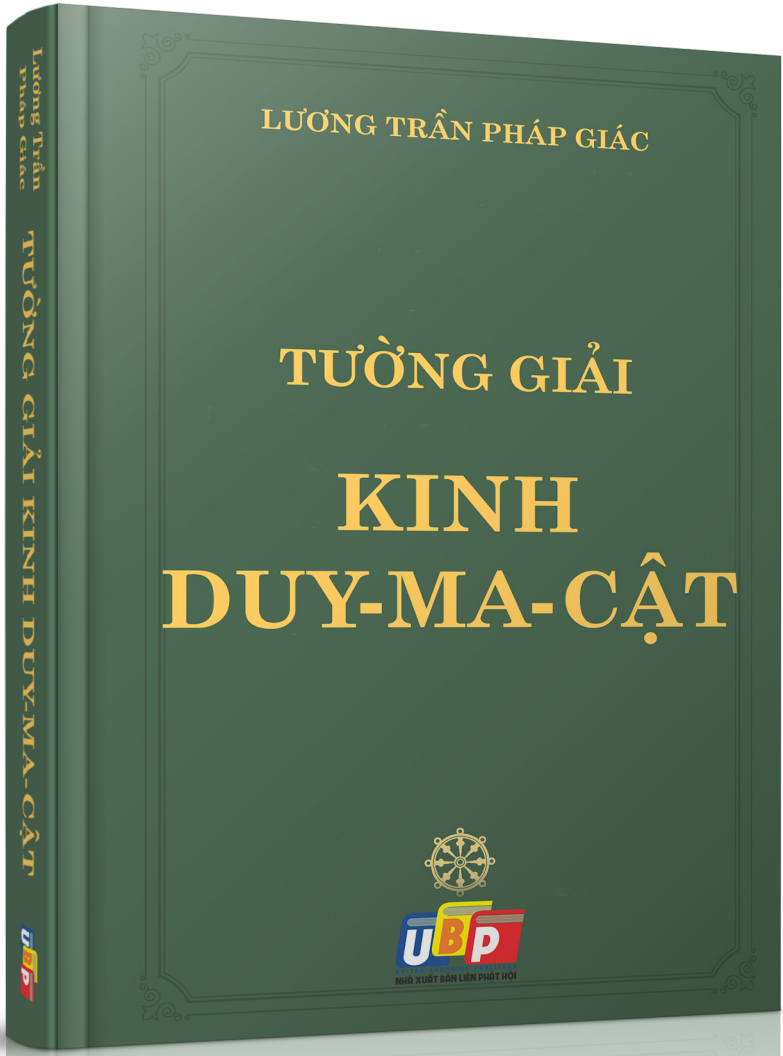
LƯƠNG TRẦN PHÁP GIÁC
TƯỜNG GIẢI
KINH
DUY-MA-CẬT
NHÀ XUẤT BẢN LIÊN PHẬT HỘI
Lương Trần Pháp Giác
TƯỜNG GIẢI KINH DUY-MA-CẬT

CHƯƠNG 1

PHẨM PHẬT QUỐC

KHAI MỞ PHÁP HỘI VƯỜN XOÀI

KINH VĂN: **Chính tôi được nghe, một thuở kia, Đức Phật ở thành Tỳ Da Ly, nơi vườn cây Am La cùng tám nghìn chúng đại tỳ kheo, ba vạn hai nghìn bồ tát, là những vị có tiếng tăm, đều đã thành tựu trí hạnh đại thừa.**

Kinh điển Phật thuyết thường được bắt đầu bằng sáu yếu tố làm chứng cứ xác minh là thực, gọi là lục chủng thành tựu hoặc lục chủng chứng tín. Sáu yếu tố đó, tôi chia làm ba cặp cho dễ nhớ: tín và văn thành tựu, thời và xứ thành tựu, chủ và chúng thành tựu. Mỗi cặp phạm trù tuy là đối lập nhưng thống nhất với nhau, nương nhau mà có. Lục chủng chứng tín giống như một biên bản chứng thực, mở đầu hầu hết các kinh điển Phật giáo, như một dấu ấn xác nhận đây là Phật điển, không thể lẫn lộn với bất kỳ giáo lý hay học thuyết nào khác.

Bản Việt dịch của Kinh Duy Ma Cật mà tôi sử dụng ở đây là của cố hòa thượng Huệ Hưng (1919-1990). Bốn chữ mở đầu kinh văn: **Như thị ngã văn** được dịch là: **Chính tôi được nghe**, theo thiển ý chưa chỉ ra diệu nghĩa. Cứ theo đa số kinh Phật, câu được dịch ra tiếng Việt là **Tôi nghe như vầy**, là ổn thỏa và sát nghĩa nhất. Dù sao, cũng chẳng có gì khác biệt giữa hai cách dịch trên. Nếu có, thì chẳng đúng với tinh thần bất nhị của bản kinh.

Tôi nghe như vầy; là tín và văn thành tựu. Chính do A Nan nghe, chẳng phải do người khác, hoặc do ai kể lại. Do đó kinh văn khẳng định: tôi nghe. Lời khẳng định đó bao gồm nghĩa tin và nghe. Thường thì chúng ta nghe, suy xét rồi mới tin. Lòng tin đó có được là do ý thức so sánh, phân biệt, dẫn đến kết luận đây là sự thực đáng tin. Sự thực đáng tin đó có được là do tác dụng của ý thức. Sự thấy, nghe, hiểu biết cũng vậy, tùy theo căn cơ, nghiệp thức mà hiển hiện một nội dung không thể nào khác được. Ví như chúng ta đang thấy ông A là ông A, chứ không thể là ông B; và ông ấy là một người nam, chứ không thể là một người nữ được. Do đó, mới có nghĩa: như vậy. Sự vật hiện tượng vốn bất khả đắc, chỉ do nhân duyên mà hiện khởi và tùy tâm chúng sanh mà hiện tướng sai biệt. Kinh Lăng Nghiêm gọi đó là đồng nghiệp vọng kiến và biệt nghiệp vọng kiến. Chỉ khi nào chúng ta vượt qua vọng kiến như vậy của chính mình thì chúng ta mới có thể nhập được cái nghe **như vậy** của A Nan, nghĩa là mới đọc được kinh Phật.

Hai yếu tố kế để chứng thực cho bản kinh là thời và xứ thành tựu. Thời là thời gian, là lúc Phật cùng với tăng đoàn đến một nơi để hoằng pháp. Xứ là địa điểm; đó là thành Tỳ Da Ly (Vaiśālī), vườn cây Am La (Amrapālī-vana), nơi Phật và chư tăng an trú lúc bấy giờ.

Thời gian là dòng lưu chuyển từ quá khứ, qua hiện tại, đến vị lai. Dòng lưu chuyển đó là quá trình của sự sanh diệt. Chúng ta từ vô lượng kiếp về trước đã mê mất bổn tâm nên oan uổng trôi theo dòng sanh tử luân hồi, mà chẳng biết rằng sanh sanh tử tử kia là không thực có. Khi nào chúng ta xét nghiệm và thực chứng rõ ràng rằng chúng sanh có sự đứt đoạn, thì sự liên tục của thời gian, của sự sanh tử, của ngã, nhân, chúng sanh và thọ

giả tướng chỉ là mê vọng và ảo ảnh mà thôi. Chúng ta thường nghe rằng chư Phật, chư đại bồ tát phải trải qua ba a tăng kỳ kiếp mới chứng quả Vô Thượng Bồ Đề. Theo thiển ý, điều đó có nghĩa là các ngài phải phá vỡ cái kiến chấp rằng thời gian và sự sanh tử qua ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai là thực có. Tuy vậy, mỗi ngày thức dậy vào buổi sáng, đối với chúng ta, đó là một ngày mới mở ra với những bận rộn của hôm nay, những hồi tưởng dai dẳng của hôm qua, và những bức xúc lo toan cho ngày mai. Bi kịch của chúng ta là sự ràng buộc của thời gian. Thời gian là cách thức hiện hữu của chúng ta, và là sự hiển bày của nhân duyên sanh. Sau 12 năm từ khi thành đạo dưới cội Bồ Đề, do nhân duyên của chúng sanh đã đầy đủ, căn cơ của chư tăng ni đã thành thục qua thời A Hàm, Phật mở ra thời Phương Đẳng, khai triển pháp đại thừa, truyền cho hậu thế kho tàng kinh điển áo nghĩa trong đó có Kinh Duy Ma Cật. Đối với chúng ta, thời gian là xiềng xích. Đối với bậc đại giác ngộ, thời gian là cơ duyên diệu dụng. Trong bản kinh này, phẩm Bất Tư Nghị, có một đoạn nói về chư vị bồ tát sử dụng thời gian một cách thần kỳ để độ sanh: **Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Hoặc có chúng sanh nào ưa ở lâu trong đời mà có thể độ được, bồ tát liền kéo dài bảy ngày ra làm một kiếp để cho chúng sanh kia gọi là một kiếp; hoặc có chúng sanh nào không ưa ở lâu trong đời mà có thể độ được, bồ tát liền thâu ngắn một kiếp lại làm bảy ngày, để cho chúng sanh kia gọi là bảy ngày**.

Nếu thời gian là sự vận hành không ngừng nghỉ của sự sanh diệt, thì không gian là phương thức tồn tại, là sự khẳng định một cái đang hiện hữu, tức là có một cái ngã đang ở đây, đang cảm thọ, đang hiểu biết, và đang đi dần tới cái chết. Đó là nói

về chúng sanh hữu tình. Về chúng sanh vô tình, là thế giới vật chất, không gian là phương thức hiện hữu của một cái gì đó đã thực sinh ra, thực có ở đây và đang hoại dần tới biến mất. Cũng vì mê mất bổn tâm, nên chúng sanh chẳng những vọng thấy có sự liên tục sanh tử nên tưởng chừng có thời gian, mà còn vọng chấp sự chắc thực của mười pháp giới nên nghĩ là có không gian. Đối với chư Phật, bồ tát, các ngài qua lại trong ba cõi sáu đường để độ sanh như dạo chơi trong khuôn viên biệt viện của mình, có thể dời chuyển, thay đổi kích cỡ không gian theo ý mình mà không có chướng ngại. Trong Kinh Duy Ma Cật, có những đoạn mô tả hết sức ngoạn mục hình ảnh cái nhỏ dung nạp, thâu chứa cái lớn. Chúng ta không rõ nhà ông Duy Ma Cật lớn cỡ nào, nhưng dứt khoát không nguy nga như lâu đài của vua chúa thời xưa hay đồ sộ như các tòa cao ốc ngày nay. Vậy mà: **Nhà ông Duy Ma Cật rộng rãi trùm chứa cả ba vạn hai nghìn tòa Sư tử không ngăn ngại, mà ở nơi thành Tỳ Da Ly cho đến bốn thiên hạ cõi Diêm Phù Đề cũng không bị ép chật, tất cả đều thấy y nguyên như thế** (trích kinh văn, phẩm Bất Tư Nghị). Trong phẩm Phật Hương Tích, số khách khứa đến nhà Duy Ma Cật tăng thêm chín trăm vạn vị bồ tát đến từ cõi Chúng Hương, thế mà cũng đủ chỗ ngồi. Ở phẩm Phật A Súc, ông cư sĩ thân đang mang bệnh này còn một tay nhẹ nhàng nâng cả cõi nước Diệu Hỷ như bưng một tràng hoa về nhà triển lãm cho đại chúng trong pháp hội thưởng ngoạn. Thần thông quảng đại như thế thì ngay cả Tôn Ngộ Không cũng chẳng bằng! Chuyện thần kỳ như thế mà Duy Ma Cật còn làm được huống hồ gì lâu nay ông âm thầm độ sanh ở thành Tỳ Da Ly chờ cơ duyên thuyết Bất Khả Tư Nghị Giải Thoát Pháp Môn.

Như vậy, tại thành Tỳ Da Ly, nơi vườn cây Am La, Phật chính

là người khai mở một pháp hội lớn. Đó là chủ thành tựu. Pháp hội đó gồm có tám nghìn vị đại tỳ kheo, ba vạn hai nghìn vị bồ tát. Đây là chúng thành tựu. Thực ra trong văn kinh, chỉ sau khi trưởng giả tử Bảo Tích xướng kệ tán thán Phật và thỉnh cầu Ngài dạy cho các hạnh bồ tát xây dựng tịnh độ, chúng ta mới nghe Phật bắt đầu nói. Những gì Ngài nói chính là trọng tâm của toàn bộ kinh; chúng ta sẽ trở lại điểm cốt lõi này sau. Chủ là người nói. Chúng là người nghe. Thực ra Phật có nói pháp không? Bảo rằng Ngài có nói, tại sao về cuối đời, Phật lại bảo suốt 49 năm Ngài chưa hề nói lời nào? Bảo rằng Ngài không, sao lại có ba tạng kinh điển lưu truyền suốt hơn 25 thế kỷ đến nay? Phật chỉ nhắc lại những gì ta đã quên. Vả lại có pháp để nói được sao? Nếu có, thì đó chẳng phải là thường pháp. Tuy vậy, pháp mà không diễn bày được thì chúng sanh không có cơ hội giải thoát; chẳng phải bi quan lắm sao? Do đó mới có Phật là người nói và thính chúng trong pháp hội là người nghe, tạo thành hai yếu tố chủ và chúng thành tựu cho từng bộ kinh.

Trở lại với kinh văn, chỉ sau một câu vắn tắt nêu địa danh lúc bấy giờ Phật đang trú và khai mở pháp hội, là thành Tỳ Da Ly trong vườn cây Am La, kinh văn mở đầu bằng phần tán thán các công đức và phẩm hạnh của các bồ tát. Các ngài nương oai thần của Phật, thọ trì và hoằng dương chánh pháp, thành tựu đầy đủ trí huệ và công đức. Đối với chúng sanh, các ngài thực thi vô vàn phương tiện và hạnh nguyện. Ngoài chúng đại bồ tát gồm 32000 vị, pháp hội còn có sự tham dự của 10000 vị Đại Phạm Thiên vương,12000 vị Thiên đế, 8000 vị đại tỳ kheo, và đông đảo các hàng nhân và phi nhân. Số lượng rất lớn thính chúng như vậy nói lên tầm mức hết sức quan trọng của những gì Phật sắp khai thị.

TỔNG QUAN HÀNH TRÌNH BỒ TÁT

KINH VĂN: **Do nhờ oai thần của chư Phật lập nên, các ngài làm bức thành hộ pháp, giữ gìn chánh pháp, diễn nói pháp âm rất oai hùng, tự tại vô úy như sư tử rống, danh đồn xa khắp mười phương. Người đời không cầu thỉnh mà các ngài sẵn sàng làm bạn giúp cho an vui. Các ngài xướng minh Tam Bảo không để dứt mất, hàng phục tất cả ma oán, ngăn dẹp các ngoại đạo; sáu căn ba nghiệp đều đã thanh tịnh; trọn lìa năm món ngăn che và mười điều ràng buộc. Tâm thường an trụ nơi lý vô ngại giải thoát; niệm định tổng trì bình đẳng, biện tài thông suốt như suối tuôn không dứt. Các hạnh bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ và sức phương tiện lợi mình lợi người thảy đều đầy đủ. Đã đến bậc vô sở đắc mà không khởi pháp nhẫn, hay tùy thuận diễn nói pháp luân bất thối, khéo hiểu rõ chân tướng các pháp, thấu biết căn cơ chúng sanh, oai đức bao trùm đại chúng, không còn sợ sệt chi cả.**

Đoạn kinh văn trên là tổng quan về con đường đúng đắn của sự tu hành. Hay nói cách khác, bồ tát đạo là cương lĩnh của bộ kinh. Chư vị bồ tát do tin mà đi vào cửa Phật, thâm nhập, nương theo lời Phật dạy mà tu học và độ sanh. Các ngài chẳng những đã thấu hiểu pháp thế gian và xuất thế gian, mà còn có thể tùy duyên mà đến với chúng sanh và truyền đạt những gì mình đã học được. Các ngài đến với chúng ta vì nguyện độ sanh và vì muốn lưu truyền Tam Bảo cho hậu thế. Các ngài là nhịp cầu

bắt từ mê qua ngộ.

Muốn hoàn thành cái gạch nối đó, các ngài phải chiến đấu và chiến thắng tất cả ma oán và ngoại đạo. Ma ở đây chẳng phải là hồn ma của người chết hay quỷ thần yêu mị như dân gian thường tin, mà là các vọng chấp về tà niệm của chúng ta. Tà niệm vốn huyễn, nhưng vọng chấp nó là thực, thì tà niệm là ma. Giống như lúc trời nhá nhem tối, chúng ta dạo chơi ngoài vườn, chợt thấy dây thừng mà tưởng là con rắn thì con rắn ấy là yêu ma quỷ quái đang làm chúng ta kinh sợ. Ngay khi vọng chấp là thực, thì ba nghiệp thân, khẩu, ý như sóng biển cuồn cuộn nổi lên, lớp sau liền lớp trước không ngừng. Nghiệp nhân đã thành, thì nghiệp quả phải có. Thế là chúng sanh kết duyên nợ với nhau. **Oán** nghĩa là sự dính mắc chằng chịt giữa chúng sanh với nhau mà không thể có cái gì, một ai, kể cả phép lạ, có thể tách rời hay hóa giải được; chỉ trừ khi chúng sanh tu hành chuyển nghiệp thành nguyện, chuyển thức thành trí. Đã là duyên nợ, thì oan trái hay ân tình đều là một cuộn dây rối tung và bị thắt nút khó gỡ. Sự mắc míu dây dưa đó được Phật chỉ rõ trong Kinh Lăng Nghiêm: "*Phú Lâu Na, tư tưởng thương yêu ràng buộc lẫn nhau, yêu mãi không rời, thì những cha mẹ con cháu trong thế gian sinh nhau không ngớt, bọn này thì lấy dục tham làm gốc. Lòng tham, lòng yêu giúp nhau tăng trưởng, tham mãi không thôi, thì các loại thai sinh, noãn sinh, thấp sinh, hóa sinh trong thế gian, tùy sức mạnh yếu, ăn nuốt lẫn nhau; bọn này thì lấy sát tham làm gốc. Lấy thân người ăn con dê, dê chết làm người, người chết làm dê, như vậy cho đến mười loài chúng sanh chết sống, sống chết, ăn nuốt lẫn nhau, nghiệp dữ cùng sinh ra tột đời vị lai; bọn này thì lấy đạo tham làm gốc. Người này mắc nợ thân mệnh người kia, người kia trả nợ cũ*

cho người này; do nhân duyên ấy, trải qua trăm nghìn kiếp, thường ở trong đường sống chết. Người này yêu cái tâm người kia, người kia ưa cái sắc người này, do nhân duyên ấy, trải qua trăm nghìn kiếp, thường ở trong vòng ràng buộc".

Oan trái hay ân tình ràng buộc chúng sanh với nhau manh nha từ một niệm khởi về sát, đạo, dâm, vọng. Do đó, muốn oán nghiệt không sanh, trước hết phải trừ tâm ma hay tà niệm. Cổ đức có câu: không sợ niệm khởi, chỉ sợ bất giác. Một niệm vừa khởi, vốn không có gốc. Nó chỉ do vọng tưởng duyên sanh. Nó là nó, ta là ta, một mảy tơ dính mắc chưa hề có. Tuy vậy, những buồn vui, sướng khổ ào ạt đến với chúng ta mỗi ngày chẳng phải là không thực; đó chẳng phải là nghiệp báo sao?

Ma oán đã hàng phục, trở ngại còn lại là thế lực bão táp của bọn ngoại đạo. Ngoại đạo chẳng những bao gồm sáu trường phái tư tưởng lúc Phật còn tại thế, mà còn gồm cả triết học kim cổ đông tây. Tuy nhiên, ngoại đạo không hẳn là sai hoàn toàn. Cái biết của họ chỉ là cái biết từng phần, từng khía cạnh nên vừa khiếm khuyết, vừa lệch lạc. Ngoại đạo nguy hiểm nhất chẳng phải là họ, mà là kiến chấp của chúng ta. Chúng ta cứ đinh ninh rằng những gì chúng ta thấy, nghe, hiểu biết là sự thực, rằng sự suy luận, cộng với những kinh nghiệm từng lập lại nhiều lần mà xác định là chúng ta đang cảm thọ và suy nghĩ về thế giới bên ngoài là hiện thực rõ ràng không thể chối cãi được. Phật gọi đó là sở tri chướng.

Ma oán là phiền não chướng. Ngoại đạo là sở tri chướng. Vượt qua hai chướng, tâm được thanh tịnh, không còn mảy may chướng ngại che lấp và ràng buộc; kinh văn viết là: **tất dĩ thanh tịnh, vĩnh ly cái triền**. Chư tôn đức xưa nay thường chú giải cái triền là ngũ cái và thập triền.

Ngũ cái là năm chướng ngại chân tánh, khiến các thiện pháp không phát sanh. Một là, tham dục hay tâm mê đắm trong ngũ dục là tiền tài, sắc đẹp, danh vọng, ăn uống và ngủ nghĩ. Hai là, sân nhuế, hay tâm giận dữ, phẩn nộ. Ba là, thùy miên, hay tâm hôn trầm mê mụ. Bốn là, trạo hối, hay tâm xao động không yên. Năm là, nghi pháp, hay tâm dụ dự, nghi ngờ, không quyết đoán.

Thập triền là mười thứ tâm phiền não thường trói buộc chúng ta. Một là, vô tàm là tâm không tự xấu hổ về tội lỗi mình đã làm. Hai là, vô quý hay tâm không thẹn với người khác về tội lỗi của mình. Ba là, tật đố hay tâm ganh ghét. Bốn là, tâm san hay bủn xỉn. Năm là, tâm hối, hay ăn năn hối lỗi. Sáu là, thùy miên là tâm tối tăm mê muội. Bảy là, trạo cử hay tâm xao động liên tục. Tám là, hôn trầm u mê không rõ biết. Chín là, phẫn nộ là tâm căm hận đối với người khác hay nghịch cảnh. Mười là, phú hay tâm che giấu tội lỗi của mình.

Tất cả những triền cái kể trên đều là phiền não chướng do chấp ngã mà có; và các bậc thánh nhị thừa đều phá trừ được. Pháp chấp hay sở tri chướng thì phải đến bậc bồ tát mới dụng công trừ bỏ được. Vì Kinh Duy Ma Cật xiển dương Bồ Tát đạo, và để cho văn mạch liên tục trong đoạn kinh văn trên, theo thiển ý, **năm món ngăn che** hay năm chướng ngại che lấp lớn nhất là ngũ uẩn, và **mười điều ràng buộc** kiên cố nhất là sự chấp trước vào mười pháp giới. Triền cái là những chướng ngại ngăn che và những thắt chặt ràng buộc. Chúng ta nên theo nghĩa, chứ đừng theo văn tự mà không làm sáng tỏ được uy lực vô biên của công đức, trí tuệ và hạnh nguyện của chư bồ tát.

Ngũ ấm hay ngũ uẩn là năm yếu tố tích tụ tạo nên chúng sanh là: sắc, thọ, tưởng, hành, thức; chia làm hai phần là sắc pháp và tâm pháp. Sắc ấm thuộc sắc pháp, là thân hay hình tướng

của chúng sanh và thế giới sự vật. Bốn ấm kia: thọ, tưởng, hành và thức thuộc về tâm pháp hay tâm lý. Thọ ấm, có nghĩa thụ động cảm nhận, là sự tiếp nhận và cảm thọ của năm giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Thọ ấm, trong duy thức học là tiền ngũ thức, nghĩa là sự nhận biết của thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác và xúc giác. Dựa trên sự nhận biết cảm quan đó, cộng thêm kinh nghiệm của quá khứ, tâm thức diễn ra quá trình hình thành các biểu tượng và khái niệm. Đó là quá trình hết sức phức tạp của tác dụng hồi tưởng và liên kết, so sánh và phân biệt, phân tích và tổng hợp, để đưa đến một kết luận hay phán đoán cuối cùng. Tâm lý học gọi đó là ý thức. Thuật ngữ Phật học gọi đó là tưởng ấm. Tướng tông gọi đó là ý thức hay thức thứ sáu. Tâm thức, nếu nhìn ở mặt thụ động, thì là thọ ấm; nếu nhìn ở mặt tác dụng, thì là tưởng ấm; nếu nhìn ở khía cạnh vận động không ngừng, thì là hành ấm, Tướng tông gọi là Mạt Na thức hay thức thứ bảy. Chức năng của Mạt Na thức là liên tục động chuyển trong việc thu nhận dữ kiện từ ý thức huân tập thành một cái kho tàng trữ các chủng tử, và trong việc đưa đẩy những chủng tử này hiện khởi ra ý thức khi hội đủ nhân duyên. Chính chức năng này giải thích tại sao chúng ta có ký ức, tại sao ta lại nhận biết đây là con quạ đen chứ không phải là con cò trắng, hoặc những trường hợp hi hữu như tại sao chỉ mới lần đầu gặp một người hay một cảnh vật, ta lại thấy rất quen thuộc. Do chức năng đó mà Mạt Na thức còn gọi là truyền tống thức. tác dụng quan trọng nhất của Mạt na thức là chấp ngã, hay còn gọi là ngã ái chấp tàng. Hành ấm chuyển động không ngừng; dường như bản thân nó là sự động chuyển hay hoạt động của một ngã thể. Đó là cách Mạt Na thức chấp tàng thức lưu trữ các chủng tử làm tự ngã. Tướng tông hay duy thức học gọi cái ngã

hư vọng ấy là tàng thức, hay A Lại Da thức thứ tám. Đây chính là thức ấm.

Ấm (skadas) mang nghĩa tích tụ và che lấp. Ngũ ấm có sức mạnh chướng ngại và che lấp chân tâm. Bản chất của chúng là không thật, nên trong Kinh Lăng Nghiêm, Phật gọi chúng là vọng tưởng. Phật sử dụng những hình dung từ hết sức chính xác để chỉ ra thực nghĩa của chúng. Do chúng sanh kiên trì chấp chặt hình tướng, Phật thuyết sắc ấm là vọng tưởng kiên cố. Tuy cảm thọ là giả, nhưng nó lại rất rõ ràng đối với chúng sanh, nên thọ ấm là vọng tưởng hư minh. Vì tính chất liên kết, phân biệt rộng rãi của ý thức, nên tưởng ấm là vọng tưởng dung thông. Tuy là không thực, nhưng trôi chảy mãi chẳng dừng, nên hành ấm là vọng tưởng u ẩn. Không có mà chấp là có, nên chúng sanh mang A Lại Da thức mà oan uổng vào luân hồi; do đó thức ấm là vọng tưởng điên đảo.

Chúng ta chẳng những đã sa vào mê cung của năm chướng ngại kể trên, mà còn mang nặng xiềng xích của sự chấp trước về tính thực có của mười pháp giới: địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, a tu la, nhân, thiên, thanh văn, duyên giác, bồ tát và Phật. Mười pháp giới lưu xuất từ một tâm niệm. Mười pháp giới gồm có sáu cõi phàm và bốn cõi thánh. Sáu cõi phàm là nơi qua lại luân hồi của chúng sanh. Do vọng tình và vọng tưởng mà chúng sanh tạo nghiệp nhân riêng biệt. Khi nghiệp quả kết thành, cộng nghiệp chiêu cảm mà chúng sanh thọ sanh ở cùng cảnh giới đồng phận. Bốn cõi thánh là do chúng sanh tu hành chuyển đổi phàm tâm mà thành. Do tâm lượng cao thấp và giác ngộ nông sâu mà gọi tên. Tuy chia làm mười, chứ thực ra một cũng chẳng có. Kinh Hoa Nghiêm dạy: "*Nhược nhân dục liễu tri tam thế nhất thiết Phật, ưng quán pháp giới tánh nhất thiết duy tâm*

tạo", nghĩa là: nếu ai muốn thấu rõ ba đời chư Phật, hãy quán tánh pháp giới, tất cả do tâm tạo. Tâm ấy là tâm Phật, tâm bồ tát hiển hiện để chúng ta coi mà học mà tu. Do đó, tôi tin rằng một vị giác ngộ có thể là con người trăm phần trăm như chúng ta đang biểu diễn dâm, nộ, si để độ thoát chúng ta. Cũng có thể ngài hiện thân dưới hình hài súc sanh hay diêm vương, quỷ sai làm công việc độ sanh trong pháp giới súc sanh và địa ngục. Còn chúng ta, tâm phàm còn đặc sệt chấp trước, phân biệt thì dứt khoát lục đạo luân hồi chẳng phải không có sẵn. Do chư Phật, bồ tát thường ẩn tàng trong sáu cảnh giới của chúng sanh mà sáu cõi này được gọi là cõi Phàm Thánh Đồng Cư. Bốn cõi thanh văn, duyên giác, bồ tát và Phật là cõi Phương Tiện, chưa phải là cảnh giới toàn chân. Cảnh giới toàn chân, còn gọi là Thường Tịch Quang vượt khỏi mười pháp giới thì chúng ta phải thành Phật mới tự chứng biết.

Thiền sư Vô Ngôn Thông (759-826) trước khi sang nước ta năm 820, có lần đến tham kiến thiền sư Bách Trượng Hoài Hải (720-814) ở Giang Tây, Trung Quốc. Bấy giờ có vị tăng hỏi tổ Bách Trượng: "*Pháp môn đốn ngộ của đại thừa là gì?*". Tổ đáp: "*Tâm địa nhật thông, tuệ nhật tự chiếu*" (đất tâm nếu không bị chướng ngại, tự nhiên mặt trời chiếu rọi). Buông bỏ, rũ sạch những ngăn che và ràng buộc tức là giải thoát vậy. Đã chẳng còn vọng tưởng, phân biệt, chấp trước; sáu căn, ba nghiệp, ngũ ấm, mười pháp giới rốt ráo không, lý sự thảy viên dung nên kinh văn viết: **tâm thường an trụ nơi lý vô ngại giải thoát**. Chư bồ tát an trú nơi cảnh giới Thật Báo Trang Nghiêm, như cõi Tịnh Lưu Ly của Phật Dược Sư, hoặc thế giới Liên Hoa Ảnh, tức cõi Cực Lạc của Phật A Di Đà, tuy chưa phải toàn chân nhưng là cảnh giới phương tiện hiệu quả nhất để tự độ và

độ tha.

Vô ngại giải thoát, như kinh văn viết, chính là tỉnh mộng. Biết mộng là mộng thì chẳng còn gì làm chúng ta sợ hãi. Trong một khóa giảng của hòa thượng Tịnh Không, là Tịnh Độ Đại Kinh Giải Diễn Nghĩa, tại Hương Cảng Phật Đà Giáo Dục Hiệp Hội, 04/2010, có một đoạn ý tứ sâu xa và minh bạch, thông qua đó chúng ta sẽ hiểu thêm về đoạn kinh văn đang xem: "*Nói theo lý, phải hết vọng mới có thể quay về nguồn được, tám vạn bốn ngàn pháp môn đều chẳng tách lìa nguyên tắc này. Vọng là phiền não. Ba loại phiền não lớn là vô minh phiền não, kiến tư phiền não và trần sa phiền não; đấy là ba loại lớn. Đoạn kiến tư phiền não, lục đạo luân hồi chẳng còn nữa. Bởi lẽ lục đạo chẳng thật, giống như một giấc mộng. Quý vị chưa thoát khỏi lục đạo, đang nằm mộng, vẫn chưa tỉnh mộng. Khi nào quý vị buông kiến tư phiền não xuống, Kinh Hoa Nghiêm gọi kiến tư phiền não là chấp trước, đối với hết thảy pháp thế gian và xuất thế gian chẳng còn chấp trước, buông kiến tư phiền não xuống, quý vị bèn chứng quả A La Hán. A La Hán đã tỉnh, từ trong lục đạo tỉnh giấc mộng lớn bèn là A La Hán, lục đạo chẳng còn nữa! Lục đạo chẳng còn, đã tỉnh; vì sao quý vị vẫn còn ở trong mộng? Quý vị còn có phân biệt, còn có vọng tưởng, những thứ này vẫn là phiền não, nhẹ hơn kiến tư phiền não một tí, nhưng vẫn còn. Nếu phân biệt cũng buông xuống, chẳng còn phân biệt nữa, không chỉ là chẳng phân biệt, mà vọng tưởng cũng buông xuống. Vọng tưởng là gì? Tôi thường gọi nó là khởi tâm động niệm. sáu căn tiếp xúc cảnh giới sáu trần, chẳng khởi tâm, chẳng động niệm. Khởi tâm động niệm đều không có, đương nhiên không có phân biệt chấp trước, quý vị thật sự tỉnh mộng. Hễ tỉnh thì tứ thánh pháp giới đều không có, tức là mười pháp*

giới chẳng có. Mười pháp giới bao gồm lục đạo, dưới là lục đạo, trên là tứ thánh, tứ thánh là thanh văn, duyên giác, bồ tát, Phật; Phật trong tứ thánh pháp giới cũng chẳng thật! Phải biết điều này! Đừng nên chấp trước, chớ nên phân biệt! Sau khi buông xuống những điều này, chẳng thấy tứ thánh pháp giới nữa, quý vị thật sự tỉnh khỏi mộng cảnh. Khi tỉnh ấy, vẫn còn có tướng cảnh giới, vẫn còn có tướng, tướng gì vậy? Chúng ta thường gọi nó là Nhất Chân pháp giới, là cõi Thật Báo Trang Nghiêm của chư Phật, Như Lai. Chúng ta nói thế giới Cực Lạc, Kinh Hoa Nghiêm nói thế giới Hoa Tạng, chúng đều là những cõi Thật Báo của Như Lai. Nói tới cõi Thật Báo của Như Lai, quý vị phải nhớ: nó là cõi Thật Báo của chính mình, tự tha bất nhị, tha là chư Phật, Như Lai thật sự chẳng hai!"

Tạm trú nơi, vốn là phương tiện, cõi Thật Báo của tự tâm, chư bồ tát thu nhiếp sự đối đãi của niệm và vô niệm, giữa động loạn và thanh tịnh vào tâm bình đẳng và hằng quán xét như thế. Ở đây, bản kinh bắt đầu hé mở cánh cửa bất nhị đi vào tánh không hay trí tuệ Bát Nhã. Ánh sáng Bát Nhã bừng chiếu rọi tam thiên đại thiên thế giới thì nghĩa lý sâu mầu đến đâu cũng thấu suốt và biện giải được, nên kinh văn viết: **biện tài bất đoạn**. Biện tài là khả năng biện biệt, luận giải. Trong Phật pháp, biện tài có bốn nghĩa: từ vô ngại biện, nghĩa là danh từ, ngôn thuyết thế gian hay xuất thế gian đều có thể tùy duyên sử dụng; nghĩa vô ngại biện, là chẳng nghĩa lý thậm thâm nào mà không diễn bày được; pháp vô ngại biện, là sự sự vật vật, ngay cả Phật pháp vô biên đều suốt thông và tùy căn cơ chúng sanh mà có thể thuyết minh; nhạo thuyết vô ngại biện, là khả năng diễn thuyết, ứng đối, biện giải thông suốt, nói có cũng được, nói không cũng được, thuận theo chúng sanh mà biểu diễn dâm, nộ, si, hoặc

nghịch với chúng sanh mà nói giới, định, tuệ. Mục đích của lời nói và việc làm là đập tan mọi kiến chấp và khai ngộ cho chúng sanh.

Nửa phần đầu của đoạn kinh văn ở trên là phần giải ngộ. Sự thực chứng viên mãn phải trải qua quá trình tu hành. Nếu chấp chặt rằng vạn pháp giai không mà buông xuôi theo dòng đời thì chúng ta sa vào nguy cơ trôi lăn mãi trong lục đạo. Tuy là huyễn hóa nhưng dù muốn hay không, ta và chúng sanh vẫn nằm trong mối tương quan chằng chịt bện chặt lẫn nhau từ vô thủy. Giải quyết sao cho hài hòa, ổn thỏa sự dính mắc này chính là việc làm của bồ tát. Nói cách khác, độ sanh là tu hành, như kinh văn sẽ khai triển ở phẩm Phương Tiện kế tiếp. Sự giải quyết đó cần phải có phương tiện mà ở đoạn kinh văn cương lĩnh chỉ giới thiệu lục độ là tiêu biểu: **bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ cập phương tiện lực, vô bất cụ túc**, nghĩa là lục độ vạn hạnh và vô vàn phương tiện, không gì mà chẳng đủ. Thiền sư Quy Sơn Linh Hựu (771-853) nói: "*Thật tế lý địa, bất thọ nhất trần; vạn hạnh muôn trung, bất xả nhất pháp*" (trên lý chân thật, không nhiễm một bụi trần, trong muôn vạn hạnh, chẳng hề bỏ một pháp)

Bố thí không chỉ đơn giản là đem tiền tài vật chất cúng dường chùa chiền, hoặc chẩn tế, cứu giúp nạn nhân của thiên tai và người nghèo khổ (tài thí), cũng không chỉ là giảng kinh, thuyết pháp hay ấn tống kinh sách lưu truyền miễn phí (pháp thí), hoặc an ủi, che chở những ai đang sợ hãi (vô úy thí). Bố thí chính đáng nhất là đem cả thân tâm và thế giới buông xuống trọn vẹn.

Trì giới không chỉ đơn giản là giữ gìn giới cấm như cư sĩ đã quy y Tam Bảo thì thọ ngũ giới, thập giới, hoặc thọ bồ tát giới thì phải giữ 10 giới trọng, 48 giới khinh; chư tăng phải giữ 250

giới; chư ni phải giữ 348 giới. Những con số trên làm chúng ta phải chóng mặt! Trì giới là sáu căn tiếp xúc sáu trần không khởi tâm động niệm, là ngoài không động, trong không loạn.

Nhẫn nhục là chịu đựng những cái đang là như vậy nhưng nghịch ý với mình. Sở dĩ chúng ta khổ mãi là vì chúng ta không chấp nhận sự thực đang là như vậy, do đó chúng ta bị nó vây hãm mà sinh phiền não. Thái độ chấp nhận tưởng chừng như tiêu cực nhưng thực ra là sự khôn ngoan buông xả những đau khổ đang trĩu nặng trong lòng. Nhân duyên đầy đủ thì sự sự hiện bày bản chất của chúng vốn không thực. Ngay cả nỗi đau khổ của chúng ta cũng chỉ là tia chớp chợt lóe lên rồi vụt tắt của vọng tình điên đảo.

Tinh tấn là công phu tu hành chuyên cần do đã liễu ngộ mà hạ quyết tâm thực hành. Sự tinh tấn giống như cây đàn, dây chùng thì không phát tiếng, dây căng thì đứt đoạn. Chúng ta đã từng đi chùa, tụng kinh, niệm Phật, lần chuỗi, ngồi thiền. Đó là những việc nên làm, nhưng chưa có nghĩa là tinh tấn. Tinh tấn là hằng quán xét thân tâm, không một phút giây lơi lỏng. Luôn luôn tự biết cái bị thấy, nghe, hiểu biết đều là hư vọng. Sự miên mật quán xét như thế là chân tinh tấn.

Thiền định là phương tiện thực tiễn, là một cách tu hành, là phương pháp uyển chuyển, nên không thể vài lời, hoặc thậm chí cả ngàn trang sách luận giải cũng chỉ là bàn suông, chẳng chút ích lợi gì. Thiền định được thuyết minh rõ ràng trong nhiều kinh điển do Phật thuyết và trong nhiều ngữ lục của chư tổ sư, chư thiền sư đạt ngộ. 25 luân trong Kinh Viên Giác, 25 viên thông trong Kinh Lăng Nghiêm, Kinh Lăng Già, hoặc Pháp Bảo Đàn Kinh là những kinh điển quan trọng thiết tưởng các hành giả tu thiền nên quan tâm tham cứu. Chúng ta với sức tu

học còn non nớt, nhưng nếu tâm tư yên tĩnh sẽ cảm thông được ý tứ của vua Trần Nhân Tông (1258-1308) trong bài kệ kết thúc bài phú Cư Trần Lạc Đạo:

Cư trần lạc đạo thả tùy duyên
Cơ tắc xan hề khốn tắc miên
Gia trung hữu bảo hưu tầm mịch
Đối cảnh vô tâm mạc vấn thiền
Ở trần vui đạo hãy tùy duyên
Hễ đói thì ăn mệt ngủ liền
Trong nhà có báu thôi tìm kiếm
Đối cảnh vô tâm chớ hỏi thiền

Thiền chẳng phải dùng lời mà nói được. Với cách nói phủ định, may ra chúng ta có thể bước tới thềm thôi chứ chưa vào cửa. Thiền không lấy tâm sanh diệt làm nhân. Tịch chiếu mà không phải là đình chỉ hay trừ tuyệt. Tịnh chiếu mà không hề có tâm năng quán. Càng nói càng xa rời, chúng ta cứ thiền rồi sẽ biết.

Thiền đã vượt qua ngôn từ và ý thức. Thiền là phương tiện mà chúng ta còn không thể lý giải vẹn toàn, huống chi là trí tuệ là cứu cánh viên mãn. Chúng ta chưa liễu ngộ mà bàn về trí tuệ thì sự lạm bàn đó chẳng qua là sự suy diễn của ý thức mê lầm. Thôi thì cứ dựa vào kinh điển và lời dạy của các bậc giác ngộ, chư tổ, chư tăng đã đắc pháp mà tham cứu nghiền ngẫm. Trí tuệ, nói đầy đủ là trí tuệ Bát Nhã, không do tu tập mà được, là cái ta vốn sẵn có, là thực tướng vô tướng, hay nói nôm na là trí tuệ không tướng mà có tướng. Đó chính là tướng giác ngộ. Kinh Viên Giác có ghi: *ly huyễn tức giác*. Chẳng phải có cái huyễn, cái vô minh để chúng ta thực chứng và liễu ngộ mà gọi là giác. Chẳng phải vì vực thẳm hoặc đại dương sâu thăm thẳm tối mù mà nói rằng mặt trời không chiếu sáng. Trí tuệ vốn là

minh, nên gọi là giác, chứ chẳng phải là thấy cái gì rõ ràng mà gọi là minh giác. Trong Kinh Lăng Nghiêm, Phật dạy Phú Lâu Na: "*Giác không có gì là sở minh, nhân có minh mà lập ra thành sở; đã giả dối lập ra có sở, mới sinh ra cái năng hư vọng của các ông*". Trong tánh minh, không hề có năng sở. Thân tâm, thế giới, mọi sự đối đãi đều do chấp trước cái năng biết mà giả dối lập thành. Đã là hư vọng giả dối thì không có gì để nói năng biện luận. Chính vì thế mà có sự im lặng sấm sét của Duy Ma Cật ở cuối phẩm Vào Pháp Môn Không Hai của bản kinh.

Lục độ vạn hạnh, muôn vàn phương tiện mà chư bồ tát dùng để tự độ và độ tha không phải là việc làm do gắng sức, nỗ lực, hay tự ép mình cưỡng cầu mà được. Các ngài do đại triệt đại ngộ mà từ tự tánh lưu xuất lòng đại từ đại bi thể hiện qua việc làm. Nói là làm mà thực sự không làm. Nói là tu mà thực sự chẳng hề tu. Nói là độ, mà mình ở đâu, người ở đâu để gọi là độ? Nhưng mà làm vẫn cứ làm, tu vẫn cứ tu, độ vẫn cứ độ. Đó mới gọi là bồ tát tu hành, trang nghiêm tịnh độ, chứ chẳng phải là tu hành trên cái rỗng không như trong đoạn kinh văn khai thị của Phật cho trưởng giả tử Bảo Tích phía dưới sẽ nói đến. Đây không phải là một nghịch lý. Tuy ngộ rằng *bổn lai vô nhất vật*, rằng mình ở đâu để mà thọ sanh tử, nhưng chư bồ tát từ không nhập giả, xét thấy mình vẫn đang mang cái thân tâm này, và thế giới bên ngoài, chúng sanh vẫn ở đấy mà mắc míu lẫn nhau; sự dính mắc ấy chẳng chừa cái thân tâm này của mình. Lý thì không, sự thì cần phải giải quyết. Giải quyết mà không gì ngăn ngại vì đã thấu rõ lý không, đã thông suốt là vạn pháp liễu bất khả đắc, là chẳng có thể đạt được bản chất thực của sự sự vật vật. Sự giải quyết đó tùy thuận, không nghịch ý chúng sanh, và đối với mình, bồ tát không thấy có gì để nhẫn nhục chịu đựng

cả. Sự giải quyết đó là quá trình gieo trồng, tưới tẩm, và vun bồi chánh nhân để đắc chánh quả. Sự giải quyết đó vì vậy là quá trình chuyển thức thành trí.

Chúng ta đã từng đi chùa, làm công quả, đã từng lẳng lặng bỏ tiền vào thùng phước sương, hoặc đã từng quyên góp chẩn tế, cứu giúp người bần cùng và nạn nhân thiên tai. Đó gọi là bố thí sao? Chúng ta đã từng ăn chay mỗi tháng hai, ba, bốn... tám hay mười ngày, hoặc thậm chí ăn chay trường, đã từng phóng sanh...Đó gọi là trì giới sao? Trong sự giao tiếp xã hội, trong sở làm, trong gia đình, mỗi khi có mâu thuẫn với người khác đến mức gay gắt, ta thường im lặng và bỏ đi chỗ khác. Đó là nhẫn nhục hay sao? Tất cả những phản ứng và hành vi gọi là vị tha của chúng ta đối với tha nhân chưa hẳn đúng nếu được gọi bằng danh từ mỹ miều là phương tiện độ sanh. Để hiểu nghĩa phương tiện không phải tự nhiên mà có, chúng ta hãy đọc qua bài thơ của Bồ Tát Di Lặc:

Ghét thương phải quấy biết bao là
Xem xét lo lường nghĩ đến ta
Tâm để rỗng không thường nhẫn nhục
Bữa hằng thong thả phải tiêu ma
Nếu người tri kỷ nên yên lặng
Dẫu kẻ oan gia cũng cộng hòa
Miễn tấm lòng này không quái ngại
Tự nhiên chứng được Lục Ba La

KINH VĂN: **Các ngài dùng công đức trí tuệ trau sửa lòng mình, lấy tướng tốt trang nghiêm thân hình, sắc tượng dung nhan bậc nhất, bỏ hẳn tất cả trang sức tốt đẹp trong đời, danh tiếng cao xa vượt hẳn núi Tu Di, lòng tin bền chắc như kim cương, đem pháp bảo soi khắp, mưa nước cam lồ,**

phát ra tiếng tăm đều là vi diệu bậc nhất. Các ngài đã thâm nhập lý duyên khởi, dứt hết các tập khí kiến chấp sai lầm bên có bên không, diễn nói các pháp không sợ sệt như sư tử rống, những lời giảng nói như sấm nổ, không có hạn lượng và đã quá hạn lượng. Các ngài tự mình nhóm góp rất nhiều pháp bảo như hải đạo sư, rõ nghĩa lý sâu mầu của các pháp, biết rành hiện trạng qua lại trong các cảnh thú và hành vi tốt xấu trong tâm niệm chúng sanh. Gần kề bậc Phật tối tôn là đấng đầy đủ trí tuệ, tự tại, thập lực, vô úy, thập bát cộng. Ngăn đóng tất cả cửa nẻo ác thú, hiện thân trong năm đường hóa độ chúng sanh. Làm vị đại y vương khéo trị lành các bệnh, đúng theo bệnh cho thuốc đều được công hiệu. Đã thành tựu vô lượng công đức, trang nghiêm thanh tịnh vô lượng cõi Phật. Người nào được nghe danh thấy hình đều được lợi ích. Những hành động của các ngài đều không uổng phí, các công đức như thế đã hoàn toàn viên mãn.

Đoạn kinh văn này nhằm minh định cho cương lĩnh của bộ kinh. Trí tuệ và việc làm, cũng như công đức và hạnh nguyện rộng lớn không thể nghĩ bàn của các vị bồ tát mở đầu kinh văn nhằm khẳng định bồ tát đạo là con đường tất yếu phải đi cho những ai nhắm tới cứu cánh Phật quả. Chúng ta có thể tóm tắt đoạn kinh văn cương lĩnh và đoạn kinh văn vừa trích ở trên như sau. Về trí tuệ: chư bồ tát đã thanh tịnh sáu căn ba nghiệp, trọn lìa năm ấm, chẳng còn chấp vào mười pháp giới, niệm định tổng trì bình đẳng, đạt đến chỗ vô sở đắc, chứng vô sanh pháp nhẫn, rõ lý duyên khởi, thấu suốt vạn pháp và căn cơ chúng sanh, đoạn dứt phân biệt chấp trước...Về hạnh nguyện, các ngài làm lợi ích chúng sanh bằng hiện thân trong ba cõi sáu đường,

hộ trì và xiển dương chánh pháp, hàng phục tà ma ngoại đạo, diễn pháp âm tự tại vô úy, hành thâm lục độ, thành tựu vô lượng công đức, trang nghiêm vô lượng cõi Phật.

KINH VĂN: **Danh hiệu các ngài là Đẳng Quán Bồ Tát, Bất Đẳng Quán Bồ Tát, Định Tự Tại Vương Bồ Tát, Pháp Tự Tại Vương Bồ Tát, Pháp Tướng Bồ Tát.**

Bồ tát nói đủ là bồ đề tát đỏa, nghĩa là giác hữu tình. Bồ tát, giải thích một cách dễ hiểu và đủ nghĩa, là một chúng sanh đang tu hành nhằm tự giác và giác tha để mình và người đều được giải thoát thành Phật. Danh hiệu các vị bồ tát thường biểu trưng một ý nghĩa nhất định, hay một phương diện đặc thù nào của các ngài trên con đường tự độ và độ tha. Các vị bồ tát kể trên tượng trưng cho phương pháp và kết quả của sự tu hành. Kinh văn giới thiệu sơ lược pháp thiền quán như trong Kinh Viên Giác: Xa ma tha (samatha), Tam ma bát đề (samapatti) và Thiền na (dhyàna) mà sau này Thiên thai Trí Giả đại sư (538-597) lập thành không quán, giả quán và trung quán. Đẳng Quán là từ nhân duyên sanh thể nhập tánh không, vốn là bản thể bình đẳng của vạn pháp; đây chính là từ giả nhập không. Bất Đẳng Quán là từ nhân duyên sanh mà quán vạn pháp trong mối tương quan chặt chẽ và phức tạp trên hiện tướng sai biệt trùng trùng; đây chính là từ không nhập giả. Đẳng Bất Đẳng Quán là biện chứng trung đạo vượt qua đối đãi, nhập lý bất nhị, thâm nhập nghĩa duy tâm sở hiện, duy thức sở biến. Chính nhờ thiền quán mà các bồ tát thấu suốt vạn pháp, tự tại vô ngại, an trú trong chân tâm kỳ diệu.

KINH VĂN: **Quang Tướng Bồ Tát, Quang Nghiêm Bồ Tát, Đại Nghiêm Bồ Tát, Bảo Tích Bồ Tát, Biện Tích Bồ Tát, Bảo Thủ Bồ Tát, Bảo Ấn Bồ Tát, Thường Cử Thủ Bồ Tát,**

Thường Hạ Thủ Bồ Tát, Thường Thảm Bồ Tát, Hỷ Căn Bồ Tát, Hỷ Vương Bồ Tát, Biện Âm Bồ Tát, Hư Không Tạng Bồ Tát, Chấp Bảo Cự Bồ Tát, Bảo Dõng Bồ Tát, Bảo Kiến Bồ Tát, Đế Võng Bồ Tát, Minh Võng Bồ Tát, Vô Duyên Quán Bồ Tát, Huệ Tích Bồ Tát, Bảo Thắng Bồ Tát, Thiên Vương Bồ Tát, Hoại Ma Bồ Tát, Điễn Đức Bồ Tát, Tự Tại Vương Bồ Tát, Công Đức Tướng Nghiêm Bồ Tát, Sư Tử Hống Bồ Tát, Lôi Âm Bồ Tát, Sơn Tướng Kích Âm Bồ Tát, Hương Tượng Bồ Tát, Bạch Hương Tượng Bồ Tát, Thường Tinh Tấn Bồ Tát, Bất Hưu Tức Bồ Tát

Đây là các bồ tát biểu trưng cho công đức viên mãn hiện tướng uy nghi để điều phục chúng sanh.

KINH VĂN: **Diệu Sanh Bồ Tát, Hoa Nghiêm Bồ Tát, Quán Thế Âm Bồ Tát, Đắc Đại Thế Bồ Tát, Phạm Võng Bồ Tát, Bảo Trượng Bồ Tát, Vô Thắng Bồ Tát, Nghiêm Độ Bồ Tát, Kim Kế Bồ Tát, Châu Kế Bồ Tát, Di Lặc Bồ Tát, Văn Thù Sư Lợi Pháp Vương Tử Bồ Tát, cả thảy như thế ba vạn hai nghìn người.**

Đây là chư bồ tát đại biểu cho diệu dụng độ sanh với đầy đủ hạnh nguyện đại từ, đại bi, đại trí, đại dũng.

CƯ SĨ VÂN TẬP

KINH VĂN: **Lại có một vạn vị Thi Khí, Phạm Thiên vương từ tứ thiên hạ khác đến chỗ Phật nghe pháp. Lại có một vạn hai nghìn vị Thiên đế cũng từ tứ thiên hạ khác đến trong pháp hội. Các hàng chư thiên có oai lực lớn, cùng long thần,**

dạ xoa, càn thát bà, a tu la, khẩn na la, ma hầu la dà... đều đến trong pháp hội. Lại có các vị tỳ kheo, tỳ kheo ni, ưu bà tắc, ưu bà di cũng đến trong pháp hội. Bấy giờ Đức Phật nói pháp cho vô lượng trăm nghìn đại chúng đông đảo cung kính vây quanh đấy, ví như núi chúa Tu Di hiển bày nơi bể cả. Ngài ngồi yên trên tòa Sư tử trang nghiêm bằng các thứ báu, oai đức che trùm tất cả đại chúng.

Từ đoạn kinh văn giới thiệu danh hiệu các vị bồ tát trở lên, bản kinh chưa đề cập đến tư thế bình đẳng của người cư sĩ đối với tăng chúng xuất gia, phải đợi đến sự xuất hiện của đoàn trưởng giả Bảo Tích, bản kinh mới khiến chúng ta chú ý đến người cư sĩ. Ở đoạn kinh văn này, thính chúng pháp hội bắt đầu có sự tham dự của chư thiên, chư long thần, các chúng sanh hàng phi nhân, và còn có đông đảo phật tử tại gia. Hàng cư sĩ trong tam giới đã xuất hiện. Đây là một nghệ thuật dẫn dắt người đọc từng bước một đi vào đề tài muốn nêu ra. Thật thế, bồ tát không nhất thiết phải là người xuất gia. Cư sĩ tại gia cũng có thể giác ngộ và giải thoát, và cũng có đầy đủ phương tiện diệu dụng, hạnh nguyện độ sanh hệt như các vị thánh tăng. Kinh Tư Ích có liệt kê 16 vị bồ tát cư sĩ thời Phật tại thế. Họ thuộc hàng trưởng giả, Bà La Môn, và các tầng lớp xã hội khác. Đó là các Bồ Tát: Hiền Hộ, Bảo Tích, Tinh Đức, Đế Thiên, Thủy Thiên, Thiện Lực, Đại Ý, Thù Thắng Ý, Tăng Ý, Thiện Phát Ý, Bất Hư Kiến, Bất Hưu Tức, Bất Thiểu Ý, Đạo Sư, Nhật Tạng, Trì Địa. Đó là chưa kể tới phu nhân Thắng Man, Cư sĩ Duy Ma Cật, và năm trăm vị cùng đi với trưởng giả Bảo Tích. Xuyên suốt lịch sử Phật giáo thế giới, chúng ta có thể kể tên các vị cư sĩ nổi tiếng mà phần đông giới học Phật ít ra một đôi lần nghe qua như cư sĩ Bàng Uẩn (740-808), lão cư sĩ Hoàng Niệm Tổ (1913-1992),

lão cư sĩ Hạ Liên Cư (1884-1965), lão cư sĩ Lý Bỉnh Nam (1889-1996)... Ở Việt Nam ta có ngài Tuệ Trung Thượng Sĩ (1230-1291), vua Trần Nhân Tông (1258-1308) khi còn tại vương vị...

Bấy giờ trước vô số thính chúng, Phật thuyết pháp bằng tư thế uy nghi, yên lặng trên tòa Sư tử, oai đức bao trùm khắp đại chúng. Kinh văn không nói Phật thuyết pháp gì. Bài pháp Ngài đang diễn giải là sự im lặng không nói năng gì nhưng thực ra hàm nghĩa sâu xa. Đây là ý chỉ, dấu hiệu báo trước sự im lặng của Duy Ma Cật về sau.

Trở lại với bản kinh, ta thấy đoàn năm trăm vị cư sĩ trưởng giả, đại biểu là cư sĩ Bảo Tích, dâng lọng báu cúng dường Phật mang ý nghĩa cái nhân cầu pháp. Cái nhân chân chánh ấy là trực tâm, thâm tâm và bồ đề tâm. Pháp thiết thực được mong cầu ấy là hạnh bồ tát trang nghiêm quốc độ. Bảo Tích mang nghĩa gom chứa tất cả bảo vật quý giá. Do đó về tướng thì hiện ra lọng báu. Về nghĩa thì cả một đoàn năm trăm người đồng một thành tâm cùng đến đảnh lễ và cúng dường Phật cầu pháp. Đó chính là trực tâm, thâm tâm, bồ đề tâm đan kết nhau làm nhân cầu quả đại thừa. Nhờ uy thần của Phật, các lọng báu hợp lại một, che trùm thập phương thế giới. Đó là nhất tâm hiện ảnh. Tuệ giác một khi hiển lộ sẽ chiếu soi khắp tam thiên đại thiên, không gì mà không biết. Ở đây chúng ta thấy thấp thoáng cảnh giới Hoa Nghiêm; lý sự viên dung, sự sự vô ngại. Đây là một bức tranh hết sức lộng lẫy, tựa như được vẽ ra bởi một họa sĩ đang trong cảm hứng dâng trào vung nét cọ xuất thần. Chúng ta hãy bỏ hết những lý luận cao xa mà cùng thưởng thức bức tranh ấy trong đoạn kinh văn bên dưới.

KINH VĂN: **Khi ấy trong thành Tỳ Da Ly có trưởng giả tử**

tên là Bảo Tích với năm trăm vị trưởng giả tử đồng cầm lọng bảy báu đi đến chỗ Phật cung kính đảnh lễ đầu mặt tiếp chân, rồi mỗi vị đều đem lọng báu của mình hợp nhau cúng dường Phật. Do oai đức của Phật nên khiến các lọng báu ấy hiệp thành một cây trùm khắp cõi Tam thiên đại thiên thế giới, mà tướng rộng dài của thế giới đều hiện đủ trong đó. Lại nữa, các núi Tu di, Mục chơn lân đà, Đại mục chơn lân đà, Tuyết sơn, Hương sơn, Bảo sơn, Kim sơn, Hắc sơn, Thiết vi, Đại thiết vi, bể lớn, sông, rạch, dòng ngòi, nguồn suối, cùng với mặt trời, mặt trăng, các ngôi sao, thiên cung, long cung và cùng các vị tôn thần, nơi cõi Tam thiên đại thiên thế giới này đều hiện trong lọng bảy báu, và chư Phật trong mười phương, chư Phật đang nói pháp, cũng hiện trong lọng bảy báu này.

Kế đó là trưởng giả Bảo Tích dâng đọc bài kệ tán thán Phật. Không thể có ngôn từ, hình ảnh nào có thể miêu tả, hình dung, truyền đạt và tán dương Phật đầy đủ được, cho dù chúng ta gom hết toàn bộ từ điển ngôn ngữ của vô lượng chúng sanh trong tam thiên đại thiên. Bài kệ vắn tắt nói Phật tâm tịch tịnh, bất động tự tại mà chuyển thần uy hiển hiện mười pháp giới, tuy thiên hình vạn trạng mà thể tánh vốn rỗng lặng; lý tánh không hai mà chẳng hoại sự tướng thế gian; hiển lộng uy lực tối thắng hàng phục ma vương; diệu dụng vô ngại chuyển pháp luân với tâm từ bi, bình đẳng để nhiếp độ chúng sanh; diệu âm rộng khắp khiến chúng sanh muôn loài đều quy ngưỡng. Hình ảnh Duy Ma Cật ở những phẩm kế sẽ là bản minh họa, là phần triển khai đầy đủ chi tiết cho bài kệ này.

KINH VĂN: **Khi đó tất cả đại chúng thấy thần lực của Phật đều khen ngợi chưa từng có, chấp tay làm lễ, ngắm nhìn**

dung nhan Phật mắt không hề nháy. Trưởng giả tử Bảo Tích liền ở trước Phật đọc bài kệ khen rằng:

Mắt trong dài rộng như sen xanh
Tâm sạch đã tột các thiền định
Lâu chứa tịnh nghiệp nói không cùng
Dùng tịch độ chúng nên cúi lạy
Đã thấy đại thánh dùng thần biến
Khắp hiện mười phương không lường cõi
Trong đấy các Phật diễn nói pháp
Nơi đây tất cả đều thấy nghe
Pháp lực của Phật vượt quần sanh
Thường dùng pháp tài thí tất cả
Hay khéo phân biệt các pháp tướng
Đối đệ nhất nghĩa mà không động
Đã được tự tại cùng các pháp
Cho nên cúi đầu lễ pháp vương
Nói pháp chẳng có cũng chẳng không
Vì do nhân duyên các pháp sanh
Không ta, không tạo, không thọ giả
Những việc lành dữ cũng chẳng mất
Trước tiên hàng ma nơi Phật thọ
Đặng cam lồ diệt thành đạo giác
Đã không tâm ý, không thọ hành
Mà xô dẹp hết các ngoại đạo
Ba lần chuyển pháp cõi đại thiên
Pháp ấy lâu nay thường thanh tịnh
Trời người đắc đạo đó là chứng
Tam bảo vì thế hiện trong đời
Dùng pháp mầu này độ chúng sanh

Thọ rồi không lui, thường vắng lặng
Khỏi già, bệnh, chết, Đấng Y Vương
Lạy ngôi pháp hải đức không lường
Khen chê chẳng động như Tu di
Đồng bậc thương xót kẻ lành dữ
Tâm hạnh bình đẳng như hư không
Nghe đấng nhân bảo ai chẳng kính
Nay dâng Thế tôn lọng mọn này
Cõi tam thiên tôi hiện trong đó
Thiên cung long thần kia nương ở
Càn thát bà cả thảy với dạ xoa
Mọi vật trong đời đều thấy rõ
Vì thương Phật hiện tướng biến này
Thấy việc ít có chúng khen ngợi
Nay con lạy Đấng tam giới tôn
Đại thánh chỗ nương của mọi loài
Lòng sạch trong đó thảy vui vẻ
Đều thấy Thế Tôn ở trước mình
Đó là thần lực pháp bất cộng
Phật dùng một tiếng diễn nói pháp
Chúng sanh tùy loại thảy đặng hiểu
Đều cho rằng Phật đồng tiếng mình
Đó là thần lực pháp bất cộng
Phật dùng một tiếng diễn nói pháp
Chúng sanh chỗ hiểu tùy mỗi hạng
Khắp được thọ hành đều lợi ích
Đó là thần lực pháp bất cộng
Phật dùng một tiếng diễn nói pháp
Có người kinh sợ hoặc vui mừng

Có kẻ dứt nghi hoặc nhàm chán
Đó là thần lực pháp bất cộng
Lạy Đấng thập lực đại tinh tấn
Lạy Đấng đã đặng không chỗ sợ
Lạy Đấng trụ nơi pháp bất cộng
Lạy Đấng đạo sư của muôn loài
Lạy Đấng hay dứt mọi kiết phược
Lạy Đấng đã đến bờ bên kia
Lạy Đấng hay vượt các thế gian
Lạy Đấng trọn lìa đường sanh tử
Biết hết chúng sanh tướng đến lui
Khéo nói các pháp được giải thoát
Như hoa sen trong đời chẳng nhiễm
Thường khéo vào nơi hạnh không tịch
Rõ các pháp tướng không ngăn ngại
Lạy Đấng không nương tựa hư không

Chúng ta không đặt nặng vấn đề trưởng giả tử Bảo Tử là một nhà phú hộ đáng kính hay là một thiếu niên con nhà trưởng giả. Thông qua thái độ chân thành đảnh lễ cầu pháp, và nhất là qua kệ tán thán Phật, cũng như qua lời thưa hỏi dưới đây, chúng ta thấy ở vị cư sĩ này một trí tuệ hiếm có. Trí tuệ hiếm có này nâng hàng cư sĩ tại gia ngang tầm tăng chúng xuất gia trên đường tu hạnh bồ tát. Ngoài ra, cư sĩ Bảo Tích còn đóng vai trò người giới thiệu, dẫn dắt chương trình để đưa ra sân khấu một nghệ sĩ ưu tú và kiệt xuất là Duy Ma Cật, nhân vật chính của bản kinh.

BỒ TÁT TRANG NGHIÊM TỊNH ĐỘ

KINH VĂN: **Lúc đó trưởng giả tử Bảo Tích đọc bài kệ tán thán xong, bạch Phật rằng: Bạch Thế Tôn! Năm trăm vị trưởng giả tử này đều đã phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác nguyện nghe cõi Phật thanh tịnh, cúi mong Thế Tôn dạy cho những hạnh của bồ tát được tịnh độ.**
Phật bảo: Hay thay Bảo Tích! Ông lại vì các bồ tát mà hỏi Như Lai những hạnh được tịnh độ, vậy hãy lắng nghe chín chắn, suy nghĩ kỹ nhớ lấy, ta sẽ nói cho ông rõ.
Lúc ấy Bảo Tích cùng năm trăm vị trưởng giả tử vâng lời Phật dạy, cung kính lóng nghe.

Ở đây chúng ta nên lưu ý câu hỏi của trưởng giả tử Bảo Tích có tầm mức quan trọng sâu sắc. Đó chính là mục đích và tôn chỉ của bản kinh: Hạnh bồ tát hay con đường tu hành của bồ tát để hoàn thành Phật quốc. Sau lời thưa hỏi của trưởng giả Bảo Tích là đoạn kinh văn khai thị của Phật có ý nghĩa hết sức quyết định cho việc tu học của bồ tát. Điều đó nghĩa là sự tu hành được viên mãn là do chúng ta tham thấu được nghĩa lý sâu mầu của đoạn kinh văn dưới đây mà hạ thủ công phu.

KINH VĂN: **Phật dạy rằng: Này Bảo Tích! Tất cả chúng sanh là cõi Phật của bồ tát. Vì sao? Bồ tát tùy chỗ giáo hóa chúng sanh mà lãnh lấy cõi Phật; tùy chỗ điều phục chúng sanh mà lãnh lấy cõi Phật; tùy theo chúng sanh ưng theo quốc độ nào vào trí tuệ của Phật mà lãnh lấy cõi Phật; tùy chúng sanh ưng theo quốc độ nào phát khởi căn tánh bồ tát mà lãnh lấy cõi Phật. Vì sao thế? Vì bồ tát lãnh lấy cõi Phật thanh tịnh đều vì muốn lợi ích chúng sanh. Ví như có người muốn xây dựng cung nhà nơi khoảng đất trống, tùy ý được**

thành công, nếu xây dựng giữa hư không quyết không thành tựu được; bồ tát cũng thế, vì thành tựu chúng sanh nên nguyện lãnh lấy cõi Phật. Nguyện lãnh lấy cõi Phật chẳng phải ở nơi rỗng không vậy.

Ngay khi mở đầu lời khai thị, Thế Tôn đã chỉ thẳng Phật quốc ở đâu. Thật vậy, đoạn kinh văn trên diễn dịch nghĩa lý: Phật pháp tại thế gian, bất ly thế gian giác. Căn bản của kinh là công việc xây dựng tịnh độ phải được thực hiện ngay trong thế giới ngũ trược này. Tại sao chúng ta nói vậy? Chính bởi vì muốn hay không, chúng ta đã và đang có mặt trên đời này. Chư Phật, bồ tát do nguyện lực mà thị hiện vô lượng thân tướng trong vũ trụ vô minh. Chúng ta thì bị nghiệp lực xô đẩy trong ba cõi sáu đường. Thân tâm và thế giới, ta và chúng sanh tuồng như là có, nhưng vốn dĩ do nhân duyên sanh nên không thể truy tìm được bản chất thực sự. Hay nói cách khác, đương thể tức không, hoặc đương sanh tức vô sanh. Đây chỉ mới là giải ngộ, từ giả nhập không; nếu vội vàng nhận chỗ này làm nơi an trú thì khác nào lầm nơi rỗng không là cõi Phật. Hơn nữa, không thể nào phủ nhận thế giới hiện đang sừng sững trước mắt ta, người và mình hẳn hòi đang hiện diện. Triết lý sắc không nên được hiểu là một sự gợi ý, sự nhắc nhở về thực tế cần giải quyết, chứ không phải là suy tư, nghiền ngẫm, đào sâu để rồi sa lầy vào mớ lý thuyết siêu hình viễn vông, không tưởng. Một khi đã giải ngộ rồi, thì có và không chẳng còn là vấn đề quan trọng nữa. Thiền sư Từ Đạo Hạnh (1072-1116) chẳng phải có hàm ý đó trong thi kệ của ông hay sao:

Tác hữu trần sa hữu
Vi không nhất thiết không
Hữu không như thủy nguyệt

Vật trước hữu không không
Có thì có tự mảy may
Không thì cả thế gian này cũng không
Kìa xem bóng nguyệt lòng sông
Ai hay không có, có không là gì

Vấn đề quan trọng là một thực tế cần giải quyết chính là sự dính mắc giữa chúng sanh với nhau, từ vô thủy kiếp đến giờ, cụ thể là ngay trong đời này. Giải quyết vấn đề này tức là làm sao cho người và ta bớt khổ thêm vui, là loại trừ những xung đột và phiền não trong mối quan hệ giữa ta và người. Mặc dù chúng ta đã thấm thía rằng cuộc đời như giấc mộng, tại sao chúng ta không chủ động mơ một giấc đẹp tuyệt vời? Sự chủ động giải quyết ấy chính là độ sanh, là làm cho ta và người đều an lạc ngay trong hiện kiếp này. Nói đơn giản hơn, độ sanh là làm cho cuộc sống trên thế gian đối với mỗi một chúng sanh tươi thắm hơn, vui vẻ hơn, chứ không phải chỉ là cứu người giúp đời mà thôi. Các bồ tát từ chỗ liễu ngộ tánh không, các ngài bỏ qua chẳng quan tâm lý luận về không không sắc sắc làm chi nữa. Và từ không nhập giả, các ngài soi thấy mình và chúng sanh lẩn quẩn tự ràng buộc nhau trong vũ trụ vô minh này. Các ngài biết đó là giả, nhưng chúng sanh cứ cho đó là thực. Tháo gỡ sự ràng buộc đó là công việc phá mê khai ngộ của chư bồ tát. Nói khác là, các ngài đang độ sanh. Đạo Phật mà không nhằm mục đích độ sanh thì không phải là đạo Phật. Từ đây, chúng ta có thể thấy tính thực tiễn của đạo Phật qua tác dụng giáo dục xã hội nhằm hoàn thiện mối quan hệ giữa người và người. Sự độ sanh đó quả thực là một sự nghiệp lâu dài mà các bồ tát thiết thực xây dựng trên đường lập thành Phật quốc.

Cõi chúng sanh chính là Phật quốc. Chúng sanh, hay tập chúng

duyên sanh (cái được sanh ra là do nhân duyên hội tập), không chỉ là loài hữu tình như con người và muôn thú, không chỉ là thế giới vô tri như núi rừng, cây cỏ, đất đá mà còn là, và quan trọng nhất là những khởi tâm động niệm của chính ta khi sáu căn tiếp xúc sáu trần. Tâm vọng động là chúng sanh. Tâm thanh tịnh là Phật quốc. "*Những cõi Phật này có sẵn trong tâm của vị bồ tát khi vị bồ tát phát nguyện làm lợi ích cho tất cả chúng sanh và tinh tấn tu tập để chứng ngộ Phật quốc độ đó. Nói cách khác, quốc độ Phật được quan niệm không phải như là kết quả để đạt đến mà là động lực, hay tiến trình để đạt đến nó. Đó là một điển hình về tính chất năng động tiêu biểu của toàn Kinh Duy Ma Cật*" (Duy Ma Cật và lý tưởng người cư sĩ- Daisaku Ikeda; dịch giả: Nguyên Hảo). Đó chính là tiến trình chuyển hóa tâm, cũng là sự nghiệp độ sanh vĩ đại và lâu dài mà chư vị bồ tát cưu mang.

Muốn hoàn thành sự nghiệp đó, Phật chỉ dạy: trực tâm, thâm tâm và Bồ Đề tâm là tịnh độ của bồ tát. Ba tâm này là nền tảng cơ bản không thể thiếu trên đường tu học.

KINH VĂN: **Bảo Tích, ông nên biết! Trực tâm là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh không dua vạy sanh sang nước đó. Thâm tâm là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh đầy đủ công đức sanh sang nước đó. Bồ Đề tâm là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh có tâm đại thừa sanh sang nước đó. Bố thí là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh hay thí xả tất cả mọi vật sanh sang nước đó.**

Trì giới là tịnh độ của bồ tát, khi bồ tát thành Phật, chúng sanh tu mười điều lành, hạnh nguyện đầy đủ sanh sang nước đó. Nhẫn nhục là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành

Phật, chúng sanh đủ 32 tướng tốt trang nghiêm sanh sang nước đó. Tinh tiến là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh siêng tu mọi công đức sanh sang nước đó. Thiền định là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh biết thu nhiếp tâm chẳng loạn sanh sang nước đó. Trí tuệ là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh được chánh định sanh sang nước đó. Tứ vô lượng tâm là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh thành tựu từ, bi, hỷ, xả sanh sang nước đó. Tứ nhiếp pháp là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh được giải thoát sanh sang nước đó. Phương tiện là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh khéo dùng đặng phương tiện không bị ngăn ngại ở các pháp sanh sang nước đó. Ba mươi bảy phẩm trợ đạo là tịnh độ của bồ tát; chúng sanh đầy đủ niệm xứ, chánh cần, thần túc, ngũ căn, ngũ lực, thất giác chi, bát chánh đạo, sanh sang nước đó. Hồi hướng tâm là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, được cõi nước đầy đủ tất cả công đức. Nói pháp trừ tám nạn là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, cõi nước không có ba đường ác và tám nạn. Tự mình giữ giới hạnh không chê chỗ kém khuyết của người khác là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, cõi nước không có tên phạm giới cấm. Mười điều lành là tịnh độ của bồ tát; khi bồ tát thành Phật, chúng sanh sống lâu, giàu to, phạm hạnh, lời nói chắc thật, thường dùng lời dịu dàng, quyến thuộc không chia rẽ, khéo giải hòa việc đua tranh kiện cáo, lời nói có lợi ích, không ghét không giận, thấy biết chân chánh sanh sang nước đó.

Trực tâm (āśaya) là tâm chân thành ngay thẳng, trước hết là

đối với chính mình. Chân thực với chính mình, với mục đích tối thượng mình nhắm đến. Chân thành tới mức mộc mạc và thẳng thắn như khi tổ Huệ Năng trả lời tổ Hoằng Nhẫn (601-674): Con đến để cầu làm Phật. Chân thực với chính mình còn có nghĩa là mọi lúc mọi thời đều tự biết rõ ràng: điều gì phải thì biết đó là phải, điều gì trái thì biết đó là trái; mình đang dâm thì biết mình đang dâm, mình đang phẩn nộ thì biết mình đang phẩn nộ, mình đang si mê thì biết cái u mê ở mình. Che giấu người khác một thời gian hoặc cả đời thì có thể được, nhưng che giấu hay tự lừa gạt mình thì không thể. Tại sao phải chân thực với chính mình? Bởi vì những vọng tưởng đó không phải là mình chân thực. Có thể nói trực tâm là tâm chánh niệm. Niệm đã chánh thì tâm ý thức, hành vi và lời nói sẽ bắt đầu được sửa đổi. Chân thực với chính mình là để sửa đổi; mà sửa đổi chính là tu rồi, là không còn tạo ác nghiệp bây giờ để lãnh quả báo về sau. Vả lại, chân thực với chính mình được, thì chân thực với người khác tự nhiên sẽ thành; với người khác, ta sẽ không còn dối trá, quanh co, tà vạy, xiểm nịnh. Đó chẳng phải là quan hệ giữa ta và người sẽ được cải thiện tốt hơn sao?

Hết mực chân thành với mình và người sau cùng có hiệu quả khởi phát lòng tin vững chắc và hạnh nguyện bền bỉ là thâm tâm, tâm vượt trội hơn trực tâm. Thâm tâm (adhyāśaya), với tiếp đầu ngữ adhi, chỉ cái gì vượt trội hơn, gồm ba điều đan kết nhau chặt chẽ: tín, hạnh, nguyện.

Tín là tin tưởng. Tin là cánh cửa mở rộng vào đạo và là nguồn sinh mọi thiện pháp. Chúng ta tin những gì? Một là, thâm tín nhân quả, tin rằng nhân quả nghiệp báo không hề sai chạy. Hai là, thành tín tam bảo là nơi chúng ta nương tựa vào để nhận diện lại bản tâm chân thực của chính mình. Ba là, tự tín tự tâm,

tin rằng Phật tại tâm ta, chỉ vì ta mê nhất thời mà trầm luân muôn kiếp, tin rằng ta có khả năng tu thành Phật không sai khác. Bốn là, kính tín minh sư, tin rằng nếu thành tâm tìm cầu, ta sẽ gặp vị thầy chân chính hướng dẫn trên đường tu học, và nếu có thầy, ta phải hết lòng tin, vâng, kính.

Hạnh là việc làm tích tập cùng với trí huệ và công đức. Sự gia hạnh càng được vun bồi bao nhiêu thì thành tựu thâm tâm càng mau chóng và sâu dầy bấy nhiêu. Vô số phương tiện độ sanh là vô số hạnh của bồ tát: tứ vô lượng tâm, lục độ, tứ nhiếp pháp, ba mươi bảy phẩm trợ đạo, hồi hướng tâm, thuyết pháp trừ tám nạn, giới hạnh, thập thiện v.v. Hạnh song hành cùng nguyện vì hạnh mà không có nguyện thì hạnh không bền, và nguyện mà không có hạnh là nguyện suông. Điều kiện tiên quyết để thành tựu hạnh nguyện là bền chí, liên tục không gián đoạn. Sự giải đãi, phóng dật cần phải vượt qua bằng được. Bền chí thì mọi khó khăn dù lớn đến đâu cũng sẽ bị khắc phục.

Bồ Đề tâm (bodhicitta) là tâm hướng về tuệ giác tối thượng, niệm niệm luôn nhớ nghĩ tới mục đích tối hậu của việc độ sanh là thành tựu viên mãn quả vị Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác cho mình và chúng sanh. Bồ Đề tâm kết hợp với thâm tâm và trực tâm thành một thể khối thống nhất có tác dụng kích hoạt mạnh mẽ cho tiến trình chuyển hóa tâm của hành giả.

Như đã nói, chuyển hóa tâm là sự nghiệp độ sanh của bồ tát. Hay nói cách khác, bồ tát độ sanh là bồ tát tu hành; mà tu hành là trang nghiêm tịnh độ. Cũng có nghĩa là tự độ và độ tha không tách rời nhau. Bồ tát hoàn thành sự nghiệp xây dựng tịnh độ cũng là lúc chúng sanh tương ưng với hạnh nguyện của các ngài đều được độ tận. Đoạn kinh văn trên nêu ra một loạt phương tiện tiêu biểu để bồ tát sử dụng cho việc tu học và độ

sanh. Lý thì đốn ngộ rằng ta và người đều không, nhưng sự thì phải tiệm tu vì rõ ràng là ta và người còn đang dính mắc, ràng buộc nhau trong cái vũ trụ vô minh phiền toái này. Mặc dù các bồ tát biết đó là giả, nhưng chúng ta cứ cho đó là thực, bện chặt thành một khối phiền não mà oan uổng lưu chuyển trong ba cõi sáu đường. Thiên đường, địa ngục vốn không lại thành có. Do vọng tưởng, phân biệt chấp trước mà sanh phiền não. Phiền não ấy tức là chúng sanh vậy. Trong đoạn kinh văn trên, chúng ta ghi nhận thấy trong mỗi một câu đều có lập lại mệnh đề: **khi bồ tát thành Phật, chúng sanh...sanh sang nước đó**. Điều này không có nghĩa là bồ tát tu học trước, hoàn thành Phật quốc rồi rộng đón chúng sanh sang cõi nước của mình. Ở đây không có trình tự trước sau, bởi vì tu hành và độ sanh là đồng thời, nhằm tháo gỡ mọi dính mắc giữa mình và người nhằm nhận chân ra rằng ta và chúng sanh là đồng bản thể chân như Phật tánh.

Tháo gỡ cái gút mắc này là việc làm của các bồ tát. Mấu chốt của gút mắc ở đâu? Chính là vọng tưởng, chấp trước, phân biệt. Phân biệt là thức thứ sáu hay Ý thức. Chấp trước là thức thứ bảy, còn gọi là Mạt Na thức. Vọng tưởng là thức thứ tám hay A Lại Da thức. Buông xuống triệt để những vọng thức này, phiền não chẳng sanh; tức chúng sanh đã được độ tận và bồ tát thành Phật. Việc này quả thực chẳng dễ chút nào! Nhưng dù có khó mấy, các bồ tát vẫn nhất định làm cho bằng được. Vì vậy, Địa Tạng Vương Bồ Tát phát nguyện: *Địa ngục vị không, thệ bất thành Phật* và Bồ Tát Quán Thế Âm cũng có thệ nguyện tương tự: *Chúng sanh độ tận, phương chứng Bồ đề*. Nhưng thật đáng buồn thay, vì địa ngục có bao giờ trống không, và chúng sanh thì vô thủy vô chung. Bát Nhã Tâm Kinh thuyết: *Vô vô*

minh diệc vô vô minh tận, nghĩa là không có vô minh, mà cũng chẳng hết vô minh. *Vô vô minh* là sở chứng của chư bồ tát. *Vô vô minh tận* là nói về chúng ta, lũ chúng sanh khốn khổ. Thế thì phải làm sao? Thiết tưởng câu trả lời là do mỗi một chúng ta phải tự tìm ra trong sự trải nghiệm của chính mình.

KINH VĂN: **Như thế, Bảo Tích! Bồ tát tùy chỗ trực tâm mà hay phát hạnh, tùy chỗ phát hạnh mà được thâm tâm, tùy chỗ thâm tâm mà được ý điều phục, tùy chỗ ý được điều phục mà làm được như lời nói, tùy chỗ làm được như lời nói mà hay hồi hướng, tùy chỗ hồi hướng mà có phương tiện, tùy chỗ có phương tiện mà thành tựu chúng sanh, tùy chỗ thành tựu chúng sanh mà cõi Phật được thanh tịnh, tùy chỗ cõi Phật được thanh tịnh mà nói pháp được thanh tịnh, tùy chỗ nói pháp thanh tịnh mà trí huệ được thanh tịnh, tùy chỗ trí huệ thanh tịnh mà tâm thanh tịnh, tùy chỗ tâm thanh tịnh mà tất cả công đức đều thanh tịnh.**

Cho nên, Bảo Tích này! Bồ tát nếu muốn được cõi Phật thanh tịnh, nên làm cho tâm thanh tịnh; tùy chỗ tâm thanh tịnh mà cõi Phật được thanh tịnh.

Mệnh đề thường được lập lại trong đoạn kinh văn này là: **tùy chỗ...mà được...**chỉ ra mối liên hệ nhân quả tương xứng và đồng thời. Bồ tát phát tâm hướng về sự giải thoát càng chân thành bao nhiêu, hạnh nguyện càng rộng lớn bấy nhiêu, và lòng tin càng thêm vững chắc. Tâm ý, lời nói, việc làm, sự sử dụng phương tiện trên đường tu học và độ sanh đều thành tựu. Quốc độ được trang nghiêm; chánh pháp được xiển dương; trí huệ và công đức được hoàn toàn viên mãn. Tuy nói rộng là bồ tát xây dựng sự nghiệp bằng lục độ, vạn hạnh, nhưng Phật chỉ đúc kết lại chỉ bằng một câu: **tùy kỳ tâm tịnh, tắc Phật độ tịnh**. Đó là

câu nói thường được chư tăng và các chúng tại gia nhắc đến.
Phật độ vẫn hằng thanh tịnh; chân tâm tự tánh chưa hề động chuyển. Vậy thì giải thoát hay không giải thoát không phải là vấn đề. Mấu chốt là còn ôm giữ kiến chấp sanh, trụ, diệt, là còn làm công việc độ sanh để thực chứng, thực ngộ, thực liễu, thực giác lý vô sanh. Nếu không, chúng ta cứ mãi như Xá Lợi Phất ở cuối phẩm này, chỉ thấy cõi này toàn là gò nỗng, chông gai, hầm hố, sỏi sạn, đất đá nhơ nhớp đầy dẫy. Độ sanh có ý nghĩa như vậy. Do đó, dù bồ tát có dùng vô vàn phương tiện: thập thiện, thuyết pháp, tứ vô lượng tâm, lục độ v.v. các ngài vẫn không hề thấy có mình làm và có chúng sanh được độ. Vượt khỏi bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả, mà vẫn làm lợi ích. Độ sanh là duyên. Tâm thanh tịnh là nhân. Đó là cách nói trên sự tướng tu hành. Về lý thì trang nghiêm cõi Phật và thành tựu chúng sanh là thể thống nhất không hai. "*Trực tâm là tâm trực niệm Chân Như, tức pháp tánh, tức tánh Không. Người tu đạo Bồ tát niệm niệm tương ưng với tánh Không, đó là Trí huệ. Thâm tâm là tâm tích tập công đức sâu dày, kiên cố. Trực tâm là sự tích tập trí huệ; thâm tâm là sự tích tập công đức. Bồ đề tâm là tâm thâm nhập trí huệ vì lợi lạc mai sau cho tất cả chúng sanh. Đoạn này nói rõ Hạnh và Quả là một. Ngay nơi Hạnh là Quả, Hạnh đến đâu, Quả đến đó. Hành giả phải thấy tính cách đồng thời này, Nhân Quả đồng thời này*" (Đương Đạo- Thực Hành Con Đường Bồ Tát Qua Kinh Duy Ma Cật).

PHẬT HIỆN QUỐC ĐỘ

KINH VĂN: **Lúc ấy, ông Xá Lợi Phất nương oai thần của**

Phật mà nghĩ rằng: Nếu tâm bồ tát thanh tịnh, chắc cõi Phật phải được thanh tịnh, vậy Thế Tôn ta khi trước làm bồ tát tâm ý lẽ nào không thanh tịnh, sao cõi Phật này không thanh tịnh như thế?
Phật biết ông suy nghĩ như vậy liền bảo rằng: Ý ông nghĩ sao? Mặt trời, mặt trăng há không thanh tịnh sáng suốt ư, sao người mù không thấy?
Bạch Thế Tôn! Chẳng phải thế. Đó là tại người mù, không phải lỗi ở mặt trời và mặt trăng.
Xá Lợi Phất! Cũng thế, bởi chúng sanh do tội chướng nên không thấy được cõi nước của Như Lai thanh tịnh trang nghiêm, chớ không phải lỗi ở Như Lai. Này Xá Lợi Phất! Cõi nước của ta đây vẫn thanh tịnh mà tại ông không thấy đó thôi.
Bấy giờ ông Loa Kế Phạm Vương thưa với ông Xá Lợi Phất rằng: Ngài chớ nghĩ như thế, mà cho cõi Phật đây là không thanh tịnh. Vì sao? Vì tôi thấy cõi nước của Phật Thích Ca Mâu Ni thanh tịnh, ví như cung trời Tự Tại.
Ông Xá Lợi Phất nói: Sao tôi thấy cõi này toàn gò nỗng, hầm hố, chông gai, sỏi sạn, đất đá, núi non nhơ nhớp dẫy đầy như thế?
Ông Loa Kế Phạm Vương thưa rằng: Đấy là do tâm của ngài cao thấp không nương theo trí tuệ của Phật nên thấy cõi này không thanh tịnh đó thôi. Thưa ngài Xá Lợi Phất! Bồ tát đối với tất cả chúng sanh thảy đều bình đẳng, thâm tâm thanh tịnh y theo trí tuệ của Phật thì mới thấy được cõi Phật này thanh tịnh.
Sau khi nghe Phật dạy: tâm tịnh tức Phật độ tịnh, Xá Lợi Phất liền khởi tâm động niệm cho rằng ắt hẳn khi Phật còn tu hạnh

bồ tát, do tâm còn ô nhiễm nên thế giới này vẫn còn đầy bất tịnh. Xá Lợi Phất đã chứng quả A La Hán nhưng ngài vốn là một vị bồ tát hiện thân thanh văn thì làm sao tâm ý vọng động như thế. Ngài chỉ thay thế chúng ta khởi niệm vậy thôi. Thật vậy, vọng niệm dấy lên, tức thì mây mù vô minh che mờ tánh giác. Thế giới, vũ trụ nhân sinh mà thực tướng bất khả đắc, tức thì lù lù hiện thành những hình ảnh méo mó, lệch lạc tùy theo nghiệp thức của chúng sanh. Chính vì vậy, ông Loa Kế Phạm Vương, vốn mang nghiệp chư thiên, nên thấy thế giới này đẹp và thanh tịnh như cõi trời. Còn chúng ta, vốn mang nghiệp thức phân biệt của loài người nên thấy có cao thấp, đẹp xấu, sạch dơ, thiện ác. Dù không muốn cách mấy, chúng ta cũng đã được sanh ra ở cõi đời này, mang hình hài người với đầy đủ cảm thọ, hiểu biết và suy tư của con người. Nếu muốn cầu hạnh phúc chân thật cho mình và người, không có cách chi khác hơn là mỗi một cá nhân trước hết phải tự thay đổi bản thân mình. Hay nói cách khác, muốn cầu giải thoát và giác ngộ cho mình và người, chính mình phải tự chuyển hóa tâm mình chứ không ai khác làm thay được.

Khi quá trình chuyển hóa tâm tiến tới giai đoạn công phu hàm dưỡng đã chín muồi thì vai trò của bậc minh sư có tác dụng đặc biệt quan trọng. Vai trò ấy giống như một nhân tố lay động mãnh liệt và có tính quyết định khiến chúng ta bừng tỉnh đột ngột khỏi một cơn ác mộng đã kéo dài quá lâu. Điều này kinh văn hình dung như việc Phật ấn ngón chân, làm hiển lộ Phật độ trang nghiêm, cũng tức là bản tâm của chúng sanh. Thế giới bản nhiên vốn thanh tịnh. Sai biệt đối đãi, ở góc độ chúng sanh mà nói. Là vì chúng sanh mang nghiệp thức mà nhìn, dùng tâm ý thức mà phân biệt. Ở góc độ giác ngộ viên mãn, tức là Phật

chỉ vì muốn độ chúng sanh nên thị hiện ra muôn vàn khác biệt.
KINH VĂN: **Khi ấy, Phật lấy ngón chân nhấn xuống đất, tức thì cõi tam thiên đại thiên thế giới liền hiện ra bao nhiêu trăm nghìn thứ trân bảo trang nghiêm rực rỡ, như cõi Vô Lượng Công Đức Bảo Trang Nghiêm của Phật Bảo Trang Nghiêm. Tất cả đại chúng ngợi khen chưa từng có và đều thấy mình ngồi trên tòa sen báu.**
Phật bảo Xá Lợi Phất: Ông hãy xem cõi Phật đây trang nghiêm thanh tịnh.
Ông Xá Lợi Phất thưa: Dạ, bạch Thế tôn! Từ trước đến giờ con chưa từng thấy, chưa từng nghe. Nay cõi nước của Phật đều hiện rõ trang nghiêm thanh tịnh.
Phật bảo: Này Xá Lợi Phất! Cõi nước của ta thường thanh tịnh như thế! Nhưng vì muốn độ những kẻ căn cơ hạ liệt nên thị hiện ra cõi đầy nhơ nhớp xấu xa bất tịnh đó thôi. Ví như chư thiên đồng dùng một thứ bát bằng ngọc báu để ăn, nhưng tùy phước đức của mỗi vị mà sắc cơm có khác. Như thế Xá Lợi Phất! Nếu tâm người thanh tịnh, sẽ thấy cõi này công đức trang nghiêm.
Đoạn kinh văn trên chứng minh cho sự cần thiết có một vị minh sư. Không có minh sư khai ngộ thì khó mà chứng đạo. Tục ngữ dân gian ta có câu: Không thầy đố mày làm nên. Việc đời đã thế, huống hồ việc đạo. Chúng ta đang ở thời mạt pháp, nghiệp dày huệ mỏng nên việc tự tu tự độ khó thành. Chính vì vậy mà tìm cầu minh sư là yếu tố cần thiết cho sự tu học. Trong Kinh Viên Giác, Phật dạy: "*Thiện nam tử! Chúng sanh đời mạt pháp, người muốn tu hành nên phát tâm đại tâm cầu thiện trí thức, tức là phải cầu người có chánh tri kiến, chẳng chấp cảnh giới thanh văn duyên giác, tâm chẳng trụ tướng, dù hiện trần*

lao, tâm thường trong sạch, thị hiện có lỗi mà tán thán phạm hạnh, khiến chúng sanh thường giữ giới luật, cầu người như thế mới được thành tựu Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Chúng sanh đời mạt pháp gặp người như thế nên chẳng tiếc thân mạng mà phụng sự cúng dường. Thấy những thiện tri thức trong tứ oai nghi thường hiện các hạnh trong sạch ấy là thuận độ; hoặc gặp bồ tát nghịch độ, thị hiện đủ thứ tội lỗi mà tâm chẳng kiêu mạn, dù cho bồ tát ấy có vợ con quyến thuộc, giữ lấy tiền tài cũng chẳng sanh tâm khinh bỉ. Nếu thiện nam tử đối với các thầy bạn kể trên chẳng khởi ác niệm thì được đến chỗ rốt ráo thành tựu chánh giác, nên bản tâm sáng tỏ chiếu khắp mười phương cõi Phật"

Trở lại bản kinh, hành động nhấn ngón chân xuống đất của Phật tượng trưng cho thủ thuật vi diệu của vị minh sư truyền tâm ấn cho đệ tử khi đã hội đủ nhân duyên. Trong pháp hội vườn xoài này, đông đảo thính chúng với căn cơ thành thục, với lời thưa thỉnh của trưởng giả Bảo Tích về con đường tu học của bồ tát, khai thị của Phật về hành trạng độ sanh và chuyển hóa tâm để hoàn thành Phật quốc, thêm vào mối nghi của Xá Lợi Phất; tất cả tập thành nhân duyên đầy đủ để Phật chỉ ra rằng thế giới chúng ta đang ở đây chính là cõi Phật vốn thường thanh tịnh trang nghiêm, và hơn nữa, mỗi thính chúng lại là một vị Phật đang ngự trên đài sen báu. Mọi người có tin điều đó không, thưa những vị Phật sẽ thành? Phật quốc hiện tiền đúng như Xá Lợi Phất lần nữa phát biểu thay chúng ta: **chưa từng thấy, chưa từng nghe**. Tại sao? Bởi vì tất cả những chuyện thấy, nghe, hiểu biết của chúng ta toàn là vọng tưởng, thì làm sao thấy được cõi Phật. **Nếu tâm người thanh tịnh, sẽ thấy cõi này công đức trang nghiêm**.

KINH VĂN: **Trong khi Phật hiện ra cõi nước trang nghiêm thanh tịnh, năm trăm vị trưởng giả tử do ông Bảo Tích dắt đến đều chứng được Vô sanh pháp nhẫn, tám vạn bốn nghìn người phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Bấy giờ Phật thâu nhiếp thần túc lại, cõi nước trở thành như xưa. Ba vạn hai nghìn người và trời cầu thanh văn thừa đều nhận rõ các pháp hữu vi là vô thường, xa lìa trần cấu, đặng pháp nhãn thanh tịnh, tám nghìn vị tỳ kheo không còn chấp thọ các pháp, kiết lậu đã hết, tâm ý được giải thoát.**

Đang khi Phật hiện cảnh quốc độ trang nghiêm, các vị bồ tát và các vị có căn cơ đại thừa, người thì chứng Vô sanh pháp nhẫn, kẻ thì phát tâm Vô thượng bồ đề. Và sau khi Phật thu nhiếp thần túc, chư thiên và các vị tỳ kheo đệ tử ngộ lý vô thường, tâm lìa trần cấu, được pháp nhãn thanh tịnh. Do căn cơ sai biệt nên sở chứng của hội chúng có cao thấp khác nhau. Ba mươi hai nghìn người và chư thiên đã đoạn trừ được kiến hoặc, chứng quả Tu Đà Hoàn. Tám ngàn vị tỳ kheo đoạn dứt tư hoặc, chứng quả A La Hán. Năm trăm người trong đoàn cư sĩ Bảo Tích đắc Vô sanh pháp nhẫn, vào Bồ Tát bát địa. Quả vị càng cao thì số người chứng đắc càng ít, chứng tỏ đạo lý nhiệm mầu khó hiểu. Tuy nhiên số tám mươi bốn vạn người phát tâm Vô thượng bồ đề chứng minh tác dụng của phẩm Phật quốc này; hay nói khác là, số lượng nhiều như thế khẳng định lý tưởng bồ tát độ sanh là hành trình phải đi qua để thành Phật.

Tóm lại, phẩm Phật quốc có ý nghĩa thu nhiếp toàn bộ bản kinh. Độ sanh là con đường tu hành rốt ráo đến quả vị Phật. Bản kinh khuyến tấn hàng nhị thừa tiến lên bồ tát đạo, khẳng định khả năng tu chứng, diệu hạnh của cư sĩ bình đẳng với tăng

chúng, khả năng ứng hiện diệu dụng bất khả tư nghị để hiển khai cảnh giới giải thoát bất khả tư nghị. Để kết thúc phẩm này, chúng ta hãy chẳng những nhớ lại mà còn phải chậm rãi đọc tụng từng câu lớn tiếng để thâm nhập nghĩa của một bài kệ trong Kinh Pháp Cú, cũng là nghĩa của phẩm Phật Quốc này:

Chư ác mạc tác
Chúng thiện phụng hành
Tự tịnh kỳ ý
Thị chư Phật giáo
Đừng làm các việc ác
Hãy làm các điều lành
Giữ tâm ý thanh tịnh
Là điều chư Phật dạy

Thật là đơn giản, nhưng mấy ai làm được trọn vẹn trong một kiếp người!

CHƯƠNG 2

PHẨM PHƯƠNG TIỆN

MỘT BỘ KINH PHƯƠNG ĐẲNG

Trước khi vào phẩm Phương Tiện, thiết nghĩ ta nên lướt qua bối cảnh lịch sử và đặc trưng văn học của bản kinh để có khái niệm chung về sự xuất hiện của Duy Ma Cật và bản kinh mà ông thuyết. Tất nhiên bản kinh được thuyết khi Phật còn trụ thế

và do ngài A Nan trùng tuyên lại. Điều này được minh chứng bởi bốn chữ: **Như thị ngã văn** và những cuộc đàm luận giữa Duy Ma Cật và mười vị đại đệ tử của Phật.

Bối cảnh ấy có thời gian là lúc Phật còn tại thế và không gian là thành Tỳ Da Ly, thuộc vương quốc Bạt Kỳ (Vraji) ở Trung Ấn nơi Duy Ma Cật trú ngụ. Sự phân chia bộ phái thành Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, cũng như quan điểm lịch sử về mầm mống hình thành và phát triển tư tưởng đại thừa là những chuyện về sau, sau khi Phật nhập diệt hơn trăm năm. Ấn Độ cổ đại vào thời Đức Phật còn ở thời kỳ phong kiến cát cứ phân quyền. Các bộ tộc có thế lực lớn mạnh chiếm cứ các khu vực lập lãnh địa và vương triều riêng mình. Tất cả có 16 nước lớn nhỏ. Lúc bấy giờ thành Tỳ Da Ly, còn gọi là thành Quảng Nghiêm, thuộc vương quốc Bạt Kỳ, là một trung tâm phát triển về kinh tế, thương mại và văn hóa. Đó cũng là nơi Duy Ma Cật cư ngụ, hòa mình sống lẫn với các giai tầng xã hội, ẩn thân thực hiện hạnh bồ tát, chờ đợi thời cơ thuyết đại pháp. Thời cơ ấy là chuyến du hành của Phật và tăng đoàn đến địa phương này.

Đức Phật, từ khi thành đạo đến lúc nhập Niết Bàn, đã triển khai hơn 300 pháp hội. Đại sư Trí Giả (538-597) phân chia cuộc đời hoằng pháp của Phật thành năm thời kỳ: Hoa Nghiêm, A Hàm, Phương Đẳng, Bát Nhã, Pháp Hoa-Niết Bàn. Kinh Duy Ma Cật thuộc thời Phương Đẳng, cùng với các kinh như Kinh Tư Ích, Kinh Thắng Man, Kinh Thủ Lăng Nghiêm v.v. Thời Phương Đẳng kể từ sau khi Phật thành đạo 12 năm và kéo dài 8 năm. Trong thời gian này, Phật bắt đầu giới thiệu, dẫn dắt chúng tăng vào con đường đại thừa, khuyến khích đệ tử hàng thanh văn vượt qua mục đích tứ quả vốn chỉ là hóa thành, mà phát chí hướng bồ tát thẳng đến Bồ Đề tối thượng. Đây là thời

cơ chín muồi để Kinh Duy Ma Cật đến với chúng sanh trong cõi Ta Bà này.

Sau khi Phật nhập Niết Bàn hơn một trăm năm, tăng đoàn do bất đồng ý kiến về giới luật nên chia ra hai nhóm Thượng tọa bộ bảo thủ và Đại chúng bộ cải cách. Sự rạn nứt này có mầm mống ngay từ kỳ kết tập kinh điển lần thứ nhất chỉ vài tháng sau khi Phật nhập diệt. Hơn một thế kỷ sau, vết thương nội bộ tăng đoàn bùng vỡ sau kỳ kết tập kinh điển lần thứ hai ở thành Tỳ Da Ly để giải quyết thập sự phi pháp, tức mười điều trái với giới luật do các tăng chúng thuộc tộc Bạt Kỳ đề xướng. Đó là quá trình phân hóa căn bản về giới luật. Ngoài ra, quá trình phân hóa bộ phái còn do nguyên nhân quan điểm bất đồng về bản chất, lý tưởng của một vị A La Hán, khởi phát từ sự vụ: năm việc của Đại Thiên. Chúng ta hãy lướt qua câu chuyện dài này, nhường cho các nhà nghiên cứu lịch sử Phật giáo trình bày kiến giải.

Chúng ta dừng lại ở sự kiện rằng trải qua hai lần kết tập kinh điển, tăng đoàn đã chia ra thành hai bộ phái riêng rẽ. Khoảng 235 năm sau khi Phật niết bàn, kỳ kết tập kinh điển lần thứ ba diễn ra ở thành Ba Tra Lị Phất (Pàtaliputta) nhằm chỉnh đốn giáo nghĩa và hàng ngũ tăng đoàn do tình hình chúng ngoại đạo trà trộn vào. Như vậy, trong vòng trên dưới 200 năm, tăng đoàn có xu hướng chuyển mình cải cách, cộng thêm sự phát triển tư tưởng học thuật bấy giờ đã tạo đà thúc đẩy các kinh điển thời Phương Đẳng lưu truyền rộng rãi, trong đó có Kinh Duy Ma Cật. Đối với kỳ kết tập kinh điển lần thứ tư, có ba giả thuyết, nhưng giả thuyết đáng tin cậy hơn cả do giá trị sử liệu, được ghi chép trong sách Đại Đường Tây Vực Ký. Theo đó, kỳ kết tập kinh điển lần thứ tư diễn ra sau khi Phật nhập diệt khoảng

400 năm, tại thành Ca Thấp Di La (Kasmira) thuộc tây bắc Ấn Độ, do tôn giả Thế Hữu (Vasumitra) chủ tọa với sự giúp đỡ của Tổ thứ 10 Thiền tông là Hiếp Tôn Giả (Parsva).

Một điều đáng lưu ý là ngoài 4 kỳ kết tập kinh điển mà hầu hết các nhà sử học Phật giáo đều nhất trí về thời gian và địa điểm, tương truyền còn có hai kỳ kết tập khác nữa.

Một là, do ngài A nan kết tập các kinh thuộc Bí mật bộ, Kim cương giới bộ, Thai tạng giới bộ; còn có giả thuyết cho rằng kỳ kết tập này là do Bồ Tát Kim Cương Thủ kết tập các kinh thuộc Lượng bộ, và Tạp bộ.

Hai là, có một cuộc kết tập kinh điển đại thừa khác được triệu tập khẩn thiết ngay sau khi Phật diệt độ; có hai thuyết. Theo sách Trí Độ Luận Bách Tắc, Bồ Tát Văn Thù và Bồ Tát Di Lặc đưa A Nan tới núi Thiết Vi kết tập kinh đại thừa. Theo Bồ Tát Xử Thai Kinh, Xuất Kinh phẩm, Đại Ca Diếp triệu thỉnh 84000 vị A La Hán từ thập phương cõi Phật đến chỗ cây Sa La song thọ nơi Phật nhập diệt đã được bảy ngày đêm, và bảo A Nan trùng tuyên các kinh chia làm ba tạng: Bồ tát tạng, Thanh văn tạng, và Giới luật tạng. Riêng Bồ tát tạng chia làm tám tạng: Thể thai hóa tạng, Trung ấm tạng, Ma ha diễn phương đẳng tạng, Giới luật tạng, Thập trụ bồ tát tạng, Tạp tạng, Kim cương tạng và Phật tạng. Lúc bấy giờ, Ca Diếp đã được Phật trao truyền Chánh pháp nhãn tạng, kế thừa y bát thay Phật lãnh đạo tăng đoàn. Việc cấp bách nhất ngài phải làm chính là hội tập phần giáo nghĩa thượng thừa tinh yếu nhất nên mới mở một đại hội kết tập kinh đại thừa như trên. Có lẽ hầu hết các kinh điển đại thừa đều được trùng tuyên lúc này, trong đó có Kinh Duy Ma Cật.

Khoảng hơn hai trăm năm sau Công Nguyên, lịch sử phiên

dịch và truyền bá kinh Phật vào Trung Quốc bắt đầu phát triển. Kinh Duy Ma Cật đã được nhiều nhà phiên dịch từ Phạn văn ra Hán văn. Đến nay chỉ còn ba bản lưu trong Đại Chính Tân Tu Đại Tạng Kinh: một là, Phật thuyết Duy Ma Cật Kinh, do Chi Khiêm, đời Ngô Tôn Quyền, dịch trong khoảng năm 222-253; hai là, Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh, còn có tên là Bất Khả Tư Nghị Giải Thoát Kinh do Cưu Ma La Thập dịch khoảng đầu thế kỷ 5; ba là, Phật Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh do Huyền Trang dịch khoảng năm 650. Riêng ở Việt Nam, từ khi hòa thượng Huệ Hưng dịch lần đầu tiên năm 1951 đến nay, Kinh Duy Ma Cật đã được dịch ra tiếng Việt bởi nhiều dịch giả như hòa thượng Trí Quang, ni trưởng Diệu Không, hòa thượng Duy Lực, hòa thượng Thanh Từ, hòa thượng Từ Thông, hòa thượng Tuệ Sỹ...Có điều thú vị và lôi cuốn là trong Tổng Tập Văn Học Phật Giáo Việt Nam, tập hai, phát hành do nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, tác giả Lê Mạnh Thát khi nghiên cứu về Khương Tăng Hội (?-280, thiền sư Giao Chỉ, Việt Nam) và dịch phẩm Tạp Thí Dụ Kinh, ông phát hiện trong kinh đó ở truyện số 27 có nhắc đến Duy Ma Cật; điều này chứng tỏ Kinh Duy Ma Cật đã được người Việt xưa biết đến.

MỘT CẢM HỨNG VĂN NGHỆ

Khi đã trở thành văn bản, Kinh Duy Ma Cật, ngoài giá trị tư tưởng, còn bao hàm giá trị văn học đáng kể. Về mặt hình thức

nghệ thuật, bộ kinh thường sử dụng nhiều hình ảnh diễm lệ có tính thuyết phục như lúc Duy Ma Cật thuyết về quán thân hư huyễn ở phẩm Phương Tiện, hoặc có những hư cấu nghệ thuật hết sức hoành tráng để diễn bày những đạo lý mà tư tưởng và ngôn từ không thể với tới được như ở phẩm Phật Quốc, 500 lọng báu hợp lại thành một che trùm cả thập phương thế giới, hoặc những cõi Phật hiển hiện, toàn thể được chứa trọn trong căn nhà của Duy Ma Cật, như ở phẩm Phật A Súc. Ngôn ngữ kinh văn là biểu pháp, như chúng ta sẽ thấy thần thông của bồ tát ở phẩm Bất Tư Nghị, hoặc ngay cả danh hiệu của các bồ tát ở phẩm Bất nhị pháp môn cũng tóm thâu chỗ hành chứng của các ngài.

Có thể nói Kinh Duy Ma Cật là một kịch bản văn học dàn dựng những đối thoại triết học đầy kịch tính, có thắt gút ở những chất vấn, có mở gút ở những giải nghi. Những điển hình là các đối thoại giữa Duy Ma Cật với mười đại đệ tử của Phật ở phẩm ba, với bốn vị bồ tát ở phẩm bốn, với Văn Thù ở phẩm năm... Hồ Thích (1891-1962), một học giả Trung Quốc, ví Kinh Duy Ma Cật như một hài kịch triết lý. Một trong những nhân sĩ thời nhà Đường ở Trung Quốc là Vương Duy (699-761), tài hoa trong thi họa, âm luật, thư pháp, tự là Ma Cật, thuộc lòng Kinh Duy Ma Cật từ nhỏ. Thi hào Tô Đông Pha (1037-1101) phải khen: *Vị Ma Cật chi thi, thi trung hữu họa; quan Ma Cật chi họa, họa trung hữu thi* (thưởng thơ Ma Cật, trong thơ có họa, ngắm tranh Ma Cật, trong họa có thơ). Thiền sư Vĩnh Gia Huyền Giác (665-713) do đọc Kinh Duy Ma Cật mà đốn ngộ, và viết một tuyệt tác trong văn học Thiền là "*Chứng Đạo Ca*". Ở nước ta, nhà thơ Quách Tấn (1910-1992) có câu thơ phảng phất hình ảnh thiên nữ tán hoa lắng sâu trong im lặng minh triết của Duy

Ma Cật:

Ngày qua chầm chậm bóng kim thinh
Cảnh giới Duy Ma mình với mình
Hoa rải tờ thơ hương lành lạnh
Trăng cài nhánh mộng bóng xanh xanh

Thời Đông Tấn, bên Trung Quốc, tương truyền danh họa Cố Khải Chi đã góp phần vào công cuộc quyên góp tài lực cúng xây chùa bằng cách vẽ một tranh chân dung Duy Ma Cật. Tranh vẽ đó sống động truyền thần đến nỗi bán được tới trăm vạn quan tiền. Bức tranh đó không được lưu truyền tới nay, nhưng thi hào Đỗ Phủ (712-770) từng trầm trồ khen tặng:

Khán họa tằng cơ khát
Truy tông hận miểu mang
Hổ đầu Kim Túc ảnh
Thần diệu độc nan vong
Ngắm tranh lòng những khát khao
Ngày nay nhớ lại xiết bao bàng hoàng
Kim Túc Phật tướng trang nghiêm
Thần diệu rực rỡ ánh vàng khó quên

Ở bảo tàng viện Cổ Cung Đài Bắc còn lưu trữ bức tranh Duy Ma Thuyết Pháp Đồ của Đường Dần đời nhà Minh vẽ Duy Ma Cật ung dung ngồi trên một tảng đá lớn thuyết pháp. Kinh Duy Ma Cật quả thực là một bộ kinh Phương Đẳng sâu sắc, cũng là nguồn cảm hứng dạt dào trong văn học nghệ thuật.

VỊ TRƯỞNG GIẢ THÀNH VAISALI

Trở lại với bộ kinh, như chúng ta đã nói, phẩm đầu tức phẩm Phật Quốc thâu tóm trọn ý kinh. Điều này cho thấy Kinh Duy Ma Cật là một tác phẩm văn học trác tuyệt. Phẩm trước bao gồm ý phẩm sau. Phẩm sau khai triển ý phẩm trước. Mạch tư tưởng liên tục. Văn phong súc tích hàm chứa ý tứ thâm sâu. Nếu phẩm Phật Quốc nổi bật chủ đề bồ tát độ sanh trên con đường tu hành để trang nghiêm quốc độ thanh tịnh, thì phẩm Phương Tiện diễn bày các phương tiện mà bồ tát sử dụng độ sanh, thể hiện qua hành trạng của Duy Ma Cật. Phẩm Phương Tiện đề cập đến trí tuệ, đức độ và những phương tiện diệu dụng của Duy Ma Cật dùng để giáo hóa chúng sanh. Ông đã làm mọi việc như chư Phật đã làm như chúng ta đã thấy trong bài kệ cư sĩ Bảo Tích tán thán Phật ở phẩm trước.

Phương tiện là những phương pháp thuận lợi được bồ tát khéo léo sử dụng tùy không gian, tùy thời gian, tùy hoàn cảnh, tùy đối tượng để giáo hóa chúng sanh vượt qua những mê lầm điên đảo, những vọng tưởng, chấp trước, phân biệt để trở về nguồn tự tánh chân như. Xa lìa biến kế sở chấp và y tha khởi, nhập vào viên thành thật; đó là cứu cánh giải thoát của mọi phương tiện. Có phương tiện dùng chung cho nhiều nơi, có phương tiện dùng riêng tùy nơi chốn. Có phương tiện có thể lập lại ở những lúc khác nhau, lại có những thời điểm phải áp dụng những cách khác nhau. Có hoàn cảnh, hoặc căn cơ trình độ thì sử dụng phương tiện thuận. Hoặc có lúc gặp đối tượng lại cần phải có phương pháp nghịch hành mới tiếp cận và độ thoát họ được. Nói chung, chúng sanh có muôn vàn phiền não thì bồ tát có vô lượng phương tiện độ sanh. Duy Ma Cật cũng thế, cũng thị hiện phương tiện thiện xảo trong công việc giáo hóa của mình.

Vậy thì Duy Ma Cật là ai, có thật không? Có quan điểm cho

rằng ông là nhân vật huyền thoại. Cũng có thuyết cho rằng ông là nhân vật lịch sử có thật. Theo Huyền Trang và Khuy Cơ thì cách thành Tỳ Da Ly về hướng tây bắc chừng ba bốn dặm có một ngôi già lam, phía bắc tự viện đó là vườn xoài mà nàng Am Ma La cúng dường Đức Phật, cũng là nơi đoàn trưởng giả Bảo Tích dâng lọng.Về hướng đông bắc của ngôi già lam này khoảng ba bốn dặm nữa là nhà của Duy Ma Cật. Cách nhà này không xa là một căn phòng chất đá, nơi mà Duy Ma Cật thuyết bộ kinh này. Nhà của cư sĩ Bảo Tích và nhà của nàng Am Ma La cũng gần đó. Theo Đại Phương Quảng Đính Vương Kinh thì Duy Ma Cật họ Lôi, vợ là Kim Cơ, con trai là Thiện Tư, con gái là Nguyệt Thượng. Căn cứ vào những điểm này, chúng ta có thể tin rằng cùng thời với Đức Phật có nhân vật hiện thực lịch sử này. Hơn nữa, khi một vị Phật ra đời chắc hẳn cũng có các vị cổ Phật, các vị đại bồ tát hóa thân để trợ giúp. Bản kinh chúng ta đang xem đây nói Duy Ma Cật là vị đại sĩ đến từ cõi Diệu Hỷ của Đức Vô Động Như Lai.

KINH VĂN: **Thuở ấy, trong thành Tỳ Da Ly có ông trưởng giả tên là Duy Ma Cật, đã từng cúng dường vô lượng các Đức Phật, sâu trồng cội lành, đặng vô sanh pháp nhẫn, biện tài vô ngại, du hí thần thông, chứng các môn tổng trì, đặng sức vô úy, hàng phục ma oán, thấu rõ pháp môn thâm diệu, khéo nơi trí độ, thông đạt các pháp phương tiện, thành tựu đại nguyện, biết rõ tâm chúng sanh đến đâu, hay phân biệt rành rẽ các căn lợi độn, ở lâu trong Phật đạo, lòng đã thuần thục, quyết định nơi đại thừa. Những hành vi đều khéo suy lường, giữ gìn đúng oai nghi của Phật, lòng rộng như bể cả, chư Phật đều khen ngợi, hàng đệ tử, Đế Thích, Phạm vương, vua ở thế gian v.v. thảy đều kính trọng.**

Đoạn mở đầu này là Phật giới thiệu Duy Ma Cật trong khi kể lại cho A Nan nghe những gì mà Duy Ma Cật đã thuyết. Chúng ta nên lưu ý là khi Bồ Tát Văn Thù vâng theo huấn thị của Phật mà đi thăm bệnh Duy Ma Cật, thì Phật còn ở lại vườn xoài Am La. A Nan cũng ở lại với Phật vì ông là thị giả hầu như lúc nào cũng ở cạnh Phật để tiện chăm sóc cho Phật khi cần. Trong kinh, ông vắng mặt từ phẩm 5, phẩm Bồ Tát Văn Thù, và xuất hiện lại ở phẩm 11, phẩm Hạnh Bồ Tát khi Duy Ma Cật, Bồ Tát Văn Thù và các vị bồ tát cõi Chúng Hương về lại vườn Am La đảnh lễ Phật. Lúc trước, khi được đề cử làm thị giả cho Phật, một trong những thỉnh cầu của A Nan là Phật kể lại những kinh mà ông chưa được nghe. Chính vì thế, kinh này tuy do ông Duy Ma Cật thuyết, nhưng lại do Phật kể lại cho A Nan nghe để sau này trùng tuyên lại. Vì thế mà kinh này tên là: Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh, nghĩa là những điều mà Duy Ma Cật nói. Tên kinh bao hàm ý nghĩa rằng Phật xác quyết kinh này là do Duy Ma Cật nói.

Phần trích kinh văn trên là một đoạn ngắn gọn mà Phật đã giới thiệu đầy đủ công đức và trí tuệ của Duy Ma Cật. Công đức là một quá trình tích lũy của việc tu hành, là gia công hoàn mãn cả lý và sự. Công là nhân, đức là quả. Tuy có làm nhưng chẳng rơi vào bệnh tác, một trong bốn bệnh tác, nhậm, chỉ, diệt như Kinh Viên Giác nói. Duy Ma Cật từ quá khứ **đã từng cúng dường vô lượng các Đức Phật, sâu trồng cội lành**. Đó là công. Cúng dường đây không giống như chúng ta ngày nay dâng tứ sự cúng dường lên chư tăng bốn vật phẩm là thực phẩm, y phục, ngọa cụ, thuốc men. Cúng dường đây là đem cả vọng thân, vọng tâm này buông xuống sạch sẽ mà theo về nương tựa ngôi Tam Bảo. Bồ tát xả bỏ thân tâm, tài mạng trọn vì lợi ích

chúng sanh mà không hối tiếc vì các ngài trong thì không còn thấy có mình, ngoài thì thấy mỗi chúng sanh là một vị Phật. Thế nên, cúng dường chúng sanh là cúng dường vô lượng chư Phật vậy. Mỗi khi lễ Phật, chắc mọi người không quên bài niệm hương rất tha thiết:

Giới hương, định hương, trí tuệ hương
Giải thoát, giải thoát tri kiến hương
Quang minh vân đài biến pháp giới
Cúng dường chư Phật thập phương tam bảo tiền
Nam mô Hương Vân Cái Bồ Tát Ma Ha Tát

Đó mới là chân thực cúng dường bằng cả tấm lòng theo làn khói hương nghi ngút thơm tỏa, kết thành tàng lọng bằng mây trùm khắp pháp giới mà dâng lên chư Phật. Tàng lọng bằng mây thơm đó chẳng kém gì tàng lọng của đoàn cư sĩ Bảo Tích vì nó được đan kết bằng tâm nguyện thực thi tam vô lậu học: giới, định, tuệ, cũng là phương tiện để chúng ta thoát khỏi phiền não hay sự chướng và tri kiến hay lý chướng. Cúng dường theo nghĩa trên là vun trồng căn lành mà chúng ta đã có sẵn. Buông bỏ cái giả thì cái thực hiển hiện, và không còn có ta, có người thì tâm, Phật, chúng sanh chẳng hề sai khác.

Duy Ma Cật đã đời đời kiếp kiếp gia công như thế và dĩ nhiên khi nhân duyên đầy đủ, quả trái chín muồi, ông đạt được những giá trị siêu phàm: **đặng vô sanh pháp nhẫn, biện tài vô ngại, du hí thần thông, chứng các môn tổng trì, đặng sức vô úy, hàng phục ma oán**. Đó là nghĩa chữ đức trong công đức. Bồ tát chứng Vô sanh pháp nhẫn là bồ tát bát địa, tâm không còn thối chuyển. Các ngài thấu suốt lý vô sanh của vạn pháp nên chẳng gì có thể phiền nhiễu, bức bách các ngài phải thọ nhận mà nhẫn chịu. Nói cách khác, không còn gì quan trọng bởi lẽ

bổn lai vô nhất vật như cách nói của ngài Huệ Năng. Biện tài vô ngại của Duy Ma Cật là khả năng vấn đáp, biện luận thông suốt, rốt ráo, không hề bị lý lẽ nào chướng ngại, mà chúng ta sẽ thấy ở những phẩm kế tiếp. Tôi chợt liên tưởng đến tài hùng biện, thậm chí ngụy biện của các triết gia Hi Lạp cổ đại, hoặc của các nhà tư tưởng ngoại đạo ở Ấn Độ thời bấy giờ; cho dù hay ho cách mấy, họ cũng lẫn quẩn trong ba cõi sáu đường. Biện tài của Duy Ma Cật không nhằm tranh thắng. Ông sử dụng luận ngữ để mở lối tiến lên cho hàng thanh văn, để chỉ đường cho bất kỳ ai có đại tâm hướng về tuệ giác viên mãn. Biện tài của ông đi liền với du hí thần thông. Nói năng là lý, đi lại tự tại là sự. Biện tài vô ngại, du hí thần thông là cách nói khác của pháp giới Hoa Nghiêm. Duy Ma Cật suốt thông tam thiên do chứng được các môn tổng trì, thấy thật tướng, ngộ thật tánh, hiểu thật nghĩa của vạn pháp, ví như người đã nắm giữ cội gốc, tất tường tận mọi ngọn ngành. Bậc đại giác, đại ngộ như thế tất nhiên chẳng còn gì e dè mà còn làm cho các hạng tử ma, thiên ma, ngũ ấm ma, nội ngoại ma và các tà sư ngoại đạo phải bị khuất phục.

Các công đức sâu dày kể trên chỉ là biểu hiện bên ngoài của một trí tuệ tối thắng thậm thâm bên trong. Ở đây, chúng ta thấy kinh văn bắt đầu hiện dấu vết Bát Nhã. Trí tuệ ấy chính là trí liễu đạt tánh không của vạn pháp. Tuy là không, tuy là huyễn, nhưng đối với chúng ta vốn là chúng sanh mê đặc, thì toàn thể vọng thân, vọng tâm, vọng cảnh đều thực có một trăm phần trăm. Như người nằm mộng thấy mình, người và cảnh mộng đều có đủ những vui vẻ hả hê, những hoảng sợ rùng rợn, những tức tối tràn đầy, những buồn phiền ai oán. Ai bảo là giả, là không? Bồ tát biết thế, nên các ngài đi vào giấc mộng của

chúng ta, khéo dùng những cái trong mộng mà đánh thức chúng ta. Những việc làm, những lý lẽ dạy bảo của bồ tát là những huyễn pháp để độ huyễn tướng, nên gọi là **thấu rõ pháp môn thâm diệu, khéo nơi trí độ, thông đạt các pháp phương tiện, thành tựu đại nguyện**.

Vậy thì chúng sanh huyễn, phương tiện huyễn, bồ tát cũng huyễn. Có người sẽ hỏi: Cái gì cũng huyễn, vậy thì còn lại là gì? Giấc mộng còn dài. Còn chúng sanh là còn có bồ tát. Chúng ta dệt mộng là do nghiệp. Bồ tát đi vào cõi mộng của chúng ta là tùy nguyện. Tất cả pháp như mộng huyễn, nhưng không phải không còn gì. Còn lại là lời Phật dạy. Phật dạy tu, thì chúng ta cứ tu. Phật bảo trì giới, thì chúng ta cứ y theo giới mà trì. Phật bảo niệm Phật, thì danh hiệu Phật và bồ tát rất nhiều, tùy ý chọn một vị mà niệm. Phật dạy tụng kinh, thì cứ y kinh mà tụng. Phật bảo tham thiền, thì cứ thiền mà tham. Hãy làm rồi sẽ thấy. Hãy đi rồi sẽ đến. Chứ chúng ta vẫn cứ ngồi ỳ ra, hỏi lý sắc không, luận này giải nọ mà không biết mình đang bị thắt chặt bởi ngôn từ và khái niệm hoặc đang bị sa bẫy vào thế trí biện thông. Phương tiện truyền thông ở thế kỷ này rất phát triển; nếu chúng ta chưa đạt, thậm chí kiến giải còn sai lầm, mà chỉ dạy hay phổ biến rộng rãi thì cả thầy lẫn trò đều có nguy cơ sa vào địa ngục như Kinh Lăng Nghiêm có nhắc nhở. Chừng nào chúng ta có bản lãnh như Duy Ma Cật: **biết rõ tâm chúng sanh đến đâu, hay phân biệt rành rẽ các căn lợi độn, ở lâu trong Phật đạo, lòng đã thuần thục, quyết định nơi đại thừa**, chừng ấy mới hãy thuyết pháp độ sanh và làm những việc như ông đã làm. Tất nhiên chúng ta có thể nói, có thể thuyết nhưng hãy thận trọng với mục đích là thể nghiệm mức độ đúng sai trong sự tu học của mình và với tinh thần xây dựng thành tựu

lẫn nhau. Học hỏi trong lặng lẽ thì không thể có sự tiến bộ được. Đối với tha nhân, chúng ta không thể nhìn thấu tâm can họ, càng không có tư cách đánh giá tầm hiểu biết của họ. Muốn được bản lãnh như Duy Ma Cật, chúng ta chỉ có cách quay về bên trong mà nội quán. Chẳng phải khi ngồi thiền mới dụng công, mà từng giây, từng phút ta cần nhìn ra được và biết thật rõ từng niệm, từng niệm đang sanh thế nào, đang diệt thế nào. Đó là ta đang **biết rõ tâm chúng sanh đến đâu**. Biết rõ niệm nào là si mê, niệm nào là trí huệ. Đó là ta **hay phân biệt rành rẽ các căn lợi độn**. Niệm si mê là độn căn, tức cội gốc tối tăm mê muội. Niệm trí huệ là lợi căn, tức gốc lành sáng sủa.

Si mê và trí huệ vốn bình đẳng trên căn bản tánh phiền động của tâm thức. Có động nên có mê, có mê nên cần có huệ. Tâm ý thức vốn dĩ luôn phiền động. Cái phiền động đó chẳng phải là chúng ta. Ta biết chúng, chúng chẳng hề biết ta. Chúng là chúng, vốn động loạn nhiễu nhương. Ta là ta, vốn bình yên vô sự. Chẳng mảy may dính líu gì cả. Chỉ vì nhận tâm thức phiền động đó là mình, nên ta mới bị trăm mối ngỗn ngang siết chặt. Cũng chỉ vì tâm thức luôn phiền động, nên chúng ta nói thì dễ, chứ làm thì rất khó. Nhận ra mình vốn vô sự đã là việc khó, giữ cho lòng mình thanh tịnh bình yên càng khó hơn. Cho nên chúng ta mới cần hạ thủ công phu, niệm Phật hay ngồi thiền tùy sở thích, thực hành chuyên cần, miên mật, và nhuần nhuyễn. Đó là **ở lâu trong Phật đạo, lòng đã thuần thục, quyết định nơi đại thừa.**

Suy nghĩ chín chắn mà nói, tự tịnh kỳ ý quả là một điều hết sức khó. Bởi vì cây muốn lặng, mà gió chẳng dừng. Thật vậy, chúng ta thường bị đè nặng, vây kín bởi những chuyện hàng ngày xảy ra liên tục và dồn dập. Hãy bỏ qua những vui sướng,

hạnh phúc, cái làm chúng ta dễ nhạy cảm và khó quên là những khổ đau và phiền não. Chúng là cơn bão tuyết ào ạt ập đến một cách nhẫn tâm và chẳng hề nương tay ngưng nghỉ. Chúng ta sẽ có ứng xử đúng đắn với chúng khi nghe một giai thoại về ông Jigoro Kano; có phải là giai thoại hay không thì tôi không chắc chắn, nhưng sự tích này đã lưu lại trong ký ức của tôi từ khi còn bé được xem một bộ phim điện ảnh về môn võ Judo. Jigoro Kano (1860-1933) thời niên thiếu thể chất yếu đuối, lớn lên theo học các môn võ thuật ở Nhật Bản, tuy nhiên ông không hài lòng với sở học của mình. Một hôm, ông đang lắng đọng tâm hồn nhìn qua khung cửa sổ, bên ngoài bão tuyết và gió lốc dập dìu. Ông chợt thấy một cây dương liễu đang mềm mại uốn mình rũ sạch tuyết bám và mặc cho cơn gió ngông cuồng thổi qua. Không một chút dính mắc. Không một chút trầy xước. Và ông đã ngộ được lý sâu sắc của võ thuật mà sáng tạo môn Judo.

Thái độ mềm mỏng tùy thuận càng tăng hiệu quả nếu chúng ta quán chiếu sâu xa bản chất vô sanh của cơn lốc xoáy phiền não nghiệt ngã kia. Chúng ta hãy xem một đoạn quán chiếu về phong đại trong Kinh Lăng Nghiêm, rồi nghiền ngẫm thực chất của cơn gió phiền não của những chuyện hằng ngày: "*A Nan, phong đại không có tự thể, khi động, khi tĩnh không chừng. Ông thường sửa áo vào trong đại chúng, gấu áo tăng già lê động đến người bên cạnh, thì có chút gió phảy qua mặt người kia. Gió đó lại là do gấu áo cà sa mà ra, do hư không mà phát khởi hay do mặt người kia mà sinh?*

A Nan, nếu gió đó phát ra do gấu áo cà sa, thì ông đã mặc cả gió, lẽ ra cái áo phải bay tung ra, rời khỏi thân thể ông. Nay tôi thuyết pháp, rũ áo ở trong hội này, ông hãy xem cái áo tôi, gió ở chỗ nào? Không lẽ trong áo lại có chỗ chứa gió? Nếu gió

đó do hư không sanh ra, thì khi cái áo ông không động vì sao lại không phải gió? Và tính hư không thường còn, thì gió phải thường xuyên sanh ra; khi không có gió, thì hư không phải diệt mất. Gió diệt, thì có thể thấy được, còn hư không diệt, thì hình trạng thế nào? Lại nếu có sanh diệt thì không gọi là hư không và đã là hư không làm sao lại phát ra gió được? Nếu gió đó sanh ra do cái mặt người bị phảy, thì đã do mặt người đó sanh ra, lẽ ra phải phảy lại ông, sao tự ông sửa áo mà lại phảy ngược lại người kia?

Ông hãy xét cho kỹ: sửa áo là do nơi ông, cái mặt thì thuộc về người kia, hư không thì vắng lặng, không thể lay động, vậy gió từ phương nào giong ruổi đến đó? Tính gió và tính hư không cách xa nhau, không phải hòa, không phải hợp, không lẽ gió kia, không do đâu mà tự có?

Ông thật không biết trong Như Lai Tạng, tính phong là tính chân không, tính không là chân phong, bản nhiên thanh tịnh cùng khắp pháp giới, theo tâm chúng sanh, đáp ứng với lượng hay biết. A Nan, như một mình ông hơi động cái áo, thì có chút gió phát ra; khắp pháp giới đều phảy, thì khắp cõi nước sanh ra phong đại. Phong đại đầy nhẩy thế gian, đâu có chỗ ở, theo nghiệp mà phát hiện. Thế gian không biết, lầm là nhân duyên và tính tự nhiên, đều là những so đo phân biệt của ý thức, chỉ có lời nói, toàn không có nghĩa chân thật".

Ở trên là Phật chỉ dạy A Nan quán chiếu phong đại, còn cơn gió phiền não của những chuyện mỗi ngày xảy đến với chúng ta thì sao? Thiết nghĩ chỉ có chính chúng ta lắng tâm ngẫm nghĩ, nghiệm xét thì mới có câu trả lời xác đáng cho chính mình.

Trở lại bản kinh, sau khi đã giới thiệu Duy Ma Cật với hành trạng vô vàn công đức như là điều kiện cần và đủ, Phật nói về

phương tiện thiện xảo mà Duy Ma Cật sử dụng độ sanh. Ông thị hiện làm thân trưởng giả ở thành Tỳ Da Ly. Tại sao và như thế nào ông thị hiện được cái thân người như thế? Ông là một vị thần thánh phương nào chỉ một nháy mắt là biến hiện thành trưởng giả Duy Ma Cật hay sao? Đó là chuyện của ông. Chúng ta không phải là ông, không có tài năng và bản lãnh như ông, nên không nói được. Chúng ta chỉ có thể đứng trên lập trường chúng sanh mà lạm bàn nghĩa lý. Thị hiện là hiển bày ra để chỉ dạy. Đối với sự vật hiện tượng xung quanh, chúng ta thường rất hời hợt quán xét. Không dễ có ai như Newton (1643-1727) chứng kiến quả táo rơi mà nhận ra luật vạn vật hấp dẫn. Đối với chúng ta, quả táo rơi chỉ là quả táo rơi. Newton lại khác, ông lại nhận ra cái ẩn tàng trong hiện tượng đó. Với Newton, quả táo rơi là thị hiện của chân lý. Thân thị hiện của bồ tát cũng thế. Thân thị hiện của Duy Ma Cật cũng nằm trong ý nghĩa đó. Vậy thì, Bồ Tát Địa Tạng, Bồ Tát Quán Thế Âm hoặc thập phương chư bồ tát là con người bình thường như chúng ta, vẫn hiện diện quanh đây mà ta không nhận ra đó thôi. Ai nhận ra thì ông nhà giàu ở thành Tỳ Da Ly kia là Tịnh Danh Bồ Tát, người không tinh ý thì đó chỉ là ông phú hộ họ Lôi.

Sự thị hiện thân cư sĩ của Duy Ma Cật cũng là phương tiện thể hiện của chân lý. Chân lý thì không ngăn ngại. Chân lý có thể hiện tướng thành thái tử Sĩ Đạt Ta; sinh ra, trưởng thành có vợ con, xuất gia đi tu, thành đạo, chuyển pháp luân và nhập niết bàn. Chân lý cũng có thể hóa hiện thành Duy Ma Cật; sinh ra, lớn lên lập gia đình, làm ăn buôn bán, tìm tòi học hỏi, tu tập và chứng ngộ. Hay nói cách khác, Thích Ca là phương tiện, Duy Ma Cật cũng là phương tiện thông qua đó mà chúng sanh trong tam thiên đại thiên thế giới này được độ tận. Trong ý nghĩa đó,

tên phẩm Phương Tiện chính là nói Duy Ma vậy.
KINH VĂN: **Vì muốn độ người, nên ông dùng phương tiện khéo thị hiện làm thân trưởng giả ở thành Tỳ Da Ly, có của cải nhiều vô lượng để nhiếp độ các hạng dân nghèo; giữ giới thanh tịnh để nhiếp độ các kẻ phá giới; dùng hạnh điều hòa nhẫn nhục để nhiếp độ các người giận dữ; dùng đại tinh tiến để nhiếp độ kẻ biếng nhác; dùng nhất tâm thiền tịch để nhiếp độ kẻ tâm ý tán loạn; dùng trí tuệ quyết định để nhiếp độ những kẻ vô trí; tuy làm người bạch y cư sĩ mà giữ gìn giới hạnh thanh tịnh của sa môn; tuy ở tại gia mà không đắm nhiễm ba cõi, thị hiện có vợ con mà thường tu phạm hạnh; hiện có quyến thuộc, nhưng ưa sự xa lìa; dù mặc đồ quý báu, mà dùng tướng tốt để nghiêm thân; dù có uống ăn mà dùng thiền duyệt làm mùi vị.**

Quả thực, Duy Ma Cật hết sức giàu có, chẳng những trong kiếp hiện tại mà từ vô lượng kiếp. Tài sản kếch sù của ông là công đức, trí tuệ, là đại nguyện độ sanh, là kho phương tiện vô tận. Cũng chính thế mà chúng ta gọi ông là trưởng giả. Ông dùng quỹ tài sản sung túc trên của mình để nhiếp phục và giáo hóa các tiện dân bần cùng, người phạm phá giới, kẻ hung dữ, người buông lung, kẻ tâm loạn động si mê. Những kẻ ấy không ai xa lạ mà là chính chúng ta đây, đang thiếu thốn về tâm lượng và sa đọa về đạo đức. Thế nhưng, chúng ta còn may mắn, ít ra là cho đến lúc này, vì chúng ta có cơ duyên học được Kinh Duy Ma Cật, biết được cõi đời này đã từng có người sống đời bình thường như chúng ta nhưng thân tâm thường an lạc vô cùng. Thiết nghĩ chúng ta nên học theo ông Duy Ma Cật vậy.

Như đã trình bày ở phẩm Phật quốc, nếu muốn độ người, trước hết phải lấy sự chuyển hóa thân tâm mình làm căn bản. Duy

Ma Cật cũng khởi hành từ căn bản đó. Ông dùng lục độ tu sửa thân tâm, làm khuôn mẫu cho người khác noi theo. Chúng ta cần lưu ý điểm khởi hành là ở ngay cá nhân mỗi người sẽ dần dần tạo luồng sóng ảnh hưởng tốt đẹp trước hết đến người thân rồi sau là tha nhân trong xã hội. Phạm vi lan tỏa càng lớn tùy theo tiến độ của sự chuyển hóa thân tâm cá nhân. Nho gia có câu: "*tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ*" cũng là khởi hành từ cùng một căn bản như vậy.

Nếu Bồ Tát Địa Tạng hiện tướng xuất gia thì trong bản kinh này, Tịnh Danh Bồ Tát, tức Duy Ma Cật hiện thân cư sĩ. Vị trí cư sĩ mở rộng đường phương tiện cho Duy Ma Cật tự độ và độ tha. Chắc hẳn là không có ai trong thành Tỳ Da Ly nhận biết được là ông đang tu. Dù đầy đủ vợ con, thân bằng quyến thuộc mà tâm ý ông vẫn hằng thanh tịnh, thêm vào tính cách giản dị và thầm lặng đó giúp ông dễ tiếp cận và gần gũi với mọi tầng lớp người trong xã hội.

KINH VĂN: **Nếu khi đến chỗ cờ bạc, hát xướng thì ông lợi dụng cơ hội để độ người; dù thọ các pháp ngoại đạo nhưng chẳng tổn hại lòng chánh tín; tuy hiểu rõ sách thế tục mà thường ưa Phật pháp; cung kính tất cả mọi người làm trên hết trong sự cúng dường; nắm giữ chánh pháp để nhiếp độ kẻ lớn người nhỏ; tất cả những việc trị sanh làm ăn buôn bán hùn hiệp, dù được lời lãi của đời, nhưng chẳng lấy đó làm vui mừng. Dạo chơi nơi ngã tư đường cái để lợi ích chúng sanh; vào việc trị chánh để cứu giúp tất cả; đến chỗ giảng luận dẫn dạy cho pháp đại thừa; vào nơi học đường dạy dỗ cho kẻ đồng mông; vào chỗ dâm dục để chỉ bày sự hại của dâm dục; vào quán rượu mà hay lập chí. Nếu ở trong hàng trưởng giả, là bậc tôn quý trong hàng trưởng**

giả, giảng nói các pháp thù thắng; nếu ở trong hàng cư sĩ, là bậc tôn quý trong hàng cư sĩ, dứt trừ lòng tham đắm cho họ; nếu ở trong dòng Sát Đế Lợi, là bậc tôn quý trong dòng Sát Đế Lợi, dạy bảo cho sự nhẫn nhục; nếu ở trong dòng Bà La Môn, là bậc tôn quý trong dòng Bà La Môn, khéo trừ lòng ngã mạn cho họ; nếu ở nơi đại thần, là bậc tôn quý trong hàng đại thần, dùng chánh pháp để dạy dỗ; nếu ở trong hàng vương tử, là bậc tôn quý trong hàng vương tử, chỉ dạy cho lòng trung hiếu; nếu ở nơi nội quan, là bậc tôn quý trong hàng nội quan, khéo dạy dỗ các hàng cung nữ; nếu ở nơi thứ dân, là bậc tôn quý trong hàng thứ dân, chỉ bảo làm việc phước đức; nếu ở nơi trời Phạm thiên, là bậc tôn quý trong Phạm thiên, dạy bảo cho trí tuệ thù thắng; nếu ở nơi trời Đế thích, là bậc tôn quý trong Đế thích, chỉ bày cho pháp vô thường; nếu ở nơi trời Tứ thiên vương hộ thế, là bậc tôn quý trong Tứ thiên vương hộ thế, hằng ủng hộ chúng sanh. Trưởng giả Duy Ma Cật dùng cả thảy vô lượng phương tiện như thế làm cho chúng sanh đều được lợi ích.

