

Tư tưởng Duy-ma-cật từ một góc nhìn

Mục Lục

Ngô.....	5
Tổng luận	9
Các truyền bản.....	25
Các chú sớ bản	36
Lịch sử phát triển	40
Kinh Duy Ma Cát.....	108
Chương 1: Phật quốc phẩm.....	113
Chương 2: Phương tiện phẩm	115
Chương 3: Đề tử phẩm.....	117
Chương 4: Bồ tát phẩm	119
Chương 5: Văn thù sư lợi vân tạt phẩm.....	123
Chương 6: Bất tư nghị phẩm.....	127
Chương 7: Quán chúng sinh phẩm	132
Chương 8: Phật đạo.....	154
Chương 9: Nhập bất nhị pháp môn phẩm	175
Chương 10: Hương tích Phật phẩm	182
Chương 11: Bồ tát hành phẩm	204

Chương 12: Kiến A-súc Phật phẩm	223
Chương 13: Pháp cúng dường phẩm	235
Chương 14: Chúc lụy phẩm.....	241
Thư Mục Tham Khảo.....	247

Ngỏ

Kính Duy Ma Cật, tôi đã có duyên được học với Hòa thượng Thích Đôn Hậu, tại Phật Học Viện Báo Quốc - Huế, sau năm 1975.

Tôi rất thích tư tưởng “Tịnh Phật Quốc Độ” của kinh này, khi nghe đức Phật gọi Bồ tát Bảo-tích mà dạy:

“Trực tâm là Tịnh độ của Bồ tát. Khi Bồ tát thành Phật chúng sinh không dua nịnh sẽ sinh về cõi ấy. Thâm tâm là Tịnh Độ của Bồ tát. Khi Bồ tát thành Phật, những chúng sinh nào có đầy đủ công đức sẽ tái sinh về cõi ấy. Bồ đề tâm là Tịnh độ của Bồ tát. Khi Bồ tát thành Phật, hết thảy chúng sinh tâm cầu Đại thừa sẽ sinh vào cõi ấy.

Bồ thí là Tịnh độ của Bồ tát. Khi Bồ tát thành Phật, chúng sinh nào có khả năng thí xả, có thể sinh vào cõi ấy. Trì giới là Tịnh độ của Bồ tát.

Khi Bồ tát thành Phật, chúng sinh tu hành mãn nguyện mười thiện nghiệp sẽ sinh về cõi ấy. Nhân nhục là Tịnh độ của Bồ tát. Khi Bồ tát thành Phật chúng sinh nào trang nghiêm bằng ba mươi hai tướng tốt sẽ sinh về cõi ấy. Tinh tấn là Tịnh độ của Bồ tát. Khi Bồ tát thành Phật, chúng sinh nào cần mẫn, thực hành mọi công đức sẽ sinh về cõi ấy. Thiên định là Tịnh độ của Bồ tát. Khi Bồ tát thành Phật, những chúng sinh nào nhiếp tâm không tán loạn sẽ sinh về cõi ấy. Trí tuệ là Tịnh độ của Bồ tát. Khi Bồ tát thành Phật, chúng sinh có chánh định sẽ sinh về cõi ấy.

Bốn vô lượng tâm là Tịnh độ của Bồ tát. Khi Bồ tát thành Phật, chúng sinh nào thành tựu từ, bi, hỷ, xả, sẽ sinh về cõi ấy...”.

Bấy giờ Hòa thượng dạy: “Đại thừa hay Tiểu thừa, Thiên tông hay Tịnh độ không nằm ở nơi chiếc áo, trú xứ chùa tháp, Tông phái, hệ phái hay chữ nghĩa, mà nằm ngay ở nơi tâm của chúng ta.

Nếu chúng ta có trực tâm, có thâm tâm, có Bồ đề tâm, nguyện sống và hành hoạt theo tâm ấy là chúng ta có ngay Tịnh độ của chư Phật. Nếu chúng ta không có tâm ấy, thì ngay ở nơi cõi người, chúng ta đã đi bị hổng đất, nói gì đến Đại thừa, Tiểu thừa, Nguyên thủy, Hệ phái, Tông phái, Tịnh độ hay Thiền tông!”.

“Muốn xây dựng tịnh độ thì phải có tâm tịnh, không có tâm tịnh thì nỗ lực xây dựng tịnh độ đến mấy cũng không thành. Muốn xây dựng tịnh độ thì phải tịnh hóa tự tâm bằng trực tâm, thâm tâm, bồ đề tâm qua hạnh và nguyện. Không phát nguyện, không lập hạnh, thì tịnh độ chỉ là tịnh độ tự tâm mà tịnh độ không bao giờ trở thành hiện thực”.

Hơn bốn mươi năm qua, lời dạy của Người mãi còn vang vọng trong tâm tôi, chỉ đường cho tôi đi, mở mắt cho tôi thấy, trao cho tôi phương pháp hành đạo, đưa tôi vượt qua bao thác ghềnh, giông bão.

Nay, hội đủ duyên lành, tôi viết cuốn Tư tưởng Duy Ma Cật Từ một góc nhìn, để kính tạ ơn thâm của Người và của những bậc cao đức, những bậc Giáo thọ ân sư, và hồi hướng công đức cho cha mẹ, thiện hữu tri thức, ác hữu tri thức, cùng hết thảy muôn loài. Nguyên xin tất cả đều hội nhập pháp tính chân thật và đồng vào biển cả trí tuệ của Phật.

Với tác phẩm này, ai có duyên thì đọc, không có duyên thì thôi, chẳng có chi nhọc lòng!

Tàng Kinh Các-Huế, mùa nhập thất 2018

Thích Thái Hòa

Tổng luận

Đối với ai, tâm duỗi rong theo đua nịnh, tà vạy, khi nghe nói đến trực tâm là như nói đến một huyền thoại; đối với ai, sống với tâm cạn cọt, vọng động theo sóng thức, cuốn hút theo danh lợi, khi nghe nói đến tâm sâu xa là như nói đến một huyền thoại; đối với ai, sống với tâm ích kỷ, chuyên tự lợi, chỉ biết nghĩ về mình, khi nghe nói đến bồ đề tâm và phát khởi tâm ấy, quên mình vì lợi ích cho mọi người và chúng sinh là như nói đến một nhân vật cổ tích và huyền thoại; đối với ai sống với tâm bần tiện, keo kiệt, khi nghe nói đến bố thí là như nói đến một huyền thoại; đối với ai, sống với tâm buông lung, đánh mất khí tiết, khi nghe nói thọ giới và trì giới là như nói đến một huyền thoại; đối với ai, sống với tâm nóng giận, thích tranh dành hơn thua, khi nghe nói đến nhẫn nhục là như nói đến một huyền thoại; đối với ai, sống với tâm biếng

nhắc, chán nản, khi nghe nói đến tinh tấn là như nói đến một huyền thoại; đối với ai, sống với tâm vọng tưởng, tán loạn, khi nghe nói đến thiền định là như nói đến một huyền thoại; đối với ai, sống với tâm đầy hận thù, nóng giận, cố chấp, khi nghe nói đến từ bi, hỷ xả là như nói đến một huyền thoại; đối với ai, chuyên tâm sống với bàn tay nắm chắc, nói năng thô lỗ, chia rẽ, thích nắm giữ quyền lợi, khi nghe nói đến chia sẻ, từ hòa, cộng sự và bất vụ lợi là như nói đến một huyền thoại; đối với ai, chuyên tâm cố chấp, thủ cựu, không biết linh hoạt, vận dụng và sáng tạo, khi nghe nói đến phương tiện diệu dụng là như nói đến một huyền thoại; đối với những ai chưa từng biết quán chiếu thân, thọ, tâm, pháp, thực tập chính cần, duy trì thần túc, nuôi dưỡng căn và lực, thực hành các giác chi, nhập vào thánh đạo giải thoát, ngay nơi thân năm uẩn của đời này là như nghe nói về một huyền thoại; đối với ai, phát tâm làm những việc tốt đẹp chỉ cho mình, cho gia đình mình, khi nghe nói hãy đem công đức ấy hồi hướng cho hết thảy chúng sinh để trang nghiêm

quê hương tịnh độ là như nghe nói về một huyền thoại; đối với ai tâm ngạo, không có khả năng phô diễn, khi nghe nói đến biện tài vô ngại của một người diễn đạt chánh pháp tài tình, để diệt trừ mọi xấu ác và các tai nạn cho chúng sinh là như nói về một huyền thoại; đối với ai chuyên tâm làm ác, khi nghe nói đến những điều lành là như nói đến những huyền thoại...

Như vậy, giữa cuộc đời với muôn trùng diễn thiên xấu tốt, thiện ác, ai có nghiệp duyên với thiện, thì thiện tâm sinh khởi, ai có nghiệp duyên với ác, thì ác tâm sinh khởi. Đối với những kẻ xấu ác, khi nghe nói đến điều thiện là như nói đến một huyền thoại, vì trong tâm của họ, chưa bao giờ khởi lên một niệm thiện, nên khi nghe nói về thiện, thì làm sao mà họ có thể hình dung. Thiện mà chưa thể hình dung, thì nói gì đến pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn hay đệ nhất nghĩa thiện hoặc Niết bàn.

Nhưng, đối với những người hạt giống thiện

đã được gieo trồng, từ nhiều đời và thiện nguyện từ nhiều kiếp đã được thiết lập, nên khi nghe nói đến thiện là thiện tâm liền khởi, khi nghe nói đến ác thì tâm tự lánh xa, tự nguyện không làm; khi nghe ai làm thiện với tâm bồ đề thì dù cách xa mấy cũng đồng cảm và tìm mọi phương tiện để thân cận, tán trợ và đồng hành, những người như thế có mặt trong đời không là huyền thoại và không dính dáng gì đến huyền thoại, họ là hiện thực. Hiện thực ngay nay nơi trực tâm, thâm tâm, bồ đề tâm của chính họ mà họ trải qua nhiều đời kiếp đã từng phát khởi thệ nguyện và lập hạnh để vâng làm, sống cùng và sống với.

Họ hiện hữu giữa cõi đời không là huyền thoại mà hiện hữu như một bản trường ca có nhiều cung bậc hòa điệu sống động, để hàn gắn lại những gì đã bị đổ vỡ; dựng đứng lại những gì đã bị xiêu vẹo; bật ngọn đèn cho mọi người thấy và chỉ đường cho mọi người đi.

Bồ tát Bảo Tích đã đến đánh lễ đức Phật, tại

vườn cây Am-la (Āmrapālī-vana), ở kinh thành Tỳ-da-ly (Vaiśālī), thủ phủ của bộ tộc Licchavi và dâng lên những bài kệ xung tán, rồi cùng với năm trăm thanh niên con của các Trưởng giả trong thành ấy, thỉnh cầu đức Phật ban Pháp thoại về “Tịnh Phật Quốc Độ và những hành tướng Tịnh độ của Bồ tát”.

Nhân đó, đức Phật dạy pháp thoại về đề tài này, khởi đầu cho những giáo nghĩa nói về Tịnh độ của chư Phật và Bồ tát xuất hiện một cách sống động.

“Bồ tát muốn làm thanh tịnh quốc độ, hãy làm thanh tịnh tự tâm. Tùy theo tâm tịnh mà Phật độ tịnh”. Ấy là nội dung của đề tài Pháp thoại mà đức Phật thuyết giảng cho đại chúng ở vườn cây Am-la, tại thủ phủ Tỳ-da-ly của bộ tộc Licchavi lúc bấy giờ.

Ngay đó, Tôn giả Xá-lợi-phất liền nghĩ: “Khi tâm của Bồ tát thanh tịnh, thì quốc độ Phật thanh tịnh. Vậy, tâm của đức Thế Tôn, nguyên lai khi còn là Bồ tát há không thanh tịnh hay sao mà quốc độ này của Phật, chẳng hề thanh tịnh?”.
.

Đức Phật liền biết ý nghĩ ấy của Tôn giả Xá-lợi-phất, nên gọi Tôn giả mà dạy: “Do bởi tội lỗi của chúng sinh, nên không thấy được vẻ trang nghiêm thanh tịnh quốc độ của Phật; ấy là không phải do lỗi của Như lai. Nay Xá-lợi-phất, cõi nước này của Như lai là thanh tịnh, nhưng người không nhận thấy đó thôi”.

“Bấy giờ, đức Phật ấn ngón chân của Ngài xuống đất, thế giới ba ngàn đại thiên bỗng hóa ra rực rỡ với muôn vàn châu báu quý hiếm, trang nghiêm như cõi Tịnh độ của Phật Bảo Nghiêm, được trang hoàng bởi vô lượng công đức mà hội chúng ca ngợi là chưa từng thấy. Hơn nữa, bấy giờ mọi người đều thấy mình được ngồi trên một tòa sen lộng lẫy”.

Phật dạy, Tôn giả Xá-lợi-phất: “Ông hãy quán sát vẻ thuần tịnh trang nghiêm của cõi Phật này”.

Tôn giả thưa: “Dạ, bạch Thế Tôn, đây là những gì con chưa từng thấy và nghe. Nay sự trang nghiêm của quốc độ này đã hiện ra rõ ràng”.

Như vậy, pháp thoại mở đầu, đức Thế Tôn đứng vào không gian tâm siêu việt theo bản nguyện lợi ích chúng sinh của Phật và Bồ tát, để nói về Tịnh độ, nhưng Tôn giả Xá-lợi-phất lại đứng vào không gian tâm giới hạn giải thoát sinh tử của hàng Thanh văn, để hiểu Tịnh độ của Phật và Bồ tát, nên cho dù cố gắng hiểu cũng chẳng hiểu gì. Hàng Thanh văn không dễ gì hiểu và tiếp nhận Tịnh độ của Phật và Bồ tát, nếu các Ngài không có gia trì lực và vận dụng vô số phương tiện thiện xảo hay giải thoát pháp môn không thể nghĩ bàn để yểm trợ!

Do đó, Trưởng giả Duy-ma-cật xuất hiện ở thủ phủ Tỳ-da-ly này, với đầy đủ vô biên phương tiện quyền xảo và thần lực, vì lợi ích chúng sinh, để hiển thị giáo nghĩa thành tựu Tịnh độ của chư Phật, Bồ tát với sự biểu hiện qua vô lượng hình thức thuận nghịch, để làm lợi ích cho hết thảy chúng sinh từ trực tâm, thâm tâm và bề bề tâm, nhằm thuần thực chúng sinh trang nghiêm cõi Phật.

Chương Quốc độ Phật, đức Phật mở đầu cho

kịch bản Tịnh Phật Quốc Độ, bằng cách nói với Trưởng giả tử Bảo-tích rằng: “Này Bảo-tích! Nếu Bồ tát muốn làm thanh tịnh quốc độ hãy làm thanh tịnh tự tâm. Tùy theo tâm tịnh mà Phật độ tịnh”. Đây là phần yếu chỉ của kinh.

Từ chương Phương tiện đến nửa chương mười hai, Duy-ma-cật, các học chúng Thanh văn và Bồ tát xuất hiện là để minh họa cụ thể yếu chỉ này.

Nửa chương mười hai và hai chương cuối cùng là nói về lợi ích của kinh này và khuyến khích mọi giới cần phải tu tập và nỗ lực hoằng truyền, để đem lại lợi ích cho chúng sinh hiện tại và tương lai, khiến cõi Phật trang nghiêm, thanh tịnh.

Chủ đạo việc hoằng truyền kinh này là Bồ tát Di lặc đã được đức Phật ký thác, tứ Thiên vương hộ trì và đức Phật dạy Tôn giả A-nan hãy thọ trì và truyền bá rộng rãi kinh này. Tôn giả A-nan, vâng hành và thưa: “Con xin ghi nhớ pháp yếu và hỏi tên kinh”. Phật dạy: Kinh này, nên gọi “Duy-ma-cật sở thuyết”;

hay gọi “Pháp môn giải thoát bất khả tư nghị”.

“Duy-ma-cật sở thuyết” hay “Pháp môn giải thoát bất khả tư nghị” là gọi theo bản dịch của ngài La Thập; bản dịch của ngài Chi Khiêm cũng gọi “Duy-ma-cật-sở thuyết” hay “Bất khả tư nghị pháp môn chi xung”. Nhưng, bản dịch của ngài Huyền Tráng lại là “Thuyết Vô Cấu Xung Bất Khả Tư Nghị Tự Tại Thân Lực Giải Thoát Pháp Môn”.

Tên kinh này, tiếng Phạn Vimalakīrti-nirdeśa hay Acintyavimokṣaparivarta. Ngài Chi Khiêm và La Thập, phiên âm chữ Vimala là Duy-ma-cật. Ý nghĩa của từ này là “không cấu nhiễm”. Như vậy, ý nghĩa đề kinh Duy-ma-cật sở thuyết là gì? Ấy là Kinh xưng tán về sự không cấu nhiễm. Nên, bản dịch của ngài Huyền Tráng là “Vô Cấu Xung”. Vimala là vô cấu; kīrti là xưng. Nghĩa là kinh ca ngợi, xưng tán sự không cấu nhiễm, không dơ bẩn.

Kinh xưng tán cái gì không dơ bẩn? Xưng tán tâm và cảnh không dơ bẩn. Như kinh nói: “Tâm tịnh Phật độ tịnh”. Cõi tịnh độ của Phật là tâm tịnh,

do tâm tịnh mà có cõi tịnh độ của Phật. Cõi tịnh độ Phật ở đâu? Ở đâu cũng có tịnh độ của Phật, miễn là tâm không cấu nhiễm, không dơ bẩn. Tịnh độ của đức Phật Thích Ca ngay ở nơi cõi Ta bà này. Nhưng, chúng sinh không thấy là do tâm chúng sinh bẩn đục, cấu nhiễm không thanh tịnh. Và để chứng minh điều đó cho Tôn giả Xá-lợi-phất và đại chúng, đức Phật đưa ngón chân ấn xuống đất, cõi tịnh độ của đức Phật Thích Ca liền hiện ra, bấy giờ đại chúng nương vào gia trì lực tâm thanh tịnh của Phật mà ai cũng thấy cảnh tịnh độ của Phật trang nghiêm không thể nghĩ bàn, không những vậy mà tự thân mỗi vị đều thấy mình đang ngồi trên tòa sen xinh đẹp.

Pháp môn thành tựu tâm ý thanh tịnh, phải thực hành do đâu và từ đâu? Bắt đầu ở nơi thân năm uẩn này và bắt đầu ngay ở nơi những khổ lụy của thế giới sinh tử này, bằng trực tâm, thâm tâm và Bồ đề tâm mà phát khởi hạnh nguyện để thành thực chúng sinh tịnh Phật quốc độ, ngay ở giữa cõi đời sinh tử đầy bụi bặm dơ bẩn này. Bồ tát sống giữa

ngũ dục dơ bẩn của chúng sinh mà vẫn thanh tịnh, để làm lợi ích cho hết thảy chúng sinh trong thế giới dơ bẩn, dưới nhiều phương tiện thiện xảo khác nhau. Nên Acintyavimokṣaparivarta, ngài Chi Khiêm dịch là “Bất khả tư nghị pháp môn chi xung”. Ngài La Thập dịch là “Pháp môn giải thoát bất khả tư nghị”; và ngài Huyền Tráng dịch “Thuyết Vô Cấu Xung Bất Khả Tư Nghị Tự Tại Thần Lực Giải Thoát Pháp Môn”.

Thanh tịnh là thanh tịnh ngay giữa nhiễm ô; giải thoát là giải thoát ngay nơi tâm phiền não của sinh tử; tự tại là tự tại ngay ở nơi thân năm uẩn này, chứ không phải ở đâu khác để rong ruổi kiếm tìm. Thần lực là năng lực không thể nghĩ bàn phát sinh từ thiên định và trí tuệ, chứ không phải từ ân sủng nào ban phát.

Trưởng giả Duy-ma-cật là nhân vật lịch sử của thành Tỳ-da-ly thời Phật, tiêu biểu cho người đã thực hành và đã đạt tới Pháp môn không thể nghĩ bàn này. Ông cùng với Bồ tát Văn-thù bát

ngọn đèn Bồ tát đạo “vào cửa bất nhị”, sáng choang ngay giữa cõi đời trần tục và ngay giữa thế giới danh lợi phù hoa, cho những ai có mắt thì thấy; hót tiếng hót xung tán vô ngôn cho những ai có tai thì nghe, có tâm thì cảm, có nguyện thì phát, hạnh chưa lập thì lập đã lập thì làm; ở ngay đó mà sống, ở ngay đó mà chết, ở ngay đó mà đến, ở ngay đó mà đi, ở ngay đó mà bất động, ở ngay đó mà các tướng của tướng không còn vọng khởi vận hành và ở ngay đó mà tuyệt đối ly ngôn, gọi là Vô Cấu Xung Bất Khả Tư Nghị Tự Tại Thần Lực Giải Thoát Pháp Môn.

Đối với kịch bản của kinh này có mấy điều nổi bật:

- Đức Phật là vị chủ xướng và đưa ra kịch bản Tịnh Phật Quốc Độ của Phật và Bồ tát với “Tâm tịnh Phật độ tịnh”. Tôn giả Xá-lợi-phất nghi ngờ, đức Phật đã chứng minh cõi Phật này thanh tịnh không thua kém gì cõi Phật Bảo Nghiêm. Ngài ấn ngón chân xuống mặt đất, cõi Phật này rất thanh tịnh trang nghiêm tự hiện ra, để chứng minh cho

Tôn giả Xá-lợi-phất và đại chúng trong pháp hội bấy giờ biết, Tịnh độ của Phật và Bồ tát là Tịnh độ có thực, do công đức tu tập, phát khởi hạnh nguyện từ “trực tâm, thâm tâm, bồ đề tâm” mà tạo thành. Chúng sinh không thấy là do tâm chúng sinh ô nhiễm, hạn hẹp và chấp ngã mà không nhận ra đó thôi. Cho nên, phẩm Phật quốc là phẩm chủ yếu của kinh, tóm thâu toàn bộ giáo nghĩa của kinh này. Các chương còn lại chỉ là minh họa.

- Bồ tát Bảo-tích chủ động đóng vai trò cầu thỉnh đức Phật nói Pháp thoại “Tịnh độ của Phật và Bồ tát”, ấy là duyên khởi để Phật nói kinh này, nên kinh này kết hợp nhiều thể loại như: nhân duyên thuyết; vị tăng hữu, luận nghị, bản sự, bản sinh, thí dụ, kệ tụng...

- Trưởng giả Duy-ma-cật đóng vai trò luận lý sắc bén và thần lực kỳ diệu để chứng minh cho đại chúng thấy Tịnh độ của Phật và Bồ tát, có thể thực hiện và thành tựu ngay trong thân năm uẩn này và ngay trong cõi đời ô trược này, với vai trò của một Cư sĩ mà Duy-ma-cật là một minh chứng điển hình.

Duy-ma-cật đóng vai hàng Cur sĩ đạt đến trí tuệ Bát nhã, ngay giữa cõi đời đầy ô trược và sống ngay nơi cõi đời ấy để có thể thành tựu chúng sinh, tịnh Phật quốc độ. Và cũng ở kinh này, Duy-ma-cật đóng vai trò thiện tri thức đối với hàng Thanh văn mà tiêu biểu là Tôn giả Xá-lợi-phất và kể cả hàng Bồ tát tân học, ngay cả hàng Bồ tát giải thông kinh nghĩa sâu xa, nhưng vẫn còn ý tưởng phân biệt và khinh mạn.

- Bồ tát Văn-thù-sư-lợi có mặt trong kinh này là tiêu biểu cho vị đạt tới tuệ giác Bát nhã của Bồ tát tăng, để thành tựu chúng sinh, tịnh Phật quốc độ, đồng hành cùng với Trưởng giả Duy-ma-cật đạt đến chỗ thực tại vô ngôn bất nhị. Đạt ngộ đến đây thì tăng tục không còn lần mức dị biệt, cả phương tiện và cứu cánh đều nhất như, luật nghi Thanh văn và Bồ tát đồng nhất thể thanh tịnh, vì tất cả đều sống cùng trong một bản thể đại bi và đại trí của Phật tính. Bồ tát Văn-thù-sư-lợi là tiêu biểu cho đại trí và Trưởng giả Duy-ma-cật là tiêu biểu cho đại bi. Đại trí và đại bi song vận mới có thể thành thực chúng sinh, thanh tịnh cõi Phật, đúng như

những gì tối hậu hay đệ nhất nghĩa mà đức Phật muốn dạy.

- Tôn giả Xá-lợi-phất có mặt ở trong kinh này là tiêu biểu cho hàng Thanh văn tăng, đi từ nơi căn bản quán chiếu Tứ thánh đế và Mười hai duyên khởi ở trong thế giới thực tiễn của thân năm uẩn, mà đạt tới tuệ giác siêu việt của Bồ tát tăng, để thành tựu chúng sinh, tịnh Phật quốc độ. Nhằm chứng minh rằng, Tịnh độ của Phật không phải là độc quyền của Bồ tát tăng mà hàng Thanh văn tăng cũng có phần, nếu gặp Phật giáo hóa hay Thiện tri thức hướng dẫn bằng những vận dụng phương tiện thiện xảo không thể nghĩ bàn, thì hàng Thanh văn tăng trở thành Bồ tát tăng là điều hiển nhiên và nhất định sẽ dự phần vào gia tài chánh pháp của Như lai một cách bình đẳng như Bồ tát tăng.

- Bồ tát Di lạc ở trong kinh này là một vị Phật tương lai giáo hóa và thuần thực chúng sinh ở cõi này, nên được đức Phật ký thác giữ gìn và lưu thông pháp bảo này để thành tựu chúng sinh, trang nghiêm Tịnh độ của Phật cho thế giới mai hậu.

- Tứ thiên vương xuất hiện ở phẩm Chúc lỵ là tiêu biểu cho những vị hộ pháp đúng nghĩa, để thành thực chúng sinh, tịnh Phật quốc độ, yểm trợ cho Bồ tát tăng tuyên dương chánh pháp giữa thế giới đầy bụi đời phiền não.

- Tôn giả A-nan có mặt trong kinh này là đóng vai hỏi tên kinh và giữ gìn pháp yếu của kinh, khiến từ nơi pháp yếu này, chư Tổ về sau dựa vào pháp yếu ấy mà biên tập kinh điển không bị lệch lạc giáo nghĩa tinh túy buổi đầu.

Các truyền bản

- Bản Sanskrit

Bản Sanskrit này được phát hiện do Giáo sư Takahashi Hisao (Cao Kiêu Thượng Phu) vào ngày 30 tháng 6 năm 1999, tại Thư viện của cung điện Potala, thủ phủ Lhasa, Tây Tạng và đã công bố vào tháng 3 năm 2004, do nhóm Nghiên cứu Văn học Phật giáo Sanskrit, Viện Đại học Taisho, Tokyo.

Tả bản Sanskrit này, phần cuối có ghi, đây là phẩm vật pháp thí của Bhikṣu Śīlādhvaja (Tỷ khưu Giới Tràng). Niên đại sao tả ghi ngày 29 tháng Bhādra, (khoảng tháng 8, 9 Tây lịch), dưới triều đại Gopāla, trị thế năm thứ 12, người sao chép là Caṇḍoka, thị tòng của Vua, thuộc vương triều Pāla, cai trị vùng Đông Ấn, bao gồm địa phương Bengal và Orissa, trong khoảng năm 750 – 1200, TL. Trong đó có ba vị vua cùng tên hiệu Gopāla. Gopāla I: 750 – 775; Gopāla II: 967 – 987; Gopāla III: 1143 – 1158.

Theo Thầy Tuệ Sĩ, niên đại sao chép này, nếu rơi vào niên đại Gopāla I, thì sau ngài Huyền Tráng cả trăm năm, nên chưa phải là bản chuẩn để hiệu chỉnh các bản dịch Hán. (Tuệ Sĩ – Duy Ma Cật Sở Thuyết).

- Bản Hán

Theo các tư liệu ghi chép mục lục kinh qua các thời đại, ở trong Xuất Tam Bảo Ký của Tăng Hựu, Đại Chính 55, kinh Duy Ma Cật có nhiều bản Hán dịch gồm:

Duy Ma Cật Kinh, hai cuốn, khuyết tên người dịch; Di Duy Ma Cật Kinh, không ghi tên người dịch; Duy Ma Cật Kinh, một cuốn, một bản gọi Duy Ma Cật Kinh Danh Giải; Tân Duy Ma Cật Kinh, ba cuốn, không ghi tên người dịch chỉ ghi Xuất Đại Tự, ở Tràng An, năm Hoàng Thi thứ 8. Duy Ma Cật Kinh, Chi Khiêm, dịch hai cuốn; Duy Ma Cật Kinh, Trúc Pháp Hộ dịch hai cuốn, San Duy Ma Cật Kinh, một cuốn; Duy Ma Cật Kinh, Trúc Thúc Lan dịch hai cuốn; Tân Duy Ma Cật

Kinh, Cưu Ma La Thập, dịch ba cuốn.

Nhưng, hiện nay trong Tạng Đại Chính chỉ có ba bản.

Bản Phật Thuyết Duy Ma Cật Kinh, do Chi Khiêm dịch, hai cuốn, đời Ngô, tên Phật Thuyết Duy Ma Cật Kinh, số thứ tự 474, trong Đại Chính 14. Bản dịch này còn có tên như: Duy Ma Cật Sở Thuyết Bất Khả Tư Nghị Pháp Môn Kinh; Phổ Nhập Đạo Môn Kinh; Phật Pháp Phổ Nhập Đạo Môn Kinh; Phật Pháp Phổ Nhập Đạo Môn Tam Muội Kinh hay Duy Ma Kinh.

Bản Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh, do Cưu Ma La Thập dịch, ba cuốn, đời Diêu Tần, số thứ tự 475, trong Đại Chính 14.

Bản Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh, do Huyền Tráng dịch, sáu cuốn, đời Đường, số thứ tự 476, trong Đại Chính 14.

Ba bản dịch này, nội dung gồm có 14 chương, tên của các chương có chỗ tương đồng, có chỗ khác biệt.

Chẳng hạn, phẩm một, Chi Khiêm và La Thập đều dịch là Phật quốc phẩm; Huyền Tráng dịch Tự phẩm. Phẩm hai, Chi Khiêm dịch là Thiện quyền phẩm, La Thập dịch là Phương tiện phẩm, Huyền Tráng dịch là Hiền bất khả tư nghị phương tiện thiện xảo phẩm. Phẩm ba, cả Chi Khiêm và La Thập đều dịch là Đệ tử phẩm; Huyền Tráng dịch Thanh văn phẩm. Phẩm bốn, cả ba bản đều dịch là Bồ tát phẩm. Phẩm năm, Chi Khiêm dịch là Chư pháp ngôn phẩm; La Thập và Huyền Tráng dịch là Văn tụng phẩm. Phẩm sáu, cả ba bản đều dịch là Bất tư nghị phẩm. Phẩm bảy, Chi Khiêm dịch là Quán nhân vật phẩm; La Thập dịch là Quán chúng sinh phẩm; Huyền Tráng dịch là Quán hữu tình phẩm. Phẩm tám, Chi Khiêm dịch Như lai chủng phẩm; La Thập dịch là Phật đạo phẩm; Huyền Tráng dịch Bồ đề phần phẩm. Phẩm chín, Chi khiêm dịch là Bất nhị nhập phẩm; La Thập dịch là Nhập bất nhị pháp môn phẩm; Huyền Tráng dịch là Bất nhị pháp môn phẩm. Phẩm mười, Chi Khiêm và La Thập đều dịch là Hương tích Phật phẩm; Huyền Tráng

dịch Hương đài phật phẩm. Phẩm mười một, cả ba bản đều dịch là Bồ tát hành phẩm. Phẩm mười hai, cả Chi Khiêm và La Thập đều dịch là Kiến A-súc-phật phẩm; Huyền Tráng dịch là Quán Như lai phẩm. Phẩm mười ba, cả ba bản đều dịch là Pháp cúng dường phẩm. Phẩm mười bốn, Chi Khiêm dịch là Chúc luy Di lạc phẩm; La Thập và Huyền Tráng đều dịch Chúc luy phẩm.

Ý kinh các bản phần nhiều tương tự nhau, nhưng văn mạch có một số sai khác. Chẳng hạn: Bài kệ tán Phật, ở Phẩm Phật quốc, bản dịch của Chi Khiêm, gồm 10 bài kệ bốn mươi câu, bài kệ mở đầu:

“Thanh tịnh kim hoa nhãn minh hảo,
Tịnh giáo diệt ý độ vô cực;
Tịnh trừ dục nghi xưng vô lượng,
Nguyện lễ Sa môn tịch nhiên tích”.

Và bài kệ sau cùng:

“Dĩ tri thế gian chư sở hữu,
Thập phương ai hiện thị biến hóa;

Chúng đô hy hữu giai thán Phật,

Khê thủ cực Tôn đại trí hiện”.

Bản dịch của La Thập, gồm 18 bài kệ, bảy mươi hai câu.

Bài kệ mở đầu:

“Mục tịnh tu quảng như thanh liên,

Tâm tịnh dĩ độ chư thiên định;

Cửu tích tịnh nghiệp xưng vô lượng

Đạo chúng dĩ tịch cố kê thủ”.

Bài kệ sau cùng:

“Bất trước thế gian như liên hoa,

Thường thiện nhập ư không tịch hạnh

Viễn chư pháp tướng vô quái ngại

Khê thủ như không vô sở y”.

Bản Huyền Tráng có 19 rưỡi, bài kệ, 78 câu.

Bài kệ mở đầu:

“Mục tịnh tu quảng diệu đoan nghiêm,

Kiểu như thanh cảm liên hoa điệp;

Dĩ chứng đệ nhất tịnh ý lạc,

Thắng xa-ma-tha đáo bỉ ngạn”.

Bài kệ sau cùng:

“Nhất thiết tướng di vô sở di,
Nhất thiết nguyện mãn vô sở nguyện;
Đại oai thần lực bất tư nghị,
Khể thủ như không vô sở trú”.

Ở phẩm Chúc lụy, cả ba bản dịch Chi Khiêm, La Thập và Huyền Tráng ý kinh cũng đồng nhau, đều có đầy đủ, gồm Bồ tát như Di lặc, các vị Bồ tát phương này và phương khác, Tứ thiên vương, Tôn giả A-nan đều tin tưởng, hiểu, tiếp nhận và hộ trì Kinh này, cũng hộ trì người thọ trì đọc tụng Kinh này bất cứ ở đâu và lúc nào.

Song, chỉ có khác một vài điều liên hệ đến sử dụng từ vựng, chẳng hạn: bản Chi Khiêm sử dụng “Bồ tát hữu nhĩ ấn”; bản của La Thập sử dụng “Bồ tát hữu nhĩ tướng”; Bản Huyền Tráng sử dụng “Bồ tát tướng ấn”. Phạn VKN sử dụng “bodhisattvāṇām mudrā”.

Lại nữa, bản Chi Khiêm, dịch Tứ sự mà Bồ

tát sơ học tự làm thương tổn, gồm: Đối với kinh điển chưa từng nghe, khi nghe sinh tâm nghi ngờ, sợ hãi; không tác động tán trợ, chuyên làm cho loạn động tăng trưởng; cho rằng kinh này, tôi chưa từng nghe, sao lại có; thấy có người nào, ưa thích giảng giải pháp thâm diệu này, không đến thọ học hoặc gần mà không cung kính, ở trong đó mà còn có hành động hủy báng.

Bản La Thập, bốn pháp tự làm thương tổn chia thành hai phần, mỗi phần hai pháp để giải thích. Hai pháp đề cập đầu, Bồ tát tân học không thể quyết định đối với kinh pháp thậm thâm, gồm: Trước đó chưa từng nghe kinh pháp này, nên khi nghe sinh tâm nghi ngờ, sợ hãi không thể tùy thuận, hủy báng bất tín, lại còn cho rằng: khởi thủy tôi chưa nghe, bây giờ kinh này từ đâu mà đến?; nếu có người hộ trì giảng thuyết kinh pháp nghĩa lý thâm diệu như vậy, thì khẳng định không thân cận, cung kính, cúng dường, đôi khi còn ở trong đó đề bươi móc làm lỗi của người ta.

Hai pháp đề cập sau, Bồ tát tuy có tín giải đối với kinh pháp này, nhưng tự làm thương tổn, không thể đắc vô sinh pháp nhẫn, gồm: Do khinh thường Bồ tát tân học mà không dạy dỗ; tuy hiểu pháp sâu xa, nhưng kẹt vào tướng phân biệt.

Bản Huyền Tráng dịch Tứ duyên mà Bồ tát sơ học tự làm thương tổn không thể đạt được pháp nhẫn sâu xa. Gồm: Bước đầu nghe kinh điển sâu xa chưa từng được nghe, khởi lên phiền não nghi ngờ, không tùy hỷ; nghe xong phỉ báng và phá hủy, cho rằng, kinh điển này ta chưa từng nghe, từ đâu mà đến; thấy ai thọ trì, diễn thuyết pháp môn thâm diệu này, thì không vui, không thân cận, không cung kính và lễ bái; về sau khinh mạn, hủy nhục, oán ghét, phỉ báng.

Như vậy, văn mạch của các bản dịch, tuy có phần khác nhau, nhưng ý chỉ của kinh thì không lệch lạc nhau lắm.

Văn mạch các bản dịch có khác nhau, có thể do các truyền bản Phạn văn thời ấy có những cách

ghi chép từ vựng và cấu trúc ngữ pháp có thể đã trải qua nhiều thời kỳ khác nhau.

Trong ba bản dịch, bản dịch của ngài Chi Khiêm sớm nhất, vì Ngài đến đất Ngô thời Tam quốc và dịch kinh khoảng năm 220, TL. Văn bản dịch này ngắn gọn, nhưng ít trong sáng, so với bản ngài La Thập và Huyền Tráng.

Bản dịch của ngài La Thập, không chỉ dịch văn mà còn dịch ý, nên văn chương nhu nhuyễn, lưu loát, văn khí tươi nhã. Các nhà Phật học xem bản dịch của ngài La Thập là định bản để chú giải và sớ giải.

Bản dịch ngài Huyền Tráng đi sát với bản Phạn văn, vì chính Ngài đã được học ở Đại học Na-lan-đa với ngài Giới Hiền và nhiều bậc cao đức thực học ở Đại học này, nên độ chính xác của kinh không làm cho ta ngạc nhiên.

Kinh này còn có bản dịch tiếng Tây Tạng hiện ở trong Kinh tập, Phật Thuyết Bộ Đại Tạng Kinh của Tây Tạng. Ngoài ra, kinh này còn có hai

bản dịch ra tiếng Mãn Châu và Mông Cổ từ bản dịch tiếng Tây Tạng.

- Việt bản

Việt bản kinh này có bốn bản dịch từ bản ngài La Thập. Bản Việt dịch của Đoàn Trung Còn, xuất bản Phật học tùng thư, trước 1975. Nhà xuất bản Tôn giáo, tái bản 2015.

