas différent in meaning, different ỉn expressỉon or are they the same in meaning and diffèrent ỉn expression ? (HeređieCiEestheexpresskxi^ráfacơ2sáo«src£ss.) C: The souỉ o f a man knows, Uỉisdom realizes the paih and the nature ofthings is emptiness, uìithout any indivỉdual. =P: The characterỉstic o f consciousness is knowledge, that o f wisdom is reaỉizaíion and there is no life-principle in a living being. C: How to obtain an indỉviduality ? Eyes see materừd forms; ears hear sounds; nose smeỉls odour; mouth experiences taste; the body knows coarseness, smoothness; the m ỉnd knows

good and evỉl, so how to obtain an individuaỉity ? =P: ĩ f there be no life principle, then what sees materiaỉ forms with eyes, hears sound. with ears, smelỉs odours with nose, experiences taste with tongue, feels touch with body and knows things with the rràng ? C: I f the indivỉduality can make the eyes see, so when the eye-balls are pỉucked out, can he see farther and wider ? When the ears are tom open and big, can he hear farther and Uỉider ? When the nose is dug out to make it big, can it smelỉ odour farther and Uìider ? When the mouth is widely open, can he knouì taste farther and voỉder ? When the skin ỉs cut and peeỉed off, can he knou) coarseness and smoothness ? When the mind is thrown out, can the thought become numerous ?"ề The king replied: 'No' (Here the c stops without the usual 'well said') = P: The p is almost the same with some sỉight diíĩerences in expressions. Here the p adds: "Thus there is no life principle in a living being. (K E. has only the l 8t portion. The last portion is taken from other paragraph and does not fit in with this passage.) (16) Very diữicult is the work donè by the Buddha : (C: 64b, 1-6) = (P: 87, 3-19) The purport is the same but the exposition is diíTerent. C: Na-hsien said: "What the Buddha has done is very diffỉcult, Uỉhat the Buddha knouis is very subtỉe". =P: ”What the Blessed One has done is very difp,cidt." C: Na-hsien said: "The Buddha saỉd thai (he) knows what is ỉnside the body o fa man (or he knows the ìndividualìty ìnside the body i f the term jen should be understood in this way), what the eyẹs see, heimcừrstmdsừơlLHeundar^andsứứngsooncerningtìĩeẹyes, things conceming the ears, things concemỉng the nose, thìngs conceming the mouth, things conceming the body, he

understands destruction, he understands doubts, he understands w hat is thought of, he understands the spữit =P: (quite diíĩerent) : Here the Buddha is praised in his analysis of these ỉmmaterial dhammas, mind and psychic factors such as: this is contact, this is feeling, this is perception, this is volition, this is the mind. The simile is dỉíĩerent but the purport is almost the same. C: A man takes some water o f the ocean in hỉs mouth, can tẹ know that ỉn his mouth, such portion o f is the water o f such a spring, such portion ỉs the water o f such a stream, such portion ỉs the water o f such a river ?" The king said: " AU the waters haue mingled into one, it is very diffỉcult to distinguish them." Na-hsien said: ”What the Buddha has done ỉs very diffỉcult, he knows hou) to dỉstinguish the tastes o f different waters. Now o f the ocean water before the eye, o lũng, you stỉll do not know, (so hou) about) the spirit inside the body whỉch cannot be seen, about the six things which cannot be seen ?" "That is why the Buddha understands all things from the mind and psychic íactors up to w hat is seen

by the eyes, what is heard by the ears, w hat is smelt by the nose, what is tasted by the mouth and what 18 felt by the body, unpleasant, pleasant, cold, hot, coarse, smooth; from the mind and psychic factors to everything else alike the Buddha knows all and analyses them. The p simile is not exactly the same. It refers to a man who enters the ocean, takes some wãter in his hand and tastes it with his tongue. It is very diíĩicult for him to distinguish that this is the w ater of the Ganges, this is the w ater of the Yamunà, this is the w ater of Aciravatì, this is the w ater of Sarabhù, this is the w ater of Mahìệ