Đoạn kinh văn này là con đường cụ thể của việc độ tha. Độ người đòi hỏi phải có tính năng động tham dự, hiện diện ở nơi nhiều người hội tụ, và tính chủ động giao tiếp với các tầng lớp xã hội như kinh văn ở phẩm Phật Quốc có nói về các vị bồ tát: **Người đời không cầu thỉnh mà các ngài sẵn sàng làm bạn giúp cho an vui**. Duy Ma Cật cũng thế. Ông đi vào các nơi từ trường học cho đến thương trường, từ những hội thảo chuyên đề cho đến việc chính trị, từ phố xá công cộng cho đến tụ điểm giải trí như sòng bạc, nhà hát, thậm chí cho đến trà đình, tửu điếm hay kỹ viện thanh lâu. Nơi nào có bước chân ông là nơi

đó mọi người đều được lợi ích. Sự giáo hóa của ông đã giúp họ chuyển nguy thành an, chuyển khổ thành vui, chuyển mê thành tỉnh. Nói là độ người chứ thực ra là ông đang báo ân mọi người vì họ đã tạo cơ hội cho ông tích tập công đức tu đạo bồ tát. Chẳng những thế, ông tin rằng tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, do đó ông thành tâm **cung kính tất cả mọi người làm trên hết trong sự cúng dường**. Đó mới thực là tâm bồ tát. Còn chúng ta vừa làm được chút ít lợi ích cho người khác, đã vội ngẩng mặt hãnh diện với đời; trong lòng nếu không tự mãn là ta đã giúp người, thì cũng nhen nhúm tâm địa mong người biết ơn ta. Thực là khác biệt!

Hiệu quả của việc độ tha có được là do sự vận dụng trí tuệ một cách linh hoạt và nhạy bén. Đó là trí tuệ thế gian và xuất thế gian. Ngoài căn bản trí vốn sẵn có, là trí uyên nguyên thấu suốt chân lý mà không khởi phân biệt, các vị bồ tát nói chung và Duy Ma Cật nói riêng do công phu tu hành mà có được hậu đắc trí, tức trí quán chiếu, phân biệt thông suốt các tướng sai biệt trong cảnh giới y tha khởi. Đối với thế gian, Duy Ma Cật học nhiều hiểu rộng, tinh thông ngũ minh: thanh minh hay hiểu biết và sử dụng điêu luyện văn tự ngôn ngữ; công xảo minh hay tinh tường kỹ thuật, toán học, khoa học v.v.; y phương minh hay giỏi về y học, dược lý; nhân minh hay thông thạo luận lý học; và nội minh hay thông hiểu các môn triết học, đạo lý, tư tưởng, Phật pháp. Có thể nói đa văn cũng là phương tiện thiện xảo miễn là chúng ta giữ vững lòng chánh tín và nắm chắc ngọn đuốc trí tuệ Phật pháp soi đường chỉ đạo. Bồ tát xuất gia hay bồ tát cư sĩ đều nên có tâm tìm cầu học hỏi để nâng cao trí tuệ như một phương tiện độ sanh hữu hiệu nhất. Kinh Tâm Địa Quán, phẩm Ba La Mật viết: "*Hàng trí giả bồ tát thường thích*

nghe những pháp sâu nhiệm, tâm sinh khát ngưỡng, không hề biết chán. Các ngài biết phân biệt chân lý nhị đế, dứt trừ nhị chướng, thông suốt ngũ minh, thuyết các pháp yếu, giải quyết mọi điều nghi vấn".

Đến với bất cứ đối tượng chúng sanh nào, Duy Ma Cật khéo dùng Tứ nhiếp pháp (bố thí, ái ngữ, lợi hành, đồng sự) để nhiếp phục và giáo hóa họ. Vì thế, dù hàng giàu sang quyền quý hay tầng lớp bình dân, dù là bậc vương tướng, quan quyền hay tu sĩ, dù là cõi người hay cõi trời, ai cũng kính trọng, tôn quý ông. Ông hiện thân và hành xử không hề sai khác với xuất thân của họ. Họ là thứ dân, ông cũng là thứ dân. Họ quyền quý, ông cũng quyền quý. Họ học rộng hiểu nhiều, ông cũng đa văn bác học. Tất cả chỉ vì ông muốn chỉ bày chỗ sai lầm, bổ túc chỗ thiếu sót, tăng trưởng lợi ích cho mọi người. Đoạn kinh văn này có điểm giống với một đoạn trong Kinh Pháp Hoa , phẩm Phổ Môn, và một đoạn trong Kinh Lăng Nghiêm, chương Nhĩ căn viên thông; đại ý: chúng sanh đáng dùng thân nào để độ thoát, Bồ Tát Quán Thế Âm liền hiện thân đó nói pháp khiến họ được thành tựu. Sự hiện thân đó trên cùng với chư Phật đồng một từ lực, dưới cùng với chúng sanh đồng một lòng bi ngưỡng. Điều này có nghĩa: dù là Quán Thế Âm hay Tịnh Danh Bồ Tát, các ngài chẳng hề vì mình mà đến với chúng sanh, mà chỉ vì trên học theo chư Phật mở rộng lòng từ, dưới vì tâm chúng sanh đang quy ngưỡng tha thiết mà ban trải tâm bi.

Người bình thường như chúng ta nếu thông minh lanh lợi đều có thể sử dụng vật ngay trước mắt để ứng phó một hoàn cảnh hay một tình huống cụ thể nào. Huống chi Duy Ma Cật với trí tuệ siêu việt, chắc hẳn ông xem vũ trụ vô minh này như một kho phương tiện phong phú sẵn có để hoằng pháp độ sanh.

Được sử dụng đúng lúc, đúng chỗ, nhắm đúng đối tượng thì phương tiện liền phát huy công dụng triệt để phá mọi chấp trước của chúng sanh. Theo thiển ý, đối với một vị giác ngộ, ngài có thể sử dụng bất cứ pháp nào trong vũ trụ vô minh này cũng hóa độ được chúng sanh. Một hôm Phật đến bên bờ sông nọ chờ thuyền chở khách qua sông. Tình cờ có một tu sĩ Bà La Môn cũng vừa tới. Sau vài lời hỏi chuyện, và biết Phật đang chờ thuyền qua sông, vị tu sĩ này nổi tâm ngã mạn liền dùng thần thông bay lướt trên mặt nước đến bờ bên kia, vừa khi Phật bước xuống thuyền chở khách. Khi qua tới bờ kia, Phật hỏi vị tu sĩ: "*Ông tu luyện phép này bao lâu?*". Vị tu sĩ hãnh diện đáp: "*Đã 40 năm*". Phật từ tốn mỉm cười bảo: "*Ta chỉ tốn hai đồng xu mà làm được việc mà ông phải hao mất 40 năm cuộc đời mình mới làm được*". Chẳng những chỉ với hai đồng xu, một hòn đá, hay một cánh chim vừa vụt qua, mà còn với một cử chỉ bất thường trái khuôn phép, một lời nói phạm thượng, thậm chí một hành vi sàm sỡ, chư vị giác ngộ phải khiến bọn phàm phu chúng ta phải giật mình chợt tỉnh. Dưới đây, tôi xin dẫn ba mẫu chuyện nổi bật tính cách tự tại vô ngại của các vị thiền sư đạt ngộ khi vung tay dùng phương tiện. Xin lưu ý rằng đối với những phương thức các ngài vận dụng, chúng ta nên im lặng chiêm ngưỡng thì sẽ trăm ngàn lần lợi ích hơn là khởi tâm biện biệt, luận giải quanh co.

Chuyện thứ nhất: Thiền sư Đơn Hà (738-824), một hôm đến chùa Huệ Lâm gặp viện chủ Hướng vốn là người hay chấp chặt hình thức. Biết thế, Sư nhìn thấy vài tượng Phật, bèn thuận tay vơ lấy một pho đem đốt hơ tay. Viện chủ Hướng kinh hãi hỏi vì sao. Sư đáp: "*Để tìm xá lợi*". Hướng viện chủ ngơ ngác hỏi tiếp: "*Phật gỗ làm gì có xá lợi?*". Sư bồi thêm một câu: "*Vậy*

tôi xin thêm hai tượng nữa đốt để xem". Người đời sau truyền tụng: *Đơn Hà thiêu mộc Phật, viện chủ lạc mi mao* (Đơn hà thiêu Phật gỗ, viện chủ rụng lông mày) là vậy.

Chuyện thứ hai: Trong một buổi dạy chúng, thiền sư Tuyên Giám (780-865) muốn đập tan cái thói lăng xăng tìm thiền, cầu đạo bên ngoài của đạo chúng, và đồng thời phơi trần lòng ngã mạn của thức giả và chúng tăng chuyên gom góp, nặn nọt kiến giải ở đầu lưỡi, Sư không ngại phát biểu: "*Đạt Ma là ông già Hồ tanh hôi, bồ tát thập địa là kẻ gánh phân, Đẳng giác, Diệu giác là kẻ phàm phu phá giới, Bồ đề niết bàn là cây cọc cột lừa, mười hai phần giáo là bộ sổ của quỷ thần, là giấy lau ghẻ, tứ quả tam hiền, sơ tâm thập địa là quỷ giữ mồ xưa, tự cứu được chăng?*"

Chuyện thứ ba: Một ni cô ngày nọ đến thỉnh giáo thiền sư Triệu Châu (778-897). Ni cô hỏi: "*Thế nào là mật ý?*" Sư liền đưa tay bấu chỗ ấy của ni cô. Ni cô hoảng hốt la toáng lên: "*Sư còn thế ấy hả?*". Sư đáp: "*Chính ngươi mới thế ấy đấy chứ!*"

Trở lại với bản kinh, Duy Ma Cật cũng thật thông minh. Nhân lúc lâm bệnh, ông nắm ngay cơ hội đông đảo mọi tầng lớp người trong xã hội đến thăm do quí trọng ông, mà chuyển pháp luân.

HIỆN THÂN MANG BỆNH

KINH VĂN: **Ông dùng phương tiện hiện thân có bệnh. Do ông có bệnh nên các vị quốc vương, đại thần, cư sĩ, bà la**

môn cả thảy cùng các vị vương tử với bao nhiêu quan thuộc vô số nghìn người đều đến thăm bệnh. Vì những người đến thăm bệnh, ông nhân dịp thăm bệnh mới rộng nói pháp.

Chúng ta có bệnh là do nghiệp chướng. Duy Ma Cật thì khác. Là bồ tát hiện thân cư sĩ, ông đến cuộc đời này là do nguyện lực. Tướng sinh đã thế, tướng lão, bệnh, tử cũng chẳng khác. Tất cả đều do bổn nguyện độ sanh mà hiện tướng. Bệnh là một trong năm hạnh mà một vị bồ tát thường tu tập như Kinh Đại Bát Niết Bàn có nói: thánh hạnh, thiên hạnh, phạm hạnh, anh nhi hạnh và bệnh hạnh. Hiện thân bệnh là màn mở đầu cho một pháp hội hi hữu mà vị cư sĩ tôn quý của chúng ta, trưởng giả Duy Ma Cật làm hội chủ. Ông lấy ngay một pháp thật gần gủi nhất với mọi người làm phương tiện thuyết minh; đó là thân người. Đó chính là chỗ khéo léo của Duy Ma Cật vì thân người là kinh nghiệm đầu tiên và xác thực nhất của mọi người về sự hiện hữu của chính mình. Câu nói nổi tiếng của nhà triết học Pháp, René Descartes (1596-1650): "*Tôi tư duy, tức tôi tồn tại*" (tiếng La Tinh: *Cogito, ergo sum*), rất là khó hiểu đối với một người ít học hoặc một đứa bé. Nhưng chắc chắn một điều là họ cảm nhận được sự hiện hữu của mình qua thân thể của mình. Nếu người đó hoặc đứa bé kia có thể diễn đạt được kinh nghiệm về cái tôi của mình, ắt là họ sẽ nói: Tôi có mặt trên đời vì tôi có thân. Chính vì sắc thân là nền móng của ngã chấp nên bất kỳ ai cũng ham sống sợ chết, ai cũng ưa thích sự ngủ nghĩ hơn là lao động nặng nhọc, ai cũng trang điểm chải chuốt thân mình bằng y phục đẹp sang và ai cũng hài lòng vui vẻ khi có người khen tướng mạo mình dễ nhìn. Thế nhưng, bản chất của sắc thân con người như thế nào? Chúng ta hãy lắng nghe Duy Ma Cật bóc trần sự thực.

KINH VĂN: **Này các nhân giả! Cái huyễn thân này thật là vô thường, nó không có sức, không mạnh, không bền chắc, là vật mau hư hoại, thật không thể tin cậy. Nó là cái ổ chứa nhóm những thứ khổ não bệnh hoạn. Các nhân giả! Người có trí sáng suốt không bao giờ nương cậy nó. Nếu xét cho kỹ, thì cái thân này như đống bọt không thể cầm nắm, thân này như bóng nổi không thể còn lâu; thân này như ánh nắng dợn giữa đồng, do lòng khát ái sanh, thân này như cây chuối không bền chắc; thân này như đồ huyễn thuật, do nơi điên đảo mà ra; thân này như cảnh chiêm bao, do hư vọng mà thấy có; thân này như bóng của hình, do nghiệp duyên hiện; thân này như vang của tiếng, do nhân duyên thành; thân này như mây nổi, trong giây phút tiêu tan; thân này như điện chớp, sanh diệt rất mau lẹ, niệm niệm không dừng; thân này không chủ, như là đất; thân này không có ta, như là lửa; thân này không trường thọ, như là gió; thân này không có nhân, như là nước; thân này không thật, bởi tứ đại giả hợp mà thành; thân này vốn không, nếu lìa ngã và ngã sở; thân này là vô tri, như cây cỏ, ngói, đá; thân này không có làm ra, do gió nghiệp chuyển lay; thân này là bất tịnh, chứa đầy những thứ dơ bẩn; thân này là giả dối, dù có tắm rửa ăn mặc tử tế rốt cuộc nó cũng tan rã; thân này là tai họa, vì đủ các thứ bệnh khổ não; thân này như giếng khô trên gò, vì nó bị sự già yếu ép ngặt; thân này không chắc chắn, vì thế nào nó cũng phải chết; thân này như rắn độc, như kẻ cướp giặc, như chốn không tụ, vì do ấm, giới, nhập hợp thành.**

Đọc kinh điển hay ngữ lục, chúng ta thường thấy Phật và chư tổ hay dùng những ví dụ, những so sánh thật độc đáo và tài tình

đến mức không thể có cách diễn đạt nào khác hay hơn được. Dường như các bậc giác ngộ đều giống nhau ở điểm này. Duy Ma Cật cũng thế khi ông thuyết minh về sắc thân con người. Đoạn kinh văn trên giống như một bản hòa âm với phách nhịp cuồn cuộn trôi chảy, đưa người nghe từ bàng hoàng này đến ngỡ ngàng khác. Nó cũng giống như họa phẩm chân dung đa chiều, sống động và nổi bật, thu hút người xem vào vẻ đẹp ẩn tàng bên trong. Lý do là vì nó quá chân thực khi lột tả trần trụi sắc thân con người. Đôi khi chúng ta hiểu được sự thực đó, nhưng tiếc thay, chúng ta đã từ lâu quen sống với vọng tâm, vọng thân, vọng cảnh nên khó mà thấm thía cảm nhận, và càng không tài nào chấp nhận được sự thực kia.

Đối với một áng văn tuyệt tác, đầy chất thơ như đoạn kinh văn trên, bất kỳ cố gắng phân tích chia chẽ nào cũng thất bại. Do đó chúng ta chỉ nên đúc kết thành bài học thực tiễn. Điều đáng học ở đây là chúng ta cần có tâm quán chiếu tự thân mình. Không phải động não suy xét lẽ vô thường của sắc thân, mà chính là cần phải bằng cả con tim trải rộng cảm nhận, thể hội cho bằng được sự sanh diệt của thân mình như mây nổi, như điện chớp, như bọt nước, như gió thoáng qua. Từ đó ta mới ngẩn người nhận ra mấy mươi năm đời mình cũng chẳng khác gì giấc mộng đêm qua:

Giấc Nam Kha thấy bất bình
Giật mình tỉnh dậy thấy mình tay không
(Cung Oán Ngâm Khúc- Nguyễn Gia Thiều)

Chẳng những quán thân sanh diệt, chúng ta còn đi sâu vào quán thân bất tịnh. Đó là phép quán đầu tiên trong Tứ niệm xứ mà Phật đã dạy: quán thân bất tịnh, quán thọ thị khổ, quán tâm vô thường, quán pháp vô ngã. **Thân này là bất tịnh, chứa đầy**

những thứ dơ bẩn. Quả thực, thân chúng ta là một túi da đựng đồ dơ ngay từ lúc còn trong bụng mẹ cho đến cả sau khi trút hơi thở cuối cùng. Do tinh cha huyết mẹ, do nghiệp thức nhân duyên đưa đẩy, cộng với mống niệm luyến ái mà chúng ta nhập thai ở trong một không gian u tối, ẩm thấp, nóng lạnh bất thường suốt chín tháng dài như ngục tù. Nhập thai do nhân duyên bất tịnh. Bào thai, hay trụ xứ, nơi phát xuất thân ta lại là một nơi tối tăm dơ bẩn. Chưa hết, thân người từ ngoài vào trong toàn là những thứ hôi thối gớm ghiếc. Ngoài lỗ chân lông trên toàn thân bài tiết mồ hôi nhờn nhợt, chua hôi lợm giọng, thân người còn bài tiết nhiều thứ tanh tưởi, nặng mùi qua mắt, tai, mũi, miệng, tiểu tiện, đại tiện...mà chỉ mới nói đến là chúng ta đã buồn nôn. Đó là chưa kể những thứ bên trong thân như máu, mủ, đờm, dãi, mỡ, tủy, óc, mật...nếu bung vỡ ra thì không còn từ gì diễn tả được bản chất ô uế của ngoại tướng lẫn nội thể của chúng ta. Khi còn sống, thân ta đã như thế, đến lúc mất đi, xác chúng ta còn ghê tởm hơn, như Phật miêu tả: "*Lại nữa, các tỳ kheo. Tỳ kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa, chỉ còn toàn xương trắng màu vỏ ốc...chỉ còn một đống xương lâu hơn một năm...chỉ còn xương thối trở thành bột. Tỳ kheo quán thân ấy như sau: thân này tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi bản chất ấy*" (Kinh Thân Hành Niệm, Trung A Hàm).

Khi đề cập đến sắc thân, Phật, bồ tát hay tổ sư đều khởi hành từ chỗ chỉ ra bản chất đích thực và hệ lụy phiền não của thân người. Các ngài đều nói như nhau. Tổ Quy Sơn Linh Hựu (771-853) mở đầu luận giải Quy Sơn Cảnh Sách đã nói: "*Bởi do nghiệp trói buộc mà có thân, tức chưa khỏi khổ lụy vì thân. Bẩm thụ tinh cha huyết mẹ, tạm mượn các duyên hợp thành.*

Tuy nhờ tứ đại giữ gìn, nhưng chúng thường trái nghịch". Ở nước ta, khoảng 400 năm sau, vua Trần Thái Tông (1218-1277) cũng thuyết tương tự: "*Hết thảy các người! Thân là gốc khổ, nếu tự cho nó là thật, cũng là nhận giặc làm con. Các ông nên chín chắn xem, chỉ sắc thân này khi chưa vào bào thai thì nơi nào được có. Bởi do niệm khởi duyên hội, năm uẩn hợp thành, thể mạo vọng sanh, hình dung giả có*". Như vậy, chúng ta thấy không kể khoảng cách thời gian là bao lâu, không gian là bao xa, những bậc giác ngộ đều nhìn và nói về sắc thân đúng như nó là. Cả ngàn năm trước, Duy Ma Cật nói **thân này thật là vô thường...là vật mau hư hoại...là cái ổ chứa nhóm những thứ khổ não bệnh hoạn...do lòng khát ái sanh... do nơi điên đảo mà ra...do hư vọng mà thấy có...do nghiệp duyên hiện...do nhân duyên thành**. Và triệu triệu năm sau, khi Đức Phật Di Lặc ra đời, chắc Ngài cũng không hề nói khác.

Duy Ma Cật không ngừng ở chỗ chỉ ra lẽ vô thường và bản chất uế trược của sắc thân. Từ sự phá chấp thân, ông nhắm thẳng vào ngã chấp của chúng ta mà khai phá. Chấp thân tức là chấp ngã. Chấp ngã cũng là chấp thân. Ngoài ngã chẳng có thân. Ngoài thân không hề có ngã. Do đó kinh viết: **Thân này vốn không, nếu lìa ngã và ngã sở; thân này vô tri như cây cỏ, ngói, đá**. Trước khi cha mẹ sanh ra, ta chẳng hề có. Sau khi lìa đời, có ai biết cái tôi mình đi về đâu? Trước và sau đã không chắc chắn thì khoảng giữa lấy gì làm thực? Suy cho cùng, thân và ngã nương nhau mà thành, chỉ có danh chứ không có thực nghĩa. Chính thế mà Duy Ma Cật gợi ý chúng ta pháp quán thân hư huyễn: **thân này như đồ huyễn thuật...như cảnh chiêm bao...như bóng của hình...như vang của tiếng...như chốn không tụ**.

Thiền sư Lương Giới (807-869), khai tổ tông Tào Động, thuở nhỏ một hôm đang tụng Bát Nhã Tâm Kinh đến câu: "*vô nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý*" chợt ngưng lại hỏi một câu khiến vị thầy kinh ngạc và biết đây là bậc pháp khí thượng thừa: "*Con có đủ mắt, tai, mũi, lưỡi, thân mà sao kinh lại bảo là không?*" Câu hỏi này là một hoài nghi triết học, theo cách nói thông thường hiện nay. Thiền môn gọi đó là nghi tình. Chúng ta có thân hẳn hòi như vậy, tại sao Duy Ma Cật bảo nó là mộng huyễn? Hãy ấp ủ câu hỏi này vào tận đáy lòng và đừng tìm cách trả lời bằng những khái niệm trừu tượng hay lý thuyết viễn vông. Hãy đọc đi đọc lại đoạn kinh văn trên, đọc như bạn đang tụng một thần chú với hết lòng thành khẩn: như bóng của hình, như vang của tiếng...như bóng của hình , như vang của tiếng. Tôi tin rằng sẽ có sát na nào đó bạn sẽ tự hiểu được thân này là cái chi và thầm hội được mình có hay không.

Đâu là thực, đâu là mộng? Mộng và thực cách nhau bằng giây phút giật mình tỉnh giấc? Bạn có nghe kể về giấc mộng Trang Chu chưa? Trang Chu (365-260 TCN), người đời sau thường gọi là Trang Tử, một hôm ông nằm mộng thấy mình hóa bướm, chợt thức giấc thấy mình lại là Chu, bèn tự hỏi chẳng biết mình hóa bướm hay bướm hóa thành mình. Câu hỏi đó trở thành nỗi ám ảnh day dứt nhà hiền triết cũng phải, vì Chu có sự phân vân giữa thân mình và thân bướm, có sự phân biệt giữa mộng và thực. Sự hóa thân dù theo hướng nào chăng nữa, thì thân bướm hay thân người cũng đều là ảo. Tuy thế, cái ảo đó không rời cái thực mà có; đó chính là bản tâm của Chu. Tâm Chu vui thích bay lượn thì Chu mang thân bướm. Tâm Chu ưa suy nghiệm lẽ huyền vi của đất trời để viết sách Nam Hoa Kinh thì Chu mang thân người. Lý lẽ đó, Phật giáo gọi là duy tâm sở hiện, duy thức

sở biến. Ảo sắc thân không rời chân pháp thân mà có, giống như muôn ngàn màu sắc óng ánh chẳng thực tồn tại ngoài tinh thể kim cương.

Do đó, người trí tuy biết rõ ràng là thân vô thường, thân bất tịnh, thân vô ngã, thân hư huyễn nhưng chẳng hề có ý tự hủy hoại thân mình; ngược lại còn biết dùng thân mình như phương tiện để nhận lại chân thân mà mình đã quên mất lâu nay. Trong ý nghĩa này, thân người từ một cái gì gớm ghiếc, mau tan hoại bỗng chuyển thành một vật quý giá đáng giữ gìn. Thân người khó được. Chúng ta có phước duyên lớn mới được làm người. Nếu sanh ở cõi thiên, chúng sanh cứ mê miệt tận hưởng phúc báo quá nhiều, đến khi cùng tận phải theo nghiệp thọ sanh nhận quả báo cho những ác nhân đã gieo ở quá khứ. Đã sa vào ba đường ác, địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh thì chẳng biết ngày nào mới thoát ra. Chỉ có được làm người, chúng ta mới có cơ hội tu hành cầu giải thoát. Tại sao? Bởi vì chúng ta có trí tuệ siêu vượt hơn loài vật, lại chẳng bị nạn đói khát của loài ngạ quỷ, cũng chẳng bị hành hạ như nghiệp địa ngục. Và nhất là chúng ta thừa hưởng kho tàng pháp bảo vô giá từ Đức Thế Tôn. Kinh Tứ Thập Nhị Chương ghi: "*Nhân thân nan đắc, Phật pháp nan văn*" (thân người khó được, Phật pháp khó nghe). Hãy nhìn thử quanh mình, bạn sẽ thấy hầu hết mọi người đều hời hợt với sự trôi chảy của đời mình. Hãy để qua một bên khía cạnh thị phi, thiện ác, cuộc sinh hoạt bình thường của chúng ta chỉ gói gọn trong công việc làm tất bật lo kiếm tiền, tạo cơ ngơi, sự nghiệp, để cuối cùng thở hắt một hơi xuôi tay nhắm mắt. thật uổng phí mấy mươi năm làm người! Mà chưa chắc gì ta sống được lâu thế. Đâu đã hết chuyện, vừa khi tắt hơi, thần thức hoảng loạn trước gió nghiệp ập tới liền chuyển thân sanh vào ác đạo, biết

lúc nào mới trở lại làm người. Đúng như Kinh Phạm Võng dạy: "*Nhất thất nhân thân, vạn kiếp bất phục*" (một khi mất thân người, vạn kiếp khó có lại được).

KINH VĂN: **Các nhân giả! Hãy nên nhàm chán cái thân này, chớ tham tiếc nó. Phải nên ưa muốn thân Phật. Vì sao? Vì thân Phật là pháp thân do vô lượng công đức trí tuệ sanh; do giới, định, huệ, giải thoát, giải thoát tri kiến sanh; do từ, bi, hỷ, xả sanh; do bố thí, trì giới, nhẫn nhục, nhu hòa, cần hành, tinh tấn, thiền định, giải thoát tam muội, đa văn, trí tuệ các pháp Ba La Mật sanh; do phương tiện sanh; do lục thông tam minh sanh; do ba mươi bảy phẩm trợ đạo sanh; do chỉ quán sanh; do thập lực, tứ vô sở úy, thập bát bất cộng sanh; do đoạn tất cả pháp bất thiện, tu các pháp thiện sanh; do chân thật sanh, do không buông lung sanh; do vô lượng pháp thanh tịnh như thế sanh ra thân Như Lai. Này các nhân giả! Muốn được thân Phật, đoạn tất cả bệnh chúng sanh thì phải phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.**

Như vậy trưởng giả Duy Ma Cật vì những người đến thăm bệnh, mà nói pháp làm cho vô số ngàn người đều phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.

Đây chỉ là một cách nói triệt để loại trừ mọi bám víu của chúng ta vào thân sắc, chẳng phải là đẩy sắc thân tới một cực đoan cần hủy bỏ. Hãy để ý vô lượng pháp thanh tịnh mà Duy Ma Cật gợi ý như: công đức, trí tuệ, ngũ phần pháp thân, tứ vô lượng tâm, thập ba la mật, lục thông tam minh, 37 phẩm trợ đạo, chỉ quán, thập lực, tứ vô sở úy, 18 pháp bất cộng, thiện pháp, trực tâm v.v. Đó là những gì nếu không phải là hạnh nguyện tu tập của bồ tát? Mà hạnh nguyện sẽ không thể nào thực hiện được

nếu không có cái thân cụ thể này chúng ta đang có đây. Kinh Pháp Cú có kệ:

Như từ một đống hoa
Nhiều tràng hoa được kết
Cũng vậy, thân sanh tử
Làm được nhiều thiện sự

Do vô lượng pháp thanh tịnh như thế sanh ra thân Như Lai. Đây cũng là cách nói để dẫn dụ, khuyến khích lũ chúng sanh mê muội như chúng ta phải cố tu rồi có ngày sẽ chứng được pháp thân. Thực ra, Pháp thân thường, lạc, ngã, tịnh, bất sanh bất diệt, chẳng phải do làm mà có. Duy Ma Cật không cho chúng ta biết pháp thân là gì. Dù cho ông có nói ra được, chúng ta cũng chẳng thể hiểu vì pháp thân thì chỉ có Phật tự biết. Chúng ta còn tu, thì hãy nói chuyện tu; đừng phí công nặn óc bàn luận về pháp thân, vì làm thế cũng giống như cá mà bàn chuyện trên bờ vậy. Hãy thành tâm tin rằng chúng ta cùng với Thích Ca Mâu Ni, chư bồ tát, chư tổ sư, và cả với Duy Ma Cật đồng một pháp thân. Các ngài đã tỉnh, nên nhận lại và thể nhập pháp thân. Chúng ta thì còn bị ảo thân, vọng tâm, huyễn cảnh lừa gạt nên cứ mãi dính mắc và trôi lăn theo chúng. Chúng ta như bị lóa mắt trước muôn vạn màu sắc tuy không thực nhưng luôn ảnh hiện lấp lánh, mà không hề nhận ra viên kim cương hiện ở ngay trước mắt. Muôn màu sắc kia không hề tồn tại ngoài hạt kim cương. Người trí thấy những màu sắc trang điểm đó liền nhận biết có hạt kim cương. Ảo thân, vọng tâm, huyễn cảnh cũng thế, là trang sức cho tự tánh pháp thân. Người trí ở ngay chúng mà trực nhận tự tánh nơi mình. Còn chúng ta, thì đáng thương thay, thường bị vẻ ngoài lôi cuốn của chúng lừa gạt, nên không thể xa lìa cái huyễn hóa. Bệnh lóa hay nhậm

mắt của chúng ta, Phật gọi là vô minh. Trừ bỏ một phần vô minh thì chứng được một phần pháp thân. Đoạn hết vô minh thì toàn chân thân hiện bày rực rỡ. Đúng như vua Trần Thái Tông nói:

Vô vị chân nhân xích nhục đoàn
Hồng hồng bạch bạch mạc tương man
Thùy tri vân quyển, trường không tịnh
Thúy lộ thiên biên, nhất dạng san
Vô vị chân nhân thịt đỏ au
Hồng hồng trắng trắng chớ lừa nhau
Ai hay mây cuốn, trời quang tạnh
Núi hiện trời xanh biếc một màu

Và đó chính là chân pháp thân của chúng ta như nhà vua kết luận: "*Ở ảo sắc cũng là chân sắc, nơi phàm thân cũng thật pháp thân*".

Từ đầu kinh đến kết thúc phẩm Phương Tiện, kinh văn thường lập lại một yêu cầu tối quan trọng đối với việc tu học là sự thực hành. Cũng giống như đối với bệnh nhân, đọc toa thuốc để biết bệnh. Uống thuốc mới là chữa dứt bệnh. **Muốn được thân Phật, đoạn tất cả bệnh chúng sanh thì phải phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác**. Muốn trị tận gốc bệnh nhậm mắt nhận lầm huyễn tướng, thiết nghĩ chúng ta nên tận dụng thân tâm, huyễn trí tức trí tuệ con người chúng ta sẵn có như phương tiện hữu hiệu nhất. Khi bệnh hết, thuốc chẳng còn cần thiết. Khi đã lên bờ, thuyền bè cũng phải bỏ. Phát Bồ Đề Tâm chẳng phải là lời nói suông, mà phải thể hiện qua dụng công tu tập, tức phải có công phu đoạn ác tu thiện, tinh tấn thực tu cho đến khi thực chứng thân tâm huyễn hóa mới không phụ lòng Duy Ma Cật đã thuyết bộ kinh này cho chúng ta học hôm

nay.

CHƯƠNG 3

PHẨM ĐỆ TỬ

NHỮNG CHUYỆN HẰNG NGÀY

Bản dịch Kinh Duy Ma Cật của ngài Cưu La Ma Thập (344-413) định danh phẩm này là phẩm Đệ Tử. Đệ là em, tử là con; đệ tử là học trò. Thầy đối với trò như anh đối với em, phải bảo bọc, dạy dỗ. Trò đối với thầy như con đối với cha, một mực hết lòng cung kính, vâng lời. Đức Phật từ sau khi thành đạo cho đến lúc nhập Niết Bàn, trải qua 49 năm du hành khắp xứ Ấn Độ tưới tẩm nguồn mưa pháp, Ngài luôn dùng oai âm thuyết giáo và đời sống thường nhật của mình làm thân giáo cho môn đồ. Tăng đoàn, với số tỳ kheo hầu như gắn bó nhất là 1250 vị, tiếp nhận sự giáo dưỡng đó mà tu học và chứng đắc không ít. Nổi bật nhất là mười vị đại đệ tử xuất hiện trong phẩm này của bản kinh.

Một bản dịch khác của Kinh Duy Ma Cật là Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh do pháp sư Huyền Trang (602-664) dịch khoảng năm 650, gọi tên phẩm này là phẩm Thanh Văn. Thanh là tiếng, văn là nghe. Thanh văn chỉ chung cho hàng đệ tử xuất gia theo Phật, nhờ nghe Phật thuyết pháp Tứ đế mà tu và chứng đắc các

quả vị cao thấp khác nhau; thường được gọi là Tứ quả Thanh văn: Tu Đà Hoàn, Tư Đà Hàm, A Na Hàm và A La Hán. Tu Đà Hoàn (Śrotāpanna),còn gọi là Dự lưu, nghĩa là nhập vào dòng thánh, hay Nghịch lưu, tức là ngược dòng chúng sanh. Tuy đã vào thánh đạo, nhưng bậc Tu Đà Hoàn còn phải qua bảy lần sanh tử để tu tập mới chứng quả A La Hán. Tu Đà Hoàn là bậc thánh sơ quả, đã đoạn dứt 88 phẩm kiến hoặc, hay cái thấy biết sai lầm. Bậc thánh chứng quả vị này đã thấy đạo nên quả vị này được gọi là kiến đạo vị. Tư Đà Hàm (Sakṛadāgāmin) còn gọi là Nhất lai quả, vì vị này còn một lần sinh vào cõi trời và một lần sinh vào cõi người nữa để tu tiếp, nên ở vào tu đạo vị. Bậc Tư Đà Hàm đã đoạn dứt kiến hoặc, nhưng chỉ đoạn được 6 phẩm tư hoặc đầu của cõi Dục giới. Bậc A Na Hàm (Anāgāmin) còn gọi là Bất hoàn quả là quả vị do đã đoạn trừ kiến hoặc và 9 phẩm tư hoặc của Dục giới mà chứng đắc. A La Hán (Arhat) là quả vị cao nhất của hàng Thanh văn. Bậc thánh A La Hán đã đoạn sạch 88 phẩm kiến hoặc và 81 phẩm tư hoặc trong ba cõi, nên gọi là hay sát tặc (giết giặc), vượt qua phần đoạn sanh tử, chẳng còn thọ sanh, nên gọi là bậc vô sanh, xứng đáng cho trời người cúng dường, nên gọi là bậc ứng cúng, chẳng còn phải học tiếp, nên vào vô học vị.

Ở phẩm Đệ Tử, nếu chỉ căn cứ vào bề mặt nội dung cuộc đối thoại giữa Duy Ma Cật và mười vị đại đệ tử của Phật, ắt hẳn chúng ta đi đến một kết luận thuần túy mang tính lịch sử: đây là phản ánh cuộc chỉnh lý tư tưởng trong nội bộ tăng đoàn sau khi Phật nhập Niết Bàn hơn 100 năm, giữa hai khuynh hướng bảo thủ của Thượng Tọa Bộ và cấp tiến của Đại Chúng Bộ. Quan điểm lịch sử này vô tình trì trệ sự ra đời của bản kinh hơn cả trăm năm, thậm chí hơn cả hai trăm năm. Điều này đồng

nghĩa với việc xác nhận Kinh Duy Ma Cật chưa hề có trong khoảng tám năm Phật thuyết pháp thời Phương Đẳng. Điều này cũng có nghĩa khẳng định Duy Ma Cật là nhân vật do người đời sau hư cấu. Hệ quả tai hại hơn của quan điểm lịch sử này là kích động mâu thuẫn giữa Phật giáo phát triển hay Đại thừa và Phật giáo nguyên thủy hay Tiểu thừa, cho dù chúng ta có biện minh hay cách mấy rằng cuộc chỉnh lý nội bộ này diễn ra rất mực ôn hòa với tâm từ bi nhằm nâng cấp tư duy.

Nội dung cuộc đối thoại giữa Duy Ma Cật và các vị đệ tử xuất gia xoay quanh những vấn đề như: thiền định (đối thoại với ngài Xá Lợi Phất), thuyết pháp (với các ngài Mục Kiền Liên, Phú Lâu Na, Ca Chiên Diên), khất thực (với ngài Đại Ca Diếp và ngài Tu Bồ Đề), thiên nhãn (với ngài A Na Luật), giới luật (với ngài Ưu Ba Ly), xuất gia (với ngài La Hầu La), và Phật thân (với ngài A Nan). Đúng là như vậy, nhưng đó là cái nhìn hời hợt bên ngoài, quá đơn thuần, làm cho phẩm kinh này trở nên cục bộ với những vấn đề hết sức riêng rẽ và rời rạc. Do đó phẩm kinh này bị ngộ nhận là sự phê phán nghiêm khắc đối với pháp tu của hàng Thanh văn.

Như tôi đã nói, Kinh Duy Ma Cật là một tuyệt tác văn học kịch. Phẩm trước bao hàm ý phẩm sau. Phẩm sau khai triển sâu rộng ý phẩm trước. Hãy đặt phẩm kinh này lại đúng vị trí của nó trong toàn bộ văn kinh, với chủ đề xuyên suốt về lý: **Tâm tịnh tức Phật độ tịnh**, và về sự: **Nguyện lãnh lấy cõi Phật chẳng phải ở nơi rỗng không**. Chắc chắn có một liên kết chặt chẽ giữa các cuộc đối thoại giữa Duy Ma Cật và mười vị đại đệ tử của Phật. Sự liên kết này làm cho những vấn đề được nêu lên thoạt trông dường như riêng biệt nhau nhưng thực ra hết sức mạch lạc, đậm nét cốt lõi nghĩa kinh và góp phần đưa ý kinh

đạt đỉnh điểm Pháp môn Bất nhị sẽ được kinh văn đề cập sau. Phẩm kinh này giống như một kịch bản điện ảnh hiện đại với các câu chuyện cá biệt mang nội dung khác nhau, nhưng bố cục cạnh nhau lại làm nổi bật một chủ đề chung.

Phê phán sự thiên lệch về cái Không, phá bỏ sự chấp trước vào cái Có; đó là cách khéo chỉ ra ý nghĩa tinh tế sâu nhiệm của lý Chân không Diệu hữu mà chúng ta sẽ nhận ra khi theo dõi tiếp kinh văn phẩm này. Sự phê phán phá chấp đó không nhằm vào giới tăng sĩ bởi vì Kinh Duy Ma Cật không bị gò bó trong không gian hạn hẹp của tự viện, chùa chiền mà chủ yếu khai mở con đường chuyển hóa thân tâm cho hàng cư sĩ tại gia. Thông qua cuộc đối thoại với mười vị đại đệ tử của Phật, Duy Ma Cật mượn chuyện hằng ngày của các vị này để nói chuyện hằng ngày của chúng ta. Lý do chính là vì việc chuyển hóa thân tâm cần thiết phải được thực hiện ngay trong thực tế cuộc sống. Và đó là ý tứ nhất quán xuyên suốt chương phẩm đầy kịch tính này.

TRỰC NGỘ BẢN TÂM

HIỆN THÂN Ý

KINH VĂN: **Lúc bấy giờ trưởng giả Duy Ma Cật nghĩ thầm rằng: Nay ta bệnh nằm ở giường, Thế Tôn là đấng đại từ, lẽ đâu không đoái lòng thương xót!**

Phật đã biết ý ông, liền bảo Xá Lợi Phất rằng: Ông đi đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật.

Ông Duy Ma Cật đang mang bệnh, tự hỏi không biết Đức Phật có nghĩ thương đến mình chăng. Đối với mọi người, đây là chuyện thường tình. Bất kỳ ai trên đời cũng đều mong cầu an lạc hạnh phúc và hi vọng người khác quan tâm đến mình. Không có gì sai trái trong sự kiện tâm lý này, miễn là nỗi hoài vọng đó không vượt qua giới hạn cho phép của đạo đức xã hội. Tuy nhiên, chúng ta thường vì bản thân mà từ sự mong cầu tinh thần này dấn bước quá xa vào những ham muốn vật chất. Cuối cùng là chúng ta không ngần ngại dùng mọi thủ đoạn bỉ ổi và tàn nhẫn để đạt được chúng. Những ham muốn mà chúng ta cho là thường tình hợp lý, từ hơn 2500 năm trước đã được Phật chỉ đích danh là ngũ dục: tài (tiền tài), sắc (thân sắc đẹp đẽ), danh (danh vọng lợi lộc), thực (ăn uống), thùy (ngủ nghỉ). Chuyện bình thường của Duy Ma Cật khác với chuyện bình thường của chúng ta. Chúng ta có thân, dù khỏe khoắn hay bệnh hoạn, đều là để thọ lãnh nghiệp báo. Và khi chúng ta khởi lên một niệm là lúc chúng ta gieo xuống một nghiệp nhân. Ông Duy Ma Cật thì khác. Ông cũng có thân, nhưng đó là thân thị hiện mang bệnh, để lột trần thân sắc, cảnh tỉnh chúng sanh. Việc này chúng ta có thể hiểu được. Nhưng việc ông khởi ý mong Phật đoái hoài thì thực khó nghĩ bàn. Chúng ta chỉ có thể miễn cưởng nói ông dụng tâm nương oai thần của Phật để khai mở một pháp hội tầm vóc siêu việt cả tam thiên đại thiên thế giới, sẽ diễn bày sâu rộng pháp môn bất khả tư nghì.

Một bậc giác ngộ hiện thân ý như thế thì chỉ có Phật mới hiểu, nên Ngài đã dạy Xá Lợi Phất là vị đệ tử trí tuệ bậc nhất trong tăng đoàn đến viếng thăm ông Duy Ma Cật.

TÔN GIẢ XÁ LỢI PHẤT

Ngài Xá Lợi Phất (Sariputra) sinh tại miền nam Ấn Độ, nước Ma Kiệt Đà (Magadha), làng Ca La Tý (Upatissa) cách thành Vương Xá (Rajagrha) không xa. Ngài thuộc dòng dõi Bà La Môn, cha là Ưu Bà Đề Xá (Vaganta), mẹ là bà Xá Lợi (Sàri). Từ thuở nhỏ ngài đã có trí tuệ và tài biện luận hơn người. Cậu của ngài là Câu Hi La (Kausthila), một luận sư ngoại đạo nổi tiếng bấy giờ. Ông thường tranh luận với mẹ ngài lúc bà đang mang thai ngài, nhưng lúc nào ông cũng đuối lý thua cuộc. Câu Hi La bèn nghĩ là do oai phúc của thai nhi mà chị mình mới giỏi biện luận như vậy. Vì cho rằng đứa bé còn là thai nhi kia ắt sau này sẽ thông tuệ bậc nhất nên ông lập chí ngày đêm quên thân mình lao vào nghiên cứu học hỏi kinh điển các trường phái triết học đạo giáo đương thời, luận thư kim cổ, đến nỗi chẳng màng đến việc cắt móng tay. Người đương thời gọi ông là Trường Trảo Phạm Chí (Dirghanakha: thầy tu móng dài). Sau này ông cũng qui y làm đệ tử Phật. Năm lên tám, ngài Xá Lợi Phất đã được vinh danh khắp nước Ma Kiệt Đà nhân một buổi lễ tế đàn do hai anh em Cát Lợi và A Già La tổ chức. Buổi tiệc lễ đó tập trung vua quan trong cung đình, các nhân vật thượng lưu quý tộc lẫn các thuật sĩ, học giả Bà La Môn để đàm luận về học thuật, khoa học, luận lý v.v. Cậu bé Xá Lợi Phất được theo cha tham dự và cậu đã tinh nghịch ngồi ngay vào hàng ghế danh dự. Ban đầu chẳng ai để ý, nhưng dần dần ai cũng bị thu hút và chinh phục bởi tài đối đáp trôi chảy của ngài, sâu sắc và

vượt xa hơn những luận sư đương thời.

Thuở thanh niên, Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên sớm nổi danh uyên bác đến mức có hàng trăm thanh niên khác theo học. Sau tất cả đều theo học một trong lục sư ngoại đạo bấy giờ là ông San Xa Da Tỳ Lê Tử (Sanjaya). Ông này chủ trương thuyết hoài nghi. Đôi bạn thân này sớm rời bỏ thầy vì sở học không toại nguyện. Hai ngài tự lập môn hộ thu nhận 250 du sĩ ngoại đạo.

Một hôm, Xá Lợi Phất trên đường phố của một thị tứ đông người gặp một tăng sĩ phong thái khác thường. Đó là ngài A Xã Bệ Thệ (Assàji), còn gọi là ngài Mã Thắng, đang trên đường khất thực xong và tìm nơi yên vắng để thọ trai. Xá Lợi Phất cảm phục tướng mạo uy nghi thoát tục của vị này, bèn đi theo. Sau khi dâng bồ đoàn sẵn mang theo, chờ ngài Mã Thắng thọ trai xong, Xá Lợi Phất cung kính dâng nước cho vị tăng này. Cuối cùng Xá Lợi Phất cũng có dịp hỏi ngài Mã Thắng về sở học và chỗ xuất thân từ vị danh sư nào. Mã Thắng vắn tắt trả lời bằng một bài kệ mà sau này được truyền tụng là "*Duyên Khởi Kệ*":

Chư pháp tùng duyên sanh
Diệc tùng nhân duyên diệt
Ngã Phật Đại sa môn
Thường tác như thị thuyết
Các pháp do duyên sanh
Lại cũng do duyên diệt
Thầy tôi là Đức Phật
Thường giảng dạy như vậy

Quả là bậc trí tuệ hiếm có, vừa nghe dứt hai câu đầu, Xá Lợi Phất đã đắc quả Tu Đà Hoàn. Sau đó Xá Lợi Phất theo chỉ dẫn

của ngài Mã Thắng đã đến gặp Phật xin xuất gia làm đệ tử. Nửa tháng sau lễ xuất gia, một hôm Phật đang thuyết pháp về sự nhận thức của tâm cho tỳ kheo Trường Trảo, Xá Lợi Phất cũng bên cạnh lắng nghe và chợt hoát ngộ, chứng quả A La Hán, trong khi người cậu của ngài chỉ đắc quả Tu Đà Hoàn. Đó là câu chuyện trong Kinh Trường Trảo, thuộc Trường Bộ Kinh. Nhiều năm về sau, khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa, Xá Lợi Phất được Phật thọ ký trong tương lai sẽ thành Phật hiệu là Hoa Quang Như Lai. Điều này chỉ ra cho chúng ta biết rằng các vị đệ tử đương thời của Phật tuy hiện tướng và tu chứng tứ quả Thanh văn (ngoại hiện Thanh văn), nhưng bên trong ẩn tàng Bồ Tát hạnh (nội bí Bồ Tát) cũng cần trải qua quá trình đồng thời tu học và độ sanh để thành tựu Phật quả.

Ngài Xá Lợi Phất nổi tiếng là trí tuệ đệ nhất trong hàng đệ tử xuất gia của Phật. Trên đường tu học, mấu chốt quan trọng nhất là thực thi tam Vô lậu học: giới, định, huệ. Tuy không nhất thiết thứ tự trước sau, nhưng để củng cố và phát triển lẫn nhau thì về cơ bản, có thể nói giới sanh định, định sanh huệ. Chính vì thế, chúng ta không lấy làm lạ khi đối thoại với Xá Lợi Phất, bậc trí tuệ đệ nhất trong tăng chúng, ông Duy Ma Cật đặt vấn đề về thiền định.

THIỀN ĐỊNH VÀ ĐỘNG NIỆM

KINH VĂN: **Xá Lợi Phất bạch Phật rằng: Bạch Thế tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông. Vì sao? Nhớ lại trước kia, con từng ở trong rừng ngồi yên lặng tọa thiền**

dưới gốc cây. Khi ấy ông Duy Ma Cật đến bảo con rằng: Thưa ngài Xá Lợi Phất! Bất tất ngồi sững đó mới là ngồi yên lặng. Vả chăng ngồi yên lặng là ở trong ba cõi mà không hiện thân ý, mới là ngồi yên lặng; không khởi diệt tận định mà hiện các oai nghi, mới là ngồi yên lặng; không rời đạo pháp mà hiện các việc phàm phu, mới là ngồi yên lặng.

Thiền định là điều chủ yếu quan trọng nhất trong sinh hoạt hằng ngày của chư tăng ni thời Phật còn trụ thế. Các ngài thường tìm nơi yên vắng, xa lánh thị tứ náo nhiệt và ô nhiễm bởi sự tranh chấp của người đời để tọa thiền. Đó có thể là nơi rừng sâu heo hút, đồi núi vắng lặng hay hang cốc u tịch không một bóng người. Kinh văn nói gọn là **lâm trung yến tọa**, nghĩa là **ở trong rừng ngồi yên lặng tọa thiền**.

Phẩm hạnh cao đẹp đó, kinh sách gọi là hạnh A Lan Nhã (Araṇyaka). Cảnh thiên nhiên tịch tịnh u nhàn góp phần thúc đẩy sự thành công của việc thiền định. Trong Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta Nikàya) có nhắc đến một ngày nọ Đức Phật gặp ngài Xá Lợi Phất đang tọa thiền trong một khung cảnh đầy thi vị và thanh nhã: "*Một lần nọ, đức Thế tôn ngụ trong nước Sakya, tại thành Devadaha, Ngài đã thấy đại đức Sàrìputta nhập sâu trong thiền cảnh dưới vòm cây Elagalà. Giống cây này chỉ mọc ở chỗ nào luôn luôn có dòng nước chảy qua. Người ta đã làm vòm cây ấy bằng bốn cây trụ trên đó để bụi cây đan nhau tạo thành một mái nhà. Bên dưới, mặt đất được trải cát bằng phẳng và ở chính giữa có lót những viên gạch để ngồi. Thật là một chỗ mát mẻ, yên lặng với những luồng gió nhẹ, trong sạch từ dưới nước thổi lên*".

Chúng ta chớ nên bám vào văn tự nơi kinh văn: **Bất tất ngồi sững đó mới là ngồi yên lặng**, hoặc dựa vào vài kiến thức nhỏ

nhoi cóp nhặt được từ ngữ lục của các vị thiền sư đã triệt ngộ mà vội vàng phê phán phẩm hạnh A Lan Nhã hay chê trách công phu ngồi thiền hay niệm Phật. Sự ngã mạn trống rỗng như vậy sớm muộn gì cũng đưa ta vào địa ngục dù quỷ sai chẳng mời. Một hôm có người hỏi Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn (602-675): "*Kẻ học đạo tại sao không nên ở xóm làng thành thị mà phải ở trên núi?*" Tổ đáp: "*Cây gỗ để dựng nhà lớn, vốn từ rừng sâu mà ra chớ không nơi nhân gian. Do ở xa con người nên không bị dao búa chặt đẽo thương tổn. Sau khi thảy thảy đã thành cây to mới kham nổi dùng làm rường cột, do đó mới biết rằng gửi thân ở hang sâu là xa lánh bụi bặm. Từ đó cây Đạo trổ bông, rừng Thiền ra trái vậy*".

Thiền định trong nếp sống thường nhật của giới xuất gia phảng phất một nét đẹp siêu phàm thoát tục. Ông Duy Ma Cật không muốn dừng lại ở cảnh giới mơ màng ấy. Ông muốn kéo chúng tăng và cả chúng ta trở về hiện thực ở đây và bây giờ. Hiện thực ấy là sự thực không thể chối cãi: chúng ta đang hiện tướng con người và sống trong thế giới loài người. Vấn đề không phải là dứt bỏ thân này hoặc từ bỏ cõi này mà mong đạt được tâm thanh tịnh. Bản tâm vốn thường thanh tịnh mà chúng ta đã lú lẫn quên mất để chạy theo những cái dường như là thực: thân tâm ta, tha nhân và thế giới. Nay muốn quay về với cái thực là mình, không phải khư khư ôm lấy nhận định suông về lý như trên để gọi là được, mà phải trên căn bản xác quyết và chấp nhận rằng chúng ta đang hiện diện cùng với người khác trên cõi đời này để tích cực thực hành những biện pháp cải thiện đời mình cho hạnh phúc hơn.

Căn bản ấy là sự nhận biết rõ ràng rằng chúng ta đang tùy nghiệp hiện thân trong ba cõi sáu đường. Ai trong chúng ta

cũng đồng ý rằng mình là con người sống trong cõi người, nhưng sự biết ấy lại là một chấp trước đáng thương. Hậu quả là trong từng ngày, từng giờ, từng phút, từng giây của đời mình, bên ngoài thì chúng ta không ngừng đối cảnh sinh tâm, bên trong thì niệm niệm chập chùng lăng xăng không ngớt. Từ đó mọi hành vi và ngôn ngữ phát ra toàn là mầm mống tạo nghiệp, đúng như lời Bồ tát Địa Tạng nói với Phật: "*Con xem xét chúng sanh trong cõi Diêm Phù, cử tâm động niệm không chi là chẳng phải tội*" (Kinh Địa Tạng). Do đó, chúng ta cứ mãi luân hồi trong ba cõi, lại tiếp tục khởi tâm động niệm, tạo nghiệp để trôi lăn không cùng tận trong sáu đường.

Khởi tâm động niệm, kinh văn gọi là **hiện thân ý**. Chúng ta đang lạc sâu trong mê cung của ba cõi, tâm cấu nhiễm quên mất chính mình. May mà Duy Ma Cật đã nhân cuộc đối thoại với Xá Lợi Phất mà chỉ cho chúng ta phương tiện thiền quán để trở về bản tâm thanh tịnh vốn sẵn có của mình: **Ở trong ba cõi mà không hiện thân ý, mới là ngồi yên lặng**. Hiểu chỗ này, chúng ta mới thấy chỗ tuyệt diệu của Duy Ma Cật hiện thân bệnh và khởi ý mong Phật đoái hoài.

Khởi tâm động niệm là một niệm vô minh sanh vọng tưởng, vi tế nhỏ nhiệm khó thấy. Đó là nghiệp tướng. Vọng tưởng đã sanh, liền dẫn đến phân biệt và chấp trước, tức tâm ý thức. Đó là chuyển tướng. Vọng tưởng, phân biệt, chấp trước hội đủ thì cảnh giới hiện ra. Đó là hiện tướng. Bồ Tát Mã Minh, tổ thứ mười hai trong Thiền tông Ấn Độ, sống vào khoảng nửa đầu thế kỷ thứ hai sau công nguyên, gọi là Tam tế tướng. Một khi thấu triệt chúng là hư vọng, chẳng thực, chúng ta liền buông bỏ sạch sẽ thì chẳng có chuyện gì xảy ra. Đây chỉ là nói trên lý, chứ trong thực tế hằng ngày chúng ta cần tự tu, tự thiền, tự biết

rõ ràng mới mong thọ dụng quả giải thoát.

Đến đây chúng tôi chợt nhớ một giai thoại trong thiền sử Trung quốc, xin kể ra đây. Vào thời nhà Đường, triều đại vua Đường Túc Tông và Đường Đại Tông, xuất hiện một nhân vật kiệt xuất là quốc sư Huệ Trung (675?-775) vốn là một trong những đệ tử đắc pháp lỗi lạc của Lục Tổ Huệ Năng. Lúc bấy giờ có pháp sư Đại Nhĩ Tam Tạng từ Tây thiên (Ấn Độ) đến kinh thành, tự cho là đắc được tha tâm thông biết được ý nghĩ của người khác. Vua lệnh cho quốc sư nghiệm chứng. Sau khi hai bên lễ bái nhau, quốc sư liền hỏi: "*Nghe nói ông đắc tha tâm thông?*". Tam Tạng khiêm tốn đáp: "*Không dám*". Quốc sư hỏi tiếp: "*Ông nói xem hiện giờ lão tăng đang ở đâu?*". Pháp sư Đại Nhĩ đáp: "*Hòa thượng là thầy một nước, sao lại rỗi đi coi đua thuyền ở Tây Xuyên?*". Quốc sư lại hỏi: "*Còn bây giờ lão tăng ở chỗ nào?*" Pháp sư trả lời: "*Hòa thượng là thầy một nước, sao lại đến Thiên Tân xem khỉ đùa?*". Lúc lâu sau, quốc sư lại hỏi như trước: "*Còn bây giờ ông có biết lão tăng ở đâu không?*" Lần này, pháp sư Đại Nhĩ bối rối lặng thinh vì không thấy được tâm ý của quốc sư. Quốc sư liền quát: "*Hồ tinh! Tha tâm thông đâu?*". Hai lần trước, quốc sư Huệ Trung sử dụng khởi tâm động niệm như là phương tiện hiện thân ý trong ba cõi, nên Đại Nhĩ Tam Tạng có thể thấy được. Lần sau cùng, tuy Huệ Trung đang đối diện với Đại Nhĩ, mà ông chẳng mảy mún động tâm, tức trong ba cõi mà không hiện thân ý, thì lấy gì gã pháp sư kia thấy được dấu tích của ngài.

Không khởi tâm động niệm chẳng phải là ngưng bặt mọi tư tưởng, dập tắt mọi cảm xúc, vì làm như vậy là tự biến mình trơ trơ như gỗ đá vô tri. Không khởi tâm động niệm chẳng phải tự nhiên mà được, mà phải trải qua quá trình hàm dưỡng lâu dài

công phu thiền định. Đến đây, tôi thiết nghĩ nên có cái nhìn chung về thứ lớp cảnh giới thiền định trước khi theo dõi tiếp kinh văn. Những ghi chép dưới đây chỉ là cóp nhặt từ sách vở, chẳng phải là thực chứng, nên chỉ có giá trị lược khảo sơ sài.

Tứ thiền, còn gọi là căn bản thiền hay căn bản định, gồm có sơ thiền, nhị thiền, tam thiền và tứ thiền. Đặc tính chung của bốn tầng thiền định này là xả bỏ cảm thọ và ái dục thô thiển của Dục giới. Hành giả tu tập trước tiên phải qua một giai đoạn công phu cho đế khi vọng tâm loạn động được thanh lọc bớt, hành giả đạt được chút khinh an và chánh niệm tỉnh giác. Tiếp tục lâu dần, hành giả sẽ nhập sơ thiền, còn gọi là Ly sanh hỉ lạc địa, và khi nhập sâu vào định thì hơi thở sẽ ngừng, chỉ khi xuất định thì mới thở lại bình thường. Từ sơ thiền, nếu tinh tấn, hành giả sẽ nhập nhị thiền, định lực có phần tiến triển hơn, sanh tâm an lạc, gọi là Định sanh hỉ lạc địa. Lúc này khi vào sâu trong định, chẳng những hơi thở ngừng, mà mạch đập của tim cũng không còn, chỉ trở lại bình thường khi xuất định. Tiến lên một bậc cao hơn là tam thiền, ý niệm và vọng tưởng không còn, cũng chẳng còn các niềm an lạc thô trọng, chỉ có sự an vui vi diệu tinh tế, gọi là Ly hỉ diệu lạc địa. Tiếp tục tinh tấn tu tập, hành giả sẽ đắc tứ thiền, xả bỏ niềm vui vi diệu trên, chỉ còn tâm niệm thanh tịnh, gọi là Xả niệm thanh tịnh địa. Bốn tầng thiền định này vượt qua Dục giới mà vào cõi Sắc giới.

Hành giả tu tập tinh tấn hơn nữa, nếu không lạc vào tà định, thì sẽ tiến lên bốn tầng thiền định cao hơn của cõi Vô sắc giới là: Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ và Phi tưởng phi phi tưởng xứ. Hành giả muốn nhập vào Không vô biên xứ, phải xả ly sáu trần, tâm duyên nơi hư không, không còn khổ vui. Định thức xứ là xả bỏ Định hư không, tâm duyên

nơi thức, muốn cùng thức tương ưng, niệm niệm không rời. Định hư không là nương bên ngoài. Định thức xứ là nương bên trong. Cả hai đều chẳng thật. Hành giả quán các pháp là vô sở hữu, không chỗ để tâm nương gá, nên mọi vọng tưởng phân biệt đều dứt. Nội tâm trở nên vắng lặng, tịch tĩnh, nhập vào Vô sở hữu xứ. Định Phi tưởng phi phi tưởng là niệm thô đã hết, nhưng không phải không còn niệm vi tế. Hành giả đoạn trừ được cái có tưởng của Định thức xứ nên gọi là phi tưởng. Do đoạn trừ được cái không tưởng của Định vô sở hữu xứ nên gọi là phi phi tưởng. Lại nữa, do quán tâm thức chẳng phải có, nên gọi là phi hữu; cũng chẳng phải không, nên gọi là phi vô. Tứ thiền và tứ không kể trên gộp chung là tứ thiền bát định.

Diệt tận định (Nirodhasamapatti), còn gọi là Diệt thọ tưởng định, là cảnh giới thiền cao tột vượt qua tứ thiền bát định, nhằm ngưng hẳn mọi trạng thái của tâm thức. Trí Giả Đại Sư viết: "*Khi hành giả tu pháp quán Diệt thọ tưởng bối xả, cần phải diệt trừ Định Phi tưởng, ấm, giới, nhập và các tâm số pháp (tâm sở)...Nay hành giả muốn nhập định Diệt thọ tưởng bối xả, cần biết rõ tâm năng quán cũng chẳng phải là cảnh giới rốt ráo vắng lặng, nên xả bỏ huệ tưởng và định của tâm năng quán. Do xả bỏ hai thứ định và huệ này, nên gọi là xả bỏ Diệt thọ tưởng và các tâm số pháp... Do thọ tưởng đã dứt sạch, nhân đây tâm cùng pháp diệt tương ưng. Hành giả dùng pháp diệt để trì giữ tâm này, nên nội tâm vắng lặng, không còn tri giác, đây gọi là thân chứng định Diệt thọ tưởng. Trong định này không còn tâm thức, nếu muốn nhập định hay xuất định, phải ấn định thời gian xuất nhập dài hay ngắn*" (Thiền Ba La Mật- Thiên Thai Trí Giả Đại sư- dịch giả: Thích Đạt Ma Ngộ Nhất- nhà xuất bản Tôn Giáo, 2011). Xem thế, Diệt tận định hay Diệt

thọ tưởng định không phải là đề mục cho chúng ta bàn luận, vì đó là cảnh giới thân chứng của các vị A La Hán, bồ tát hay Phật.

Theo trên, cảnh giới Diệt tận định có xuất có nhập. Kinh văn viết: **Không khởi Diệt tận định mà hiện các uy nghi, mới là ngồi yên lặng**. Chúng ta nên hiểu như thế nào? Câu kinh văn này làm chúng tôi nhớ đến Kinh Kim Cang, sau phần tựa, đoạn mở đầu viết: "*Lúc đó gần đến giờ ăn, Đức Thế Tôn đắp y, cầm bát, vào thành lớn Xá Vệ mà khất thực. Trong thành ấy, Đức Phật theo thứ tự, ghé từng nhà khất thực xong trở về tịnh xá, dùng cơm,rồi cất y bát. Sau khi rửa chân xong, Đức Phật trải tòa mà ngồi*". Ngày ngày, Đức Phật trong suốt 49 năm du hóa độ sanh, Ngài vẫn làm công việc hết sức bình thường đó. Nhưng mấy ai tinh mắt thấy được trong sự bình thường tưởng chừng như chẳng có gì đáng để ý đó lại ẩn phục một định lực tự tại phi thường. Đó chính là Định tự tánh. Tự tánh vốn định, chẳng cần xuất nhập mà đi, đứng, nằm, ngồi vẫn rạng rỡ uy nghi. Và đây chính là điều mà Duy Ma Cật muốn nói với Xá Lợi Phất. Có thể nói: giác tự tánh tức đắc đại định, chẳng phải phí sức dụng công. Lý đó hàm nghĩa tuệ sinh định vậy.

Để thâm nhập câu kinh văn trên, ta nên tham khảo thêm một đoạn trong Kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm Cơ Duyên. *Có vị tăng đem bài kệ của Ngọa Luân thiền sư lập lại với Tổ, kệ rằng:*

Ngọa Luân hữu kỹ lưỡng
Năng đoạn bá tư tưởng
Đối cảnh tâm bất khởi
Bồ đề nhựt nhựt trưởng
Ngọa Luân có bản lãnh
Dứt được trăm tư tưởng
Đối cảnh tâm chẳng khởi

Bồ đề luôn luôn trưởng

Sư nghe xong nói: Kệ này chưa rõ tâm địa, nếu theo đó mà hành thì lại càng thêm trói buộc. Do đó sư khai thị một bài kệ:

Huệ Năng một kỹ lưỡng
Bất đoạn bách tư tưởng
Đối cảnh tâm số khởi
Bồ đề tác ma trưởng
Huệ Năng không bản lãnh
Chẳng dứt trăm tư tưởng
Đối cảnh tâm cứ khởi
Bồ đề làm sao trưởng

Trở lại với bản kinh, trong cuộc đối thoại với Xá Lợi Phất, ba câu: **Không hiện thân ý...không khởi diệt tận định...không rời đạo pháp mà hiện các việc phàm phu** là ông Duy Ma Cật nói về các bậc thánh nhân đã giác ngộ. Đứng về phía chúng sanh mà nhìn thì đó là sự thị hiện của các ngài cho chúng ta học tập. Về phía bồ tát, các ngài chưa hề tự nhận mình là bậc giác ngộ, cũng chưa hề thấy có mình hiện tướng giáo hóa chúng sanh bao giờ. Nếu ở giới xuất gia, các ngài cũng làm những việc như tăng chúng thông thường làm như gõ mõ, tụng kinh, ngồi thiền, kinh hành, niệm Phật...Nếu ở giới tại gia, các ngài cũng có vợ chồng, con cái, cũng làm ăn buôn bán. Một điểm chung là các ngài không rời bổn nguyện độ sanh, tùy duyên làm lợi ích chúng sanh rất tự nhiên như chúng ta đang hít thở vậy.

TRI KIẾN VÀ PHIỀN NÃO

KINH VĂN: **Tâm không trụ trong cũng không ở ngoài mới là ngồi yên lặng; đối với các kiến chấp không động mà tu ba mươi bảy phẩm trợ đạo mới là ngồi yên lặng; không đoạn phiền não mà vào niết bàn mới là ngồi yên lặng. Nếu ngồi được như thế là chỗ Phật ấn khả vậy. Bạch Thế tôn! Lúc ấy con nghe nói những lời đó rồi, im lặng không trả lời đặng, nên con không dám đến thăm bệnh ông.**

Đoạn kinh văn này là phần dành cho chúng ta. Tại sao tôi nói như vậy? Nhìn chung phần kinh văn này đề cập đến tướng trạng tâm thức của phàm phu chúng ta và nhân đó dạy bảo cách tu tập trên căn bản trí tuệ Bát Nhã.

Thông thường chúng ta chỉ hướng ngoại mà quan sát và nhận xét thế giới và tha nhân chứ chẳng hề để ý đến diễn biến tâm thức của chính mình. Ai cũng mặc nhiên thừa nhận rằng chính mình đang suy nghĩ, đang cảm thọ, đang nhận biết. Cái sinh mệnh đang hiện hữu đó, Kinh Kim Cang gọi là thọ giả tướng, thực ra là huyễn tướng do hư vọng mà có. Bản tâm bất giác chuyển thành A Lại Da thức lưu xuất cảnh giới. Do đó chúng ta mắt thấy có sắc, tai nghe có tiếng, mũi ngửi có mùi, lưỡi nếm có vị, thân xúc chạm có cảm giác, trong đầu lại biết có ý nghĩ, niệm tưởng. Cuối cùng là chúng ta bên ngoài thì bị cảnh giới hấp dẫn, bên trong thì bị tư tưởng lôi kéo càng đi càng xa, mà không biết rằng trong ngoài gì cũng chỉ toàn là mớ tưởng tượng hỗn độn. Thực tướng của chúng là Không. Vạn pháp là bóng. Tâm ta là gương. Bóng hiện dù có méo mó thô kệch hay đẹp đẽ muôn màu cũng chẳng thể chạm đến tự tánh sáng soi của gương. Quán xét được như thế thì ngoài ta chẳng chạy theo, trong ta không níu giữ. Hay nói theo kinh văn là: **Tâm không**

trụ trong cũng không ở ngoài. Đó mới thực khế hợp bản tâm thanh tịnh của chính mình.

Bản tánh thanh tịnh chẳng loại trừ công dụng thấy, nghe, hiểu biết của tâm. Vì vậy mà lúc nào chúng ta cũng thấy, nghe, hiểu biết. Mặt khác, do chúng ta mang thân người, sống trong thế giới loài người nên sự thấy, nghe, hiểu biết của chúng ta bị giới hạn trong phạm vi con người. Ai cũng gọi là núi, thì chúng ta không thể cho nó là sông. Mọi người đồng ý rằng con cò thì trắng, con quạ thì đen, tất nhiên chúng ta không thể bảo ngược lại. Phật pháp gọi đây là đồng nghiệp vọng kiến; cùng chung một nghiệp thì có cái nhìn giống nhau. Lại nữa, mỗi một người do hoàn cảnh bản thân, gia đình, giáo dục, xã hội khác nhau nên cái nhìn có phần khác nhau. Đây là biệt nghiệp vọng kiến; nghiệp khác biệt nên có cái nhìn khác biệt. Thông hiểu sâu sắc giới hạn của kiến, văn, giác, tri, chúng ta sẽ dễ dàng vượt qua mâu thuẫn trong cách nhìn giữa ta và người khác. Về điều này, ông Duy Ma Cật đã chỉ cách cho chúng ta: **đối với các kiến chấp không động mà tu ba mươi bảy phẩm trợ đạo**.

Ba mươi bảy phẩm trợ đạo là nói gọn cho vô lượng pháp môn mà Phật dạy cho chúng sanh tu tập gồm có:

Tứ niệm xứ: quán thân bất tịnh, quán thọ thị khổ, quán tâm vô thường, quán pháp vô ngã.

Tứ chánh cần: tinh tấn ngăn ngừa điều ác chưa sanh; tinh tấn đoạn trừ điều ác đã sanh; tinh tấn phát triển điều lành chưa sanh; tinh tấn tiếp tục điều lành đã sanh.

Tứ như ý túc: dục như ý túc, lòng mong muốn đạo quả; tinh tấn như ý túc, siêng tu đạt đạo quả; định như ý túc, tâm chuyên chú thiền định; quán như ý túc, tư duy để đạt trí tuệ giác ngộ.

Ngũ căn ngũ lực: tín, tin vào Tam bảo; tấn, siêng năng tu hành;

niệm, tâm tỉnh thức luôn biết rõ ràng; định, tâm không dao động trước sáu trần; huệ, tâm quán chiếu thực tướng các pháp. Năm điều này là gốc rễ sinh thiện pháp, nên gọi là căn, khi được phát triển vững mạnh thì gọi là lực.

Thất giác chi: niệm giác chi, tâm chánh niệm; trạch pháp giác chi, tâm chánh kiến; tinh tấn giác chi, tâm siêng năng tu hành; hỉ giác chi, tâm hoan hỉ ôn hòa; khinh an giác chi, tâm an lạc; định giác chi, tâm tĩnh lặng; xả giác chi, tâm buông bỏ mọi kiến chấp và phiền não.

Bát chánh đạo: chánh kiến, thấy biết chân chánh; chánh tư duy, suy nghĩ chân chánh; chánh ngữ, nói năng chân chánh; chánh nghiệp, hành động chân chánh; chánh mạng, mưu sinh chân chánh; chánh tinh tấn, siêng năng chân chánh; chánh niệm, nhớ nghĩ chân chánh; chánh định, thiền định chân chánh.

Khi Duy Ma Cật khuyến tu như trên, ông muốn nhắc nhở chúng ta rằng thực tướng vạn pháp tuy là không, nhưng không mà bất không. Tại sao? Vì chúng ta luôn có chuyện mắt thấy tai nghe, và anh thì thấy thế này, tôi thì thấy thế khác. Đó mới là trọng điểm cần giải quyết: sở tri chướng hay chướng ngại do sự thấy biết. Do sự chướng ngại này mà mọi sự từ không trở thành bất không. Chúng ta không thể thay đổi cách nhìn của người khác, bởi vì nhân như vậy, duyên như vậy, họ mới có cách nhìn như vậy. Thông cảm và chấp nhận điều đó, chúng ta sẽ dễ dàng buông xuống những nhận định cố chấp, bướng bỉnh của mình. Chẳng cần phải bịt tai che mắt mà tâm vẫn thường an lạc.

Tuy nói thế nhưng thực tế thì rất khó bởi vì một khi cái thấy, nghe, hiểu biết của chúng ta đã là như vậy thì hệ lụy kéo theo sẽ là chuỗi phiền não trĩu nặng tâm ta. Có thể nói rằng kiến

chấp là gốc sinh phiền não. Chúng ta khó có thể nhận ra mình đang chấp thủ cái thấy, nghe, hiểu biết của mình, nhưng chúng ta dễ dàng biết được mình đang vui buồn, thương ghét, bực dọc, hơn thua...Lý do chính là vì phiền não tác động trực tiếp tâm thức, và làm hiển lộ bản ngã của chúng ta. Điều này giải thích tại sao ta càng muốn dập tắt phiền não, chúng càng bùng vỡ dữ dội hơn. Duy Ma Cật quả là một nhà tâm lý học đại tài khi ông nói: **Không đoạn phiền não mà vào niết bàn mới là ngồi yên lặng**. Trên hình tướng mà nói, phiền não chẳng phải không có, vì nó là sự tự khẳng định bản ngã của chúng sanh. Phiền não thực ra chẳng phải do ai hay ngoại cảnh gây ra cho chúng ta. Chừng nào chúng ta còn ôm ấp kiến chấp, thì chúng ta còn chìm đắm trong biển phiền não. Dù chúng là những ngọn sóng lăng tăng hay là cơn sóng thần tàn khốc, suy cho cùng, chúng chỉ là hư tưởng mà thôi. Cái chẳng phải không ấy rốt cuộc chẳng phải thực hay rốt ráo cũng là không, thì bàn chi việc bám víu hay đoạn trừ. Thấy được thực tánh của phiền não, thì chẳng chấp giữ hay dập tắt. Đó chính là tâm thanh tịnh an trú niết bàn vậy.

Phiền não chướng thì thiên hình vạn trạng, trong đó duy chỉ có một loại mà chúng ta không thể nào trốn tránh được, vì nó sinh ra từ nhân quả nghiệp báo. Đó chính là báo chướng. Do thấy biết sai lầm mê muội, từ đời quá khứ chúng ta đã gieo ác nhân nên nay phải nhận ác quả. Cách thông minh nhất để chuyển hóa khổ đau thành an vui là tinh tấn tu hành theo lời Phật dạy và hồi hướng công đức cho oan gia trái chủ. Bấy giờ phiền não không trừ cũng tự dứt, niết bàn không cầu mà tâm vẫn bình an.

Để tạm biệt ngài Xá Lợi Phất, tôi xin dẫn thơ cụ Nguyễn Du (1766-1820) để tạm kết luận:

Mãn cảnh giai không hà hữu tướng
Thử tâm thường định bất ly thiền
Khắp cảnh đều không đâu có tướng
Tâm này thường định chính là thiền

KHAI MỞ PHÁP TƯỚNG

TÔN GIẢ MỤC KIỀN LIÊN

KINH VĂN: **Phật bảo Đại Mục Kiền Liên: Ông đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật.**
Mục Kiền Liên bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Tôn giả Mục Kiền Liên (Mahā Maudgalyāyana) có nhân duyên bằng hữu sâu đậm với tôn giả Xá Lợi Phất. Hai ngài chào đời cùng một ngày. Điều lạ lùng là cả hai bà mẹ đều thọ thai cùng một ngày, và gia đình họ quen thân nhau tới bảy đời. Ngài Mục Kiền Liên tên là Câu Luật Đà (Kolita), nhưng vì theo họ mẹ nên thường được gọi là Mục Kiền Liên. Ngài xuất thân từ danh gia vọng tộc, quyền quý cao sang, nên được giáo dưỡng theo truyền thống Bà La Môn. Ngài và Xá Lợi Phất là đôi bạn thân thiết từ thuở nhỏ. Cuộc sống sung sướng vô tư, vui đùa thản nhiên qua đi. Cho đến một ngày, hai vị công tử thanh niên này tham dự lễ hội Sơn thần được tổ chức hàng năm ở thành Vương Xá. Qua hai ngày lễ hội tưng bừng với những màn tế lễ,

nhảy múa, ca nhạc, kịch nghệ, khi những tài tử giai nhân chuyển qua biểu diễn những tình tiết bi thảm của cảnh sinh ly tử biệt, đôi bạn thân không hẹn mà cùng mang một tâm sự nặng trĩu trong lòng về sự vui thú giả tạo, tạm bợ, che đậy những khổ đau không thể tránh đã làm cho đời người luống trôi vô ích.

Sáng hôm sau, khi gặp nhau, đôi bạn cùng bày tỏ nỗi suy tư trằn trọc, ám ảnh mình cả đêm qua. Và cuối cùng hai công tử thanh niên đi đến một quyết định thay đổi cả đời mình: rời gia đình, du phương khắp nơi tìm thầy học đạo giải thoát. Sau khoảng hai mươi năm lặn lội, cả hai quay về thành Vương Xá vì tất cả các vị thông thái nhất bấy giờ trong đó có ông San Xà Da Tỳ Lê Tử, một trong những lục sư ngoại đạo nổi tiếng, đều không đáp ứng được nguyện vọng giải thoát của hai ngài. Tuy thế, hai ngài vẫn ấp ủ tâm niệm tầm sư học đạo, nên cùng hẹn nhau rằng nếu ai tìm được minh sư sẽ báo cho người kia để cùng nhau kính bái làm thầy. Chính trong lúc này, Phật vừa du hành tới thành Vương Xá để tiếp độ vua Tần Bà Sa La (Bimbisara) và tiếp nhận Trúc Lâm Tinh Xá do vua cúng dường.

Cơ duyên đã đến. Sau khi nghe được bài Duyên Khởi Kệ từ ngài Mã Thắng và được biết đến Đức Phật, Xá Lợi Phất đã vội vã vui mừng báo tin cho bạn. Cũng như Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên đắc quả Tu Đà Hoàn ngay khi nghe bạn kể lại bài kệ trên. Đôi bạn bấy giờ tìm đến Phật kính bái và đồng xin xuất gia làm đệ tử Phật. Bảy ngày sau khi xuất gia, do sự nỗ lực tinh tấn quyết liệt và sự hộ trì của Phật, Mục Kiền liên đã chứng quả A La Hán. Về sau, khi thuyết Kinh Pháp Hoa, Phật thọ ký cho ngài Mục Kiền Liên trong tương lai sẽ thành Phật hiệu là Đa Ma La Bạt Chiên Đàn Hương Như Lai.

Nói đến Mục Kiền Liên, phật tử chúng ta không ai không biết hạnh hiếu hiếm có và tài thần thông siêu việt của ngài. Mẹ của Mục Kiền Liên là bà Thanh Đề (Mudga) vốn là người keo kiệt bủn xỉn, không tin nhân quả, phá hoại chúng tăng, thường hủy báng Tam Bảo. Một hôm, bà làm bánh bao nhân thịt chó để thết đãi trai tăng. Do tạo nghiệp nhân như vậy, sau khi chết, bà bị đọa vào địa ngục A Tỳ. Mục Kiền Liên sau khi đắc thánh quả, vì nhớ mẹ và muốn báo hiếu nên đã nhập định, thấy bà bị đọa làm thân ngạ quỷ ở địa ngục. Ngài liền vận dụng thần thông nhập địa ngục, hóa phép dâng một bát cơm cho bà. Nào ngờ khi bà vừa ăn thì cơm bỗng biến thành lửa. Mục Kiền Liên biết là không thể nào xoay chuyển được nghiệp quả của mẹ nên quay về xin Phật cứu giúp. Phật dạy rằng dù Mục Kiền Liên có thần thông quảng đại đến mấy nữa cũng không cứu thoát được mẹ ông, ngoại trừ nương nhờ oai lực và công đức thanh tịnh của chư tăng sau ngày lễ Tự Tứ (Pravaranà), vào ngày rằm tháng Bảy âm lịch thiết lễ cúng dường và cùng với chư tăng chú nguyện thì mới có thể độ người quá cố thoát khỏi nghiệp nạn. Tôn giả Mục Kiền Liên làm đúng theo lời Phật dạy và quả nhiên bà Thanh Đề đã thoát khỏi quả báo ngạ quỷ ở địa ngục. Sự tích này căn cứ theo Kinh Phật Thuyết Vu Lan Bồn. Lễ Vu Lan (Ullambana) bắt nguồn từ đó, và hàng năm được tổ chức long trọng tại Việt Nam và một số quốc gia Đông Nam Á mà văn hóa mang đậm nét Phật giáo như Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc. Hiếu hạnh của Mục Kiền Liên chẳng phải chỉ có trong kiếp ngài đang hiện thân là đệ tử của Phật. Trong đời quá khứ, tôn giả cũng từng có hiếu với đấng sinh thành như vậy. Mục Kiền Liên không ai xa lạ mà chính là Địa Tạng Vương Bồ Tát. Trong Kinh Địa Tạng, có kể chuyện Thánh nữ Bà La Môn

và tín nữ Quang Mục vì muốn cứu mẹ thoát chốn địa ngục mà phát đại nguyện độ tận chúng sanh trong lục đạo mới chứng thành quả Phật.

Đức Thế Tôn đã từng xác nhận Mục Kiền Liên có thần thông bậc nhất trong hàng thánh chúng. Có rất nhiều chuyện kể về sự tích thần thông của tôn giả, trong đó tôi thích thú nhất là chuyện ngài thử nghiệm xem pháp âm của Phật vang trải bao xa. Một hôm, tôn giả đang ngồi trong thiền thất của mình chợt nghe tiếng Phật thuyết pháp rõ ràng vang lại từ Trúc Lâm Tinh Xá cách đó khá xa. Ngài chợt muốn biết xem pháp âm của Phật truyền đi bao xa nên vận thần thông bay qua hàng mươi ức quốc độ của các chư Phật đến tận cõi nước của Đức Thế Tự Tại Vương Như Lai (Lokesvararaja). Đức Phật này đang thuyết pháp cho chúng đệ tử, Mục Kiền Liên liền tìm chỗ ngồi nghe, đồng thời ngài vẫn còn nghe tiếng Phật Thích Ca bên tai. Các thánh chúng đệ tử của Đức Phật Thế Tự Tại Vương rất đỗi ngạc nhiên khi thấy ngài trong hình tướng bé tí. Sau khi Phật Thế Tự Tại Vương giới thiệu đó là đệ tử thần thông bậc nhất của Phật Thích Ca, Ngài bảo Mục Kiền Liên hiện thân to ngang bằng thánh chúng nơi đó. Và Ngài dạy tôn giả không nên dụng tâm đo lường pháp âm của chư Phật vì pháp âm Phật vô cùng tận khắp hư không pháp giới.

Tuy có thần thông siêu tuyệt, nhưng kết thúc cuộc đời tôn giả Mục Kiền Liên hết sức bi thương. Vì công cuộc hoằng dương chánh pháp của tôn giả có nhiều thành công to lớn nên các phái ngoại đạo đều ganh ghét, âm mưu hãm hại ngài. Chúng đã phục kích, xô đá đè ngài đến chết. Kinh tạng Pali viết rằng chúng thuê sát thủ giết ngài. Dù hình thức ám hại như thế nào, có điều chắc chắn là tôn giả biết trước đoạn cuối cuộc đời mình sẽ vậy

vì đó là quả báo cho một tiền kiếp do nghe lời vợ mà ngài đã đem cha mẹ bỏ vào rừng sâu cho đói đến chết. Thần thông quả không thoát khỏi nghiệp lực!

KHAI PHÁ PHÁP TƯỚNG

KINH VĂN: **Vì Sao? Nhớ lại trước kia, con vào trong thành Tỳ Da Ly ở trong xóm làng nói pháp cho các hàng cư sĩ nghe, lúc ấy ông Duy Ma Cật đến bảo con rằng: Này ngài Đại Mục Kiền Liên, nói pháp cho bạch y cư sĩ không phải như ngài nói đó. Vả chăng nói pháp phải đúng như pháp mà nói. Pháp không chúng sanh, lìa chúng sanh cấu; Pháp không có ngã, lìa ngã cấu; Pháp không có thọ mạng, lìa sanh tử; Pháp không có nhân, làn trước làn sau đều dứt; Pháp thường vắng lặng, bặt hết các tướng; Pháp lìa các tướng, không phải cảnh bị duyên; Pháp không danh tự, dứt đường ngôn ngữ; Pháp không nói năng, lìa giác quán; Pháp không hình tướng, như hư không; Pháp không hí luận, rốt ráo là không; Pháp không ngã sở, lìa ngã sở; Pháp không phân biệt, lìa các thức; Pháp không chi so sánh, không có đối đãi; Pháp không thuộc nhân, không nhờ duyên; Pháp đồng pháp tánh, khắp vào các pháp; Pháp tùy nơi như, không có chỗ tùy; Pháp trụ thật tế, các bên không động được; Pháp không lay động, không nương sáu trần; Pháp không tới lui, thường không dừng trụ; Pháp thuận không, tùy vô tướng, ứng vô tác; Pháp lìa tốt xấu; Pháp không thêm bớt; Pháp không sanh diệt; Pháp không trở về; Pháp**

ngoài mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý; Pháp không cao thấp; Pháp thường trụ, không động; Pháp lìa tất cả quán hạnh.
Thưa ngài Đại Mục Kiền Liên! Pháp tướng như thế đâu có thể nói ư? Vả chăng người nói pháp, không nói, không dạy, còn người nghe cũng không nghe, không được. Ví như nhà huyễn thuật nói pháp cho người huyễn hóa nghe, phải dụng tâm như thế mà nói pháp. Phải biết căn cơ chúng sanh có lợi độn, khéo nơi tri kiến không bị ngăn ngại, lấy tâm đại bi ngợi khen pháp đại thừa, nghĩ nhớ đền trả ơn Phật, chớ để ngôi Tam bảo dứt mất, như vậy mới nên nói pháp.
Khi ông Duy Ma Cật nói pháp ấy rồi, tám trăm cư sĩ phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Con không được biện tài như thế, nên không dám lãnh đến thăm bệnh ông.

Nếu trong cuộc đối thoại với Xá Lợi Phất, ông Duy Ma Cật đã chỉ thẳng nguồn tâm vốn thường trụ, thường tịnh, thường giác và thường định thì khi biện giải trước Mục Kiền Liên, Duy Ma Cật trực tiếp đi vào thực tướng của vạn pháp. Lý do chính là vì chúng sanh khó mà giác được tự tánh nên Duy Ma Cật bắt đầu từ tướng trạng các pháp. Cuộc đối thoại giữa Duy Ma Cật không nhắm vào bản thân sự thuyết pháp, như hầu hết mọi người lầm tưởng, mà chỉ mượn sự thuyết pháp làm bước đầu khai phá pháp tướng. Điểm này rất quan trọng. Nếu để ý ta thấy Mục Kiền Liên có biệt tài thần thông chứ không phải là biện luận hay thuyết pháp.

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, khi Phật bảo thánh chúng trình bày chỗ ngộ tánh viên thông, ngài Mục Kiền Liên thưa: "*do xoay ý niệm trở về tính viên trạm nên tâm trí được mở bày, như lắng nước đục, đó là thứ nhất*". Tôn giả tu chứng về ý thức, đã chuyển ý thức tức thức thứ sáu thành Diệu Quan Sát Trí. Do

tánh của ý thức là hay phân biệt, biện giải, nhận biết các pháp, và vì là thức biến nên nếu như chúng ta khéo chuyển thành trí thì ắt hẳn cũng sẽ đắc được thần thông diệu dụng biến hóa vô cùng như tôn giả Mục Kiền Liên vậy. Mặt khác, do ý thức hay nhận biết sum la vạn tượng, nhưng lại là nhận biết trên giả tướng hư vọng nên muốn khai phá pháp tướng thì không ai thích hợp để tiếp cận hơn là tôn giả Mục Kiền Liên.

Và đó chính là dụng tâm của Duy Ma Cật khi ông mở đầu: **Này ngài Đại Mục Kiền Liên, nói pháp cho bạch y cư sĩ, không phải như ngài nói đó. Vả chăng, nói pháp, phải đúng như pháp mà nói**. Mục Kiền Liên thuyết pháp gì không là vấn đề. Vấn đề là Mục Kiền Liên đại diện cho Ý thức, như trên đã nói là do ngài tu chứng tánh viên thông ở ý thức. Mục Kiền Liên thuyết pháp đồng nghĩa với việc sử dụng ý thức để nhận biết các pháp. Duy Ma Cật đang nói thẳng với cư sĩ chúng ta chớ nên theo ý thức mà nhận biết mọi sự vật hiện tượng, danh từ Phật học gọi là pháp, mà phải hiểu pháp đúng như thực tướng và thực tánh của nó. Chúng ta chắc không quên Duy Ma Cật còn được xưng là Tịnh Danh Bồ Tát mà danh hiệu này được Bùi Hưu, một tướng quốc đời nhà Đường, Trung Quốc, sống khoảng giữa thế kỷ thứ 9, ghi lại lời của Tổ Hoàng Bá (?-850): "*Duy Ma là Tịnh Danh. Tịnh ấy là tánh. Danh ấy là tướng. Tánh tướng không khác, gọi là Tịnh Danh*" (Hoàng Bá Truyền Tâm Pháp Yếu).

Đoạn kinh văn biện giải của Duy Ma Cật trước Mục Kiền Liên đánh động một vấn đề lớn từng làm đau đầu các nhà tư tưởng kim cổ đông tây: Vũ trụ thế giới có tồn tại khách quan độc lập ngoài ý thức không và con người có thể nhận biết nó một cách chính xác không? Hay nói theo ngôn ngữ nhà Phật là: vạn pháp

có thực hiện hữu ngoài tâm ý thức không và tâm ý thức có nắm bắt được được thực tướng các pháp chăng?

Trước hết ta thử tìm hiểu nghĩa chữ Pháp. "*Trong kinh điển Phật giáo, danh từ Pháp được sử dụng trong rất nhiều trường hợp và ý nghĩa cũng không đồng nhất. nói một cách tổng quát thì Pháp có hai định nghĩa là nhậm trì tự tánh, quĩ sinh vật giải.1. Nhậm trì tự tánh: tất cả sự vật, hiện tượng luôn giữ gìn bản tánh riêng của chúng, không thay đổi. 2. Quĩ sinh vật giải: tất cả sự vật đều duy trì tự tánh riêng biệt của chúng như những khuôn mẫu khiến người ta dựa vào đó làm căn cứ mà hiểu một hiện tượng nhất định. Nói theo nghĩa Nhậm trì tự tánh thì Pháp là chỉ cho tất cả cái tồn tại có đầy đủ tự tánh, bản chất riêng biệt; nói theo nghĩa Quĩ sinh vật giải thì Pháp chỉ cho những tiêu chuẩn của sự nhận thức, như qui phạm, pháp tắc, đạo lý, giáo lý, giáo thuyết, chân lý, thiện hành v.v. Tóm lại, Pháp chỉ chung cho hết thảy mọi sự vật, mọi hiện tượng, cụ thể hay trừu tượng, có tự tánh, bản chất riêng biệt làm căn cứ, khuôn mẫu khiến người ta nhìn vào là có thể nhận thức và lý giải được*" (Phật Quang Đại Tự Điển- Hòa Thượng Thích Quảng Độ dịch).

Theo nghĩa trên, pháp tướng có thuộc tánh riêng và đặt trong mối quan hệ năng sở với tâm ý thức. Đó chưa phải là tướng chân thực của các pháp. Thực tướng các pháp không thể bằng cách khẳng định mà thấu hiểu được, nên Duy Ma Cật sử dụng phép phủ định giúp chúng ta dễ dàng trực nhận hơn: **Pháp không chúng sanh, lìa chúng sanh cấu; Pháp không có ngã, lìa ngã cấu; Pháp không có thọ mạng, lìa sanh tử; Pháp không có nhân, làn trước làn sau đều dứt; Pháp thường vắng lặng, bặt hết các tướng**. Trong mối quan hệ với ý thức, các pháp liền có sanh diệt. Thực ra các pháp tuy do nhân duyên

sanh, nhưng cũng chính do duyên khởi nên tướng đang hiển hiện chẳng phải có thực ngã, làm gì có cấu bẩn, ô nhiễm hay trong sạch, thiện lành. Trong các pháp không hề có một chủ thể nhất định đang trải qua quá trình sanh-lão-bệnh-tử hoặc sanh-trụ-dị-diệt, hay thành-trụ-hoại-không. Hãy nhìn dòng sông đang trôi chảy. Nếu ai thấy được sự đứt đoạn của dòng nước ắt hẳn biết chắc rằng không có cái gì đang trôi chảy, thậm chí ngay cả sự trôi chảy không ngừng kia cũng chẳng thực có. Chính trong sự đối đãi năng sở với tâm ý thức, pháp liền rơi vào bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh và thọ giả.

Tự tướng các pháp vốn là vô tướng, nên thường vắng lặng và thanh tịnh. Do đó tuy mắt thấy nhưng chẳng có gì bị thấy, tai tuy nghe nhưng tuyệt nhiên không có tiếng để nghe, nên kinh văn viết: **Pháp lìa các tướng, không phải cảnh bị duyên**. Hiểu rõ điều này, chúng ta sẽ hiểu tại sao phải ly tâm duyên tướng, xa lìa tâm phan duyên, vì đó là sự lầm lẫn vô ích và tệ hại. Sự sự vật vật tuy có tên gọi nhưng không có thực nghĩa, dù tâm ý thức có trăm ngàn cách biện giải, thuyết minh cũng chẳng đạt đến thực tại viên mãn tối hậu. Do vì pháp tướng bất khả thuyết, bất khả đắc nên kinh văn viết: **Pháp không danh tự, dứt đường ngôn ngữ; Pháp không nói năng, lìa giác quán**. Tuy nhiên sự sự vật vật vẫn có tên gọi và quan hệ với tâm ý thức nên tốt nhất chúng ta hãy để chúng tự yên như chúng đang là, mới thực sự rốt ráo xa lìa chấp trước tướng danh tự và ngôn từ. Bởi vì các pháp vốn là như vậy; ví dụ như con cua bò ngang, con người đi thẳng hay như trên khuôn mặt, mắt thì nằm ngang và mũi thì nằm dọc. Thực tướng là không , tức pháp ắt vắng lặng. Pháp tướng đã vắng lặng thì danh tướng tịch tịnh. Và đó là huyền nghĩa của Tịnh Danh.

Pháp tướng theo tôi, có thể phân thành ba tầng sâu cạn khác nhau: thực tướng, danh tướng và hiện tướng. Thực tướng vô tướng bất khả đắc. Danh tướng biểu trưng không thực nghĩa. Hiện tướng các pháp vốn là như vậy, theo lý Thập như thị trong Kinh Pháp Hoa, phẩm Phương Tiện.

Kinh Pháp Hoa viết: "*Chỉ có Phật cùng Phật mới có thể thấu tột tướng chân thật của các pháp, nghĩa là các pháp: tướng như vậy, tánh như vậy, thể như vậy, lực như vậy, tác như vậy, nhân như vậy, duyên như vậy, quả như vậy, báo như vậy, trước sau rốt ráo như vậy*" Vậy Như thị nghĩa là gì? Không khác, gọi là như (bất dị danh như). Đúng thế, chẳng sai là thị (vô phi viết thị). Thập như thị là nguyên lý hay quy luật tất yếu của sự sự vật vật hiện hữu trong mười pháp giới: địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, a tu la, nhân, thiên, thanh văn, duyên giác, bồ tát và Phật.

Chúng ta đang ở trong cõi người, tức nhân giới, chỉ nên nói thập như thị trong cõi người thì dễ hiểu hơn. 1- Tướng như vậy (Như thị tướng): đây là nói tướng riêng. Mọi sự vật đều có hình tướng riêng biệt, không thể lầm lẫn với sự vật khác; ví dụ như núi có hình tướng khối, cao to, nhô lên, cây có tướng rễ bám trụ dưới đất, thân, cành lá thì vươn lên cao. 2- Tánh như vậy (Như thị tánh): mọi sự vật đều có thuộc tánh riêng của nó; ví dụ như đất thì cứng, nước thì lỏng, lửa thì nóng, gió thì động. 3- Thể như vậy (Như thị thể): đây là tướng chung. mọi sự vật tuy có hình sắc riêng nhưng trong mức độ nào đó vẫn có sắc thể chung; ví dụ như tôi, anh, ông A, bà B dù trông có khác nhau nhưng đều có điểm chung là chúng ta đều mang vóc dáng và đầy đủ tánh tình con người. 4- Lực như vậy (Như thị lực): là sức mạnh, tiềm năng nội tại kích thích và trưởng dưỡng sự vật đó tồn tại; ví dụ như ở người đó là nghiệp lực. 5- Tác như

vậy (Như thị tác): riêng trong cảnh giới con người, đó chính là hành vi tạo tác do sự thúc đẩy của nghiệp lực. Do sự chi phối của nghiệp, hành vi tạo tác không thể khác hơn nên gọi là như vậy. 6- Nhân như vậy (Như thị nhân): sự vật hiện tượng, từ vật chất đến tinh thần hay từ thế giới đến con người chẳng phải tự nhiên mà hiện hữu, phải do nguyên nhân từ quá khứ mà có. 7- Duyên như vậy (Như thị duyên): là những điều kiện cần thiết và đầy đủ góp phần cho nhân. 8- Quả như vậy (Như thị quả): nhân duyên hội đủ, thời gian chín muồi, tất yếu sẽ dẫn đến một kết quả chắc chắn không sai chạy. 9- Báo như vậy (Như thị báo): đây là sự; quả đã thành thì người phải chịu nhận, không thể trốn thoát. 10- Trước sau rốt ráo như vậy (Như thị bổn mạt cứu cánh đẳng): từ bước đầu tiên là như thị tướng đến như thị báo là một vận hành có tính quy luật quyết định sự hiện hữu của một pháp, đồng thời cũng là nguyên lý chi phối bình đẳng đối với vạn pháp, không có ngoại trừ nên gọi là rốt ráo trước sau như vậy.

Nếu pháp vốn là như vậy thì tại sao kinh văn viết: **Pháp không hình tướng, như hư không; Pháp không hí luận, rốt ráo là không**? Chúng ta cần ví dụ sẽ dễ hiểu hơn. Trong tích truyện Mục Kiền Liên cứu mẹ, có chi tiết tôn giả hóa phép dâng cơm cho mẹ. Bà Thanh Đề vì sợ bọn quỷ khác nhìn thấy sẽ tranh dành nên tay thì che bát, tay kia bỏ cơm vào miệng, nào ngờ cơm bỗng biến thành lửa. Chúng ta thử nói xem vật trong bát là cơm hay là lửa? Mục Kiền Liên dâng bát với tâm đại hiếu của thánh nhân thì vật trong bát là cơm. Bà Thanh Đề nhận bát với tâm tham lam bủn xỉn của loài ngạ quỷ thì vật trong bát thành lửa. Đó chính là tùy tâm lượng chúng sanh mà cảnh giới thành hình. Rõ ràng là pháp không hình tướng nhất định, nhưng

khi đã hiện tướng thì pháp pháp không ngoài thập như thị.

Không nói được thực tướng của sự vật thì thuộc tánh của chúng không có lý do tồn tại như tự tánh chân thật. Do tâm bất giác vọng động liền có chủ thể năng kiến và cảnh giới sở kiến. Thức thứ sáu, tức ý thức, khởi phân biệt nên xuất hiện danh tướng và tính chất của sự sự vật vật. Tâm năng nhiếp và cảnh sở nhiếp tương tức hòa hợp làm nên pháp tự tâm hiện. Hơn nữa, vì đã mê rồi, chúng ta theo nghiệp nhân đã tạo tác trong quá khứ và nghiệp báo đang thọ lãnh mà cứ tiếp tục không ngừng khởi vọng tưởng, phân biệt, chấp trước. Các pháp, vốn từ tâm hiện nay, nay trở thành thực có ngoài tâm với đầy đủ hình tướng và tính chất riêng biệt. Do đó mà có ngắn dài, cao thấp, cứng mềm, nóng lạnh, sanh tử, thiện ác, có không v.v.

Cũng do tâm bất giác vọng sanh nên pháp pháp liền hiện, ý thức mê muội lại vọng tưởng duyên sanh, không biết rằng tướng tướng huyễn hóa, tánh tánh hư vọng, chẳng phải là thật tánh. Trên hiện thể, tuy tướng như vậy, tánh như vậy, nhưng trong bản thể, tánh tướng đều không; nên nói: **Pháp không ngã sở, lìa ngã sở**. Vì do duy tâm sở hiện, duy thức sở biến nên vạn pháp từ tướng đến tánh đều hư huyễn, trong đó mọi sự đối đãi, khác biệt, thậm chí ngay cả nhân duyên sanh diệt đều là vọng tưởng. Cho nên kinh văn viết: **Pháp không phân biệt, lìa các thức; Pháp không chi so sánh, không có đối đãi; Pháp không thuộc nhân, không nhờ duyên**.

Trong Kinh Lăng Già, Phật dạy: "*Phật bảo Đại Huệ! Đại bồ tát thành tựu bốn pháp được tu hành đại phương tiện. Thế nào là bốn? Nghĩa là khéo phân biệt tự tâm hiện, quán ngoại tánh phi tánh, lìa kiến chấp sanh trụ diệt, được tự giác thánh trí hiện lạc*". Thiền sư Hám Thị đời thứ 34 dòng Tào Động, sống giữa

thế kỷ 17 ở Trung quốc chú giải như sau: "*Khéo phân biệt tự tâm hiện là, biết tam giới duy thức hiện, chẳng phải bởi duyên khác. Quán ngoại tánh phi tánh là, tất cả tánh bên ngoài thảy như mộng huyễn không có tự tánh. Lìa kiến chấp sanh trụ diệt là, đã biết tất cả tánh phi tánh đều chỉ là tự tâm thì các thứ chẳng khởi; đối với pháp sở tri không nhiếp thọ. Tự giác thánh trí hiện lạc là, đã biết tam giới duy thức, tất cả tánh không tự tánh, các thức chẳng sanh thì tự giác thánh trí như mặt trời ở trong hư không, tự nhiên được tự tại pháp lạc*". Chúng ta mượn đoạn chú giải này để hiểu lời ông Duy Ma Cật nói bên trên.

Vạn pháp vô tướng, vô sanh, vô tự tánh và bình đẳng nên **pháp đồng pháp tánh, khắp vào các pháp**. Ở đây tánh và tướng không hai, rốt ráo là không. Thậm chí cái gọi là vô pháp, hay nói như Lục Tổ là *bổn lai vô nhất vật*, pháp đó cũng chẳng là thực pháp. Sau khi truyền thừa y bát và phó chúc cho tôn giả Đại Ca Diếp trách nhiệm lãnh đạo tăng đoàn, Phật nói kệ:

Pháp bản pháp vô pháp
Vô pháp pháp diệc pháp
Kim phú vô pháp thời
Pháp pháp hà tằng pháp
Pháp gốc pháp không pháp
Pháp không pháp cũng pháp
Nay lúc trao pháp không
Pháp pháp đâu từng pháp

Tật xấu tệ hại cố hữu bám rễ sâu vào tâm thức chúng ta là chấp vào văn tự ngữ ngôn. Nghe Phật dạy pháp chưa hề là pháp, liền rơi vào chấp không. Đọc Kinh Pháp Hoa, đến đoạn Phật thuyết Thập như thị, chúng ta vội gật gù cho là pháp thực có. Kinh văn vốn dĩ là phương tiện, chúng ta lại lầm lẫn cho là cứu cánh.

Phật pháp là ngón tay chỉ thẳng, ta lại cho đó là mặt trăng.

Để tránh chúng ta sa vào chấp trước, Duy Ma Cật tiến sâu hơn, vào thẳng thực tướng và thực tánh của các pháp. **Pháp tùy nơi như, không có chỗ tùy; Pháp trụ thật tế, các bên không động được; Pháp không lay động, không nương sáu trần; Pháp không tới lui, thường không dừng trụ; Pháp thuận không, tùy vô tướng, ứng vô tác**. Đây là nói thẳng về pháp tướng. Dù vạn pháp có vô vàn hình tướng, thì cũng từ Như hiện ra. Như, chính là Như Lai Tạng, còn gọi là chân tâm hay Phật tánh. Lý duy tâm chẳng hiển bày nếu nghĩa duy thức không được suy xét thấu đáo. Như lai Tạng không giữ tự tánh, bất giác vọng động tức thì chuyển thành A Lại Da thức lưu chuyển sanh diệt. Chẳng phải có hai tâm, chỉ ở nơi mê ngộ mà khác. Ngộ là giác tự tâm hiện. Mê thì tam tế lưu chuyển, thức biến không cùng. Cho nên, mê thì pháp ở ngoài tâm, cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không, sinh diệt trùng trùng. Ngộ thì tâm pháp không hai, pháp chẳng phải tự sanh, chẳng phải do cái khác sanh, chẳng phải hòa hợp hay không hòa hợp mà có, chẳng phải do nhân duyên cũng chẳng ngoài nhân duyên; đó là nghĩa **không có chỗ tùy**. Đã vô sở tùy, thì hiện hữu các pháp lấy gì làm gốc? Lấy thật tế làm gốc. **Thật tế** đây chính là sự biến hiện từ Như Lai Tạng, bản tâm hay tàng thức của chúng ta. Do tập khí huân tập từ vô thủy làm nên nghiệp chủng của tàng thức, hay nói đơn giản là do thói quen tích tụ lâu đời lâu kiếp làm nên hạt giống, chỉ chờ duyên khởi mà hiện hành, pháp pháp liền hiện. Cũng giống như giải thích cơ bản của tâm lý học về giấc mơ: do sự ức chế lâu dài của tâm sinh lý mà giấc mơ hiện ra. Tiềm thức bị ức chế, biến hiện thành giấc mơ trong đó ta, người và cảnh vật đều y như thật. Cũng tương tự như thế,

tàng thức hay A Lại Da thức huân tập các chủng tử thành nghiệp nhân chờ hội đủ duyên mà biến hiện thành chánh báo, tức ngã, và y báo, tức là tha nhân và cảnh giới quanh ta. Sự hiển hiện ở đây và ngay lúc này, kinh văn gọi nó là **thật tế**, từ chuyên môn Phật học gọi là duy tâm sở hiện, duy thức sở biến. Ta không thể cho sự hiển hiện ấy là thực có, cũng không thể nói là thực không. Vì vậy kinh văn viết: **các bên không động được**. Điều này có nghĩa là vạn pháp xa lìa mọi đối đãi: sanh diệt, có không, dơ sạch, tăng giảm v.v. Rõ ràng là Bát Nhã Tâm Kinh đã được rút gọn trong đoạn kinh văn này.

Tánh của bảy đại: đất, nước, gió, lửa, không, kiến và thức, vốn là chân không, tùy theo tâm lượng chúng sanh mà hiển bày khắp pháp giới. Một khi đã hiển bày thì đất là đất, nước là nước, gió là gió, lửa là lửa, không thể nào lẫn lộn. Hơn nữa tướng của chúng từ xưa là thế, bây giờ vẫn thế, sau này cũng thế. Trong chừng mực hiểu biết của tôi, đó là ý nghĩa của một câu trong Kinh Pháp Hoa: "*Các pháp trụ pháp vị, tướng thế gian thường trụ*". Và một khi pháp tướng đã hiển bày thì không ngoài nguyên lý thập như thị như trên đã nói. Chân lý nhân quả thể hiện vẹn toàn khi pháp tướng lồ lộ hiển bày.

Đoạn kinh văn Duy Ma Cật thuyết về pháp tướng hết sức súc tích nên ngôn từ có vẻ mâu thuẫn, nhưng ý nghĩa thâm sâu vượt qua ngôn ngữ vốn bị giới hạn trong những cặp phạm trù đối lập. Pháp chưa hề bị sanh, nên không bị diệt. Pháp chẳng từ đâu đến, và chẳng đi về đâu. Kinh văn viết: **pháp thường trụ không động**. Lửa chẳng phải do ta tạo ra bây giờ mới có, và chẳng vì khi lụi tàn tắt ngúm mà biến mất hẳn trên thế gian. Tướng của lửa muôn đời vẫn thường trụ. Thiền sư Khuông Việt (933-1011) đã có ngụ ý như thế:

Mộc trung nguyên hữu hỏa
Nguyên hỏa phục hoàn sanh
Nhược vị mộc vô hỏa
Toàn toại hà do manh
Trong cây vốn sẵn lửa
Sẵn lửa, lửa mới sanh
Ví như cây không lửa
Cọ sát sao lại thành

Lửa đang cháy vốn chẳng mới bị sanh hay tự sanh, chẳng phải trước đó không mà giờ lại có. Tánh của lửa là không, vô hình vô tướng, vốn sẵn có, chẳng hề bị sanh; đúng là **thuận không, tùy vô tướng,** theo duyên mà hiện, tuy hiện nhưng chẳng do ai làm ra, gọi là **ứng vô tác**. Tuy mắt ta thấy nó có
nổi bùng lên, phừng phực, rồi lụi tắt nhưng đó chỉ là tùy tâm hiện lượng. Chính vì tùy tâm hiện lượng mà ta cho là pháp có thực do nương theo sáu trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) và sáu căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý). Cũng chính vì tùy tâm hiện lượng, hay nói cách khác, do tâm chúng sanh không ngừng điên đảo, mà tuy **pháp không tới lui** hay **pháp thường trụ không động** nhưng lại **thường không dừng trụ** lúc còn lúc mất. Mặt trăng chẳng hề biến dạng hay tiêu tan chỉ vì ta thấy nó khuyết hay tròn. Sự thường không dừng trụ, tức sự vô thường, chung quy chỉ là ảo ảnh vững chắc như thế chân vạc kết hợp bởi căn, trần, thức.

Thế nhưng sự vẫn là sự, thiện vẫn là thiện, ác vẫn là ác, buồn vẫn là buồn, vui vẫn là vui, tùy duyên mà khởi. Khi dòng pháp đã hiện khởi, người nếu mê, sẽ bị chuyển, người có trí thì pháp là pháp, mình là mình. Sách Đại Học, do Khổng Tử san định, viết: "*Tâm bất tại yên, thị nhi bất kiến, thính nhi bất văn*", nghĩa

là tâm không để ý đến, thì dù có nhìn cũng chẳng thấy, có nghe cũng chẳng phải nghe. Thế thì sắc vẫn là sắc, thanh vẫn là thanh, mắt tai vẫn là mắt tai, ta vẫn thấy nghe như mọi người nhưng phiền não không sanh. Nghĩa là pháp trụ pháp vị bất động, tâm vẫn hằng thanh tịnh.

Đến đây tôi có một suy luận có thể là lệch lạc, ngoài đề, nhưng cũng mạo muội ghi chép để quí vị cùng phán đoán. Vì vạn pháp bất động và thường trụ, thì khi tâm ta thanh tịnh, ta có thể đột phá lỗ hổng thời gian và bức tường không gian mà du hành về quá khứ hoặc tới tương lai, hay không cần dịch chuyển mà biết được quá khứ vị lai. Trí Giả đại sư khi tụng Kinh Pháp Hoa tới Phẩm Dược Vương, tâm hốt nhiên thanh tịnh mà nhập định thấy Hội Pháp Hoa vẫn còn đang hiển hiện trên đỉnh núi Linh Thứu là một bằng chứng cho điều này. Chúng ta vẫn không quên những lời tiên tri vô cùng chính xác của Nostradamus (1503-1566), hay của bà Vanga (Vangelia Pandeva Dimitrova, 1911-1996), hay của một danh nhân kiệt
xuất nước ta là Nguyễn Bỉnh Khiêm (1491-1585). Tôi nghĩ rằng tâm linh họ rất trong sáng, thuần khiết và thanh tịnh đến mức độ có thể thấy được quá khứ vốn là vậy, và tương lai sẽ là vậy, không thể nào khác được.

Sắc tướng các pháp không thể thấu suốt bằng suy tư, quán xét. Huống hồ gì bằng âm thanh, ngôn ngữ, văn tự mà chúng ta có thể diễn đạt được, hoặc qua đó mà có thể hiểu thấu. Nghĩ không suốt, nói không thông, thì làm sao truyền đạt được cho người khác nắm bắt. Vì thế kinh văn viết: **người nói pháp, không nói, không dạy; còn người nghe, cũng không nghe, không được**.

Điều được nói ra, điều được chỉ dạy vốn chỉ là ngón tay chỉ

mặt trăng, là chiếc bè tạm dùng vượt biển mê qua bờ giác, là huyễn pháp phá trừ huyễn tướng. Tôi không dám đem tâm chúng sanh mà đo lường trí tuệ của các bậc giác ngộ như chư Phật, bồ tát, tổ sư, nhưng thiết nghĩ các ngài đã thông suốt tam thiên thì việc sử dụng phương tiện huyễn hóa trong vũ trụ vô minh hư huyễn này chẳng phải là việc khó khăn. Hơn nữa, như đã nói, pháp mà không lưu truyền được thì chúng sanh không có cơ hội giải thoát và Phật pháp chẳng thể tồn tại vì đã mất đi mục đích tối hậu là độ sanh.

ĐẢ THÔNG PHÂN BIỆT

TÔN GIẢ ĐẠI CA DIẾP

KINH VĂN: **Phật bảo Đại Ca Diếp: Ông đi đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật.**
Ca Diếp bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.
Mười vị đại đệ tử được Phật chứng nhận có biệt tài nổi bật là: Xá Lợi Phất, trí tuệ đệ nhất; Mục Kiền Liên, thần thông đệ nhất; Phú Lâu Na, thuyết pháp đệ nhất; Tu Bồ Đề, trí không đệ nhất; Ca Chiên Diên, luận giảng đệ nhất; Đại Ca Diếp, khổ hạnh đệ nhất; A Na Luật, thiên nhãn đệ nhất; Ưu Ba Li, giới luật đệ nhất; A Nan, đa văn đệ nhất; La Hầu La, mật hạnh đệ nhất. Có một bài thơ truyền khẩu trong giới tăng sĩ:

Xá trí, Liên thông, thuyết Phú Na
Tu không, Chiên luận, Ca đầu đà
A Na Luật thiên nhãn, Ba Li giới
A Nan đa văn, mật hạnh La

Tôn giả Đại Ca Diếp (616 TCN-496 TCN), sinh quán ở làng Mahattitha, ngoại ô thành Vương Xá, vương quốc Ma Kiệt Đà. Tên tiếng Phạn là Mahākāśyapa, tiếng Pali là Kapila Kassapa. Thân phụ là Kapila Kassapa, thuộc giai cấp Bà La Môn giàu có đến mức tương truyền là tài sản của ông chỉ có hơn chớ không thua gì đế vương đương thời. Thân mẫu ngài là Sumanadevi, một hôm đi dạo trong vườn, chợt mệt và ngồi nghỉ dưới gốc cây Pippali, rồi chuyển dạ sanh ngài nên ngài được đặt tên là Pippali Kassapa. Sau khi theo Phật, vì trong tăng đoàn có nhiều người cùng họ, nên mọi người gọi tôn giả là Mahakassapa hay Đại Ca Diếp. Từ nhỏ vốn đã được giáo dục nghiêm khắc theo đẳng cấp Bà La Môn, nên đến tuổi thanh thiếu niên, ngài đã thông thạo nhiều môn học như thiên văn, địa lý, âm nhạc, toán số, văn chương và nhất là giáo nghĩa Kinh Vệ Đà là bộ kinh tối cổ của Ấn Độ giáo thời bấy giờ.

Ngài có đủ 32 tướng tốt như Đức Phật, nổi bật nhất là thân tướng ngài rực sáng óng ánh như vàng ròng. Sự việc này có liên quan đến tiền thân của ngài trong vô lượng kiếp về trước. Lúc bấy giờ, Đức Phật là Phật Tỳ Bà Thi (Vipasyin) đã diệt độ. Người người xây chùa, tạc tượng tưởng nhớ và cúng dường Ngài. Có một ngôi chùa do trải qua năm tháng, đã siêu vẹo đổ nát. Tượng Phật trong chùa bị hoen ố, lở khuyết. Một hôm, một cô gái nghèo khổ sống trong một làng mạc gần chùa đi qua và thấy cảnh điêu tàn ấy, cô bèn phát tâm bất cứ giá nào cũng phải thếp vàng tượng Phật. Sau hơn mười năm, do hóa duyên và

dành dụm được một đồng tiền vàng, cô nhờ một người thợ bạc hoàn thành tâm nguyện. Người thợ bạc ấy chính là tiền thân của Đại Ca Diếp. Cả hai đều đồng ý nguyện thếp vàng tượng Phật, do vậy tâm đầu ý hợp mà nguyện kết làm vợ chồng đời đời kiếp kiếp giữ trong sạch, chỉ làm đạo hữu cùng tu cho đến ngày đắc đạo. Do nhân duyên ấy, trải qua 91 kiếp, cả hai sinh ra đều có thân tướng phát quang rực rỡ và cùng là vợ chồng nhưng không hề chung chăn gối. Kiếp này cũng vậy, Đại Ca Diếp cũng có vợ, nhưng chỉ chung nhà 12 năm chứ không chung giường. Tên của vợ ngài là Diệu Hiền (Bhadda Kapilani). Sau này bà cũng qui y Phật và đắc quả A La Hán, gọi là tỳ kheo ni Tử Kim Quang.

Từ cuộc sống của vợ chồng Đại Ca Diếp và bà Diệu Hiền, ta có một bài học hết sức thực tiễn: đoạn lòng dâm là điều kiện tiên quyết nhất định phải có trên đường tu. Vì sao? Vì lòng dâm xuất phát từ ái dục. Hậu quả của nó là mê muội trôi lăn theo dòng sanh tử tương tục. Trong Kinh Lăng Nghiêm, sau khi các thánh đệ tử trình bày về 25 viên thông, Phật nói rất minh bạch về bốn thứ cần đoạn trừ để được thanh tịnh: sát, đạo, dâm, vọng; trong đó điều dâm được đề cập trước nhất: "*Vậy nên ông A Nan,nếu không đoạn lòng dâm mà tu thiền định, thì cũng như nấu cát, nấu đá mà muốn thành cơm, dầu trải qua trăm nghìn kiếp cũng chỉ gọi là cát nóng, đá nóng. Vì cớ sao? Vì đó là giống cát, giống đá không phải là bản nhân của cơm vậy. Ông đem thân dâm cầu diệu quả của Phật, dầu được diệu ngộ, cũng chỉ là gốc dâm; cỗi gốc đã là dâm, thì phải trôi lăn trong tam đồ, chắc không ra khỏi, còn đường nào tu chứng Niết Bàn Như Lai. Chắc phải khiến cho thân tâm đoạn hết giống dâm, cho đến tính đoạn cũng không còn nữa, thì mới trông mong chứng*

quả Bồ Đề của Phật".

Ngài Đại Ca Diếp theo Phật tu năm 30 tuổi, chỉ sau tám ngày, đã đắc quả A La Hán. Tương truyền rằng Lão Tử (thế kỷ thứ 6 TCN) ở Trung Quốc là một trong những hóa thân của tôn giả. Năm 120 tuổi, tôn giả đến núi Kê Túc (Kukkutapadagiri) cách khá xa thành Vương Xá, ẩn tàng nhục thân trong lòng núi chờ hàng triệu năm sau gặp Đức Di Lặc để chuyển trao y bát của Phật Thích Ca. Trước khi ngài nhập diệt, có ba sự kiện đáng ghi nhớ trong hành trạng của tôn giả Đại Ca Diếp:

Một là, ấn chứng trong Hội Pháp Hoa. Trong Kinh Pháp Hoa, phẩm Thọ Ký, tôn giả được Phật thọ ký trong tương lai sẽ thành Phật hiệu là Quang Minh Như Lai. Chúng ta đang đọc Kinh Duy Ma Cật, phẩm Đệ Tử, trong đó có sự hiện diện đầy đủ của mười vị đại đệ tử của Phật. Trong Hội Pháp Hoa, các ngài đều được thọ ký thành Phật trong tương lai. Điều này chứng tỏ các ngài đều là những vị đại bồ tát hiện tướng thanh văn làm gương mẫu giáo hóa chúng xuất gia và tại gia.

Hai là, câu chuyện "*Niêm hoa vi tiếu*". Trong một pháp hội trên núi Linh Sơn, Phật cầm một nhánh hoa đưa lên trước chúng. Trong khi chẳng ai hiểu Phật muốn nói gì thì Đại Ca Diếp túm tím cười. Phật nói: "*Ta có Chánh Pháp Nhãn Tạng, Niết bàn Diệu tâm, Thực Tướng Vô Tướng, Vi Diệu Pháp Môn, bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, nay trao phó cho Đại Ca Diếp*". Chính vì thế, sau khi Phật nhập diệt, tôn giả Đại Ca Diếp kế thừa y bát của Phật lãnh đạo tăng đoàn, trở thành vị sơ tổ Thiền tông đến năm 525 TCN thì trao lại cho A Nan.

Ba là, cuộc kết tập kinh điển đầu tiên trong lịch sử Phật giáo. Sau khi Phật diệt độ khoảng ba tháng, ngài Đại Ca Diếp đã tập họp 500 vị thánh tăng đã đắc quả A La Hán tại thành Vương

Xá, hang Tất Ba La (Pippala), có thuyết cho là hang Thất Diệp (Saptaparni) năm 544 TCN, để kết tập kinh điển. Đại hội được sự bảo trợ của vua A Xà Thế (Ajatasastru). Chủ tọa là Đại Ca Diếp. Tôn giả A Nan, với trí nhớ phi phàm, lập lại toàn bộ kim ngôn của Phật thuyết trong 49 năm trên 300 pháp hội. Tôn giả A Na Luật phụ trách trùng tuyên giới luật. Hai sự kiện sau của cuộc đời tôn giả Đại Ca Diếp khẳng định vai trò lịch sử của tôn giả trong sự phát triển của Phật giáo từ sau khi Phật nhập Niết Bàn.

Tôn giả Đại Ca Diếp là một trong mười đại đệ tử của Phật, siêng tu khổ hạnh, được coi là đệ nhất hạnh Đầu Đà (Dhutanga). Hạnh Đầu đà có 12 điều: 1- Mặc y phấn tảo, tức y được chắp vá từ vải hay giẻ rách. 2- Vật sở hữu tối thiểu chỉ có ba y, một bình bát, một tọa cụ và một đãi nước uống. 3- Khi khất thực, ai cho gì ăn đó, không để dành lại qua ngày sau. 4- Chỉ khất thực bảy nơi, nếu không ai bố thí thì chỉ uống nước, không ăn cho đến hôm sau. 5- Không ăn quá ngọ. 6- Ăn ít vừa đủ. 7- Quá ngọ không uống chất lỏng cô đặc như sữa. 8- Luôn ở nơi thanh vắng . 9- Không trú ngụ một chỗ quá ba đêm. 10- Chỗ cư trú ngoài trời. 11- Thường ngụ ở gò mã, nghĩa địa. 12- Không đặt lưng nằm ngủ nghỉ. Những điều trên theo tôi chỉ có giá trị trong một thời gian lịch sử nhất định. Nếu giới tăng sĩ y cứ như thế trong hiện tại, thế kỷ 21, e có điều bất hợp lý và không thể thực hiện được. Ghi chép về hạnh đầu đà nhằm mục đích so sánh xưa và nay. Thời Phật còn trụ thế, chánh pháp hưng thịnh, dù giới luật khắc khe mấy, cũng có nhiều tăng ni chứng đắc. Còn bây giờ là thời mạt pháp, dù qui phạm chẳng thay đổi nhiều và tuy có hàng vạn tu sĩ, nhưng thực chứng chẳng được bao nhiêu. Đây là sự thực, còn lý do tại sao thì tùy quí vị thẩm định.

Chẳng những đối với Đại Ca Diếp, mà nói chung cho tăng đoàn, tăng chúng, khất thực vừa là một sự kiện thường nhật, vừa là công phu tu tập hàng ngày. Tất nhiên đối với Thế Tôn, Ngài không phải tu nữa vì Ngài đã đắc Vô Thượng Bồ Đề. Đối với Phật, khất thực vừa là một trong những sinh hoạt hàng ngày, vừa là sự thị hiện thân giáo làm gương mẫu giáo hóa chúng tăng. Hạnh khất thực trừ bỏ tâm ngã mạn; đó là lợi mình. Hạnh khất thực tạo phước cho chúng sanh, là tạo cơ hội cho chúng sanh làm việc bố thí, nhân đó tiếp cận thuyết pháp cho chúng sanh. Kinh Kim Cang tuyệt diệu như thế lại bắt đầu từ sự việc hết sức bình thường, một ngày như mọi ngày của Phật: đắp y, trì bát, vào xóm làng theo thứ tự từng nhà mà khất thực. Hơn ngàn năm sau, hình ảnh giản dị đến mức tuyệt vời cao đẹp đó lại được thể hiện hoàn mỹ trong cuộc sống du tăng của Bố Đại Hòa Thượng (?- 916), thời Ngũ đại ở Trung Quốc:

Nhất bát thiên gia phạn
Cô thân vạn lý du
Thanh mục đổ nhân thiểu
Vấn lộ bạch vân đầu
Bình bát cơm ngàn nhà
Thân chơi muôn dặm xa
Mắt xanh xem người thế
Mây trắng hỏi đường qua

ĐẢ THÔNG PHÂN BIỆT

KINH VĂN: **Là vì sao? Con nhớ lại trước kia, khi khất thực**

trong xóm nhà nghèo, lúc ấy ông Duy Ma Cật đến nói với con rằng: Ngài Đại Ca Diếp! Có lòng từ bi mà không phổ cập là bỏ nhà giàu mà đi đến nhà nghèo. Ngài Ca Diếp! Ở pháp bình đẳng nên đi khất thực theo thứ lớp. Vì không ăn mà đi khất thực; vì phá tướng hòa hiệp mà bốc cơm ăn; vì không nhận mà nhận món ăn của người; vì tưởng không tụ mà vào làng xóm; có thấy sắc cũng như người đui; có nghe tiếng cũng như vang; có ngửi mùi cũng như gió; lúc nếm vị không phân biệt; chạm các vật như trí chứng; biết các pháp tướng như huyễn, không tự tánh, không tha tánh, trước vốn không sanh, nay cũng không diệt.

Cách khất thực của Đại Ca Diếp trong đoạn kinh văn đối thoại giữa Duy Ma Cật và Đại Ca Diếp không phải là vấn đề được đặt ra để phê phán, mà là một ẩn dụ so sánh và là sự nối tiếp mạch lạc của kinh văn. Vạn pháp vốn như vậy, thường ẩn, tùy tâm mà hiện, theo thức mà biến. Đã hiện, đã biến thì pháp pháp sanh, trụ, dị, diệt nhất định không khác. Đã biến thì liền sanh phân biệt chấp trước. Chúng sanh trong đó có chúng ta, vì mê lầm nhận giả làm chân nên bị các dòng pháp xoay chuyển mà oan uổng trôi lăn trong ba cõi sáu đường. Lẽ nào chúng ta cứ trong thế bị động, phải chịu cái đang là như vậy? Đây là thắt nút, cũng là lý cần phải thông. Sự tu hành cầu giải thoát hẳn nhiên là phương tiện tháo gỡ gút mắc phi lý đó. Trong đối thoại với Mục Kiền Liên, Duy Ma Cật thuyết về pháp tướng thì ở đây ông chỉ bày cách tu hành chẳng những cho hàng tăng sĩ mà còn cho cư sĩ tại gia. Đây là mở nút, cũng là sự cần phải tu. Tính nghệ thuật của văn học kịch biểu hiện rất rõ trong đoạn đối thoại này.

Trong mắt của Đại Ca Diếp, dù thế gian nhộn nhịp đầy ắp

người qua kẻ lại, mây trôi nước chảy, đất lỡ núi trồi, hình như chẳng làm ngài mảy mún động tâm. Không khởi tâm động niệm, mà vẫn còn phân biệt nên Duy Ma Cật mới trách: **Có lòng từ bi mà không phổ cập là bỏ nhà giàu mà đi đến nhà nghèo**. Thực tướng vô tướng bất khả đắc. Từ quán pháp tướng mà thể nhập tánh bình đẳng của vạn pháp: không dơ không sạch, không tốt không xấu, không thiện không ác, không gì mang lại phiền não, không gì tạo ra thiên đường, cũng chẳng ù lì vô tính. Trên căn bản tánh vô sai biệt đó mà chúng ta khởi tu, sửa đổi ba nghiệp thân, khẩu, ý. Nói cụ thể hơn là ở **pháp bình đẳng** mà chúng ta nên thay đổi cách nhìn, cách nghĩ, cách nói, cách cư xử đối với mọi người. Điều đó có nghĩa là cần phải phá bỏ ý thức phân biệt vốn đã huân tập từ vô thủy kiếp. Cũng có nghĩa là bước đầu khởi tu là chuyển hóa thức thứ sáu, Ý thức thành Diệu Quan Sát Trí.

Không thể nói các pháp chân thật là gì. Đạo lý này cần phải thâm nhập sâu sắc bằng cả trực giác và thể nghiệm thực tế của chúng ta. Tôi và bạn từ tuổi nhỏ đến giờ là một hay là hai? Đừng nói chi khoảng thời gian dài như thế; tôi và bạn một phút trước đây và một phút sau này là một hay là hai? Hãy lấy ví dụ gần gủi nhất: vợ chồng. Hôm trước thì vợ hay chồng bạn yêu bạn vô cùng. Hôm sau vì lý do gì đó giữa hai người, vợ hay chồng bạn trở nên cau có, giận dữ, thậm chí thù ghét bạn. Vài hôm sau nữa, hai người lại mặn nồng như là đã chẳng có gì xảy ra. Vậy thì pháp pháp chẳng thể cho là một, cũng chẳng thể cho là hai. Bởi vì chúng là giả, là hư vọng.

Là hư vọng, giả tạm nhưng chúng vẫn lù lù ra đó! Tại sao? Bởi vì nghiệp của chúng ta nặng trĩu nên chúng ta vẫn cứ thấy, nghe, hay, biết về chúng. Và cũng bởi vì khối nghiệp đè nặng chình

chịch đó đã lôi kéo, xô đẩy mà chúng ta để cho các pháp chuyển xoay, tạo tác chồng chất nghiệp nhân qua thân, khẩu, ý. Đó chính là gút mắc cột chặt và ràng buộc chúng sanh với nhau từ vô thủy đến vô chung.

Như đã nói trên, hạnh khất thực là ẩn dụ so sánh. Đối với giới tu sĩ, khất thực là phương pháp nuôi dưỡng thân tâm huệ mạng thông qua sự liên hệ với chúng sanh. Tương tự vậy, người cư sĩ quyết tâm học Phật, trong khi duy trì thân mạng, tu sửa tâm tính, chẳng thể nào cắt đứt mối quan hệ với gia đình và xã hội. Đại Ca Diếp chọn lựa khi khất thực, chính là hình ảnh chúng ta phân biệt chấp trước trong cuộc sống chỉ vì chúng ta vẫn phải tiếp tục sống, vẫn phải đối mặt với cuộc đời, vẫn phải va chạm với tha nhân.

Duy Ma Cật nói với Đại Ca Diếp rằng **vì không ăn mà đi khất thực** là chính vì để nhận chân bản tâm bình đẳng hay pháp thân mà ngày ngày phải xin ăn, duy trì thân mạng để tu, để chứng. Tăng sĩ thời đó khi nhận thực phẩm cúng dường của thí chủ, thì ai cho gì họ đều mang bình bát nhận cả. Đến lúc thọ trai, chư tăng trộn lẫn các thức ăn với nhau mà dùng, chẳng cần phân biệt món này có thích hợp với món nọ không. Đây là pháp tu phá trừ chấp trước pháp tướng. Pháp chỉ là tướng duyên hợp như Kinh Kim Cang nói, cần phải lìa. Kinh văn viết: **Vì phá tướng hòa hợp mà bốc cơm ăn; vì không nhận mà nhận món ăn của người**. Do đó trong sự liên hệ với thí chủ, chư tăng tuy đưa bình bát nhận thức ăn bố thí nhưng chưa hề thọ nhận bao giờ vì các ngài đang dụng tâm ly tướng mà tu hành. Xóm làng, thôn mạc đông đúc nhà nhà, chợ chợ, người người ví như pháp pháp dù có đầy ắp cả vủ trụ này, các ngài vẫn thấy như không, lúc nào cũng tâm niệm: **vì tưởng không tụ mà vào**

làng xóm. Vì sao? Chính vì thực tướng các pháp là vô tướng, từ không mà có và từ có lại về không, cho dù chúng hiển hiện, tồn tại và biến hóa thiên hình vạn trạng trong vũ trụ vô minh này.

Trong cuộc đối thoại của Duy Ma Cật và Đại Ca Diếp, khất thực chính là quan hệ giữa ngã và phi ngã, ta và tha nhân, con người và thế giới, tâm năng nhiếp và cảnh sở nhiếp. Trong mối quan hệ đó, chúng ta cần phải thấu suốt được pháp tánh bình đẳng mà đạt được tự tại vô ngại trước vạn pháp. Nhìn cho thấu, buông được xuống hay không là ngay trong mối quan hệ này. Khi nói với Xá Lợi Phất, Duy ma Cật chỉ thẳng bản tâm thường trụ bất động. Khi nói với Mục Kiền Liên, Duy Ma Cật đi vào thực tướng các pháp. Với Đại Ca Diếp, Duy Ma Cật phá bỏ Ý thức, gốc rễ của mọi sự phân biệt đối đãi.

Phàm nhân chúng ta mỗi khi mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân chạm xúc, ý nhận biết thì tâm ý thức động chuyển không ngừng khởi phân biệt, chấp trước. Liền đó tâm thức bị vạn pháp xoay chuyển, xô đẩy chúng ta vào lục đạo luân hồi. Chỉ khi nào chúng ta dụng công buông bỏ cái thấy, nghe, hay biết mê lầm như kinh văn dạy: **có thấy sắc cũng như người đui; có nghe tiếng cũng như vang; có ngửi mùi cũng như gió; lúc nếm vị không phân biệt; chạm các vật như trí chứng**, thì chúng ta mới nhìn thấu rõ bản chất hư huyễn không thật của vạn pháp, **biết các pháp tướng như huyễn, không tự tánh, không tha tánh, trước vốn không sanh, nay cũng không diệt**.

Nhìn thấu và buông bỏ là hai việc tu học đồng thời, không trước không sau. Tập buông bỏ thì mới hiểu thấu đáo. Thông suốt rồi mới nhẹ nhàng buông bỏ. Lời khuyến tu trên đồng

nghĩa với một trong Tứ Y mà người tu theo Phật thường nghe: *Y trí bất y thức*. Y trí là tâm thanh tịnh trên căn bản giác ngộ vạn pháp bình đẳng. Y thức là tâm phân biệt, chấp trước dính mắc trần cảnh khởi niệm tham, sân, si. Sự mê lầm của thấy nghe, ngửi nếm, chạm xúc, suy tư đã từ lâu thâm nhập thành thói quen khó bỏ của chúng ta. Cho dù ta có đủ sáng suốt nhận ra những lầm lẫn ấy thì thói quen tệ hại vẫn buộc ta dễ duôi thừa nhận sự mê lầm đó là đúng. Chỉ khi nào sự tinh tấn dụng công tu hành hội đủ nhân duyên và công đức thì quả chứng ngộ mới nở bừng như thiền sư Viên Học (1072-1136) triều nhà Lý nước ta có thơ:

Lục thức thường hôn chung dạ khổ
Vô minh bị phú cửu mê dung
Trú dạ văn chung khai giác ngộ
Lãn thần tĩnh khước đắc thần thông
Sáu thức đắm chìm đêm thâu khổ
Mờ mịt vô minh phủ cõi lòng
Sớm tối nghe chuông chùa chợt ngộ
Biếng lười tỉnh giấc pháp tâm thông

KINH VĂN: **Ca Diếp! Nếu có thể không bỏ bát tà mà vào bát giải thoát, dùng tướng tà mà vào chánh pháp, dùng một bữa ăn mà thí cho tất cả, cúng dường chư Phật và các bậc hiền thánh rồi sau mới ăn. Ăn như thế, không phải có phiền não, không phải rời phiền não, không phải vào định ý, không phải ra định ý, không phải ở thế gian, không phải ở niết bàn, người thí không có phước lớn, không có phước nhỏ, không được lợi ích, không bị tổn hại, đó chính là vào Phật đạo, không nương theo hạnh thanh văn. Ngài Ca Diếp! Nếu ăn như thế là ăn đồ cúng thí của người không uổng vậy.**

Bạch Thế Tôn! Lúc đó con nghe ông Duy Ma Cật nói lời ấy tỏ ngộ được điều chưa từng có, càng khởi tâm cung kính tất cả các vị bồ tát. Con lại nghĩ rằng: Kẻ danh gia này có được biện tài trí huệ mới được như thế. Ai nghe mà chẳng phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác? Từ ấy đến nay, con chẳng còn đem hạnh Thanh Văn, Bích Chi Phật để khuyên dạy người, vì thế nên con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Bát tà là tám yếu tố ngược với Bát Chánh Đạo: tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà phương tiện, tà niệm và tà định. Bát giải thoát còn gọi là bát bội xả hay tám pháp thiền định rũ sạch mọi triền phược trong ba cõi: 1- Nội hữu sắc tướng ngoại quán sắc, tự quán thân mình bất tịnh; 2- Nội vô sắc tướng ngoại quán sắc, đã thấy thân mình bất tịnh, lại quán thân người khác; 3- Tịnh bội xả thân tác chứng, rõ được sắc thân bất tịnh, thân tâm được thanh tịnh; 4- Hư không xứ bội xả, xa lìa được sắc thân, tâm duyên hư không, nhập vào cảnh giới Không vô biên xứ; 5- Thức xứ bội xả, do xả ly cảnh giới hư không chẳng thực mà nhập vào cảnh giới Thức vô biên xứ; 6- Vô sở hữu xứ bội xả, do quán ngũ uẩn chẳng thực, tâm không còn chấp trước, xả ly thức xứ, nhập vào Vô sở hữu xứ; 7- Phi hữu tưởng, phi vô tưởng xứ bội xả, y nơi ngũ uẩn đều không, xả ly vô sở hữu xứ; 8- Diệt thọ tưởng bội xả, do nhàm chán tâm tán loạn nên nhập định diệt thọ tưởng.