Bản dịch của Trí Quang Thượng Nhân từ bản Hán dịch của La Thập, có đối chiếu với bản Hán dịch của ngài Huyền Tráng, Nhà xuất bản TP Hồ Chí Minh, năm 1994.

Bản dịch của Tuệ Sĩ từ bản Hán dịch của La Thập, có chú thích rất kỹ. Nhà xuất bản Phương Đông, 2008.

Bản dịch của Hòa thượng Huệ Hưng, dịch từ bản ngài La Thập, xuất bản trước 1975, nhà xuất bản Tôn giáo, tái bản 2014.

Các chú sớ bản

1- Chú Duy-ma-cật kinh: Do ngài Tăng Triệu (384-414), đời Hậu Tần soạn. Ngài Tăng Triệu là học trò của ngài La Thập, dựa vào bản dịch của thầy mình và lại tham khảo lập thuyết về kinh này của Đạo Sinh (355-434) và Đạo Dung (? - ?), để chú giải hoàn tất bộ kinh này. Thời ngài La Thập, ngài Đạo Sinh có đến Trường An thọ giáo và được xem là học trò xuất sắc của ngài La Thập. Đạo Dung học vấn cả nội ngoại điển đều siêu tuyệt, được vua Diêu Hưng, thời Diêu Tần mời vào Tiêu Dao viên tham dự công việc dịch kinh với ngài La Thập. Vì vậy, Tăng Triệu đã tham khảo lập thuyết của hai Ngài này để giải thích ý chỉ sâu rộng của kinh Duy-ma-cật và bộ chú giải kinh Duy-ma-cật này đã đóng góp có một giá trị nhất định đối với các giới học giả nghiên cứu Phật giáo về sau. Chú

Duy-ma-cật kinh của Tăng Triệu là bản kinh chú thích đầu tiên kinh Duy-ma-cật tại Trung Hoa, văn bản hiện còn ở trong Đại Chính 38.

2- Duy-ma-kinh huyền số: Do ngài Trí Khải (538 – 597) soạn, gồm có 6 cuốn, dựa vào bản dịch của ngài La Thập (344-413). Bản Huyền số này dựa vào phương pháp “Ngũ trùng huyền nghĩa” để giải thích kinh theo cách của Thiên thai tông, nhằm sơ giải ý nghĩa sâu kín của kinh Duy-ma-cật. Ngài Trí Khải soạn Huyền số kinh này tại Kim Lăng, vào năm Khai hoàng 15 (595), đời Tùy của Trung Hoa. Ngoài ra, ngài Trí Khải còn giảng kinh Duy-ma lược số, gồm 10 cuốn. Trạng Nhiên (711-782), đời Đường sửa lại, gọi là Duy-ma lược số. Bộ lược số này là Trạng Nhiên lược số từ bộ Duy-ma kinh văn số 28 cuốn. Kinh hiện có ở trong Đại Chính tập 38.

3- Duy-ma kinh lược số: Do ngài Cát Tạng (549-623), đời Tùy, lược số, gồm có 5 cuốn, giải thích ý nghĩa bao hàm trong kinh. Ngài Cát Tạng còn soạn bộ Duy-ma kinh nghĩa số, gồm 6 cuốn, chú

thích những câu văn trong kinh. Kinh hiện có ở trong Tục Tạng Kinh, tập 29. Khi về già Cát Tạng có soạn Tịnh Danh Huyền luận, 8 cuốn. Nội dung luận này nói về kinh Duy-ma-cật. Luận này chia kinh làm ba khoa, gồm: Danh đề, Tổng chỉ và Hội xứ. Luận này hiện có ở trong Đại Chính, tập 38. Ngài Cát Tạng còn soạn Duy-ma-cật kinh nghĩa sớ, 6 cuốn. Nội dung kinh, gồm phần huyền nghĩa, nói khái quát về kinh; tiếp theo giải thích tên phẩm và đại ý từng phẩm. Sau cùng là lược giải văn kinh. Kinh nghĩa sớ này, hiện có ở trong Đại Chính, tập 38.

4- Duy-ma-cật nghĩa ký: Do ngài Tuệ Viễn (523-592) soạn vào đời Tùy, có 4 cuốn. Nêu rõ hai tạng Thanh văn và Bồ tát, chỉ ra sự khác nhau giữa Tiệm giáo và Đốn giáo và xếp kinh Duy-ma-cật thuộc về Bồ tát tạng Đốn giáo. Tiếp theo là giải thích đề kinh và sau cùng là giải thích văn nghĩa của kinh. Hiện có ở trong Đại Chính 38.

5- Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh Sớ: Do ngài Khuy Cơ (632-674), soạn đời Đường, 12 cuốn.

Kinh số này là chú thích Duy-ma-cật kinh, ngài Khuy Cơ, dựa vào bản dịch của ngài Huyền Tráng, và dựa vào phán giáo của Pháp tướng tông để số thích. Hiện có ở trong Đại Chính, tập 38.

6- Duy-ma-kinh nghĩa số: Do Thánh Đức Thái Tử (572-621) thời Thiên Hoàng Suy Cổ của Nhật Bản soạn, có 5 cuốn. Nội dung là giải thích tên kinh, và phân chia bố cục của kinh có ba phần. Tự thuyết: Bắt đầu từ phẩm Phật quốc đến phẩm Bồ tát. Chính thuyết: Từ phẩm Văn-thù-sur-lợi vắn tắt đến nửa phần trước của phẩm Kiến A-súc-phật. Lưu thông thuyết: Từ nửa phần sau của phẩm Kiến A-súc-phật đến phẩm Chúc Lụy. Nội dung Kinh nghĩa số này, Thánh Đức Thái Tử ngoài lãnh hội ý kinh của mình, còn có tham khảo các bản của Tăng Triệu và Đạo Sinh... Kinh này hiện có ở Đại Chính, tập 56.

7- Duy-ma-kinh lược thuyết thù dụ ký: Do Trí Viên (976-1022) thuật, 10 cuốn, đời Tống, hiện có ở Đại Chính, tập 38.

Lịch sử phát triển

- Ấn Độ

Theo Ngũ thời phán giáo của Thiên Thai Trí giả (538-597), thì kinh Duy-ma-cật thuộc thời Phương đẳng. Nghĩa là bắt đầu năm thứ 13, sau khi thành đạo, đức Phật giảng dạy cho thính chúng những giáo nghĩa thuộc về Phương đẳng. Phương đẳng, tiếng Phạn là Vaipulya. Nghĩa là một trong mười hai thể loại văn học đức Phật thường sử dụng để diễn tả kinh điển bao hàm những ý nghĩa bình đẳng, sâu rộng. Kinh Duy-ma-cật được xếp nằm ở trong thể loại kinh điển thuộc về văn hệ này. Theo sự phán giáo này, kinh Duy-ma-cật xuất hiện vào khoảng sau năm thứ 13, kể từ đức Thế Tôn thành đạo trở đi.

Theo Tam thời phán giáo gồm: Hữu thời, Không thời và Trung thời của Luận sư Giới Hiền (Śīlabhadra) ở Đại học Na-lan-đà, Ấn Độ thế kỷ V,

VI, Tây lịch, thì kinh Duy-ma-cật thuộc Không thời, nghĩa là thời kỳ đức Phật dạy cho Đại chúng xu hướng Đại thừa, để đi vào nghĩa Không của Bát-nhã. Nên, kinh Duy-ma-cật nằm vào thời kỳ thứ hai trong ba thời kỳ thuyết giáo của đức Phật. Theo sự phán giáo này, nghĩa là đức Phật thuyết giảng kinh này, sau khi Ngài thành đạo kể từ năm thứ 13 trở đi cho đến trước thời kỳ đức Phật giảng kinh Pháp Hoa.

Theo Thế Hữu (Vasumitra), sống vào thế kỷ I và II, Tây lịch, thuộc trường phái Thuyết-nhất-thiết-hữu-bộ, người nước Gandhāra (Kiền-đà-la), nằm ở lưu vực Ngũ hà, bắc Ấn Độ, chủ trì kết tập kinh điển lần thứ tư ở Kaśmīra (Ca-thấp-di-la), cùng với 500 vị Hiền thánh, biên tập luận A-tỳ-đạt-ma Đại-tỳ-bà-sa, tổng kết giáo thuyết của Thuyết-nhất-thiết-hữu bộ, được vua Kaniṣka (Ca-nị-sắc-ca) yểm trợ. Ngài Thế Hữu đã viết Di Bộ Tôn Luân Luận và Luận này cho rằng: lần kết tập thứ nhất của Tôn giả Đại-ca-diếp, với 500 vị Tỷ khưu, ở hang Thất-diệp thành Vương-xá, dưới sự bảo trợ của vua A-xà-thế, nhưng không được Tôn giả Phú-

lan-na đồng tình. Tên của Tôn giả này Phật giáo thông sử viết lầm là Phú-lâu-na. Cũng thời điểm này, ở ngoài cương giới hàng Thất-diệp, Tôn giả Vaspa, (Ba-sur-ca) lãnh đạo 10.000 Tỷ khuru, cũng chủ tọa kết tập kinh điển. Trong Dị Bộ Tôn Luân Luận, ngài Thế Hữu có nói rằng, trong lần kết tập thứ nhất của Đại chúng 10.000 Tỷ khuru do Tôn giả Vaspa, (Ba-sur-ca), có trùng tụng Bản sinh tạng và Đại sĩ tạng, chính là kinh điển Đại thừa. Như vậy, kinh Duy-ma-cật được Đại chúng kết tập do chủ tọa của Tôn giả Vaspa (Ba-sur-ca), lần thứ nhất cùng thời kỳ với sự kết tập của Tôn giả Đại-ca-diếp và nó nằm ở trong Đại sĩ tạng.

Cứ theo các tư liệu Thiện kiến luật Tỳ-bà-sa 2; Luận Phân biệt công đức¹; Du-già luận toàn thích 1; Nghĩa lâm chương toàn chú, cho biết, sau Phật Niết bàn khoảng hơn 100 năm, có Māhadeva (Đại thiên) ra đời, ở Mathurā (Mạt-thố-la), Trung Ấn Độ, lớn lên xuất gia tu tập, có đại thần lực, thông đạt ba trí, đến Pātali-putra (Hoa-thị-thành) để truyền giáo vào thời vua A-dục. Vua A-dục xin quy y với Ngài

và đã cung thỉnh Ngài đến truyền giáo tại nước Mahīmsaka-maṇḍala (Ma-hê-sa-mạn-đà-la). Ở đây Ngài đề xướng “Đại thiên ngũ sự”, được Đại chúng bộ và vua A Dục ủng hộ. Thượng tọa bộ chống lại và di chuyển lên nước Kaśmīra (Ca-thập-di-la = Kế-tân) ở chân núi Hy-mã-lạp-sơn, Tây Bắc Ấn Độ.

Bấy giờ Māhadeva (Đại Thiên), thọ trì Tập tạng và Đại sĩ tạng và đưa hai tạng kinh này vào trong ba tạng kết tập của ngài Đại-ca-diếp, gọi là Ngũ tạng.

Ngài Cát Tạng nhận định về Māhadeva (Đại thiên) là gia nhập Phật giáo làm hai việc:

- Đem các kinh điển Đại thừa xếp vào ba tạng mà giảng giải trong khi các A-la-hán kết tập Tam tạng đã lựa bỏ kinh điển Đại thừa ra khỏi. Đại chúng bộ thì sử dụng kinh điển Đại thừa; Thượng tọa bộ thì loại bỏ. Từ đó mà phân chia Đại chúng và Thượng tọa bộ.

- Đưa ra Đại Thiên Ngũ Sự, về sau đến nước Aṅguttarāpa (Ương-quật-đa-la), phía bắc thành

Vương-xá đưa kinh Hoa Nghiêm và Bát Nhã vào trong tam tạng mà giảng thuyết ở xứ sở này. (Cát Tạng – Tam Luận Huyền Nghĩa, Đại Chính, tập 45)

Vì qua những thời kỳ biến thiên lịch sử của Phật giáo Ấn Độ và Trung Hoa, ngay từ nội bộ Phật giáo, bộ phái này kỳ thị quan điểm của bộ phái kia, liên kết với những quan điểm chính trị, chấp nhận kinh điển này, loại bỏ kinh điển kia, nên nhất định trong đó có sự khồng chế và có thể dẫn đến hủy diệt những văn bản kinh, luật, luận của nhau.

Lại cộng thêm, các Tôn giáo đương thời của Ấn Độ và Hồi giáo từ Ba Tư tiến chiếm Ấn Độ hủy diệt toàn bộ Phật giáo, khiến Phật giáo biến mất trên đất nước này ngót bảy trăm năm, từ thế kỷ 12 đến cuối thế kỷ 19. Vì vậy, không có một ai, một học giả nào nghiên cứu đủ thẩm quyền để công bố chính xác về thời điểm các văn bản kinh điển Phật giáo hình thành nói chung và kinh này nói riêng.

Ngay cả kinh tạng Pāli được truyền tụng sang Tích Lan vào thế kỷ thứ III, trước Tây lịch, được

các Tổ sư ở xứ này gìn giữ, nhưng phải đợi đến Budhaghosa (Phật-minh) ra đời ở thế kỷ V, sau Tây lịch, mới cùng với chư Tăng chùa Mahāvihara Tích Lan san định, tuyển chọn và hoàn chỉnh, từ góc nhìn của Thượng tọa bộ. Ngay trên đất nước này, Phật giáo vào thế kỷ I (43-17, trước Tây lịch) cũng đã phân thành hai phái là Đại tự bộ phái và Vô úy sơn tự phái. Phái Đại tự bảo thủ, chép kinh điển bằng tiếng Pāli vào Lá bôi cất giữ và chỉnh sửa Đảo sử. Còn Vô úy sơn tự phái, chủ trương canh tân và vào thế kỷ thứ III TL, tiếp nhận hệ tư tưởng Phương Đẳng của Phật giáo Đại thừa từ Ấn Độ, tuyên dương tư tưởng tính-không, trở thành thành trì quan trọng của Phật giáo Đại thừa Tích Lan, kinh Duy-ma-cật có thể đã có mặt tại Tích Lan vào thời điểm này. Sau đó, từ Vô úy sơn tự phái sinh ra Kỳ viên tự phái ở thế kỷ thứ IV Tây lịch, cũng do bất đồng nhau về quan điểm kinh điển.

Vào thế kỷ XI, Tích Lan bị người Tamil xâm lăng và hủy diệt Phật giáo. Từ thế kỷ XII đến đầu XIX, Phật giáo Tích Lan bị các cuộc xâm lăng của

Hindu giáo từ Ấn Độ, Thiên chúa giáo La Mã từ Bồ Đào Nha, Thiên chúa giáo và Tin lành giáo từ Hà Lan và Anh giáo từ Anh làm cho Phật giáo xứ này bị hủy diệt toàn bộ, nhất là thời kỳ Thiên chúa giáo Bồ Đào Nha xâm lăng và thống trị Tích Lan từ 1505 đến 1658, họ hủy diệt toàn bộ cơ sở, con người và kinh điển Phật giáo. Rồi đến người Anh cai trị Tích Lan từ năm 1796 đến 1948 cũng vậy.

Phật giáo Tích Lan hiện nay có ba trường phái mang ba hình ảnh kinh viện khác nhau. Phái Xiêm-la, gọi là Siam-nikāya. Phái này gọi là Phật giáo Nikāya từ Thái Lan truyền đến Tích Lan. Phái A-ma-la-phổ-la, gọi là Amarapura-nikāya. Phái này gọi là phái Phật giáo Nikāya từ thượng Miến Điện truyền vào. Phái Lam-mạn-nặc, gọi là Rāmañña-nikāya. Phái này gọi là Phật giáo Nikāya từ hạ Miến Điện truyền vào. Năm 1948, Tích Lan được độc lập, Phật giáo trở thành quốc giáo. Qua những biến thiên lịch sử như thế, đâu gọi là kinh điển nguyên thủy Phật giáo? Những con người có tư duy tự trả lời lấy.

Ở Ấn Độ, tư tưởng kinh Duy-ma-cật đã có một ảnh hưởng lớn đến các Luận sư nổi tiếng như Long Thọ, Mã Minh ở thế kỷ II, sau Tây lịch và Vô Trước, Thế Thân ở thế kỷ IV, sau Tây lịch. Trong Đại Trí Độ Luận, Long Thọ đã trích dẫn kinh Duy-ma-cật để làm cứ điểm cho luận chứng của mình và Thế Thân đã viết Duy-ma-cật kinh luận, rất tiếc bộ luận này bị thất lạc, chưa tìm ra và quan điểm kinh Duy-ma-cật của ngài La Thập là trực tiếp học hỏi và tiếp nhận từ Phật giáo Ấn Độ, trước khi đến Trung Hoa dịch kinh. Và kinh này, ngài Huyền Tráng cũng học hỏi trực tiếp từ các cao tăng Ấn Độ ở Đại Học Na-lan-đà thời ngài Giới Hiền.

- Trung Hoa

Phật giáo Trung Hoa từ thế kỷ đầu đến Tùy- Đường (thế kỷ V-VIII)

Kinh Duy-ma-cật bản Hán dịch sớm nhất thế kỷ thứ III, Tây lịch, hiện có là của Chi Khiêm. Ông tự là Cung Minh, người nước Đại Nguyệt Chi (một nước ở Trung Á), theo họ hàng đến Trung quốc tại

Hà Nam ở đất Ngô vào thời Tam quốc.

Khi còn ở Đại Nguyệt Chi, ông học giỏi thông 6 ngôn ngữ và thụ giáo với Chi Lượng, tự Kỷ Minh, học trò của Chi-lâu-ca-sấm (147-?, Lokasema).

Với bản Hán dịch này, giúp ta biết được tư tưởng Đại thừa Tịnh Phật Quốc Độ ở kinh Duy-ma-cật đã có mặt tại Trung quốc muộn lắm là thế kỷ thứ III, Tây lịch. Và bản Hán dịch của Chi Khiêm cũng cho ta biết tư tưởng Tịnh Phật Quốc Độ của kinh Duy-ma-cật đã có trước thế kỷ thứ III, vài thế kỷ ở nước Đại Nguyệt Chi, một nước thuộc Trung Á ngày nay. Vì sao? Vì Chi Khiêm đã học hỏi và lãnh hội hệ tư tưởng này, trước khi vào đất Ngô, khởi đầu cho sự nghiệp phiên dịch kinh điển từ Phạn sang Hán và chắc chắn văn bản Phạn văn, ông không những học với Chi Lượng – Kỷ Minh mà còn học với những bậc thầy khác ở nước Đại Nguyệt Chi thuộc Trung Á ngày nay.

Tuy nhiên, hệ tư tưởng Tịnh Phật Quốc Độ

của kinh Duy-ma-cật từ Ấn Độ, truyền đến Trung Quốc phải đến thời Cưu-ma-la-thập mới thật sự có một ảnh hưởng sâu rộng đến giới trí thức và học giả Trung Quốc. Các nhà Phật học lỗi lạc của Trung Quốc thời Tùy như ngài Tuệ Viễn, Trí Khải, Đạo Sinh, Cát Tạng... đều đề tâm nghiên cứu, chú giải và truyền bá hệ tư tưởng của kinh Duy-ma-cật này.

Trúc Đạo Sinh (355 – 434) giải thích Duy-ma-cật, Hán dịch là Vô Cấu Xưng. Vì do hành vi hòa lẫn ở trong ngũ dục mà siêu nhiên, không nhiễm bẩn, danh thơm lan xa, nên gọi tên này”. (Chú Duy Ma Cật Kinh, tr327c8, Đại Chính 38). Và Cát Tạng với tên kinh này dựa vào ngài Chân Đế Tam Tạng mà giải thích: “Kinh này nói đủ theo phiên âm tiếng Phạn là Tỳ-ma-la-cật-ly-đế. Tỳ, nghĩa là diệt; ma-la, nghĩa là cấu bẩn; cật-ly-đế, nghĩa là minh (tiếng hót). Cát Tạng cho rằng, minh là tiếng hót, cũng có nghĩa là danh tiếng”. (Chú Duy Ma Cật Kinh, 865a, Đại Chính 38). Và ngài Cát Tạng không dùng Duy-ma-cật như hai ngài Chi

Khiêm và La Thập trước đó mà cũng không dùng nghĩa Vô Cấu Xưng, như bản dịch của ngài Huyền Tráng sau này mà dùng Tịnh Danh để đặt tên cho tác phẩm của mình. Theo Cát Tạng: “Do tịnh đức chứa đầy từ bên trong và danh tiếng truyền khắp thiên hạ, nên gọi là Tịnh Danh”. (Cát Tạng, Tịnh Danh Huyền Luận 853a, Đại Chính 38).

Ngài Tăng Triệu, thời Hậu Tần, học trò của ngài La Thập đã dựa vào bản dịch và chú thích bản Hán dịch của thầy mình, và dựa bản giải của hai ngài Đạo Sinh và Đạo Dung để viết Chú Duy-ma-cật kinh. Bản của Tăng Triệu (384 – 414) soạn, đã có một ảnh hưởng nhất định, không những cho giới nghiên cứu Phật học bấy giờ về hệ tư tưởng Duy-ma-cật của Trung Hoa mà cả thế giới từ xưa cho đến tận cả ngày nay.

Trí Quang Thượng Nhân nói: “Bản dịch thứ hai này của ngài La Thập được hầu hết các vị đại sư danh tiếng chú thích, trong đó các ngài Tuệ Viễn, Trí giả và Cát Tạng. Nhưng quý nhất, căn bản

nhất, chính là bản Chú Duy-ma-cật kinh của ngài Tăng Triệu, thuật lời ngài La Thập và lời mình. Bản này là tài liệu chính mà tôi căn cứ để dịch kinh này”. (Trí Quang –Kinh Duy Ma, dịch, tr16, NXB, TP Hồ Chí Minh, 1994).

Vào đời Đường, ngài Huyền Tráng (602-664) dịch kinh này với tên kinh Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh, đệ tử là ngài Khuy Cơ dựa vào bản dịch của thầy mình đối chiếu với bản dịch của ngài La Thập, soạn Vô Cấu Kinh Sớ.

Ở Trung quốc khi bản dịch kinh này của ngài Huyền Tráng ra đời ở thế kỷ VI, không dùng tên là Phật Thuyết Duy-ma-cật kinh, như Chi Khiêm ở thế kỷ thứ III, và cũng không sử dụng tên gọi Duy-ma-cật-sở thuyết như bản của ngài La Thập ở thế kỷ V, mà dùng đề Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh.

Đề kinh này, tiếng Phạn là Vimalakīrti – nirdeśa. Cả hai ngài Chi Khiêm và La Thập không dịch nghĩa Vimalakīrti mà phiên âm là Duy-ma-cật. Nhưng, ngài Huyền Tráng lại dịch Vimalakīrti là Vô

Cầu Xung. Vimala là vô cầu, không ô nhiễm; kīrti có nghĩa xưng tán, ca ngợi. Nghĩa là kinh xưng tán sự không ô nhiễm. Khuy Cơ đã dựa vào bản dịch đề kinh của thầy mình mà viết Thuyết Vô Cầu Xung Kinh Sớ, gồm có 12 cuốn.

Đời Đường còn có Đạo Dịch soạn Tịnh Danh Kinh Tập Giải Quan Trung Sớ và Tịnh Danh Kinh Quan Trung Sao, hiện có ở Đại Chính, tập 85. Và ở trong Đại Chính, tập 85 giữ lại tám văn bản Nghĩa ký, Chú, Sớ và Sao của kinh Duy-ma-cật mà không thấy có tên tác giả.

Như vậy, chúng ta thấy đời Tùy, Đường, hệ tư tưởng Duy-ma-cật rất thịnh hành ở giai đoạn này. Và cũng 300 năm vào thời đại Tùy Đường, hệ tư tưởng Phật giáo Đại Thừa phát triển rực rỡ, ấy là thời đại hoàng kim của Phật giáo Trung Quốc. Vì ở thời đại này Phật giáo Trung Quốc có những bậc cao Tăng có chí khí và tư tưởng lớn như Trí Khải, Tuệ Viễn, Đạo An, Đạo Sinh, Đạo Dung, Chân Đế, Huyền Tráng, Nghĩa Tịnh, Thực Xoa Nan Đà, Bồ

Đề Lưu Chi, Thiện Vô Úy, Kim Cương Trí, Bát Không Tam Tạng, Bát Nhã Tam Tạng... Ở thời điểm này nền đạo đức, tín ngưỡng, học thuật và văn hóa của Trung Quốc hoàn toàn nương tựa vào Phật giáo.

Phật giáo Trung Hoa thời Tống Nguyên (thế kỷ IX, XV)

Cuối Đường tại Trung Quốc Phật giáo bị hủy diệt bởi Vũ Tông vào năm 845 Tây lịch, đến đời Tống Phật giáo Trung Quốc mới bắt đầu phục hưng trở lại.

Đời Tống Nhân Tông, tại Trung Quốc Phật giáo mới hưng thịnh trở lại. Việc học hỏi và nghiên cứu kinh điển Phạn văn lại bắt đầu khởi sắc từ đời vua Tống Nhân Tông. Ở thời điểm này có hơn 80 nhà sư đến Tống từ Ấn Độ mang theo 1428 quyển kinh tiếng Phạn và dịch sang Hán văn 564 cuốn.

Đời Tống, có ngài Trí Viên thuật Duy Ma Cật Lược Sớ Thù Dục Ký. Hiện có ở trong Đại Chính, tập 32.

Đến đời Nguyên, Trung Quốc lệ thuộc Mông Cổ, Lạt-ma-giáo được tôn thờ làm quốc giáo, Phật giáo mang tính thần bí, chú thuật, khiến hệ tư tưởng Duy-ma-cật ở thời điểm này không tạo ra những ảnh hưởng lớn trong giới Tăng sĩ, triều đình và giới trí thức đời Nguyên. Không tìm thấy bản chú giải, sớ thích nào về kinh Duy-ma-cật của Phật giáo đời Nguyên, cũng kể từ đó Phật giáo đời Nguyên bắt đầu suy thoái và tuột dốc. Tuy nhiên, các Tông phái Phật giáo như Thiền, Tịnh, Mật, Luật, Pháp tướng tông vẫn tiếp tục lưu hành.

Phật giáo Trung Hoa thời Minh và Thanh (thế kỷ XV, XX)

Đến đời Minh và Thanh, trong Đại Chính không tìm thấy bản chú, sớ, sao, giải nào về kinh Duy-ma-cật của các bậc Cao Tăng ở giai đoạn này. Mặc dù vào thời kỳ này cũng có bậc Cao tăng như Liên Trì (1532-1612); Chân Khả (1593-1649); Hám Sơn (1546-1623); Ấn Nguyên (1546-1623)...Tuy nhiên, các Tông phái Phật giáo Thiền

Tông như Lâm Tế, Tào Động... Tịnh Độ, Luật, Mật vẫn được tiếp tục duy trì ở giai đoạn này. Và Phật giáo đời Thanh có ngài Đạo Bối (1615-1684), soạn Tâm Kinh Thỉnh Ích Lục, nội dung dung hợp Thiên và Giáo thống nhất về một mối.

Phật giáo thời Trung Hoa Dân Quốc (thế kỷ XX)

Đến thời Dân Quốc, Phật giáo bị pháp nạn, bấy giờ có Cư sĩ Dương Nhân Sơn (1838-1911), tên là Dương văn Hội, tự Nhân Sơn, người Thạch Đại, tỉnh An Huy, Trung Quốc. Tính hào hiệp thích đọc sách, học hành đỗ đạt, nhưng không làm quan, thờ ơ danh lợi. Khi quân Thái nổi lên, Ông lánh nạn ở Hàng Châu, nhân đọc được luận Đại-thừa-khởi-tín ở thư viện, từ đó ông chuyên tâm học Phật. Ông đã hai lần đi Âu Châu và ở Anh gặp Cư sĩ Đạt-ma-ba-la, người Tích Lan và Nam điều-Văn hùng, học giả Nhật Bản, hẹn ước với nhau kết bạn thân và cùng nhau khôi phục Phật giáo. Năm 1866, Ông về nước, xuất tiền của in kinh ở Kim-lăng

2.000 cuốn, xây dựng tinh xá Kỳ-hoàn, biên giáo khoa và mở trường dạy Phật học bằng Phạn văn và Anh văn. Ông thành lập Hội Nghiên Cứu Phật học và giảng kinh định kỳ với sự hỗ trợ của các bậc cao tăng bấy giờ như Nguyệt Hà (1838-1917); Đế Nhân (1858-1932); Mạn Thù (1884-1918)... Ông còn hợp tác với Lý-đề-ma-thái, người Anh dịch kinh điển sang tiếng Anh để truyền bá Phật pháp cho người Âu Tây. Ông còn chọn những họa sĩ giỏi để vẽ tranh minh họa cảnh giới cực lạc trang nghiêm để truyền bá tư tưởng Tịnh độ. Ông tôn quý tư tưởng của Đại thừa-khởi-tín và tu tập theo pháp môn Tịnh Độ, Ông để lại 12 tác phẩm trữ tác, trước khi qua đời năm 1911. Ông là vị Cư sĩ làm vị hộ pháp đắc lực trong thời đại của ông. Ông được xem là Duy-ma-cật tái hiện.

Ngài Nguyệt Hà (1858 – 1917), cũng nỗ lực phục hưng Phật giáo Trung Quốc cùng thời với Cư sĩ Dương Nhân Sơn. Ngài người huyện Hoàng Cương, tỉnh Hồ Bắc Trung Quốc. Xuất gia ở chùa Đại Chung, Nam Kinh, nổi pháp của ngài Dã Khai

chùa Thiên Ninh ở Thường Châu. Theo học Phật học với các bậc cao Tăng ở các đại tông lâm như Kim Sơn, Thiên Ninh, Cao Môn... nổi tiếng lúc bấy giờ. Mới đầu ngài học giáo nghĩa Thiên Thai, nhưng sau nghiên cứu và sở đắc giáo nghĩa của kinh Hoa Nghiêm với pháp giới quán của của ngài Đỗ Thuận. Ngài thành lập Hội Phật giáo Tăng Già, ở tỉnh Giang Tô, Hồ Bắc. Giảng dạy các kinh điển Hoa Nghiêm, Lăng già, Duy-ma-cật, luận Đại Thừa Khởi Tín... sau đó ngài đến giảng kinh ở Cáp Đồng viên, Thượng Hải và mở trường Đại Học Hoa Nghiêm ở Thượng Hải, đào tạo Tăng tài chấn hưng Phật giáo. Năm 1917, ngài tịch ở chùa Ngọc Tuyên, Tây Hồ, Hàng Châu, Trung Quốc, có để lại tác phẩm kinh Duy-ma-cật giảng nghĩa.

Bấy giờ Thái Hư Đại Sư (1890 – 1947), sinh năm 1890, ở huyện Sùng Phúc, tỉnh Chiết Giang, Trung quốc, xuất gia năm 16 tuổi, 18 tuổi, thọ giới cụ túc với ngài Ký Thiên, chùa Ninh Đồng, năm 19 tuổi đọc Đại Tạng kinh ở chùa Tây Phương, nhân xem kinh Bát Nhã mà tỉnh ngộ. Về sau đến học

Phật tại tinh xá Kỳ Hoàn của Dương Nhân Sơn. Ngài tiếp nối vận động canh tân Phật giáo thời Trung Hoa Dân Quốc, bằng con đường cách mạng giáo lý; cách mạng giáo chế và cách mạng giáo sản với chủ trương chủ nghĩa Tam Phật: Phật tăng; Phật hóa; Phật quốc. Mở các Phật học viện đào tạo tăng tài hoằng dương Phật pháp, gọi là Phật hóa tăng; thành lập các tập san Hải triều âm, Phật hóa báo chí, Phật hóa tân thanh niên... để hoằng pháp sâu rộng đến mọi thành phần xã hội, gọi là Phật hóa xã hội; tổ chức Phật học viện thế giới, xây dựng nền Phật học nhân sinh, nhằm tiến đến Phật hóa thế giới, gọi là Phật quốc, biến thế giới thành tịnh độ của Phật.

Với chủ trương chủ nghĩa Tam Phật này, ngài Thái Hư ảnh hưởng ít nhiều hệ tư tưởng Tịnh Phật Quốc Độ của kinh Duy-ma-cật.

Tuy, Đại sư khởi xướng canh tân Phật giáo chính lý Tăng già một cách nhiệt tình, nhưng ý nguyện vẫn chưa tròn, ngài đã tịch nằm ngoài hiên

Trực Chỉ chùa Ngọc Phật ở Thượng Hải vào năm 1947, thọ 59 tuổi.

Để lại cho đời rất nhiều tác phẩm nghiên cứu, giảng giải đủ loại, trong đó có kinh Duy-ma-cật giảng lục.

Ngài Ấn Thuận tập thành Thái Hư Đại Sư Toàn Thư 64 Tập.

Nhật Bản

- Phật giáo Nhật bản từ thời Suy cổ Thiên hoàng đến Nại lương (thế kỷ V, VIII)

Theo sử ký Nhật bản, nền Phật giáo Nhật Bản tiếp nhận trực tiếp từ Phật giáo Bách Tế (Hàn Quốc) vào năm 552 TL, truyền đến vào thời trị vì của triều đình Yamato, do vua xứ Bách Tế Song- Wang hay Seung – Myung (523 – 554), gửi một phái bộ đến triều đình Yamato, tặng Thiên Hoàng Kenmei (Khâm Minh) kinh sách và tượng Phật, đồng thời viết cho vua Kenmei một bức thư, khuyến khích vua Kenmei, tin theo Phật lý, một đạo lý cao siêu, vi diệu so với Khổng giáo và Lão giáo.

Tuy nhiên, phải đến thời Thánh Đức Thái tử nhiếp chính, chế định Hiến pháp 17 điều, trong đó điều hai ghi: “Phải dốc lòng quy kính Tam Bảo. Tam Bảo là Phật, Pháp, Tăng. Tam Bảo là nơi nương tựa của bốn loài, được muôn nước tôn kính. Đời nào cũng thế, người nào cũng thế, hễ ai tôn kính Tam Bảo thì không làm điều ác...”. Bấy giờ Phật giáo mới trở thành quốc giáo.

Ở triều đình, Thái tử Thánh Đức chuyên giảng ba bộ kinh Pháp Hoa, Duy Ma Cật, Thắng Man làm nền tảng cho đạo đức Phật giáo nước Nhật bấy giờ.

Từ đó hệ tư tưởng của kinh Duy-ma-cật, Tịnh độ là ngay giữa cõi đời trần tục, ngay nơi cõi đời trần tục mà hết lòng phụng sự và làm lợi ích cho chúng sinh đề trang nghiêm Tịnh độ của Phật, trở thành nền tảng học thuật của nước Nhật. Vào thời Suy Cổ Thiên Hoàng, Thánh Đức Thái Tử (572-621) đã viết Duy-ma-kinh nghĩa sớ, năm cuốn, kinh này hiện có ở Đại Chính 56.

Không những vậy, Ông còn phái du học sinh Nhật Bản sang Trung Quốc vào đời Tùy để tiếp cận học hỏi nền Phật học Phật giáo để về xây dựng và phát triển đất nước. Đời Tùy của Trung Quốc Phật giáo là quốc giáo. Như vậy, tư tưởng Phật giáo Nhật Bản bước đầu không những tiếp nhận Phật giáo Hàn Quốc từ thời Bách Tế mà còn tiếp nhận nền học thuật Phật giáo Trung Quốc từ thời nhà Tùy. Nên, những bản Chú, Sớ kinh Duy-ma-cật Tăng Triệu, Trí Khải, Cát Tạng, Tuệ Viễn, Đạo Sinh... đã có một ảnh hưởng nhất định đối với hàng Tăng sĩ và học thuật Phật giáo Nhật Bản ở thời này.

Sau thời Suy Cổ Thiên Hoàng (Asuka) đến thời Nại Lương (Nara), không tìm thấy các bản Chú, Sớ, Sao nào về kinh Duy-ma-cật từ các cao Tăng và học giả Nhật Bản. Tuy nhiên, vào thời điểm này Phật giáo Nhật Bản chịu ảnh hưởng Phật giáo đời Đường, nên bản dịch Vô Cấu Xưng Kinh của ngài Huyền Tráng, cũng như những bản Chú, Sớ kinh Duy-ma-cật của các cao Tăng đời Đường

như Khuy Cơ, Đạo Dịch... đã có một ảnh hưởng đến triều đại này. Mặc dù thời đại này, năm 739, Thiên Hoàng Thánh Vũ phát nguyện đúc tượng Phật Tỳ-lô-giá-na và thỉnh Tỷ khuru 200 vị, tụng kinh Đại Bát Nhã. Cũng vào thời Nại Lương này, Phật giáo Nhật bản xuất hiện sáu Tông phái, gồm: Tam luận, Thành thật, Câu xá, Pháp tướng, Hoa nghiêm và Luật tông.

Phật giáo thời Nại Lương, vẫn chịu ảnh hưởng Phật giáo từ thời Thánh Đức Thái tử.

Phật giáo Nhật Bản thời Bình An (Heian VIII, XII)

Đây là thời Phật giáo và Thần Đạo hòa hợp. Thuyết Bản địa thù tích xuất hiện. Nghĩa là vết tích bản địa. Thuyết này cho rằng, các Thần Nhật Bản đều có dấu ấn của Phật. Các Tổ của các Tông phái Thiên Thai, Chân Ngôn, giải thích Phật ẩn tàng trong các thần Nhật Bản. Thần ở Ise là hiện thân của Phật Tỳ-lô-giá-na; Thần ở Kumano của Đại Nhật Phật, Quan Âm; các Thần ở Trung kỳ

Bình An là hiện thân của Phật A Di Đà, Phật Dược Sư, Quan Âm nghìn tay... Nhờ vậy, thời Bình An, các vị theo Thần Đạo xây chùa thờ Phật và xem Phật là bản thể của Thần Đạo.

Các vị Tổ sư Thiên Thai và Chân Ngôn Tông Phật giáo Nhật Bản đã vận dụng phẩm Thiện Quyền, bản dịch Duy-ma-cật của ngài Chi Khiêm; phẩm Phương Tiện, bản dịch Duy-ma-cật sở thuyết kinh của ngài La Thập và phẩm Hiện bất khả tư nghị phương tiện thiện xảo của ngài Huyền Tráng vào Tín ngưỡng, văn hóa, nghệ thuật của Nhật Bản một cách tài tình, tạo thành bản sắc Phật giáo bản địa, độc lập với Phật giáo Ấn Độ, Hàn Quốc và Trung Quốc.