CONCLUSION

(C: 64b, 6-17) = (P- 87, 21-26; 88;89, 1-16) Both are almost the same, but the Pàli is far more detailed. C: Here Na-hsỉén said that is was past micLnight, he wanted to go, then the kỉng ordered his attendants to have four rolls of cloths dipped in the oil to serve as torches and see Na- hsỉen to his place, with all due respect to Na-hsien as if to himself, saying th a t with a teacher like Na-hsien and with a disciple like hỉmselí, the realization of the Dharma should be quick, as all his questions were given suitable answers by Na- hsien. Here the p íirst ãdds Nàgasena's enquiry as to the time and the king replied th a t the íirst watch had passed, the second watch was ushered in, the torches were lit, the four banners were raised and the gift from the king would come from the treasury. Here the p adds th at the Yonakas praised Nàgasena as pandita and the king approved of their praises saying th at with such a teacher as Nàgasena and such a disciple as himself, a scholar would realize the Dhamma before long. C: The king was pleased and ordered clothes worthy of 10.000 (coins) to be oổiered to Na-hsien from the treasury and iníòrmed him th a t from now on, he together with 800 monks would be invited to take their daily meals in the palace and to be provided with what they desữed. But Na-hsien declined, saying th at a relỉgious man hãd no desire.

The king said th a t Na-hsien should protect him and should also protect himself, because people would blame the king of being miserly as Na-hsien had solved the la tte rs doubts but did not receive any thing from him; people also would blame Na- hsỉen of being unable to solve the king's doubts so the latter dỉd not offer him anything. And the king added th at by receiving his present, Na- hsien would protect his fame and help the king to eam merit. Here the king quoted the sỉmile of a lỉon ỉn a golden cage longing for freedom outsỉde to ỉllustrate his own case of being imprỉsoned in the palace but his mind did not relish and longed to leave the country and study the Dharma. =P: The p is almost the same with the following diíĩerences: C: Na-hsỉen together uiith 800 monks dcãỉy=P: Atthasatabhaitam (800 meals). C: A robe worthy o f 100.000 =P: Satasahassa-gghàakà kambaỉà. Here the p ãdds: "The king said that i f he were to adopt the reỉỉgious life, he uiould not live long because he had many enemies." C: Then Na-hsien retum ed to the temple. When Na-hsien had just leíit, the king ponđered over all the questions put to Na-hsien and all the answers given by Na- hsỉen and he realized th at all questions had been replied and explained by Na-hsien himself. When he retưrned to the temple Na-hsien pondered over all the questỉons put to him by the king and all his replied to them and he realũed th a t he had explained all the

questions asked by the king. Na-hsien thought over these m atters up to daylight.

Then he robed himself, took the begging bowl, entered the palace and sat in the royal hall. The king íirst paid homage to Na-hsien, sat down and iníònned Na-hsien of what he was thinking on the previous night and said that these thoughts kept him happy up to the moming. Na-hsien then reported what he was thinking on the previous night and said that these thoughts kept him happy up to the moming. Having said that, Na-hsien wanted to depart. And the king paid homage to Na-hsien. The p is almost the same except th a t p adds the expression: "welỉ put were the questions asked. by the king and weỉỉ replied were the ansiuers given by Nàgasena. Here the wording is slightly diíĩerent. The king asked Nàgasena not to think th a t he had rejoiced the whole night over what he had asked Nàgasena. Nàgasena also asked the king not to think th a t he had rejoiced the whole night over what he had answered the king. Here the p omits the departure of Nàgasena and the homage paid by the king at the end, but mentions instead th a t both great men praised each other. Here ends the Chinese version, while the p adds the Mendakapaílho, where King Milinda asked Nàgasena to solve many dilemnas called Mendaka, in which two-pronged questions were put to Nàgasena, each question containing two statem ents which seem contradictory; and to these questions, Nàgasena gave answers to the entire satisfaction of the king. Next come the three books on Anumanapanha, Dhùtangas and Opammakathàpaiĩha, which are all considered later additions by the Pàli compilers, because the doctrine treated here is more complicated, more subtle and thereíore not suitable to such people as the Yonakas at the time of King Milanda. Rather, they are works of several intelligent and well-leamed

Elders, well-versed not only in the Suttapitaka, but also in the commentaries. That is why they have expanded the original to the present bulk according to the tradition of their school.

PART III APPENDIX SOME REMARKS ON THE c TRANSLATION (I) Some archaic terms : As the c translation is a very old one, we observe many archaic terms, which cannot be ỉound in later texts : Pàlỉ Ourtext Later translation Uddhacca-kukkucca Hsi-lo Tao-chu Sìla Hsiao-shun Chieh Cattàro satipatthàna Ssu-i-chih Ssu-nien-ch'u Kàyànupassanàsa- Kuan-shéntipatthàna shen-chih Vedanànupassanàs- Kuan-t'ung-yang tipatthàna t'ung-yang-chih