Bát tà và bát giải thoát, cũng như tướng tà và chánh pháp ở đây là cách nói, mượn tướng đối đãi mà lý giải chuyện thực tế của đời người. Ngay từ các phẩm trước, chúng ta đã thừa nhận thân phận con người của chúng ta với đầy đủ những cảm xúc, suy nghĩ và hành động của nó. Tất nhiên thân phận đó không

thể tồn tại độc lập ngoài mối quan hệ xã hội đa dạng của nó bởi vì chúng ta sống là sống cùng với người khác. Điều đó có nghĩa là chúng ta mặc nhiên đồng ý với những qui ước của đạo đức xã hội. Hãy để qua một bên những lý luận cao xa về sự siêu việt nhị biên, vượt qua đối đãi mà nhìn thẳng vào bản thân chúng ta trong mối quan hệ giữa người và người. Chỉ một lẫn lộn nhỏ giữa đúng và sai cũng đủ thay đổi số phận và có thể làm ta hối hận cả đời. Do đó ta nhất thiết phải nhận chân ra trong ta những mặt tiêu cực và tích cực, phải phân định rạch ròi ranh giới giữa thiện và ác, chánh và tà trong cảm xúc, suy nghĩ và hành vi của mình. Sự tự biết rõ ràng ấy hướng dẫn ta vào con đường đúng đắn không tạo nghiệp nhân ác để lãnh lấy quả báo xấu sau này. Đừng kiêu mạn tự cho là mình hiểu Phật pháp, rõ lý bất nhị mà lầm lẫn đánh đồng các giá trị thiện ác, chánh tà mà sa vào hầm hố tội lỗi, và tự dìm mình trong ba đường ác địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh. Đó là điều nhắn nhủ khái quát của Duy Ma Cật: **không bỏ bát tà mà vào bát giải thoát, dùng tướng tà mà vào chánh pháp**. Và đó cũng chính là tu, là chuyển thức thành trí.

Tu tức là sửa tâm mình từ sai thành đúng, từ phàm thành thánh bởi vì chúng ta thường xuyên khởi tâm động niệm khi sáu căn tiếp xúc sáu trần. Chúng ta chưa thấu triệt pháp tướng hư huyễn nên luôn khởi tâm phân biệt, chấp trước khi thân tâm thọ nhận thế giới hay tha nhân. Sự thọ lãnh này, trên căn bản phân biệt đối đãi, được minh họa như việc khất thực và thọ nhận vật phẩm cúng dường của Đại Ca Diếp đối với thí chủ. Ngài Ca Diếp tuy từ bi mà không bình đẳng vì chọn xóm nhà nghèo mà bỏ qua nhà giàu để khất thực. Chúng ta có điều khác hơn là trong khi giao tiếp với người, với tâm vị kỷ mà có phân biệt

lựa chọn những gì tốt đẹp, có lợi cho mình mà bài bỏ cái xấu tệ, hại mình. Đó chính là mấu chốt của thất bại và đau khổ. Phải buông bỏ tâm phân biệt khi thân tâm tiếp xúc và thọ nhận vạn pháp hay nói rõ hơn là mọi tình huống và mọi người. Muốn được như thế, khi đối người tiếp vật phải buông xả chấp trước phân biệt, là nghĩa: **dùng một bữa ăn mà thí cho tất cả**. Lúc nào cũng nên tâm niệm bản lai diện mục của mình là Phật, chớ nhận vọng làm chân, là nghĩa: **cúng dường chư Phật và các bậc hiền thánh rồi sau mới ăn**. Phàm nhân khi thọ lãnh một pháp liền chấp trước, phân biệt thể hiện trong ứng xử. Thánh nhân tuy trong hình hài là thân người nhưng khi thọ lãnh một pháp liền coi đó là bình đẳng, không gì khác biệt với vạn pháp, bản tâm bất động không khác bồ tát chư Phật. Tôi là phàm phu nhưng cũng mạn đàm rằng các ngài tuy có thọ nhận nhưng thực sự chưa hề thọ nhận, tuy có vui buồn nhưng chưa hề động lòng vì buồn vui. Tôi sẽ chẳng tin ông Cồ Đàm (Gautama), nếu ông nói rằng khi ngồi thiền dưới cội bồ đề, trời mưa dầm dề mà ông không cảm thấy lạnh hoặc như thời tiết nóng hừng hực như thiêu đốt mà ông không cảm thấy nóng. Bậc thánh nhân thường trú trong cái biết nóng lạnh chứ chẳng phải trong cảm giác nóng lạnh, trong sự nhận biết phiền não chứ chẳng phải trong phiền não, trong sự tỉnh giác, chẳng phải trong tâm định hay loạn động, trong sự giác ngộ chứ không đắm chìm trong an nghỉ, nên kinh viết: **Ăn như thế, không phải có phiền não, không phải rời phiền não, không phải vào định ý, không phải ra định ý, không phải ở thế gian, không phải ở niết bàn**.

Có một truyện kể về một vị thiền sư Bạch Ẩn (Hakuin Ekaku, 1685-1768) đáng để cho chúng ta suy gẫm. Ông là một vị tăng nổi tiếng đạo cao đức trọng. Gần tự viện của ông có một gia

đình bán cửa hàng thực phẩm. Ông bà chủ cửa hàng đó chẳng may có cô con gái chửa hoang. Sau khi bị cha mẹ hạch hỏi nhiều lần, cô gái vì hoảng sợ và muốn bảo vệ tình nhân nên khai bừa cha đứa bé là Hakuin. Cha mẹ cô gái nổi giận bèn tìm đến sư chửi mắng nặng lời mà sư chỉ điềm đạm trả lời: "*Thế à!*". Thời gian sau, khi cô gái sanh con, ông bà liền đem đứa bé giao cho sư. Hakuin vẫn tiếp nhận đứa bé, và mặc cho lời đồn xấu lan rộng khắp phố chợ, sư vẫn hàng ngày ẵm đứa bé đi khắp nơi xin sữa nuôi dưỡng bé qua ngày. Cho đến một năm sau, do lương tâm cắn rứt, cô gái mẹ đứa bé mới thú nhận cùng gia đình rằng cha đứa bé là một anh chàng bán cá ngoài chợ. Bấy giờ cha mẹ cô gái tìm đến sư sám hối tạ lỗi và xin nhận lại đứa bé. Sư giao trả lại đứa bé và ung dung nói: "*Thế à!*".

Câu trả lời của vị thiền sư không phải là ngạc nhiên mà là sự mặc nhiên chấp nhận trước một sự việc đang là như vậy. Khi trước ngài bị nguyền rủa, câu trả lời đã thế. Bây giờ dù đã được minh oan, câu trả lời vẫn thế. Ngài thọ nhận thị phi như chưa hề thọ nhận. Ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng vắng bặt nơi đây. Không người tạo tác, cũng chẳng có việc tạo tác thì ai làm ai chịu? Chúng ta mượn câu chuyện vị thiền sư trên chỉ muốn nhấn mạnh một điều là tâm thanh tịnh bình đẳng thì không hề thấy có chúng sanh và tội phước của chúng sanh. Đó là phá chấp mà hàng thanh văn chưa làm được. Thế nhưng, nhân quả vẫn là nhân quả không hề sai chạy. Khi đọc câu văn kinh: **người thí không có phước lớn, không có phước nhỏ, không được lợi ích, không bị tổn hại**, chúng ta đừng quên cư sĩ Bảo Tích trong bài kệ tán thán Phật ở phẩm Phật Quốc đã nói: **Nói pháp chẳng có cũng chẳng không, vì do nhân duyên các pháp sanh, không ta, không tạo, không**

thọ giả; những việc lành dữ cũng chẳng mất.

ĐỐN PHÁ ĐỐI ĐÃI

TÔN GIẢ TU BỒ ĐỀ

KINH VĂN: **Phật bảo Tu Bồ Đề: Ông đi đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật. Tu Bồ Đề bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.**

Khác với ngài Đại Ca Diếp chỉ khất thực người nghèo để tạo cơ hội cho họ gieo trồng phước báo, tôn giả Tu Bồ Đề lại tìm đến người giàu có để khất thực vì ngài không muốn người nghèo khó phải san xẻ vật thực khổ cực lắm họ mới kiếm được. Tu Bồ Đề ở thành Xá Vệ (Sravasti), là cháu của trưởng giả Tu Đạt (Sudatta), có thuyết nói là em của trưởng giả Cấp Cô Độc (Anathapindada), và là người xây dựng và cúng dường tu viện Kỳ Viên (Jetavana) cho Phật ở nước Kiều Tát La (Kosala). Khi ngài vừa chào đời, tất cả tài sản, vật dụng, kho đụn đều biến mất. Nhà cửa trở nên trống không, cho đến ba ngày sau mọi thứ mới hiện ra lại. Mọi người cho đó là điềm lành nên ngài còn có tên là Không Sinh, Thiện Cát, Thiện Hiện, Thiện Kiến.

Ngay từ thuở nhỏ, ông đã có tâm hạnh bố thí vị tha đáng phục. Ông thường đem tiền bạc dành dụm được bố thí cho kẻ nghèo khổ. Ngay cả y phục đang mặc trên người, cậu bé Tu Bồ Đề vẫn không ngần ngại cởi ra đem cho người bần cùng cần có.

Cha mẹ cậu thường bảo cậu cân nhắc, không nên quá đáng khi bố thí nhưng cậu vẫn vui vẻ giải thích là việc mình làm không sai.

Vốn thông tuệ và hiếu học từ bé, Tu Bồ Đề thường tự hào trên đời khó có người hiểu biết thật xuất sắc để bàn luận với mình về mọi kiến thức. Cho đến một hôm khi nghe tin Đức Phật là một bậc đại trí tuệ đã đến địa phương ông ngụ, với tánh hiếu kỳ, Tu Bồ Đề đã âm thầm tìm đến nơi Phật đang thuyết pháp để tìm hiểu. Tu Bồ Đề thật sự chấn động khi nghe pháp âm của Phật. Sau cùng ông xin quy y với Phật, xuất gia theo Phật tu hành trên đường giải thoát.

Trong mười vị đại đệ tử của Phật, tôn giả là người có trí tuệ giải nghĩa không đệ nhất. Chính nhờ liễu đạt và thể nhập tánh không một cách rốt ráo nên ngài an nhiên tự tại, tùy thuận mọi người mà không hề khởi phiền não, cũng như chẳng hề não hại một ai. Đức Phật cũng từng khen ngợi ngài đã thành tựu Vô tránh tam muội thật hiếm có trong chúng tăng. Một hôm do tôn giả thưa thỉnh Phật xin Phật dạy cách an trụ chân tâm và hàng phục vọng tâm, do nhân duyên này mà tôn giả là đương cơ của pháp hội giảng Kinh Kim Cang, bộ kinh xiển dương tánh không của vạn pháp, chỉ ra trí tuệ vô tướng có công năng phá vỡ mọi kiến chấp và pháp chấp của chúng sanh.

Thế mà trong Kinh Duy Ma Cật, Tu Bồ Đề phải thừa nhận rằng đã có lần ngài gặp trưởng giả Duy Ma Cật và sau khi chỉ nghe vài lời từ vị cư sĩ này mà tôn giả mù tịt không biết trả lời ra sao. Tình huống đó là vị bồ tát hiện thân thanh văn này chỉ diễn tuồng để chúng ta có bản kinh này mà tu học. Thực sự, "*Tu Bồ Đề, vốn là Phật Thanh Long Xà ở phương Đông, thị hiện thân thanh văn vào trong hội Phật Thích Ca, ngài nhiều*

đời thấu hiểu lý không, nhưng chỉ chứng thiên không. Đến khi nghe pháp Bảo Minh Không Hải, ngài mới chứng không mà bất không, thành Đại A La Hán trụ nơi bát địa, tức Bất động địa, còn gọi là Bồ tát trụ địa, về sau lên cửu địa, thập địa thuyết pháp độ sanh, chẳng trụ nơi chỗ trụ" (Kinh Kim Cang Tông Thông- Tăng Phụng Nghi). Ở pháp hội Lăng Nghiêm, tôn giả đã trình bày về thành tựu của pháp tu ý căn viên thông là "*nhờ Đức Như Lai phát minh tính giác là chân không, nên tính không được viên mãn sáng suốt, chứng quả A La Hán, liền vào Bảo Minh Không Hải của Như Lai, tri kiến đồng như Phật, được ấn chứng thành quả vô học, tính giải thoát rỗng không*" (Kinh Thủ Lăng Nghiêm). Trong Kinh Pháp Hoa, phẩm Thọ Ký, tôn giả Tu Bồ Đề được Phật thọ ký tương lai thành Phật hiệu là Danh Tướng Như Lai.

KHÔNG VÀ BẤT KHÔNG

KINH VĂN: **Vì sao? Nhớ lại thuở trước, con vào khất thực nơi nhà ông. Lúc đó trưởng giả Duy Ma Cật lấy bát của con đựng đầy cơm rồi nói với con rằng: Thưa ngài Tu Bồ Đề! Đối với cơm bình đẳng, thì các pháp cũng bình đẳng. Các pháp bình đẳng thì cơm cũng bình đẳng. Đi khất thực như thế mới nên lãnh món ăn.**

Nếu khéo để ý, chúng ta sẽ nhận ra rằng trước khi mở lời đối thoại với Tu Bồ Đề, Duy Ma Cật đã không thuyết mà thuyết bằng hành vi đầy ẩn ý: lấy bình bát đang không có gì mà cho vào đó đầy cơm và vật thực. Bài pháp vô ngôn này là tổng đề

cương những gì Duy Ma Cật sẽ nói với vị tôn giả giải không đệ nhất.

Phần lớn chúng ta tu học Phật, ngoài việc đi chùa lễ Phật, dụng công niệm Phật, thiền định, trì giới, bố thí v.v. chúng ta còn miệt mài đọc kinh sách, nghiên cứu đủ các bộ luận để mong phần nào hiểu được Bát Nhã và tánh không. Chúng ta cố tập nhìn đâu đâu cũng là không: ta không, người không, sự sự đều không. Đó là sai lầm nghiêm trọng! Ta đang quên rằng mọi sự đang có. Nói theo thuật ngữ Phật học, chúng ta và Tu Bồ Đề đều thiên chấp phương diện phi hữu mà bỏ qua ý nghĩa phi vô của các pháp. Sự kiện cơm và vật thực chứa đầy bình bát là điều Duy Ma Cật nhắc nhở và triển khai qua cuộc đối thoại bằng ngôn từ và lý lẽ tưởng chừng hết sức mâu thuẫn. Điều nhắc nhở đó thâm thúy, sâu sắc gấp muôn vạn lần những bài thuyết pháp, tranh biện hay những luận văn thông thái nhất do thói hợm hĩnh tự cao của chúng ta làm ra. Tản mạn đến đây, người viết cũng đang tự cười chính mình!

Ở phần trước nói về ngài Đại Ca Diếp đã nêu rằng khất thực là biểu trưng cho mối quan hệ giữa ta và người, giữa chủ và khách. Ở đây cơm và vật thực tượng trưng cho sự thọ nhận, hay những tâm sở hành, những trạng thái tâm lý của chúng ta trong mối quan hệ với tha nhân và thế giới.

Khi các vị tăng sĩ trong tăng đoàn đi khất thực xong, các ngài sẽ trộn lẫn vật thực nhận được để thọ trai. Việc này nhằm mục đích điều phục ý thức phân biệt, dẫn đến sự lãnh hội rằng sự phân biệt là chủ quan, có liên hệ đến bản ngã của mọi người. Ngon dở, mặn nhạt là phân biệt giả dối, chưa hẳn là tự tánh của vật thực. Nó chỉ hiện hữu trong mối quan hệ giữa căn và trần. Tánh của vật thực là không. Tánh không ấy chẳng những ở một

pháp mà hiện trú khắp vạn pháp, làm nên tánh bình đẳng của vạn pháp. Thấy được tánh bình đẳng ấy, trong lúc đối người tiếp vật, sự không khởi tâm phân biệt chẳng hề loại trừ sự biết rõ ràng hiện tướng của các pháp. Khi ấy ta dùng một món ăn, cảm thấy nó ngon và nói là nó ngon, cũng không phải là lời nói láo. Tánh tuy thực không nhưng tướng thì diệu hữu.

TÙY THUẬN BẤT KHÔNG, XA LÌA CÁC TƯỚNG

KINH VĂN: **Như Tu Bồ Đề không trừ dâm, nộ, si, cũng không chung cùng với nó. Không hoại thân mình mà theo một tướng. Không dứt si ái sanh ra giải thoát. Ở tướng ngũ nghịch mà đặng giải thoát. Không mở cũng không buộc. Không thấy tứ đế, cũng không phải không thấy tứ đế. Không phải đắc quả, cũng không phải không đắc quả. Không phải phàm phu, cũng không phải rời phàm phu. Không phải thánh nhân, cũng không phải không thánh nhân. Tuy làm nên tất cả pháp, mà rời tướng các pháp, thế mới nên lấy món ăn.**

Ý thức phân biệt lập nên mọi đối đãi: có không, thiện ác, dị đồng, thường đoạn v.v. Những cặp đối đãi ấy là giả tướng nương nhau mà tồn tại. Thực sự trong pháp giới duyên khởi thì sự sự vật vật được thành lập trên nguyên tắc tương tức tương nhập. Tuy chúng bao hàm, dung chứa nhau, nhưng mỗi mỗi đều riêng biệt, không lẫn lộn, và không loại trừ nhau. Do thức thứ bảy chấp trước và thức thứ sáu phân biệt mà chúng ta bị chính những đối đãi do mình tạo ra xô đẩy, lôi kéo khi bên này,

lúc bên nọ khác nào như con tằm nhả tơ đan kén tự trói buộc chính mình.

Ở đoạn kinh văn trên, Duy Ma Cật bắt đầu khai mở pháp môn bất nhị khai thị cho tôn giả Tu Bồ Đề: **không trừ dâm, nộ, si, cũng không chung cùng với nó**. Xét về mặt tâm lý, thông thường chúng ta có khuynh hướng thiên về mặt tích vực và bác bỏ mặt tiêu cực. Kết cục là ta gặp phải một phản lực đề kháng từ mặt tiêu cực hết sức mạnh mẽ. Có thể ta chế phục được nó trong một thời gian nhưng sự đè nén lâu ngày sẽ bùng vỡ và ta bị nhấn chìm trong sóng thần của ham muốn hay bị thiêu đốt trong núi lửa của thịnh nộ. Càng muốn loại trừ thì càng bị dính mắc. Người trí không làm việc ngu xuẩn như thế. Trái lại họ biết rằng trong đất có vàng, trong bùn có sen. Giải thoát chẳng có nếu không trải qua đau khổ. Tăng Triệu (374-414) luận hết sức ngắn gọn: "*Lìa dứt dâm dục, nóng giận, si mê là hạng thanh văn. Cùng với dâm dục, nóng giận, si mê là kẻ phàm phu. Bậc bồ tát xem dâm dục, nóng giận, si mê là niết bàn*". Người trí không tự hủy bỏ thân mà cầu thoát tam độc. Họ tùy thuận một tướng, tức nhất hiệp tướng hay hoà hiệp tướng theo Kinh Kim Cang, biết rõ thân tâm mình do duyên hợp mà sanh, chẳng phải chân thật là mình, cũng chẳng sanh đoạn kiến mà xa lìa chân tánh:

Địa thủy hỏa phong thức
Nguyên lai nhất thiết không
Như vân hoàn tụ tán
Phật nhật chiếu vô cùng
Sắc thân dữ diệu thể
Bất hiệp bất phân ly
Nhược nhân yếu phân biệt

Lô trung hoa nhất chi
Đất nước lửa gió thức
Nguyên lai thảy đều không
Như mây lại tan hợp
Phật nhật chiếu không cùng
Sắc thân cùng diệu thể
Chẳng hợp chẳng chia lìa
Nếu người cần phân biệt
Trong lò một cành hoa

Thiền sư Đạo Huệ (?- 1172), đời thứ 9 dòng thiền Vô Ngôn Thông

Tùy thuận thân tứ đại này hễ còn thở là còn tu, không để ý thức mê lầm dẫn dắt. Chúng ta chỉ cần nhận ra chân tướng của si ái là vọng, là huyễn, tánh của nó là không, thì chẳng cần trừ tham, sân, si, cũng chẳng cần buộc mình vào giới, định, huệ. Ở tướng ngũ nghịch (giết cha, giết mẹ, giết A La Hán, phá hoại tăng đoàn, làm thân Phật chảy máu) mà nhận ra nhân quả nghiệp báo, hay hiểu đó là nguyện lực của bồ tát nghịch hạnh mà không khởi niệm. Chưa có túc mạng thông thì chớ vội phán đoán hành vi của người. Được như thế là giải thoát vậy.

Tầm nhìn của Duy Ma Cật không đưa Tu Bồ Đề đến sự lựa chọn giữa những đối đãi huyễn tưởng mà tạo sức bật cho tôn giả nhảy vượt qua những chướng ngại giả tạo không cần thiết: có và không, thiện và ác, tu và vô tu, đắc và vô đắc. Thấy Tứ đế là chấp, không thấy Tứ đế là đọa. Thấy có mình tu thì khó mà đắc, nhưng mình không tu thì mãi mãi chẳng bao giờ đắc. Thử nghĩ xem quí vị có lựa chọn nào? Duy Ma Cật đã trả lời thay chúng ta: **Tuy làm nên tất cả pháp, mà rời tướng các pháp, thế mới nên lấy món ăn**. Phần trên là lý, câu trả lời này

là sự. Khi đối người tiếp vật, nếu ta làm đúng như thế mới khế hợp chân lý, hay nói theo ngôn ngữ hình tượng của kinh văn: **thế mới nên lấy món ăn**.

Trong đoạn kinh văn trên, do chúng ta có cái thấy, nghe, hiểu biết phân biệt nên Duy Ma Cật trưng ra vài cặp đối đãi và lập ngôn thuyết lý phá bỏ. Ở đoạn kinh văn tiếp theo bên dưới, Duy Ma Cật thẳng tay đẩy mạnh kịch tính của cuộc đối thoại lên mức cao trào.

ĐỐN PHÁ ĐỐI ĐÃI

KINH VĂN: **Như Tu Bồ Đề không thấy Phật, không nghe pháp, bọn lục sư ngoại đạo như Phú Lan Na Ca Diếp, Mạc Dà Lê Câu Xa Lê Tử, San Xà Dạ Tỳ La Chi Tử, A Kỳ Đa Sí Xá Khâm Ba La, Ca La Cưu Đà Ca Chiên Diên, Ni Kiền Đà Nhã Đề Tử là thầy của ngài. Ngài theo bọn kia xuất gia, bọn lục sư kia đọa, ngài cũng đọa theo, mới nên lấy món ăn. Tu Bồ Đề! Nếu ngài vào nơi tà kiến, không đến bờ giác, ở nơi tám nạn, không được khỏi nạn, đồng với phiền não, lìa pháp thanh tịnh. Ngài được Vô Tránh tam muội, tất cả chúng sanh cũng được tam muội ấy.**

Những người thí cho ngài, chẳng gọi phước điền. Những kẻ cúng dường ngài đọa ba đường ác. Ngài cùng với ma nắm tay nhau làm bạn lữ. Ngài cùng với các ma và các trần lao như nhau không khác. Đối với tất cả chúng sanh mà có lòng oán hận. Khinh báng Phật, chê bai Pháp, không vào số chúng tăng, hoàn toàn không được diệt độ. Nếu ngài được

như thế, nên mới lấy món ăn.

Thời bấy giờ có 96 trường phái khác nhau truyền bá học thuyết của họ trên khắp xứ Ấn Độ, trong đó có 6 vị luận sư thu hút số đông người nhất là; Phú Lan Na Ca Diếp (Purana Kassapa) chủ trương các pháp đoạn diệt, phủ nhận thiện ác do đó bác bỏ nhân quả và đạo đức; Mạc Dà Lê Câu Xa Lê Tử (Makhhali Gosaleiputta) chủ trương thuyết tự nhiên định mệnh; San Xà Dạ Tỳ La Chi Tử (Sanjaya Belatthiputta) chủ trương thuyết bất khả tri; A Kỳ Đa Sí Xá Khâm Ba La (Ajita Kesakmabala) chủ trương duy vật, đoạn diệt và khoái lạc, phủ nhận nhân quả; Ca La Cừu Đà Ca Chiên Diên (Pakudha Kaccana) chủ trương con người không thực có, vận mệnh do Trời Tự Tại quyết định; Ni Kiền Đà Nhã Đề Tử (Nigantha Nataputta) chủ trương tu khổ hạnh, cấm sát sanh, không mặc quần áo.

Dường như vị trưởng giả đáng kính của thành Tỳ Da Ly đang bỡn cợt xui giục Tu Bồ Đề đừng theo Phật nghe Pháp mà tìm đến những vị luận sư trên mà bái làm thầy. Thật ra không phải vậy. Lời nói của ông chứa đầy ẩn dụ. Lục sư ngoại đạo không ai khác hơn là lục căn của ta: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Trong pháp hội Lăng Nghiêm, Phật khai thị cho A Nan: "*Hay thay cho A Nan! Ông muốn biết cái câu sinh vô minh là cái đầu nút khiến ông phải sanh tử luân hồi, thì nó chính là sáu căn của ông, chứ không phải vật gì khác*". Vậy thì lúc nào chúng ta cũng nên theo sát sáu ông thầy ngoại đạo này, để biết thật rõ ràng các ông đang thấy, nghe, hiểu biết cái gì; đó chính là quán. Phật dạy tiếp: "*Ông lại muốn biết tính vô thượng bồ đề khiến ông chóng chứng đạo quả an vui, giải thoát, vắng lặng, diệu thường, thì cũng chính là sáu căn của ông, chứ không phải vật gì khác*". Vậy thì ta phải bái sáu ông này làm thầy rồi! Khúc

mắc hiện diện ngay khi căn trần đối hiện, phát sanh thức phân biệt, lập thành kiến phần năng tri và tướng phần sở tri. Cả hai đều không có tự tánh, gá nương nhau mà có. Nhân trần phát ra cái biết của căn, nhân căn sinh ra cái tướng của trần. Dính mắc là do thức phân biệt chấp trước. Ra khỏi dính mắc, là **xuất gia**; còn có nghĩa là chỉ (tức ngừng lại). Đây là nghĩa theo sát lục căn mà thực hành chỉ quán. **Bọn lục sư kia bị đọa**, là lục căn xa lìa dính mắc. **Ngài bị đọa theo**, là lúc Tu Bồ Đề đã rũ sạch mọi phân biệt nhị biên, cũng là lúc thức thứ sáu chuyển hóa thành Diệu Quan Sát Trí. Ngay nơi kiến, văn, giác, tri mà tháo gỡ thì dù chánh hay tà, mê hay giác cũng không chấp thủ hay xả bỏ, nếu không thì đó chính là vô minh như Kinh Lăng Nghiêm viết: "*Tri kiến lập tri, tức vô minh bổn; tri kiến vô kiến, tư tức niết bàn*" (Ở chỗ thấy biết mà lập có cái thấy biết, tức là gốc vô minh; thấy biết mà không có cái thấy biết, tức là niết bàn). Cứ thử nghiệm trong thực tế sẽ thấy; ở trong tai ương và phiền não mà không thực thấy có tai ương và phiền não thì chúng ta vẫn trụ vững, dù thời gian có bao lâu; còn trong thanh tịnh và bình yên mà thấy có bình yên thanh tịnh thì đang lúc đó tâm trí bồn chồn lo sợ nó chóng qua. Thế thì người khôn ngoan nên **đồng với phiền não, lìa pháp thanh tịnh** vậy. Thức phân biệt thường lừa gạt chúng ta. Chỉ khi nào ta xả bỏ chấp trước, xa lìa tất cả tướng, mới chân thật thấy tất cả pháp. Do chân thật thấy biết rõ ràng từng pháp một, lòng mong cầu và tranh chấp lụi tàn và tắt ngấm chẳng những ở riêng mình mà ngay cả ở chúng sanh, ta cũng cảm nhận họ chan chứa sự hòa đồng nhân nhượng đối với ta.

Sự phân biệt được thể hiện rõ rệt nhất không phải ở các pháp bên ngoài mà nằm ngay trong quan hệ giữa ta và người. Mọi

lúc mọi nơi, dù ở mức độ lộ liễu hay ẩn giấu, chúng ta cũng xem trọng cái tôi của mình hơn người khác. Duy Ma Cật rất tinh tế khi nói với Tu Bồ Đề: **Những người thí cho ngài, chẳng phải phước điền; những kẻ cúng dường cho ngài đọa ba đường ác**. Nếu Tu Bồ Đề nghĩ mình là ruộng phước để người cúng dường, bố thí gieo giống phước báo nhân thiên, thì với suy nghĩ đó, khác nào ngài tự tôn mình cao quý hơn người. Thế là đã có phân biệt và bất bình đẳng giữa người và ta. Ta cao quý hơn vì ta là thánh nhân. Người cúng thí ta vì người còn phàm phu. Phàm phu ắt cũng có lúc bị đọa. Thế thì ta đang đưa người lên thiên đàng hay đẩy người xuống địa ngục? Còn nếu như Tu Bồ Đề, và cả chúng ta, kháng nghị rằng mình thật không còn nhân tướng, ngã tướng thì thử xem ai dám làm những chuyện Duy Ma Cật đề nghị: làm bạn với chúng ma, ở chung với phiền não, báng Phật, chê pháp, không cần tu, không muốn niết bàn, oán hận chúng sanh...Phải phá ngã chấp trước đi, phải thấy nhân không trước đã, **nếu được như thế mới nên lấy món ăn**. Đoạn kinh văn trên rất vi diệu! Cùng một lời thoại, Duy Ma Cật khai ngộ cho cả căn cơ Tiểu thừa lẫn Đại thừa.

Chúng ta cùng xem lại kinh văn. Tu Bồ Đề bấy giờ đã đắc quả A La Hán, chứng nhân không, ngã không. Tăng Triệu nói: "*Còn như xem ta người chẳng khác thì ai là kẻ gieo giống, ai là kẻ có ruộng?*". Đã không kẻ nhận, người cho thì vật cho ở đâu? Đó chính là Bố Thí Ba La Mật. Rốt ráo thì tướng bố thí và ngay cả cái gọi là pháp bố thí cũng chỉ là phương tiện giả danh không thực. Tuy nói thế, nếu Tu Bồ Đề đến gõ cửa nhà chúng ta khất thực, ta vẫn cứ cúng dường. Ta cho mà không phải là cho. Ngài nhận mà không phải là nhận. Thế mới là trung đạo.

Tướng tội phước là hai, chẳng đồng. Tội thì đọa địa ngục.

Phước thì sanh nhân thiên. Suy cho cùng, tội phước do tâm mà hiện, do thức mà biến. Cung kính cúng dường với tâm so đo vọng cầu thì không khác với sát, đạo, dâm, vọng, đều bị đọa như nhau.

Thiền sư Đại Châu Huệ Hải, môn đồ đắc pháp của Mã Tổ, giải đoạn kinh văn trên rất hay: "*Mê theo lục căn gọi là lục sư. Ngoài tâm cầu Phật gọi là ngoại đạo. Có vật để bố thí không gọi là ruộng phước. Sanh lòng thọ cúng đọa ba đường ác. Người nếu báng Phật thì không trước Phật. Cầu hủy nơi Pháp là không trước Pháp. Cầu không vào trong hàng thánh chúng, là không trước tăng. Rốt lại không được diệt độ. Người trí dụng hiện tiền. Như kẻ nào hiểu biết được như thế thì được ăn cái vui của pháp, cái sướng của thiền*" (Cảnh Đức Truyền Đăng Lục).

Điểm đáng lưu ý là Duy Ma Cật gom hết tất cả pháp thế gian (ngũ nghịch, đọa lạc, phiền não, trần lao) và xuất thế gian (niết bàn, tam muội, Tam bảo) quy về hai phạm trù tiêu biểu cực kỳ chống đối nhau là Phật và ma. Chấp trước, phân biệt, lựa chọn, tranh luận, bất kỳ thế nào đi nữa đều vô ích và tai hại. Vì sao? Chính là vì tất cả là mộng huyễn bào ảnh. Sâu xa hơn thế, tất cả là báo thân, diệu dụng , là pháp độ của Đại Nhật Như Lai.

Ngôn ngữ mạnh bạo của Duy Ma Cật không phải là lý luận suông. Xem lại hành trạng của vị trưởng giả này, quả đúng là ông đã từng dạo khắp thành Tỳ Da Ly, vào phố chợ, sảnh đường, công xưởng, cho đến kỷ viện, quán rượu, sòng bài. Đó chẳng phải là hình ảnh sống động của một vị bồ tát ung dung qua lại ở thế gian, thậm chí còn tự tại nhập vào ma đạo để độ sanh sao?

HUYỄN TƯỚNG VÀ VĂN TỰ

KINH VĂN: **Bạch Thế Tôn! Lúc đó con nghe những lời ấy rồi mờ mịt không biết là nói gì, cũng không biết lấy lời chi đáp, con liền để bát lại muốn ra khỏi nhà ông. Ông Duy Ma Cật nói: Thưa ngài Tu Bồ Đề! Ngài lấy bát chớ sợ. Ý ngài nghĩ sao? Như Phật biến ra một người huyễn hóa và nếu người huyễn hóa đó đem việc này hỏi ngài, chừng ấy ngài có sợ chăng? Con đáp: Không sợ! Trưởng giả Duy Ma Cật lại nói: Tất cả pháp như tướng huyễn hóa, ngài không nên có tâm sợ sệt. Vì sao? Vì tất cả lời nói năng không lìa tướng huyễn hóa, chí như người trí không chấp văn tự nên không sợ. Vì sao thế? Tánh văn tự vốn ly, không có văn tự, đó là giải thoát. Tướng giải thoát đó là các pháp vậy.**

Khi ông Duy Ma Cật nói pháp ấy rồi, hai trăm thiên tử được pháp nhãn thanh tịnh. Vì thế, nên con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Ngôn thuyết của Duy Ma Cật khi thuận thì xuôi như thủy triều rút, khi nghịch thì như sóng thần vũ bảo phủ chụp thình lình. Không lạ gì khi ngài Tu Bồ Đề **nghe những lời ấy rồi mờ mịt không biết là nói gì**. Tu Bồ Đề thông hiểu lý Không bậc nhất mà còn hoang mang như vậy đủ chứng tỏ rằng Duy Ma Cật là thiên tài sử dụng ngôn ngữ biện luận. Lý thì thống nhất, nhưng ngôn ngữ luận bàn hết sức mạnh bạo và chướng nghịch. Chỗ này ta cần lưu ý rằng thái độ bối rối của Tu Bồ Đề nhất định tạo hiệu quả phá nghi và đốn ngộ cho khán thính giả đang xem

vở kịch đặc sắc này.

Tu Bồ Đề đang bối rối muốn để bình bát lại mà rời đi, nhưng Duy Ma Cật bảo: **ngài lấy bát chớ sợ**. Thoạt nghe qua, chúng ta nghĩ là ông đang trấn an Tu Bồ Đề. Thực ra ông đang thông qua tâm trạng hoang mang của Tu Bồ Đề mà giải mối quan hệ giữa ý thức phân biệt, ngôn ngữ văn tự và bản chất của thực tại. Tùy theo cộng nghiệp hay biệt nghiệp mà ý thức mỗi người nhận biết thế giới hoặc khi giống, hoặc khi khác với người khác. Nhưng tựu trung, thức phân biệt không thể nắm bắt chính xác bản chất của thế giới huyễn hóa. Đó là mức độ sai lạc thứ nhất của quá trình ý thức phản ánh thế giới khách quan. Kế tiếp, ngôn ngữ là công cụ biểu hiện thành lời của thức phân biệt khi nhận thức thế giới và khi truyền đạt thông tin từ người này đến người khác. Trong quá trình thông tin được truyền đạt, tùy theo trình độ hiểu biết, tâm lý và mục đích của người đưa và người nhận, mà thông tin có thể biến dạng, không còn chính xác; đây là mức độ sai lệch thứ hai. Như vậy, ngay từ khởi đầu cho đến cuối cùng, ngôn ngữ đã gắn liền với hình tướng sai lệch chủ quan của thế giới bên ngoài. Điều này kinh văn nói là: **tất cả lời nói năng không rời tướng huyễn hóa**. Vì thế Duy Ma Cật mới khuyên Tu Bồ Đề không nên sợ. **Chớ sợ**; là không chấp vào văn tự mà hiểu sai nghĩa lý. Chính vì gắn chặt với huyễn tướng mà ngôn ngữ văn tự không cách nào nắm bắt được bản chất của thế giới. Lúc nào cũng có khoảng cách giữa ngôn ngữ và chân lý như Duy Ma Cật diễn đạt: **Tánh văn tự vốn ly**. Thấu hiểu nghĩa này, lập tức thấy pháp pháp như như bất động, thường thanh tịnh, không thể nắm bắt, không thể chỉ bày, hoàn toàn không bị ràng buộc bởi vọng tưởng hay giả danh. **Tướng giải thoát đó là các pháp vậy**.

Trong cuộc đối thoại giữa Duy Ma Cật với Tu Bồ Đề, vì Duy Ma Cật là một bậc pháp thân đại sĩ nên đã khiến cho hàng trăm vị vua các cõi Trời hội tụ nghe pháp. Sau cùng có tới **hai trăm vị thiên tử đắc pháp nhãn thanh tịnh**; các ngài đã nhìn thấu suốt vạn pháp mà không hề bị chướng ngại.

CHỈ TƯỚNG VỌNG TƯỞNG

TÔN GIẢ PHÚ LÂU NA

KINH VĂN: **Phật bảo Phú Lâu Na Di Đa La Ni Tử: Ông đi đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật.**
Phú Lâu Na bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Phú Lâu Na Di Đa La Ni Tử (Purna Maitrayaniputra) là một trong mười đại đệ tử của Phật, được khen là thuyết pháp đệ nhất trong tăng đoàn. Tên của ngài khá dài (dịch ra Hán tự là Mãn Từ Tử), tượng trưng cho hoài bão cao ngất như núi to, và lòng từ trải khắp như sông dài. Tôn giả sinh cùng ngày với Đức Phật trong một gia đình danh giá ở gần thành Ca Tỳ La Vệ. Ngài có tướng mạo đỉnh đạc, từ bé thông minh, thấu hiểu bốn tạng Kinh Vệ Đà tối cổ của Bà La Môn giáo. Khi trưởng thành, ngài sớm nhận thức cuộc đời vô thường, danh lợi, bạc tiền là phù phiếm, nên nuôi chí cắt ái ly gia cầu đạo. Đêm thái tử Sĩ Đạt Ta xuất cung tầm đạo cũng là đêm ngài cùng nhóm bạn rủ

nhau vào núi cao hẻo lánh tu hành khổ hạnh. Về sau ngài theo Phật xuất gia, chẳng bao lâu sau đã đắc quả A La Hán.

Trong tăng đoàn, tôn giả hết sức hòa đồng, chân tình và nhiệt tâm với bạn đồng tu. Nếu vị tăng nào có hành vi sai trái, ngài thẳng thắn và từ tốn khuyên giải họ sám hối và tuân thủ giới điều để bản thân tiến bộ và để tăng đoàn và Đức Phật không bị hiểu lầm, ảnh hưởng không tốt cho việc hoằng hóa lợi sanh. Điểm nổi bật ở ngài là nhiệt tâm mong muốn đem giáo pháp du hóa, lưu bố rộng rãi ở mọi nơi cho mọi người. Có lần ngài xin Phật cho ngài đến địa phương Du Lô Na (Sunaparanta) để bố giáo. Nơi đó là một vùng xa hẻo lánh, đất đai khô cằn, đường đi hiểm trở. Hơn nữa, cư dân ở đó nghèo khổ, phong hóa còn thấp, tánh tình hung bạo. Đức Phật lo cho ngài sẽ gặp nhiều khó khăn, nhưng ngài vẫn không ngại, nhất định xin đi. Sau cùng khi được Phật chấp thuận, ngài lên đường đến Du Lô Na, nhưng khi đến nơi, ngài vẫn chưa vội hoằng pháp. Tôn giả tìm hiểu tình hình địa phương, học thổ ngữ để tiện việc giao tiếp, giúp đỡ cư dân cải thiện đời sống. Ngài chữa bệnh cứu người, dạy dân trồng trọt, cày cấy và thay đổi nề nếp sinh hoạt gia đình và tập thể. Từ đó ngài từ từ dẫn dắt mọi người từng bước vào ngũ giới, thập thiện. Ở Du Lô Na một thời gian, ngài độ được một ngàn cư sĩ, xây dựng nhiều giảng đường, tịnh xá. Kinh Giáo Giới Phú Lâu Na, trong Trung Bộ Kinh, có ghi lại việc tôn giả thỉnh cầu Phật cho đi du hóa ở Du Lô Na. Sau một thời gian ở địa phương đó, ngài viên tịch; đó là theo sử liệu của Phật giáo nguyên thủy. Phật giáo đại thừa ghi chép rằng sau khi Phật diệt độ, và khi cuộc kết tập kinh điển lần thứ nhất sắp kết thúc, tôn giả mới về hội mặt với tăng đoàn.

Phú Lâu Na thường tha phương du hóa, nhưng khi nào nghe

Phật khai mở pháp hội quan trọng nào, dù ở xa, tôn giả vẫn quay về tham dự. Ngài có mặt trong hầu hết các pháp hội đặc biệt trong các giai đoạn giáo hóa của Phật. Ngài dự hội Lăng Nghiêm, Bát Nhã, và trong hội Pháp Hoa, tôn giả đã được Phật thọ ký trong tương lai thành Phật hiệu là Pháp Minh Như Lai.

SAI LẦM THƯỜNG GẶP

KINH VĂN: **Vì sao? Nhớ lại trước kia con ở trong rừng lớn, dưới gốc cây nói pháp cho các tỳ kheo mới học.**
Lúc đó ông Duy Ma Cật đến bảo con: Thưa Phú Lâu Na! Ngài nên nhập định trước để quan sát tâm địa của những người này, rồi sau mới nên nói pháp. Ngài chớ nên đem món ăn dơ để trong bát báu, phải biết rõ tâm niệm của các vị tỳ kheo này, chớ cho ngọc lưu ly đồng với thủy tinh, chớ nên dùng pháp tiểu thừa để phát khởi cho họ. Những người kia tự không có tì vết, chớ làm cho họ có tì vết. Họ muốn đi đường lớn, chớ chỉ lối nhỏ. Ngài chớ nên đem biển lớn để vào dấu chân trâu, chớ cho ánh sáng mặt trời đồng với lửa đom đóm. Ngài Phú Lâu Na! Những vị tỳ kheo này đã phát tâm đại thừa từ lâu, giữa chừng quên lãng, nay tại sao lấy pháp tiểu thừa dẫn dạy họ? Tôi xem hạng tiểu thừa trí tuệ cạn cợt cũng như người mù, không phân biệt được căn tánh lợi độn của chúng sanh.

Khi xem đến đoạn kinh văn Duy Ma Cật đối thoại với Phú Lâu Na, tôi có cảm giác bị khựng lại, như là vấp phải một chướng ngại vật gì. Một đặc điểm của Kinh Phật là quán xuyến, xuyên

suốt và xâu kết. Có nghĩa là từ phần tựa, hay phần mở đầu, đi qua phần chánh tông, hay nội dung chính của kinh văn, đến phần cuối, hay phần lưu thông, phải có sự nhất quán về giáo nghĩa để quy về tông chỉ của giáo pháp. Nghĩa lý của kinh văn từ phẩm Phật Quốc, qua phẩm Phương Tiện, đến phẩm Đệ Tử, từ cuộc đối thoại với Xá Lợi Phất cho đến Tu Bồ Đề, tất cả đều khế hợp với tông chỉ pháp bất nhị. Nhưng mọi chuyện lại khác khi Phú Lâu Na xuất hiện. Duy Ma Cật khuyên Phú Lâu Na nên nhập định quan sát căn cơ rồi mới thuyết pháp cho các vị tăng mới học. Ông cho là tôn giả thuyết pháp không khế cơ, và dùng một loạt ví dụ so sánh, phê phán tôn giả đã thuyết pháp tiểu thừa. Hầu hết cách giải thích xưa nay là chỉ lập lại những lời Duy Ma Cật nói; nghĩa là không giải thích gì cả, vì lời nói đó quá rõ; cũng có nghĩa là ý nghĩa kinh văn đã nằm ngay ở văn tự ngữ ngôn rồi. Nếu vậy thì ông Duy Ma Cật này quá đỗi phân biệt, nào là tiểu thừa y như món ăn dơ, như đồ thủy tinh, như tì vết, như lối nhỏ, như dấu chân trâu, như lửa đom đóm; nào là đại thừa như bát báu, như ngọc lưu ly, như biển lớn, như đường rộng, như ánh mặt trời. Ông phân biệt đến mức cực đoan khi kết luận: **Tôi xem hạng tiểu thừa trí tuệ cạn cợt cũng như người mù, không phân biệt được căn tánh lợi độn của chúng sanh**. Nói cách khác là, Duy Ma Cật chẳng những chê trách pháp Phú Lâu Na thuyết, mà còn trực tiếp cho Phú Lâu Na là hạng tiểu thừa kém trí.

CHỈ TƯỚNG VỌNG TƯỞNG

KINH VĂN: **Lúc bấy giờ ông Duy Ma Cật liền nhập tam muội làm cho những vị tỳ kheo đó biết được kiếp trước của mình đã từng ở 500 Đức Phật vun trồng các cội đức, hồi hướng về Đạo Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, liền đó rỗng suốt trở lại đặng bổn tâm. Khi ấy, các vị tỳ kheo cúi đầu đảnh lễ nơi chân ông Duy Ma Cật, ông liền nhân đó nói pháp làm cho tất cả không còn thối lui nơi Đạo Vô Thượng Bồ Đề. Con nghĩ hàng thanh văn như con không quán được căn cơ của người, không nên nói pháp. Vì thế con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.**

Cách giải thích theo văn tự như vậy rất nguy hiểm vì gây cho người khác hiểu lầm bản kinh này phản bác, chống đối Phật giáo nguyên thủy, thậm chí khiến người cho rằng Kinh Duy Ma Cật là ngụy tạo. Như vậy vấn đề ở chỗ nào? Làm sao hiểu đoạn kinh văn này mà tông chỉ pháp bất nhị vẫn xuyên thấu một cách nhất quán? Duy Ma Cật muốn nói gì đàng sau những lời mạnh bạo và quyết liệt như thế? Thực sự có phải Duy Ma Cật muốn nói với Phú Lâu Na không? Trả lời được những câu hỏi này là phăng lần ra được sợi chỉ xâu kết mọi ngã đường của Duy Ma Cật trên hành trình của bản kinh này.

Chúng ta vẫn còn nhớ kết thúc của câu chuyện Tu Bồ Đề, Duy Ma Cật nói: **Tánh văn tự vốn ly**. Vậy mà chúng ta đã vội quên khi nghe ông nói chuyện với Phú Lâu Na. Chúng ta đã y ngữ sanh nghĩa, và đó chính là vấn đề. Khi nghe Duy Ma Cật nói, chúng ta rơi vào cảnh giới của lời nói, rồi duyên theo đó dựng lập tướng có, tướng không, tướng tiểu, tướng đại mà không biết rằng đó là các tướng vọng tưởng do ngôn thuyết mà có. Từ đó ta cho rằng lời nói này có nghĩa thế này, lời nói kia có nghĩa thế kia. Kinh Lăng Già viết: "*Lìa tất cả tướng vọng tưởng, ấy*

là nghĩa".

Như vậy, lỗi không phải ở ngôn ngữ, văn tự hoặc do người nói, mà là do cách chúng ta nghe. Dùng thức để thấy hay nghe thì cảnh có tướng đẹp xấu, lời người nói có tiếng thuận nghịch. Dùng tánh để thấy hay nghe thì âm thanh sắc tướng đều rỗng không. Phú Lâu Na **nói pháp cho các tỳ kheo mới học** chính là lúc chúng ta đối người tiếp vật. Chỗ này rất quan trọng, phải thấy được nghĩa này.

Mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, thức tâm duyên theo cảnh trần mà vọng động, từ đó sinh dính mắc và khổ đau. Đó là nội dung Kinh Giáo Giới Phú Lâu Na mà Phật nói với tôn giả Phú Lâu Na: "*Này Puñña có những tiếng do tai nhận thức, có những hương do mũi nhận thức, có những vị do lưỡi nhận thức, có những cảm xúc do thân nhận thức, có những pháp do ý nhận thức, mà khả ái, khả hỷ, khả lạc, khả ý liên hệ đến dục, hấp dẫn. Nếu tỳ kheo hoan hỉ, tán thưởng, chấp thủ và an trú trong ấy, thời do hoan hỉ, tán thưởng, chấp thủ và an trú mà tham đắm, dục hỉ sanh. Và này Puñña, ta nói rằng, từ sự tập khởi của dục hỉ là sự tập khởi của khổ*".

Nếu chính bởi cách tiếp nhận các pháp không đúng đắn, nói rõ hơn là, do tâm vọng động phan duyên khi đối người tiếp vật, nên Duy Ma Cật khuyên Phú Lâu Na: **ngài nên nhập định trước**. Ở đây Phú Lâu Na đại diện cho phàm phu chúng ta, cần phải có định, để **quán sát tâm địa**, để soi chiếu các tướng vọng tưởng mà ta đặt để cho các pháp. Quán chiếu biết rõ từng mỗi một chính là **phân biệt căn tính lợi độn của chúng sanh**. Chúng sanh đó không ai xa lạ mà là thức tâm điên đảo vọng tưởng của chính mình. Phú Lâu Na **phải biết rõ tâm niệm của các vị tỳ kheo này** chính là giác biết tự tâm vọng tưởng của

chính mình vậy.

Trong Kinh Lăng Nghiêm, Bồ Tát Văn Thù nói: "*Thử phương chân giáo thể, thanh tịnh tại âm văn*", nghĩa là trong thế giới chúng ta đang ở, lối dạy dỗ chân thật thanh tịnh là do ở nói và nghe. Nhận biết thực tướng các pháp do nghe và nói mà thể nhập. Hay nói cách khác, nghe và nói là hai mặt của vấn đề nhận thức. Trong cuộc đối thoại với Mục Kiền Liên, Duy Ma Cật chỉ ra vấn đề thể nhập thực tướng các pháp trên phương diện người thuyết; và ở đây, cũng vấn đề ấy nhưng lại trên phương diện người nghe. Người nghe đây là các vị tỳ kheo mới học, cũng là tất cả chúng ta lúc đối người tiếp vật; **mới học** có nghĩa là đối pháp mà nhận biết, hay là nhận thức các pháp.

Đến đây ta mới rõ là Duy Ma Cật không nhằm vào Phú Lâu Na mà khai thị. Phú Lâu Na và ngôn thuyết của ngài trở thành pháp thử thách nhận thức của các vị tỳ kheo. Đối người tiếp vật liền đem tâm phan duyên, do biến kế chấp mà dựng lập tướng vọng tưởng cho các pháp, làm cho các pháp vốn thanh tịnh nay trở thành cấu bẩn, vốn bình đẳng lại có tướng sai biệt. Điều đó khác nào làm cho bản tâm chúng ta vốn rỗng suốt, chu biến pháp giới nay bị tì vết, bị hạn chế trong khung khổ nhỏ hẹp của ý thức phân biệt vốn là **trí tuệ cạn cợt cũng như người mù**.

Sau cùng Duy Ma Cật **nhập vào tam muội làm cho những vị tỳ kheo đó biết được kiếp trước của mình**; nghĩa là vào định tự tánh, Thủ Lăng Nghiêm đại định thấy lại bản lai diện mục của mình. **Liền đó rỗng suốt lại bổn tâm**; là từ sự thấy, nghe, hiểu biết mà quay về tánh giác diệu minh, đừng vì chấp cái minh mà lập ra sở minh, từ đó sinh ra cái năng hư vọng. Thấy được tánh giác minh trạm nhiên này, tức là kiến tánh, lập tức **không còn thối lui nơi Đạo Vô Thượng Bồ Đề**.

NHIẾP TƯỚNG NĂNG VỌNG

TÔN GIẢ CA CHIÊN DIÊN

KINH VĂN: **Phật bảo Ca Chiên Diên: Ông đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật.**
Ca Chiên Diên bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Ca Chiên Diên, nguyên tên họ là Na Da Là Ca Chiên Diên (Nalaka Katyayana), xuất thân danh gia vọng tộc. Cha ngài là quốc sư đương triều của vương quốc A Bà Đề (Avanti), một tiểu quốc ở miền Nam Ấn bấy giờ. Từ thiếu niên, ngài đã chăm chỉ học tập triết học Vệ Đà. Người anh của ngài đã nhiều năm đi khắp nơi học hỏi với nhiều vị danh sư. Khi ông trở về nhà, tự cho mình là thông thái, đã mở cuộc diễn thuyết trước công chúng. Ca Chiên Diên vì muốn thử sức học của mình nên cũng đã dựng đài thuyết giảng. Kết quả là ngài đã vượt qua anh mình, thu hút hết mọi thính giả. Từ đó ngài nổi tiếng với tài nghị luận vô song. Sau việc này, cha ngài đã gửi ngài đến học với sa môn A Tư Đà (Asita),là cậu ruột và cũng là người đã xem tướng cho Đức Phật lúc còn là thái tử Sĩ Đạt Ta vừa chào đời. Chính A Tư Đà trước khi mất, đã dặn dò ngài sau này nên tìm Đức Thế Tôn mà lạy làm thầy. Thời gian ở với cậu, Ca Chiên Diên đã sớm chứng tứ thiền, ngũ thông, thông hiểu mọi ngành học thuật nên ngài tự cho mình có trí tuệ cao minh và đã thành tựu đạo nghiệp.

Lúc bấy giờ ở ngoại ô thành Ba La Nại (Varanasi, còn gọi là Baranes), người ta khai quật được một bia đá trên đó khắc một bài kệ bằng cổ ngữ mà không ai có thể đọc được. Nhà vua đương triều nghe tiếng ngài thông thái nên đã triệu vào cung hỏi. Tuy ngài đọc được nhưng không tài nào hiểu được ý nghĩa của bài kệ thần bí kia. Ngài tâu với vua cho hạn vài ngày sẽ có lời giải. Tuy cố gắng hết sức nhưng vẫn vô ích, tôn giả bèn nhớ lại lời dặn dò của A Tư Đà năm nào. Sau vài ngày đắn đo, ngài quyết định đi đến nơi Phật đang ngự là vườn Lộc Uyển (Sanarth) để thỉnh giáo về ý nghĩa bài kệ đó. Bài kệ đó như sau:

Vua của các vị vua là ai?
Thánh của các bậc thánh là ai?
Thế nào là người ngu?
Thế nào là người trí?
Làm sao xa lìa được dơ bẩn?
Làm sao chứng đạt được niết bàn?
Ai chìm đắm trong biển sanh tử?
Ai tiêu dao tự tại trong cõi giải thoát?

Đức Phật vừa nghe xong, với vẻ uy nghi, liền đáp:

Vua của các vị vua là thiên vương cung trời thứ sáu
Thánh của các bậc thánh là Đức Đại Giác Phật Đà
Để cho vô minh làm ô nhiễm là người ngu
Có khả năng tiêu diệt mọi phiền não là người trí
Dứt bỏ tham sân si là xa lìa được dơ bẩn
Hoàn thành giới định tuệ thì chứng niết bàn
Còn vướng mắc vào ngã và pháp là còn chìm đắm trong biển sanh tử
Thấy rõ pháp tánh duyên khởi thì tiêu dao tự tại trong cõi giải thoát

Sau khi được Phật chỉ bày, tôn giả tiến cung trình lên vua. Nhà vua cảm phục ngài, muốn giữ ngài lại trong cung nhưng tôn giả đã quyết tâm quy y Phật làm đệ tử. Từ đó hành trạng của tôn giả gắn liền với Đức Phật và tăng đoàn.

Ca Chiên Diên tu học theo Phật chẳng bao lâu thì chứng quả A La Hán. Ngài được Phật và thánh chúng khen tặng là người có tài nghị luận bậc nhất trong hàng đệ tử Phật. Vì tôn giả xuất thân từ giai cấp Bà La Môn, lại xuất gia theo Phật, nên một số người thuộc dòng Bà La Môn bất phục hay tìm đến chất vấn đủ điều. Thế nhưng tôn giả với phong thái ung dung, giọng nói hùng hồn và lời lẽ sắc bén sau cùng cũng thu phục họ theo về. Sau này trong hội Pháp Hoa, Ca Chiên Diên được Phật thọ ký tương lai sẽ thành Phật hiệu là Diêm Phù Na Đề Kim Quang Như Lai.

Kinh Duy Ma Cật không những là một tác phẩm văn học đáng trân trọng mà còn là một bộ luận đặc sắc. Điểm sơ lại các cuộc đối thoại của các vị thánh tăng và Duy Ma Cật mà chúng ta đã xem qua, ta sẽ thấy một biện chứng thông suốt ngay từ đầu phẩm Đệ Tử đến đây. Nhân thấy Xá Lợi Phất tọa thiền, Duy Ma Cật chỉ cho chúng ta trực ngộ bản tâm. Nhân ngài Mục Kiền Liên thuyết pháp mà Duy Ma Cật khai mở pháp tướng. Thấy Đại Ca Diếp quan hệ giao tiếp khất thực ở người nghèo mà ông đả thông phân biệt. Nhân Tu Bồ Đề tiếp nhận cúng dường của người giàu mà Duy Ma Cật đốn phá đối đãi. Do các vị tăng mới học nghe Phú Lâu Na nói pháp, ông liền chỉ tướng vọng tưởng do ngôn thuyết lập ra. Khi gặp tôn giả Ca Chiên Diên, vị trưởng giả bồ tát chỉ nói vài lời đã nhiếp tướng năng vọng hết sức thấu đáo khiến vị tôn giả biện giải đệ nhất này cũngsững người im lặng. Thế nào là nhiếp tướng năng vọng?

Hãy theo dõi tiếp kinh văn.

NHIẾP TƯỚNG NĂNG VỌNG

KINH VĂN: **Vì sao? Nhớ lại lúc trước, Phật nói lược qua yếu chỉ các pháp cho các tỳ kheo nghe, sau khi đó, con diễn nói lại nghĩa ấy, là những nghĩa vô thường, khổ, không, vô ngã, và tịch diệt.**
Lúc bấy giờ ông Duy Ma Cật đến nói với con rằng: Thưa ngài Ca Chiên Diên! Ngài chớ nên đêm tâm hạnh sanh diệt mà nói pháp thật tướng. Ngài Ca Chiên Diên! Các pháp rốt ráo không sanh, không diệt, là nghĩa vô thường. Năm ấm rỗng không, không chỗ khởi là nghĩa khổ. Các pháp rốt ráo không có, là nghĩa không. Ngã, vô ngã không hai, là nghĩa vô ngã. Pháp trước không sanh, nay cũng không diệt, là nghĩa tịch diệt.
Khi ông Duy Ma Cật nói pháp ấy xong, các tỳ kheo kia tâm được giải thoát. Vì thế, nên con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.
Một hôm, Ca Chiên Diên **diễn nói lại** Tam pháp ấn (Vô thường, khổ, không, bao gồm cả vô ngã và niết bàn), là những pháp sau này căn cứ vào đó mà mọi người thẩm định kinh sách, pháp ngữ có phải đúng là pháp Phật chăng. **Diễn nói lại** là lập lại và mở rộng ra, ví dụ như: vô thường là vạn vật biến đổi không ngừng qua sanh, trụ, dị, diệt; đời người không ngừng sanh, lão, bệnh, tử, sớm còn tối mất. Đó là y ngữ sanh nghĩa, khiến pháp trở thành tướng vọng tưởng ngôn thuyết như ở đoạn kinh văn

với Phú Lâu Na ta đã bàn. Một sự thực nghiệm chứng được là cảnh sắc ngay trước mắt thì ta thấy, âm thanh vang bên tai thì ta nghe. Khi cảnh sắc bị che khuất, âm thanh ngưng lại thì ta bảo là ta không thấy không nghe. Như vậy là ta đã duyên theo sắc tiếng mà sanh tâm thấy nghe; rồi lầm tâm thấy nghe đó là tâm mình mà không biết đó là cái tâm sanh diệt do duyên với tiền trần mà khi có khi không. Cũng có nghĩa là trọn ngày chúng ta đều dùng tâm sanh diệt đó để nhận biết các pháp, bao gồm mọi sự, mọi vật, mọi người. Hậu quả là nhận thức của chúng ta trở nên lệch lạc, không chính xác, thậm chí là sai lầm tai hại. Đó là lý do tại sao Duy Ma Cật khuyên **chớ nên đem tâm hạnh sanh diệt mà nói pháp thật tướng**. Phật nói vô thường chỉ để phá chấp thường, chứ không thuyết tướng vô thường. Ta không những không tỉnh ngộ mà còn y văn tự mà lập tướng vô thường và tướng thường còn, rồi từ đó đối đãi giả dối sanh ra bao nhiêu hí luận; không biết rằng vô thường như ánh trăng dưới nước, không hề có thực, huống chi là vẻ lung linh của nó lại là dao động thực sao? Rồi lại vọng thuyết nào là vô thường là cái thường còn, nào là trong tướng có tánh, trong cái vô thường có cái thường còn, v.v. toàn là hí luận. Nó không thực, tướng huyễn, tánh cũng huyễn. cái huyễn chẳng lẽ sớm nở tối tàn để chúng ta ngao ngán lẽ vô thường? Chính vì thế Duy Ma Cật nói: **các pháp không sanh, không diệt, là nghĩa vô thường**. Vì sao Duy Ma Cật phát biểu trái ngược với lẽ thông thường? Tôi muốn nêu thêm ra một góc độ khác là nghệ thuật biện giải của vị trưởng giả này. Chúng ta thích lý luận, biện giải bằng ngôn ngữ văn tự, hay bằng lôgic hay biện chứng thì ông tùy dụng sử dụng nghịch lý để phá sự chấp trước của chúng ta. Nghệ thuật nghị luận này, e rằng Ca Chiên Diên cũng

chào thua, chẳng những có tác dụng kích ngòi công phá mà còn có hiệu quả đốn ngộ cho người nghe. một loạt những lời ông nói về sau tỏ rõ điều này.

Năm ấm rỗng không, không chỗ khởi, là nghĩa khổ. Sắc thân ta do cha mẹ sinh ra, do tứ đại hợp thành, do nghiệp lực mà có, tức do nhân duyên sanh. Thọ, tưởng, hành, thức cũng thế, do tâm duyên cảnh mà sanh. Chúng ta đọc Kinh Kim Cang vài lần, tụng Bát Nhã Tâm Kinh hàng ngày được vài biến rồi rao truyền nhau là các pháp do duyên hợp nên tướng thì có, tánh thì không; khá hơn chút nữa, thì to tiếng tuyên bố "*đương thể tức không*". Có mấy ai thực sự chưa từng khổ không? **Năm ấm rỗng không** thì còn có thể hiểu được qua lý duyên khởi tánh không. Nhưng thế nào là **không chỗ khởi**? Duyên khởi chẳng phải là chỗ khởi sao? Trung Quán Luận còn lưu truyền bài Tam Thị kệ của Bồ Tát Long Thọ (Nagarjuna, tổ thứ 14 Thiền Tông, khoảng thế kỷ thứ hai sau công nguyên):

Nhân duyên sở sinh pháp
Ngã thuyết tức thị không
Diệc vi thị giả danh
Diệc vi thị trung đạo
Pháp do nhân duyên sanh
Ta nói đó là không
Thế gọi là giả danh
Cũng gọi là trung đạo

Bài kệ này là ngài Long Thọ vì chúng sanh mà tùy dụng thuyết nhằm diễn xướng tư tưởng Bát Nhã. Duyên khởi vì vậy cũng là giả danh, không thực sự nắm bắt được chỗ khởi đầu. Hơn nữa, năm ấm có chỗ bắt đầu không? Ta hãy theo dõi một đoạn kinh văn trong Kinh Lăng Nghiêm, khi Phật dạy về năm ấm,

Ngài thu nhiếp năm ấm về bản tâm nhiệm mầu của chúng ta: "*A Nan, ví như có người khi nghe đến quả mơ chua, thì trong miệng nước bọt chảy ra; khi nghĩ đến đứng trên dốc cao, thì bàn chân ghê rợn. Nên biết tưởng ấm cũng lại như vậy. A Nan, câu chuyện mơ chua như thế, không phải do quả mơ sinh ra, không phải do cái miệng mà vào. Thật vậy, A Nan, nếu do quả mơ sinh ra, thì quả mơ tự nói lấy, sao phải đợi người ta nói; nếu do cái miệng mà vào, thì cái miệng tự nghe lấy, cần gì đến lỗ tai; nếu riêng mình lỗ tai nghe, thì nước bọt kia, sao không từ lỗ tai chảy ra? Câu chuyện đứng trên dốc cao cũng vậy. Vậy nên biết rằng tưởng ấm là giả dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên*". Từ đoạn kinh văn này, liên hệ đến lời của Duy Ma Cật, ta có thể hiểu được thế nào là năm ấm **không chỗ khởi**; từ đó không cần phải qua luận bàn mà trực tiếp thấy **năm ấm rỗng không**. Chúng ta đối cảnh sinh tình, đối vật sinh tâm, liền cho tâm tình ấy là chính mình, nên năm ấm đầy ắp buồn phiền và vui thú. Nói nhân duyên sanh là thuận theo thế gian tục đế. Duy Ma Cật từ chỗ không có chỗ khởi và tướng giả dối của năm ấm mà nói tánh của khổ là không, hay nói cách khác, lý không là **nghĩa khổ**. Đó là nghịch thế gian mà quy về chân đế.

Sự chấp trước của chúng sanh cõi Ta Bà quá kiên cường, ương ngạnh, phải nhọc lòng các vị bồ tát, đạo sư, thánh nhân phải dụng tâm giáo hóa bằng mọi phương tiện. Sự chấp trước ấy chỉ nhằm vào một chữ: Có! Chư Phật, bồ tát tùy thời, tùy cơ mà thuyết. Lời tuy có dài, có ngắn, có cạn, có sâu, nhưng chỉ nhằm một mục đích duy nhất là phá trừ chấp tướng. Bài Duyên Khởi Kệ ngài Mã Thắng nói, bài Tam Thị Kệ ngài Long Thọ viết, và sau này bài kệ của ngài Huệ Năng, trong đó có câu bất hủ là

"*Bổn lai vô nhất vật*" là những ví dụ. Duy Ma Cật cũng thế, nhưng lối nói của ông quả thực thần sầu. Ông thuận theo cách hiểu thông thường của chúng ta, vốn là phân biệt và lựa chọn một trong hai đối đãi. Ông cũng chẳng cần lý luận hay ẩn dụ gì. Các pháp cứu cánh không chỗ có, **các pháp rốt ráo là không, là nghĩa không**. Một lời quyết liệt có tính quyết định. Ngộ thì ngay đó buông bỏ sạch sẽ. Không ngộ thì cứ tiếp tục loanh quanh trong ba cõi sáu đường. Không, tức là nghĩa huyễn của các pháp. Huyễn tức là trước chưa từng sanh, nay chưa từng dịch chuyển hay biến đổi, và chẳng có diệt sau này.

Ở trên nói năm ấm rỗng không là đồng nghĩa với trong năm ấm không có ngã. Chúng ta không hiểu dụng ý phá ngã, chấp trước lập tướng vô ngã, rơi vào đoạn diệt; không hiểu rằng thuyết vô ngã là trừ bỏ chấp ngã, trừ được rồi thì vô ngã chỉ là giả danh, là phương tiện không hơn không kém. Ngã còn không có, vậy thì vô ngã làm sao mà dựng lập? Như kinh văn nói: **Ngã, vô ngã không hai, là nghĩa vô ngã**.

Nhưng tại sao Duy Ma Cật lại nói về vô ngã trong khi trước đó ông đã phá ngũ ấm, tức bao hàm phá ngã trong đó? Ắt hẳn ông e rằng cho dù chúng ta thấy được tướng hư huyễn của năm ấm, nhưng vẫn còn tâm ly huyễn. Thậm chí nếu còn tâm liễu ngộ thì vẫn chưa đi tới cuối đường, vẫn chưa đại triệt đại ngộ. Kinh Viên Giác nói: "*Y theo huyễn nói giác, cũng gọi là huyễn; nếu nói có giác ngộ cũng chưa lìa huyễn; nếu không giác ngộ, cũng lại như thế. Thế nên huyễn diệt, gọi là bất động*". Có và không đều buông mới gọi là huyễn diệt. Tâm xa lìa cũng cần phải xa lìa, vì đó là cái ngã hết sức nhỏ nhiệm. Xa lìa đến mức không còn pháp nào để xa lìa, giác tâm viên mãn chiếu soi rõ ràng các **pháp trước vốn không sanh, nay cũng không diệt,**

là nghĩa tịch diệt vậy.

Tăng Triệu chú giải đoạn kinh văn trên rất hay: "*Đức Như Lai bỏ thường nên nói vô thường, chẳng phải thật cho là thường. Bỏ vui nên nói khổ, chẳng phải thật cho là khổ. Bỏ thật nên nói không, chẳng phải thật cho là không. Bỏ ngã nên nói vô ngã, chẳng phải thật cho là vô ngã. Bỏ tướng nên nói tịch diệt, chẳng phải thật cho là tịch diệt*".

PHÁ THÀNH VỌNG KIẾN

TÔN GIẢ A NA LUẬT

KINH VĂN: **Phật bảo A Na Luật: Ông đi đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật.**

A Na Luật bạch Phật: Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Trong hoàng tộc Thích Ca (Sakya), phụ hoàng của thái tử Sĩ Đạt Ta, tức Đức Phật sau này, là vua Tịnh Phạn (Suddhodana) có em là Bạch Phạn vương (Amitodana). Tôn giả A Na Luật (Anuruddha) và tôn giả A Nan (Ananda) là con của vị vương gia ngự đệ này. Cuộc sống của A Na Luật từ bé đến lớn bị đóng khung trong hoàng cung, nên A Na Luật không biết tí gì về thế giới bên ngoài cung vàng điện ngọc. Cuộc sống vương giả của vị hoàng tử này đầy ắp những yến tiệc, ca vũ với cung nữ và những trò vui chơi tiêu khiển với hoàng thân quốc thích cùng

trang lứa. Nếp sống đơn điệu, tẻ nhạt ấy đôi lúc khiến A Na Luật sinh ngao ngán. Cho đến một ngày, Phật trở về thành Ca Tỳ La Vệ (Kapilavastu) sau nhiều năm xa xứ. Thế Tôn về lần này để thăm vua cha và di mẫu Ma Ha Ba Xà Ba Đề (Maha Pajapati) và để hóa độ cho hoàng tộc. Tư thế bất phàm và sức cảm hóa tràn đầy từ bi của Phật không bao lâu đã khiến sáu vị thân vương trẻ tuổi được cha mẹ cho phép xuất gia theo Phật. Các ngài là: A Na Luật, Đề Bà Đạt Đa (Devadatta), A Nan, Kiếp Tân Na (Kimbila), Bà Sa (Bhagu), và Bạt Đề (Bhaddiya). Các hoàng tử này sau đó phần vì thân quen, phần do bị nài nỉ quá bởi người vương bộc thợ cạo là Ưu Ba Li, nên chấp thuận cho anh ta theo.

A Na Luật thông minh, chăm chỉ tu học theo sự giáo hóa của Phật, nhưng tôn giả vẫn còn tập khí nhiều đời trước nên hay ngủ vùi ngay cả khi Phật đang thuyết pháp. Vì vậy có lần tôn giả bị Phật quở trách nặng, ngài sám hối và phát nguyện không ngủ cho đến khi chứng quả. Trong hội Lăng Nghiêm, khi trình bày về tính viên thông của nhãn căn, ngài kể: *"Nghe lời Phật quở, tôi khóc lóc tự trách, suốt bảy ngày không ngủ, hư cả hai con mắt. Đức Thế Tôn dạy tôi tu pháp Lạc Kiến Chiếu Minh Kim Cương Tam Muội. Tôi không do con mắt, xem thấy mười phương rỗng suốt tinh tường như xem cái quả trong bàn tay; Đức Như Lai ấn chứng cho tôi thành quả A La Hán*". Từ đó tuy bị mù, nhưng tôn giả được Phật và thánh chúng khen tặng là có thiên nhãn bậc nhất trong tăng chúng.

A Na Luật bình thường hoạt bát, chân thật và đặc biệt rất hòa thuận với mọi người. Có lần ngài và hai bạn đồng tu là Bạt Đề và Kiếp Tân Na họp nhóm cùng tu tập trong một khu rừng nhỏ ở phía đông tịnh xá Trúc Lâm. Một hôm do có vài tăng chúng

xích mích quá ồn ào, Phật khuyên giải không xong, bèn ra ngoài và đến thăm ba vị tôn giả đang tịnh tu. Tuy ghé qua không lâu, Phật rất vui lòng khi thấy các ngài sống chung hòa thuận, an lạc và tinh tấn. Nhân việc đó, khi trở về, Phật ban chế pháp Lục Hòa cho tăng chúng, theo đó có sáu nguyên tắc sống hòa hợp vì lợi ích chung của mọi người. Đó là: thân hòa đồng trụ (hòa thuận sống chung), khẩu hòa vô tránh (không lời tranh cải), ý hòa đồng duyệt (thông cảm hòa đồng), giới hòa đồng tu (cùng chung giữ giới), kiến hòa đồng giải (kiến giải hòa đồng), lợi hòa đồng quân (chia sẻ đồng đều).

A Na Luật hoằng hóa khắp nơi, từ thôn làng xa xôi, thị thành dân dã cho đến cung đình vua chúa hay dinh phủ tướng quan. Thời Pháp Hoa- Niết Bàn, trên đỉnh Linh Thứu, tôn giả dự hội Pháp Hoa, nghe Phật thuyết Kinh Pháp Hoa, và được thọ ký là một trong số 500 vị A La Hán sẽ thành Phật có cùng danh hiệu là Phổ Minh Như Lai. A Na Luật cũng có mặt khi Phật nhập Niết Bàn. Không bao lâu sau , ngài cùng tham dự kỳ kiết tập kinh điển đầu tiên trong lịch sử Phật giáo. Cuối đời không ai biết ngài đi đâu và tịch ở đâu.

A Na Luật là đệ tử có thiên nhãn bậc nhất của Phật. Nói đến thiên nhãn, tôi chợt nhớ đến bài kệ của ngài Phó Đại Sĩ (497-569):

Thiên nhãn thông phi ngại
Nhục nhãn ngại phi thông
Pháp nhãn duy quán tục
Huệ nhãn trực duyên không
Phật nhãn như thiên nhật
Chiếu dị, thể hoàn đồng
Thiên nhãn thông chẳng ngại

Nhục nhãn ngại chẳng thông
Pháp nhãn chỉ quán tục
Huệ nhãn thẳng duyên không
Phật nhãn ngàn vầng nhật
Soi khác, thể lại đồng

A Na Luật tuy mù, nhưng bằng thiên nhãn, ngài có thể nhìn thấy hết cả vũ trụ tam thiên, không có gì ngăn ngại. Mắt phàm phu của chúng ta thì một hạt bụi nhỏ cũng đủ làm mờ cảnh vật. Pháp nhãn hiểu rõ mọi sự thế gian hay tục đế. Huệ nhãn thâm nhập cảnh giới không hay chân đế. Phật nhãn như ngàn mặt trời. Tuy ngũ nhãn là năm nhưng cùng chung một thể tâm.

PHÁ THÀNH VỌNG KIẾN

KINH VĂN: **Vì sao? Nhớ lại lúc trước, con đi kinh hành một chỗ nọ, khi ấy có vị Phạm vương tên Nghiêm Tịnh cùng với một vạn Phạm vương khác phóng ánh sáng trong sạch rực rỡ đến chỗ con cúi đầu làm lễ và hỏi: Thưa ngài A Na Luật! Thiên nhãn của ngài thấy xa được bao nhiêu? Con liền đáp: Nhân giả! Tôi thấy cõi Tam Thiên Đại Thiên Thế Giới của Phật Thích Ca Mâu Ni đây như thấy trái A Ma Lặc trong bàn tay vậy.**

Lúc đó ông Duy Ma Cật đến với con: Thưa ngài A Na Luật! Thiên nhãn của ngài thấy đó là làm ra tướng mà thấy, hay không làm ra tướng mà thấy? Nếu như làm ra tướng, thì khác gì ngũ thông của ngoại đạo, nếu không làm ra tướng thì là vô vi, lẽ ra không thấy. Bạch Thế Tôn! Lúc ấy con nín lặng. Các vị Phạm thiên nghe ông Duy Ma Cật nói lời ấy

rồi, được chỗ chưa từng có, liền làm lễ hỏi ông rằng: Thưa ngài! Ở trong đời ai là người có chân thiên nhãn? Trưởng giả Duy Ma Cật đáp: Có Phật Thế Tôn được chân thiên nhãn, thường ở trong Tam muội, thấy suốt các cõi Phật không có hai tướng.

Khi ấy Nghiêm Tịnh Phạm vương cùng quyến thuộc năm trăm Phạm vương đều phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, đảnh lễ dưới chân ông Duy Ma Cật rồi bỗng nhiên biến mất. Vì thế con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Lời của Duy Ma Cật thường được giải thích bằng những cách sau.

Thứ nhất: Thiên nhãn của A Na Luật do dụng tâm tác ý mà thấy hay không dụng tâm tác ý mà thấy? Nếu dụng tâm mà thấy thì cái bị thấy hay chỗ thấy có xa gần, cao thấp, tức có phân biệt, còn trong vòng nhị biên; do vậy mà thấy không đúng bản chất các pháp. Nếu không dụng tâm mà thấy thì không có chỗ thấy; đã không có chỗ thấy mà vẫn thấy thì cái thấy đó là ảo giác, là ảnh ảo, là lông rùa sừng thỏ. Cả hai trường hợp đều đi đến kết luận là thiên nhãn của A Na Luật có giới hạn, chưa giải thoát; chưa phải là chân thiên nhãn bất nhị.

Thứ hai: Thiên nhãn của A Na Luật do làm ra tướng mà thấy hay do không làm ra tướng mà thấy? Nếu làm ra tướng mà thấy, thì cái bị thấy hay chỗ thấy còn là các pháp có tướng đối đãi, cái thấy vì vậy chưa thoát tướng sanh diệt, nên thật tướng các pháp không hiển lộ. Nếu không làm ra tướng mà thấy, thì không thành lập được nghĩa thấy, bởi ta không thể thấy cái không có tướng. Như thế, thiên nhãn của A Na Luật bị hạn định, không vượt qua cái có tướng; do đó không là chân thiên nhãn bất nhị.

Còn có giải thích khác cho rằng thiên nhãn của A Na Luật là do chứng đắc, còn do dụng công dụng tâm nên thấy là thấy cái có tướng; còn thiên nhãn của chư thiên là do phước báo, là báo đắc tuy không dụng công dụng tâm mà vẫn thấy, nhưng cũng là thấy cái có tướng. Cả hai đều có giới hạn ở tướng, nên không là chân thiên nhãn bất nhị.

Còn có giải thích cho rằng có khi ta vẫn thấy cái không có sắc chất cụ thể như ký ức, hồi tưởng, giấc mơ, lấy trường hợp này dụ cho nếu không có tướng mà thấy; cách lý giải này hiểu sai nghĩa của cái không có tướng, để từ sự kiện A Na Luật bị mù mà vẫn thấy cái trước kia từng thấy đi đến kết luận thiên nhãn của A Na Luật vẫn không ra ngoài hình tướng.

Tất cả những cách giải thích trên thực ra là hí luận vòng quanh, là chẳng giải thích gì cả. Quá trình tư duy của các lập luận đó là: một, dựng lập cái vô tướng làm đối tượng của thiên nhãn, (cái vô tướng trở thành sở kiến đối đãi với năng kiến là thiên nhãn); hai, phủ định cái mình dựng lập bằng cách lý luận rằng cái vô tướng không thể dùng thiên nhãn mà thấy (đây là tự dựng lập rồi tự chối bỏ); ba, kết luận thiên nhãn chỉ thấy cái có tướng, chưa rốt ráo (sự kiện hiển nhiên từ trước, nay biến thành kết luận); sau cùng, cần phải loại trừ phân biệt để đắc chân thiên nhãn bất nhị (lại dựng lập một tướng mới là chân thiên nhãn). Sự giải thích kinh văn như trên xuất phát từ hiểu lầm và không nhận biết ra vấn đề được đặt ra và mục đích của Duy Ma Cật đối với A Na Luật.

Chúng ta cần trở lại theo bước chân kinh hành của tôn giả A Na Luật để xem câu chuyện xảy ra thế nào. Phạm vương Nghiêm Tịnh cùng mười ngàn vua các cõi trời khác đến chào và bắt đầu hỏi. Đó là vấn đề bắt đầu xuất hiện. Danh xưng

Nghiêm Tịnh là tính chất quan trọng của vấn đề, không phải vấn đề được đặt ra là để so sánh xem ai có thiên nhãn cao hơn. Con số 10 ngàn biểu hiện mức độ rộng lớn vì có nhiều người không hiểu, và vì tầm quan trọng của vấn đề. Duy Ma Cật hỏi: **Thưa ngài A Na Luật! Thiên nhãn của ngài thấy đó là làm ra tướng mà thấy, hay không làm ra tướng mà thấy?** Đây không phải là một nghi vấn mà là một vấn đề đã được xác định rõ ràng. Trong câu hỏi có ý nói thiên nhãn của A Na Luật đã bao gồm đầy đủ xa gần, trên dưới, cao thấp, nhỏ lớn v.v. tức chứa chấp mọi đối đãi. Thấy có sáng, thì phải thấy có tối. Thấy có động, tức cũng thấy có tịnh. Vấn đề là gì? Chính là cái thấy, thấy trong "thấy, nghe, hiểu, biết". Từ Phật học gọi là "kiến, văn, giác, tri". Sự chấp tướng của chúng ta có là do ta chấp có cái tâm thấy, nghe, hiểu biết chính thực là tâm mình. Lúc nào ta cũng thấy có ta, có người, có chúng sanh, có thọ nhận. Phật gọi đó là ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh, thọ giả kiến. Đọc Kinh Kim Cang, ta thấy phần đầu, Phật phá ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng, và phần sau Phật phá ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến, thọ giả kiến. Trong Kinh Lăng Nghiêm, chỉ bằng một câu, Phật chỉ ra lỗi của cái thấy, mà bản kinh chúng ta xem ở đây gọi là thiên nhãn của A Na Luật. Đó là: "*Tri kiến lập tri, tức vô minh bổn; tri kiến vô kiến tư tức niết bàn*". Thấy mà lập ra tướng thấy, đó là gốc vô minh. Thấy mà chẳng có tướng thấy, đó là niết bàn. Lỗi đó, chính thiên nhãn của A Na Luật đã phạm phải, rất rõ khi tôn giả khẳng định: **Tôi thấy cõi Tam Thiên Đại Thiên Thế Giới của Phật Thích Ca Mâu Ni đây như thấy trái A Ma Lặc trong bàn tay vậy**.

Kiến chấp kết chặt năng kiến và sở kiến thành một khối kiên

cố khiến khi thấy một vật, ta dễ dàng và cương quyết xác nhận là chính ta thấy nó như vậy hoặc chính nó là vậy trước mắt ta. Điều này giống như câu trả lời xác quyết của A Na Luật. Và chính vì vậy mà Duy Ma Cật chất vấn A Na Luật mà ta có thể nói bằng cách khác vẫn giữ nguyên nghĩa: "Cái thấy đó do trước mắt có vật mà thấy, (kinh văn ghi: **làm ra tướng mà thấy**) hay không có vật mà thấy, (kinh văn ghi: **không làm ra tướng mà thấy**)?" Nếu có vật trước mắt mà sinh ra cái thấy thì không có gì lạ, bởi vì ngũ căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân), được kinh văn ẩn dụ là **ngũ thông**, tiếp xúc cảnh vật bên ngoài (hình sắc, âm thanh, mùi vị, cảm xúc cọ chạm, được kinh văn ẩn dụ là **ngoại đạo**) thì sinh ra cái biết của các căn; ta nói là ta thấy, ta biết. Nếu không có vật gì trước mắt, **lẽ ra không thấy**, tức là tướng năng thấy không còn. Bây giờ, lại đặt một vật trước mắt, ta lại bảo là ta thấy. Như vậy, có phải cái thấy của ta duyên theo tiền trần mà lúc có lúc không? Nghĩa là tướng năng thấy khi còn khi mất thì tính xác thực của tướng bị thấy không còn đứng vững. Có ta thấy, cho dù có hay không có vật bị thấy đều là đạo lý "*tri kiến lập tri*" cả. Và lời Duy Ma Cật nói với A Na Luật nhắm vào mục đích phá sập thành vách lập tri này, hay nói cách khác là phá trừ kiến chấp, khai quang cho thiên nhãn của A Na Luật. Và thiên nhãn đó mới thực là chân thiên nhãn mà chúng ta không cần dựng lập, vốn đã có sẵn mà ta đã quên từ vô thủy kiếp. Thế Tôn là Phật đã thành, có chân thiên nhãn toàn phần. A Na luật là bậc thánh chứng từng phần chân thiên nhãn. Còn chúng ta đặc sệt phàm phu thì có mắt cũng như mù.

Có một sự kiện nhỏ ở phần cuối câu chuyện ngài A Na Luật, chúng ta chớ lướt qua: **Khi ấy Nghiêm Tịnh Phạm vương cùng quyến thuộc năm trăm Phạm vương đều phát tâm Vô**

Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, đảnh lễ dưới chân ông Duy Ma Cật rồi bỗng nhiên biến mất. Ban đầu là mười ngàn vị đến, bây giờ chỉ có 500 vị phát Tâm Bồ Đề, đảnh lễ Duy Ma Cật rồi đột nhiên biến mất; nghĩa là Duy Ma Cật nói đạo lý khó hiểu, rất ít người đột nhiên sáng tỏ để không còn mọi nghi vấn; **bỗng nhiên biến mất**, còn có nghĩa là tướng vọng kiến chẳng còn. Sau khi nhiếp tướng năng vọng của Ca Chiên Diên, Duy Ma Cật tiến công phá thành vọng kiến của A Na Luật, dẫn đến cuộc hội thoại khác không kém phần thú vị với tôn giả Ưu Ba Ly.

PHÒNG PHI CHỈ ÁC

TÔN GIẢ ƯU BA LI

KINH VĂN: **Phật bảo ông Ưu Ba Ly: Ông đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật.**
Ưu Ba Ly bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông. Vì sao? Con nhớ lại ngày trước có hai vị tỳ kheo phạm luật hạnh, lấy làm hổ thẹn, không dám hỏi Phật, đến hỏi con rằng: Thưa ngài Ưu Ba Ly! Chúng tôi phạm luật, thật lấy làm hổ thẹn, không dám hỏi Phật, mong ngài giải rõ chỗ nghi hối cho chúng tôi được khỏi tội ấy. Con liền y theo pháp, giải nói cho hai vị.
Có đến năm vị cùng tên Ưu Ba Ly trong các kinh điển Sanskrit

và Pali. Một, là Ưu Ba Ly, vương bộc thợ cắt tóc trong hoàng cung, theo sáu vị vương tử xin xuất gia theo Phật lúc Ngài trở về triều lần đầu tiên; hai, là một người gánh phân một hôm gặp Phật đang trên đường về hoàng cung lần thứ nhất sau khi thành đạo và được Phật giáo hóa, thu nhận làm đệ tử; ba, theo Trung Bộ Kinh (Majjima Nikaya), Kinh Ưu Ba Ly (Upàli Sutta), Ưu Ba Ly là một đại thí chủ của phái Ni Kiền Tử (Nigantha) được cử đến luận chiến với Phật, nhưng lại được Phật cảm hóa thu nhận làm đệ tử; bốn, là một vị đại thần thường hầu cận Phật khi còn là thái tử, lúc Phật trở về triều lần đầu tiên đã thu nhận ông làm đệ tử; năm, theo Kinh Lăng Nghiêm, là Ưu Ba Ly lúc trình bày với Phật chỗ thân chứng viên thông, đã tự thuật là ông theo Phật lúc vượt thành tầm đạo. Ở đây, tôi không quan trọng Ưu Ba Ly là vị nào trong số năm vị trên, mà cứ y theo ý kiến đa số người bây giờ mà thuật lại hành trạng của vị thánh tăng được Phật và thánh chúng tặng danh hiệu là: tôn giả trì luật đệ nhất.

Xã hội Ấn Độ bấy giờ được phân chia thành bốn giai cấp: Bà La Môn (Brahman) gồm giới trí thức, tu sĩ là những người được kính trọng và tôn quý nhất; Sát Đế Lợi (Kshastriya) gồm vua chúa, đại thần, tướng lãnh là những người có quyền lực nhất; Vệ Xá (Vaisya) gồm thương nhân, trưởng giả là giới giàu có nhất; và Thủ Đà La (Sudra) là thành phần nô lệ trong những ngành nghề nặng nhọc, bị cho là tầng lớp hạ lưu hạ tiện nhất trong xã hội, phải xa lánh không được giao tiếp với tầng lớp thượng lưu và trung lưu kể trên; ngoài ra còn có tầng lớp Chiên Đà La (Pariah) là những người hết sức khốn khổ bần cùng.

Tôn giả Ưu ba Ly xuất thân từ một gia đình thuộc giai cấp Thủ Đà La. Lúc nhỏ, ngài không được đi học, lớn lên phải làm

những công việc dành riêng cho nô lệ như tôi tớ, đánh xe, giữ ngựa, khuân vác. Ưu Ba Ly vốn là một thợ cắt tóc trong thành Ca Tỳ La Vệ, may mắn được tuyển vào hoàng cung làm vương bộc, phụ trách việc cắt tóc cho các vị thân vương, hoàng thân, quốc thích. Chàng trai trẻ Ưu Ba Ly tuy thân phận là nô bộc nhưng với tánh tình trung hậu, thuần lương và chất phác, rất được lòng mọi người trong hoàng tộc. Lần đầu trở về cung sau khi đắc đạo, một hôm Phật muốn cắt tóc, Ưu Ba Ly được vinh dự tiến cử cắt tóc cho Phật. Chỉ trong thời gian cắt, bằng sự thận trọng và tập trung cao độ mà Ưu Ba Ly chứng nhập tứ thiền. Sau đó, như đã kể trong chuyện A Na Luật, có sáu vị vương tử xin xuất gia theo Phật và Ưu Ba Ly đã nài nỉ xin theo. Mặc dù được các vương tử ban tặng cho mọi vàng bạc châu báu mang theo, nhưng tôn giả vẫn quyết theo, nên các vương tử đành chấp thuận. Khi tất cả đến cầu Phật cho xuất gia, Thế Tôn bảo các vị vương tử hãy quyết định sau bảy ngày. Riêng đối với Ưu Ba Ly, Phật lập tức đồng ý. Khi các vương tử trở lại gặp Phật tỏ quyết tâm xuất gia, được Phật thu nhận và dạy các vị phải đảnh lễ vị sư huynh Ưu Ba Ly cho đúng pháp. Có thể nói Đức Phật và Phật Pháp lần đầu tiên trong lịch sử nhân loại đã tuyên ngôn giá trị bình đẳng giữa người và người. Hòa mình trong tăng đoàn, tôn giả nổi tiếng là tỳ kheo trì luật đệ nhất, đầy đủ oai nghi tế hạnh. Ngài phụ trách mọi vấn đề về giới luật trong tăng đoàn như hòa giải, xử lý những rắc rối y cứ trên giới điều và pháp lục hòa, làm pháp yết ma sám hối cho các tỳ kheo phạm giới, hay như thảo trình với Phật về các điều khoản vi tế, chưa thỏa đáng của luật nghi. Tôn giả đã gắn bó với tăng đoàn cho đến sau khi Phật nhập diệt, ngài tham dự đại hội kiết tập kinh điển lần đầu và phụ trách việc kết tập Luật Tạng.

PHÒNG PHI CHỈ ÁC

KINH VĂN: **Bấy giờ, ông Duy Ma Cật đến nói với con: Thưa ngài Ưu Ba Ly, ngài chớ kết thêm tội cho hai vị tỳ kheo này, phải trừ dứt ngay, chớ làm rối loạn lòng họ. Vì sao? Vì tội tánh kia không ở trong, không ở ngoài, không ở khoảng giữa. Như lời Phật nói: tâm nhơ nên chúng sanh nhơ, tâm sạch nên chúng sanh sạch. Tâm cũng không ở trong, không ở ngoài, không ở khoảng giữa. Tâm kia như thế nào, tội cấu cũng như thế ấy. Các pháp cũng thế, không ra ngoài chân như. Như ngài Ưu Ba Ly, khi tâm tướng được giải thoát thì có tội cấu chăng? Con đáp: Không.**

Câu chuyện của tôn giả Ưu Ba Ly bắt đầu với hai vị tỳ kheo phạm giới đến gặp ngài xin sám hối. Nghi thức sám hối như thế nào, chắc phải thông qua quá trình luận tội xét xem người phạm giới đã phạm sai lầm thế nào, phạm phải giới điều gì và mức độ có nghiêm trọng không. Như vậy, Ưu Ba Ly đóng vai trò của một thẩm phán, có người vi phạm, có giới bị phạm và có hình phạt thích đáng. Việc phán xét xác nhận tội lỗi thành điều thực có, biến luật nghi thành một liệt kê có tính chất hình thức cứng ngắt; có hiệu quả là một hình phạt nhất thời, không có tác dụng thay đổi hẳn tâm lý kẻ vi phạm. Điều này có nghĩa là người phạm tội có khả năng không hối cải và có thể tái phạm sau này. Chẳng phải chỉ có luật nghi của tăng đoàn thời bấy giờ, mà ngay cả luật pháp thế gian ở thời đại nào cũng thế, đều căn cứ vào điều luật quy định mà luận tội.

Duy Ma Cật y cứ trên tội tánh mà lý giải rằng suy cho cùng tội lỗi kia theo tâm niệm mà thành lập hay mất đi, vốn chẳng phải là bản chất của con người. Cưu Ma La Thập (Kumarajiva, 344-413) khi dịch kinh đến đoạn này có chú rằng: "*Lấy tội làm tội nên tâm tự nhiên sanh nhơ lắm. Tâm tự nhiên sanh nhơ lắm, ắt bị nhơ lắm buộc ràng, thì đó là tội lỗi làm nhơ lắm chúng sanh. Chẳng lấy tội làm tội, đó là tâm sạch, tâm sạch ắt chúng sanh sạch vậy*".

Duy Ma Cật không ngừng ở đó. Ông truy nguyên gốc sinh ra tội lỗi là vọng tưởng điên đảo chấp ngã. Thật vậy, tội lỗi sinh ra từ một niệm mê mờ thúc đẩy ta phạm tội. Và tội lỗi tạo nghiệp dìm chúng sanh trong biển sâu của sanh tử luân hồi.

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật nói: Tất cả chúng sanh tâm tướng không nhơ cũng như thế. Thưa ngài Ưu Ba Ly! Vọng tưởng là nhơ, không vọng tưởng là sạch; điên đảo là nhơ, không điên đảo là sạch; chấp ngã là nhơ, không chấp ngã là sạch. Ngài Ưu Ba Ly! Tất cả pháp sanh diệt không dừng, như huyễn, như chớp; các pháp không chờ nhau cho đến một niệm không dừng; các pháp đều là vọng kiến, như chiêm bao, như nắng dợn, như trăng dưới nước, như bóng trong gương, do vọng tưởng sanh ra. Người nào biết nghĩa này gọi là giữ luật, người nào rõ nghĩa này gọi là khéo hiểu.**

Duy Ma Cật rất khéo dẫn dắt câu chuyện từ việc phạm tội của hai vị tỳ kheo qua tướng vọng động bất định của thức và bản chất bất khả đắc, không chỗ có của tâm. Tất cả pháp là do tâm sanh, tùy tâm mà chuyển. Một niệm vô minh vừa khởi, vạn pháp liền duyên nhau sanh. Vô minh chính là vọng tưởng điên đảo chấp ngã. Các pháp vốn như; ta đã biết khi Duy Ma Cật khai mở pháp tướng trong đối thoại với Mục Kiền Liên. Một

khi đã sanh, thì pháp liền có tướng vọng tưởng, phân biệt, chấp trước. Kinh văn viết: **Vọng tưởng là nhơ, không vọng tưởng là sạch; điên đảo là nhơ, không điên đảo là sạch; chấp ngã là nhơ, không chấp ngã là sạch**. Và một khi pháp sanh, thì một chuỗi dài sanh diệt chớp nhoáng kéo nhau diễn ra vô cùng vô tận: **Tất cả pháp sanh diệt không dừng, như huyễn, như chớp; các pháp không chờ nhau cho đến một niệm không dừng**. Sanh diệt như huyễn, nghĩa là chúng ta chỉ mới thấy nó mường tượng giống huyễn, chứ chưa phải là huyễn thực sự. Thấy như huyễn trước, rồi mới thấy hư huyễn; lúc này ta mới chứng thực được lời Duy Ma Cật: **các pháp đều là vọng kiến, như chiêm bao, như nắng dợn, như trăng dưới nước, như bóng trong gương, do vọng tưởng sanh ra**. Đến đây, nghĩa lý kinh văn tiếp nối một cách nhất quán với câu chuyện thiên nhãn vọng kiến của ngài A Na Luật. Và đây chính là hàm ý của Duy Ma Cật.

Phá trừ vọng kiến chỉ mới là lý. Làm sao để ngăn ngừa nó không tạo tội nghiệp mới là sự. Đó là lý do tại sao Duy Ma Cật tiếp cận Ưu Ba Ly. Vọng kiến khó trừ ngay được, nên muốn nó không trở thành tội lỗi thì giữa chúng phải có bờ ngăn; đó là giới. Nhân có tỳ kheo hành sự phi pháp, Phật mới ban chế luật nghi. Ngài không tùy tiện bày đặt ra giới thảy một lần. Kinh Đại Bát Niết Bàn viết: "*Ba La Đề Mộc Xoa (Pràtimokwa) gọi là tri túc, thành tựu oai nghi, không cất chứa, cũng gọi là tịnh mạng...là lìa nghiệp tà bất thiện của thân, khẩu, ý. Luật là các giới, oai nghi nghĩa hay trong các kinh thâm diệu, ngăn thọ tất cả vật bất tịnh và nhân duyên bất tịnh*".

Giới không mang tính cố định. "*Có thanh văn thừa trì thanh tịnh giới mà ở nơi bồ tát thừa gọi là phá giới. Có bồ tát thừa*

trì thanh tịnh giới mà ở nơi thanh văn thừa gọi là phá giới. Thế nào là người thanh văn thừa trì thanh tịnh giới mà ở nơi bồ tát thừa gọi là phá giới? Này Ưu Ba Ly! người thanh văn thừa cho đến chẳng nên phát khởi một niệm còn thọ thân sau, đây gọi là thanh văn trì thanh tịnh giới, nhưng ở nơi bồ tát thì gọi là đại phá giới. Thế nào là người bồ tát thừa trì thanh tịnh giới mà ở nơi thanh văn thừa gọi là phá giới? Này Ưu Ba Ly! Đại bồ tát tu hành đại thừa có thể trong vô lượng a tăng kỳ kiếp kham chịu thọ thân chẳng hề chán khổ, đây gọi là bồ tát trì thanh tịnh giới mà ở nơi thanh văn thừa gọi là đại phá giới" (Kinh Đại Bảo Tích, pháp hội Ưu Ba Ly, thứ 24). Ở đây tôi không bàn luận sâu cạn về tánh tướng của giới, tôi chỉ quan trọng khía cạnh giới là bờ ngăn giữa căn và cảnh, là tấm chắn ngăn ngừa sai trái, ngừng hẳn điều ác, để vọng kiến không xô đẩy chúng ta phạm tội. Chỉ xin kể hai mẫu truyện sau để cao nhân thẩm xét.

Một hôm, thiền sư Quế sâm (867-928) vì chúng thăng đài tuyên giới bổn trong lễ bố tát xong bèn nói: "*Trì giới chỉ giữ luật thân mà thôi, chớ không thể giải thoát. Y theo văn mà tác giải, há phát khởi thánh ý?*"

Ở tu viện Quang Hiếu, phía đông thành Dương Châu, có thiền sư Tuệ Giác là pháp tự của thiền sư Triệu Châu, một hôm có người tới hỏi sư: "*Tôi bình sinh thích sát sanh, vậy có tội không?*". Sư đáp: "*Không tội*". Người ấy ngạc nhiên: "*Vì sao không tội?*". Sư đáp: "*Giết một, hoàn một*".

Quí vị thử suy ngẫm về hai câu chuyện trên xem, không chừng quí vị là người mà Duy Ma Cật muốn nhắn nhủ: **Người nào biết nghĩa này gọi là giữ luật, người nào rõ nghĩa này gọi là khéo hiểu**.

KINH VĂN: **Lúc đó hai vị tỳ kheo khen rằng: Thật là bậc thượng trí! Ngài Ưu Ba Ly này không thể sánh kịp. Ngài là bậc giữ luật hơn hết mà không thể nói được. Con đáp rằng: Trừ Đức Như Lai ra, chưa có bậc thanh văn và bồ tát nào có thể chế phục được chỗ nhạo thuyết biện tài của ông Duy Ma Cật. Trí tuệ của ông thông suốt không lường.**
Khi ấy hai vị tỳ kheo dứt hết nghi hối, phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác và phát nguyện rằng: Nguyện làm cho tất cả chúng sanh được biện tài như vậy. Vì thế con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Một lần nữa chúng ta phải thán phục **chỗ nhạo thuyết biện tài của ông Duy Ma Cật** đi từ việc phạm giới của hai vị tỳ kheo, là một sự việc đã xảy ra, ngược về nguồn vọng kiến để nói cái mà ông không hề nhắc đến dù chỉ một chữ, là cái mà chúng ta phải tự thấy; đó là giới. Nhân tội mà nói giới, đó chẳng phải cũng là điều mà Phật đã làm sao? "*Này thiện nam tử! Như người vá áo, thấy áo có lỗ rách rồi sau mới vá. Cũng vậy, thấy chúng sanh có nhân duyên sa vào địa ngục A Tỳ, Như Lai bèn dùng Giới lành mà vá đó*" (Kinh Đại Bát Niết Bàn).

Có một điều khá thú vị là trong Cảnh Đức Truyền Đăng Lục (do thiền sư Đạo Nguyên biên soạn năm 1004, có ghi chép lại 7 bài kệ của 7 vị cổ Phật trước Phật Thích Ca, từ Phật Tỳ Bà Thi đến Phật Ca Diếp), trong đó có 6 bài, trừ bài kệ của Phật Câu Lưu Tôn, đều có đề cập đến tội phước giai không, ác nghiệp thị huyễn, tội nghiệp như ảo. Chắc hẳn không phải là sự trùng hợp ngẫu nhiên? Đã đành giới là quan trọng, có tác dụng giữ gìn thân, khẩu, ý, nhưng một khi việc phạm tội đã xảy ra, cũng cần nên cân nhắc khi phán xử. Phán tội là khía cạnh dụng của giới. Lý lẽ tội tánh vốn không, nếu bị lợi dụng, thì trở

thành cái cớ cho ta tự biện bạch để tội bị nhân đôi; nếu khéo dùng thì chàng Vô Não (Angulimala) trong sát na quay đầu lại lập tức trở thành thánh nhân.

Thiền sư Huyền Giác (665-713) nhân đọc Kinh Duy Ma Cật mà đốn ngộ, sau viết "*Chứng Đạo Ca*" có bài thi kệ:

Sư tử hống thuyết vô úy
Thương thay ai vẫn mê mờ rối
Chỉ e tội chướng lấp bồ đề
Chẳng được Như Lai mở kho bí
Có hai tỳ khưu phạm dâm sát
Đóm huỳnh Ba Ly thêm buộc siết
Bồ Tát Duy Ma chốc giải ngờ
Như vầng dương hực tiêu sương tuyết

HÀNH TRÌNH VIỄN LY

TÔN GIẢ LA HẦU LA

KINH VĂN: **Phật bảo La Hầu La: Ông đi đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật.**
La Hầu La bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Phật giáo thế giới ngày nay thống nhất năm Đức Phật đản sanh là năm 624 TCN. Thái tử Sĩ Đạt Ta năm mười bảy tuổi kết hôn với công chúa Da Du Đà La (Yasodhara), xuất gia năm 605 TCN, ba mươi tuổi thành đạo (594TCN) và không lâu sau trở

về thành Ca Tỳ La Vệ để hóa độ thân tộc. Lúc đó La Hầu La chỉ mới là một cậu bé mười tuổi. Nhiều đời trước, tôn giả từng phát nguyện làm con và theo làm đệ tử của bất kỳ vị Phật nào ra đời. Do nhân duyên đó, dù là còn bé, La Hầu La đã sớm được Phật thu nhận vào tăng đoàn. Vậy là cậu bé La Hầu La trở thành chú sa di đầu tiên trong lịch sử Phật giáo. Tuy được nuông chiều từ bé trong hoàng cung, nhưng dần dà theo thời gian nhờ sự chăm sóc và dạy dỗ của Phật và tôn giả Xá Lợi Phất, vị thầy trực tiếp mà La Hầu La thành thuần thục, biết phục thiện, đức hạnh nhẫn nhục vượt bực. Tôn giả thầm lặng, nghiêm mật trong công phu tu tập, oai nghi tế hạnh đầy đủ, thiền định tinh tấn. Vì thế mới ngoài hai mươi, La Hầu La đã đắc quả A La Hán và được Phật khen là đệ tử mật hạnh đệ nhất.

Trong văn học A Hàm, Trung Bộ Kinh, có ba bản kinh gắn liền với tuổi trẻ của La Hầu La. Đó là Đại Kinh Giáo Giới La Hầu La (Maha Rahulovada Suttam), Kinh Giáo Giới La Hầu La ở rừng Ambala (Ambalatthika Rahulovada Suttam) và Tiểu Kinh Giáo Giới La Hầu La (Cùla Rahulovada Suttam). Sự kiện này cho thấy giới là điều gắn bó nhất trong cuộc đời xuất gia của tôn giả. La Hầu La được Phật thọ ký về sau thành Phật hiệu là Đạo Thất Bảo Hoa Như Lai. Hành trạng của tôn giả không sôi nổi, không có nhiều nhân duyên tiếp xúc dân gian, đúng như tính tình trầm mặc, cẩn mật của ngài. Ngài viên tịch trước Phật, lúc ngài ở tuổi trung niên trên dưới năm mươi.

Trong Đại Đường Tây Vực Ký, đại sư Huyền Trang ghi chép một chuyện lạ lùng. Có một vị hòa thượng già chống gậy ngày kia vào thành khất thực. Sau khi thọ bát cháo nóng của một vị thí chủ, vị hòa thượng ấy thở dài nói: "*Tôi thấy thời Phật tại thế, nhà nhà đều tin Phật, bây giờ ít có ai, chúng sanh nghiệp*

chướng nặng làm sao". Người thí chủ ngạc nhiên hỏi tại sao lão hòa thượng biết, có chứng kiến thấy không. Vị tăng già trả lời: "*Tôi chính là La Hầu La, vâng lời Phật luôn ở thế gian hộ trì Phật Pháp*", nói xong ngài biến mất. Đó chính là một trong mười sáu vị La Hán trụ thế, dân gian thường gọi là La Hán Trầm Tư.

HÀNH TRÌNH VIỄN LY

KINH VĂN: **Vì sao? Nhớ lúc trước kia, các trưởng giả tử ở thành Tỳ Da Ly đến con cúi đầu làm lễ hỏi rằng: Thưa ngài La Hầu La, ngài là con của Phật, vì đạo mà bỏ ngôi Chuyển luân vương mà xuất gia. Việc xuất gia đó có những lợi ích gì? Con liền đúng theo pháp mà nói sự lợi ích của công đức xuất gia.**

Lúc đó ông Duy Ma Cật đến nói với con rằng: Thưa ngài La Hầu La! Ngài không nên nói cái lợi của công đức xuất gia. Vì sao? Không lợi, không công đức mới thật là xuất gia. Về pháp hữu vi, có thể nói là có lợi, có công đức. Còn xuất gia là pháp vô vi; trong pháp vô vi, không lợi, không công đức. La Hầu La! Vả chăng, xuất gia là không kia, không đây, cũng không ở chính giữa; ly sáu mươi hai món kiến chấp; ở nơi niết bàn là chỗ nhận của người trí, chỗ làm của bậc thánh; hàng phục các ma, khỏi ngũ đạo, đặng ngũ lực, lập ngũ căn; không làm náo người khác, rời các tạp ác, dẹp các ngoại đạo, vượt khỏi giả danh, ra khỏi bùn lầy không bị ràng buộc; không ngã sở, không chỗ thọ, không rối loạn

trong lòng, ưa hộ trợ ý người khác, tùy thiền định, rời các lỗi. Nếu được như thế mới thật là xuất gia.
Khi ấy ông Duy Ma Cật bảo các trưởng giả tử: Các ngươi nay ở trong chánh pháp, nay cùng nhau xuất gia. Vì sao? Phật ra đời khó gặp. Các trưởng giả tử nói: Thưa cư sĩ, chúng tôi nghe Phật dạy cha mẹ không cho, không được xuất gia. Ông Duy Ma Cật nói: Phải, các ngươi nếu phát tâm Vô Thượng Bồ Đề, đó chính là xuất gia, đó chính là đầy đủ giới pháp. Bấy giờ ba mươi hai vị trưởng giả tử đều phát tâm Vô Thượng Bồ Đề. Vì thế con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Trên là câu chuyện Ưu Ba Ly giới thiệu bờ ngăn là giới để vô hiệu hóa thiên nhãn vọng kiến lập chỗ sở tri của A Na Luật. Giới là một phần quan trọng trong đời sống xuất gia. Muốn giới pháp hoàn thiện, trước hết phải hiểu nghĩa chân thật của việc xuất gia; thế mới đúng là lý soi đường cho sự, sự vẹn toàn cho lý. Một hôm, La Hầu La đang nói về lợi ích của việc xuất gia cho một số thanh niên nhà giàu, Duy Ma Cật kịp thời xuất hiện để tiếp nối vở tuồng La Hầu La đang diễn. Ông không phủ nhận lợi ích thiết thực mà La Hầu La đang nói đến, nhưng ông cho rằng đó là chưa phải là nghĩa rốt ráo, hãy còn hạn hẹp trong pháp hữu vi. **Vì sao? Không lợi, không công đức mới thật là xuất gia**.

Thật vậy, xuất gia có nghĩa chân thực là buông bỏ, là xa lìa. Đã gọi là xả bỏ, là xa rời, thì không còn thấy có cái gì là có, là được. Gọi là bỏ, chẳng phải như bỏ sanh tử, chọn niết bàn. **Xuất gia là không kia, không đây, cũng không ở chính giữa**; là ly tướng đối đãi phân biệt vậy. Gọi là ly, chẳng phải như ly phiền não, cầu Bồ Đề. Ly trong "*viễn ly điên đảo mộng tưởng*"

của Bát Nhã Tâm Kinh. Viễn ly mọi huyễn tướng của ngã, nhân, chúng sanh và thọ giả, vốn do vọng tưởng mà có. Viễn ly kiến chấp cho dù là sáu mươi hai tà kiến hoặc dù gom gọn lại còn bốn thứ ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến và thọ giả kiến. Viễn ly nhị chướng là sở tri chướng và phiền não chướng. Viễn ly tứ đảo: vô thường cho là thường, khổ cho là vui, vô ngã cho là ngã, bất tịnh cho là tịnh; thậm chí dựng lập giả tướng của thường, lạc, ngã, tịnh mà lại mong cầu có được, nào biết rằng niết bàn chân thường, chân lạc, chân ngã, chân tịnh vốn thường trụ ngay nơi ta. Viễn ly cho đến tướng ly, niệm ly cũng ly, ly cho đến vô sở ly như Kinh Viên Giác nói. Vô sở ly chính là **ở nơi niết bàn là chỗ nhận của người trí, chỗ làm của bậc thánh**.

Chúng ta chưa phải là bậc thánh, hãy còn là phàm phu, còn dụng công xuất gia, viễn ly, nên Duy Ma Cật nhắc nhở chúng ta cảnh giác không nên chấp trước bất kỳ huyễn tượng nào đang diễn ra trước mắt, cho dù có Phật, bồ tát hiện thân khen ngợi, cũng đừng tưởng mình chứng đắc. Đó chính là ma tự tâm hiện. Ngay cả trong hiện thực đối người tiếp vật cũng vậy, đủ các loài thiên ma, ma vua, ma quân, ma con, ma cháu lúc nào cũng sẵn sàng hóa thân đến làm chướng ngại hành giả xuất gia. Điều này trong Kinh Lăng Nghiêm Phật đã chỉ thẳng tận mặt năm mươi ấm ma để chúng ta cần nhớ kỹ.

Từ câu chuyện của A Na Luật trở ngược lại Xá Lợi Phất chủ yếu là phá thức thứ sáu. Đến đây, viễn ly cùng cực rốt ráo là đã chuyển thức thứ bảy Mạt Na vốn có tác dụng kiên trì chấp trước thành Bình Đẳng Tánh Trí. Vượt qua giai đoạn này, tức đã hàng phục ngũ ấm ma, xa lìa tam giới, các căn đã trở nên thanh tịnh, tiền ngũ thức theo đó chuyển hóa thành Thành Sở Tác Trí.

Chính là chỗ kinh văn viết: **hàng phục các ma, khỏi ngũ đạo, đặng ngũ lực, lập ngũ căn**. Cảnh trả về cho cảnh, người trả về cho người, pháp trả về cho pháp, trần trả về cho trần, danh tướng trả về cho danh tướng, rời bỏ mọi dính mắc. Lúc đó ta mới nhận ra các pháp vốn thanh tịnh, chẳng có gì ta phải nhận chịu hay có được. Và ta mới mặc nhiên tự tại, tùy thuận ý người, từ từng ý niệm đến hành vi đều ở trong chánh pháp, không hề phạm lỗi.

Các trưởng giả tử nghe ông Duy Ma Cật vừa luận bàn với La Hầu La, lòng muốn xuất gia nhưng vì luật pháp bấy giờ chỉ cho người trẻ tuổi xuất gia với sự đồng ý của cha mẹ, nên Duy Ma Cật nhân đó kết luận: **Các ngươi nếu phát tâm Vô Thượng Bồ Đề, đó chính là xuất gia, đó chính là đầy đủ giới pháp.** Như vậy, trên hình thức của việc theo đuổi chân lý, rời gia đình, xa vợ con, bỏ sự nghiệp không còn là chuyện cần thiết nữa. Người cư sĩ có thể có công phu tu tập, đọc tụng kinh điển, thọ trì giáo giới như tăng nhân tự viện. Nhưng liệu chúng ta có đem tâm sanh diệt mà cầu quả Bồ Đề không, thì đó lại là vấn đề khác bên dưới sẽ đề cập đến. Và để khép lại câu chuyện về La Hầu La, ta tạm gọi đây là câu chuyện về hành trình viễn ly. Cuộc viễn ly này không phải là để rời xa mà chính là sự trở về quê cũ, nhận lại ngôi nhà của chính mình, mới hay rằng nó vẫn thường ở đó, không hề biến đổi. Đó chính là Pháp thân thường trụ của chính ta, và cũng là câu chuyện của tôn giả A Nan dưới đây.

PHÁP THÂN THƯỜNG TRỤ

TÔN GIẢ A NAN

KINH VĂN: **Phật bảo A Nan: Ông đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật.**
A Nan bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Tôn giả A Nan, trong số đại đệ tử của Phật là vị thánh tăng nổi tiếng đa văn đệ nhất với trí nhớ siêu việt tột bậc. Hành trạng của A Nan điểm đầy những mẫu chuyện tuy được chứng thực trong lịch sử nhưng vẫn đậm nét truyền kỳ. Tôn giả cùng với A Na Luật, Đề Bà Đạt Đa và Bạt Đề là anh em họ của thái tử Sĩ Đạt Ta. Lần đầu tiên khi Phật trở về thành Ca Tỳ La Vệ, khi ngài gặp A Nan, lúc đó vừa mười tám tuổi, Phật đã nhận ra khí chất phi phàm của tôn giả có thể là bậc long tượng phát huy đạo pháp về sau. Từ đó Phật tiếp cận A Nan, khiến tôn giả trỗi dậy trong lòng niềm kính phục trước uy nghi của bậc Đạo Sư. Do đó, tôn giả đã cùng với các vị vương tử xuất gia theo Phật bắt đầu hành trình tu học và xiển dương Phật pháp.

Tuy A Nan không đầy đủ các tướng tốt và vẻ đẹp như Phật, nhưng so với thế gian, khó có ai bằng được ngài về hình tướng và dung mạo mà Bồ tát Văn Thù phải ngợi khen:

Tướng như thu mãn nguyệt
Nhãn tợ thanh liên hoa
Phật pháp như đại hải
Lưu nhập A Nan tâm
Tướng giống trăng thu đầy

Mắt tợ hoa sen xanh
Phật pháp như biển rộng
Chảy vào tâm A Nan

Tôn giả A Nan góp công rất lớn vào lịch sử phát triển của tăng đoàn, trong đó phải kể đến là nhờ ngài ba lần thỉnh cầu, Phật mới chấp nhận cho phái nữ xuất gia. Nguyên do là sau khi A Nan và các vương tử theo Phật một thời gian, hoàng phi Ma Ha Ba Xà Ba Đề phát tâm xuất gia đã cùng năm trăm phi tần, cung nữ vượt đường xa từ Ca Tỳ La Vệ đến thành Tỳ Da Ly xin Phật cho xuất gia. Phật không đồng ý vì sự có mặt của nữ giới sẽ gây nhiều chướng ngại về mặt pháp chế cho tăng đoàn. Nhờ A Nan kiên nhẫn thỉnh cầu ba lần, Phật đã chấp thuận từ đó cho phái nữ được xuất gia làm tỳ kheo ni.

Cũng vì quá khôi ngô tuấn tú mà A Nan trải qua một kinh nghiệm không may, nhưng đó lại là một cơ duyên lớn cho chúng sanh cõi Ta bà. Một hôm tôn giả trì bát khất thực ngang nhà một cô gái thuộc tầng lớp Chiên Đà La tên Ma Đăng Già (Matangi). Cô gái này choáng váng trước tướng mạo của ngài nên đã dùng tà chú Phạm Thiên khiến tôn giả vào nhà để dùng nữ sắc mê hoặc ngài. Phật liền biết nên giao cho Bồ Tát Văn Thù kịp thời hiện thân đọc chú Thủ Lăng Nghiêm cứu A Nan thoát nạn phạm trọng giới. Do nhân duyên đó, Thế tôn đã thuyết Kinh Đại Phật Đảnh Thủ Lăng Nghiêm (Suramgama Samadhi Sutra) là một kinh hết sức thù thắng. cũng trong hội Lăng Nghiêm, A Nan đã phát đại nguyện:

Phụng thỉnh Thế Tôn vị chứng minh
Ngũ trược ác thế thệ tiên nhập
Như nhất chúng sinh vị thành Phật
Chung bất ư thử thủ Nê Hoàn

Cúi xin Thế Tôn chứng minh cho
Đời ác trược con thề vào trước
Còn một chúng sanh chưa thành Phật
Thì con không nhận hưởng Niết Bàn

Trong hơn 25 năm trước khi Phật nhập Niết Bàn, A Nan là thị giả thường xuyên bên Phật. Với lòng kính yêu sâu sắc, tôn giả đã chăm sóc Phật hết mực tận tụy và chu đáo. Sau khi Phật tịch diệt vài tháng, đại hội kiết tập kinh điển lần đầu được triệu tập. Chỉ một đêm trước ngày khai mạc, tôn giả đã nhất tâm phản tỉnh, thiền quán và chứng quả A La Hán. Sự chứng quả muộn màng của ngài cho chúng ta bài học quý giá. Thiên trọng về giáo, xem nhẹ phần hành sẽ dẫn đến sự trễ nải trong tu chứng. Văn tư tu phải là thể cân bằng và hoàn chỉnh, nhờ đó việc tu được viên mãn và sự hoằng dương chánh pháp về sau mới hưng thịnh. Trong hội Pháp Hoa, Phật đã thọ ký cho A Nan về sau sẽ thành Phật hiệu là Sơn Hải Tuệ Tự Tại Thông Vương Như Lai. Lịch sử Thiền tông bắt đầu từ ngài Ca Diếp, truyền cho đệ nhị tổ chính là tôn giả A Nan. Về sau khi thấy cơ duyên hóa độ đã viên mãn, A Nan đã truyền y bát cho tôn giả Thương Na Hòa Tu (Shanavasa) và thị tịch. Tương truyền lúc đó ngài được 120 tuổi.

PHÁP THÂN THƯỜNG TRỤ

KINH VĂN: **Vì sao? Nhớ lại lúc trước, Thế Tôn thân hơi có bệnh, phải dùng sữa bò. Con cầm bát đến đứng trước cửa nhà người đại Bà La Môn. Lúc bấy giờ ông Duy Ma Cật**

đến bảo con: Này A Nan, làm gì cầm bát đứng đây sớm thế? Con đáp: Cư sĩ, Thế Tôn thân hơi có bệnh, phải dùng sữa bò, nên tôi đến đây xin sữa.
Ông Duy Ma Cật nói: Thôi thôi! Ngài A Nan chớ nói lời ấy. Thân Như Lai là thể kim cang, các ác đã dứt, các lành khắp nhóm, còn có bệnh gì, còn có não gì? Im lặng bước đi, ngài A Nan! Chớ phỉ báng Như Lai, chớ cho người khác nghe lời nói thô ấy, chớ làm cho các trời oai đức lớn và các bồ tát từ Tịnh độ phương khác đến đây nghe được lời nói ấy. Ngài A Nan! Chuyển Luân Thánh Vương có ít phước báo còn không tật bệnh, huống chi Như Lai phước báo nhiều hơn tất cả đấy ư? Hãy đi A Nan. Chớ làm cho chúng tôi chịu sự nhục đó. Hàng ngoại đạo Phạm chí nếu nghe lời ấy, chắc sẽ nghĩ rằng: Sao gọi là Thầy, bệnh của mình không cứu nổi, mà cứu được bệnh người khác ư? Nên lẽn đi mau, chớ để cho người nghe. Ngài A Nan! Phải biết thân Như Lai chính là Pháp thân, không phải thân tư dục. Phật là bậc Thế Tôn hơn hết ba cõi, thân Phật là vô lậu các lậu đã hết, thân Phật là vô vi, không mắc vào các số lượng, thân như thế còn bệnh gì?
Bạch Thế Tôn! Lúc đó con thật quá hổ thẹn, không lẽ con gần Phật mà nghe lầm ư? Con liền nghe trên không có tiếng nói rằng: A Nan! Đúng như lời cư sĩ nói. Chỉ vì Phật ứng ra đời ác đủ năm món trược nên hiện ra việc ấy để độ thoát chúng sanh thôi. A Nan! Hãy đi lấy sữa, chớ có thẹn. Thế Tôn! Ông Duy Ma Cật trí tuệ biện tài dường ấy, cho nên con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.
Như vậy, năm trăm vị đại đệ tử mỗi người đều đối trước Phật trình bày chỗ bổn duyên của mình, vị nào cũng khen

ngợi, thuật lại những lời của ông Duy Ma Cật và đều nói: Không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

Câu chuyện của A Nan diễn ra vào một ngày Đức Phật nhuốm bệnh, cần phải dùng sữa bò cho khỏe. A Nan vì thế mà từ sáng sớm đã trì bát đến trước nhà một người giàu có thuộc tầng lớp Bà La Môn chờ dịp khất thực.

Người sống trên đời ai mà chẳng có lúc bệnh. Không phải thân bệnh thì là tâm bệnh. Chúng ta không bàn đến bệnh lý theo kiểu y học. Trên đạo lý và theo Phật pháp, chúng ta có ba căn bệnh lớn là: phiền não chướng, nghiệp chướng và báo chướng. Phiền não chướng là tất cả những tâm sở bất tịnh theo bám tâm thức chúng ta. Nhân ta đã gieo và quả ta thọ lãnh là nghiệp báo chướng. Thân thọ bệnh của ta, Duy Ma Cật gọi là **thân tư dục**, là thân do ái nhiễm mà sanh và cũng được nuôi dưỡng bởi ái nhiễm. Thân tư dục là hình tướng sanh ra, có tướng đối đãi, tức có đẹp xấu, khỏe mạnh hay đau ốm, có thọ mạng dài hay ngắn, có sanh và diệt. Phàm phu phước mỏng, nghiệp dày nên thường xuyên có tướng bệnh. Thánh nhân do đoạn các việc ác, làm các điều lành, chẳng những hiếm khi bệnh mà còn thọ mệnh lâu dài. Trong hàng thánh chúng bấy giờ có tôn giả Bạc Câu La (Vakkula) được đời sau truyền tụng là trường thọ đệ nhất, thị tịch lúc 160 tuổi. Cả đời ngài trì giới không sát sanh, và lâu xa trong quá khứ, thời Phật Tỳ Bà Thi (Vipasyin Buddha), tôn giả đã dâng thuốc cúng dường một vị Bích Chi Phật. Do những nhân tối thiện lành đó mà được đầy đủ phúc thọ an khang như ngài thuật lại: "*Ta nơi Chánh pháp, trong Luật học đạo đến nay đã 80 năm, chưa từng bệnh, cho dù là đau đầu trong khoảng thời gian một cái khảy móng tay, và chưa từng uống thuốc dù là một miếng Ha Lê Lặc*" (Kinh Bạc Câu La, Trung A Hàm).

Tôn giả
Bạc Câu La là một vị A La Hán đã thế, **huống chi Như Lai phước báo nhiều hơn tất cả**. Vì **các ác đã dứt, các lành khắp nhóm, còn có bệnh gì, còn có não gì?**
Duy Ma Cật nói rõ ràng hơn: **Ngài A Nan! Phải biết thân Như Lai chính là Pháp thân, không phải thân tư dục. Phật là bậc Thế Tôn hơn hết ba cõi, thân Phật là vô lậu các lậu đã hết, thân Phật là vô vi, không mắc vào các số lượng, thân như thế còn bệnh gì?** Pháp thân (Dharmakaya) là thể chân như, chỗ sở y thành tựu tất cả công đức, là pháp tánh thâu gồm lý như như và trí như như, là tánh đức diệu minh soi chiếu và thông suốt vạn pháp, là Phật tánh thường trụ. Đó chỉ là những cố gắng tạm định nghĩa vì pháp thân là thể vô tướng xa lìa kiến văn giác tri. Ở chư Phật thì hiển hiện rốt ráo. Ở chư bồ tát thì chứng hiện từng phần. Ở phàm phu thì bị che lấp bởi vô minh. Tất cả loài chúng sanh đều có Phật tánh, đều đồng pháp thân Phật. Pháp thân tuy thường trụ, vô tướng, vô tác nhưng chúng sanh vì mê lầm nên cần thiết nương theo đó làm chỗ quy y, gọi là tạm tu. Pháp thân là một trong ba thân của Phật: Pháp thân, Báo thân và Hóa thân. Báo thân (Sambhogakaya) là tự thọ dụng thân, do công đức tu chứng hiện thành 80 vẻ đẹp và 32 tướng tốt, tự tại vô ngại như Phật A Di Đà ở cõi Liên Hoa Ảnh, hay cõi Cực Lạc, hoặc như Phật Dược Sư ở cõi Tịnh Lưu Ly. Hóa thân (Nirmanakaya) là vô lượng thân tùy loại chúng sanh mà Phật hóa hiện đồng hình tướng để hóa độ chúng sanh. Hóa thân là tha thọ dụng thân để làm lợi ích chúng sanh. Pháp thân, báo thân và hóa thân tuy nói có ba nhưng quy về một; một tức là ba, ba tức là một. Kinh Đại Bát Niết Bàn viết: "*Thiệt tánh của Như Lai tức là Pháp thân, là thân vô sanh, là thân phương tiện,*

tùy thuận nơi thế gian thị hiện vô lượng nghiệp dụng, thị hiện sanh ra nơi này nơi khác. Như mặt trăng kia hiện ra trong tất cả chỗ có nước". Dù là ánh trăng lưỡi liềm, trăng bán nguyệt, hay trăng ngày rằm, tất cả đều là ảnh hiện của một vầng trăng duy nhất lúc nào cũng tròn đầy viên mãn. Vì giáo hóa chúng sanh mà chư Phật thị hiện vô lượng thân tướng, vô biên nghiệp dụng, ngay cả hiện ra làm chúng sanh báng Phật, nhạo pháp, hay hoại tăng. Do nghĩa này, ta có thể hiểu kinh văn viết tiếp về A Nan: **Con liền nghe trên không có tiếng nói rằng: A Nan! Đúng như lời cư sĩ nói. Chỉ vì Phật ứng ra đời ác đủ năm món trược nên hiện ra việc ấy để độ thoát chúng sanh thôi**. **Trên không có tiếng nói**; là nghĩa từ pháp thân vô tướng thường trụ lưu xuất pháp chân thực là hóa thân ứng hiện ra đời để độ thoát chúng sanh.

Chẳng những hóa thân hiện tướng đản sanh, hay gồm cả tám tướng thành đạo, mà còn trong mỗi mỗi tướng trong mỗi một ngày của Phật. Đức Phật ra đời chỉ vì một đại sự nhân duyên duy nhất là khai thị chúng sanh giác ngộ và thể nhập Tri kiến Phật. Chỉ trong nửa thế kỷ, Phật đã để lại cho cuộc đời một kho tàng pháp bảo vô giá và ngôi nhà tăng bảo làm gương mẫu thánh thiện cho thế nhân; chỉ vì một mục đích duy nhất là **để độ thoát chúng sanh thôi**. Hóa thân Phật Thích Ca trụ thế 80 năm nhắn nhủ chúng ta nên có tâm tin rằng Phật tánh bổn hữu, Như Lai thường trụ, Pháp không hoại, và Tăng không diệt cho dù ngay trong **đời ác đủ năm món trược**. Tin được như vậy mới thực là tin sâu, là từ trực tâm, thâm tâm và Bồ Đề Tâm, chứ không phải từ tâm sanh diệt. Nhân đã như thế thì quả chắc chắn không sai là Vô Thượng Bồ Đề, chứng pháp thân thường trụ. Và Pháp thân thường trụ chính là câu chuyện A Nan ở đây.

Vậy thì sự việc Phật có bệnh khiến A Nan phải lo lắng, phải hiểu thế nào cho đúng? Trong Kinh Đại Bát Niết Bàn, Bồ Tát Ca Diếp (không phải là tôn giả Đại Ca Diếp. Vị này còn trẻ, thuộc tộc Đa La) có hỏi Phật tại sao Ngài bệnh khi mà Phật đã trải qua vô lượng kiếp tu đạo bồ tát nguyện cứu thoát chúng sanh khỏi các bệnh khổ, tại sao thân Phật là thân kim cang mà lại có bệnh. Rõ ràng là thánh chúng đều thấy Phật bệnh, sắp nhập Niết Bàn, thế mà "*lúc bấy giờ, Đức Thế Tôn, đại bi huân nơi lòng, rõ biết tâm niệm của đại chúng, muốn tùy thuận để đại chúng được lợi ích rốt ráo, liền ngồi dậy ngồi kiết già, dung nhan vui vẻ sáng rỡ như vàng ròng, mặt mắt xinh đẹp như trăng tròn, hình dung thanh tịnh không có những cấu uế, phóng ánh sáng lớn chiếu khắp hư không*" (Kinh Đại Bát Niết Bàn, phẩm 18: Hiện bệnh). Lúc này là hóa thân quy vị và hiện toàn pháp thân rực rỡ. Toàn thánh chúng hoàn toàn không còn lầm lẫn thấy tướng bệnh của Phật, chỉ thật thấy tướng hảo trang nghiêm phóng quang rực rỡ. Điều này thần diệu như cuối phẩm Phật Quốc khi Phật nhấn ngón chân xuống đất hiện quốc độ thanh tịnh. Ánh từ quang ấy chiếu khắp Tam thiên, các cõi địa ngục trở nên trống rỗng, loài ngạ quỷ bị đọa trăm ngàn năm bỗng hết đói khát. Điều đó chẳng phải là tướng bệnh của chư Phật, chư đại bồ tát là vì đại nguyện độ sanh đó sao? "*Trong ánh sáng ấy cũng nói tạng vi mật của Như Lai, nói rằng: tất cả chúng sanh đều có Phật tánh*". Và Phật còn ngay đó mà chỉ ra cho chúng sanh tự tánh Phật nơi chính mình là chánh nhân để thoát ly sanh tử trở về tự tánh pháp thân. Đó là chánh nhân tối thắng để được quả tối thượng. Ba thân Phật bất khả tư nghị, chỉ Phật với Phật hiểu nhau thôi. Do đó chỉ có hóa thân của Kim Túc Như Lai, tức trưởng giả Duy Ma Cật mới có thể khai thị cho tôn giả A

Nan.

Duy Ma Cật với trí vô ngại như thế, nên chẳng những mười vị đại đệ tử của Phật, thêm 500, thậm chí cả 1250 vị thánh chúng có lần lượt gặp ông, cũng sẽ được ông khai huệ nhãn, và tất nhiên sẽ từ chối mà thú nhận rằng **không kham lãnh đến thăm bệnh ông**.

Những câu chuyện của các vị thánh tăng trên là những vở kịch đầy tính triết lý, có bố cục liên kết chặt chẽ nhau về mặt tư tưởng. Nghệ thuật dàn dựng kịch tuyệt vời ở chỗ nó không phải là một cuộc họp tranh luận có chủ đề hoặc một buổi lên lớp khô khan có bài bản. Đó chỉ là sự tình cờ gặp nhau trong đời thường. Rồi câu chuyện xoay quanh những sinh hoạt thường ngày của chư thánh chúng như tọa thiền, khất thực, thuyết pháp, nghe pháp, tư duy, kiến văn, xuất gia, trì giới, sám hối, hiếu dưỡng với thầy...Tuy nhiên sự gặp gỡ tựa như ngẫu nhiên và các đối thoại tưởng chừng rời rạc lại liên kết nhau để hiển lộ một chủ đề tư tưởng xuyên suốt cả kinh văn. Mười vở kịch ngắn trên lại giống như một chuyến hành hương mà hướng dẫn viên là Duy Ma Cật đã khởi hành từ lời giới thiệu trực ngộ bản tâm, đưa chúng ta đi thưởng ngoạn một vòng đến chặng cuối là pháp thân thường trụ; điểm cuối cùng cũng là điểm xuất phát.

CHƯƠNG 4

PHẨM BỒ TÁT

BỒ TÁT DI LẶC (MAITREYA)

VỊ PHẬT TƯƠNG LAI

KINH VĂN: **Lúc bấy giờ Phật bảo Bồ Tát Di Lặc: Ông đi đến thăm bịnh ông Duy Ma Cật. Di Lặc bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bịnh ông.**

Bồ Tát Di Lặc (Maitreya) từ vô lượng kiếp tu Từ Tâm Tam Muội, thành tựu lòng đại từ lưu xuất từ chủng tánh Như Lai, nên được xưng hiệu là Từ Thị. Thời Đức Đại Thông Trí Thắng Như Lai, ngài là bạn đồng tu với Phật Thích Ca Mâu Ni, nhưng vì còn chuộng hư danh, và giải đãi, và vì Phật Thích Ca tinh tấn chuyên tu trải qua vô số a tăng kỳ kiếp nên Phật Thích Ca thành đạo trước. Khi Phật thị hiện ở cõi Ta Bà này, Bồ Tát Di Lặc sanh trong một gia đình Bà La Môn tại thôn Kiếp Ba Lợi (Kalpali), nước Ba La Nại (Varanasi). Ngày kia Bồ Tát nhân thấy Đức Phật kinh hành cùng thánh chúng, do ngưỡng mộ Phật, ngài đã đảnh lễ lạy Thế Tôn làm thầy. Tuy đã xuất gia nhưng ngài vẫn còn tập khí giải đãi, không thường xuyên thiền định, chẳng quyết định chặt đứt phiền não. Trong Kinh Quán Di Lặc Bồ Tát Thọ Sinh Đâu Suất Đà Thiên, Phật nhân do tôn giả Ưu Ba Ly hỏi, Ngài đáp: "*Trước kia Di Lặc sinh trong nhà Đại Bà La Môn Ba Bà Lợi, thôn Kiếp Ba Lợi, nước Ba La Nại. Mười hai năm sau, vào ngày 15 tháng 2 sẽ quay về nơi sinh, ngồi kiết già như nhập vào Diệt Định. Thân có ánh sáng màu vàng tía, rực lửa sáng chói như ngàn mặt trời bên trên đến Trời Đâu Suất Đà...Lúc đó ở cõi Trời Đâu Suất Đà, Bồ Tát đột nhiên*

hóa sinh ngồi kiết già ở sàng tọa Sư Tử, trong điện Ma Ni, trong đài bảy báu". Từ đó, Bồ Tát Di Lặc là Đẳng Giác Nhất Sanh Bổ Xứ Bồ Tát ở tại Nội Viện cung Trời Đâu Suất giáo hóa chư thiên, và chờ hơn ngàn triệu năm sau sẽ đản sanh vào cõi Ta Bà, thị hiện Tám Tướng Thành Đạo và là vị Phật kế tiếp sau bốn vị ở Hiền Kiếp là Phật Câu Lưu Tôn, Phật Câu Na Hàm, Phật Ca Diếp và Phật Thích Ca. Lịch sử Phật giáo Trung Quốc tương truyền đời nhà Lương, thời Ngũ Đại có vị đại sĩ Phó Hấp (497-569), một cư sĩ uyên thâm Phật học, và vị Bố Đại Hòa Thượng, một du tăng, mà qua nhiều truyền thuyết và thi kệ của hai ngài, người ta tin rằng hai ngài là hóa thân của Bồ Tát Di Lặc.

THỜI GIAN, HẠNH TU, VÀ QUẢ CHỨNG

KINH VĂN: **Vì sao? Nhớ lại lúc trước, con nói hạnh Bất Thối Chuyển cho vị thiên vương ở cõi Trời Đâu Suất và quyến thuộc của người.**

Con đường bồ tát phải đi qua nhiều tầng bậc gọi là giai vị. Có 50 giai vị gồm: thập tín, thập trụ, thập hạnh, thập hồi hướng và thập địa. Tiến vào thập địa, bồ tát được xem là bậc bất thối chuyển không còn thụt lùi trên đường hướng tới quả vị bồ đề. Bất thối chuyển (Avaivarti) là tâm tinh tấn, đức tính siêng tu của hành giả học theo Phật. Bất thối có ba ý nghĩa: vị bất thối ở sơ địa trong thập địa; hạnh bất thối và niệm bất thối. Vị bất thối là tâm không thối lui, tâm quyết định tiến xa nữa từ trên quả vị đã chứng được. Hạnh bất thối là việc làm, dụng công

hơn nữa trên đường tu, là bồ tát thất địa trở lên. Niệm bất thối là bồ tát bát địa trở lên, chánh niệm kiên cố vững vàng, đã đắc Vô sanh pháp nhẫn, được Vô công dụng trí. Các vị thiên vương và quyến thuộc mà Bồ Tát Di Lặc đang khuyến tấn ở đây hãy còn từ thất địa trở xuống. Các vị ấy cần thời gian gia hạnh thêm để đạt đến quả vị cao hơn nữa.

Như vậy, hạnh bất thối chuyển được thuyết, đã bao hàm trong đó ý nghĩa có thời gian để đi và có chỗ để đến. Hạnh bất thối chuyển, tức quá trình tinh tấn dụng công tu học, chính là nhân mà quả là thành tựu của quả bồ đề và sự diệt độ thành Phật với sự thọ ký của Phật như là một đảm bảo chắc chắn nhất. Hãy bắt đầu với việc xem xét thời gian là gì, thế nào là thời gian để đi, thế nào là chỗ để đến, rồi dõi theo vấn nạn của Duy Ma Cật để khám phá ra trọng điểm cuộc đối thoại ở đây.