Phật giáo Nhật Bản thời Kiếm Thương (Kamakura XII, XIV)

Phật giáo Nhật Bản vào thời điểm này là Phật giáo của quần chúng, nhắm đến sự thực hành hơn là nhắm đến những luận lý siêu hình. Các khuôn mặt xuất hiện tiêu biểu của Phật giáo thời

đại này gồm: Pháp Nhiên (Honen 1133-1212); Thần Loan (Shinran 1173-1262); Nhất Biến (Ippen 1234-1289); Vinh Tây (Eisai 1141-1215); Đạo Nguyên (Dogen 1200-1253); Nhật Liên (Nichiren 1222-1282)... và Phật giáo Kiềm Thương thời điểm này xuất hiện 10 tông phái, gồm:

- Không Dã Tông: Tín ngưỡng A-di-đà, do Không Dã (Kuya 903-972) thành lập.

- Dung Thông Niệm Phật Tông: Tín ngưỡng A-di-đà, do Lương Nhẫn (Pyonin 1072-1132) thành lập.

- Tịnh Độ (Jodo) Tông: Tín ngưỡng A-di-đà, do Pháp Nhiên (Honen 1133-1221) thành lập.

- Tịnh Độ Chân Tông: Tín ngưỡng A-di-đà, do Thần Loan (Shinran 1173-1262) thành lập.

- Thời Tông: Tín ngưỡng A-di-đà, do Nhất Biến (Ippen 1239-1289) thành lập.

- Lâm Tế (Rinzai) Tông: Một hệ phái của Thiền Tông Trung Quốc, do Vinh Tây (Eisai 1141-1215) thành lập.

- Tào Động (Soto) Tông: Một hệ của Thiền Tông Trung Quốc, do Đạo Nguyên (Dogen 1200-1253) thành lập.

- Phổ Hóa (Fuke) Tông: Một hệ phái của Thiền Tông, chuyên tu khổ hạnh nội quán, do Giác Tâm (Kakushin) thành lập năm 1255.

- Nhật Liên Tông: Tín ngưỡng kinh Pháp Hoa, do Nhật Liên (Nichiren 1222-1282) thành lập.

- Tân Luật (Shin Ritzu) Tông: Do Duệ Tôn (Eison 1201-1290) thiết định lại hệ thống giới luật tại Nhật Bản.

Các Tông Phái Tịnh Độ Phật giáo Nhật Bản và kể cả Trung Quốc đều dựa vào giáo nghĩa các bộ kinh dịch từ Phạn văn sang Hán văn gồm: Phật Thuyết Vô Lượng Thanh Tịnh Bình Đẳng Giác Kinh, do Chi Lô Ca Sấm (147- ?) dịch thời Hậu Hán; Phật Thuyết Vô Lượng Thọ Kinh, do Khương Tăng Khải dịch vào thời Tào Ngụy; Phật Thuyết A Di Đà Tam Đa Tam Phật Tát Lô Phật Đà Quán Độ Nhân Đạo Kinh, do Chi Khiêm dịch thời Ngô (thế

kỷ III, TL); Phật Thuyết A Di Đà Kinh, do La Thập dịch thời Hậu Tần. Phật Quán Vô Lượng Thọ Kinh, do Cương Lương – Da Xá dịch, thời Lưu Tống.

Vào thời Kiêm Khương Phật giáo Nhật Bản, Tịnh Độ Phật A Di Đà phát triển mạnh mẽ và phổ cập mọi thành phần xã hội, trong lúc đó Tịnh Độ của Phật A-súc được đề cập ở trong kinh Duy-ma-cật lại rất ít đề cập ở giai đoạn này và lại càng ít đề cập hơn về tư tưởng chủ đạo “Tâm Tịnh Phật Độ Tịnh” của kinh Duy-ma-cật.

Phật giáo Nhật Bản thời Nam Bắc Triều (1333-1392); Thời Thất Đình (Muromachi 1392-1490) và thời Chiến Quốc (Sengoku 1490 -1573).

Đây là những thời kỳ mà đất nước Nhật Bản có nhiều sự tranh chấp về quyền lực chính trị giữa các phe phái. Các Tông phái Phật giáo vào những thời điểm này cũng tranh nhau gây ảnh hưởng xã hội, nhất là Tịnh Độ Chân Ngôn và Nhật Liên Tông, có những lúc đã dẫn đến chiến tranh giữa các giáo phái, vì giáo phái nào cũng muốn phát triển tông chỉ

của mình đến mọi thành phần xã hội để tạo thanh thế. Các Tăng sĩ chọn đời sống văn học hơn là việc hành trì tu luyện, vì vậy vào thời kỳ này ở Nhật Bản các Tông phái Phật giáo Nhật Bản, nhất là Nhật Liên Tông nhắm tới phát triển hệ tư tưởng Pháp Hoa, lại nội bộ đưa đến sự tranh luận sự lợi ích hay không lợi ích giữa bản môn và tích môn của kinh Pháp Hoa. Một bên, cho Bản môn là lợi ích thiết thực; một bên khác, cho Tích môn là lợi ích thiết thực. Đối với Pháp Hoa Tông Nhật Bản, giai đoạn này đang tranh luận nhau về hiện tượng luận và bản thể luận của kinh Pháp Hoa. Tịnh Độ Chân Ngôn, thì phát triển ảnh hưởng đến những yếu tố của Mật giáo. Tịnh Độ Tông Nhật Bản thời điểm này đang đề cao về học thuật và những quy chế để trở thành thành viên chính thức của Tông môn. Pháp môn hành trì thập niệm được giải thích ở trong năm bộ sách rất quan trọng của Tịnh Độ Tông Nhật Bản, gồm: Vãng Sinh Ký của Sơ Tổ Pháp Nhiên; Mật Đại Niệm Phật Thọ Thủ Ấn của Biện Trường; Lãnh Giải Mật Đại Biệm Thọ Thủ Ấn Sao, Quyết Đáp

Thọ Thủ Ấn Nghi Vấn Sao của Lương Trung và Vãng Sinh Luận Chú của Đàm Loan.

Như vậy, ta thấy Phật giáo Nhật Bản ở những thời điểm này hệ tư tưởng Duy-ma-cật không hề được đề cập đến.

Phật giáo Nhật Bản các thời kỳ Momoyama (Đảo Sơn 1573 -1603); Thời Edo (Giang Hộ 1603 – 1867); Thời Quốc Gia Thống Nhất và Thời Phong Kiến Lần Thứ hai.

Đây là những thời kỳ chính trị đất nước Nhật Bản hỗn loạn, giai cấp thống trị mất hướng lãnh đạo, giai cấp bị trị vùng lên cùng với các Tông phái Phật giáo như Nhật Liên Tông và Chân Ngôn Tông đứng dậy lật đổ chính quyền, các võ sĩ đạo quần hùng cát cứ. Bấy giờ các lãnh chúa tự đưa ra những luật lệ để điều hành địa phương của mình. Hệ thống luật pháp này gọi là Phân Quốc Pháp.

Đối với Phật giáo giai đoạn này, các lãnh chúa đưa ra những đường hướng vừa thỏa hiệp, vừa không chế. Thỏa hiệp, vì họ muốn các tự viện ủng

hộ chính sách của họ. Không chế, vì họ rút kinh nghiệm từ những cuộc nổi dậy của quần chúng dưới sự lãnh đạo của Nhật Liên Tông và Chân Ngôn Tông.

Sau khi ổn định giai đoạn này, Mạc Phủ cởi mở với Phật giáo, các Tông phái bắt đầu hoạt động đào tạo tăng tài, mở các trường đại học, in ấn kinh sách và phát triển tư tưởng Tông môn.

Trong giai đoạn này hệ thống Duy-ma-cật cũng không thấy đề cập.

Thời Minh Trị (1867-1912) cho đến thế chiến thứ II (1912-1945)

Đây là giai đoạn chế độ cũ của Nhật Bản sụp đổ, tạo nên cấu trúc một chế độ mới của chính thể Hiến Chế (1889-1912), nhằm phát triển chủ nghĩa quốc gia và bành trướng lãnh thổ.

Đến khi chính phủ Nhật đầu hàng đồng minh bởi bị hai quả bom nguyên tử ném xuống ở hai thành phố Hiroshima và Nagasaki do Hoa kỳ thả quả bom đầu tiên xuống thành phố Hiroshima vào

ngày 6 tháng 8 năm 1945 và thả quả thứ hai xuống thành phố Nagasaki ngày 9 tháng 8 năm 1945.

Sau vụ ném bom lần thứ hai, Thiên Hoàng tuyên bố chấm dứt chiến tranh, vào ngày 2 tháng 9 năm 1945, Chính Phủ Nhật Bản tuyên bố đầu hàng với đồng minh vô điều kiện.

Thời kỳ từ Mạc Phủ đến giai đoạn này của Nhật Bản, Thần Đạo và Phật Đạo phân đôi. Do thời Giang Hộ, một số sĩ phu Nhật Bản ủng hộ Thần đạo của phái Chu tử công kích Phật giáo, thực hiện chính sách Thần Phật phân ly. Tháng 3 năm 1868, Minh Trị Thiên Hoàng ra lệnh thực hiện chính sách Thần Phật phân ly này. Nhân cơ này, các học giả Chu tử đánh phá Phật giáo tả tơi, khiến Phật giáo phải thần phục Thiên Hoàng và lấy Thiên Hoàng làm trung tâm quyền lực và chính trị,

Tuy vậy, chính quyền bấy giờ bị quần chúng chống đối nhất là đại bộ phận nông dân, khiến năm 1872, chính phủ thành lập Đại Giáo Viện mời các Tăng sĩ Phật giáo tham gia.

Các Tông phái Phật giáo Nhật Bản ở giai đoạn này kêu gọi thanh tịnh giới luật để chấn chỉnh Tông môn. Ngài Độ Biên-Vân Chiếu (1827-1909) thuộc Tịnh Độ Chân Tông; Phước Điền-Hành Giới (?-1888), thuộc Tịnh Độ Tông, kêu gọi Tăng Ni tự chấn chỉnh. Ngài Đảo Địa-Mạc Lô (1838-1911), kêu gọi chính giáo phân ly, nghĩa là chính trị tách ra khỏi Tôn giáo; Ngài Đại Nội-Thanh Loan (1845-1918), đứng ra thành lập Tôn Hoàng Phụng Phật Đại Đồng Đoàn, đưa tinh thần tôn quân ái quốc, chống lại những ảnh hưởng của Thiên Chúa giáo. Năm 1901, các ngài Thanh Trạch-Mãn Chi (1863-1903); Đa Điền Đảnh (1875-1937); Tá Mộc-Nguyệt Tiêu (1875- 1926); Hiểu Ô Mẫn (1877-1954), cho xuất bản tạp chí Tinh Thần Giới, kêu gọi Tăng Ni Phật tử tự phản tỉnh, đề cao tinh thần tôn trọng giới luật. Ngài Đông Y-Chứng Tín (1876-1963), nêu cao tinh thần vô ngã phục vụ nhân sinh; các ngài Cảnh Dã-Hoàng Dương (1871-1933); Cao Đảo-Mễ Phong (1875-1949); Độ Biên-Hải Húc (1872-1933), các vị cao Tăng này vào năm 1899,

cùng nhau đứng ra thành lập Phật giáo Thanh Đồ Đồng Chí Hội, nghĩa là hội phát huy những người cùng chí hướng trong đời sống thanh tịnh của giới luật, phát huy những đặc tính cao quý của Phật giáo, chủ trương sẵn sàng đối thoại, phát triển Phật giáo trong hàng cư sĩ, phản kháng chiến tranh, giải phóng nô lệ cho phụ nữ. Ngài Cật Giác-Thường Quan (1870-1941), kêu gọi hiện đại hóa Phật giáo trong xu thế mới...

Như vậy, Phật giáo Nhật Bản ở giai đoạn này, các vị lãnh đạo phải đối đầu với những khó khăn trong nước và quốc tế vô cùng sinh động. Một mặt lại lo chấn chỉnh nội bộ và một mặt khác, phải đối mặt với Thần đạo và Tôn giáo ngoại nhập từ phương Tây.

Kinh Duy-ma-cật từ Thánh Đức Thái Tử tuyên giải tại cung đình ở thế kỷ VI, trải qua các thời kỳ thăng trầm của lịch sử Dân tộc và Phật giáo Nhật Bản cho đến thời Đao Sơn, Giang Hộ và cho đến cận đại đầy xáo trộn và đổi mới. Bản kinh

Duy-ma-cật ở những giai đoạn này đã bị quên lãng không hề nhắc tới. Kinh Duy-ma-cật đến đây đã đi vào cửa ngõ bất nhị, khi ngài Văn Thù hỏi Cư sĩ Duy-ma-cật: “Thưa nhân giả, thế nào là cửa pháp bất nhị? Duy-ma-cật ngồi im không nói”. Văn Thù tán thán: “Lành thay, lành thay! Cho đến không còn văn tự và ngôn thuyết, ấy mới là vào cửa pháp bất nhị”.

Tuy nhiên, Phật giáo thời Đại Chính (Taisho 1912-1925), đã tu chỉnh, hiệu đính Đại Tạng Kinh, gọi là Đại Chính Tân Tu. Đại Tạng Kinh này làm cơ sở cho các nhà Phật học trên thế giới nghiên cứu và trích dẫn. Kinh Duy-ma-cật, các bản dịch, các bản Chú, Giải, Sớ, Thích được bảo lưu ở trong Đại Tạng Kinh này, với các cuốn Đại Chính 14, 38, 56, 85.

Việt Nam

- Phật giáo Việt Nam từ những thế kỷ đầu trước Tây lịch đến thế kỷ V, sau Tây lịch

Theo Thiện Kiến Luật Tỳ-bà-sa 2, vào thời vua

A Dục, ngài Mục-kiền-liên-đế-tu (Moggaliputta-tissa), sau khi kết tập kinh điển theo yêu cầu và yểm trợ của vua A Dục xong, lại tập tăng và cử chín phái đoàn truyền giáo ra nước ngoài, như các Trưởng lão Mạt-xiễn-đề (Majjhantika), đến nước Kê-tân (Kasmīra) và nước Kiện-đà-la (Gandhāra); Ma-ha-đề-bà (Mahādeva), đến nước Ma-hê-sa-mạn-đà-la (Mahisakamandala); Lặc-khi-đa (Rakkhita), đến nước Bà-na-bà-tư (Vanavāsi); Đàm-vô-đức (Yonaka-dhammarakkhita), đến nước A-ba-lan-đa-ka (Aparantaka); Ma-ha-đàm-vô-đức (Mahādhammakhitta), đến nước Ma-ha-lặc-đa (Mahāratthita); Ma-ha-lặc-khí-đa (Mahārakkhita), đến nước Du-na-thế-giới (Yonaka-loka); Mạt-thị-ma (Majjhima), đến nước Tuyết-son biên (Himavantapadesa); Tu-na-ca (Sonaka) và Uất-đa-la (Uttara), đến nước Kim-địa (Suvannabhumi); Ma-hi-đa (Mahīnda), Uất-đế-dạ (Uttiya), Tham-bá-lâu (Samabala) và Bạt-đa (Bhaddasāla) đến nước Su-tử (Tambapannidīpa). (Thiện Kiến Luật Tỳ-bà-sa 2, 684c – 685a, Đại Chính 24).

Giáo đoàn Tăng lữ truyền giáo do Tu-na-ca (Sonaka) và Uất-đa-la (Uttara) dẫn đầu, đưa Phật giáo vào vùng Đất-vàng (Suvanabhūmi), tức là vùng Đông Nam Á hay Đông Dương ngày nay và các nhà truyền giáo thời vua A Dục này đã đến truyền giáo và xây dựng tháp thờ Xá-lợi Phật tại Đồ Sơn, Hải Phòng chăng? Hay cùng thời với vua A Dục, các vị Tăng sĩ đã theo bản nguyện độ sinh, tuyên dương Phật pháp lợi lạc quần sinh, đã cùng đi với các thương thuyền, không nằm trong phái đoàn Tăng lữ của Tu-na-ka (Sonaka) và Uất-đa-la (Uất-đa-la) do ngài Mục-liên-đế-tu (Moggliputtastissa) đề cử, đã đến Nê-lê thành để truyền giáo và xây tháp thờ Xá-lợi-phật?

Theo sách Giao Châu ký của Lưu Hân Kỳ, niên đại của Tác giả, các học giả đang tranh cãi, nhưng có Nhà nghiên cứu cho là vào giữa thế kỷ IV và V. Sách này viết: “Thành Nê-lê ở phía đông nam huyện Định An, cách sông bảy dặm, tháp và giảng đường do vua A Dục xây dựng vẫn còn. Những người đôn củi và hái củi gọi là kim tượng”. (Lê

Mạnh Thát – Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam I, tr30, NXB Thuận Hóa 1999).

Theo Claude Madrolle, Nê-lê là thành bùn đen, và cho rằng Nê-lê thành là Đồ Sơn, Hải Phòng ngày nay.(C. Madrolle, Le Tonkin Ancien, BEFFOXXXVII, (1937) 263 – 332).

Năm 2017, tôi có đến Đồ Sơn, Hải Phòng ở địa điểm này tháp không còn, nhưng dấu tích của ngôi bảo tháp vẫn còn. Nếu đây là những chứng cứ lịch sử có giá trị, chúng lại cung cấp cho chúng ta một thông tin Phật giáo Việt Nam truyền đến trực tiếp từ Ấn Độ vào thời vua A Dục, thế kỷ thứ III, trước Tây Lịch. Kinh điển các ngài truyền đến vào thời điểm này là kinh gì truyền tụng hay bằng văn bản? Chắc chắn vào thời kỳ này, các ngài truyền bá bằng kinh điển truyền tụng hơn là văn bản. Trong đó có truyền tụng gì về pháp yếu kinh Duy-ma-cật hay không? Cho đến bây giờ chưa có công trình của Nhà nghiên cứu nào có đủ thẩm quyền để chứng minh có thuyết phục.

Các Nhà sử học Phật giáo Việt Nam hiện nay, như Nguyễn Lang, Lê Mạnh Thát, cho rằng Trung tâm Luy Lâu tức là vùng Thuận Thành, Bắc Ninh ngày nay, là nơi Phật giáo sinh hoạt sầm uất, phồn thịnh vào những thế kỷ đầu và sau Tây lịch mà ngài Thông Biện năm 1096 đã dẫn lời của Đàm Thiên đề trả lời cho Ý Lan Thái Phi đời Lý, được ghi lại ở trong Thiên Uyển Tập Anh “khi Phật Pháp tới Giang đông chưa đủ, thì ở Luy Lâu đã có 20 ngôi bảo sát, độ hơn 500 tăng và dịch được 15 bộ kinh”. Trong 15 bộ kinh ấy, có kinh Duy-ma-cật chăng?

Ở trong Lý Hoặc Luận của Mâu Tử, khoảng cuối thế kỷ II, TL, điều V, ngoại nhân hỏi Mâu Tử, kinh Phật sao nhiều vậy? Mâu Tử trả lời: “...Kinh Phật trước nói sự việc hàng ức năm, lại dạy yếu lý của muôn đời. Thái tổ chưa nổi, Thái tử chưa sinh, trời đất mới dựng, nhỏ không thể nắm, bé không thể vào, thì Phật đã bao trùm bên ngoài sự rộng lớn, đã chỉ cho sự bé nhỏ bên trong, chẳng có gì là không ghi chép. Cho nên, kinh kể hàng vạn, lời đếm hàng ức, càng nhiều càng đủ, càng lắm càng giàu. Có điều

gì là không thiết yếu? Tuy, một người không kham nổi, ví như đến sông uống nước, uống no tự đủ, đâu còn biết chỗ dư thừa ư?” (Mâu Tử -Lý Hoặc Luận, Hoằng Minh Tập, Đại Chính 52).

Không biết vào những thế kỷ này, kinh điển Phạn văn thuộc hệ tư tưởng Đại thừa đã truyền bá đến đây bởi các nhà sư Ấn Độ, trong đó không biết có kinh Duy-ma-cật Phạn văn hay không, nhưng Duy-ma-cật bản Hán dịch sớm nhất là bản của Chi Khiêm, đời Ngô thế kỷ thứ III Tây lịch, đồng thời với ngài Khương Tăng Hội, dịch Lục Độ Tập Kinh, Ngô phẩm hay Đạo phẩm, còn gọi là Tiểu phẩm Bát nhã. Đạo phẩm lưu hành cho đến thời kỳ Tăng Hựu viết Xuất tam tạng ký tập, nhưng đến khi Phí Trường Phòng viết Lịch đại tam bảo ký, thì thất lạc.

Như vậy, ta thấy kinh Duy-ma-cật bản dịch của Chi Khiêm đã có mặt tại đất Ngô ở thế kỷ thứ III, và bản dịch này cũng đã truyền đến Giao Chi cũng trong thời điểm này, vì bấy giờ Giao Chi là một quận lệ thuộc nhà Hán, sau cuộc khởi nghĩa

của Trung Trắc, Trung Nhị thất bại vào năm 39 - 43 TL.

Trong thời Hùng Vương với những thế kỷ đầu trước Tây lịch cho đến chính biến thất bại của Trung Trắc, Trung Nhị đối với quân Hán, năm 43 sau Tây lịch, đất nước ta đã có chữ viết, đã có Việt luật, Việt ca... nói tóm lại, đất nước ta vào thời Hùng Vương là thời kỳ đất nước Việt Nam đã có một nền văn hiến độc lập để xây dựng và phát triển đất nước.

Sau năm 43 Tây lịch, đất nước ta bị Hán đô hộ, chính quyền Hán đã xem Giao Châu là một quận của đất nước Hán và đưa các Thái thú sang lãnh đạo Giao Châu. Sĩ Nhiếp là một trong những Thái thú đặt trách cải cách văn hóa Việt, tạo ra nền Hán học cho Giao châu, nên Sĩ Nhiếp được gọi là “Giao Châu Học Tổ”, bức hoành này treo ở đền thờ Sĩ Nhiếp, Thuận Thành Bắc Ninh, hiện nay vẫn còn.

Bấy giờ người Giao Châu học chữ Hán như tiếng mẹ đẻ, chính quyền Hán tại Giao Châu nỗ lực

hết mình để đồng hóa người Giao Châu bằng văn hóa Hán. Các kinh sách của Chu Công, Khổng Tử đã đưa đến dạy dỗ và lưu truyền trên đất Giao Châu bấy giờ, kể cả kinh sách Phật dịch từ Phạn sang Hán bởi các ngài Phạn tăng đến từ Ấn Độ ở thế kỷ thứ I, II, III, như Ca-diếp-ma-đăng, Trúc-pháp-lan, An-thế-ca, Chi-lâu-ca-sấm, Chi-khiêm...

Và vào thời Hậu Tần, Tùy và Đường, các bản dịch Kinh Duy-ma-cật của ngài La Thập và Huyền Tráng, cũng như các bản chú giải, sớ thích của Tăng Triệu, Trí Khải, Tuệ Viễn, Đạo Sinh... chắc chắn đã được lưu truyền tại Việt Nam lúc bấy giờ, khiến cho Tăng Ni và Phật tử Việt Nam bấy giờ không thể không biết đến.

Trong lá thư thứ 2, ngài Đạo Cao viết trả lời cho Lý Miểu ở Giao Châu vào thế kỷ thứ V, về dấu tích ẩn hiện của đấng Chí Thánh, là chỉ cho đức Phật Thích Ca. Trong lá thư này Đạo Cao có nhắc đến một đoạn kinh Tịnh Danh, tức là kinh Duy-ma-cật. Đoạn thư này Đạo Cao nói, cho nên kinh Tịnh

Danh nói rằng: “Khéo hiểu được pháp tướng, thì biết được căn cơ của chúng sinh”. (Lê Mạnh Thát, Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam I, tr418, NXB Thuận Hóa, 1999).

Qua lá thư thứ 2 của Đạo Cao được bảo tồn ở trong Hoàng Minh Tập 11, Đại Chính 52, đã cho chúng ta một thông tin về sự ảnh hưởng kinh Duy-ma-cật đã có một giá trị nhất định đối với Tăng sĩ và trí thức Việt nam ở thế kỷ V, TL.

Phật giáo Việt Nam từ thế kỷ VI đến thế kỷ X

Năm 544, Lý Bôn xưng Lý Nam Đế thành lập nước Vạn Xuân, và xây dựng lại chùa Khai Quốc trên nền cũ thôn Yên Trì, kinh đô mới là Long Biên, không thấy có tư liệu nào đề cập đến kinh Duy-ma-cật với tư tưởng “Tịnh Phật Quốc Độ” ở trong thời điểm này.

Năm 574, Tỳ-ni-đa-lưu-chi từ nước Ô Trường (Ujjyana), bắc Ấn Độ, đến Trường An, Trung quốc, gặp thời điểm Chu Võ Đế diệt Phật. Ngài đến bá

yết Tổ Tăng Xán nhận pháp ấn, rồi đến chùa Chế Chỉ Quảng Châu ở đây dịch kinh và 580 đến nước ta ở chùa Pháp Vân, tức là chùa Dâu, ở Thuận Thành Bắc Ninh ngày nay. Trong thời điểm nay có ba bản kinh do Tỳ-ni-đa-lưu-chi dịch là kinh Tượng Đầu Tinh Xá, kinh Báo Nghiệp Sai Biệt, kinh Đại Thừa Phương Tiện Tổng Trì, lưu hành mà không hề thấy đề cập gì đến kinh Duy-ma-cật.

Từ thế kỷ V đến thế kỷ X, một số kinh điển Đại thừa được lưu truyền ở thời điểm này như: Vô Lượng Thọ Kinh, Thập Lục Quán Kinh được ngài Đàm Hoảng thọ trì ở chùa Tiên Sơn, sau đó Ông đã tự thiêu để về Tây phương Cực lạc. Thanh Biện chuyên trì kinh Kim Cương ở chùa Phổ Quang, sau đến tham vấn yếu chỉ của kinh này với ngài Huệ Nghiêm ở chùa Sùng Nghiệp... Nhưng, trong những thế kỷ này kinh Duy-ma-cật cũng không thấy đề cập đến.

Phật giáo Việt Nam từ thế kỷ XI đến thế kỷ XV

Các Thiền sư và Vua quan đời Lý cũng ít thấy tư liệu các Ngài đề cập đến hệ tư tưởng ở trong kinh Duy-ma-cật mà phần nhiều đề cập lý sắc không của Bát nhã và giáo lý nhất thừa ở kinh Pháp Hoa.

Theo Thiền Uyển Tập Anh, kể lại chuyện vua Lý Thái Tông đến tham vấn thiền chỉ với Thiền Lão. Vua nói: “Trẫm nghĩ đến nguồn tâm của Phật Tổ, từ xưa Thánh Hiền chưa khỏi bị chê bai, hướng gì người hậu học. Nay, Trẫm muốn cùng các Đại đức, sơ tỏ ý mình, mỗi vị thuật một bài kệ, để xem chỗ dụng tâm ra sao”. Tất cả đều tùy thuận. Vua nói trước:

“Bát nhã chân vô tông
Nhân không, ngã diệt không
Quá, hiện, vị lai Phật
Pháp tính bản lai đồng”.

Và vào ngày 15 tháng 2 mùa xuân năm Hội phong thứ 5 (1016), Phù Thánh Linh Nhân Hoàng

Thái Hậu, đến cúng dường trai tăng tại chùa ngài Thông Biện. Hoàng Thái Hậu hỏi ý nghĩa Phật và Tổ có gì hơn thua? Phật trú phương nào? Tổ ở nơi đâu? Đến đất nước này từ lúc nào? Trao truyền đạo đây, ai trước ai sau? Còn niệm tên Phật, đặt tâm Tổ, tuân tự truyền nhau, thì chưa biết cái nào Tôn chi?

Ngài Thông Biện trả lời: “Thường trú thế gian không sinh, không diệt gọi là Phật. Hiểu rõ tâm tông của Phật, hạnh giải đều hiệp nhau, gọi là Tổ. Phật và Tổ là một. Bởi bọn lạm xưng học giả, tự dối nói là có hơn thua. Vả Phật nghĩa là giác ngộ và sự giác ngộ đó xưa nay vắng lặng thường trú. Hết thấy hàm sinh đều cùng một nguyên lý ấy. Nhưng bởi bụi lòng che khuất, theo nghiệp nổi trôi mà chuyển nên các cõi. Đức Phật vì lòng từ bi, nên thị hiện đản sinh ở Tây Trúc. Bởi vì đó là nơi được gọi là trung tâm của trời đất. Năm 19 tuổi xuất gia, năm 30 tuổi thành đạo. Ở đời thuyết pháp 49 năm, mở bày các phương tiện, khiến người ngộ nhập đạo vậy. Ấy gọi là một thời hưng khởi đại kinh giáo. Khi sắp nhập Niết bàn, sợ người sau mê chấp sinh

tệ, nên bảo với Văn-thù rằng: “Suốt 49 năm ta chưa từng nói một chữ, sao lại bảo có điều để nói”. Rồi cầm một cành hoa đưa lên, mọi người đều ngơ ngác, chỉ có Tôn giả Ca Diếp nở mặt mỉm cười, Phật biết Ca Diếp đã tỏ ngộ, liền đem chánh pháp nhân tạng trao cho, ấy là vị Tổ thứ nhất. Đó gọi là tâm tông, truyền riêng ngoài giáo điển. Về sau, Ma Đằng đem kinh pháp truyền vào đất Hán, Đạt-ma đem tâm chỉ truyền sang Lương và Ngụy. Việc truyền kinh pháp đến Thiên Thai thì thịnh, gọi là Giáo Tông. Được yếu chỉ của Đạt-ma đến Tào Khê mới sáng, gọi là Thiền Tông. Hai Tông ấy, truyền đến nước ta đã nhiều năm. Giáo Tông thì lấy Mâu Bác, Khương Tăng Hội làm đầu. Thiền Tông thì lấy Tỳ-ni-đa-lưu-chi làm phái trước, Vô Ngôn Thông làm phái sau. Đó là vị Tổ của hai phái”... (Thiền Uyển Tập Anh).

Như vậy, qua sự trả lời của ngài Thông Biện đến Hoàng Thái Hậu, cho ta biết khái quát dòng lịch sử Phật giáo từ Ấn Độ đến Trung Quốc và Việt Nam. Giải thích Phật là thường trú không sinh

không diệt là giải thích Phật theo bản thể luận hay gọi là giải thích theo bản môn và Phật ứng hóa thân ở Tây Trúc 19 tuổi xuất gia, 30 tuổi thành, 49 năm thuyết pháp, 80 tuổi Niết bàn, đó là giải thích Phật theo nghĩa của hiện tượng luận hay gọi là giải thích theo Tích môn. Bản môn, Tích môn là giáo học do Trí Khải đại sư đời Tùy, phân chia kinh Pháp Hoa thành Tích Môn và Bản Môn. Mười bốn phẩm đầu nói về Tích Môn và 14 phẩm sau nói về Bản Môn.

Như vậy, kinh Pháp Hoa là chỗ hành trì của ngài Thông Biện, ngài thường dạy mọi người tu tập theo kinh Pháp Hoa, nên người đời bấy giờ gọi là Sư ngộ Pháp Hoa.

Trong sự trao đổi giữa ngài Thông Biện và Hoàng Thái Hậu, không nghe đến hơi hám gì của kinh Duy-ma-cật mà trong đó nghe phảng phất hương vị Pháp Hoa và là một nhà tinh thông sử học bấy giờ.

Đến Ni trưởng Diệu Nhân (1042-1113), xuất gia tu học thọ Bồ tát giới với ngài Chơn Không. Ni

trưởng thường đem kinh điển Đại thừa giảng dạy và nói: “Chỉ trở về nguồn tự tính, thì đốn tiệm có thể tùy đó mà thể nhập, hãy thường tịch tịnh, tránh xa thanh sắc ngôn ngữ”.

Có học trò hỏi: “Tất cả chúng sinh bệnh, cho nên ta bệnh, sao gọi là khi nào cũng tránh xa thanh sắc?” Câu hỏi này liên hệ đến kinh Duy-ma-cật. Đây là đoạn kinh mà người hỏi đã trích dẫn từ phẩm Bồ tát Văn-thù đi thăm bệnh và đã hỏi Cư sĩ Duy-ma-cật: “Này Cư sĩ! Bệnh này khởi lên từ nguyên nhân nào? Bệnh phát sinh đã bao lâu? Dứt nó bằng cách nào?”

Cư sĩ Duy-ma-cật đáp: “Si và hữu ái là gốc của bệnh tôi. Vì hết thấy chúng sinh bệnh, nên tôi bệnh. Bao giờ chúng sinh đạt đến chỗ không bệnh, bệnh tôi mới hết. Vì sao? Vì chúng sinh mà Bồ tát đi vào sinh tử. Có sinh tử thì có bệnh. Nếu hết thấy chúng sinh được thoát ly bệnh khổ, thì Bồ tát không còn bệnh”.

Như vậy, chúng ta thấy kinh Duy-ma-cật ở

những thế kỷ này không có bản dịch và chú giải nào từ phía Tăng Ni và Phật tử Việt Nam, nhưng ít nhất vào Triều Lý, kinh này cũng có một ảnh hưởng nhất định đối với giới tu học, nhất là những vị có chí hướng Đại thừa, thực hành bồ tát bằng cách nỗ lực tự tịnh tâm ý, để tịnh Phật quốc độ và Tịnh độ Phật có ngay giữa thế giới sắc thanh này mà không phải tìm cách tránh nó.

Đọc bài tựa Thiền Tông Chỉ Nam và bài tựa kinh Kim Cang tam muội của vua Trần Thái Tông ở trong Khóa Hư Lục, ta thấy Vua nói tinh thần “ưng vô sở trú” của kinh Kim Cương Bát nhã, như là yếu chỉ của Thiền Học và “bản tính nhiệm mầu, chân tâm vắng lặng. Thành hoại đều dứt, chẳng phải tính trí hay xét ngọn nguồn. Tan hợp đều không, đâu có thể mất tai xem nghe tường tận. Có không xóa sạch, đạo tục san bằng. Đứng riêng một mình không gì sánh được. Đó là then chốt tự tính kim cương vậy” của bài tựa Kim cương Tam muội mà Vua viết, nhưng không thấy Vua đề cập gì đến “Tịnh Phật Quốc Độ” của kinh Duy-ma-cật. Nhưng

trong bài Nhất lộ hướng thượng, Vua có viết: “Ở trong hang quỷ, cũng là Di-lặc lâu đài, trụ dưới núi đen, chẳng khác gì Phổ-hiền cảnh giới. Nơi nơi là Đại quang minh tạng, cơ cơ là bất nhị pháp môn. Mặc cho sáng lại tối đi, quản gì mây che trăng khuất”. Vua viết phần này có ít nhiều hơi hám của phẩm Bất nhị pháp môn của kinh Duy-ma-cật, và cũng có thể Vua đã từng viết tựa và giải kinh Duy-ma-cật, nhưng có thể đã bị thất lạc, chưa tìm ra.

Ở Tuệ Trung Thượng Sĩ đời Trần theo nhận định của vua Trần Nhân Tông: “Hỗn tục hòa quang, cùng vật chưa từng xúc phạm, nên có thể thiệu long giống pháp, dõ dặt kẻ sơ cơ”. Nghĩa là Tuệ Trung Thượng Sĩ là người có khả năng đem Phật pháp vào sống giữa cõi đời trần tục đầy bụi bặm, để làm hưng thịnh Phật pháp.

Trong bài thơ Nhập trần Tuệ Trung Thượng Sĩ viết:

“Điều điều khoát bộ nhập trần ai,
Hoàng sắc my đầu đỉnh đỉnh khai.

Bắc lý ưu du đầu mã phúc,
Đông gia tán đản nhập lư thai.
Kim tiên đả sấn nê ngư tẩu,
Thiết sách khiên trù thạch hồ hồi.
Tự đắc nhất triêu phong giải đồng,
Bách hoa nhưng cự lệ xuân đài”.

Ý nghĩa của bài thơ, Tuệ Trung Thượng Sĩ nói về tinh thần “hỗn tục hòa quang” trong tinh thần dẫn thân hành đạo của những bậc Bồ tát Đại sĩ. Vì lợi ích chúng sinh bậc Đại Sĩ có thể hóa thân đầu thai ở trong sinh tử, dù đó là trong bụng ngựa, hay thai lừa, hoặc làm phép lạ giương roi đánh trâu đất chạy, sử dụng giây sắt lôi cộp đá về. Trâu đất, cộp đá là tiêu biểu cho những loài mất cảm giác, không có trí năng, mất hết thiện căn như loài nhất-xiển-đề, cang cường, ngang bướng khó điều, khó phục, thế mà Bồ tát Đại sĩ vẫn tùy thuận để dùng những phương tiện không thể nghĩ bàn, nhằm thuần hóa, đem lại cho họ sự tỉnh thức và đưa họ quay về với bản giác. Tất cả những hành hoạt bằng những

phương tiện không thể nghĩ bàn ấy của Bồ tát Đại sĩ là đều vì lợi ích chúng sinh mà đến với cõi đời này và ở ngay trong cõi đời bụi bặm này mà hành hoạt Phật pháp tu tập chánh đạo. Và vì lợi ích chúng sinh mà những vị Bồ tát Đại sĩ đều có thể thực hiện một cách mạnh mẽ ở giữa cõi đời trần tục mà Tuệ Trung Thượng Sĩ gọi là “Hoàng sắc my đầu đỉnh đỉnh khai = Chí khí cao vời từ đỉnh cao tuệ giác mở ra”; và điều ấy có thể trả lời khi nhân viên, quả mãn mà Tuệ Trung Thượng Sĩ gọi là “Tự đắc nhất triêu phong giải đóng, bách hoa nhưng cựu lệ xuân đài = Một mai gió thổi tan băng tuyết, trăm hoa xưa nở đẹp xuân đài”.

Hoặc ta đọc bài Phật Tâm Ca của Tuệ Trung Thượng Sĩ, ta thấy Ông nói: “Dục cầu tâm, hư ngoại mịch; bản thể như nhiên tự không tịch; Niết bàn sinh tử mạn la lung; phiền não bờ đề nhàn đối địch = Muốn tìm tâm, đừng tìm bên ngoài; bản thể như nhiên, tự tính rỗng lặng; Niết bàn sinh tử như lòng lưới nát; phiền não bờ đề đối đãi nhau chơi”.

Ta đọc bài thơ Nhập Trần hay một đoạn ngắn trong bài Phật Tâm Ca của Tuệ Trung Thượng Sĩ đời Trần, ta thấy trong đó Ông đã thâm nhập nhuần nhuyễn tư tưởng kinh Duy-ma-cực qua các phẩm Phật độ, Phương tiện và Bất khả tư nghị, nên đối với Ông Niết bàn hay sinh tử; phiền não hay Bồ đề đều là hai mặt của một thực tại. Thực tại ấy chính là tâm. Tâm vốn rộng lặng bản nhiên. Phiền não hay Bồ đề, Niết bàn hay sinh tử chỉ là những ảo giác đối đãi của tri thức giả lập. Nên, tịnh Phật quốc độ chính là tự tịnh tâm ý của chính mình. Tâm tịnh thì Phật độ tịnh.