Cittànupassanàsa- Kuan-i-i-chih tipatthàna: Dhammànupassanà- Kuan-fa-fa-chih satipatthàna Cattàro sammappadhànà Ssu-i-tuan Ssu-chéng-chin Sattabojjhangàni Ch'i-chueh-i ch'i-chueh-chih Sati I Nien P ’ti Kho Hsi Passadhi I Ch'ing-an Upekkhà Hu Shé Sammà: Chih Cheng

Sankappa: Nien Ssu-wei Atthangikamagga: A-kou Pa-cheng-tao Sammààjiva: Chih-chih Cheng-ming Nàma-rùpa Ming-shen Ming-se Sankhàra Shen Hsing Viniĩànam: Shen Shih Salàyatanam: Liu-chih Liu-ju Phassa: Pei Chu Vedanà Chih-k'u-chih-lo Shou Tanhà: Yin-ai Ai Upàdànam: San-yu Ch'ou Bhava: Yu-chih Yu Manasikàra: Chih Tso-i

Saddhà: Cheng-hsin Hsin Samàdhi: I-hsin Ting Sukhavedanà: Keng-lo Lo-shou Dukkhavedanà: Keng-k'u K"u-chou Avijjà: Yu-Chih Wu-ming Sannà: Chueh Hsiang Vitakka: Tung or nei-tung Hsin Vicàra: Hsing Ssu Manovinnanam: Shen I-shih

(2) Some obscure and curious translations : Sometime we íind some obscure and curious translations, rather puzzling and diíĩĩcult to explain: Fu-tao: Underground road ? Ch'uan-pai: White ? Shu-shid- shih: Bodc-water-fiBing for ứie P: Dhammakaraka. Chih: P: Tissatthere. Ta-ch'in-kuo: Country of the Yonakas. Chih: A big fish. Dr. Kogen Mizuno89 is of the opinion th at although the c book mentions th at the translation was done in Tung-hsin

89 R.M.P. pp. 28-34;

period (317-420), it should have been earlier, probably in Houhan period, not later than San-kuo period for the following three reason: The translated terms are archaic; the Gàthà is translated in prose form and the use of the term Ta-ch'in-kuo. In his chart90, Dr. Kogen Mizuno points out th at the terms adopted by our translators are not the same as those adopted by An-shỉh-kao. It shows that the translation should have been done earlier than An-shih-kao period. It couldnot have been dated later than Tung-hsin or Hsỉ-hsin period, but rather in Hou-han periođ. As seen earlieral, there is no gàthà form in the c version. Dr. Kogen Mizuno cites the case of the p gà thà: Ảrogyà paramà làbhà, santutthì paramam dhanam, vissàsa paramà lĩàti, Nỉbbànam paramam sukham. This gà thà is translated by Chih-ch'ien of San-kuo period as follows: Wu ping tsui li, Chỉh tsu tsuỉ fu, Hou weỉ tsuỉ yu, Nỉ-yuan tsui lo. Chu-fu-nien of Tung-hsin period rendered the same gàthà in verse íòrm: Wu ping ti i li, Chih tsu ti i fu, Chih-ch'in ti i yu, Nỉ-ynan ti i lo. As the translator of our text adopts the prose form to

90 R.M.P. p. 31-32; 91 See ante p. 20.

translate this p gàthà, the c version should have been older than San-kuo and Tung-hsin period. In the c version, the term Ta-ch 'in-kuo is used to translate the country of the Yonakas. According to Dr. Kogen Mizuno, the Greek territory was translated into Ta ch'ỉn during and after Hou-han period. So there is possibility th a t our version was dated in Hou-han period. W ith the three reasons mentioned above, Dr. Kogen Mizuno concluded th a t our Chinese text was dated not in Tung- hsin period as mentioned in our text, but the translation was donế during, if not earlier than Hou-han periođ. Mr. T am 92 mentions th a t the c translation was made several centuries later than the p version. This is rather đoubtíiỉl. First, we should note th a t the original from which the c derives its translation is earlier than the p text. So even if we suppose th a t the c translation were made later than the p version, it does not imply that all the data supplied in the c version should be đated later than those of the p text. Moreover, the date of the p version cannot be ascertained yet and it m ight have been rangeđ from l st A.D. to 6 AD. when Buddhaghosa wrote his Visuddhimagga. As to the c translation, Dr Mizuno dated it during the Hou-han period (25.A.D. to 189 A.D.) , or according to the date mentioned in the c text (Tung- hsin period: 317-419 A.D.) So in

either case Mr. Tarn is not justified in reíerring to the c translation as being made several centuries later than the p version.

THE END

92 G.B.I. p. 421.

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.