KINH VĂN: **Lúc ấy ông Duy Ma Cật đến nói với con rằng: Ngài Di Lặc! Thế Tôn thọ ký cho ngài một đời sẽ được quả Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, đó là đời nào mà ngài được thọ ký? Đời quá khứ chăng? Đời vị lai chăng? Đời hiện tại chăng? Nếu là đời quá khứ, thời quá khứ đã qua. Nếu là đời vị lai, thời vị lai chưa đến. Nếu là đời hiện tại, thời hiện tại không dừng trụ. Như lời Phật nói: Này Tỳ kheo! Như ông ngay bây giờ cũng sanh, cũng già, cũng chết.**

Trong Kinh Hoa Nghiêm, khi Thiện Tài Đồng Tử tham bái Bồ Tát Di Lặc, và được Bồ Tát cho vào tham quan Lầu Các Tỳ Lô Giá Na Đại Trang Nghiêm, vị đồng tử cầu pháp này "*ở trong Lầu Các, thấy khắp tất cả cảnh giới trang nghiêm, đủ thứ sự khác biệt, mà chẳng tạp loạn nhau*" (Kinh Hoa Nghiêm). Trước mắt Thiện Tài Đồng Tử, pháp giới lồng lộng hiển hiện đồng thời, không chướng ngại nhau, không xen tạp nhau, rõ rõ ràng

ràng từ cảnh khổ của ba đường ác cho đến đình đài của chư quỷ thần, các lâu đài ở nhân gian, các phủ cung của chư ma vương cho đến cung điện diễm lệ của chư thiên, và ngay cả cảnh giới bảy báu uy nghiêm bất khả tư nghì của Tỳ Lô Giá Na Trang Nghiêm Tạng. Chẳng những thế, Thiện Tài còn thấy Bồ Tát Di Lặc trải qua vô lượng kiếp thị hiện như vầy, tu hành như vậy, phát nguyện như vậy, thành tựu như vậy, "*vì trụ Bồ Tát trí huệ, vì Di Lặc Bồ Tát gia trì, nên trong một ít thời gian mà Thiện Tài cho là vô lượng kiếp*" (Kinh Hoa Nghiêm). Trong Đại viên cảnh trí, trong pháp giới Tỳ Lô Giá Na không hề có những phân biệt đối đãi, cái thực và cái giả, vì toàn vọng tức chân vậy. Hãy để qua bên không gian trong Lầu Các bất khả tư nghì, chỉ nói đến khoảng thời gian Thiện Tài dõi theo quá trình tu học của Bồ Tát Di Lặc. Là dài hay là ngắn?

Thời gian là sự liên tục từ ngày hôm qua, ngày hôm nay đến ngày mai. Chúng ta biết thời gian là có bởi vì ta kinh nghiệm qua sự ra đời, trưởng thành và sự già lão của chính mình. Thời gian là tất nhiên với chúng ta là vì chính mắt ta thấy dòng sông trôi chảy, hoa nở rồi tàn, bình minh qua và hoàng hôn đến. Do vậy, thời gian là khái niệm đúc kết từ nhận biết của chúng ta về sự sanh diệt, chuyển biến và lay động của sự sự vật vật. **Quá khứ đã qua**, **hiện tại không dừng trụ** và **vị lai chưa đến**, cho đến chúng ta ở trong từng sát na **ngay bây giờ cũng sanh, cũng già, cũng chết**. Trôi chảy, trôi chảy không ngừng. Nhà triết học Hi Lạp cổ đại, Heraclitus (khoảng 535-475 TCN) nổi tiếng với câu triết lý đầy thi vị và sâu sắc: "*Không ai tắm hai lần trên cùng một dòng* sông". Quả thực, ngay sát na ta nhúng chân vào dòng nước thì con sông đã không biết bao nhiêu lần thay đổi dòng chảy. Dòng sông triền miên trôi chảy vào tâm thức chúng

ta, định hình thành nỗi ám ảnh về thời gian, lạnh lùng cuốn phăng đi tất cả. Nó chỉ để lại trong ký ức những nỗi đau nhức nhối, những nuối tiếc về cái đã vụt mất và cảm giác trống rỗng, cô đơn và bất lực. Như nó đã lắng sâu vào tâm hồn nhạy cảm của thi nhân:

Sóng gợn tràng giang buồn điệp điệp
Con thuyền xuôi mái nước song song
Thuyền về nước lại sầu trăm ngả
Củi một cành khô lạc mấy giòng

(Huy Cận, 1919-2005)

Ngay từ đầu câu chuyện, Duy Ma Cật đã hỏi Di Lặc Bồ Tát: **Đời nào mà ngài được thọ ký? Đời quá khứ chăng? Đời vị lai chăng? Đời hiện tại chăng?** Vấn đề không nằm trong câu hỏi. Vị Phật tại gia hết sức khéo léo khi đặt ra vấn nạn này, bởi vì mọi câu trả lời đều rơi vào nghịch lý của thời gian. Do đó phải hiểu là Duy Ma Cật ám thị cho chúng ta một ý tại ngôn ngoại mà chính chúng ta phải tự chứng. Đó là tướng tương tục, tướng lưu chuyển, tướng lay động, tướng sanh diệt; tất cả là giả dối và trống rỗng.

Trong chương 1 của tập sách này, chúng tôi có viết: "Thời gian là dòng lưu chuyển từ quá khứ, qua hiện tại, đến vị lai. Dòng lưu chuyển đó tức là quá trình của sự sanh diệt. Chúng ta từ vô lượng kiếp về trước đã mê mất bổn tâm nên oan uổng trôi theo dòng luân hồi sanh tử, mà chẳng biết rằng sanh sanh diệt diệt kia là không thực có. Khi nào chúng ta chiêm nghiệm và thực chứng rõ ràng rằng chúng sanh có sự đứt đoạn, thì sự liên tục của thời gian, của sự sanh tử, của ngã, nhân, chúng sanh và thọ giả tướng chỉ là mê vọng và ảo ảnh mà thôi". Đức Thế Tôn thuyết vô thường để phá cái chấp thường của chúng sanh, để

ngăn chúng sanh mê muội cái Tôi và cái Của Tôi, tham đắm ngũ dục mà gây tạo tội nghiệp. Chúng ta lại sanh kiến chấp về cái vô thường, lại thành nhàm chán sanh tử, lầm nghĩa giải thoát là đoạn diệt. Từ đó sanh ra tứ quả thanh văn. Ở mức độ khá hơn, ta thấy được tướng sát na lưu chuyển của vạn pháp. Tuy biết được vạn pháp như huyễn, nhưng chúng ta vẫn không nhảy qua được vực thẳm của lẽ vô thường, liền chấp thế gian vô thường là vĩnh cửu. Nói đúng hơn là chúng ta chấp cái vô thường là cái thường hằng. Chung quy chúng ta vẫn không thoát khỏi tướng tương tục lay động kia và vĩnh viễn không thấy được dòng sông là bất động. Nếu dòng sông không bất động thì ta không tài nào hiểu nổi lời của Lục Tổ Huệ Năng, "*chính tâm các nhân giả động*", khi ngài đang giải hòa vụ tranh cãi về gió động hay phướn động, vì rõ ràng là gió đang thổi phướn đang lay mà.

Từ bản chất giả dối, không thực của thời gian và sự chuyển động thì nhất định sự sanh ra không được thành lập. Cho dù thời gian có thực chăng nữa thì cũng không thể xác định được đời nào trong ba đời, quá khứ, hiện tại hay vị lai có sự sanh ra, vì thời gian trôi chảy không có điểm ngừng. Hơn nữa, nếu có sự sanh ra, tất nhiên có sự diệt mất. Thế thì cái mới sanh và cái đã sanh, đã mất là một hay là hai? Và cho dù ta có dùng phép biện chứng luận giải rằng sự chuyển hóa tích lũy về lượng sẽ gây đột biến về chất, thì cũng không thể nào quan niệm được sát na đột biến. Sanh là tướng tương tục của pháp hư dối. Chết là tướng hoại của pháp hư dối. Sanh tử được giải mã là tướng hư huyễn. Như vậy thì làm gì có chuyện Di Lặc còn một đời nữa ở cung trời Đâu Suất rồi giáng sanh, xuất gia, tu hành và thành Phật. Có thể nói rằng sự xác tín của Bồ Tát Di Lặc vào

hạnh tu và quả chứng lập tức không còn đứng vững.

Duy Ma Cật không nhắm vào sự thọ ký của Đức Phật. Sự thọ ký đó trong kinh văn chỉ là khúc nhạc nền trỗi lên báo trước cao trào kịch tính khi đột nhiên vị trưởng giả thông thái xuất hiện và không ngừng chất vấn Bồ Tát Di Lặc. Sự thọ ký không đơn thuần là lời tiên tri một sự việc sẽ xảy ra trong một thời điểm ở tương lai vì hiểu như thế sẽ không nói được là thời điểm nào. Sự thọ ký không gì khác hơn là ký thác và ấn chứng. Trong Kinh Đại Bảo Tích, Pháp hội 8: Pháp Hội Pháp Giới Thể Tánh Vô Phân Biệt, khi tôn giả A Nan chúc mừng Bửu Thượng Thiên Tử được Phật thọ ký thành Phật, vị vua trời này nói: "*Thưa Đại Đức A Nan! Đều không có pháp, chẳng nói thọ* ký". Vị thiên tử nêu ra một loạt pháp từ ngũ uẩn, tứ đại, lục căn, danh sắc cho đến ba đời, nhân kiến và sanh diệt, không thể nói thọ ký được (không thể nói được là sẽ có lúc nào đó, người nào đó sẽ thành đạo). Vì sao? Vì "*danh từ Bồ Tát là giả danh, là câu tịch tịnh. Nếu pháp rốt ráo là tịch tịnh thì không có thọ* ký". Trong "Tư Tưởng Duy Ma Cật Từ Một Góc Nhìn" (nxb Hồng Đức, 2018) Hòa Thượng Thích Thái Hòa viết: "*Pháp thọ ký của Phật cho Bồ Tát là không có pháp gì để thọ ký cả. Vì sao? Vì bản tính 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*".

KINH VĂN: **Nếu dùng vô sanh mà được thọ ký, thì vô sanh tức là chánh vị, ở trong chánh vị cũng không thọ ký, cũng không được quả Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Thế nào Di Lặc được thọ ký một đời ư?**

Trên là nói từ sanh mà được thọ ký. Việc này là bất khả đắc.

Nhưng nếu không sanh ra thì việc thành Phật có thể hay không? Điều này càng không thể, vì đã không có sự sanh ra thì làm sao có việc trở thành. Nếu không có sự sanh ra, thì vật là chính nó, không thể là cái khác và càng không thể diệt mất và trở thành cái khác. Tư thế đó gọi là **chánh vị**, là thể tuyệt đối và bất động, là thể bất sanh bất diệt, là thể nguyên vẹn không thêm không bớt của các pháp. Kinh Pháp Hoa nói: "*Các pháp trụ pháp vị, tướng thế gian thường* trụ", chính là nghĩa này. Lửa là lửa; không thể nói lửa diệt ở đây rồi sanh ra ở kia. Lửa là lửa; không thể nói do con người cổ đại cọ sát các hòn đá với nhau mà sinh ra lửa. Lửa là lửa; không thể nói mới vừa đây, cái tướng chập chờn, phừng phực, động lay kia tắt ngúm, diệt mất và chuyển hóa thành khói. Trong chánh vị vô sanh, không thể nói đám lửa cháy rừng hôm nay vài ngày nữa sẽ bị dập tắt và toàn bộ khói sẽ tiêu tan mất trong bầu khí quyển. Cũng vậy, không thể dự ngôn rằng Di Lặc còn **một đời sẽ được quả Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác**, vì trong chánh vị, Phật vốn đã là Phật, không có chuyện sẽ trở thành.

KINH VĂN: **Là từ Như sanh mà được thọ ký, hay là từ Như diệt mà được thọ ký? Nếu từ Như sanh mà được thọ ký, mà Như không có sanh. Nếu từ Như diệt được thọ ký, mà Như không có diệt. Tất cả chúng sanh đều Như, tất cả pháp cũng Như, các thánh hiền cũng Như, cho đến Di Lặc cũng Như.**

Thể bất động, ngôi chánh vị vắng lặng, không hai không khác đó gọi là Như, mà Như, nghĩa là đã như vậy, lúc nào cũng như vậy, thì không có sanh cũng không có diệt. Vô sanh, Chánh vị hay Pháp vị hay Như là một; chính là tướng Không của các pháp vô tình lẫn hữu tình, không loại trừ bất cứ vật gì hay bất kỳ chúng sanh nào. Là tướng Không vì nó không có tướng. Là

tướng chung cho muôn loài và vạn pháp nên nói: **Tất cả chúng sanh đều Như, tất cả pháp cũng Như, các thánh hiền cũng Như, cho đến Di Lặc cũng Như**, ngay cả tôi cũng Như, lẫn bạn cũng Như. Trong nghĩa thường trụ, Như chính là Phật tánh, là chân tâm, là bồ đề, là niết bàn, là pháp thân. Nói một cách hình tượng hóa, Như là vị Phật trong chúng ta mà biểu hiện rõ ràng nhất chính là tánh thường biết của chúng ta. Do đó, Như là nền tảng căn bản cho vạn pháp hiện tướng; ngoài Như không có các pháp. Vì Như không có tướng nên thoát ngoài mọi quan niệm, do đó càng cố diễn đạt, ta càng xa rời vị Phật-chính-mình.
KINH VĂN: **Nếu Di Lặc được thọ ký, tất cả chúng sanh cũng phải được thọ ký.Vì sao? Vì Như không hai không khác. Nếu Di Lặc được quả Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, tất cả chúng sanh cũng đều được. Vì sao? Tất cả chúng sanh chính là tướng Bồ Đề. Nếu Di Lặc được diệt độ, tất cả chúng sanh cũng phải diệt độ. Vì sao? Chư Phật biết tất cả chúng sanh rốt ráo vắng lặng, chính là tướng Niết bàn, chẳng còn diệt nữa.**

Thật tướng là vô tướng. Thật tánh là Phật tánh. Di Lặc và tất cả chúng sanh đồng thực tướng và chân tánh bình đẳng không sai biệt. Nếu phải tu hành để đắc quả thì Di Lặc làm được, chúng sanh cũng làm được. Ví như trong vườn ươm đầy hạt giống bồ đề, một hạt nảy mầm, vươn lên thành cây thì các hạt giống khác cũng có khả năng phát triển thành cây bồ đề. Đây là thế đế, chân lý tương đối của thế gian. Nhưng trong đệ nhất nghĩa đế, không có sự phân biệt sanh và diệt, phiền não và bồ đề, mê và giác, thậm chí còn không cả sự sai khác giữa thế đế và chân đế. Vì sao? Vì trong Như hàm nghĩa tịch diệt, rỗng rang vắng lặng nên tu mà không tu, chứng mà không chứng,

diệt độ mà không phải là diệt độ, thành Phật mà không phải là thành Phật vậy.

PHÁ KIẾN CHẤP VỀ SỰ GIÁC NGỘ

KINH VĂN: **Cho nên Di Lặc, chớ dùng pháp đó dạy bảo các Thiên Tử, thật không có chi phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, cũng không có chi thối lui. Ngài Di Lặc! Phải làm cho các vị Thiên Tử này bỏ chỗ kiến chấp phân biệt Bồ Đề. Vì sao? Bồ Đề không thể dùng thân được, không thể dùng tâm được.**

Nếu thưởng thức bản kinh văn này như một vở kịch thì ta có thể hình dung được nhân vật vai Di Lặc lúc này đây đang sững người chết lặng và sượng sùng trước một kết luận hết sức thẳng thừng như vậy. Đó là hình ảnh của một giáo sư uy tín đang đứng trên bục giảng với niềm tin xác đáng vào giáo án của mình thì đột nhiên có một người bình dân xuất hiện và lên tiếng phê phán gay gắt bằng những phản biện không thể tranh cãi lại được. Sự chỉ dẫn của nhân vật Bồ Tát nhất sanh bổ xứ này lẽ ra phải nhắm vào tiêu điểm chính là cái nhìn sai lệch về vấn đề tu chứng. Nhìn sai về quả chứng sẽ dẫn đến làm sai trên đường tu. Chân lý vốn có sẵn, không thể sẽ được sanh ra. Phật vốn thường trụ, không phải là kết quả của một nhân. Mọi quan niệm theo trình tự từ nhận thức sự đau khổ, nguyên nhân gây đau khổ, phát tâm lựa chọn và cố gắng trên con đường thoát khổ, đã làm xong mọi việc, vượt thoát luân hồi và an nghỉ trong niết bàn; mọi quan niệm như vậy đều là chuỗi chuyển biến của tâm

sanh diệt. Nhân sanh diệt thì quả không thể là bất sanh.

Thiền sư Pháp Dung (594-657), một trong những đệ tử đắc pháp của Tứ Tổ Đạo Tín (580-651), ngày kia có một vị tăng đến hỏi: "*Thánh nhân nên đoạn trừ pháp nào và đắc pháp nào, mới được gọi là Thánh nhân?*". Sư đáp: "*Chẳng pháp nào cần trừ, chẳng pháp nào cần đắc, mới gọi là Thánh nhân*". Vị tăng hỏi tiếp: "*Tâm phàm thánh giống nhau hay khác?*". Thiền sư đáp: "*Khác chứ! Vì nhất thiết phàm phu đều có chỗ đoạn trừ, đồng thời có nỗi lo nghĩ hư vọng về chuyện đắc pháp. Chân tâm Thánh nhân thì không có gì để đoạn trừ, cũng không có gì để đắc*".

Thế cho nên, Duy Ma Cật kết luận hết sức ngắn gọn: **Bồ Đề không thể dùng thân được, không thể dùng tâm được**. Chẳng phải Kinh Viên Giác có nêu ra bốn bệnh của người tu là: tác (cố làm), nhậm (mặc kệ), chỉ (ngưng triệt), diệt (đoạn trừ) đó sao?

KINH VĂN: **Tịch diệt là Bồ Đề, vì diệt các tướng; chẳng nhận xét là Bồ Đề, vì ly các duyên; chẳng hiện hạnh là Bồ Đề, vì không ghi nhớ; đoạn là Bồ Đề, bỏ các kiến chấp; ly là Bồ Đề, lìa các vọng tưởng.**

Duy Ma Cật sở hữu biện tài vô song. Lời ông nói tuy cô đọng mà bao trùm mọi lý lẽ sâu sắc. Thuyết minh đầu tiên của ông là mũi tên xé gió chướng ngại, lao thẳng vào hồng tâm: **Tịch diệt là Bồ Đề, vì diệt các tướng**. Bồ đề, gắng gượng mượn ngôn từ chú thích thì có nghĩa là thực tướng vô tướng; ở vạn pháp nói chung, vô tình lẫn hữu tình, là tướng Không; ở chúng sanh nói riêng, là trí tuệ giác ngộ viên mãn. Bồ đề tức là Như. Như là không hai không khác, không có tướng sai biệt, cũng chẳng có tướng có hay tướng không. Một niệm về tướng cũng

không còn, nói chi là luận bàn về tướng; đó mới thực là **diệt các tướng**.

Đã là không có tướng, thì không thể là đối tượng sở tri. Đã là tướng giác ngộ viên mãn vốn sẵn có thì không thể là đối tượng của bất kỳ tri giác cảm quan hay nhận thức lý tính nào; vì trí tuệ đó không phải là thành tựu được làm ra, được gia cố tăng thêm hay bị giảm đi bởi bất kỳ nhân duyên nào. Nên nói: **Chẳng nhận xét là Bồ Đề, vì ly các duyên**.

Trong bản dịch của Hòa Thượng Huệ Hưng, câu kinh văn kế là: **Chẳng hiện hạnh là Bồ đề, vì không ghi nhớ**, không được xác đáng lắm. Bản Hán văn của ngài Cưu La Ma Thập viết: "*Bất hành thị Bồ Đề, vô ức niệm cố*" nghĩa là: Không "*hành*" là Bồ Đề, vì chẳng nghĩ tưởng. Còn bản dịch của ngài Huyền Trang thì viết: "*Bất hành thị Bồ Đề, nhất thiết hí luận, nhất thiết tác ý, giai bất thành cố*", nghĩa là: Không "*hành*" là Bồ Đề, mọi hí luận, mọi tác ý đều không thể lập thành. Hành là tâm hành, trong nghĩa của *"ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt"*. Hành ở đây chính là sự động dụng của thức thứ sáu hay phân biệt, còn gọi là tâm biến kế sở chấp. Vì sao? Vì khi ta khởi lên mọi quan niệm, mặc định hay lý luận đều làm méo mó hình tướng không tướng của vị Phật-chính-mình. Hiểu **Bất hành thị Bồ Đề** như trên, thì xét theo văn mạch, ý nghĩa thống nhất với các câu văn khác trong đoạn kinh văn này.

Mọi hiện tướng của vạn pháp đều quy về tướng tịch diệt. Sự hiện hữu các pháp mang nội dung vắng lặng, không tự tánh, chỉ có danh tự, tên gọi rỗng không. Do vô minh, không nhìn thấu các pháp hiện diện như một ảo ảnh tương tục, chúng ta liền chấp chặt những gì mắt thấy tai nghe, cho đó là thực. Sự chấp thủ đó là kiến chấp mà chúng tôi đã đề cập nhiều chỗ

trong chương trước, Phẩm Đệ Tử. Dùng tâm biến kế sở chấp, dùng thức thứ sáu tiếp cận vạn pháp còn chưa thể nhìn suốt hết các nhân duyên phức hợp của các pháp, huống hồ gì dùng ý thức mê lầm mà luận chân như thực tướng. Khi buông bỏ phân biệt chấp trước thì tự nhiên các tướng diệt. Các tướng diệt thì vô tướng hiện. Do đó kinh văn viết: **Đoạn là Bồ Đề, bỏ các kiến chấp**.

Trong chương 3, Phẩm Đệ Tử, chúng tôi đã viết: "Khởi tâm động niệm là một niệm vô minh sanh vọng tưởng, vi tế nhỏ nhiệm khó thấy. Đó là nghiệp tướng. Vọng tưởng đã sanh liền dẫn đến phân biệt và chấp trước, tức tâm ý thức của chúng ta. Đó là chuyển tướng. Vọng tưởng, phân biệt, chấp trước hội đủ, thì cảnh giới hiện ra. Đó là hiện tướng". Kinh Lăng Già, Luận Đại Thừa Khởi Tín nói rất rõ về tam tế tướng. Kinh Lăng Nghiêm cũng có nói về tướng tương tục của thế giới và chúng sanh.Vọng tưởng chính là khởi tâm động niệm, là thức thứ tám A Lại Da. Khởi tâm động niệm, không ngừng phan duyên, chấp trước, phân biệt ràng buộc làm nhân tăng trưởng cho nhau, tạo nên tướng động chuyển càng động chuyển, tướng tương tục càng tương tục của các pháp. Chúng ta chính là vì không ra khỏi cảnh giới sở duyên nên mới bị các pháp chuyển lưu và trôi lăn, hụp lặn trong dòng sông vô tận của sanh tử và vô thường. Tin rằng lúc nào đó khi chúng ta tự mình nhìn thấy dù chỉ là một điểm đứt đoạn của dòng sông, chúng ta mới thấu suốt lời này của Duy Ma Cật: **Ly là Bồ Đề, lìa các vọng tưởng**.

Lấy âm thanh, sắc tướng mà cầu Như Lai; lấy ngôn ngữ văn tự mà mô tả thực tướng vô tướng; lấy ý thức phân biệt mà luận chân như; tất cả những dụng công vô ích đó chính là những gì Duy Ma Cật muốn nói ở đoạn kinh văn trên. Không thể khẳng

định trực tiếp bản chất của sự giác ngộ tuyệt đối, Duy Ma Cật đã sử dụng thể phủ định bác bỏ sạch sẽ những ngộ nhận và sai lầm.

Nghệ thuật sử dụng phương tiện thiện xảo của Duy Ma Cật không ngừng ở sự phủ quyết mà đôi khi kết hợp với ngôn từ xác định được xem là ngón tay chỉ mặt trăng. Do đó, khi xem kinh văn, chúng tôi thường tự nhắc nhủ chớ nên dựa vào hiểu biết nông cạn của mình mà tạo dựng tướng vọng tưởng ngôn thuyết rồi cho đó là ý nghĩa kinh văn. Vì: *"Bất cứ khi nào văn tự được sử dụng, chúng ta ngay lập tức bị thu hút vào thế giới của các tham khảo, nhãn hiệu và khái niệm; nhưng sự giác ngộ, vốn vượt trội tất cả, nên không thể hiểu được bằng tri thức, khái niệm hoặc bằng tham cứu, cũng không thể diễn tả bằng lời"* (trích: "A Celebrity Falls Sick- Lạt Ma Dzongsar Khyentse Rinpoche).

KINH VĂN: **Chướng là Bồ Đề, ngăn các nguyện; Bất nhập là Bồ Đề, không tham đắm; Thuận là Bồ Đề, thuận Chân Như; Trụ là Bồ Đề, trụ Pháp tánh; đến là Bồ Đề, đến Thật tế**.

Nhận thức hạn hẹp và sai lầm về sự giác ngộ thông qua con đường lý tính sẽ nuôi lớn những mong cầu hư vọng. Đó chỉ toàn là mớ vọng tưởng lăng xăng về một ngôi vị để thành. Bồ đề không phải là thành quả của khát khao và nỗ lực. Càng tìm kiếm, càng xa rời. Bồ đề cấm tuyệt mọi sự mong muốn về nó, nên nói bồ đề chướng ngăn các nguyện; vì bồ đề không phải là thiên đường nghỉ dưỡng sau cuộc hụp lặn trong luân hồi. Giác ngộ viên mãn thì không nghịch với các pháp vì đã nhìn thấu các pháp; danh vốn tịnh, tướng vốn như, tánh vốn không. Thuận chân như cũng có nghĩa là trụ pháp tánh, vì tánh và

tướng vốn tịch tĩnh vậy. Đó chính là biên giới của thực tại tối hậu hay còn gọi là **thật tế**. Gọi là biên giới nhưng thực không có biên giới vì thực tại tối hậu không hình tướng (vô tướng), không chỗ có (vô sở hữu), và không chỗ được (vô sở đắc).

KINH VĂN: **Bất nhị là Bồ Đề, ly ý pháp; Bình đẳng là Bồ Đề, đồng hư không; Vô vi là Bồ Đề, không sanh, trụ, diệt; Tri là Bồ Đề, rõ tâm hạnh chúng sanh; Không hội là Bồ Đề, các nhập không nhóm; Không hiệp là Bồ Đề, rời tập khí phiền não**.

Chúng ta không tài nào đến được thật tế tối hậu bởi vì từ vô thủy mắt ta thấy có chỗ thấy, tai ta nghe có tiếng nghe, ý ta biết có chỗ biết. Thế giới của chúng ta lúc nào cũng hiện diện sự phân biệt đối đãi, mà từ xưa cổ nhân đã tượng hình thành hai phạm trù âm dương. Tại sao lại có hai? Vì chúng sanh tâm tánh vốn sáng suốt thường rõ biết, sát na bất giác, nhân tánh sáng suốt mà lập ra chỗ thấy, nghe, hay, biết; từ đó sinh ra cái năng biết giả dối hư vọng. Bác sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám (1897-1969), biên dịch Kinh Thủ Lăng Nghiêm, đã chú giải rất hay: "*Chúng sinh mê lầm, ở nơi tính giác, chỉ theo cái minh, mà không biết cái diệu, nhận cái minh làm giác, nên cái diệu hóa thành cái sở minh, hình như ở ngoài cái giác. Năng sở đã thành lập, thì vọng chấp ngày càng nhiều, do đó, theo trần cảnh mà phân biệt, mà tạo nghiệp, tự cột mình trong vòng sinh diệt*". Do đó bản tánh bồ đề đã bị quên mất tự bao giờ.

Còn năng kiến và sở kiến thì còn sự phân biệt có hai. Trong sự thấy, nghe, hiểu, biết, còn có chủ thể và đối tượng thì còn có sự đối đãi. Đoạn kinh văn này cô đọng lý giải tâm thức của chúng ta không phải là cái biết viên mãn, mà là cái biết đóng khung trong thập nhị xứ gồm lục căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) và

lục trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp); trong đó Duy Ma Cật chọn ra một cặp tiêu biểu là ý và pháp, tức chủ thể hay người nghĩ tưởng và sự nghĩ tưởng.

Căn, trần và thức, mỗi một đều không có tự thể. Chúng nương nhau mà có. Cái biết của chúng ta gá vào căn, nương vào cảnh trần mà có. Có ánh sáng thì mắt ta thấy có cảnh sáng, có vật ở ngoài. Không có ánh sáng thì ta thấy không vật, chỉ có cảnh tối. Có tiếng động thì tai ta nghe. Tiếng lặng rồi thì tai ta không nghe. Sự thấy nghe đó sinh diệt theo cảnh trần, rời cảnh trần thì không có. Cái biết đó là cái biết của thức: ở mắt thì thấy, dính liền với sáng tối; ở tai thì nghe, dính liền với động tĩnh. Cái biết còn có đối tượng sở tri thì không thể nào là giác ngộ viên mãn. Tánh sáng suốt rõ biết, trạm nhiên bất động, tuyệt đối tròn đầy nay bị dính vào căn và trần mà hạn hẹp thành thức thì làm sao chúng ta không bị tạp nhiễm và lưu chuyển. Do đó mà nói: **Bất nhị là Bồ Đề, ly ý pháp**. Phật dạy Tôn giả A Nan trong Kinh Lăng Nghiêm: "*Nếu bỏ cái sinh diệt, giữ tính chân thường hiện tiền, thì các tâm niệm căn, trần, thức, ngay đó đều tiêu mất; tướng vọng tưởng là trần, tính phân biệt là cấu, hai cái đó đã xa rời, thì pháp nhãn của ông liền được trong suốt, làm sao lại không thành bậc vô thượng tri giác?*"

Làm cách nào để xa rời căn và trần? Phải nhận ra tánh của chúng vốn trống rỗng. Mắt vốn không thấy cảnh, tai vốn không thể nghe tiếng vì nếu như thế, người chết cũng có thể thấy và nghe. Cảnh không thể nắm bắt được vì vạn vật sinh diệt không có điểm ngừng. Tất cả chỉ là ảo tưởng nương nhau mà có. Trên căn bản tánh không đó, không có sự sai biệt giữa căn và trần. Nói cách khác, từ mắt và sắc, tai và tiếng, mũi và hương, lưỡi và vị, cho đến ý và pháp đều rỗng không. Rỗng không cho đến

chẳng còn tâm hay xa rời căn trần. Đó mới thực là căn, trần, thức bình đẳng, thực là không. **Bình đẳng là Bồ Đề, đồng hư không**. Không còn lục căn năng biết và lục trần bị biết thì không còn nhận thức giả dối hư vọng.

Nhận thức giả dối hư vọng tiêu tan thì trí tuệ vô tướng giác ngộ viên mãn hiện tiền. Nghĩa là khi tâm sanh diệt đã diệt, pháp sanh diệt cũng diệt, các tướng sanh diệt đều diệt, chính là lúc mặt trời trí tuệ tối thượng hiển lộ. Trí tuệ vô tướng ấy vốn thường trụ, không do nhân duyên làm ra nên không có tướng sanh, trụ, diệt. Trí tuệ ấy không gì là không biết, vì bao trùm khắp pháp giới, không hề có bất kỳ chướng ngại gì. Nên nói: **Vô vi là Bồ Đề, không sanh, trụ, diệt; Tri là Bồ Đề, rõ tâm hạnh chúng sanh**.

Căn trần không đến với nhau, thì thức không sanh; là nghĩa của **Không hội là Bồ Đề, các nhập không nhóm**. Bồ đề là giác ngộ viên mãn. Giác ngộ viên mãn thì không thấy tướng có của sáu trần. Khi sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp không còn là tướng sở duyên thì lục căn thanh tịnh; lục nhập chuyển thành lục thông. Không có chỗ biết, sở tri không thành lập thì không có sở tri chướng là gốc tích góp của mọi khổ đau; là nghĩa của **Không hiệp là Bồ Đề, rời tập khí phiền não**.

KINH VĂN: **Không xứ sở là Bồ Đề, không hình sắc; Giả danh là Bồ Đề, danh tự vốn không; Như huyễn hóa là Bồ Đề, không thủ xả; Không loạn là Bồ Đề, thường tự vắng lặng; Thiện tịch là Bồ Đề, tánh thanh tịnh; Không thủ là Bồ Đề, rời phan duyên; Không khác là Bồ Đề, các pháp đồng đẳng; Không sánh là Bồ Đề, không thể ví dụ; Vi diệu là Bồ Đề, các pháp khó biết**.

Phía trên đoạn kinh văn này nói về năng kiến. Từ phần này

đến hết cuộc đối thoại là về sở kiến.

Không thể nào bằng cách trực chỉ, mô tả, so sánh hoặc ví dụ mà tiếp cận được trí tuệ vô tướng và tối thượng. Do đó, không thỏa đáng khi chú giải kinh văn theo cách: Bồ đề là thế này vì nó như thế này, hoặc vì nó không như thế nọ. Duy Ma Cật dùng biện pháp phủ định để ngăn chúng ta làm như thế là không đúng, nghĩ như thế là chưa rốt ráo; chỗ còn lại là do ta tự chứng. Xem lại kinh văn sẽ rõ: cái có tướng thì không phải thực tại tối hậu; cái do nhân duyên mà có thì không phải chân thực; tư duy, nhận thức bằng ý thức cũng không phải là trí tuệ chân chính; cái biết của thức, chúng ta thường gọi là kiến thức, do thấy nghe mà biết cũng không phải đúng chính xác v.v. Duy Ma Cật không nói trí tuệ vô tướng là gì; phần đó để cho chúng ta tự chứng.

Sở kiến là cái bị thấy, nghe, hiểu biết, là vũ trụ, thế giới bên ngoài chúng ta. Vạn pháp hiện hữu trong không gian và thời gian, thậm chí ngay cả trong tâm thức, đều không thực có tự tướng và tự tánh. Pháp pháp đều do y tha khởi mà có, do biến kế sở chấp mà thành hình. Chúng là ảnh tượng hư vọng nên quan niệm không gian là sự trương nở của vật chất, và thời gian là sự vận động sanh diệt chỉ là trò lừa gạt của ý thức. Thậm chí ý thức còn đặt tên cho vạn vật theo sự phân biệt của mình. Vì vậy, cái biết của thức không phải là chân thực biết; vì nó có nền tảng là hình tướng giả dối, hiện hữu hư vọng và tên gọi rỗng không. Nhận cái **không xứ sở...không hình sắc, giả danh...vốn không**, là thực thì đích thực là không có trí tuệ.

Vì không theo sự thấy biết giả dối đó, mà đối với các pháp, chúng ta không chấp mê, không theo đuổi, không buông, không giữ, cũng không phân biệt so sánh. Các pháp rốt ráo không

tướng nên không có sự động loạn, biến đổi, hay sanh diệt, mà thường vắng lặng, bất động và tịch tĩnh. Các pháp rốt ráo không tánh nên không có đối đãi, mà vẫn hằng thanh tịnh.

KINH VĂN: **Bạch Thế Tôn! Khi ông Duy Ma Cật nói pháp ấy, hai trăm vị Thiên tử chứng được Vô Sanh Pháp Nhẫn. Vì thế, nên con không kham lãnh đến thăm bịnh ông**.

Trong Hội Lăng Nghiêm, Bồ Tát Di Lặc trình bày kinh nghiệm thực chứng về Thức đại viên thông, tu tập và đắc Vô Thượng Diệu Viên Thức Tâm Tam Muội. Ngài triệt ngộ lý vạn pháp duy thức; cho dù thánh phàm, uế tịnh, có không đều do thức tâm biến hóa. Ngài dùng phép quán duy thức, xa rời Y tha khởi và Biến kế chấp, chứng nhập tánh Viên thành thật.

Ngay từ đầu câu chuyện, chúng ta rất dễ bị ngộ nhận chủ đề của đoạn kinh văn này là vô sở đắc, vô tu, vô chứng. Thực ra trong câu chuyện của Bồ Tát Di Lặc, sự thọ ký, việc tu chứng, giải thoát chỉ là bước dẫn nhập cho Duy Ma Cật thực hiện cuộc tiến công phá Thức trên quy mô toàn diện và không khoan nhượng. Và đó cũng là lối dẫn vào Pháp môn Bất Nhị sau này.

Có một điều hết sức bất ngờ và thú vị khi chúng tôi khám phá ra Duy Ma Cật đã dùng tới 25 câu nói về bồ đề. Con số 25 cũng là 25 luân của ba pháp quán Xa Ma Tha, Tam Ma Bát Đề và Thiền Na trong Kinh Viên Giác, cũng là 25 pháp tu viên thông trong Kinh Lăng Nghiêm. Tất cả là phương tiện phá chấp tướng để chứng pháp vô tướng, vô sở đắc. Phá chấp tướng là phá 25 cõi hữu từ Địa Ngục đến Trời Phi Tưởng Phi Phi Tưởng. Phá một cách triệt để. Kinh Đại Bát Niết Bàn viết: *"Có sở đắc gọi là hai mươi lăm cõi, Bồ Tát dứt hẳn hai mươi lăm cõi đặng Đại Niết Bàn. Vì thế nên Bồ Tát gọi là Vô Sở Đắc"*. Về con số không nhiều là hai trăm vị thiên tử chứng pháp vô sanh phản

ánh ý nghĩa khó hiểu khi nói về kiến chấp đối với sự giác ngộ. Riêng sự từ chối của Di Lặc là một bước nhường của bồ tát xuất gia để vị bồ tát tại gia mang ánh sáng giác ngộ đi vào thành trì của cuộc sống trần tục như ta sẽ thấy trong câu chuyện của Đồng Tử Quang Nghiêm tiếp theo đây.

ĐỒNG TỬ QUANG NGHIÊM (PRABHAVYUHA)

CUỘC GẶP GỠ NGOÀI THÀNH TỲ DA LY

KINH VĂN: **Phật bảo Đồng Tử Quang Nghiêm: Ông đi đến thăm bịnh ông Duy Ma Cật. Quang Nghiêm bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bịnh ông. Vì sao? Nhớ lại ngày trước, con ở trong thành lớn Tỳ Da Ly vừa ra, lúc đó ông Duy Ma Cật mới vào thành, con liền chào và hỏi rằng: Cư sĩ, từ đâu đến đây? Ông đáp: Tôi từ Đạo Tràng đến. Con hỏi: Đạo Tràng là gì?**

Quang Nghiêm Đồng Tử (Prabhavyuha), bản dịch của Chi Khiêm (vào khoảng năm 222, đời Ngô Tôn Quyền, Trung Quốc) gọi là Quang Tịnh Đồng Tử. Ở chương 1, Phẩm Phật Quốc, Quang Nghiêm được liệt kê trong danh sách thánh chúng bồ tát dự pháp hội ở vườn cây Am La. Theo Trạm Nhiên, Quang Nghiêm là bồ tát tại gia. Ngài được gọi là đồng tử không hẳn là vì còn trẻ tuổi, cũng có thể là vì ngài có đầy đủ phẩm hạnh và trí tuệ mạnh mẽ ví như người trẻ tuổi. Ngài được Thế Tôn

phái đi thăm bệnh ông Duy Ma Cật, và cũng thoái thác như các vị đệ tử khác của Phật, và ngài có lý do của mình.

Câu chuyện bắt đầu từ một hôm Quang Nghiêm Đồng Tử có việc phải xuất thành. Nghệ thuật phối cảnh đơn sơ của đoạn kinh văn trên gây một ấn tượng đặc biệt. Quang Nghiêm và Duy Ma Cật hôm đó gặp nhau từ hai hướng đối nghịch sẽ làm nổi bật chủ đề của cuộc đối thoại. Quang Nghiêm từ **trong thành lớn Tỳ Da Ly vừa ra** và trong thành lớn ấy lại có đạo tràng là nơi Phật đang trú ngụ và dạy bảo các đệ tử. Hai sự kiện này kết hợp lại có thể gợi cho ta thắc mắc phải chăng ông, giống như chúng ta, đang bội giác hiệp trần vì ông đã quên đạo tràng và Đức Thế Tôn chính là **ở trong thành**, tức nghĩa tự tâm là đạo tràng. Nếu không thì ông sẽ không ngớ ngẩn hỏi **Đạo tràng là gì**. Hình ảnh của Đồng Tử Quang Nghiêm có ý nghĩa ẩn mật khác sẽ hiển lộ ở cuối câu chuyện, chúng ta sẽ nhắc lại sau.

Lúc đó ông Duy Ma Cật mới vào thành, ngược hướng với Quang Nghiêm, tức nghĩa bội trần hiệp giác, đi ngược dòng mê của chúng ta. Chúng ta thấy mọi thứ đều có, ông thấy xưa nay không hề có một vật. Chúng ta thấy dòng sông trôi chảy, ông tin chắc rằng dòng sông đang và muôn đời bất động. Ta bị vùi lấp trong sanh tử và phiền não, còn ông thì thảnh thơi trong mê ngộ đều không. Một tầng ý nghĩa sâu hơn của hình ảnh Duy Ma Cật vào thành sẽ lóe sáng khi ta nhận ra thành thị Tỳ Da Ly kia là nơi cư dân sầm uất với nhiều phố chợ, quán xá, sòng bài, hí viện, thanh lâu...Đó là cuộc sống trần tục nơi mà sẽ nhô lên những đóa sen tỏa hương thanh thoát và rực sắc màu như tên của Quang Tịnh hay Quang Nghiêm Đồng Tử. Khi được hỏi từ đâu đến, Duy Ma Cật đáp không chần chờ: **Tôi từ Đạo Tràng đến**. Điều này có nghĩa là đạo tràng ở khắp mọi nơi, không

phải chỉ bị đóng khung trong tự viện, tịnh xá, thiền đường, hay bất kỳ trung tâm tu học nào. Hình ảnh Duy Ma Cật đến từ bên ngoài thành giống như cú đạp mạnh của Hoàng Bá cho những ai khư khư chấp thủ Phật tại tâm hay tự tâm là đạo tràng. Duy Ma Cật từ đạo tràng nào không rõ, nhưng ông đang hướng vào thành, một nơi náo nhiệt, sôi động và hỗn tạp; đây là điều đáng cho ta suy nghĩ.

Đạo tràng là cội Bồ Đề nơi Đức Phật tọa thiền và thành đạo, là Kim Cương Tòa hay Sư Tử Tòa Phật ngồi thuyết pháp. Các sự tích Phật giáo và truyền thuyết dân gian gọi đạo tràng là trú xứ của các vị bồ tát như Nga Mi Sơn có Phổ Hiền Bồ Tát, Ngũ Đài Sơn có Văn Thù, Cửu Hoa Sơn có Địa Tạng và Phổ Đà Sơn có Bồ Tát Quán Thế Âm; đó là tứ đại danh sơn trong sử Phật giáo Trung Quốc. Đạo tràng còn là tự viện, hay một trung tâm hoằng pháp của các vị Tổ sư như Lục Tổ Huệ Năng lập đạo tràng ở Tào Khê. Đây là nghĩa cụ thể của đạo tràng.

Tiếng Tây Tạng, đạo tràng là Changchub Nyingpo, nghĩa là bản chất của sự giác ngộ. Phạn văn viết là Boddhiṃanḍa. Ngài Huyền Trang dịch là Diệu Bồ Đề. Về nghĩa trừu tượng, chúng ta có thể hiểu đạo tràng là sự lưu xuất vi diệu từ giác ngộ tối thượng. Điều này ta có thể thấy qua kinh văn: mọi thể hiện từ tâm tư, phương pháp cho đến hành động trong thực tiễn, mọi sự đều hội tập quy về lý, nhân lý mà xuất sự. Đây gọi là hồi sự hướng lý.

ĐẠO TRÀNG LÀ THỰC HÀNH

Cuộc gặp gỡ ngoài thành Tỳ Da Ly giữa hai vị bồ tát Quang

Nghiêm và Duy Ma Cật không phải là sự ngẫu nhiên tiếp diễn sau cuộc hội thoại với Di Lặc Bồ Tát. Duy Ma Cật phá kiến chấp về Bồ Đề như ta đã xét qua, nhưng tuyệt nhiên chẳng phủ định sự tu chứng. Kinh Duy Ma Cật chú trọng sự thực hành, vì tu chứng là do thực hành như ta thường nghe nói về tín, giải, hành, chứng.

Trọn bài thuyết pháp của Duy Ma Cật có thể chia làm hai phần. Phần đầu là hiển bày sự tự độ và độ tha, bao gồm: 4 nền tảng tâm pháp, 6 nền tảng hành pháp, 8 pháp tiếp cận chúng sanh, và 8 pháp thực hành tự độ và độ tha.

KINH VĂN: **Trực Tâm là Đạo Tràng, vì không hư dối; Phát hạnh là Đạo Tràng, làm xong các việc; Thâm Tâm là Đạo Tràng, thêm nhiều công đức; Bồ Đề Tâm là Đạo Tràng, vì không sai lầm; Bố thí là Đạo Tràng, không mong phước báo; Trì giới là Đạo Tràng, được nguyện đầy đủ; Nhẫn nhục là Đạo Tràng, đối chúng sanh tâm không chướng ngại; Tinh tấn là Đạo Tràng, không biếng trễ; Thiền định là Đạo Tràng, tâm điều nhu; Trí tuệ là Đạo Tràng, thấy rõ các pháp**.

Ở Phẩm Phật Quốc, chúng ta đã nói qua về các nền tảng tâm pháp và hành pháp bên trên. Ở đây, ta chỉ nói ngắn gọn theo kinh văn. Các nền tảng tâm pháp lưu xuất từ lòng tin chân thành vào sự giác ngộ có thể được bằng tu hành theo Phật Pháp. Các nền tảng đó được khơi nguồn từ sát na kiến tánh. Đây là điều chúng tôi tin, vì chỉ có kiến tánh rồi thì tánh giác trong ta mới khơi lên trực tâm, thâm tâm, tâm phát hạnh nguyện và bồ đề tâm là nền tảng tâm pháp cho muôn hạnh. Giống như chỉ khi ta chạm tới nguồn mạch nước ngầm, thì suối nước mới phun trào vậy. Cũng vậy, chúng ta vẫn thường xuyên làm từ thiện, không sát sanh, ăn chay trường, mỗi ngày đều niệm Phật, ngồi thiền,

đọc kinh sách, thậm chí nghiên cứu đến mức có văn bằng tiến sĩ Phật học, nhưng sao vẫn không giải thoát, vẫn y nguyên là chúng sanh? Phải kiến tánh thì việc tu của ta mới vào quĩ đạo đúng đắn. Bằng không, mọi việc ta làm đều vô ích vì nó xuất phát từ tâm sanh diệt. Quả chứng có chân thực là do việc tu hành có chánh nhân làm nền tảng.

Muôn hạnh đều gom về lục độ, là sáu nền tảng hành pháp. Bố thí không mong phước báo vì chân thực đã phá được ngã tướng, và thọ giả tướng. Trong các truyện tiền sanh của Phật, không những Ngài bố thí tài vật mà ngay cả vợ con, thân thể và mạng sống của mình cũng chẳng còn là cái Của-Tôi, vì ngã còn không có thì làm gì có ngã sở. Trì giới là hoàn thành tâm nguyện lớn nhất là không bao giờ tổn hại chúng sanh, vì chúng sanh có quyền sống và hạnh phúc; làm được điều này là **nguyện đầy đủ**, là chân thực trì giới vậy. Nhẫn nhục mà tâm không chướng ngại vì đã phá được chúng sanh tướng và nhân tướng. Tinh tấn không trì trệ vì lòng tin đã chuyển thành những việc làm thường xuyên hàng ngày, tự nhiên không có sự cố gắng. Thiền định thể hiện mọi nơi, mọi lúc vì đã làm chủ được các căn, thức tâm đã thuần thục, tùy thuận chúng sanh. Trí tuệ là **thấy rõ các pháp** vốn không, tâm như như bất động, tuy còn mang nghiệp nhưng không hề bị gió nghiệp chuyển. Kiến tánh, khởi tâm tu, chuyên hành lục độ đến mức thâm sâu sẽ như Bồ Tát Quán Tự Tại *"chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách"*.

KINH VĂN: **Từ là Đạo Tràng, đồng với chúng sanh; Bi là Đạo Tràng, nhẫn chịu sự khổ; Hỉ là Đạo Tràng, ưa vui Chánh Pháp; Xả là Đạo Tràng, trừ lòng thương ghét; Thần thông là Đạo Tràng, thành tựu pháp Lục thông; Giải thoát**

là Đạo Tràng, hay trái bỏ; Phương tiện là Đạo Tràng, giáo hóa chúng sanh; Tứ Nhiếp là Đạo Tràng, tiếp độ chúng sanh.

Tứ vô lượng tâm là hạng mục tổng quát, cộng với thần thông, giải thoát, phương tiện, và 4 pháp trong tứ nhiếp pháp là 8 cách tiếp cận chúng sanh. Từ, bi, hỉ, xả là điều kiện tiên quyết để độ sanh. Thần thông là khéo sử dụng lục độ khi giao tiếp với chúng sanh. Giải thoát là hay từ bỏ bản ngã, mọi chấp nhất, đối với người không bị phiền não ràng buộc. Phương tiện là thuốc hợp bệnh. Tứ nhiếp pháp (bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự) là khéo tùy sự ưa thích của chúng sanh mà dẫn vào đạo pháp.

KINH VĂN: **Đa văn là Đạo Tràng, đúng theo chỗ nghe mà thực hành; Phục tâm là Đạo Tràng, chánh quán các pháp; Ba mươi bảy Phẩm trợ đạo là Đạo Tràng, bỏ pháp hữu vi; Tứ Đế là Đạo Tràng, chẳng dối lầm thế gian; Duyên khởi là Đạo Tràng, từ vô minh cho đến lão, tử đều không hết; Phiền não là Đạo Tràng, biết là như thật; Chúng sanh là Đạo Tràng, biết là vô ngã; Tất cả pháp là Đạo Tràng, biết các pháp vốn không**.

Đây là cụ thể hóa việc làm của một vị bồ tát cư sĩ đang thong dong tiến nhập thành trì thế gian. Tuy ta và người chân thực là một trò huyễn thuật, nhưng trong thế giới bóng ảnh đó, mọi người nhìn nhau như thực tại hữu hình cùng tồn tại và liên hệ ảnh hưởng nhau theo một trình tự và quy luật nhân quả nhất định. Do đó, Duy Ma Cật không hề khẳng định thành Tỳ Da Ly và cuộc sống ở đó thực là có, và cũng chưa từng cực lực phủ định nó là không. Ông chỉ nhắn nhủ chúng ta nên có hành trang đầy đủ để có thể tự giúp mình và giúp người một cách hiệu quả nhất.

Đó là 8 pháp thực hành tự độ và độ tha bao gồm 2 cách tự trau giồi là đa văn và phục tâm, và 6 cách thực hành đúng pháp gồm 37 phẩm trợ đạo, tứ đế, duyên khởi, phiền não, chúng sanh và nhất thiết pháp.

Đa văn, học rộng biết nhiều sẽ càng tiện ích nếu biết sử dụng kiến thức trong thực tế. Phục tâm là tính cảnh giác cao để không bội giác hiệp trần và không bị các dòng pháp xoay chuyển. Phục tâm nhờ chánh quán vì còn là chúng sanh thì còn phiền não chướng và sở tri chướng nên cần phân biệt đúng sai, thuận theo thế gian mà biết phải trái.

Ba mươi bảy phẩm trợ đạo đối trị pháp hữu vi; hữu vi hết thì vô vi không còn, mới là bất nhị. Tứ đế là phương tiện ban đầu quay về bờ giác. 37 phẩm trợ đạo và tứ đế là thế đế. Duyên khởi là trung đạo. Duyên khởi và tánh Không gắn bó không rời như hai mặt của một đồng tiền. Từ tánh Không mà thấy vô minh cho đến lão tử đều là không. Từ duyên khởi mà thấy chuyện chúng sanh vô minh, sinh-lão-bệnh-tử là không bao giờ ngừng cả. Phiền não, chúng sanh và tất cả pháp là chân đế. Phiền não và chúng sanh đều không tự tánh. Tất cả pháp vốn không, cũng là Như. 37 phẩm trợ đạo và tứ đế là cẩm nang thực hành cụ thể. Duyên khởi, phiền não, chúng sanh và tánh Không là lời nhắc nhở ngăn không cho chúng ta sa lầy vào phương tiện.

ĐẠO TRÀNG LÀ KHỞI DỤNG

KINH VĂN: **Hàng ma là Đạo Tràng, không lay động; Tam**

giới là Đạo Tràng, không chỗ đến; Sư tử rống là Đạo Tràng, không sợ sệt; Thập lực, Vô úy, Bất cộng pháp là Đạo Tràng, không các lỗi; Tam minh là Đạo Tràng, không còn ngại; Một niệm biết tất cả pháp là Đạo Tràng, thành tựu Nhất Thiết Chủng Trí. Như vậy Thiện nam tử! Nếu Bồ Tát đúng theo các pháp Ba La Mật mà giáo hóa chúng sanh, thời bao nhiêu việc làm, hoặc nhất cử nhất động, phải biết đều từ nơi Đạo Tràng mà ra, ở nơi Phật Pháp vậy.

Trên là nói về tự độ và độ tha là việc làm của các vị bồ tát. Chúng sanh hữu tình nào do kiến tánh mà khởi tu, chuyên hành lục độ, đứng vững trên cõi trần tục này mà trang nghiêm cõi Phật cho chính mình và cho chúng sanh, thì đó chính là bồ tát. Tất cả việc làm bất khả tư nghì của bồ tát đều lưu xuất từ sự giác ngộ chân chánh. Không có giác ngộ chân thực thì không thể có Bồ Đề Tâm, không thể có việc thực hành lục độ, cho đến không thể có tứ vô lượng tâm, 37 Phẩm trợ đạo và phương tiện độ sanh nói chung. Đó chính là từ lý xuất sự vậy. Từ đây mà ta có thể hiểu nghĩa của đạo tràng là từ chân thể khởi diệu dụng.

Chân thể đó chính là tâm như như bất động, không thể bị chuyển lay bởi phiền não chướng và sở tri chướng; nên gọi là **hàng ma là Đạo Tràng, không lay động**. Cũng có thể giải thích là từ vô thủy, chúng ta đã tập nhiễm sự hiểu biết lệch lạc và hành vi sai trái tạo nên nghiệp chướng khó tránh khỏi, ma chướng khó mà bị lay động. Chỉ có thể nhờ tu hành mà chuyển nghiệp thành nguyện, chuyển thức thành trí, và chuyển phàm thành thánh; đó là nghĩa hàng phục yêu ma.

Chân thể đó là tâm vô sở trụ. Tuy không dính mắc các pháp, nhưng phải biết rằng ngoài tâm không một pháp. Tuy không bị quyến rũ bởi ba cõi, nhưng ta chưa hề rời ba cõi vì ngoài ba cõi

không có ta. Đi tìm nơi trú ngụ ngoài ba cõi cũng viễn vông như dựng lập một lâu đài trên không trung vậy.

Chân thể đó cũng là uy lực tiếng rống của sư tử gầm vang từ không trung làm khiếp vía mọi loài thú hiện có, xua tan những bóng ảnh ảo giác vốn xưa nay trùm lấp thế gian. Uy lực duy nhất và không sợ hãi một ai, ngược lại còn hàng phục được mọi luận thuyết dị giáo đang bênh vực cho tính thực tại của vũ trụ vô minh.

Chân thể đó là rốt ráo tối hậu mà chỉ có Phật mới chứng tới. Hàng bồ tát dù là thập địa cho đến Đẳng Giác vẫn còn một phần vô minh, chưa được lậu tận. Từ chân lý đó mà lưu xuất sức mạnh thần dũng của tam minh, tứ vô sở úy, thập lực, thập bát bất cộng pháp...Hội nhập vào thực tại độc nhất, toàn chân thiện mỹ đó mà chư Phật ba đời không gì là không biết. Ví như các Ngài đang tĩnh tọa trong đạo tràng mà ngoài vũ trụ vô cùng tận đang chìm trong cơn mưa tầm tã, chỉ thoắt nhướng mắt thì không giọt mưa nào qua khỏi tầm nhìn; nên nói: **Một niệm biết tất cả pháp là Đạo Tràng, thành tựu Nhất Thiết Chủng Trí**.

Còn chúng ta thì sao? Chỉ một câu ngắn gọn: Một niệm thì mê muội, lú lẫn đi thẳng vào luân hồi. Một niệm thì như vậy. Còn nhất cử nhất động của chúng ta thì càng tệ hại hơn vì không gì là không tạo nghiệp nhân để thọ báo trong ba cõi sáu đường. Duy Ma Cật tuy nhắn nhủ các vị bồ tát nhưng cũng là bày vẽ cho chúng ta tu theo các ngài **đúng theo các pháp Ba La Mật**. Ba La Mật là sự tu hành rốt ráo của các bồ tát, nương vào Phật Pháp thâm sâu vô cùng tận, để đưa mình và chúng sanh đến bờ giải thoát; mang ba nghĩa là sự cứu cánh, độ cùng cực và đến bờ bên kia. Sự tu hành rốt ráo như vậy, dù cất bước lên hay đặt chân xuống, đều xuất phát từ cái nhìn thông suốt: dù muôn vàn

hình tướng, cũng từ Như mà ra; dù muôn vàn đối đãi, nhưng vẫn hằng thanh tịnh; đó là từ lý nói sự. Từ sự mà nói lý, **phải biết đều từ nơi Đạo Tràng mà ra, ở nơi Phật Pháp vậy**. Tức là đạo tràng là nhân, bồ đề là quả.

Đến đây, chúng ta xem lại việc xuất thành của Bồ Tát Quang Nghiêm không phải là một sự tình cờ. Vị cư sĩ mà mọi người trong thành Tỳ Da Ly tôn kính gọi là Đồng Tử, hình như có sự phối hợp với Duy Ma Cật. Tuy đi ngược hướng với Duy Ma Cật, nhưng Quang Nghiêm cũng giống như vị cư sĩ thông thái và hùng biện kia, đều từ nơi đạo tràng mà ra, vì trong thành có đạo tràng nơi Phật đang giáo huấn môn đồ và cư dân trong vùng. Vì vậy, kết luận của Duy Ma Cật phải khiến chúng ta có cái nhìn khác, thâm sâu hơn về Đồng Tử Quang Nghiêm. Đó thực là một vị bồ tát cư sĩ cũng **từ nơi Đạo Tràng mà ra, ở nơi Phật Pháp vậy**. Ngài đang xuất thành hướng tới nơi chúng sanh cần ngài, và ngài đang mang theo hào quang giác ngộ rực rỡ trang nghiêm như danh hiệu của mình. Duy Ma Cật đi vào thành, Quang Nghiêm xuất thành. Hai hướng nghịch nhau nhưng cùng từ đạo tràng mà ra, phải chăng tượng trưng cho các đối đãi trên đời đều từ mặt trời chân lý mà hiện? Mặt trời chân lý duy nhất chỉ có một, với Di Lặc Bồ Tát, Duy Ma Cật gọi là Bồ Đề; với Đồng Tử Quang Nghiêm là Đạo Tràng. Bồ Đề là thể tánh, Đạo Tràng là diệu dụng vậy.

BỒ TÁT TRÌ THẾ

BỒ TÁT TRÌ THẾ

KINH VĂN: **Phật bảo Bồ Tát Trì Thế: Ông đi đến thăm bịnh ông Duy Ma Cật. Bồ Tát Trì Thế bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bịnh ông.**

Nhân vật xuất hiện kế tiếp trong vở kịch ta đang xem là Bồ Tát Trì Thế (Vansudhara), còn được gọi là Arya Sutare (Thánh Thiện Cứu Độ) hay Jagatimdhara hoặc Dhara-Loka-Jvala (Trì Thế Quang Minh). Xuất xứ từ vị nữ thần trong Ấn Độ Giáo là Bhumidheri, phù điêu hay đồ tượng của vị bồ tát này thường được khắc họa mang hình tướng nữ. Bồ Tát Trì Thế được sùng kính phổ biến trong truyền thống Phật giáo Nepal và Mật Tông Tây Tạng. Kinh điển liên quan đến vị bồ tát này là Trì Thế Đà La Ni Kinh, đã được ngài Huyền Trang dịch ra Trung văn. Bộ Kinh Đại Bảo Tích, do Bồ Đề Lưu Chi đời nhà Đường Trung Quốc dịch, cũng nói đến một vị bồ tát nam cư sĩ, có lẽ cùng là một vị với Bồ Tát Trì Thế ở đây (theo chú thích của Robert A. F. Thurman trong bản dịch Kinh Duy Ma Cật ra tiếng Anh của ông: The Holy Teaching Of Vimalakirti).

Tâm nguyện của Bồ Tát Trì Thế là hoàn thành công đức bố thí thù thắng hay Bố Thí Ba La Mật nên ngài chuyên ban thí cho chúng sanh sự an lành, xa lìa mọi bệnh tật và tai họa, và nhất là rộng rãi bố thí tài sản, trân bảo cho mọi người. Danh hiệu ngài còn có nghĩa giữ gìn, hộ trì bảo quản sự đầy đủ và sung túc của chúng sanh.

Tài bảo vô giá và cần được ban phát rộng rãi, bảo hộ và lưu truyền mãi trên đời là trí tuệ diệu giác. Chính vì thế mà Bồ Tát Trì Thế không phải ngẫu nhiên được Phật Thích Ca chọn đi

thăm bệnh Duy Ma Cật, sau khi Quang Nghiêm Đồng Tử từ chối. Câu chuyện đạo tràng bên trên sẽ được tiếp nối. Làm thế nào sự lưu xuất vi diệu của trí tuệ diệu giác được bảo truyền sâu rộng chính là câu chuyện của Bồ Tát Trì Thế tiếp theo đây. Một ý nghĩa khác ở chiều sâu hơn trong danh hiệu Trì Thế là cái tạm gọi là trân bảo Bồ Đề Diệu Giác vốn là thuộc về thế gian chỉ có thể tìm được ở cõi trần, ví như kim cương, vàng bạc chỉ có thể khai quật được từ sâu trong lòng đất.

CHUYẾN VIẾNG THĂM CỦA MA VƯƠNG

KINH VĂN: **Vì sao? Nhớ lại lúc trước, con ở nơi tịnh thất, bấy giờ Ma Ba Tuần đem một muôn hai nghìn tiên nữ giống như Trời Đế Thích, trỗi nhạc đờn ca đi đến chỗ con ở. Ma cùng với quyến thuộc cúi đầu làm lễ dưới chân con, chấp tay cung kính đứng sang một bên. Trong ý con cho là Trời Đế Thích nên bảo rằng: Lành thay! Mới đến Kiều Thi Ca! Dù là có phước chớ nên buông lung. Ông nên quán ngũ dục là vô thường để cầu cội lành, ở nơi thân mạng, tài sản mà tu pháp bền chắc.**
Ma Vương nói với con: Thưa Chánh Sĩ! Xin ngài nhận một muôn hai ngàn thiên nữ này để dùng hầu hạ quét tước. Con nói rằng: Này Kiều Thi Ca! Ông đừng cho vật phi pháp này, tôi là kẻ sa môn Thích tử, việc ấy không phải việc của tôi.
Ma vương đây là Thiên Ma Ba Tuần (Mara Papiyas), vua cõi Trời Tha Hóa Tự Tại, pháp lực vô cùng. Khi thế gian có Bậc Giác Ngộ xuất hiện, trời đất rung chuyển dữ dội mà chúng sanh

không hề hay biết. Chỉ có ma vương biết. Cung điện của hắn bị lay động tựa hồ như muốn sụp đổ. Hắn sợ hãi nên trước giờ phút vị thánh nhân thành đạo, ma vương hiện thân nhất quyết cản trở để cơ ngơi và quyền lực của mình không bị đe dọa sau này. Đó là sự tích khi Phật Thích Ca thành đạo. Bạn tin hay không tùy bạn, nhưng tôi tin. Ma vương còn hiện thân thành ngũ ấm ma mà cuối Kinh Lăng Nghiêm, Đức Thế Tôn đã cảnh giác, phân tích rạch ròi cho chúng ta đề phòng. Bạn tu thiền hay niệm Phật mà thấy hào quang bao quanh mình hoặc hóa thân Phật hiện đến thì phải biết đó chẳng phải thật, mà là ma hiện thân qua sắc, thọ, tưởng, hành và thức ấm. Số lượng ma quân có thể tăng theo cấp số nhân, vì mỗi ấm có mười tướng ma, năm ấm có năm mươi tướng ma, và có thể mỗi tướng ma đó có thể có thêm mười tướng ma riêng biệt nữa. Thiên hình vạn trạng tướng ma!

Nhìn vào ngôi nhà quả cầu xanh chúng ta đang ở, ma vương hiện thân khắp nơi. Sóng thần, động đất, nạn đói...Thảm họa cháy rừng tồi tệ xảy ra ở Úc, từ 06/2019 kéo dài ngót một năm, thiêu trụi hơn 18 triệu rưỡi mẫu đất, giết chết gần chục ngàn động vật hoang dã, hàng trăm người chết, hàng ngàn người di tản. Bệnh dịch Covid-19 khởi phát từ cuối năm 2019 cho đến nay là 02/2021, con số bị nhiễm đã vượt quá hàng trăm triệu người, và đã có hơn 2 triệu người tử vong. Đó là gì nếu không phải là chúng sanh đang hồi trả nghiệp, là lúc Tử Ma hay Thần Chết trá hình thành thiên tai nhân họa? (Số liệu về dịch bệnh này là tôi mới thêm vào khi khởi viết chương bảy của tập sách này, sau thời gian tạm ngừng viết khoảng hơn hai năm trước khi có dịch bệnh; tôi bắt đầu viết tập sách này từ năm 2015).

Trở lại kinh văn, tại sao Ma Ba Tuần lại đến thăm Trì Thế Bồ

Tát **ở nơi tịnh thất**? Phải chăng là sự tinh tấn của vị bồ tát này hấp dẫn tánh tò mò của ma vương? Có lẽ vậy, vì một hành giả chuyên cần tu theo Phật là một cây gai khó chịu trong mắt của ma vương. Bạn thử xem, nếu tôi nhập thất tịnh tu, ít nhiều gì ma chướng hay ma sự sẽ đến quấy nhiễu tôi. Vì tôi càng cầu cái tịnh, tất cái động sẽ đến. Tôi không biết rằng cái tịnh là sự vắng mặt của cái động. Và cái động lại là ảo tưởng của tôi đang có về nó. Vì thế, cái tịnh tôi đang tìm, chung quy cũng là vọng tưởng. Cái động đó chính là ma vương cùng ma quân đang ầm ỉ **trỗi nhạc đờn ca** mà ghé hỏi thăm tôi đấy.

Một sự vụ khác chính đáng hơn làm lý do cho cuộc viếng thăm của Ma Ba Tuần là Bồ Tát Trì Thế đảm đương việc giữ gìn và bảo truyền Phật Pháp cho thế gian. Thế nhưng, cái ma vương ghét nhất chính là Phật Pháp, và hắn bắt đầu quỷ kế biến hình thành vị vua cõi Trời Đao Lợi là Đế Thích thăm viếng Bồ Tát Trì Thế, còn mang theo món quà tặng đáng kinh ngạc. Đó là mười hai ngàn thiên nữ tuyệt sắc mỹ miều. Con số mười hai ngàn là bội số ngàn lần của 12. Và số 12 tượng trưng cho thập nhị xứ, tức sáu căn và sáu trần. Sáu căn hợp sáu trần không chỉ sanh ra sáu thức mà bội thu thành vô số vọng thức, từ đó thành tam thiên đại thiên thế giới. Mười hai ngàn thiên nữ này lợi hại cả ngàn lần hơn hai quả bom nguyên tử thả ở Nagasaki và Hiroshima thời Thế Chiến Thứ Hai. Chúng ta nên lưu ý mười hai ngàn thiên nữ này vì chính thông qua các nàng mà việc bảo lưu và truyền bá tuệ giác được thực thi như phần sau câu chuyện sẽ đề cập tới.

Kinh Duy Ma Cật giống như một thần thoại sử dụng ngôn ngữ hình tượng hết sức tinh tế. Mỗi nhân vật từ trong danh hiệu, bối cảnh xuất hiện, trú xứ, cho đến mỗi bước chân, đều chuyển tải

ý nghĩa tinh vi có thể làm sáng tỏ nghĩa văn kinh. Nếu không chú ý điều này, chúng ta sẽ hiểu lời nói của nhân vật một cách hời hợt trên mặt chữ. Từ đó kinh văn từ thâm nghĩa uyên áo bị đẩy lên bề mặt chữ nghĩa thông thường. Sự kiện ma vương từ trú xứ biến hình thành Đế Thích mang theo mười hai ngàn thiên nữ đến tặng cho Bồ Tát Trì Thế là một bằng chứng cho nhận xét trên.

Ma vương ngụ ở cõi Trời Tha Hóa Tự Tại, cõi trời cao nhất trong sáu cõi trời Dục giới. Tha hóa tự tại có nghĩa là từ cái khác biến thành sự tồn tại của chính mình. Điều này có nghĩa là mọi hiện hữu hay nói nôm na là sự vật, hiện tượng trên đời, là không thực, không có tự ngã hay tự tánh, đều là vay mượn từ cái khác mà có mình. Chính là nhân duyên sanh, là duyên khởi, là tánh y tha khởi. Ma vương vay mượn hình tướng của Đế Thích để hiện thân chính là nghĩa này. Khi đã có sanh, sẽ có trụ, dị, diệt, tức có chuyển biến, có động lay, có vô thường, có đi đến ví như chuyến viếng thăm của ma vương với đoàn tùy tùng nhạc công náo nhiệt.

Vấn đề không ngừng ở đó. Cũng như cuộc đời chúng ta không đơn giản là sanh ra, lớn lên, già lão rồi chết, mà còn có khoảng giữa là sống với người khác, tiếp xúc với thế giới bên ngoài, tức cảnh trần hay trần tướng. Trần tướng đến với chúng ta đa dạng và nhiều sắc thái, mà kinh văn dụ là ma vương và các thiên nữ. Thực ra trần tướng, vạn pháp vốn tịch tĩnh, không có tánh sanh ra cái khác, nó chỉ đơn giản là duyên. Chỉ vì tâm phan duyên, tự tâm chấp trước buộc chặt vào cảnh nên sanh thức phân biệt kéo theo những vọng tình giả dối, những phiền não khổ đau tưởng tượng. Thức sanh ra mặc nhiên đã khoác cho cảnh trần bộ mặt khác. Vì thế, cảnh trần, trần tướng, hay các

pháp hiện hữu với sự đan chéo phức tạp của tánh y tha khởi và tánh biến kế chấp.

Bồ Tát Trì Thế bạch Phật: **Trong ý con cho là Đế Thích**; lời thú nhận này dẫn tới lời khuyên đầy thân thiện cho vua trời. Trì Thế đang thấy Đế Thích đang hoang phí phước báu, đang chìm trong khoái lạc ngũ dục. Việc hoan lạc có hay không là chuyện của Đế Thích tự biết. Lời khuyên quả là dư thừa, nếu không thì vị Bồ Tát Trì Thế của chúng ta đã giữ gìn dáng dấp quyến rũ của các nàng tiên quá mức. Tôi nghĩ là không đến nỗi như thế, vì lời khuyên; **nên quán ngũ dục là vô thường, để cầu cội lành, ở nơi thân mạng, tài sản mà tu pháp bền chắc**; ám chỉ một điều gì khác không chỉ có nghĩa vô thường của ngũ dục, thân mạng và tài sản; và vì lời chối từ trước sự mời mọc tiếp sau đó.

Ngũ dục là tiền tài, danh vọng, sắc đẹp, miếng ăn và giấc ngủ. Năm sự ham muốn này nói về con người thỏa đáng hơn là áp dụng cho thần tiên. Liên hệ với ý nghĩa của ma vương hiện hình Đế Thích là tánh y tha khởi, dáng dấp kiều diễm của thiên nữ là tánh biến kế chấp, và con số 12 ngàn là vọng thức sinh ra từ thập nhị xứ, ta dễ hiểu rằng ngũ dục ở đây là những vọng tình do tâm phan duyên với cảnh trần mà có. Ở sắc thì thấy đẹp xấu mà muốn chiếm hữu hoặc xa lìa. Ở tiếng thì nghe êm ả hay chát chúa mà thích thú hay ghét bỏ. Ở mùi ngửi thơm hay thối mà tìm tới hay bỏ chạy. Ở vị nếm ngon dở mà ngấu nghiến hay phớt lờ. Ở xúc chạm thấy mịn màng hay thô nhám mà hay sờ mó hoặc gớm ghê.

Tâm vốn không có tánh tham muốn, hay dục tánh. Phật thuyết trong Kinh Đại Bát Niết Bàn: *"Do từ nơi duyên sanh ra tham nên nói là chẳng phải không, lại vì vốn không có tánh tham nên*

nói là chẳng phải có. Này Thiện nam tử! Do từ nơi nhân duyên mà tâm sanh ra tham, do từ nơi nhân duyên mà tâm được giải thoát"; không có sự nhất thiết quyết định cho dục tánh. Suy xét đúng như vậy mới gọi là **quán ngũ dục là vô thường**. Nền tảng vững chắc, cụ thể hữu hình của dục tánh là thân mạng và tài sản, hay tất cả những gì thuộc về ta. Dục vọng không gì khác hơn là sự khao khát bảo toàn và khỏa lấp đầy cái Tôi và cái Của Tôi. Dục vọng như nước biển mặn, càng uống càng khát. Tâm trạng thèm khát không dứt này là gánh nặng áp lực cả một đời người mà muốn buông xuống thì phải thấy được bản chất hư vọng của ngã và ngã sở. Hư vọng không còn thì cái chân thực bền vững xưa nay là pháp thân huệ mạng tự hiện tiền.

Rốt cuộc thì Trì Thế Bồ Tát có nhận ra sự trá hình và mưu đồ của ma vương không? Tôi nghĩ là có. Vì sao? Hãy theo dõi ngài trả lời ra sao khi ma vương tặng thiên nữ: **Này Kiều Thi Ca! Ông đừng cho vật phi pháp này, tôi là kẻ sa môn Thích tử, việc ấy không phải việc của tôi**. Thông thường mà hiểu thì bồ tát từ chối món quà là hàng ngàn giai nhân hấp dẫn vì đó là thứ tà vạy, dụ dỗ, trái với giới luật của người tu hành là không gần gủi nữ sắc. Theo lời Bồ Tát kể tiếp chuyện cho Phật thì ông **nói chưa dứt lời, bỗng ông Duy Ma Cật đến**, có nghĩa là ông còn muốn tiếp tục nói với ma vương. Ắt hẳn là ông muốn lật tẩy vị Đế Thích giả hiệu này. Ý ông muốn nói **phi pháp** là không phải pháp chân thực, vì hình tướng Đế Thích trước mắt ông là do tánh y tha khởi và vẻ quyến rũ của thiên nữ là tánh biến kế chấp, là thức biến hiện thành. Bồ tát xa lìa y tha khởi và biến kế chấp, được tánh viên thành thật, nhìn thấu các pháp, không lầm lẫn. Nhìn thấy trước mắt là Đế Thích và thiên nữ là cách thức của

phàm phu mê lầm như tôi và bạn. Nhìn thấy trước mắt không phải thực là vua trời và thiên nữ là cách thức của bồ tát vậy. Đó là lý do Trì Thế Bồ Tát nói: **việc ấy không phải việc của tôi**, trong bản Hán văn của ngài Cưu La Ma Thập viết là *"thử phi ngã nghi"*, nghĩa: cái đó không phải là cách thức, lề lối của tôi.

SỰ XUẤT HIỆN CỦA DUY MA CẬT

KINH VĂN: **Nói chưa dứt lời, bỗng ông Duy Ma Cật đến nói với con: Đây chẳng phải là Đế Thích mà là Ma đến quấy nhiễu ông đấy! Ông lại bảo Ma rằng: Các vị thiên nữ này nên đem cho ta, như ta đây mới nên thọ. Ma sợ hãi nghĩ rằng: Có lẽ ông Duy Ma Cật đến khuấy rối ta chăng? Ma muốn ẩn hình mà không thể ẩn, ráng hết thần lực, cũng không đi được. Liền nghe giữa hư không có tiếng rằng: Này Ba Tuần! Hãy đem thiên nữ cho ông Duy Ma Cật thì mới đi được. Ma vì sợ hãi, nên miễn cưởng cho**.

Đoạn kinh văn này có ba điểm cần lưu ý.

Các vị thiên nữ này nên đem cho ta, như ta đây mới nên thọ. Đó là lời đề nghị ông Duy Ma Cật nói với ma vương sau khi nhắc nhở Bồ Tát Trì Thế chớ nên lầm bộ mặt giả hiệu của ma vương. Một lời thách thức thẳng thừng không chút nhíu mày do dự hay sợ sệt. Chỉ là cuộn dây thừng do mớ sợi bện lại mà thành, chứ đâu phải con rắn mà hù dọa được vị cư sĩ lão luyện tinh đời của chúng ta. Duy Ma Cật đã nhìn thấy như thật bản chất của thiên ma và thiên nữ. Không nhìn thấy tướng con rắn, tức vẻ hấp dẫn của thiên nữ, đó là đã phá bỏ thức thứ sáu

hay phân biệt, hay tánh biến kế sở chấp ở các pháp.

Ma muốn ẩn hình mà không thể ẩn. Do thần uy của Duy Ma Cật mà ma vương run sợ, muốn bỏ trốn nhưng không thể. Vì sao? Vì hình tướng đương thời có tánh y tha khởi, là do nhân duyên sinh, thì quyết định là không thể cởi bỏ được. Cây táo khi được mùa sai trái, thì quả trên cành nhất định là quả táo, không thể là quả cam hay quả gì khác được. Do nhân quả và nghiệp cảm mà tôi sinh ra làm con của ba mẹ tôi chứ không phải của ai khác, và vì giới tính của tôi được quyết định bởi các nhiễm sắc thể của hệ di truyền DNA nên bạn thấy tôi là ông A chứ không phải là bà B.

Liền giữa hư không có tiếng rằng: Này Ba Tuần! Hãy đem thiên nữ cho ông Duy Ma Cật thì mới đi được. Bản ngã của chúng ta được xác lập và càng được củng cố bằng sự chiếm hữu của chúng ta đối với thế giới. Ta sở hữu càng nhiều thì càng cảm nhận ta tồn tại. Cảm nhận đó dường như rõ rệt khi dục vọng càng không ngừng mở rộng tầm ngắm đối với các mục tiêu. Ví như cây cỏ vay mượn dinh dưỡng từ nước, ấm áp từ nắng, thuốc bổ từ phân bón vậy. Vay mượn để hiện hữu là hoạt động của tánh y tha khởi, của lý nhân duyên sinh vậy. Vạn pháp do duyên khởi, tánh nó bất khả đắc và đương thể tức không. Bất khả đắc là không thể nói nó nhất định phải như thế này hoặc ngược lại phải như thế kia, là không có tự tánh. Đương thể tức không là không có tự tướng, là hình tướng hiện có vốn là giả dối. Vì vậy mà ma vương mới nghe trong hư không có tiếng khuyên nhủ vang lên. Đó chỉ là tin tưởng do nhận biết về mặt lý luận, không đủ khả năng khiến ta khiến ta thâm nhập vào ý nghĩa tột cùng. Cho dù ta có niệm hàng vạn lần câu *"sắc bất dị không, không bất dị sắc"* cũng vô ích, nếu

không noi gương *"Quán Tự Tại Bồ Tát hành thâm Bát Nhã Ba La Mật"* trong đó sự thù thắng của Bố Thí được ưu tiên xếp hàng đầu. Bố thí chính là buông bỏ sự chiếm hữu, là cho đi cái đang thuộc về ta, là không dính mắc vào tướng của sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. *"Nghĩa là không trụ trước nơi hình sắc mà bố thí, không trụ trước nơi thanh, hương, vị, xúc, pháp mà bố thí"* (Kinh Kim Cang). Đó là xa lìa cả hai tánh y tha khởi và tánh biến kế chấp ở các pháp, cũng là lý do tại sao Ma vương theo lời khuyên từ không trung mà **"đem thiên nữ cho ông Duy Ma Cật thì mới đi được"**.

ĐẠI PHÁP UYỂN LẠC

KINH VĂN: **Khi ấy ông Duy Ma Cật bảo các thiên nữ rằng: Ma đã đem các ngươi cho ta rồi, nay các ngươi đều phải phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Rồi ông theo căn cơ của thiên nữ mà nói pháp để cho phát ý đạo, và bảo rằng: Các ngươi đã phát ý đạo, có pháp vui để tự vui, chớ nên vui theo ngũ dục nữa**.

Sự kiện thiên nữ được Ma Ba Tuần trao cho Duy Ma Cật ví như một chúng sanh trong một niệm kiến tánh, nhận chân bản chất giả tạm của thế giới hiện tượng, của bản ngã và tha nhân, sơ phát Bồ Đề Tâm. Ánh sáng Diệu Giác đã chọc thủng một lỗ nhỏ trên màn vô minh. Niệm kiến tánh này có tính quyết định vì từ đó lưu xuất vị Bồ Đề Tâm khiến chúng sanh phát tâm khởi tu, để rũ bỏ những chấp trước phân biệt, những kiến chấp mê lầm. Niệm kiến tánh này thoắt hiện thoắt mất, không ổn định

vì sức mê của nghiệp lực. Đây chính là lúc kịp thời và cần thiết có sự hộ trì kiên cố và lưu bố rộng rãi đối với chân tâm vi diệu. Ý nghĩa danh hiệu của Bồ Tát Trì Thế được thể hiện qua việc làm của Duy Ma Cật, **theo căn cơ của thiên nữ mà nói pháp**, là tác động hộ niệm của vị chân sư giác ngộ thêm vào để soi sáng đường đi cho hành giả.

Nếu Duy Ma Cật nêu ra pháp vui trước khi tùy căn cơ mà thuyết pháp, thúc đẩy Bồ Đề Tâm ở các thiên nữ, chắc chắn sẽ không có sự tiếp nhận thích đáng. Chỉ chờ nhận thức đã chín chắn, thì đó là cơ hội tốt nhất để truyền đạt. Điều này minh chứng cho sự thực rằng tâm là nguồn lưu xuất vi diệu cho mọi hành vi và phương tiện như đã đề cập ở phần Quang Nghiêm Đồng Tử. Một khi chúng sanh nhận chân bản chất hư ngụy của thế giới hiện tượng, của bản ngã và tha nhân, khi mà tâm điên đảo được lật ngược lại tư thế đúng đắn, cũng là khi chúng sanh muốn rũ bỏ sạch sẽ kiến chấp mê lầm và mọi truy tìm hạnh phúc ảo. Sự từ bỏ ấy không hề có chút khó khăn, tuyệt nhiên một chút phiền muộn nén trong lòng cũng chẳng còn. Tuy nhiên, để sức mê của dòng nghiệp huân tập từ vô thủy mất đi tác dụng, cần phải có chiếc bè phương tiện để chúng sanh nương vào. Vì thế Duy Ma Cật mới nói với thiên nữ: **Các ngươi đã phát ý đạo, có pháp vui để tự vui, chớ nên vui theo ngũ dục nữa**.

Pháp vui mà Duy Ma Cật dạy cho các thiên nữ, ngài Huyền Trang dịch là *Đại Pháp Uyển Lạc*, nghĩa là niềm vui lớn trong vườn Chánh Pháp, nhân do đó mà đạt được niềm vui thanh tịnh, gồm 28 pháp vui mà 3 pháp đầu là phần tổng quát, giữa gồm 23 pháp là phần khai triển, và 2 pháp cuối là phần kết. (Đúng ra phần giữa trong bản dịch của hòa thượng Huệ Hưng bỏ sót

không dịch 2 câu: *"Lạc quảng hành thí. Lạc kiên trì giới"*; nghĩa: "Vui rộng rãi thực hành bố thí. Vui kiên trì giữ giới". Vậy nên tổng cộng là 30 pháp vui mà phần giữa gồm 25).

KINH VĂN: **Thiên nữ hỏi: Thế nào là pháp vui? Đáp: Vui thường tin Phật. Vui muốn nghe Pháp. Vui cúng dường Tăng**.

Đây là 3 niềm vui có được từ tam bảo. Lưu xuất từ chân tâm diệu minh, nên Bồ Đề Tâm tuy là sơ kỳ phát khởi nhưng cái duy nhất mà nó tương ưng không phải là những mục tiêu hư ảo mà vọng tâm truy tìm trước kia, mà là kho tàng bảo vật trân quý nhất trên đời là Phật, Pháp, Tăng. Càng học, càng tu, càng tăng niềm an lạc. Hòa Thượng Tịnh Không (1927- hiện tại) thường nói: *"Học Phật là sự hưởng thụ lớn nhất của đời người"*; đáng để chúng ta suy gẫm và thử nghiệm. Chân thực tu hành thì cái vui không cầu mà tự nhiên đến là vậy.

KINH VĂN: **Vui lìa ngũ dục. Vui quán ngũ ấm như oán tặc. Vui quán thân tứ đại như rắn độc. Vui quán nội nhập như không**.

Tiếp theo là 4 niềm vui có được từ sự nhận biết như thật.

Con người có quyền được hạnh phúc. Giá trị của hạnh phúc không tuyệt đối, mà phụ thuộc vào quan niệm từng người. Triết gia Hi Lạp cổ đại, Epicurus (341-271 TCN) quan niệm hạnh phúc là sự vắng mặt của đau khổ thể xác và tinh thần, là sự giải thoát khỏi sợ hãi trước cái chết và thế giới bên ngoài, có thể được bằng sự phân biệt và lựa chọn. Quan niệm đó có vẻ thanh cao hơn những ý tưởng sau này gán ghép xuyên tạc cho Epicurus là chủ trương khoái lạc trần tục; nhưng hạnh phúc của Epicurus chỉ đơn sơ là suy niệm thuần túy triết lý chỉ ở ngọn ngành, không thực đi sâu vào gốc rễ. Hạnh phúc của người học

Phật chân thực, đến từ cảm nghiệm nội tại sâu sắc, từ thực chứng thân thì bất tịnh, thọ thì đau khổ, tâm thì biến đổi không ngừng, vạn sự vạn vật đều không thật. Từ sự nhận biết như thật rồi khởi tâm tu hành, mà đảm bảo cho việc tu hành đúng đắn, nhất định phải có giới điều nghi luật ngăn những ham muốn phi pháp. Chính vì thế, **vui lìa ngũ dục** là hiệu quả của trí quán, lẽ ra phải có thứ tự đứng sau **vui quán ngũ ấm,..thân tứ đại,...nội nhập** lại được xếp trước, chính là để kết nối với niềm vui từ Tam Bảo, điểm phát xuất cũng là đích quy về của việc tu hành.

KINH VĂN: **Vui giữ gìn đạo ý. Vui lợi ích chúng sanh. Vui cung kính cúng dường bực sư trưởng**.

Đây là 3 niềm vui có được trong giao tiếp với người khác. Từ sự vững tin vào Tam Bảo và luật nghi mà tâm hành giả tu Phật sẽ không thối lui, mặt khác, hành giả càng nhìn rõ bộ mặt thật trống rỗng của việc truy tìm hạnh phúc ảo và của khoái lạc cảm tính. Tâm đạo càng được củng cố, thì việc làm lợi ích cho chúng sanh càng trở nên tự nhiên như việc thường ngày, mang lại niềm an lạc cho người cũng là cho chính mình. Và niềm an lạc đó có tác động trở lại với cung cách của hành giả đối với chư Phật, chư bồ tát, chư tăng cũng như đối với kinh điển, luận thư và pháp môn tu học; và gần gủi nhất chính là vị thầy đã trực tiếp chỉ dạy cho mình.

KINH VĂN: **Vui rộng rãi thực hành bố thí. Vui kiên trì giữ giới. Vui nhẫn nhục nhu hòa. Vui siêng nhóm căn lành. Vui thiền định chẳng loạn. Vui rời cấu nhiễm đặng trí tuệ sáng suốt. Vui mở rộng Tâm Bồ Đề. Vui hàng phục các ma. Vui đoạn phiền não. Vui thanh tịnh cõi nước Phật. Vui thành tựu các tướng tốt mà tu các công đức. Vui trang nghiêm đạo**

tràng.

Đây là 12 niềm vui có được từ phương tiện và thành tựu của việc tu hành; có thể lấy đây làm 12 đối trị phiền não du nhập từ thập nhị xứ là căn trần. Lục độ là phương tiện chủ đạo trong việc tự độ và độ tha. **Mở rộng Tâm Bồ Đề** là từ sơ phát tâm tiến dần đến Bất Thối Chuyển và lan truyền ảnh hưởng đến chúng sanh; điều này phù hợp với công việc của Trì Thế Bồ Tát và là báo trước sự xuất hiện của pháp môn Vô Tận Đăng ở văn kinh kế tiếp. Thành tựu cụ thể không phải là quả vị được chứng, mà là nhiếp trừ ma chướng và phiền não. Thành tựu cụ thể cũng là sự tự thọ dụng và tha thọ dụng, sự lợi ích của mình và người.

KINH VĂN: **Vui nghe pháp thâm diệu mà không sợ. Vui ba môn giải thoát mà không vui phi thời. Vui gần bạn đồng học. Vui ở chung với người không phải đồng học mà lòng không chướng ngại. Vui giúp đỡ ác trí thức. Vui gần thiện trí thức**.

Đây là 6 niềm vui từ thâm nhập thuyết lý sâu mầu và thực tiễn hành sự. **Pháp thâm diệu** không chỉ ra được, nếu tạm luận thì về mặt thế giới quan có thể gọi là chân không diệu hữu, về mặt nhân sinh quan là trung đạo bất nhị. Pháp thâm diệu thì lý sự viên dung. Không theo được lý, hoặc không vẹn toàn được sự, do chướng ngại mà rút lui, đó gọi là sợ. Giống như 200 vị tỳ kheo trong Kinh Đại Bảo Tích, Pháp Hội Thể Tánh Vô Sai Biệt bỏ đi chỉ vì nghe Bồ Tát Văn Thù nói không có giải thoát và chứng đắc. Đó là sợ về lý. Cũng giống như hàng nhị thừa, cũng tu không, vô tướng, vô tác, nhưng nửa chừng đã vội an trú niết bàn hóa thành, không như các vị bồ tát nhập thế độ sinh. Đó là sợ về sự, cũng là chưa rốt ráo về lý, ví như quả trái chưa chín

tới đã vội hái. **Vui ba môn giải thoát mà không vui phi thời** còn có nghĩa là hạnh phúc chân thực đang hiện có, khi ta ngay lúc này và ngay ở đây nhìn suốt bản chất không của vạn pháp mà không cần làm gì để thay đổi nó, vì nó vốn là vậy; cũng chẳng mong cầu điều gì, vì đó chỉ là vọng tưởng.

Niềm vui có được trong thực tế tu học là do sự hòa đồng của ta và người; chính là một trong tứ nhiếp pháp: đồng sự. Hòa đồng được với người cùng hay khác quan điểm; mới là bình đẳng. Đối với người khác có hiểu biết chưa đúng đắn hay việc làm sai trái, không xa lánh mà ngược lại nên vì họ mà khéo nhiếp phục; đó là từ bi và khéo dùng phương tiện thiện xảo. Với người có sự hiểu biết và việc làm hay và tốt hơn ta, không nên đố kỵ mà phải thân cận học hỏi; đó là tinh tấn cầu tiến.

KINH VĂN: **Vui tâm hoan hỷ thanh tịnh. Vui tu vô lượng pháp đạo phẩm. Đó là pháp vui của bồ tát**.

Đây là 2 niềm vui từ chánh pháp. Y theo Pháp Phật mà hoan hỷ tín thọ. Nhân thấu lý mà tin, muốn vẹn toàn sự mà nhận lấy thực hành. Do y giáo phụng hành, huân tập công đức mà thân tâm an lạc. **Đó là pháp vui của bồ tát**.

KINH VĂN: **Khi ấy Ma Ba Tuần bảo các thiên nữ rằng: Ta muốn cùng các ngươi đồng trở về thiên cung. Các thiên nữ đáp: Ông đã đem chúng tôi cho cư sĩ, chúng tôi có pháp vui, chúng tôi vui lắm, không còn muốn vui theo ngũ dục nữa. Ma liền thưa với ông Duy Ma Cật rằng: Xin ngài nên xa các thiên nữ này. Người đem tất cả vật của mình để bố thí cho kẻ khác; đó mới là Bồ Tát.**

Ông Duy Ma Cật nói: Ta đã xả rồi, ngươi hãy đem đi, để cho tất cả các người được pháp nguyện đầy đủ.

Nhận được pháp vui do Duy Ma Cật truyền dạy, các thiên nữ

không đồng ý với ma vương trở về thiên cung, vì **không còn muốn vui theo ngũ dục nữa**. Sự từ chối ấy có thể hiểu được vì hạnh phúc mới các nàng nhận được quá đầy. Thế nhưng không muốn quay đầu lại với chốn thiên đường trước kia lại là một lỗi lớn, vì các nàng đã tự rút vào vỏ ốc, không biết rằng chỗ hiểm họa chính là môi trường tốt thử thách và tôi luyện thành tài. Về phần Duy Ma Cật, khi nghe ma vương khẩn khoản xin lại món quà đã cho, ông đã không có ý giữ thiên nữ làm gì. Pháp vui đã truyền dạy, niềm vui đã chia sẻ, ngay cả bản thân cái vui cũng chỉ là phương tiện cũng đã buông xuống hoàn toàn nên ông nói: **Ta đã xả rồi**.

Duy Ma Cật trả thiên nữ về với Ma Ba Tuần, hoàn thành tâm nguyện của ma vương, cũng là đồng thời đáp ứng sự cầu mong giải thoát và chờ đợi cứu độ của các chúng sanh khác đang mơ màng trong ảo ảnh thiên đường. Sự đáp ứng nguyện vọng chúng sanh là khả thi vì ánh sáng giác ngộ sẽ theo các thiên nữ về trời và tỏa sáng khắp các tầng trời trong vũ trụ tam thiên này. **Ngươi hãy đem đi, để cho tất cả các người được pháp nguyện đầy đủ**; đây không phải là một lời chúc lành mà là sự xác quyết rằng trí tuệ diệu giác lúc nào cũng được giữ gìn và lưu bố khắp nơi ngay trong cõi đời trần tục.

PHÁP MÔN VÔ TẬN ĐĂNG

KINH VĂN: **Lúc ấy, các thiên nữ hỏi ông Duy Ma Cật rằng: Chúng tôi làm thế nào ở nơi cung ma? Ông Duy Ma Cật đáp: Có pháp môn tên là Vô Tận Đăng, các chị nên học. Vô Tận Đăng là ví như một ngọn đèn mồi đốt trăm ngàn ngọn**

đèn, chỗ tối đều sáng, sáng mãi không cùng tận. Như thế đó các chị! Vả lại một vị Bồ Tát mở mang dẫn dắt trăm nghìn chúng sanh phát Tâm Bồ Đề, đạo tâm của mình cũng chẳng bị tiêu mất, tùy nói pháp gì đều thêm lợi ích cho các pháp lành, đó gọi là Vô Tận Đăng. Các chị dầu ở cung ma, mà dùng pháp môn Vô Tận Đăng này làm cho vô số thiên nữ phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, đó là báo ơn Phật, cũng là làm lợi ích cho tất cả chúng sanh.

Khi Duy Ma Cật ung dung bảo Thiên Ma hãy đưa thiên nữ về trời, ông đã thành công trong việc thắp lên ngọn đuốc trí tuệ ở 12 ngàn thiên nữ, soi sáng thập nhị xứ là lục căn và lục trần. Căn trần thanh tịnh nên vọng kiến không còn. Vọng kiến không còn, thì nói như Kinh Viên Giác, *"nên mười hai xứ, mười tám giới và hai mươi lăm cõi đều thanh tịnh". "Vì một thế giới thanh tịnh, nên nhiều thế giới thanh tịnh, vì nhiều thế giới thanh tịnh, như vậy cho đến hết cõi hư không tròn sáng, ba đời tất cả bình đẳng không động"* (Kinh Viên Giác). Vọng kiến không còn, thì cho dù ở đâu trong thế giới mười phương và thời gian ba đời, đại trí tuệ vẫn thường hằng, bất động, thanh tịnh và bình đẳng giác. Các thiên nữ lúc này là bồ tát sơ phát tâm nên chưa đủ tự tin mà hỏi: **Chúng tôi làm thế nào ở nơi cung ma?** Câu hỏi này phản ánh tâm trạng các nàng lo sợ bị cảnh trần khoái lạc lây nhiễm, đồng thời cho thấy thiên nữ vẫn còn tâm phân biệt thiện ác, thánh phàm.

Duy Ma Cật giới thiệu pháp môn Vô Tận Đăng không chỉ là một đảm bảo chắc chắn an toàn cho sự trở về của các thiên nữ rằng **đạo tâm của mình cũng chẳng bị tiêu mất**, hơn nữa còn là một biểu tượng nhập thế của **Bồ Tát mở mang dẫn dắt trăm nghìn chúng sanh phát Tâm Bồ Đề**, cũng là trưởng dưỡng và

trang nghiêm cõi nước Phật. Ánh sáng diệu giác tự có sức mạnh kỳ diệu lan tỏa vô cùng tận vì đơn giản chỉ là có sáng thì không còn tối. Chúng sanh vốn có ngọn đèn trí tuệ của mình, chỉ cần mồi châm là bừng sáng xua tan mọi phiền não và khổ đau; và đó cũng là ước nguyện của chúng sanh. Đáp ứng mong cầu này tức là báo đền ân Phật vậy, vì mục đích duy nhất Phật đến với chúng sanh là khai, thị, ngộ, nhập Tri Kiến Phật.

KINH VĂN: **Bấy giờ các thiên nữ cúi đầu đảnh lễ dưới chân ông Duy Ma Cật rồi theo Ma Ba Tuần trở về thiên cung, bỗng nhiên biến mất không còn thấy nữa. Bạch Thế Tôn! Ông Duy Ma Cật có thần lực tự tại và trí tuệ biện tài như thế, nên con không kham lãnh đến thăm bịnh ông**.

Pháp môn Hoan Hỷ là phương tiện lưu xuất từ tâm giác ngộ có diệu dụng hộ trì và lưu bố ánh sáng diệu giác. Pháp môn Vô Tận Đăng là sự lưu truyền tâm giác ngộ không ngừng chuyển tải ánh sáng trí tuệ đến với chúng sanh. Các thiên nữ được Duy Ma Cật khai thị, ngầm tỏ ý thọ ân và nhận lấy trọng trách ông Duy Ma Cật hi vọng ở các cô nên **cúi đầu đảnh lễ dưới chân ông Duy Ma Cật rồi theo Ma Ba Tuần trở về thiên cung**. Nhưng tại sao **bỗng nhiên biến mất**? Đó là vì Ma Ba Tuần đại diện cho tánh y tha khởi, và thiên nữ là hiện thân của tánh biến kế sở chấp, cả hai đều quy vị, trở về tánh Không là cảnh giới của tánh viên thành thật vậy.

Trong câu chuyện của ngài Trì Thế, chúng ta thấy ông Duy Ma Cật hoạt động rất tích cực, nào là cảnh tỉnh Bồ Tát Trì Thế, dùng thần thông trêu phá Thiên Ma, nào là giáo huấn các thiên nữ. Bồ Tát Trì Thế hầu như chẳng làm việc gì cả cho xứng với danh hiệu hộ trì, ban phát sự sung túc cho thế gian. Điều này ẩn giấu một ý nghĩa rất sâu kín. Sự đầy đủ viên mãn nhất và

trân bảo quý nhất trên đời không gì hơn là Phật Tánh vốn tiềm ẩn ở chúng sanh, vốn thường trụ ở thế gian. Chỉ cần ngọn đèn Vô Tận Đăng của Duy Ma Cật châm mồi là bừng sáng; và đây là việc làm bất khả tư nghì của hết thảy chư Phật và bồ tát, không riêng gì Trì Thế Bồ Tát và lão cư sĩ Duy Ma Cật mà thôi.

TRƯỞNG GIẢ TỬ THIỆN ĐỨC (SUDDATA)

TRƯỞNG GIẢ THIỆN ĐỨC

KINH VĂN: **Phật bảo Trưởng Giả Tử Thiện Đức: Ông đi đến thăm bịnh ông Duy Ma Cật. Thiện Đức bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bịnh ông.**
Trong bản dịch Duy Ma Cật Sở Thuyết và tác phẩm Huyền Thoại Duy Ma Cật, hòa thượng Tuệ Sỹ viết và chú thích trưởng giả tử Thiện Đức ở thành Tỳ Da Ly (Vaisali) là người trùng tên Sudatta với ông Cấp Cô Độc. Xét thấy theo vai trò cư sĩ và sự xuất hiện của vị trưởng giả này trong phẩm Bồ Tát là hợp lý, hơn nữa xét theo vị trí hộ pháp đặc biệt và sự hiểu biết sâu về giáo lý của Cấp Cô Độc trong hàng cư sĩ thì trưởng giả tử Thiện Đức không ai khác hơn là vị đại thiện nhân Cấp Cô Độc ở thành Xá Vệ (Sravasti) nước Kiều Tát La (Kosala), trung bắc Ấn Độ bấy giờ. Ông tên Tu Đạt (Suddata), là một đại phú gia tuy tài sản triệu phú nhưng tấm lòng hào phóng hay bố thí rộng rãi cho người bần cùng, vô gia cư nên có hiệu là Cấp Cô Độc

(Anathapindika), nghĩa là người chu cấp cho kẻ nghèo khổ cô độc. Ông nổi tiếng xưa nay không những vì hạnh bố thí rộng lớn mà còn vì ông là vị cư sĩ hộ pháp nhiệt thành. Sự tích kể rằng ông đã dùng vàng lót đầy khắp vườn cây của thái tử Kỳ Đà (Jeta), con vua Ba Tư Nặc (Prasenajit) để mua khu vườn này xây dựng tu viện cúng dường Đức Phật và tăng đoàn. Chính ở Tu viện Kỳ Viên này, Phật đã 19 lần an cư. Hơn 30 năm tu học theo Phật, có thể nói Cấp Cô Độc là vị đệ tử kỳ đặc nhất trong hàng ngũ đệ tử cư sĩ của Phật.

HỘI PHÁP THÍ

KINH VĂN: **Vì sao? Nhớ lại thuở trước, con lập ra hội đại thí ở nhà cha con, hạn trong bảy ngày để cúng dường cho tất cả vị Sa Môn, Bà La Môn, cùng hàng ngoại đạo, kẻ nghèo khó, hèn hạ, cô độc và kẻ ăn xin. Bấy giờ ông Duy Ma Cật đến trong hội nói với con rằng: Này Trưởng Giả Tử! Vả chăng hội đại thí không phải như hội của ông lập ra đâu, phải làm hội pháp thí chứ lập ra hội tài thí này làm gì?**

Con nói: Thưa cư sĩ! Sao gọi là hội pháp thí? Ông đáp: Hội pháp thí là đồng thời cúng dường tất cả chúng sanh, không trước không sau đó là hội pháp thí.

Nhân một ngày lễ tế tự tổ tiên theo gia tộc truyền thống Bà La Môn, trưởng giả tử Thiện Đức mở cuộc bố thí lớn, theo thứ tự trước sau cho nhiều hạng người trong xã hội từ tu sĩ, trí thức các giáo phái cho đến tầng lớp hạ lưu như người nghèo khổ,

bần cùng, đơn chiếc, ăn mày. Có thể nói đó là một cuộc cứu tế, phát chẩn lớn kéo dài bảy ngày mà phẩm vật là vàng bạc, tiền tài, cơm ăn, áo mặc, thuốc men... Hội tài thí như vậy tuy lớn, nhưng người nhận được phẩm vật, phải theo thứ tự **Sa Môn, Bà La Môn, cùng hàng ngoại đạo, kẻ nghèo khó, hèn hạ, cô độc và kẻ ăn xin**, vì xã hội Ấn bấy giờ không chấp nhận sự tiếp xúc của tầng lớp hạ lưu với các tầng lớp tôn quý bên trên, huống hồ gì sự cùng hiện diện trong một nghi lễ cúng tế. Vì vậy, phẩm vật theo nhu cầu của người nhận mà có khác biệt, và có chênh lệch. Hội tài thí **hạn trong bảy ngày**, nghĩa là có tận, có thời hạn. Lợi ích của người nhận vì thế cũng không có lâu dài. Ngay cả việc bố thí cũng chỉ được thực hiện ngắn hạn; sự thực hành hạnh bố thí có ngắt khoảng, và không liên tục thường xuyên.

Chính vì những hạn chế như vậy mà gần đến cuối cuộc hội, Duy Ma Cật mới xuất hiện và chỉ ra tính hơn hẳn của pháp thí so với tài thí, vì **đồng thời cúng dường tất cả chúng sanh, không trước không sau** mang lợi ích đồng đều cho tất cả và không thiên trọng một ai. Tài thí thì dễ gặp nhưng pháp thí thì hiếm có. Pháp thí là ban phát, truyền trao Phật Pháp thông qua lưu truyền kinh điển, giảng kinh thuyết pháp, có ảnh hưởng tâm linh mạnh mẽ có thể chuyển hóa nhận thức và cách sống của một người. Do đó hội pháp thí sẽ là cơ hội cho chúng sanh được châm mồi ngọn lửa của Vô Tận Đăng khơi lên tuệ giác của chính mình, nhất là khi những cơ hội đó lại có sự hiện diện của những vị chân sư giác ngộ. Trong ý nghĩa đó thì sự xuất hiện của trưởng giả Thiện Đức và hội đại thí là sự tiếp nối hợp lý cho câu chuyện Bồ Tát Trì Thế.

Chúng ta không quên trong Kinh Kim Cang, khi tôn giả Tu Bồ

Đề thỉnh hỏi Phật làm thế nào để an trụ chân tâm và làm sao hàng phục vọng tâm, Thế Tôn đã trả lời: *"Các vị đại Bồ Tát phải hàng phục tâm mình như thế này: bao nhiêu những loài chúng sanh, hoặc là loài noãn sanh, thai sanh, thấp sanh, hóa sanh, hoặc loài có hình sắc hay không hình sắc, hoặc loài có tưởng hay không tưởng, hoặc loài chẳng phải có tưởng hay chẳng phải không tưởng, thời ta đều làm cho được diệt độ, đưa tất cả vào vô dư niết bàn. Diệt độ vô lượng vô số, vô biên chúng sanh như thế, mà thiệt không có chúng sanh nào được diệt độ cả. Tại sao vậy? Này, Tu Bồ Đề! Nếu Bồ Tát còn có ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng, thời chẳng phải là Bồ Tát. Tu Bồ Đề! Lại nữa, Bồ Tát đúng nơi pháp, phải nên không có chỗ trụ trước mà làm việc bố thí. Nghĩa là không trụ trước nơi hình sắc mà bố thí, không trụ trước nơi thanh, hương, vị, xúc,pháp mà bố thí. Này, Tu Bồ Đề! Bồ Tát phải nên bố thí như thế, chẳng trụ trước nơi tướng"*. Đoạn kinh văn trong Kinh Kim Cang này có hai phần: thứ nhất, phải có cái nhìn thấu suốt vạn pháp vốn vô sanh; thứ hai, nhìn thấu rồi thì buông xuống được và trong lúc thực hành buông bỏ, vì do tập khí nên ta còn chút vướng mắc nơi tướng, nên lúc nào cũng phải nhớ đương thời tướng là giả dối, không nên trụ nơi tướng mà thí xả.

Chúng ta nên dùng đoạn kinh văn trên trong Kinh Kim Cang để hiểu Duy Ma Cật thực sự muốn nói gì về việc bố thí pháp. Câu hỏi của trưởng giả Thiện Đức, **sao gọi là hội pháp thí?**, cần được chúng ta xem xét kỹ trước khi đi vào một loạt giải thích của Duy Ma Cật, vì nó ảnh hưởng đến mức độ sâu cạn của cách ta hiểu về những lời giải thích đó. Thế nào là bố thí? Thông thường chúng ta hiểu bố thí là ban phát, là đem cho người khác cái họ đang cần. Họ cần của cải vật chất, ta dùng

tài thí. Người ta thiếu hiểu biết, ta làm pháp thí. Người khác đang sợ hãi, âu lo, phiền não, ta thực hành vô úy thí. Bố thí như vậy chỉ có tầm rộng chứ không có chiều sâu. Bố thí ở đây ngoài nghĩa ban phát, đem cho, còn có nghĩa buông bỏ, xa lìa những gì lâu nay ta cứ khư khư ôm lấy như một sự thực hẳn hòi. Sự buông bỏ đó chính là xa lìa tánh y tha khởi và biến kế chấp ở các pháp, trả các pháp về bản tánh tịch diệt của chúng. Đó mới là sự hoàn hảo của việc bố thí pháp vậy. Sự buông xuống triệt để đó xuất phát từ cái nhìn thấu suốt bản chất không của vạn pháp, đã được nói đến trong câu chuyện của Bồ Tát Trì Thế, nhất là trong hình ảnh Ma Ba Tuần và các thiên nữ quay về bằng cách bỗng nhiên biến mất. Không có cái nhìn thấu suốt về tánh không thì việc giảng kinh, thuyết pháp, ấn tống hay trao tặng kinh sách Phật Pháp chỉ có thể tạo công đức cho mình như khi làm tài thí thì tích phước vậy, do đó chỉ có thể nhất thời gây phấn khích, chứ không phải là ấn tượng sâu sắc cho người khác. *"Do đó, sự nhận biết về tánh Không là điều quan trọng đối với những ai muốn làm lợi ích chúng sanh, nếu không thì hoạt động của họ sẽ chỉ là một màn biểu diễn ngắn ngủi và nhiệt tâm của họ sẽ sớm lụi tàn. Hoặc ngay cả khi họ có thể kiên trì trong một thời gian, thuyết giáo của họ cũng nông cạn vì không chạm đến bản chất các pháp. Sự thiếu sâu sắc có thể dễ dàng nhận thấy ở những người đắm mình nghiên cứu Phật Pháp trong một thời gian dài, đặc biệt là trong thời đại quá giỏi đánh giá và nhận xét người khác. Vì vậy mà tầm quan trọng của tuệ giác về tánh Không không thể không được nhấn mạnh"* (The Lecture Notes Of The Vimalakirti Sutra, by Khenpo Sodargye Rinpoche's translation team).

Hội pháp thí hiểu theo nghĩa bề rộng là lưu bố Phật Pháp,

theo nghĩa chiều sâu là buông bỏ phân biệt chấp trước. Buông xuống vạn pháp cần có điều kiện ưu tiên và cần thiết là tuệ giác thông đạt, từ đó khởi phát sự tu độ mình độ người có hiệu quả cụ thể. Buông bỏ chấp trước là trừ tánh y tha. Xa lìa phân biệt là đoạn dứt tánh biến kế. 32 câu giải thích dưới đây của Duy Ma Cật là để trả lời câu hỏi: Làm thế nào để buông bỏ, xa lìa tánh y tha khởi và biến kế chấp? Và đó là cách tôi bố cục và hiểu những lời giải thích của Duy Ma Cật dưới đây.

TỪ NHẬN THỨC ĐẾN HÀNH ĐỘNG

KINH VĂN: **Con hỏi: Thế là nghĩa gì?- Cư sĩ đáp: Nghĩa là vì đạo Bồ Đề, khởi Từ Tâm; Vì cứu chúng sanh, khởi Tâm Đại Bi; Vì muốn giữ gìn chánh pháp, khởi Tâm Hoan Hỉ; Vì nhiếp trí tuệ, làm theo Tâm Xả; Vì nhiếp tâm tham lẫn, khởi Bố Thí Ba La Mật; Vì độ kẻ phạm giới, khởi Trì Giới Ba La Mật; Vì không ngã pháp, khởi Nhẫn Nhục Ba La Mật; Vì rời tướng thân tâm, khởi Tinh Tấn Ba La Mật; Vì tướng Bồ Đề, khởi Thiền Định Ba La Mật; Vì Nhất Thiết Trí, khởi Trí Tuệ Ba La Mật; Vì giáo hóa chúng sanh mà khởi ra Không; Chẳng bỏ pháp hữu vi mà khởi Vô Tướng; Thị hiện thọ sanh mà khởi Vô Tác; Hộ trì Chánh pháp, khởi sức phương tiện; Vì độ chúng sanh, khởi pháp Tứ Nhiếp**.

Tất cả những điều được khởi phát ở đây là: tứ vô lượng tâm, lục độ, tam giải thoát môn, phương tiện, và tứ nhiếp pháp. Duy Ma Cật đang trực chỉ con đường Bồ Tát cho mọi người mà đại

biểu là cư sĩ trưởng giả Thiện Đức. Con đường này dứt khoát không nghi ngờ là phải lưu xuất tự nhiên từ tâm giác ngộ, ít ra từ nhận thức có độ chín muồi nhất định. Không phải cứ đem tiền cúng chùa, quyên góp tài vật để cứu tế thiên tai là chúng ta từ bi như Phật và bồ tát; đó chỉ là lòng thương, là tình người với nhau, cách biệt rất lớn với nghĩa từ bi; bố thí đó chưa phải là ba la mật, hay rốt ráo. Vì thế, ta cứ cho ra tiền của hoài mà chẳng đắc **đạo Bồ Đề** nào, cũng chẳng có chúng sanh nào được cứu thoát; hơn nữa, **tâm tham lẫn** của chúng ta và của người sao không thấy bị nhiếp phục mà càng ngày càng tăng trưởng. Cũng vậy, không phải ngồi khoanh chân, nhắm mắt im lìm vài mươi năm là thấy được tướng Bồ Đề. Phải trong sát na nghe tiếng văng của viên đá vào thân cây, chân thực chợt nhận ra bản tánh rồi mới tập sự ngồi thiền, chứ không phải thuộc lòng kinh sách mà trở thành thiền sư.

Từ nhận thức đưa đến hành động thực tiễn và từ sự để hoàn thiện lý. Vì sao? Vì bồ tát vẫn còn là con người bằng xương thịt, vẫn bị chi phối bởi sức mê của nghiệp và thói quen của ý thức phân biệt. Cho dù bồ tát có thâm tín vào vị Phật-chính-mình, đã có sát na kinh nghiệm trực ngộ bản tánh, cũng vẫn cần thiết nương vào Phật Pháp thậm thâm, dùng lòng tin mà thực hành. Theo nghĩa mà thực hành, không theo tiếng, không theo chữ, không theo lời, cũng không theo người.

Ở trong Phật Pháp thậm thâm, vì Vô thượng bồ đề, vì tự độ độ tha, vì viên mãn và hiển lộ tuệ giác vô thượng mà phát tâm từ, bi, hỉ, xả. Vì đối trị tam độc mà tu bố thí. Vì trừ nghiệp chướng mà trụ giới luật, làm gương mẫu cho người khác. Vì để thực chứng ngã pháp đều không mà thực hành nhẫn nhục. Phát đại tinh tấn vì muốn buông xả thân mạng, rời xa thân kiến, và vì

hàng phục vọng tâm. Ở nơi sanh tử mà không có lòng chấp mê, không luyến tiếc để bị luân chuyển; thường tu chỉ quán vô tướng để chứng nhập Bồ Đề. Tu tất cả pháp hành, dùng huệ đi đầu để được Nhất Thiết Trí.

Ngược lại với những điên đảo của thế gian, chúng sanh có 62 kiến chấp, bồ tát tu tánh Không. Chẳng sanh là nghĩa vô thường. Năm ấm rỗng không là nghĩa khổ. Niết bàn tịch diệt, cũng chẳng chấp vô sanh là nghĩa Không. Các pháp vốn thực không, ngã và vô ngã không có hai tướng là nghĩa vô ngã. Thế gian sống dựa vào 5 ấm, 12 nhập, 18 giới, bồ tát không rời sanh tử mà không hề dính mắc một pháp. Cũng chẳng chấp vô tướng là chỗ chứng. Bồ tát lập hạnh ở ngay sanh tử thế gian, tự tại dùng vô số phương tiện giáo hóa chúng sanh, hộ trì chánh pháp. Hộ trì mà không có chỗ hộ trì, cũng chẳng phải là loại bỏ hay quên mất chỗ hộ trì. Vì kiến chấp về sanh diệt đã dứt, cũng chẳng chấp vô sanh, mà tùy nhập tất cả pháp nhưng không thấy có pháp nào, ngay đến pháp cứu cánh niết bàn hay Nhất Thiết Trí.

TỪ HÀNH ĐỘNG ĐẾN LỢI ÍCH

KINH VĂN: **Vì kính thờ tất cả, khởi pháp trừ khinh mạn; Đối thân, mạng và tài sản, khởi ba pháp bền chắc; trong pháp lục niệm, khởi ra pháp nhớ tưởng; ở sáu pháp hòa kính, khởi tâm chất trực; chơn chánh thực hành thiện pháp, khởi sự sống trong sạch**.

Trên là từ nhận thức lưu phát ra hành động, có phần nhấn mạnh

về nguyên nhân hay mục tiêu của sự tu hành. Bắt đầu đoạn kinh văn này cho đến hết lời giải thích là từ hành động thực tiễn đưa tới lợi ích cụ thể cho mình và người khác.

Bồ tát buông bỏ ngã tưởng và tha tưởng, tâm không còn khinh mạn, thấy tất cả chúng sanh đều là thiện trí thức, là chư Phật và bồ tát hiện thân, liền khiêm cung với tất cả, không còn thấy lỗi của người mà chỉ thấy mình sai lầm; quả ngọt sẽ là người người thân thiện, cuộc sống an vui. Không trau chuốt tấm thân mau già dễ bệnh, không luyến tiếc mạng sống ngắn ngủi trong hơi thở, không ôm giữ tài sản nay còn mai mất, tâm hướng về pháp thân huệ mạng và công đức pháp tài mà tu thì sẽ không còn sợ hãi cái chết và an nhiên trước sự được mất.

Bồ tát thí xả ngã chấp và pháp chấp bằng cách an trú trong pháp lục niệm: niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm Giới, niệm Thí, niệm Thiên. Bồ tát thường nghĩ nhớ đến vị Phật-chính-mình, noi theo chư Phật và bồ tát hiếu dưỡng phụ mẫu, cung kính tam bảo, vì chúng sanh mà tu lục độ vạn hạnh, luôn thường muốn cho chúng sanh được giải thoát. Bồ tát thường tâm niệm sự vi diệu của Phật Pháp; là chánh pháp thường còn, thanh tịnh vô tướng, là chỗ ở rốt ráo dứt hẳn mọi phiền não cho chúng sanh. Bồ tát nương vào tăng bảo như bậc sư trưởng; chư thánh tăng thọ trì chánh pháp tùy thuận tu hành, là ruộng phước cho chúng sanh nhưng không hề thọ nhận, thanh tịnh không nhơ; luôn nhớ nghĩ tăng bảo thường trụ, không thể phá hoại. Bồ tát nghĩ tưởng giới như bờ ngăn, trong sanh tử thấy ngũ dục có lỗi lầm mà trì giới, chỉ trụ giới rốt ráo đưa đến quả Bồ Đề. Bồ tát thực hành bố thí, dù chưa rốt ráo dứt hết các kiết sử nhưng vì làm cho chúng sanh an vui nên trừ được phiền não hiện tại. Bồ tát cũng niệm Thiên, nhưng không phải là 28 cõi

trời, từ trời Tứ Thiên Vương đến trời Phi Tưởng Phi Phi Tưởng, mà bồ tát vì chúng sanh mà cầu trời đệ nhất nghĩa tức quả Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, vì chúng sanh mà giảng thuyết phân biệt trời đệ nhất nghĩa. Bồ tát thực hành lục niệm là nhân và quả là tâm ý an trú trong chánh niệm.

Tâm ý làm chủ hành vi nên nhất cử nhất động không vượt ngoài chánh niệm. Chánh niệm là tâm chất trực hay trực tâm, ngay thẳng, chân chánh, không tà vạy. Bồ tát thành tâm mong muốn mình và chúng sanh đồng thành Phật đạo, nên cùng trong sanh tử và cùng tu; hơn nữa, vì biết chúng sanh đều có Phật tánh nên cung kính nhất thiết chúng sanh; đó là thân hòa kính. Bồ tát tu khẩu nghiệp, ý nghiệp, không chống trái chúng sanh; đó là khẩu và ý hòa kính. Bồ tát nhìn thấy thật tướng, biết tội và nghiệp vốn không, nhưng vì tự độ và làm gương cho chúng sanh nên cùng trì giới như chúng sanh, đồng thời kính chúng sanh là vị Phật đang tu, đang trì giới mà cùng làm theo, không chống trái; đó là giới hòa kính. Bồ tát dù biết rằng *"vô trí diệc vô đắc"* nhưng thuận theo căn cơ và tri kiến của chúng sanh mà không đả kích hay phỉ báng và bồ tát cũng tôn trọng chúng sanh mà theo trình tự thực chứng hoàn thành Tri Kiến Phật; đó là kiến hòa kính. Bồ tát tuy vô tác vô nguyện nhưng cùng tu với chúng sanh, biết chúng sanh tu vạn hạnh tích lũy công đức nên không chống trái mà đồng hạnh cùng chúng sanh; nên gọi là hạnh hòa kính.

Bồ tát vì muốn buông bỏ ngã tướng, chúng sanh tướng mà từ tâm bình đẳng, chất trực mà hành vi, cư xử hòa đồng dẫn đến nhiều lợi ích cho mình và người như một cộng đồng tu tập.

Có một nhận xét chính đáng về con đường tu tập của bồ tát hay cách thức buông bỏ mọi chấp trước là sự thực hành đi từ

trong ra ngoài, từ một tới nhiều, từ cá nhân tới cộng đồng và trong sự thực hành ấy, tầm ảnh hưởng của hiệu quả không chỉ cho cá nhân một hành giả hay một vị bồ tát, mà còn lan rộng khắp mọi người trong cộng đồng xã hội. Điều này cho thấy một xã hội hoàn thiện bắt đầu từ một cuộc sống trong sạch vậy.

KINH VĂN: **Vì tâm thanh tịnh hoan hỷ, khởi gần bực thánh hiền; Vì chẳng ghét người dữ, khởi tâm điều phục; Vì pháp xuất gia, khởi thâm tâm; Vì đúng theo chỗ nói mà làm, khởi đa văn; Vì pháp vô tránh, khởi ở chỗ yên lặng; Vì đi tới Phật huệ, khởi tọa thiền; Vì mở ràng buộc cho chúng sanh, khởi tâm tu hành; Vì đầy đủ tướng tốt và thanh tịnh cõi Phật, khởi sự nghiệp phước đức; Vì muốn biết tâm niệm tất cả chúng sanh đúng chỗ nên nói pháp, khởi ra nghiệp trí; Vì biết tất cả pháp không lấy không bỏ, vào môn nhứt tướng, khởi ra nghiệp huệ; Vì đoạn tất cả phiền não, tất cả chướng ngại, tất cả pháp bất thiện, khởi làm tất cả pháp trợ Phật đạo.**

Như vậy Thiện nam tử! Đó là hội pháp thí. Nếu Bồ Tát trụ nơi hội pháp thí đó, là vị đại thí chủ, cũng là phước điền cho tất cả thế gian. Bạch Thế Tôn! Khi ông Duy Ma Cật nói pháp ấy, trong chúng Bà La Môn, hai trăm người đều phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.

Trước đoạn kinh văn này là hành động thực tiễn đưa đến kết quả là lợi ích cụ thể về mặt đời sống thế gian hay xã hội. Đoạn kinh văn này đề cập thực tiễn tu hành đưa đến lợi ích về mặt đạo tâm của chính hành giả thực hành buông bỏ. Đó chính là thứ lớp thập địa của Bồ Tát đạo.

Khenpo Sodargye Rinpoche (1962- hiện tại), một vị lạt ma nổi tiếng Tây Tạng, trong loạt bài giảng về Kinh Duy Ma Cật, bắt

đầu từ 03/2018, bố cục đoạn kinh văn trên rất hay. Chúng tôi chỉ tiếp nhận bố cục thập địa đó, nhưng có cách ghi chép của riêng mình, nên nếu có sự sai sót là do chúng tôi yếu kém hiểu biết, chứ không phải là do bài giảng của ngài.

Vì tâm thanh tịnh hoan hỷ, khởi gần bực hiền thánh (Tâm tịnh hoan hỷ, khởi cận hiền thánh). Đã buông xuống được sự chấp trước về ta, người và sự sự vật vật, tâm tất nhiên an lạc. Hành giả vượt qua thập tín vị, bước vào tam hiền vị gồm thập trụ, thập hạnh, thập hồi hướng. Trước kia đã gần thiện hữu tri thức, nay càng thêm lợi lạc vì ở giai đoạn này, càng tương ưng với các thánh hiền. Vượt qua tam hiền vị, bồ tát càng tu tập, chứng nhân không, pháp không, thành tựu bố thí ba la mật, tâm thanh tịnh hoan hỷ, đắc sơ địa bồ tát tức Hoan Hỷ Địa (Pramudita-bhumi).

Vì chẳng ghét người dữ, khởi tâm điều phục; Vì pháp xuất gia, khởi thâm tâm (Bất tắng ác nhân, khởi điều phục tâm; Dĩ xuất gia pháp, khởi ư thâm tâm). Tâm bồ tát tương ưng với Ly Cấu Địa (Vimala-bhumi). Bồ tát tuy gần bậc hiền thánh, nhưng không phân biệt để xa lánh kẻ xấu ác, vì họ chính là thiện tri thức giúp cho sự tiến bộ. Bồ tát không nhìn thấy lỗi của người, chỉ xét lỗi của mình mà tự điều phục. Ngoài không phân biệt, trong thì tự điều phục, nên gọi là ly cấu. Xuất thế tục gia là việc khó, vì gia đình là cái dính mắc, là chướng ngại lớn nhất trong đời. Xuất phiền não gia lại càng khó hơn, cần sự thức tỉnh và nhận thức sâu xa. Xuất gia vì vậy là sự buông bỏ quyết liệt nhất, nên gọi là ly cấu (cấu là dơ uế, là những gì gây phiền não, đau khổ). Giai đoạn này, bồ tát thành tựu trì giới ba la mật, giới đức và giới hạnh viên mãn.

Vì đúng theo chỗ nói mà làm, khởi đa văn (Dĩ như thuyết

hành, khởi ư đa văn); **Vì pháp vô tránh, khởi ở chỗ yên lặng** (Dĩ vô tranh pháp, khởi không nhàn xứ); **Vì đi tới Phật huệ, khởi tọa thiền** (Thú hướng Phật huệ, khởi ư yến tọa). Tâm bồ tát tương ưng với Phát Quang Địa (Prabhakari-bhumi). Để hoàn thiện tri hành hợp nhất, bồ tát phát triển học tập, trí tuệ tăng trưởng soi sáng việc làm, là nghĩa **khởi đa văn**, và ngược lại, việc tu hành thành tựu trở lại chứng thực chỗ hiểu biết, là nghĩa **đúng theo chỗ nói mà làm**. Để không bị ngăn ngại, bồ tát an tâm bất động, là nghĩa **khởi ở chỗ yên lặng**, với chúng sanh thì không chống trái, với các dòng pháp đang chuyển ở thế gian thì tùy duyên bất biến, là nghĩa **vì pháp vô tránh**, chỉ chuyên chú, là nghĩa **khởi tọa thiền** hướng về tuệ giác vô thượng. Ở giai đoạn này bồ tát tu tập và thành tựu nhẫn nhục ba la mật, đắc tứ thiền và ngũ thông, trí tuệ phát sáng nên gọi là Phát Quang Địa.

Vì mở ràng buộc cho chúng sanh, khởi tâm tu hành (Giải chúng sanh phược, khởi tu hành địa). Đây là giai đoạn quyết liệt, triệt để nhất của sự buông bỏ, xa lìa tánh y tha khởi và biến kế chấp, và của sự chứng ngộ từng phần pháp thân. **Khởi tâm tu hành** không có nghĩa là bắt đầu sự tu hành từ đây, mà là tính quyết liệt và quyết định của giai đoạn này. Đây cũng là giai đoạn thống nhất giữa từ bi và trí tuệ. Trong trình tự thập địa bồ tát, giai đoạn này bao gồm từ địa thứ tư đến địa thứ bảy là: Diệm Huệ Địa (Arcismati-bhumi), Nan Thắng Địa (Sudurjaya-bhumi), Hiện Tiền Địa (Abhimukhi-bhumi), và Viễn Hành Địa (Durangama-bhumi).

Trí tuệ phát sáng suốt ở Phát Quang Địa bắt đầu hợp nhất với từ bi ví như mặt trời ló dạng liền soi sáng khắp nơi và càng lên cao càng sưởi ấm vạn vật muôn loài. Ở Diệm Huệ Địa, trí tuệ

tăng trưởng không ngừng rực lửa đốt sạch sở tri chướng và phiền não chướng không những cho mình mà còn cho cả chúng sanh. Bồ tát thành tựu tinh tấn ba la mật, bước vào Nan Thắng Địa.

Gọi là Nan Thắng Địa vì bồ tát chạm tới những điều khó thể vượt qua. Đó chính là bước qua cánh cửa Bất Nhị. Giai đoạn này, bồ tát thành tựu thiền định ba la mật, thông suốt nhị đế, sanh tử và niết bàn, phiền não và bồ đề, thảy đều không hai.

Bồ tát bước vào Hiện Tiền Địa chứng đắc từng phần Pháp thân thanh tịnh, vô sanh, thực chứng chân như hiện tiền, thành tựu trí tuệ ba la mật, hoàn thành lục độ, nơi niết bàn vô trụ (Apatisthita-nirvana), tức trụ lại thế gian mà không bị sanh tử ràng buộc, tiếp tục độ sanh, bước vào Viễn Hành Địa.

Ngoài lục độ ta thường nghe nói đến, Thập Địa Kinh có liệt kê thêm 4 pháp ba la mật là phương tiện ba la mật, nguyện ba la mật, lực ba la mật và trí ba la mật, gọi chung là thập ba la mật. Ở Viễn Hành Địa, bồ tát thành tựu phương tiện thiện xảo ba la mật và tiến xa nhiều hơn nữa, vượt khỏi thế gian và xuất thế gian, chứng ngộ nhất Như, thâm nhập vô tướng. Hiện Tiền Địa là bước *"hành thâm Bát Nhã Ba La Mật Đa, thời chiếu kiến ngũ uẩn giai không"*. Viễn Hành Địa là bước tiếp theo *"độ nhất thiết khổ ách"*.

Vì đầy đủ tướng tốt và thanh tịnh cõi Phật, khởi sự nghiệp phước đức (Dĩ cụ tướng hảo, cập tịnh Phật độ, khởi phước đức nghiệp). *"Tổ Thập nói: Tất cả thiện pháp phân ra làm hai nghiệp gọi là nghiệp phước đức và nghiệp huệ minh. Trong Lục độ, ba độ trước thuộc nghiệp phước đức. Ba độ sau thuộc nghiệp huệ minh. Đầy đủ hai nghiệp ắt thành Phật đạo, ví như hai bánh xe đến đích. Nghiệp phước ắt được các quả báo tướng*

tốt, cõi nước thanh tịnh. Nghiệp huệ minh ắt được nhất thiết trí nghiệp vậy" (Kinh Duy Ma Cật, Cưu Ma La Thập dịch, Tăng Triệu chú giải, Việt dịch: Hồng Đào). Tích lũy phước đức là nhân, trang nghiêm báo thân và quốc độ tiếp dẫn chúng sanh là quả. Đã tu từ vô lượng kiếp trước, **khởi sự nghiệp phước đức** chẳng phải mới bắt đầu từ sau Viễn Hành Địa, mà là ở giai đoạn này, Bất Động Địa, sự nghiệp ấy được nhấn mạnh vì bồ tát không còn quan tâm, không hề bị dao động bởi bất kỳ pháp chướng ngại nào, cho dù là nghiệp chướng cũng không hề làm cho nhiễu loạn, và vì trừ nghiệp chướng nên vun bồi phước đức. Bồ tát đã được bậc Bất Thối Chuyển, chỉ còn một quyết tâm độ tất cả chúng sanh, hoàn thành Phật đạo. Vì vậy, Bất Động Địa là bước thành tựu nguyện ba la mật.

Vì muốn biết tâm niệm tất cả chúng sanh đúng chỗ nên nói pháp, khởi ra nghiệp trí (Tri nhất thiết chúng sinh tâm niệm, như ứng thuyết pháp, khởi ư trí nghiệp). Đây là địa thứ chín, Thiện Huệ Địa. Bồ tát thành tựu lực ba la mật, đắc Thập lực, Tứ vô sở úy, trí huệ biện tài vô ngại. Bồ tát khai mở trí lực của Như Lai, tức Nhất Thiết Chủng Trí. Bồ tát rõ biết tất cả, được tối thượng vô úy; lậu tận được tối thượng an lạc; khai thị vô biên pháp tạng, thuyết pháp vô tận, được tối thượng biện tài. Bồ tát biết rõ chỗ khởi tâm động niệm và chỗ chấp trước của chúng sanh, nên trí tuệ khéo dùng phương tiện rành rọt để giáo hóa; chúng sanh nhờ đó mà được độ tận, thuốc đến bệnh trừ.

Vì biết tất cả pháp, không lấy không bỏ, vào môn nhất tướng, khởi ra nghiệp huệ (Tri nhất thiết pháp, bất thủ bất xả, nhập nhất tướng môn, khởi ư huệ nghiệp); **Vì đoạn tất cả phiền não, tất cả chướng ngại, tất cả pháp bất thiện, khởi làm tất cả nghiệp thiện** (Đoạn nhất thiết phiền não, nhất thiết

chướng ngại, nhất thiết bất thiện pháp, khởi nhất thiện nghiệp); **Vì muốn được tất cả trí huệ, tất cả pháp thiện, khởi làm tất cả pháp trợ Phật đạo** (Dĩ đắc nhất thiết trí huệ, nhất thiết thiện pháp, khởi nhất thiết thiện nghiệp).

Bồ tát vượt qua thành tựu về trí lực ở địa thứ chín là Thiện Huệ Địa sẽ tiến vào giai vị cao nhất trong thập địa là Pháp Vân Địa. Bồ tát quan sát các pháp chỉ có danh tướng, toàn là hư vọng. Rõ biết như vậy thì tâm không phan duyên, không còn tưởng và chấp trước sắc, cũng không tác ý, tức khởi tâm động niệm. Đối với vô lượng pháp mà không phân biệt, không hí luận, không truy tìm. Tùy thuận pháp số mà vào bình đẳng, nhập pháp vô vi thanh tịnh, chứng trí huệ quang minh cùng khắp. Đó là nghĩa **vì biết tất cả pháp, không lấy**. Cũng không phải không phân biệt, cũng chẳng chấp các pháp là vô tánh. Do bồ tát biết núi là núi, sông là sông, con cò thì trắng, con quạ thì đen, nên bồ tát thâu nhiếp các pháp, chẳng mất chẳng hoại. Đó là nghĩa **vì biết tất cả pháp...không bỏ**. Từ đó, bồ tát phát trí thiện xảo diễn nói các pháp nghĩa, thấy rõ hình tướng chẳng phải là hình tướng lại chính là hình tướng. Do nghĩa đó mà **vào môn nhất tướng** chính là vô tướng vậy. Đắc trí Bát nhã vô tri vô sở bất tri như thế nghĩa là **khởi ra nghiệp huệ**.

Bồ tát Pháp Vân Địa không thấy mình là mình, cũng không thấy chúng sanh là chúng sanh, không thấy có sự tách biệt giữa mình và chúng sanh. Vì chỉ có duy nhất một tướng vô tướng nên bồ tát chỉ còn một việc duy nhất là **khởi làm tất cả nghiệp thiện**, **khởi làm tất cả pháp trợ Phật đạo**, **đoạn tất cả phiền não, tất cả chướng ngại, tất cả pháp bất thiện** để mọi chúng sanh trong đó có mình cùng được Tri Kiến Phật, vốn là nhân duyên Đức Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni đến với thế gian này. Bồ

tát Pháp Vân Địa dứt trừ luôn một tướng vô tướng, đắc trí ba la mật, chứng ngộ Pháp thân, vào ngôi Bồ Tát Đẳng Giác Nhất Sanh Bổ Xứ.

Tóm lại, trong khi hội pháp thí hiểu theo nghĩa bề rộng là lưu bố Phật Pháp, nhấn mạnh khía cạnh khai mở trí tuệ cho chúng sanh thì nghĩa chiều sâu chú trọng phá trừ pháp chấp, mà công phu này đòi hỏi hành giả ít nhất và trước hết phải có sát na chợt ngộ bản tánh. Sát na chợt ngộ ấy là nhận ra sự bất giác khởi động của A Lại Da Tâm là nguồn của mọi sanh diệt và động chuyển. Phẩm Bồ Tát bắt đầu với Bồ Tát Di Lặc là vì nguyên nhân này.

Nhận ra bản tánh, hành giả phát tâm buông bỏ những hão huyền không thực, trở thành **vị đại thí chủ** hạ thủ công phu tu hành mang lại lợi ích cho chính mình và chúng sanh, trở thành **phước điền cho tất cả thế gian** vậy. Hành giả ở đây không chỉ là tu sĩ xuất gia, mà rộng rãi bao gồm cư sĩ tại gia. Chúng ta thấy sau Bồ Tát Di Lặc, các nhân vật kế tiếp đều là tại gia cư sĩ. Mặc dù sự xác minh lý lịch cư sĩ của Đồng Tử Quang Nghiêm và Bồ Tát Trì Thế như chúng tôi nói ở trên chưa được chắc chắn lắm, nhưng trưởng giả Thiện Đức quả thực là một cư sĩ. Hơn nữa, ý nghĩa của hội pháp thí nằm trong phạm vi kinh văn về vị cư sĩ này chứng tỏ Bồ Tát đạo là có thể thực hiện được cho mọi người từ kẻ ăn mày đến kẻ giàu có, từ người bình dân đến tầng lớp trí thức; có thể thực thi từ chỗ không biết gì đến đạt giai vị thập địa bồ tát. Chính vì thế, **khi ông Duy Ma Cật nói pháp ấy, trong chúng Bà La Môn hai trăm người đều phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác**. Hai trăm người Bà La Môn, tức giới trí thức, là người có trình độ nhận thức nhất định, có ý ám chỉ người có căn bản trí hoặc

người đã kinh nghiệm chợt ngộ bản tánh mới có thể khởi tu đúng đắn. **Khi ông Duy Ma Cật nói pháp ấy** có nghĩa là những người chợt tỉnh còn lúng túng, cần phải có vị chân sư xuất hiện điểm hóa và chỉ ra con đường Bồ Tát nên theo.

CHỖ RỐT RÁO CỦA SỰ BUÔNG BỎ

KINH VĂN: **Lúc đó tâm con đặng thanh tịnh, ngợi khen chưa từng có, cúi đầu đảnh lễ dưới chân ông Duy Ma Cật. Con liền mở chuỗi Anh lạc giá đáng trăm nghìn lượng vàng dâng lên, ông không chịu lấy. Con nói: Thưa cư sĩ, xin ngài hãy nạp thọ, tùy ý ngài cho. Ông Duy Ma Cật liền lấy chuỗi Anh lạc chia làm hai phần, một phần đem cho người ăn xin hèn hạ nhất trong hội, còn một phần đem dâng cho Đức Nan Thắng Như Lai, lại thấy chuỗi Anh lạc ở trên Đức Phật kia biến thành bốn trụ đài quý báu, bốn mặt đều trang nghiêm rực rỡ không ngăn che nhau.**
Khi ấy ông Duy Ma Cật hiện thần biến xong lại nói rằng: Nếu người thí chủ dùng tâm bình đẳng thí cho một người ăn xin rất hèn hạ, xem cũng như tướng phước điền của Như Lai, không phân biệt, lòng đại bi bình đẳng không cầu quả báo, đó gọi là đầy đủ pháp thí vậy.
Được một vị chân sư như ông Duy Ma Cật khai ngộ thế nào là bố thí, buông bỏ pháp, trưởng giả tử Thiện Đức, một triệu phú lắm của nhiều tiền, đại diện cho chúng sanh ôm ấp vô số khối chấp trước, tâm phục, khẩu phục, thân phục. Thân, khẩu, ý không còn vọng động đuổi bám các pháp hư vọng, nên nói tâm

đặng thanh tịnh, ngợi khen chưa từng có, cúi đầu đảnh lễ. Nhưng tại sao ông lại tháo xâu chuỗi trân châu quý báu thường đeo mà tặng cho ông Duy Ma Cật? Chẳng phải ông đang bố thí tài, mà đó là hành vi cụ thể chứng tỏ ông có thể thực sự rũ bỏ những gì mà lâu nay ông đeo bám. Hành vi này là rũ bỏ, tuy giống với hành động tôn giả Xá Lợi Phất cố phủi hoa trên người ở Phẩm bảy Quán Chúng Sanh phía sau, nhưng ý nghĩa thực sự khác xa. Một đằng là đem cho để xả bỏ, đằng kia là cố bỏ cái đang bám víu mình.