Vì vậy, trong bài Sinh Tử Nhàn Nhi Dĩ, Ông nói: “Tâm chi sinh hề sinh tử sinh; Tâm chi diệt hề sinh tử diệt; sinh tử nguyên lai tự tính không, thử huyễn hóa thân diệt đương diệt; Phiền não Bồ đề ám tiêu ma, địa ngục thiên đường tự khô kiệt; hoạch thang lô thán đốn thanh lương; kiếm thọ đao sơn lập tòi chiết; Thanh văn tọa thiên ngã vô tọa, Bồ tát thuyết pháp ngã thực thuyết”. Nghĩa là: “Tâm sinh, thì sống chết sinh; tâm diệt thì sống

chết diệt; sống chết vốn không có tự tính, thân huyễn hóa này cũng đang diệt. Phiền não, bồ đề ngằm tiêu diệt; Thiên đàng địa ngục tự khô kiệt; vạc dầu lò lửa thành ao mát, rừng kiếm núi đao đều bẻ gãy; Thanh văn ngồi thiền ta không ngồi, Bồ tát nói pháp ta nói thật”.

Với bài thơ này, hương vị là hương vị của Duy-ma-cật, khi mà các vị Thanh văn từ chối thăm bệnh Duy-ma-cật. Cho nên, bấy giờ Tuệ Trung Thượng Sĩ của thành Thăng Long Việt Nam đòi Trần, ví như Cư sĩ Duy-ma-cật thành Tỳ-xá-ly của Ấn Độ thời Phật tại thế vậy.

Đến Trần Nhân Tông, trong Cư Trần Lạc Đạo Phú:

“Cư trần lạc đạo thả tùy duyên, cơ tắc xan hề khốn tắc miên, gia trung hữu bửu hưu tầm mịch, đối cảnh vô tâm mặc vấn thiên”. Cũng là hương vị của kinh Duy-ma-cật vậy. Tịnh độ của Phật chính ở nơi chỗ bụi bặm của chúng sinh, ngay nơi thế giới bụi bặm của chúng sinh mà tái lập tịnh độ của chư Phật.

“Dấu Ấn Ta bà không hoại, mà cảnh xinh đẹp Tịnh độ đã thành” là ấy vậy.

Cho đến “Tham thấu thị phi bình đẳng tướng; Ma cung Phật quốc hảo sinh quan = Tham thiên đạt đến tướng bình đẳng giữa thị và phi; Nhìn thấy cõi Phật xinh đẹp sinh hoạt ngay nơi cung điện của ma quân”, trong bài thơ Diên Hựu Tự của ngài Huyền Quang Tam Tổ Trúc lâm Yên tử đời Trần, cũng là cách nói khác đi Niết bàn có mặt ngay ở trong sinh tử; Bồ đề có mặt ngay ở nơi phiền não. Bỏ sinh tử để tìm cầu Niết bàn thì làm gì có Niết bàn để tìm cầu; Bỏ phiền não để tìm kiếm Bồ đề thì làm gì có Bồ đề để tìm cầu. Nên, ngay nơi phiền não mà chứng bồ đề; ngay nơi sinh tử mà chứng Niết bàn. Ngay nơi khổ đế mà chứng nhập diệt đế và ngay nơi tập đế mà khai thị đạo đế; ngay nơi đời sống chúng sinh mà chứng nhập Vô thượng Bồ đề, đi vào thể tính bất sinh diệt của tự tâm. Bồ tát ở ngay nơi tâm tịch diệt ấy mà hành đạo, nên ở trong sinh tử mà phiền não chẳng sinh và tuy thường trú Niết bàn mà vẫn không xa lìa cõi đời bụi bặm, ở

ngay nơi cung điện ma quân mà trang nghiêm cõi Phật, nếu không phải vậy, há trang nghiêm cõi Phật ở nơi nào?!

Như vậy, ta thấy Phật giáo đời Trần đã thâm nhập tư tưởng Duy-ma-cật một cách sâu sắc, mặc dù ta chưa tìm thấy một văn bản chú giải nào về kinh Duy-ma-cật của các vị Tăng sĩ hay Cư sĩ ở trong thời đại này.

Phật giáo Việt Nam từ đầu thế kỷ XV đến đầu thế kỷ XIX

Đọc tác phẩm Hương Hải Thiền Sư Ngữ Lục đời Lê, cho ta biết Minh Châu-Hương Hải dịch, chú giải và trước tác, gồm 20 tác phẩm như: Giải Pháp hoa kinh, Giải Kim Cang kinh nghĩa lý, Giải Sa di giới luật, Giải Phật tổ Tam kinh, Giải Di đà kinh, Giải Vô lượng thọ kinh, Giải Địa tạng kinh, Giải Tâm kinh Đại biên, Giải Tâm kinh ngũ chỉ, Giải Pháp bảo đàn kinh... Trong hai mươi tác phẩm dịch chú giải của Minh Châu-Hương Hải, ta không tìm thấy bóng dáng kinh Duy-ma-cật ở chỗ nào trong

những tác phẩm của ngài Minh Châu – Hương Hải.

Tuy nhiên, trong Hương Hải Thiên Sư Ngũ Lục, trong phần thị chúng Ngài dạy: “Muốn tìm thấy Phật, thì chỉ cần biết chúng sinh. Chỉ vì chúng sinh làm Phật, chứ không phải Phật làm chúng sinh. Tính mình nếu hiểu thì chúng sinh là Phật. Tính mình nếu lầm thì Phật là chúng sinh. Tính mình bình đẳng thì chúng sinh là Phật. Tính mình vạy tà, thì Phật là chúng sinh. Tâm ta tự có Phật. Phật mình là chân Phật. Tự mình nếu không tâm Phật, thì chỗ nào tìm được chân Phật. Cho nên, kinh dạy tâm sinh mọi thứ pháp sinh, tâm diệt mọi thứ pháp diệt. Phàm phu tức là Phật, phiền não tức là Bồ đề. Niệm trước mà lầm tức là phàm phu, niệm sau mà ngộ tức là ngộ. Niệm trước mắc vào cảnh tức là phiền não, niệm sau mà rời cảnh tức Bồ đề”. (Lê Mạnh Thát, Toàn Tập Minh Châu Hương Hải, tr 125, NXB, TP, Hồ Chí Minh, 1999).

Trong phần thị chúng này, ngài Minh Châu Hương Hải nói: “Muốn tìm thấy Phật, chỉ cần biết

chúng sinh”... và cả nội dung thì chúng như vậy, đều thấm sâu tư tưởng kinh Duy-ma-cật với “tâm tịnh thì tất cả thế giới đều tịnh”. Muốn thấy cái tịnh ấy, thì phải ở ngay giữa thế giới biến động của chúng sinh mà thấy. Cái tâm thanh tịnh ấy hay cõi Phật thanh tịnh ấy ngay trong thế giới bụi bặm của chúng sinh, như bài kệ thì chúng, Ngài nói: “Đá cứng vùi ngọc quý, bùn dơ mọc hoa sen; nên biết nơi phiền não, Bồ đề ấy ngộ liền”.

Minh Châu-Hương Hải trong hai mươi tác phẩm của mình, tuy không có tác phẩm nào dịch hay chú giải kinh Duy-ma-cật, nhưng trong những bài thì chúng của Ngài đều có hương vị đậm đà của Duy-ma-cật qua một góc nhìn và sự diễn đạt khác.

Vào thế kỷ cuối 18, ngài Toàn Nhật-Quang Đài (1757-1834) ra đời, đã viết 20 tác phẩm, nhưng ta không thấy tác phẩm nào chú giải kinh Duy-ma-cật, Tuy nhiên, đọc Hứa Sứ Truyện Văn, thấy truyện này có những đoạn phảng phất hương vị của hệ tư tưởng Tịnh Phật Quốc Độ ở kinh Duy-ma-cật,

như Thanh Sơn Kệ và Hứa Sủ Kệ:

Thanh Sơn Kệ, Toàn Nhật-Quang Đài viết:

“Phật với chúng sinh trước ngõ xa,
Đến nay mới tỏ ở một nhà,
Bằng ai vô niệm thời mới thấy,
Nhưng chúng hữu tình kiếm chẳng ra,
Đến cùng xét lại cho tốt gốc,
Vốn thời không Phật cũng không ta”.

Hứa Sủ Kệ:

“Tây phương Tịnh độ ngõ là xa,
Ngày nay mới biết nội Ta bà,
Gạn lóng tấm lòng cho thanh tịnh
Rõ ràng trước mặt trở liên hoa,
Tịnh độ Di Đà không phân cách,

Tóm thời cũng ở một lòng ta”. (Lê Mạnh Thát, Toàn Nhật Quang Đài I, tr177, NXB Tổng Hợp, TP Hồ Chí Minh).

Hai bài kệ ấy, ngài Toàn Nhật-Quang Đài đã nói lên hệ tư tưởng “tâm tịnh Phật độ tịnh” của

Duy-ma-cật trong Hứa Sử Truyện Văn.

Lại nữa, Toàn Nhật-Quang Đài còn nói:

“Thiên đường địa ngục nơi ta

Dữ lành ấy đó, Phật ma nơi mình;

Phật thê độ tận chúng sinh

Phận làm con Phật vô tình sao nên...” (Sđd tr258).

Tổ Sư Nhất Định (1784-1847) Khai sơn An Dưỡng Am-Tổ đình Từ Hiếu-Huế, vị Tăng Cang chùa Giác Hoàng ở Đại Nội, thời vua Minh Mạng, đã có bài kệ Phó pháp cho học trò là Hải Nguyệt-Trí Viên, mang tư tưởng “Hòa quang đồng trần” của hệ tư tưởng Duy-ma-cật như sau: “Trí viên nguyệt mãn lưỡng đồng viên, yên tán vân phi nhất sắc thiên, Phật pháp bất ly ư thế pháp, hòa quang vô nhiễm tính vi nhiên”.

Cũng hệ tư tưởng “hòa quang đồng trần” này, ngài Hải Toàn-Linh Cơ (1823-1896), Trú trì chùa Tường Vân-Huế, lại trao truyền trong bài kệ phó pháp cho học trò của mình là Thanh Lương-Tổng Quy và sửa Trí Viên thành Tổng Quy, bài kệ như

sau: “Tổng Quy nguyệt mãn lương đồng viên, yên tán vân phi nhất sắc thiên, Phật pháp bất ly ư thế pháp, hòa quang vô nhiễm tính như nhiên”. (Như Như-Đạo Nhân (1851- ?), Hàm Long Sơn Chí, Báo Quốc Tự Bản).

Phật giáo Việt Nam từ đầu thế kỷ XX đến hiện đại

Trong những thời kỳ chấn hưng Phật giáo vào thập niên 1930, đào tạo tăng tài, Trường An Nam Phật Học tại chùa Trúc Lâm-Huế năm 1934, đã đưa kinh Duy-ma-cật-sớ, vào chương trình nghiên cứu hậu Đại học. Và năm 1944, với chương trình giáo dục cấp Trung Đẳng năm thứ nhất, lại đưa kinh Duy-ma-cật giảng lục của ngài Thái Hư vào chương trình học.

Trong lúc đó Bắc Kỳ Phật giáo Hội, thành lập năm 1934, do các ngài Trí Hải, Tâm Ứng, Tâm Bảo đứng ra vận động thành lập. Có các Cư sĩ tham gia như: Nguyễn Hữu Kha, Nguyễn Năng Quốc, Trần Trọng Kim, Bùi Kỳ, Cung Đình Bính, Trần Văn

Giáp, Văn Quang Thùy, Nguyễn Can Mộng, Nguyễn Đỗ Mục, Nguyễn Văn Tố, Dương Bá Trạc, Nguyễn Văn Ngọc, Nguyễn Văn Vĩnh... Bấy giờ Hội đã cung thỉnh Hòa thượng Thích Thanh Hanh lên ngôi vị Thiên gia Pháp chủ.

Hội đã đưa kinh Duy-ma-cật vào chương trình dạy cho cấp Trung Học Phật Học năm thứ III, cho Tăng lưu trú tại chùa Quán Sứ-Hà Nội và cho Ni tại chùa Bồ Đề-Hà Nội.

Cũng trong thời kỳ chấn hưng Phật giáo này, Hòa thượng Giác Tiên, chùa Trúc lâm-Huế, đã sử dụng những học trò tại gia của mình như Cư sĩ Tâm Minh-Lê Đình Thám, nữ Cư sĩ Trùng Hảo-Hồ Thị Hạnh (Thích Nữ Diệu Không), như hóa thân nội bí Thanh văn hạnh, ngoại hiện Cư sĩ tướng trong tinh thần “Tịnh Phật Quốc Độ” của hệ tư tưởng Duy-ma-cật trong một giai đoạn mà Phật giáo Việt Nam đối mặt với những thế lực khó khăn từ trong nước đến ngoại quốc một cách tế nhị. Nữ Cư sĩ Trùng Hảo-Hồ thị Hạnh tức Thích Nữ Diệu

Không đã thọ Sa di ni giới, nhưng vẫn để tóc mang hình dáng người Cư sĩ làm việc đạo một cách tế nhị và khôn khéo trong giai đoạn lịch sử này. Và trong giai đoạn ấy với tinh thần Duy-ma-cật mới có thể vật dậy Phật giáo và khẳng định Phật giáo tinh khiết giữa cuộc đời đầy bụi bặm, cõi Phật rất xinh đẹp hành hoạt ngay trong cung điện của ma quân (Cung ma Phật quốc hảo sinh quan) của Huyền Quang Tam Tổ Trúc Yên Tử đời Trần.

Và trong thời kỳ chấn hưng này, bản kinh Duy-ma-cật giảng lược của Thái Hư Đại Sư đã có một sức hút mãnh liệt, bản kinh này đưa vào chương trình Trung Đẳng Phật Học năm I của trường An Nam Phật Học tại kinh đô Huế, như đã kích hoạt một trào lưu trỗi dậy tinh thần “Cư trần lạc đạo” của Trần Nhân Tông dưới dạng hóa thân của Cư sĩ Duy-ma-cật, để rồi từ đó, ở kinh đô Huế, có sĩ Tâm Minh-Lê Đình Thám, học Phật với các ngài Giác Tiên và ngài Phước Huệ là những vị cao Tăng thạc đức thời điểm này và cùng đồng hành với Mật Khế Đại Sư, nghiên cứu kinh điển để

hoảng pháp. Cư sĩ Tâm Minh-Lê Đình Thám, là vị Cư sĩ sống giữa cuộc đời bụi bặm, ăn chay trường rất uyên bác cả thế học, lẫn Phật học, nhưng lại rất khiêm cung là một trong những người Cư sĩ đầu tiên tại kinh đô Huế thời bấy giờ, tham gia vào việc giảng dạy kinh luận trực tiếp, cùng với các bậc cao Tăng thời điểm này để đào tạo tăng tài.

Ngoài Cư sĩ Tâm Minh-Lê Đình Thám, bấy giờ ở kinh đô Huế, còn có các Cư sĩ đồng hành như Ứng Bàng, Nguyễn Đình Hòe, Nguyễn Khoa Tân, Viễn Độ, Nguyễn Khoa Toàn, Ứng Bình, Bửu Bác, Trần Đăng khoa, Lê Thanh Cảnh, Lê Quang Thiết, Trương Xương, Tôn Thất Quyên, Nguyễn Xuân Tiêu, Hoàng Xuân Ba, Lê Bá Ý, Tôn Thất Tùng; Ở Sài Gòn có Cư sĩ Đoàn Trung Còn, 1932 thành lập nhà xuất bản, ấn hành những tác phẩm Phật học và kinh điển phần nhiều do Ông dịch, và chính Ông cũng đã dịch kinh Duy-ma-cật. Ngoài ra còn có Cư sĩ Chánh Trí-Mai Thọ Truyền ở Sài Gòn; các Cư sĩ Nguyễn Văn Khỏe, Trần văn Giác, Phạm văn Liêu, Huỳnh Thái Cửu, Ngô Trung Tín, Phạm văn Luân,

đã sát cánh cùng với các Hòa thượng Khánh Anh, Khánh Hòa, Huệ Quang thành lập Hội Phật học Lương Xuyên đào tạo Tăng Ni tài giỏi để chấn hưng Phật giáo ở giai đoạn này.

Các vị Cư sĩ có tâm đạo Trung, Nam, Bắc đều dẫn thân hành đạo, mang hình ảnh những Cư sĩ ứng thân của Duy-ma-cật với chí nguyện Tịnh Phật Quốc Độ của thời Phật giáo cận đại.

Trước và sau 1975, các Phật Học Viện ở miền Nam Việt Nam vẫn tiếp tục giảng dạy kinh Duy-ma-cật trong các chương trình Cao Đẳng Phật Học. Và khi các Học Viện Phật Giáo Việt Nam ra đời sau 1981, kinh Duy-ma-cật cũng được các Tôn đức đưa vào chương trình Phật học của các Học Viện. Và kinh này trong bốn bậc học Kiên Trì Định Lực của Tổ chức Gia Đình Phật Tử Việt Nam, kinh lại được xếp cấp học cho bậc Lực.

Trước 1975, kinh Duy-ma-cật đã được Hòa thượng Huệ Hưng và Cư sĩ Đoàn Trung Còn dịch từ bản dịch Duy-ma-cật sở thuyết kinh của bản Hán

do ngài La Thập dịch.

Năm 1994, Kinh Duy-ma đã được Trí Quang Thượng nhân dịch và chú thích, có tham khảo các bản dịch của Chi Khiêm và Huyền Tráng, đồng thời có tham khảo các bản chú giải của Tăng Triệu, Khuy Cơ. (Nhà xuất bản TP. Hồ Chí Minh 1994).

Duy-ma-cật-sở-thuyết, Hòa thượng Tuệ Sĩ dịch và chú giải rất công phu, có chú thích thêm tiếng Sanskrit và đối chiếu với bản của Huyền Tráng. (Nhà xuất bản Phương Đông 2008).

Huyền Thoại Duy-ma-cật, Hòa thượng Tuệ Sĩ viết. (Nhà xuất bản Phương Đông, 2011).

Chắc chắn có nhiều bản dịch khác nữa, nhưng hiện nay tôi chưa tìm thấy.

Trí Quang Thượng Nhân nói: “Duy-ma linh hoạt bất khả tư nghị, lấy chúng sinh và phiền não làm đất bùn mọc lên hoa sen”. (Trí Quang, Kinh Duy Ma, tr24, Nhà xuất bản TP, Hồ Chí Minh, 1994).

Tư tưởng Duy-ma-cật là vậy, nên nó xuyên suốt trong dòng chảy lịch sử của Phật giáo. Khi

Phật giáo thuận lợi thì hệ tưởng Duy-ma-cật lại ẩn tiềm trong những hệ tưởng tự thanh tịnh tâm ý của Thanh văn, ngã không pháp hữu của hệ Phương đẳng hay ngã không, pháp không của hệ Bát nhã, nhưng khi khó khăn, Phật giáo phải đương đầu với thiên ma bách chúc từ trong ra ngoài, thì kinh này biểu lộ sức mạnh của thần dược trị liệu bệnh yếu hèn chấp trước; là phép lạ xua đuổi những tâm hồn nhu nhược, quét sạch những bóng yêu ma trá hình trong Phật giáo, giả dạng giải thoát, nhưng thật chất là mong cầu lợi dưỡng, đưa Phật giáo trở lại với bản nguyên tâm địa của nó và từ nơi bản nguyên tâm địa ấy mà khởi lên Trục tâm, Thâm tâm, Bồ đề tâm hành hoạt một cách thông dong giữa mọi thuận nghịch của cuộc đời. Đối với Phật giáo càng nghịch thì càng hay, vì trong bùn sen mới nở, trong lửa dữ phiền não, viên ngọc quý hiện ra.

Lịch sử của bất cứ đất nước nào cũng có lúc thăng, lúc trầm, lúc nhục, lúc vinh, Phật giáo có mặt ở trong đất nước nào, cũng cùng chia sẻ với bao nỗi thăng trầm, vinh nhục cùng với đất nước

ấy. Vinh nhục, ấy là chuyện muôn đời của kiếp sống nhân sinh. Nhưng, những người con Phật, dù xuất gia hay tại gia, khi đất nước vinh thì biết vinh, nhưng nhường cái vinh ấy lại cho người; khi đất nước nhục thì biết nhục, nhưng không chạy theo cái nhục để cầu vinh, sống trong nhục để làm vinh cho đất nước. Sống giữa những vinh nhục ấy, người đệ tử Phật vẫn kiên trì với bản nguyện Bồ đề của mình, sống vì lợi ích cho đa số, lâu dài cho quần sinh, chứ không phải chỉ nhắm tới phục vụ lợi ích cho thiểu số và trước mắt. Phật giáo tồn tại khắp nơi trong ý nghĩa ấy và chính trong ý nghĩa ấy mà tư tưởng Duy-ma-cật được tuyên dương.

Kinh Duy Ma Cật

- *Tư tưởng chủ đạo*

Tư tưởng chủ đạo của kinh Duy Ma Cật là nói về hệ tư tưởng Tịnh Phật Quốc Độ, do đức Phật Thích Ca chủ động tuyên thuyết cho Bồ tát Bảo-tích tại thành Tỳ-xá-ly là vị đương cơ, và vị có khả năng đã từng thực hành Tịnh Phật Quốc Độ ấy là Trưởng giả Duy-ma-cật cũng ở thành phố này, qua Pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn mà Ông đã từng chứng nghiệm.

Nhờ thực hành pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn này mà Trưởng giả chứng nhập không những Tính-không của ngã mà còn chứng nhập Tính-không của pháp. Cũng từ nơi Thực tướng không ấy, với tâm đại bi, Ông đã vận dụng mọi phương tiện khéo léo từ thế bảo và pháp bảo; từ ngôn ngữ sắc bén của biện tài để thuyết pháp cho mọi giới hoặc sử dụng phương tiện vô ngôn để hiển

thị chân lý tịch mặc tuyệt đối mà mọi vọng tưởng và tư duy không thể nào bén mặt.

Và bằng mọi phương tiện thanh hay tục, thiện hay ác, nhiễm hay tịnh, Ông đều có khả năng sử dụng để hiển thị chánh pháp qua nhiều góc độ khác nhau, ngay cả sử dụng thân thông qua năng lực thiên định, để chứng minh cho những gì chính mình đã nói về pháp chân thực mà ba đời chư Phật đều xưng tán, cho đủ mọi thành phần xã hội, trong đó kể cả giới xuất gia thuộc Thanh văn tăng và Bồ tát tăng.

Trưởng giả Duy-ma-cật có thể sử dụng các pháp thế gian để hoằng truyền chánh pháp mà không hề sai lệch một hào ly của Phật pháp, vì từ nơi thực tướng Không của các pháp mà Ông khởi hiện để hành hoạt, vì mục đích lợi ích cho hết thảy chúng sinh mà Tịnh Phật Quốc Độ.

Tư tưởng Không, chính là thực tướng Không của Bát nhã, đỉnh cao của nó là “Bất nhị”, mà Trưởng giả Duy-ma-cật đã xiển dương tới đa lý

tướng Đại thừa Bồ tát đạo, xác lập Tịnh độ ngay ở nơi tự tâm bằng thực tiễn hành động: “*Tịnh Phật quốc độ-Thành tựu chúng sinh*”, ngay nơi thế giới chúng sinh ô nhiễm mà đức Phật Thích Ca đã chủ động dạy cho Bồ tát Bảo-tích, ở vườn Xoài, thành Tỳ-xá-ly.

Hết thấy chúng sinh đều có Phật tính, nên hết thấy chúng sinh đều có Tịnh độ tính của Phật. Phật tính không thể nghĩ bàn, thì Tịnh độ tính nơi hết thấy chúng sinh cũng không thể nghĩ bàn. Tịnh độ nơi tự tâm của hết thấy chúng sinh là Tịnh độ ở ngay trong tâm phiền não của chúng sinh. Giải thoát là giải thoát ngay ở trong sự buộc ràng của sinh tử. Tịnh độ và giải thoát như vậy là tịnh độ và giải thoát không thể nghĩ bàn.

Nên, tư tưởng chủ đạo của kinh này là Tịnh Phật Quốc Độ, mà đức Phật Thích Ca đã dạy cho Bồ tát Bảo-tích: “Tâm tịnh tức Phật độ tịnh”. Muốn chúng nhập Tịnh độ của Phật, điều kiện ắt có và đủ là tâm tịnh. Pháp môn làm cho tâm thanh tịnh để

đạt tới cõi Phật thanh tịnh là pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn.

Vì vậy, nội dung kinh đều là minh họa “Tịnh Phật Quốc Độ”, qua pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn này mà Trưởng giả Duy-ma-cật là vị có thẩm quyền chứng nghiệm và hiển thị đối với pháp môn ấy.

Thực tiễn hành động của kinh này là giải thoát ngay nơi sự trói buộc; thanh tịnh ngay nơi sự ô nhiễm. Tư tưởng chủ đạo và thực tiễn hành động ấy, cũng là tư tưởng chủ đạo và thực tiễn hành động của các kinh điển Phật giáo Đại thừa, qua nhiều góc nhìn và lý giải sâu cạn, rộng hẹp khác nhau.

- *Nội dung kinh Duy Ma Cật*

Nội dung kinh này nói về sự biện tài vô ngại của Cư sĩ Duy-ma-cật tại thành Tỳ-xá-ly, ở Trung Ấn thời Phật, có mười bốn chương. Trong đó mười một chương rưỡi đầu là nói về Tịnh độ của Phật và nhấn mạnh tư tưởng Bồ tát đạo, lấy Trực tâm, thâm tâm, Bồ đề tâm làm thực tiễn của hành động. Hai

chương rưỡi sau, nói về lưu thông kinh này.

Nội dung chi tiết của mười một chương rưỡi đầu, minh họa tư tưởng “Tịnh Phật quốc độ-Thành tựu chúng sinh”. Chương Phật quốc phẩm là chủ yếu. Các chương còn lại là minh họa.

Chương 1: Phật quốc phẩm

Bản dịch Chi Khiêm và La Thập là Phật quốc phẩm. Bản dịch Huyền Tráng là Tự phẩm.

Nội dung phẩm này, đức Phật dạy cho Bồ tát Bảo-tích và năm trăm Trưởng giả: “Tịnh Phật quốc độ, nghĩa là tâm tịnh là tịnh độ của chư Phật và hết thảy chúng sinh là Tịnh độ của Bồ tát”.

Và, vì chúng sinh là Tịnh độ của Bồ tát, nên Tịnh độ của Bồ tát có rất nhiều chủng loại. Tịnh độ của Bồ tát có nhiều chủng loại là do sức giáo hóa của Bồ tát, khiến phiền não chúng sinh được điều phục, do phiền não của các chủng loại chúng sinh được điều phục, bởi Bồ tát giáo hóa mà thâm nhập Phật trí, trỗi dậy từ căn tính thanh tịnh của Bồ tát, nên vì lợi ích hết thảy chúng sinh mà Bồ tát tiếp nhận Tịnh độ.

Tịnh độ của Bồ tát chính là Tâm ngay thẳng; Tâm sâu xa; Tâm Bồ đề; Lục độ; Bốn vô lượng tâm; Tứ nhiếp pháp, Phương tiện; Ba mươi bảy phẩm trợ đạo...

Chủ yếu Tịnh độ của Bồ tát là tịnh tâm. Tịnh tâm, khiến tâm tịnh thì cõi nước thanh tịnh. Cõi nước thanh tịnh là Tịnh độ của chư Phật.

Cõi Tịnh độ của đức Phật Thích Ca là ngay trong cõi Ta bà uế độ này. Chúng sinh do sống với tâm phiền não vô minh, nên không thấy Tịnh độ của Phật Thích Ca trang nghiêm thanh tịnh, chứ không phải cõi Phật đức Thích Ca đang giáo hóa là không thanh tịnh. Trong phẩm này Tôn giả Xá-lợi-phất nghi ngờ sự thanh tịnh của Phật Thích Ca, Ngài biết tâm ấy của Tôn giả, nên Ngài đã hiển thị Tịnh độ của thanh tịnh trang nghiêm, khi Ngài bắm ngón chân xuống đất, ngay tức thì cõi Phật rất thanh tịnh hiện ra và đại chúng ai cũng thấy mình đang ngồi trên hoa sen thanh tịnh trang nghiêm. Đức Phật hỏi: “Này Xá-lợi-phất! Ông thấy cõi Phật thanh tịnh chưa? Dạ, con đã thấy rồi”.

Nên, các phẩm còn lại của kinh này là đề minh họa Tịnh Phật Quốc Độ từ mặt thực tiễn đến mặt siêu việt; từ những điều có thể nghĩ bàn từ tri thức phàm tục, đến những điều không thể nghĩ bàn, vượt ra khỏi mọi tri thức phân lập nhị nguyên ấy.

Chương 2: Phương tiện phẩm

Bản dịch Chi Khiêm là Thiện quyền phẩm. Bản dịch của La Thập là Phương tiện phẩm và bản dịch của Huyền Tráng là Hiển bất tư nghị phương tiện thiện xảo phẩm.

Nội dung phẩm này, nói về công hạnh tu tập và năng lực thành tựu của Trưởng giả Duy-ma-cật ở thành Tỳ-xá-ly là không thể nghĩ bàn.

Trưởng giả đã biết sử dụng những phương tiện khéo léo, tài năng đến nỗi không thể nghĩ bàn để nhiếp phục hết thảy thành phần của xã hội để đưa về với Phật đạo.

Đối với người nghèo nàn, thì sử dụng vô lượng tài sản để nhiếp phục; đối với người phạm giới, thì sử dụng hạnh thanh tịnh để nhiếp phục; đối với người giận dữ thì sử dụng phương tiện nhẫn nhục để nhiếp phục... Nghĩa là Bồ tát đích thật thì không từ nan bất cứ một lãnh vực nào của xã hội ô

trước mà Bồ tát không sử dụng phương tiện thiện xảo, để xâm nhập nhằm đồng sự mà nhiếp phục để đưa về đệ nhất nghĩa đế hay Phật đạo, ngay cả sử dụng phương tiện thân bệnh để hiển thị đệ nhất nghĩa đế hay chân lý tối hậu.

Nên, nội dung phẩm này là minh họa Bồ tát khéo sử dụng mọi phương tiện để thành tựu chúng sinh, tịnh Phật quốc độ. Vì thành tựu chúng sinh, tịnh Phật quốc độ mà Bồ tát có thể sử dụng mọi phương tiện thuận nghịch một cách tài tình để nhiếp phục chúng sinh, ngay trong những điều kiện mà họ đang có, để giúp họ chúng nhập Phật đạo, đi trên con đường đức Phật đang đi.

Chương 3: Đệ tử phẩm

Bản dịch Chi Khiêm và La Thập là Đệ tử phẩm. Bản dịch của Huyền Tráng là Thanh văn phẩm.

Nội dung phẩm này, nói rõ về tuệ giác chưa hoàn hảo của hàng Thanh văn qua góc nhìn của Bồ tát đối với các mặt như: Thiền định chưa hoàn hảo của Tôn giả Xá-lợi-phất; Thuyết pháp chưa hoàn hảo của Tôn giả Đại-mục-kiền-liên; Thực hành pháp khát thực chưa hoàn hảo của Tôn giả Đại-ca-diếp; Tiếp nhận thực phẩm và thọ thực chưa hoàn hảo của Tôn giả Tu-bồ-đề; Thuyết pháp quán cơ chưa hoàn hảo của Tôn giả Phú-lâu-na; Trình bày pháp yếu chưa hoàn hảo của Tôn giả Ca-chiên-diên; Cái thấy thiên nhãn chưa hoàn hảo của Tôn giả A-na-luật; Cách nhìn trì giới và phạm giới chưa hoàn hảo của Tôn giả Ưu-ba-li; Ý nghĩa xuất gia chưa hoàn hảo của Tôn giả La-hầu-la; Thị giả chưa hoàn hảo của Tôn giả A-nan.

Ở phẩm này, Cư sĩ Duy-ma-cật là biểu trưng cho tuệ giác biện tài của Bồ tát thừa, giúp cho hàng Thanh văn điều chỉnh và nâng pháp học, pháp hành của mình trước đó lên chỗ hoàn hảo, đi đúng con đường đức Phật đã đi, hiểu đúng những gì mà đức Phật đã dạy.

Nói đúng hơn, ở phẩm này Tuệ giác của Cư sĩ Duy-ma-cật đóng vai trò hộ pháp, kích hoạt sự thăng tiến cho hàng Thanh văn, khiến họ đi đúng với ý nghĩa sâu xa của chánh pháp, đi đúng với con đường đức Phật đã đi.

Nên, phẩm này là minh họa tính chất thăng tiến không thể nghĩ bàn của hàng Thanh văn, sau khi bị kích hoạt bởi tuệ giác toàn hảo của Đại thừa, mà Cư sĩ Duy-ma-cật là một biểu tượng nhập thế không thể nghĩ bàn.

Chương 4: Bồ tát phẩm

Cả Chi Khiêm, La Thập và Huyền Tráng đều dịch là Bồ tát phẩm.

Nội dung phẩm này, minh họa về sự toàn hảo của tuệ giác Đại thừa, mà những vị tu tập Bồ tát thừa cần phải quán chiếu sâu xa để thăng tiến đến chỗ tuệ giác toàn hảo.

Bồ tát Di-lặc đã từng được Cư sĩ Duy-ma-cật chia sẻ những ý nghĩa sâu xa về pháp thọ ký của Phật và tâm của Bồ tát nhận pháp thọ ký ấy từ Phật.

Pháp thọ ký của Phật cho Bồ tát là không có pháp gì để thọ ký cả. Vì sao? Vì bản tính Bồ đề xưa nay tịch diệt, không đến, không đi, vô trú, vô trước, thì làm gì có trao, có nhận? Nên, thọ ký của Phật cho Bồ tát là khiến cho Bồ tát thuận theo tự tính của tâm Bồ đề mà tiến đến chỗ toàn hảo của tâm bất sinh, bất diệt. Bồ tát đem tâm bất sinh, bất diệt mà tiếp nhận sự thọ ký của Phật, thì ngay đó liền

trở thành toàn hảo, chứ không phải lúc khác và nơi khác. Ngay đó là nhận mà chẳng nhận gì cả; ngay đó là trao mà chẳng có ai trao, ai nhận gì cả.

Đó là thọ pháp và nhận pháp không thể nghĩ bàn mà Cư sĩ Duy-ma-cật đã từng chia sẻ và kích hoạt sự thăng tiến đến chỗ toàn hảo cho những vị tu tập Bồ tát thừa.

Đồng tử Quang-nghiêm đã từng được Cư sĩ Duy-ma-cật chia sẻ về ý nghĩa sâu xa của đạo tràng, tâm ngay thẳng là đạo tràng; tâm hành phát khởi là đạo tràng; tâm sâu xa là đạo tràng, tâm bồ đề là đạo tràng...

Tóm lại, mọi động tác, mọi hành hoạt của Bồ tát thích ứng với tâm bồ đề, với ba-la-mật thì mọi động tác, mọi hành hoạt ấy đều là đạo tràng của Bồ tát.

Như vậy, mọi hành hoạt của Bồ tát từ bản chất của tâm Bồ đề, nên mọi hành hoạt của Bồ tát đều là đạo tràng cả.

Đạo tràng của Bồ tát như vậy là ở đâu cũng

có và lúc nào cũng có, có ngay ở nơi mỗi động tác hành hoạt của Bồ tát. Đạo tràng của Bồ tát như vậy thì không thể nghĩ bàn.

Bồ tát Trì-thế đã từng được Cư sĩ Duy-ma-cật chia sẻ trí tuệ nhận rõ chân vọng, chánh tà để không bị thiên ma quấy nhiễu và có khả năng nhiếp phục ma quân, khiến cho tất cả chúng sinh có cách nhìn đúng chánh pháp và đều đạt đến sự hoàn hảo ở trong chánh pháp. Ấy là điều không thể nghĩ bàn của Bồ tát nhiếp phục và thuần hóa ma quân.

Trưởng giả tử Thiện-đức cũng đã được Cư sĩ Duy-ma-cật chia sẻ về pháp hội bố thí. Nghĩa là nâng tài thí lên pháp thí. Bồ tát thực hành pháp thí là từ nơi tâm Bồ đề mà thực hành Lục ba-la-mật; Tứ vô lượng tâm và từ nơi tâm Bồ đề mà Bồ tát trình bày các pháp vô thường, khổ, không, vô ngã hay không, vô tướng, vô tác cho chúng sinh... Ấy là điều không thể nghĩ bàn của Bồ tát thực hành pháp thí.

Tóm lại, nội dung của chương này, minh họa

sự kích hoạt tâm bồ đề của Bồ tát qua thực hành các hạnh đến chỗ toàn hảo của Phật. Nghĩa là Bồ tát thì lúc nào và ở đâu cũng đi đúng đường Phật đi, phải làm đúng việc Phật làm. Ấy là chỗ không thể nghĩ bàn của Bồ tát Đại thừa.

Chương 5: Văn thù sư lợi vấn tật phẩm

Bản dịch của Chi Khiêm là Chư pháp ngôn phẩm. Bản dịch của La Thập là Văn-thù-sư-lợi-vấn-tật phẩm. Bản dịch Huyền Tráng là Vấn tật phẩm.

Cư sĩ Duy-ma-cật là tiêu biểu cho hàng Bồ tát tại gia và ngài Văn-thù-sư-lợi là tiêu biểu cho hàng Bồ tát xuất gia là những vị tu tập Bồ tát đạo đã có tuệ giác thâm thấu được lý tính tuyệt đối của Chân Như, nên Bồ tát tại gia hay xuất gia không còn có lẫn mức, mọi ý niệm nhị nguyên hoàn toàn bất dẫu.

Bấy giờ, đức Thế Tôn dạy ngài Văn-thù-sư-lợi đi đến nhà Cư sĩ Duy-ma-cật thăm bệnh, khi ngài Văn-thù-sư-lợi đến, thấy căn nhà trống không, không có gì cả, chỉ có một mình Duy-ma-cật nằm trên giường bệnh.

Cư sĩ Duy-ma-cật nói: “Xin chào ngài Văn-thù-sư-lợi! Ngài bằng tướng không đến mà đến;

bằng tướng không thấy mà thấy”.

Đại sĩ Văn-thù-sur-lợi đáp: “Thật đúng như vậy, hỡi Cư sĩ Duy-ma-cật! Nếu đã đến, thì không còn đến nữa; nếu đã đi, thì không còn đi nữa. Vì sao? Vì đến, không từ đâu đến; vì đi không từ đâu đi. Cái có thể bị thấy, thì không thể thấy nữa được”.