Ông Duy Ma Cật trước không nhận là vì muốn chờ xem có phải là Thiện Đức thực sự đã thông suốt; rồi sau lại lấy để chứng thực rằng vị trưởng giả chủ hội đại thí đã triệt ngộ. Trưởng giả Thiện Đức dâng tặng xâu chuỗi, không phải vì Duy Ma Cật đã điểm khai, cũng chẳng quan tâm ông Duy Ma Cật muốn làm gì với xâu chuỗi ngọc sau khi nhận. Thêm nữa, sự kiện **ông Duy Ma Cật liền lấy chuỗi anh lạc chia làm hai phần, một phần đem cho người ăn xin hèn hạ nhất trong hội, còn một phần đem dâng cho Đức Nan Thắng Như Lai** là một ấn chứng xác nhận Thiện Đức đã triệt ngộ pháp giới thể tánh bất nhị, vô sai biệt vì pháp pháp vô sanh. Câu kết luận của ông không phải là một lời khuyên mà vừa là ấn chứng cho trưởng giả Thiện Đức, vừa là một khai thị quyết liệt cho chúng ta triệt để phá chấp. Vì sao tôi nói thế? Vì sao Duy Ma Cật dâng tặng nửa xâu chuỗi cho Đức Nan Thắng Như Lai mà không phải là Phật Thích Ca hay vị Phật nào khác? Nan Thắng có nghĩa là khó mà thắng được, khó có thể vượt qua được. Nan Thắng Như Lai được phần tặng ngang bằng người ăn mày hèn hạ nhất. Điều này còn dễ nghe hơn câu chuyện kể có người hỏi thiền sư Vân Môn (864-949): "*Phật là gì?*", ngài đáp: "*Que cứt*

khổ". Nói lý sanh tử là niết bàn, mê ngộ đều không thì dễ. Nhưng xem Phật, bồ tát, giải thoát hay quả vị Vô Thượng Bồ Đề cũng như lụa là gấm vóc hay giấc mộng đêm qua thì thực là khó; không khéo chúng ta sẽ rơi vào chủ nghĩa hư vô cực đoan. Để hiểu được làm thế nào được **đầy đủ pháp thí**, triệt để buông xuống sạch sẽ vạn pháp, ngay cả đối với pháp khó vượt qua như **Đức Nan Thắng Như Lai**, chúng ta phải có dũng khí và trí tuệ siêu việt như hành vi **thần biến** của ông Duy Ma Cật. Tuy trước mắt **thấy chuỗi Anh lạc ở trên Đức Phật kia biến thành bốn trụ đài quý báu** ví như từ bi hỷ xả không đâu không khắp, **bốn mặt đều trang nghiêm rực rỡ không ngăn che nhau**, ví như bốn biện tài vô ngại không gì không vượt qua, nhưng quốc độ ấy cũng là thế giới hư huyễn.

KINH VĂN: **Trong thành những người ăn xin hèn hạ bực nhất thấy thần lực như vậy và nghe những lời nói kia, đều phát tâmVô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Vì thế nên con không kham lãnh đến thăm bịnh ông Duy Ma Cật. Như thế, các Bồ Tát đều tuần tự đến trước Phật trình bày chỗ bổn duyên của mình, vị nào cũng khen ngợi, thuật lại những lời của ông Duy Ma Cật và đều nói: Không kham lãnh đến thăm bịnh ông**.

Khi Duy Ma Cật giảng giải xong về hội pháp thí, các cư sĩ trí thức bà la môn đều hiểu và phát bồ đề tâm. Đến đoạn kinh văn này, những người thấy và hiểu được hành vi thần biến, lời nói thâm sâu của Duy Ma Cật về Phật Nan Thắng lại là **những người ăn xin hèn hạ bực nhất**. Những điều khó hiểu nhất, khó làm nhất và khó vượt qua nhất lại có thể khai mở trí tuệ cho hạng người hạ lưu **bực nhất** (kinh văn nhấn mạnh) khiến họ phát bồ đề tâm. Như vậy thì nếu nói không có sự giải thoát, hay

nếu phải buông bỏ cả vị Phật Nan Thắng kia thì vì họ có thể hiểu và thực thi, nên ai cũng có thể được. Liên hệ với vai trò cư sĩ trong mối quan hệ với tăng nhân hiện nay, sẽ không quá đáng khi nói: *"Không thể phủ nhận khuynh hướng cho rằng chỉ có tu sĩ là hoàn toàn thông hiểu Phật Pháp và mới thực là Phật tử. Nhưng ý nghĩ rằng cư sĩ Phật tử tại gia phải thuận theo và để tăng nhân nắm vai trò hướng dẫn lại cực lực bị bác bỏ bởi Kinh Duy Ma Cật. Ở đây, khả năng vượt trội hơn của cư sĩ đối với người xuất gia đã được đề cập đến rất rõ ràng"* (A Talk On The Vimalakirti Sutra- Hisamatsu Shinichi).

QUYỂN 2

CHƯƠNG 5
PHẨM VĂN THÙ SƯ LỢI THĂM BỆNH

BỒ TÁT VĂN THÙ (MANJUSRI)

HÌNH TƯỢNG VĂN THÙ TRONG KINH ĐIỂN

KINH VĂN: **Lúc bấy giờ Phật bảo Văn Thù Sư Lợi: Ông đi đến thăm bịnh ông Duy Ma Cật.**

Đại trí tuệ pháp vương tử Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát là vị đại bồ tát thường xuất hiện trong hầu hết các bộ kinh lớn như Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Lăng Nghiêm, Duy Ma Cật... của Phật giáo đại thừa. Một số kinh khác gọi Bồ Tát Văn Thù bằng tên khác như trong Kinh Vô Lượng Thọ, Kinh Niết Bàn tên ngài là Diệu Đức, Kinh Quan Sát Tam Muội, Kinh Đại Tịnh Pháp Môn ghi là Phổ Thủ, Kinh Đại Nhật danh xưng của ngài là Diệu Cát Tường. Kinh Văn Thù Sư Lợi Bát Niết Bàn ghi ngài là con vị bà la môn Phạn Đức, ở thôn Đà La, nước Xá Vệ, lúc sinh ra từ hông phải của mẹ đã biết nói. Khi trưởng thành, đi cầu pháp ở các vị tiên nhân, nhưng vì ngài vô cùng thông biện nên không ai có thể đối đáp. Sau cùng ngài xuất gia theo Phật.

Kinh Bi Hoa, phẩm Chư Bồ Tát Bổn Thọ Ký ghi rằng ở vô số kiếp trước, Bồ Tát Văn Thù là Vương Chúng thái tử của một vương quốc trị vì bởi vua Vô Tránh Niệm. Bấy giờ có Phật Bảo

Tạng trụ thế. Nhờ phụ vương và quan đại thần tên Bảo Hải khuyên bảo, ngài phát tâm bồ đề cúng dường tam bảo và tìm đến Phật Bảo Tạng cầu pháp, phát 18 đại nguyện. Theo Kinh Văn Thù Sư Lợi Phật Thổ Nghiêm Tịnh, kiên trì với những đại nguyện này, trải qua vô số kiếp tu hành, ngài thành Phật hiệu là Phổ Hiện Như Lai (Kinh Đại Bảo Tích ghi là Phổ Kiến), ở cõi nước Thanh Tịnh Vô Cấu Bảo Trí. Danh hiệu này nghĩa là hiển hiện khắp mười phương, tất cả chúng sanh đều thấy được, nhờ đó nhất định sẽ thành Phật. Kinh Ương Quật La cũng viết Bồ Tát Văn Thù đang ở cõi Thường Hỷ của Hoan Hỷ Tạng Mâu Ni Bảo Tích Như Lai.

Một vị Phật hiện ra vô lượng vị Phật khắp không gian và khắp thời gian. Một vị bồ tát cùng lúc hóa thân thành muôn vàn bồ tát. Do đó không lạ gì khi Kinh Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội ghi là Bồ Tát Văn Thù là vị cổ Phật hiệu là Long Chủng Thượng Tôn Vương Như Lai của cõi nước Bình Đẳng. Tâm thức sanh diệt và phân biệt của chúng ta thường cho rằng cái hôm qua sẽ mất đi mai sau, cái có đây thì không thể có ở kia nên thấy kinh sách mâu thuẫn nhau, từ đó ngờ vực một số kinh Phật là ngụy tạo. Bồ Tát Văn Thù chẳng những từng là thầy của chư Phật đời quá khứ mà cũng sẽ ứng hiện giáo huấn chư Phật vị lai, như Kinh Phật Thuyết Phóng Bồn có ghi.

"Trong Kinh Văn Thù Sư Lợi Pháp Bảo Tàng Đà La Ni ghi nhận Đức Thích Tôn đã từng dự đoán là: Sau khi ta diệt độ, ở phương đông bắc của cõi Thiệm Bộ Châu (Jambu-dvipa) này có nước tên Chấn Na (Cina), trong nước ấy có ngọn núi hiệu là Ngũ Đỉnh, Văn Thù Sư Lợi Đồng Tử du hành đến cư ngụ chỗ ấy vì chúng sinh nói Pháp" (dongphapkimcang.com, Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát, Huyền Thanh biên soạn, 06/2013). Vì vậy, Phật

Giáo Trung Quốc cho rằng trú xứ của Bồ Tát Văn Thù là Ngũ Đài Sơn, còn gọi là Thanh Lương Sơn, nay thuộc tỉnh Sơn Tây.

TRUYỀN THUYẾT VỀ HÓA THÂN

Năm 736, đời nhà Đường, Trung Quốc, thiền sư Đạo Nhất (708-799), hành hương đến núi Ngũ Đài với nguyện ước đảnh lễ Bồ Tát Văn Thù. Khi đến phạm vi Ngũ Đài Sơn, sư thấy thấp thoáng ở xa một vị tăng cưỡi voi trắng gần đó có một ngôi cổ tháp rực rỡ ánh vàng. Đến gần hơn, sư gặp một đồng tử xưng là Thiện Tài cho biết đó là Kim Các Tự, và vị tăng kia chính là Bồ Tát Văn Thù. Sau khi tham vấn Bồ Tát và tham quan toàn khu vực, sư bái biệt ra về. Không đầy vài mươi bước, sư quay đầu nhìn lại thì toàn bộ cảnh quang đã gặp biến mất. Sư trở về, yết kiến vua Đường Huyền Tông và thuật lại toàn bộ câu chuyện. Nhà vua theo lời mô tả của sư mà ra lệnh khởi công xây dựng ngôi Kim Các Tự. Công trình này được hoàn tất bởi một nhà sư Ấn Độ là Bất Không Kim Cương vào cuối thế kỷ thứ 8, dưới sự bảo trợ cung cấp của vua Đường Đại Tông.

Năm 840, Ennin một nhà sư Nhật hành hương đến Ngũ Đài Sơn, về sau đã thuật lại chuyện đúc tượng Bồ Tát Văn Thù ở một tự viện trên núi là Chùa Hoa Nghiêm. Qua sáu lần tượng đúc đều bị hư vỡ, người điêu khắc tượng thành tâm cầu nguyện Bồ Tát hiển linh chỉ bày, liền thấy Bồ Tát Văn Thù hiện thân cưỡi trên lưng sư tử màu vàng, và chỉ trong thoáng chốc theo mây ngũ sắc biến mất trên không. Vị sư trụ trì bảo người khắc tượng theo hình ảnh đó điêu khắc ra tượng Bồ Tát cưỡi sư tử

rất xuất thần. Từ đó hình tượng này trở nên lưu truyền phổ biến trong nghệ thuật khắc tượng và hội họa cho đời sau.

Truyền thuyết Phật Giáo Nepal kể rằng lúc Văn Thù trú tại Ngũ Đài Sơn, ngài biết có Phật Adibudha ra đời và hoằng pháp trên một ngọn đồi mà bao quanh là hồ Kali mênh mông nước bị nhiễm độc của Long Vương. Ngài liền đến, dùng thanh kiếm lửa chẻ núi thoát nước, đào một hồ nước khác cho Long Vương. Hồ Kali cạn nước tạo thành thung lũng Kathmandu hợp với các vùng đất xung quanh thành vương quốc Nepal sơ khai. Còn trên ngọn đồi kia, Bồ Tát dựng lên tự viện phụng thờ Phật Adibudha. Bồ Tát Văn Thù trở về trú xứ sau khi hoàn thành mọi việc và dạy một đệ tử ở lại làm vua vùng đất mới. Chính vì vậy Bồ Tát Văn Thù trở thành người khai mở đất nước trong tín ngưỡng Văn Thù ở Nepal. Và ngọn đồi Phật Adibudha khi xưa, ngày nay là đồi Svayabhunath vẫn còn dấu tích ngôi cổ tự nói trên và gần đó là một ngôi thánh điện thờ Văn Thù Bồ Tát.

Truyền thuyết Svayambhu Purana ở trên du nhập từ truyền thuyết lập quốc của xứ Vu Điền (Khotan), tức Tân Cương, Trung Quốc ngày nay. Truyền thuyết Gorsnga Vyakarana kể rằng khi Phật Thích Ca du hành đến đồi Gorsnga, nước Vu Điền, thấy một hồ nước mênh mông rất bất tiện cho cư dân đi lại, nên Ngài đã bảo hai vị tôn giả Xá Lợi Phất và Đa Văn Thiên làm cạn hồ nước. Hai tôn giả đã dùng thần thông di chuyển các sinh vật trong hồ đến một hồ khác và làm cạn hồ kia. Vì tên Gorsnga là tên cổ xưa của đồi Svayabhunath, và cũng vì xứ Vu Điền không còn là một cương thổ xác định vào thời Phật Giáo Tây Tạng kết tập kinh điển nên có sự lẫn lộn về địa danh dẫn đến truyền thuyết lập quốc của xứ Vu Điền thành câu chuyện Văn Thù khai mở xứ sở Nepal. Từ phân tích các sự kiện trong hai

truyền thuyết trên, trong bài viết đăng tải trên mạng thuvienhoasen.org, 12/2010, cư sĩ Tâm Hà Lê Công Đa kết luận: *"Như vậy, một cách tóm tắt, giả thuyết cho rằng Bồ Tát Văn Thù đến từ Trung Quốc và đã tạo dựng nên xứ Nepal, đã không phù hợp cả về mặt lịch sử cũng như tính luận lý"*.

Kinh Bồ Tát Văn Thù Nhập Niết Bàn có đề cập việc Bồ Tát Văn Thù từng đến dãy Hi Mã Lạp Sơn để giáo hóa 500 vị tiên nhân, sau đó tự dùng chân hỏa tam muội mà nhập niết bàn. Xá lợi được cung thỉnh về núi Hương Sơn, mà theo học giả người Pháp, Lamotte, chính là ngọn Gandhamadana, một trong năm ngọn núi vây quanh hồ Anavatapa thuộc vùng Kế Tân (Kashmir).

Có nhiều truyền thuyết về hóa thân của Bồ Tát Văn Thù. Tôi lược sơ qua hai chuyện thích nhất, một rất xưa và một mới đây.

Chùa Linh Tựu thời Nam Bắc Triều, đời nhà Ngụy, Trung Quốc, có lần tổ chức trai hội lớn, bỗng nhiên có một phụ nữ ra dáng nghèo nàn, đang mang thai, một tay bế đứa bé, một tay dắt một bé trai khác, theo sau là một con chó, cùng nhau vào chùa xin cơm chay. Vị sư trụ trì mang ba phần ăn cho họ. Người phụ nữ xin thêm phần cho con chó. Nhà sư hơi chau mày nhưng cũng mang ra thêm một phần ăn. Người phụ nữ lại tiếp tục nài nĩ xin thêm nữa vì muốn đứa bé trong bụng được hưởng lộc Phật. Đến lúc này, sư không chịu đựng được nữa, bèn la lớn: "Đứa bé còn chưa sinh, sao mà ăn được", nói xong rồi yêu cầu họ rời đi. Tức thì, bọn người ăn mày bỗng biến thành Văn Thù Bồ Tát, Thiện Tài Đồng Tử và Vu Điền Quốc Vương (cả hai là đệ tử Bồ Tát Văn Thù), bay lên không và biến mất, chỉ còn nghe vang giọng trên không: "Khổ qua liên căn khổ, điềm qua triệt đế điềm, thị ngô khởi tam giới, khước bị a sư hiềm", tạm

dịch: Mướp đắng rễ cũng đắng, dưa ngọt cuống cũng ngọt, ta đi vào ba cõi, lại bị người ta tị hiềm.

Lão Hòa Thượng Hư Vân (1840-1959) năm 43 tuổi, phát nguyện tam bộ nhất bái từ Phổ Đà Sơn đến Ngũ Đài Sơn, hồi hướng công đức cho người mẹ quá cố. Đến nay còn lưu truyền câu chuyện Bồ Tát Văn Thù hiện thân thành một người ăn mày cứu giúp Lão Hòa Thượng hai lần ngã bệnh, đói lạnh, kiệt sức hôn mê trong thời tiết mùa đông khắc nghiệt mà trên đường hoang vắng không bóng người. Hòa Thượng hỏi tên và người ăn mày cho biết tên là Văn Cát, ngụ tại Ngũ Đài Sơn. Sau cùng Hòa Thượng đến gần núi Ngũ Đài dâng hương lễ bái ở chùa Hiển Thông và các am tự kế cận, hỏi thăm mới biết người ăn mày cứu nạn chính là hóa thân Văn Thù Bồ Tát.

Lịch sử Phật Giáo có nhiều nhân vật được cho là hóa thân khác của Bồ Tát Văn Thù như Bồ Tát Long Thọ (khoảng giữa thế kỷ thứ hai sau Công Nguyên), vua Trisong Detsen (742-797) sáng lập Phật Học Viện Samye ở Tây Tạng, Đại Sư Tông Khách Ba (Tsongkhapa, 1357-1419) sáng lập tông phái Mũ Vàng (Geluk) truyền thừa đến nay là Đức Đạt Lai Lạt Ma thứ 14, Sơ Tổ Hoa Nghiêm Tông là Đỗ Thuận (557-640) cũng được cho là hóa thân của Văn Thù.

Như vậy qua kinh điển, truyền thuyết và sự tích, tín ngưỡng Văn Thù đã trở thành một phần không thể thiếu trong Phật giáo truyền thống hầu hết các nước như Việt Nam, Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc, Nepal, Tây Tạng...Trên điện thờ trong các chùa chiền trưng bày trang nghiêm tôn tượng Đức Thích Ca, bên trái là Bồ Tát Văn Thù, bên phải là Phổ Hiền Bồ Tát, mà gọi chung là Hoa Nghiêm Tam Thánh. Trong khắc tượng hay tranh họa, ta thường thấy Bồ Tát Văn Thù với dáng dấp trẻ

trung, kiết tọa trên lưng sư tử, tượng trưng cho tâm thức hoang dã bị thuần phục, tay phải cầm một thanh kiếm bốc lửa, tượng trưng cho trí tuệ bất nhị, tay trái cầm nhánh hoa sen bên trên có quyển Kinh Bát Nhã, tượng trưng cho trí tuệ tánh không. Và với sự kết hợp đó, chúng ta có thể theo vị đại bồ tát pháp vương tử này đến thăm bệnh vị cư sĩ thông thái Duy Ma Cật thành Tỳ Da Ly.

SỨ GIẢ CỦA THẾ TÔN

KINH VĂN: **Văn Thù Sư Lợi bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Bực thượng nhơn kia khó bề đối đáp, vì ông ấy rất thâm đạt thật tướng, khéo nói pháp mầu, trí tuệ vô ngại, biện tài thông suốt, rõ thấu phương pháp tu trì của tất cả Bồ Tát, thâm nhập kho tạng bí mật của chư Phật, hàng phục các ma, thần thông tự tại và trí tuệ phương tiện đều đặng rốt ráo. Tuy thế con xin vâng thánh chỉ của Phật đến thăm bịnh ông. Lúc ấy trong đại chúng các hàng Bồ Tát và hàng đại đệ tử, Đế Thích, Phạm Thiên, Tứ Thiên Vương đều nghĩ rằng: Hôm nay hai vị Đại Sĩ Văn Thù Sư Lợi và Duy Ma Cật cùng nhau đàm luận tất nói pháp mầu. Tức thời tám nghìn Bồ Tát, năm trăm Thinh văn và trăm nghìn Thiên nhân đều muốn đi theo. Bấy giờ, Văn Thù Sư Lợi cùng các Bồ Tát, các đại đệ tử và các hàng Thiên nhân cung kính đoanh vây đi vào đại thành Tỳ Da Ly.**

Sau khi các vị đệ tử của Phật từ chối đi thăm bệnh Duy Ma Cật, mà theo cuối Phẩm Đệ Tử, con số có tới 500 người, và 32

ngàn vị Bồ Tát, con số nêu ra ở Phẩm Phật Quốc, cũng ngại không muốn đi, Phật bảo Bồ Tát Văn Thù đến thăm Duy Ma Cật. Trong đoạn kinh văn trên, có hai điều ta cần lưu ý là Văn Thù Bồ Tát tán thán Duy Ma Cật và Văn Thù vâng lời Phật đảm nhận việc thăm bệnh.

Văn Thù Bồ Tát tán thán ông Duy Ma Cật là **bực thượng nhân khó bề đối đáp**, vì ở vị cư sĩ trưởng giả này, mọi sự đều hoàn hảo từ sự thấu suốt bản chất của pháp giới cho đến nhất cử nhất động, mỗi lời mỗi chữ đều là diệu dụng khó nghĩ bàn. Vị cư sĩ trí tuệ cực kỳ sắc xảo kia đã viễn ly nhận thức phân biệt, điên đảo về mọi hiện tượng, chứng ngộ thật tướng vô tướng, đầy đủ khả năng biện thuyết thực tướng. Biện thuyết sao cho người khác có thể đạt ngộ, không phải bằng những lý luận siêu hình mà phải dựa vào ngôn ngữ thường ngày, sử dụng lô gích, cách nói của mọi người, sử dụng hình ảnh, biểu tượng để truyền đạt chỗ ngôn ngữ văn tự không thể đến được, thậm chí lặng thinh ở chỗ không nói được cũng có tác dụng kích thích người khác liễu ngộ. Biện thuyết ấy phải xuất phát từ thực chứng của bản thân đối với thực tại; nếu không sẽ không có hiệu quả thuyết phục và chuyển đổi nhận thức sai lầm của người khác. Trí tuệ biện tài đó xa lìa thành kiến, ác cảm, biết rõ chỗ thuận nghịch, hiểu chỗ thích chỗ ghét của chúng sanh mà khéo tương giao.

Ông Duy Ma Cật chẳng những biện luận vô ngại mà còn **rõ thấu phương pháp tu trì của tất cả bồ tát** để tự thực hành và đồng thời để giáo hóa chúng sanh. Hiểu biết thông thạo, sử dụng quyền biến các pháp thức đều nhằm mục đích thành tựu độ sanh. Nghệ thuật độ sanh cộng với sự hiểu biết thông thạo các pháp môn chính là bí yếu của bồ tát mà đại biểu là Duy Ma Cật.

Bồ tát từ sự **thâm đạt thật tướng** mà có bản lĩnh **khéo nói pháp mầu, trí tuệ vô ngại, biện tài thông suốt, rõ thấu phương pháp tu trì**. Bản lĩnh này thể hiện chiều sâu không thể đo được của sự **thâm nhập kho tạng bí mật của chư Phật** là thân, khẩu và tâm mật.

Thân Phật là Pháp thân vô tướng, là thân bất sanh bất diệt, là thân vô biên cùng khắp, phổ hiện vào khắp các sắc tướng. Chúng sanh tùy tâm ý mà thấy pháp thân Như Lai, lập tức xa rời các pháp ác mà tu các pháp lành. Bồ tát hiện ra thân mạng để chỉ ra sanh tử cùng vạn pháp vốn không. Bởi là không, nên pháp pháp bình đẳng, Bồ tát chẳng chấp bám cảnh duyên, mà quán các thân không thật là thân, mà là từ pháp thân hiện. Đó là bồ tát khéo tu pháp thân, khéo hiểu Phật thân. Chư Phật, chư bồ tát tuy thị hiện mà không hề nhận là thị hiện, tuy làm mọi sự độ sanh mà chưa từng làm một việc gì, ẩn mật như vậy nên gọi là thân mật. Chư Phật và bồ tát chẳng những hiện thân ẩn mật, lại còn tùy nghi ngôn hoạt tương ưng, nói lời nói của chúng sanh, thinh âm vô hạn, không ngăn mé, viên diệu hóa độ chúng sanh, khéo dùng ngôn ngữ văn tự tuyên thuyết vô vàn nghĩa lý thâm sâu, tuy nói mà không nói. Chúng sanh tùy tâm ý mà hiểu cạn sâu, tùy căn cơ mà được lợi ích cụ thể. Đó là khẩu mật. Chư Phật và bồ tát thường định và bất động nhưng không gì là không biết, vô niệm nhưng chưa từng bỏ quên chúng sanh, vô trụ nhưng tâm trùm khắp pháp giới. Đó chính là tâm mật.

Mật hạnh bất khả tư nghì là nhân mà quả là sức mạnh và sự linh hoạt của bồ tát trong việc chuyển hóa mọi phiền não và đau khổ. Không gì là không thể vượt qua, nên nói **hàng phục các ma**. Bồ tát biết rõ vạn pháp hư huyễn, nhưng nói huyễn

không có nghĩa là bồ tát chối bỏ cái đang thấy trước mắt. Bồ tát chỉ muốn ngăn chúng ta đừng say đắm chúng, mà nên có thái độ ung dung như chúng ta đang xem phim ảnh, truyền hình hoặc đang lướt facebook vậy, nên gọi là **thần thông tự tại**. Thần thông tuy là bất khả tư nghì, nhưng các ngài làm được thì ta cũng có thể làm được; đó là khi lục nhập trở thành lục thông. Lời tán thán của Bồ Tát Văn Thù rõ ràng xác nhận Duy Ma Cật là con đường bồ tát mẫu mực cho chúng ta noi theo, và ngài kết luận: **Trí tuệ phương tiện đều rốt ráo**. Trí tuệ thấu suốt tánh không và pháp bất nhị nhưng không phải không có pháp giới duyên khởi và chúng sanh vô lượng nên Bồ Tát cần phải khổ cái khổ của chúng sanh, cần phải nói tiếng nói của muôn loài, nghĩ bằng cái nghĩ phân biệt của chúng sanh để có thể thành tựu đại nguyện độ tận vậy.

Như chúng ta đã biết ở Phẩm Đệ Tử, ông Duy Ma Cật nằm trên giường bệnh và khởi tâm mong Phật đoái hoài, chính là vì ông mong nương Phật ân, mong Thế Tôn sẽ gửi chúng bồ tát, các đệ tử tăng ni hoặc cư sĩ đến thăm viếng, nhân cơ hội đó khai mở một pháp hội chưa từng có. Đến lúc này, sự kiện Phật dạy Bồ Tát Văn Thù thăm bệnh chứng tỏ tâm ý tinh tế của Phật. Đáp ứng mong muốn của Duy Ma Cật chính là Phật hộ niệm. Phật hộ niệm là Ngài suy nghĩ tìm cách trợ giúp Duy Ma Cật hoàn thành tâm nguyện. Bảo Văn Thù đi, là kết hợp viên mãn trí tuệ và từ bi. Bậc Toàn Giác hộ niệm ví như mặt trời ban phát ánh sáng và hơi ấm cho vạn vật và muôn loài. Biên độ của sự hộ niệm ấy tùy thuộc vào sự tiếp nhận của chúng sanh mở rộng bao lớn. Chẳng những Duy Ma Cật nhận sự hộ niệm của Phật, mà cả Văn Thù cũng tiếp nhận bằng cách vâng lời mà đi thăm bệnh ông Duy Ma Cật. Văn Thù vâng lời Phật đi thăm bệnh

ông Duy Ma Cật chứng tỏ tâm ý hộ niệm của Phật ứng hợp với lòng khát ngưỡng của chúng sanh. Tám ngàn bồ tát, năm trăm chúng thanh văn, và trăm ngàn thiên nhân đều đi theo Văn Thù Bồ Tát đến với Duy Ma Cật bằng sự rộng mở con tim và khối óc, không mang theo quan niệm nào, thành kiến hoặc cảm tính nào mà trước đó đã chấp chặt vào. Hội chúng đi theo đều cùng một suy nghĩ háo hức muốn chứng kiến cuộc gặp gỡ của hai vị đại sĩ. Chúng ta không nên nói, dù một lời nói đùa cũng không thể, đó là sự chờ đợi một cuộc đấu súng hay một trận so găng giữa hai võ sĩ hạng nặng. Trí tuệ của bồ tát không phải dùng để đọ sức. Vả lại, cuộc gặp gỡ của hai vị bồ tát tại gia và xuất gia nằm trong sự hộ niệm và sắp xếp của Thế Tôn. Duy Ma Cật mong chờ một cuộc viếng thăm, Văn Thù nhận lời Phật đi thăm bệnh, cả hội chúng háo hức đi theo, tất cả chỉ có một ý nghĩa duy nhất là tấm lòng mở rộng của mọi người, cũng như tâm khát ngưỡng của chúng sanh mong chờ và đón nhận sự hộ niệm của Thế Tôn.

CUỘC CHÀO HỎI KỲ LẠ

KINH VĂN: **Lúc ấy, Trưởng Giả Duy Ma Cật thầm nghĩ: Nay đây ngài Văn Thù Sư Lợi cùng đại chúng đồng đến thăm. Ông liền dùng sức thần thông làm cho trong nhà trống rỗng, không có vật chi và cũng không có người thị giả nào, chỉ để một chiếc giường cho ông nằm bịnh. Ngài Văn Thù Sư Lợi vào nhà ông Duy Ma Cật rồi, thấy trong nhà trống rỗng không có vật chi, chỉ có một mình ông nằm trên**

giường mà thôi. Khi ấy ông Duy Ma Cật chào rằng: Quý hóa thay! Ngài Văn Thù Sư Lợi mới đến! Tướng không đến mà đến, tướng không thấy mà thấy. Ngài Văn Thù Sư Lợi nói: Phải đấy, cư sĩ! Nếu đã đến tức là không đến, nếu đã đi tức là không đi. Vì sao? Đến không từ đâu đến, đi không đến nơi đâu, hễ có thấy tức là không thấy. Thôi việc ấy hãy để đó.

Đoạn kinh văn trên, ta cần chú ý ba điểm: một là, sự kiện trống không ở nhà ông Duy Ma Cật; hai là, cuộc chào hỏi kỳ lạ của chủ và khách; ba là, lời chào hỏi dừng ngắt đột ngột. Tuy là ba, nhưng thực ra chỉ là một vấn đề, vì mỗi điểm sau lại là điểm quy về hay mục tiêu của sự thuyết minh ở sự kiện trước.

Chư tôn đức tăng chúng và các nhà chú giải xưa nay đều thống nhất ý kiến cho rằng thần biến của ông Duy Ma Cật **làm cho trong nhà trống rỗng, không có vật chi và cũng không có người thị giả nào** là chỉ cho bản tâm và pháp giới đều không. Tánh không đó là niết bàn tịch tĩnh, được biểu hiện là giường ông Duy Ma Cật đang tịnh dưỡng. Đạo Sanh (355-434) giải thích: *"Dùng nhà trống chỉ cái tâm không, có bỏ dẹp nên mới không"* (Kinh Duy Ma Cật Chú Giải, Tăng Triệu, Việt dịch: Hồng Đào). Đó là chú thích từ xưa, và nay cũng chẳng có gì khác hơn.

Chúng ta cần lưu ý kinh văn có ghi chép những thắc mắc khơi lên từ sự thiếu vắng, trống rỗng này. Như ở phẩm này, Bồ Tát Văn Thù hỏi: **Cư sĩ! Nhà này vì sao trống không và không có thị giả?** Ở Phẩm Bất Tư Nghì, tôn giả Xá Lợi Phất thấy trong nhà không có bàn ghế gì cả, nên suy nghĩ: **Các Bồ Tát và hàng đại đệ tử sẽ ngồi nơi đâu?** Ở Phẩm Phật Đạo, Bồ Tát Phổ Hiện Sắc Thân thắc mắc: **Cư sĩ! Cha mẹ, vợ con, thân**

bằng quyến thuộc, những người tri thức là ai? Tôi tớ, trai bạn, voi ngựa, xe cộ ở đâu? Ở Phẩm Phật Hương Tích, lần nữa Xá Lợi Phất nhìn quanh và tự hỏi: **Giờ ăn gần đến, các Bồ Tát đây sẽ thọ thực nơi đâu?** Tất cả các nghi vấn đó là cơ hội cho Duy Ma Cật chuyển một thời pháp. Dọn nhà trống là thủ pháp tài tình của Duy Ma Cật khôn ngoan nhằm mục đích rất cụ thể. Hơn nữa, việc dọn nhà trống còn là biện pháp nghệ thuật của kinh văn nhằm phát khởi, ngoài ba phẩm vừa kể, các Phẩm Quán Chúng Sanh và Phẩm Vào Pháp Môn Không Hai. Có thể nói thần biến trống rỗng ngôi trượng thất trước khi diễn ra cuộc hội ngộ của hai vị đại sĩ là sự sẵn sàng dẫn đạo của tuệ giác siêu việt cho diệu dụng từ bi của bồ tát. Một mục tiêu khác của mưu lược "vườn không nhà trống" này là nhằm mở đường cho cuộc chào hỏi kỳ lạ nhất xưa nay, chẳng những không biểu lộ thân tình, mà cũng không có cả chút xíu vẻ giao tiếp qui ước như tay bắt mặt mừng hay ôm choàng vỗ vai vài cái.

Cuộc chào hỏi kỳ dị này cũng được chư tôn đức và các bậc trí giả xưa nay đều lý giải là mối quan hệ không rời nhau giữa vô tướng và huyễn tướng. Sự kỳ dị bắt đầu với lời chào của Duy Ma Cật: **Quý hóa thay! Ngài Văn Thù Sư Lợi mới đến! Tướng không đến mà đến, tướng không thấy mà thấy**. Trong Duy Ma Cật Kinh Nghĩa Sớ, ngài Cát Tạng (549-623) tổng kết: *"Có người cho rằng Pháp thân chẳng đến, ứng thân có đến, cho nên nói tướng chẳng đến mà đến. Có người cho rằng chân đế chẳng đến, thế đế có đến, cho nên nói tướng chẳng đến mà đến. Có người cho rằng thật pháp chẳng đến, tương tục có đến. Có người cho rằng thể của pháp giới chẳng đến, dụng của pháp giới có đến. Có người cho rằng trung đạo chẳng đến, giả danh có đến"*.

Mọi sự thấy, nghe, hiểu biết đều không rời tự tánh. Còn phân lập thành hai chủ thể và khách thể thì còn xa rời tự tánh, không thể kiến tánh. Tánh gì? Chính là chân tánh diệu minh mà Kinh Lăng Nghiêm đã xiển dương. Mọi sự động dụng đều không ly pháp tánh. Vì vạn pháp từ Chân Như hiện, vì Pháp thân lấy vạn pháp làm thân nên nói: **Tướng không đến mà đến**; nghĩa này tương tự áp dụng cho mọi sự như đi đến, thấy, nghe, hiểu biết. Duy Ma Cật từ tánh mà hiện tướng. Thoạt nghe qua câu trả lời của Văn Thù Bồ Tát, chúng ta tưởng chừng như phủ bác sự đi đến. **Nếu đã đến tức là không đến** vì sự đến đã chấm dứt và không thể xác định được thời điểm đến ở quá khứ hay hiện tại. Còn nếu chưa đến, thì cũng không quyết được khi nào sẽ đến. Cũng vậy, khi **đi không đến nơi đâu**, vì tương lai chưa tới, không thể nói được chính xác khi nào đến, và vì nhà ông Duy Ma Cật trống không nên đến chỗ trống không cũng giống như chẳng có nơi đến vậy; hơn nữa, trong sự đi, không thể chỉ ra sát na đầu tiên cất bước, vì dưới bước cao còn có bước thấp, dưới bước thấp còn có bước thấp hơn, thậm chí khi chân còn chạm đất thì rõ là chưa có sự đi. Không nên hiểu ở đây kinh văn phủ bác sự đi đến, mà phải hiểu là sự đi đến, thấy nghe, hiểu biết, sanh diệt đều không thể nói được, là bất khả đắc trong cả ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai. Chúng ta có thể tìm thấy cách biện luận này trong Phẩm thứ hai, Trung Quán Luận của Bồ Tát Long Thọ (từ nửa sau thế kỷ đầu đến nửa đầu thế kỷ thứ hai sau Công Nguyên). Không thể nói được không có nghĩa là phủ định tuyệt đối. Khéo hiểu thì là Pháp thân. Không khéo hiểu thì vĩnh viễn là huyễn tướng. Tuy là huyễn nhưng lại là động dụng của chân tâm.

Như vậy đoạn kinh văn trên đi từ tánh không trừu tượng quay

về pháp tướng cụ thể của sự đi đến, giống như kéo ta từ đôi cánh bay lượn trên không xuống mặt đường bộ gập ghềnh với từng bước chân còn in dấu. Điều này có nghĩa là kinh văn không truy đuổi lý luận siêu hình mà bỏ quên hiện trạng sinh tử của chúng sanh, mà minh chứng hùng hồn nhất là hình ảnh ông Duy Ma Cật đang nằm trên giường bệnh trong căn nhà lớn không đồ đạc, không cả người hầu.

Dọn dẹp nhà trống là lấy cái không để lập đề. Luận về sự đi đến là tùy không hiển lộ có, tức bệnh tình đang có của Duy Ma Cật, hay rõ hơn là hiện trạng sanh tử của chúng sanh. Điều này giải thích tại sao cuộc chào hỏi lạ thường bỗng dưng bị Văn Thù đột ngột dừng ngắt: **Thôi việc ấy hãy để đó**; để chuyển tiếp qua mục đích của cuộc viếng thăm. Điều này cũng phù hợp với yêu cầu thâm nhập cuộc sống trần tục là con đường bồ tát đạo chân chính. Phẩm Đệ Tử và Phẩm Bồ Tát có thể nói là lý luận sơ bộ phá bỏ vọng tưởng, chấp trước và phân biệt. Quá trình này diễn ra bên ngoài nơi trú ngụ của Duy Ma Cật. Bắt đầu chương này, Phẩm Văn Thù Sư Lợi cho đến hết Phẩm Phật Hương Tích, mọi việc xảy ra trong nhà ông Duy Ma Cật. *"Ở trong nhà Duy Ma Cật, cuộc bàn luận xoay quanh trọng tâm về việc bồ tát cần thiết hội nhập vào thế gian để đạt tới trí tuệ rốt ráo. Phật Giáo về cơ bản là đối diện và hành xử tương hợp với cuộc sống, do đó bản thân cuộc sống chính là nền tảng rèn luyện của Bồ Tát"* (Trích: Vimalakirti Nirdesa Sutra: Seven Treasures- dịch kinh: Robert A. F. Thurman- chú giải: Hon Sing Lee và Chiew Hoon Goh). Cũng ngay trong không gian nội thất trống rỗng đó, Văn Thù hội ngộ Duy Ma Cật, là biểu tượng trí tuệ Bát Nhã kết hợp với phương tiện Từ Bi, đúng với tâm nguyện của Phật. Hay nói cách khác, Bồ Tát Văn Thù và

Tịnh Danh Bồ Tát đã hoàn toàn tiếp nhận sự hộ niệm gia trì của Thế Tôn vậy.

Bồ Tát Văn Thù khởi hành từ vườn xoài đến trượng thất của Duy Ma Cật có thể ví như lộ trình nhập thế tu hành của bồ tát tuy có bước chân đi nhưng thực ra không có sự đi, là nghĩa vô tu. Lộ trình đó dẫn tới ngôi trượng thất trống rỗng, dụ như không có nơi đến, là nghĩa vô chứng. Văn Thù, một bồ tát xuất gia đến gặp Duy Ma Cật, một cư sĩ tại gia bệnh hoạn, là nghĩa "*bất ly thế gian giác*", tức giải thoát và sanh tử không hai. Văn Thù vâng lời Phật viếng thăm Duy Ma Cật, hoàn thành tâm ý của Thế Tôn, tức nghĩa trí tuệ và từ bi không hai.

HIỆN TRẠNG BỆNH TÌNH HAY KHỔ ĐẾ

KINH VĂN: **Cư sĩ bịnh có chịu nổi được không? Điều trị có bớt không? Bịnh không đến nỗi tăng ư? Thế Tôn ân cần hỏi thăm chi xiết.**

Bồ Tát Văn Thù chuyển lời thăm hỏi của Phật đến với ông Duy Ma Cật. Sự đoái hoài của Phật đúng với mong đợi, đối với vị cư sĩ đáng kính này vừa là sự gia trì hộ niệm vừa là sự ấn khả cho những gì ông sẽ trần thuyết sắp tới. Lời **Thế Tôn ân cần hỏi thăm chi xiết** tuy ngắn gọn nhưng thâm ý vô cùng vì hàm chứa chân tình đại bi không những đối với Duy Ma Cật mà cả đối với chúng sanh. Chỉ vỏn vẹn ba câu hỏi thăm, ta có thể cảm nhận được Duy Ma Cật chính là toàn thể chúng sanh, và chúng sanh chính là Duy Ma Cật. **Cư sĩ bịnh có chịu nỗi không**; chỉ

bày sự thống khổ. Đây là nói quả trước để hiển lộ nhân ở văn kinh sau, cùng một trình tự khi Phật thuyết Tứ Đế: Khổ, Tập, Diệt, Đạo.

Cuộc đón tiếp và chào hỏi kỳ lạ của hai vị đại sĩ, như đã thấy, đi từ lý Không, nay việc hỏi han bắt đầu bằng sự Có. Duy Ma Cật đang đau đớn thân xác. Chúng sanh đang đau khổ và phiền não. Thống khổ đang chịu đựng rõ ràng là hiện trạng sanh tử của mọi chúng sanh, là bệnh vậy. Bệnh của chúng ta là vọng thân nhận sự sinh, già, bệnh, chết; vọng tâm chịu đủ mọi sự dày vò. Tiến triển của bệnh tật, hay sự tăng giảm là luân chuyển trong ba cõi sáu đường. Mức độ thô trọng của bệnh nằm ở sáu cõi phàm. Mức độ càng vi tế khi càng tiến lên từng bậc ở các cõi thánh nhị thừa và mười địa bồ tát. Do đó có thể nói, thứ bậc giải thoát càng cao, vô minh càng giảm và nhỏ nhiệm khó trừ; đó chẳng phải là điều khích lệ và cũng là cảnh giác cho chúng ta sao?

Cảm nghiệm đau khổ là bằng chứng xác thực nhất cho sự hiện hữu của chúng ta, bởi lẽ nó có tác động tâm lý mạnh mẽ và dữ dội hơn so với niềm vui sướng và hạnh phúc. Đó là kinh nghiệm mà hầu hết mọi người đều công nhận là thực có. Có sự thống khổ quằn quại đi đến tuyệt vọng khiến con người thăng hoa thành thiên tài kỳ đặc lạ lùng. Hàn Mặc Tử (1912-1940) là một trong số đó, với cuộc đời ngắn ngủi vướng phải bệnh phong nhưng tài hoa thi ca của ông đến nay vẫn còn để lại cho thi đàn Việt Nam bao tiếc nuối ngậm ngùi. Tiếc thay ông chỉ sờ được cái lạnh của đau khổ và lạc vào cái hư vô của cuộc đời:

âp đông buốt lạnh lùng
n lại một cõi không
e-Tôi nhé, nghe tôi khóc

mà chi? Chỉ nghẹn lòng

Lại có sự thống khổ dẫn đến triết lý về một thế giới đầy rẫy sự ác và khổ đau là bản chất cuộc sống. Đó là trường hợp của triết gia người Đức, Arthur Schopenhauer (1788-1860) quan niệm thế giới là ý chí ái dục mù quáng. Hầu hết chúng ta đều có khuynh hướng bế tắc như trên khi bản thân bị đau khổ vây quanh. Nhận diện sự có mặt của khổ đau chỉ là hiểu biết triệu chứng bệnh tật. Nhìn thấu bản chất của phiền não mới là chữa trị dứt tuyệt căn nguyên của mọi đau khổ trên đời.

Nhận diện đau khổ và phiền não không phải để bị khuất phục bởi nó mà để vượt qua bằng tất cả trí tuệ, khả năng và phương tiện chúng ta hiện có. Hãy xem Văn Thù liên tục hỏi Duy Ma Cật, như một bác sĩ đang chẩn đoán cho bệnh nhân. Và Duy Ma Cật cũng lần lượt trả lời. Tại sao Duy Ma Cật phải đáp lời, giống như đang tự viết toa thuốc cho chính mình? Hòa Thượng Thích Trí Quảng (1940- hiện nay) nhận xét: "*Duy Ma trả lời mới thật hay và đúng nghĩa. Thật vậy, đạo Bồ Tát lấy hạnh làm chính. Nghĩa là chúng ta phải hiểu pháp qua hành động. Nếu chỉ hiểu ở mặt suy lý thuộc về triết lý suông, không lợi ích gì. Hiểu cuộc đời qua hành động, tiêu biểu bằng nhân vật Duy Ma là con người sống thật. Còn Văn Thù là trí chỉ gợi lên phương hướng...Vì vậy, Văn Thù đến gợi ý và Duy Ma tự trả lời*" (Lược Giải Kinh Duy Ma).

CHẨN ĐOÁN BỆNH CĂN HAY TẬP ĐẾ

KINH VĂN: **Bịnh cư sĩ nhơn đâu mà sanh, sanh đã bao lâu, phải thế nào mới mạnh được?... Ông Duy Ma Cật đáp: Từ nơi si mà có ái, bịnh tôi sanh. Vì tất cả chúng sanh bịnh, nên tôi bịnh. Nếu tất cả chúng sanh không bịnh, thì bịnh tôi lành. Vì sao? Bồ Tát vì chúng sanh mà vào đường sanh tử, hễ có sanh tử thời có bịnh. Nếu chúng sanh khỏi bịnh thì Bồ Tát không có bịnh. Ví như ông trưởng giả chỉ có một người con, hễ người con bịnh, thì cha mẹ cũng bịnh, nếu bịnh của con lành, cha mẹ cũng mạnh. Bồ Tát cũng thế! Đối với tất cả chúng sanh, thương mến như con, nên chúng sanh bịnh, Bồ Tát cũng bịnh, chúng sanh lành, Bồ Tát cũng lành. Ngài hỏi bịnh ấy nhơn đâu mà sanh? Bồ Tát có bịnh là do lòng đại bi.**

Trên đã chỉ bày hiện trạng sanh tử là bệnh khổ của chúng sanh, hay Khổ Đế. Đoạn kinh văn này là Tập Đế; vị bác sĩ thông tuệ Văn Thù bắt đầu chẩn mạch tìm nguyên nhân căn bệnh của vị cư sĩ bệnh nhân. Chúng ta lưu ý hai điều khi nói về bệnh khổ: một là trọng điểm, sự không phân biệt giữa bồ tát, chúng sanh và bệnh khổ; hai là thứ yếu, nguyên nhân bệnh khổ lại là kết luận sau cùng để hiển nghĩa đại bi.

Từ nơi si mà có ái, bịnh tôi sanh; câu này được dịch từ bản của ngài Cưu Ma La Thập. Trong bản văn của mình, ngài Huyền Trang dịch: *"Vô minh nên có ái của các hữu tình sinh ra đã lâu rồi, bệnh này của tôi sinh ra cũng như vậy. Lâu xa trước cả sinh tử đến nay"*. Vô minh và ái là hai chi trong chuỗi mắc xích thập nhị nhân duyên. Cái quan trọng là chúng không chỉ nói lên cái thoạt tưởng là nguyên nhân của bệnh khổ mà còn bộc lộ mối liên hệ gắn liền giữa bồ tát, chúng sanh và sanh tử. Sanh tử không thực là sanh tử. Chỉ vì vọng tưởng, phân biệt,

chấp trước mà chúng sanh và sanh tử cùng có, thế giới tương tục và chúng sanh luân hồi cùng hiện. Mặt khác, bồ tát và chúng sanh cũng chẳng thể phân biệt hay tách rời. Chúng sanh vốn không thực thì bồ tát lại có thực sao? Bồ tát không phải là thần tiên trên trời, rảnh rỗi ngó xuống trần gian, thấy chúng sanh khổ quá nên hạ phàm cứu giúp. Hơn nữa, bồ tát không hề tự nói mình là bồ tát, còn kia là chúng sanh. Chỉ có chúng ta mới nghĩ rằng đây đích thực là bồ tát, còn kia mới là phàm phu. Chúng ta sinh ra đời, lớn lên, có đầy đủ ham muốn, hi vọng, xấu xa và thiện lành. Bồ tát cũng thế, cũng si ái, cũng đấu tranh, tật đố...Triệu chứng và hiện trạng của bệnh không khác nhau. Bệnh chúng sanh có từ vô thủy. Bệnh của bồ tát chẳng biết có tự lúc nào. Hay nói rõ hơn, bồ tát phát bệnh từ lúc chúng sanh nhuốm bệnh vậy, **nên chúng sanh bịnh, Bồ Tát cũng bịnh, chúng sanh lành, Bồ Tát cũng lành**. Bồ tát, chúng sanh gần nhau không thể phân biệt, nhưng cũng xa nhau một trời một vực. Vì sao? Vì bồ tát là chúng sanh thống khổ, từ phiền não và khổ đau mà tìm nguyên nhân của khổ, phương cách trừ bỏ khổ và con đường chân chính thoát khổ. Đó là quan hệ bất nhị giữa chúng sanh và bồ tát, là điểm trọng yếu để giải thích câu nói thâm thúy bất hủ của Duy Ma Cật: **Vì tất cả chúng sanh bịnh, nên tôi bịnh**. Mối quan hệ mật thiết ấy có từ vô thủy đến vô chung vì **nếu chúng sanh khỏi bịnh thì Bồ Tát không có bịnh**. Từ điểm cốt yếu này, chúng ta mới hiểu được tại sao Duy Ma Cật kết luận: **Bồ Tát có bệnh là do lòng đại bi**.

Thật là mâu thuẫn khi nói một người đã thoát khỏi mọi ràng buộc và tự do thực sự, lại bị vướng vào sự rung động cảm tính là lòng thương cảm đối với người khác. Khi bạn thương xót một ai, nếu bạn cho rằng bạn có cùng hay phần nào nỗi đau khổ

của người đó, là bạn nói dối. Lòng thương cảm đó có thể là phản ánh của kinh nghiệm đau thương từng trải của bạn, hiện vẫn còn tiềm ẩn trong tiềm thức mà bạn không nhận ra mà thôi. Sự cảm thương người khác cũng có thể là xung động nhất thời phát ra một cách vô thức từ sự so sánh mình và người, đã đánh thức khía cạnh hiền lương của bản tánh con người. Lòng xót thương đó chỉ hiện ra một lúc nào đó ở một đối tượng nào đó. Trong nhiều tình huống đau thương giống nhau của người khác mà bạn chứng kiến, ít ra có một lần bạn sẽ không cảm xúc hoặc có cảm xúc khác với những lần trước. Vì vậy, có thể nói là tình thương hoàn toàn không có căn bản trên sự vị tha. Hay nói cách khác, trái tim nhân hậu không phải là lòng đại bi.

Từ bi của chư Phật và bồ tát không thể giải thích được bằng lập luận vững chắc của toán học hay từ ngữ hoa mỹ của văn chương. Từ bi chỉ có thể cảm nhận bằng tâm hồn khao khát giải thoát của con người trần tục đang ngộp thở trong muộn phiền và thống khổ. Trí tuệ như mặt trời sáng rực trên không, ta có thể thấy, nhưng hơi ấm của nó ta không xác định được chỗ nào, chỉ cảm thấy nó hiện diện chung quanh và đang ôm choàng lấy ta chỉ khi ta cảm thấy đau khổ. Hơi ấm đó chính là từ bi.

Bạn đã từng đau khổ như mọi người, ấp ủ nỗi đau lâu ngày biến nó thành nghi vấn về bản chất của bệnh khổ, và trong một niệm bạn chợt nhận ra toàn bộ quá khứ và hiện tại của bạn chỉ là một sự tưởng tượng. Cả cuộc đời mình là tưởng tượng. Mê là tưởng tượng. Khổ cũng là tưởng tượng. Ngộ là tưởng tượng. Cực lạc cũng là tưởng tượng. Bạn điềm đạm nhìn xung quanh và thấy mọi người đang cười và đang khóc. Bạn nói với họ là mọi người đang nằm mơ giữa ban ngày. Có người tin bạn và họ gọi bạn là bồ tát nhưng bạn không vì thế mà thương và quan

tâm họ nhiều hơn. Có người không tin lại phỉ báng bạn, nhưng cũng không vì thế mà bạn đặc biệt ghét họ. Người tin bạn mong sao được vẻ điềm đạm như bạn. Họ được bạn nhắc nhở, làm theo lời bạn và dần dần cũng được sự tỉnh táo và điềm nhiên. Họ cho rằng bạn từ bi, nhưng thực ra bạn chẳng trọng họ hơn những người khác, những người cho rằng bạn là phàm phu hoặc thậm chí là tà ma ngoại đạo đang dụ hoặc mọi người. Nếu bạn đúng là một người như vậy thì bạn là Duy Ma Cật tái sinh, **vì chúng sanh mà vào đường sanh tử**. Và những mỹ từ như bồ tát, từ bi, chỉ là do chúng sanh mang bệnh khổ ban tặng cho bạn mà thôi.

Tóm lại, bệnh khổ của chúng sanh là do vọng tưởng mà khởi. Si ái đại biểu cho thập nhị nhân duyên, khởi từ vọng tưởng. Nếu lầm cho si ái là nguyên nhân bệnh khổ thì bệnh của chúng sanh sẽ không trị được tận gốc. Không bệnh mà tưởng bệnh thì phải dùng tuệ giác về tánh Không mà chữa trị và đó là việc làm của bồ tát ví như vị bác sĩ đem thân mình tự làm nhiễm bệnh, như làm một thí nghiệm để điều chế phương thuốc điều trị cho mọi người.

LIỆU PHÁP BÁT NHÃ HAY DIỆT ĐẾ

KINH VĂN: **Ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi: Cư sĩ! Nhà này vì sao trống không và không có thị giả?**
Ông Duy Ma Cật đáp: Cõi nước của chư Phật cũng đều không.

Lấy gì làm không?
-Lấy không làm không.
Đã không , cần gì phải không ?
-Vì không phân biệt, nên không.
Không, có thể phân biệt được ư?
-Phân biệt cũng không.
Không, phải tìm nơi đâu?
-Phải tìm trong sáu mươi hai món kiến chấp.
Sáu mươi hai món kiến chấp phải tìm nơi đâu?
-Phải tìm trong các pháp giải thoát của chư Phật.
Pháp giải thoát của chư Phật phải tìm nơi đâu?
-Phải tìm nơi tâm hạnh của tất cả chúng sanh.
Ngài lại hỏi vì sao không thị giả? Tất cả chúng ma và các ngoại đạo đều là thị giả của tôi. Vì sao? Vì các ma ưa sanh tử, mà Bồ Tát ở nơi sanh tử không bỏ. Còn ngoại đạo ưa các kiến chấp, mà Bồ tát ở nơi các kiến chấp không động.

NHẬN RA CĂN BẢN TRÍ

Đoạn kinh văn này là sự hợp tác của Bồ Tát Văn Thù và Duy Ma Cật trong việc tìm phương pháp thích hợp cho việc điều trị bệnh khổ. Liệu pháp đúng đắn thì toa thuốc mới có công hiệu. Bồ Tát Văn Thù hỏi là nghi. Duy Ma Cật trả lời là ngộ. Nghi và ngộ hổ tương nhau phát minh liệu pháp Bát Nhã là con đường trung đạo tiêu trừ bệnh khổ hay Diệt Đế.

So với độ dầy của bộ Kinh Đại Bát Nhã thì Bát Nhã Tâm Kinh là một bản luận văn súc tích và cô đọng. Tương tự, những câu

đối đáp của hai vị đại sĩ trong đoạn kinh văn này là hội thoại rút gọn Tâm Kinh. Luận về tánh không, thì dù có tham khảo cả thư viện chuyên đề, cũng không thể nói được minh bạch. Ở những chương trước của tập sách này đã ghi chép tản mạn về tánh không, ở đây chỉ tóm gọn là tánh không là bản chất hay thực tại tối hậu của sự sự vật vật mà hiện hữu của chúng đang phô diễn trước mắt chúng ta chỉ là thức biến. Bản chất trống rỗng của các pháp được Duy Ma Cật thuyết minh rõ ràng nhất trong cuộc đối thoại với tôn giả Mục Kiền Liên. Đoạn kinh văn ở trên, Bồ Tát Văn Thù và Duy Ma Cật bắt đầu từ pháp không là bệnh lý dẫn đến trí không là liệu pháp Bát Nhã được sử dụng như phương tiện tối ưu để điều trị bệnh khổ. Do đó cuộc đối thoại của Văn Thù và Duy Ma Cật không phải giới thiệu một nhận thức luận siêu việt để chúng ta tra cứu, luận giải mà là đưa ra phương pháp trị liệu thực tiễn cho chúng ta tự cứu thoát khỏi bệnh khổ: vọng tưởng, phân biệt, chấp trước.

Văn Thù hỏi: **Nhà này vì sao trống không**; chính là đề cập thẳng về nghĩa không của pháp giới và đồng thời bao hàm ý tự tánh pháp giới là không, hay có nguyên nhân nào khác làm pháp giới trở thành không. Đây là một song đề. Nếu trả lời rằng pháp giới vốn không thì không thể quan niệm về cõi nước Phật; chẳng lẽ ngoài pháp giới còn có cõi Phật nào khác sao? Nếu không có cõi Phật ngoài pháp giới, sao lại có tên gọi là cõi Phật? Đó là nan đề thứ nhất. Giải quyết nan đề này là thành tựu nghĩa rốt ráo của Phẩm Phật Quốc, cõi Phật không đâu xa mà chính ngay ở pháp giới của chúng sanh. Nan đề thứ hai là nếu trả lời rằng cần có nguyên nhân khác làm pháp giới trở thành không thì đồng nghĩa nói là bản chất của pháp giới vốn là chẳng không, thế giới của khổ đau chẳng thể nào dứt. Còn nếu cho rằng pháp

giới vốn không thì sự thống khổ chẳng có nghĩa và giải thoát không còn cần thiết. Giải quyết nan đề này là làm sáng tỏ nghĩa chân không diệu hữu của vạn pháp.

Câu trả lời của Duy Ma Cật rất khôn ngoan và chính xác giải quyết cả hai nan đề trên: **Cõi nước của chư Phật cũng đều không**. Cõi nước Phật thường tịch, rỗng rang bao trùm khắp pháp giới. Nghĩa Không chẳng rời cõi nước, giống như đạo lý sắc không bất tức, bất ly. Sắc vốn là không, chẳng phải sắc diệt rồi mới không. Vì nhấn mạnh nghĩa không của pháp nên nói: **Lấy không làm không**. Đó là chỗ không khác của sắc và không, tức tánh chân không của vạn pháp. Tuy nhiên, ngoài không, chẳng có sắc. Đó là chỗ không đồng của sắc và không, tức tướng diệu hữu của các pháp. Không khác, nhưng bất tức, không phải là một. Không đồng, nhưng bất ly, không phải là hai cái rời nhau.

Pháp giới vốn không, nhưng tuệ giác chưa phát khởi nên nghĩa không còn mờ mịt. Quán nghĩa không của các pháp đi từ khởi trí phân biệt đến chỗ không phân biệt nên nhận ra nghĩa không. *"Pháp tuy tự không nhưng cần phải có không tuệ, nếu chẳng có không tuệ thì nơi ta là có. Vì dùng không tuệ vô phân biệt này thì được không, tức nơi ta chẳng có"* (Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ- Cát Tạng). Không tuệ đó chính là trí tuệ Bát Nhã có thể liễu ngộ nghĩa không. Vì vậy, Bồ Tát Văn Thù mới gợi ý: **Đã không, cần gì phải không**. Bệnh khổ của chúng ta cũng là một pháp trong vạn pháp. Liệu pháp Bát Nhã có thể dứt trừ ba tướng tương tục: thế giới, chúng sanh và nghiệp quả vốn hư huyễn mà từ vô thủy đến nay, chúng ta mãi cho là thực có; nên nó thành bệnh khổ hành hạ ta không ngừng. Không bệnh mà nghĩ lầm là bệnh thực thì quả là vừa bi vừa hài!

Trượng thất trống rỗng ví cho gương. Duy Ma Cật, đại diện chúng sanh đang nằm bệnh trên giường và Bồ Tát Văn Thù chẩn mạch, cả hai là dụ cho ảnh. Ảnh không lìa gương mà có, nên cái có chúng sanh thống khổ và cái có bồ tát độ sanh chưa từng lìa không. Sự không thể chia cắt được của ảnh và gương chính là không phân biệt. Ảnh vốn không thực có, và không thể cách biệt với gương. Tánh của gương là trong suốt, không một vật. Sự chia cắt ảnh riêng, gương riêng là bất khả thi. Có gương, có ảnh, rồi sau mới nhận ra gương ảnh không chia cắt. Tuy vậy, thực ra chỉ có gương, không hề có ảnh. Đó là khởi dụng phân biệt nhận ra chỗ không phân biệt; tức gương và ảnh không thể chia cắt. Và từ không phân biệt mà biết chỗ phân biệt trước kia là không có; tức ảnh là chỗ phản ánh của gương, thực sự không có; nên nói: **Vì không phân biệt, nên không**.

NHẬN RA TÁNH BIẾN KẾ

Tuệ giác về tánh không làm sao lại là phương tiện hữu hiệu nhận ra nghĩa không của các pháp? Tâm duyên cái có của trần cảnh mà khởi. Trừ tâm phan duyên, tức sự khởi tâm động niệm, thì pháp pháp chưa hề có; lấy gì bị phân biệt? Ví dụ như chúng ta đang chờ xe buýt ở một trạm dừng; chúng ta vẫn thấy, biết có dòng xe cộ đang qua lại trước mắt, nhưng chợt đập vào mắt ta là một phụ nữ tuyệt đẹp vừa lái lướt qua; sát na chú ý người phụ nữ đó là lúc tâm ta phan duyên, vọng động, thấy và nhìn theo xe. Chỉ trong ngàn vạn lần nhanh hơn một nháy mắt, tâm thức biến động từ phan duyên qua vọng tưởng, phân biệt, chấp

trước. Trước lúc đó, có thể tâm thức ta đang nghĩ tưởng chuyện gì, nhưng đối với ta, dòng xe cộ vút qua lúc đó chỉ là dòng xe cộ không hơn không kém.

Trực nhận sát na không vọng động, như tôi thường ví dụ là thấy được chỗ đứt đoạn của dòng sông, lập tức thấy chân tánh xưa nay của ta không khác, luôn trạm nhiên bất động, luôn diệu giác tinh minh, biết rất rõ ràng con cò thì trắng, con quạ thì đen. Không tuệ ấy chính là tâm bất động, trí vô phân biệt. Bồ Tát Văn Thù hỏi: **Không, có thể phân biệt được ư?**; muốn chỉ ra chỗ: tâm bất động, trí vô phân biệt nhưng không gì mà không biết. Duy Ma Cật đáp: **Phân biệt cũng không**; là nghĩa biết tất cả nhưng không có chỗ biết. Tuy nhiên, cứ bám nghĩa dùng trí không nhận ra pháp không, thì đã có hai, trí và pháp, năng và sở, là biết mà lập thành sự biết và chỗ biết tức gốc của vô minh như Kinh Lăng Nghiêm có dạy. Chính vì do *"tri kiến lập tri"* hay do kiến chấp bám rễ sâu vào sự phân biệt đối đãi, nên muốn thấu suốt bản chất trống rỗng của các pháp, như câu hỏi của Văn Thù: **Không, phải tìm nơi đâu?**; cần phải xa lìa phân biệt đối đãi. Nghĩa là **tìm trong sáu mươi hai món kiến chấp**, thấy được sự bất toàn không cứu cánh triệt để, sự ràng buộc và đau khổ của nó. Theo Kinh Đại Bát Nhã, Kinh Phạm Võng, Kinh Nhân Vương và các luận thư, có 62 loại tà kiến khác nhau, nhưng tựu trung là những hiểu biết sai lầm do chấp trước ngũ uẩn qua ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai với những quan niệm phân biệt đối đãi về có không, đoạn thường, nhất dị. Còn phân biệt là còn quanh quẩn và bị ràng buộc trong sự đối đãi. Do đó, xa lìa phân biệt là phá bỏ kiến chấp. Kinh Kim Cang ở nửa phần đầu là phá bốn tướng, nửa phần sau là phá bốn kiến: ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến và thọ giả kiến; chẳng phải

cho thấy tướng chấp là do kiến chấp sao? Vì vậy, có được liệu pháp Bát Nhã, ung nhọt đầu tiên của bệnh khổ cần được phẩu thuật chính là ý thức, thức thứ sáu hay phân biệt. Phẩu thuật đó chính là chuyển ý thức thành diệu quan sát trí, nhận ra tánh biến kế chấp của các pháp. Thực ra Phật không thuyết tướng năng kiến, nói bốn kiến tức là đối với tất cả pháp chẳng sanh pháp tướng. Tứ kiến tức phi tứ kiến; đây là chỗ đại ngộ của thiền sư Hám Sơn (1546-1623) khi đọc Kinh Kim Cang. Nghĩa là trừ tướng, chẳng trừ kiến vậy.

NHẬN RA TÁNH Y THA KHỞI

Cũng với liệu pháp Bát Nhã, vị cư sĩ đang bệnh, đồng thời là vị bác sĩ cực kỳ tài ba Duy Ma Cật đề ra mục tiêu kế đến chúng ta phải nhắm vào là sự ràng buộc do chấp trước, bám víu không rời. Bên cạnh sự phân biệt đối đãi, sự chấp trước gây ra không ít phiền não. Chúng ta có thể dễ dàng bỏ xuống những thành kiến, phân biệt, so đo tính toán chủ quan, nhưng rất khó phủ nhận tính khách quan của trần cảnh bên ngoài, mà luôn cho rằng sự vật đó xưa nay là vậy, và được mọi người nhìn thấy đúng vậy. Đó là hiện tướng của Đế Thích do ma vương hóa hiện đến thăm Bồ Tát Trì Thế. Thậm chí còn khó thực hiện vì phải hạ bệ cái hình tượng tôn quý nhất như hành động chia quà tặng ngang bằng nhau cho Đức Nan Thắng Như Lai và người ăn xin hèn hạ nhất thành Tỳ Da Ly. Cái thấy, nghe, hiểu biết căn cứ trên chấp trước tướng trạng của cái có bên ngoài nói ngắn gọn là chấp tướng, là tánh y tha khởi của các pháp, là cái

động của Mạt Na Thức hay thức thứ bảy.

Chúng ta thường đào bới, moi móc, bằng mọi giá, những quan điểm sai lầm từ những tác giả, những quyển sách mà ta cho là tà đạo, tà thư. Nhưng ở đây, kinh văn viết: **Sáu mươi hai món kiến chấp phải tìm nơi đâu? Phải tìm trong pháp giải thoát của chư Phật**. Do phân biệt, chấp trước gây ra bệnh khổ, nên chúng ta có khát vọng, yêu cầu được siêu việt và thoát khỏi trong Phật Pháp. Cách hiểu đó không thể ngăn tôi nghĩ đó quả thực là một lời tuyên bố đáng sợ cho chúng ta, những tín đồ ngoan ngoãn tin vào chân, thiện, mỹ.

Nước biển chỉ có vị mặn. Pháp Phật cũng chỉ có một vị giải thoát. Cho nên dù Thế Tôn giảng dạy vô lượng pháp môn cũng chỉ nhằm chuyển cái thấy, nghe, hiểu biết của chúng sanh thành trí tuệ viên mãn của Phật Tri Kiến, chứng được tánh viên thành thật của pháp giới. Pháp giải thoát **phải tìm nơi tâm hạnh của tất cả chúng sanh**. Giải thoát là tâm Phật. Ràng buộc và thống khổ là tâm chúng sanh. Giải thoát hay phiền não cùng là một bản tâm, một chân tánh. Muốn cởi nút thì tìm ngay chỗ thắt nút. Chúng ta muốn thoát khỏi bệnh khổ thì phải ngay sự động chuyển của tâm thức mà triệt ngộ bản chất trống rỗng và hư vọng của dòng tâm thức thì bệnh khổ lập tức biến mất như lúc nó bất giác hiện ra vậy. Và lúc đó là lúc thức thứ tám, A Lại Da thức chuyển thành đại viên cảnh trí.

Dù bệnh lý và liệu pháp chữa trị đặt căn bản trên tánh Không nhưng Duy Ma Cật còn đang nằm bệnh trên giường, cũng như chúng sanh đang thống khổ, lại là một sự thực không thể chối cãi. Do sức mê của nghiệp, bệnh khổ đã gặm nhắm chúng sanh từ vô thủy nên quá trình trị liệu sẽ gặp vô số chướng ngại. Nên nhớ rằng hai vị đại sĩ Văn Thù và Duy Ma Cật chỉ giúp ta tìm

ra bệnh căn và đề nghị phương pháp chữa trị. Chính chúng ta phải tự thắp đuốc mà đi, tự điều trị cho chính mình.

Chướng ngại trong việc trị bệnh được kinh văn nhân cách hóa thành chúng ma và ngoại đạo sau khi bị nhiếp phục lại trở thành người điều dưỡng hổ trợ bệnh nhân mau chóng lành bệnh. Mê muội từ lâu đã trở thành tập quán cố hữu, rất khó bỏ, khiến chúng sanh thấy đây là mình, đây là cuộc đời của mình, kia là chuyện mình ưa thích, nọ là việc mình căm ghét. Si ái mù quáng mang lại nỗi thống khổ luân hồi cho chúng sanh. Nhưng thật kỳ lạ là chúng sanh lại thích thú với niềm si ái của mình! Duy Ma Cật gọi sự mê muội đắm chìm trong biển ái là **các ma ưa sanh tử**. Chúng sanh vọng động trước cảnh trần bên ngoài nên mắt thấy sắc thì yêu ghét, tai nghe tiếng ngọt ngào liền theo, tiếng gắt gỏng thì cáu, mũi, lưỡi, thân và ý cả ngày loạn động. Hầu như cả cuộc đời ngắn ngủi của chúng ta đều bám chặt và chạy đuổi cái bên ngoài; kinh văn ví như **ngoại đạo ưa kiến chấp** là vậy. Chúng sanh nào từ trong thống khổ, không chấp nhận thống khổ, quyết tự cứu, mà từ si phát tuệ, từ ái sinh bi; Duy Ma Cật gọi đó là **Bồ Tát ở nơi sanh tử không bỏ**. Chúng sanh nào từ sự giao tiếp với cảnh trần mà không chạy theo, từ sự chấp thủ những thấy, nghe, hiểu biết mà liễu ngộ nghĩa không; Duy Ma Cật gọi là **Bồ Tát ở nơi các kiến chấp mà không động**. Bồ Tát như vậy đã chuyển ái kiến thành từ bi và trí tuệ, là phương tiện tự độ và độ tha, luôn theo sát bên cạnh trưởng dưỡng pháp thân, nên gọi là thị giả vậy.

NHẬN RA BỆNH TƯỞNG

KINH VĂN: **Ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi: Bịnh của cư sĩ tướng trạng thế nào? Ông Duy Ma Cật đáp: Bịnh của tôi không hình, không tướng, không thể thấy được. Bịnh ấy hiệp với thân hay hiệp với tâm? Không phải hiệp với thân, vì thân tướng vốn lìa; cũng không phải hiệp với tâm, vì tâm như huyễn.**

Điều quan trọng nhất để có thể hiểu chương phẩm Văn Thù thăm bệnh này là chúng ta nên xem Duy Ma Cật đang bệnh giống như chúng ta là những chúng sanh đang thống khổ. Nếu vì tôn trọng ông như một vị bồ tát mà chúng ta cố gắng lý giải bệnh của bồ tát thì sẽ không hiểu việc làm và những gì ông nói. Lý do duy nhất chỉ vì ông là bồ tát và chúng ta là chúng sanh; sự cách biệt đó do chính chúng ta tạo ra, và nó quá xa đến nỗi Duy Ma Cật làm gì, nói gì chỉ là suy đoán của chúng ta. Ví dụ như nói bệnh của Duy Ma Cật là bệnh quyền, bệnh giả; nhân đại bi mà khởi, tùy ứng chúng sanh mà khởi hiện thân tứ đại như chúng sanh nên dường như ông có bệnh thật. Việc luận bệnh thật hay bệnh quyền là không cần thiết vì nó không có ích lợi gì cho sự giải thoát của chúng sanh. Đọc kinh sách Phật không phải là tìm chân dung Phật hay bồ tát, mà để thấy sự khôn ngoan của các ngài, từ đó làm theo để chúng ta thoát khổ. Văn Thù tượng trưng cho trí tuệ và thông qua trò chuyện mà Duy Ma Cật lãnh hội sự thật căn bệnh là gì và làm thế nào hết bệnh. Chúng sanh muốn thoát bệnh khổ thì phải ngay bệnh khổ mà tìm thuốc chữa. Đó là cách hiểu của tôi đối với cuộc hội thoại của hai vị đại sĩ như là một chỉ dẫn cho chúng ta tự cứu chính mình. Và đó là lý do tôi bố cục đối thoại của hai người thành bệnh chứng hay khổ đế, bệnh căn hay tập đế, liệu pháp

hay diệt đế và phần sau là phương thuốc hay đạo đế.

Đoạn kinh văn hỏi đáp về gian trượng thất trống không là tổng luận về pháp không. Bệnh hoạn là một pháp. Pháp giới rỗng không thì lẽ nào bệnh ông Duy Ma Cật hay bệnh của chúng sanh lại có? Thắc mắc của Bồ Tát Văn Thù tại sao nhà lại trống, là trực giác về bệnh tình ông Duy Ma Cật vốn không mà hiện có. Cũng giống như bệnh của chúng sanh bản chất tuy là không nhưng hiện ra muôn vàn khổ sở. Do đó đoạn kinh văn ở đây là biệt luận về chúng sanh bệnh, cũng là kết luận chắc chắn của bác sĩ trước khi viết toa thuốc cho bệnh nhân.

Duy Ma Cật và cả chúng sanh vốn không hề có bệnh: **Bịnh của tôi không hình, không tướng, không thể thấy được**. Đây là nói thẳng bệnh tưởng của chúng sanh, chẳng có ý nói pháp thân không bệnh; vì hai nghĩa khác nhau. Đây cũng là phần đề, nêu ra vấn đề bệnh.

Hỏi đáp về sự tương hợp giữa bệnh và thân tâm là phần thực, chỉ thẳng tướng không của bệnh. Lấy sự đau nhức khi bệnh làm ví dụ. Khi bệnh, ta cảm thấy khổ sở vì mệt nhừ và nhức mỏi. Cảm giác đau nhức từ đâu ra? Nếu đầu nhức, thì lúc đó ta không cảm thấy chân tay rã rời. Nếu lưng đau, thì đầu chẳng nhức. Vậy tại sao có lúc ta đau đầu, lại có lúc ê ẩm lưng? Không lẽ cái đau biết chạy lung tung trong thân? Hoặc chẳng lẽ có nhiều cái đau trong thân, và nhiều cái tôi cùng lúc cảm nhận chúng? Nếu nói toàn thân đều đau, thì ngoài không ai đánh ta, cái đau trong thân từ đâu ra ta không xác định được. Chẳng lẽ tự nhiên ta đau nhức? Cái đau nhức đó không do nhân duyên, cũng không phải tự nhiên có; bản chất nó là không thực vậy. Cái đau nhức và thân ta không dính líu nhau, nên nói: **Không phải hiệp với thân, vì thân tướng vốn lìa**; nghĩa này không

hề nói đến pháp thân không bệnh hoặc thân xác thịt của ta là không. Nhận ra sự không dính líu nhau giữa thân và cảm giác rã rời đó, ta mới hiểu ngay cái đau nhức là không, bệnh thực ra là tưởng.

Tương tự như vậy ta hãy xét xem sự tổn thương của ta do đâu mà có, khi tai ta nghe ai đó miệt thị hay châm biếm ta. Chắc chắn không phải lời nói đó có gai đâm chọc vào tim ta, vì nếu vậy, những ai đang nói chuyện quanh ta lúc đó sao ta không bị tổn thương? Chẳng lẽ ta tự tổn thương mình? Hay là sự tổn thương tự nhiên đến với riêng ta? Truy tìm lý do của cảm giác tổn thương đó, ta sẽ có vô số lý lẽ trưng bày; nhân duyên cuối cùng không thể xác định rõ được. Nếu người đang làm ta tổn thương lại là người thân yêu của ta, thì ta càng rõ ràng sự vô căn cứ của tâm trạng của chính mình, vì mới hôm qua, ta và người đó còn ngọt ngào thương yêu nhau; đâu mới thực là tâm trạng thực của mình? Thấy nó là như vậy, rồi sát na sau nó không còn là như vậy. Vậy thì cảm giác ấm áp của hôm qua và cảm giác tổn thương của hôm nay chỉ là vọng tưởng, phân biệt, chấp trước, vốn nó không thực. Do đó, bệnh khổ như kinh văn viết: **Cũng không phải hiệp với tâm, vì tâm như huyễn**. Không phải dễ dàng để cho bất kỳ ai cũng nhận được nghĩa không của cái mê và sự khổ. Phải thấy cái như huyễn rồi mới nhận ra cái hư huyễn. Nhân có vị tăng vừa mất, có người hỏi tổ Pháp Nhãn Văn Ích (885- 958): vị tăng đó về đâu? Sư đáp: Vong tăng chưa từng chết. Người hỏi tiếp: Bây giờ thì sao? Sư nói: Ông chẳng biết vong tăng. Nếu ngộ pháp thân là thể kim cang bất tử, thì chẳng thấy có vị tăng chết. Nếu thấy chẳng có người, thì chết chỉ là tưởng tượng.

KINH VĂN: **Địa đại, thủy đại, phong đại, hỏa đại, trong bốn đại, bịnh về đại nào? Bịnh ấy không phải địa đại, cũng không lìa địa đại; thủy, hỏa, phong đại cũng như thế. Nhưng bịnh của chúng sanh là từ nơi tứ đại mà khởi, vì chúng sanh bịnh nên tôi có bịnh**.

Trước hỏi về nhà trống là nêu nghĩa pháp không, sau hỏi về thị giả là từ bệnh cần có người chăm sóc để hiển nghĩa hiện trạng đang có của bệnh. Đoạn kinh văn này cũng cùng một cách hiển lộ nghĩa chân không diệu hữu. Phần đề: trực chỉ bệnh không có tướng. Phần thực: chỉ minh bạch bệnh chẳng hề hợp với thân hay tâm, là nghĩa chân không của bệnh khổ. Tiếp cho đến hết câu đáp của Duy Ma Cật về bốn đại là phần luận và phần kết để chỉ nghĩa diệu hữu.

Bệnh khổ tuy không tương ưng với thân tâm vì thân tâm chẳng dính líu gì với nó, nhưng bệnh khổ không ngoài thân tâm mà có, như ví dụ gương và ảnh ta đã nói. Chính vì vậy, khi bệnh, ta đúng là có cảm giác ê mình, nhức mỏi; đó là nghĩa kinh văn nói bệnh không phải là các đại, cũng không lìa các đại, và đó là phần luận, chỉ rõ nghĩa Có của bệnh khổ.

Từ câu: **Bịnh của chúng sanh là từ nơi tứ đại mà khởi**, là phần kết, chỉ ra lý do duy nhất của bệnh là sự chấp trước của chúng sanh về thân tứ đại, tức là thân kiến. Đó cũng là lý do ông thuyết bài pháp ngắn về thân tứ đại ở cuối phẩm Phương Tiện trước khi Phật gửi người thăm viếng. Do chúng ta luôn dính mắc vọng thân, vọng tâm, vọng cảnh, mà chấp mê sinh khổ. Chúng sanh nào do sát na phát tuệ, khởi Bồ Đề Tâm, dùng huệ phương tiện liễu ngộ mê khổ đều không, nhìn lại mình thì cũng cùng một khuôn mặt chẳng hề khác trước kia. Chúng sanh

ấy có thể nói như Duy Ma Cật kết luận: **Vì chúng sanh bịnh nên tôi có bịnh**, cũng cùng một câu nói chẳng hề khác lúc bắt đầu câu chuyện thăm bệnh. Đến đây thì nghĩa diệu hữu của bệnh Bồ Tát và bệnh chúng sanh thành tựu hoàn toàn.

PHƯƠNG THUỐC ĐIỀU TRỊ HAY ĐẠO ĐẾ

PHÁ TRỪ THÂN KIẾN

KINH VĂN: **Khi ấy Ngài Văn Thù Bồ Tát hỏi ông Duy Ma Cật: Phàm Bồ Tát an ủi Bồ Tát có bịnh như thế nào? Ông Duy Ma Cật đáp: Nói thân vô thường, không nói nhàm chán thân. Nói thân có khổ, không nói ưa thích Niết Bàn. Nói thân vô ngã mà khuyên dạy dắt dìu chúng sanh. Nói thân không tịch, không nói là rốt ráo tịch diệt. Nói ăn năn tội trước, không nói vào nơi quá khứ. Lấy bịnh mình mà thương bịnh người. Phải biết cái khổ vô số kiếp trước, phải nghĩ sự lợi ích cho tất cả chúng sanh, nhớ đến việc làm phước, tưởng đến sự sống trong sạch, chớ nên sanh tâm buồn rầu, phải thường khởi lòng tinh tấn, nguyện sẽ làm vị y vương điều trị tất cả bịnh chúng sanh. Bồ Tát phải an ủi Bồ Tát có bịnh như thế để cho được hoan hỷ.**

Mới xem qua, chúng ta cho là có hai: Bồ tát không bệnh, đến thăm viếng và ủy lạo, an ủi bồ tát có bệnh. Nếu vậy, thì đó là việc riêng của hai vị và chúng ta đã quên mất chính chúng sanh

đang khổ sở ở thế gian này mới đang cần chữa trị. Kinh văn dùng ngôn ngữ hình tượng, tuy nói có hai vị đang hỏi đáp, nhưng thực ra chỉ là một, chính là chúng sanh qua thống khổ đã nhận ra nghĩa Không của bệnh, và từ tâm hạnh của mình có được pháp giải thoát của chư Phật là liệu pháp Bát Nhã. Bồ tát không bệnh là trí tuệ Bát Nhã. Bồ tát có bệnh là chúng sanh từ khổ đã phát Bồ Đề Tâm, nay cần dược liệu để vượt qua cái Có của bệnh vậy. Đoạn kinh văn này là phương thuốc ban đầu để chúng sanh đó vượt qua mâu thuẫn, tạm gọi là mâu thuẫn, để không rơi vào bẫy sập của hai bên Có và Không.

Bồ Tát Văn Thù là người thăm viếng, hỏi han, thì đáng lẽ thắc mắc về sự an ủi phải do ông Duy Ma Cật hỏi. Ở đây ngược lại, là vì từ câu trả lời của Duy Ma Cật, đại diện cho chúng sanh bệnh khổ, chúng ta có thể thấy người bệnh đã thức tỉnh và quyết định lựa chọn uống thuốc để chấm dứt mọi ảo tưởng xưa nay. Nếu ảo tưởng bắt đầu với sự chấp trước về thân, hay thân kiến, thì phải ngay thân này khởi trí quán sự giả dối của thân. Đây là trên quả mà quán. Nếu biết thân là huyễn, lập tức ly huyễn; đó là đốn. Nhưng chúng sanh có căn cơ khác nhau, nên kinh văn bày cách tiệm thứ. Ở đây dùng sự ngừng chỉ của pháp Như Huyễn Tam Ma Đề (Samatha), phân tích thứ lớp, từ giả nhập không. Vì ngừng chỉ, nên yêu cầu đầu tiên phá thân kiến phải là đoạn dâm dục và sát sanh, giữ trai giới. Kinh Lăng Nghiêm nói rõ, không đoạn lòng dâm và sát sanh thì không có lý lẽ nào ra khỏi tam giới. Đó là về sự. Về lý, phải quán thấy được là thân mình tan hoại từng sát na; thân là gốc của cái tôi, lìa thân không có tôi; vì muốn chu toàn cho tôi và thân tôi, mà tôi kinh nghiệm khổ đau và phiền muộn trong đời. Thấy được sự giả dối của nó không hẳn là chấm dứt ảo tưởng. Vì nếu không khéo,

chúng ta sẽ bị chới với trong không gian xám sệt của đám tro tàn sau khi tất cả bị thiêu hủy sạch, vội nắm lấy cửa Thiền như hầm trú ẩn để xa lánh cuộc đời:

Tuồng ảo hóa đã bày ra đấy,
Kiếp phù sinh trông thấy mà đau.
Trăm năm còn có gì đâu,
Chẳng qua một nấm cỏ khâu xanh rì!
Mùi tục lụy đường kia cay đắng,
Vui chi mà đeo đẳng trần duyên.
Cái gương nhân sự chiền chiền,
Liệu thân này với cơ thiền phải nao
(Cung Oán Ngâm Khúc- Nguyễn Gia Thiều)

Nói thân vô thường, là phá cái chấp điên đảo của chúng sanh về cái có của vọng thân, ngăn chúng sanh chạy theo vọng cảnh, chứ **không nói nhàm chán thân**. **Nói thân có khổ**, là phá cái chấp si mê của chúng sanh về sự vui vẻ, lạc thú không hề tồn tại mãi trên đời, để khi không còn, sẽ không có muộn phiền, đau khổ, chẳng có ý bảo tìm niết bàn mà xa lìa sanh tử. **Nói thân vô ngã**, là ngăn chúng sanh vì ngã mà tạo tác ác nghiệp để chịu quả báo về sau, chứ không có ý nói không có chúng sanh đang sống và đang đau khổ. **Nói thân không tịch**, là thân có tướng hiện tại không thực là thân, giới thiệu Pháp Thân vô tướng mới là chân thân thường trụ, rỗng rang, lặng lẽ, chứ không có ý bảo phải diệt tuyệt, diệt tận mới được thân vĩnh hằng. Quán thân và bệnh khổ hiện có là quả báo của tội nghiệt ta đã gây ra bao kiếp trước. Do tánh tội vốn không, vô sanh, chỉ do vọng tạo, nên không chấp giữ tướng tội quá khứ, chứ không bài trừ nhân quả. Và vì chính ta đã khiến chúng sanh tổn hại và đau khổ, nên cần thiết sám hối hồi hướng công đức cho

chúng sanh.

Tùy theo cái Có mà không hủy tận cái Có, để chấp thủ cái Không. Phá bốn điên đảo về thường, lạc, ngã và tịnh, thuận theo cái Có, bồ tát **lấy bịnh mình mà thương bịnh người**, khởi đại bi tâm mà độ thoát chúng sanh. Đoạn kinh văn tiếp theo là từ trên nhân mà quán, từ không nhập giả. Bồ tát phát tâm tu hành để chữa bệnh khổ cho mình và chúng sanh, đã thấy thân và bệnh vốn không, đã **biết cái khổ vô số kiếp trước**, nếu không có dược liệu phương tiện thì đến bao giờ mới dứt, do đó khởi bi tâm mà tu muôn hạnh, vì **nghĩ sự lợi ích cho tất cả chúng sanh**. Bồ tát **nhớ đến việc làm phước** mà không vung phí, ngược lại phải vun bồi như tiết kiệm của cải dùng cho việc thuốc thang. Bồ tát hay **tưởng đến sự sống trong sạch**, làm vô số thiện pháp như uống thêm thuốc bổ mau lành bệnh, ngăn trừ việc ác như kiêng cử món ăn tổn hại cho bệnh tình. Thế nên, từ thực hành, dấu hiệu thuyên giảm của bệnh khổ là sự an ủi cho bồ tát. Vọng tưởng, chấp trước, phân biệt cũng có lúc lắng xuống, không còn hoàn toàn chế ngự trọn ngày như trước. Từ đó, bồ tát, chúng sanh có bệnh **khởi lòng tinh tấn, nguyện sẽ làm vị y vương điều trị tất cả bịnh chúng sanh**. Công hiệu của phương thuốc phá trừ thân kiến bước đầu mang lại an vui cho cuộc sống.

PHÁ TRỪ NGÃ KIẾN VÀ CHÚNG SANH KIẾN

KINH VĂN: **Cư sĩ! Bồ Tát có bịnh phải điều phục tâm mình như thế nào?**

Ông Duy Ma Cật đáp: Bồ Tát có bịnh phải nghĩ như thế này: Ta nay bịnh đây đều từ các món phiền não, điên đảo vọng tưởng đời trước sanh ra, là pháp không thật có, lấy ai chịu bịnh đó. Vì sao? Vì tứ đại hòa hợp giả gọi là thân, mà tứ đại không chủ, thân cũng không ngã. Lại nữa, bịnh này khởi ra đều do chấp ngã, vì thế ở nơi ngã không nên sanh lòng chấp đắm. Đã biết gốc bịnh, trừ ngay ngã tưởng và chúng sanh tưởng.

Thân kiến là phần thô trọng và ngã kiến là độ vi tế của cùng một cái Tôi. Thân kiến, ngã kiến là gốc của mọi sự có trên đời. Chúng ta sống trong mối quan hệ với người khác. Chính trong sự liên hệ này mà ta và tha nhân, ngã và chúng sanh được cùng thiết lập không thứ tự trước sau. Đoạn kinh văn này là mở rộng phương thuốc phá trừ bệnh chấp đắm thân ra phạm vi lớn hơn là ngã kiến và chúng sanh kiến.

Khi chúng ta bị cảm cúm thì thường dùng thuốc Tylenol, trong đó có các thành phần dược chất Acetaminophen hạ sốt, Dextromythorphan giảm ho. Cũng vậy, điều trị bệnh khổ hay điều phục tự tâm trước phải lấy trí quán làm phương thuốc, mà dược chất cụ thể là phương cách quán khác nhau tùy từng đối tượng khác nhau như đau khổ, nghiệp quả, thân, ngã, chúng sanh, ngũ uẩn, căn, trần, thức...

Quán là quan sát, xem xét, phân tích dưới nhiều góc độ và trong nhiều mối liên hệ nội tại lẫn ngoại tại. Bồ tát có bệnh (từ đây, ta gọi bồ tát tức là những chúng sanh từ trong đau khổ và khắc khoải đã phát tuệ và Bồ Đề Tâm mà khởi tu) muốn hết bệnh, lành mạnh, nên xuất phát từ chính mình mà dùng trí quán. Phải bắt đầu từ sự đau khổ đang cảm nhận mà truy tìm nguyên nhân chính là ảo tưởng giả dối và sai lầm. Sự đau khổ, phiền

não và nguyên nhân của nó chẳng phải chỉ mới có đây mà đã bám theo ta từ vô thủy. **Ta nay bịnh đây đều từ các món phiền não, điên đảo vọng tưởng đời trước sanh ra**. Nói đời trước là không xác định được đời nào, hơn nữa, cái Có không thể sinh ra từ không có gì, nên dù ta mang hình hài nào trong lục đạo, cũng không xác định được ta đích thực là ai. Quan niệm rằng có một linh hồn lên thiên đường, hoặc xuống địa ngục, hay thần thức luân chuyển trong ba cõi sáu đường suy cho cùng chỉ là hình tượng hóa một chủ thể siêu ảo, **là pháp không thật có**, do vọng tưởng điên đảo mà thành. Vọng tưởng là chưa hề có mà sinh ra có thế giới, chúng sanh, nghiệp quả. Ba tướng hư vọng vì không thật ấy nên gọi là điên đảo. Trong Kinh Lăng Nghiêm, Phật dạy: *"Phú Lâu Na, ba thứ tiếp tục điên đảo ấy, đều do tính sáng suốt rõ biết của giác minh, nhân rõ biết phát ra có tướng, theo vọng tưởng mà kiến chấp sinh ra, các tướng hữu vi núi sông, đất liền thứ lớp dời đổi, đều nhân cái hư vọng đó, mà xoay vần sau trước"*. Vọng tưởng thì không gì biện minh được, vì *"đã gọi là vọng, thì làm sao có nhân, nếu có nguyên nhân, thì sao gọi là vọng? Chỉ tự các vọng tưởng xoay vần làm nguyên nhân cho nhau, theo cái mê, chứa cái mê, trải qua kiếp số như vi trần"* (Kinh Lăng Nghiêm).

Vậy là chúng ta dường như trải qua vô lượng kiếp làm chúng sanh chỉ vì cái mê vọng không thật có, khiến vô minh trở thành nghiệp từ vô thủy còn tiếp tục đeo bám ta ở đời này. Cũng trong Kinh Lăng nghiêm, Phật dạy: *"Các ngươi nếu muốn phát Tâm Bồ Đề nơi Bồ Tát thừa, sanh lòng đại dũng mãnh, quyết định lìa bỏ các tướng hữu vi, nên suy xét kỹ cái cội gốc phiền não của nhuận nghiệp vô minh và nhuận sanh vô minh từ vô thủy này là ai làm, ai chịu?"*. Tương tự vậy, Duy Ma Cật nói là

chúng ta có bệnh thống khổ, thì **lấy ai chịu bịnh đó**.

Tuy nhiên, vì phiền não quá thực đối với ta, vì trọn ngày ta thương thân bệnh đau đớn, nên ông Duy Ma Cật phải nhắc lại **thân cũng không ngã** để trừ **lòng chấp đắm** vào cái tôi ảo ảnh kia. Chúng ta cần quán sát thấu đáo rằng đời trước do vọng tưởng điên đảo nên kiếp kiếp quả báo có bệnh khổ. Nhân đã là hư vọng, quả chẳng lẽ là thực có? Quán sát như thế là trên nhân phá quả. Do mê quả, thấy bệnh sinh tử là thực, nên chấp ngã là si, thuận ngã khởi tham, nghịch ngã phát sân. Tam độc đầy đủ, trở lại làm nhân cho sinh tử vị lai; cứ thế mà các khổ không ngừng. Nếu biết bệnh không thực, lập tức buông bỏ tức là ngay ở quả hiện tại phá nhân sinh tử vậy.

Thế giới, chúng sanh, nghiệp quả do vọng cùng khởi. Ngã tưởng và chúng sanh tưởng cũng vậy, vì tôi có ngã, bạn có ngã nơi bạn, chúng sanh cũng không ngoại lệ. Cùng sanh tử, dính mắc lẫn nhau, các ngã đối nhau càng thêm rối loạn, sinh thêm phiền toái. Mỗi một thấy có mình là ngã tưởng. Mỗi một thấy có người khác mình là chúng sanh tưởng. Chỉ khi nào mỗi một tự buông bỏ kiến chấp có mình, có người thì phiền não tự diệt.

PHÁ TRỪ PHÁP TƯỞNG ĐIÊN ĐẢO

KINH VĂN: **Phải khởi pháp tưởng. Nên nghĩ rằng thân này chỉ do các pháp hiệp thành, khởi chỉ là pháp khởi, diệt chỉ là pháp diệt. Lại các pháp ấy đều không biết nhau, khi khởi không nói nó khởi, khi diệt không nói nó diệt. Bồ Tát có bịnh muốn trừ diệt pháp tưởng phải nghĩ rằng pháp tưởng**

này cũng là điên đảo, điên đảo tức là bịnh lớn, ta nên xa lìa nó.

Pháp tưởng mà ông Duy Ma Cật đề cập ở đây có nghĩa rất rộng, bao gồm từ căn bản bên trong là cái Tôi, ra ngoài là thế giới; tức là ngũ uẩn và thập bát giới. Ngũ uẩn gồm sắc, thọ, tưởng, hành, thức là căn bản của ngã. Thập bát giới gồm sáu căn, sáu trần và sáu thức là tổng quan sự lập thành thế giới. **Phải khởi pháp tưởng** là quán sát vạn pháp đều do vọng tưởng duyên sanh.

Trong là thân tâm đều do tứ đại, ngũ uẩn giả dối tạo thành, mạng căn luân hồi trong ba cõi sáu đường không có tướng ta nhất định nào. Thân tâm còn không thực, huống hồ gì là bệnh hoạn thân tâm. Ta và chúng sanh đều như thế. Bản chất của bệnh khổ chỉ là như Bồ Tát Văn Thù nói trong Pháp hội Pháp Giới Thể Tánh Vô Phân Biệt, Kinh Đại Bảo Tích: "*Các chúng sanh ấy thân kiến điên đảo chấp ngã và ngã sở. Hàng phàm phu ấy phát khởi ngã tưởng, chấp trước ngã tưởng và chấp trước tha tưởng mà phát khởi tâm và tâm sở. Những tâm và tâm sở ấy tạo tác các nghiệp thiện hoặc các nghiệp bất thiện. Do hành nghiệp ấy làm nhơn mà các chúng sanh ấy có được quả báo*".

Gốc rễ bên trong như thế, ngọn ngành là thế giới bên ngoài chẳng khác. Quán pháp giới duyên khởi là biết *" tất cả pháp hư vọng như giấc mộng vì chỉ là niệm tưởng; tất cả pháp như trăng trong nước vì chẳng phải là sự thiệt có; tất cả pháp như tượng trong gương vì không chúng sanh; tất cả pháp như vang vì hư không và âm thanh sanh ra; tất cả pháp sanh diệt vì nhân duyên tạo thành"* (Kinh Đại Bảo Tích).

Quán duyên khởi càng sâu sắc hơn khi ta nhận ra bản thân sự

kết hợp cũng là giả dối. Sự kết hợp kia là không thực thì tướng các pháp không được thành lập, nên gọi là giả hợp. Hay nói cách khác, không hề có bất cứ cái gì đến với nhau để kết hợp thành cái khác; là nghĩa: **Lại các pháp ấy đều không biết nhau**. Nói vậy không có nghĩa là loại trừ tướng giả dối do hư vọng mà thành vọng sanh, vọng diệt; là nghĩa: **khi khởi không nói nó khởi, khi diệt không nói nó diệt** vì trong duyên khởi, thực không có gì sanh ra hay mất đi; nghĩa là sự khởi sinh và diệt mất của các tướng trong và ngoài đều là hư vọng, và sự kết hợp để làm thành các tướng đó cũng là hư giả. Do đó khi quán duyên khởi của ngũ uẩn và căn, trần, thức mà nói do nhân duyên nên có, thì sự kết hợp để có này cũng là pháp tưởng điên đảo, cần phải xa lìa. Tương tự như Duy Ma Cật nói: **tướng không thấy mà thấy**, ta có thể nói: Pháp không hợp mà hợp; hoặc như Văn Thù nói: **hễ có thấy tức là không thấy**, ta có thể hiểu: hễ có hợp tức là không hợp. Sự động chuyển không thực, tức là không có cái đang động chuyển. Sự giả hợp không thực, tức là không có cái mới sinh ra hay diệt mất do kết hợp hay tan lìa. Quán thành tựu hai mấu chốt cực kỳ hệ trọng này tức là nắm trong tay vũ khí lợi hại quyết định phá được các pháp tưởng điên đảo.

LÌA HAI TƯỚNG ĐỐI ĐÃI

KINH VĂN: **Thế nào là xa lìa? Lìa ngã và ngã sở. Thế nào lìa ngã và ngã sở? Là lìa hai pháp. Thế nào là lìa hai pháp? Là không nghĩ các pháp trong ngoài, mà thật hành theo**

bình đẳng. Sao gọi là bình đẳng? Là ngã bình đẳng, Niết Bàn bình đẳng. Vì sao? Ngã và Niết Bàn hai pháp này đều không. Do đâu mà không? Vì do văn tự nên không. Như thế, hai pháp không có tánh quyết định. Nếu đặng nghĩa bình đẳng đó, thì không có bịnh chi khác, chỉ còn có bịnh Không, mà bịnh Không cũng không nữa.

Sự khởi diệt của các tướng là tánh biến kế chấp của các pháp. Sự giả dối kết hợp thành các tướng là tánh y tha khởi của các pháp. Xa lìa hai tánh đó là thành tựu tánh viên thành thật, hay bản chất như như bất động của các pháp vậy.

Duy Ma Cật chỉ ra cách xa lìa là phải **lìa ngã và ngã sở**. Do chấp có ta nên mới có cái của ta. Ta đang cảm thọ, và cái cảm thọ rất thực ấy là cái của ta. Sự thấy, nghe, hiểu biết, cũng như sự thống khổ, tất cả đều cùng một lý lẽ đó. Ngã và ngã sở nơi ta là thế này. Ngã và ngã sở nơi người thì thế kia. Do đó nảy sinh xung đột và tranh chấp, thế giới động loạn không ngừng. Tăng Triệu viết: *"Cái ngã là chủ muôn vật, muôn vật là cái của ta. Nếu xa lìa ngã và ngã sở ắt chẳng pháp nào chẳng lìa"* (Kinh Duy Ma Cật Chú Giải). Duy Ma Cật tiếp tục hướng dẫn ta cách phá vỡ sự chấp trước mê lầm về ngã, như là chủ thể muốn chiếm hữu, và về ngã sở, như là vũ trụ đối tượng của sự chiếm hữu. Muốn chiếm đoạt vật gì để tăng trưởng lợi ích cho mình, chúng ta thường lựa chọn, phân biệt trong mục tiêu vật nào là tốt nhất cho ta. Do đó bồ tát phải ngay nơi sự đối lập mà phá chấp trước, tức **là lìa hai pháp...là không nghĩ các pháp trong ngoài, mà thật hành theo bình đẳng**. Ta phải chú ý cụm từ: **thật hành theo bình đẳng**; có nghĩa nhấn mạnh việc sống, việc làm, việc thực thi đối người tiếp vật phải xuất phát từ nhận thức bình đẳng. Bước này là thiền quán chuyển tiếp từ giả nhập

không sang không nhập giả, từ tam ma đề (samatha) sang tam ma bát đề (samapatti), pháp tu từ trí quán sang bi tâm, và mở đầu cho phần kinh văn tiếp phía sau chúng ta sẽ nói đến.

Để phá ngã tưởng, chúng sanh tưởng và pháp tưởng, bồ tát dùng pháp quán tam ma đề, ngưng chỉ sự động lay giả hợp, nhờ tịch chiếu mà thấy các pháp như huyễn, tức chỉ mới giống thôi, chưa thực sự là huyễn. Đó gọi là quán duyên khởi hay quán không. Đó là tu trí, quán giả nhập không để phá các hữu, trừ phiền não chướng là nhân của phần đoạn sanh tử của phàm phu. Đến đây, bồ tát đã chứng các pháp mới thực là hư huyễn. Nên nhớ: phải thấy như huyễn trước, sau mới rõ hư huyễn. Vì muốn trừ sự chấp trước vào tướng đối đãi của các pháp, bồ tát dùng pháp quán tam ma bát đề, khởi huyễn trí phân biệt, nhờ tịnh chiếu mà thấy ngũ uẩn, căn, trần và thức tánh vốn không, nhưng biến hiện không rời chân tâm tự tánh.

Các pháp tuy đối đãi nhưng vẫn hằng thanh tịnh như như bất động. Do đó, các pháp tuy là huyễn nhưng huyễn tướng không còn, mà vào bình đẳng. Ở phàm phu, trong là ngũ uẩn, là căn thức phải chấp thủ, ngoài là trần tướng phải theo đuổi. Ở nhị thừa, trong là sanh tử cần xa lánh, ngoài là niết bàn cần chứng đắc. Ngã tướng và trần tướng, sanh tử và niết bàn là đại biểu cho các pháp đối đãi, rốt ráo đều rỗng không. *"Do trái nghịch với Niết Bàn cho nên gọi là ngã, vì xả bỏ ngã cho nên gọi là Niết Bàn. Hai pháp đối đãi thì có danh tự sinh. Đã đối đãi có danh tự thì không nhất định, vì thế mà gọi là không"* (Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ- Cát Tạng).

Thức thứ sáu, ý thức phân biệt các pháp thành đối đãi, nên sinh ra tướng vọng tưởng ngôn thuyết không đạt tới bản chất thực của các pháp, không có thực nghĩa. **Vì do văn tự nên không**,

vì rốt ráo không nên bình đẳng vậy. Đây là bồ tát dùng phương tiện huyễn trí, từ không nhập giả, quán huyễn, trừ dứt huyễn tướng, đạt rốt ráo không; nên nói: **Nếu đặng nghĩa bình đẳng đó, thì không có bịnh chi khác**.

Chỉ còn bịnh Không, mà bịnh Không cũng không nữa. Vì sao? Nói không là phá chấp có. Ví như hoa đốm có là do mắt bị nhòa. Chữa hết bệnh mắt nhậm thì không trung trống rỗng. Hoa đốm lóa chóa trước mắt chẳng còn bị thấy nữa thì mọi biện bạch, luận không về hoa đốm cũng vô giá trị, như hết bệnh thì bỏ thuốc không dùng nữa. Hơn nữa, bồ tát chứng tột cùng không, thì chẳng thấy không là do tạo tác, chẳng thấy không là pháp riêng rẽ cần đắc, vì tất cả pháp đồng thể nhất như bình đẳng. Có tức là không, chẳng còn thực có. Không tức là có, chẳng còn thực không. Tức bồ tát đã ly tứ cú, tuyệt bách phi. **Bịnh không cũng không**; còn có nghĩa khác là tuy phá chấp hữu mà không loại trừ duyên khởi giả danh và nhân quả nghiệp báo. Thánh Đức Thái Tử (Shotoku Taishi) viết: *"Nói chung, tâm chúng sanh dễ bị ảnh hưởng, vì thế trước hết phải dùng Pháp trừ bỏ Ngã, rồi dùng Không để trừ Pháp, và sau cùng là dùng tánh Không rốt ráo làm không cả cái Không. Và đó là cảnh giới tối thượng không chút phiền não nhiễu loạn"*. Đến đây là thành tựu quán bình đẳng không, trừ trí chướng, phá nhân biến dịch sanh tử của bồ tát. Biết không cũng là không, tức là vào trung đạo.

KHỞI ĐẠI BI TÂM

"Trí nương nơi Không mà thành. Bi tùy các Hữu mà sinh. Hai pháp này cần có nhau, vì sao như thế? Nếu chỉ tu trí thì trì trệ nơi Không, nếu chỉ tu bi thì đắm vào Hữu" (Duy Ma Kinh Nghĩa Ký- Huệ Viễn). Từ đoạn kinh văn tiếp theo cho đến hết chương phẩm này là hiển nghĩa bồ tát có bệnh dùng trí phương tiện tu tâm đại bi.

KINH VĂN: **Vị Bồ Tát có bịnh dùng tâm không thọ mà thọ các món thọ, nếu chưa đầy đủ Phật Pháp cũng không diệt thọ mà thủ chứng. Dù thân có khổ, nên nghĩ đến chúng sanh trong ác thú mà khởi tâm đại bi. Ta đã điều phục được tâm ta, cũng nên điều phục cho tất cả chúng sanh.**

Thành tựu quán bình đẳng không là phát huy pháp quán thiền na (dhyana) tới đỉnh điểm, bồ tát ngộ tánh thanh tịnh, bình đẳng, giác. Trong tánh viên giác ấy, bồ tát thực hành theo bình đẳng: *"Dùng tâm tịnh giác, không chấp huyễn hóa, và các tướng yên tĩnh, rõ biết thân tâm đều là ngăn ngại, không biết giác sáng, không nương các ngại, hằng đặng vượt qua cảnh ngại cùng không ngại, thọ dụng thế giới và cùng thân tâm"* (Kinh Viên Giác). Tuy vượt qua sanh tử lẫn niết bàn, không chấp cảnh huyễn hóa, không trì trệ ở trí giác sáng, bồ tát vẫn đang thọ thân sanh tử, thấu hiểu cái khổ vui của chúng sanh vì đã từng trải nghiệm qua. Từ đó nương thọ mà khởi bi, nương bi mà khởi nguyện.

Tuy thọ nhận sanh tử, cảm nghiệm khổ vui không khác chúng sanh, nhưng bồ tát có bệnh không thấy có chỗ thọ. Sự thọ lãnh ấy thực là không có thọ lãnh. Vì sao? Vì thọ là không thực. Chúng ta thường lý luận về thọ và không thọ mà quên bản chất của thọ uẩn là vọng tưởng hư minh như Phật nói trong Hội Lăng Nghiêm; trông nó có vẻ rõ rõ ràng ràng nhưng là huyễn

tưởng. Không thọ sanh tử là chứng không. Không thọ niết bàn là nhập giả. Nhập giả mà thọ như chúng sanh nên ông Duy Ma Cật bệnh vì chúng sanh bệnh. Nếu chúng sanh thực lìa thọ nhận ngũ uẩn và căn trần, thì ông cũng lìa; nói cách khác, chúng sanh lành bệnh thì Bồ Tát lành bệnh. Đề Bà Đạt Đa phá hoại tăng đoàn, mưu sát hại Phật, phải lãnh quả báo địa ngục, nhưng tâm như ở cõi trời, vì ông là bồ tát nghịch hạnh nguyện làm chướng ngại thử thách quyết tâm và đạo hạnh của Phật trải qua kiếp kiếp tu hành. Bồ tát cũng tạo tội ngũ nghịch vì lợi ích tối thượng cho chúng sanh. Bồ tát cũng tu thập thiện để sinh vào cõi nhân thiên, gần gủi, dẫn dắt chúng sanh có thiện báo. Để độ ba đường ác, bồ tát cũng thọ các pháp ác, từ trong thống khổ mà khởi tu trí, tu bi; tuy hòa mà không đồng. Để độ ba đường thiện, bồ tát cũng học hành thông suốt các khoa học nhân loại, cũng tu luyện thần thông của cõi trời; tuy đồng cư mà không tham đắm. Sự thọ nhận sanh tử của bồ tát, về trí, là thọ mà không thọ, về bi, là vì giáo hóa chúng sanh mà thọ đủ các khổ vui trong đời.

"Bồ Tát lợi căn từ Không nhập Giả, tuy luôn dùng không chỗ thọ mà nhận các thọ, như trồng cây trên không trung, nhưng nếu không có sức đại tinh tấn thì không thể ở trong các thọ mà thành tựu tất cả Phật Pháp" (Duy Ma Kinh Lược Sớ- Trạm Nhiên). **Nếu chưa đầy đủ Phật Pháp, cũng không diệt thọ mà thủ chứng**. Chúng sanh bệnh còn nặng, do chưa thâm ngộ Phật Pháp, thì bồ tát đồng hành cùng bệnh như chúng sanh, còn tiếp tục giáo hóa chúng sanh. Bồ tát chưa tròn Phật sự thì chưa nhập niết bàn vì con đường thọ nhận sanh tử là cần thiết phải trải qua để hoàn thành Phật quốc. Trong cơn đau đớn của sanh tử, bồ tát nhận ra chúng sanh cũng như mình do vọng tưởng, phân biệt, chấp trước mà có bệnh sanh tử luân hồi. Bồ tát chia

sẻ phương thuốc điều trị, chỉ cho chúng sanh những gì mình biết, những gì mình làm để tự chữa bệnh; vì chính mình đã thử nghiệm công hiệu của vị thuốc Phật Pháp và vận động thể dục của Phật sự. Khi một chúng sanh từ trong sanh tử phát Bồ Đề Tâm, dùng Phật Pháp điều trị bệnh sanh tử, chia sẻ phương thuốc đó với mọi chúng sanh, là chúng sanh ấy đã thắp ngọn Vô Tận Đăng mà cư sĩ bồ tát Duy Ma Cật trao truyền, là nghĩa: **Ta đã điều phục tâm ta, cũng nên điều phục cho tất cả chúng sanh**.

LÌA TÂM PHAN DUYÊN

KINH VĂN: **Chỉ trừ bịnh mà không trừ pháp, dạy cho dứt trừ gốc bịnh. Sao gọi là gốc bịnh? Nghĩa là có phan duyên, do có phan duyên mà thành gốc bịnh. Phan duyên nơi đâu? Ở trong ba cõi. Làm thế nào đoạn phan duyên? Dùng vô sở đắc; nếu vô sở đắc thì không có phan duyên. Sao gọi là vô sở đắc? Nghĩa là ly hai món chấp. Sao gọi là hai món chấp? Nghĩa là chấp trong và chấp ngoài; ly cả hai đó là vô sở đắc.** Từ thọ mà không chỗ thọ, bồ tát và chúng sanh đang tu hành mới nhận ra xưa nay vì do vọng tưởng mà mình chạy theo huyễn tướng. Trong bản thể, pháp giới là nhất chân, như như bất động. Ở pháp giới chúng sanh, pháp vốn chân đã thành vọng, vốn như như đã thành hư huyễn nên bồ tát không diệt tận pháp huyễn mà biến chúng thành phương tiện pháp huyễn độ chúng sanh huyễn. Trong ý nghĩa đó, bồ tát không đóng cửa luân hồi, mà còn rộng mở để cùng chúng sanh đang tu bồ tát

đạo tiến vào độ tận.

Đoạn kinh văn này trước phá tâm vọng tưởng điên đảo, sau phá tâm chấp trước kiên cường, nên nói: **Chỉ trừ bịnh mà không trừ pháp, dạy cho dứt trừ gốc bịnh**. Vọng hoặc đã hết, pháp tưởng đã dứt thì pháp pháp vào chánh vị như như bất sanh bất diệt. Phá tâm vọng tưởng điên đảo chính là từ chứng ngộ thức thứ tám, A Lại Da Tâm vọng động, mà chuyển thành chánh trí. Đã thấy ngũ uẩn và căn trần không thực có, thì phá đây là phá chấp thấy có thực pháp. Pháp đã là huyễn thì chuyện nắm bắt còn không thể được, huống hồ gì là việc diệt trừ. Do đó, **chỉ trừ bịnh**; là bồ tát biết rõ mọi phương thức giáo hóa, chỉ cần dạy chúng sanh trừ tâm bệnh. Cho nên trong vũ trụ vô minh, đầy ắp phiền não đối với chúng sanh, nhưng với bồ tát lại là phương tiện làm Phật sự. **Không trừ pháp**; là không loại trừ duyên khởi, không bác bỏ nhân quả vì chúng sanh do tâm phan duyên theo trần cảnh, bị cuốn vào chuỗi thập nhị nhân duyên mà luân chuyển từ vô minh đến lão tử, nay dùng sự tu hành như liễu nhân để ngộ nhập chân thân Phật tánh thường trụ.

Kinh văn tiếp theo nói đến tâm phan duyên là phá tâm chấp trước kiên cường. **Do có phan duyên mà thành gốc bịnh**. Vậy tâm phan duyên là gì?

Thể của vọng tưởng là sát na tâm vọng động bên trong, ở sáu căn hướng ngoại, tức cảnh trần, liền chấp tướng các pháp là thật có. Trong ngoài đều không thật, nên gọi là vọng. Hoạt dụng của vọng tưởng chính là chấp trước, còn gọi là tâm phan duyên (Alabama). Phan duyên là cầu nối pháp tưởng và vọng niệm. Phan duyên là rượt đuổi, là bám víu, là nương vịn vào pháp giả dối không thực có, hoặc lầm pháp phương tiện là cứu cánh rốt

ráo nên bị các pháp đó chuyển. Chúng sanh duyên theo sáu trần khởi các tâm sở phiền não, tạo nghiệp tam độc thì cảm ứng ba đường ác. Chúng sanh nương theo thập thiện nghiệp đạo thì sanh cõi nhân thiên. Nếu tu tứ thiền bát định thì y báo là sắc giới và vô sắc giới. Chúng sanh còn tâm phan duyên thì đừng trông mong thoát ngoài tam giới; đó là nghĩa: **Phan duyên nơi đâu? Ở trong ba cõi**. Thế nhưng ba cõi vốn là hư vọng, các pháp sở duyên như hoa đốm trong không, thì việc truy cầu không khác nào là đuổi hình bắt bóng. Hệ lụy tất nhiên là chúng sanh tự chuốc đau khổ và trôi lăn trong lục đạo luân hồi. Vì vậy, tâm phan duyên là nhân, bệnh sanh tử là quả thông cả ba đời. Thông hiểu lý lẽ đó, thì cho dù chỉ với trí tuệ phàm phu chưa thấm nhuần Phật Pháp, chúng ta cũng có thể ngừng ngay công việc mò trăng đáy nước kia.

Ngặt nỗi phàm phu chúng ta cứ chấp chặt cái thấy, nghe, hiểu biết của mình, tự phụ và háo thắng chẳng quan tâm lý lẽ khôn ngoan: **nếu vô sở đắc thì không có phan duyên** nên Duy Ma Cật một lần nữa khuyên ta hãy xa lìa hai thứ **chấp trong và chấp ngoài**. Trong là vọng kiến tạo tánh biến kế chấp của các pháp, ngoài là pháp tưởng do tánh y tha khởi giả dối của các pháp. Trong là ý thức giới, ngoài là nhãn giới, đều là không thực có như Tâm Kinh viết: *"Vô nhãn giới nãi chí vô ý thức giới"*. Trong là cái ngã muốn chiếm đoạt, ngoài là thế giới và tha nhân mà ngã phải chinh phục và chiến thắng.

Nhận ra tính vô ngã của ta, người và sự vật, thấy được bản chất ảo vọng của ba quả sinh ra là thế giới, chúng sanh và nghiệp quả thì lập tức đốn tận gốc rễ của vọng tưởng. Xa lìa hai kiến chấp trong và ngoài, nhận ra pháp pháp không tự tánh thì không còn dính mắc mảy may và dứt trừ bệnh sanh tử vậy. Trong là

nhân, là tướng chung của ta và người, ngoài là pháp, tức tướng chung của thế giới và sự việc.

Dứt khoát phải buông bỏ chấp trước vào những cái đối lập đó. Không buông bỏ không được. Buông bỏ một lúc hay buông bỏ từng phần là do căn cơ và dũng khí của mỗi một chúng sanh. Ngài Phó Đại Sĩ có bài tụng:

Nhân không pháp diệc không
Nhị tướng bản lai đồng
Biến kế hư phân biệt
Y tha ngại bất thông
Viên thành trầm thức hải
Lưu chuyển nhược phiêu bồng
Dục thức vô sinh xứ
Tâm ngoại đoạn hành tung
Nhân không pháp cũng không
Hai tướng xưa nay đồng
Biến kế vọng phân biệt
Y tha ngại chẳng thông
Viên thành chìm biển thức
Lưu chuyển như cỏ bồng
Muốn biết không sanh xứ
Ngoài tâm dứt hành tung

KINH VĂN: **Ngài Văn Thù Sư Lợi! Đó là Bồ Tát có bịnh, điều phục tâm mình để đoạn các khổ: già, bịnh, chết là Bồ Đề của Bồ Tát. Nếu không như thế, chỗ tu hành của mình không được trí tuệ thiện lợi. Ví như người chiến thắng kẻ oán tặc mới là dõng, còn vị nào trừ cả già, bịnh, chết như thế mới gọi là Bồ Tát.**

Đoạn kinh văn nói về bồ tát điều phục tự tâm nhắc chúng ta

nhớ lại nhân duyên Phật thuyết Kinh Kim Cang. Do tôn giả Tu Bồ Đề hỏi Phật về cách an trụ chân tâm và làm sao hàng phục vọng tâm, Phật đáp rằng bồ tát nên độ tận chúng sanh vào Vô Dư Niết Bàn, tuy *"độ vô lượng, vô số, vô biên chúng sanh như thế, mà thiệt không có chúng sanh nào là kẻ được diệt độ cả. Tại sao vậy?...Nếu vị Bồ Tát còn có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả, thời chẳng phải là Bồ Tát"*, vì các tướng ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả đều thu nhiếp về lý duy tâm sở hiện, duy thức sở biến. **Bồ tát có bịnh điều phục tâm mình** trong Kinh Duy Ma Cật nghĩa tương đương với bồ tát làm sao hàng phục vọng tâm trong Kinh Kim Cang. Bồ tát trong Kinh Kim Cang muốn điều phục vọng tâm thì trong thực hành phải lấy sự buông bỏ chấp tướng làm đầu bằng cách thực hành pháp bố thí vô tướng, đưa chúng sanh vào vô sanh. Bồ tát trong Kinh Duy Ma Cật điều phục vọng tâm bằng cách trừ vọng kiến trong ngoài, thực hiện pháp vô sở đắc, buông xuống vạn duyên, cùng chúng sanh dứt trừ sanh tử mà không có tướng sanh tử bị dứt trừ. Nguyên lý, phương pháp và mục đích đều như nhau.

Để đoạn các khổ: già, bịnh, chết là Bồ Đề của Bồ Tát; hay dứt trừ sanh tử là mục đích phương thuốc điều trị của bồ tát có bệnh. Đối với sanh, lão, bệnh, tử, chúng ta thường sợ hãi vì không nhận thức sâu sắc về bản chất ảo vọng của nó. Các nhà khoa học, giáo sư nghiên cứu Phật học, các triết gia dù có viết hàng đống pho sách đồ sộ mà không chứng được A Lại Da Tâm vọng động, thì mãi mãi vẫn thấy thế giới này sanh diệt và bản thân họ cũng vô vọng trong đối mặt với sanh, già, bệnh, chết. Tuy nhiên đó chỉ là bước đầu đi đến vô sanh. Nếu không dứt sanh tử thì chẳng phải là độ sanh, vì bồ tát và chúng sanh tu

hành mà không đủ trí tuệ thiện lợi. Nếu con đường tu hành chỉ nhắm vào thủ chứng niết bàn cho riêng mình, thì đó chỉ có thiện mà không có lợi. Chỉ khi nào chúng sanh tu hành chia sẻ trí tuệ cùng phương tiện với các chúng sanh khác đồng bệnh sanh tử như mình, thì khi ấy thiện lợi vẹn toàn. Người vượt qua sanh tử, tức **chiến thắng kẻ oán tặc** chỉ mới có dũng. Còn người nào diễn bày cách và cùng chiến đấu bên nhau với kẻ khác để chứng pháp vô sanh thì mới xứng đáng là bồ tát đầy đủ bi, trí, dũng.

RÀNG BUỘC VÀ GIẢI THOÁT

SỰ RÀNG BUỘC CỦA ÁI KIẾN

KINH VĂN: **Bồ Tát có bịnh nên nghĩ thêm thế này: Như bịnh của ta đây, không phải là thật, không phải có; bịnh của chúng sanh cũng không phải thật, không phải có. Khi quán sát như thế, đối với chúng sanh nếu có khởi lòng đại bi ái kiến thì phải bỏ ngay. Vì sao? Bồ Tát phải trừ dứt khách trần phiền não mà khởi đại bi, chớ đại bi ái kiến đối với sanh tử có tâm nhàm chán, nếu lìa được ái kiến thì không có tâm nhàm chán, sanh ra nơi nào không bị ái kiến che đậy, không còn bị sự ràng buộc, lại nói pháp cởi mở sự ràng buộc cho chúng sanh nữa. Như Phật nói: Nếu mình bị trói mà mở trói cho người khác, không thể được. Nếu mình không bị trói mới mở trói cho người khác được. Vì thế, Bồ**

Tát không nên khởi những sự ràng buộc.

Chúng sanh phát tâm bồ đề, hoặc bồ tát sơ phát tâm dù chỉ trong một niệm kiến tánh, thì sự thấy tánh ấy vẫn là chưa rõ ràng; chưa triệt ngộ pháp vô sanh. Do đó, Duy Ma Cật khuyên: **Bồ Tát có bịnh nên nghĩ thêm thế này**: bệnh **không phải thật**, tánh nó là hư vọng, **không phải có**, tức không phải do nhân duyên giả hợp mà thành; tất cả chỉ là vọng. Đã là vọng thì ta có thể trừ vọng tâm mà hết bệnh. Quán bệnh mình, bệnh người đều là vọng, nên từ thọ bệnh khởi bi tâm, từ bi tâm phát thệ nguyện tự độ, độ tha.

Về lý, tuy chúng ta có thể hiểu rằng bệnh sanh tử là không thật có, nhưng trong thực tế giao tiếp, sự hiểu biết đó có thể gặp chướng ngại do sự nhận thấy. Chúng ta cảm nghiệm mình và người thân quen chung quanh bị ràng buộc nhau trong những khổ vui xoay vần. Chúng ta lại chứng kiến các chúng sanh khác cũng tương tự vậy. Phần vì trí tuệ chưa đủ, phần khác vì còn tập khí phiền não, nên trong thực tế giao tiếp, chúng ta khó mà giải tỏa những bức xúc nặng nề. Tuy không có phản ứng tiêu cực chống lại và thường hay nhẫn nhịn, nhưng trong tâm lại phát sinh lòng mẫn cảm xót xa cho bi kịck giữa mình và người. Cảm tính ấy chính là đại bi ái kiến, tự thương mình và người lẫn quẩn ràng buộc nhau trong xiềng xích vô hình không đáng có.

Hơn nữa, bệnh không phải thật, tức nói trí quán từ giả nhập không. Bệnh không phải có, nhưng lại là hiện thọ, tức là khởi bi tâm từ không nhập giả. Cả hai bi và trí đều là phương tiện vào trung đạo. Chỉ cùng một tâm mà mê là sanh tử, si ái, vô minh, ngộ lại là niết bàn, thanh tịnh, thường giác. Nghĩa là tánh của sanh tử là niết bàn, tánh của si ái là thanh tịnh, tánh của vô

minh là thường giác. Đó là vào Pháp Môn Không Hai. Rõ biết tánh bệnh thì phá được tận gốc mê sự là bị trói buộc bởi tướng bệnh, mê lý là chấp vào giải thoát; mà nguyên nhân chính là do **khởi lòng đại bi ái kiến**.

Đại bi ái kiến nói về bồ tát hay chúng sanh sơ phát tâm, còn bị dính mắc trong sự mắc míu nhau giữa mình và người. Nghĩa là bồ tát thấy có sự ràng buộc, dính mắc của chúng sanh, trong đó bao gồm cả mình; và sự ràng buộc ấy khó mà chối bỏ. Điều này làm chướng ngại con đường tu hành vì ái kiến làm chúng sanh hay bồ tát sơ phát tâm dễ buông xuôi, hoặc mất phương hướng, từ đó sinh tâm nhàm chán sanh tử, lạc vào nhị thừa.

Một chướng ngại có tính cực đoan khác là chúng sanh sơ phát tâm vì ái trước, sinh ra mê sự, mê lý, ra sức cố gắng công phu mà thực ra là đã rơi vào lệch lạc có tính hủy hoại đường tu. Các bồ tát dù đã có phần tiến bộ nhất định cũng thường bị lỗi này; do không cảnh giác cao độ nên rơi vào những hiện tượng ấm ma như Phật dạy trong Kinh Lăng Nghiêm: *"A Nan, thiện nam tử kia, đương ở trong đó, được rất sáng suốt, cái tâm phát sinh đè nén quá phận, bỗng ở nơi đó phát ra lòng bi vô cùng, như thế cho đến xem muỗi mòng như là con đỏ, tâm sinh thương xót, nước mắt tự chảy ra; ấy gọi là công dụng đè nén quá mức; ngộ thì không có lỗi, không phải là chứng bậc thánh; giác ngộ không mê nữa, lâu tự tiêu hết. Nếu nhận là chứng bậc thánh, thì có giống ma sầu bi vào trong tim gan, thấy người thì đau xót, kêu khóc vô hạn; sai mất chính thụ, sẽ bị chìm đắm"*. Bồ Tát từ địa thứ sáu trở xuống, chưa thể vô ngại, nên từ quán không vào hữu, dễ bị chới với, thủ chấp tướng bệnh mà sinh ái kiến. Tăng Triệu viết: *"Bậc Lục trụ trở xuống, tâm chưa thuần nhất, nơi có thì*

bỏ không, nơi không thì bỏ có, chưa có thể dùng cái bình đẳng chân tâm có không đều vượt qua nên trong chỗ trang nghiêm cõi Phật, giáo hóa người vật ắt còn xen trộn ái kiến" (Kinh Duy Ma Cật Chú Giải).

Sự nguy hại nghiêm trọng như vậy nên Duy Ma Cật khuyên nếu manh nha bi cảm ái kiến thì **phải bỏ ngay**. Vì sao? Vì ái kiến cũng không phải là thật pháp, chỉ do vọng chấp mà thành **khách trần phiền não**, cần phải trừ dứt mới thực là chân đại bi. Bồ tát biết bệnh không phải thật, liền từ bỏ ái; không phải có, liền xa lìa kiến. Ái kiến nương bi tâm mà có, nên gọi là khách; do thấy có khổ đau, khởi bi cảm xót xa mà bi tâm bị nhiễm ô, nên gọi là trần. **Bồ tát phải trừ dứt khách trần phiền não** tức là thanh tịnh tâm bi. Nếu có ái kiến thì tướng sanh tử chưa buông bỏ triệt để. Nếu cảnh giác xa lìa ái kiến thì trong sanh tử mà không bị tướng sanh tử chuyển nên: **Sanh ra nơi nào không bị ái kiến che đậy, không còn bị ràng buộc**. Sự ràng buộc đã dứt thì không có gì khó khăn cho việc cởi mở mọi khúc mắc trói chặt chúng sanh.

Vì thế, bồ tát không nên khởi những sự ràng buộc. Mọi sự trói buộc không đến từ bên ngoài, mà do chính tự tâm tạo ra từ cái nhìn chấp chặt. Câu kết luận này là chuyển tiếp cho Duy Ma Cật đi sâu vào phân tích quan hệ giữa ràng buộc và giải thoát ở văn kinh tiếp theo.

PHƯƠNG TIỆN VÀ TRÍ TUỆ

KINH VĂN: **Sao gọi là ràng buộc? Sao gọi là giải thoát?**

Tham đắm nơi thiền vị là Bồ Tát bị ràng buộc. Dùng phương tiện thọ sanh là Bồ Tát được giải thoát. Lại không có phương tiện huệ thì buộc, có phương tiện huệ thì giải, không huệ phương tiện thì buộc, có huệ phương tiện thì giải. Sao gọi không có phương tiện huệ thì buộc? Bồ Tát dùng ái kiến trang nghiêm Phật độ, thành tựu chúng sanh, ở trong pháp Không, Vô Tướng, Vô Tác mà điều phục lấy mình; đó là không có phương tiện huệ thì buộc.
Sao gọi có phương tiện huệ thì giải? Bồ Tát không dùng ái kiến trang nghiêm Phật độ, thành tựu chúng sanh, ở trong pháp Không, Vô Tướng, Vô Tác, điều phục lấy mình, không nhàm chán mỏi mệt; đó là có phương tiện huệ thì giải.
Sao gọi không có huệ phương tiện thì buộc? Bồ Tát trụ nơi các món phiền não, tham dục, sân hận, tà kiến... mà trồng các cội công đức; đó là không có huệ phương tiện thì buộc. Sao gọi có huệ phương tiện thì giải? Là xa lìa các thứ phiền não, tham dục, sân hận, tà kiến...mà vun trồng các cội công đức, hồi hướng Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác; đó là có huệ phương tiện thì giải.

Phương thuốc điều trị nhằm chữa dứt bệnh sanh tử cho chúng sanh, tức mang lại sự giải thoát. Muốn nói đến giải thoát, trước hết phải nói đến sự ràng buộc. Luân hồi lấy tâm ái làm căn bản ràng buộc và lưu chuyển mọi loài chúng sanh; là nhuận sanh vô minh được nói đến trong Kinh Viên Giác và Kinh Lăng Nghiêm. Đối với người bình thường chưa có ít nhiều biết về Phật Pháp, đó là sợi dây tình cảm cha mẹ, vợ chồng và con cái. Đối với bồ tát hay chúng sanh sơ phát tâm, đó chính là đại bi ái kiến. Do đó, Duy Ma Cật nhắc nhở khi điều trị bệnh sanh tử, nên thận trọng cần phân biệt, phân tỏ rõ tâm bi và ái kiến. Sự

thận trọng đó là cần thiết cho giải thoát, giống như uống thuốc đúng liều lượng thì công hiệu. Không thận trọng thì bị trói buộc, ví như liều lượng thuốc sử dụng sai thì nguy hại vậy.

Sự cân bằng liều lượng thuốc ở đây là khéo phối hợp nhuần nhuyễn phương tiện và trí tuệ. Duy Ma Cật từ tâm ái kiến dẫn nhập vào sự tương tác chặt chẽ của trí tuệ và phương tiện trong việc giải thoát chúng sanh. Từ đó có vấn đề đặt ra là: **Sao gọi là ràng buộc? Sao gọi là giải thoát?** Lý giải mối quan hệ giữa trí và bi, hay huệ và phương tiện là trả lời câu hỏi này vậy.

Phương tiện huệ là trí tuệ về tánh không được thực thi cụ thể trong giáo hóa chúng sanh, chúng ta gọi tắt là trí tuệ. **Huệ phương tiện** là phương thức, biện pháp giáo hóa được dẫn đạo bằng trí tuệ về tánh không. Thông suốt các pháp không ngăn ngại là trí tuệ. Tích lũy công đức để độ sanh, trang nghiêm cõi Phật cho chúng sanh là phương tiện. Trí tuệ và phương tiện gắn bó chặt chẽ nhau thì sự nghiệp hoằng hóa độ sanh mới dễ dàng thuận lợi. Thiên trọng hay thiếu hẳn một bên đều là ràng buộc.

Duy Ma Cật, là bệnh nhân cũng là thầy thuốc, nêu ra ba ví dụ để diễn giải sự ràng buộc của ái kiến và sự phối hợp nhịp nhàng của huệ và phương tiện để tháo gỡ nút thắt tế nhị kia.

Tham đắm mùi thiền là chấp vào phương tiện, là sử dụng thuốc quá liều. Khát vọng giải thoát quá mức nặng nề sẽ trở thành dây trói hành giả săn tìm an lạc, dùng thiền định mong dập tắt phiền não. Đó là không có trí tuệ, phương tiện trở thành ràng buộc; kinh văn gọi là: **không có huệ phương tiện thì buộc**. Tham đắm thiền vị cho dù công phu có thâm, định lực có sâu tới đâu, thì cũng bị ràng buộc ở nơi thọ sanh hay chỗ sở đắc như thủ chứng niết bàn của nhị thừa hoặc như đắc tứ thiền bát định thọ sanh vào các cõi trời Sắc và Vô Sắc Giới. Khác hẳn

với sự thọ sanh đó, bồ tát chứng ngã, pháp đều không, không còn tướng sanh tử trói buộc, nên tự tại tùy duyên, tùy nguyện thọ sanh như là phương tiện độ sanh, đi lại trong tam giới như dạo chơi ngoạn cảnh. Đó là phương tiện có trí tuệ hướng dẫn thì giải thoát; kinh văn gọi là: **có huệ phương tiện thì giải**.

Một ví dụ khác về sự cần thiết của huệ phương tiện, tức phương tiện có trí tuệ chỉ đạo, là tâm ái kiến đối với sự tu hành. Bồ tát, chúng sanh phát tâm tu hành, làm đủ các việc tu công đức, khởi tâm chấp trước đắm nhiễm vào sự, sanh kiến tư phiền não. Ví như bố thí cầu phước báo là khởi tham, gặp người phê phán pháp tu hay hiểu biết về Phật pháp của mình thì nổi sân, được chút ít mà tự cho là đã chứng là tà kiến, ngạo mạn. Không có trí tuệ, mọi việc làm đều là vô ích, phương tiện đã trở thành sai lạc. Tướng sanh tử và phiền não vẫn còn nguyên. Dù cho vun trồng bao nhiêu công đức, công phu có miệt mài thì vẫn không giải thoát. Dính mắc vẫn là dính mắc. Luân hồi vẫn hoàn luân hồi. Đó là không trí tuệ dẫn dắt, phương tiện trở thành ràng buộc; **đó gọi là không có huệ phương tiện thì buộc**. Ngược lại, ví như chúng ta tôn sư trọng đạo, đối với ai cũng xem là bồ tát, hành xử khiêm cung, thì chỉ dù lễ lạy người một cái, như Bồ Tát Thường Bất Khinh, là đầy đủ các công đức hồi hướng quả bồ đề. Đó là phương tiện có trí huệ, **đó là có huệ phương tiện thì giải**.

Trên là mê sự, chấp trước phương tiện, thiếu trí tuệ nên thay vì phát triển tâm bi, chúng sanh tu hành lại sa vào ái kiến, bị thế giới của cái có xiềng trói. Xen lẫn những lúc như vậy, chúng sanh tu hành lại có khi mê lý, nên trí tuệ tánh không, vốn trong sáng bị tâm mê chấp làm cho ám muội. Nói xen lẫn là vì không phải lúc nào tâm chúng ta cũng nghiêng lệch một bên có hoặc

không, nên giữa ví dụ về ái kiến thiền vị và ví dụ về đắm nhiễm vào công đức, Duy Ma Cật đặt để một ví dụ về tu pháp tam giải thoát môn: Không, Vô Tướng, Vô Tác. Đó là lúc chúng sanh tu hành vướng vào chấp không. Do mê lý, ái kiến về tánh không, nên trí tuệ bị trì trệ trong lý không. Sự trì trệ đó là hạn hẹp trong nhận thức thuần túy lý tính, không có tác dụng độ sanh. Chấp trước vào không, trở thành ám muội như vậy là do trí thiếu bi, lý thiếu sự, có huệ mà không phương tiện; kinh văn gọi là: **không có phương tiện huệ thì buộc**.

Chỉ khi nào bồ tát hay chúng sanh phát tâm tu hành, từ sự vô thường quán thấy các pháp dường có dường không, tợ tợ như mơ, như huyễn như hóa mà ngộ lý không. Bồ tát chẳng trì trệ nơi Không, Vô Tướng, Vô Tác mà vào thế giới hữu, va chạm với cái có, nhưng vẫn ở trong tam giải thoát môn mà tự điều phục, dùng trí huyễn tiếp nhận chúng sanh huyễn, ngộ cái thực sự hư huyễn. Lúc đó bồ tát hay chúng sanh tu hành trở lại thấy biển là biển, sông là sông như như bất động. Đó là phương tiện được trí tuệ tác thành; kinh văn gọi là: **có phương tiện huệ thì giải**.

KINH VĂN: **Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bịnh đấy phải quan sát các pháp như thế. Lại nữa, quán thân vô thường, khổ, không, vô ngã; đó là huệ. Dù thân có bịnh vẫn ở trong sanh tử làm lợi ích chúng sanh không nhàm mỏi; đó là phương tiện. Lại nữa quán thân: thân không rời bịnh, bịnh chẳng rời thân, bịnh này, thân này, không phải mới, không phải cũ; đó là huệ. Dù thân có bịnh mà không nhàm chán trọn diệt độ; đó là phương tiện.**

Tóm lại, lượng thuốc được sử dụng đúng liều là khéo điều phối trí huệ và phương tiện để chúng sanh tu hành tránh nguy cơ sa

vào tâm ái kiến đối với tướng sanh tử hay thế giới của cái có, vẫn còn đang nhập nhằng chưa muốn dứt. Điều này hết sức quan trọng trong quá trình trị bệnh, tức hàng phục vọng tâm và điều phục chúng sanh. Bồ tát hay chúng sanh phát tâm cần phải luôn nhớ rằng bệnh sanh tử phi chân, phi hữu. Duy Ma Cật muốn nhắc nhở lần nữa nên nói: **Bồ Tát có bịnh đấy phải quan sát các pháp như thế**; bệnh đã là vọng, chẳng lẽ các pháp lại là thật có, nên không chỉ riêng phải quan sát thân và bệnh mà nói chung là các pháp vậy.

Tuy biết bệnh là vọng nhưng bồ tát vẫn không rời căn bản **quán thân vô thường, khổ, không, vô ngã**. Vô thường và khổ là thế đế. Không, vô ngã là chân đế. Bồ tát quán thân trong thế đế thì không luyến tiếc sanh tử, quán thân trong chân đế thì thấy không có mình, do đó tự tại nhập thế gian. Đó là có tuệ chiếu vô thường, thì soi sáng hữu. Thấm thía cái vô thường thì trừ được khổ. Tuệ soi suốt lý không thì trừ được ngã. Bồ tát có bệnh vì không quên căn bản quán thân như trên, và vì bệnh mình cũng giống bệnh người nên sẽ không xa rời chúng sanh, mà luôn tinh tấn tự hành và lợi tha. Có trí tuệ quán thân thường xuyên là tự nhắc nhở chính mình, chúng sanh tu hành mới dần xa lìa được tâm ái; điều này là quan trọng cho chúng sanh sơ phát tâm.

Căn bản quán thân như trên là nói về bồ tát từ sơ phát tâm đến bồ tát địa thứ sáu. Văn cú tiếp theo là nói về bồ tát thất địa trở lên các bậc đã chứng pháp vô sanh, theo như tôi nghĩ; tôi nói vậy vì tôi chưa có chứng gì cả, nên những suy nghĩ ở đây chỉ do tâm ý thức không chắc là đúng. Bồ tát không ngừng ở căn bản quán thân như trên, nên kinh văn viết: **Lại nữa quán thân**, quán đến mức nhuần nhuyễn không còn phân thế đế và chân

đế, trực nhận vô thường tức là không, khổ suy cho cùng là vô ngã, vì thực ra không có gì động lay, không có gì từ sanh đi tới diệt, cũng chẳng có ai làm ai chịu. Vì thân là vọng mà bệnh cũng vọng. Đã là vọng thì không có trước sau, mà đồng thời cùng hiện. Một niệm bất giác thì ta, thế giới và chúng sanh đều đầy đủ khắp vũ trụ này. Do đó mà thân và bệnh chẳng rời nhau từ vô thủy đến nay. Do nhuận nghiệp vô minh mà có biến dịch sanh tử. Do nhuận sanh vô minh mà có phần đoạn sanh tử. Thân và bệnh nương nhau xoay vần lưu chuyển không hề gián đoạn nên xưa nay chúng sanh luôn khổ, nên nói: **không phải mới**. Bồ tát nhận biết thân và bệnh cùng vọng, do hết chấp trước như trước kia, nên thân bệnh không thực là thân bệnh, gọi là: **không phải cũ**. Không phải mới, nên bồ tát suy gẫm thân này tuy đáng chán, nhưng không phải cũ, nên cũng thân này, bệnh này mà giờ trở thành phương tiện diệu dụng, không nhàm chán mà được bất động địa. Đó là bồ tát đã thấy thân này, bệnh này, và cả thế giới này đều lưu xuất từ Đại Quang Minh Tạng hay chân Pháp thân vậy. Bồ tát và chúng sanh vốn đã diệt độ, chẳng cần **trọn diệt độ** nữa như Duy Ma Cật đã nói với Bồ Tát Di Lặc ở chương phẩm trước. Đến đây là liều lượng thuốc đầy đủ, không thiếu cũng không dư, tức là bồ tát đã thống nhất thế đế **vô thường, khổ** với chân đế **không, vô ngã**, vì trong pháp giới thể tánh vô sai biệt không có gì là thế đế và chân đế; cũng như đã thành tựu phối hợp trí và bi, vì huệ là phương tiện, phương tiện là huệ.

TRUNG ĐẠO ĐIỀU PHỤC

XA LÌA HAI PHÁP

KINH VĂN: **Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bịnh nên điều phục tâm mình như thế, mà không trụ trong đó, cũng không trụ nơi tâm không điều phục. Vì sao? Nếu trụ nơi tâm không điều phục là pháp của phàm phu, nếu trụ nơi tâm điều phục là pháp của Thinh Văn, cho nên Bồ Tát không nên trụ nơi tâm điều phục hay không điều phục, lìa hai pháp ấy là hạnh Bồ Tát.**

Bồ Tát có bịnh nên điều phục tâm mình như thế; là Duy Ma Cật muốn tóm tắt lại tất cả dặn dò về phần điều phục tâm, mà ta có thể ghi là tổng kết quá trình điều phục hay trung đạo. Từ đây cho đến hết phẩm này chính là bản tổng kết đó. Tổng kết không phải là liệt kê từng bước cần phải theo thứ tự, mà là kim chỉ nam tổng hợp những điểm cốt lõi của nhận thức và hành động trong suốt quá trình điều trị bệnh sanh tử.

Trí quán phá ngã kiến và chúng sanh kiến, bắt đầu từ nhận ra nguyên nhân của bệnh sanh tử là nhuận nghiệp vô minh, tức điên đảo vọng tưởng. Vọng tưởng là pháp không thật, từ đó phá ngã tưởng, chúng sanh tưởng và pháp tưởng, dẫn đến ngã kiến và chúng sanh kiến không còn. Trong trí quán đó, quán duyên khởi phá pháp tưởng là mấu chốt. Pháp tồn tại là không thật, sự chuyển động cũng không thật, ngay cả sự giả hợp lập thành pháp tướng cũng không thật. Tất cả pháp không tự tánh, chỉ do tánh y tha và biến kế mà thành. Hiểu được như thế là có thể xa lìa tâm ý thức phân biệt có hai. Đó là mở ra Pháp Môn Không Hai.

Khi đã chuyển tâm ý thức phân biệt thành diệu quan sát trí, bồ tát quán bình đẳng không, diệt trừ huyễn tướng, đồng thời nương thọ khởi bi, nương bi khởi nguyện, vào pháp giới chúng sanh mà cùng tu bi và trí, hoàn thiện điều phục tự tâm và điều phục tâm chúng sanh. Cùng trong sanh tử với chúng sanh, bồ tát tự mình thực hiện và chỉ cho chúng sanh tâm phan duyên là mầm bệnh luân hồi. Bồ tát muốn trừ tâm phan duyên, nên xa lìa tâm chấp trước, tức kiến chấp trong và ngoài, thấy lý Vô Sở Đắc mà đoạn trừ sanh tử. Muốn trừ tâm chấp trước, Bồ Tát cần hạ thủ ngay ở những đối lập mà không sanh tâm ái kiến bằng cách phối hợp linh hoạt phương tiện và
trí tuệ. Đó là mở ra con đường trung đạo, mà gốc nó là Bát Nhã. Chúng ta thấy rõ hình ảnh Đại Trí Pháp Vương Tử Văn Thù ở đây với lưỡi gươm vàng Bất Nhị và bảo kinh Bát Nhã; điều phục hay hàng phục vọng tâm là như vậy.

Điều trị vào trung đạo là có sự chữa trị mà không có tướng bệnh cần chữa trị. Việc điều trị là huyễn sự vì đối tượng của nó là vọng tâm. Như trên đã nói, bồ tát muốn trừ chấp trước, trước tiên nhắm vào sự phân biệt, hay nói rõ hơn, là những đối đãi. Lìa đối đãi là lìa vọng, do đó Duy Ma Cật có chủ ý rõ rệt khi đặt vấn đề là bồ tát điều phục tâm cần thiết lìa an trú nơi tâm điều phục hay tâm không điều phục. Vì đối tượng của điều trị là vọng tâm, nên hai bên đều là vọng. Trọng điểm của đoạn kinh văn cuối này nhấn mạnh vào **lìa hai pháp** hơn là bàn về **hạnh Bồ Tát**, nên khi đọc tiếp kinh văn, chúng ta không nên chú trọng quá nhiều vào chi tiết **hạnh Bồ Tát** sẽ dễ bị lạc hướng.

Nếu trụ nơi tâm không điều phục là pháp của phàm phu, nếu trụ nơi tâm điều phục là pháp của Thanh Văn. Tâm không điều phục là tâm hành của chúng sanh, là tất cả tâm sở

phiền não, kiết sử trói buộc. Tâm không điều phục là tâm ô nhiễm, không tự chủ, bị lèo lái bởi vô minh và si ái mà lưu chuyển trong sanh tử. Chính là vọng tâm. Thuận theo vọng tâm là do không thấy rõ bản chất trống rỗng, không thật của thế giới hiện tượng. Thuận theo, **là pháp của phàm phu**; bản dịch của Cưu Ma La Thập viết là: *"thị ngu nhân pháp"*, đúng ra phải dịch là: "là pháp của kẻ ngu". Trụ nơi tâm không điều phục là còn nguyên trần tướng; đó là vọng tâm. Ngược lại, chấp trước kiến tư phiền não là thật, tuy cố gắng làm các pháp nghịch để diệt trừ, cũng là tâm vọng tưởng, là tâm phan
duyên, không thấy pháp tánh. Trụ nơi tâm điều phục là diệt tướng thế gian mà chẳng thấy tánh sanh tử là niết bàn. Đó là pháp của nhị thừa, cũng là vọng, không chân thực. Lìa hai pháp đó là lìa vọng thì phá được chấp trước.

Chúng ta đã nói qua về làm sao hàng phục vọng tâm trong Kinh Kim Cang và Kinh Duy Ma Cật. Trong Kinh Kim Cang, Phật còn dạy tôn giả Tu Bồ Đề thực hành Bố thí vô tướng, tức buông bỏ tất cả tướng, là an trụ chân tâm. Ở đây, Duy Ma Cật lìa hai pháp, vì trụ bên nào cũng đều là vọng. Lìa hai bên tức là đã an trụ chân tâm vậy. Đạo lý an tâm của hai Kinh tuyệt đối không khác nhau, cùng trong thực hành, Kinh Kim Cang nêu nghĩa chân thật quyết định, Kinh Duy Ma Cật linh hoạt nghĩa diệu dụng.

KINH VĂN: **Ở trong sanh tử mà không bị nhiễm ô, ở nơi Niết Bàn mà không diệt độ hẳn là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh phàm phu, không phải hạnh Hiền Thánh là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh nhơ, không phải hạnh sạch là hạnh Bồ Tát. Tuy vượt khỏi hạnh ma, mà hiện các việc hàng phục ma là hạnh Bồ Tát. Cầu Nhất Thiết Trí, không cầu sái thời**

là hạnh Bồ Tát.

Trung đạo lấy ly nhị biên, phá đối đãi làm chính. Đây là những ví dụ từ trong hạnh bồ tát mà qua diễn giải chúng ta sẽ thấy nghĩa không xả, không thủ, không thiên chấp, không trụ trước.

Dù cho sanh tử hay niết bàn, cũng không thủ, không xả. Dù là phàm hay thánh , cũng không chấp có, chấp không. Hạnh bồ tát không thể nhất định là uế hay tịnh vì đã lìa hai tướng, chỉ cầu lợi cho tất cả chúng sanh, vì vậy hạnh bồ tát không trụ trước hai bên. Bồ tát đã chiến thắng ma sự ma tâm, nên không ngại thị hiện ma sự giáo hóa chúng ma; hành tung không thể nắm bắt bằng hình tướng vì đã ly thiện ác. Đã có trí tuệ mà không tu công đức, hoặc chưa đủ trí tuệ mà cứ đắm vào công đức; cả hai đều chưa trọn vẹn, là phi thời. Chưa đạt trung đạo mà thủ chứng, là chưa đúng lúc, là phi thời. Không thiên chấp mới là chẳng phi thời, nên muốn cầu Trí Phật, chẳng nên thiên chấp cực đoan.

VÔ TRỤ VÀ DIỆU DỤNG

KINH VĂN: **Dù quán các pháp không sanh mà không vào chánh vị là hạnh Bồ Tát. Quán mười hai duyên khởi mà vào các tà kiến là hạnh Bồ Tát. Nhiếp độ tất cả chúng sanh mà không mê đắm chấp trước là hạnh Bồ Tát. Ưa xa lìa mà không nương theo sự dứt đoạn thân tâm là hạnh Bồ Tát. Tuy ở trong ba cõi mà không hoại pháp tánh là hạnh Bồ Tát. Tuy quán Không mà gieo trồng các cội công đức là hạnh Bồ Tát. Dù thật hành vô tướng mà cứu độ chúng sanh**

là hạnh Bồ Tát. Dù thật hành vô tác mà quyền hiện thọ thân là hạnh Bồ Tát. Dù thật hành vô khởi mà khởi tất cả hạnh lành là hạnh Bồ Tát.

Lìa hai pháp, phá đối đãi không hẳn là thực lìa, thực phá. Vì nếu như vậy, sẽ rơi vào hư vô. Trung đạo không phải là phá hũy tất cả, mà là dung nạp, thâm nhập những đối đãi mà thực hành bình đẳng. Đoạn kinh văn trên nêu nghĩa bất nhị trong các pháp tu làm ví dụ tiêu biểu như pháp vô sanh, thập nhị nhân duyên, tứ nhiếp pháp, pháp tịch tĩnh, tánh không, ba giải thoát môn. Quán vô sanh mà không thủ chứng chánh vị như như. Quán mười hai duyên khởi để phá chấp thường chấp đoạn, vào tà kiến là không thủ chấp chánh kiến, vì pháp không nhất định. Tu tứ nhiếp pháp, không theo tướng hữu của chúng sanh mà khởi ái kiến. Tu hạnh A Lan Nhã tịch tĩnh, mà chẳng theo nghĩa Không để đoạn diệt tướng Có. Thị hiện thọ sanh trong thế giới của cái Có mà chẳng quên vạn pháp giai không. Tu Không, Vô Tướng, Vô Tác, Vô Nguyện mà không ngại thọ thân làm đủ các công đức và pháp lành để độ sanh.

KINH VĂN: **Dù thực hành sáu pháp Ba La Mật mà biết hết các tâm, tâm sở của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu pháp thần thông mà không dứt hết lậu hoặc là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bốn vô lượng tâm mà không tham đắm về cõi Phạm Thế là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành thiền định, giải thoát, tam muội mà không theo thiền định thọ sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bốn pháp niệm xứ mà không hoàn toàn lìa hẳn thân, thọ, tâm, pháp là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bốn pháp chánh cần mà không rời thân tâm tinh tấn là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bốn pháp như ý túc mà đặng thần thông tự tại là hạnh Bồ Tát. Dù**

thực hành năm căn mà phân biệt rành rẽ các căn lợi độn của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành năm lực mà ưa cầu thập lực của Phật là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bảy pháp giác chi mà phân biệt rõ rệt trí tuệ của Phật là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tám pháp chánh đạo mà ưa tu vô lượng Phật đạo là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành các pháp chỉ quán trợ đạo mà trọn không thiên hẳn nơi tịch diệt là hạnh Bồ Tát.

Hiệu quả của trung đạo là mở rộng đường tu cho hành giả và chúng sanh. Trung đạo là bất nhị, là ngay trên đối đãi mà phá chấp trước. Tâm phá chấp trước cũng cần phải bỏ, mới thực hết chấp trước. Do đó, đối với vạn pháp, bồ tát không bị trói buộc, không bị hạn chế mà tự tại vô ngại thiện dụng tất cả pháp. Bồ tát đối với tất cả pháp tu, pháp phương tiện, không hề ngưng nghỉ, hạn chế trong cái đã được, nên không gì là không mở rộng, không gì là không biết, không gì là không thể sử dụng. Ví như lục độ là vô tướng nhưng bồ tát biết tất cả tướng chúng sanh. Cái giới hạn tưởng chừng khó vượt qua ở thân tâm chúng sanh là sáu căn. Sáu căn là giặc, nay đã mở gút mắc thành lục thông; đã thông thì căn trần thức đều thông, thì không có gì là lậu hay vô lậu, vì tâm không còn ngăn trệ. Cũng vậy, trên quả mà nói thì do sức mạnh của trung đạo mà ba mươi bảy phẩm trợ đạo đều như lục độ vạn hạnh đã được tự do phát triển cùng cực.

Thật tình mà nói, lúc đọc tới đoạn kinh văn này, tôi có tâm nghi tại sao ông Duy Ma Cật lại diễn giải dài dòng nhiều chi tiết về hạnh bồ tát, rất khó cho việc bố cục văn kinh. Sau tôi mới nhận ra là mình đã dùng tâm ý thức để xem đoạn kinh văn này. Bởi vì con đường trung đạo đã vượt ra khỏi phạm vi lý

thuyết, mà đi vào thực tế cuộc sống chiêm nghiệm và chọn lựa thái độ. Chúng sanh hay bồ tát sơ phát tâm dù đã có sát na kiến tánh khởi tu, do tập khí và sức mê của nghiệp nên vẫn còn bị chi phối bởi ái kiến; thô thì là tâm ái đối với người thân quen, tế thì là lòng mẫn cảm xót thương. Chẳng phải ông Duy Ma Cật ngay sau khi nói: **Lìa hai pháp là hạnh Bồ Tát**, ông đã liền nhắc nhở: **Ở trong sanh tử mà không bị nhiễm ô** sao? Hơn nữa, bởi vì con đường trung đạo chỉ có thể đi qua thực tiễn với đôi mắt cực kỳ nhạy bén và tỉnh táo quan sát xung quanh tinh tế dưới nhiều góc cạnh vì pháp không có tánh nhất định, và pháp vốn như như. Làm thế nào hành xử theo trung đạo là do mỗi người tự làm trong khi vượt sông Bất Nhị trên thuyền Bát Nhã.

Vân tự cao phi, thủy tự lưu
Hải thiên không khoát dạng hư chu
Dạ thâm bất hướng lô loan túc
Quýnh xuất trung gian dữ lưỡng đầu
Mây tự bay cao, nước chảy xuôi
Trời cao biển rộng, chiếc thuyền không
Đêm khuya chẳng ghé bãi lau nghỉ
Vượt ra giòng giữa với hai bờ

Thiền sư Đan Hà Tử Thuần (1064-1117)

HẠNH KHÔNG TRỤ

KINH VĂN: **Dù thực hành các pháp bất sanh bất diệt, mà dùng tướng hảo trang nghiêm thân mình là hạnh Bồ Tát.**

Dù hiện oai nghi theo Thanh Văn, Duyên Giác mà không rời Phật Pháp là hạnh Bồ Tát. Dù tùy theo tướng hoàn toàn thanh tịnh của các pháp mà tùy theo chỗ sở ứng hiện thân là hạnh Bồ Tát. Dù quan sát cõi nước của chư Phật trọn vắng lặng như hư không mà hiện ra rất nhiều cõi Phật thanh tịnh là hạnh Bồ Tát. Dù chứng đặng quả Phật, chuyển pháp luân, nhập Niết Bàn mà không bỏ đạo Bồ Tát là hạnh Bồ Tát vậy.

Khi ông Duy Ma Cật nói những lời ấy rồi, cả đại chúng đi theo ngài Văn Thù Sư Lợi, trong đó tám nghìn vị Thiên tử đều phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.

Vì trung đạo chỉ thể hiện trong quá trình điều trị bệnh sanh tử nên kết luận cho tâm vô trụ cần xem xét chung trên đường tu lập công hạnh và thu quả đức. Nghĩa là nhìn vào hạnh quả là biết mức độ thành tựu của một chúng sanh đang tu hành.

Bồ tát tu pháp vô sanh, là hạnh nhập không, nhưng không trụ ở không, mà dùng quả **tướng hảo** để trang nghiêm tự thân, dễ tiếp cận giáo hóa chúng sanh; đó là quả đức không trụ mà tùy hữu. Trước là vì tướng tùy tâm sanh, sau là vì chúng sanh ưa thích hình tướng nên bồ tát dùng tướng mạo uy nghi đến với chúng sanh. Tướng rốt ráo thanh tịnh là vô tướng, nhưng vì bồ tát khởi dụng độ sanh, nên hiện bày các tướng đẹp đẽ trang nghiêm. Vẻ ngoài đẹp đẽ là quy ước giao tiếp giữa con người, không phải là sự giả dối. Do đó, thời nay mà hiện tướng Tế Điên Hòa Thượng thì khó mà nói chúng nghe.

Bồ tát tu hành luôn nghĩ nhớ cứu cánh bồ đề nhưng không trụ ở quả Phật, lại ngoài hiện tướng nhị thừa, trong là hạnh bồ tát. Phật Pháp bao dung tất cả pháp, nên bồ tát không vì tướng nhị thừa mà bác bỏ nhất thừa, cũng không vì nhất thừa mà chống

đối nhị thừa. Do đó, **không rời Phật Pháp** là chẳng trụ ở quả tướng, không ngại trong ba thừa mà **hiện oai nghi**, là hạnh tu không trụ. Hiện tướng xuất gia oai nghi như thế vì nhị thừa là căn cơ bậc trung dễ tiếp dẫn đa số căn cơ còn thấp, và đồng thời hướng lên tầm cao, phát triển sự tu học, làm gương tinh tấn cho mọi người.

Bồ tát tu thật tướng thanh tịnh là hướng quả tịch diệt nhưng không trụ ở pháp tịch diệt mà theo lòng khát ngưỡng và tâm ý chúng sanh mà ứng hợp hiện thân giáo hóa, không nhất định một thân mà vô số thân khác nhau, thậm chí đối nghịch, để làm những việc khó làm là tu hành và độ sanh trong sanh tử; đó là hạnh quả đều chẳng trụ.

Quán sát cõi nước của chư Phật trọn vắng lặng như hư không; là hướng quả vô tướng. Vô tướng thì không chỗ trụ. **Hiện ra rất nhiều cõi Phật thanh tịnh** cũng chẳng trụ cõi nước riêng biệt nào dù là cõi Phật Dược Sư, cõi Phật Di Đà, hay cõi Phật Bất Động; đó là hạnh nguyện không trụ.

Bồ tát độ sanh, không trụ vào các tướng chuyển pháp luân, thành đạo và niết bàn; là quả không trụ. Hơn nữa, bồ tát độ sanh, giống như biểu diễn ảo thuật, đưa chúng sanh huyễn vào Bồ Đề huyễn, nên thị hiện tám tướng thành đạo; đã huyễn thì không có chỗ trụ.

Bồ tát độ tận chúng sanh bằng muôn vạn hạnh nguyện, mà không mệt mỏi ngưng nghỉ. Không ngưng nghỉ là nghĩa chẳng trụ. Vô vàn hạnh nguyện là không giới hạn trong số lượng, cũng là nghĩa hạnh không trụ vậy.

Khi ông Duy Ma Cật thuyết đến đây thì 8000 vị vua các cõi trời phát tâm Vô Thượng Bồ Đề. Các vị là bồ tát sơ phát tâm, đã nghe, hiểu và nhận lãnh sự chỉ dẫn của vị y sư Duy Ma Cật

về điều trị bệnh sanh tử. Các vị đệ tử của Phật, các vị a la hán và các bồ tát khác trong hội chúng đã phát tâm từ lâu, nên chỉ cần xem xét lại đường tu của mình mà điều chỉnh, do đó, kinh văn không nói đến. Theo tôi, chương phẩm Văn Thù thăm bệnh là bài thuyết pháp cho người sơ phát tâm tu hành giải thoát khỏi sanh tử, là cẩm nang cho những ai quyết tâm dấn thân vào bồ tát đạo. Đây là bài pháp quan trọng cho người phát tâm cầu giải thoát, vì định hướng ban đầu đúng đắn thì bước đi về sau dễ dàng và mau chóng tới đích. Ví như nền móng không kiên cố vững chắc thì dinh thự cao mấy cũng có ngày sụp đổ.

CHƯƠNG 6

PHẨM BẤT TƯ NGHỊ

DẪN NHẬP HÀNH TRÌNH KIẾN ĐẠO

TÂM VỌNG CẦU GIẢI THOÁT

KINH VĂN: **Lúc bấy giờ ngài Xá Lợi Phất thấy trong nhà ông Duy Ma Cật không có giường ngồi chi hết, mới nghĩ rằng: Các Bồ Tát và các hàng đại đệ tử đây sẽ ngồi nơi đâu? Trưởng giả Duy Ma Cật biết được ý đó, liền nói với ngài Xá Lợi Phất rằng: Thế nào, nhân giả vì pháp mà đến, hay vì giường ngồi mà đến?**
Ngài Xá Lợi Phất nói: Tôi vì Pháp mà đến, chớ không phải

vì giường ngồi.

Tôn giả Xá Lợi Phất được ban tặng danh hiệu trí tuệ đệ nhất trong hàng ngũ tăng đoàn. Do đó chẳng phải ngẫu nhiên mà ông nhìn quanh quất và suy nghĩ có vẻ như ngớ ngẩn. Xá Lợi Phất thắc mắc về chỗ ngồi, là liên kết ăn ý trong vai diễn của ngài và Duy Ma Cật, vì **Duy Ma Cật biết được ý đó**. Trong ý nghĩa đó, niệm khởi đó của tôn giả cũng nằm trong sự hộ niệm của Phật. Xá Lợi Phất khởi niệm để dẫn nhập vào Pháp Môn Bất Khả Tư Nghị mà Duy Ma Cật sẽ đề cập ở chương phẩm này. Nhân Xá Lợi Phất khởi niệm, dẫn đến việc Duy Ma Cật hỏi vặn lại, và có chuyện mượn tòa sư tử để hội chúng nghe pháp giải thoát bất tư nghị và thấy thần lực siêu tột của sự giải thoát. Sự phối hợp của một vị xuất gia trí tuệ bậc nhất lại khởi niệm và một trưởng giả cư sĩ bệnh hoạn tinh ý là điều khó nghĩ bàn.

Thắc mắc của tôn giả Xá Lợi Phất là không gian trượng thất của Duy Ma Cật quá nhỏ, làm sao đủ chỗ dung chứa số lượng 500 Thanh Văn, 8000 Bồ Tát và cả trăm ngàn thiên nhân. Ví như sự bất an vô cùng của vô lượng chúng sanh trong sanh tử nương tựa vào đâu tìm giải thoát. Làm sao nương tựa chánh trụ? Làm sao thâu nhiếp vọng cầu? Đó là hai khía cạnh của một vấn đề khó hiểu, khó làm. Duy Ma Cật sẽ giải đáp bằng pháp môn bất tư nghị chỉ ra chỗ không hề có, lại có thể có, việc không thể thực hiện, lại có thể làm.

Nếu chúng ta xem đoạn kinh văn trên như đang thưởng thức một vở kịch, ta sẽ thấy ngoài sự giao cảm hô ứng của hai vai diễn như đã nói trên, mọi tình tiết của phẩm kịch này đều bao hàm trong lời thoại trên giữa Duy Ma Cật và Xá Lợi Phất. Duy Ma Cật hỏi: **Nhân giả vì pháp mà đến, hay vì giường ngồi**

mà đến; là dẫn dắt vào trọng điểm của chương phẩm là pháp bất tư nghị. Xá Lợi Phất trả lời: **Tôi vì Pháp mà đến, chớ không phải vì giường ngồi**; là thông tin gián tiếp về nội dung Duy Ma Cật sẽ trình bày. Do đó, không thể nhận định rằng ngài Xá Lợi Phất tâm thì tìm chỗ ngồi, lại vọng ngôn nói vì pháp mà đến. Hơn nữa, lời đáp của tôn giả đã hoàn thành xuất sắc vai diễn của mình khi giới thiệu nhân vật chính lên bục giảng thuyết về Bất Khả Tư Nghị Giải Thoát Pháp Môn.

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật nói: Ngài Xá Lợi Phất! Vả chăng người cầu Pháp, thân mạng còn không tham tiếc, huống chi là giường ngồi. Vả người cầu pháp không phải có sắc, thọ, tưởng, hành, thức mà cầu; không phải có giới, nhập mà cầu; không phải có dục giới, sắc giới, vô sắc giới mà cầu. Ngài Xá Lợi Phất! Vả chăng người cầu pháp không đắm trước nơi Phật mà cầu, không đắm trước nơi pháp mà cầu, không đắm trước nơi chúng mà cầu. Vả người cầu pháp không thấy khổ mà cầu, không đoạn tập mà cầu, không đến chứng diệt, tu đạo mà cầu.**

Tâm niệm muốn tìm chỗ ngồi ví như tâm cầu giải thoát của chúng sanh. Bệnh sanh tử đã bám trụ vào A Lại Da đã trở thành nghiệp tướng tương tục thì việc kiếm chỗ ngưng nghỉ cho nó là điều hầu như không thể thực hiện được chừng nào chúng ta còn tâm thức chấp ngã. Cần sự ngưng trụ, nghỉ ngơi như thế là đem tâm sanh diệt mà cầu pháp giải thoát. Đem tâm mệt mỏi mà ngồi tòa tam bảo là điều không thể được. Ngay cả chỉ để hiểu đau khổ là gì và làm sao dứt trừ đau khổ cũng không có đáp án thỏa đáng vì trong tâm thức đã lưu trữ một ngã tưởng đang chịu đựng một pháp tưởng mệt mỏi thì chỗ nghỉ ngơi kia không tránh khỏi là pháp vọng tưởng. Nếu chúng ta nhận ra

đạo lý không ai làm, không ai chịu thì ta sẽ hiểu là không ai ngừng nghỉ và chẳng có chỗ bình an sau cùng. Nếu đã nhận ra chúng sanh sanh diệt còn không có, chẳng có gì gọi là thân mạng sống còn, thì nói chi đến chỗ an nghỉ dừng trụ cho sự sanh sanh diệt diệt kia; là nghĩa: **Thân mạng còn không tham tiếc, huống chi là giường ngồi**. Đem tâm sanh diệt mà cầu pháp giải thoát thì pháp giải thoát đó là pháp tưởng, không chân thật. Dứt tâm sanh diệt chính là giải thoát không cần cầu, là ý tôi thường nói: hết cái vô thường là cái thường còn vậy. Tóm lại, pháp vô sanh là điều đầu tiên cần nhận biết khi mong cầu giải thoát; ở đây tôi chỉ nói cần nhận biết, chưa nói đến thực chứng.

Tại sao chúng ta khó nhận biết pháp vô sanh? Chính vì tâm chấp tướng hay vọng tưởng về sắc tướng ở ta quá kiên cố. Muốn đối trị tướng chấp, chẳng những ta cần lìa tướng hòa hợp, mà tướng đối đãi cũng phải lìa. Ngã thì do năm ấm mà có dường như thực. Pháp thì do nhân duyên giả hợp mà thành, thậm chí sự giả hợp không phải là cái tạm thời hiện hữu, mà là cái thực ra không hề có. Cái tôi trong mộng có rõ ràng, là sắc. Cái tôi trong mộng cảm xúc rành rành, là thọ; suy nghĩ phân biệt xem ra cũng hợp lý, là tưởng; cũng sống động, là hành; và biết mọi thứ xung quanh, là thức. Cái tôi trong mộng vì mệt mỏi mà tìm chỗ nghỉ ngơi, vì sợ hãi mà tìm chỗ ẩn trú, thì chỗ nghỉ ngơi nương thân đều là mơ tưởng vớ vẩn hảo huyền. Chẳng những hạnh phúc khoái lạc trần tục mà ngay cả thiên đường trong sạch cũng vẫn là chuyện mộng mị. Vì thế, kinh văn viết không phải từ ấm, giới, nhập hay do có ba cõi mà tìm cầu. Các pháp từ thế gian đến xuất thế gian, một tướng cũng không có. Phật dạy trong Kinh Kim Cang: *"Phàm sở hữu*

tướng giai thị hư vọng. Nhược kiến chư tướng phi tướng, tức kiến Như Lai" (Phàm hễ có hình tướng đều là hư vọng. Nếu thấy các tướng không phải là tướng, tức là thấy Phật). Lìa chấp trước hai tướng đối đãi, tức thấy pháp vô tướng. Thấy pháp vô tướng, sẽ ngộ pháp vô sanh. Ngộ pháp vô sanh thì chẳng bị ràng buộc bởi một pháp nào; đó là nghĩa giải thoát không cần cầu mà được.

Trên là thấu đạt lý. Bồ tát sơ phát tâm từ lý xuất sự. Sự đây là hành trình tu tập từ sơ phát tâm, trải qua suốt giai vị tu đạo phải lấy vô trụ làm đầu. Trụ là phàm phu, là pháp nhân duyên, là pháp hữu vi, là hai mươi lăm cõi, và ngay cả chấp vào pháp không cũng là trụ. Duy Ma Cật phá sự chấp trước từ quả ngược về nhân, nên công hiệu phá chấp phát huy triệt để. Chấp tướng tam bảo mà cầu là chưa rõ lý không. Chưa rõ nghĩa không nên còn vin vào tứ đế, trụ hóa thành, chưa đến bảo sở. Do tùy sự não hại của chúng sanh, Phật thuyết tứ đế. Chúng ta không biết, lại chấp có pháp để tu, có quả vị để thành nên sanh ái kiến. Phật thuyết Bát Nhã thậm sâu, chúng ta hiểu chưa tận, vội muốn an cái tâm đang phiền động để đắc cái tâm bất động. Đó là vọng hướng bên ngoài mà tìm cầu cái hư tưởng; không biết rằng tự tâm vốn bất động là Phật, tự tánh vốn đầy đủ, là Pháp,và báo thân vốn hằng thanh tịnh là Tăng.

Trên là ở quả mà phá tướng vọng cầu. Kinh văn tiếp theo là phá chấp trụ tướng vọng cầu ở nhân. Về lý thì trí phải hiểu nghĩa vô sanh và vô tướng, về sự thì việc phải theo tâm vô trụ. Được như thế thì là trọn đủ để cầu pháp giải thoát. *"Không có trí cầu Thánh nhân quán khổ gọi là không thấy khổ; không có hạnh cầu Thánh nhân đoạn tập gọi là không đoạn tập; không có đức đoạn chướng tạo tác, chướng diệt cầu Thánh nhân gọi*

là không cầu chứng diệt; chẳng có hạnh cầu Thánh nhân tu đạo gọi là không tu đạo" (Duy Ma Kinh Nghĩa Ký- Huệ Viễn). Trong sanh tử mà chấp sanh tử là thực có, do không có trí nên từ trụ trước tướng khổ mà cầu tướng giải thoát. Chúng ta đang tu hành, chưa thấy nghĩa trung đạo, nên cố chấp có và không. Tất cả nhân đều là trụ tướng sanh tử mà tâm vọng cầu quả giải thoát thì quả giải thoát không vượt ra phạm vi của hình tướng.

VÔ KHỔ, TẬP, DIỆT, ĐẠO

KINH VĂN: **Vì sao? Vì pháp không hý luận. Nếu nói: ta phải thấy khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo, đó là hý luận, không phải cầu pháp. Ngài Xá Lợi Phất! Pháp là tịch diệt, nếu thật hành pháp sanh diệt là cầu pháp sanh diệt không phải cầu pháp. Pháp là không nhiễm, nếu nhiễm nơi pháp cho đến Niết Bàn, đó là nhiễm đắm không phải cầu pháp. Pháp không chỗ làm, nếu làm nơi pháp, đó là chỗ làm không phải cầu pháp. Pháp không thủ xả, nếu thủ xả pháp, đó là thủ xã không phải cầu pháp. Pháp không xứ sở, nếu chấp trước xứ sở, đó là chấp trước nơi xứ sở không phải cầu pháp. Pháp không có tướng, nếu nhân tướng mà biết, đó là cầu tướng không phải cầu pháp.**

Trụ tướng sanh tử mà bàn về giải thoát thì chỉ là quanh quẩn trong sanh tử, rốt ráo chẳng thể giải thoát mà càng thêm hệ phược; nên kinh văn viết: **Vì pháp không hý luận**. Pháp vốn tịch tịnh, không nhiễm, thì lấy gì gây khổ? Chúng sanh vì vọng tưởng, phân biệt, chấp trước mà sanh phiền não, tạo nghiệp

chiêu cảm quả phần đoạn sanh tử. Bồ tát còn chấp vào niệm bất giác là thực có, thì chưa đoạn biến dịch sanh tử. Chưa dứt khổ đau, mà cứ phân tích, chia chẽ sự đau khổ và đề nghị cách cứu khổ thì dù có thoát khỏi cõi Dục, vào cõi Sắc, hoặc tiến lên cõi Vô Sắc thì toàn là những chuyện nói nghe cho vui chứ chẳng có giá trị cứu cánh nào. Bản thân người ghi chép đây cũng là đang hý luận. Hý luận là chưa thấy **pháp là tịch diệt**, chưa thấy tánh vô sanh của các pháp, là còn trụ tướng sanh diệt của các pháp. Hý luận là chưa thấy **pháp là không nhiễm**, chưa thấy tánh vô sai biệt của các pháp, là còn trụ tướng đối đãi của các pháp. Còn trụ tướng sanh diệt, đối đãi là còn khổ. Không trụ các tướng sanh diệt và đối đãi mới thực hết khổ. Đó mới là nghĩa chân thật của bệnh khổ chính là vô khổ trong Bát Nhã Tâm Kinh.

Hý luận là chưa thấy tánh Như của các pháp, là còn trụ tướng động của pháp. Chúng sanh thấy có khổ, là trụ ở vận hành của nghiệp tướng. Do đó, chúng sanh chưa ngộ nghiệp hành hay chánh báo vốn thực là không, cũng không hiểu cảnh sống hay y báo vốn không. Bồ tát sơ phát tâm, thấy có sát na vọng động của A Lại Da Tâm, thấy có mê, là trụ ở nghiệp tướng trong tam tế. Bồ tát sơ phát tâm vì thế khởi huyễn trí quán, là năng quán, là hành. Huyễn pháp bị quán là sở quán, tức đối tượng bị quán, là xứ. Chúng sanh đang khổ, hay dù đã sơ phát tâm Bồ Đề cũng chưa nhận ra chỗ thọ, chỗ làm rốt ráo là không; do chưa nhận ra nên từ chỗ thọ, chỗ làm mà hi vọng, tìm cầu giải thoát; là nghĩa: **Pháp không chỗ làm, nếu làm nơi pháp, đó là chỗ làm, không phải cầu Pháp**. Còn trụ tướng hành xứ là chưa rõ lý không rốt ráo. Nếu sáng tỏ tột cùng lý không thì không có chuyện giải thích tại sao có bệnh khổ; tức là vô tập.

Hý luận còn là chưa thấy tánh bất khả đắc của các pháp, là còn trụ tướng có của các pháp. Phàm phu thấy có cảnh sống và mọi sự vật bên ngoài nên theo si ái, chọn lựa; cái nghịch thì bỏ vì cho chúng là nguyên nhân của khổ, còn cái thuận thì chạy theo vì tưởng là chúng mang lại hạnh phúc; do đó mà có sanh tử. Nhị thừa thấy phiền não là đáng bỏ, chọn niết bàn là nơi an ổn để cầu, tuy đã dứt phần đoạn sanh tử, nhưng biến dịch sanh tử vẫn tiềm tàng. Bồ tát đại thừa lấy ngộ bỏ mê chưa rốt ráo. Tất cả mọi pháp thủ xả đó không phải là trung đạo, chỉ có nghĩa lấy hay bỏ pháp có tướng, không là pháp giải thoát. Hơn nữa, vì có thủ xả nên có tranh đoạt và mong cầu, không có giải thoát. Kinh văn nói: **Nếu thủ xả pháp, đó là thủ xả, không phải cầu pháp**. Nếu thấu suốt không thể đạt được các pháp vì chúng chưa từng có, thì không có việc trừ diệt nguyên nhân bệnh khổ; tức là vô diệt.

Hý luận cũng có nghĩa là chưa thấy tánh vô sở hữu, không chỗ có, không chỗ đặt để, là còn trụ tướng không gian, chỗ có các pháp. Đây là chỗ khoa học khó thể vượt qua, nên mới có thuyết Big Bang, vụ nổ lớn trong vũ trụ sinh ra vật chất và quan điểm cho rằng sự cọ xát của các hạt lượng tử là sự chuyển động. Phật giảng cho tôn giả Phú Lâu Na trong Kinh Lăng Nghiêm: *"Trong tính không đồng, không khác, nổi dậy thành ra có khác; khác với cái khác kia, thì nhân cái khác đó, mà lập thành cái đồng. Phát minh cái đồng, cái khác rồi, thì nhân đó, mà lập ra cái không đồng, không khác. Rối loạn như vậy, đối đãi với nhau sinh ra lao lự; lao lự mãi phát ra trần tướng, tự vẩn đục lẫn nhau; do đó, đưa đến những trần lao phiền não"*. Tôi hiểu lời dạy này là: Từ chân tâm diệu giác tinh minh khởi lên cái sở minh là thế giới vũ trụ, nhân có vũ trụ mà có hư không, rồi từ

vũ trụ vật chất và hư không mà sinh ra tâm ý thức. Vũ trụ, hư không và tâm thức xoay vần rối loạn, sinh ra tánh y tha và biến kế chấp mà thành hình trần tướng của sự sự vật vật đưa đến sanh tử phiền não. Do đó mà còn trụ vào tướng sanh và chỗ có của các pháp sau cùng cũng chỉ là phiền não đau khổ. Phàm phu khăng khăng thế gian là thực có ở đây, ngã thực có trên đời, nên sinh đắm nhiễm. Nhị thừa tuy đã phá ngã chấp nhưng vẫn chấp cảnh vô thường, sanh tử đau khổ là thực nên vin vào pháp niết bàn giải thoát. Bồ tát sơ phát tâm cũng còn thấy có niết bàn vô tướng để đắc. Vì vậy, Duy Ma Cật nói: **Chấp trước nơi xứ sở không phải cầu pháp. Pháp không có tướng, nếu nhân tướng mà biết, đó là cầu tướng không phải cầu pháp**. Có tâm mong cầu tướng thế gian hay tướng niết bàn thì chỗ mong cầu ấy chỉ là chỗ ngồi nghỉ ngơi hư tưởng, không phải là pháp chân thực. Dù cho chúng ta có bỏ chỗ này, đến chỗ kia để thoát khổ, thì sự đi đến chỗ kia không phải là con đường vượt thoát bệnh khổ, tức là nghĩa vô đạo trong *" vô khổ, tập, diệt, đạo"* của Bát Nhã Tâm Kinh vậy.

ỨNG VÔ SỞ TRỤ

KINH VĂN: **Pháp không thể trụ, nếu trụ nơi pháp, đó là trụ nơi pháp không phải cầu pháp. Pháp không thể thấy, nghe, hay, biết, nếu làm theo thấy, nghe, hay, biết, đó là thấy, nghe, hay, biết không phải cầu pháp. Pháp là vô vi, nếu làm hữu vi, là cầu hữu vi không phải cầu pháp. Vì thế ngài Xá Lợi Phất, nếu người cầu pháp, đối với tất cả pháp, không**

có cầu đến. Khi ông Duy Ma Cật nói lời ấy rồi, năm trăm vị Thiên Tử ở trong các pháp được pháp nhãn thanh tịnh.
Pháp không thể trụ, không do kiến văn giác tri mà được. Phàm phu do thấy, nghe, hay, biết có thế tục, thế giới bên ngoài mà không nhận ra tướng vọng tưởng của nó nên sanh khổ. Nhị thừa thấy cảnh mà ngộ, nghe pháp mà hiểu, được lý vô thường, khổ, vô ngã nên phát tâm xuất thế gian, nhưng không biết thế gian và xuất thế gian không hai, không nhập thế độ sanh mà an trú trong niết bàn không rốt ráo. Hơn nữa, mọi cố gắng làm đều không được lý chân thực nên gọi là pháp hữu vi không thể tới. Đây là kết luận của Duy Ma Cật sau khi chỉ ra tâm trụ tướng mà mong cầu giải thoát là không thể được vì **pháp không thể trụ**. Cái tướng vọng của pháp có thể trụ chỉ là chỗ ngồi do ta tưởng tượng, không phải là pháp giải thoát chân thực. Đến với sự giải thoát chân thực, ta nên như Xá Lợi Phất **vì Pháp mà đến, chớ không phải vì giường ngồi**, vì chỗ không thể trụ mà đến, nên như ngài Huệ Năng vì tình cờ nghe qua câu *"ưng vô sở trụ, nhi sanh kỳ tâm"* mà ngộ và tìm đến với ngũ tổ Hoằng Nhẫn. Vì sao? Nếu chúng ta theo chỗ thấy, nghe, hay, biết và làm mà cầu giải thoát thì sự mong cầu đó vẫn còn bị ràng buộc trong tướng vọng tưởng giả dối của kiến chấp và tạo tác, không thể hiển lộ Phật tánh thường còn và đại niết bàn chân thật. **Nếu người cầu pháp, đối với tất cả pháp, không có cầu đến**. Nếu hiểu cuộc hội thoại của Duy Ma Cật và Xá Lợi Phất mà đặt trọng tâm vào tâm không mong cầu là không thoả đáng. Đúng là các pháp từ pháp sanh diệt đến pháp giải thoát đều bất khả đắc, từ pháp giới chúng sanh đến pháp giới nhất như đều bất tư nghị. Nhưng kết luận bằng tâm vô cầu thì chúng ta không có hướng giải thoát. Do đó, khi Duy Ma Cật khuyên **không có**

cầu đến nghĩa là không nên có tâm chấp trước trụ tướng, mà nên thực hành tâm vô trụ. Làm sao thực hành tâm vô trụ chính là pháp môn bất khả tư nghị vậy.

Khi ông Duy Ma Cật nói lời ấy xong rồi, năm trăm vị Thiên Tử ở trong các pháp đắc Pháp nhãn thanh tịnh. Các vị vua cõi trời này đại diện cho cư sĩ nói riêng và chúng sanh đang tu nói chung, do nghe Duy Ma Cật thuyết giảng mà ngộ lý phát trí, đối với các pháp tướng không trụ. Pháp nhãn thanh tịnh là tâm vô trụ liền vào giai vị kiến đạo khởi tu, tức sơ địa bồ tát. Chúng ta có thể thấy rõ hội thoại với tôn giả Xá Lợi Phất ở đây là phần tiếp nối mạch lạc và chặt chẽ với phẩm Văn Thù vấn tật, dẫn dắt chúng sanh phát tâm tu hành đúng đắn nhập từ giai vị kiến đạo vào giai vị tu đạo của hành trình bồ tát.

CÂU CHUYỆN VỀ TÒA SƯ TỬ

LỰC DỤNG CỦA PHƯƠNG TIỆN

KINH VĂN: **Bấy giờ trưởng giả Duy Ma Cật hỏi ngài Văn Thù Sư Lợi rằng: Thưa ngài, ngài dạo đi trong vô lượng nghìn muôn ức a tăng kỳ quốc độ, thấy cõi Phật nào có những tòa Sư Tử tốt đẹp thượng diệu do công đức tạo thành? Ngài Văn Thù Sư Lợi nói: Cư sĩ! Về phương đông cách đây khỏi ba mươi sáu số cát sông Hằng cõi Phật, có thế giới tên Tu Di Tướng, Đức Phật ở thế giới ấy hiệu là Tu Di Đăng**

Vương, hiện vẫn còn. Thân Phật cao tám muôn bốn nghìn do tuần, tòa Sư Tử cũng cao như thế, trang nghiêm tốt đẹp bực nhất.

Như chúng ta đã biết, chương phẩm Văn Thù Vấn Tật, giáo hoá của Duy Ma Cật nhắm vào chúng sanh và bồ tát sơ phát tâm. Phẩm Bất Tư Nghị bắt đầu bằng suy nghĩ có vẻ như là vớ vẩn của Xá Lợi Phất, nhưng sự thực là một dẫn nhập khéo léo cho Duy Ma Cật hướng dẫn các vị sơ phát tâm vào hành trình kiến đạo mà đuốc tuệ soi đường chính là tâm vô trụ. Tâm vô trụ còn là then chốt của sự giải thoát. Tâm vô trụ là bất khả tư nghị vì trụ chỗ không thể trụ, là tánh đức của giải thoát. Ba đức của giải thoát là chân tánh cũng là thực tướng vì giải thoát tối hậu thì tánh tướng không hai; thực tuệ hay trí Bát Nhã; và thực dụng hay lực dụng có hiệu quả của phương tiện.

Thực tướng không hề có mảy may một tướng nên không thể là đối tượng nắm bắt được của nhận thức. Chẳng những thế, huyễn tướng trong pháp giới duyên khởi cũng chẳng thể xác quyết bằng tứ cú. Như vậy, chân đế hay tục đế không bằng nghị luận mà thấu suốt. Chúng ta thường nghe câu: *"ly tứ cú, tuyệt bách phi"* hay *"ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt"* là nghĩa này. Tứ cú là bốn câu: có; không; cũng có cũng không; chẳng phải có chẳng phải không. Chấp vào bốn câu này là hữu vào tứ cú, thành 16 câu, vào ba thời là 48 câu. Chấp không ở bốn câu này cũng thành 48, cộng lại là 96, thêm bốn câu căn bản ở trên là 100, tức bách phi. Tâm hành xứ diệt là: *"Quên hết lời nói, dứt bặt suy nghĩ. Từ ngữ này biểu thị cảnh giới giác ngộ tuyệt đối, không còn lời nói hoặc ý nghĩ nào có thể diễn đạt được, tức cảnh giới đệ nhất nghĩa đế"* (Phật Quang Đại Tự Điển). Thực tướng thì thể tuyệt bách phi, lý siêu tứ cú; thực tuệ thì

ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt là vậy.

Thực tuệ là trí kim cang bát nhã phá trừ vọng tưởng, phân biệt, chấp trước. Quyền trí thì uyển chuyển không nhất định. Cả hai đều bất khả tư nghị. Thực tướng và thực tuệ đều không thể nghĩ bàn, vậy thì chúng sanh làm sao giải thoát nếu không có thực dụng? Đây chính là chỗ cần thiết có lực dụng của phương tiện để bồ tát thành tựu việc tự độ và độ tha; tức phương tiện thần diệu để chúng sanh thể nhập chỗ không thể trụ, không thể bàn. Chúng sanh thực hiện được sự thể nhập chính là thực dụng, tánh đức của giải thoát, chứng tỏ giải thoát không phải là cái gì không tưởng và mơ hồ. Cốt lõi của phẩm Bất Tư Nghị là chỗ này.

Câu chuyện về tòa sư tử là chứng minh rõ rệt, bắt đầu với Duy Ma Cật tìm hiểu thông tin từ Văn Thù, tức là bồ tát tu hành tham vấn trí tuệ Bát Nhã, vốn từng là thầy của bảy đời chư Phật quá khứ, truyền dạy pháp giải thoát bất khả tư nghị. Như Tâm Kinh tụng: *"Tam thế chư Phật y Bát Nhã Ba La Mật đa cố đắc A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề"*. Ba đời chư Phật nhờ Đại Trí Văn Thù mà đắc Nhất thiết chủng trí biết khắp tam thiên đại thiên thế giới, do đó vị trưởng giả đáng kính đã hỏi thăm đúng người để tìm mượn tòa ngồi cho hội chúng.

Tuy nhiên, yêu cầu của ông phải là **những Tòa Sư Tử tốt đẹp thượng diệu do công đức tạo thành** tức do trí tuệ và đạo hạnh kết hợp mà có. Duy Ma Cật trước hỏi là muốn cho hội chúng tin, sau chuyển dời các tòa sư tử về là hiển thật. Duy Ma Cật hỏi Văn Thù là nương vào thật tuệ. Ông hỏi mượn tòa ngồi để đáp ứng mong mỏi của hội chúng nhân đó mang lại cho chúng các tòa ngồi tốt đẹp nhất tượng trưng cho chỗ an trú tối thượng là pháp giải thoát bất tư nghị. Bồ tát vì chúng sanh mong cầu

mà hiện đến nói pháp; đây là thực dụng bất tư nghị. Bồ Tát Văn Thù giới thiệu về các tòa sư tử ở thế giới Tu Di Tướng của Phật Tu Di Đăng Vương với đầy đủ xuất xứ, lý lịch và chi tiết mô tả xác quyết thật tuệ hay pháp giải thoát là có thực, không phải là giả, đồng thời hiển bày quả công đức y báo thù thắng mang lại lòng tin cho hội chúng.

THẦN THÔNG HIỂN BÀY PHÁP GIỚI NHẤT NHƯ

Có lẽ trong các kinh điển Phật Giáo, thần thông được thể hiện nhiều nhất ở Kinh Duy Ma Cật. Điều này không lạ vì trọng lực của sự giáo huấn đặt trên tính thực dụng hơn là hình thức lý luận siêu hình đặc sệt màu sắc triết học. Ở phẩm đầu tiên, thần thông hiển hiện khi đoàn cư sĩ Bảo Tích dâng lọng báu và khi Phật ấn ngón chân xuống đất hiện cõi Phật trang nghiêm. Ở phẩm Đệ Tử, sau khi đảnh lễ ông Duy Ma Cật, Nghiêm Tịnh Phạm Vương và tùy tùng bỗng nhiên biến mất. Ta cũng có thể thấy sự thần kỳ khi ma vương và thiên nữ biến mất ở phẩm Bồ Tát. Ở phẩm Quán Chúng Sanh, thiên nữ rải hoa biến Xá Lợi Phất thành tướng nữ. Ở phẩm Phật Hương Tích, ông Duy Ma Cật biến ra hóa thân bồ tát sang cõi Chúng Hương của Phật Hương Tích thỉnh cơm thơm và cùng 900 vạn bồ tát nơi đó cùng về lại nhà ông Duy Ma Cật. Ở phẩm Hạnh Bồ Tát, Duy Ma Cật dùng thần thông mang trên tay cả hội chúng và toàn bộ các tòa sư tử đến gặp Phật. Lạ lùng hơn, ở phẩm Thấy Phật A Súc, Duy Ma Cật nhập định mang toàn bộ cõi Diệu Hỷ của Phật Bất Động về như mang một tràng hoa trưng bày cho hội

chúng xem.

Thần thông trong Kinh Duy Ma Cật có sức hấp dẫn, không phải vì bản thân của phép lạ, mà là vì nghệ thuật dùng hình ảnh, âm thanh làm chấn động hội chúng khi ông Duy Ma Cật muốn truyền đạt những gì vượt quá tri giác cảm quan và nhận thức lý luận. Bên cạnh tác dụng phá bỏ mọi quan niệm cố hữu của ý thức phân biệt, thần thông trong Kinh Duy Ma Cật còn làm đảo ngược chấp trước của chúng ta về sự hữu và sự sanh diệt, thông qua thần biến bất chấp chướng ngại về không gian và thời gian. Duy Ma Cật chọn thần thông làm phương tiện giáo hóa hiệu quả nhất, có thể thực hiện cùng một lúc xoay chuyển tâm thức nhiều người. Mọi người cùng một lúc và tùy mức độ chấn động ở căn cơ mà thể nhập pháp giải thoát bằng những cửa vào khác nhau. Đó là thực dụng không thể nghĩ bàn. Và cái bất tư nghị lớn nhất là chúng sanh tưởng như vô vọng lại được giải thoát, là nội dung cốt lõi của phẩm kinh này.

KINH VĂN: **Lúc ấy, trưởng giả Duy Ma Cật hiện sức thần thông tức thời Đức Phật ở cõi nước kia điều khiển ba vạn hai nghìn Tòa Sư Tử cao rộng nghiêm sạch đến trong nhà ông Duy Ma Cật. Các Bồ Tát, đại đệ tử, Đế Thích, Phạm thiên, Tứ Thiên Vương tất cả đều thấy việc xưa nay chưa từng thấy. Nhà ông Duy Ma Cật rộng rãi trùm chứa cả ba vạn hai nghìn Tòa Sư Tử không ngăn ngại, mà ở nơi thành Tỳ Da Ly cho đến bốn thiên hạ cõi Diêm Phù Đề cũng không bị ép chật, tất cả đều thấy y nguyên như thế.**

Sự phối hợp của Phật Tu Di Đăng Vương và Duy Ma Cật chuyển dời các tòa ngồi đồ sộ là thật tuệ ứng hiện thành phương tiện. Trượng thất của ông Duy Ma Cật, trong ý nghĩa biểu trưng, giống như thiền phòng là nơi diễn ra các công án hay mẫu đối

thoại ly kỳ mà mục đích là các thiền sư kích thích sự đắc pháp cho đệ tử nào đã chín muồi về nhận thức. Do đó, các tòa sư tử vừa là sự thách thức, vừa là khai thị cho hội chúng giác ngộ.

Tòa sư tử tượng trưng cho trí tuệ vô tướng mà có tướng, là tướng giác ngộ hiển lộ thì cao lớn vòi vọi như núi Tu Di. Pháp giải thoát thì không có lớn nhỏ. Hơn nữa sự lớn nhỏ là do duyên khởi giả dối kết hợp. Nhìn ra sự vô sai biệt của các pháp chính là đắc pháp giải thoát. Sự hiện bày không chướng ngại của ba vạn hai nghìn tòa sư tử đồ sộ trong nhà ông Duy Ma Cật chẳng mảy may ảnh hưởng gì đến không gian trượng thất, thậm chí ngay cả đối với toàn thành Tỳ Da Ly hay cả cõi Diêm Phù Đề. Ngay nơi sự hiện bày đó mà nhận ra pháp giới thể tánh vô sai biệt là đúng dụng ý của Duy Ma Cật. Hiện bày vô sai biệt ngay trong thế giới sai biệt đối đãi là thần lực bất tư nghị, vì nó phản ánh pháp giới nhất như và cả pháp giới sanh diệt đều bất tư nghị. Duy Ma Cật biểu diễn không phải để chúng ta trầm trồ khen ngợi sự thần kỳ. Chúng ta không hiểu dụng ý của bồ tát sử dụng phương tiện, chỉ thấy thần kỳ nên cố gắng lý giải bằng những thuyết lý cao xa như sự sự vô ngại của Hoa Nghiêm mà không biết rằng mình đang rơi vào hý luận chẳng ích lợi gì cho việc điều trị bệnh sanh tử, trước hết cho chính mình chứ đừng nói tới cho kẻ khác. Duy Ma Cật biểu diễn chỉ để kích thích, khai thị cho ta ngộ nhập thật tướng mà an trụ trên tòa sư tử. Tính thực dụng đó mới chính là không thể nghĩ bàn. Hiểu được dụng ý của Duy Ma Cật để tự giải thoát chính mình, lại là khó nghĩ bàn hơn.

THÁNH CHÚNG ĐĂNG TÒA

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật mời ngài Văn Thù Sư Lợi và các Bồ Tát thượng nhơn ngồi nơi Tòa Sư Tử, song phải hiện thân mình đứng cao bằng tòa kia. Tức thời các Bồ Tát có thần thông liền biến hiện thân hình cao bốn muôn hai nghìn do tuần đến ngồi nơi Tòa Sư Tử, còn các Bồ Tát mới phát tâm và hàng đại đệ tử đều không lên được.**

Chúng ta đã nhận ra tính thực dụng bất tư nghị của pháp giải thoát. Đến đây câu chuyện về tòa sư tử hướng chúng ta vào tính an trú bất tư nghị của pháp giải thoát.

Tất cả hội chúng đều chứng kiến sự thâu nhiếp thần diệu của các tòa sư tử vào trượng thất của Duy Ma Cật là việc chưa từng thấy nhưng chỉ có các vị đại bồ tát thể nhập thật tướng vô sai biệt của các pháp mới có thể đăng tòa. Các vị bồ tát sơ phát tâm và hàng đại đệ tử chưa triệt ngộ trí không, chưa liễu tâm vô trụ thì không thể lên tòa ngồi. Hiển sự bất tư nghị là dùng tâm vô trụ mà trụ chỗ không có chỗ trụ, nghĩa là trụ ở ba đức của giải thoát là thực tướng, thực trí và thực dụng. Thực tướng vô tướng; trụ ở cái không hình tướng là thần kỳ. Thực trí như ngọn Tu Di Đăng phát quang, lấy rỗng rang chiếu cùng tột lý không, tuy chiếu mà không chiếu mới là thực chiếu; trụ ở cái không chiếu mà chiếu, chính là thần diệu. Thực dụng là ở nơi phương tiện có hiệu quả thiết thực cho sự giải thoát mà dụng công tu hành, tuy tu mà không tu; trụ nơi không tu mà tu, chính là thần biến. Do đó, việc mượn tòa là để nói *"ưng vô sở trụ"*, hay nói nôm na là Duy Ma Cật vì muốn hội chúng không có chỗ ngồi nên mới mượn tòa ngồi. Quí vị xem tôi nói có vô lý không?

Bây giờ chúng ta xem qua kinh văn nói về mức độ thể nhập pháp giải thoát của hội chúng. Đây không có ý phân biệt cao thấp, nhưng do vì tính thực dụng của giải thoát nên có cấp độ an trú của tu chứng. **Ngài Văn Thù Sư Lợi và các Bồ Tát thượng nhơn ngồi nơi Tòa Sư Tử** ắt hẳn phải là bồ tát thập địa, tức Pháp Vân Địa trở lên Đẳng Giác Bồ Tát, thành tựu trí tuệ ba la mật chứng đắc pháp môn bất nhị, hoàn toàn thể nhập pháp giới bình đẳng nên nói: **thân cao bằng tòa kia**. **Các Bồ Tát có thần thông** sở dĩ **hiện thân hình cao bốn muôn hai nghìn do tuần** là các vị bồ tát từ địa thứ bảy trở lên, tức Viễn Hành Địa, tu chứng pháp vô sanh, được Vô sanh pháp nhẫn an trú bất động tâm ở địa thứ tám, Bất Động Địa, từng bước bước vào pháp giới nhất như bình đẳng ở địa thứ chín là Thiện Huệ Địa; vì còn là từng bước nên các ngài chỉ có thể hiện thân cao một nửa so với tòa sư tử nhưng cũng có thể đăng tòa thật trí. Từ bồ tát địa thứ sáu trở xuống chưa thấy pháp tánh rõ ràng, chỉ thấy tướng tam tế là nghiệp tướng , chuyển tướng và hiện tướng, chứng được A Lại Da Tâm, biết thân và bệnh sanh tử đều là vọng tưởng. Các vị đó ngược xuống các vị bồ tát sơ phát tâm, và cả hàng nhị thừa, tuy thấy được vọng tưởng nhưng do còn nhiều chướng ngại của phân biệt, chấp trước nên không thể đăng tòa.

KINH VĂN: **Lúc đó, ông Duy Ma Cật mời ngài Xá Lợi Phất lên tòa Sư Tử ngồi.**

Ngài Xá Lợi Phất đáp: Thưa cư sĩ! Tòa này cao rộng quá, tôi không lên được.

Ông Duy Ma Cật nói: Ngài Xá Lợi Phất, phải đảnh lễ Đức Tu Di Đăng Vương Như Lai mới có thể ngồi được.

Khi ấy, các vị Bồ Tát mới phát tâm và hàng đại đệ tử đều

đảnh lễ Đức Tu Di Đăng Vương Như Lai, rồi ngồi được ngay nơi Tòa Sư Tử.

Những vị chưa thể đăng tòa nói trên vì trí tuệ chưa vươn tới tương xứng với tầm cao của tòa ngồi. Đối với các vị này, Duy Ma Cật mời tôn giả Xá Lợi Phất đăng tòa trước là vì tôn giả là người đại diện cho hội chúng khi trước đó, tôn giả có ẩn ý khi tuyên bố **vì Pháp mà đến**. Đến đây, một lần nữa chúng ta lại thấy tôn giả Xá Lợi Phất biểu diễn xuất sắc vai diễn của ngài khi cố tỏ ra vụng về không thể đăng tòa và đành thú nhận với chủ nhà. Tính thực dụng bất khả tư nghị của pháp giải thoát không dung nạp sự bất lực, nên Duy Ma Cật bày cách: **phải đảnh lễ Đức Tu Di Đăng Vương Như Lai mới có thể ngồi được**.

Chắc mọi người quen thuộc câu thần chú: Om Mani Padme Hum (Án Ma Ni Bát Di Hồng)? Có một truyện cổ rất cảm động về câu chú này. Một bà lão ở vùng núi đồi hẻo lánh, quê mùa dốt chữ nhưng rất đỗi tin vào nguyện lực của Quán Thế Âm Bồ Tát. Bà lão không biết từ ai học được câu chú đó nhưng lại nhớ lầm là "Án Ma Ni Bát Di Xanh". Bà lão chuyên cần niệm câu chú mình nhớ lầm đó ròng rã ba mươi năm, chẳng cần biết ý nghĩa câu chú, miệng niệm, tâm hướng về Bồ Tát Quan Âm. Một ngày kia có vị tăng hành cước ngang qua, chợt thấy xa xa giữa núi đồi rực ánh hào quang. Đến gần, vị tăng mới biết hào quang phát ra từ nhà bà lão. Ông đến gặp bà và mới biết ánh hào quang có là do tâm chí thành và công đức niệm chú của bà, nhưng lạ một điều là khi nghe bà lão niệm, vị tăng nhận ra là câu chú bị phát âm sai. Bà lão được vị tăng cho biết là bà lâu nay đã niệm sai câu chú nên sinh buồn bã và thất vọng. Sau khi vị tăng rời đi một đoạn khá xa, ông quay nhìn lại thì không còn

thấy hào quang phát ra từ nhà bà lão nữa. Ông chợt nghĩ là do chính ông đã dập tắt tấm lòng chân thành của một người, ông quay lại và nói với bà lão rằng câu chú bà thường niệm là đúng, chỉ vì muốn thử lòng bà nên ông đã dối bà thôi. Nghe xong, bà lão vui mừng, không còn vẻ sầu não nữa. Cứ thế, ngày qua ngày bà cứ y theo câu chú sai mà niệm. Thời gian sau, cũng vị tăng đó đi ngang qua vùng núi đồi hẻo lánh kia lại thấy có ánh hào
quang tỏa sáng cả bầu trời.

Câu chuyện trên không cần lý giải dài dòng cũng giúp ta trực tiếp hiểu ngay tại sao trong pháp hội Tòa Sư Tử ở trượng thất ông Duy Ma Cật, **các vị Bồ Tát mới phát tâm và hàng đại đệ tử đều đảnh lễ Đức Tu Di Đăng Vương Như Lai, rồi ngồi được ngay nơi Tòa Sư Tử**. Thực thế, khi chúng ta thực hành công phu, cứ thoải mái niệm Phật, niệm chú, lần chuỗi, ngồi thiền, tụng kinh, bái sám với lòng tin chắc vào sự hộ niệm của chư Phật và Bồ Tát mà chẳng cần thắc mắc về hiệu quả của lòng thành. Đó là chúng ta tin vào thực dụng bất tư nghị của pháp giải thoát vậy. Đến đây, có thể quí vị nhìn ra được sự thâu nhiếp các tòa sư tử đặt vào căn nhà vuông vức nhỏ của ông Duy Ma Cật và cách toàn hội chúng đăng tòa, cả hai sự việc đều mô tả sự an trú của tâm vô trụ. Nghệ thuật diễn đạt tài tình của bản kinh một lần nữa được khám phá hết sức bất ngờ và đầy thú vị.

THẦN LỰC BỒ TÁT

TỪ THẦN BIẾN ĐẾN LIỄU NGỘ

KINH VĂN: **Ngài Xá Lợi Phất nói: Thưa cư sĩ! Thật chưa từng có. Như cái nhà nhỏ tí này mà dung được các tòa cao rộng như thế, mà nơi thành Tỳ Da Ly không có ngăn ngại, các tụ lạc, thành ấp, cùng những cung điện chư Thiên, Long Vương, quỉ thần trong bốn thiên hạ ở cõi Diêm Phù Đề cũng không ép chật.**

Nhân sự kiện hi hữu ba mươi hai ngàn tòa sư tử biểu hiện sự dung thông giữa cái lớn và cái nhỏ mà tôn giả Xá Lợi Phất kinh ngạc khen ngợi: **thật chưa từng có**. *"Lời tán thán của Xá Lợi Phất phác họa sâu rộng hai sự hiểu biết không thể nghĩ bàn của chư Phật và Bồ Tát về cái thông thường và cái chân thực cũng như cách các ngài có thể hiển thị những biểu hiện không thể nghĩ bàn"* (Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ- Thánh Đức Thái Tử). Cái thông thường ở đây là pháp giới chúng sanh. Cái chân thực chính là pháp giới nhất chân. Chư Phật và Bồ Tát thấu triệt cả hai pháp giới. Sự giác ngộ đó là không thể nghĩ bàn, đưa đến đại dụng là giải thoát cho chúng sanh.

Cổ đức và các nhà chú giải xưa nay đều lấy đó làm ý chính cho pháp bất tư nghị giải thoát. Các chú giải đó chỉ chú ý về thần lực của phương tiện bồ tát sử dụng mà bỏ quên khả năng tiếp thu của chúng sanh trước những biểu diễn phi phàm của bồ tát. Do đó, tính thực dụng của pháp giải thoát bất tư nghị chưa được khai phá triệt để. Từ thực tướng và thực tuệ mà có thực dụng, như Trạm Nhiên nói: *"Chư Phật, Bồ Tát trụ vào quả vị giải thoát bất tư nghị, có thần dụng lớn"* (Duy Ma Kinh Lược Sớ).

Quả vị giải thoát bất tư nghị mà Trạm Nhiên nói đó chính là

quả của nhân *"ưng vô sở trụ"*. Nói cách khác, tâm vô trụ trong câu chuyện toà sư tử là liễu nhân, chứ không phải sinh nhân, làm hiển lộ diệu tâm mà Kinh Kim Cang gọi là *"nhi sinh kỳ tâm"*. Vì vậy, pháp bất khả tư nghị giải thoát, mà Duy Ma Cật sẽ nói ở kinh văn tiếp theo, không gì khác hơn là chân tâm bản tánh vốn có như nhau ở chư Phật, bồ tát và chúng sanh.

Văn kinh tiếp theo kể về **thần lực giải thoát bất khả tư nghị của Bồ Tát**. Có bốn lần Duy Ma Cật nói: **Nếu Bồ Tát trụ nơi pháp giải thoát đó**; **Bồ Tát ở nơi pháp bất khả tư nghị giải thoát**; **Bồ Tát trụ nơi pháp bất khả tư nghị giải thoát**; **Bồ Tát trụ cảnh bất khả tư nghị giải thoát**. Điều đó có nghĩa là bồ tát vì đã liễu ngộ tự tâm, từ tự tâm mà ứng hiện phương tiện giáo hóa chúng sanh. Việc làm bồ tát vì thế đối với chúng ta thực là không thể nghĩ bàn.

Tuy nhiên, thông qua việc làm phi thường của bồ tát, chúng ta hoàn toàn có khả năng tiếp thu và liễu ngộ chân tâm bản tánh vì cường độ chấn động của những việc làm phi thường đó. Đó chính là điều tôi muốn nhấn mạnh ở đây. Làm sao chúng ta có thể? Cũng bằng cách các vị bồ tát đã làm, mà Duy Ma Cật hàm ý qua việc mượn tòa sư tử, là *"ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm"*. Nếu các vị Bồ Tát nói, chúng ta liền hiểu, hoặc các ngài làm việc gì, chúng ta liền trực nhận dụng tâm của các ngài, thì lợi ích chúng ta nhận được là vô cùng to lớn. Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn nói: *"Chẳng biết tự tâm, học đạo vô ích. Nếu ngay lời nói, liền biết bản tâm, đó là bậc đại trượng phu, thiên nhân sư, Phật"*. Nếu các Bồ Tát từ liễu ngộ tự tâm, y tâm vô trụ mà biểu diễn giáo hóa thì chúng ta nên theo trình tự ngược lại là từ sự giáo hóa đó, cho dù chỉ thoáng nhận ra chân tâm bản tánh, nên cứ y tâm vô trụ mà tu cho đến lúc đại triệt đại ngộ tâm lượng của

mình.

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật nói: Ngài Xá Lợi Phất! Chư Phật và chư Bồ Tát có pháp giải thoát tên là Bất khả tư nghị. Nếu Bồ Tát trụ nơi pháp giải thoát đó, lấy núi Tu Di rộng lớn nhét vào trong hạt cải vẫn không thêm bớt, hình núi Tu Di vẫn y nguyên, mà Trời Tứ Thiên Vương và Đao Lợi Thiên vương không hay không biết đã vào đấy, chỉ có những người đáng độ được mới thấy núi Tu Di vào trong hạt cải, đó là pháp môn Bất Khả Tư Nghị Giải Thoát.**

Đây là ví dụ đầu tiên nói về sự dung nhập giữa cái thật lớn và cái thật nhỏ, nếu ta theo dõi kỹ, sẽ hiểu Duy Ma Cật muốn nói gì. Thực tướng của các pháp quy về vô tướng. Lý không nếu đến chỗ rốt ráo thì không có cái gì dung nhập với cái gì; nghĩa là sự dung nhập không thành lập. Pháp tự tánh không có lớn nhỏ, cứng mềm. Hình thức lớn nhỏ là do tùy duyên tụ hợp không thật. Đây là mượn hình tướng khai thị cái không tướng. Do đó nói dung nhập là nhân duyên giả danh, là phương tiện trừ phân biệt chấp trước. Nếu trên tướng hữu mà luận, thì nhỏ có thể bỏ vào lớn, là hợp lý có sự dung nhập, nhưng lớn bỏ vào nhỏ thì nghịch lý, không có sự dung nhập. Tướng lớn nhỏ, tánh cứng mềm đều không nhất định. Một vật có thể lớn hay cứng so với vật này, nhưng lại nhỏ hay mềm so với vật khác; nên sự vật dung thông nhau chỉ có nghĩa tương đối. Thậm chí, bằng tư duy trừu tượng ta có thể hình dung ngoài không gian ba chiều của con người, còn có các không gian đa chiều khác có những loài sống khác đang tồn tại song song với vũ trụ của chúng ta mà không lấn áp hay hũy hoại nhau. Ta và các loài sống đó thấy nhau thì có sự dung thông, còn như không thấy nhau thì hai thế giới không dung nạp. Vậy thì trên tướng hữu mà nói thì sự dung

nạp hay không dung nạp, sự tương khắc hay tương sanh không phải là vấn đề.

Vì sao? Vì hễ còn là vọng thức thì còn chướng ngại; tất cả pháp đều do tâm trụ trước, phân biệt mà thành, đều do tâm thức vọng động mà chuyển. Nếu thấu lý duy thức sở biến thì nghĩa duy tâm sở hiện tự nhiên rõ ràng; ta cứ theo sự kiến đạo mà trừ chấp trước phân biệt, phản vọng hoàn chân. Nếu phản vọng hoàn chân thấy được pháp giới thể tánh vô sai biệt thì chứng được tâm bao thái hư, lượng chu sa giới không mảy may chướng ngại. Đó là chân tâm bình đẳng, hàm dung không hữu như gương phản chiếu hư không và vật tượng mà không bị chướng ngại và không hề quá tải. Về nghĩa lý của tâm bao thái hư, lượng chu sa giới, Tịnh Không pháp sư giảng: *"Điều thứ nhất phải biết là khởi tâm động niệm. Ở đây có hai nghĩa: khởi tâm là tự tánh, động niệm là A Lại Da. Khởi tâm là chân tâm, động niệm là vọng tâm. Bất luận là chân tâm hay vọng tâm, chỉ cần vừa động là chu biến pháp giới...Thứ hai là hiện tượng...xuất sanh vô tận là ý niệm có thể khắp pháp giới, hư không giới, sanh khởi biến hóa. Điều này bất khả tư nghì, khởi tác dụng lớn đến như vậy. Thứ ba là hàm dung không hữu, điều này rất quan trọng. Hàm dung không hữu là gì? Là tâm lượng. Hàm không là tâm bao cả vũ trụ. Dung hữu là lượng khắp pháp giới"* (Tịnh Độ Đại Kinh Diễn Giải, tập 344, Hòa thượng Tịnh Không). Phật chỉ khảy móng tay, ấn ngón chân thì quốc độ thanh tịnh, trang nghiêm hiện bày. Chúng ta chỉ một niệm vô minh thì ba cõi sáu đường đầy đủ. Ở Phật, bồ tát, là tâm vô ngại bất tư nghị, ở chúng sanh là tâm vọng động không có hạn lượng. Lấy bất tư nghị vô ngại trừ bất tư nghị vọng động là bất tư nghị giải thoát. Ngài Trạm Nhiên viết: *"Quán chúng sinh một niệm*

tâm vô minh tức là tâm Như Lai. Nếu thấy được tâm này thì có thể đem núi Tu Di để vào hạt cải nào có ngại gì? Các việc bất tư nghị sau này dầu cùng kiếp nói cũng không hết, đều là ý này. Nên văn nói: Giải thoát của chư Phật phải tìm ở tâm hạnh chúng sinh, nếu quán tâm hạnh chúng sinh thì được giải thoát của Phật. Trụ vào giải thoát này thì có thể hiện được các việc bất tư nghị như thế" (Duy Ma Kinh Lược Sớ). Chúng ta cũng có thể nói: nếu thấy tâm lượng này, thì sự giải thoát không còn là khó, mà có thể thực hiện ngay trong hiện đời.

PHÁ PHÁP TƯỚNG TRONG KHÔNG GIAN

Trở lại ví dụ về núi Tu Di và hạt cải, núi Tu Di là địa đại. **Lấy núi Tu Di rộng lớn nhét vào trong hạt cải** là phá tướng lớn nhỏ của các pháp. **Hình núi Tu Di vẫn y nguyên**; là pháp vị hay tánh như của địa đại vẫn như vậy. Đó là phá chấp tướng chứ không phá pháp. Chúng sanh nào dù trong sát na ngộ tánh, lập tức thấy được điều đó; là nghĩa của: **Chỉ có những người đáng độ được mới thấy núi Tu Di vào trong hạt cải**. Duy Ma Cật lấy núi Tu Di là địa đại làm ví dụ chung cho bảy đại (đất, nước, gió, lửa, không, kiến, thức). Phá chấp trụ một đại là phá chấp vào cả bảy đại; tức nghĩa là phá tướng hữu hay sự lập thành thế giới và chúng sanh vậy. Đây là điểm quan trọng đầu tiên của phá tướng.

KINH VĂN: **Lại lấy nước bốn biển lớn cho vào trong lỗ chân lông, không có khuấy động các loài thủy tộc như cá trạnh, ngoan đà, mà các biển lớn kia cũng vẫn y nguyên.**

Các loài rồng, quỉ thần, A Tu La v.v...đều không hay không biết mình đi vào đấy, và các loài ấy cũng không có loạn động.
Nước bốn biển là thủy đại. Đổ nước bốn biển vào lỗ chân lông mà các loài thủy tộc **đều không hay biết** và biển lớn vẫn nguyên vẹn là phá tướng lưu chuyển của thế giới, vì nếu thế giới thực sự bị dời động thì các loài sống đã bị quấy nhiễu bởi biển nước chuyển dời. Đây là phá chấp trụ vào tướng động của các pháp, là điểm phá tướng quan trọng thứ hai.
KINH VĂN: **Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Bồ Tát ở nơi pháp bất khả tư nghị giải thoát, rút lấy cõi Tam Thiên Đại Thiên Thế Giới nhanh như bàn tròn của thợ gốm rồi để trong bàn tay hữu quăng ra ngoài khỏi những thế giới như số cát sông Hằng, mà chúng sanh trong đó không hay không biết mình có đi đâu, lại đem trở về chỗ cũ, mà người không biết có qua có lại, và thế giới ấy cũng vẫn y nguyên.**
Dường như vị cư sĩ bác học Duy Ma Cật có kiến thức rất uyên bác về vũ trụ học, vì ví dụ này chứng tỏ ông đã nhìn ra chuyển động xoay tròn của các hành tinh và các thiên hà **nhanh như bàn tròn của thợ gốm**. Vũ trụ xoay nhanh như vậy mà có thể rút nhặt ra một thiên hà. Hành động này mang ý nghĩa phá tướng tương tục của thế giới vô thường. Đặt trọn thiên hà trong tay và ném đi thì quả là hình ảnh trác tuyệt mà chưa từng có một họa sĩ nào có thể nghĩ ra. Hình ảnh tóm gọn
vũ trụ và quăng mạnh đi không chỉ là phá tướng tương tục mà phá luôn tướng an trụ của thế giới trong hư không; vì nếu hư không và không gian thực có để vạn vật an trụ trong đó thì khi thế giới bị ném đi, chúng sanh đã bị văng đi tán loạn trong không gian vũ trụ. **Lại đem trở về chỗ cũ** mà chúng sanh và thế giới vẫn y nguyên là không trừ tướng không của hư không,

cũng chẳng trừ tướng có của chúng sanh và thế giới. Đây là điểm phá tướng quan trọng thứ ba.

Tuy ba ví dụ ở trên phá tướng hữu, tướng động, tướng an trụ của các pháp, nhưng vẫn hàm dung tướng có của chúng sanh và thế giới, tức chánh báo và y báo, cũng có nghĩa là bảo toàn luật nhân quả ba đời của sanh tử.

PHÁ PHÁP TƯỚNG THEO THỜI GIAN

KINH VĂN: **Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Hoặc có chúng sanh nào ưa ở lâu trong đời mà có thể độ được, Bồ Tát liền kéo dài bảy ngày ra làm một kiếp để cho chúng sanh kia gọi là một kiếp; hoặc có chúng sanh nào không ưa ở lâu trong đời mà có thể độ được, Bồ tát liền thâu ngắn một kiếp lại làm bảy ngày, để cho chúng sanh kia gọi là bảy ngày.**

Trên là phá chấp trước tướng của các pháp có tồn tại, động dời, tăng giảm trong không gian. Ví dụ ở đây chỉ ra chính tâm niệm của chúng ta làm ra thời gian, thông qua đó phá tướng sanh diệt của các pháp. Đây là điểm phá tướng quan trọng thứ tư. Điều này chúng ta đã xét qua ở những chương phẩm trước. **Kéo dài bảy ngày ra làm một kiếp**, nhưng thực ra vẫn là bảy ngày. **Thâu ngắn một kiếp lại làm bảy ngày**, nhưng thực ra vẫn là một kiếp. Nếu khéo nhìn ra chính sự chấp trước của chúng ta vào sanh diệt là nguyên nhân tạo ra thời gian thì có thể hiểu thần lực của bồ tát làm thời gian co giãn. Một niệm chiêm bao đêm trước là dài. Hôm sau thức giấc lại biết là ngắn. Một ngày hạnh phúc ở cõi tiên sao quá ngắn, trăm năm dưới

thế đau khổ lại quá dài. Nhận ra sanh diệt là vọng, chính là dụng tâm của bồ tát hiển thị biểu diễn thần thông kéo dài, rút ngắn thời gian. Đọc kinh văn đến đây, không biết quý vị có cảm nhận như tôi rằng ông Duy Ma Cật ám chỉ vị bồ tát trụ ở pháp bất tư nghị kia không ai khác hơn là chính tự tâm chúng ta? Thực vậy, vì chỉ có tự tâm ta mới cảm nghiệm được thời gian khi nỗi niềm mong nhớ ai đang nặng trĩu trong lòng:

Sầu đong càng lắc càng đầy
Ba thu dồn lại một ngày dài ghê
(Truyện Kiều – Nguyễn Du)

Và cũng chỉ chính chúng ta mới cởi trói được cho mình nếu buông xuống mọi vọng niệm dính mắc. Mọi hướng dẫn phá tướng đều là phương tiện có tác dụng khiến ta không còn ngộ nhận các pháp thực là nguyên nhân của phiền não và chợt hiểu rằng chính tâm lượng của mình thiên biến vạn hóa thành cái gọi là vũ trụ và nhân sinh. Tất cả đều không có thật nghĩa, toàn là tưởng tượng mà thôi.

Do đó, khi Duy Ma Cật nói: **Bồ Tát trụ nơi pháp bất khả tư nghị giải thoát**; là ông ám chỉ những ai đang nguyện theo con đường bồ tát nếu ở tâm vô trụ mà lìa tất cả tướng, tất sẽ chứng được tất cả pháp xuất sanh từ tự tâm tự tánh của chính mình.

NHIẾP VẠN PHÁP, KHÔNG HỦY PHÁP TƯỚNG

KINH VĂN: **Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Bồ Tát trụ nơi pháp bất khả tư nghị giải thoát, đem những việc tốt đẹp của tất cả cõi Phật gom về một nước chỉ bày cho chúng sanh.**

Lại nữa, Bồ Tát đem tất cả chúng sanh ở tất cả cõi Phật để trên bàn tay hữu của mình rồi bay đến mười phương bày ra cho ai cũng thấy tất cả mà bản xứ không lay động. Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Những đồ cúng dường chư Phật của chúng sanh trong mười phương, Bồ Tát làm cho tất cả đều thấy nơi một lỗ chân lông. Lại nữa, bao nhiêu nhựt nguyệt, tinh tú trong các cõi nước ở mười phương, Bồ Tát đều làm cho mọi người thấy rõ nơi một lỗ chân lông.

Trên là phá tướng, chỉ trừ chấp trước chứ không hủy hoại tướng nên có đoạn kinh văn tiếp. Phật pháp không có pháp nhất định, nên câu nói *"ly nhất thiết tướng, tức nhất thiết pháp"* không triệt bỏ các tướng mà thâu nhiếp các pháp về tự tâm. Duy Ma Cật đưa ra hình ảnh rất ngoạn mục là bồ tát gom **tất cả chúng sanh ở tất cả cõi Phật**, **bao nhiêu nhựt nguyệt, tinh tú** là nghĩa thâu nhiếp mười pháp giới. **Để trên bàn tay hữu** hay **nơi một lỗ chân lông** cho mọi người đều thấy, là hiển bày lý duy tâm sở hiện, ngoài tâm không pháp. Chẳng những các pháp giới mà ngay cả tâm hạnh chúng sanh, được tượng trưng bởi **những đồ cúng dường chư Phật của chúng sanh trong mười phương** cũng đều thu về một tâm niệm. Sự thâu nhiếp ấy là bất khả tư nghị vì nó chỉ phá chấp trụ tướng chứ không hoại tướng các pháp, nên tuy nhiếp về tự tâm nhưng ai ai cũng thấy rõ.

KINH VĂN: **Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Bao nhiêu thứ gió ở các cõi nước trong mười phương, Bồ Tát có thể hút vào trong miệng mà thân không hề tổn hại, những cây cối ở bên ngoài cũng không xiêu, ngã, trốc, gảy. Lại khi kiếp lửa cháy tan cõi nước ở mười phương, Bồ Tát đem tất cả lửa để vào trong bụng, lửa cũng vẫn y nguyên mà không chút gì làm**

hại. Lại quá số cát sông Hằng thế giới Phật về phương dưới, lấy một cõi Phật đem để cách khỏi số cát sông Hằng thế giới ở phương trên như cầm mũi kim nhọn ghim lấy một lá táo mà không tổn hại.

Bồ tát tu hành hiểu rõ lý duy tâm sở hiện, nên thâu nhiếp muôn vàn hình tướng của vạn pháp về chân tâm tự tánh, không còn trụ tướng mà thấy biết như thật các pháp, các tướng xuất sanh làm sao, thành hình làm sao, an trụ làm sao, và hoại diệt làm sao. Nghĩa là tuy vô trụ nhưng phải biết rõ ràng tướng sanh diệt của vạn pháp; biết ngọn ngành tất cả mà tâm chẳng hề bị suy động. Đoạn kinh văn trên nói về gió là xác định cần phải biết rõ ràng về sự thành hình tướng thế giới, ví dụ về lửa là công nhận tướng hoại diệt của sự sự vật vật, về dời chuyển phương hướng cõi Phật là minh chứng tướng trụ của thế giới.

Kinh Lăng Nghiêm viết: *"Cái giác thì sáng suốt, cái hư không thì không hay biết, hai cái đối đãi với nhau, thành có lay động, cho nên có phong luân nắm giữ thế giới"*. Một niệm bất giác sanh vũ trụ hư không và tâm thức đối đãi, giao nhau, xoay vần loạn động, đó là phong luân hay gió động chuyển tạo thành thế giới. Và do duyên nghiệp chúng sanh thật nhiều sai biệt nên có nhiều gió nghiệp tạo thành thế giới y báo của chúng sanh. Kinh Hoa Nghiêm và Luận Du Già Sư Địa cũng có nói đến các loại gió góp phần kiến tạo tam thiên đại thiên ở kiếp thành. Duy Ma Cật đề cập đến **bao nhiêu thứ gió ở các cõi nước trong mười phương** là có ý nói đến tướng lập thành thế giới đều quy về bản tâm nên nói: **Bồ Tát có thể hút vào trong miệng**. Tuy nhiên bao nhiêu gió nghiệp cũng đều là vọng, nên chẳng thể gây hại gì cho tự tánh, còn gọi là Pháp thân thường trụ, do đó kinh văn nói: **mà thân không hề tổn hại**. Và tuy thế giới là

vọng, nhưng rất thực đối với chúng sanh, do đó chúng sanh đang tu bồ tát đạo cũng không trụ trước tướng không, mà cần biết rõ ràng rằng thế giới y báo cũng có sanh cũng có hữu; đó là nghĩa tại sao **những cây cối ở bên ngoài cũng không xiêu, ngã, trốc, gảy**. Ở ví dụ núi Tu Di là phá tướng hữu và tướng thành, trong khi ở đây lại là nghiêng về nghĩa lập thành và tồn tại; đó là Duy Ma Cật muốn phá đổ cái tật bệnh chấp trước bất trị của chúng ta, nghe nói phá tướng liền chấp chặt vào sự đốn phá.

Cũng tương tự ví dụ về gió, ở ví dụ về lửa, Duy Ma Cật đề cập đến tướng hoại diệt của vạn pháp, vì lửa là đại diện cho sự hủy diệt. Khi kiếp trụ của thế giới sắp hết, hỏa tai nổi lên, bắt đầu thiêu hủy cõi Dục giới và tầng sơ thiền của Sắc giới. Chúng sanh nhiều phước đức chuyển sanh lên cõi Nhị thiền. Duy Ma Cật đã phá tướng động ở ví dụ biển nước, phá tướng trụ ở ví dụ quăng ném thiên hà, phá tướng sanh diệt ở ví dụ co giãn thời gian, nhưng không hề phủ nhận thế giới có hủy hoại khi nói: **Lại khi kiếp lửa cháy tan cõi nước ở mười phương**. Thế nhưng, tướng lửa là do tâm tạo, nếu thâu nhiếp về tâm, thì hiện tướng lửa tuy là vọng, chẳng thể nào nguy hại
đến chân tánh. Hiểu được như vậy thì chúng sanh đang tu hành bồ tát đạo dù đang ở trong biển lửa của kiếp hoại cũng không mảy may bị chướng ngại.

Nếu ở ví dụ quăng ném thiên hà, Duy Ma Cật phá tướng trụ của các pháp, thì trong đoạn kinh văn trên, sự dời chuyển và an vị một cõi Phật, từ phương dưới xa xôi lên tít mãi phương trên bất kỳ, thật nhẹ nhàng và dễ dàng, chứng minh tướng trụ của cõi nước hay thế giới. Hai sự việc này không hề mâu thuẫn vì trụ hay không trụ thì thế giới, vũ trụ, hay pháp giới đều không

ngoài tâm mà có, vì pháp bất tư nghị chính là tâm hàm dung không hữu như chúng ta đã nói qua.

LƯU XUẤT HIỂN THỊ PHÁP TƯỚNG

KINH VĂN: **Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Bồ tát trụ cảnh bất khả tư nghị giải thoát hay dùng thần thông hiện làm thân Phật hoặc hiện thân bích chi Phật, thân thanh văn, thân đế thích, thân phạm vương, thân đế Chúa, hoặc thân chuyển luân thánh vương. Các thứ tiếng to, tiếng vừa, tiếng nhỏ ở các cõi nước mười phương đều biến thành tiếng Phật diễn nói pháp vô thường, khổ, không, vô ngã và những pháp của chư Phật ở mười phương nói ra làm cho khắp tất cả đều được nghe.**

Đoạn kinh văn trên đề cập đến thực dụng của pháp giải thoát ở khía cạnh hiển thị bất tư nghị. Thâu nhiếp và hiển thị là hai mặt biểu hiện của tự tâm. Thâu nhiếp là vạn pháp quy tâm. Hiển thị là tâm lưu xuất vạn pháp. Bồ tát được pháp giải thoát thì pháp pháp không thể ràng buộc. Chẳng những thế, bồ tát tự tại hiện đủ âm thanh sắc tướng vì sự giải thoát của chúng sanh.

Sự thị hiện, phân thân thành trăm nghìn muôn ức của chư Phật, bồ tát không chỉ giới hạn là hiện thân Phật, mà là vô lượng vô biên thân chúng sanh đủ các chủng loại, thành phần, với mục đích duy nhất là độ chúng sanh giải thoát. Điều này chúng ta có thể thấy trong Kinh Địa Tạng Bồ Tát Bổn Nguyện, ngài Địa Tạng bạch Phật: *"Con phân hiện thân hình ra ở cùng khắp trăm nghìn muôn ức hằng hà sa thế giới. Trong mỗi thế giới*

hóa hiện trăm nghìn muôn ức thân. Mỗi thân đó hóa độ trăm nghìn muôn ức người làm cho quy kính ngôi Tam Bảo, khỏi hẳn vòng sanh tử hưởng vui Niết Bàn". Trước đó, Đức Phật có nói với Bồ Tát Địa Tạng rằng: *"Ta phân ra nhiều thân độ thoát những hạng chúng sanh mỗi mỗi sai khác như thế. Hoặc hiện ra thân trai, hoặc hiện ra thân gái, hoặc hiện ra thân Trời, Rồng, hoặc hiện ra thân quỉ thần, hoặc hiện ra rừng, núi, sông, ngòi, ao, rạch, suối, làm lợi ích cho mọi người, để rồi độ họ được giải thoát"*. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm và Kinh Pháp Hoa đều có nói đến Bồ Tát Quán Thế Âm tùy theo căn cơ và lòng khát ngưỡng của chúng sanh mà ứng hóa hiện thân đồng như chúng sanh để độ chúng
giải thoát. Phật và bồ tát, các ngài vẫn hiện thân vô biên, mà không có tướng để thấy. Trong Kinh Phật Thuyết A Di Đà, ở cõi Cực Lạc có các loài chim quý như khổng tước, anh võ, bạch hạc do Phật A Di Đà biến hóa ra, ngày đêm cất tiếng êm ái thuyết pháp Phật, các hàng cây báu, lưới báu rung vang âm
thanh hòa nhạc khiến các chúng sanh cõi ấy luôn khởi niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng. Đó là thanh âm vi diệu của chư Phật và bồ tát không lúc nào không vang vọng mười phương, mà không có tiếng để nghe. Chỉ cần chúng sanh nào có tâm, sẽ thấy cái không thể thấy, nghe cái không thể nghe, chúng sanh đó lập tức trực nhận bản tâm, minh tâm kiến tánh, khởi tu hành, xa lìa phiền não, vào giai vị tu đạo của địa thứ hai Ly Cấu Địa. Vì sao? Vì vạn pháp tức là Phật Pháp. Vì núi rừng, sông biển, chim thú, gió thổi, cây rung đều là Phật cả.

TÍNH THỰC DỤNG CỦA PHÁP GIẢI THOÁT

KINH VĂN: **Ngài Xá Lợi Phất! Nay tôi chỉ nói qua thần lực giải thoát bất khả tư nghị của Bồ Tát như thế, nếu nói cho đủ đến cùng kiếp cũng không hết được.**
Khi đó ngài Đại Ca Diếp nghe nói pháp môn Bất Khả Tư Nghị Giải Thoát của Bồ Tát, ngợi khen chưa từng có, mới bảo ngài Xá Lợi Phất rằng: Ví như có người ở trước người mù phô bày các thứ hình sắc, người mù kia đâu thể thấy được. Nay tất cả hàng Thanh Văn nghe pháp môn bất khả tư nghị giải thoát này cũng đâu thể hiểu được. Người trí nghe pháp môn này mà ai chẳng phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Tại sao chúng ta mất hẳn giống ấy, đối với pháp Đại Thừa này đã như hột giống thúi? Tất cả hàng Thanh Văn nghe pháp môn bất khả tư nghị giải thoát này đều phải than khóc tiếng vang động cõi
Tam Thiên Đại Thiên Thế Giới, còn tất cả Bồ Tát nên hết sức vui mừng mà vâng lãnh pháp ấy. Nếu có Bồ Tát nào tin hiểu pháp môn bất khả tư nghị giải thoát này thời tất cả chúng ma không thể làm gì được.
Khi ngài Đại Ca Diếp nói như thế rồi có ba vạn hai nghìn vị Thiên Tử đều phát Tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.

Duy Ma Cật **chỉ nói qua thần lực giải thoát bất tư nghị của Bồ Tát** chứ không trực tiếp nói pháp môn giải thoát, vì đã là pháp bất tư nghị thì xa lìa tư duy, ngôn ngữ nghị luận. Thực tướng và thực tuệ chỉ có thể thâm nhập bằng thực dụng. Thông qua tính thực dụng, tính khả thi mà chúng sanh có thể kiến đạo, tu đạo và đắc đạo. Điều này là chân thực. Nếu không nắm được

ý nghĩa này, chúng ta sẽ sa vào hý luận và bằng lòng với những kiến giải không chút ích lợi gì cho việc thanh lọc tâm hồn chứ chưa nói tới giải thoát khỏi đau khổ. Chư Phật, Bồ Tát với lực dụng vô biên, phương tiện vô lượng nên Duy Ma Cật chỉ nói sơ lược những dụng ý cốt yếu khi các ngài biểu diễn thần dụng độ sanh, chứ **nếu nói cho đủ đến cùng kiếp cũng không hết được**.

Khi đó ngài Đại Ca Diếp nghe nói pháp môn Bất Khả Tư Nghị Giải Thoát của Bồ Tát, ngợi khen chưa từng có. Thực ra, Duy Ma Cật không có một câu chữ nào mô tả pháp môn bất tư nghị đó, mà chỉ nói về thần lực không thể nghĩ bàn của bồ tát nếu trụ ở pháp giải thoát bất tư nghị. Chúng ta cần phân biệt rõ chỗ này. Ông Duy Ma Cật không nói mà tôn giả Đại Ca Diếp đã nhận ra, hiểu được và **ngợi khen chưa từng có**; chúng ta đừng quên Duy Ma Cật thuyết kinh này là vào thời Phương Đẳng, tức là chưa tới thời Pháp Hoa Niết Bàn là lúc Đức Phật chỉ thẳng Phật tánh. Do đó, theo thiển ý, pháp giải thoát bất tư nghị mà Duy Ma Cật ngụ ý trong chương phẩm này cũng chính là đóa sen Chánh Pháp Nhãn Tạng mà sau này Đức Thế Tôn truyền trao trong hội Niêm Hoa Vi Tiếu cho ngài Đại Ca Diếp đại triệt đại ngộ. Như vậy, theo ý tôi, ngay ở pháp hội vườn xoài của ông Duy Ma Cật, tôn giả Đại Ca Diếp đã liễu ngộ pháp giải thoát khi chứng kiến sự kiện toà sư tử và nghe qua các câu chuyện Duy Ma Cật kể về thần lực của bồ tát. Chính vì thế Đại Ca Diếp mới cảm thán: **Nay tất cả hàng Thanh Văn nghe pháp môn bất khả tư nghị giải thoát này cũng đâu thể hiểu được**. Lời cảm thán ấy lại được bày tỏ với tôn giả Xá Lợi Phất, vị trí tuệ đệ nhất trong hàng Thanh Văn. Đồng thời với sự chứng tỏ Đại Ca Diếp đã ngộ nhập pháp môn bất tư nghị, lời

cảm thán đó bộc lộ sự tiếc thương cho các đệ tử Thanh Văn của Phật lâu nay trú ẩn quá lâu nên sinh chấp trước pháp phương tiện thời A Hàm để trở thành hạt giống mục rữa, mọng lép chồi khô.

Đại Ca Diếp đại biểu cho người đã ngộ nhập dụng ý của Duy Ma Cật nên mới có nhận định về sự lĩnh ngộ của hội chúng đối với pháp bất tư nghị. Phàm phu không tài nào hiểu được **như người mù kia đâu thể thấy**. Nhị thừa chỉ phần ít tin hiểu, vui mà **than khóc tiếng vang động cõi Tam Thiên**, nên cần khuyến khích. Các bồ tát tùy chỗ chứng đắc **hết sức vui mừng mà vâng lãnh pháp ấy**, thọ nhận tiến tu. Đại Ca Diếp nói với Xá Lợi Phất vì Xá Lợi Phất **vì Pháp mà đến**, tức là đại diện cho chúng sanh nào chân thực cầu Pháp, không kể là phàm phu, nhị thừa hay bồ tát. Dù cho chúng sanh ở bất
kỳ căn cơ nào mà có thể tin hiểu dụng ý của Duy Ma Cật cũng đều có khả năng tiếp nhận hoàn toàn pháp giải thoát khó nghĩ bàn. Hay nói cách khác, pháp giải thoát đáp ứng đầy đủ lòng chân thành cầu giải thoát của chúng sanh. Chính vì vậy, sau khi ngài Đại Ca Diếp nói, có tới **ba vạn hai nghìn vị Thiên Tử đều phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác**. Con số này vừa bằng con số tòa sư tử mà ông Duy Ma Cật mượn về; tượng trưng cho sự tương xứng của pháp giải thoát bất tư nghị của chư Phật, bồ tát và lòng khát ngưỡng và khả năng tiếp nhận của chúng sanh.

KINH VĂN: **Bấy giờ, ông Duy Ma Cật nói với ngài Đại Ca Diếp rằng: Ngài Đại Ca Diếp! Các vị làm ma vương trong vô lượng vô số cõi nước ở mười phương phần nhiều là bực Bồ Tát trụ nơi pháp bất khả tư nghị giải thoát, vì dùng sức phương tiện giáo hóa chúng sanh nên thị hiện làm ma**

vương. Lại nữa, ngài Ca Diếp! Vô lượng Bồ Tát ở mười phương, hoặc có người đến xin tay, chân, tai, mũi, đầu, mắt, tủy não, huyết thịt, da xương, xóm làng, thành ấp, vợ con, tôi tớ, voi ngựa, xe cộ, vàng bạc, lưu ly, xà cừ, mã não, san hô, hổ phách, trân châu, đồi mồi, y phục và các món ăn uống, mà người xin đó phần nhiều là bực Bồ Tát trụ pháp bất khả tư nghị giải thoát dùng sức phương tiện đến thử thách để làm cho các Bồ Tát kia thêm kiên cố. Vì sao? Bồ Tát trụ pháp bất khả tư nghị giải thoát có thần lực oai đức nên mới dám làm việc bức ngặt để chỉ bày cho chúng sanh những việc khó làm như thế. Còn kẻ phàm phu hạ liệt không có thế lực, không thể làm bức ngặt được Bồ Tát, ví như con long tượng dày đạp, không phải sức lừa kham chịu nổi. Đó là môn trí tuệ phương tiện của Bồ Tát ở nơi pháp bất khả tư nghị giải thoát vậy.

Bản dịch của Huyền Trang có thêm câu cuối là: *"Khi pháp này được nói xong, có tám ngàn Bồ Tát chứng nhập cảnh giới giải thoát bất khả tư nghị, vốn chỉ có thể được chứng nhập bằng trí lực của phương tiện thiện xảo của Bồ Tát"*. Con số tám ngàn vừa đúng tổng số bồ tát theo ngài Văn Thù đến nhà ông Duy Ma Cật; chứng tỏ rằng từ bồ tát sơ phát tâm cho đến các địa cao hơn, nếu tin hiểu và thọ nhận đúng đắn pháp tu bất tư nghì sẽ chắc chắn được giải thoát khó mà nghĩ bàn.

Tóm lại, bồ tát tu hành hay chúng sanh đang tu bồ tát đạo, nếu khéo dùng tâm vô trụ, đều có thể thâu nhiếp tất cả pháp, phá tất cả tướng, tự thành tựu sự tu hành và có năng lực ứng dụng phương tiện, tùy duyên hiển thị giáo huấn. Vị bồ tát có thần lực này tất nhiên là từ hàng Bất Động Địa trở lên, tự tại thị hiện các tướng không chướng ngại. Do suốt thông pháp tướng nên

không trừ tướng nào mà không hiện thân được, dù làm ma vương, hoặc kẻ xấu ác nhất, miễn sao thực dụng mang cho chúng sanh lợi ích giải thoát. Thậm chí bồ tát có thể là một người hay xin xỏ, cầu cạnh, bộc lộ vẻ níu bám hạ tiện, chỉ để kích thích thành tựu cho chúng sanh tu hành, hoặc làm gương mẫu cho chúng sanh thấy những việc ti tiện, xấu xa, khó làm, các ngài lại làm được cũng chỉ vì mục đích độ sanh.

Trong nghĩa thực dụng, Đại Ca Diếp minh chứng cho hàng thanh văn có thể thể nhập pháp giải thoát bất tư nghị. Trong nghĩa độ sanh, ma vương và những kẻ ti tiện cầu cạnh lại là bồ tát hóa thân chứng tỏ đại dụng khó nghĩ bàn.

Đọc hết chương phẩm này, bạn nghĩ sao? Theo tôi, chỉ cần tin, hiểu và làm theo lời Phật dạy thì chắc chắn chúng ta có tòa sư tử để ngồi. Bất tư nghị là không cần nói, chỉ cần thực dụng mang lại lợi ích giải thoát là đúng với nguyện lực của ba đời chư Phật.

CHƯƠNG 7

PHẨM QUÁN CHÚNG SANH

CHÂN DUNG CHÚNG SANH

Trong chương đầu tiên, phẩm Phật Quốc, tôi nêu ý kiến rằng triết lý sắc không chỉ là sự nhắc nhở, gợi ý cho vấn đề khác quan trọng hơn, là thực tế dính mắc giữa chúng sanh với nhau.

Giải quyết vấn đề này chính là mục đích thực tiễn độ sanh của đạo Phật, làm cho mình và người đều giải thoát. Trong Chú Giải Duy Ma Kinh, Tăng Triệu dẫn lời ngài Cưu Ma La Thập: *"Nếu thường tại hữu thì trói buộc nơi tướng chấp, nếu thường tại không thì xả bỏ gốc thiện"*. Chúng ta không thể phủ nhận sự hiện hữu của mình và tha nhân trong mối quan hệ tương tác không thể tránh khỏi có những hệ lụy phiền não. Đây là khẳng định một thực tế cần giải quyết.

Do vậy mà, trong quan hệ với chúng sanh, bồ tát đang tu hành, vì để tránh hý luận của ngôn từ về sắc không, cần có cái nhìn thấu đáo về bản chất của chúng sanh, để từ đó việc tu hành và độ sanh trở nên mỹ mãn. Bản chất không thật chẳng loại trừ ý nghĩa chúng sanh là một tồn tại trong quan hệ. Quán chúng sanh vì thế phải hội đủ hai tư thế có và không. Nhìn thế nào và làm ra sao, Bồ Tát Văn Thù sẽ thay chúng ta hỏi Duy Ma Cật trong chương phẩm này.

QUÁN CHÚNG SANH NHƯ HUYỄN

KINH VĂN: **Lúc bấy giờ, ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi ông Duy Ma Cật rằng: Bồ Tát quán sát chúng sanh phải thế nào? Ông Duy Ma Cật đáp: Ví như nhà huyễn thuật thấy người huyễn của mình hóa ra, Bồ Tát quán sát chúng sanh cũng như thế. Như người trí thấy trăng dưới nước, thấy mặt trong gương, như ánh nắng dợn, như vang của tiếng, như mây giữa hư không, như bọt nước, như bóng nổi, như cây chuối bền chắc, như chớp dừng lâu; như đại thứ năm, như ấm thứ sáu, như tình thứ bảy, như nhập thứ mười ba, như**

giới thứ mười chín. Bồ Tát quán sát chúng sanh cũng như thế. Như sắc chất cõi vô sắc, như mọng lúa hư, như thân kiến của Tu Đà Hoàn, như sự nhập thai của A Na Hàm, như tam độc của A La Hán, như tham giận phá giới của Bồ Tát chứng Vô Sanh Nhẫn, như tập khí phiền não của Phật, như người mù thấy sắc tượng, như hơi thở ra vào của người nhập diệt tận định, như dấu chim giữa hư không, như con của đàn bà không sanh đẻ, như phiền não của người huyễn hóa, như cảnh chiêm bao khi đã thức, như người diệt độ thọ lấy thân, như lửa không khói. Bồ Tát quán chúng sanh cũng như thế đó.

Chúng sanh là loài hữu tình, do năm uẩn giả hợp mà thành, có tâm thức và bị phiền não trói buộc trong sanh tử. Để trả lời câu hỏi của ngài Văn Thù: **Bồ Tát quán sát chúng sanh phải thế nào**, ông Duy Ma Cật xác định lập trường tiên quyết: **Ví như nhà huyễn thuật thấy người huyễn của mình hóa ra**. Đó là yêu cầu chúng ta phải thấy được ta, vì ta cũng là một chúng sanh, và chúng sanh đồng là huyễn hóa, không có thực. Chúng ta nên lưu ý câu hỏi của Bồ Tát Văn Thù không hề đặt vấn đề giáo hóa chúng sanh, mà là trí quán. Bồ tát ở đây là chúng sanh đang tu bồ tát đạo. Phải tự hiểu mình là chúng sanh đang tu, phải thực hành trí quán như thế nào, phải tu thế nào, phải làm gì để cởi bỏ thắt gút, dính mắc ràng buộc mình và chúng sanh. Nghĩa là bồ tát dùng trí quán đúng như thật, do thực hành Như Huyễn Tam Ma Đề mà không thấy có mình, cũng không thấy có người. Từ đó hành giả đang tu có thể buông bỏ những chấp trước không cần thiết, xua tan vô minh và phiền não, và từ đó đem lại lợi ích cho mình và cho cả chúng sanh.

Sự lầm lẫn tai hại của chúng ta là khi nhận ra mình có mặt trên

đời cũng là lúc ta bám víu vào cái ngã đối diện với một thế giới đầy rãy tha nhân. Chấp chúng sanh tướng gắn liền chấp ngã tướng, hay nói theo kinh văn ở phẩm Văn Thù Bồ Tát là ngã tưởng và pháp tưởng là gốc điên đảo vọng tưởng gây bệnh sanh tử. Tuy nhiên phẩm Văn Thù chỉ trừ ngã tưởng và pháp tưởng, đến phẩm này, Duy Ma Cật mới phá chấp chúng sanh tướng. Trong muôn vàn pháp tướng, Duy Ma Cật chọn chúng sanh để quán vì chúng sanh là gần gủi nhất với cái ngã trong quan hệ đối người tiếp vật của chúng ta. Vì vậy, để ý nghĩa quan trọng của việc độ sanh bộc lộ hết nhân sinh quan tích cực, phẩm Quán Chúng Sanh là cần thiết.

Mặt khác, phẩm Bất Tư Nghì nêu ra tính thực dụng và khả thi của sự giải thoát, do đó dễ đưa đến hiểu lầm rằng có chúng sanh thực để hóa độ. Hơn nữa, dù cho chúng ta suy nghĩ sao về sự thị hiện bệnh của Duy Ma Cật, là quyền hay là thực, hoặc nói chung là chư Phật và bồ tát có đến với cõi đời để cứu độ hay không, thì suy nghĩ đó mặc nhiên hàm chứa quan điểm là cuộc đời này có thực, chúng ta có thực, và người người đều có thực. Đau khổ và giải thoát bỗng nhiên trở thành hai thái cực có thực đối chọi nhau. Phẩm Văn Thù thuyết minh về đau khổ. Phẩm Bất Tư Nghị thuyết minh về giải thoát. Phẩm Quán Chúng Sanh thành chương phẩm riêng biệt là để tiếp nối hoàn thiện hai chương phẩm trước. Duy Ma Cật thuyết Quán Chúng Sanh chính là để ngăn chúng ta không chấp ngón tay là mặt trăng vậy.

Câu trả lời đầu tiên của Duy Ma Cật có thể nói là định đề xác quyết nguyên tắc tánh không khi quán sát chúng sanh. Chúng sanh còn có nghĩa là tập chúng duyên sanh, nghĩa là bất kỳ cái gì được sanh ra đều do nhân duyên tích tập. Vấn đề là cái sống

của loài hữu tình, bao gồm ta, tha nhân, mỗi mỗi đều là dòng tâm thức miên viễn trôi chảy không ngừng. Cái sống đó có thực sự trôi chảy không hay chỉ là huyễn hóa? Quán Chúng Sanh chỉ bày cách cho chúng ta thực hành trí quán làm sao để tự giải đáp.

Duy Ma Cật không đưa ra bất kỳ lý luận hay sự phân tích nào sau khi câu trả lời đầu tiên như một tiền đề. Giống như một vị thầy già nua đã sống gần hết cuộc đời, đưa ra thật nhiều ví dụ để truyền lại cho lớp học trò non nớt những kinh nghiệm từng trải. Sau lời đầu tiên như là tựa đề của bài học, Duy Ma Cật đưa ra 30 ví dụ. Vị cư sĩ già dặn đáng kính của chúng ta có chủ ý rõ ràng khi đưa số lượng ví dụ như vậy. Ông không cần ta động não phân tích, lý luận gì cả. Những thứ đó vô ích. Ông chỉ cần ta quan sát, không khởi tâm động niệm, chỉ chú tâm quán sát tới khi nào thâm nhập được bản chất huyễn hóa của chúng sanh.

Quán chúng sanh huyễn không có nghĩa cho rằng chúng sanh là sản phẩm của chính tâm mình, mà phải đạt tới căn bản tự tha nhất như, ta và người rốt ráo đều thanh tịnh. Nếu chấp khư khư rằng chúng sanh là tự tâm ta sinh ra, sẽ dễ có nguy cơ sa vào bẫy sập của ma hành ấm như Kinh Lăng Nghiêm có dạy. Tướng hiện tại của chúng sanh là do lầm lẫn của tự tâm, nên vốn thanh tịnh nay trở thành ô nhiễm. Tướng chúng sanh không phải tự sanh ra, không phải do cái khác sanh ra, không phải tự nhiên cũng không phải do nhân duyên. Nếu tạm nói thì là cộng nghiệp và biệt nghiệp có sức mê gây ra vọng kiến có tướng chúng sanh. Ngài Đạo Sinh (355-434) nói: *"Chẳng phải không có người huyễn, nhưng không phải người thật"*. Đó cũng cùng một ý của ngài Cát Tạng: *"Như huyễn thì có mà chẳng phải có,*

chẳng phải có mà có". Rốt ráo chúng sanh chỉ là giả danh, là ảnh tượng, là hư vọng mà thôi.

Một loạt hình ảnh từ ánh trăng dưới nước cho đến làn chớp trên không mà Duy Ma Cật lấy làm ví dụ không ngừng lại ở ý nghĩa chúng là ảo ảnh. Cần có cái nhìn xuyên thấu màn sương ảo ảnh dụ hoặc kia. Người trí **thấy trăng dưới nước**, biết có trăng trên trời; **thấy mặt trong gương**, tự biết pháp thân; nhìn **ánh nắng dợn**, biết có mặt trời chân lý. Người trí nghe **vang của tiếng**, liền ngộ được tánh nghe. **Mây giữa hư không** cũng như màn sương, tuy không chạm được, nhưng làm hiển lộ tánh thấy. Dù là vật thoắt còn thoắt mất như **bọt nước... bóng nổi... như chớp** hoặc dù là vật thể cụ thể ta nhìn thấy, chạm được như **cây chuối bền chắc** rốt cuộc cũng chẳng có gì là cốt lõi, bản chất thực thụ cả. Quán xuyên suốt tướng hư dối của chúng sanh, chúng ta có thể biết cái giả không rời cái thật mà có, biết cái giả là muôn vàn hiện thân của cái thật. Thế mới biết rằng ta và chúng sanh tuy là hư vọng nhưng không ngoài diệu chân như tánh. Quán chúng sanh được như thế là thấy đạo lý bất khả đắc. Và nhiệm mầu hơn là tuy bất khả đắc nhưng chúng sanh lại là dấu hiệu của thực tại tiềm ẩn mà chúng ta không thể thuyết minh bằng trí thức nhưng có thể thực chứng bằng quán chiếu và tu hành.

Thấy được cái ẩn, trở lại quán cái hiện tướng, ta có thể khám phá ra cái hiện có rốt ráo cũng không hề có, **như đại thứ năm, như ấm thứ sáu, như tình thứ bảy, như nhập thứ mười ba, như giới thứ mười chín**. Đó là những cái không hề có. Phật thuyết có bốn đại là đất, nước, gió, lửa; năm uẩn là sắc, thọ, tưởng, hành, thức; tình thức có sáu là nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý; mười hai nhập là sáu căn và sáu trần; mười tám giới là

sáu căn, sáu trần và sáu thức. Cái đáng chú ý là số lượng. Không kể số lượng là bao nhiêu, có số lượng là không thực, vì không hề có chuyện kết hợp, tích tụ các đơn vị để trở thành cái có số lượng, như chúng ta đã nói qua ở chương 5: "Quán duyên khởi càng sâu sắc hơn khi ta nhận ra bản thân sự kết hợp cũng là giả dối. Sự kết hợp kia là không thực thì tướng các pháp không được thành lập, nên gọi là giả hợp". Chúng sanh cũng cùng đạo lý vô sở hữu như vậy. Thêm nữa, mỗi hạn mục như đại, uẩn, căn, nhập, giới đều bị giới hạn bởi số lượng. Vượt ngoài số lượng đó, ta không thể quan niệm được đó là cái gì. Điều này chứng tỏ nhận thức lý tính của con người có hạn. Những gì nằm trong phạm vi nhận thức thì ta cho là có. Những gì vượt ngoài phạm vi đó, ta nhất định là không tồn tại. Và nếu quán chúng sanh như là cái ngoài số lượng, vượt qua tầm nhận thức thì sự tồn tại của chúng sanh phải là cái bất khả tư nghì. Không chỉ là cái thực, mà cả cái giả, cái huyễn cũng khó mà nắm bắt. Đó là lý do tại sao tôi tin rằng trước khi con người bước chân ra khỏi thái dương hệ này thì vũ trụ đã vào kiếp Không rồi. Và đó cũng là tiền đề của quán bình đẳng không giữa cái chân thực và cái huyễn hóa.

Đúng là có những chuyện không thể có, nhưng không nhất định là không; cũng như có nhiều chuyện rõ ràng mắt thấy tai nghe, nhưng không thực là có. Xem xét chúng sanh đến tột cùng, chúng ta mới vỡ lẽ rằng chẳng thể nói rành mạch chuyện có chuyện không. Sắc tức là không. Không tức là sắc. Thực hành sâu sắc quán chúng sanh đến tột cùng là thấy bình đẳng không vậy. Tâm, Phật, chúng sanh cũng cùng đạo lý bình đẳng như vậy.

Quán chúng sanh **như sắc chất cõi Vô Sắc**. Theo lý thường

thì cõi Vô Sắc không có hình tướng hay sắc chất. Nhưng nếu quán tận nghĩa thâm sâu, chẳng những cõi Vô Sắc mà cả tam giới đều là diệu sắc phản ánh Như Lai Tạng vốn bao trùm vũ trụ tam thiên đại thiên. Bồ tát chứng pháp thân thấy được chúng sanh là hóa thân của chư Phật, cõi nước chúng sanh cũng là cõi nước Phật.

Quán chúng sanh **như mọng lúa hư**, như hạt giống mục nát mà nảy mầm. Đúng đó là chuyện không thể xảy ra, nhưng không nhất định là vậy. Chúng sanh vốn có hạt giống Phật tánh nhưng vì mê lầm nên hiện tại đang là hư thối; nếu khéo vun trồng lại thì tất có ngày nảy mầm thành tựu quả Bồ Đề. Chẳng phải Kinh Đại Bát Niết Bàn nói hàng Nhất Xiển Đề cũng có thể thành Phật đó sao?

Cũng từ bản chất huyễn hóa hay nguyên tắc tánh không, ta có thể nhận ra vô số đạo lý tuyệt diệu chỉ có thể thâm nhập bằng quán chiếu chứ không do lý luận. **Thân kiến của Tu Đà Hoàn** là chuyện không thể có, vì người chứng quả vị này đã đoạn được ba kiết sử là thân kiến, hoài nghi và giới cấm thủ; làm sao sinh kiến chấp về thân tướng? Bước sâu thêm, từ sự phá chấp về thân sinh diệt mà thấy được thân thật không sinh diệt; từ cái thân tướng giả dối mà thấy được chúng sanh đồng một pháp thân bất sanh bất diệt. Chúng sanh hiện có, **như sự nhập thai của A Na Hàm, như tam độc của A La Hán** cũng là điều không tưởng vì bậc chứng quả vị A Na Hàm, còn gọi là Bất Lai, nghĩa là sau khi thân hoại liền hóa sanh ở cõi Tịnh Cư mà nhập niết bàn, không còn thọ sanh nữa; còn quả vị A La Hán, có nghĩa là bậc đã dứt trừ mọi phiền não (sát tặc), đáng tôn kính (ứng cúng) và đã thoát ly sanh tử (bất sanh) thì làm sao mà nổi tham, sân, si. Nghĩa rốt ráo của bất sanh là không còn ảo tưởng

về sự sanh diệt, là nhận ra không hề có cái gọi là sanh diệt. Quán chúng sanh **như tham giận phá giới của Bồ Tát chứng Vô sanh nhẫn, như tập khí phiền não của Phật** cũng cùng đạo lý vô sanh như vậy.

Nếu đã quán như thế mà không thẩm thấu nghĩa vô sanh thì chúng ta thử quán chúng sanh là pháp độ của chư Phật. Nghĩa là hãy xem người người việc việc đều là Phật và bồ tát tùy duyên thị hiện để độ chính chúng ta. Nếu tâm ta chân thật cảm nhận được như thế thì mọi việc trái đạo lý, mọi chướng ngại, mọi oan gia trái chủ đều trở thành thân thuộc hay thị giả hoặc bạn bè giúp đỡ cho ta.

Ngu xuẩn nhất của chúng ta là thích nói lý lẽ và cố chấp vào những gì mắt thấy tai nghe. Rõ ràng là xã hội đủ các hạng người, thế giới đủ các loài sinh sôi nảy nở mà vị lão sư lẩm cẩm kia cứ bảo ta xem như không hề có một ai. Chúng ta cứ khăng khăng nói người khác là có thực và thường hay gây phiền toái cho mình. Thái độ đó chẳng khác nào ta đang bênh vực cho những điều vô lý như người mù có thể thấy, chim bay để lại dấu, tượng đá lại sinh con.

Lại một lần nữa, Duy Ma Cật cho thấy nếu khéo quan sát, ta sẽ nhận ra ở chúng sanh những dấu hiệu của cái ẩn tàng không phải là đối tượng của nhận thức lý tính. Chúng sanh **như người mù thấy sắc tượng**; mù thì làm sao thấy, nhưng không phải không có tánh thấy. Chúng sanh không thể có **như hơi thở ra vào của người nhập diệt tận định**; không còn hơi thở tức mạng căn đã dứt, không còn tái sinh, nhưng huệ mạng vẫn thường còn. Chúng sanh còn không có, huống hồ gì tâm dong ruỗi của chúng sanh vốn như hơi thở. Chúng sanh **như dấu chim giữa hư không** nhưng người trí có huệ nhãn vẫn thấy rõ

vết tích của chân không diệu hữu. Chúng sanh không có thực **như con của thạch nữ**, huống hồ là tướng nam nữ ở chúng sanh. Hiện hữu của chúng sanh vô lý **như phiền não của người huyễn hóa** nhưng khán giả nhanh mắt sẽ nhận ra trò ảo thuật là do bàn tay khéo léo của nhà ảo thuật bởi pháp chẳng ngoài tâm. Chúng sanh tồn tại mơ hồ **như cảnh chiêm bao khi đã thức**. Do đó mà nếu ta cứ một mực ương ngạnh cho chúng sanh thực có khác nào mù quáng tin vào cái vô lý **như người diệt độ thọ lấy thân, như lửa không khói**.

NGHỆ THUẬT NHIẾP ẢNH CHÂN DUNG

Những ví dụ sau cùng của Duy Ma Cật chính là nhắm thẳng vào kiến chấp của chúng ta vậy. Đạo lý là ở chỗ này. Người còn không thực có thì buồn vui, yêu hận và những xung động thường nhật của mọi người quanh ta chỉ là diễn xuất. Chúng ta còn chưa chịu buông bỏ thì đợi tới chừng nào? Nhà thơ Bùi Giáng (1926-1998) hẳn là quan sát người đời thật tinh tường và vô tư mới có thể nhẹ nhàng viết những câu lục bát giản dị mà hết sức có thần:

Chiều nay ra phố dạo phường
Nhìn xem thiên hạ áo hường quần lam
Người ta có vẻ dung hàm
Rong chơi từng cặp tràn lan vĩa hè
Tôi nhìn tôi ngắm tôi nghe
Nghe là nghe mộng không nghe tò mò

Một loạt 30 ví dụ đầy ấn tượng mà Duy Ma Cật gợi ý, phơi

bày ra nhiều góc cạnh của một hình ảnh và nhiều hướng nhìn cho người quan sát. Duy Ma Cật quả là nhà nhiếp ảnh đầy kinh nghiệm nhanh tay lia máy chụp bắt mọi ngóc ngách chân dung của chúng sanh. Chỉ trong một đoạn kinh văn ngắn gọn như trên, với những ví von đẹp mắt, Duy Ma Cật đã chỉ ra ba pháp quán mà Đức Phật hướng dẫn trong Kinh Viên Giác và Kinh Thủ Lăng Nghiêm: tam ma đề, tam ma bát đề, và thiền na; sau này Thiên Thai Trí Giả Đại Sư hết sức thiên tài nêu ra ba pháp quán tương đương là giả, không và trung quán. Chúng ta nên nghiền ngẫm các ví dụ trên, thực hành trí quán, quán sâu đến mức tận cùng mà Trạm Nhiên gọi là *"bản tế kim cang của tâm tánh"*, chứng nhập chỗ không tịch của Phật và chúng sanh. Nghĩa là từ ba quán (giả, không, trung) và ba đế (thế đế, chân đế, và đệ nhất nghĩa đế) mà thành tựu nghĩa bình đẳng không, từ các tướng thâu nhiếp về nhất tâm, từ nhất tâm hiển thị các tướng.

Thực tuệ xuyên suốt ba quán. Giả phá hữu, không phá giả, trung phá không. Tuy vậy, chưa thực chứng trung đạo thì mọi nói năng, thuyết lý vẫn còn là hý luận vọng chấp, không một chút lợi gì cho sự giải thoát. Vượt qua sự chấp trước trung đạo, từ trung nhập chân, chính là thành tựu đạo chủng trí của bồ tát, được thể hiện bằng sự im lặng vang dội sau này của Duy Ma Cật vậy. Quán chiếu không cần theo thứ tự nhất định từ giả nhập không, không nhập giả rồi vào trung đạo. Cách thức như vậy quá lý thuyết khuôn khổ. Cần xoay trở vấn đề, hình tượng để bóc trần bản chất. Nhìn đàn chim đang bay, người có tâm cơ linh hoạt sẽ thấy không có tiến trình sanh tử. Hoặc có người thấy chim bay mà ngộ tánh thấy ở mình. Hoặc có người nhận ra mình là mình, chim là chim, chẳng dính líu gì nhau. Thiền

sư Hương Hải (1628-1715) lại dường như chẳng thấy gì khi viết:

Nhạn quá trường không
Ảnh trầm hàn thủy
Nhạn vô di tích chi ý
Thủy vô lưu ảnh chi tâm

Tạm dịch:
Vừa khi cánh nhạn lưng trời
Đáy hồ lạnh buốt, bóng rơi thình lình
Nhạn bay riêng lối vô tình
Thản nhiên nước chẳng giữ hình làm chi

Còn chúng ta có thể thấy chúng diệu hữu trên không như đã nói. Quán sát chúng sanh thực linh hoạt như vậy mới thấy suốt bản chất chúng sanh. Duy Ma Cật tạo cơ hội cho chúng ta khi dùng tới 30 ví dụ. Vạn pháp đa dạng, chúng sanh vô lượng thì số lượng ví dụ nhiều hơn cũng là phương tiện thực hành quán chiếu. Đối với ba pháp quán xa ma tha, tam ma bát đề và thiền na, Đức Phật dạy trong Kinh Viên Giác: *"Nếu lại chúng sanh độn căn đời sau, tâm muốn cầu đạo, không được thành tựu, do xưa có nhiều nghiệp chướng, cần phải siêng sám hối, thường khởi hi vọng, trước đoạn thương ghét, ganh tị, dua nịnh, cầu tâm thắng thượng, ba thứ tịnh quán, theo học một việc quán này không được, lại thực hành quán kia, tâm không phóng xả, lần lượt cầu chứng".*

Quán tới khi nhận ra vấn đề không phải là có hay không có đối tượng quán, mà là chợt nảy thắc mắc là ai đang quán. Đó chính là lúc các tướng đối đãi ở chúng sanh không sanh, chỉ còn thuần một nghi tình là ai đang thấy, nghe, hiểu biết. Giải quyết nghi tình ấy không phải là vấn đề chính đặt ra ở đoạn kinh văn này.

Cái chủ yếu là lúc nảy sinh nghi tình cũng là lúc tâm thức xa lìa tướng chúng sanh. Lúc ấy là lúc ta yên lặng tự biết rõ ràng. Sự biết rõ ràng đó là bản chất, là tự tánh của tâm, có hay không có đối tượng, vẫn chiếu sáng minh bạch. Trong cái biết rõ ràng ấy không có phân ly chủ thể và đối tượng, chỉ còn thuần tự tánh biết. Thức thứ sáu chuyển hoạt dụng phân biệt thành diệu quan sát. Đó chính là lúc không còn thấy tướng thiện ác, tướng người tốt, kẻ xấu, tướng bạn bè hay kẻ thù. Quán thấu suốt để cuối cùng ngộ ra những dính mắc ở thế gian đều phát sanh từ si ái và tình chấp.

KHI MẶT TRỜI LÓ DẠNG

ĐỨC TƯỚNG CHÂN THẬT CỦA TÂM TỪ

KINH VĂN: **Ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi: Nếu Bồ Tát quán sát như thế, phải thực hành lòng từ như thế nào?**
Ông Duy Ma Cật đáp rằng:
-Bồ Tát quán sát như thế rồi phải tự nghĩ rằng: Ta phải vì chúng sanh nói pháp như trên, đó là lòng từ chân thật.

Câu hỏi của Bồ Tát Văn Thù là nghi vấn tất nhiên phải nảy sinh vì nếu chúng sanh không thực có, tức đối tượng không có thì lòng từ làm sao có được vì không có đích nhắm.

"Nói quán chúng sanh, quán tức đạt chiếu. Pháp năm ấm là chúng, tụ hợp để thành con người là sanh. Vả lại ở các xứ mà

thọ sanh gọi là chúng sanh" (Cát Tạng- Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ). Quán chúng sanh là quán gồm cả ta và người, không riêng gì người. Do đó khi trí chứng là chứng cả ta và chúng sanh đều huyễn, là tịch diệt, vô tướng, không phiền não, cũng chẳng luân chuyển. Quán chúng sanh mà thành tựu đệ nhất nghĩa đế, đạt chiếu thâm sâu thì lòng từ tự nhiên phát khởi. Ví như khi mặt trời ló dạng thì sự ấm áp bắt đầu lan tỏa, trùm khắp thế gian. Nắng càng cao thì nhiệt lượng càng nhiều. Cũng vậy, trí chứng càng sâu thì lòng từ càng thấm đậm. Phật thuyết trong Kinh Hoa Nghiêm: *"Nhất thiết chúng sanh giai hữu Như Lai trí huệ đức tướng"* (tất cả chúng sanh đều có trí huệ và đức tướng của Như Lai). Trí huệ là Phật tánh. Đức tướng là tâm từ.

Như vậy, chúng sanh vốn sẵn có Phật tánh và tâm từ. Chúng sanh vì phiền não che đậy mà không thấy được Phật tánh. Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn, thánh nhân nhị thừa do tín thuận mà tin có Phật tánh, bồ tát thập trụ tuy biết có Phật tánh, nhưng chưa được rõ ràng. Bồ tát quán suốt ba đế: thế đế tức chúng sanh duyên; chân đế tức pháp duyên; đệ nhất nghĩa đế thấy trung đạo tức vô sở duyên, không có chỗ duyên nên được tâm bình đẳng, ví như xem cha mẹ và kẻ oán ghét mình như nhau. Bồ tát quán được vậy tức đã trụ sơ địa mà khởi phát tâm từ. Bồ tát chứng Vô sanh pháp nhẫn trở lên có biểu hiện tâm từ rất rõ rệt. Chúng ta tuy trí chưa chứng ngộ tự tánh, nhưng nếu theo học, tập tu, sửa chữa những quan niệm, ý tưởng sai lầm, những hành vi bất thiện, những lời nói không tự kiểm soát, dần đi từ sự vào lý, không lo không có ngày ngộ tánh mà hiển lộ lòng từ. Huân tu lâu ngày, khi cơ duyên chín muồi sẽ tự ngộ. Trí đã chứng thì tâm từ lưu xuất. *"Trên nền tảng của tâm đã bắt đầu hiển lộ vì những che chướng chấp ta chấp chúng sanh đã nhẹ*

bớt, chúng ta bắt đầu cảm nghiệm được lòng từ hay lòng thương yêu như một thực tại vốn đã có từ muôn đời nơi chúng ta" (Đương Đạo- Thực Hành Con Đường Bồ Tát Qua Kinh Duy Ma Cật).

Nói cách khác, tâm từ là hiệu quả của quán chiếu. Đức tướng hay tâm từ hiển lộ theo mức độ thành tựu của quán chiếu và trí chứng. Tâm từ lưu xuất từ giác ngộ tự tánh, không do tập thành, không do nhân duyên cũng không phải tự nhiên mà có. Giác ngộ tự tánh tuôn chảy lòng từ, nghĩa là trí huệ hiện đức tướng và biểu hiện thành sự thực hành vô tâm. Vì vô tâm nên hành mà không hành, tâm từ do đó thành nơi nương náu chân thực cho chúng sanh. Theo Luận Đại Trí Độ, thấy có chúng sanh đau khổ mà khởi lòng cảm thương là chúng sanh duyên từ; không thấy có chúng sanh, chỉ thấy có pháp năm uẩn mà khởi từ tâm là pháp duyên từ; không thấy chúng sanh, cũng không thấy pháp uẩn mà có tâm từ là vô duyên từ.

Tình người theo quan niệm thế gian, chữ Nhân của đạo Khổng, lòng bác ái của Công giáo đều là chúng sanh duyên từ vì trong đó có chủ thể khởi phát tình thương và có đối tượng mà tình yêu thương nhắm đến. Do đó món quà trao tặng không ngoài vật dục đầy đủ của thế gian. Tất nhiên trong đó cũng có sự quên mình và lòng vị tha, thế nhưng, đó chỉ là pháp sanh diệt vì chúng sanh chưa hoàn toàn hết khổ. Thánh nhân nhị thừa thấy khổ là tập hợp của năm uẩn, nên lấy pháp vô ngã làm thuốc chữa bệnh khổ nhưng cũng chưa rốt ráo dứt trừ bệnh tưởng . Chúng sanh duyên từ và pháp duyên từ theo nghĩa đó vẫn còn nằm trong vọng tưởng. Bồ tát *"quán chúng sanh thiệt, thành chẳng phải chúng sanh, quán chẳng phải chúng sanh, thành chúng sanh thiệt, đều tùy ý mà thành không có hư vọng"* (Kinh

Đại Bát Niết Bàn). Quán như thế nên vào trung đạo mà thuyết pháp vô sanh cho chúng sanh an vui tột cùng; **đó là lòng từ chân thật**.

Vô duyên từ là lòng từ chân thật. Từ là ban vui. Chúng sanh cả đời tìm vui mà không biết rằng tự thân mình còn là huyễn thì cái vui đó có gì là thật. Bồ tát đang tu, do trí chứng lẽ thật, nhằm lợi ích chúng sanh, nói ra sự thực, mang lại cho chúng sanh đệ nhất nghĩa pháp lạc, gọi là thực hành lòng từ chân thật. Hơn nữa, khi chúng sanh thấy được sự thực, mọi dính mắc ràng buộc giữa ta và người, giữa người và người sẽ dễ dàng tan biến. Bồ tát đang tu, vì còn đối người tiếp vật, để tháo mở gút mắc cho chúng sanh, trong đó có chính mình, cần thiết phải nói thẳng và thật. Biết ta và người vì mê huyễn mà có, cần thiết nên nói nên nhắc. Nói là nói ra sự thực vọng tưởng có người có ta ở chúng sanh. Nhắc là nhắc cho nhớ trí tuệ Phật và đức tướng Từ là cái vốn sẵn có của chính mình, không gì là mới mẻ cả. Trong sự nói nhắc ấy không hề có một vật. Không hề có người nói, và người nghe là huyễn, pháp huyễn cũng không, thì sự nói nhắc kia không có gì là xót thương cho người nghe cả. Nghĩa là tâm hành từ cũng không. Đó chính là lòng từ chân thật vậy.

Nhờ sự chân thật ấy mà chúng sanh cảm nhận được lòng từ của bồ tát. Không thể dùng nhận thức lý tính để lý giải tâm từ, chỉ có thể cảm nhận mà hiểu. Một khi chúng sanh cảm nhận được, lập tức lòng từ như hương trầm xông ướp vào tâm và lan tỏa sang chúng sanh khác. Sự cảm nhận này chỉ có thể có được thông qua kinh nghiệm giao tiếp cụ thể. Khi chúng ta giao tiếp với ai đó và cảm nhận được từ người đó như một nơi nương tựa an toàn vô điều kiện, chúng ta sẽ tin rằng người đó hẳn là

một vị bồ tát. Kinh nghiệm đó giống như cảm giác khi chúng ta bước vào thánh đường trang trọng của một nhà thờ hoặc chánh điện tôn nghiêm của một tự viện. Kinh nghiệm giao tiếp cụ thể đó là cách chúng sanh hiểu tâm từ của bồ tát.

Nếu từ chúng sanh nhìn, lòng từ chính là cảm nhận của chúng sanh nương tựa vào bậc giác ngộ. Nếu từ bồ tát đang tu, ta có thể hiểu lòng từ là **lấy bệnh mình mà thương bệnh người**. Từ sự cảm nhận mà hiểu được lòng từ, chúng sanh được cảm hóa và thay đổi cách nhìn, cách ứng xử đối người tiếp vật mà tự cứu chính mình. Nhờ đó, phiền não dứt trừ, trí huệ thăng tiến, tâm từ lưu xuất và lan tỏa như pháp môn Vô Tận Đăng mà Duy Ma Cật trao các thiên nữ mang về cung trời tiếp nối vô tận. Đó là nghĩa chân thật của lòng từ.

TÁNH ĐỨC CỦA TÂM TỪ

KINH VĂN: **Thật hành lòng từ tịch diệt, bởi vì không sanh. Thật hành lòng từ không nóng bức, bởi không có phiền não. Thật hành lòng từ bình đẳng, bởi ba đời như nhau. Thật hành lòng từ không đua tranh, bởi không có khởi. Thật hành lòng từ không hai, bởi trong ngoài căn trần không hiệp. Thật hành lòng từ không hoại, bởi hoàn toàn không còn. Thật hành lòng từ kiên cố, bởi lòng không hủy hoại. Thật hành lòng từ thanh tịnh, bởi tánh các pháp trong sạch. Thật hành lòng từ vô biên, vì như hư không.**

Ngay chính câu hỏi của Bồ Tát Văn Thù, **nếu Bồ Tát quán sát như thế phải thực hành lòng từ thế nào**, và câu trả lời của Duy Ma Cật, **Bồ Tát quán sát như thế rồi phải tự nghĩ**,

đều hàm ý rằng bước tiếp nối của quán chiếu chính là tâm từ. Hay nói cách khác, tâm từ là hệ quả tất nhiên khi quán chiếu thành tựu. Nếu ở trên, bồ tát đang tu nhìn chúng sanh như nhà ảo thuật biết rõ ràng trò biến hóa không thực, là nghĩa quyết định của quán chúng sanh, thì ở đoạn kinh văn này, nghĩa chân thật nội tại của tâm từ thẩm thấu xuyên suốt những điển hình về tánh đức, công đức và biểu hiện của lòng từ. *"Khi chúng ta thâm đạt được tự thể của tâm từ, ta cũng thâm đạt được tất cả những ngữ nghĩa mà ở đây giải thích"* (Audio: Giảng Kinh Duy Ma Cật- Hòa Thượng Thích Phước Tịnh- phapthihoi.org). Trong bốn vô lượng tâm, hỷ xả là hạnh, từ bi là đức. Công hạnh là việc làm thể hiện tánh đức. Do đó, xưa nay kinh luận khi nói về Tứ Vô Lượng Tâm thường đặt tánh đức từ bi trước công hạnh hỷ xả. Lại nữa, bi là cứu khổ, từ là ban vui. Cứu khổ tận cùng là phá trừ phiền não. Cái vui cao tột là thường, lạc, ngã, tịnh. Phiền não là huyễn. Thường, lạc, ngã, tịnh là chân. Vì vậy, trong bốn đức hạnh từ, bi, hỷ và xả, kinh văn đây lấy sự ban vui làm đầu, làm tiêu biểu chung.

Cũng như những ví dụ về quán chiếu chúng sanh, Duy Ma Cật đưa ra 30 điển hình của tâm từ, trong đó tâm từ chân thật là căn bản cho tất cả. Con số tương xứng giữa những ví dụ về trí quán và điển hình về tâm từ dụng ý chỉ ra tâm từ chẳng những lưu xuất từ trí quán mà còn rộng lớn tương ưng với mức sâu cạn của trí chứng. Pháp giới vô biên, chúng sanh vô lượng bao nhiêu thì tâm từ vô tận bấy nhiêu vậy. 30 điển hình về tâm từ phản ánh độ sâu thẳm, mức bao la của nhiều đặc trưng biểu hiện để chúng sanh dễ cảm nhận và hiểu tâm từ dù với bất kỳ căn cơ trí tuệ hay chướng ngại nghiệp báo như thế nào.

Tánh đức của tâm từ thậm sâu có thể nêu ra 9 điển hình:

Tịch diệt từ: Bồ tát đang tu do trí quán, chứng vô sanh, khi lòng từ hiển lộ, tâm xa lìa mọi chấp thủ các tướng, vô vi, vô tác vì không thấy có ta đang ban an vui cho người. Đó là bồ tát thực hành lòng từ tịch diệt.

Bất nhiệt từ: Vì phiền não và ái kiến không sanh nên lòng không bị thiêu đốt, vì vượt qua sở tri chướng nên tâm không có xung động bởi những đối đãi. Đó là bồ tát thực hành lòng từ không nóng bức.

Đẳng chi từ: Bồ tát liễu tri nghiệp mê như huyễn, thật không có chúng sanh luân chuyển ba đời, cũng chẳng có tướng chúng sanh để lòng từ hướng tới cứu độ nên bồ tát thật hành lòng từ bình đẳng.