“Nhưng thôi, hãy gác việc ấy qua một bên. Nay Cư sĩ, bệnh có kham nổi không? Trị liệu có giảm mà không tăng phải không? Đức Thế Tôn, ân cần hỏi thăm Cư sĩ nhiều lắm”.

“Này Cư sĩ! Bệnh tình khởi lên từ nguyên nhân nào, thời gian bệnh bao lâu rồi và làm sao hết bệnh?”

Cư sĩ Duy-ma-cật trả lời: “Từ si và hữu ái mà bệnh tôi sinh khởi; do hết thấy chúng sinh bệnh, nên tôi bệnh; Nếu khi nào chúng sinh hết bệnh, thì bệnh tôi mới hết. Vì sao? Bởi Bồ tát, vì chúng sinh mà vào ở trong sinh tử. Có sinh tử là có bệnh. Nếu chúng sinh thoát ly cái thống khổ của bệnh, thì bệnh Bồ tát mới hết...” (Tr544b, Đại Chính 14).

Qua sự đối thoại giữa hai vị Bồ tát tại gia và xuất gia này, cho ta thấy rằng, nội dung của chương này, minh họa lý tính tuyệt đối của chân như mà tuệ giác tu học của Bồ tát cần phải thăng tiến để đạt đến chỗ toàn hảo. Sự toàn hảo của lý tính và sự tướng mà Bồ tát thăng tiến và đạt được là bất nhị. Bất nhị, vì sự và lý của bồ tát chứng nghiệm ngay nơi tự tâm thanh tịnh vốn viên dung vô ngại. Lý tính không trở ngại sự tướng và sự tướng không trở ngại lý tính, đó là con đường hành hoạt bất nhị của Bồ tát Thượng thừa.

Vì vậy, chương này minh họa cả người bệnh và người thăm bệnh đều là không thể nghĩ bàn. Không thể nghĩ bàn, bởi vì họ là những vị Đại sĩ tu tập Bồ tát đạo đã vượt qua mọi ý tưởng phân biệt nhị nguyên; vượt ra khỏi mọi sự chấp thủ ngã và pháp, đạt đến trí và bi bất nhị, lý và sự không hai.

Ở đây, Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi là biểu tượng cho đại trí. Đại sĩ Duy-ma-cật là biểu tượng cho đại bi.

Đại trí của Văn-thù-sư-lợi là để thẩm định

Tịnh độ bất sinh diệt của chư Phật và Đại bi của Duy-ma-cật có tác dụng làm cho thế giới tịnh độ bất sinh diệt của chư Phật, nở ra ngay trong thế giới sinh diệt của chúng sinh.

Ấy, lại là điều không thể nghĩ bàn của kinh Duy-ma-cật và cũng là điều không thể nghĩ bàn của chương này.

Chương 6: Bất tư nghị phẩm

Cả ba bản dịch của Chi Khiêm, La Thập và Huyền Tráng đều là Bất tư nghị phẩm.

Phẩm này có nhiều nội dung mà nội dung nào cũng biểu thị cho ý nghĩa giải thoát không thể nghĩ bàn.

- *Vô cầu và vô trú*

Cư sĩ Duy-ma-cật hỏi Tôn giả Xá-lợi-phất, Ngài vì chỗ ngồi mà đến hay vì chánh pháp mà đến? Tôn giả trả lời: Vì chánh pháp mà đến, chứ không phải vì chỗ ngồi. Nhân đây, Cư sĩ chia sẻ ý nghĩa sâu xa về sự mong cầu chánh pháp từ cạn tới sâu, từ thực nghiệm đến siêu nghiệm, từ thực tế đến siêu việt. Cầu chánh pháp chính là cầu sự tịch diệt tối thượng của Niết bàn. Niết bàn thì vô trú. Không nên trú bất cứ ở đâu và lúc nào thì gọi trú Niết bàn. Cầu Niết bàn là không cầu gì cả và trú Niết bàn là không trú gì cả. Ấy là ý nghĩa đích thực của sự mong cầu chánh pháp.

Không trú bất cứ cái gì cả, ấy mới là nghĩa giải thoát không thể nghĩ bàn.

- *Tòa sư tử*

Cư sĩ Duy-ma-cật hỏi ngài Văn-thù-sư-lợi: “Đại sĩ từng dạo khắp vô số thế giới, vậy trong các thế giới ấy, thế giới nào có tòa Sư tử tuyệt hảo nhất?”

Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi trả lời: “Thế giới Tu-di-tướng của Phật Tu-di-đăng-vương giáo hóa, cách đây khoảng ba mươi hai hằng hà sa thế giới về phương Đông. Đức Phật ấy cao tám mươi bốn ngàn do tuần, tòa Sư tử của Ngài cũng cao như vậy và đẹp đẽ bậc nhất”.

“Bấy giờ, Cư sĩ Duy-ma-cật liền hiện thần lực, tức thì ba mươi hai ngàn tòa Sư tử cao đẹp từ đức Phật Tu-di-đăng vương cho đến phòng Cư sĩ Duy-ma-cật. Đại chúng hiện diện thấy việc như vậy là chưa từng có. Lúc ấy, phòng của Cư sĩ tự rộng lớn, chứa ba mươi hai ngàn tòa Sư tử mà không có chướng ngại gì cả”.

Nệm cỏ cát tường hay nệm vải mà người

ngồi với tâm chí phàm phu, thì đó chỉ nệm cỏ hay nệm vải đơn thuần. Nhưng cũng chính vật ngồi và chỗ ngồi ấy, nếu người ngồi với tâm chí kim cang bất động, thì chỗ ngồi và vật ngồi ấy đều trở thành tòa kim cang và nếu người ngồi với tâm đồng mãnh, tâm uy hùng nhiếp phục hết thủy nội ma và ngoại ma, khiến ma quân khiếp sợ, thì chỗ ngồi ấy là tòa Sư tử.

Tâm là ngôi nhà dung chứa hết thủy y báo và chánh báo của hết thủy chúng sinh. Nếu chúng sinh sống trong ngôi nhà ấy mà tham dục, ích kỷ, mù quáng và chật hẹp, thì ngay cả một thiện niệm cũng không có điều kiện để khởi sinh, chứ làm gì mà có thể dung chứa đến người thân trong gia đình, huống hồ làm sao mà có thể dung chứa cả sơn hà đại địa!

Nhưng, nếu một người sống với ngôi nhà tâm rộng lặng, thì việc ngôi nhà ấy dung chứa ba mươi hai ngàn tòa Sư tử cao lớn xinh đẹp, có hề hấn gì! Không những vậy mà đem cả núi Tu di, cả nước bốn đại dương hay cả tam thiên đại thiên, cho

đến đem cả mười phương quốc độ nhiều như số cát bụi mà nhét vào trong tâm ngôi nhà tâm trống lỗng ấy, thì chẳng có hề hứng gì!

Ấy là pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn mà chương này của kinh Duy-ma-cật minh họa.

- *Không thể nghĩ bàn*

Không thể nghĩ bàn, Hán là Bất khả tư nghị. Ấy là dịch từ Acintyavimokṣa-saṃdarśana-parvata. Nghĩa là biểu hiện giải thoát không thể nghĩ bàn.

Saṃdarśana-parvata có nghĩa là thị hiện hay biểu hiện. Acintyavimokṣa, giải thoát không thể nghĩ bàn.

Như vậy, biểu hiện hay thị hiện trong ý nghĩa này không phải là những xảo thuật mà biểu hiện từ nơi tự tính của chính nó.

Tự tính hay Phật tính là không thể nghĩ bàn, vì nó không thuộc về lãnh vực tri nghiệm của phàm phu mà là lãnh vực chứng nghiệm của bậc Giác ngộ.

Đi, đứng, nằm, ngồi, nói năng, im lặng, động tịnh của bậc Giác ngộ là đều từ nơi tự tính Niết bàn

hay Phật tính mà biểu hiện. Nên, đứng từ góc nhìn của phàm phu mà nhìn mọi sự biểu hiện của Phật đều là giải thoát không thể nghĩ bàn.

Nên, ở chương này, Cư sĩ Duy-ma-cật biểu hiện giải thoát không thể nghĩ bàn, từ nơi tự tính giác ngộ của chính ông với sự chứng minh của đức Phật Tu-di-đăng-vương ở thế giới Tu-di-tướng và sự trải nghiệm của Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi cũng như sự thăng tiến đối với tuệ giác vô cầu, vô trú đối với chánh pháp của Tôn giả Xá-loi-phất và những cảm thọ thuần khiết biến những giọt nước mắt của Tôn giả Đại-ca-diếp tuôn trào kết thành những hạt kim cương bất hoại.

Tất cả những trạng thái rung động như vậy của người và cảnh, nơi ngôi nhà tâm rộng lặng của Cư sĩ Duy-ma-cật như vậy, đều là biểu thị cho pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn của Phật giáo Đại thừa, ngay nơi thế giới phàm tục của chúng sinh, mà Cư sĩ Duy-ma-cật là một trong những tiêu biểu cho sự chứng nghiệm không thể nghĩ bàn ấy.

Chương 7: Quán chúng sinh phẩm

Bản dịch Chi Khiêm là Quán nhân vật phẩm.
Bản dịch La Thập là Quán chúng sinh phẩm. Bản
dịch Huyền Tráng là Quán hữu tình phẩm.

Trong phẩm này có những nội dung như sau:

- *Cách nhìn chúng sinh*

Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi hỏi Cư sĩ Duy-ma-cật,
Bồ tát nên nhìn chúng sinh như thế nào?

Cư sĩ thưa: “Bồ tát nên nhìn chúng sinh như
nhà ảo thuật nhìn thấy nhân vật ảo thuật. Nghĩa là
Bồ tát, nên nhìn sự có mặt của chúng sinh, như thấy
trăng dưới nước, ảnh trong gương, như sóng nắng,
như âm hưởng...”

Tóm lại, Bồ tát nên nhìn thấy chúng sinh là
một tập hợp giả dối bất thực. Và nhìn thấy chúng
sinh khổ đau là do bám lấy cái tập hợp giả dối bất
thực ấy và cho nó là tôi, là của tôi.

Bồ tát với cách nhìn chúng sinh như là một

tập hợp giả dối bất thực, để phát huy không-quán đến chỗ cùng tột. Không-quán cùng tột, không những chỉ quán chiếu để thấy tự thân năm uẩn là vô thường, bất thực, giả dối và vô ngã, mà còn thấy tự thân của những nguyên tố tạo thành năm uẩn cũng vô thường, giả dối, bất thực, để trực nhận không phải chỉ ngã-không mà còn cả pháp-không và chứng nhập Tính-không thường tại nơi ngã và pháp.

Ấy là điều không thể nghĩ bàn nơi cách nhìn chúng sinh huyền ảo. Và với cách nhìn này đưa Bồ tát thẳng tiến đến tuệ giác Tính-không thường tại nơi ngã và pháp một cách toàn hảo.

- *Cách thực hành từ tâm*

Đại sĩ hỏi: Bồ tát nhìn chúng sinh như vậy rồi, thì làm sao thực hành từ tâm?

Cư sĩ thưa: “Bồ tát nhìn thấy chúng sinh như vậy rồi, liền suy nghĩ, ta sẽ thuyết pháp cho chúng sinh nghe, đó là Bồ tát thực hành lòng từ chân thật. Bồ tát thực hành lòng từ với tâm tịch lặng, vì nơi tâm không còn có gì sinh ra. Thực hành lòng từ với

tâm không nóng bức, vì nơi tâm không còn phiền não. Thực hành lòng từ bình đẳng, vì tâm bình đẳng với ba thời gian. Thực hành lòng từ không tranh cãi, vì tâm không còn sinh khởi. Thực hành lòng từ bất nhị, vì trong ngoài không kết hợp. Thực hành lòng từ bất hoại, vì tuyệt đối tịch diệt. Thực hành lòng từ kiên cố, vì tâm không bị phá hủy. Thực hành lòng từ thanh tịnh, vì tự tính các pháp vốn tịnh. Thực hành lòng từ vô biên, vì ví như không gian. Thực hành lòng từ của A-la-hán, vì đã phá tan giấc mê buộc. Thực hành lòng từ của Bồ tát, vì an ổn chúng sinh. Thực hành lòng từ của Như lai, vì chúng nhập tướng chân như. Thực hành lòng từ của Phật, vì tỉnh giác chúng sinh...” (La Thập, tr 547b, Đại Chính 14).

Nội dung chủ yếu của sự thực hành lòng từ ở đây là Bồ tát thiết lập trên nền tảng quán chiếu Tính-không. Tính-không là tính tịch diệt ở nơi chúng sinh hay vạn hữu. Nên, Cư sĩ Duy-ma-cật thưa với Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi rằng: “Bồ tát thực hành lòng từ với tâm tịch lặng, vì nơi tâm không có gì sinh ra. Thực

hành lòng từ với tâm không nóng bức, vì nơi tâm không còn phiền não. Thực hành lòng từ bình đẳng, vì tâm bình đẳng với ba thời gian...”

Như vậy, Bồ tát thực hành lòng từ đối với chúng sinh là từ nơi bản thể tịch diệt mà hiện khởi hay tùy thuận pháp tính mà biểu hiện lòng từ bi đối với hết thảy chúng sinh.

Nên, Bồ tát thực hành từ bi mà không bị vương mắc bởi bất cứ điều kiện gì. Ấy gọi là tình yêu của Bồ tát có ngay nơi bản thể tịch diệt. Bồ tát yêu chỉ là yêu mà không có điều kiện nào cả. Ấy là tình yêu nguyên sơ, toàn vẹn mà Bồ tát thường yêu thương chúng sinh.

Nghĩa là ngay nơi vô vi tịch diệt mà Bồ tát biểu hiện lòng từ đối với hết thảy chúng sinh. Nên, Cư sĩ Duy-ma-cật thưa với Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi: “Chúng sinh bệnh, nên Bồ tát bệnh; khi nào chúng sinh hết bệnh, bệnh tôi mới lành”.

Ấy là điều không thể nghĩ bàn về lòng từ của Bồ tát.

- *Cách thực hành bi tâm, hỷ tâm và xả tâm*

Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi hỏi Cư sĩ Duy-ma-cật: Bồ tát thực hành tâm từ như thế nào?

Cư sĩ đáp: “Hết thấy công đức mà Bồ tát làm được đều đem chia sẻ cho hết thấy chúng sinh”.

Đại sĩ hỏi: “Bồ tát thực hành tâm hỷ như thế nào?”

Cư sĩ thưa: “Hoan hỷ không hồi tiếc lợi ích đã làm”.

Đại sĩ hỏi: “Bồ tát thực hành tâm xả như thế nào?”

Cư sĩ thưa: “Làm được phước đức che chở gì thì không nghĩ đến sự đền trả”. (La Thập, tr547c, Đại Chính 14).

Nội dung chủ yếu thực hành lòng bi, lòng hỷ và lòng xả của Bồ tát là từ nơi Tính-không mà quán chiếu vô ngã, để sinh khởi tâm bi, tâm hỷ, tâm xả đối với hết thấy chúng sinh đang bị đắm chìm ở trong thế giới ảo giác, từ những cảm giác, tri giác, tâm hành và vọng thức mê lầm về một ảo ngã và

những thuộc tính của nó.

Nên, mọi công đức của Bồ tát làm mà có được là đều từ nơi quán chiếu vô ngã và do thực hành lòng bi bạt khổ với những hành động thực tiễn vô ngã, mới có công đức thực sự để chia sẻ cho chúng sinh và từ công đức chia sẻ ấy của Bồ tát, mà chúng sinh duyên vào đó để nhận chân được ảo ngã là hư ngụy, bất thực, nó như lông rùa, sừng thỏ, như cây chuối có lõi, như thạch nữ sinh con... liền buông bỏ mọi ý tưởng vướng mắc về một ảo ngã, chấm dứt nguyên nhân sinh khởi khổ đau, mọi thống khổ tự nó biến mất. Ấy là Bồ tát thực hành tâm bi.

Với tâm bi, bạt khổ chúng sinh như vậy, Bồ tát thấy rất rõ khổ tập diệt tận, chúng sinh thoát khổ, nhưng nơi chúng sinh không hề có cái ta để thoát khổ và nơi người cứu khổ cũng không hề thấy có cái ta nào để cứu khổ cả. Diệt khổ là vì nhân duyên sinh khổ đã diệt và nhân duyên bạt khổ cũng diệt. Nên gọi là chúng sinh khổ diệt và hành động

diệt khổ của Bồ tát cũng diệt.

Và tâm hỷ của Bồ tát sinh khởi là khi thấy chúng sinh nhận ra được sự thật của khổ, tập khởi của khổ và các khổ đã diệt tận, do thực hành Thánh đạo vô lậu. Do vậy mà Bồ tát có tâm hỷ. Tâm hỷ của Bồ tát là thấy chúng sinh khổ diệt và thấy hành động bạt khổ của Bồ tát cũng tự tịch diệt, ấy là tâm hỷ của Bồ tát.

Chúng sinh có sự diệt tận khổ đau, sống an lạc và phát tâm vô thượng bồ đề làm hết thấy thiện sự, vì lợi ích chúng sinh, những kết quả đạt được như vậy, Bồ tát không hề nghĩ là do công đức mình giáo hóa và cũng không hề có ý tưởng khởi lên mong cầu chúng sinh đáp trả, đó là tâm xả của Bồ tát. Bồ tát thực hành tâm xả, vì chúng sinh khổ diệt và hành động bạt khổ của Bồ tát cũng hoàn toàn tịch diệt, ấy là xả tâm của Bồ tát.

Vì những ý nghĩa sâu xa ấy, nên Cư sĩ Duy-ma-cật đã thừa với Đại sĩ Văn-thù-sur-lợi, Bồ tát thực hành tâm bi là “hết thấy công đức mà Bồ tát

làm được đều đem chia sẻ cho hết thấy chúng sinh”. Bồ tát thực hành tâm hỷ là “hoan hỷ không hối tiếc lợi ích đã làm”. Và Bồ tát thực hành tâm xả là “làm được phước đức che chở gì thì không nghĩ đến sự đền trả”.

Ấy là điều không thể nghĩ bàn về bi tâm, hỷ tâm và xả tâm của Bồ tát.

- Hành động Thiên nữ tung hoa

Bấy giờ, nơi Trượng thất của Cư sĩ Duy-ma-cật liền biểu hiện một Thiên nữ nghe được pháp của các bậc Đại nhân nói, liền đem thiên hoa tung lên các bậc Bồ tát và các vị đại đệ tử. Hoa tung đến các vị Bồ tát thì rơi rớt hết, nhưng hoa tung đến các vị Đại đệ tử thì dính không rớt, Tôn giả Xá-lợi-phất dùng hết thân lực để phui bỏ mà hoa vẫn không đi.

Thiên nữ thưa: “Tôn giả Xá-lợi-phất, tại sao phải phui bỏ hoa này?”

Tôn giả trả lời: “Hoa này không đúng pháp, nên phải phui bỏ”.

Thiên nữ thưa: “Thưa Ngài, đừng nói hoa này

không đúng pháp, vì sao? Vì hoa này không có phân biệt. Phân biệt là do Ngài tự có ý tưởng phân biệt vậy. Xuất gia trong Phật pháp có phân biệt là không đúng pháp, không phân biệt mới đúng pháp. Ngài hãy nhìn các vị Bồ tát, hoa không dính mắc là vì đã đoạn tuyệt hết thấy ý tưởng phân biệt. Ví như con người khi sợ hãi, thì phi nhon được dịp. Các Ngài cũng vậy, sợ sinh tử nên sắc, thanh, hương, vị, xúc liền được dịp. Không sợ thì năm dục không thể làm gì được. Tập quán sai sử và ràng buộc của phiền não chưa hết thì hoa dính mắc vào mình, tập quán sai sử và ràng buộc của phiền não hết rồi thì hoa hết dính mắc”. (La Thập, tr547c, Đại Chính 14).

Hành động tung hoa của Thiên nữ là không thể nghĩ bàn. Nhưng thiên hoa không dính nơi các vị Bồ tát mà dính ở nơi các vị Đại đệ tử lại cũng là điều không thể nghĩ bàn một cách thâm thúy.

Hoa thực chất là không có nhiễm hay tịnh. Nhiễm hay tịnh là ở nơi tâm người tung hoa. Người tung hoa với tâm phân biệt vọng tưởng, thì hoa

cũng phân biệt vọng tưởng đúng như hành động của người tung hoa ấy.

Người hoa dính, mà không khởi lên ý tưởng phân biệt, thì hoa dính mà không dính. Người hoa không dính mà khởi lên phân biệt vọng tưởng không dính, thì hoa không dính mà dính.

Nhiễm hay tịnh, dính hay không dính hoàn toàn không ở nơi hoa mà ở nơi ý tưởng hay không ý tưởng của người khi tiếp xúc nó.

Đối với Bồ tát, Thiên nữ tung hoa không dính là biểu thị cho tâm vô cầu và vô trú của Bồ tát, trong quá trình thực hiện đại nguyện Từ bi đối với chúng sinh.

Đại đệ tử, Thiên nữ tung hoa dính áo, Tôn giả Xá-lợi-phất dùng hết năng lực để phủi, vì thấy hoa dính không thích hợp với chiếc áo, ấy không phải là hành động tiêu cực mà là một hành động tích cực để vươn tới sự toàn hảo. Không phải là toàn hảo về lý mà còn toàn hảo về sự và không phải toàn hảo cho chính mình mà còn toàn hảo cho chúng sinh.

Vì vậy, hành động phủi hoa của Tôn giả Xá-lợi-phất nơi tấm áo, biểu tượng cho đời sống giải thoát là một hành động tích cực. Không có hành động tích cực này, các Đại đệ tử Thanh văn của Phật không có cơ sở để vươn tới tu tập Bồ tát thừa, nhằm làm lợi ích cho hết thảy chúng sinh, khiến thích ứng với tính thể đại bi, với tâm vô cầu và với hành động vô trú.

Nên, trong phần Thiên nữ tung hoa này, diễn tả pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn, gồm bốn mặt: Hành động Thiên nữ tung hoa là không thể nghĩ bàn. Hoa do Thiên nữ tung là nhiễm hay tịnh, hay không nhiễm, không tịnh cũng không thể nghĩ bàn. Bồ tát không dính hoa là không thể nghĩ bàn và Đại đệ tử dính hoa dùng hết năng lực để phủi mà hoa cũng không rơi là không thể nghĩ bàn.

Phật thuyết pháp với tâm Từ bi bình đẳng, nhưng do tâm chúng sinh nghe pháp có cao thấp, sâu cạn khác nhau, nên pháp của Phật cũng tùy theo tâm lượng chúng sinh mà có nhiều chủng loại dị biệt.

Nên, Tôn giả Xá-lợi-phất hỏi Thiên nữ, trong ba thừa chí nguyện Thiên nữ cầu thừa nào?

Thiên nữ thưa: “Do đem pháp Thanh văn mà giáo hóa chúng sinh, nên con là Thanh văn. Do đem pháp Nhân duyên mà giáo hóa chúng sinh, nên con là Bích-chi-phật. Do đem pháp Đại bi mà giáo chúng sinh, nên con là Đại thừa”.

Thưa Tôn giả! Như người vào rừng Chiêm-bặc (Campaka), chỉ có ngửi mùi hương thơm này, mà không ngửi mùi hương thơm nào khác. Cũng như vậy, nếu vào nơi Trượng thất này, chỉ thích ngửi nghe hương thơm công đức của Phật, chứ không thích ngửi nghe hương thơm công đức của Thanh văn, Bích-chi-phật”. (La Thập, tr548a, Đại Chính 14).

Như vậy, phần này không phải chỉ nói hành động tung hoa của Thiên nữ là không thể nghĩ bàn mà còn nói căn khí, nghiệp chủng của chúng sinh là không thể nghĩ bàn, thì phương tiện trí của Phật nói pháp giáo hóa chúng sinh cũng không thể nghĩ bàn, không thể cùng tận.

Tuy nhiên, sự không thể nghĩ bàn tột cùng là Phật trí. Chính Phật trí mới là điều không thể nghĩ bàn. Không có Phật trí thì không có tâm đại bi. Không có tâm đại bi thì không có hành động đại bi. Không có hành động đại bi thì không có Phật sự. Không có Phật sự thì không có hương thơm công đức của Phật. Không có hương thơm công đức của Phật, thì không có Tịnh độ của Phật nơi chúng sinh và chúng sinh không biết dựa vào đâu, để gieo trồng và nuôi lớn hạt giống phước đức và trí tuệ của Phật, để chấm dứt sinh tử như Phật đã chấm dứt và làm lợi ích cho hết thảy chúng sinh như chư Phật đã từng làm.

Đó là lý do tại sao, Thiên nữ thưa với Tôn giả Xá-lợi-phất ở nơi Trượng thất Duy-ma-cật, chỉ ưa thích ngửi hương thơm công đức của Phật mà không thích ngửi hương thơm công đức của Thanh văn và Bích-chi-phật.

- Trượng thất không thể nghĩ bàn

Thiên nữ thưa với Tôn giả Xá-lợi-phất,

Trượng thất của Cư sĩ Duy-ma-cật có tám điều không thể nghĩ bàn.

- Thứ nhất: Trượng thất này ngày cũng như đêm, thường chiếu soi ánh sáng màu hoàng kim, không dùng ánh sáng mặt trời mặt trăng.

- Thứ hai: Vào Trượng thất này thì không bị mọi sự dơ bẩn quấy rầy.

- Thứ ba: Trượng thất này thường có Đế Thích, Phạm vương, bốn Thiên vương, các vị Bồ tát ở những thế giới khác thường đến hội tụ.

- Thứ tư: Nơi Trượng thất này, thường diễn thuyết các pháp sáu Ba-la-mật và các pháp bất thoái chuyển.

- Thứ năm: Trượng thất này thường tấu những loại âm nhạc bậc nhất của chư Thiên, xuất ra vô lượng âm thanh pháp chuyển hóa.

- Thứ sáu: Trượng thất này có bốn kho tàng lớn, chứa đầy bảo vật, chu cấp cho người nghèo thiếu, nhu cầu thì được vô tận.

- Thứ bảy: Trượng thất này có đức Phật

Thích Ca, đức Phật A Di Đà, đức Phật A Súc Bệ, đức Phật Bảo Đức, đức Phật Bảo Viêm, đức Phật Bảo Nguyệt, đức Phật Bảo Nghiêm, đức Phật Nan Thắng, đức Phật Sư Tử Hưởng, đức Phật Nhất Thiết Lợi Thành, chư Phật mười phương như thế, hể Thượng nhân nghĩ đến là các Ngài liền đến, nói rộng rãi kho tàng bí yếu của chư Phật, nói xong liền trở về.

-Thứ tám: Trượng thất này hiện lên cung điện của chư Thiên và Tịnh độ của chư Phật.

Với tám điều của Trượng thất Cư sĩ Duy-ma-cật như vậy là không thể nghĩ bàn.

-Không ở đâu, không phải không ở đâu

Trong việc đối thoại giữa Thiên nữ tung hoa với Tôn giả Xá-lợi-phất đã tạo nên một kịch tính ly kỳ tại Trượng thất Duy-ma-cật, đến nỗi với những nhận thức quy ước, với những tư duy phạm tục đều xem nó như là những nhà trình diễn ảo thuật trên một kịch trường biến thiên không thể nghĩ bàn.

Nhưng, nếu ta nhìn và nghe những đối thoại

mang đầy kịch tính này từ nơi góc đứng và nhìn của tự tính, thì nó không phải là ảo thuật đơn thuần mà huyền thuật biểu diễn từ chân như tính.

Giới tính không có tự tính, nên là bất định tính, là vô trú tính, là vô ngã tính, là chân như tính, là Như lai tạng tính.

Giới tính ấy không có thuộc tính nam hay nữ, không có thuộc tính thiện hay ác, chánh hay tà, hữu vi hay vô vi, phiền não hay bồ đề, sinh tử hay niết bàn, nghĩa là nó không có bất cứ giới tính nào cho chính nó, nên nó có thể tùy duyên mà biểu hiện cái phi nó dưới nhiều hình thức, dưới nhiều tâm cảnh khác nhau. Nó là trùng trùng duyên khởi vô tính.

Ta nghe cuộc đối thoại thật không thể luận bàn giữa Tôn giả Xá-lợi-phất với Thiên nữ như kịch tính phim ảnh hiện đại:

Tôn giả hỏi: “Tại sao Thiên nữ không chuyển nữ thân?”

Thiên nữ thưa: “Đã mười hai năm, con tìm tướng nữ nhân, nhưng không tìm thấy, thì lấy gì để

chuyển. Ví như nhà ảo thuật làm ra nữ nhân huyễn ảo, có người hỏi nữ nhân huyễn ảo ấy, sao không chuyển nữ thân, hỏi như vậy đúng không?”

Tôn giả trả lời: “Không. Huyễn ảo không vốn có định tướng thì lấy cái gì mà chuyển”.

Thiên nữ thưa: “Các pháp toàn là như vậy. Vốn không có định tướng, sao Ngài lại hỏi con không chuyển nữ thân?”

Bấy giờ, Thiên nữ liền dùng thần lực, biến Tôn giả Xá-lợi-phất y như Thiên nữ và tự biến Thiên nữ y như Tôn giả Xá-lợi-phất, rồi hỏi Tôn giả, sao Ngài không chuyển nữ thân?

Với hình dáng Thiên nữ, Tôn giả nói: Tôi không biết chuyển sao mà thành nữ thân!

Thiên nữ thưa: Nếu Ngài chuyển được nữ thân này, thì mọi nữ nhân cũng đều chuyển được. Ngài không phải nữ nhân mà biến hiện thành nữ nhân, thì mọi nữ nhân cũng như vậy, tuy họ có thể biến hiện nữ thân mà không phải nữ nhân.

Do đó, đức Phật đã dạy: “các pháp phi nam, phi nữ”.

Ngay khi ấy, Thiên nữ thu lại thần lực, thân Tôn giả trở lại như cũ.

Thiên nữ hỏi: “Sắc tướng nữ nhân bây giờ ở đâu?”

Tôn giả trả lời: “Sắc tướng nữ thân không phải ở tại đó, không phải không ở tại đó”.

Thiên nữ thưa: “Các pháp cũng như vậy. Không phải ở tại đó cũng không phải không ở tại đó. Không phải ở đâu cũng không phải không ở đâu, đó là điều đã được dạy bởi đức Phật” (La Thập, tr548bc, Đại Chính 14).

Tự tính không phải ở đó, không phải không ở đó, lại là một điều không thể nghĩ bàn trong cuộc đối thoại này.

- *Không diệt cũng không sinh*

Chân như, Phật tính, Như lai tạng tính, Tự tính thanh tịnh vốn có đủ nơi tâm tính của hết thấy chúng sinh. Nó không sinh ra từ đâu, nó cũng

không diệt mất bởi đâu. Nó không phải ở đó mà cũng không phải không ở đó. Cái sinh ra nơi này, diệt ở nơi kia; hay diệt nơi này sinh nơi kia là pháp hư dối, bất thực, do các duyên tạo nên, do vọng tưởng dệt thành, pháp ấy không có chơn thật. Pháp chơn thật là không diệt cũng không sinh.

Nên, Tôn giả Xá-lợi-phất hỏi Thiên nữ: “Cô chết ở đây, sinh ở đâu?”

Thiên nữ trả lời: “Hóa thân bởi Phật sinh ra ở đâu, con cũng sinh ra ở đó”.

Tôn giả trả lời: “Hóa thân bởi Phật không chết, không sinh”.

Thiên nữ thưa: “Chúng sinh cũng vậy. Không chết, cũng không sinh”.

Nên, tự tính thanh tịnh nơi hết thấy chúng sinh không diệt cũng không sinh là điều không thể nghĩ bàn.

- *Bồ đề vô trú, vô đắc*

Bồ đề hay tự tính giác ngộ nơi hết thấy chúng sinh, xưa nay vốn thanh tịnh, thường tại, sáng trong, tự tại, không sinh diệt.

Tự tính ấy không phải do tu mà tạo nên, không phải do không tu mà biến mất; không phải do tu mà thanh tịnh, không phải do không tu mà ô nhiễm; không phải do tu mà chứng đắc, còn không tu không chứng đắc. Tự tính thanh tịnh ấy đối với thời gian lúc nào nó cũng là chân như và đối với không gian ở đâu nó cũng chân như, nghĩa là không lúc nào, không ở đâu nó là không chân như. Chân như thì không diệt ở đây, sinh ở kia, không tán ở chỗ này, tụ ở chỗ khác. Nên, chân như là bồ đề, vốn vô trú và vô đắc. Phật là Như lai, là Chánh biến tri là tuệ giác bồ đề thường tại và cùng khắp. Phật là Như lai không đến từ đâu, không đi về đâu, không có trú, không có đắc, vì không còn gì để trú và để đắc.

Bồ đề nơi tự tính của hết thấy chúng sinh là vô trú, vô đắc. Tinh thần ấy bừng sáng lên qua sự đối thoại giữa Tôn giả Xá-lợi-phất với Thiên nữ:

Tôn giả hỏi: “Thiên nữ bao lâu nữa được Vô thượng Bồ đề?”

Thiên nữ thưa: “Bao lâu Ngài trở lại làm phàm phu thì con được Vô thượng Bồ đề”.

Tôn giả trả lời: “Không có trường hợp nào tôi trở lại làm phàm phu”.

Thiên nữ thưa: “Cũng không có trường hợp nào con chứng đắc Vô thượng Bồ đề, vì sao? Vì Bồ đề không có trú xứ và không có ai là người đắc”.

Tôn giả hỏi: “Có vô lượng chư Phật nhiều như số cát sông Hằng đang đắc, đã đắc và sẽ đắc Vô thượng Bồ đề là nghĩa thế nào?”

Thiên nữ thưa: “Do văn tự thế tục phô diễn mà nói thời gian có ba đời, chứ thực ra Bồ đề không có tính quá khứ, hiện tại, vị lai gì cả”.

Thiên nữ thưa: “Ngài có được đạo quả A-la-hán không?”

Tôn giả trả lời: “Vì không có cái gì được, nên được”.

Thiên nữ thưa: “Cũng vậy. Chư Phật, Bồ tát, vì không có cái gì được, nên được”. (La Thập, tr548c, Đại Chính 14).

Đối thoại giữa Tôn giả Xá-lợi-phất và Thiên nữ về đắc và vô đắc, vượt ra khỏi mọi quy ước của nhận thức và mọi phạm trù ngôn ngữ thế tục, nên nó là không thể nghĩ bàn đối với mọi nhận thức và tư duy ở trong những giá trị ước lệ.

Đây là điều không thể nghĩ bàn mà Tôn chỉ kinh này muốn phô diễn và phẩm Quán chúng sinh này, minh họa tôn chỉ ấy một cách sống động và thú vị. Sống động và thú vị đến nỗi với những tư duy phàm tục, phải nhắm mắt lại, nghiền ngẫm một hồi, rồi buột miệng nói: “chúng sinh huyền thoại, nhân giả, Thiên giả, Thánh giả, Bồ tát huyền thoại, Phật cũng huyền thoại, tất cả cuộc sống đều là huyền thoại! Nhưng mọi huyền thoại đều có chân lý của nó. Không có huyền thoại cuộc sống chẳng có ý nghĩa gì. Không có huyền thoại cuộc sống chỉ là tuồng com áo và trâu bò tranh nhau gặm cỏ giữa sa mạc hoang liêu, nhưng than ôi, cỏ cũng những huyền thoại của nó mà!”

Chương 8: Phật đạo

Bản dịch của Chi Khiêm là Như lai chủng.
Bản dịch của La Thập là Phật đạo. Bản dịch của
Huyền Tráng là Bồ đề phần.

Trong phẩm này có những nội dung như sau:

- Chứng nghiệm Phật đạo

Một trong những Pháp ngữ nổi tiếng của ngài Huệ Năng ở Pháp Bảo Đàn Kinh “*Phật pháp tại thế gian, bất ly thế gian giác, ly thế mịch bồ đề, do như cầu thố giác*”. Nghĩa là “Phật pháp ở ngay trong thế gian, giác ngộ không xa rời thế gian; xa rời thế gian để tìm giác ngộ, giống như đi tìm sừng thỏ”.

Vì vậy, Bồ tát chứng nghiệm Phật đạo là chứng nghiệm ngay trong thế gian. Mọi môi trường sinh hoạt của thế gian từ các cõi trời cho đến những chỗ sa đọa xấu ác như địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh đều là những môi trường tương tác thuận nghịch để

Bồ tát thực hiện chứng nghiệm Phật đạo qua bồ đề tâm, bồ đề nguyện và bồ đề hạnh hay Phật tâm của chính mình.

Ấy là thế gian nói theo nghĩa rộng, nhưng thế gian nói theo nghĩa thực tế, chính là thân năm uẩn nơi mỗi chúng ta. Vì vậy, Bồ tát phải chứng nghiệm Phật đạo ngay nơi tự thân năm uẩn ở chính mình, để vượt qua khổ lụy và có cơ sở giúp chúng sinh vượt qua khổ lụy của chính họ.

Năm uẩn là vô thường, nhưng tính-không nơi năm uẩn trước sau không hề lai khứ, biến dịch; chấp thủ năm uẩn là ta, là của ta, ấy là điều kiện tác động để các loại vô minh, phiền não sinh ra tạo thành khổ uẩn mà thuật ngữ chuyên môn của Phật học gọi là “ngũ thủ uẩn khổ”. Tuy khổ do vô minh, phiền não tác thành, nhưng vô minh, phiền não và ngay cả khổ uẩn cũng hoàn toàn không có tự tính khổ hay ngã tính khổ. Ngã tính vốn không, thì vô minh, phiền não, chỉ là những biểu hiện huyễn hoặc của tâm thức, nên khổ mà chẳng có cái khổ nào,

giống cái khổ nào và cũng chẳng có cái ta nào chịu khổ cả.

Nên, chúng nghiệm Phật đạo nơi tự thân là cơ sở để Bồ tát phát khởi Bồ đề tâm, nuôi lớn Phật tâm giữa muôn ngàn chúng sinh sa đọa khổ lụy. Nghĩa là Bồ tát thấy rõ không có Phật đạo đơn thuần mà Phật đạo là ngay giữa thế gian đạo mà thực nghiệm, chứng nghiệm và thông đạt Phật đạo.

Thế gian đạo hay phi đạo là con đường dẫn ác nghiệp chúng sinh đi đến thọ nhận những quả báo khổ đau, và cũng là con đường dẫn thiện nghiệp chúng sinh đi đến thọ nhận những phước báo nhân thiên phàm tục.

Như vậy, thế gian đạo hay phi đạo là môi trường để Bồ tát thể nghiệm Phật tâm, nhằm thông đạt Phật đạo. Bồ tát thông đạt Phật đạo ngay ở nơi thế gian đạo hay phi đạo để thể chứng Phật tâm.