Vô tránh từ: Do chứng chúng sanh bình đẳng nên vô vi, xa lìa nghiệp nhân thiện ác đối đãi, thấy không có ta, không có người, cũng không cả sự, nên ngoài thì chẳng có gì trái ý ta, trong thì tâm không khởi ý chống đối. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ không đua tranh**.

Bất nhị từ: Thấy nghe cảnh khổ của người khác mà khởi tâm động niệm thương xót là tình thức khởi từ căn trần, là tâm sinh diệt. Tâm từ lưu xuất từ trí chứng lẽ thật Vô sanh, khế hợp với pháp tánh mà lìa hai tướng thương ghét phân biệt. Bồ tát không duyên huyễn tướng chúng sanh, không tự thấy mình là bồ tát, kia là chúng sanh mà **thật hành lòng từ không hai**.

Bất hoại từ: Do trí chứng đệ nhất nghĩa không, tâm rốt ráo ly tướng. Các tướng ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả không còn. Pháp tướng diệt tận, nên bồ tát không còn dính mắc mà tạo lỗi lầm. Tâm từ lưu xuất khế hợp trí chứng, nên là vô tướng, không còn nhân duyên bị hoại. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ không hoại**.

Kiên cố từ: Vì tâm như như bất động lưu xuất lòng từ như ý hướng, nguyện vọng độ sanh cứng chắc như kim cang, vì làm nơi nương tựa vững vàng cho chúng sanh nên bồ tát **thật hành lòng từ kiên cố**.

Thanh tịnh từ: Do trí quán thấy tánh của chúng sanh và các pháp là không ô trược vì đối đãi, nên lòng từ đồng pháp tánh thuần tịnh. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ thanh tịnh**.

Vô biên từ: Tâm vô tướng bao trùm vạn hữu. Lòng từ theo đó rộng lớn không giới hạn. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ vô biên**.

CÔNG ĐỨC CỦA TÂM TỪ

KINH VĂN: **Thật hành lòng từ A La Hán, vì phá các giặc kiết sử. Thật hành lòng từ Bồ Tát, vì an vui chúng sanh. Thật hành lòng từ Như Lai, vì đặng tướng như như. Thật hành lòng từ của Phật, vì giác ngộ chúng sanh. Thật hành lòng từ tự nhiên, vì không nhơn đâu mà đặng. Thật hành lòng từ Bồ Đề, chỉ có một vị. Thật hành lòng từ vô đẳng, không chi sánh bằng, vì đoạn các ái kiến. Thật hành lòng từ đại bi, dẫn dạy cho pháp Đại Thừa. Thật hành lòng từ không nhàm mỏi, quán không, vô ngã.**

Khi sự giác ngộ tự tánh lưu xuất một cách vi diệu thành đức tướng, vô lượng tánh đức của tâm từ hiển hiện diệu dụng tự độ, độ tha nhằm thành tựu viên mãn sự giác ngộ; như khi mặt trời ló dạng, sức nóng của nó tự hoàn thiện công đức sưởi ấm thế gian. Ở trên là 9 điển hình về tánh đức của tâm từ, Duy Ma Cật

tiếp đến dẫn ra 9 ví dụ về công đức xứng tầm.

A La Hán từ: A La Hán có ba nghĩa, trong đó có một nghĩa là sát tặc, tức giết giặc phiền não. Kiết là trói buộc, sử là sai khiến. Kiết sử là mười thứ phiền não căn bản gồm: tham, sân, si, mạn, nghi, thân kiến, biên kiến, kiến thủ, giới cấm thủ và tà kiến. Nghĩa kinh không ngừng ở việc **phá các giặc kiết sử** này. Trí tuy chứng rốt ráo nghĩa vô sanh, nhưng thực tiễn tu hành không thể không thực hành những điều cơ bản. Không thể vì ngộ tánh mà không trừ bỏ những kiết sử sai khiến và trói buộc. Bồ tát thấu suốt lý không cũng không chấp thủ; đó mới thực là phá tận mọi ràng buộc, rốt ráo là sát tặc. Bồ tát ngộ tánh khởi tu, cũng giữ ngũ giới, hành thập thiện, cũng muốn rời sanh tử, chứng niết bàn, cũng thực hành mọi bước cần thiết của việc tu hành. Có như thế mới là khuôn mẫu cho chúng sanh thấy, nghe, tin, làm theo mà được lợi ích lớn. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ A La Hán, vì phá các giặc kiết sử**.

Bồ tát từ: Bồ tát hạnh hàm nghĩa tự giác và giác tha. Trí chứng là tự giác. **Vì chúng sanh mà nói** là giác tha. Bồ tát không nghỉ ngơi luôn giáo hóa chúng sanh để đem lại an vui cho chúng sanh. Tâm từ của bồ tát chuyển hóa tâm ý và hành vi của chúng sanh từ sai thành đúng, từ phàm thành thánh. Đó là **thật hành lòng từ Bồ Tát, vì an vui chúng sanh**. Bản dịch của ngài Huyền Trang viết: *"Tu lòng từ Bồ Tát vì làm thành thục hữu tình không dừng nghỉ"*.

Như Lai từ: *"Đi trên Đạo như thật để đến Chánh Giác là nghĩa Như Lai"* (Huệ Viễn- Duy Ma Kinh Nghĩa Ký). Trí chứng tánh như của các pháp. Hành như trí chứng là như như bất động. Bồ tát đối người tiếp vật thì tùy duyên hóa độ nhưng tâm từ thuận với tướng như, tức là bất biến. Tùy duyên bất biến như vậy gọi

là bồ tát **thật hành lòng từ Như Lai**.

Phật chi từ: Bồ tát tu tâm từ vì muốn chúng sanh cởi bỏ khúc mắc với nhau. Bồ tát vì muốn chúng sanh giác tự tánh, tự giải thoát khỏi những ràng buộc huyễn hoá do tự tâm biến hiện mà thuyết thật pháp. *"Giác ngộ hữu tình đang ở trong mộng"* như thế (bản dịch của ngài Huyền Trang- Kinh Thuyết Vô Cấu Xứng) gọi là **thật hành lòng từ của Phật**.

Tự nhiên từ: Lòng từ khai phát từ ngộ tánh và tăng trưởng theo trí tuệ, không phải do dụng công mài miệt hoặc do cảm thương mà có. Chúng ta thường từ sự đau khổ của mình và người, từ kinh nghiệm về sự biến động, dời đổi của cuộc đời mà sanh tâm nhàm chán, hoặc lòng xót xa. Chúng ta có thể bắt đầu như vậy, nhưng nếu không có trí sáng suốt xem xét, ta sẽ dễ bị tình thức lèo lái vào vọng tưởng. Đó là dụng công làm đủ việc từ thiện ngoài xã hội, đến chùa lạy Phật, làm lễ, quyên góp tài vật...Chúng ta tưởng đó là tu hành chờ ngày thành quả Bồ Đề mà không biết rằng mình đang làm đủ mọi việc với tâm sanh diệt thì làm sao được quả thường còn. Tệ hơn nữa là do dụng công vô ích như vậy, lâu ngày sẽ sanh tâm mê tín. Bồ tát tu lòng từ do quán chiếu và trí chứng thật tánh các pháp mà khởi tu, làm gương mẫu cho chúng sanh. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ tự nhiên, vì không nhơn đâu mà đặng**. Bản dịch của ngài Huyền Trang là: *"Vì theo sự vận hành mà giác ngộ tánh các pháp"*.

Bồ đề từ: Trong Kinh Tăng Chi Bộ, Đức Phật dạy một vị tỳ kheo: *"Ví như nước biển chỉ có một vị là vị mặn, cũng vậy, này Paharada, Pháp và Luật của Ta chỉ có một vị là vị giải thoát"*. Cũng vậy, bồ tát quán chúng sanh thành tựu, tâm từ phát khởi nên chỉ muốn nói với chúng sanh một sự thực duy nhất: sinh tử

là huyễn mộng. Cũng có thể nói bồ tát quán chúng sanh là huyễn sự nên hành tâm từ hóa độ chúng sanh cùng tri kiến Phật. Nghĩa là bồ tát muốn cùng chúng sanh được duy chỉ một chân tuệ tối thượng là trí tuệ Như Lai. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ Bồ Đề**.

Vô đẳng từ: Bồ tát quán chúng sanh, thành tựu nghĩa không; thức thứ sáu Ý thức chuyển thành Diệu quan sát trí, thức thứ bảy Mạt Na chuyển thành Bình đẳng tánh trí, xa lìa tâm phân biệt, nên không có hai biên đối đãi để so sánh, chọn lựa. Tâm bình đẳng vượt qua buộc mở, hợp ly, theo bỏ, cũng không đắm trước nghĩa không. Rốt ráo si ái đã tận, nên lòng từ ban trải không chi sánh. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ bình đẳng**.

Đại bi từ: Bồ tát thân chứng tính đúng đắn của pháp đại thừa đáp ứng đúng nguyện vọng của chúng sanh, nên phát huy sáng tỏ nghĩa đại thừa dẫn dắt chúng sanh theo hướng tu hành chính đáng.

Vô yếm từ: Bồ tát do trí quán không, thấu suốt pháp tánh, không thấy ta độ người, cũng chẳng thấy có chúng sanh cần hóa độ; nên tâm từ lưu xuất không ngừng nghỉ, không mệt mỏi hay bị chướng ngại gì. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ không nhàm mỏi**.

BIỂU HIỆN THỰC HÀNH TÂM TỪ

KINH VĂN: **Thật hành lòng từ pháp thí, không có luyến tiếc. Thật hành lòng từ trì giới, để hóa độ người phá giới. Thật hành lòng từ nhẫn nhục, để ủng hộ người và mình.**

Thật hành lòng từ tinh tấn, để gánh vác chúng sanh. Thật hành lòng từ thiền định, không thọ mùi thiền. Thật hành lòng từ trí tuệ, đều biết đúng nhịp. Thật hành lòng từ phương tiện, thị hiện tất cả.

Công đức của tâm từ là thành tựu mỹ mãn lợi ích chúng sanh, hướng chúng sanh vào Phật đạo. Khi chúng sanh tự giác khởi tu cũng là lúc chúng sanh cảm nhận được toàn bộ tâm từ của bồ tát biểu hiện qua thân giáo; thành tâm thực hành các phương tiện Ba La Mật làm mẫu mực cho chúng sanh. Kinh văn, theo bản dịch của ngài Cưu Ma La Thập, nêu ra 11 thể hiện thực hành tiêu biểu của tâm từ.

Pháp thí từ: Bồ tát truyền đạt cho chúng sanh tất cả những gì hiểu biết được do trí quán chiếu và chứng thực, đồng thời đem hạnh thường xả dạy cho chúng sanh không ngoan cố chấp thủ mà buông xuống mọi dính mắc. Bồ tát tận thí các pháp hiện có, vì đã liễu ngộ tánh không của các pháp, để làm gương cho chúng sanh thấy buông xả vạn sự thì tâm an. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ pháp thí, không có luyến tiếc**.

Trì giới từ: Bồ tát khéo giữ gìn giới luật, không buông lung phạm lỗi, cũng không chấp chặt giáo điều. Hơn nữa, lúc trước đã phạm nhiều sai trái, nay hiểu ra nên vì làm gương sám hối cho chúng sanh mà thực hành giữ giới nghiêm minh. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ trì giới để hóa độ người phá giới**.

Nhẫn nhục từ: Bồ tát biết rõ ràng chúng sanh là huyễn, nhưng chúng sanh tự cho mình là thật, dễ bị tổn thương bởi ngoại giới. Để tháo gỡ dính mắc, bồ tát không khởi tâm động niệm, cũng chẳng gây phiền não cho chúng sanh nên thường nhẫn chịu. Nhẫn mà không có gì để nhẫn vì đã chứng lý vô sanh, không còn thấy có nhị biên đối đãi chạm tới mình. Đó là bồ tát tự giúp

mình, giúp người nên **thật hành lòng từ nhẫn nhục**.

Tinh tấn từ: Bồ tát thấy khổ là giả, nhưng chúng sanh cho đó là thật, nên Bồ tát tự nguyện nhận sự khổ về phần mình. Trong sự gánh vác ấy, bồ tát không buông lung giải đãi, cũng chẳng cố sức dụng công mà thường vui vẻ làm lợi ích, tạo cơ hội cho chúng sanh tinh tấn tu hành thoát khỏi những cái mà chúng cho là khổ. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ tinh tấn**.

Thiền định từ: Bồ tát nhận biết phiền não tức bồ đề, nên tự nguyện thọ nhận phiền não để thực hành thiền định, truyền đạt kinh nghiệm cho chúng sanh; không đắm trước xuất thế gian, không chạy theo thế gian, không chối bỏ, cũng không dính mắc với chúng sanh. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ thiền định**.

Trí huệ từ: Bồ tát biết rõ pháp thân vốn bất sanh bất diệt, Phật tánh thường trụ. Tuy không cầu chứng ngộ, bồ tát vẫn thực thi các pháp tu làm liễu nhân thành quả vị. Bồ tát vẫn tích hợp nhân duyên chờ quả giác ngộ, vì để khích lệ chúng sanh nên tu mà không tu, chứng mà không chứng. Đó là đối người tiếp vật mà nói. Về tự thân, bồ tát lúc nào cũng biết rõ ràng, biết cái gì đang hiển hiện đến, biết cái gì đang bỏ đi, đều biết đúng lúc. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ trí tuệ**.

Ngoài sáu Ba La Mật kể trên, còn có thêm bốn, gọi chung là thập Ba La Mật. Bốn Ba La Mật thêm là: Phương tiện ba la mật, Nguyện ba la mật, Lực ba la mật và Trí ba la mật. Bản dịch của ngài La Thập chỉ ghi về tâm từ thể hiện bằng sự toàn hảo của phương tiện lực như tiếp theo bên dưới.

Phương tiện từ: Bồ tát khéo dùng vạn pháp làm phương tiện độ sanh. Không gì không thể là phương tiện vì bồ tát đã thấu suốt tánh không của các pháp. Tức là khéo ở cái biết như thật mà dùng phương tiện vô ngại, ví dụ như Bồ Tát Quan Âm khéo

thị hiện nhiều hóa thân khác nhau như được nói trong Kinh Pháp Hoa, Phẩm Phổ Môn.

Bản dịch của ngài Huyền Trang ghi thêm: *"Tu lòng từ nguyện lực vì đã phát sanh vô lượng đại nguyện; tu lòng từ đại lực vì có thể làm tất cả các việc rộng lớn; tu lòng từ trí lực vì hiểu rõ tánh tướng của tất cả pháp; tu lòng từ thần thông vì không hoại tánh tướng của tất cả pháp; tu lòng từ nhiếp sự vì phương tiện làm lợi ích các hữu tình; tu lòng từ vô trước vì có vô ngại nhiễm".*

KINH VĂN: **Thật hành lòng từ không ẩn dấu, lòng ngay trong sạch. Thật hành lòng từ thâm tâm, không có hạnh xen tạp. Thật hành lòng từ không phỉnh dối, không có lừa gạt. Thật hành lòng từ an vui, làm cho tất cả được sự an vui của Phật. Lòng từ của Bồ Tát là như thế đó.**

Vô ẩn từ: Bồ tát vì chúng sanh mê lầm mà thuyết minh thật tánh, không có gì để che dấu. Trí chứng chân thật lưu xuất lực từ thanh tịnh làm đức tướng hiển lộ pháp thân Phật tánh. Nên nói bồ tát **thật hành lòng từ không ẩn dấu, lòng ngay trong sạch**.

Thâm tâm từ: Tâm từ là đức tướng thuần khiết, lưu xuất từ bản tâm vô nhiễm nên không xen lẫn các pháp tạp loạn hay tạp niệm vọng cầu, duy nhất vì đại nguyện muốn chúng sanh tự ngộ. Dù ứng xử thuận nghịch với chúng sanh ra sao, bồ tát cũng một lòng chỉ ra nghĩa huyền. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ thâm tâm**.

Vô cuống từ: Vì xuất phát từ trực tâm và thâm tâm nên tất cả giáo hóa và thuyết minh của bồ tát chỉ vì muốn thức tỉnh chúng sanh đang trong cơn mộng mị từ vô thủy. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ không phỉnh dối, không có lừa gạt**.

An lạc từ: Vì sự hóa độ của bồ tát không phỉnh dối, nên chúng sanh tin được. Từ tin được mà lòng sinh khát ngưỡng. Từ sự khát ngưỡng mà khởi tâm Bồ Đề. Từ có tâm Bồ Đề mà y giáo phụng hành. Từ y giáo phụng hành mà chúng sanh được an lạc tối thượng. Đó là bồ tát **thật hành lòng từ an vui, làm cho tất cả được sự an vui của Phật**.

Bốn sự thực hành được liệt kê sau cùng ở trên có thể được xem là tổng kết biểu hiện của lòng từ xuất sanh từ trực tâm, thâm tâm và Bồ Đề tâm, vốn là nền tảng ban đầu cho sự nghiệp hoàn thành Phật quốc, cũng là nơi nương tựa chân thực cho chúng sanh trở về với trí tuệ và đức tướng của vị Phật-chính-mình.

TÂM BI, HỶ VÀ XẢ

KINH VĂN: **Ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi: Sao gọi là lòng bi? -Bồ Tát làm công đức gì cốt để cho chúng sanh. Sao gọi là lòng hỷ? -Có lợi ích đều hoan hỷ, không hối hận. Sao gọi là lòng xả? -Những phước báu đã làm, không có lòng hi vọng.**

Như đã nói, tứ vô lượng tâm là đức tướng của tâm giác ngộ do quán chiếu và trí chứng. Phần trên Duy Ma Cật đã thuyết minh về tâm từ như là tiêu biểu chung. Tiếp đến, hai vị thầy của chúng ta trao đổi về tâm bi, hỷ và xả. Tuy ngắn gọn nhưng nghĩa tinh yếu đều bao hàm trong đó.

Từ là ban vui, bi là cứu khổ (Từ năng dữ lạc, Bi năng bạt khổ). Bồ tát giáo hóa chúng sanh, cứu giúp chúng sanh thoát khỏi xâu xé của những đối đãi, mà đối đãi căn bản nhất chính là sanh tử. Bồ tát không thấy có mình, thì có ích gì nhận công đức về phần mình. Chi bằng đem hồi hướng mọi công đức cho chúng

sanh, vì chúng sanh tự coi mình có thực, nên đối với chúng sanh, công đức nhận được là thực có. Công đức đó trở nên có lợi cho việc tu hành của chúng sanh, hoặc ít ra cũng có thể chuyển hóa được nghiệp quả chúng sanh. Đem công đức là thiện pháp để giảm trừ, chuyển hóa ác pháp là phiền não, đau khổ cho chúng sanh; điều này chính là thật hành tâm bi vậy.

Bồ tát làm lợi ích chúng sanh, **hoan hỷ, không hối hận**. Chúng sanh được cái an vui tột cùng là xa lìa sanh tử, cũng là mục đích độ sanh của bồ tát; đó là chân hỷ.

Bồ tát thi ân không mong báo đáp, làm lợi ích cho chúng sanh với lòng rỗng rang vô trụ. Vì sao? Vì do trí chứng pháp tánh, nên không có cái vui để cho, không có khổ để trừ. Quán bình đẳng trong độ sanh như thế là thực hành tâm xả **những phước báu đã làm, không có lòng hi vọng**. Hơn nữa, bồ tát còn ở trong thế gian, khi đối người tiếp vật, đã buông bỏ hai tướng chướng ngại là oán hận và thương yêu, đã xa lìa tướng ngã, tướng chúng sanh, pháp xa lìa cũng xa lìa. Đó chính thực là chân xả.

HỌC LÀM BỒ TÁT

TRÍ CHỨNG KHỞI BI NGUYỆN

KINH VĂN: **Ngài Văn Thù Sư Lợi lại hỏi: Sự sanh tử đáng sợ, Bồ Tát phải y nơi đâu?**

Ông Duy Ma Cật đáp: Bồ Tát ở trong sanh tử đáng sợ đó, phải y nơi sức công đức của Như Lai.
Ngài Văn Thù Sư Lợi lại hỏi: Bồ Tát muốn y sức công đức của Như Lai phải trụ nơi đâu?
-Bồ Tát muốn y sức công đức của Như Lai phải trụ nơi chỗ độ thoát tất cả chúng sanh.
Lại hỏi: Muốn độ chúng sanh, phải trừ những gì?
-Muốn độ chúng sanh phải trừ phiền não.
-Muốn trừ phiền não, phải thực hành những gì?
-Phải thực hành chánh niệm.
-Thế nào là thực hành chánh niệm?
-Phải thực hành pháp không sanh không diệt.
-Pháp gì không sanh, pháp gì không diệt?
-Pháp bất thiện không sanh, pháp thiện không diệt.
Khi trí tuệ khởi phát bốn đức tướng vô lượng, từ bi hỷ xả, tuy không còn thấy mình là mình, nhưng bồ tát đang tu vẫn không lìa sự thực trước mắt là báo thân vẫn đi lại sinh hoạt với mọi người, và người người ngoài kia vẫn luôn than khổ. Đây là chỗ cần giải quyết. Đây là đúng lúc chuyển tiếp từ nhận thức sang hành động, từ trí thành bi. Đây cũng chính là lúc Duy Ma Cật và chúng sanh trở thành một. Hết thảy chúng sanh gom vào Duy Ma Cật. Duy Ma Cật là điển hình cho chúng sanh. Ông cũng bệnh như chúng ta. Chỉ khác một điều là ông rất rõ bệnh tình của mình, còn chúng ta không hề biết mình đang bệnh, thậm chí cho rằng ta đang rất khỏe. Do đó ở phẩm Văn Thù thăm bệnh, vấn đáp giữa hai vị đi từ hiện trạng bệnh khổ, qua chẩn đoán xác định căn nguyên là bệnh tưởng, đến liệu pháp Bát Nhã trị liệu. Đó là y lý chuyên môn, không thể giải thích cho người bệnh hiểu ngay được. Muốn người bệnh hợp tác

trong việc chữa trị, bác sĩ cần chỉ cho thấy hiện tướng đang đau đớn ở cơ thể bệnh nhân. Vì vậy mà đoạn kinh văn trên và tiếp theo dưới ghi những vấn đáp hết sức cụ thể giữa Duy Ma và Văn Thù.

Bồ tát đang tu, đã nhuần nhuyễn quán chiếu sanh tử như huyễn mộng, lẽ nào còn tâm kinh sợ. Câu hỏi của Văn Thù chính là ám chỉ chúng sanh sơ phát tâm vậy. Tuy vừa ngộ tánh khởi tu, đã hiểu lý nhưng sự thì vẫn đang thọ thân, sức mê của nghiệp chưa dứt, nghiệp hoặc vẫn còn, nên chúng sanh sơ phát tâm hãy còn sợ luân hồi. Về phần bồ tát đang tu, khi thọ thân do cách ấm còn mê, và nếu chưa thực chứng vô sanh nhẫn, và chưa thấy trung đạo thì trong sự tu hành vẫn phải thành thực với chính mình rằng ta và người là chúng sanh đang thật có, đang kinh nghiệm đau khổ và đang tìm cầu sự giải thoát. Nếu không tự nhủ như thế, dù có đọc thiên kinh vạn quyển, hay luận giảng cao siêu tới đâu cũng chẳng chút ích lợi gì cho mình, nói chi là cho người. Nếu là bồ tát bất thối chuyển trở lên vì thị hiện độ sanh, vì hành tứ vô lượng tâm mà vào sanh tử thì cũng phải làm như thật. Nghĩa là bồ tát cũng có kết nghiệp, cũng có suy tư quán chiếu và kiến tánh khởi tu; và tất nhiên mong cầu giải thoát phải cần nơi nương tựa. Do đó, nếu chương này bắt đầu bằng quán chúng sanh là huyễn, thì đến đây Duy Ma Cật muốn chúng ta từ lý xuất sự, phải xem chúng sanh là thật như chúng đang là. Tức là ta phải tự chữa bệnh trên lập trường hiện thực với kinh nghiệm khổ đau, tâm lý sợ hãi sanh tử và ước nguyện giải thoát. Đó là lý do tại sao Văn Thù hỏi: **Sự sanh tử đáng sợ, Bồ Tát phải y nơi đâu?**. Chúng ta hãy xem Văn Thù và Duy Ma Cật đối đáp như thế nào để mở cửa cho chúng sanh vào nơi an trú, học làm bồ tát.

Nơi an trú đó chính là **phải y nơi sức công đức của Như Lai**. Nương tựa công đức Như Lai là niệm nhớ công đức, hạnh nguyện của chư Phật ba đời. Sức mạnh của niệm nhớ có khả năng xua tan mọi lo sợ, do dự, hay lùi sụt tâm tu hành. Nương vào Như Lai còn là nghĩa tin chắc vào vị Phật-chính-mình, là phát nguyện làm theo lời Phật dạy để đắc quả vị Phật-sẽ-thành. Cụ thể là tự trong thâm tâm khởi phát đại nguyện tu bốn tâm vô lượng. Tín, hạnh, nguyện được như thế tự nó sẽ có sức bạt trừ nghiệp khổ.

Trong cách hiểu của nhiều người, *"Như Lai công đức chi lực"* là cái gì ngoại tại, ưu việt và đầy quyền năng. Chúng ta nên hiểu tích cực hơn. Bồ tát đang tu, còn trong sanh tử, nên nương tựa vào trí lực do công phu huân tu của bản thân. Dựa vào sự tu hành mà trí tuệ càng tăng tiến, phiền não càng giảm trừ bao nhiêu thì Phật tánh càng hiển lộ bấy nhiêu. Nói cách khác, sức mạnh công đức của Phật không chi khác hơn là trí Bát Nhã. Tâm Kinh nói rất rõ: *"Bồ Đề Tát Đỏa y Bát Nhã Ba La Mật đa cố tâm vô quái ngại, vô quái ngại cố vô hữu khủng bố, viễn ly điên đảo mộng tưởng, cứu cánh Niết Bàn. Tam thế chư Phật y Bát Nhã Ba La Mật đa cố đắc A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề"* (Bồ Tát nương trí Bát Nhã, tâm không bị chướng ngại, nên không có gì làm kinh sợ, và đã xa lìa mọi mộng tưởng điên đảo, đạt cứu cánh Niết Bàn. Chư Phật ba đời y theo trí Bát Nhã nên đắc quả Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác). Bồ tát y theo trí Bát Nhã chứng pháp Vô sanh, tức không còn thấy có gì sanh ra, không có mình, cũng chẳng có người. Đó là nghĩa **y nơi sức công đức của Như Lai, phải trụ nơi chỗ độ thoát tất cả chúng sanh**, cũng tức là làm cho người khác tự ngộ lý vô ngã, nghĩa vô sanh.

Chúng sanh qua kinh nghiệm sanh tử, thấy được Khổ đế, là bước đầu phát tâm tu hành. Bồ tát hay chúng sanh sơ phát tâm vì chưa có trí quán thuần thục nên muốn phá trừ ác duyên hay nghiệp chướng chỉ bằng cách nương vào công đức tâm từ của chư Phật mà phát thệ nguyện độ tận chúng sanh. Cũng vì chưa giác ngộ tự tánh nên phát hoằng nguyện *"Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ"*. Đó là chúng sanh đang tu tâm từ. Sức mạnh bất tư nghì của nguyện lực chắc chắn bạt trừ nghiệp chướng sanh tử của chúng sanh. Điều này có thể thấy trong Kinh Địa Tạng Bổn Nguyện Công Đức. Hoặc câu chuyện của bà Thanh Đề, mẹ của tôn giả Mục Kiền Liên, nhờ sức chú nguyện của chư tăng mà thoát khổ địa ngục cũng minh chứng nghĩa này.

Sức mạnh của thệ nguyện cũng thúc đẩy sự phát triển bền chắc của tâm bi, vốn lưu xuất từ tuệ giác, nay lan tỏa, trở lại tăng tiến trí tuệ. Trí quán rõ ràng hơn nên chúng sanh bắt đầu thấy ra nguyên nhân của khổ, hay Tập đế như Duy Ma Cật tự nhận ra ở mình: **Từ nơi si mà có ái, bịnh tôi sanh**. Cần nhắc lại một điều hết sức quan trọng là Duy Ma Cật, hay bồ tát đang tu, hay chúng sanh phát tâm ở đây đã thống nhất thành một như trên đã nói. Do đó nếu ở đây tôi nói chúng sanh cũng tức là đang nói đến bồ tát, đề cập đến bồ tát tức cũng ám chỉ chúng sanh. Độ sanh là giúp vượt qua sanh tử nên bồ tát đang tu lúc nào cũng nhớ thực trạng của sanh tử đối với chúng sanh là bệnh khổ. Thấy ở mình và người nguyên nhân của khổ là vô minh và ái dục nên vì tất cả mà phát hoằng nguyện *"Phiền não vô tận thệ nguyện đoạn"*. Nói cách khác, bồ tát **muốn độ chúng sanh, phải trừ phiền não**, thành tựu tâm bi cứu khổ cho mình và người.

Phiền não chẳng chừa một ai, cho nên bất kỳ chúng sanh nào

tu tâm bi, muốn trừ phiền não cho người, trước phải thực hành và thành tựu cho chính mình. Đó là nguyên tắc, bởi vì nếu bạn chẳng làm được gì cho bạn, tất nhiên bạn chẳng thể làm việc ấy cho người khác. Do đó, để dẹp trừ phiền não, **phải thật hành chánh niệm**. Chánh niệm là vô niệm, nhưng không phải là trơ trơ như đá, mà là không khởi tâm động niệm khi mắt thấy tai nghe. Chánh niệm không phải là định hay giữ tánh biết luôn trong hiện tại; vì làm thế dễ rơi vào vô ký hay mặc kệ cho những gì xảy ra quanh ta, trong khi lúc nào sinh hoạt của ta cũng gắn liền với quan hệ giao tiếp với người khác. Chánh niệm là không khởi tà niệm, là không thấy hai tánh đối đãi mà động tâm. *"Niệm có, niệm không là niệm tà. Chẳng niệm có không là niệm chánh. Niệm thiện, niệm ác là niệm tà. Chẳng niệm thiện ác là niệm chánh. Cho đến niệm khổ vui, sanh diệt, thủ xả, oán thân, yêu ghét... thảy đều là niệm tà. Chẳng niệm khổ vui...là niệm chánh"* (Đại Châu Tuệ Hải, thế kỷ 8-9, Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn). Tâm không dấy khởi thì quán chiếu sẽ đạt lý. Lý thông thì niệm lực càng mạnh. Điều này dễ hiểu, ví như khi ta bình tĩnh thì sẽ suy xét được mọi khía cạnh của vấn đề.

Trí quán theo dõi sát sao mọi biến chuyển của tình thức, sẽ chợt ngộ ra tánh biến kế chấp đã làm méo mó sự vật bên ngoài. Đó cũng là lúc ta nhận ra tánh y tha khởi, hay lý nhân duyên sanh của các pháp. Đây chưa phải là rốt ráo, nhưng thành tựu giả quán như vậy cũng giúp cho chúng sanh và bồ tát đang tu nhận ra lý như thật là thân bất tịnh, thọ thị khổ, tâm vô thường và pháp vô ngã. Ngài Cưu Ma La Thập dịch có phần ngắn gọn là **phải thật hành chánh niệm**, trong khi ngài Huyền Trang dịch là *"muốn diệt trừ phiền não cho tất cả hữu tình nên tu như*

lý quán sát các tác ý" có phần rõ nghĩa hơn. Trí quán chiếu tứ niệm xứ minh bạch là đã thực hiện hoằng nguyện *"pháp môn vô lượng thệ nguyện học"*. Chánh niệm đủ mạnh nên hành vi không sai trái, không gây tổn hại, khổ đau cho người tức đã ban an vui cho người. Đó là ta tu tâm Hỷ vậy. Người được cái vui không phiền não, không lý nào lại gây phiền não cho ta. Cho tức là nhận vậy. Đạo lý dùng chánh niệm trừ phiền não là ở chỗ này.

Văn Thù Bồ Tát truy vấn tiếp: **Thế nào là thật hành chánh niệm?** Duy Ma Cật đáp: **Phải thật hành pháp không sanh không diệt**. Chúng ta dễ hiểu lầm là Duy Ma Cật đang đề cập tới nghĩa vô sanh của các pháp. Chúng ta thường có xu hướng tìm cái cao siêu, nên vội cho là lão cư sĩ uyên thâm kia hẳn là muốn nói nghĩa vô sanh. Thật ra không phải vậy. Hai vị Bồ Tát đang hỏi đáp liên tục, nên ngữ nghĩa phải theo ngữ cảnh, phải tiếp nối theo mạch văn. Chúng ta đọc tiếp sẽ thấy: **Pháp gì không sanh, pháp gì không diệt? Pháp bất thiện không sanh, pháp thiện không diệt**. Rõ ràng là hai vị đang nói tới vấn đề thiện ác trong hành xử của con người, chẳng chút gì dính líu nghĩa vô sanh.

Trên đã nói, có chánh niệm nên hành vi đúng đắn, không phiền hại người. Muốn không tổn thương, không gây hại cho người chỉ có một cách. Đó là khi đối người tiếp vật, ta phải phân rõ đúng sai, phải đứng trên lập trường của người mà ứng xử. Thiện muôn đời là thiện. Ác lúc nào cũng là ác. Tánh như của thiện ác là vậy. Vào bình đẳng không, thì tâm có thể điều phục cái ác, phát huy cái thiện. Không làm cái ác dữ, không bỏ cái thiện lành là ý chỉ tâm hành tứ chánh cần. Tứ chánh cần là: đoạn trừ điều ác đã sanh, ngăn ngừa điều ác chưa sanh, thúc

đẩy điều thiện chưa sanh, phát huy điều thiện đã sanh. *"Thế nào là ác? Thế nào là thiện? Tâm nhiễm lậu là ác. Tâm không nhiễm lậu là thiện. Chỉ không nhiễm, không lậu thì pháp ác chẳng sanh. Khi được không nhiễm không lậu thì thanh tịnh tròn sáng, lóng yên thường lặng, cứu cánh không dời đổi; ấy gọi là pháp thiện chẳng diệt. Đây tức là chẳng sanh chẳng diệt vậy"* (Tuệ Hải thiền sư- Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn). Xả bỏ pháp ác, tích tập pháp thiện chẳng giữ riêng mình mà hồi hướng công đức cho chúng sanh. Đó là bồ tát và chúng sanh đang tu tâm xả, không còn hai bên thiện ác, bạt trừ đau khổ, thực hiện hoằng nguyện *"Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành"*, tức Đạo đế vậy. Đến đây là Duy Ma Cật đã thuyết minh xong căn bản của học làm bồ tát, giống như trước kia Đức Phật thuyết bài pháp chuyển pháp luân đầu tiên cho năm anh em ông Kiều Trần Như vậy.

QUÁN CHÚNG SANH NHƯ THẬT

KINH VĂN: **Pháp thiện và pháp bất thiện lấy gì làm gốc? Thân là gốc. Thân lấy gì làm gốc? Tham dục là gốc. Tham dục lấy gì làm gốc? Hư vọng phân biệt là gốc. Hư vọng phân biệt lấy gì làm gốc? Tưởng điên đảo là gốc. Tưởng điên đảo lấy gì làm gốc? Không trụ là gốc. Không trụ lấy gì làm gốc? Không trụ thì không có gốc.**

Từ căn bản tín, hạnh, nguyện tu bốn vô lượng tâm mà thâm nhập Tứ Diệu Đế như trên là bước đầu để trí quán chiếu dần sáng tỏ lý vô ngã ở chúng sanh. Muốn học làm bồ tát, ta phải

trở lại bản vị chúng sanh của chính mình. Vì thế hai vị Bồ Tát của chúng ta hoàn toàn không bàn gì cao sâu về lý vô sanh, nghĩa thường trụ bất sanh bất diệt, cũng chẳng nói gì liên quan tới nghĩa lý *"ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm"* như hầu hết chúng ta hiểu lầm khi đọc kinh văn tới đây. Đoạn kinh văn này đề cập tới chúng sanh trăm phần trăm, là chúng sanh được tạo bởi năm ấm. Thân là sắc ấm. Tham dục là hành ấm. Hư vọng phân biệt là thọ ấm. Tưởng điên đảo là tưởng ấm. Không trụ là thức ấm. Phân biệt từng ấm cho dễ quán sát chứ thực ra năm ấm là một tổng thể phức tạp của cái ngã ở chúng sanh từ lúc nhập thai, sinh ra cho đến khi từ biệt cuộc đời.

Thiện ác khởi từ thân ngũ uẩn nên kinh văn viết **thân là gốc**. Chúng ta do kinh nghiệm cái thân rõ rệt nhất nên nảy sinh ý thức về cái tôi; tức ngã tưởng khởi từ thân kiến. Cũng do chúng sanh kiên cường chấp chặt thân nên sắc ấm là vọng tưởng kiên cố. Ngã trước hết chính là thân. Cái gì thuận với ngã là tốt, là thiện. Cái gì nghịch với ngã là xấu, là ác.

Sau khi đời trước dứt, vọng tưởng u uẩn là hành ấm, hay thức thứ bảy vẫn không ngừng trôi chảy, ngay từ đầu đã duyên dục tình của cha mẹ mà gieo chủng tử si ái khiến A Lại Da, thức thứ tám gá thai, nên nói thân lấy **tham dục là gốc**. Tham dục là ý chí mù quáng âm ỉ tuôn chảy không ngừng; đó chính là hành ấm chấp chặt A Lại Da thức làm ngã. Sâu thẳm bên trong dường như có một linh hồn là tôi, rõ rệt bên ngoài có thân thể này cũng là tôi. Đó là cái chấp của ái dục, là gốc của thọ sanh và là chỗ khởi đầu cho cái biết sống. Đó là lý do tại sao chúng ta muốn học làm bồ tát, trước tiên phải phá ngã chấp; và là lý do Đức Thế Tôn phương tiện khai triển thời A Hàm trước tiên.

Chúng ta là con người sống ở cõi Dục. Chúng sanh ở cõi Sắc

giới có sắc thân thanh tịnh, không có tướng nam nữ, và tham dục. Ở cõi Vô Sắc thì chúng sanh không có sắc chất. Do đó, Duy Ma Cật đang nói đến con người có sắc thân và dục vọng. Đây có thể được coi là minh chứng bản kinh này nhằm vào đại đa số đối tượng là cư sĩ, tức là con người thực trăm phần trăm là người.

Chúng ta đến với cuộc đời trước tiên dưới dạng thức ấm để dần dần thành hình thân là sắc ấm. Cái vi tế đến trước, cái thô trọng đến sau. Trong thai nhi, thức thứ sáu dần tăng trưởng khả năng phân biệt và cảm thọ đơn giản như nóng lạnh, đói no, thúc đẩy quá trình hình thành và phát triển các căn làm nơi phát ra tiền ngũ thức, dẫn đến bào thai hoàn chỉnh hình người. Những cảm thọ và phân biệt đơn giản, từ ngay khi còn trong bào thai cũng đủ để thai nhi phản ứng lựa chọn. Và sau khi ra đời, không ai dạy mà trẻ nít biết khóc đòi bú khi đói, biết cười khi lạnh mà được mẹ ấp ủ trong vòng tay yêu thương. Đó là tham dục dấy lên từ cảm thọ và chọn lựa nên **hư vọng phân biệt là gốc**, chính là thọ ấm, là vọng tưởng hư minh vì cảm giác vốn không thực mà cứ rõ ràng như trước mắt.

Chúng ta nên có cái nhìn linh hoạt. Không phải cái gốc này thành hình xong và là cội nguồn lập thành cái khác. Cái biết sống động nên được nhìn linh hoạt như là một tổng thể phát triển sống động. Từ sự chọn lựa dẫn đến sự chiếm hữu, hình thành nhận thức rằng thực đang có một vật bên ngoài ta để ta chiếm đoạt. Kiến chấp và pháp chấp bắt đầu từ đây. Do hư vọng phân biệt muốn sở hữu, nên ta cho mọi sự vật là có. Hư vọng phân biệt và tưởng điên đảo kết chặt nhau cùng lớn mạnh. Trong sự phát triển của tiền ngũ thức và ý thức hay thức thứ sáu, chức năng phân biệt, nhận biết của tâm thức trải khắp tất

cả cảm quan đến tâm ý, nên là vọng tưởng dung thông. Ở đây, Duy Ma Cật gọi hư vọng phân biệt lấy **tưởng điên đảo là gốc**, là thức thứ sáu hay tưởng ấm. Đây chưa phải là cái gốc cuối cùng nhưng Duy Ma Cật vẫn gọi nó là điên đảo vì nó là cái biết ngược ngạo: không có mà cho là có, chẳng thực mà cho là thực. Hàng Thanh Văn chỉ chứng tới đây, chưa vượt qua thức ấm, vội cho là rốt ráo, vì lầm là đã làm ngừng cái động, đã chấm dứt cái vô thường. Họ không thấy thật không hề có sự động, thật không hề có vô thường; hay nói cách khác, chưa thấy nghĩa duy thức để hiển lý duy tâm. Vì vậy mà trong Kinh Lăng Nghiêm, Đức Phật gọi hàng Thanh Văn là ngoại đạo, còn ở bên ngoài, chưa thực đi vào nghĩa thậm thâm.

Trở lại với kinh văn, chúng ta đã quán xét tâm thức chúng sanh qua các biểu hiện là thọ, tưởng và hành ấm. Nhìn dưới nhiều góc cạnh, cái biết sống lúc nào cũng động chuyển không ngừng. Nghĩa dao động, không ngừng đó được Duy Ma Cật gọi là Vô trụ, chính là thức ấm. Thức ấm là căn bản vi tế của cái biết sống. Vì vi tế nên khi vào thai là thức ấm đến trước, khi chết đi là thức ấm đi sau cùng nên có thể đoán được sau khi chết, con người về đâu nếu biết hơi ấm kết thúc nơi nào ở cơ thể; cụ thể là ở đỉnh đầu là vãng sanh cõi Phật, ở trán hay mắt là sanh thiên, ở ngực phần có tim là nhân đạo, ở bụng là ngạ quỷ, ở đầu gối là súc sanh, ở lòng bàn chân là địa ngục. Tâm thức có đủ động chuyển của thọ, tưởng, hành ấm thì làm sao mà trụ? Do đó, khi Văn Thù hỏi: **Tưởng điên đảo lấy gì làm gốc?** Duy Ma Cật đáp: **Không trụ là gốc**. Đó là do quán tâm thấy được nghĩa chẳng trụ, nghĩa tuôn chảy không ngừng của thức ấm. Nếu riêng quán các pháp, hành giả có thể từ chỗ nhận ra lý nhân duyên sinh mà hiểu nghĩa pháp không tự tánh, hoặc thấy được

hiện tướng của pháp không phải là thực tướng, hiểu được nghĩa không của các pháp. Không thì các pháp không thể là chỗ trụ cho tâm thức; tâm thức không thể trụ, là nghĩa dao động của thức ấm. Tức nghĩa không trụ là thức biến là gốc của vạn pháp vậy; do đó Duy Ma Cật kết luận: **Ở nơi gốc không trụ mà lập tất cả pháp**. Nói đơn giản là tâm thức động chuyển nên có đây, có kia, có tất cả mọi thứ trên đời. Quan trọng hơn hết, nếu đã là thức vọng tưởng **không trụ thì không có gốc**, không vững vàng thì làm sao toàn bộ những thứ đặt nền móng trên đó đứng vững? Hạ tầng thức ấm đã vọng động điên đảo thì cấu trúc thượng tầng là tất cả pháp tất phải là lâu đài bằng cát thôi.

Nếu truy vấn tiếp thì có thể nảy sinh nghi vấn là gốc của tâm thức không trụ kia rốt cuộc là gì. Chỗ này Kinh Lăng Già gọi là bất giác, là nghiệp tướng, tướng ban đầu trong tam tế; còn Kinh Lăng Nghiêm gọi là vọng tưởng điên đảo, là vô thỉ vô minh. Điên đảo thì không có gốc, ví như chàng Diễn Nhã Đạt Đa trong Kinh Lăng Nghiêm vậy. Nghĩa là thức ấm, cái biết sống ở chúng sanh là hư vọng không thực. Nhưng nói thế không có nghĩa là không có cái gọi là tâm thức. Nó không nhân gì mà có, cũng chẳng phải tự nhiên có; đơn giản nó chỉ là mê muội thôi. Mê thì là A Lại Da tâm, ngộ là chân tâm; chẳng phải có hai tâm. Hơn nữa, A Lại Da thức hay chân tâm cũng chỉ là giả danh để chư Phật, bồ tát phương tiện diệu dụng gọi bằng âm thanh ngôn ngữ để giáo hóa chúng sanh. Nếu thấy được chỗ không trụ, không gốc, đó là bậc pháp khí đốn ngộ, chứng được A Lại Da tâm; còn việc chuyển thức thứ tám này thành Đại Viên Cảnh Trí lại là chuyện khác, đây kinh văn không nói đến. Nếu chưa thể thấy, thì có thể tiệm tu tuần tự phá các ấm từ sắc, thọ, tưởng, hành đến thức.

Hầu hết mọi người khi đọc đến đoạn kinh văn trên, đều hiểu lầm nghĩa vô trụ theo ý *"ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm"* do không nhìn ra ở đây Duy Ma Cật muốn chúng ta quán chúng sanh như chúng đang là. Đặt chúng sanh về bản vị, quán sát ngũ ấm tất nhiên sẽ dẫn dắt ta tới cái gốc không thực của chúng.

Ta nên lưu ý hai hiểu lầm thường có khi xem kinh văn đến đây: một là, **thật hành pháp không sanh không diệt** chẳng hề hàm chứa chút xíu gì về nghĩa vô sanh; hai là, **không trụ** không hề dính líu gì tới chân tâm vô tướng, hay tâm vô sở trụ gì gì cả. Điều này rất hệ trọng để quán suốt chúng sanh. Tôi nhấn mạnh chỗ này vì hầu hết các chú giải hay bài giảng hiện nay đều mắc sai lầm đáng tiếc này.

NGÕ CỤT CỦA NHỮNG ĐỐI LẬP

THIÊN NỮ TÁN HOA

KINH VĂN: **Bấy giờ trong nhà ông Duy Ma Cật có một thiên nữ thấy các vị trời, người đến nghe pháp, liền hiện thân ra tung rải hoa trời trên mình các vị bồ tát và đại đệ tử. Khi hoa đến mình các vị Bồ Tát đều rơi hết, đến các vị đại đệ tử đều mắc lại. Các vị đại đệ tử dùng hết thần lực phủi hoa mà hoa cũng không rớt.**

Lúc bấy giờ, ngoài Duy Ma Cật và Bồ Tát Văn Thù, một vai diễn kiệt xuất mới là một thiên nữ hóa hiện đến trong vở đại kịch. Trong một bài từ của mình, Tô Đông Pha (1037-1101)

viết:

Bạch phát thương nhan
Chánh thị Duy Ma cảnh giới
Không phương trượng tán hoa hà ngại
Chu thần trợ điểm
Cánh kế hoàn sinh thái

"Tóc bạc da mồi, chính là cảnh giới của Duy Ma Cật. Nơi phương trượng trống không, nàng thiên nữ tán hoa, ngại gì mà không điểm giúp một nụ cười thơm thắm, để cho mái tóc già này xanh xanh trở lại" (Quách Tấn- Hoài Niệm Hòa Thượng Thích Trí Thủ). Có thể xuất phát từ Kinh Duy Ma Cật, hình ảnh thiên nữ tán hoa đã in đậm dấu ấn trong văn hóa dân gian và văn học nghệ thuật của nhiều nước châu Á như Trung Quốc, Việt Nam. Đó là biểu tượng của sự ca ngợi và niềm vui lớn trước sự kiện hi hữu đem lại lợi lạc, hạnh phúc cho con người. Sự kiện hi hữu ở đây là **các vị trời, người đến nghe pháp** không thể nghĩ bàn ở tịnh thất của ông Duy Ma Cật. Vì vậy, thiên nữ hiện thân tán thán đồng thời khảo nghiệm thính chúng. Từ trong căn nhà trống rỗng của một vị đại sĩ mà hiện thân, biểu trưng cho từ pháp thân vô tướng hay Như Lai Tạng hóa hiện thân độ sanh. Thiên nữ hiện thân còn có nghĩa là thành tựu về trí quán chúng sanh huyễn, nên văn kinh phía sau viết: **tất cả pháp không phải nam, không phải nữ**, cũng như về quán chúng sanh thật như đang là, nên có hình tướng nam của ông Duy Ma Cật và hình tướng nữ của thiên nữ. *"Tịnh Danh lấy không làm thiện xảo, thiên nữ lấy hữu làm diệu dụng, cho nên một bên thì hư không, một bên thì rải hoa"* (Cát Tạng- Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ).

Trong Luận Đại Trí Độ, phẩm Tán Hoa thứ 29, vị thiên chủ

Thích Đề Hoàn Nhơn rải hoa tán thán tôn giả Tu Bồ Đề. Cuộc đối đáp của hai người tỏ rõ ý đó là hoa vô sanh, chẳng phải do cây sanh hay tâm sanh ra. Đã là hoa vô sanh nên không gọi là hoa. Ngũ ấm, lục nhập, 12 xứ, 18 giới, lục Ba La Mật, cho đến sự có pháp không hay chẳng có pháp không, và ngay cả Nhất Thiết Chủng Trí đều là pháp vô sanh. Pháp vô sanh nên không gọi là pháp; nếu gọi là pháp chỉ là giả danh vậy. Do đó ta có thể biết thiên nữ này là bồ tát bát địa từ pháp tánh không mà **hiện thân ra tung rải hoa trời** chính là mượn hoa để hiển tánh bình đẳng, thành tựu nghĩa vô sanh.

Sự sự việc việc không chỗ sanh ra, nhưng nếu chỉ có thế thì Duy Ma Cật chẳng phí hơi mà thuyết thành bản kinh này cho chúng ta tu học. Và nàng thiên nữ kia cũng không hóa hiện khảo nghiệm thính chúng. Pháp thì bất động, nhưng tâm thức chúng sanh không ngừng sanh nhiều chuyện phiền toái. Xem tiếp vở kịch trong kinh văn, có sự cố xảy ra là hoa trời được thiên nữ tung rải, không vướng trên người các vị bồ tát mà cứ bám vào tăng y các vị thánh đệ tử Phật dù các ngài cố rũ bỏ cách mấy. Có thể mọi người trong chúng ta dễ dàng hiểu lý do; chỉ là về mặt nhận thức thôi, chứ về mặt thực tế thì quá khó cho chúng ta để làm, là vì tâm chúng ta cũng giống như tâm các vị thánh đệ tử vẫn còn nhiều dính mắc.

KINH VĂN: **Lúc ấy, Thiên nữ hỏi ngài Xá Lợi Phất: Tự sao mà phủi hoa?**

Xá Lợi Phất nói: Hoa này không như pháp nên phủi.

-Chớ bảo hoa này không như pháp. Vì sao? Hoa này nó không có phân biệt, tự nhân giả phân biệt đó thôi! Nếu người xuất gia ở trong Phật pháp có phân biệt là không như pháp, nếu không phân biệt là như pháp. Đấy, xem các vị Bồ

Tát, hoa có dính đâu? Vì đã đoạn hết tưởng phân biệt. Ví như người lúc hồi hộp sợ, thời phi nhơn mới thừa cơ hại đặng. Như thế, các vị đại đệ tử vì sợ sanh tử nên sắc, thinh, hương, vị, xúc mới thừa cơ được, còn người đã lìa được sự sợ sệt thì tất cả năm món dục không làm chi đặng. Do tập khí kiết sử chưa dứt hết nên hoa mới mắc nơi thân thôi, còn người kiết tập hết rồi, hoa không mắc được.

Diệu dụng của thiên nữ là rải hoa, làm lộ ra và nhân đó san bằng tâm phân biệt và chấp trước của chúng sanh và bồ tát đang tu. Tôn giả Xá Lợi Phất lần nữa diễn vai hành giả căn cơ còn cạn cợt khi nói: **Hoa này không như pháp nên phủi**. Vì giới luật của tăng đoàn bấy giờ nghiêm cấm chư tăng không được trang sức vẻ ngoài, nên hoa bám trên y là vật phù phiếm đi ngược giới điều. Như pháp là khế hợp thực tướng vô sanh của các pháp. Nói hoa không như pháp là không đúng vì hoa này là hoa vô sanh được thiên nữ bình đẳng cúng dường tất cả bồ tát, thánh đệ tử, trăm ngàn vị vua trời, chư thiên, long thần, quỷ thần, thính chúng hiện đang nghe vị đại sĩ Tịnh Danh thuyết pháp. Hơn nữa, hoa này là do tâm vô phân biệt của thiên nữ, là bồ tát bát địa đắc pháp vô sanh, cảm ứng thành hoa diệu báo trang nghiêm; sao lại không như pháp? Hoa cúng dường tượng trưng cho chánh pháp rải đều cho chúng sanh. Hoa rời Bồ Tát, hoa bám Thanh Văn không phải do hoa hữu ý. Hoa không có tâm chọn lựa. Đường rơi của hoa tự do, không riêng hướng về một ai. Đạo Sinh nói: *"Chẳng thể khiến nó chẳng dính, cũng chẳng thể khiến nó dính"*.

Tuy nhiên, đối với người lại khác. Ngay lúc đầu đã có hai: người thấy hoa rơi và hoa rơi bên ngoài. Đó là yếu tố quyết định sự bám víu của hoa vào người. Vì các vị thánh đệ tử có

giới cấm, nên cho mình là người giữ giới, cho hoa là bất tịnh. Đó là tâm phân biệt có hai là ta và cảnh giới bên ngoài. Ở cảnh giới bên ngoài, ta lại thấy có các giá trị khác nhau của thiện ác, đẹp xấu và những cái đối nghịch tương tự. Các tầng phân biệt chồng chất là do tự tâm. Chính bạn tạo ra ý niệm phân biệt như kinh văn viết: **Hoa này không có phân biệt, tự nhân giả phân biệt đó thôi**. Vấn đề nằm ở chỗ con người thường so đo giữa những đối lập, và hay chấp thủ chọn lựa của mình. Chấp trước nên bị cảnh trần thao túng, trói chặt mà sinh phiền não. Chúng ta là chúng sanh, là con người trăm phần trăm; vậy thái độ khôn ngoan nhất là **đoạn hết tưởng phân biệt**, lìa tâm duyên tướng thì hoa của cảnh trần không thể bám dính.

Không nên vì thấy kinh văn nói quá rõ ràng mà chúng ta cho ý kinh bị hạn hẹp bởi ngôn từ. Sự thực không hề ẩn núp sau chữ nghĩa. Sự thực chỉ đơn giản là bồ tát vì không còn phân biệt chấp trước nên hoa không dính, Thanh Văn **vì sợ sanh tử nên sắc thinh, hương, vị, xúc mới thừa cơ được**; **sợ sanh tử** vì vẫn còn đang quán chúng sanh như thật chúng đang là, nên thấy sanh tử là thật, muốn xa lìa và cầu niết bàn. Chúng sanh sơ phát tâm hãy còn nhiều phiền não. Bồ tát thất địa trở xuống, chưa đắc vô sanh, nên tập khí phiền não vẫn chưa đoạn. Bồ tát bát địa, chứng pháp vô sanh, đã dứt trừ phiền não và ở vị bất thối. Theo ngài Tăng Triệu nhắc lại lời của ngài La Thập, bồ tát bát địa vẫn có tâm ái đối với Phật pháp, và đó là sự ràng buộc ngấm ngầm vi tế.

Vấn đề đáng lưu ý chính là sự lập thành những cái đối đãi. Văn kinh cho ta thấy hai hình ảnh đối lập: bồ tát lặng yên để hoa rơi, thánh đệ tử vung tay phủi xuống. Tôi muốn thêm vào hình ảnh của những thiếu nữ đang nhặt nhãnh, gom góp hoa về làm trang

sức:

Niên niên hòa lộ hướng thu khai
Nguyệt đạm phong quang thiếp thốn hoài
Kham tiến bất minh hoa diệu xứ
Mãn đầu tùy đáo sáp quy lai
(Tổ Huyền Quang, 1254-1334)
Năm năm nở đúng tiết thu qua
Gió dịu trăng thanh ý mượt mà
Cười kẻ không hay hoa huyền diệu
Khi về mái tóc giắt đầy hoa
(Thích Nhất Hạnh dịch)

Chúng ta có ba sự kết hợp ở ba hình ảnh. Bồ tát và hoa. Thanh văn và hoa. Thiếu nữ và hoa. Thử nói xem hình ảnh nào là như pháp, hoặc có sự khác biệt nào giữa các hình ảnh ấy không? Theo tôi thì không gì khác biệt cả. Tuy nhiên, nếu theo kinh văn mà quán chúng sanh như chúng đang thật là, tất nhiên tôi phải tự nguyện học làm bồ tát, buông bỏ phân biệt chấp trước để tự tháo gỡ tâm dính mắc ở chính mình làm mình bớt khổ.

Thực ra các pháp vốn không đến với nhau. Đất là đất, nước là nước, gió là gió, lửa là lửa. Chúng chẳng đến với nhau, để có cái gọi là giả hợp. Mọi cấu trúc đều không hề có trên đời này. Cũng vậy, hoa là hoa, người là người, không dính dáng nhau. Nên không có chuyện bám hay không bám. Do đó chẳng có chuyện cần phủi bỏ hay không phủi bỏ. Sự lập thành cặp đối lập căn bản đã sai ngay từ đầu. Trong ý nghĩa đó, có thể thấy phẩm kinh này chỉ ra ngõ cụt của những đối lập, chuẩn bị cho phẩm Pháp Môn Bất Nhị về sau.

GIẢI THOÁT VÀ SANH TỬ

KINH VĂN: **Ngài Xá Lợi Phất nói: Thiên nữ ở nhà này đã được bao lâu?**
-Tôi ở nhà này như ngài được giải thoát.
-Ở đây đã lâu ư?
-Ngài giải thoát cũng lâu như thế nào?
Ngài Xá Lợi Phất nín lặng không đáp.

Ngài Xá Lợi Phất hỏi vì nghĩ rằng chắc hẳn Thiên nữ đã từ lâu tu tập ở tịnh thất ông Duy Ma Cật và đã được giải thoát nên mới có tài biện luận tuyệt hay qua câu chuyện hoa rơi. Câu hỏi của Xá Lợi Phất về thời gian cư trú hàm chứa ẩn ý về thời điểm giải thoát của thiên nữ. Nghĩa là ngài mặc nhiên thừa nhận quan điểm của mình rằng sự giải thoát là có thực và mang tính tiến trình. Khác với phẩm Bồ Tát, Duy Ma Cật hỏi Bồ Tát Di Lặc về thời điểm được thọ ký thành Phật, thì ở đây, câu hỏi của Xá Lợi Phất ám chỉ có sự giải thoát thực sự đã được hoàn thành rồi. Tiến trình từ phiền não đến bồ đề đã được thực hiện. Nghĩa là câu hỏi, **Thiên nữ ở nhà này đã được bao lâu**, xác lập phiền não và bồ đề, sanh tử và giải thoát là những phạm trù đối lập.

Trở lại từ đầu phẩm, ta nhận thấy bắt đầu là quán chúng sanh huyễn, tiếp theo là quán chúng sanh thật như chúng đang là. Mục đích đưa chúng sanh về lại bản vị là thuận lợi cho việc khai mở trí tuệ quán chiếu của hành giả sơ phát tâm, cũng như để bồ tát sơ cơ bước từng bước vững vàng từ giai vị ngoại phàm thập tín qua giai vị bồ tát nội phàm là thập trụ, thập hạnh, thập hồi hướng. Từ đó, bồ tát đang tu nhập vào thánh vị thập địa. Một vấn đề thiết yếu nảy sinh là từ việc nhận ra phiền não kiết

tập từ phân biệt và chấp trước đi đến cởi bỏ ràng buộc, sẽ bật ra yêu cầu tất yếu là giải thoát như là bờ bên kia của sanh tử. Đối lập giữa sanh tử và phiền não từ đầu đã là sự kết nối chủ quan của ý thức.

Thiên nữ đắc pháp thân bồ tát bát địa, thấu rõ nghĩa vô sanh và bất khả đắc mà trụ ở giải thoát bất khả tư nghị tức không gian trống rỗng ở tịnh thất của Duy Ma Cật. Hơn nữa, đó là quê hương, là bản xứ vốn từ nào giờ thiên nữ chưa từng rời đi, chưa từng có về, nên không thể gọi nhà là bờ giải thoát khỏi dòng sanh tử. Nếu tạm gọi là tu giải thoát thì lâu là ba a tăng kỳ kiếp, mau là sát na kiến tánh thành Phật. Vì vậy, thời gian nhanh chóng hay kéo dài chỉ là những đối nghịch tưởng tượng về bến mê và bờ giác. Mê lâu mau thì giải thoát cũng đồng thời như thế. Giá trị của giác ngộ và mê lầm, giải thoát và sanh tử đồng đẳng là không.

Hơn nữa, quán chúng sanh thật có như chúng đang là, có nghĩa là chúng sanh đầy đủ thân nghiệp không rời năm ấm, khẩu nghiệp không rời văn tự, ý nghiệp không rời dâm, nộ, si. Tuy nhiên, thật tánh là Phật tánh cũng chẳng rời chúng sanh đang có như thật kia. Thánh phàm chẳng ly thì hỏi chi việc giải thoát lâu mau kia; đó là nghĩa sanh tử và giải thoát không hai. Bản thể tâm và A Lại Da thức không phải một, thì phải biết rằng cái gốc vọng tưởng điên đảo là thức ấm, hay cái biết sống, không phải không có; đó là nghĩa chân vọng chẳng phải một. Chẳng tức chẳng ly, không phải một cũng chẳng là hai, nên thiên nữ nói: **Tôi ở nhà này như ngài được giải thoát**. Nghĩa là từ lúc Xá Lợi Phất thấy có sanh tử và giải thoát là hai, thì thiên nữ đã thấu nghĩa bất nhị rồi; tức vọng tưởng phân biệt có ở chúng sanh từ vô thủy, nhưng xưa nay tâm vốn chẳng pháp, huống hồ

gì là có hai cái sai biệt.

Thế thì có chuyện giải thoát khỏi sanh tử không? Chúng sanh đang tu, trí quán chiếu tiến sâu, thấy thức ấm như một điểm đến bất động; giống như một thác nước đang ào ào đổ xuống nhưng từ xa trông như giải lụa trắng đang buông rũ. Nếu không khéo biết xuyên thủng màn nước thức A Lại Da động loạn điên đảo, chúng ta sẽ dễ nhận lầm đó là nơi an trú cuối cùng. Chưa trừ được tận cái gốc vô trụ, thì vọng tưởng điên đảo mờ mịt kia trở thành mặt đối lập của cái tưởng như là chân tâm. Cái đối đãi tối hậu này cũng là giả tưởng vì thực ra không có hai tâm. Tánh của thức là biết, tướng của thức là động. Đó là cái biết như Kinh Lăng Nghiêm gọi là *"tri kiến lập tri",* là cái biết của thế lưu bố tưởng mà đối tượng sở tri là huyễn vọng. Huyễn vọng không thật thì không thể phá, giống như chúng ta nhìn lâu vào đèn sẽ thấy ánh chóa. Ánh chóa ấy không hề có thực và ta không thể xóa được chừng nào ta còn nhìn vào đèn, tức còn đối tượng sở tri. Đồng thời nếu lập cái biết vọng thì cái biết vọng ấy lại trở thành sở tri, cũng là vọng. Phật dạy: *"Tự tâm trở chấp lấy tự tâm, không phải huyễn thành ra pháp huyễn. Không chấp trước, không có gì là phi huyễn. Cái phi huyễn còn không sinh, pháp huyễn làm sao thành lập được"* (Kinh Lăng Nghiêm). Cái phi huyễn và cái huyễn, cũng như cái gọi là chân tâm và vọng tâm, cả hai đều là huyễn. Theo ý nghĩa này, ta có thể hiểu Xá Lợi Phất hỏi: **Ở đây đã lâu ư?** nghĩa là: "Thực không có giải thoát sao?"; và câu hỏi vặn lại của thiên nữ: **Ngài giải thoát cũng lâu như thế nào?** là:"Vậy sanh tử cũng là thực sao?"

GIẢI THOÁT VÀ VĂN TỰ

KINH VĂN: **Thiên nữ nói: Tại sao bực kỳ cựu đại trí lại nín lặng?**
-Giải thoát không có ngôn thuyết, nên ở đó ta không biết nói sao!
Thiên nữ nói: Ngôn ngữ văn tự đều là tướng giải thoát. Vì sao? Vì giải thoát không ở trong , không ở ngoài, không ở hai bên, văn tự cũng không ở trong, không ở ngoài, không ở hai bên. Thế nên, ngài Xá Lợi Phất, chớ rời văn tự mà nói giải thoát. Vì sao? Vì tất cả pháp là tướng giải thoát.
Ngài Xá Lợi Phất hỏi: Không cần ly dâm, nộ, si, được giải thoát ư?
Thiên nữ nói: Phật vì kẻ tăng thượng mạn nói ly dâm, nộ, si, là giải thoát thôi, nếu kẻ không tăng thượng mạn thời Phật nói tánh của dâm, nộ, si là giải thoát.

Quán chúng sanh, trong đó có cả bản thân mình, thật đang tồn tại, hành giả không thể chối bỏ tiến trình tu tập nhằm cứu cánh là giải thoát khỏi phiền não. Nhưng nếu quán chúng sanh là huyễn, thì làm sao quan niệm về sự giải thoát? Đó là nan đề, nên nếu được thiên nữ hỏi như thế, chắc chúng ta do không thông đạt mà im lặng thôi. Thế nhưng vì ngài Xá Lợi Phất là đệ nhất trí tuệ trong hàng đại đệ tử của Phật, nên tôi tin rằng khi vừa nghe xong lời thiên nữ biện luận về sự việc hoa rơi, ngài đã lập tức nhận ra ngõ cụt hay chỗ bế tắc của những đối đãi. Hoa rơi tự do hay hoa còn vướng mắc, luân hồi hay giải thoát chung quy chỉ là hư tưởng. Không hư tưởng là tỉnh táo. Tỉnh táo chỉ đơn giản là không tưởng tượng viễn vông và chẳng

cần lý do tự biện minh nào.

Sự không cần thiết phải trả lời khi đã ngộ ra lẽ thật càng được củng cố hơn khi ta nhận ra ngay cả lời nói và im lặng cũng là một mâu thuẫn không lối thoát. Nói thì không tới tận cùng. Im thì chúng sanh, với quan niệm mình thật có, không thể xác định đúng đắn hướng tu hành. Do đó vị tôn giả cực kỳ thông minh chỉ có thể trả lời là: **Giải thoát không có ngôn thuyết, nên ở nơi đó ta không biết nói làm sao!** Đây không phải là cách né tránh do không thông đạt như hầu hết chúng ta thường làm là đổ lỗi cho chỗ bất tư nghì của pháp giải thoát. Đây là do thực hiểu, thực ngộ mà không nói. Còn chúng ta do ngu si và ngạo mạn, không hiểu gì hết mà ra vẻ đạt ngộ rồi ngụy biện đó là bất khả tư nghì. Có thể xem đây là sự im lặng của một vị bồ tát bước đầu tỏ ngộ pháp bất nhị, dẫn đến sự im lặng sấm sét của Duy Ma Cật như là một vị Phật toàn giác. Sự im lặng đó tạo cơ hội cho thiên nữ thuyết tướng giải thoát của tất cả pháp bao gồm cả văn tự.

Như đã nói qua trong câu chuyện của tôn giả Tu Bồ Đề ở phẩm Đệ Tử, văn tự ngôn ngữ tánh vốn ly, vì mọi nói năng đều gắn liền với tướng huyễn hóa của các pháp nên văn tự, ngữ ngôn không thể nắm bắt được thực tại. Tánh như hoặc tướng không của các pháp không hề bị trói buộc trong vọng tưởng và giả danh. Mọi cố gắng diễn tả sự giải thoát là không thể được vì càng cố gắng càng biến nó thành pháp hữu vi có tướng. Nghĩa là từ quan niệm đã nảy sinh một đối lập giả tưởng là văn tự và giải thoát.

Đúng là văn tự không thể chạm tới bản thể, nhưng **ngôn ngữ văn tự đều là tướng giải thoát**. Tướng giải thoát là tướng không bị ràng buộc bởi bất cứ gì, là tướng thường trụ. Hãy lấy

ví dụ là bảng gam màu trong đó có ba màu chính là xanh, đỏ, vàng và ba màu phụ là tím, cam, xanh lá. Màu tím sanh ra từ xanh dương kết hợp màu đỏ. Màu tím tự nó không có; tướng tím không tự sanh nên gọi là **không ở ngoài** xanh và đỏ. Tìm trong màu xanh dương, ta không thấy màu tím. Đỏ là đỏ, không thể là tím. Vì tướng tím không có trong đỏ và xanh; nên gọi là **không ở trong**. Nhưng ta không thể nói quyết định là trong xanh và đỏ không có tướng tím, vì như vậy không thể hiểu tại sao từ xanh và đỏ không sanh ra màu lục mà lại nhất định là tím. Vậy thì tướng tím chẳng phải trước không nay có, chẳng phải mới sanh ra do sự kết hợp hai bên xanh đỏ; nên gọi là **không ở hai bên**. Tướng tím không phải trước không nay có, không phải là mới sanh ra, nên tướng tím là thường trụ, là như thị, muôn đời là tím, không thể lẫn lộn với đỏ hay xanh. Tướng tím là thường trụ, là tướng giải thoát vậy. Cũng vậy, các pháp không tự sanh, không do cái khác sanh, không phải nhân duyên hòa hợp, cũng chẳng phải tự nhiên có; pháp tướng là thường trụ, hay nói cách khác là **tất cả pháp là tướng giải thoát**.

Văn tự cũng vậy. Bảng mẫu tự, các ký hiệu tự nó không có nghĩa. Các ký hiệu mẫu tự kết hợp lại gọi là danh từ. Nghĩa của danh từ không rời sự vật, tức danh từ không tự nó có; là **không ở ngoài**. Danh từ chỉ là khái niệm, không tồn tại như sự vật cụ thể bên ngoài. Ví dụ như ở hoa hồng, không có gì là hoa, chỉ có cánh hoa, nhụy hoa, hương hoa, sắc hoa...Hoa hiện hữu như danh từ thuần túy, do không rời sự vật mà tự có, nên gọi là **không ở ngoài**. Nhưng danh từ không phải là từng mẫu tự, tức **không ở trong**, vì nếu như vậy tại sao ta không gọi hoa mai, hoa cúc, hoa lan là quả mai, quả cúc, quả lan. Tướng của hoa xưa nay không phải là tướng của quả. Vì không do sự sắp xếp

kết hợp các ký hiệu mẫu tự mà có tướng, nên gọi là **không ở hai bên**. Hoa mãi mãi là hoa, không thể là quả hay là cành lá, nên tướng của danh từ Hoa là tịch tịnh, thường như vậy, là tướng giải thoát.

Tất cả pháp và ngôn ngữ văn tự đều có tướng thường trụ, nghĩa là tướng như vậy không khác, là tướng không biến đổi. Bồ tát đang tu, thông đạt tướng Như của các pháp mà có được bốn biện tài vô ngại là từ, nghĩa, pháp và nhạo thuyết biện tài. Nếu biết tướng văn tự không rời các pháp mà có, nhưng tánh tướng thanh tịnh thì chẳng cần xả bỏ, mà có thể sử dụng như phương tiện hữu hiệu để độ sanh. Mặt khác, nếu biết văn tự không thể đến chỗ tận cùng mà ly danh tự tướng thì chân trời giải thoát rộng mở hơn. Dính mắc hay không là do thái độ của hành giả.

Nếu quán chúng sanh thật như đang là, thấy bốn thế đế do văn tự kinh sách chỉ bày rõ ràng mà khởi tâm e sợ luân hồi, tầm cầu niết bàn thì sai lầm là do người chấp chứ không phải là lỗi của văn tự; đó là dính ở bên ngoài. Nếu khăng khăng ôm ấp tánh biết vọng, cho đó là rốt ráo, đó là dính ở bên trong. Nếu cứ xoay trở trong tích góp vạn hạnh, mưu cầu công đức, đó là dính ở giữa. Sanh tử luân hồi là bên trong. Niết bàn giải thoát là bên ngoài. Hình tướng đầu tròn áo vuông là ở giữa. Hành giả dù là cư sĩ hay người xuất gia cứ chấp vào những cái đó mà miệt mài cả đời đi tìm giải thoát thì thực là sự tự ràng buộc đáng thương.

Xiềng xích của phàm phu khác dây trói của nhị thừa. Trói buộc ở nhị thừa khác với ở bồ tát ngoại và nội phàm. Dính mắc của bồ tát ngoại và nội phàm khác với kiết tập của bồ tát thánh vị từ sơ địa đến thất địa. Kiết tập của bồ tát thất địa khác với tập khí vi tế của bậc bất thối chuyển. Tùy theo mức độ kết chặt của phiền não mà Phật chỉ bày chỗ tháo gỡ khác nhau; đây chính là

nghĩa của câu kinh văn: **chớ rời văn tự mà nói giải thoát**. Tuy cách nói trước sau có khác, nhưng lời của Như Lai tuyệt nhiên không hề hư vọng. Kinh văn lướt qua tam độc như là ví dụ để hiển rõ nghĩa tướng văn tự, cũng như tướng các pháp đều là giải thoát.

Dâm, nộ, si chỉ là danh tự, tự thân không có giá trị thiện ác. Nói dâm, nộ, si là sanh tử, hay nói dâm, nộ, si là giải thoát không phải vì bản chất của tam độc, mà chính vì người nghe mà thuyết. Chúng sanh có căn cơ nhị thừa vì muốn lìa sanh tử, lập tướng niết bàn giải thoát. Kinh văn gọi chúng sanh này là kẻ tăng thượng mạn, vì tu với tâm chấp ngã; tâm muốn mình lìa sanh tử, muốn mình đạt niết bàn. **Phật vì kẻ tăng thượng mạn nói ly dâm, nộ, si là giải thoát** để chúng kiên quyết lìa pháp ác, tăng tiến tu pháp thiện để mau đến hóa thành trước mắt, sau đó dùng phương tiện Pháp Hoa mà độ chúng. Đối với bồ tát có căn cơ đại thừa, phá được ngã chấp, không còn là người tăng thượng mạn. Phật vì những chúng hữu tình đang tu này mà thuyết thể tánh không sai biệt của các pháp để chúng sanh đó khởi từ bi, không xả tam độc, ngược lại còn khéo nhân đó hiện tướng phiền não để độ sanh. Do đó kinh văn viết: **Nếu kẻ không tăng thượng mạn thời Phật nói dâm, nộ, si là giải thoát**.

Do tâm phan duyên nên thức sanh phân biệt, chấp trước mà có dâm nộ si. Nhưng tâm vốn chẳng có tánh dâm, nộ, si nên gọi là không. Vậy chẳng thể quyết định là tâm tịnh hay bất tịnh, dâm nộ si là có hay không. Nếu duyên theo sanh tử thì dâm nộ si là hệ phược. Nếu trong pháp tánh thì **tánh của dâm nộ si là giải thoát**. Hơn nữa, tuy tam độc do nhân duyên sanh, nhưng tâm là tâm, tam độc là tam độc, không có chuyện hòa hợp,

không có chuyện dâm nộ si trói buộc được tâm. Ví như mặt trời là mặt trời, chẳng dính líu gì đến khói bụi mây mù, chẳng có gì hợp nhau cả. Chúng ta không thấy mặt trời là vì chúng ta cứ dán mắt vào mây mù khói bụi.

Không khó để nhận ra kịch tính của chương phẩm này càng lúc càng siết chặt từ đối đáp của Văn Thù và Duy Ma qua chiều dài của quán chúng sanh từ giả đến thật, chuyển qua cuộc hội thoại ngắn và có phần gay cấn hơn giữa Thiên nữ và Xá Lợi Phất. Nhịp dồn dập của các câu thoại càng về cuối càng đẩy ta sâu vào thế bí hiểm hay ngõ cụt của những đối lập. Chúng sanh ảo ảnh qua 30 ví dụ, chúng sanh như huyễn đối lập với chúng sanh như thật với năm ấm, người đang thấy và hoa đang rơi, mâu thuẫn giữa sanh tử và giải thoát ẩn sau thời gian cư ngụ của thiên nữ, đối đãi của giải thoát và văn tự qua sự im lặng của Xá Lợi Phất; tất cả đều là những đề mục mẫu, những ví dụ chuẩn bị lối vào cửa bất nhị của một phẩm về sau. Tất cả những chi tiết đó khiến chúng ta phải thừa nhận giá trị văn học kịch của bản kinh có sức hấp dẫn tăng dần qua từng mỗi phẩm.

NGÔI TỊNH THẤT HUYỀN DIỆU

THU NHIẾP SAI BIỆT ĐỐI ĐÃI

KINH VĂN: **Ngài Xá Lợi Phất nói: Hay thay, hay thay, Thiên nữ! Nàng được cái gì, chứng cái gì mà biện tài như thế?**

Thiên nữ nói: Tôi không được, không chứng, mới được biện tài như thế. Vì sao? Nếu có được có chứng thời ở trong Phật pháp là kẻ tăng thượng mạn.

Hoa rơi vô tình hay hữu ý, giải thoát thực hay hư, mức độ khả đắc của văn tự, có hay không lỗi lầm của tam độc, chừng ấy thắc mắc dường như không có câu trả lời dứt khoác, nhưng lại được thiên nữ chuyển hướng chỉ ra những đối lập thực ra là sự đánh lừa của ý thức phân biệt. Xá Lợi Phất sau cùng đã nhận ra điều đó, không còn quanh quẩn trong ngõ cụt nên khen ngợi. Ý khen ngợi chính là ở chỗ thiên nữ khéo quan sát và thông suốt hai bên của những đối đãi: **Hay thay, hay thay, Thiên nữ! Nàng được cái gì, chứng cái gì mà biện tài như thế?** Phải chăng thiên nữ đã nhận ra chỗ quay về để mọi sự khác biệt dung thông với nhau?

Người nhận ra, là đắc, chỗ quay về là chứng; nghĩa có hai bên. Có đắc, có chứng rơi vào giới hạn, nên ngôn ngữ văn tự không thông. Thấy mình đắc, thấy người không đắc; là nghĩa đối nhau. Nếu có chỗ chứng đắc, tất phải có chỗ chưa chứng đắc; cũng là nghĩa đối đãi. Ngã chấp và pháp chấp tuy vi tế, nhỏ nhiệm nhưng còn nguyên. Còn nguyên, chưa tận dứt mà nói chứng đắc là **kẻ tăng thượng mạn** vậy. Hơn nữa, không đắc là, trong thì chẳng được cái gì về cho mình. Không chứng là, ngoài thì chẳng có gì để gọi là thấy, là đến. Tuy thấy nhưng không có người thấy. Chỗ thấy tuy rõ ràng nhưng chưa hề tồn tại. Trong ngoài đều không, hai tướng năng sở bặt hết dấu vết, nên không có giới hạn cho năng lực thuyết minh và sử dụng ngôn ngữ văn tự tùy ý khởi hiện các phương tiện pháp môn theo căn cơ chúng sanh. Nên **thiên nữ nói: tôi không được, không chứng mới được biện tài như thế**.

KINH VĂN: **Ngài Xá Lợi Phất hỏi thiên nữ: Ở trong ba thừa, ý nàng cầu thừa nào?**
Thiên nữ nói: Cần pháp Thinh Văn để hóa độ chúng sanh, tôi làm Thinh Văn; cần pháp nhơn duyên để hóa độ chúng sanh, tôi làm Bích Chi Phật; cần pháp đại bi để hóa độ chúng sanh, tôi làm đại thừa. Thưa ngài Xá Lợi Phất! Như người vào rừng chiêm bặc, chỉ ngửi có mùi chiêm bặc chứ không còn mùi hương nào khác. Cũng như người vào nhà này chỉ ngửi mùi hương công đức của Phật chớ không ưa ngửi mùi hương công đức của Thinh Văn và Bích Chi Phật.
Thưa ngài Xá Lợi Phất! Có những vị Đế Thích Phạm Vương, Tứ Thiên Vương và chư thiên, long thần, quỉ cả thảy vào trong nhà này nghe thượng nhân đây giảng nói chánh pháp, đều ưa mùi hương công đức của Phật phát tâm rồi ra.
Thưa ngài Xá Lợi Phất, tôi ở nhà này đã mười hai năm chưa từng nghe nói pháp Thanh Văn, Bích Chi Phật chỉ nghe đại từ đại bi của Bồ Tát và những pháp bất khả tư nghị của chư Phật.

Muôn vàn đối đãi, mọi cái khác biệt phải chăng trở về cái trống rỗng? Vạn pháp quy về một, một quy về đâu?

Giải thoát chắc chắn không phải là điều mà chúng sanh còn mê có thể hiểu. Khổ hạnh là giải thoát. Nhận bát sữa cúng dường của nàng Tu Xà Đa (Sujata) cũng là giải thoát. Xa lìa ham muốn thế gian là giải thoát. Dâm, nộ, si cũng là giải thoát. Chấm dứt sanh tử là giải thoát. Bỏ kiến chấp có sanh tử, dạo chơi trong luân hồi cũng là giải thoát. Xa lìa vô thường là giải thoát. Không còn thấy có cái vô thường cũng là giải thoát. Bỏ

cái động, nhận tịch diệt là giải thoát. Không thấy có cái động, động tịnh không hai cũng là giải thoát. Có bao nhiêu phiền não của chúng sanh thì có bấy nhiêu giải thoát của chư Phật, bồ tát. Nhưng điều kỳ diệu nhất của giải thoát là không được cái gì cho riêng mình nhưng lại được vô lượng vô biên lợi ích cho chúng sanh. Đó chính là điều duy nhất có được ở sự giải thoát, và được thiên nữ gọi là **mùi hương công đức của Phật**. Vì thế khi ngài Xá Lợi Phất hỏi về chí hướng pháp môn tu giải thoát, thiên nữ lấy sự mong cầu của chúng sanh làm câu trả lời.

Đức Thế Tôn vì chúng sanh thuyết ba thừa. Thanh văn thừa (Sravakayana) tu theo tứ diệu đế, chứng bốn thánh quả. Duyên giác thừa (Pratyekayana) theo lý thập nhị nhân duyên mà tu và chứng quả Bích Chi hay Độc Giác Phật. Bồ tát tu lục độ, chứng pháp vô sanh. Trong Kinh Pháp Hoa, Phật nói không có ba thừa, chỉ có nhất thừa phương tiện hiện có ba. Như thiên nữ nói: **Cần pháp thinh văn để hóa độ chúng sanh, tôi làm Thinh Văn; cần pháp nhơn duyên...làm Bích Chi Phật; cần pháp đại bi...làm đại thừa**, thì quả thực, thiên nữ không ai xa lạ mà chính là Phương Tiện Pháp Hoa Hóa Thân Quán Thế Âm Bồ Tát. Nhất thừa là không riêng cho bất kỳ căn cơ nào, là Phật tánh thường trụ, là vị Phật-chính-mình của chúng sanh. Trở về chỉ có một, nhưng diệu dụng ứng hóa thì chẳng những có ba mà là vô lượng thân, vô lượng phương tiện. Kinh Đại Bát Niết Bàn ghi: *"Thiệt không có tam thừa mà điên đảo cho là có tam thừa. Đạo nhứt thừa chơn thật mà điên đảo cho là không có nhứt thừa"*.

Để ví dụ cho điều duy nhất có được từ sự giải thoát, thiên nữ đưa ra hình ảnh: **như người vào rừng chiêm bặc, chỉ ngửi có mùi chiêm bặc chứ không còn mùi hương nào khác**. Ở đây,

thiên nữ bắt đầu nói cái duy nhất không hai, sau một hồi khéo ám chỉ cho Xá Lợi Phất thấy ảo ảnh của những đối đãi. Cây chiêm bặc, tên khoa học là Magnolia Champaka, thuộc họ Lan, thường có ở các nước Nam Á và Đông Nam Á. Hoa màu vàng cam, mùi thơm ngào ngạt. Bước vào vườn lan Chiêm bặc, chỉ có duy nhất hương lan thơm tỏa khắp các chiều không gian, người người đều thích. Hương giải thoát cũng vậy, biến thành lợi ích thẩm thấu vào tâm thức chúng sanh. **Vào trong nhà này** chẳng phải chỉ có nghĩa vào trong tịnh thất của ông Duy Ma Cật, mà là bước vào ngôi thất kỳ diệu Như Lai Tạng bao trùm pháp giới, rộng lớn dung chứa tất cả chúng sanh đủ các căn cơ. Căn nhà trống rỗng, không một vật, huống chi là có sự sai biệt của các vật, không có một pháp huống chi là sự sai biệt của ba thừa; do đó mà thiên nữ **chưa từng nghe nói pháp Thanh Văn, Bích Chi Phật**. Bất kỳ chúng sanh nào trong lục đạo luân hồi thể nhập ngôi tịnh thất trống không của chính mình, thì **chỉ nghe đại từ đại bi của Bồ Tát và những pháp bất khả tư nghị của chư Phật** và **đều ưa mùi hương công đức của Phật phát tâm rồi ra**, gọi là trở về. Trở về đâu? Trở về làm việc cho chúng sanh chính là điều duy nhất có được từ sự giải thoát vậy. Trong các kinh điển, chúng ta thường thấy sau khi nghe Thế Tôn giảng pháp thâm sâu, chư bồ tát, chư thiên, chư long thần hộ pháp phát nguyện nói thần chú gia hộ cho chúng sanh nào thọ trì kinh; là minh chứng cho nghĩa trở về phục vụ cho chúng sanh.

Một điểm đáng lưu ý là thời gian 12 năm thiên nữ trú tại tịnh thất của Duy Ma Cật. Thời gian chỉ sự sanh diệt. Nhị thừa quán mười hai nhân duyên từ vô minh đến lão, tử, muốn chấm dứt tướng sanh diệt. Bồ tát quán duyên khởi tức không. Cùng một

đề mục mà chỗ thấy không đồng, nên thiên nữ chưa từng nghe pháp nhị thừa. Mặt khác, lìa tướng sanh diệt là giải thoát nên nói mười hai năm có ý ám chỉ thời phương đẳng là thời pháp chuyển tiếp cho nhị thừa lìa tướng sanh diệt chứng nhập vô sanh. Cũng có nghĩa thiên nữ là nhân chứng xác nhận Kinh Duy Ma Cật được thuyết thời phương đẳng. Chính vì thế mà trước khi thuyết những pháp nhiệm mầu không thể nghĩ bàn, Duy Ma Cật đã dạo một vòng gặp gỡ các vị đệ tử bậc nhất của Phật của thời A Hàm.

CĂN NHÀ TỰ TÁNH

KINH VĂN: **Thưa ngài Xá Lợi Phất! Nhà này thường hiện ra tám pháp chưa từng có, khó đặng. Tám pháp là gì? Nhà này thường dùng ánh sáng sắc vàng soi chiếu ngày đêm không khác, chẳng cần ánh sáng của nhật nguyệt soi chiếu, đó là pháp chưa từng có khó đặng thứ nhất. Nhà này hễ ai vào rồi không còn bị các thứ cấu nhiễm làm não loạn, đó là pháp chưa từng có, khó đặng thứ hai.**

Như trên đã nói, việc học làm bồ tát cần phải vượt qua hố thẳm của những đối đãi. Sự vượt qua ấy không phải là đến một nơi mới mẻ, mà là trở về nhà tự tánh vốn có sẵn đầy đủ hành trang là từ bi và trí tuệ để từ đó **phát tâm rồi ra** tự hành và hóa tha. Căn nhà tự tánh ấy được thiên nữ ám chỉ như ngôi tịnh thất huyền diệu của Duy Ma Cật. Vì vậy, việc học làm bồ tát nên lấy ý nghĩa ngôi thất trống rỗng của Duy Ma làm căn bản lý luận, lấy việc tu các pháp môn làm phương tiện thực hành và

độ sanh. Căn nhà không hề có một vật, thì chẳng có chuyện phân biệt sự sai khác hay đối đãi giữa sự vật. Căn nhà trống rỗng đến vô biên, thì có thể dung nạp vô lượng chúng sanh quay về, chỉ khi nào chúng sanh khế hợp với sự trống không của căn nhà.

Thái Hư Đại Sư (1889-1947) viết: *"Đời Đường có Vương Huyền Sách từng đến Ấn Độ. Bấy giờ nhà của ngài Duy Ma đang còn. Ông vốn ngờ kinh này nói nhà này nhỏ mà chứa được 900 vạn người và 32 ngàn toà sư tử cao lớn. Tòa sư tử thì xác định lớn, mà nhà không biết nhỏ đến đâu. Ông lấy hốt mà đo chu vi nhà thì bốn phía đều được 10 hốt. Mỗi hốt 1 thước, tức 1 trượng. Do vậy mà tán thán thần lực của ngài Duy Ma. Ngài Huyền Trang cũng đến Ấn Độ, từng đến nhà ngài Duy Ma. Nhìn cái nhà nhỏ, bụng nghi kinh nói không thật, muốn viết lên vách nhà để tỏ ý mình. Nào ngờ chấm bút muốn viết thì vách với người chung cục cách nhau mãi mà không gần được, sờ cũng không thấu, gần trọn ngày mà không viết được chữ nào. Ngài gác bút mà tán thán di tích còn thế, huống chi thần lực xưa kia"* (Thái Hư Đại Sư Toàn Thư, dẫn theo Kinh Duy Ma, Hòa Thượng Thích Trí Quang dịch). Đó là ghi chép theo lịch sử. Còn theo kinh văn, thiên nữ giới thiệu ngôi tịnh thất có tám điều hi hữu như chúng ta sẽ xem.

Lão Tử nói: *"Đạo khả đạo phi thường đạo. Danh khả danh phi thường danh"*, đạo mà có thể nói ra được thì không phải là đạo hằng cửu, tên mà có thể gọi được chẳng phải là tên thường còn. Ngôi tịnh thất trống không của Duy Ma chính là tự tánh chân tâm hay pháp thân thường hằng của chúng sanh. Nếu có thể diễn tả được thì chẳng phải là thường trụ. Nhưng nếu tuyệt đối không nói được, thì chúng sanh nương vào đâu mà giải

thoát? Vì thế mà thiên nữ khéo dùng **tám pháp chưa từng có, khó đặng** chỉ ra chỗ khó nói được. Ngôn ngữ văn tự có tướng giải thoát, thêm vào, biện tài của thiên nữ lưu xuất từ sự giải thoát khỏi mọi đối đãi thì lời nói cách nào cũng thông. Miễn cưỡng chúng ta có thể gọi chỗ khó nói ấy là tự tánh hay chân tâm, hay Như Lai Tạng. Nếu nhân cách hóa thì đó là vị Phật-chính-mình của chúng ta, hay Pháp thân. Nếu hình tượng hóa thì đó là cõi Thường Tịch Quang. Nếu cụ thể hơn thì đó là ngôi tịnh thất huyền diệu của ông Duy Ma Cật; và đây là cách gọi của thiên nữ: **nhà này thường dùng ánh sáng sắc vàng soi chiếu ngày đêm không khác**, tức nói tự tánh chân như tịch diệt mà thường chiếu.

Ngay từ đầu, thiên nữ đã nói đủ nghĩa Thường Tịch Quang của tự tánh chân tâm. Trong bản thể tự tâm, tịch và chiếu đều ẩn. Một niệm bất giác làm duyên hiện khởi vọng thức biến hiện thành tướng tương tục của thế giới, chúng sanh và nghiệp quả. Tự tâm liền khởi tác dụng soi chiếu, giống như gương hiện vật khi có vật. Bản thể của tự tâm là như như bất động, giống như tánh soi phản chiếu của gương lúc nào cũng ẩn, chỉ có thể được nhận ra khi có vật bị soi; tánh ẩn đó gọi là tịch. Tịch là ẩn, chiếu là hiện. Tịch mà thường chiếu. Chiếu mà thường tịch. Tịch chiếu không rời, ẩn hiện như nhau nên gọi là thường; không như ánh mặt trời ban ngày thì chiếu, ban đêm thì lặn tắt, chính là nghĩa mà kinh văn viết: **ngày đêm không khác**.

Ánh chiếu là từ bi, không hề tách rời sắc vàng là trí tuệ. Chúng ta có đủ cả. Sự kiện chúng ta không thể thấy, ví như người mù không thấy ánh sáng, chẳng phải không có mặt trời. Chúng ta không giác ngộ tự tánh vì đã mê mất chân tâm, không phải là không có chân tâm tự tánh. Cổ đức nói: *“ Thử sự duy chứng*

nãi chi", nghĩa là chuyện này chỉ có chứng mới biết. Pháp thân thường tịch quang chỉ có Phật mới chứng ngộ toàn phần. Bồ tát các giai vị từ hiền đến thánh vị, từ sơ trụ đến đẳng giác đều có phần chứng, gọi chung là minh tâm kiến tánh. Do đó kiến tánh thành Phật không có nghĩa là lập tức viên mãn thành Phật, chỉ có nghĩa là *"vị vị giai phần chứng thường tịch quang"*, mỗi giai vị bồ tát đều thấy Phật tánh nhưng mức độ rõ ràng khác nhau. Do đó mới có giải thích: **Chẳng cần ánh sáng của nhật nguyệt soi chiếu**. Ánh sáng mặt trăng là nhất thiết trí của Thanh Văn. Ánh sáng mặt trời là đạo chủng trí của Bồ Tát. Trí tuệ của Thanh Văn và Bồ Tát không thể so với Nhất Thiết Chủng Trí của chư Phật nên nói **chẳng cần** vậy.

Trong Phật Thuyết A Di Đà Kinh, Thế Tôn dạy khi giới thiệu Cõi Cực Lạc: *"Xá Lợi Phất, chẳng có thể dùng chút ít thiện căn phước đức nhơn duyên mà được sanh về cõi đó"*. Cõi Cực Lạc là Thật Báo Trang Nghiêm Độ do Báo Thân A Di Đà Như Lai hóa hiện ra còn khó thể nghĩ bàn như vậy, huống hồ gì là cõi Thường Tịch Quang Độ là trú xứ của ba đời chư Phật. Nhà của Duy Ma Cật cũng vậy, tuy là nơi để mọi chúng sanh quay về, nhưng muốn được vậy, tâm chúng sanh phải đồng cảnh giới không và thuần thanh tịnh, không chút phiền não nhiễu loạn. Trong không cấu, ngoài không nhiễm, các huyễn đều dứt. Nghĩa là chúng sanh đang tu phải khéo tu tướng không, quan sát kỹ lục nhập không chỗ có, cũng quán xưa nay không hề có một chúng sanh, không hề có một vật. Gom hai điều hi hữu trên, chúng ta có thể nói ngôi thất của Duy Ma lấy thường tịch quang làm tướng, lấy thuần thanh tịnh làm tánh. Chẳng phải Lục Tổ Huệ Năng đã thốt lời ngạc nhiên khi đã triệt ngộ tự tánh: *"Nào ngờ tự tánh vốn tự thanh tịnh"*.

KINH VĂN: **Nhà này thường có các vị Đế Thích, Phạm Thiên, Tứ Thiên Vương và các Bồ Tát ở phương khác nhóm họp không ngớt, đó là pháp chưa từng có, khó đặng thứ ba. Nhà này thường nói sáu pháp Ba La Mật và pháp Bất Thối Chuyển, đó là pháp chưa từng có, khó đặng thứ tư.**

Lúc bấy giờ đại chúng thăm bệnh ông Duy Ma Cật gồm hàng ngàn người đủ mọi tầng lớp xã hội, từ vua chúa, vương tử, đại thần, trí thức, tu sĩ các giáo phái, năm trăm đệ tử của Phật, hơn ba vạn bồ tát, tám ngàn vị thiên vương. Vô số thính chúng như vậy đến nhà ông Duy Ma Cật không phải là chuyện lạ. Bởi vì **nhà này thường có các vị Đế Thích, Phạm Thiên, Tứ Thiên Vương và các Bồ Tát phương khác nhóm họp không ngớt**. Chư thiên đầy đủ phước báu. Bồ tát đầy đủ trí tuệ. Như vậy, điều kiện nhập thất là hội đủ trí tuệ cao thâm và phước đức sâu dày; cũng chính là khế hợp với tâm Phật. Một trong những danh hiệu của Phật là bậc Lưỡng Túc Tôn (Dhipadottama), nghĩa là bậc phước huệ viên mãn bao trùm pháp giới. Tại sao phải có đủ hai? Vì có hai mới nói được không hai. Ngoài nghĩa phước trí nhị nghiêm, Lưỡng Túc Tôn còn nghĩa vẹn toàn quyền và thực, giới và định, giải và hành; do đó bồ tát và chúng sanh đang tu muốn vào nhà Duy Ma cũng phải đầy đủ như vậy. Sự hi hữu còn bao hàm trong nghĩa sự hội tụ về không dứt, ám chỉ chúng sanh hồi đầu thị ngạn là sự thực lúc nào cũng có. Vì sao? Vì chúng sanh đang hiện có bệnh khổ nên cầu nơi an trú.

Để đáp ứng nguyện vọng của chúng sanh huyễn trong sanh tử huyễn, Pháp thân Phật thị hiện ứng hóa thân **thường nói sáu pháp Ba La Mật và pháp Bất Thối Chuyển**. Chư thiên và chư bồ tát, là phước huệ viên mãn, hội tụ về là cảm ứng hóa hiện, và nhà Duy Ma là đạo tràng trang nghiêm. Kinh đại thừa

có nói: *"Pháp thân Phật lưu hoặc nhuận sanh",* ứng hiện thành bồ tát còn sót lại tập khí vô minh cuối cùng, nhập thai, cách ấm còn mê mà cũng tu cũng chứng pháp thân. Bồ tát cũng tu cũng chứng nên chúng sanh cũng có thể tu lục độ, phát trí Bát Nhã, chứng vô sanh mà vào nhà Duy Ma. Trí Bát Nhã vô tri là nghĩa thường tịch, tịch mà không diệt; vô tri nhưng không gì không biết, là nghĩa thường chiếu, chiếu mà chưa hề bị sanh. Như ngài Huệ Năng nói: *"Nào ngờ tự tánh vốn không sanh diệt"*.

KINH VĂN: **Nhà này thường trổi âm nhạc bực nhứt của trời, người, vang ra vô lượng tiếng pháp, đó là pháp chưa từng có, khó đặng thứ năm. Nhà này có bốn kho tàng lớn chứa đầy các món báu, giúp khắp cho kẻ nghèo thiếu, hễ cầu liền được không bao giờ hết, đó là pháp chưa từng có, khó đặng thứ sáu.**

Điều hi hữu khó được tiếp theo chính là nói bản tâm có tánh thể cùng khắp, có khởi dụng kỳ diệu bất khả lượng. Trong Tam Tạng Pháp Số 46 giải thích: *"Tánh thể châu biến viết viên, diệu dụng vô ngại viết thông; nãi nhất thiết chúng sanh bổn hữu chi tâm nguyên, chư Phật Bồ Tát sở chứng chi thánh địa dã"*. Nghĩa: Thể tánh cùng khắp gọi là viên, diệu dụng không ngăn ngại là thông, là nguồn tâm vốn có của hết thảy chúng sanh, là thánh địa chứng được của chư Phật và bồ tát. Thất của Duy Ma thường trổi nhạc trời vi diệu là lấy âm thanh làm giáo thể thành tựu tánh nghe viên thông là biểu hiện cho tự tánh bao trùm khắp pháp giới. Nhờ nghe thấu nhạc trời mà chứng tánh nghe viên thông. Thiên nữ hóa hiện từ chân không trong thất Duy Ma nên thiên nữ chính là hiện thân của Quan Âm Đại Sĩ tu nhĩ căn viên thông. Kinh Lăng Nghiêm có nêu 25 vị thánh tu 25 viên thông. Con số 25 tượng trưng cho 25 cõi hữu. Cõi hữu thì không giới

hạn ở số lượng nên pháp tu chứng tự tánh cũng vô lượng; kinh văn viết: **vang ra vô lượng tiếng pháp**.

Tự tánh bao trùm pháp giới nên pháp pháp chẳng ngoài tâm. Hay nói như ngài Huệ Năng: *"Nào ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ"*. Căn thất Duy Ma **có bốn kho tàng lớn chứa đầy các món báu**. Trong bản dịch Anh ngữ, Robert Thurman chú thích đó là bốn kho tàng ở Kalinga do Long Vương Pingala canh giữ, ở Mithila do Long Vương Panduka giữ, ở Gandhara do Long Vương Elapatra trông, ở Kasi tức Benares do Long Vương Sankho xem. Kinh Hoa Nghiêm có nói đến bốn đại bảo vật trong biển lớn là Hải Đê Tứ Bảo, ví như trí huệ Như Lai phát sáng ngăn các làn sóng dữ. Một là, Nhật tàng quang minh đại bảo phát ánh sáng làm tiêu tan chấp trước vào việc lành hay thiện nghiệp khiến chúng sanh đang tu trụ vào chánh định. Hai là, Ly nhuận quang minh đại bảo khiến Bồ Tát xả bỏ chánh định, khởi dụng thần thông to lớn để hóa độ chúng sanh. Ba là, Hỏa diệm quang minh đại bảo khiến Bồ Tát xả bỏ chấp trước vào phương tiện độ sanh, trụ vào hạnh đại minh công dụng. Bốn là, Tận vô dư quang minh đại bảo khiến Bồ Tát xả bỏ hạnh đại công dụng, làm cho không còn hữu dư; đây chính là độ sanh rốt ráo, là lời Phật dạy trong Kinh Kim Cang: *"Hết thảy muôn loài chúng sanh... ta đều đưa vào Vô dư niết bàn mà được diệt độ"*.

Chúng ta sinh ra trong thời Mạt pháp, đã hơn hai ngàn năm trăm năm sau khi vị Phật tại gia Duy Ma Cật nói kinh này, do vậy có thể hiểu bốn kho tàng ấy là kinh tạng (sutra-pitaka), luật tạng (vinaya-pitaka), luận tạng (abhidharma-pitaka), và chú tạng (dharani-pitaka). Đó là nguồn vô tận bố thí cho chúng ta vốn là kẻ nghèo nàn về trí tuệ và đức hạnh. Kinh có vô lượng nghĩa, nhưng chúng ta nên nhớ bốn nghĩa chính là quán, nhiếp,

thường, pháp. Quán là xuyên suốt nhất quán từ đầu đến cuối. Nhiếp là thích hợp, thâu nhiếp mọi căn cơ chúng sanh. Thường là không đổi, vĩnh viễn như vậy. Pháp là khuôn phép mà ba đời chư Phật và chúng sanh đều noi theo. Luật là giới điều do Phật quy phạm nhân vì người xuất gia và tại gia thường hay phạm phải các lỗi lầm. Luật là để phá trừ tham sân si và mọi ác nghiệp của chúng sanh. Luận là các luận bàn làm sáng tỏ thêm nghĩa kinh do Phật, Bồ Tát, các vị đệ tử Phật, các vị tổ sư, các cao tăng nói hay viết ra. Luận là để đả thông những khúc mắc của chúng sanh và phá trừ tà kiến của ngoại đạo. Chú gồm các tâm chú bí mật do Phật, Bồ Tát nói. Chú hay đà ra ni nghĩa là tổng trì, giữ gìn thiện pháp, phá trừ ác pháp. Có ba loại cơ bản: văn trì đà ra ni, nghe không quên; phân biệt trí đà ra ni, hiểu biết hết chúng sanh và vạn pháp; nhập âm thanh đà ra ni, nghe mọi âm thanh mà không khởi tâm động niệm. Chú dài gọi là mật chú (dharani), ngắn gọi là chân ngôn (mantra). Chú thâu tóm nghĩa một bộ kinh, là bất tư nghì thần lực. Trong ý nghĩa này, một câu Phật hiệu là một câu chú, nên niệm Phật là bất tư nghì công đức. Kinh Lăng Nghiêm 9 quyển kết lại một câu chú: Om Anale Anale Vishade Vishade Vaira Vajra Dhare Bandha Bandhani Vajra Pani Phat Hum Trum Phat Svaha. Kinh Đại Bát Nhã 600 quyển kết lại một câu: Gate Gate Paragate Parasamgate Bodhi Svaha. Kinh Đại Thừa Trang Nghiêm Bảo Vương ghi: *"Lục tự đại minh đà la ni là bản tâm vi diệu của Quán Tự Tại Bồ Tát Ma Ha Tát. Nếu biết bản tâm vi diệu đó là liền biết giải thoát"*; đó là: Om Mani Pad Me Hum.

KINH VĂN: **Nhà này Phật Thích Ca Mâu Ni, Phật A Di Đà, Phật A Súc, Phật Bửu Đức, Phật Bửu Diệm, Phật Bửu Nguyệt, Phật Bửu Nghiêm, Phật Nan Thắng, Phật Sư Tử**

Hống, Phật Nhất Thiết Lợi Thành, vô lượng chư Phật trong mười phương, khi thượng nhân đây niệm đến liền hiện tới rộng nói tạng pháp bí yếu của chư Phật, khi nói xong các ngài đều trở về, đó là pháp chưa từng có, khó đặng thứ bảy. Nhà này tất cả cung điện tốt đẹp của chư thiên và các cõi Tịnh Độ của chư Phật đều hiện ở trong đây, đó là pháp chưa từng có, khó đặng thứ tám.

Thưa ngài Xá Lợi Phất! Nhà này thường hiện ra tám pháp chưa từng có, khó đặng như thế, ai thấy được việc không thể nghĩ bàn đó mà lại còn ham ưa pháp Thanh văn ư?

Hai điều hi hữu ở đây là diễn rộng nghĩa diệu dụng của chân tâm tự tánh mà trước đó thiên nữ đã kết luận về mùi hương công đức của Phật. Đó là đại từ đại bi của bồ tát và những pháp bất tư nghị của Phật. Như trên đã nói, pháp thân Phật lưu hoặc nhuận sanh, giữ lại một phần tập khí vô minh cuối cùng để hiện báo thân và ứng hóa thân độ sanh. Đó là tâm Từ Bi vô lượng lưu xuất từ tự tánh. Hiện báo thân hay ứng thân gọi là chánh báo. Hiện ra cõi nước là cõi Thật Báo Trang Nghiêm, tức y báo. Do đó, từ Pháp thân mà có Phật A Di Đà trú cõi Cực Lạc, có Phật Dược Sư trú cõi Tịnh Lưu Ly, có đẳng giác Bồ Tát Di Lặc ở nội viện cung trời Đâu Suất. Hay nói các khác là từ pháp tánh xuất sanh vô tận vô lượng công đức. Đại từ đại bi của Phật, Bồ Tát lúc nào cũng hướng về chúng ta, nhưng chúng ta có ngưỡng cầu không lại là chuyện khác. Còn như Duy Ma Cật, chư Phật lúc nào **khi thượng nhân đây niệm đến liền hiện tới**. Niệm là nghĩ tưởng. Chúng ta không niệm Phật. Chúng ta chỉ niệm danh lợi, niệm tiền tài, niệm sắc đẹp, niệm vật dưỡng. Thế thì còn chưa thoát khỏi Dục giới và cảnh giới hiện ra toàn là không may, thiên tai, dịch bệnh, chiến tranh, tàn phá. Chư thiên thân

tâm có phần thanh tịnh, an trú trong tứ thiền, phước báu lại nhiều nên cảnh giới hiện ra là những cung điện tốt đẹp. Bồ tát tùy phần chứng pháp thân mà chiêu cảm mức độ trang nghiêm của cõi Thật Báo. Do đó ta thấy từ tâm vô sanh bất động, xuất sanh từ bi và tịnh độ. Cũng thế, từ một niệm vọng động bất giác, bạn và thế giới bất toàn đồng hiện. Điều này Ngài Huệ Năng đã cảm thán: *"Nào ngờ tự tánh vốn không dao động, nào ngờ tự tánh hay sanh vạn pháp"*.

Từ tự tánh pháp thân hóa thành báo thân chư Phật mười phương ba đời, **hiện tới rộng nói tạng pháp bí yếu**. 49 năm Phật thị hiện thuyết pháp để lại cho thế nhân kho báu tam tạng kinh điển đều quy về mật tạng duy nhất. Tạng ấy, theo cách diễn nói có hình tượng của thiên nữ, là mật thất huyền diệu của Duy Ma. Nếu nói rộng lớn như vũ trụ vĩ mô thì là Như Lai Tạng. Nếu thu gọn như hạt lượng tử vi mô thì là chủng tử Phật tánh. Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh thường trụ, chẳng được chẳng có. Chúng sanh vì vô lượng phiền não che lấp nên chẳng thấy. Nếu tu hành, thì tùy theo phần chứng mà mức độ thấy rõ ràng khác nhau. Nghĩa chân thật của tạng Như Lai là Giác tức Phật, Chánh tức Pháp, Tịnh tức Tăng; tuy là ba nhưng đồng một thể là chỗ quy y của chúng sanh. Lại nữa, tánh không hai là thật tánh của vạn pháp. Thật tánh đó chính là Phật tánh. Phật tánh chỉ nhờ tín thuận mà vào; Phật pháp, kinh luận chỉ là phương tiện. Những điều trên là do Phật thuyết trong Kinh Đại Bát Niết Bàn, phẩm XII Như Lai Tánh.

Với tám điều hi hữu trên, **ai thấy được việc không thể nghĩ bàn đó mà lại còn ham ưa pháp Thanh văn ư?** Kết luận của thiên nữ không nhắm vào hàng đệ tử xuất gia của Phật mà là nhắn gửi tới những ai phát tâm muốn vào nhà Duy Ma rằng

hướng đi đúng đắn không phải là viễn ly sanh tử để cầu chứng niết bàn. Trong đoạn kinh văn trên, có thể bạn không hiểu chư Phật nói **tạng pháp bí yếu của chư Phật** là gì, nhưng rõ ràng bạn thấy **khi nói xong các ngài trở về**. Đó chẳng phải là huyền diệu sao?

KIM CƯƠNG LẤP LÁNH

TƯỚNG ĐỐI ĐÃI LÀ HUYỄN TƯỚNG

KINH VĂN: **Ngài Xá Lợi Phất nói: Vì sao ngươi không chuyển thân nữ kia đi?**
Thiên nữ nói: Mười hai năm nay tôi tìm kiếm mãi cái tướng nữ nhơn hẳn không thể đặng, phải chuyển đổi cái gì? Ví như nhà huyễn thuật hóa ra một người nữ huyễn, nếu có người hỏi rằng sao không chuyển thân nữ đó đi, vậy người đó hỏi có đúng chăng?
Ngài Xá Lợi Phất nói: Không đúng. Huyễn hóa không có tướng nhứt định còn phải chuyển đổi gì nữa.
Thiên nữ nói: Tất cả pháp cũng như thế, không có tướng nhứt định, tại sao lại hỏi không chuyển thân nữ?
Xã hội Ấn Độ thời vị trưởng giả Duy Ma Cật đang sống là thời phát triển rực rỡ của văn hóa Vệ Đà. Phụ nữ tuy được hưởng mọi quyền lợi như nam giới, nhưng vẫn bị đối xử kỳ thị theo sự phân chia giai cấp xã hội. Địa vị của phụ nữ tương đối được

tôn trọng hơn so với bối cảnh đồng thời ở Hi Lạp cổ đại thời kỳ phát triển của nền dân chủ ở Athena, hay ở La Mã với nền cộng hòa thịnh trị, và vượt trội hơn so với xã hội trọng nam khinh nữ ở Trung Quốc bấy giờ. Có thể lấy một ví dụ phân biệt giới tính để đề cập một tư tưởng triết học về sự bình đẳng về bản thể, là bước tiến bộ đi trước hơn hai ngàn năm so với Bản Tuyên Ngôn Nữ Quyền Và Nữ Công dân (Declaration of The Rights of Woman and The Female Citizen) được chính trị gia và kịch tác gia người Pháp Olympe De Gouges tuyên bố năm 1791, và Biện Hộ Cho Nữ Quyền (A Vindication of The Rights of Woman) do Mary Wollstonecraft, một nữ triết gia và văn sĩ người Anh phát hành năm 1792.

Tuy nhiên ở đoạn kinh văn này, thiên nữ không nhằm thuyết minh về bình đẳng giới tính. Vậy thì lý do gì Xá Lợi Phất lại hỏi thiên nữ: **Vì sao ngươi không chuyển thân nữ kia đi?** Xá Lợi Phất đã nghe thiên nữ nói về tướng giải thoát của các pháp, và không còn bị giam hãm trong sự phân biệt đối đãi. Tuy nhiên do hai cách quán chúng sanh như huyễn và như thật, đã nói ở trên, chưa đi đến giải quyết vẹn toàn về sự và thấu triệt về lý nên chúng sanh đang tu hãy còn bối rối. Vì ở chúng sanh, cái quyết định sinh tử là ái dục. Chúng sanh phát lòng dục vì thấy có tướng nam nữ khác biệt. Dục sanh nên thọ thân. Dục sanh nên cha mẹ, vợ chồng, con cái dính mắc nhau ba đời không dứt. Do đó Xá Lợi Phất đặt vấn đề tướng nam nữ là đại diện chung cho tất cả pháp đối đãi: có không, thiện ác, âm dương, lớn nhỏ...Quán thông tướng nam nữ là quán thông pháp tướng vậy.

Mười hai năm thiên nữ cư trú trong căn thất huyền diệu của Duy Ma Cật đồng với thời gian Đức Phật thuyết pháp Phương Đẳng đủ để nhận thức hời hợt về tướng sinh diệt do nhân duyên

chuyển thành hiểu biết sâu sắc về huyễn tướng của những cái đã sinh, đang biến đổi và sẽ diệt mất. Nghĩa là trong sanh diệt, không thể tìm được cái gì đang sanh, đang có và đang diệt. Làm sao chỉ ra được tướng nào ở thời điểm nào mới là chân thực trong sự tương tục biến hoại không ngừng?

Ngài Huệ Viễn nói: *"Tướng nam nữ là căn cứ theo năm ấm mà nói, quán các ấm thể không, nên tìm cầu chẳng được. Đã cầu chẳng được thì biết chuyển cái gì?"*. Như vậy tướng nữ của thiên nữ là huyễn tướng. **Huyễn hóa không có tướng nhất định, còn phải chuyển đổi gì nữa**. Vả lại, huyễn thì không thể ngay đó mà phá. Vì nếu là vật có hình tướng thì còn phá hũy được. Ví như ánh chóa đèn, sóng nắng hay như hoa đốm là do mắt nhìn lâu, ảo giác hoặc mắt nhậm; chỉ có thể chữa mắt thì ảnh tượng mới xóa hết. Đưa tay chạm vào các ảnh tượng đó còn chưa chạm được thì nói chi là phá hủy. Đó gọi là có hình mà không thực là hình. Tất cả pháp cũng như chúng sanh đều có tướng phi tướng như thế. Thông suốt pháp tướng là không thấy tướng phân biệt đối đãi, biết hiện tướng các pháp không phải là tướng đang là, rốt ráo là không.

DÍNH MẮC VÀ VÔ NGẠI

KINH VĂN: **Tức thời Thiên nữ dùng sức thần thông biến ngài Xá Lợi Phất thành ra Thiên nữ, Thiên nữ lại tự hóa mình giống như ngài Xá Lợi Phất mà hỏi rằng: Tại sao ngài không chuyển thân nữ đi?**

Ngài Xá Lợi Phất mang lấy hình tướng thân nữ mà đáp

rằng: Ta nay không biết tại sao lại biến thành thân đàn bà này.
Thiên nữ nói: Thưa ngài Xá Lợi Phất! Nếu ngài chuyển được thân đàn bà đó, thời tất cả người nữ cũng sẽ chuyển được. Như ngài Xá Lợi Phất không phải người nữ mà hiện thân nữ, thời tất cả những người nữ cũng lại như thế, tuy là hiện thân nữ mà không phải người nữ đâu. Vì thế Phật nói: tất cả pháp không phải đàn ông, không phải đàn bà.
Trên là căn cứ vào hiện tướng sinh diệt không ngừng mà luận nghĩa huyễn. Nhưng nếu căn cứ vào hiện tướng đang là, thì tướng nam nữ phải là như vậy, bởi vì do nhân duyên nghiệp báo nên đang phải hiện tướng đang là như thế, không thể khác; điều này đúng với nghĩa Thập như thị mà đã được đề cập trong cuộc đối thoại của Duy Ma Cật và Mục Kiền Liên. Nghiệp chưa dứt thì không thể chuyển. Ví dụ như con cua bò ngang, ta không thể buộc nó bò dọc, trâu bò ăn cỏ, ta chẳng thể bắt chúng ăn cà rốt như thỏ được. Tôi còn nhớ vào những năm cuối thập niên 70, tôi hãy còn là thanh niên mười sáu, mười bảy, đã rúng động thực sự khi lần đầu nghe ca từ của bài hát Let It Be do Paul McCartney viết: "When I find myself in times of trouble, Mother Mary comes to me, speaking words of wisdom: Let it be!" (Khi tôi thấy mình phiền muộn, Đức Mẹ Maria đến bên tôi và nói lời khôn ngoan: Hãy để mọi việc như vậy).
Đúng vậy, sao phải nhọc công chuyển đổi cái không thể? Sao ta không có thái độ khôn ngoan: let it be hay y pháp như thị?
Nghiệp báo do vọng tưởng mà có, không phải không có. Thế nhưng, như thiên nữ nói: **Mười hai năm nay tôi tìm kiếm mãi cái tướng nữ nhơn hẳn không thể đặng**, trong sự sanh diệt của chúng sanh, không thể tìm ra chủ thể thọ nghiệp, vì đã là

huyễn tướng thì không có gì được tạo ra, cũng không có gì biến đổi. Vấn đề dễ nảy sanh ở đây là chúng ta có thể hiểu lầm rằng mọi thứ đã là huyễn, thì cứ mặc kệ mọi người, ta cứ làm chuyện gì ta thích ta muốn. Đó là chọn lựa ngu xuẩn vì huyễn tướng không rời nếu nghiệp chưa dứt, mà ta còn tạo thêm nghiệp thì khác nào ta đi con đường nhanh nhất vào địa ngục. Mặt khác, có thể nói không lầm rằng các huyễn vọng không nhất định là không chuyển được, ví như trên đã nói muốn không còn ảnh tượng thì chữa bệnh nơi mắt mình. Huyễn vọng nếu tuyệt đối không thể chuyển được thì Đức Phật đã chẳng phí công chuyển pháp luân. Hiện tướng là vọng. Lìa tướng hư vọng là trở về thực tướng tuy vô tướng nhưng thực là tướng giác ngộ tự tánh, là tướng giải thoát.

Thiên nữ đã thâm ngộ tự tánh nên giống như nhà ảo thuật có thể thao túng biến hiện các tướng huyễn hóa. Vì biết tướng nam của Xá Lợi Phất là tướng thị hiện, biết tánh tướng không nhất định, và vì thật biết nên có thể **tức thời Thiên nữ dùng sức thần thông biến ngài Xá Lợi Phất thành ra thiên nữ**. Thần biến của thiên nữ chuyển đổi tướng nam nữ với Xá Lợi Phất là minh chứng tốt nhất cho thính chúng ở căn thất về diệu dụng tự tại vô ngại của bậc giải thoát. Thiên nữ từ chân không của căn thất tự tánh huyền diệu mà hiện tướng nữ; huyễn tướng nữ này do giác tự tánh mà có nên thiên nữ không ngăn ngại mà biến thành thân nam, **tự hóa mình giống như ngài Xá Lợi Phất**; đó là thân vô ngại. Do giác tự tánh mà biến được là ý vô ngại. Biện luận từ lúc hiện thân tới giờ là khẩu vô ngại. Bồ Tát ở nơi thân, khẩu, ý vô ngại là nghĩa tự tại ứng hóa độ sanh vậy. Vì ở thiên nữ, tánh tướng không hai; huyễn tướng không rời chân tâm tự tánh mà có. Vấn đề là giác hay không giác tự tánh.

Giác thì là tướng nam, tướng nữ, tướng người, tướng thần, tướng trời, tướng súc sanh, tướng ma quỷ, tướng địa ngục gì gì cũng có thể được; đó là trường hợp của thiên nữ. Không giác thì không thể tự tại mà còn bị sức mê của nghiệp xô đẩy trong ba cõi sáu đường; đó là trường hợp của chính chúng ta.

Chúng sanh khó mà thoát khỏi sự dính mắc với huyễn tướng nên có câu hỏi của thiên nữ với Xá Lợi Phất: **Tại sao ngài không chuyển thân nữ đi?** là trắc nghiệm cho thính chúng, gồm cả chúng ta, về mức độ giải ngộ. Tôn giả thông minh bậc nhất này vẫn không thể bỏ hình tướng nữ đang mang. Sự kinh ngạc **không biết tại sao lại biến thành thân đàn bà** một mặt chứng tỏ ngài biết rõ rằng hiện tướng thân nữ chắc chắn không phải là thân tướng vốn có của mình, mặt khác sự hoảng hốt ấy biểu lộ Xá Lợi Phất thực sự không tự tại và cảm thấy bị ràng buộc trong hình hài giả dối kia. Ngài **không biết tại sao** nghĩa là thân trước kia vốn không phải vậy, mà là tướng nam, vậy thì thân lúc này là huyễn; tức nghĩa phi hữu, không phải có. Thế nhưng **lại biến thành thân đàn bà này** nghĩa là huyễn tướng thân nữ này đang sờ sờ ra đó, nên gọi là phi vô, chẳng phải không.

Tôi muốn lưu ý rằng ngay chỗ này chúng ta dễ rơi vào thế hý luận. Vì sao? Vì chúng ta đang mấp mé bên bờ vực của tâm duyên tướng, danh tự tướng và ngôn thuyết tướng. Dường như có một cái gọi là thật tướng đối lập với huyễn tướng. Nếu chúng ta cứ tiếp tục suy tưởng tiếp, tất sẽ bị rối loạn. Thật tướng vô tướng là không có tướng để suy tưởng. Tâm trạng ngạc nhiên của Xá Lợi Phất là sự vướng bận dây dưa giữa thân nữ là huyễn tướng và thân thật vốn là nam, hay thật tướng. Nói chính xác hơn là sự mắc míu nhau của kiến phần, tức tưởng điên đảo, và

tướng phần, tức những tướng đối đãi giả dối. Cái rối loạn sanh ra từ đây, chỗ mà Kinh Lăng Nghiêm gọi là *"tri kiến lập tri tức vô minh bổn*". Xá Lợi Phất thấy có cái thật và cái giả là hai, nên không tài nào phục hoàn lại bản thân. Chúng sanh thấy mình có tướng chúng sanh nên đời đời kiếp kiếp mang thân chúng sanh không thể chuyển. Đó là hàm ý sâu xa câu nói của thiên nữ: **Nếu ngài chuyển được thân đàn bà đó, thời tất cả người nữ cũng sẽ chuyển được**. Nghĩa là thiên nữ ám chỉ do cái thấy có tướng mà Xá Lợi Phất cũng như chúng sanh kẹt vào huyễn tướng.

Ta cũng nên lưu ý thiên nữ chỉ nói **hiện thân nữ mà không phải người nữ**, chứ không nói thân nữ kia là huyễn tướng. Hai nghĩa khác nhau. Nếu nói thân nữ hiện đây là huyễn tướng, chính là nói có tướng nhưng là tướng huyễn. Nói **không phải người nữ** chính là nhấn mạnh nghĩa chẳng phải tướng, là nghĩa phi tướng. Do đó mà có kết luận: **tất cả các pháp không phải đàn ông, không phải đàn bà** là nghĩa phi tướng, chứ không nói nghĩa huyễn tướng. Huyễn tướng là phi hữu phi vô, chẳng phải có chẳng phải không. Phi tướng là chưa hề là tướng. Phật nói trong Kinh Kim Cang: *"Hễ cái gì có tướng đều là giả dối. Nếu thấy các tướng không phải là tướng, tức thấy Như Lai"* (Phàm sở hữu tướng giai thị hư vọng. Nhược kiến chư tướng phi tướng tức kiến Như Lai).

PHI TƯỚNG LÀ TẤT CẢ TƯỚNG

KINH VĂN: **Bấy giờ Thiên nữ thu nhiếp thần lực, thân ngài**

Xá Lợi Phất trở lại như cũ. Thiên nữ hỏi ngài Xá Lợi Phất: Tướng đàn bà bây giờ ở đâu?
Ngài Xá Lợi Phất đáp: Tướng đàn bà không ở đâu mà ở tất cả.
Thiên nữ nói: Tất cả pháp lại cũng như thế, không ở đâu mà ở tất cả. Vả lại không ở đâu mà ở tất cả là lời Phật nói.
Huyễn tướng là không hề có một tướng gì để chúng ta gọi nó là huyễn. Thiên nữ ví như tự tánh, như chân tâm bổn giác năng sanh vạn pháp. Vạn pháp đó là huyễn không hề tách rời bản tâm thiên nữ nên thần lực biến hóa của thiên nữ là chân tâm khởi dụng xuất sanh vạn pháp. Tướng nữ mà Xá Lợi Phất mang chính là tướng dụng để khai ngộ cho Xá Lợi Phất và thính chúng. Tâm tánh có khả năng vô hạn khi khởi dụng. Nghĩa là khi xuất sanh các pháp thì biến khắp pháp giới, khi thu nhiếp thì pháp pháp là không. Chỗ này Kinh Lăng Nghiêm gọi là tùy tâm hiện lượng.
Bấy giờ Thiên nữ thu nhiếp thần lực nghĩa là động dụng không còn. **Thân ngài Xá Lợi Phất trở lại như cũ** tức là phản vọng hoàn chân. Cái chân không hề bị mất đi, cũng như thân Xá Lợi Phất lúc nào cũng là thân Xá Lợi Phất. Chỉ vì động dụng thần lực của thiên nữ mà tướng nữ Xá Lợi Phất mang che lấp thân Xá Lợi Phất thật. Cũng vậy, do nghiệp lực và khởi tâm động niệm mà chúng sanh mang thân tướng chúng sanh che lấp pháp thân vô tướng. Sức mê của nghiệp là ngọn ngành. Khởi tâm động niệm là căn bản vô minh, là cái gốc vô trụ tức A Lại Da thức. Người hạ căn thì ra sức mà trừ nghiệp. Người thượng căn thì có thể thấy được A Lại Da, nhưng chứng được chân tâm bản tánh dù là từng phần hay toàn phần thì chỉ đương sự mới biết. Chỗ chứng ngộ của Phật, Bồ Tát đẳng giác chẳng thể biết.

Chỗ chứng ngộ của Bồ Tát đẳng giác, Bồ Tát bát địa chẳng thể biết, chỗ Bồ Tát bất thối chuyển chứng biết, Bồ Tát sơ trụ không biết được.

Sau khi giải thích cho Xá Lợi Phất rằng tướng là phi tướng, thiên nữ thu lại thần biến và hỏi: **Tướng đàn bà bây giờ ở đâu?** Đó là có ý xem Xá Lợi Phất cũng như thính chúng ngộ lý ra sao. Nếu thiên nữ không thu lại thần lực, chắc rằng Xá Lợi Phất cũng như chúng ta cứ mãi loay hoay bận bịu với mớ suy tưởng về cái huyễn tướng sờ sờ đó. Xá Lợi Phất trở lại thân nam mới từ sự biết thân nữ kia là huyễn tướng đi đến xác quyết thân tướng đó là phi thân tướng. Biết tướng là phi tướng, mới biết là do mình chấp thủ cái thấy của mình, nên huyễn vẫn cứ là huyễn, dù có giải thích bằng lý nhân duyên giả hợp hay đương thể tức không, thì nó vẫn lù lù ra đó. Buông bỏ cái nhìn của mình tức là đã chuyển cái giả thành cái thực. Chuyển mà không chuyển vì cái giả vốn không hề có.

Đoạn kinh văn về tướng nam nữ nhằm thành tựu nghĩa quán chúng sanh. Quán chúng sanh như huyễn. Quán chúng sanh như thật. Cứ xoay trở trong ngôn từ hý luận chẳng phải là mục đích tối hậu. Quán chúng sanh nhằm cởi bỏ những khúc mắc phiền phức, rối rắm trong quan hệ giữa ta và người. Do đó ta nên chú ý nghĩa huyễn tướng không phải là không thể chuyển. Thiên nữ từ hư không hiện thân là từ chân hiện huyễn để độ huyễn. Thần biến của thiên nữ là vô ngại trong việc chuyển hóa huyễn tướng. Dù hiện tướng nữ hay tướng nam, cũng không ai khác hơn là thiên nữ; cái huyễn không rời cái thực. Vì thế mà có thể phục thân cho Xá Lợi Phất từ tướng nữ về lại tướng nam. Cũng vậy tướng phàm không ly thánh, ác không rời thiện. Chúng ta vốn dĩ là thánh thiện, và mọi tướng phàm hay ác pháp

đều có thể chuyển về thánh thiện. Tu là trở về bản tánh thánh thiện của mình vậy.

Chúng ta trở lại bản kinh. Xá Lợi Phất trả lời thiên nữ: **Tướng đàn bà không ở đâu mà ở tất cả**. Bản dịch của ngài La Thập viết: *"vô tại vô bất tại"*, nghĩa là không có ở đó, chẳng phải không có ở đó. Bản dịch của Huyền Trang viết: *"vô tại vô biến"*, nghĩa là không có ở đó, không bị biến đổi. Cả hai cách dịch thống nhất nghĩa vô tại của pháp tướng. Câu dịch của ngài Huyền Trang chỉ hàm một nghĩa: không có cái gì đang có, đang biến đổi; ý quyết định hơn. Câu dịch của ngài La Thập ngoài nghĩa không có cái gì, còn hàm nghĩa chẳng phải không có cái gì; ý linh hoạt hơn, nên tôi theo bản kinh tiếng Việt của Hòa Thượng Huệ Hưng dịch từ bản của ngài La Thập mà nhấn mạnh nghĩa **không ở đâu mà ở tất cả**.

Xá Lợi Phất vốn không phải thật là nữ, nên tướng nữ bị biến ra kia là vô tại, nhưng lúc bị biến ra, nó rõ ràng là có đó, nên gọi là vô bất tại. Thân tướng nữ đang có và sinh diệt tương tục. Truy tìm không ra thân nào đang sanh, thân nào đang diệt, là một hay là hai; là nghĩa vô tại. Nhưng cái tướng chung là nam nữ vẫn có ở mọi chúng sanh, nên là vô bất tại. Giống như ngọn lửa kia đang cháy liên tục rồi sẽ tắt, đang có đồng như không, là vô tại. Nhưng lửa muôn đời vẫn là lửa, tùy tâm chúng sanh mà chu biến khắp pháp giới; gọi là vô bất tại. *"Các pháp cũng thế, nghĩa là vì chân đế cho nên chẳng ở đâu. Vì là thế đế cho nên không đâu không có. Không ở đâu cho nên chẳng có. Không đâu không có tức chẳng không. Tức là nghĩa trung đạo"* (Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ- Cát Tạng). Phật thuyết trong Kinh Kim Cang: *"Sở ngôn nhất thiết pháp giả, tức phi nhất thiết pháp, thị cố danh nhất thiết pháp"*, nói là tất cả pháp, tức chẳng

phải là tất cả pháp, nên gọi là tất cả pháp. Rõ ràng là thời pháp Bát Nhã đã tiếp nối mầm mống có từ kinh này: **Tất cả pháp cũng lại như thế, không ở đâu mà ở tất cả. Vả lại không ở đâu mà ở tất cả là lời Phật nói**.

Vấn đề ở đây không phải luận bàn về bản thể hay hiện tượng. Chung quy đích nhắm là nhân sinh quan tích cực chuyển hóa tự thân mỗi cá nhân đưa đến cải thiện mối quan hệ tương tác của mọi chúng sanh. Tại hay bất tại, có hay không, chẳng phải là hai. Phật pháp nói sắc không là để trừ phân biệt, chấp trước của chúng sanh nên mới có cách nói song hành như thế, chẳng phải là mâu thuẫn. Vô tại là xả bỏ năng kiến lập kiến, tức phá chấp trước. Xả bỏ năng kiến thì chúng sanh có thể ngay ở thật tướng vô tướng mà chuyển huyễn tướng phi tướng. Nhưng do chúng sanh căn cơ khác biệt, khó mà trực nhận bản tâm nên nói vô bất tại để trừ sở kiến, tức phá phân biệt. Trừ sở kiến là ngăn chúng sanh không còn bị nhấn chìm vào những cái bị thấy, nghe, hay biết mà mê lại càng mê; từ đây mà biết tu chứng không phải là không có.

HÓA SANH VÀ CHỨNG ĐẮC

KINH VĂN: **Ngài Xá Lợi Phất hỏi Thiên nữ: Nàng ở nơi đây chết rồi sẽ sanh nơi đâu?**
Thiên nữ đáp: Phật hóa sanh thế nào, tôi cũng hóa sanh thế ấy.
Ngài Xá Lợi Phất nói: Phật hóa sanh không phải chết rồi mới sanh.

Thiên nữ nói: Chúng sanh cũng thế, không phải chết rồi mới sanh.

Nếu nói tướng phi tướng là không có ở đây, cũng chẳng phải là không ở đây, là để phá chấp trước, phân biệt vào tướng chúng sanh, thì phải hiểu thế nào về hiện tướng sanh diệt của thiên nữ vốn đã giải thoát? Do đó **Xá Lợi Phất hỏi Thiên nữ: Nàng ở nơi đây chết rồi sẽ sanh nơi đâu?** Thắc mắc này là hợp lý đối với phần lớn thính chúng, vốn chưa giải thoát, đang có mặt ở căn thất ông Duy Ma Cật. Câu hỏi của Xá Lợi Phất chính là muốn thiên nữ giải đáp cho họ về vấn đề sanh tử của cái tướng đang là. Hiện tướng là tướng phi tướng, nên không có việc sanh ra hay mất đi. Mặt khác, trong nghĩa vô tại, vô bất tại, sự hiện diện của tướng phi tướng nếu không phải do cái gì đó diệt ở kia rồi sanh ở đây, cũng không phải do tự nhiên có, thì phải là sự biến hiện. Cái gì biến hiện? Chính là tánh thể, là chân tâm bản tánh. **Phật hóa sanh** là tánh thể hóa hiện thành tướng dụng, tuyệt đối không hai. Pháp thân, báo thân và hóa thân là một, nhưng cũng là ba; tánh thể và tướng dụng bất ly bất tức. Sự có mặt của thiên nữ không phải do phiền não kiết tập, mà tương hợp với nghĩa không của căn thất huyền diệu của Duy Ma Cật. Tánh không hiện thân tán hoa và thuyết pháp là dụng nên thiên nữ nói: **Phật hóa sanh thế nào, tôi cũng hóa sanh thế ấy**.

Xá Lợi Phất hiểu nghĩa ấy mà nói: **Phật hóa sanh, không phải chết rồi mới sanh**. Chết là cái cũ mất đi. Sanh là cái mới sanh ra. Tướng cũ và tướng mới khác biệt nên không phải là một; tức nghĩa chết rồi mới sanh. Tướng mới vốn xuất sanh từ tướng cũ nên không thể là hai. Không phải một, không phải hai tức nghĩa **không phải chết rồi mới sanh**. Tôi sáu mươi tuổi và tôi hồi mười tuổi, không thể nói là một hay là hai.

Tướng phi tướng nên là huyễn là hóa. Hiện tướng là huyễn nhưng bất ly tự tánh bản tâm. Tâm là tánh thể. Hiện tướng là do tánh thể khởi tác dụng, nên hiện tướng còn gọi là tướng dụng. Một niệm bất giác, tâm biến thành thức chu biến khắp pháp giới. Lý lẽ này, chúng ta đã nói qua nhiều lần. Hiện tướng không phải là tánh thể. Tánh thể lưu xuất là hóa, thành hiện tướng gọi là sanh. A Lại Da thức chính là nghiệp tướng, cùng với chân tâm bản tánh không phải là hai, cũng không phải là một. Tánh tướng bất nhị, nhưng nghiệp tướng A Lại Da và Phật tánh cũng chẳng đồng vì một giác một mê. Phật hóa sanh, chúng sanh là chuyển sanh. Trên nghĩa tướng phi tướng thì hóa thân Phật và chúng sanh đồng như huyễn hóa. Trên nghĩa biến hiện, thì Phật, Bồ Tát do giác tự tánh nên vô ngại hóa sanh. Còn chúng sanh thì bị nghiệp mê mà chuyển sanh.

Phật, Bồ Tát, thiên nữ ở đây là duy tâm sở hiện. Chúng sanh phàm phu thì duy thức sở biến. Tánh thể chỉ có một. Hiện tướng thì nhiều vô lượng gồm chư Phật mười phương, chư Bồ Tát, thánh nhân bốn cõi thánh, chúng sanh sáu cõi phàm. Một và nhiều không ngăn ngại nhau. Do nghĩa này mà một tâm niệm có thể hóa hiện mười pháp giới. Cũng như vô lượng chúng sanh đều có thể tu chứng cùng một quả vị bình đẳng Vô Thượng Bồ Đề. Đoạn kinh văn trên hết sức súc tích qua diễn đạt bằng hình tượng. Các huyễn đã dứt, là chết. Thọ thân độ sanh, là sống. Tất cả các huyễn, tất cả phàm thánh, tất cả ba thừa là hiện thân hành nguyện và đều về pháp độ của Đại Nhật Như Lai. Nghĩa của sanh tử là như vậy.

KINH VĂN: **Ngài Xá Lợi Phất hỏi Thiên nữ: Ngươi bao lâu sẽ chứng được Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác?**

Thiên nữ đáp: Khi nào ngài Xá Lợi Phất trở lại phàm phu,

tôi sẽ được Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.
Ngài Xá Lợi Phất nói: Có khi nào ta trở lại phàm phu.
Thiên nữ nói: Có khi nào tôi lại được Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Vì sao? Vì Bồ Đề không xứ sở nên không có được.
Ngài Xá Lợi Phất nói: Hiện nay các Phật chứng Bồ Đề Vô Thượng, các Phật đã chứng, sẽ chứng nhiều như số cát sông Hằng thời gọi là gì?
Thiên nữ đáp: Đó là theo số mục văn tự ở đời mà nói có ba đời, chớ không phải nói Bồ Đề có quá khứ, vị lai, hiện tại.
-Thưa ngài Xá Lợi Phất! Ngài đặng đạo A La Hán ư? Đáp: Không có đặng mà đặng.
Thiên nữ nói: Các Phật, Bồ Tát cũng như thế, không đặng mà đặng.

Nếu từ Chân Như mà hiện ra tất cả pháp, nghĩa là vì tất cả tướng đều là dụng của tâm thì ta và người, vốn là tướng chúng sanh có thể nào đạt được chân tâm tự tánh? Vì thế mà Xá Lợi Phất hỏi thiên nữ **bao lâu sẽ chứng được Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác**. Câu trả lời là căn bản không thể được vì câu hỏi đã đặt để tự tánh trong vị thế là đối tượng của nhận thức. Tự tánh giác vốn có sẵn, thường trụ, vô tướng. Thức phân biệt thứ sáu chỉ duyên tới những tướng đối đãi, cuối cùng chỉ có thể nhận ra A Lại Da thức, là biên tế của vọng tâm. Chuyện chứng đắc giống như việc ta muốn chính mắt thấy rõ khuôn mặt mình; đó là việc không thể được. Lấy ví dụ **Xá Lợi Phất trở lại phàm phu** cũng giống như nói Phật có phiền não, Bồ Tát có tham sân si là chuyện không hề có. Hơn nữa, thành tựu quán chúng sanh như huyễn thì đâu có phàm phu. Cũng như rõ tướng là phi tướng thì không có lý lẽ đặt để Bồ Đề tối thượng

thành tướng truy cầu. Phàm phu và thánh quả đồng như hư không vậy. Nghĩa vi diệu của Bồ Đề đã được Duy Ma Cật thuyết minh trong đối thoại với Bồ Tát Di Lặc. Ở đây kinh văn chỉ nhắc lại **Bồ Đề không xứ sở nên không có được** do liên hệ đến nghĩa chứng đắc. Nói chứng đắc là nói đến cái sở chứng, cái sở đắc có thể lý giải, mô tả được; tức biến giác tánh vô thượng thành cái sở kiến, là cái được thấy, nghe, hiểu, biết thì không thể nào vượt qua được tướng y tha khởi và biến kế chấp.