Với ý nghĩa này, ta nghe một đoạn đối thoại giữa Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi với Cư sĩ Duy-ma-cật.

Đại sĩ hỏi: “Bồ tát làm sao để thông đạt Phật

đạo?”

Cư sĩ thưa: “Bồ tát đi trên phi đạo là thông đạt Phật đạo”.

Đại sĩ hỏi: “Thế nào là Bồ tát đi trên phi đạo?”

Cư sĩ thưa: “Nếu Bồ tát làm năm vô gián mà không có tâm độc ác, não hại; đi đến địa ngục mà không có bất cứ sự dơ bẩn nào của tội lỗi; đi đến súc sinh mà không có bất cứ sự lỗi lầm nào của vô minh, kiêu mạn; đi đến ngạ quỷ mà vẫn đầy đủ mọi công đức; đi đến con đường Sắc giới và Vô sắc giới mà không tự cho mình là hơn hết; thị hiện hành động tham dục mà xa lìa mọi nhiễm trước; thị hiện hành động sân hận đối với chúng sinh mà không có tâm thù hận, ác ý; thị hiện hành động ngu si mà dùng trí tuệ để tự chế ngự tâm mình; thị hiện hành động tham bần mà không tiếc lẫn thân mạng, xả bỏ sở hữu trong ngoài; thị hiện hành động hủy phạm giới cấm mà vẫn đứng yên ở trong giới thể thanh tịnh, cho đến dù thấy lỗi nhỏ cũng ôm lòng sợ hãi

lớn; thị hiện hành động giận dữ mà thường kham nhẫn, từ bi; thị hiện hành động biếng nhác mà thường siêng năng tu tập công đức; thị hiện hành hoạt loạn động tâm ý mà thường ở trong chánh niệm, chánh định; thị hiện hành động ngu si mà thông đạt mọi loại trí tuệ thế gian và xuất thế gian; thị hiện hành động nịnh bợ giả tạo mà lại phương tiện tùy theo ý nghĩa trong kinh một cách tài tình; thị hiện hành động kiêu mạn mà đối với chúng sinh giống như cầu đường; thị hiện hành động theo các loại phiền não mà tâm thường thanh tịnh; thị hiện gia nhập ở nơi ma quân, mà tùy thuận trí tuệ của Phật không theo giáo chỉ của ai khác; thị hiện gia nhập Thanh văn mà nói cho chúng sinh pháp chưa từng nghe; thị hiện Duyên giác mà thành tựu đại bi giáo hóa chúng sinh; thị hiện gia nhập nghèo cùng mà có bàn tay ngọc công đức vô tận; thị hiện gia nhập hình tướng khuyết tật mà có đủ các tướng tốt để tự trang nghiêm; thị hiện gia nhập làm người hạ tiện mà sinh ra trong dòng dõi của Phật, có đầy đủ các công đức; thị hiện vào giữa những người xấu

xí, yếu ốm mà có thân thể tráng kiện lực sĩ, chúng sinh ai cũng thích nhìn; thị hiện người già bệnh mà đoạn sạch vĩnh viễn gốc rễ của bệnh tật, siêu việt nỗi sợ hãi về chết; thị hiện có đầy đủ tài sản mà thường quán chiếu vô thường, thật sự không ham gì cả; thị hiện có vợ con, thê thiếp, thể nữ mà thường xa lìa bùn lầy năm dục; thị hiện đàn độn mà thành tựu biện tài, nhớ hết không quên; thị hiện gia nhập tà đạo mà thường dùng chánh đạo để cứu độ chúng sinh; thị hiện gia nhập cùng khắp các đạo mà đoạn sạch nhân duyên của chúng; thị hiện Niết bàn mà vẫn ở ngay trong sinh tử.

Thưa ngài Văn-thù-sư-lợi, Bồ tát có khả năng đi trên phi đạo như vậy là thông đạt Phật đạo”. (La Thập, tr548c -549a, Đại Chính 14).

Như vậy, với nội dung thực nghiệm Phật đạo, phát triển Phật tâm của Bồ tát trên phi đạo, để thông đạt Phật đạo, mà Cư sĩ Duy-ma-cật chia sẻ với Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi là điều không thể nghĩ bàn của tông chỉ kinh này.

- *Hạt minh châu trong bụi đời phiền não*

Hạt minh châu trong bụi đời phiền não là cách diễn dịch khác đi về bản nguyện Đại thừa hay chúng tử Phật tính đã bị ai đó quên mất và bị vùi lấp trong những sở đắc chưa hoàn hảo, mà kinh Pháp Hoa đã ẩn dụ ngọc minh châu trong chéو áo của một gã say khôn cùng.

Nhưng dù gã say, say đến cỡ nào vẫn không mất cơ hội, nếu có cơ hội thì hạt minh châu trong chéو áo vẫn còn nguyên vẹn sáng ngời cho chính ông ta và gã ta cùng khôn đến cỡ nào vẫn không tuyệt vọng, vì cơ hội khai quật kho báu vẫn còn tràn trề nơi chính tâm ông, nơi chính sức sống và niềm hy vọng của ông.

Hạt minh châu chính là chúng tử Phật tính. Dù chúng sinh ngu muội, tà kiến và phỉ báng Phật đến cỡ nào thì Phật tính nơi tâm họ vẫn không hề hao mất một mảy may.

Nếu không có chúng tử Phật tính là không có Đại thừa; không có Đại thừa là không có Đại

nguyện; không có Đại nguyện bồ đề thì hết thấy chúng sinh đều sống trong ngu muội, tà kiến bám víu vào những nhận thức: “*Cái này là ta; là sở hữu của ta; là tự ngã của ta*”, và từ đó mà tạo ra vô lượng thống khổ cho nhau bằng vũ trang, bằng dao kiếm, bằng binh khí miệng lưỡi, bằng trộm cắp, bằng tà hạnh, bằng đời sống dối trá của những kẻ say đại ngã cuồng, kết dệt thành những màn lưới bụi đời phiền não. Như những chú nhện dệt lưới bẫy mồi và cũng là lưới bẫy đang giăng ra cột chắc đời sống chính chú trong lưới bẫy.

Hình ảnh Thiện Tài Đồng Tử trong kinh Hoa Nghiêm, biểu tượng là một người trẻ trí thức, thiết lập đại nguyện vươn lên và muốn thoát ra từ nơi lưới bẫy nhận thức ràng buộc của chính mình, để hướng tới một phương trời rộng lớn của đại nguyện bồ đề, nhập vào pháp giới tính không thể nghĩ bàn, để khám phá những gì chưa thể khám phá, chứng nghiệm những gì chưa từng chứng nghiệm và nghe những gì mà chưa từng được nghe. Chàng trai trẻ thông minh ấy muốn đến để thấy, như đức Thế Tôn

đã từng dạy: “Pháp Như lai đến để thấy”.

Con người ấy đã được Bồ tát Di Lặc nhận định và giới thiệu với Đại chúng rằng:

Thưa các nhân giả!

“Thiện nam tử này là con người khó có. Chàng ta hướng đến Đại thừa, đứng vững trong cảnh giới Phật, nương đại thế nguyện, tu đồng loại hành, phát đại dũng mãnh, khoác áo giáp đại bi, dùng tâm đại từ cứu hộ chúng sinh, khởi đại tinh tấn, tu ba-la-mật, làm đại thương chủ, hộ các chúng sinh, làm chiếc thuyền pháp lớn, cứu biển hữu tình, tích lũy hết thầy châu báu phước trí của chánh pháp, tu tập các pháp phẩm trợ đạo rộng lớn, tăng trưởng thành tựu mọi thứ công đức. Người như vậy, khó có thể nghe được, khó có thể thấy được, khó có thể thân cận, khó cùng đồng hành, vì sao? Vì thiện nam tử này, muốn cứu hộ hết thầy chúng sinh, vượt khỏi ác thú, lìa xa các hiểm nạn, phá tan bóng tối vô minh, thoát khỏi sa mạc sinh tử, chấm dứt luân hồi các thú, nhiếp độ thế giới ma quân, xả

chỗ chấp trước, không nhiễm pháp đời, ra khỏi bùn lầy tham dục, chặt đứt ách tham, mở trói kiến chấp, hủy hoại ngôi nhà vọng tưởng, tuyệt bật đường mê, bẻ cờ kiêu ngạo, nhỏ tên mê hoặc, triệt hạ bùng bít, trừ núi chướng ngại, xé lưới ái nghiệp, mở trói si mê, thoát dòng nghiệp hữu, lìa xa dối trá, tâm sạch cấu uế, dứt hẳn nghi hoặc, đến nơi Niết bàn”.

Thưa các nhân giả!

“Vị Đại tượng phu này, đối với bốn dòng nước xoáy, tạo dựng thuyền pháp lớn vớt người chết đuối; dựng cầu pháp lớn vì người đọa vào bóng tối ngu si; đốt đèn trí lớn vì hết thấy chúng sinh đi trong sa mạc tử sinh; chỉ rõ Thánh đạo vì trẻ thơ bị trọng bệnh do nghiệp chủng mê hoặc...”

Thưa các nhân giả!

Vị Đại tượng phu này, như vậy cần cầu đủ mọi phương tiện thề cứu hộ hết thấy chúng sinh, phát khởi Bồ đề tâm liên tục không gián đoạn; đi trong thanh tịnh chưa hề ngưng nghỉ; cầu Đại thừa đạo chưa hề mỏi mệt; tiếp nhận và nắm giữ hết thấy

các cơn mưa pháp lớn; thường hằng tích lũy các pháp trợ đạo; viên mãn tất cả, không xả bỏ gánh nặng thiện pháp; thường ưa thích hết thảy pháp môn thanh tịnh, đồng mãnh tinh tấn tu bồ tát hạnh, niệm niệm cần cầu không có thoái chuyển...”. (Hoa Nghiêm 35, tr824a, Đại Chính 10).

Không có phương tiện trí, Bồ tát không có khả năng khai quật đất tâm để chủng tử Phật tính hiện ra và phát huy ngay nơi tâm tính của chính mình và giúp hết thảy chúng sinh “kiến tính thành Phật”.

Thiện Tài Đồng Tử biết chính mình có kho tàng Phật tính, Như lai tạng tính, Tự tính thanh tính, nhưng thiếu phương tiện trí để khai quật, nên đã phải năm mươi ba lần tham vấn cầu học, với các Thiện tri thức, khiến có đủ trí này để khai quật Như lai tạng tính hay chủng tử Phật tính, nằm ngay trong đồng bần sinh lầy ô trược của phiền não ở nơi tâm mình.

Với phương tiện trí, Bồ tát khai quật chủng tử Phật tính ở đâu, ta sẽ nghe cuộc đối thoại giữa Cư sĩ

Duy-ma-cật với Đại sĩ Văn-thù-sur-lợi như sau:

Cư sĩ Duy-ma-cật thưa: “Thế nào là chủng tính của Như Lai?”

Đại sĩ Văn-thù-sur-lợi đáp: “Có thân là chủng tính; vô minh, hữu ái là chủng tính; tham sân si chướng ngại là chủng tính; bốn điên đảo là chủng tính; năm loại che khuất là chủng tính; sáu chỗ vào là chủng tính; bảy thức xứ là chủng tính; tám tà pháp là chủng tính; chín chỗ ưu não là chủng tính; mười bất thiện đạo là chủng tính. Tóm lại, sáu mươi hai kiến chấp và hết thảy phiền não đều là chủng tính Phật”.

Cư sĩ Duy-ma-cật thưa: “Vì sao lại như vậy?”

Đại sĩ Văn-thù-sur-lợi trả lời: “Vì người thấy pháp vô vi, rồi vào chính vị, thì không còn phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Cũng ví như đất trên gò cao làm sao nở hoa sen, chỉ ở nơi chỗ đầm lầy mới mọc lên loại hoa này. Cũng vậy, người thấy pháp vô vi, rồi vào chính vị, thì cuối cùng không còn sinh nơi Phật pháp. Chỉ có chúng sinh ở

nơi bùn lầy phiền não mới có thể phát khởi Phật pháp. Cũng giống như hạt giống gieo giữa hư không, cuối cùng không thể sinh khởi, đem vùi nó trong đất phân mới có thể tươi tốt. Do đó, người vào chính vị vô vi không phát sinh Phật pháp; trong khi ở nơi người phát khởi ngã kiến lớn như núi Tu-di, còn có thể phát khởi tâm Bồ đề vô thượng chánh đẳng chánh giác, do vậy mà Phật pháp phát sinh. Do đó, nên biết rằng, hết thảy phiền não là chủng tính Như lai. Cũng ví như người không lặn xuống biển sâu, không thể tìm được ngọc bảo châu vô giá. Cũng vậy, người không lặn vào biển lớn phiền não, thì không tìm được ngọc Nhất thiết trí”. (La Thập, tr549ab, Đại Chính 14).

Đúng như Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi nói với Cư sĩ Duy-ma-cật; *“Đất trên gò cao làm sao nở hoa sen, chỉ có nơi chỗ đầm lầy mới mọc lên hoa này. Chỉ có chúng sinh nơi bùn lầy phiền não mới có thể sinh khởi Phật pháp. Cũng giống như hạt giống gieo giữa hư không, cuối cùng không thể sinh khởi, đem vùi nó trong đất phân mới có thể tươi tốt”*.

Đất tâm nơi mỗi chúng sinh đều có nhiễm và tịnh, có phiền não và Bồ đề, có sinh tử và Niết bàn hay chính nơi mảnh đất tâm của thân năm uẩn này, lại có đầy đủ cả Khổ Tập Diệt Đạo mà bài pháp đầu tiên đức Thế Tôn đã chuyển vận cho năm anh em Kiều-trần-như nơi vườn Nai cách đây hai mươi sáu thế kỷ.

Chính thân năm uẩn là Khổ, Tập và cũng chính thân năm uẩn là Diệt, Đạo, vì vậy Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi nói với Cư sĩ Duy-ma-cật: “Có thân là có chủng tính”. Nghĩa là có đầy đủ cả Khổ Tập Diệt Đạo. Nghĩa là ngay nơi Tập mà Khổ uẩn sinh ra, thì cũng ngay nơi Tập mà Đạo diệt khổ sinh ra, khiến Khổ uẩn chuyển hóa và diệt tận. Và khổ uẩn diệt tận, Niết bàn tự hiện hữu.

Nên, Khổ Tập Diệt Đạo đều là những thuộc tính của thân tâm ta. Khi tâm đi theo vô minh, ái dục thì thân ta trở thành khổ uẩn, khi tâm ta thuận với chủng tử Phật tính thì khổ uẩn trở pháp thân thanh tịnh, châu biến cùng khắp pháp giới không hề sinh

diệt, nên pháp thân tính chính là pháp giới tính.

Với ý nghĩa này, sinh tử và Niết bàn bất nhị; bồ đề và phiền não không hai, nên ngài Huyền Quang (1254-1334) Tam Tổ Trúc Lâm đời Trần, trong bài thơ chùa Diên Hựu có nói: “Tham thấu thị phi bình đẳng tướng, ma cung Phật quốc hảo sinh quan”. Nghĩa là: “Thấu hiểu tướng bình đẳng của nhiễm và tịnh hay phiền não và bồ đề, thì nhìn thấy được cõi Phật sống động xinh đẹp ngay ở giữa cung ma”.

Cõi Phật sống động xinh đẹp giữa cung ma, chính là chủng tử Phật tính nằm ngay nơi đám bùn lầy phiền não của hết thảy chúng sinh vậy.

Nên, đây lại là một nội dung, một ý nghĩa chủng tử Phật tính thâm sâu, vì mặt không thể nghĩ bàn, mà Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi đã khai quật bằng phương tiện trí để chia sẻ cho Cư sĩ Duy-ma-cật và cho tất cả chúng ta thấy hạt minh châu trong bụi đời phiền não.

- *Chúng tử Phật tính nào có mất đâu*

Sau khi nghe Văn-thù-sư-lợi nói về chúng tử Phật tính ngay giữa bụi đời phiền não, ngay nơi lục đạo chúng sinh, ngay nơi tội ngũ vô gián, ngay nơi ba căn bản phiền não,... và ngay nơi sáu mươi hai kiến chấp của ngoại đạo, và rồi Đại sĩ lại nói cho Cư sĩ Duy-ma-cật, người thấy pháp vô vi vào chánh vị, không còn phát tâm cầu Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Cũng như trên gò đất cao thì làm sao nảy nở hoa sen, hoa này chỉ nở nơi chỗ đầm lầy nước đọng. Tôn giả Đại-ca-diếp liền tán thán Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi: “Lành thay, Văn-thù-sư-lợi, lời Đại sĩ nói thật tuyệt vời! Đúng như những gì được nói, những đám trần lao đều là chúng tính Như lai. Chúng tôi nay chẳng thể phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Cho đến người phạm năm tội vô gián cũng còn có thể phát ý sinh nơi Phật pháp, nhưng chúng tôi thì vĩnh viễn không thể phát khởi. Cũng như người mà căn đã hư hoại thì chẳng hưởng lợi được gì nơi ngũ dục. Cũng như vậy, hàng Thanh văn đã tận hết kết sử, thì chẳng thu

hoạch gì thêm trong Phật pháp, vĩnh viễn không còn có chí nguyện. Do đó, thưa Văn-thù-sư-lợi! Phàm phu còn quay lại với Phật pháp, nhưng Thanh văn thì không. Vì sao? Vì phàm phu nghe Phật pháp có thể phát khởi đạo tâm vô thượng, để Tam bảo không gián đoạn. Giả sử chính Thanh văn trọn đời nghe lực, vô úy, pháp của Phật, nhưng ý vĩnh viễn không thể phát khởi đạo tâm vô thượng”. (La Thập, tr549b, Đại Chính 14).

Nơi mảnh đất tâm tăng thượng mạn thì hạt giống chủng tử Phật tính vốn có ở trong tâm, vẫn không có đủ cơ duyên để trỗi dậy, dù vẫn gần gũi bên Phật nghe pháp, nghe luôn cả mười phẩm tính giác ngộ, mười sức mạnh trí tuệ và bốn sự không sợ hãi của Phật, mà vẫn ở yên nơi cái sở đắc của mình mà không có ý tiến lên Vô thượng giác.

Trong nội dung này, ý kiến của Tôn giả Đại-ca-diếp là đại biểu cho hàng đệ tử Phật đã chứng nhập Niết bàn Thanh văn, khi nghe Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi nói về chủng tử Phật tính liền có trí cảm,

nhưng không thể vượt qua những sở đắc của mình để bước thêm bước nữa. Ấy là nhược điểm của hàng Thanh văn đệ tử, nhưng nhược điểm ấy lại được phát hiện và phát biểu bởi ngài Đại-ca-diếp, đó cũng là điều không thể nghĩ bàn ở trong nội dung này.

Tuy nhiên, những nhược điểm ấy, đến thời kỳ Pháp Hoa được Phật sử dụng phương tiện trí xảo diệu để giáo hóa, nên các vị đã khắc phục và các Thanh văn đệ tử của Phật, như ngài Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên, Tu-bồ-đề, Phú-lâu-na, Ca-chiên-diên, Ma-ha-ca-diếp, Kiều-trần-như, A-nan, La-hầu-la... cho đến các hàng Tỷ khưu ni, như bà Ma-ha-ba-xà-ba-đề, Da-thâu-đà-la...và ngay cả những Tỷ khưu, Tỷ khưu ni trong số năm ngàn người Tăng thượng mạn tự bỏ về khi đức Phật mở đầu nói kinh Pháp Hoa, tất cả họ đều được Phật thọ ký thành Phật bằng biệt ký hay tổng ký, không sót một ai.

Điều ấy chứng tỏ rằng, chủng tử Phật tính ở nơi các vị Thanh văn đệ tử không hề mất đi đâu, dù

quý vị đã đoạn trừ hết kết sử theo góc nhìn của Thanh văn, nhưng với phương tiện trí rất thiện xảo, đúng thời, đúng cơ, đức Phật mới nói giáo nghĩa tối hậu cho quý vị và quý vị cũng đã nhận ra chủng tử Phật tính nơi chính mình mà vươn lên và dự phần ở trong chánh pháp.

Nên, Tôn giả Xá-lợi-phất mới phát biểu với đức Thế Tôn rằng: “Con từ trước đến nay, suốt từ ngày liền đêm luôn luôn tự khắc trách. Nhưng hôm nay, từ đức Thế Tôn con lại được nghe Giáo pháp mà trước đó chưa từng nghe và chưa từng có, mọi nghi ngờ trong lòng con giờ đây dứt sạch, thân tâm được thư thái an ổn. Ngày nay con mới biết, mình là Phật, sinh ra từ giáo huấn của Ngài, hóa sinh từ Chánh pháp của Ngài và được dự phần vào Chánh pháp của Phật”. (La Thập, Thí Dụ Phẩm, Diệu Pháp Liên Hoa Kinh, tr10c, Đại Chính 9).

- Dòng dõi và quê hương tâm linh

Bây giờ, trong hội chúng có Bồ tát Phổ-hiện-sắc-thân, muốn biết gia tộc của Cư sĩ Duy-ma-cật,

nên hỏi: “Ai là cha mẹ, vợ con, thân bằng quyến thuộc của Cư sĩ? Tôi tớ, gia nhân, xe cộ, voi ngựa của Cư sĩ ở đâu hết?”

Cư sĩ trả lời: “Bát-nhã-ba-la-mật là mẹ, phương tiện thiện xảo là cha; Pháp hỷ là vợ, Từ và bi là hai người con gái; thiện tâm và chân thật là con trai, nhà là tuyệt đối không; đệ tử là trần lao; Đạo phẩm là bạn hữu; Lục độ là bạn đồng hành; Tứ nhiếp pháp là kỹ nữ; âm nhạc là ca vịnh, tán dương lời pháp; vườn hoa là các pháp tổng trì; cây rừng là pháp vô lậu, bảy giác chi là bông hoa; quả trái là trí tuệ và giải thoát, voi ngựa là năm thần thông...” (La Thập, tr594c, Đại Chính 14).

Với sự trả lời này, Cư sĩ đã có một góc nhìn khác về dòng tộc, về quan hệ môi sinh và xã hội. Cách nhìn khác ấy, chính là cách nhìn qua quan hệ tâm linh mà khởi động là từ bồ đề tâm nguyện.

Bồ tát có gia đình huyết thống, nhưng khi đã phát khởi tâm nguyện Bồ đề, thì mọi thuận nghịch trong gia đình huyết thống đều là nhân

duyên làm cho tâm bồ đề của Bồ tát và phát khởi và tăng trưởng, khiến có năng lực chuyển hóa gia đình huyết thống trở thành gia đình tâm linh, quê hương huyết thống trở thành quê hương tâm linh và chuyển hóa quan hệ xã hội trong tương tác nghiệp báo thiện ác, trở thành quan hệ xã hội theo bản nguyện tịnh độ, trên nguyên tắc tâm tịnh thế giới tịnh.

Ấy là Bồ tát đang đi trên con đường Phật đi và đang làm công việc của Phật làm, khiến cho dòng dõi Như lai không bị tuyệt mất giữa thế gian này, khiến cho mọi trật tự thế gian được thiết lập trên một nền tảng nhất định là Bồ đề tâm đạo.

Đó cũng là một điều không thể nghĩ bàn của nội dung này.

Chương 9: Nhập bất nhị pháp môn phẩm

Bản dịch Chi Khiêm là Bất nhị nhập phẩm.
Bản dịch La Thập là Nhập bất nhị pháp môn phẩm.
Bản dịch Huyền Tráng là Bất nhị pháp môn phẩm.

- *Vượt khỏi tư duy sương mù*

Chương Phật đạo nói về chủng tử Phật tính nơi thân năm uẩn của hết thảy chúng sinh, và thân ấy biểu hiện ngay trong phiền não của lục đạo chúng sinh, còn tông chỉ của chương này là diễn tả về chân lý tuyệt đối. Chân lý ấy vượt khỏi ngôn ngữ quy ước, vượt khỏi mọi ý niệm tư duy sương mù.

Cư sĩ Duy-ma-cật thưa các vị Bồ tát trong chúng hội rằng: “Thưa các nhân giả, thế nào là Bồ tát vào cửa pháp bất nhị? Mong các Ngài tùy theo sở thích của mình mà trình bày”.

Qua lời thưa của Cư sĩ Duy-ma-cật, có đến 32 vị Bồ tát, kể cả Bồ tát Văn-thù-sư-lợi đều trình

bày vào cửa pháp bất nhị và mỗi ngài đều trình bày cách vào cửa pháp bất nhị rất riêng của mình.

- Bồ tát Pháp tự tại nói:

“Sinh với diệt là hai, pháp vốn không sinh, thì nay không diệt, được vô sinh pháp nhãn như vậy, ấy là vào cửa pháp bất nhị.

- Bồ tát Đức thủ nói:

“Ngã với ngã sở là hai, vì có ngã, nên có ngã sở, không ngã thì không ngã sở, ấy là vào cửa pháp bất nhị”.

- Bồ tát Bất tuần nói:

“Cảm thụ với không cảm thụ là hai, nhưng nếu không cảm thụ các pháp thì không sở đắc, ấy là vào cửa pháp bất nhị”.

- Bồ tát Đức đỉnh nói:

“Dơ với sạch là hai, nhưng thấy được thực tính của dơ thì cũng không có sạch, thuận theo sự tướng vắng lặng, ấy là vào cửa pháp bất nhị”.

- Bồ tát Thiện tú nói:

“Khởi động với ý niệm là hai, không khởi

động thì không ý niệm, không ý niệm thì không phân biệt, đạt đến chỗ như vậy, ấy là vào cửa pháp bất nhị”.

- Bồ tát Thiện nhân nói:

“Nhất tướng với vô tướng là hai, hiểu được nhất tướng là vô tướng, nhưng không chấp thủ vô tướng để thể nhập bình đẳng, ấy là vào cửa pháp bất nhị”.

- Bồ tát Diệu tý nói:

“Tâm Bồ tát với tâm Thanh văn là hai, quán tướng của tâm vốn hư ảo, rỗng lặng, chẳng có tâm nào là Bồ tát hay Thanh văn, ấy là vào cửa pháp bất nhị”.

- Bồ tát Phát sa nói:

“Thiện với bất thiện là hai, nếu không khởi lên thiện hay bất thiện là vào thật tế của vô tướng, thông suốt như vậy, ấy là vào cửa pháp bất nhị”.

- Bồ tát Sư tử nói:

“Tội với phước là hai, nếu đạt được thực tính của tội, hiểu được tính của tội chẳng khác tính của

phước, lấy trí tuệ kim cang xác định việc này, không trói buộc, không cởi mở, ấy là vào cửa pháp bất nhị”.

- Bồ tát Sư tử ý nói:

“Hữu lậu với vô lậu là hai, nếu thấy được các pháp bình đẳng, thì không khởi lên ý tưởng hữu lậu hay vô lậu, không vướng vào tướng, không mắc nơi vô tướng, ấy là vào cửa pháp bất nhị...”.

Các vị Bồ tát trong hội chúng đã nói lên kinh nghiệm và sở đắc từ những pháp môn hành trì của mình, để thể nhập vào cửa pháp bất nhị.

Những tuệ giác của các Ngài trình bày vào cửa pháp bất nhị đã vượt hẳn những tư duy thường nghiệm của thế giới nhận thức và của tư duy sùng mù, nhưng chưa phải là đạt đến tông chỉ hay đỉnh điểm của kinh này yêu cầu.

- *Chân lý tối hậu*

Sau khi ba mươi một vị Bồ tát trình bày, vào cửa pháp bất nhị rồi, và các Ngài hỏi Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi, thế nào là Bồ tát vào cửa pháp bất nhị?

Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi: “Theo ý tôi, đối với hết thầy pháp vô ngôn, vô thuyết, không biểu thị, không nhận thức, xa lìa hỏi đáp, ấy là vào cửa pháp bất nhị”.

Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi nói với Cư sĩ Duy-ma-cật: “Chúng tôi mỗi vị tự nói rồi, xin Nhân giả hãy nói thế nào là Bồ tát vào cửa pháp bất nhị?”

Cư sĩ Duy-ma-cật: “Lặng im, không nói”.

Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi: “Lành thay, lành thay! Cho đến không còn văn tự và ngôn ngữ, ấy là vào cửa pháp bất nhị”.

Trong nội dung này, các nhà Phật học chú giải có nhiều cách nhìn và phân loại sâu cạn, rộng hẹp khác nhau, nhưng trong bối cảnh này, thực tại tuyệt đối đã được Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi biểu thị với phong cách: “Nói năng như chánh pháp”. Cư sĩ Duy-ma-cật biểu thị với phong cách: “Im lặng như chánh pháp”.

“Nói năng như chánh pháp” là từ nơi lý tính mà biểu thị hoạt dụng qua ngôn ngữ hay hành

động, nên ngôn ngữ và hành động ấy là ngôn ngữ và hành động của lý tính. Do đó, nói mà vô ngôn, hành động mà vô hành Ngay nơi hữu vi mà vô vi. Nên, vào cửa pháp bất nhị mà chẳng có ai vào, chẳng có cửa pháp bất nhị nào để vào, mới đích thực là vào cửa pháp bất nhị.

“Im lặng như chánh pháp” là từ nơi sự tương mà biểu thị lý tính tịch diệt của các pháp qua sự im lặng, vô ngôn, bất động. Nên, ngay đó là pháp tịch diệt, nên không có bất cứ ai vào và cửa nào để vào.

Nên, “nói năng như chánh pháp” của Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi là biểu thị hoạt dụng đại bi trong đại trí, và sự “im lặng như chánh pháp” của Cư sĩ Duy-ma-cật là biểu thị hoạt dụng đại trí trong đại bi.

Trí mà không có ai trí, bi mà không có ai bi, trí và bi như vậy đồng nhất thể, đồng nhất hoạt dụng, nên vào cửa pháp bất nhị mà chẳng có cửa nào để vào và cũng chẳng có cái ta nào đi vào, ấy là chân lý tối hậu, là Niết bàn đệ nhất nghĩa, nơi

ấy tuyệt bất mọi ý niệm và ngôn ngữ.

Chân lý như vậy, thì không thể nghĩ bàn. Ấy là nội dung chủ yếu của phẩm này và của kinh này mà Đại sĩ Văn-thù-sư-lợi và Cư sĩ Duy-ma-cật đã diễn xuất chân lý tối hậu một cách sống động và tuyệt diệu, cùng với sự đóng góp đa dạng, đa pháp môn để hội nhập bất nhị môn, của ba mươi một vị Bồ tát trong pháp hội.

Chương 10: Hương tích Phật phẩm

Bản dịch của Chi Khiêm và La Thập đều là Hương tích Phật phẩm. Bản dịch của Huyền Tráng là Hương đài Phật phẩm.

- *Chân lý ngay trong cuộc sống*

Sống thì phải ăn, không ăn thì không có sự sống. Đó là chân lý. Ăn như thế nào và bằng thực phẩm nào? Nhưng không thể không ăn và không thể không có thực phẩm để ăn.

Ăn bằng đoàn thực hay xúc thực, tư thực hay thức thực; ăn bằng sắc hay bằng thanh, bằng hương, vị hay bằng xúc, pháp; ăn bằng sáu căn hay sáu thức, nhưng hết thấy chúng sinh đều do ăn mà tồn tại dưới dạng này hay dạng khác, hoặc tồn tại dưới hình thức này hay hình thức khác, muốn tồn tại là phải ăn. Ăn là một chân lý của sự sống. Nên, đức Phật dạy: “*Hết thấy chúng sinh đều tồn tại bởi thức ăn*”. (Tập dị 8, tr400b. Sangiti, D.iii. 228).

Trong phẩm này nói rằng, Tôn giả Xá-lợi-phất tâm niệm: *“Sắp đến giờ ăn, các Bồ tát này có gì để ăn?”*

Cư sĩ Duy-ma-cật đọc được ý đó, liền thưa: *“Phật đã dạy tám pháp giải thoát. Nhân giả đã thọ hành. Há lại lẩn lộn giữa ý muốn ăn và nghe pháp sao? Nếu Ngài muốn ăn, xin chờ giây lát sẽ được bữa ăn hiếm có”*.

Có nhiều góc nhìn về nội dung này, nhưng dù góc nhìn nào, thì một trong những tính chất cơ hữu của kinh này là *“thành thực chúng sinh, tịnh Phật quốc độ”*.

Muốn thành thực chúng sinh thì phải giúp chúng sinh ăn, phải tạo điều kiện cho chúng sinh ăn trước khi thành thực họ. Chúng sinh đói không cho chúng sinh ăn, thì Bồ tát có nói pháp tuyệt diệu đến mấy cũng vô ích, cũng không thể thuần thực được họ. Trong trường hợp này, người đói cần cơm ăn hơn cần châu báu; cần cơm, hơn cần lâu đài cung điện hoàng gia; cần cơm hơn cần ngắm nhìn một

bức tranh nghệ thật mỹ cảm; hơn cần ngắm nhìn bất cứ một dạ hội khiêu vũ nổi tiếng nào trên sân diễn đời thường hay sân diễn tư tưởng; trong trường hợp này, người đói thích nghe nói về cơm và có cơm ăn, hơn là nói về đức tin và quyền năng Thượng đế; và cũng chính trong trường hợp này, chúng sinh cần cơm ăn hơn cần tịnh độ của chư Phật. Và có tịnh độ của Phật nào mà chúng sinh không ăn. Không ăn thô thì cũng ăn tinh tế, không ăn bằng thân thì cũng ăn bằng ý, không ăn bằng thiên lự thì cũng ăn bằng định quán chiếu hay bằng pháp hỷ thực.

Nên, ở nội dung này, Tôn giả Xá-lợi-phất đóng vai trò một hành giả thực tiễn, trong một thế giới hiện thực, mà không phải là một nhà tư tưởng ở thế giới thuần lý. Tôn giả Xá-lợi-phất đóng vai trò của một người chứng nghiệm thực tế, đối với thân năm uẩn sinh diệt trong cuộc sống đời thường và vào cửa pháp bất nhị, ngay nơi những sinh hoạt thường nhật, qua từng sát na sinh diệt, để thấy rõ những biến thái của các cảm thọ, trong dòng chảy

năm uẩn tương tục đúng như chính nó. Loại bỏ những sinh hoạt thường nhật, cửa pháp bất nhị không còn là một thực tại sống động mà là một hoan tượng. Nên, giáo lý Đại thừa chỉ ra, tự tính Niết bàn ngay nơi đám bụi đời phiền não. Cũng vậy, sống và chết ngay ở nơi ăn và ăn là để giải quyết việc sống chết. Nên, ăn là một thực tại sống động và hành động ăn được thúc đẩy với tâm đại bi, nó lại có khả năng làm thay đổi tâm chúng sinh thành tâm của Phật và làm thay đổi thế giới ô trược của chúng sinh thành thế giới thanh tịnh của chư Phật. Ấy là điều không thể nghĩ bàn của nội dung này và kinh này.

- *Cơm cõi Hương tích*

Chúng sinh ở thế giới Ta bà tồn tại bằng bốn loại thực phẩm gồm đoàn thực, thực phẩm thô; xúc thực, thực phẩm do sự tiếp xúc giữa sáu căn và sáu trần mà tạo nên; tư thực, thực phẩm do các tư niệm tiếp xúc với nội pháp và ngoại pháp tạo nên; thức thực, thực phẩm do sáu thức hay tám thức tạo nên.

Theo Cư sĩ Duy-ma-cật: “Cõi Chúng hương của đức Phật Hương Tích cách thế giới Ta bà này đến bốn mươi hai hằng hà sa thế giới. Hương thơm của thế giới này là bậc nhất so với các hương liệu của nhân loại và chư thiên trong mười phương thế giới. Ở nơi thế giới này không có tên gọi Thanh văn, Duyên giác, chỉ có chúng đại Bồ tát thanh tịnh và thường được nghe đức Phật Hương Tích thuyết pháp.

Thế giới này toàn dùng hương thơm mà làm lâu đài. Đi trên đất hương. Vườn tược và hoa viên đều là hương thơm. Mùi hương thực phẩm tỏa ra lưu khắp cả mười phương vô lượng thế giới. Ngay lúc bấy giờ, Phật và chư vị Bồ tát ở thế giới ấy, vừa cùng ngồi lại để thọ thực được dâng cúng bởi con của chư thiên, họ đều đồng tên là Hương Nghiêm, đều phát tâm cầu giác ngộ tối thượng. Hết thấy hội chúng đều trông thấy cảnh này...” (La Thập, tr552a, Đại Chính 14).

Sau khi giới thiệu cõi Phật Hương Tích xong, Cư sĩ Duy-ma-cật hỏi hội chúng: “Thưa các

nhân giả, trong hội chúng có ai có thể đến xin cơm từ đức Phật kia không? Do uy lực của Đại sĩ Văn-thù-sur-lợi, nên hội chúng đều im lặng. Cư sĩ Duy-ma-cật nói, thưa Văn-thù-sur-lợi: Đại chúng này há không hổ thẹn sao?”

Đại sĩ Văn-thù-sur-lợi thưa: “Nhu đức Phật đã dạy, đừng khinh người chưa từng học”.

Sau đó, Cư sĩ Duy-ma-cật dùng thần lực hóa ra một vị Bồ tát hóa thân, thân tướng đẹp đẽ, oai nghiêm và sai vị Bồ tát hóa thân này đến cõi nước Chúng hương xin Phật Hương Tích một phần cơm còn lại, đem về thế giới Ta bà để làm Phật sự, khiến ai hâm mộ pháp nhỏ, mở rộng sang đường lớn và cũng để cho danh hiệu của Như lai lan tỏa khắp nơi...

Vị Bồ tát hóa thân này đến cõi nước Chúng hương, làm mọi thủ tục lễ nghi, rồi diện kiến đức Phật Hương Tích và trình bày lý do đến đây và đức Phật Hương Tích lấy bình bát làm bằng các dược liệu hương thơm, chứa đầy cơm, rồi trao cho Bồ tát hóa thân...

Hóa thân Bồ tát mang bình bát cơm thơm của Phật Hương Tích về trao cho Cư sĩ Duy-ma-cật, mùi thơm của cơm lan tỏa khắp cả thành Tỳ-da-li, rồi lan khắp cả thế giới ba ngàn đại thiên...

Lúc ấy, Cư sĩ Duy-ma-cật mới nói với Tôn giả Xá-lợi-phất và chúng Thanh văn:

“Thưa các nhân giả! Nay mời các vị dùng cơm hương vị cam lộ. Cơm này được xông ướp bằng hương Đại bi của Như lai. Đừng ăn cơm bằng ý hữu hạn, vì như vậy khó có thể tiêu hóa được”.

Cõi Phật Hương Tích được tạo thành bởi đại nguyện của Đại bi, nên y báo, chánh báo của cõi nước này đều được kết cấu bằng những nhân tố hương thơm của đại nguyện ấy.

Nên, cơm cõi Hương Tích thơm hương đại từ bi, hương ấy không bị giới hạn bởi một đối tượng nào, bởi một không gian và thời gian nào. Cơm một hạt mà thơm ngát và no đủ cả mười phương.

Nên, Cư sĩ Duy-ma-cật, nói đừng ăn cơm này với tâm ý hạn hẹp. Nếu ăn với tâm ý hạn hẹp

thì khó có thể tiêu hóa.

Cơm như vậy cũng là điều không thể nghĩ bàn đối với tâm ăn thấp kém, nhỏ nhoi!

- *Tuệ giác vượt quy ước*

Tuệ giác vượt quy ước là tuệ giác giúp ta đạt tới cái hiểu biết phi ta và phi của ta, để ta có cách tiếp cận mới, với những gì mà ta chưa từng có khả năng tiếp cận với thế giới đa văn hóa hay thế giới thiên sai vạn biệt bên ngoài.

Chính tuệ giác này, giúp cho ta có cách nhìn xuyên quốc gia, xuyên vũ trụ, khiến Cư sĩ Duy-ma-cật không dùng cơm ở trong trượng thất của mình để cúng dường đại chúng câu hội thăm bệnh, luận đạo mà cử hóa thân Bồ tát xin cơm cỗi Phật Hương Tích, cách cỗi nước Ta bà này hơn bốn mươi hai hằng hà sa thế giới và dận sứ giả của mình, khi đến đó thì thưa với Phật Hương Tích rằng: “*Duy-ma-cật cúi đầu kính lễ dưới chân đức Thế Tôn, vô vàn tôn kính và thăm hỏi sức khỏe Thế Tôn, ít bệnh, ít ão, khí lực an ổn chăng? Nguyện xin chút thức ăn*

còn lại của Thế Tôn, mang về thế giới Ta bà để làm Phật sự, khiến cho những ai hâm mộ pháp nhỏ được mở rộng sang đường lớn và để cho danh hiệu Như lai phổ cập mọi nơi”.

Chính sự kiện xin cơm côi Phật Hương Tích của sứ giả hóa thân Duy-ma-cật, lại là một sự kiện giới thiệu côi Ta bà với chúng Bồ tát ở côi nước này.

Các Bồ tát ở côi đó, trông thấy vị hóa thân Bồ tát này, tán thán là việc chưa từng có, tự hỏi không biết vị Thượng nhân này từ đâu đến? Thế giới Ta bà ở chỗ nào? Thế nào là những người hâm mộ pháp nhỏ? Các Bồ tát ấy liền hỏi Phật Hương Tích và đã được Ngài dạy:

“Có một thế giới tên là Ta bà, nằm ở phương dưới, cách đây vô số quốc độ bằng số cát của bốn mươi hai sông Hằng. Ở đó có đức Phật hiệu Thích Ca Mâu Ni, hiện đang ở giữa côi đời xấu ác đầy năm điều uế trược mà phô diễn đạo giáo cho chúng sinh ưa thích pháp nhỏ. Ở đó, còn có Bồ tát tên là Duy-ma-cật đã an trú giải thoát không thể nghĩ bàn

đang giảng pháp cho chư vị Bồ tát. Cho nên, ông ấy đã tạo ra một vị hóa thân sứ giả, sai lên đây tán dương danh hiệu của Như lai và quốc độ này, khiến cho các vị Bồ tát cõi kia tăng trưởng công đức”. (La Thập, tr552b, Đại Chính 14).

Chính sự kiện Cư sĩ Duy-ma-cật cử sứ giả Bồ tát hóa thân đến nước Hương Tích xin com về làm Phật sự ở cõi Ta bà này, khiến những ai hâm mộ pháp nhỏ được mở rộng sang đường lớn và để cho danh hiệu Phật Hương Tích và cõi nước của Ngài được hội chúng Thanh văn và Bồ tát nơi thế giới Ta bà này biết đến để tăng trưởng phước đức. Ấy là những việc làm đem đến nhiều lợi ích không thể nghĩ bàn.

Sự lợi ích không thể nghĩ bàn ấy không chỉ đơn thuần cho hội chúng tu học ở thế giới Ta bà dưới sự hướng dẫn của đức Phật Thích Ca Mâu Ni, mà còn đem lại lợi ích không thể nghĩ bàn cho chúng hội tu tập ở cõi nước Chúng hương dưới sự giáo hóa của đức Phật Hương Tích.

Qua việc Bồ tát hóa thân sứ giả của Cư sĩ Duy-ma-cật đến cõi Phật Hương Tích xin cơm đã biểu hiện một sự thực hành pháp khát thực không phải chỉ xuyên quốc gia mà còn biểu hiện pháp thực hành khát thực xuyên vũ trụ, hành động khát thực ấy được thiết lập trên đồng thể đại bi và đồng thể đại nguyện Bồ đề. Không có đại bi đồng thể thì không thể hội nhập pháp giới tính và không thể khám phá vô biên thể giới trong vô biên không gian, để có thể sử dụng vô số phương tiện thiện xảo để làm lợi ích cho hết thảy chúng sinh. Và không có đại nguyện Bồ đề thì mọi hành hoạt, mọi ước nguyện chỉ là nằm trong một quy ước đúng sai của tri thức nơi một góc đá hay nơi một lũy tre làng chiến lược.

Cư sĩ Duy-ma-cật có tuệ giác vượt quy ước, nên những gì ông biểu hiện hoàn toàn không nằm trong giới hạn của nhận thức phàm tình, mà từ nơi đồng thể đại bi với sự biểu hiện vô số phương tiện thiện xảo.

- *Chia sẻ pháp học, pháp hành xuyên vũ trụ*

Chúng Bồ tát tu học ở cõi Phật Hương Tích, sau khi chứng kiến lễ nghi, phép tắc và mục đích xin cơm của sứ giả Bồ tát hóa thân từ Cư sĩ Duy-ma-cật, và đã được đức Phật Hương Tích nói về công hạnh giáo hóa của đức Phật Thích Ca Mâu Ni, cũng như an trú vào đời sống giải thoát không thể nghĩ bàn của Cư sĩ Duy-ma-cật, liền có đến chín trăm vạn Bồ tát cõi Phật Hương Tích muốn đến cõi Ta bà để đánh lễ cúng dường đức Phật Thích Ca Mâu Ni, với Cư sĩ Duy-ma-cật và các vị Bồ tát ở cõi này. Đức Phật Hương Tích nghe vậy, khuyến khích các vị nên đi. Và Ngài dạy những điều cần thiết cho các vị Bồ tát rằng:

“Quý vị nên đi, nhưng cần phải thu lại mùi hương thơm nơi thân của quý vị, để chúng sinh nơi cõi Ta bà không bị mê hoặc, tham đắm. Lại nữa, quý vị nên thay đổi hình tướng gốc của mình, chớ để cho những người cầu đạo Bồ tát ở thế giới Ta bà khởi tâm hổ thẹn, tự ty. Quý vị cũng đừng khinh

thường thế giới Ta bà mà tự mình bị chướng ngại, vì sao? Vì mười phương quốc độ đều như hư không. Và lại, chư Phật, vì muốn hóa độ người âm mộ pháp nhỏ, nên chưa biểu hiện hết tính độ của mình đó thôi”.

“Lúc ấy, vị sứ giả hóa thân Bồ tát nhận bát cơm, cùng với chín trăm vạn Bồ tát ở thế giới Chúng hương, nhờ thần lực của đức Phật Hương Tích và của Cư sĩ Duy-ma-cật, biến mất khỏi thế giới Chúng hương, chốc lát liền đến nhà Cư sĩ Duy-ma-cật”.

“Cư sĩ Duy-ma-cật dùng thần lực, biến hóa nên chín trăm vạn tòa Sư tử xinh đẹp như đã có sẵn, các vị Bồ tát liền ngồi lên đó”.

“Bấy giờ, Bồ tát sứ giả hóa thân trao cho Cư sĩ Duy-ma-cật bát cơm thơm mà mùi hương lan tỏa khắp cả thành tỳ-da-li và cả thế giới ba ngàn đại thiên”. (La Thập, tr552b, Đại Chính 14).

Ở phần này, chỉ lời dạy của đức Phật Hương Tích đối với chúng Bồ tát do Ngài giáo hóa, trước

khi xuất dương thăm viếng học hỏi từ cõi nước khác cũng đã làm cho ta cảm phục. Cảm phục là vì tâm đại bi và tuệ giác của Ngài thực tế đến nỗi xuyên suốt tâm lý, hoàn cảnh và sinh hoạt của cư dân nơi đến và xuyên suốt tâm lý tu học của chúng Bồ tát, chưa triệt hạ được hoàn toàn những tính khí kiêu mạn với những vọng tưởng so sánh, hơn thua bằng của những vị từ nơi đi. Ngài còn nhắc nhở hội chúng xuất du phải biết thế giới đồng thể đại bi của chư Phật là bình đẳng rộng lạng như hư không, nhưng vì muốn hóa độ cho người ưa thích pháp nhỏ mà chưa biểu hiện hết tịnh độ của mình đó thôi.

Chỉ chừng ấy lời dạy của Phật Hương Tích cho hội chúng Bồ tát tu học ở cõi nước Ngài, trước khi xuất du đến thế giới khác, cũng là những điều thực tế và thực tế đến nỗi không thể nghĩ bàn.

Ấy cũng là một trong những nội dung chia sẻ pháp học, pháp hành xuyên vũ trụ không thể nghĩ bàn của chương này và của kinh này.

Và ở chương này, ta lại thấy sự chia sẻ của các vị Bồ tát ở cõi Chúng hương của Phật Hương Tích với Cư sĩ Duy-ma-cật như sau:

Cư sĩ Duy-ma-cật hỏi các vị Bồ tát đến từ cõi nước Chúng hương của đức Phật Hương Tích rằng:

“Đức Như Lai Hương Tích giảng dạy bằng pháp gì?”

Các vị đáp: “Như lai ở quốc độ chúng tôi không dùng ngôn từ để thuyết pháp mà chỉ dùng các hương thơm, khiến cho trời người có thể xâm nhập luật hành. Mỗi mỗi Bồ tát ngồi dưới những cội cây hương, cảm nhận mùi hương vi diệu của cây mà chứng Chánh định Nhất thiết đức tạng. Ai chứng được Chánh định này chắc chắn có đầy đủ công đức mà Bồ tát có”.

Các vị Bồ tát hỏi Cư sĩ Duy-ma-cật:

“Đức Thế Tôn Thích Ca Mâu Ni Phật giảng pháp như thế nào?”.

Cư sĩ Duy-ma-cật đáp:

“Chúng sinh nơi cõi này càng cường, khó chuyển hóa, nên Phật thuyết bằng ngôn ngữ cứng rắn để điều phục họ. Ngài nói đây là địa ngục. Đây là naga quỷ. Đây là súc sinh. Đây là nạn xứ. Đây là nơi tái sinh cho kẻ ngu muội. Đây là tà hạnh của thân. Đây là quả báo cho tà hạnh của thân. Đây là tà hạnh của miệng. Đây là quả báo cho tà hạnh của miệng. Đây là tà hạnh của ý. Đây là quả báo cho tà hạnh của ý...

Vì tâm tính của người ở thế giới này khó chuyển hóa, giống như vượn khi, nên phải bằng nhiều phương cách giáo hóa để điều phục họ. Cũng như voi ngựa, nếu không đánh đau, thì không chế ngự được. Những người mê muội trong thế gian này chỉ có thể xâm nhập luật pháp bằng tất cả những lời gay gắt”.

Nghe xong, các vị Bồ tát liền khen: “Thật chưa từng nghe. Đức Thế Tôn Thích Ca Mâu Ni Phật đã ẩn đi vô lượng khả năng tự tại, hóa độ chúng sinh bằng pháp người nghèo ưa thích. Các

Bồ tát ở đây cũng nhẫn nại những khó khăn bằng vô lượng đại bi mà sinh nơi cõi Phật này”.

Cư sĩ Duy-ma-cật thưa: “Thật đúng như vậy. Chư Bồ tát ở cõi này có tâm đại bi kiên cố đối với chúng sinh. Việc làm lợi ích hết thảy chúng sinh của họ trong một đời, hơn cả những vị ở cõi kia đã làm trong hàng trăm ngàn kiếp.

Vì sao vậy? Vì cõi Ta bà này có mười hành sự thiện pháp mà các cõi Tịnh độ khác không có. Mười hành sự thiện pháp đó là gì? Ấy là dùng bố thí mà nhiếp phục bần cùng; dùng tịnh giới mà nhiếp phục phạm giới; dùng nhẫn nhục mà nhiếp phục sân hận; dùng tinh tấn mà nhiếp phục biếng nhác; dùng thiền định mà nhiếp phục loạn ý; dùng trí tuệ mà nhiếp phục ngu si; nói pháp loại trừ tai nạn để cứu người vượt qua tám nạn; dùng pháp đại thừa mà độ người ưa thích pháp nhỏ; đem thiện căn cứu vớt những người không phước đức; dùng bốn nhiếp pháp để thành tựu chúng sinh. Đó là mười hành sự thiện pháp”.

Các vị Bồ tát ở thế giới Chúng hương hỏi Cư sĩ Duy-ma-cật: “Bồ tát thành đạt bao nhiêu pháp thì sống trong thế giới này tu hành không bị thương tổn mà sinh tịnh độ?”

Cư sĩ Duy-ma-cật nói: “Bồ tát thành tựu tám pháp thì tu hành ở nơi thế giới này mà sinh tịnh độ. Tám pháp ấy là gì? Ấy là làm lợi ích cho chúng sinh mà không trông mong báo đáp; thay thế cho chúng sinh mà nhận chịu lấy các khổ não, có bao nhiêu công đức đều đem hiến tặng hết; tâm bình đẳng với chúng sinh, khiêm tốn vô ngại; kính xem các vị Bồ tát như Phật; Kinh pháp chưa từng nghe mà nghe thì không khởi tâm hoài nghi; không đối nghịch với pháp hành của Thanh văn; không ganh tỵ sự được cúng dường của người khác và không tự cao về lợi lộc của mình; tự điều phục tâm mình, thường tự xét lỗi mình, không tranh tụng khuyết điểm của người; thường dùng nhất tâm mà cần cầu các công đức. Ấy là tám pháp”. (La Thập, tr552c – 553b, Đại Chính 14).

Như vậy, đối với chương này, kinh đã mở ra

cho chúng ta một tầm nhìn mới của tuệ giác chuyển tải nội dung từ bi. Một tuệ giác nhìn thấy chúng từ Phật tính nơi hết thảy chúng sinh xuyên suốt vũ trụ và một tâm từ bi rộng lớn vượt khỏi giới hạn của mọi bên bờ.

Cư sĩ Duy-ma-cật không những có đại bi, đại trí mà còn có cả vô số phương tiện trí tuệ thiện xảo, nên đã đưa người ưa thích pháp nhỏ đi tới được với pháp lớn, đưa hàng Thanh văn nhập vào biển cả trí tuệ của chư Phật, đưa thế giới này đi đến với thế giới kia, để chúng kiến thực trạng tu học và công lao giáo hóa vùng miền trong những điều kiện của tri thức và của nhân duyên nghiệp báo tùy theo từng quốc độ.

Và kinh này đã giúp cho ta nhận ra tính nhất thống của Phật pháp là đại trí và đại bi. Đại trí thì có cách nhìn xuyên suốt không gian và đại bi thì không còn có bất cứ không gian nào có thể đối ngại. Nên, thế giới Ta bà không hề đối ngại với thế giới Chúng hương và ngược lại. Việc làm của Phật Thích Ca nơi thế giới này và sự hành đạo của Phật

Hương Tích nơi cõi Chúng hương kia có dị biệt về phương tiện hoằng hóa, nhưng không dị biệt về tính thể đại bi. Một bên hoằng hóa chúng sinh bằng hương thơm, nuôi dưỡng và chuyển hóa tâm thức chúng sinh bằng hương vị, nhưng một bên dùng âm thanh để giáo hóa và nuôi dưỡng những điều tốt đẹp cho chúng sinh bằng thanh vị với những lời dạy khắc khổ, với những âm hưởng cứng cỏi. Tuy khác, nhưng đồng, đúng như lời đức Phật Hương Tích dạy các vị Bồ tát ở cõi nước mình, trước khi đến đánh lễ đức Phật Thích Ca, thăm hỏi Duy-ma-cật và các vị Bồ tát ở cõi Ta bà này: *“Quý vị cũng đừng khinh thường thế giới Ta bà mà tự mình bị chướng ngại, vì sao? Vì mười phương quốc độ đều như hư không. Và lại, chư Phật vì muốn hóa độ người hâm mộ pháp nhỏ, nên chưa biểu hiện hết tịnh độ của mình đó thôi”*.

Qua lời dạy của Phật Hương Tích đã cho ta một kinh nghiệm, không phải là kinh nghiệm của tri thức thuần lý mà là một kinh nghiệm của chứng nghiệm bằng tuệ giác. Dù ở đâu, khác không gian,

khác giới vực, khác ngôn ngữ, khác điều kiện sống, khác hình tướng, khác thức ăn, nước uống, khác giới tính, nhưng tâm đã tịnh thì sự thanh tịnh ấy đều đồng nhất thể và đều là hoạt dụng trong nhất thể. Một là tất cả và tất cả có trong một. Gom lại thì hằng hà sa thế giới nằm gọn trong một hạt bụi, trong một hạt nguyên tử hay chỉ ở đầu một mảy lông, nhưng tán ra thì chúng bao trùm cả thế giới nhiều như cát bụi.

Và cũng qua lời dạy của Phật Hương Tích đã mở ra cho ta thấy, ở đâu mà chúng sinh có chấp ngã, có ngã sở, có sở đắc là có kiêu mạn, có kiêu mạn là có tà kiến, có tà kiến là có nhiễm ô, có nhiễm ô là không thấy được thực tại toàn diện như chính nó, nên Phật Hương Tích căn dặn và cảnh giác những vị Bồ tát tu tập mà tập khí lậu hoặc chưa trừ rằng: “*Chư Phật vì muốn hóa độ người hâm mộ pháp nhỏ, nên chưa biểu hiện hết tịnh độ của mình đó thôi*”.

Như vậy, không phải chỉ có tịnh thể là đồng

nhất đối với pháp giới chúng sinh tính thể mà nhiễm thể cũng đồng nhất thể với pháp giới chúng sinh tính thể. Nhiễm thể hay tịnh thể trong pháp giới chúng sinh tính là hiển nhiên, nhưng hiển nhiên hơn nữa là Bồ tát tu tập và hành đạo biết sử dụng phương tiện trí bằng chất liệu của đại bi, mà Cư sĩ Duy-ma-cật đã chia sẻ pháp học, pháp hành với mười hành sự thiện pháp và tám pháp mà Bồ tát thành tựu đến các vị Bồ tát ở thế giới Phật Hương Tích, Bồ tát ở cõi này do tu tập và hành đạo theo các pháp này, khiến hết thấy chúng sinh ác đã không sinh thì không sinh, ác đã sinh tức diệt. Thiện chưa sinh thì sinh mà đã sinh thì không diệt, khiến tịnh độ chư Phật có mặt ngay nơi tâm sinh diệt của hết thấy chúng sinh. Nơi sinh mà không sinh, nơi diệt mà không diệt, nó luôn luôn được nuôi dưỡng bằng hương vị đại bi của chư Phật mà đại biểu là hương vị cơm của Phật Hương Tích, ấy là điều không thể nghĩ bàn của kinh này và chương Phật Hương Tích này mà Cư sĩ Duy-ma-cật là người diễn trình và thể hiện một cách xuất sắc.

Chương 11: Bồ tát hành phẩm

Cả ba bản dịch đều dịch là Bồ tát hành phẩm.

Chương này, tiếng Phạn là kṣayo `kṣayonāma dharmaprabhṛta-parivarta. Nghĩa là chương nói về phụng hành pháp tận và vô tận. Nội dung chương này có mấy điểm sau đây:

- *Ánh sáng hoàng kim*

Bấy giờ đức Thế Tôn đang giảng Pháp tại vườn cây Am-ma-la. Mọi sự vật nơi vườn này bỗng nhiên rộng lớn và trang nghiêm, toàn thể hội chúng đều tác thành màu sắc ánh sáng hoàng kim.

Tôn giả A-nan bạch Phật:

“Bạch đức Thế Tôn! Vì nhân duyên gì có điềm lành báo trước này mà ở đây bỗng nhiên trở nên trang nghiêm và rộng lớn, tất cả hội chúng đều tác thành màu sắc ánh sáng hoàng kim?”

Đức Phật dạy: “Ấy là vì Duy-ma-cật, Văn-

thù-sư-lợi và đại chúng vây quanh khởi lên ý muốn đến đây, nên có điềm lành hiện báo trước này”.

Bấy giờ, Duy-ma-cật thưa: Văn-thù-sư-lợi, chúng ta có thể cùng đi đến viếng đức Như lai, cùng với các vị Bồ tát đánh lễ, cúng dường.

Văn-thù-sư-lợi nói: Nay chính là lúc thích hợp, chúng ta hãy cùng đi.

Bấy giờ Duy-ma-cật liền dùng thần lực, nâng cả hội chúng và các tòa sư tử đặt lên lòng bàn tay phải bay đến chỗ Phật.

Đến rồi, xuống đất, Duy-ma-cật cúi đầu đánh lễ sát chân Phật, rồi đi nhiễu bảy vòng về phía phải, chấp tay cung kính đứng qua một bên. Các vị Bồ tát liền rời tòa ngồi sư tử đánh lễ sát chân Phật xong, cũng đi nhiễu bảy vòng, rồi đứng qua một bên. Các Đại đệ tử Thanh văn cùng với Đế Thích, Phạm Thiên, Tứ Thiên Vương... cũng rời tòa ngồi, đánh lễ sát chân Phật rồi đứng qua một bên.

Bấy giờ, đức Thế Tôn theo pháp chào hỏi các Bồ tát xong, dạy mỗi vị trở lại tòa ngồi. Đại

chúng vâng lời, liền trở lại chỗ ngồi yên lặng”. (La Thập, tr553b, Đại Chính 14).

Hiện tượng khu vườn của A-ma-la bồng rộng lớn, trang nghiêm xinh đẹp lạ kỳ và đương hội nghe đức Phật thuyết pháp tại đây được tác thành bởi màu sắc ánh sáng hoàng kim là một điều rất kỳ lạ, chưa hề từng thấy đối với Tôn giả A-nan và cả hội chúng đang nghe pháp với đức Thế Tôn ở nơi hoa viên này.

Sự kiện ấy biểu hiện điều gì sắp xảy ra tại đây, không ai biết và chẳng có ai biết, ngoại trừ Thế Tôn.

Tôn giả A-nan đã thưa hỏi đức Thế Tôn về điềm lành này và đã được Ngài chỉ dạy: “Điềm lành ấy là do Duy-ma-cật, Văn-thù-sư-lợi và Đại chúng đang cung kính vây quanh, khởi ý muốn đến đây, nên có điềm lành này”.

Như vậy, điềm lành ấy là biểu thị cho cho sự tu học và làm Phật sự với tâm thể đại bi rộng lớn, xuyên quốc gia, xuyên vũ trụ của hội chúng đến

vườn Yêm-ma-la từ trượng thất của Cư sĩ Duy-ma-cật là sáng chói, chân thật không thể nghĩ bàn. Và họ đến vườn Yêm-ma-la đánh lễ đức Thế Tôn Thích Ca Mâu Ni, và rồi họ sẽ trực tiếp thấy được tịnh độ của đức Thế Tôn Thích Ca Mâu Ni trang nghiêm, xinh đẹp rộng lớn cũng không thể nghĩ bàn và lại càng không thể nghĩ bàn hơn nữa, khi chúng hội Bồ tát đến từ cõi Chúng hương của Phật Hương Tích chứng kiến Tịnh độ của Phật Thích Ca mà tự hỏi và bạch với đức Thích Ca Thế Tôn rằng: *“Bạch Thế Tôn, khi mới nhìn thấy thế giới này, chúng con có ý tưởng nó thấp kém, bây giờ thì hối hận, không còn ý tưởng đó nữa, vì sao? Vì các phương tiện diệu dụng của chư Phật là không thể nghĩ bàn. Vì để cứu độ chúng sinh mà các Ngài tùy chỗ thích hợp, nên thị hiện các cõi Phật khác nhau”*.

Nên, xuất hiện các điềm lành và đại chúng ở vườn Yêm-ma-la đều được tác thành bởi màu sắc ánh sáng hoàng kim là do Thần lực tự tại của Cư sĩ Duy-ma-cật tạo nên. Bởi vậy, *“đức Thế Tôn hỏi Tôn giả Xá-lợi-phất có thấy thần lực tự tại của Đại*

sĩ Bồ tát ấy chưa? Bạch Thế Tôn, con đã thấy. Vậy, ý Tôn giả nghĩ như thế nào? Bạch Thế Tôn, con thấy thật là không thể nghĩ bàn, ý không thể tưởng nổi, trí không thể lường nổi”. Thật ra, sự biểu hiện những thần lực tự tại ấy, Cư sĩ Duy-ma-cật không những muốn làm Phật sự trọng đại với đại chúng đương hội đang nghe đức Thế Tôn thuyết pháp tại vườn Yêm-ma-la mà còn làm Phật sự trọng đại đối với Chúng hội Bồ tát đến đây từ cõi Chúng hương của Phật Hương Tích nữa.

Do đó, hiện tượng ấy là hiện tượng không thể nghĩ bàn, biểu hiện đường hướng và nghệ thuật giáo dục đầy kịch tính điều luyện của Duy-ma-cật đạt tới tầm cao mang tính xuyên quốc gia và xuyên vũ trụ, khẳng định Phật tính bình đẳng và đồng nhất thể đại bi. Chỉ có khác: “*Vì để cứu độ chúng sinh mà các Ngài tùy chỗ thích hợp, nên thị hiện các cõi Phật khác nhau*”.

- *Hạt cơm Phật sự*

Hương thơm của những hạt cơm mà đại

chúng thọ thực từ trượng thất Cư sĩ Duy-ma-cật vẫn còn thơm phức khi đến vườn Yêm-ma-la thăm và đánh lễ đức Thế Tôn, đến nỗi Tôn giả A-nan thưa với Phật: “Bạch đức Thế Tôn, con nghe mùi hương thơm mà trước đây chưa từng có, hương thơm ấy hương thơm gì? Đó là hương thơm tỏa ra từ chân lông của chư vị Bồ tát đang ngồi ở đây”.

Tôn giả Xá-lợi-phất nói với A-nan: “Chân lông chúng tôi cũng có mùi hương thơm ấy. A-nan hỏi: Mùi hương ấy do đâu mà có?”

Tôn giả Xá-lợi-phất: “Do Cư sĩ Duy-ma-cật xin phần cơm còn lại của đức Phật Hương Tích từ thế giới Chúng hương, ai ăn cơm này tại nhà Cư sĩ đều tỏa mùi thơm ngát như vậy”.

Tôn giả A-nan hỏi Cư sĩ Duy-ma-cật: “Mùi hương này kéo dài được bao lâu?”

Cư sĩ Duy-ma-cật thưa: “Kéo dài đến khi tiêu hóa hết cơm”.

Tôn giả A-nan hỏi: “Cơm đó tồn tại bao lâu?”

Cư sĩ Duy-ma-cật thưa: “Thế lực của cơm này kéo dài đến bảy ngày mới tiêu hóa hết. Lại nữa, thưa Tôn giả A-nan, nếu hàng Thanh văn chưa nhập chánh vị mà ăn cơm này, cho đến khi nào nhập chánh vị cơm mới tiêu hết. Những người đã nhập chánh vị ăn cơm này, thì được tâm giải thoát mới tiêu. Những người chưa phát tâm Đại thừa ăn cơm này cho đến khi phát bồ đề tâm cơm mới tiêu. Người đã phát bồ đề tâm rồi, ăn cơm này chứng đắc vô sinh pháp nhẫn, sau đó cơm mới tiêu. Người đã chứng được vô sinh pháp nhẫn rồi ăn cơm này, cho đến còn một đời nữa làm Phật thì cơm mới tiêu. Ví như loại thuốc có tên là Thượng vị, khi uống vào cho đến mọi thứ độc hại trong cơ thể tiêu hết, sau đó thuốc mới tiêu. Cơm này cũng vậy, khi diệt trừ hết mọi thứ độc hại của phiền não thì cơm mới tiêu hết”.

Tôn giả A-nan thưa với đức Phật rằng: “Thật là điều chưa từng có! Bạch Thế Tôn, thứ cơm thơm này hẳn có thể làm Phật sự”. (La Thập, tr553bc, Đại Chính 14).

Sở dĩ, những hạt cơm thơm ấy, có khả năng làm Phật sự như Tôn giả A-nan thừa với đức Thế Tôn, là vì trong những hạt cơm ấy đã được xông ướp bởi chất liệu giới pháp đại bi của Phật và các vị Bồ tát ở cõi Chúng hương. Cơm được tạo nên từ những hương liệu của bản nguyện độ sinh, nên hương vị của cơm có tác dụng và chuyển hóa cho người thọ dụng thăng tiến từ đời này đến đời khác cho đến khi đạt đến chỗ toàn hảo.

Nên, cơm ấy là biểu tượng cho giới hương, định hương, tuệ hương, giải thoát và giải thoát tri kiến hương, giúp cho người thọ trì đạt đến pháp giới thân bình đẳng, bất sinh diệt của chư Phật. Những hạt cơm Phật sự như vậy là một trong những ý nghĩa không thể nghĩ bàn của nội dung chương này và của kinh này.

- *Phật sự đa phương*

Tâm từ bi rộng lớn của chư Phật là không thể nghĩ bàn, nên phương tiện để hoạt dụng cứu độ chúng sinh của chư Phật cũng không thể kể hết.

Đức Phật dạy cho Tôn giả A-nan rằng: “Có cõi Phật lấy ánh quang minh của Phật làm Phật sự. Có cõi sử dụng chư vị Bồ tát mà làm Phật sự. Có cõi sử dụng hóa nhân của Phật mà làm Phật sự. Có cõi lấy cây bồ đề làm Phật sự. Có cõi lấy y phục, ngọa cụ của Phật làm Phật sự. Có cõi lấy cơm làm Phật sự. Có cõi lấy hoa viên đèn đài, lầu các mà làm Phật sự. Có cõi lấy ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp của Phật mà làm Phật sự. Có cõi sử dụng thân Phật mà làm Phật sự. Có cõi lấy hư không mà làm Phật sự. Chúng sinh nhờ các duyên này mà nhập luật hành. Hoặc có cõi sử dụng mộng, huyền, ảnh, tiếng vang, bóng trong gương, trăng dưới nước, quầng nắng khi trời nhiệt, bằng các thí dụ như vậy mà làm Phật sự. Hoặc có cõi sử dụng âm thanh, ngôn ngữ, văn tự mà làm Phật sự. Hoặc có cõi Phật thanh tịnh, vắng lặng, không ngôn từ, không nói năng, không dạy bảo, không nhận thức, không tác động, vô vi mà làm Phật sự. Như vậy, này A-nan! Các oai nghi tán chỉ của chư Phật, mọi hành vi biểu hiện không có gì không là Phật sự”.

(La Thập, tr553c, Đại Chính 14).

Chư Phật từ nơi nhất thiết trí là trí biết tất cả, trí thấy tất cả nghiệp chủng, nhân duyên, thể tính, năng lực, quả báo, gốc rễ ngọn ngành của hết thảy chúng sinh mà vận khởi tâm đại bi sử dụng mọi phương tiện vốn có của hết thảy chúng sinh để làm lợi ích cho hết thảy chúng sinh, qua nhiều tác dụng khác nhau. Phương tiện vận dụng của các Ngài tùy theo quốc độ mà có sai biệt, nhưng thể tính đại bi của các Ngài thì không hề sai biệt.

Nên, đức Phật Thích Ca dạy Tôn giả A-nan: *“Do có bốn loại ma và có tám vạn bốn ngàn cánh cửa phiền não này, vì thế mà chúng sinh mệt nhọc. Chư Phật liền lấy ngay các pháp này mà làm Phật sự. Đó gọi là vào cửa pháp của hết thảy chư Phật”*. (La Thập, tr553c, Đại Chính 14).

Ấy lại là điều làm Phật sự không thể nghĩ bàn của chương này và kinh này.

- *Pháp hành Bồ tát về tận và vô tận*

Tận là hết, vô tận là không hết. Cái gì Bồ tát

nỗ lực làm hết và cái gì Bồ tát nỗ lực làm không hết. Làm hết hay làm không hết đều là pháp hành của các vị Bồ tát mà đức Phật Thích Ca Mâu Ni chia sẻ cho chư vị Bồ tát ở cõi nước Chúng hương của Phật Hương Tích.

Bây giờ chư Bồ tát cõi Chúng hương đồng cung kính bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn! Lúc mới nhìn thấy thế giới này, chúng con có ý tưởng nó thấp kém, bây giờ tự hồi hận, chẳng còn ý tưởng đó nữa, Vì sao? Vì các phương tiện diệu dụng của chư Phật thật là không thể nghĩ bàn. Vì để cứu độ chúng sinh mà các Ngài tùy chỗ thích hợp, thị hiện các cõi Phật khác nhau. Bạch Thế Tôn! Nguyên ban cho chúng con chút pháp để khi trở về, chúng con có thể luôn luôn tưởng nhớ Như lai”.

Đức Phật bảo chư vị Bồ tát:

“Có pháp môn giải thoát gọi là Tận và vô tận vô ngại mà chư vị nên học. Cái gì tận? Đó là pháp hữu vi. Cái gì vô tận? Đó là pháp vô vi. Như Bồ tát thì không hết hữu vi, không an trú vô vi.

Thế nào là không hết hữu vi? Là không rời đại từ; không xả đại bi; phát khởi sâu xa tâm cầu nhất thiết trí mà không để quên mất; giáo hóa chúng sinh không hề mỏi mệt; thường ghi nhớ hành theo bốn nhiếp pháp; giữ gìn chánh pháp không tiếc thân mạng; vun trồng thiện căn không hề chán nản; chí thường an trú phương tiện hồi hướng; cầu pháp không lười; thuyết pháp không tiếc lẫn; vì tinh cần cúng dường chư Phật, nên vào sinh tử không có gì sợ hãi; ở nơi các sự vinh nhục, tâm không khởi buồn vui; không khinh người chưa tu học; kính trọng những người tu học như kính trọng Phật; Ai rơi vào phiền não, thì khiến họ phát khởi chánh niệm; đối với niềm vui viễn ly đừng nên nghĩ là quý; không ham đắm niềm vui tự kỷ mà chúc mừng niềm vui của người; Ở trong thiền định mà như thấy ở trong địa ngục; ở trong sinh tử mà có ý tưởng xem như ở hoa viên; thấy người đến cầu xin liền nghĩ là vị thầy tốt đẹp; buông bỏ hết thấy sở hữu, vì có đầy đủ ý tưởng Nhất thiết trí; thấy người phạm giới liền khởi tâm cứu hộ; nghĩ tưởng

các ba-la-mật là cha mẹ; nghĩ các pháp đạo phẩm là bà con; phát hành thiện căn không có giới hạn; lấy những việc làm trang nghiêm thanh tịnh các cõi mà thành tựu tịnh độ tự thân; thực hành bố thí vô hạn để đầy đủ tướng hảo; loại trừ hết thấy ác để thanh tịnh thân, khẩu, ý; trải qua vô số kiếp sinh tử, ý chí vẫn kiên cường; nghe nói phước đức vô lượng của Phật, tâm chí vẫn không chán mệt; dùng kiến trí tuệ phá giấc phiền não, vượt khỏi uẩn, xứ, giới để gánh vác chúng sinh khiến vĩnh viễn giải thoát; dùng đại tinh tấn hàng phục ma quân; thường cầu vô niệm, trí tuệ đạt tới thực tướng; nơi pháp thế gian ít muốn, biết đủ; đối với pháp xuất thế gian, mong cầu không chán mà vẫn không bỏ pháp thế gian, các pháp oai nghi không hề biến hoại, vẫn thuận theo đời; khởi phát trí tuệ thần thông, dìu dắt chúng sinh; được niệm tổng trì, nghe thì không quên; phân biệt rõ các căn cơ, đoạn trừ những nghi ngờ cho chúng sinh; dùng pháp biện tài diễn thuyết không ngại; thanh tịnh mười nghiệp đạo thiện, lãnh thọ phước báo trời người; thực hành bốn tâm vô

lượng để mở đường Phạm thiên; khuyến thỉnh thuyết pháp, tán dương tùy hỷ việc thiện để được âm thanh của Phật; Thân, khẩu, ý thiện để được oai nghi của Phật; Thực hành sâu xa pháp lành, để sở hành càng thêm vượt bậc; Dùng giáo lý đại thừa mà tác thành cho Bồ tát tăng; tâm không phóng dật, các thiện pháp không mất. Hành trì đúng như pháp này, gọi là Bồ tát không hết hữu vi”.

Thế nào là Bồ tát không trú vô vi? Nghĩa tu học về nghĩa Không mà không lấy Không làm chứng đắc; tu học về vô tướng, vô tác mà không lấy vô tướng, vô tác làm chứng đắc; tu học về vô khởi mà không lấy vô khởi làm chứng đắc; quán chiếu về vô thường mà không xả bỏ gốc lành; quán chiếu khổ thế gian mà không ghét sinh tử; quán chiếu về vô ngã mà dạy người không mệt; quán chiếu về Niết bàn mà không tịch diệt vĩnh viễn; quán chiếu về viển ly mà thân tâm thực hành điều thiện; quán chiếu không có chỗ quay về mà quay về điều thiện; quán chiếu về vô sinh mà sử dụng sinh pháp để gánh vác tất cả; quán chiếu về vô lậu

mà các lậu không đoạn trừ; quán chiếu về vô sở hành mà vẫn thực hành pháp giáo hóa chúng sinh; quán chiếu về nghĩa Không mà không xả bỏ đại bi; quán chiếu về pháp chính vị mà vẫn không tùy thuộc Tiểu thừa; quán chiếu về các pháp hư vọng, không bền chắc, không người, không chủ, không tướng trạng, nhưng bản nguyện chưa toàn vẹn, nên không xem các loại phước đức, thiên định, trí tuệ là hư dối. Tu tập những pháp như thế này, gọi là Bồ tát không trú vô vi.

Lại nữa, vì đầy đủ phước đức, nên không trú vô vi; vì đầy đủ trí tuệ, nên không hết hữu vi; vì đại từ bi, nên không trú vô vi; vì đại nguyện viên mãn, nên không hết hữu vi; vì tập hợp pháp được, nên không trú vô vi; vì tùy thuận trao thuốc, nên không hết hữu vi; vì biết chúng sinh bệnh, nên không trú vô vi; vì diệt trừ bệnh chúng sinh, nên không hết hữu vi.

Này các Chính sĩ Bồ tát! Do tu tập những pháp không hết hữu vi, không trú vô vi này, nên

gọi là pháp môn giải thoát Tận và vô tận, quý vị cần phải học.

Bấy giờ, các vị Bồ tát ở cõi nước Chúng hương sau khi nghe thời thuyết pháp này, hết thấy đều đại hoan hỷ, dùng các loại hoa đủ các loại hương sắc, rải khắp ba ngàn thế giới đại thiên đê cúng dường Phật và pháp ở kinh này, cùng chư vị Bồ tát. Rồi đánh lễ sát chân Phật, tán thán là chưa từng có, nói lời rằng: Đức Phật Thích Ca Mâu Ni có khả năng thực hành pháp phương tiện một cách tài tình ngay ở nơi thế giới này. Nói xong, bỗng nhiên biến mất trở lại cõi nước Chúng hương”. (La Thập, tr554abc, Đại Chính 14).

Để đạt tới một trí tuệ toàn diện hay là nhất thiết trí thích ứng với tâm đại bi, đức Phật Thích Ca đã dạy cho chư vị Bồ tát ở thế giới Chúng hương về pháp môn Giải thoát không thể nghĩ bàn về tận và vô tận. Nghĩa là Bồ tát hành đạo với tâm đại bi, dù ở quốc độ nào, cũng không trú hữu vi, cũng không trú vô vi.

Bồ tát hành đạo với tâm đại bi mà không hành đạo với tâm không tận hữu vi, khiến mọi hữu vi nơi sinh hoạt của thế giới đời thường không làm trở ngại chí nguyện hoạt dụng Phật pháp của chư vị. Nên, ngay nơi pháp hữu vi hay pháp nhân duyên sai thù vạ biệt của chúng sinh, các vị Bồ tát có thể sử dụng phương tiện trí, giúp chúng sinh thiết lập cõi Phật thanh tịnh ngay nơi những điều kiện mà chúng sinh đang có thể, khiến cõi Phật thanh tịnh không phải là một cõi ước mơ thuần lý hay thuần đức tin mà một cõi có thể thực hiện được bởi những hành động và điều kiện thực tế mà chúng sinh đang có.

Và Bồ tát hành đạo với tâm đại bi mà không hành đạo với tâm không trú vô vi, khiến tâm đại bi của Bồ tát không phải là tình yêu thuần lý mà tình yêu thực tiễn và hoạt dụng, nên chúng sinh cần ăn cơm, thì Bồ tát cho cơm ăn, trước khi cho pháp; nếu khát cần uống nước, thì Bồ tát tạo điều kiện cho nước uống, trước khi ban cho cam lồ pháp vị; nếu chúng sinh nghèo bản không có áo mặc, thì Bồ tát

cho áo quần trước khi trao cho họ pháp phục; nếu chúng sinh tà kiến làm những điều xấu ác, thì Bồ tát trao và chỉ cho họ thấy cảnh địa ngục, trước khi chỉ dạy nhân quả nghiệp báo và bản nguyện tịnh độ...

Với tinh thần không trú hữu vi, không trú vô vi, nên Bồ tát hành đạo ở trong sinh tử mà không bị tử sinh buộc ràng; Bồ tát ở trong Niết bàn mà bản nguyện độ sinh vẫn liên tục không hề bị gián đoạn. Bồ tát hành đạo với pháp môn về giải thoát tận và vô tận như vậy, nên đối với pháp sinh của chúng sinh mà Bồ tát không hề khởi sinh phiền não, đối với pháp diệt của chúng sinh mà Bồ tát không hề sinh khởi sợ hãi hay nhàm chán, vì sao? Vì Bồ tát thường quán sát và thấy rõ các pháp sinh của chúng sinh, sinh mà không phải thật sinh, nên mọi sự sinh của chúng sinh chỉ là do vô minh kết cấu, do mọi vọng tưởng dện thành, nên nó ngàn sai muôn khác như huyễn, như mộng, như trăng dưới nước, như ảnh trong gương, như quang năng trạ hê, như bọt nước đổ dốc, như mắt bệnh nhìn thấy hoa đốm, như lông rùa, sừng thỏ... Do thường

quán chiếu như vậy, nên tâm Bồ tát không bị lay động bởi được mất, vinh nhục, thương ghét từ nơi những huyễn cảnh của pháp hữu vi tác động.

Đối với Bồ tát, cái sinh của pháp hữu vi đã không làm dao động, thì cái diệt của các pháp hữu vi cũng vậy, cũng không hề làm cho tâm Bồ tát dao động, vì nó diệt mà chẳng có cái gì nơi nó diệt cả. Nên, cái diệt của pháp hữu vi cũng như cái diệt của lông rùa sừng thỏ hay cái diệt của trăng dưới nước, ảnh trong gương... Do thường quán sát cái sinh, cái diệt của chúng sinh như vậy, nên Bồ tát thường trải nghiệm và chứng nghiệm pháp giải thoát không thể nghĩ bàn, ngay nơi pháp sinh diệt của năm uẩn hay của thế gian và từ nơi pháp sinh diệt của thế gian mà các vị Bồ tát thuần hóa chúng sinh tịnh phật quốc độ.

Ấy là một trong vô số ý nghĩa đối với pháp môn Giải thoát không thể nghĩ bàn về tận và vô tận của chương phụng hành pháp tận và vô tận này.

Chương 12: Kiến A-súc Phật phẩm

Bản dịch Chi Khiêm và La Thập là Kiến A-súc-Phật phẩm. Bản Huyền Tráng dịch Quán Như lai phẩm.

Chương này có những nội dung như sau:

- *Thấy Như Lai*

Thấy Như lai qua ba mươi hai tướng tốt và tám mươi vẻ đẹp hay thấy Như lai bằng pháp thân vô tướng đều là mong ước của những người đệ tử Phật.

Tuy nhiên, tùy theo mức độ tu tập, đoạn trừ phiền não của những chúng đệ tử Phật mà nhãn sinh, trí sinh, minh sinh và giác sinh.

Có những vị từ nơi thân tướng của Phật mà nhận ra và nhìn thấy báo thân trang nghiêm của Phật, nhưng cũng có những vị từ nơi báo thân của Phật mà nhìn thấy thiên bách ức ứng hóa thân của Phật và cũng có những vị từ nơi báo thân hay ứng hóa thân của Phật mà nhìn thấy pháp thân vô

tướng, bất sinh, bất diệt, phi hữu, phi vô, phi thường, phi đoạn, phi sắc, phi tâm của Phật.

Và có những vị tu tập nhìn thấy và chứng nghiệm pháp thân Phật ở nơi tự thân chân thật của chính mình.

Ở phẩm kinh này, Duy-ma-cật là tiêu biểu cho sự nhìn thấy pháp thân Phật qua nhìn thấy tướng chân thật nơi tự thân.

Bấy giờ đức Thế Tôn hỏi Duy-ma-cật rằng: “Ông muốn nhìn thấy Như lai, nhưng nhìn thấy Như Lai bằng cách nào?”

Duy-ma-cật trả lời: “Con nhìn thấy tướng chân thật của thân con như thế nào, thì con nhìn thấy Như Lai cũng như thế ấy”.

“Con nhìn thấy Như Lai trước không đến, sau không đi, hiện tại không dừng. Không nhìn thấy sắc; không nhìn thấy như thật của sắc; không nhìn thấy tính thể của sắc. Không nhìn thấy thọ, tướng, hành, thức; không nhìn thấy như thật của thức; không nhìn thấy tính thể của thức. Không

sinh khởi từ bốn đại chủng, bình đẳng như hư không. Không tích lũy từ sáu xứ. Vượt ngoài nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và tâm. Không ở trong ba cõi. Đã xa lìa ba thứ cấu bần. Thuận với ba cửa giải thoát. Đầy đủ ba minh. Bình đẳng với vô minh. Tướng không đồng nhất, không khác biệt, không chính nó, không ngoài nó, không phải không, không phải thủ, không bên này, không bên kia, không ở giữa. Nhưng khi giáo hóa chúng sinh, quán chiếu ở nơi tịch diệt, nhưng vĩnh viễn không tịch diệt. Không ở đây, không khác đây. Không dùng cái này, không dùng cái kia. Không thể nhận biết bằng trí; không thể nhận biết bằng thức. Không tối, không sáng. Không danh, không tướng. Không mạnh, không yếu. Không sạch, không dơ. Không ở phương nào, không rời phương nào. Không hữu vi, không vô vi. Không thể chỉ bày, không thể nói năng. Không bố thí, không bần tiện. Không giữ giới, không phạm giới. Không nhân nhục, không sân hận. Không tinh tấn, không giải đãi. Không thiên định, không tán loạn. Không trí, không ngu. Không thành thật,

không đối trá. Không đến, không đi. Không ra, không vào. Chấm dứt mọi con đường của ngôn ngữ. Không phải ruộng phước, không phải không ruộng phước. Không phải nên cúng dường, không phải không nên cúng dường. Không phải bám lấy, không phải buông bỏ. Không phải tướng có, không phải tướng không. Đồng hàng với chân tế, bình đẳng với pháp tính. Không thể đối xứng, không thể định lượng, vượt hẳn mọi đối xứng, mọi định lượng. Không phải lớn, không phải nhỏ. Không phải thấy, không phải nghe, không phải tri giác, không phải nhận biết. Lìa xa mọi ràng buộc. Đồng với các trí, đồng với chúng sinh. Không phân biệt đối với các pháp. Hết thấy không có rơi mất. Không vẩn đục, không phiền não. Không tác động, không khởi hiện, không sinh ra, không diệt mất, không sợ hãi, không ưu buồn, không mừng vui, không chán nản, không vướng mắc. Không phải đã có, không phải sẽ có, không phải đang có. Không thể sử dụng mọi ngôn thuyết để phân biệt chỉ bày.

Bạch Thế Tôn! Thân Như Lai là như vậy đó.

Nên nhìn thấy như vậy. Nhìn thấy như vậy là nhìn thấy chính xác. Nhìn thấy khác đi là nhìn thấy tà vạy”. (La Thập, tr554c, 555a, Đại Chính 14).

Như vậy, thấy Phật là thấy Pháp thân của Phật. Thấy pháp thân của Phật, chính là thấy tự tính thanh tịnh ở chính mình và nơi hết thảy chúng sinh đều bình đẳng. Thân ấy là thực tại tính tuyệt đối.

Thân ấy, ở ngay trong thế gian, ở ngay trong bụi bặm của phiền não sinh tử, nhưng lại vượt ra ngoài mọi kích thước đo lường của tri thức và ngôn ngữ biểu đạt giới hạn của thế gian.

Thân ấy, mỗi chúng sinh đều có và tự thân của mỗi chúng sinh tự chứng ngộ mà không phải biểu đạt bằng mọi ngôn ngữ và lại càng không thể dùng ý niệm để ý niệm. Thân ấy là Pháp thân bất động, nhưng lại rất sống động.

- *Sống chết đều giả*

Tôn giả Xá-lợi-phất hỏi: “Duy-ma-cật, Trưởng giả chết từ thế giới nào mà sinh đến thế giới này?”

Duy-ma-cật hỏi lại: “Pháp của Tôn giả chứng đắc có chết, có sinh không? Không, Tôn giả Xá-lợi-phất trả lời như vậy”.

Duy-ma-cật nói: “Nếu tướng của các pháp không chết không sinh, tại sao Tôn giả lại hỏi con chết từ đâu mà sinh đến đây?”

Thưa Tôn giả, nghĩ thế nào? Ví như nhà ảo thuật biến hóa ra nam nữ, thì có thể gọi nam nữ ấy là chết và sinh không?

Tôn giả Xá-lợi-phất trả lời: Không có chết và sinh gì cả.

Thưa Tôn giả, há Ngài không nghe đức Thế Tôn dạy tướng của các pháp như huyễn chẳng? Tại sao lại hỏi con rằng, chết từ đâu mà sinh đến thế giới này?

Thưa Tôn giả Xá-lợi-phất! Chết là tướng của pháp bại hoại hư dối; sinh là tướng tương tục của pháp một cách dối trá. Bỏ tất chết mà không chết gốc lành, tuy sinh ra mà các ác không sinh trưởng”. (La Thập, tr555ab, Đại Chính 14).

Tướng của các pháp hữu vi sinh là giả, thì diệt cũng là giả, cả sinh và diệt đều giả. Nhưng tự tính thanh tịnh thì không phải pháp thuộc về nhân duyên, nên không sinh mà cũng không diệt, không thường mà cũng không đoạn, không đến mà cũng không đi... đúng như những gì Duy-ma-cật đã chia sẻ cho Tôn giả Xá-lợi-phất.

- *Đến từ thế giới Diệu Hỷ*

Tuy, Trưởng giả Duy-ma-cật không nói xuất xứ của mình từ đâu đến cho Tôn giả Xá-lợi-phất mà chỉ nói về pháp sinh diệt bất thật, nhưng đức Thế Tôn đã bảo Tôn giả Xá-lợi-phất:

“Có một thế giới tên là Diệu hỷ, đức Phật giáo chủ thế giới ấy hiệu là Bất Động. Trưởng giả Duy-ma-cật ẩn ở thế giới ấy mà sinh ra ở thế giới này”.

- *Tịnh độ, bản nguyện, thần lực, hiệu quả không thể nghĩ bàn*

Mỗi đức Phật đều có mỗi cõi Tịnh độ tùy theo bản nguyện của các Ngài mà tạo thành. Chư

Phật nhiều như cát sông Hằng, thì Tịnh độ của các Ngài trong mười phương cũng nhiều như vậy.

Ở kinh Duy-ma-cật, phẩm này giới thiệu cho chúng ta biết về Tịnh độ Phương đông cõi nước Diệu Hỷ của đức Phật Bất Động.

Trưởng giả Duy-ma-cật xuất thân và đã từng hành đạo từ cõi Tịnh độ này. Và từ cõi Tịnh độ này mà đến thế giới Ta bà, vì muốn đem sự thanh tịnh giáo hóa chúng sinh, như Duy-ma-cật đã thưa với Tôn giả xá-lợi-phát rằng:

“Tôn giả nghĩ như thế nào, khi ánh sáng mặt trời xuất hiện, thì có hòa hợp với bóng tối không? Không, ánh sáng xuất hiện thì bóng tối không còn.

Mặt trời vì sao vận hành tại cõi Diêm phù? Vì muốn chiếu ánh sáng mà trừ bỏ bóng tối.

Duy-ma-cật nói: Bồ tát cũng vậy, tuy sinh vào cõi Phật không thanh tịnh để giáo hóa chúng sinh, hủy diệt phiền não ám chướng cho chúng sinh, chứ không phải hòa nhập với ám chướng”. (La Thập, tr 555b, Đại Chính 14).

Nên, phẩm này, nói về Tịnh độ của Phật Bất Động là không thể nghĩ bàn, bản nguyện của Trưởng giả Duy-ma-cật không thể nghĩ bàn và Thần lực của Trưởng giả khi đưa Tịnh độ Diệu Hỷ của đức Phật Bất Động đầy đủ mọi cấu trúc của một thái dương hệ nhập vào ở thái dương hệ cõi Ta bà của Phật Thích Ca giáo hóa mà thế giới Ta bà này không thêm, không bớt, không dồn ép, vẫn giữ nguyên trạng là không thể nghĩ bàn. Đại chúng bấy giờ đều thấy Tịnh độ Diệu Hỷ trang nghiêm, tráng lệ và thấy đức Phật Bất Động, các Thánh chúng Bồ tát thanh tịnh, các Thánh chúng Thanh văn thanh bạch là không thể nghĩ bàn.

Qua sự kiện này đức Thích Ca lại khuyến tấn: “Nếu Bồ tát muốn được thế giới thanh tịnh như vậy, thì phải tu học theo đường đi của đức Như lai Bất động”.

Qua lời khuyến tấn của đức Thích Ca Thế Tôn, liền có mười bốn na-do-tha người phát tâm Vô thượng Bồ đề và cùng nguyện sinh về thế giới

Diệu hỷ. Các người phát nguyện sinh về thế giới Diệu hỷ đã được đức Thích Ca Thế Tôn thọ ký rằng: “Quý vị sẽ được sinh về thế giới đó”.

Sự khuyến tấn sinh về Tịnh độ Diệu hỷ và sự thọ ký cho những vị phát tâm Vô thượng Bồ đề sinh về Tịnh độ Diệu hỷ từ đức Phật Thích Ca Thế Tôn là không thể nghĩ bàn và những vị phát tâm sinh về Tịnh độ Diệu hỷ của đức Phật Bất Động Như Lai lại càng không thể nghĩ bàn.

Và điều không thể nghĩ bàn mà phẩm kinh này muốn nhấn mạnh, chính là Tôn giả Xá-lợi-phất đã có một tầm nhìn mới và sâu khi tự thân chứng kiến Tịnh độ Diệu hỷ của đức Phật Bất Động qua Thần lực không thể nghĩ bàn của Trưởng giả Duy-ma-cật.

Đức Thích Ca Thế Tôn hỏi Tôn giả Xá-lợi-phất: “Tôn giả nhìn thấy thế giới Diệu hỷ của đức Bất Động Như Lai rồi chứ? -Dạ, con đã nhìn thấy”.

“Bạch đức Thế Tôn! Con nguyện cho tất cả chúng sinh đều được Tịnh độ như đức Bất Động

Như Lai và đều được thần lực như Trưởng giả Duy-ma-cật”.

“Bạch đức Thế Tôn! Chúng con có được thiện lợi mới gặp người như vậy mà thân gần cúng dường”.

“Chúng sinh nào hiện tại hay mai sau, khi Thế Tôn đã diệt độ mà được nghe Kinh này, hết thảy đều sẽ được lợi ích lớn; huống nữa, khi nghe rồi tin hiểu, thọ trì, đọc tụng, thuyết giảng và theo đó mà tu hành”.

“Nếu ai tiếp nhận Kinh này là tiếp nhận kho tàng pháp bảo. Nếu đem ra đọc tụng, giải nghĩa, và theo đó mà tu hành, tất nhiên sẽ được chư Phật thường xuyên hộ niệm. Ai cúng dường người này, nên biết là cúng dường chư Phật. Ai sao chép thọ trì Kinh này, nên biết nhà của người ấy có Như Lai. Nếu khi nghe Kinh này mà tùy hỷ, người ấy ắt sẽ đạt Nhất thiết trí. Ai tin và hiểu Kinh này, dù chỉ một bài kệ bốn câu, đem giảng cho người khác nghe, nên biết người ấy ắt sẽ được tiếp nhận thành

bậc Vô thượng giác trong tương lai”. (La Thập, tr555c, Đại Chính 14).

Ở phẩm này, nội dung chính là Tôn giả Xá-lợi-phất từ cương vị của Thanh văn tăng đã hiểu, tin, phát nguyện và ca ngợi đối với bản Kinh này bằng tất cả tuệ giác và hạnh nguyện của Bồ tát tăng. Điều ấy mới là điều độc đáo của phẩm Kinh này và vì vậy mới là không thể nghĩ bàn mà nội dung phẩm Kinh này hiển thị.

Chương 13: Pháp cúng dường phẩm

Các bản dịch Chi Khiêm, La Thập Huyền Tráng đều dịch Pháp Cúng Dường Phẩm.

Phẩm này có những nội dung như sau:

- *Pháp chưa từng nghe*

Đối với hàng Thanh văn thừa, chỉ nhắm đến tu tập giải thoát sinh tử cho tự thân, thì đối với Kinh này là chưa từng nghe, như Thích-đề-hoàn-nhân ngay ở trong hội chúng, đứng dậy mà Bạch đức Thế Tôn rằng:

“Bạch Thế Tôn! Con đã từng nghe hàng trăm ngàn Kinh pháp do đức Thế Tôn và Văn-thù-sư-lợi thuyết giảng, nhưng chưa từng được nghe kinh điển quyết định tướng chân thật, thân thông tự tại không thể nghĩ bàn như vậy.

Theo con hiểu lý nghĩa mà đức Thế Tôn dạy: Nếu có chúng sinh nào nghe được Kinh pháp này mà tin, hiểu, thọ, trì, đọc, tụng chắc chắn sẽ chứng đắc

pháp ấy không nghi, hướng nữa đúng theo pháp ấy mà thực hành.

Người ấy, ắt sẽ đóng kín các lối ác đạo, mở ra các cửa thiện, họ sẽ được hộ niệm của chư Phật, hàng phục ngoại đạo, đánh bại ác ma, vun trồng bồ đề, thiết lập đạo tràng, đi theo chân Phật”.

“Bạch Thế Tôn! Con và các quyến thuộc nguyện sẽ cúng dường, phụng dưỡng người nào thọ, trì, đọc, tụng như thuyết tu hành.

Bất cứ nơi nào, thành thị hay nông thôn, núi rừng hay hoang mạc, chỗ nào có Kinh này, con và quyến thuộc xin nguyện đến đó để xin nghe và lãnh thọ pháp. Nếu có ai chưa tin Kinh này, con sẽ giúp họ phát lòng tin; nếu ai có lòng tin con sẽ hộ vệ”. (La Thập, tr556a, Đại chính 14).

Qua lời phát biểu đến đức Thế Tôn và hội chúng của Thích-đề-hoàn-nhân, vị chủ của cõi Trời Đế Thích cho ta thấy rằng: “Pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn ở trong Kinh này, không những hàng Thanh văn như Tôn giả Xá-lợi-phất lãnh hội

mà ngay cả những vị đang tu học ở trong Thiên thừa cũng lãnh hội và xem là Kinh pháp chưa bao giờ được nghe, mặc dù đã từng nghe đức Thế Tôn và Văn-thù-sư-lợi hàng trăm ngàn lần Kinh pháp.

Thế mà nay, Thích-đề-hoàn-nhân nghe Kinh pháp này mà tin hiểu, phát nguyện hộ trì cho bất cứ ai tin hiểu đọc tụng như pháp tu hành, bất cứ ở đâu và bất cứ lúc nào, lại là nói lên Thần lực không thể nghĩ bàn của Kinh này vậy.

- *Cúng dường Pháp là tối thượng*

Cúng dường pháp là hạnh cúng dường mà ba đời mười phương chư Phật đã thực hành khi hành Bồ tát đạo và cúng dường pháp là thọ trì, đọc tụng và thực hành theo Kinh này, ấy cũng là cúng dường chư Phật ba đời. Cúng dường pháp là cúng dường Kinh nói về Pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn này bằng sự tin, hiểu, thọ, trì, đọc, tụng đúng như pháp mà thực hành, thì phước đức không thể nghĩ bàn, vì sao? “Vì Bồ đề của chư Phật phát sinh từ Kinh pháp này. Tướng của Bồ đề thì không thể

định lượng, do nhân duyên ấy, nên phước đức cúng dường đó cũng không thể định lượng”. (La Thập, tr556a, Đại Chính 14).

Cúng dường pháp là sự cúng dường mà công đức không thể nghĩ bàn, ấy là hạnh cúng dường không thể nghĩ bàn mà chương Kinh này đã hiện thị.

- Bản sự cúng dường Pháp không thể nghĩ bàn

Cúng dường pháp là cúng dường tối thượng, lý hạnh ấy là lý hạnh đồng nhất của chư Phật ba đời.

Trải qua vô lượng kiếp về trước Vương tử Nguyệt Cái đã hỏi đức Dược Vương Như Lai rằng: “Con nghe nói cúng dường pháp là cao quý nhất trong các cách cúng dường; vậy thế nào là cúng dường pháp?”

Bấy giờ Dược Vương Như Lai đáp: “Cúng dường pháp là đối với kinh điển sâu xa do chư Phật thuyết giảng, khó tin và khó tiếp nhận đối với hết thảy thế gian, vi diệu khó thấy, thanh tịnh vô nhiễm, không thể lấy tư duy phân biệt mà hiểu được; nó là

bảo vật trong kho tàng của Bồ tát, in bằng dấu ấn đà-la-ni, dẫn đến không thoái chuyển, thành tựu sáu ba-la-mật, khéo phân biệt nghĩa, thuận với pháp Bồ đề là Kinh tối thượng; giúp người vào đại từ, đại bi, lìa xa các ma sự và tà kiến, thuận với pháp nhân duyên, vô ngã, vô nhân, vô chúng sinh, vô thọ mạng, không, vô tướng, vô tác, vô khởi có khả năng dẫn chúng sinh đến ngôi nơi Đạo tràng mà chuyển pháp luân; được các giới Trời, Rồng, Càn-thát-bà đồng ca ngợi; có khả năng đưa chúng sinh vào kho tàng chánh pháp của chư Phật, thâm đạt hết thủy trí tuệ của Thánh hiền; chỉ dạy con đường sở hành của chúng Bồ tát ; y vào nghĩa thật tướng của các pháp mà thuyết minh nghĩa vô thường, khổ, không, vô ngã và tịch diệt, có thể cứu người hủy phạm giới cấm, khiến cho ma quân, ngoại đạo và người tham trước sinh sự sợ hãi; được chư Phật, Thánh hiền ca ngợi; vì quét sạch nỗi khổ sinh tử, chỉ niềm vui Niết bàn mà chư Phật ba đời mười phương từng thuyết giảng. Nếu nghe xong Kinh này mà tin hiểu, thọ trì, đọc tụng, vì chúng sinh diệu dụng phương tiện để

giảng giải cho họ tỏ tường, vì thủ hộ pháp, như vậy gọi là cúng dường Pháp...”. (La Thập, tr556, Đại Chính 14).

Với ý nghĩa cúng dường Pháp như vậy, Vương Tử Nguyệt Cái đã trải qua vô lượng kiếp thực hành và sau đó xuất gia thành Tỷ khưu Nguyệt Cái. Vương Tử Nguyệt Cái hay Tỷ Khưu Nguyệt Cái bây giờ, chính nay là đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Cúng dường Pháp là tối thượng, ấy là đức Thích Ca Thế Tôn nói về sự trải nghiệm của chính mình hay nói về bản sự không thể nghĩ bàn, đó là nghĩa lý cúng dường Pháp không thể nghĩ bàn mà phẩm Kinh này hiển thị.

Chương 14: Chúc lụy phẩm

Bản Chi Khiêm dịch Chúc Lụy Di Lặc Phẩm. Bản La Thập và Huyền Tráng đều dịch là Chúc Lụy Phẩm.

Chúc là gửi gắm, ký thác, dặn dò; Lụy là liên hệ. Chúc lụy là liên hệ đến việc ký thác, dặn dò.

Nội dung của phẩm này có mấy điểm:

- *Ký thác cho Bồ tát Di Lặc*

Bồ tát Di Lặc đã được đức Phật Thích Ca Mâu Ni thọ ký thành Phật tương lai ở thế giới Ta bà này.

Nên, đức Phật đã đem giáo pháp giác ngộ Vô thượng hay Pháp môn giải thoát không thể nghĩ bàn này mà ký thác cho Bồ tát Di Lặc và dặn dò Bồ tát Di Lặc rằng: “Nay ta đem Pháp giác ngộ vô thượng đã tập thành trong vô lượng kiếp mà ký thác cho ông. Sau khi Như Lai diệt độ vào thời mạt pháp, ông hãy đem thần lực của mình mà giữ gìn và tuyên dương rộng rãi pháp môn này, đừng để bị

dứt mắt, vì sao? Vì sau này sẽ có Thiện nam, Tín nữ, chư Thiên, Long thần, Quỷ thần, Càn-thát-bà, La-sát phát tâm cầu giác ngộ vô thượng chánh đẳng giác, hâm mộ đại pháp. Nếu những kinh như vậy mà họ không được nghe, thì mất rất nhiều lợi ích. Những hạng người như vậy, khi nghe Kinh pháp này, chắc chắn phần nhiều sẽ tín thọ, sinh tâm hiềm có, vì họ yêu thích và tin tưởng Kinh này, họ thành kính đội lên đầu mà thọ nhận, rồi tùy theo sự thích ứng của chúng sinh, vì theo sự ích lợi mà diễn bày rộng rãi”. (La Thập, tr557, Đại Chính 14).

Đây là nói về sự phó chúc hay ký thác Kinh này cho hàng Bồ tát mà nhất là Bồ tát Di Lặc có liên hệ đến việc thành Phật ở thế giới Ta bà này trong tương lai là không thể nghĩ bàn.

- *Đối tượng nghe kinh*

Nghe Kinh pháp này có hai đối tượng gồm: Bồ tát ưa thích văn từ hoa mỹ và Bồ tát không e sợ mà có thể hội nhập giáo nghĩa như thật một cách sâu xa.

Đối với hạng ưa thích sự tướng văn từ hoa mỹ, nên biết, đó là Bồ tát mới học. Đối với kinh điển thậm thâm vô nhiễm, vô trước như vậy mà có thể thâm nhập ở bên trong không có sợ hãi; sau khi nghe rồi, tâm thanh tịnh mà thọ trì, đọc tụng, đúng như Kinh dạy mà tu tập, nên biết đó là hạng Bồ tát tu tập đạo hạnh đã lâu.

Đối với hàng Bồ tát tân học với pháp chưa từng nghe mà nghe, tâm sinh sợ hãi, sinh nghi ngờ, không thể tùy thuận, sinh tâm hủy báng, không tin mà còn nói: “Pháp ấy trước đó tôi chưa từng nghe, không biết pháp ấy từ đâu sinh ra?”

“Không những vậy, họ còn thấy ai hộ trì, diễn giảng kinh điển sâu xa như vậy, không chịu thân cận cúng dường, tôn kính mà còn có khi bôi mớ những lầm lỗi của người ta”.

“Nếu ai có hai điều này, nên biết đó là Bồ tát mới học đạo, chỉ tự làm hại mình, không thể điều phục được tâm mình ở trong Kinh pháp sâu xa”.

Lại nữa, đức Thích Ca Như Lai, lại dẫn dò

với Bồ tát Di Lặc rằng: “Đối với hạng Bồ tát, tuy có tín giải Kinh pháp sâu xa, nhưng vẫn tự làm thương tổn mình, nên không thể chứng đắc Pháp nhẫn vô sinh, nên đối với Bồ tát tân học sinh tâm khinh mạn không chịu dạy dỗ và tuy tin hiểu Kinh pháp thâm diệu, nhưng vẫn còn phân biệt, còn mắc kẹt ở nơi hình tướng”.

Qua lời dặn dò căn kẽ này của đức Thích Ca Như Lai cho Bồ tát Di Lặc và được Bồ tát Di Lặc tiếp nhận bằng cách thưa rằng:

“Bạch Thế Tôn, thật hiếm có thay, chưa từng nghe. Như lời Ngài dạy, con sẽ lìa xa mọi xấu ác này để phụng trì pháp giác ngộ Vô thượng Bồ đề mà Như Lai đã kết tập từ vô lượng kiếp. Trong thời tương lai, có thiện nam tín nữ nào cầu học Đại thừa, con sẽ khiến họ có được Kinh này trong tay, giúp cho họ niệm lực, khiến thọ trì đọc tụng và giảng giải rộng khắp cho mọi người”.

“Bạch Thế Tôn, trong thời mạt thế sau này, nếu có ai thọ trì, đọc tụng và quảng diễn Kinh này,

nên biết người ấy được kiến lập bởi thần lực của Di Lạc”. (La Thập, tr557ab, Đại Chính 14).

Như vậy, là sự ký thác và tiếp nhận trọng trách không thể nghĩ bàn mà phẩm Kinh này hiển thị. Và các vị Bồ tát trong chúng hội cũng đồng chấp tay bạch Phật: “Bạch Thế Tôn, sau khi Thế Tôn diệt độ, chúng con sẽ truyền giảng pháp giác ngộ tối thượng này, rộng khắp mười quốc độ và chỉ dẫn cho những người thuyết pháp thấu hiểu nghĩa lý của kinh”.

Đây là hiển thị sự hoằng pháp không thể nghĩ bàn đối với Kinh này.

- *Tứ thiên vương hộ pháp*

Bấy giờ, Tứ Thiên Vương cũng bạch Phật: “Bạch Thế Tôn, bất cứ ở nơi đâu, từ thành thị đến nông thôn, nơi núi rừng hay hoang mạc, mà có Kinh này và có người đọc tụng, thuyết giảng, chúng con nguyện đưa hết thầy quan quân đến nghe và ủng hộ người đó, khoảng trong một trăm do-tuần không một ai có cơ hội quấy phá”.

Đây là hiển thị sự hộ pháp không thể nghĩ bàn.

- *Tôn giả A-nan giữ gìn pháp yếu*

Bấy giờ, đức Phật bảo Tôn giả A-nan: “Hãy thọ trì và truyền bá Kinh này. Tôn giả A-nan thưa, dạ, con ghi nhớ pháp yếu này và hỏi đức Thế Tôn, nên gọi tên Kinh này là gì? Phật dạy: Nên gọi tên Kinh là Duy-ma-cật sở thuyết, cũng gọi là Pháp môn giải thoát bất khả tư nghị”. (La Thập tr557ab, Đại Chính 14).

Phẩm này là phó chúc hay ký thác Kinh này của Thế Tôn tới mọi thánh chúng, đứng đầu là Bồ tát Di Lặc và sau cùng là Tôn giả A-nan, hai vị tiêu biểu cho hai trình độ tu tập Bồ tát thừa và Thanh văn thừa đã lãnh hội Kinh này và nhận ý chỉ từ đức Thế Tôn để giữ gìn và quảng diễn rộng rãi Kinh pháp thâm diệu này cho mọi thời đại, cho mọi phương sở là không thể nghĩ bàn.

Như vậy, việc thuyết kinh đã thành tựu, vì đã có người hiểu, thọ trì, và tuyên dương rộng rãi.

Thư Mục Tham Khảo

1- Phật Thuyết Duy Ma Cật Kinh, Ngô, Chi Khiêm dịch, Đại Chính 14.

2- Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh, Diêu Tần, Cưu Ma La Thập dịch, Đại Chính 14.

3- Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh, Đường, Huyền Tráng dịch, Đại Chính 14,

4- Chú Duy Ma Cật Kinh, Hậu Tần, Tăng Triệu soạn, Đại Chính 38.

5- Duy Ma Nghĩa Ký, Tùy, Tuệ Viễn soạn, Đại Chính 38.

6- Duy Ma Kinh Huyền Sớ, Tùy, Trí Khải soạn, Đại Chính 38.

7- Duy Ma Kinh Lược Sớ, Đường, Trí Khải thuyết, Tràm Nhiên lược, Đại Chính 38.

8- Duy Ma Cật Lược Sớ Thùy Dụ Ký, Tống, Trí Viên thuật, Đại Chính 38.

9-

10- Tịnh Danh Huyền Luận, Tùy, Cát Tạng tạo, Đại Chính 38.

11- Duy Ma Cật Nghĩa Sớ, Tùy, Cát Tạng soạn, Đại Chính 38.

12- Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh Sớ, Đường, Khuy Cơ soạn, Đại Chính 38.

13- Duy Ma Cật Nghĩa Sớ, Nhật Bản, Thánh Đức Thái Tử soạn, Đại Chính 56.

14- Tịnh Danh Kinh Tập Giải Quan Trung Sớ, Đường, Đạo Dịch ký, Đại Chính 85.

15- Tịnh Danh Kinh Quan Trung Thích Sao, Đường, Đạo Dịch soạn, Đại Chính 38.

16- Kinh Duy Ma, Trí Quang dịch, Nxb TP Hồ Chí Minh, 1994.

17- Duy Ma Cật Sở Thuyết, Tuệ Sĩ dịch và chú, Nxb Phương Đông, 2008.

18- Huyền Thoại Duy Ma Cật, Tuệ Sĩ, Nxb Phương Đông 2011.

19- Thiện Kiến Tỳ Bà Sa, Nam Tê, Tăng Già Bạt Đà La dịch, Đại Chính 24.

20- Dị Bộ Tôn Luân Luận, Thế Hữu Bồ Tát tạo, Đường, Huyền Tráng dịch, Đại Chính 49.

21- Thập Bát Bộ Luận, Trần, Chân Đế dịch, Đại Chính 49.

22- Hoàng Minh Tập, Lương, Tăng Hựu soạn, Đại Chính 52.

23- Hàm Long Sơn Chí, Như Như biên soạn, Báo Quốc Tự Bản.

24- Đạo Phật Và Dòng Sử Việt, Đức Nhuận, Viện Triết Lý Việt Nam Và Triết Học Thế Giới California USA, 1996.

25- Tam Tổ Thực Lục, Thích Phước Sơn dịch và chú, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam, Ấn Hành, 1995.

26- Chư Tôn Thiền Đức Và Cư Sĩ Hữu Công Phật Giáo Thuận Hóa, Thích Trung Hậu, Thích Hải Ấn biên soạn, Nxb Tổng Hợp, TP Hồ Chí Minh, 2011.

27- Toàn Tập Trần Nhân Tông, Lê Mạnh Thát, Nxb Tổng Hợp TP Hồ Chí Minh, 2006.

28- Phật Giáo Tích Lan, Trần Quang Thuận, Nxb Tôn Giáo, 2008.

29- Toàn Nhật-Quang Đài, Lê Mạnh Thát, Nxb Tổng Hợp, TP Hồ Chí Minh 2005.

30- Việt Nam Phật Giáo Sử Luận, Nguyễn Lang, Nxb Văn Học Hà Nội, 1992.

31- Khóa Hư Lục, Thích Thanh Kiểm dịch, Nxb Tôn Giáo 2003.

32- Nghiên Cứu Về Mâu Tử, Lê Mạnh Thát, Tu Thư Vạn Hạnh, 1982.

33- Thơ Văn Lý Trần, Nxb Khoa Học Xã Hội Hà Nội, 1989.

34- Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam I, Lê Mạnh Thát, Nxb Thuận Hóa, 1999.

35- Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam II, Lê Mạnh Thát, Nxb TP Hồ Chí Minh 2001.

36- Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam III, Lê Mạnh Thát, Nxb TP Hồ Chí Minh, 2006.

37- Thánh Đăng Giảng Luận, Thích Thanh Từ, Nxb TP Hồ Chí Minh 1999.

38- Phật Giáo Nhật Bản, Trần Quang Thuận, Nxb Tôn Giáo, 2008.

39- Thiên Học Trần Thái Tông, Nguyễn Đăng Thục, Nxb Văn Hóa Thông Tin, 1996.

40- Toàn Tập Minh Châu Hương Hải, Lê Mạnh Thát, Nxb TP Hồ Chí Minh, 2000.

41- Phật Quang Đại Từ Điển, Hội Phật Quang Đài Loan Xuất bản, 1988.

42- Phật Quang Đại Từ Điển, Sa Môn Thích Quảng Độ Việt dịch, Hội Văn Hóa Giáo Dục Linh Sơn Trung Hoa Dân Quốc xuất bản tại Đài bắc 2000.

Vi tính: Quảng Huệ

Chính tả: Tâm Dung, Từ Nguyên

Bìa: Bảo An

Công ấn: Nhuận Pháp Nguyên