Tật cố hữu của chúng ta là thích suy tưởng nên cả ngày hoài nghi đủ chuyện. Thiên nữ trước đã chỉ ra các tướng không phải là tướng, nay nói không có chứng đắc. Thế thì giải thích làm sao việc thái tử Tất Đạt Ta năm năm cầu đạo, sáu năm khổ hạnh, 49 ngày đêm thiền định dưới cội bồ đề chứng quả Bồ Đề? Chẳng phải là ba đời chư Phật đã chứng, hiện chứng và sẽ chứng hay sao? Đắc và không đắc nghĩa gì?

Người đời chạy theo danh vọng, tình ái, tiền tài, lợi dưỡng để có được, ta không quan tâm truy cầu thì chẳng được. Thấy không có mình, cũng chẳng có người; là chẳng được. Thấy không có sanh tử phiền não cũng là chẳng được. Được những cái chẳng được đó mới thực là được. Ngài La Thập nói: *"Phật đạo chân thật rốt ráo, sâu xa vi diệu. Ta chưa đạt được thì cho là chẳng phải không, đạt được rồi thì biết rằng chẳng có"*. Chỉ có Đức Thế Tôn mới giải thích viên mãn sự vi diệu của tánh giác tối thượng: *"Nếu có người nói rằng Như Lai được Vô thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, này Tu Bồ Đề, Như Lai thật không có pháp gì được Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác cả. Tu Bồ Đề! Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác mà Như Lai chứng được, trong đó không thật, không hư"* (Kinh Kim Cang). Giác tánh thường trụ, không phải mới có, là đắc mà

không phải là đắc; gọi là không thật. Nhưng tánh giác phải có liễu nhân mới hiển lộ, không phải do sanh nhân hay nhân duyên giả hợp mà thành; nên không được mà vẫn được, gọi là không hư. Quan trọng là Bồ Đề xa lìa thấy và không thấy, kiến và phi kiến, vốn là cảnh giới của thức. Ngay cả lý vô sở đắc cũng phải xa lìa, gọi là vô đắc vô sở đắc. Xa lìa tột cùng đến không còn tâm tưởng thủ chứng và ngôn từ hý luận. Rốt ráo tận cùng hơn, vì từ Chân Như mà hiện tất cả pháp, từ tánh thể hóa hiện tướng dụng, nên không có chuyện đắc hay không đắc. Phật, Bồ Tát hóa sanh nên tùy thuận nhân duyên thế gian mà có chứng đắc bốn quả Thanh Văn, mười địa Bồ Tát, và Vô Thượng Bồ Đề. Ví như viên kim cương độc nhất vô nhị, lấp lánh muôn màu mà không màu nào là thực riêng của nó.

Từ lúc Xá Lợi Phất và thiên nữ bàn về tướng nữ đến giờ, kinh văn đặc biệt thấp thoáng âm hưởng Bát Nhã của Kinh Kim Cang. Điều này lại lần nữa khiến chúng ta tin Duy Ma Cật đã thuyết kinh này vào thời Phương Đẳng.

KINH VĂN: **Bấy giờ ông Duy Ma Cật bảo ngài Xá Lợi Phất: Thiên nữ này đã từng cúng dường 92 ức Đức Phật, đã được thần thông du hí của Bồ Tát, nguyện lực đầy đủ, chứng vô sanh nhẫn không có thối lui, vì theo bổn nguyện nên tùy ý mà hiện ra để giáo hóa chúng sanh.**

Lời kết luận của Duy Ma Cật xác nhận thiên nữ vốn từ pháp thân thường trụ, từ tự tánh như như khởi dụng hiện tướng độ sanh, cũng thọ thân, cũng tu đạo, cũng chứng đạo như chư Phật, Bồ Tát trước kia, bây giờ và sau này. Hóa thân trong ba cõi sáu đường là **thần thông du hí**. Vô ngại độ sanh là **nguyện lực đầy đủ**. Tuy sanh mà rõ biết không có sanh là **chứng vô sanh nhẫn**. Mang thân ứng hóa kiếp kiếp không ngừng tu lục độ vạn

hạnh là bố thí cho chúng sanh và cúng dường chư Phật. Thiên nữ với bản nguyện vĩ đại như vậy thì tôi tin chắc đó chính là Quán Thế Âm Bồ Tát.

CHƯƠNG 8

PHẨM PHẬT ĐẠO

BA CÕI LÀ PHẬT ĐẠO

KINH VĂN: **Bấy giờ ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi ông Duy Ma Cật rằng: Bồ Tát thế nào là thông đạt Phật đạo?**
-Bồ Tát thật hành phi đạo là thông đạt Phật đạo.

Phật đạo là đạo lý đạt đến sự giác ngộ viên mãn, là con đường mà lý trí phải đi qua để đến sự hiểu biết tối thượng. Làm cách nào được thông suốt? Chính ngay ở những giá trị tiêu cực, xấu ác và phi đạo đức, nên Duy Ma Cật nói: **Bồ Tát thật hành phi đạo là thông đạt Phật đạo**.

Điều trên gây sốc cho chúng ta, những người từ nào giờ vẫn tự thấy mình đạo mạo, dễ dị ứng với bất cứ gì bị cho là phi đạo đức. Do văn hóa truyền thống, người phương Đông chúng ta thường là vậy. Tư tưởng phương Tây cởi mở hơn. Triết học phương Tây bị đè nặng dưới áp lực của chủ nghĩa duy lý từ Socrates (470-399 trước Công Nguyên), Platon (427-347 TCN) đến Hegel (1770-1831) khiến con người bỏ quên bản thân mà

suy niệm về một bản thể siêu hình. Từ cơn say luận về thực tại, cộng với nỗi ám ảnh về bóng ma phi đạo đức, tư tưởng phương Tây đã chuyển mình vực dậy với triết học Nietsche (1844-1900), Heidegger (1889-1976), Sartre (1905-1980), và hàng loạt khuôn mặt phản kháng khác. Bắt đầu từ Nietsche, Thượng Đế đã chết. Phương Tây từ cuối thế kỷ 19 bước vào chủ đề giải phóng bản ngã, chống đối lại những quan niệm áp đặt ăn sâu vào tiềm thức, phản ứng lại những khuôn khổ thay vì đem lại sự giải thoát an bình lại tấn công tâm thức bằng những ràng buộc đạo đức, tín ngưỡng, lý tưởng, giáo điều, gọi chung là nguyên tắc tuyệt đối.

Duy Ma Cật không khuyến khích những suy niệm triết lý. Phật pháp không phải là triết học. Phật pháp là đạo lý chỉ ra tâm an bình là giải thoát, chỉ đơn giản vậy thôi. Tâm an bình là chẳng bị rối loạn bởi những mâu thuẫn phân biệt, chấp trước và vọng tưởng. Ba cái gốc ấy còn bám rễ ở tâm thức thì chẳng bao giờ có sự bình yên cả.

KINH VĂN: **Lại hỏi: Thế nào là Bồ Tát thật hành phi đạo? -Nếu Bồ Tát gây năm tội vô gián mà không buồn giận, đến ở trong địa ngục mà không có tội cấu; đến trong loài súc sanh mà không có những lỗi vô minh kiêu mạn; đến trong ngạ quỉ mà vẫn đầy đủ công đức; đến cảnh sắc và vô sắc giới mà không cho là thù thắng.**

Căn cứ trên văn kinh nhiều người giải thích theo hướng bồ tát hành nghịch đạo, mà đưa ra bài học cho hành giả lời khuyên chớ nên nông cạn hay tự phụ mà bắt chước, vì làm thế là nguy hiểm. Đó cũng là một cách hiểu kinh văn; hiểu theo nghĩa phi đạo là nhập ma giới để độ sanh và viên mãn Phật đạo. Đó là bồ tát đại triệt đại ngộ, tự tại vô ngại trước huyễn tướng, là cảnh

giới riêng của bồ tát, ta không có phần bàn luận. Theo tôi, ý kinh không nhắm vào giải thích hành vi của bồ tát, các vị giác ngộ, mà hướng vào đối tượng là chính ta, những chúng sanh đang mê. Tại sao chúng ta ra vẻ như hiểu rõ bồ tát lắm, cho rằng các ngài vì từ bi mà tự tại vô ngại vào địa ngục sanh tử mà cứu độ chúng sanh? Ta cứ mãi miết ngoan cố vọng tưởng, phân biệt, chấp trước thì dù bồ tát có ở luôn trong địa ngục cũng chẳng làm được gì. Vấn đề chủ yếu là từ đạo lý hóa sanh, tức nghĩa lý duy tâm sở hiện, ta nên có thái độ buông bỏ chấp trước, phân biệt nơi tướng chúng sanh. Đây là lý do phẩm này tiếp theo màn kịch của thiên nữ vừa khép và đặt trước phẩm Bất Nhị Pháp Môn. Như thiên nữ đã nói ở phẩm trước, Phật, bồ tát và chúng sanh không phải chết rồi mới sanh. Tướng chúng sanh là tướng hóa sanh, tướng chẳng thật là tướng. Tướng không thật là tướng, mà ta còn đeo dính cho khổ thân thì quả thực là ngu si hết mức. Rốt cuộc là tại sao? Do chướng ngại gì? Chính là vì ta đã bị mê hoặc bởi cảnh giới xung quanh và lầm lẫn trước quá nhiều diễn biến phiền động của tự tâm.

Hiểu nghĩa hóa sanh thì thấy chúng sanh là Phật, là bồ tát đang thị hiện làm những việc phi đạo để giáo hóa chúng ta xa lìa gieo ác nhân, tránh nhận ác quả. Bồ tát không cần lý do biện minh cho việc mình làm, cũng chẳng cần phải tuyên bố đây là thị hiện độ sanh. Vậy Văn Thù và Duy Ma Cật không có lý do nào để nói hành phi đạo là Phật đạo; ngoại trừ lý do duy nhất là để chúng ta hiểu rõ việc người khác đang làm chưa hẳn là thật, mà là tướng huyễn hoặc, tướng phi tướng. Nếu chúng sanh trong lục đạo không thật là chúng sanh thì người khôn ngoan chẳng chấp vào cảnh mắt thấy tai nghe. Hay nói cách khác, chúng ta có thể thấy đạo ngay ở những cảnh chướng tai gai mắt

mà ta cho là xấu xa, sai trái quy tắc đạo lý. Vạn pháp là Phật pháp. Tâm tuy vô tướng nhưng hóa sanh trong vô vàn tướng chu biến khắp pháp giới. Do đó, Phật đạo thăng hoa trên các tầng trời và cũng ở ngay trong các cõi địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh.

Lục đạo luân hồi gồm địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, người, thần, thiên. Vì A Tu La đều có trong các cõi khác và vì ta ở cõi người dễ tu, có thể có lý do nữa là ba đường ác khó tu và cõi thiên đầy phước thiện cũng khó tu nên Duy Ma Cật chỉ nói qua bốn đường địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ và thiên làm đại diện y báo của chúng sanh để ta thực hành quán. Bốn nẻo luân hồi ấy đại biểu cho ba cõi Dục, Sắc và Vô Sắc Giới mà ta sẽ xem xét.

Thân hóa sanh ở cõi địa ngục mà tâm thể vốn không. Hơn nữa tánh của tội vốn rỗng lặng, tướng của tội chưa hề sanh. Đây là ở quả tam đồ ác đạo mà nói mê không, khổ không. Rõ lý này tức thấy báo thân của chúng sanh đang ở địa ngục đã không thật có tâm ác độc. Người tu thấy được chỗ này mà xả bỏ tâm phân biệt; đó chính là chỗ mong muốn của bồ tát thị hiện nghịch hạnh đối với chúng ta vậy. *"Thế nên, Điều Đạt (tức Đề Bà Đạt Đa) từ vô số kiếp đến nay thường cùng Thích Ca thực hành đạo bồ tát. Một người làm Phật đạo, một người làm phi đạo, cùng nhau khởi phát"* (Trạm Nhiên- Duy Ma Kinh Lược Sớ). Khi Mục Kiền Liên vào địa ngục thăm hỏi, Đề Bà Đạt Đa nói với tôn giả rằng: "Nếu ngài trở lại phàm phu thì tôi mới ra khỏi ngục này". Tại sao? Vì thật không có địa ngục đối với Đề Bà Đạt Đa. Và vì chẳng ai thấy đức hi sinh cao quý của vị tôn giả này. Khi mỗi vị Phật ra đời, đều có một Đề Bà Đạt Đa bị chúng sanh nguyền rủa. Phúc đức cho ai nhìn ra đó là **Bồ Tát gây năm tội vô gián mà không buồn giận, đến ở trong địa**

ngục mà không có tội cấu.

Cõi ngạ quỷ đứng đầu là quỷ Diêm Vương (Yamaraja), là một dạng A Tu La có đủ phước báo làm vua thế giới ma quỷ. Cõi ngạ quỷ gồm các chúng sanh chuyển sanh do tâm tham lam, keo kiệt, khao khát không dứt nên thân hình bụng to cổ nhỏ, lúc nào cũng đói khát mà không thể ăn uống gì. Diêm vương là quỷ chúa cõi địa ngục, có quy y với Phật. Theo Hòa Thượng Bửu Chơn (1911-1979) trong tác phẩm Truyện Ngạ Quỷ, Diêm Vương là một trong 24 loài ngạ quỷ có tên là Vemanika, tiền kiếp có tu, khi làm phước, khi tạo tội, nhưng nhờ phước báo lớn mà đọa làm vua cõi địa ngục và ngạ quỷ. Khi thọ khổ thì nóng nảy hành hình chúng sanh ở địa ngục. Khi thọ vui thì trở thành một vị vua trời hưởng lạc ở cõi thiên. Theo truyện tích Phật giáo, Diêm Vương là chuyển sanh của một vị vua xứ Vaisali, ngày ba lần ông cùng 8 vị tướng và 8 vạn binh sĩ phải chịu hình phạt đổ đồng sôi vào miệng để trả nghiệp sát gây chiến tranh đẫm máu ở tiền kiếp, để nhắc nhở chúng sanh ở địa ngục về luật nhân quả. Vậy thì hình ảnh vua cõi địa ngục là tội đồ hay là bồ tát **đến trong ngạ quỷ mà vẫn đầy đủ công đức**? Quỷ chúa còn không thể khẳng định được, thì thế giới quỷ ma suy cho cùng cũng chỉ là cõi nước huyễn hóa, tùy vọng thức mà hiện tướng phần.

Cõi súc sanh do chúng sanh ngu si không phân biệt đúng sai chuyển sanh. Có thời gian thiền sư Bách Trượng (724-814) giảng pháp và ngày nào cũng có một cụ già dự với thính chúng cùng nghe. Một hôm, cụ già nán ở lại sau buổi giảng và xin thưa chuyện. Tổ hỏi và cụ già cho biết năm trăm trước cụ là một vị tăng chỉ vì trả lời sai lầm khi có người hỏi: "Kẻ đại tu hành có rơi vào nhân quả không?" Chính vì câu trả lời sai lầm:

"*Bất lạc nhân quả*" (không rơi vào nhân quả) mà vị tăng bị đọa làm thân chồn từ đấy. Tổ bảo cụ già hãy lập lại câu hỏi đó với ngài. Cụ già hỏi Tổ. Tổ đáp: *"Bất muội nhân quả"* (không lầm nhân quả). Cụ già chợt tỉnh ngộ và thoát được kiếp chồn. Tuy bị đọa làm súc sanh, con chồn có tâm hối cải nhưng vẫn không hiểu sai lầm chỗ nào nên cầu thiền sư khai ngộ. Đó chẳng phải là bồ tát hóa thân trong cõi súc sanh để làm gương mẫu cho đồng loại sao? Nếu si mạn là thực thì con chồn đã không tìm đến Tổ cầu khai thị. Thêm nữa, thân vị tăng, thân chồn, thân cụ già, thân nào là thân thật của chúng sanh đó? Nếu không nói được thì cõi nước của thân tướng cũng chẳng phải là thật.

Chúng sanh ở cõi trời Sắc Giới tuy đã đoạn lòng dục, không phải chịu khổ khổ, nhưng vẫn còn sắc thân nên còn hoại khổ. Thân tướng và hoàn cảnh y báo cũng có lúc hoại diệt. Cõi trời Vô sắc tuy khổ khổ và hoại khổ chẳng còn vì chúng sanh ở đó đã đoạn dục và không còn sắc thân nhưng thức ấm còn nguyên, hành ấm trở nên hết sức vi tế, nên vẫn còn hành khổ. Phật dạy trong Kinh Lăng Nghiêm: *"Từ trên đảnh của Sắc Giới lại tẽ ra hai đường: nếu nơi tâm xả, phát minh trí huệ, sáng suốt viên thông, bèn ra cõi trần thành A La Hán, vào Bồ Tát Thừa, hạng này gọi là Hồi Tâm Đại A La Hán; nếu nơi tâm xả được thành tựu, thấy thân chướng ngại, tiêu ngại vào không; hạng này gọi là Không xứ. Chướng ngại đã tiêu, vô ngại vô diệt, trong đó chỉ còn A Lại Da Thức và nửa phần vi tế của Mạt Na Thức; hạng này gọi là Thức xứ. Sắc và không đã tiêu, tâm thức đều diệt, mười phương tịch lặng, chẳng có chỗ đến; hạng này gọi là Vô sở hữu xứ. Dùng tánh thức chẳng động để diệt sự nghiền ngẫm, thành ra ở nơi vô tận lại bày tỏ tánh tận, như còn mà chẳng còn, tận mà chẳng tận; hạng này gọi là Phi tưởng phi*

phi tưởng xứ".

Có câu chuyện kể về một vị tu hành ngày nọ bên bờ sông muốn nhập định Phi Tưởng Phi Phi Tưởng, chợt có con cá quẩy lội ầm ỉ trên mặt nước. Lúc bị phân tâm, ông khởi niệm giận dữ có ý sát sanh loài cá. Sau khi con cá bỏ đi, chung quanh trở lại yên lặng, vị tu sĩ đó nhập định và hóa sanh ở cõi trời Phi Tưởng Phi Phi Tưởng được 8 vạn đại kiếp. Sau đó, nhân quả chín muồi, vị trời kia bị vọng niệm sân hận xưa kia lôi xuống luân hồi, tái sanh làm một con cá lớn chuyên ăn các cá bé hơn. Không biết trải qua bao nhiêu kiếp cá, con cá lớn đó mới được Phật một hôm đến bến sông đó thuyết pháp độ hóa mà được chuyển sanh làm người tu hành về sau đắc quả A La Hán. Do đó, Bồ Tát **đến cảnh Sắc và Vô Sắc Giới mà không cho là thù thắng**.

Thấy được tướng cảnh giới không thật là tướng, là hiểu tròn nghĩa phi đạo. Được nghĩa phi đạo tức là Phật đạo vậy. Không còn thấy ba cõi dục, sắc và vô sắc giới, tức đã chuyển cái thấy về chân tánh thanh tịnh. Hay nói cách khác, quán tướng phi tướng của lục đạo y báo là cách thực tập chuyển tưởng ấm, thức thứ sáu thành diệu quan sát trí, và chuyển hành ấm, thức thứ bảy thành bình đẳng tánh trí.

Thiên nữ ở phẩm trước nói chúng sanh không thực có tướng chúng sanh. Ở đây, Duy Ma Cật chỉ ra cõi y báo của chúng sanh cũng là huyễn tướng. Chúng ta không biết đạo lý tất cả tướng đều do tâm năng hiện năng biến, nên cả đời gặp khúc mắc là đổ lỗi cho người và hoàn cảnh. Dụng ý của kinh văn rất rõ ràng là giúp chúng ta phá bỏ lý chướng, từ đó buông xuống mọi phân biệt chấp trước đối với người, với cảnh. Xả bỏ không bằng miệng nói lý luận mà bằng tâm ý, thái độ ứng xử bình đẳng với người. Thấy thị phi mà không có tâm thị phi. Được

chỗ bình đẳng mà ở mọi cảnh ngộ đều tùy thuận theo. Ngoài thì tùy thuận, trong thì tuy biết mình không phải là mình, nhưng không phải là không có quả báo của nghiệp quá khứ. Từ đó chúng ta có thể tự điều phục tâm, chuyển hóa cuộc đời chính mình, như văn kinh tiếp theo chỉ ra sự chướng.

BỐN CHƯỚNG LÀ TƯỚNG DỤNG

KINH VĂN: **Hiện làm tham dục mà không nhiễm đắm; hiện làm giận dữ mà đối với chúng sanh không có ngại gì; hiện cách ngu si mà dùng trí tuệ điều phục tâm mình.**

Trên là phá lý chướng, tức cái thấy sai lệch về cảnh giới bên ngoài. Tiếp theo, Duy Ma Cật chỉ ra tánh phi tánh, tướng phi tướng của các sự chướng gồm phiền não chướng, nghiệp chướng, báo chướng và giải thoát chướng. Tánh tướng của các bốn chướng ấy không đúng chân thật, nên gọi là phi đạo. Ở tánh và tướng phi đạo của các sự chướng mà không bị chướng ngại tức là nghĩa của **thật hành phi đạo là thông Phật đạo**.

Tương tự khi quán cảnh giới y báo, khi quán chúng sanh trên nhân và chánh báo, ta nên tinh ý nhận ra những biểu hiện bên ngoài chưa hẳn thực là bản chất bên trong của chúng sanh. Nhờ đó ta không bị vẻ ngoài xấu ác che mờ bản chất thiện lành bên trong. Cái thiện ở đây không phải là thiện đối với ác, mà là vì có chân tánh nên thiện. Vì sao? Vì tất cả chúng sanh đều có Phật tánh.

Trước hết, Duy Ma Cật nói đến sự hiển hiện huyễn hoặc của

phiền não. Căn bản phiền não có sáu loại là tham, sân, si, mạn, nghi và ác kiến. Gọi là căn bản vì từ đó phát khởi vô vàn tâm thức khổ đau rối bời. Chúng ta nên xem ba độc, là đại diện của phiền não chướng mà kinh văn dẫn làm ví dụ, như là thử thách lớn trên đường tu. Thấy ba độc hiện ở người, chẳng nên có tâm thị phi phê phán, chỉ cảnh giác nơi ta. Thấy người **hiện làm tham dục**; đó là dòng pháp nước dục chuyển hiện đang đang dạy ta lìa tham dục, **không nhiễm đắm**. Thấy người **hiện làm giận dữ**; đó là dòng pháp lửa sân chuyển hiện dạy ta lìa sân hận, xóa những ngăn cách giữa ta và người. Thấy người **hiện cách ngu si**; đó là dòng pháp đất dày đặc si mê chuyển hiện đang dạy ta **dùng trí tuệ điều phục tâm mình**. Ngay chỗ chúng sanh gây chướng ngại cho ta mà thấy tâm thể chúng sanh không thực là như vậy. Vì sao? Vì tâm chúng sanh đồng như tâm Phật, rỗng lặng như hư không mà hiện lượng vô vàn tánh tướng chu biến pháp giới.

Ở tự tâm biến hiện cảnh giới sáu đường luân hồi là tâm hành của chính chúng ta. Cả ngày chúng ta cứ khởi tâm động niệm từ lục căn duyên với lục trần mà xoay vần với biết bao phiền não như buồn vui, yêu ghét, ác ý, thân thiện, thù địch. Vọng niệm ác độc là địa ngục. Vọng niệm tham lam, gom góp bỏn xẻn là ngạ quỷ. Vọng niệm si mê là súc sanh. Vọng niệm cao ngạo tranh chấp là A Tu La. Vọng niệm đạo đức là người. Vọng niệm thánh thiện là trời. Tất cả tướng vọng tưởng đó đều không chân thật nên gọi là phi đạo. Ngay ở huyễn vọng mà giác tự tâm, là nghĩa **thật hành phi đạo là thông đạt Phật đạo**. Đó là ở tướng phi tướng, tướng hóa sanh của các vọng mà thể nhập chân tánh.

Phải biết ba độc chỉ là pháp hiện nơi tâm. Biết tự tâm hiện hóa

mà liễu ngộ ba độc có tánh giải thoát, như thiên nữ nói ở phẩm trước. Ở gốc của hư vọng phân biệt là tưởng điên đảo mà nhận ra bản tâm. Giác tự tâm thì hành tướng của dâm, nộ, si chẳng thể còn là phiền não nhiễu loạn tâm ta; ta không dụng công, chúng cũng tự biến mất. Đây là chuyển hành ấm, tức thức thứ bảy thành trí quán bình đẳng đối với pháp tánh vậy. Tất cả pháp bên ngoài bình đẳng như nhau. Tất cả pháp trong tâm bình đẳng như nhau. Trong ngoài bình đẳng như nhau. Tất cả pháp đồng quy về tịch mịch thanh tịnh thì có gì nhiễm đắm, có gì ngăn ngại.

KINH VĂN: **Hiện làm hạnh tham lam bỏn sẻn mà bỏ tất cả của cải, không tiếc thân mạng; hiện phá giới cấm mà ở trong tịnh giới, đến như tội bé nhỏ cũng hết lòng lo sợ; hiện làm giận dũi mà thường từ bi, nhẫn nhục; hiện làm lười biếng mà siêng tu các công đức; hiện làm loạn ý mà thường niệm định; hiện làm ngu si mà thông đạt trí tuệ thế gian và xuất thế gian; hiện làm dua dối mà phương tiện thuận theo nghĩa các kinh; hiện làm kiêu mạn mà đối với chúng sanh mình cũng như cầu đò; hiện làm tất cả phiền não mà lòng thường thanh tịnh; hiện vào trong chúng ma mà thuận theo trí tuệ của Phật, không theo đạo giáo khác; hiện làm hàng Thanh Văn mà nói các pháp chưa từng nghe cho chúng sanh; hiện vào hàng Bích Chi Phật mà thành tựu lòng đại bi, giáo hóa chúng sanh.**

Nếu ở trên là quán hành tướng của phiền não chướng ở người và ở mình đều là huyễn vọng, ở đây kinh văn đề cập đến nghiệp chướng phi hữu phi vô, dai dẳng đeo bám chúng sanh từ vô thủy. Tâm tham không phải là tâm thật, chỉ là vọng tưởng tích tập từ vô thủy thành chủng tử trong thức A Lại Da, nay gặp

duyên mà hiện hành. Vì là vọng nên không thật. Vì tập thành chủng tử nên không phải là không có; ta cần phải biết rõ điều này là hiện thực, không phải là giả. Nhưng vì nó cũng là huyễn nên ta chuyển được. Từ gốc vô trụ là thức ấm, chủng tử **tham lam bỏn sẻn** khoét sâu và bám rễ vào tâm thức, hành vi và lời nói của ta như một thứ vi rút lở loét khó lòng trị dứt trong sớm chiều. Thức thứ sáu, như đã nói, chỉ duyên tới biên tế của vọng tâm là A Lại Da, nên chúng ta chỉ mơ hồ nhận ra bản chất của thức thứ tám này là Như Lai tạng tâm cùng với A Lại Da không phải một, không phải hai. Đó chỉ là giải ngộ, không phải là chứng ngộ. Do đó, ta không có cách nào chuyển thức thứ tám để thể nhập tự tánh bản tâm ngoài **nương vào công đức Như Lai** huân tu Bát Nhã Ba La Mật. Chẳng phải ba đời chư Phật cũng y Bát Nhã mà được đạo Vô Thượng sao?

Kinh văn nói đủ mười Ba La Mật. Ta không thể phủ nhận mình còn đầy đủ ham muốn, sân hận, si mê, mơ tưởng, kiêu ngạo... Do đó, việc tự nhận biết mình đang dâm, nộ, si và an trú trong trí biết vọng không đủ lực chuyển hóa nghiệp chướng; quan trọng là phải thực tu. Do trừ tham mà tu bố thí ba la mật; vẫn là con người tuy thọ các dục lạc mà chẳng nhiễm. Do xả ba nghiệp thân, khẩu, ý mà tu trì giới ba la mật. Do ngăn lửa nóng giận mà hành nhẫn nhục ba la mật. Do không muốn buông xuôi theo nghiệp dẫn mà tu tinh tấn ba la mật vun trồng các công đức. Do tránh bị mê hoặc bởi cảnh trần mà thực hành thiền định ba la mật. Do trừ ác kiến, muốn hiểu biết sâu rộng và đúng đắn mà trau dồi trí tuệ ba la mật. Tuy không chống đối và thuận theo người, mà vẫn không vượt ngoài đạo lý. Việc làm và lời nói tùy thuận, tuy vẻ ngoài dường như a dua, giả tạo, trá ngụy nhưng ẩn ý khéo độ sanh; đây là phương tiện ba la mật, nên

kinh văn viết: **Hiện làm dua dối mà phương tiện thuận theo nghĩa các kinh**. Do tâm nguyện ba la mật mà tuy không quan tâm thị phi, dường như không để ý nhìn tới người, nhưng thường sẵn lòng cứu giúp người vô điều kiện: **hiện làm kiêu mạn mà đối với chúng sanh, mình cũng như cầu đò**. Do tâm có lực ba la mật, nên **hiện làm tất cả phiền não mà lòng thường thanh tịnh**; tuy cũng có hành tướng của dâm nộ si nhưng đồng thời cũng đang quán suốt thông nên phiền não chướng chẳng thể làm gì được mình. Nhờ sức kiên cố của trí ba la mật, có thể **hiện vào trong chúng ma mà thuận theo trí tuệ của Phật**, không bị ảnh hưởng của kiến giải lầm lạc, ngược lại có thể thấu suốt các pháp.

Tu tập mười Ba La Mật như trên đồng thời cũng là thực hiện tứ nhiếp pháp: bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự. Ở ta thì gọi là tu; ở người thì ta nên khéo léo nhận ra các dấu hiệu ẩn dưới vẻ ngoài mà biết đó là bồ tát hóa sanh đang giáo hóa cho chính ta, chứ không ai khác. Được như vậy thì không lo nghiệp chướng không chuyển thành nguyện lực.

KINH VĂN: **Hiện làm hàng Thanh Văn mà nói các pháp chưa từng nghe cho chúng sanh; hiện vào hàng Bích Chi Phật mà thành tựu lòng đại bi, giáo hóa chúng sanh; hiện vào hạng nghèo nàn mà có tay đầy đủ công đức; hiện vào hạng tàn tật mà đủ tướng tốt để trang nghiêm thân mình; hiện vào hạng hèn hạ mà sanh trong giòng giống Phật, đầy đủ các công đức; hiện vào hạng người ốm yếu xấu xa mà được thân Na La Diên, tất cả chúng sanh đều muốn xem; hiện vào hạng già bịnh mà đoạn hẳn gốc bịnh, không còn sợ chết; hiện làm hạng giàu có mà xem là vô thường, không có tham đắm; hiện có thê thiếp, thế nữ mà tránh xa bùn lầy**

ngũ dục; hiện nơi hạng đần độn mà thành tựu biện tài, vẫn giữ tổng trì; hiện vào tà tế mà dùng chánh tế độ chúng sanh; hiện vào khắp các đạo để đoạn dứt nhơn duyên; hiện vào Niết Bàn mà không bỏ sanh tử. Thưa ngài Văn Thù Sư Lợi, nếu Bồ Tát làm được những việc trái đạo như thế, đấy là thông suốt Phật đạo.

Ở đoạn kinh văn này, trên văn từ là phá báo chướng ở chánh và y báo, nhưng thâm sâu là liễu nghĩa tâm hiện thức biến. Phẩm trước đã nói tánh thể chân thật hóa sanh tướng dụng độ sanh. Giác các tướng là chẳng phải tướng thì tướng tướng đều là dụng. Mê các tướng là tướng thật thì muôn tướng trùng trùng duyên khởi.

Do đó hiện tướng thanh văn, duyên giác chỉ là phương tiện thuyết minh tứ diệu đế và thập nhị nhân duyên là **các pháp chưa từng nghe cho chúng sanh**, là chiếc bè tạm thời chở chúng sanh qua bể khổ, **thành tựu lòng đại bi, giáo hóa chúng sanh**. Nếu ở tướng nhị thừa mà muốn ngừng cái vô thường, cầu cái thường còn, chìm đắm vào cái không, tức là mê phương tiện làm cứu cánh, là không phải đạo; nếu rõ biết cái không phải đạo đó tức đạt Phật đạo.

Hàng nhị thừa chưa phải là hạng giàu có, cùng với chúng sanh đều là **hạng nghèo nàn**, ví như gã say rượu trong Kinh Pháp Hoa, vốn có viên ngọc châu trong chéo áo mà không biết. Nếu biết rõ ta có trân bảo trong tay, liền có thể nhắc nhủ chúng sanh cũng vốn có đầy đủ trí huệ và đức tướng của Như Lai. Tướng tàn tật không phải là tướng thật. Còn mê thì là chúng sanh khuyết tật. Giác rồi thì tất cả vẻ ngoại hiện, mọi tướng đều là 80 vẻ đẹp, 32 tướng tốt của Phật; kinh văn nói: **hiện vào hạng tàn tật mà đủ tướng tốt để trang nghiêm thân mình** là vậy.

Tướng hèn hạ là dị thục quả, là báo chướng do chủng tử nghiệp hiện hành. Mê thì là A Lại Da tích tập vô số chủng tử nghiệp, khi hiện hành thì thành đủ các thứ tướng trạng giàu nghèo, khôn dại, sang hèn, lành mạnh hay tàn tật. Giác Như Lai Tạng Tâm thì tuy **hiện vào hạng hèn hạ mà sanh trong giòng giống Phật**; nghĩa là Như Lai Tạng Tâm chỉ duy nhất một chủng tử Phật tánh, không hề có hai.

Nói chỉ duy nhất Phật chủng là để phá hai tướng đối đãi; thực ra một còn không có, nói chi có hai. Xưa nay không hề có một vật, tức là có **đầy đủ các công đức**.

Hiện vào hạng người ốm yếu xấu xa là tướng thể chất kém cỏi, khí lực yếu đuối không có khả năng chống đỡ và dễ bị khuất phục. Mê thì làm chúng sanh hèn kém như thế. Giác thì chỉ nhướng mắt từ bi nhìn thì cả đàn voi hung mãnh của Đề Bà Đạt Đa phải quì mọp xuống. Do vậy cho dù bạn có thân nhỏ thó mà lòng bồ tát thì khác nào bạn có thân của vị trời Na La Diên (Narayana) cứng rắn và sáng đẹp như kim cương mà **tất cả chúng sanh đều muốn xem**.

Chúng sanh không phải chết rồi mới sanh. Nghĩa là chúng sanh thực không được sanh ra, chẳng thật là tướng chúng sanh. Do nghĩa vô sanh mà tướng già bệnh không phải là già bệnh. Như vậy cho dù ta đang già bệnh mà thực ra đã **đoạn hẳn gốc bệnh, không còn sợ chết**. Thấy có tướng sanh lão bệnh tử là không phải đạo lý đúng đắn, nhưng rõ biết mình đang hiện tướng sanh tử mà không hề ngăn ngại là ngay ở phi đạo mà thông Phật đạo vậy.

Hiện làm hạng giàu có mà xem là vô thường, không có tham đắm; hiện có thê thiếp, thế nữ mà tránh xa bùn lầy ngũ dục. Chỗ này, ta có thể lấy ngay ông Duy Ma Cật làm ví

dụ. Ông đang giảng nói cho thính chúng, và thính chúng cũng hiểu rõ gia thế vị đại phú gia này. Ngôn giáo và thân giáo không hai; điều này càng củng cố lòng tôi tin Duy Ma Cật là nhân vật có thực và chính ông đang thuyết bản kinh này; một bản kinh tuyệt vời không một khe hở, nếu không phải do Đức Thế Tôn hay vị đại sĩ Tịnh Danh này thuyết, đời sau tuyệt đối không thể có ai có thể thuyết. Gia thế sung túc, vợ chồng con cái đầy hạnh phúc theo thế gian, nhưng đó cũng là báo chướng trở ngại đường tu. Nếu biết hạnh phúc ấy là mơ màng phi hữu phi vô, đều do tâm tưởng mà thành thì liền ly tham, lìa ái.

"Thị hiện làm kẻ đần độn, tức ngoài hiện làm người ngu; mà thành tựu biện tài, chẳng mất tổng trì, tức bên trong thật lanh lợi sáng suốt; đó là nói lìa si. Thị hiện vào tà tế, tức hiện đồng ngoại đạo, mà dùng chánh tế để độ chúng sanh, tức tâm không có dị chấp; đây là nói về lìa kiến" (Huệ Viễn- Duy Ma Kinh Nghĩa Ký). Tế là bờ bến. Phi đạo là tà tế, là bến mê. Phật đạo là chánh tế, là bờ giác. Thân tuy ở cùng cõi chúng sanh, đồng sự cùng ngoại đạo, nhưng do thông suốt nghĩa vô sanh, lý vô sở đắc mà tự tại vô ngại. Mê ngộ không hai, duy chỉ một tâm; do đó có thể **hiện vào tà tế mà dùng chánh tế độ chúng sanh**.

Tướng hóa sanh hiện nhập chư đạo gồm ba cõi, sáu đường, dị đạo, tà giáo, phàm phu hay hiền thánh; rõ nghĩa đó thì lập tức trừ được tất cả vọng tưởng duyên sanh các tướng tương tục của thế gian và chúng sanh, trừ tất cả tướng đoạn tướng thường của tà kiến, xả bỏ tất cả tướng sanh tử và niết bàn, mê loạn và tam muội của nhị thừa. Tất cả tướng vọng tưởng duyên sanh đó đều là chướng ngại cho sự giải thoát, hay giải thoát chướng. Nên kinh văn viết: **Hiện vào khắp các đạo, để đoạn dứt nhân duyên, hiện vào niết bàn mà không bỏ sanh tử**. *"Nói đoạn*

nhân duyên ấy, là được 25 Tam Muội phá 25 Hữu, tức là đoạn dứt nhân duyên ấy. Lại nữa, biến hiện ở khắp các đạo, tức là biến nhập mười đạo pháp giới, đoạn dứt nhân duyên ấy tức là đoạn dứt nhân duyên ba đạo của bồ tát bốn giáo" (Trạm Nhiên- Duy Ma Kinh Lược Sớ). Phải thấy được căn thân, khí giới, sanh tử, niết bàn, các phương tiện pháp môn, các kiến giải, các tam muội của ba thừa thanh văn, duyên giác và bồ tát, cả bốn giáo tạng, thông, biệt, viên đều duy tự tâm biến hiện, gọi là pháp độ của Đại Nhật Như Lai.

Kinh Phật thường dùng biểu pháp là pháp biểu trưng. Đoạn kinh văn trên mượn việc bồ tát thị hiện mà nói thực nghĩa của các chướng ngại. Các chướng ngại từ phiền não, nghiệp lực, quả báo, cho đến giải thoát chướng đều là chủng tử nghiệp thức chín muồi hiển hiện thành căn thân, thế giới, suy cho cùng nó cũng là từ tàng thức biến hiện, từ sanh tướng vô minh duyên khởi mà thành. Thân thể, hoàn cảnh, căn cơ tuy gọi là nhân quả nghiệp báo nhưng đều từ chủng tử huân tập trong A Lại Da. Đó là tập khí hư ngụy huân tập từ vô thủy, vì bất giác vọng động nên tâm liền biến thành thức, Như Lai Tạng trở thành tàng thức hư vọng điên đảo. Kinh Lăng Già viết: *"Thấy thức chẳng sanh và duyên không tích tụ, bởi vọng tưởng duyên sanh"* nghĩa là vậy.

Do mượn việc bồ tát thị hiện để hiển nghĩa các chướng ngại là Phật đạo, nên chúng ta không cần tìm hiểu việc làm của bồ tát. Bồ tát không cần chúng ta hiểu việc làm của các ngài để ta bàn nói quanh co rồi kết luận là bất khả tư nghị. Duy Ma Cật chỉ muốn chúng ta thấy tướng phi tướng của ba cõi và bốn chướng mà liễu ngộ tự tâm, tức là nghĩa hành phi đạo là thông Phật đạo vậy.

MẦM SEN TRONG LỬA

KINH VĂN: **Bấy giờ ông Duy Ma Cật hỏi ngài Văn Thù Sư Lợi rằng: Thế nào là hột giống Như Lai?**
Ngài Văn Thù Sư Lợi nói: Có thân là hột giống; vô minh có ái là giống; tham, sân, si là giống; 4 món điên đảo là giống; 5 món ngăn che là giống; 6 nhập là giống; 7 chỗ thức là giống; 8 pháp tà là giống; 9 món não là giống; 10 điều bất thiện là giống; nói tóm lại 62 món tà kiến và tất cả phiền não đều là giống Phật cả.

Tâm hiện thức biến là liễu nghĩa khó nói hết, duy chỉ tự chứng. Như trên đã nói, mê là vọng tưởng khởi duyên sanh trùng trùng các tướng, liễu ngộ tự tâm thì tướng tướng đều là dụng của tánh thể chân tâm. Kinh văn nói Phật chủng hay hạt giống Như Lai, chính là nói tướng dụng của các pháp vậy. Để hiển bày lý lẽ này, cần phải có trí tuệ sắc bén nên có việc Duy Ma Cật hỏi để bậc đại trí tuệ pháp vương tử Văn Thù Bồ Tát trả lời.

Có thể hiểu nghĩa Phật chủng theo ba hướng: phi chủng là Phật chủng; chúng sanh phản tỉnh là Phật chủng; tất cả tướng là liễu nhân mang chủng tử Phật.

Phi chủng là Phật chủng; nghĩa là từ cái không phải thuần chủng di truyền mà được cái chính thống, từ cái không phải chân thực mà được cái đúng là chân thực. Nghĩa này giải thích cho việc làm trái đạo là thông đạt Phật đạo. Đạo đức không thể tự khơi dậy từ bản thân của đạo đức. Chúng ta phải thấy cái

này là sai, là phi đạo lý, mới biết có cái không sai, có cái hợp đạo lý.

Chúng sanh phản tỉnh là Phật chủng; đây là trên quả nói nhân. Chúng sanh do khổ đau trong sanh tử mà phát tâm cầu giải thoát khỏi những tích tập phiền não và nghiệp báo. Tuy chưa đúng đắn là tâm Bồ Đề nhưng chúng sanh khởi tu chuyển ác thành thiện, tà thành chánh, là đã gieo hạt giống lành. Hơn nữa, chúng sanh dù là bồ tát, hàng nhị thừa, hay phàm phu đều có Phật tánh, nếu tu hành đúng đắn theo minh sư chỉ dẫn, thì lâu mau gì, chính chúng sanh đó chứ không ai khác sẽ thành Phật; là nghĩa chúng sanh chính là Phật chủng.

Trạm Nhiên lập ba thứ chủng loại hay nhân là chánh nhân, duyên nhân và liễu nhân. Kết hợp đủ ba nhân này là thành tựu ba thân Phật. Nhị Thừa đoạn phiền não và ác pháp, không khởi thiện pháp độ sanh là thiếu duyên nhân thành Phật, nên chỉ được bốn quả thanh văn. Duyên giác không tu Bát Nhã khởi từ bi, lại thủ chứng niết bàn, chỉ được quả Bích chi, chưa phải là tối thượng. *"Nếu căn cứ thức làm nghĩa thì thức thứ sáu là duyên nhân chủng, cả thiện ác đều do thức thứ sáu khởi lên. Lìa ngoài thức thứ sáu thì không có ác không có thiện, không có duyên nhân chủng. Thức thứ bảy là liễu nhân chủng, mê hoặc cùng giải thoát đều là thức thứ bảy. Nếu lìa thức thứ bảy thì không có hoặc, không có giải thoát. Thức thứ tám là chánh chân chủng, không có thức thứ tám thì không có sanh tử niết bàn"* (Duy Ma Kinh Lược Sớ- Trạm Nhiên). Xem vậy thì ba thức tâm vương là mầm sanh tử, cũng là giống Như Lai.

Chủng có nghĩa là tánh sẵn có và khả năng hiển lộ. Ở các pháp là tánh Như. Ở chúng sanh là tánh Phật. Tánh đó vốn thường trụ, không do nhân duyên sanh. Ta không thấy tự tánh Phật vì

do phiền não, nghiệp báo che lấp. Nếu ta thấy thực tướng của các chướng ngại vốn không, vốn huyễn hóa thì chướng ngại trở thành nhân tố kích thích việc hiển lộ tự tánh uyên nguyên. Do đó, ở trên nói ba cõi là Phật đạo, bốn chướng là tướng dụng, sanh tử phi đạo đều là hạt giống Như Lai. Chủng còn có nghĩa là nhân; có tác nhân và liễu nhân. Tác nhân là nguyên nhân làm ra; ví như người thợ đồ gốm làm ra cái bình. Liễu nhân không phải là nguyên nhân tạo tác, mà là cái dụng làm hiển lộ; ví như ngọn đèn soi sáng vật vốn đã có sẵn đó từ nào giờ. Như kinh văn nêu ra từ thân kiến, si ái, đến tam độc, tứ đảo, ngũ cái, lục nhập, thất thức xứ, bát tà, cửu não, thập bất thiện đạo đều là Phật chủng. Nhưng vì phiền não, nghiệp báo cứ mãi vây bủa và sinh sôi nảy nở vô tận, nếu ta không có trí quán và thực tu thì chúng không thể trở thành liễu nhân Phật chủng được. Ta nên lưu ý điều rất quan trọng này là trí quán và thực tu.

Có thân là hột giống. Sự thật về thân kiến đã được nói ở cuối phẩm 2 và trong cuộc đối thoại với Bồ Tát Văn Thù ở phẩm 5. Tôi trích lại: "Duy Ma Cật không ngừng ở chỗ chỉ ra lẽ vô thường và bản chất uế trược của sắc thân. Từ sự phá chấp thân, ông nhắm thẳng vào ngã chấp của chúng ta mà khai phá. Chấp thân tức là chấp ngã. Chấp ngã cũng là chấp thân. Ngoài ngã, chẳng có thân. Ngoài thân, không hề có ngã. Suy cho cùng, thân và ngã nương nhau mà thành, chỉ có danh chứ không có thực nghĩa" (chương 2). "Nếu ảo tưởng bắt đầu với sự chấp trước về thân, hay thân kiến, thì phải ngay thân này khởi trí quán sự giả dối của thân" (chương 5).

Chúng sanh và ta là hóa sanh, không phải chết rồi mới sanh. Do đó, ở đây kinh văn không còn nói quán giả, không hay trung đạo nữa mà chỉ thẳng thân tướng là do tâm tưởng mà thành. Do

là tâm tưởng mà sanh thì không cần bàn chuyện thật hay giả, có hay không; chỉ cần trực chỉ để nhận ra tức thì. Nếu chỉ lờ mờ nhận ra điều này thì ta ngừng ở thức thứ tám A Lại Da, đạt nghĩa duy thức sở biến. Nếu ta trực giác tự tâm thì là nghĩa duy tâm sở hiện. Tuy nhiên đây chỉ là lý giải ngộ. Sự muốn viên mãn thì cần tu phước trí nhị nghiêm, cần thông suốt pháp thiện hay ác, đạo hay phi đạo đều là phương tiện không hề ngăn ngại để tự độ độ tha.

Một khi sanh tướng vô minh đã khởi thì nhân duyên xoay vần tương tục. Văn Thù khéo đưa ra trình tự hạn mục từ một là có thân, hai là vô minh và ái, ba là tham sân si, cho đến mười điều ác, ngụ ý sự sanh ra bất đoạn cho đến vô lượng mà mỗi một trong đó đều là hạt giống xoay vần sanh lẫn nhau trong sanh tử. Nếu mê nơi thân thì thân là hạt giống gieo vào lục đạo luân hồi vì thân sanh nghiệp báo và phiền não. Nếu quán thân từ giả vào không thì là đạo nhị thừa. Nếu quán thân từ không vào giả là đạo bồ tát. Nếu rõ thân là tâm hóa sanh thì vào nhất thừa Phật đạo. Nhất thừa thông cả ba thừa. Phật đạo thông cả lục đạo luân hồi, nên nói thân là giống vậy (cõi Vô Sắc vẫn còn A Lại Da làm thân).

Tâm bất giác vọng động khởi nghiệp tướng vô minh. Đã sanh thì sanh bất tận, nên từ vọng tưởng mà có si ái là hai tướng không rời nhau. Từ hai tướng mà sanh vô lượng tướng, tức si ái, đại diện cho chuỗi thập nhị nhân duyên, thoạt nhìn là hạt giống sanh tử. Thế nhưng si ái do vọng tưởng nên chẳng thật có. Ta và chúng sanh thực không bệnh mà tưởng có bệnh. Nếu ngộ tánh của vô minh là minh, tâm vốn bất động là tánh giác diệu minh thì chẳng những chỉ hai chi si ái, mà cả mắc xích nhân duyên từ vô minh đến lão tử đều là Phật chủng. Đó là từ

quán nhân duyên sanh mà được lý vô sanh.

Tam độc là tham sân si đều là do căn duyên trần sanh, nên gọi là có, nhưng tâm chẳng có tánh dâm nộ si, nên cũng gọi là không. Vì thế, tam độc không có tánh quyết định; tức tánh của nó là giải thoát. Mê thì ta chìm đắm theo nó. Rõ biết ba độc không thể trói buộc được tâm thì tuy ba độc hiện nơi tâm mà chưa hề có tướng ba độc. Tam độc là hạt giống của sanh tử hay giải thoát là do chính ta vậy.

Chúng sanh có bốn sự điên đảo. Một là: không thường cho là thường, thường cho là không thường. Hai là: không vui cho là vui, vui cho là không vui. Ba là: không ngã tưởng là có ngã, thật có ngã lại không thấy. Bốn là: uế trược lại mù quáng cho là thanh tịnh, thật tịnh lại mịt mờ chẳng nhận.

Các pháp sanh diệt là vô thường. Chúng sanh vì không hiểu lý vô sanh mà đắm chấp cái có, tưởng nó là thường. Thậm chí còn có người nói bản thân sự vô thường là vĩnh viễn thường hằng. Ta nghe nói Như Lai là thường, lại thấy có Như Lai nhập niết bàn, nên khởi tưởng đoạn diệt; đó là tưởng điên đảo thường là vô thường. Cách điều trị tốt nhất đối với sự điên đảo này là tu quán pháp vô ngã.

Sự điên đảo thứ hai là cái nhìn ngược ngạo về hạnh phúc. Ngũ dục thế gian chẳng có gì là vui, chỉ toàn đem lại phiền não mà cả đời ta cứ mãi chạy theo. Như Lai thường trụ là vui nhưng ta lại khởi tưởng tại sao vui mà Phật bỏ thân vào diệt độ, rồi điên đảo cho cái vui giải thoát là hư vô chẳng có gì. Cách điều trị tốt nhất cho sự điên đảo này là tu quán thọ thị khổ.

Người đời thường nói có ngã, nhưng truy tìm mãi cũng không thấy ngã là thân hay tâm. Lại nữa, có thường kiến cho rằng ngã là linh hồn, lại là một điên đảo. Người nghe Phật thuyết vô ngã

bèn cho thực là không có ngã, là một điên đảo khác; không biết là chân tâm Phật tánh chưa hề lìa ta mà ta cả ngày đêm chạy theo vọng thức. Cách đối trị tốt nhất sự điên đảo về ngã và vô ngã là tu quán tâm vô thường.

Như Lai pháp thân thường trụ ngay nơi ta, mà ta lại đem tâm sanh diệt cầu khẩn trước tượng đài Thích Ca Mâu Ni, lại cho Phật, Pháp, Tăng, Giải thoát là diệt tận; đó là ở nơi tịnh mà không tự nhận. Cõi người do nghiệp chiêu cảm mà thành. Dù ta phấn đấu có lúc thành công trong việc xây dựng một xã hội tốt đẹp, thanh bình, nhưng khi dòng pháp ác tương ưng với cộng nghiệp nhân ác của con người thì thiên tai, dịch bệnh, chiến tranh, chết chóc sẽ ngự trị. Thân người chung quy cũng là túi da chứa đồ dơ. Chánh và y báo bất tịnh mà tưởng là tịnh tức là điên đảo. Cách tốt nhất lật ngược sự điên đảo này là tu quán thân bất tịnh.

Nếu muốn thật thấy thân là huyễn, si ái là bệnh tưởng, ba độc có tánh giải thoát, tứ đảo chỉ là lầm tưởng thì sao ta không thực tập quán tứ niệm xứ ngay ở từng cử chỉ, lời nói, tâm trạng, ý nghĩ của ta mà tu sửa. Đừng khởi tâm xem thường, cho pháp quán ấy là cơ bản chỉ hợp với hàng nhị thừa, còn ta đây là thượng căn; nghĩ vậy thì mau tới địa ngục lắm. Khi Phật sắp nhập Niết Bàn, nhân do tôn giả A Nan hỏi, Thế Tôn căn dặn sau khi Phật nhập Niết Bàn *"tất cả người tu hành phải nương theo pháp tứ niệm xứ này mà trụ"*(Kinh Đại Bát Niết Bàn, phẩm Di Giáo thứ 26). Tôi xin trích lược thêm trong Kinh Đại Bát Niết Bàn một đoạn rất rõ ràng cho chúng ta học tập.

"Này Thiện nam tử! Đại Bồ Tát thực hành thánh hạnh, quán sát thân này...như vậy: cái gì là ngã, ngã thuộc về cái gì, ngã ở chỗ nào, cái gì thuộc về ngã?...Lúc Bồ Tát chuyên tâm quán

sát như vậy, liền dứt trừ đặng tất cả sắc dục...dứt đặng ba thứ dục; một là sự dục nhiễm về hình mạo, hai là sự dục nhiễm về tư thái, ba là sự dục nhiễm về chạm xúc mịn màng...Thân này do nhân duyên bất tịnh hòa hợp lại mà thành, sao lại đặng ngồi, nằm, đi đứng...buồn khóc vui cười...ai sai sử có những việc như vậy?...Lại quán sát thức tâm này thứ đệ sanh diệt dường như nước chảy cũng chẳng phải là ngã... chỉ có tâm niệm do nhân duyên hòa hợp mà hiện ra...thế thì sẽ ở chỗ nào mà sanh tham dục..chỗ nào mà sanh giận hờn... chỗ nào mà có người lãnh thọ". Quán như vậy rồi tự tâm sáng tỏ là thành tựu tứ niệm xứ, trụ bậc kham nhẫn trước tham sân si, điều chỉnh được cái nhìn sai lầm của tứ đảo. Sự kham nhẫn đó chưa phải là vô sanh nhẫn, nhưng người tu làm được như thế là một bước tiến bộ rất lớn, có thể dễ dàng bỏ xuống mọi sự trước kia mình không thể buông xả được.

Năm món ngăn che là giống. Ngũ cái là tâm tham dục, sân nhuế, thụy miên, trạo hối, nghi ngờ, là những trạng thái tâm thức trì trệ khó vào thiền định. Đó là những tâm sở chi tiết, không đủ quan trọng đại diện cho tất cả trạng thái tâm lý phiền não rối bời của chúng ta. Tâm sở hay trạng thái tâm thức thì đa dạng vô số. Trong Luận Đại Thừa Bách Pháp Minh Môn, Bồ Tát Thế Thân (Vasubandhu, 316-396) quy tất cả pháp về 100 pháp gồm 8 pháp tâm vương, 51 tâm sở hữu pháp trong đó căn bản phiền não có 6 loại, tùy phiền não có 20, sắc pháp có 11, tâm bất tương ưng hành pháp có 24, và 6 pháp vô vi. Đó là những chi tiết chi ly chúng ta không nên quá chú tâm.

Chướng ngại lớn nhất che lấp trí tuệ chính là ngũ ấm, cũng chính là năm yếu tố tạo nên thân phận chúng sanh của chính ta. Ở ngũ ấm mà thấy tướng ngũ ấm là bị dẫn dắt vào lục đạo luân

hồi. Không phải thân sắc mà cho là thân sắc. Không có ai thọ, tưởng, động niệm mà cho là ta đang thọ, tưởng, động niệm thì làm sao mà không bị trôi lăn theo ấm, giới, nhập. Nếu chỉ trong sát na giác tự tâm mà khởi tu Bát Nhã thì năm ấm đều không, mọi khổ ách đều hết.

Sáu nhập là giống. Sáu nhập là nói chung cho sáu căn và sáu trần. Ngay nơi sáu nhập mà thấy bản tâm như gương hiện ảnh, thì sáu nhập là Phật chủng. Ở sáu căn mà rõ tánh biết hiển hiện thì gọi là thấy tánh. Tánh biết hiện ở mắt gọi là thấy, ở tai là nghe, ở mũi là ngửi, ở lưỡi là nếm, ở thân là biết có xúc chạm, ở ý là phân biệt. Ví như gương thường lặng, thường soi, Bát Nhã vô tri, mà vô sở bất tri. Ở sáu trần mà mê vọng hư ngụy, thấy có tướng là tăng trưởng sức vọng liên tục làm nhân duyên sanh tử. Nếu giác tự tâm hay sinh vạn pháp mà chưa hề diêu động thì tất cả tướng trần, tất cả pháp đều không ngoài tâm. Kinh Lăng Già viết: *"Nghĩa là giác ấm giới nhập tướng vọng tưởng tự tánh. Như ấm giới nhập lìa ngã và ngã sở. Ấm giới nhập chứa nhóm, nhơn nghiệp ái ràng buộc, lần lượt duyên nhau sanh, không diêu động, các pháp cũng vậy"*. Ấm giới nhập do vọng tưởng mà có tánh, có vẻ như là thật; vọng tưởng phân biệt, chấp trước xoay vần duyên nhau sanh mà bản tâm vẫn như như bất động; các pháp cũng có cùng đạo lý do vọng tưởng, phân biệt, chấp trước duyên nhau sanh mà xưa nay vẫn như như bất động. Rõ ràng nghĩa này thì ấm giới nhập tuy là hạt giống của vọng tưởng duyên sanh nhưng cũng đích thực là hạt giống của giải thoát.

Bảy chỗ thức là giống. Thức xứ (vijñanasthiti) là chỗ an trụ của thức, gồm bảy chỗ theo A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận soạn bởi Bồ Tát Thế Thân. Thức trụ xứ đầu tiên gồm chúng sanh

nhân thiên cõi Dục, có thân tướng và tâm thức đều khác nhau. Chúng sanh chuyển sanh ở sáu cõi trời Dục giới do hạn chế được tâm dâm, động ít, tĩnh nhiều, lặng trong sáng suốt. Thức xứ thứ hai gồm chúng sanh ở sơ thiền thiên và một phần nhị thiền thiên, có thân khác tưởng đồng. Thức trụ xứ thứ ba gồm chúng sanh cõi nhị thiền thiên và một phần tam thiền thiên, có thân đồng tưởng khác. Thức xứ thứ tư từ trời Biến Tịnh ở cõi tam thiền thiên trở lên, có thân đồng tưởng đồng, thân tướng giống nhau và niệm tưởng duy chỉ còn lạc thú. 4 thức xứ trên cộng với 3 thức trụ các cõi Không Vô Biên, Thức Vô Biên, Vô Sở Hữu Xứ là bảy chỗ an trụ của thức.

Quá trình thức an trụ là quá trình tu định. Riêng chúng sanh cõi Dục do tâm thường động loạn nên chỉ có phần nhỏ định tâm. Theo Phật Quang Đại Tự Điển, phần nhỏ ấy gọi là Vị Chí Định, là giai đoạn sơ khởi trước khi vào sơ thiền. Định Dục giới không trụ được lâu nên còn gọi là Điện Quang Định hay định tia chớp. Ở cõi Dục còn có loại định của cảnh giới thần tiên do chúng sanh tu nhân hư vọng mà thành quả hư vọng, như Phật dạy trong Kinh Lăng Nghiêm: *"A Nan, lại có chúng sanh từ loài người, không nương theo chánh giác tu pháp Tam Ma Đề, lại riêng tu theo vọng niệm, để tâm củng cố hình hài vào trong rừng núi, những chỗ người ta không đến được, thành mười thứ tiên"*. Ngoài ra còn có cảnh giới thức an trụ của ngu phu sở hành thiền như Kinh Lăng Già nói. Đây là trụ xứ của thức trong cảnh giới thiền nhị thừa. Nhị thừa quán không, khổ, vô ngã, tu tứ đế, thành tựu đoạn được si ái. Tuy nhiên do không biết pháp tự tâm hiện nên trong ngoài trọn chẳng diệt; lại do thật có chỗ diệt, thật có chỗ chứng nên đồng với ngoại đạo.

Trong Chú Duy Ma Kinh, Tăng Triệu thuật lại lời ngài La Thập:

"Thức trụ tức thức được an trụ. Thức niệm rõ ràng không có phiền não, không bị hũy hoại, nên gọi là trụ. Các đường ác thì sự thống khổ hũy hoại; đệ tứ thiền thì bị Vô tưởng phá hoại, Phi tưởng thì bị diệt định hũy hoại, tức nói rằng các địa ấy tâm tưởng nhỏ nhiệm mờ mịt, thức niệm không rõ ràng, nên thức không an trụ". Đây là cách nói để lập cảnh giới tỏ rõ thức. Xét cho cùng, bản chất của thức là vọng động không ngừng, là gốc vô trụ của các pháp như Duy Ma nói với Văn Thù ở phẩm trước. Do bất giác vọng động mà chân tâm thành ra vọng thức, không phải là một, cũng không phải là hai. Như ở phần thất xứ trưng tâm trong Kinh Lăng Nghiêm, ngài A Nan trình bày bảy chỗ là tâm đều không phải, huống hồ gì vọng thức lại có chỗ có sao? Do đó mà biết bảy chỗ an trụ của thức đều không được.

Cảnh giới là quả dị thục của A Lại Da, gọi là dị thục năng biến. Do chấp trước cảnh giới mà thức thứ bảy là Mạt Na hay tư lương năng biến, huân tập chủng tử trở vào tàng thức. Nhận thức cảnh giới là tác dụng phân biệt của tâm ý thức thứ sáu, còn gọi là liễu biệt năng biến. A Lại Da là chủ nắm giữ bản thiết kế làm ra căn nhà. Mạt Na thức chấp trước nên huân tập tướng căn nhà thành chủng tử bản thiết kế. Tâm ý thức phân biệt chi tiết lớn nhỏ đẹp xấu cho bản thiết kế căn nhà. Căn nhà hoàn thành thì chúng sanh vào ở, không rời nhau; tức là nghĩa thức biến hiện thành cảnh giới, đồng như nghĩa cảnh giới là hiện thân của thức. Trong nghĩa này mà nói thì tâm thức vọng động dường như đang an trụ. Lại nữa, dù tâm vương có chia ra thành tám thức thì A Lại Da là chủ, vì chân tánh của A Lại Da là tánh giác biết. Tánh biết ấy xuyên suốt thức thứ sáu, bảy và tiền ngũ thức.

Biết bảy chỗ an trụ của thức đều không thể được, không có

nghĩa là rơi vào hư vô đoạn diệt. Chính ở chỗ thức không chỗ trụ mà ta nên thấy tại sao Phật gọi thức ấm là vọng tưởng điên đảo. Đó là do chúng sanh không biết hai thứ cỗi gốc. *"Thế nào là hai thứ cỗi gốc? A Nan, một là cái cỗi gốc sống chết vô thỉ, tức như ông ngày nay cùng các chúng sanh dùng cái tâm phan duyên mà làm tự tính. Hai là cái thể bản lai thanh tịnh Bồ Đề Niết Bàn vô thỉ thì như hiện nay cái tính bản minh thức tinh của ông, sinh ra các duyên mà bị bỏ rơi. Do các chúng sanh bỏ rơi cái bản minh ấy nên tuy cả ngày sống trong tính bản minh mà không tự giác, oan uổng vào trong lục đạo"* (Kinh Lăng Nghiêm). Ngay ở vọng thức phi đạo và không chỗ trụ mà chúng ta có thể nhận ra thức tinh nguyên minh vốn là chân tâm bản tánh có sẵn nơi mình. Đó là nghĩa của **bảy chỗ thức là giống**.

Tám pháp tà là giống. Bát tà là nghịch với bát giải thoát, đã nói qua ở phẩm ba, trong cuộc đối thoại giữa Duy Ma Cật và tôn giả Đại Ca Diếp. Vì thân phận chúng ta nằm trong mối quan hệ xã hội đa dạng, và vì ta sống là sống cùng người khác, nên chỉ cần một sai lầm nhỏ trong lời nói, hành vi và ý nghĩ cũng đủ phá vỡ sự thân thiện giữa ta và người, thậm chí vì thế mà cả cuộc đời ta bị hũy hoại. Do đó chúng ta phải rõ ràng trong sự lựa chọn giữa đúng và sai, thiện và ác. Phải tự nhận biết chính mình đang trong hạn cục nào mà tự lèo lái bản thân không bị sa lầy vào hầm hố tội lỗi để nhận quả báo về sau. Đó là trạch pháp nhãn, vì trong tánh Như, thiện muôn đời là thiện, ác muôn đời vẫn là ác. *"Thế nào là trạch pháp nhãn? Tức là biết thế nào là pháp, là phi pháp, nhiễm pháp tịnh pháp, thiện pháp ác pháp và tà pháp hay chánh pháp. Nếu quý vị minh bạch, thấu đáo như thế rồi, đó mới chính có trạch pháp nhãn vậy"* (Hòa

Thượng Tuyên Hóa lược giảng Luận Đại Thừa Bách Pháp Minh Môn). Tu huệ trong Phật pháp là cách được trạch pháp nhãn, và cũng là phương tiện chuyển thức thành trí vậy.

Chín món não, La Thập dịch là cửu não xứ, nghĩa là chín chỗ tâm phiền não. Các chú giải xưa nay đều thống nhất cách hiểu là ba sự việc người khác thương yêu oan gia của ta, ghét bỏ bạn lành của ta, và nguy hại thân mạng ta, là ba chỗ tâm ta phiền não; ba sự ấy trong ba đời, thành **chín món não**. Đây là biểu pháp, hơn nữa như đã nói, những sự nhiễu loạn tâm thức thì có vô số, nên tôi không chú ý con số. Nếu nhìn vào con số, thì ba độc qua ba thời, ba cõi luân hồi qua ba a tăng kỳ kiếp, ba chỗ ấm giới nhập quá khứ, hiện tại, vị lai cũng làm thành chín chỗ phiền não. Ta nên chú ý nghĩa phiền não gây nhiễu loạn ba đời hơn vì nó nói lên sự tương tục bất tận của sanh tử. Mê mất tự tâm thì sự tương tục đó bám dính ta từ vô thủy đến vô chung. Giác tự tâm thì không những ba chướng phiền não, nghiệp và báo đều tự dứt, dù ngay đến có ba vô lượng chướng cũng đều là tướng dụng, đều là hạt giống khởi tu định.

Mười điều bất thiện là giống. Ở phẩm Phật Quốc, Phật dạy cư sĩ Bảo Tích về công hạnh xây dựng cõi tịnh độ của bồ tát; một trong đó là hành thập thiện. Ở đây Văn Thù lại nói mười điều ác là hạt giống Phật. Chẳng phải ngài xui giục ta đâu. Ngài chỉ nhắc lại ta nên có trạch pháp nhãn thẩm sát phân minh việc thiện ác, từ đó khởi tu giới.

Nói tóm lại 62 món tà kiến và tất cả phiền não đều là giống Phật cả, vì nghĩa không của vạn pháp chẳng phải là hư vô diệt tận mà chỉ có thể hiển lộ ở ngay 25 cõi hữu. Chúng ta hẳn là còn nhớ trước đó khi thăm hỏi bệnh tình Duy Ma Cật, Bồ Tát Văn Thù hỏi: **"Không, phải tìm nơi đâu?"** và Duy Ma trả lời:

"Phải tìm trong 62 món kiến chấp". Hai bậc thầy đều cùng một ý khai thị cho chúng ta: *"Tất cả những kiết sử vô minh phiền não đều là Phật tánh, vì là nhân của Phật tánh"* (Kinh Đại Bát Niết Bàn).

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật hỏi:**

-Tại sao thế?

-Nếu người thấy vô vi mà vào chánh vị thời không còn phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác nữa. Ví như chỗ gò cao không thể sinh hoa sen, mà nơi bùn lầy thấp ướt mới có hoa sen. Như thế, người thấy vô vi, vào chánh vị không còn sanh trong Phật Pháp được, mà ở trong bùn lầy phiền não mới có chúng sanh nghĩ đến Phật pháp mà thôi. Lại như gieo hạt giống trên hư không thì không sinh được, ở đất phân bùn mới tốt tươi được. Như thế người đã vào vô vi chánh vị không sanh được trong Phật Pháp, kẻ khởi ngã kiến như núi Tu Di còn có thể phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác mà sinh trong Phật Pháp. Cho nên phải biết tất cả phiền não là giống Như Lai. Ví như không xuống bể cả, không thể đặng bảo châu vô giá, cũng như không vào biển cả phiền não thời làm sao mà có ngọc báu nhất thiết trí.

Bồ Tát Văn Thù đã đưa ra từ một đến sáu mươi hai và đến vô lượng thứ chỉ có thể thấy ở sanh tử và trong cuộc đời cụ thể này để giải thích thế nào là mầm giống Phật. Đến đây Duy Ma Cật hỏi tại sao là ý muốn lấy sự để hiển lý phiền não là hạt giống sẽ nảy mầm Bồ Đề Tâm. Do đó Văn Thù mượn giới hạn của pháp nhị thừa mở ra quang lộ cho chúng sanh phát vô thượng tâm. Tại sao phải mượn pháp nhị thừa? Phàm phu tâm còn động loạn, phân biệt chấp trước sâu nặng. Người tâm ít

nhiễu loạn hơn, hành thiện pháp, nhờ phước báo có thể chuyển sanh lên các cõi trời Dục giới. Nhị thừa do căn lành và trí tuệ vượt trội hơn nên có thể có đủ tứ thiền bát định. Lấy chỗ cao của nhị thừa mà dẫn dụ nơi thấp của phàm phu là bước đầu. Bước kế là nhân chỗ giới hạn của tâm nhị thừa mà chỉ nơi vô hạn của tâm vô thượng. Tâm vô thượng siêu việt qua nhất thiết trí của nhị thừa và đạo chủng trí của bồ tát; chính là Nhất Thiết Chủng Trí của Như Lai, là giai vị tối thượng. Lý thì có thể viên đốn, nhưng sự nên tiệm thứ, nên trước tiên ở thế gian tu nhân xuất thế, làm lành lánh dữ, tu ngũ giới thập thiện, muốn lìa phiền não lên **chỗ gò cao** tịch tĩnh tránh luồng sóng dữ của sanh tử.

Đó là bước đầu thấy đạo lý vô vi. Để ngăn việc đang ở sự mà có tâm ngừng nghỉ, kinh văn viết: **Nếu người thấy vô vi mà vào chánh vị thời không còn phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác nữa**. Như La Thập nói, thấy vô vi là kiến đế, có chỗ chứng ngộ, có chỗ đạt đến. Nếu có người cho đó là chân đế, nhất định ly sanh tử vào niết bàn, tức người đó quyết định tướng chân lý khác, tướng sanh tử khác; nên chân đế ấy không phải là đệ nhất nghĩa đế. Tâm an trụ kia là ngoại đạo, nghĩa là còn bên ngoài chưa vào được đạo chân thật vậy. Cho dù bậc A La Hán là vô sanh, không còn tái sanh nữa thì niết bàn rỗng không kia chẳng phải là thường lạc ngã tịnh. Hơn nữa, **thấy vô vi** là kiến, **vào chánh vị** là ái, có kiến phần là ta thấy, có tướng phần là chánh vị được ưa chuộng; đã là hai tướng thì **không còn sanh trong Phật Pháp được** vì Phật tánh là không hai; chẳng thấy chỗ không hai thì không được Phật tánh, không thành Phật, chỉ được quả A La Hán. Vì còn chấp trước tướng nên chỗ đến không là đích rốt ráo tối hậu. Nơi chấp trước này

vẫn còn tiềm tàng ngã kiến vi tế khó thấy, khó trừ. Không bằng ngay từ lúc ta khởi tu, tự biết ta còn ngã kiến cao như núi Tu Di mà quán thật sâu **"ngã và vô ngã chẳng hai, là nghĩa vô ngã"** như Duy Ma Cật đã nói với ngài Ca Chiên Diên. Để phá chấp trước, Bồ Tát Văn Thù đưa ra các ví dụ có vẻ đẹp đơn giản mà thuyết phục. Đồi cao dụ cho niết bàn, hư không dụ cho vô vi tịch diệt. Trên gò đất làm gì có hoa sen nở, cũng như trong hư không chẳng thể có chuyện hạt giống nảy mầm. Bùn lầy, phân bả mới thích hợp cho sen nở hoa, cho giống đâm chồi; tức là nghĩa của hoa khai kiến Phật, của Như Lai xuất triền.

Bồ tát bát địa chứng lý vô sanh. Chúng ta do thâm nhập kinh tạng cũng có thể hiểu lý vô sanh. Tuy nhiên đến chỗ này, mới thấy sự tu là hết sức quan trọng. Ta thà bị mịt mù trong hang tối mà còn hi vọng và khả năng thoát hiểm hơn là lờ mờ giải ngộ đôi chút mà tự cô lập mình trong cái kén của thế trí biện thông. Bồ tát đang tu, vì không muốn chấp lý vô sanh nên không thủ chứng mà ngay ở sanh tử liễu giải nghĩa sanh tử, ở pháp hữu vi mà hiển bày pháp vô vi, ở giống phiền não thu hoạch quả Bồ Đề không những cho riêng mình mà còn cho toàn pháp giới chúng sanh. Tôi không theo nghĩa bồ tát thọ thân phiền não, nhập thế độ sanh vì đó là việc của các ngài. Tôi chỉ nói nghĩa chúng ta nên ở trần lao hệ lụy mà nhận ra sự dính mắc nơi sanh tử là ở tự tâm, không phải ở nơi sanh tử. Nếu liễu nghĩa sanh tử là không, thì ở chỗ không đó mà không thủ chứng. Tức là ở chỗ vô sở hữu, không hề có một pháp, cũng chẳng một tướng chúng sanh, ta hiểu rất rõ tất cả tướng đều là hóa sanh. Từ đó không vào chánh vị vô sanh mà phát tâm vô thượng cầu nhất thiết chủng trí thông suốt nhất thiết pháp. Nếu vào chánh vị thủ chứng niết bàn tức nghĩa là thấy tướng phiền não đã sanh

và nay đã đoạn, chưa thấy nghĩa hóa sanh của sanh tử. Điều này cũng có nghĩa là chưa đạt thâm sâu của chân tâm tự tánh, còn mấp mé bên bờ A Lại Da không dám nhảy qua bờ vực chuyển mình thành trí tuệ viên mãn. Không bằng còn giữ nguyên sanh tử phiền não nung nấu trong quán chiếu và tu hành thì còn có cơ hội có lúc thật tuệ bừng sáng. Thiền sư Trường Sa Cảnh Sầm có bài kệ:

Bách trượng can đầu bất động nhân
Tuy nhiên đắc pháp vị vi chân
Bách trượng can đầu tu tấn bộ
Thập phương thế giới hiện toàn thân
Đầu sào trăm trượng vẫn đứng yên
Tuy ngộ nhưng chưa rõ lý chân
Đầu sào trăm thước thêm một bước
Mười phương thế giới hiện toàn thân

Cho nên phải biết tất cả phiền não là giống Như Lai. Không vào biển sanh tử làm sao có bảo châu trí tuệ viên mãn. Cũng như không từ lửa phiền não làm sao được mầm giống hoa sen. Ngộ Ấn thiền sư (1019-1088) đời nhà Lý nước ta truyền kệ trước khi thị tịch:

Diệu tính hư vô bất khả phan
Hư vô tâm ngộ đắc hà nan
Ngọc phần sơn thượng sắc thường nhuận
Liên phát lô trung thấp vị can
Hư vô tính diệu khó vin noi
Riêng bụng hư vô hiểu được thôi
Trên núi ngọc thiêu màu vẫn nhuận
Trong lò sen nở sắc thường tươi

(Ngô Tất Tố dịch)

KINH VĂN: **Lúc bấy giờ ngài Đại Ca Diếp khen rằng:**
-Hay thay! Hay thay! Ngài Văn Thù Sư Lợi, lời nói thích quá. Thật đúng như lời ngài nói những bọn trần lao là giống Như Lai. Hôm nay chúng tôi không còn kham phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Đến như người đủ năm tội vô gián còn có thể phát ý mong sanh trong Phật Pháp, mà nay chúng tôi hoàn toàn không phát được. Ví như những người năm căn đã hư, đối với năm món dục lạc chẳng còn cảm xúc. Cũng như hàng Thanh Văn đã đoạn hết kiết sử, ở trong Phật Pháp không còn có lợi ích gì mấy, bởi không còn có chí nguyện. Thưa ngài Văn Thù Sư Lợi! Vì thế nên phàm phu ở trong Phật Pháp còn có ảnh hưởng, mà hàng Thanh Văn thời không. Vì sao? Vì phàm phu nghe Phật nói pháp khởi được đạo tâm vô thượng, chẳng đoạn Tam Bảo, còn chính như Thanh Văn trọn đời nghe Phật Pháp: 10 lực, 4 món vô úy...mà hoàn toàn cũng không phát được đạo tâm vô thượng.

Đoạn kinh văn trên vẫn mượn pháp nhị thừa để hiển lộ nghĩa sanh tử phiền não là Phật chủng. Nếu chúng ta đặt nặng vấn đề phê phán pháp nhị thừa thì thực là không hiểu nghĩa hướng của kinh, là chệch một ly đi vạn dặm, tác hại không nhỏ cho việc truyền bá pháp. Lời của ngài Ca Diếp ban đầu là khen, sau nghe như cảm thán hối tiếc; điều này góp thêm sức tự tin cho chính chúng ta vào khả năng có thể chuyển hóa phiền não thành bồ đề. Ngài Ca Diếp xác nhận với Bồ Tát Văn Thù: **Thật đúng như lời ngài nói những bọn trần lao là giống Như Lai**. Lời Văn Thù chẳng dối gạt là **thật**, hợp lý lẽ là **đúng**, phải là vậy, không khác sự thực là **như**. Trần là nhiễm ô. Lao là nhọc nhằn. Trần lao là những phiền não kiết sử trong sanh tử, đồng thời là

hạt giống cho giải thoát; lý do chúng ta đã xét qua bên trên. Đây chỉ tóm lại đạo lý chung: ở pháp tướng mà liễu ngộ thực tướng vô tướng thì pháp tướng là Phật chủng. Nghĩa là lìa các tướng thì không thấy được chân tướng. Như vậy các tướng chúng sanh, tướng vô minh đến lão tử, tướng đối đãi đều là chủng tử thành Phật, là tướng dụng, là pháp độ cả.

Bản dịch của Huyền Trang viết tiếp theo chỗ này là: *"Vì trong tâm tương tục, chủng tánh sanh diệt của chúng tôi đã khô nát, thì không bao giờ phát tâm Chánh Đẳng Giác"*; trong khi ở bản của ngài La Thập: **Hôm nay chúng tôi không còn kham phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác**. Căn cứ bản của ngài Huyền Trang có thể rõ nghĩa hơn. Chủng tánh sanh diệt cũng là chủng tánh Phật. Nhị thừa quyết xa lìa tướng sanh diệt, cầu tướng niết bàn tịch diệt; khác nào quyết đoạn mất chủng tánh thành Phật. Chưa giải thoát, tức thân tâm còn tương tục mà chủng tánh đã mất. Phật tánh thường trụ, do đó, nói ý đoạn ở đây là đoạn duyên nhân, không phải đoạn liễu nhân là gốc Phật tánh. Khi không còn duyên nhân, làm sao kích thích hạt giống phát triển? Chúng ta phải chú ý nghĩa khô héo của hạt giống. Do vì duyên nhân bị dứt nên lâu dài về sau mới đạt; đó là ẩn ý trong những ví dụ phía sau nói đến sự vô hi vọng của hàng nhị thừa so với khả năng phát tâm vô thượng của chúng sanh. Hơn nữa, chúng sanh, hàng nhị thừa đều không có tướng nhất định nên cái mất đi là duyên, chẳng phải là giống gốc. Ý chỉ thời gian rất lâu mới thành Phật. Do đó trên hội Pháp Hoa, Phật lần lượt thọ ký cho các đệ tử thanh văn. Trong Kinh Đại Bát Niết Bàn, Phật nói Tu Đà Hoàn phải 8 vạn kiếp mới thành Phật, Tư Đà Hàm qua 6 vạn kiếp, A Na Hàm 4 vạn, A La Hán 2 vạn kiếp, ngay cả hàng Nhất Xiển Đề dứt mất căn lành cũng

có thể thành Phật.

Đại Ca Diếp dẫn ra ba ví dụ minh chứng cho lời tán thán đối với Văn Thù. Chúng sanh vì nhân quả nghiệp báo nặng nề dù có đọa địa ngục vô gián vẫn có thể phát tâm vô thượng bồ đề. Năm tội phải bị đọa địa ngục vô gián là: giết cha, giết mẹ, giết A La Hán, phá hòa hợp tăng, làm thân Phật chảy máu. Nghĩa vô gián là không hề gián đoạn. Sau khi bỏ thân hiện tại liền bị đọa thẳng vào địa ngục là thú báo vô gián. Thân biến đầy địa ngục là thân hình vô gián. Ở các ngục khác, sống chết lần lượt, ở ngục vô gián phải đủ thọ mạng là thọ mạng vô gián. Chịu khổ không ngừng là thọ khổ vô gián. Đề Bà Đạt Đa giây phút đất nứt lửa hút vào địa ngục đã kịp thời phát tâm ăn năn vì nhiều lần mưu hại Phật, và khi ở địa ngục ông đã chí thành quy y Phật. Kinh Tăng Nhất A Hàm ghi sau một đại kiếp ở địa ngục, ông sẽ chuyển sanh lần lượt lên các cõi trời Dục giới và sẽ thành Bích Chi Phật sau 10 vạn đại kiếp. Nhìn lại ngày nay, chúng ta thấy không ít người có học hàm tiến sĩ Phật học, hoặc những trí thức nghiên cứu, thậm chí cả nhiều vị khoác cà sa mà vẫn ra công tìm chứng cứ chứng minh kinh văn Đại Thừa là ngụy tạo như Kinh Lăng Nghiêm, Kinh Duy Ma Cật. Đủ để cho chúng ta thấy kinh văn viết là **thật**: **Đến như người đủ năm tội vô gián còn có thể phát ý mong sanh trong Phật Pháp, mà nay chúng tôi hoàn toàn không phát được**.

Những người năm căn đã hư, đối với năm món dục lạc chẳng còn cảm xúc. Điều này hợp lý, là **đúng**. Khuyết căn là các căn bị đóng lại, không có khả năng tiếp nhận ngoại cảnh. Nếu chúng ta cứ bịt kín mắt, đóng chặt tai tức chẳng hiểu nghĩa cảnh trần là huyễn, không hiểu căn trần tuyệt không hề đến với nhau, cũng chẳng biết căn là cửa ngõ để tánh soi sáng trần.

Tánh biết vẫn biết dù cho có hay không có cảnh trần. Nếu tự tách biệt cuộc đời, không tiếp cận phiền não, **đã đoạn hết kiết sử** rồi cho là đủ, không còn thấy còn gì hứng thú, hấp dẫn, hay thu hoạch được ở Phật Pháp thì là kẻ tăng thượng mạn có ngã kiến vi tế. Kinh văn viết: **Ở trong Phật Pháp không còn có lợi ích gì mấy, bởi không còn có chí nguyện**. Không còn có lợi ích gì mấy (bản La Thập viết: *vô sở phục ích*), nghĩa là không chỗ nào còn có lợi cho mình, không phải nghĩa mình không có lợi gì cho ai.

Chính vì ta tự rút vào vỏ sò tịch lặng, không còn nghe tiếng sóng biển mà ta cho là phiền toái nên ta không nhìn ra cái đẹp của biển cả mênh mông. Những nhà hải dương học thì khác. Họ thấy được sự sống muôn màu dưới lòng đại dương sâu thẳm. Có nhiều người tầm thường trong xã hội cũng vậy, ở ngay trong phiền toái cuộc đời, họ tiếp cận và nhận ra nhiều đạo lý nhiệm mầu trong Phật Pháp, và tin hiểu mà thọ trì. Ta xem kinh Phật thường có khuyên tín thọ phụng hành sẽ được nhiều lợi ích. Nhiều người chẳng những làm được việc này mà còn có chí nguyện xiển dương Phật Pháp bằng nhiều cách như ấn tống kinh điển, thuyết pháp, nghiên cứu viết sách v.v. Đó là những sự việc diễn ra ta thấy được; nên ngài Đại Ca Diếp khen lời Văn Thù là **như**. Họ đang duy trì Tam Bảo, lan rộng Phật Pháp, triển khai nghĩa kinh sâu nhiệm. Đó là **phàm phu ở trong Phật Pháp còn có ảnh hưởng**, báo đáp ân Phật, **khởi được đạo tâm vô thượng**. Nếu Bồ Tát Thế Thân không từ bài xích quay đầu về xiển dương Đại Thừa thì chúng ta không có các tác phẩm kiệt xuất của ngài như Duy Thức Tam Thập Tụng, Luận Đại Thừa Bách Pháp Minh Môn. Do đó, kinh văn viết hàng thanh văn **trọn đời nghe Phật pháp...hoàn toàn cũng không phát**

được đạo tâm vô thượng, chỉ là cách nói để hiển nghĩa đạo giải thoát nằm ngay trong sanh tử, không có nghĩa bài xích pháp nhị thừa.

KINH NGHIỆM BẬC THẦY

KINH VĂN: **Trong chúng hội có Bồ Tát tên Phổ Hiện Sắc Thân hỏi ông Duy Ma Cật rằng:**
-Cư sĩ! Cha mẹ, vợ con, thân bằng quyến thuộc, những người tri thức là ai? Tôi tớ, trai bạn, voi ngựa, xe cộ ở đâu?
Danh xưng Phổ Hiện Sắc Thân nghĩa là hình hài thân tướng hiển hiện bao quát khắp hư không pháp giới, không đâu không có; nghĩa đồng như pháp thân, lấy vạn pháp làm thân, hoặc như tất cả pháp là Phật Pháp. Lấy nghĩa lý mầm sen trong lửa giải thích ý nghĩa việc làm trái đạo là Phật đạo đã là điều khó hiểu cho hội chúng. Làm sao thực hiện được điều đó càng khó hơn. Bồ Tát Phổ Hiện Sắc Thân với danh xưng của ngài tất nhiên hiểu rõ nghĩa lý qua cuộc đối đáp giữa các ngài Văn Thù, Duy Ma và Đại Ca Diếp. Do hiểu tất cả tướng đều là tướng hóa sanh của tự tâm, không đâu không phải tâm, nên không ai không phải là thân bằng quyến thuộc. Đây là kết nối với nghĩa chúng sanh do hóa mà sanh ở phẩm bảy Quán Chúng Sanh. Do hiểu tất cả pháp đều là tướng dụng, nên pháp nào cũng là pháp có thể tự thọ dụng. Do thấu suốt đạo và phi đạo bình đẳng nên không ngại pháp phương tiện làm lợi ích chúng sanh; là nghĩa tha thọ dụng. Đạo lý quan trọng ở đây là chân như nhị không:

nhân vô ngã và pháp vô ngã. Nhân vô ngã thì đối với người suông sẻ, không chút chấp trước. Pháp vô ngã thì tùy thuận tiếp vật, không hề phân biệt.

Với câu hỏi đặt ra như trên, vai diễn của Bồ Tát Phổ Hiện Sắc Thân là trợ thủ cho Duy Ma Cật nói kệ trình bày kinh nghiệm tự thọ dụng và tha thọ dụng để hiển nghĩa hành phi đạo là Phật đạo và lý sanh tử phiền não là Phật chủng. Kinh nghiệm bày ra để minh chứng cho nghĩa lý trên, tuyệt nhiên không phải là lời chỉ bảo rằng bồ tát là phải là như thế này, hoặc phải làm như thế kia; chúng ta nên phân biệt cho rõ. Trong cả tự và tha, lý sự khế hợp chặt chẽ như sẽ thấy ở bài kệ bên dưới; là kết nối với nghĩa pháp bất tư nghị mà khả dụng của phẩm sáu Bất Tư Nghị.

Ngoài ý nghĩa trên, toàn bài kệ Duy Ma Cật kể ra đủ thứ cái có như là lời đáp trả cho thắc mắc của hội chúng về sự kiện căn thất trống không, như đã nêu trong phẩm Văn Thù Thăm Bệnh. Không mà bao trùm tất cả cái có. Khi xem bài kệ sau, chúng ta nên nhớ lại những gì kinh văn đã nói ở phẩm hai Phương Tiện về lai lịch cá nhân ông Duy Ma Cật trong mối quan hệ gia đình và xã hội, để thấy rõ từng hạn mục trong bài kệ đều là kinh nghiệm của một bậc thầy. Duy Ma Cật tuy thân là cư sĩ nhưng ẩn mật bản chất của một đại bồ tát với báo thân viên mãn mà chúng sanh không thấy được. Do công đức huân tu từ vô lượng kiếp cảm ứng thành quả tự thọ dụng mà chỉ có ông mới biết, người khác không thể hiểu; ví như ta không thể cảm thấy cái no của một người vừa ăn xong.

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật dùng bài kệ đáp rằng...**

Kệ tụng trong Phật giáo là thể văn vần thường dùng trong kinh. Kệ có hai loại: cô khởi (gàthà) và trùng tụng (gaya). Cô khởi kệ là phần văn vần mà trước đó không có văn xuôi, như các

câu kệ trong Kinh Pháp Cú. Trùng tụng kệ là phần văn vần tóm ý văn xuôi phía trước, như trong Kinh Lăng Già.

Bên dưới là bài kệ trường hàng của Duy Ma Cật kết hợp hai loại; vừa là trùng tụng vì bao gồm ý trọn cả phẩm, vừa là cô khởi vì được đặt thành mục riêng để trả lời câu hỏi của Bồ Tát Phổ Hiện Sắc Thân. Đơn vị của kệ là câu. Mỗi câu kệ có bốn hàng, giống như mỗi bài thơ Đường thể tứ tuyệt có bốn câu. Bài kệ của Duy Ma Cật có 42 câu, tổng cộng 168 hàng. 12 câu đầu là kinh nghiệm tự thọ dụng. Tôi ghi số thứ tự cho tiện việc ghi chú.

KINH VĂN:

1. Trí độ mẹ bồ tát; Phương tiện ấy là cha; Đạo sư tất cả chúng, đều do đấy sanh ra.

2. Pháp hỷ chính là vợ; Tâm từ bi là gái; Tâm thành thực là trai; Rốt ráo vắng lặng: nhà.

3. Trần lao là đệ tử, tùy ý mà sai sử; Đạo phẩm vốn bạn lành, do đấy thành chánh giác.

4. Các độ là pháp lữ; Tứ nhiếp là kỹ nữ, ca ngâm tụng lời pháp, lấy đó làm âm nhạc.

Ngay đầu bài kệ đã đề cập đến trí tuệ tức là nói trí tuệ như vai trò chủ đạo thẩm sát và thu hoạch kinh nghiệm. Trí độ là Ba La Mật thứ sáu: tu trí Bát Nhã thấu suốt tánh Không. Thật trí vốn sẵn có, là trí vô sư, còn gọi là căn bản trí. Thật trí là tuệ Không vô biên và dung nạp tất cả pháp, ví như lòng mẹ bao la không bờ bến. Trí độ là mẹ, nghĩa tương ưng với danh xưng Phổ Hiện Sắc Thân, vì dụng của trí là hiển bày pháp thân cùng khắp pháp giới, như mẹ sinh con. Thật tuệ chiếu soi từ trong, dẹp bỏ phiền não cho chúng sanh cũng như người mẹ chăm sóc, trưởng dưỡng con cái. Bát Nhã vô tri, tịch mà thường chiếu, giống như

mẹ lặng yên sâu sắc, mà lúc nào cũng quan tâm con vậy.

Trí liễu ngộ tánh không nhưng không thủ chứng; đó là thể. Lại có trí phương tiện độ sanh; là dụng, là hậu đắc trí không gì là không biết, còn gọi là Bát Nhã vô sở bất tri. Kinh văn ví trí **phương tiện ấy là cha** vì phương tiện quyền trí thì tháo vát năng động như cha, hay vào sanh tử phi đạo để thông suốt Phật đạo. *"Lại hành ở phi đạo là quyền, thấu suốt Phật đạo là thật. Nhân hai trí này mà khắp nhập trần lao làm Như Lai chủng"* (Trạm Nhiên- Duy Ma Kinh Lược Sớ). Ở trên, mẹ là căn bản trí. Ở đây, hậu đắc trí là cha, là phương tiện ba la mật thứ bảy. Hôn phối cha mẹ tốt đẹp sẽ sinh ra con cái. Cũng vậy, người thành tựu Bát Nhã vô tri vô sở bất tri đáng được xưng là đạo sư của tất cả chúng sanh. Hơn nữa, nhập không là thật trí, nhập giả là quyền trí. Xuất ly cả hai nhập, được rỗng rang thanh tịnh, là nghĩa xuất thai, được cha mẹ sanh ra hay nói như kinh văn: **đạo sư tất cả chúng đều do đấy sanh ra**.

Đúng như mở đầu phẩm hai Phương Tiện có nói, ông Duy Ma Cật **đã từng cúng dường vô lượng các Đức Phật, sâu trồng cội lành**, nên quả tốt là kinh nghiệm tự thọ dụng đầu tiên của ông là có trí tuệ siêu việt. Trí tuệ vô tướng mà có tướng là vậy; chính là tướng giác ngộ. Trong kinh nghiệm ấy hàm chứa ý khuyến tu. Vì khuyến tu nên Duy Ma Cật mới nói đến Ba La Mật. Nhờ có tu nên mới thành thầy của tất cả chúng. Vậy ta có nên tin kinh nghiệm của ông mà nhận lời khuyến tu chăng?

Tu học, có được niềm vui được trí tuệ. Tín thọ phụng hành pháp Phật mà khoái lạc, gọi là pháp hỷ; ví như vợ là người gần gủi nhất mang lại niềm vui cho chồng. Hôn phối hạnh phúc sanh thành con cái nên dụ như hai trí kết hợp làm hiển lộ tánh đức từ bi, thiện tâm và thành thật. Nữ tánh không ưa tranh cãi,

lại hay có lòng thương xót nên ví con gái là tâm từ bi thuận vào sanh tử độ sanh. Người nam có tánh cương trực, có khí dũng, có khả năng truyền thừa giống Phật nên ví **tâm thành thực là trai**. Thật tuệ liễu ngộ tánh Không nên không gì trở ngại trí vô biên vô hạn nên lấy đó làm nhà. Nhà thế gian là chỗ che mưa nắng. Nhà trí huệ vững chải vì là chân tánh thường trụ, không sợ gió mưa phiền não sanh tử. Thân hóa sanh trong ba cõi sáu đường là tâm chu biến khắp hư không pháp giới, nên nơi nào cũng là nhà, nhưng cũng chẳng thực là nhà. Đó là nghĩa như của nhà Như Lai, tức rốt ráo vắng lặng là nhà vậy.

Trên đã nói quán bốn chướng là tướng dụng, đây là từ thành tựu của quán mà được quả tự thọ dụng. Trần lao là tất cả phiền não, nghiệp báo, sở tri chướng làm ngăn ngại, gây khó khăn, nhọc nhằn. Do biết rõ tướng chúng là huyễn vọng, là hóa hiện do thức biến nên có thể chuyển thành tướng dụng lợi ích cho sự tu học. Lấy việc chuyển hóa vọng thành chân là chỗ dụng của quyền trí. Ở đây, trần lao là phiền não kiết sử trói buộc. Do thông suốt bản chất của chúng mà chúng ta chẳng ngại khi chúng hiện ở ta hoặc ở người; vì tự tâm không hề có tánh ba độc. **Tùy ý mà sai sử** là nghĩa như lời Khổng Tử (551-479 trước Công Nguyên): *"tùng tâm sở dục bất du củ"*, là theo lòng muốn mà không ngoài đạo lý. Không ngoài đạo lý là do lúc nào cũng có **đạo phẩm vốn bạn lành**. Đạo phẩm là nói chung tất cả pháp Phật, không phải riêng gì 37 phẩm trợ đạo. Nói rộng hơn, tất cả pháp đều là Phật chủng, là duyên nhân thành Phật. Tất cả Phật Pháp và chúng sanh pháp do đó là thiện tri thức, bạn lành giúp đỡ sự tu học; chẳng phải là sự thọ dụng tốt đẹp cho bản thân sao?

Trong pháp Phật thì lục độ thâu nhiếp vạn hạnh. Lục độ là bạn

đồng hành với ta từ khi khởi tu đến lúc thành đạo, nên gọi **các độ là pháp lữ**. Bạn bè có thân sơ. Thân thì là thiện tri thức và kẻ đồng hành. Sơ giao thì người quen biết cũng là bạn, từ láng giềng, cộng sự ở nơi làm việc, cho đến người thoáng gặp ngoài phố hay trong chốn giải trí vui chơi. Kinh văn lấy ví dụ kỹ nữ là nhấn mạnh sự thọ nhận bình đẳng đối với mọi người. Kỹ nữ ca múa khỏa lấp phiền muộn người đời. Người trí đối diện buồn đau, lo lắng, tự biết nhiếp phục, chẳng cần sự ca múa bên ngoài. Hơn nữa, người trí khi thấy sắc, chẳng bị sắc nhấn chìm, khi nghe thanh, không bị thanh quyến rũ. Nếu ta tinh ý, sẽ nhận ra ý tứ của Duy Ma Cật khi nói đến lục độ trước, trong đó gồm huệ ba la mật, liền tiếp theo là sự nhiếp phục biểu trưng bởi pháp tứ nhiếp: **các độ là pháp lữ; tứ nhiếp là kỹ nữ**. Nhiếp phục kỹ nữ chẳng phải là ra vẻ bồ tát thuyết pháp thu phục người con gái đang ca múa kia, mà là tự điều phục bản tâm trước hình ảnh ma mị đang uốn éo trước mặt. Khi nào trước mắt ta có thiên nữ khiêu vũ mà ta nhận ra vẻ đẹp của gió thoảng, mây bay, lá rụng thì đó mới thực là thưởng ngoạn vũ khúc vô thường. Đó là ta đang thọ dụng tự tánh thường thấy để ngắm cảnh giới của thức biến. Khi nào ta nghe mỹ nữ thỏ thẻ đồng như lục trần thuyết pháp thì mới thực là nghe thấu âm nhạc của lặng im. Phản văn, văn tự tánh, mới thực là văn. Đó là ta đang thọ dụng tự tánh thường nghe vậy.

Pháp tự thọ dụng lớn nhất là liễu đạt tự tánh, được tự thọ dụng thân (Sambhogakàya); là kinh nghiệm thấy ở chánh báo của tự thân. Y báo là hoàn cảnh vật chất, những cái có cụ thể trong cuộc sống. Kinh văn dùng những biểu pháp như vườn tược, cây trồng, hoa trái, ao tắm, xe cộ, trang sức, y phục, tài sản, v.v. Chúng ta nên hiểu biểu pháp sao cho khế hợp nghĩa kinh về lý

và sự, cũng như sao cho thống nhất xuyên suốt mạch văn kinh.
KINH VĂN:

5. Vườn tược ấy tổng trì; cây rừng, pháp vô lậu; Hoa, giác ý sạch mầu; Trái, giải thoát trí tuệ.

6. Bát giải là ao tắm, nước định lặng trong đầy; Rải bảy thứ tịnh hoa, để tắm người không nhơ.

Vườn tược, cây trồng, hoa trái dụ cho nhân quả đồng thời giữa sự kiến đạo và tam vô lậu học là giới định huệ; là kinh nghiệm tự thọ dụng. Có thực thi giới định huệ mới thấy đạo. Thấy đạo càng tăng tiến giới định huệ. Vườn tược là nơi người gom giữ và chăm sóc các loài hoa mình ưa thích; ví như đà ra ni là niệm tuệ giữ gìn các pháp môn mầu nhiệm, cũng như niệm định năng giữ các thiện pháp không để lạc mất, năng ngăn các ác pháp không sanh (*năng trì giả, tập chủng chủng thiện pháp, năng trì linh bất tán, bất thất; năng giá giả, ác bất thiện căn tâm sanh, năng giá linh bất sanh*). Cây trồng nhiều như rừng là pháp môn vô lượng. Cây rừng thường có gốc sâu thân cao; là nghĩa gốc pháp sâu thẳm, thân
lý pháp cao xa. Cây bám sâu dưới đất là báo thân không rời hữu thế gian; thân vươn cao là pháp thân khắp hư không pháp giới. Thế trụ vững chải sừng sững của cây ví như định tâm bất động như như. **Hoa, giác ý sạch mầu**. Giác ý được cổ đức chú giải là thất giác chi (saptabodhyangàni). Thất giác chi là hành pháp thứ sáu trong 37 phẩm trợ đạo gồm niệm, trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, định và xả. Đó là một cách giải thích, nhưng theo tôi, có thể có cách hiểu khác mà không rời kinh văn. Đã có vườn tược, cây trồng giới định tất nhiên đơm hoa trí huệ; **giác ý** chính là tánh giác diệu minh. Giác tánh trạm minh không cần có chỗ sở minh để gọi là minh giác; bản tánh vốn minh nên

diệu. Có chỗ sở minh là thức động, chẳng phải là tâm minh. Trạm nhiên, thanh tịnh là **sạch**; tịch mà thường chiếu, minh liễu rõ ràng là **mầu** nhiệm. Đơm hoa xong sẽ kết **trái, giải thoát trí tuệ**. Đã kết trái, tức nghĩa là không còn bị ràng buộc ở tướng hoa, hay rõ nghĩa hơn là không còn bị ràng buộc ở tướng giác. Chỗ này pháp tu Nhĩ căn viên thông gọi là *"không giác cực viên, không sở không diệt; sanh diệt ký diệt, tịch diệt hiện tiền"*, là chỗ thọ dụng của bồ tát địa thứ mười trở lên, không còn là cảnh giới vô sanh nhẫn của bồ tát địa thứ bảy, tám và chín nữa mà là tịch diệt nhẫn của Pháp Vân Địa và Đẳng Giác.

Trên là lấy kiến đạo làm tự thọ dụng. Từ đây cho đến hết câu kệ 12 là phần tu đạo được thọ mọi thiện lạc: tu tam muội, tu tịnh nghiệp, và tu ngay trong sinh hoạt thường nhật giao tiếp với người.

Bát giải là ao tắm. Theo pháp số thì **bát giải** là bát chánh đạo, một bộ phận trong 37 phẩm trợ đạo của Đạo đế. Đạo đế như đã ghi chép ở chương năm là phương thuốc điều trị bệnh khổ chẳng gì bằng ba pháp quán ba đế, để nhập vào thật tướng; là nghĩa vào ao tắm. Ao tắm có nước trong, lắng, đầy và có rải hoa báu thanh tịnh; biểu trưng cho đạo đế phải gồm đủ tam muội và tịnh nghiệp. Tam muội muốn đầy đủ thì phải định mà thường chiếu, chiếu mà thường định; tức là nghĩa lắng và trong, vì lắng nên tịch lặng, vì trong nên soi suốt. Tu tam muội có thể là Niệm Phật tam muội, Hoa Nghiêm tam muội, Thủ Lăng Nghiêm tam muội hay bất kỳ tam muội nào, nhưng chỉ chuyên một, không được nhiều môn. Niệm Phật tam muội là *"thu nhiếp sáu căn, không có lựa chọn, tịnh niệm kế tiếp, được vào tam ma đề"* như kinh nghiệm của Bồ Tát Đại Thế Chí trong

Kinh Lăng Nghiêm, đắc nhất tâm bất loạn. Nhất tâm là nhất chân pháp giới của Hoa Nghiêm tam muội. Hoặc muốn tu tự tánh định Thủ Lăng Nghiêm thì có thể chọn nhĩ căn viên thông. Tu tam muội chắc chắn là sự thọ lạc lớn lao; nếu bạn thử, bạn sẽ tin.

Ao tắm đã có đầy nước tam muội lặng trong, chỉ cần rải thêm hoa thơm là hoàn hảo. Kinh văn gọi là **bảy thứ tịnh hoa** gồm: giới tịnh, tâm tịnh, kiến tịnh, đoạn nghi tịnh, phân biệt tịnh, hành tịnh, và niết bàn tịnh.

Trì giới được lợi lạc là ba nghiệp thân khẩu ý thanh tịnh. Thiền định được tâm tịnh, không còn lầm lẫn ngũ ấm là ngã, không bị phiền nhiễu do thức động loạn. Kiến tịnh là hiểu nghĩa câu: *"kiến kiến chi thời, kiến phi thị kiến; kiến do ly kiến, kiến bất năng cập"*. Thấy mà có tướng thấy, đó chẳng phải là thật thấy. Thấy mà lìa tướng thấy, đó mới là tánh thấy chân thường, trong đó không có năng sở, cũng không có ngã tưởng và pháp tưởng. Đoạn nghi tịnh là thông suốt một mạch từ giải ngộ đến triệt ngộ. Phân biệt tịnh là đã chuyển hóa thức thứ sáu hay phân biệt có hai, thành diệu quan sát trí, thấy biết như thật. Phân biệt tịnh còn là quyền trí hiểu biết rõ ràng đạo và phi đạo, không ngại trong phi đạo mà đạt lý đạo. Hành tịnh là không hành pháp thấy nghe hiểu biết cho đến không hành pháp giác ngộ. Nghĩa là ở tri kiến mà không có tướng tri kiến; ở sự kiến đạo cho đến ngộ đạo đều không có tướng kiến đạo và không có tướng ngộ đạo. Hành tịnh còn là đã chuyển thức thứ bảy Mạt Na thành bình đẳng tánh trí, động tịnh mê ngộ đều không hai. Không hai chính là niết bàn thanh tịnh.

Ao tắm thanh tịnh kỳ diệu của Duy Ma Cật là **để tắm người không nhơ**. Có thể hiểu ao là dành cho người tắm; tắm xong

sẽ sạch, không còn dơ. Hiểu như thế cũng được, nhưng đơn giản không rốt ráo ý kinh. Nên hiểu người đây là người vốn không dơ. Người vốn sẵn không dơ thì sao lại phải tắm? Câu hỏi này giống câu hỏi của ngài Huệ Năng: *"Bổn lai vô nhất vật, hà xứ nhạ trần ai?"*. Câu hỏi là dùng căn bản trí vô phân biệt mà hỏi. Câu kệ của Duy Ma Cật là dùng hậu đắc trí phương tiện phân biệt mà nói. Thân tướng hiện mang là hóa sanh, tuy không rời pháp thân nhưng muốn chuyển về thân thật cũng cần phương tiện. Giống như hóa thân nữ của Xá Lợi Phất phải cần thiên nữ là căn bản trí khởi dụng thần thông như phương tiện quyền trí mới chuyển về thân nam vốn là thân thật. Ao nước tam muội rải đầy tịnh hoa dùng để tắm tượng trưng cho việc đắc căn bản trí là thể, khởi hậu đắc trí là dụng. Hai trí là một, không phải hai. Vấn đề là ngay đây thấy
rõ người nói kệ đã đạt hai trí như kinh nghiệm tự thọ dụng. Đạt hai trí nghĩa là thành tựu Bát Nhã vô tri vô sở bất tri vậy.

KINH VĂN:

7. Ngũ thông, voi, ngựa chạy, Đại thừa là xe cộ; Cầm cương là nhất tâm, dạo chơi đường bát chánh.

8.Tướng đủ nghiêm mặt mày; Các tốt trau hình dáng; Hổ thẹn làm thượng phục; Thâm tâm làm tràng hoa.

Thành tựu trí tuệ như trên từ tu tam muội và tu tịnh nghiệp cần phải được bồi đắp thêm trong thực tiễn sinh hoạt hàng ngày giao tiếp với người. Kinh nghiệm tự thân đã được Duy Ma Cật thể hiện trong đời thường nên có giá trị áp dụng, trở thành kinh nghiệm thành công trong giao tiếp. Chỗ này chứng minh Kinh Duy Ma Cật chẳng phải dành cho các bậc ẩn sĩ ở núi cao rừng sâu mà là kinh nghiệm của một bậc thầy truyền lại cho chúng sanh còn bận bịu trong sanh tử phi đạo.

Vì giao tiếp là đi lại nên có ví dụ xe cộ, đường xá. **Ngũ thông** là năm pháp thần thông tượng trưng cho quyền trí khởi dụng; giao tiếp thế sự trước hết cần phải nhiếp phục các căn, nhiếp phục chứ không phải bịt kín. **Voi, ngựa chạy** là hai trí căn bản và hậu đắc. Voi có thể hình to lớn là căn bản trí. Ngựa lanh lợi chạy nhanh là hậu đắc trí quyền biến. Đại thừa là cỗ xe lớn có thể chở muôn loài chúng sanh tới nơi giải thoát tịch diệt. Người thế gian khởi nhất niệm thì thức động chuyển khắp ba cõi sáu đường. Tâm rỗng suốt thì thâu cả tam thiên đại thiên, là nhất tâm; nên **cầm cương là nhất tâm**, là khéo tự điều phục tâm. *"Ví như người khéo cưỡi ngựa, nếu đi chậm thì ra roi, chạy quá nhanh thì ghìm cương chế phục nhanh chậm tùy nghi mà phóng lên phía trước"* (La Thập). Duy Ma Cật lấy việc cầm cương khởi dụng pháp Đại thừa để tự độ và độ tha. Tuy nhiên, cuộc giao tiếp với người ví như cuộc du ngoạn **dạo chơi đường bát chánh**, vì không có mình, cũng chẳng có người thì làm gì có việc tự độ và độ tha.

Người đời quan tâm hình dáng bên ngoài như là một quy ước giao tiếp do đó như thành ngữ nói là không thể trông mặt mà bắt hình dong. Duy Ma Cật không có vẻ ngoài ngụy trang như thế. Kinh văn ở phẩm Phương Tiện mô tả ông có **những hành vi đều khéo suy lường, giữ gìn đúng oai nghi của Phật**, từ chư Phật, các hàng trời, người ai nấy đều khen ngợi. Các uy nghi thể hiện ở vẻ ngoài đi, đứng, nằm, ngồi đều tương xứng với tánh đức và trí tuệ. Y phục trên thân ví như lời nhắc nhủ biết tự trọng và hổ thẹn để tự ngăn không phạm điều xấu ác. **Thâm tâm làm tràng hoa**. Ở Ấn Độ thời bấy giờ, thợ kết tóc thường dùng hoa tết lại thành xâu dài lớn mang trên thân hay đầu để làm đẹp cho cả nam nữ. Thâm tâm lấy Bồ Đề làm cứu

cánh lúc nào cũng ưu tiên như tràng hoa cài trên đầu.
KINH VĂN:
9. Giàu có bảy của báu, dạy bảo để thêm lợi; Như lời nói tu hành; Hồi hướng làm lợi lớn.
10. Tứ thiền làm giường ghế, từ tịnh mạng sanh ra; Học rộng thêm trí tuệ, đó là tiếng tự giác.
Duy Ma Cật là một đại phú gia ở thành Tỳ Da Ly, có của cải nhiều vô lượng. Nên nói về tài bảo quý báu thì không hạn ở số lượng **bảy của báu**. Do đó nếu chú thích bảy báu ở đây theo nghĩa cụ thể là thất bảo như vàng bạc, lưu ly, xà cừ, mã não, v.v. hoặc nghĩa biểu trưng là thất thánh tài, thì không cần thiết lắm. Nếu tài sản là chánh pháp thì trước tiên phải ở sự tiếp nhận làm kinh nghiệm tự thọ dụng rồi mới có thể ban phát làm lợi ích cho người. Do đó tài bảo vô lượng đây là chánh pháp được truyền thừa và tiếp nhận từ chư Phật mà lợi ích tự mình. Sự tiếp nhận đó như kinh điển thường nói là tín, thọ, phụng hành **như lời nói mà tu hành**. Tu là sự. Quy mọi sự tu về lý chân thật là nghĩa **hồi hướng làm lợi lớn**.
Tứ thiền làm giường ghế, từ tịnh mạng sanh ra. Bản Huyền Trang ghi: *"Bốn tịnh lự là giường , sống trong sạch là nệm"*. Nếu theo bản Huyền Trang, tịnh mạng là chăn nệm thì có thể hiểu tịnh mạng và thiền định có quan hệ cộng hưởng; vì chăn nệm tăng sự ấm áp hợp với giường chõng mang lại cho người sự thoải mái nghỉ ngơi. Sống trong sạch do giữ giới, từ giới mà sanh định. Ngược lại, tâm trong sạch thì có nếp sống chân chánh. Nếu theo bản La Thập thì có thể hiểu nghĩa thực tiễn hơn. Định chẳng ở nơi công phu ngồi yên lặng, mà chính từ trong sinh hoạt hàng ngày, trong giao tiếp trực diện với sanh tử phiền não. Sinh hoạt giao tế y như mọi người mà lòng không

chút tà vạy, luôn giữ chánh niệm và có phương tiện sinh sống chân chánh; trong không sanh vọng niệm, ngoài không điên đảo bởi cảnh trần là thiền định. Trong nghĩa đó mà hiểu thế nào là **từ tịnh mạng sanh ra**. Kinh nghiệm tự thọ dụng của Duy Ma Cật chính từ cuộc sống mà có vậy. Cũng chính trong cuộc sống mới có nguồn tài liệu dồi dào cho việc tu học là những nhân tố phi đạo làm Phật chủng. Kinh điển thường gọi việc học nhiều biết rộng là đa văn. Văn có nghĩa là nghe; nghe nhiều mà chẳng biết mình đang nghe, thì những cái nghe được đều là học vấn nghèo nàn. Nghe mà nhận ra tánh nghe thường có ngay ở mình mới là đại trí tuệ; kinh văn gọi **đó là tiếng tự giác**. Đại trí tuệ và đại định là tài bảo vô lượng mà vị thầy Duy Ma của chúng ta đang tự hưởng dụng không hết.

KINH VĂN:

11. Món ăn: pháp cam lồ; Nước uống: vị giải thoát; Tắm rửa sạch tịnh tâm; Hương thoa là giới phẩm.

12. Trừ dẹp giặc phiền não, mạnh mẽ không ai hơn; Hàng phục bốn thứ ma; Phướng tốt dựng đạo tràng.

Theo kinh nghiệm của Duy Ma Cật, học Phật và tu theo Phật đích thực là hạnh phúc nhất trên đời mà chúng ta có thể có được. Pháp Phật vì thế mà là nguồn năng lượng trưởng dưỡng pháp thân của chúng ta. Người đời lấy thịt động vật làm thức ăn nuôi sinh mạng mình; đó là bất tịnh. Xưa kia con người mê tín nên tin có nước thuốc tiên trường sanh bất tử; đó là ngu si. Phật Pháp ví như vị thuốc thần diệu nuôi dưỡng tuệ mạng, là món ăn chân thanh tịnh nên Duy Ma gọi **món ăn: pháp cam lộ**. Phật Pháp trừ cơn khát ái của chúng sanh, giúp lìa sự nóng bức khô khốc của phiền não sanh tử ví như **nước uống: vị giải thoát**. Sự trưởng dưỡng vẫn liên tục sau khi chúng sanh xuất

thánh thai, lớn dần từng phần pháp thân ví như người từ bé sơ sanh cần mẹ chăm sóc tắm rửa, lớn lên trong sự giáo dưỡng tốt đẹp; lấy tịnh tâm là tắm rửa sạch, lấy giới phẩm làm hương thoa. Tất cả những kinh nghiệm tự thọ dụng trên tạo nên đại lực phá giặc sanh tử, hàng phục ma chướng, giương cao ngọn cờ thắng lợi của đạo Bồ Đề, như Trí Viên (976-1022), đời nhà Tống, Trung Quốc viết: *"Kết công đức tự hành đầy đủ, tràng phan đẹp kiến tạo đạo tràng"* (Duy Ma Kinh Lược Sớ Thùy Dụ Ký).

KINH VĂN:

13. Tuy biết không sanh diệt, vì dạy chúng, có sanh khắp hiện vào các cõi như mặt nhựt đều thấy.

14. Cúng dường khắp mười phương, không lường ức Như Lai; chư Phật và thân mình, không có tưởng phân biệt.

15. Dầu biết các cõi Phật với chúng sanh đều không mà thường tu tịnh độ, dạy dỗ cho quần sanh.

16. Bao nhiêu loài hữu tình, oai nghi cùng hình, tiếng, Bồ tát lực vô úy đồng thời đều khắp hiện.

Duy Ma Cật trình bày kinh nghiệm tự thọ dụng cũng là kinh nghiệm từng bậc phần chứng pháp thân.

Chứng pháp thân liền biết thân này không lìa thật mà có, thân này không phải là thân chuyển sanh mà là thân hóa sanh; tuy là thân huyễn do thức biến, nhưng cũng là thân hóa do tâm hiện, không ngoài tâm mà có.

Chẳng những thế, bồ tát đang tu thực thấy thân ta biến khắp; thân chúng sanh hữu tình lẫn vô tình đều là thân ta, không phải hai, không có sự ngăn ngại.

Hợp hai nghĩa trên, bồ tát đang tu tuy biết rất rõ chúng sanh không hề có, nhưng không trừ bỏ chúng sanh, dùng thân này

làm lợi ích chúng sanh. Đó là bồ tát chứng bất không mà ở diệu hữu tùy nghi giáo hóa. Đó là lực của quyền trí khởi dụng phổ biến bao trùm, là nghĩa của tha thọ dụng.

Khởi dụng quyền trí là hiện thân tha thọ dụng, không phải thân do nghiệp chuyển, mà là ý sanh thân. Thân trong ý sanh thân là thân do chúng sanh tùy theo tâm lượng mà thấy. Giác tự tâm hiện lượng thì ba cõi, bốn chướng như trên nói, đều là tướng dụng của quyền trí. Cũng cùng hình tướng là Duy Ma Cật, nhưng đến với chúng sanh nào thì tùy tâm lượng chúng sanh ấy mà tiếp cận, đối xử, nói pháp; và chúng sanh ấy sáng tỏ được chỗ chấp mê dính mắc của mình. Chúng sanh ấy được sáng tỏ, tức đã làm cho chúng sanh ấy tự giác ngộ mình không thực có vậy. Cũng đồng nghĩa Duy Ma hiện thân tha thọ dụng mà chưa từng có chúng sanh nào được thọ dụng cả.

Do vậy, hiện thân tha thọ dụng thực ra là bồ tát đang tu hành tâm nguyện mở rộng tâm lượng chính mình. Vì sao? Vì tự tánh bao trùm pháp giới, thức chẳng thể duyên đến. Đến biên giới của tàng thức, tự tâm phát nguyện thì tánh đức lưu xuất. Chỗ này duy chỉ còn sự, không còn nói lý. Chúng ta sở dĩ bất lực không thực chứng vì không triệt để buông xuống tất cả vọng tưởng, phân biệt, chấp trước; nên tâm lượng không thông. Tâm lượng không thông thì vẫn còn bị thức khống chế, chẳng thể tự tại.

Nếu riêng nói về lý, ý sanh thân có ba. Trong Kinh Lăng Già, *"Phật bảo Đại Huệ: Có ba thứ ý sanh thân. Thế nào là ba? Là: Tam muội lạc chánh thọ ý sanh thân, giác pháp tự tánh tánh ý sanh thân, chủng loại câu sanh vô hành tác ý sanh thân".*

Tam muội lạc chánh thọ là quả địa của bồ tát sơ địa đến thất địa thuộc về chỉ, hay giả quán. Bồ tát sơ địa đến tứ địa đoạn

kiến hoặc. Bồ tát ngũ địa đến thất địa hết tư hoặc. Ở các địa này, bồ tát bước đầu giác tự tâm hiện lượng, tướng thức không nổi sóng, chứng nhân ngã không, nên tự tâm vắng lặng, đắc các tam muội. Giác pháp tự tánh tánh thuộc về không quán, là sở chứng vô sanh của bồ tát bát địa đến thập địa, chứng pháp ngã không. Ở các địa này, bồ tát giác tự tâm hiện tất cả các cảnh giới đều như mộng huyễn, đột phá được cảnh giới của thức, tự tại vào khắp các cõi vốn chẳng do tạo tác, và vốn tự đầy đủ trang nghiêm thanh tịnh. Chủng loại câu sanh vô hành tác là quả địa của Như Lai, chỉ Phật mới viên chứng.

Nói về sự thì chỗ trình bày của Duy Ma Cật là trên quả địa. Chúng ta còn tu ở nhân địa thì chỗ kinh nghiệm của Duy Ma Cật chính là chỗ tập sự của chúng ta. Điều này thực sự quan trọng để hiểu kinh văn không nhằm vào việc giải thích việc làm của các bậc giác ngộ mà có mục đích chính là giúp chúng ta thay đổi cách nhìn và cách sống của bản thân để được lợi ích giải thoát.

Tuy biết không sanh diệt là trí chứng pháp vô sanh, thật tuệ trụ ở pháp giới bình đẳng, vắng lặng và thanh tịnh, nhưng lý không, lúc nào cũng gắn liền với diệu hữu. Bồ tát phần chứng pháp thân, thấy vạn pháp đồng như thân mình nên không ngại pháp phương tiện tự độ và độ tha. Bồ tát thọ sanh vào ba cõi, thọ mà không thọ; chính là nghĩa thị hiện. Do công đức huân tu mà hiện chư quốc độ. Nói thị hiện mà không có tâm thị hiện; bồ tát lấy việc hiện thân chánh báo làm trang nghiêm cõi y báo để cúng dường chư Phật và hồi hướng cho chúng sanh. Lý pháp thân đã rõ nên bồ tát không còn phân biệt mình, chúng sanh và Phật. Mười pháp giới y chánh trang nghiêm nhưng về sự, do phần chứng nên không ngừng tu tập lợi mình và làm gương cho

chúng sanh. Hai trí thật và quyền đan kết nhau biểu diễn cho chúng sanh có duyên thấy được, tin được, học theo được mà có lợi lạc.

Chúng ta không cố gắng lý giải sự thị hiện của bồ tát, tạm gọi đó là thần thông. Chúng ta chỉ căn cứ trên Phật lý để tin. Chỗ này là sự sự vô ngại; trí tuệ thâm nhập chư tướng do liễu ngộ pháp không tịch. Chư tướng vô tướng nên không tướng nào có thể là chướng ngại không thể xuyên thấu. Kinh Kim Cang nói: *"Phàm sở hữu tướng giai thị hư vọng"*. Đã là hư vọng thì dễ phá vỡ, ví như bọt bong bóng nước dễ tan biến khi ta vừa chạm tay. Xuyên thấu được thì có thể biến hiện được. Do đó ta có thể hiểu văn kinh viết: **Bao nhiêu loài hữu tình, oai nghi cùng hình, tiếng, Bồ tát lực vô úy đồng thời đều khắp hiện**. Chúng ta có thể học được không? Tôi nghĩ là được. Chúng ta cứ bị trói chặt trong hình tướng vì không dám buông xuống vọng tưởng, phân biệt, chấp trước. Phải nhất định buông xuống hết sức triệt để, theo tinh thần *"ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm"* của Kinh Kim Cang, nhưng trước hết phải nhìn cho thấu mới buông xuống được. Điều này nghĩa là phải giác tự tâm, phải đắc căn bản trí, phải tự biết mình thực có trí Bát Nhã. Buông xuống được vọng tưởng, phân biệt, chấp trước; theo lý mà nói, tự nhiên sẽ được ý sanh thân; là nhận kinh nghiệm tha thọ dụng của Duy Ma Cật để tự thân mình thọ dụng.

KINH VĂN:

17. Rõ biết các việc ma, mà hiện theo hạnh nó; dùng trí phương tiện khéo, tùy ý đều hay hiện.

18. Hoặc hiện già, bịnh, chết, thành tựu cho chúng sanh; rõ biết như huyễn hóa, thông suốt không ngăn ngại.

19.Hoặc hiện kiếp cháy tan, đại địa đều trống rỗng; những

người có tưởng thường, soi thấy rõ vô thường.
20.Vô số ức chúng sanh đều đến thỉnh bồ tát, đồng thời đến nhà kia dạy cho về Phật đạo.
21.Kinh sách, cấm, chú thuật, các nghề nghiệp khéo léo, đều hiện làm việc ấy, lợi ích cho quần sanh.
22. Các đạo pháp thế gian, nương đấy mà xuất gia để giải mê cho người, mà chẳng đọa tà kiến.

Duy Ma Cật trình bày kinh nghiệm tha thọ dụng của ông là những việc chúng ta không thể lý giải triệt để vì đó là hóa thân tha thọ dụng của pháp thân đại sĩ. Phàm nhân như chúng ta chỉ nên theo đó tập sự trong giới hạn trí chứng. Nếu được căn bản trí thì nhìn đâu cũng là pháp thân, pháp pháp đều là phương tiện tự độ độ tha. Pháp giới vô tận: ba cõi đều là tướng hóa sanh từ bản tâm ta, sanh tử, phiền não và ma chướng đều là tướng dụng cho ta. Nghĩa là pháp giới không tự tánh, dù có muôn vàn hình tướng cũng đều là thân tướng tha thọ dụng cho bất kỳ ai khéo quyền trí tiếp nhận.

Chư tăng đại đức xưa nay đều y cứ bài kệ Duy Ma Cật nói, để giải thích việc làm của bồ tát. Chú giải của các ngài đều có đồng điểm chung đại khái là bồ tát đắc thật tuệ, nhập pháp giới, do quyền trí mà hiển dụng thần thông, phương tiện cứu khổ cứu nạn cho chúng sanh. Các câu kệ từ đây về sau là *"nói về thuyết và làm của bồ tát"* (Đạo Sanh); *"là khen ngợi đức biến hóa ứng hiện của bồ tát"* (Tăng Triệu); *"là nói về sự nghiệp"* (La Thập); *"nói về thần thông lợi ích chúng sanh"* (Huệ Viễn); là *"nhập giả để giác ngộ chúng sanh, nhập giả dùng thế pháp dạy dỗ, nhập giả cứu tai nạn muôn loài, nhập giả cứu khổ ác đạo, nhập giả đồng sự lợi vật"* (Trạm Nhiên); là *"nói đại dụng nhập giả...nhập giả cúng dường chư Phật, nhập giả tịnh Phật*

quốc độ, nhập giả thành tựu chúng sanh" (Trí Viên). Các chú giải nổi tiếng về Kinh Duy Ma Cật xuất hiện sau khi Phật diệt độ đã 1000 năm, ở ngưỡng cửa thời Tượng Pháp. Lúc bấy giờ căn cơ chúng sanh còn khá cao, người tu chứng vẫn khá nhiều, nên chư cổ đức với cách giải thích như trên vẫn còn có lợi. Bây giờ chúng ta đang ở ngàn năm đầu của thời Mạt Pháp, nghiệp báo sâu nặng, tâm trí ám muội nên càng khó hiểu khó tin sự thị hiện của bồ tát. Do đó chúng ta nên trở về vị trí chúng sanh, tùy theo trí chứng mà tiếp nhận pháp giới như pháp thân Phật, bồ tát đang hiện thân tha thọ dụng cho chúng sanh. Nghĩa là chúng ta sẽ được nhiều lợi ích khi nhận ra tha thọ dụng thân của bồ tát ngay ở cảnh giới và con người xung quanh ta; bởi lẽ qui luật của tồn tại là có lợi cho tha nhân. Bồ tát sở dĩ được tôn vinh là bồ tát vì các ngài hiện hữu vì lợi ích chúng sanh. Chúng ta cứ mãi là chúng sanh vì trọn đời mãi lấy người khác làm lợi cho mình.

Bồ tát đang tu không ai khác hơn là chính chúng ta. Đã biết chắc chắn rằng tất cả pháp không ngoài tự tâm, thì bao nhiêu loài hữu tình và vô tình từ hạt bụi đến tinh cầu, từ thú vật, ma quỷ đến người đều là ta cả. Ngay cả thần thánh, bồ tát, chư Phật cũng đều là ta. Kinh văn đề cập tướng ma, việc ma trước là để trừ sự chấp trước phân biệt ở các tướng vì thói thường hay thích thần tiên hơn ma quỷ. **Rõ biết các việc ma, mà hiện theo hạnh nó**, nghĩa là nhận ra huyễn tướng của cảnh giới ma không rời tự tâm mà có. Nói như Khuy Cơ (632-682): *"Tùy chúng khởi hiện, khi đến cứu cánh thì dùng tuệ phương tiện đoạn trừ tất cả...tùy ý đều hiển hiện, tức có thể hiện tiền đoạn dứt"* (Thuyết Vô cấu Xứng Kinh Sớ). Đó chẳng phải là cảnh ma, việc ma có tánh tha thọ dụng cho người khác là chính ta sao?

Hoặc hiện già, bịnh, chết, thành tựu cho chúng sanh; câu kinh văn này nhắc chúng ta nhớ điển cố Du Quán Tứ Môn trong sự tích Phật Thích Ca: đông môn kiến lão, nam môn kiến bệnh, tây môn kiến tử nhân, bắc môn kiến sa môn. Thái tử Tất Đạt Ta du ngoạn bốn cửa thành, chứng kiến cảnh sinh, lão, bệnh tử của dân chúng và hình ảnh một vị thầy tu khoan thai mà ưu tư khắc khoải về khổ đau và giải thoát. Ai trong chúng ta đều có lúc thấy thân nhân già, bệnh, chết và buồn thương một thời gian; cũng như ai nấy đều từng một lần tiếp xúc với tăng nhân, giáo sĩ nhưng cùng lắm là có một thoáng thán phục rồi lại quay về cuộc sống riêng mình. Mấy ai có được suy tư sâu sắc và lâu dài để có quyết định buông xuống tất cả thật dứt khoác như thái tử Tất Đạt Ta lúc còn là một chúng sanh như mọi người? Có kinh nói sự kiện xảy ra ở bốn cửa thành lúc đó là do vị vua trời Tác Bình hóa hiện để thức tỉnh thái tử. Đó là ví dụ về tướng tha thọ dụng để **thành tựu cho chúng sanh**, tức khiến chúng sanh phát tâm Bồ Đề vậy. Từ sơ phát tâm, như đã nói từ đầu kinh văn đến đây, phải trải qua quá trình đốn hay tiệm, mới **rõ biết như huyễn hóa, thông suốt không ngăn ngại**. Già, bệnh, chết là chánh báo vô thường. Tai kiếp là y báo vô thường. Chỉ trong vòng hơn hai năm qua từ năm 2019 đến nay, số người chết vì thiên tai, dịch bệnh đã hàng triệu người chưa ngừng. Đó là pháp tha thọ dụng đang thức tỉnh **những người có tưởng thường, soi thấy rõ vô thường**. Thật đáng buồn cho trí tuệ con người chỉ có xu
hướng tìm kiếm trái táo của Newton và thùng nước tắm của Archimède mà không thấy cảnh giới ngay trước mắt mình vẫn luôn là pháp độ thức tỉnh mình khỏi giấc mộng từ vô thủy.

Chúng sanh là những gì sanh ra do kết tập nhân duyên; là tất

cả cảnh, tất cả người, tất cả việc đang hiện ra. Chúng sanh còn là thân tha thọ dụng cho những ai tinh mắt nhận ra chúng sanh thực không phải là chúng sanh, cũng không có tự tánh. Do đó, tất cả cảnh, tất cả người, tất cả sự đều đang trong tư thế mời gọi bồ tát đang tu là ta đến và dùng trí Bát Nhã liễu đạt pháp giới chưa từng có một chúng sanh nào; là nghĩa **vô số ức chúng sanh đều đến thỉnh bồ tát đồng thời đến nhà kia dạy cho về Phật đạo**.

Tri thức thế gian không hẳn là vô ích. Chúng ta có thể tinh thông các môn học thế gian để tiện việc giao tiếp. Ví dụ chúng ta có thể sử dụng mạng internet để hoằng pháp, **lợi ích cho quần sanh**. Chúng ta cũng nên biết về tư tưởng học thuật từ đó nhận ra chỗ nào sai, chỗ nào đúng, chỗ nào không cần thiết, chỗ nào khiếm khuyết. Mục đích là tăng trưởng trí tuệ của mình và người, không có phân biệt ta đúng người sai; đó là chánh tri chánh kiến. Thái tử Tất Đạt Ta lúc mới xuất gia cầu đạo, đã tìm học với đạo sư A La La (Arada Kalama) đắc thiền Vô sở hữu xứ, sau đến học đạo sư Uất Đầu Lam Phất (Rudraka Ramaputra) đắc thiền Phi tưởng phi phi tưởng, sau nữa đến thử nghiệm tu khổ hạnh với năm anh em ông Kiều Trần Như; nhưng tất cả, Ngài đều cho là không phải cứu cánh rốt ráo. Cũng như các tăng sĩ ngoại đạo, Ngài cũng xuất gia, tu hành nhưng không lạc vào tà kiến mà còn tìm ra con đường đúng đắn cho muôn loài chúng sanh. Ngài đã biến tánh tha thọ dụng của **các đạo pháp thế gian** thành cái tự thọ dụng cho chính mình dưới ánh sáng của trí tuệ, rồi từ đó **giải mê cho người, mà chẳng đọa tà kiến**.

KINH VĂN:

23. Làm nhựt, nguyệt, thiên tử, làm Phạm vương, chủ, chúa; hoặc khi làm đất, nước, hoặc lại làm gió, lửa.

24. Vào kiếp có tật dịch, hiện làm các cây thuốc nếu người nào uống đến, các bệnh ác tiêu trừ.
25. Vào kiếp có đói khát, hiện làm đồ uống ăn; trước là cứu đói khát, sau giảng dạy chánh pháp.
26. Vào kiếp có đao binh, duyên khởi lòng từ bi, giáo hóa cho chúng sanh tâm đừng còn tranh đấu.
27. Nếu có chiến trận lớn, làm cho sức ngang nhau, bồ tát hiện oai thế, hàng phục để yên hòa.
28. Trong tất cả cõi nước, chỗ nào có địa ngục, đi ngay đến nơi đấy, cứu vớt người khổ não.
29. Trong tất cả cõi nước, súc sanh ăn lẫn nhau, đều hiện sanh ra nó, làm cho được lợi ích.

Phạm vương, thiên đế chính là hiện thân của chính ta. Thế giới cũng do ta hóa hiện. Thượng đế, tạo hóa không đâu xa, chính là tự tánh chân tâm ta chu biến tận hư không pháp giới, tạo lập vô vàn hình tướng trong vũ trụ vô minh này. Một giọt sương sa, một đốm lửa nhỏ, một hạt bụi trần, một làn gió thoảng đều là ta. Một trận sóng thần, một đại hỏa tai, muôn vàn tinh cầu, một kiếp phong tai cũng chính là ta. Thế giới y báo, biệt nghiệp, cộng nghiệp, nhân quả rõ ràng.

Dịch bệnh đây là bệnh khổ lây lan ba đời. Tuy nhiên, có bệnh ắt có thuốc. Thuốc chẳng những chữa lành ngọn ngành là si mê, tham ái, mà còn trị tận căn gốc là bệnh tưởng. Ngọn ngành là si ái khát khao, nên có đồ ăn thức uống tạm cứu cho qua cảnh đói khát, sau mới cho pháp cam lộ là Nhất thừa Phật đạo. **Kiếp có đao binh** là do sân nộ, hận thù thì pháp đối trị là từ bi tưới mát tâm can bỏ xuống bạo lực tranh giành. **Nếu có chiến trận lớn, làm cho sức ngang nhau, bồ tát hiện oai thế, hàng phục để yên hòa**; câu văn kinh này là phá bỏ mọi phân biệt chấp

trước trên căn bản tánh bình đẳng của các pháp. **Trong tất cả các cõi nước**, kinh văn đưa ra cõi địa ngục và súc sanh dụ cho mức đau khổ nặng nề nhất của chúng sanh vì nghiệp chướng, phiền não chướng và báo chướng. Sự hiện hữu của cõi nước và chúng sanh đau khổ, tự nó là pháp độ, giúp cho chúng ta giác ngộ. Tóm lại, đoạn bảy câu kệ trên là tóm ý ba cõi là Phật đạo, các chướng là tướng dụng trên đã nói.

KINH VĂN:

30.Thị hiện trong ngũ dục, lại cũng hiện tu thiền để tâm ma rối loạn, không thừa dịp hại đặng.

31.Hoa sen sanh trong lửa, thật đáng gọi ít có; cõi dục mà tu thiền, ít có cũng như thế.

32.Hoặc hiện làm dâm nữ dắt dẫn kẻ háo sắc; trước lấy dục dụ người, sau khiến vào trí Phật.

33.Hoặc làm chủ trong ấp, hoặc làm thầy khách buôn, quốc sư và đại thần để lợi ích chúng sanh.

34.Các chỗ có kẻ nghèo, hiện làm kho vô tận; nhân đó khuyên dạy người cho phát tâm vô thượng.

35.Kẻ kiêu căng ngã mạn, hiện làm những lực sĩ, tiêu phục lòng cống cao quay về đạo vô thượng.

36.Những người hay sợ sệt, đến nơi để an ủi; trước thí không sợ, sau dạy phát đạo tâm.

37. Hoặc hiện lìa dâm dục, làm vị tiên ngũ thông; chỉ dạy cho chúng sanh để được giới, nhẫn, từ.

38. Thấy người cần hầu hạ, hiện làm kẻ tôi tớ; vừa đẹp ý người kia, vừa phát được đạo tâm.

Trên là nói pháp thân hiện thân tha thọ dụng là vạn pháp. Những câu kệ đây là Duy Ma Cật trình bày, chỉ vẽ cho chúng ta cách tiếp nhận hóa thân ở các pháp để làm lợi cho chính mình.

Nếu căn cứ trên việc làm của bồ tát để hiểu thì văn kinh đã diễn nói rõ ràng về quyền trí và phương tiện lực của bồ tát; ví dụ như bồ tát hành nghịch hạnh hiện làm dâm nữ độ kẻ mê sắc, hoặc hóa thân thành lực sĩ trấn áp kẻ ngạo mạn, hoặc bồ tát thuận hạnh hóa hiện thành vị tiên chỉ dạy việc thiện lành, từ mẫn, nhẫn nhục. Chúng ta là chúng sanh đang tu tập nên việc lý giải công việc của các ngài khác nào trẻ con tìm hiểu hành vi của người lớn. Do vậy nên hiểu đây là Duy Ma Cật chỉ ra cho ta cách thức học tập là phải khéo nhìn ra nghĩa của các pháp mà dùng pháp như phương tiện chuyển hóa thân tâm. Điểm này rất quan trọng, cần lưu ý để hiểu đoạn các câu kệ trên: khen ngợi bồ tát bất tư nghị và nhìn ra pháp phương tiện là hai việc khác nhau rất xa.

Chúng ta chưa giác tự tâm hiện lượng nên xem các pháp là ngoài tâm; vì vậy, pháp thành thực có và trở nên có sức hấp dẫn khó cưỡng đối với nhận thức cảm quan. Do đó Duy Ma Cật lấy ngũ dục để mở đầu việc chỉ dạy cách học tập thay đổi cái nhìn của chúng ta. Ngũ dục là tâm thức ham muốn sinh ra từ căn giao tiếp với trần. Trần do thức biến hiện. Căn là cửa ngõ soi sáng trần. Căn, trần, thức như ba cọng lau nương vào nhau lập thành hai pháp đối đãi là ngã tướng và thế giới. Tự tâm đã mê lại càng thêm mê khi si ái phát sanh làm tăng trưởng hai pháp đối đãi trên. Vì thế mà kinh văn viết: **Thị hiện trong ngũ dục**. Chúng ta từ bé đến giờ hiện thân trong ngũ dục mà chưa một lần thắc mắc về cội nguồn của nó; và hệ lụy tất nhiên là ta bị lôi kéo, vùi dập trong thống khổ. Trong Kinh Lăng Nghiêm, *"Phật bảo ông A Nan: Căn và trần, đồng một nguồn, cột và cởi không hai, cái thức phân biệt là luống dối như hoa đốm giữa hư không. A Nan, nhân cái trần, mà phát ta cái biết của*

căn, nhân cái căn, mà có cái tướng của trần, tướng phần sở kiến và kiến phần năng kiến đều không có tự tánh, như những hình cây lau gác vào nhau".

Khúc mắc chính là ở các căn. Các căn vốn có thể đồng, là tâm tánh lặng trong, nhưng vì vọng chấp cái năng tri năng kiến nên mắt thấy có hình mà không thể nghe, tai nghe tiếng mà không thể thấy. Đó là tánh biết bị thắt chặt ở sáu căn. Nếu ngay sáu căn, chẳng vọng hướng ra ngoài, xoay trở vào trong, công phu lâu ngày ắt sẽ phát hiện tánh biết thường còn. Trong Kinh Lăng Nghiêm, *"Phật dạy: Việc cởi trừ cái nút nơi sáu căn cũng giống như vậy. Căn ấy khi bắt đầu cởi ra, thì trước hết được nhân không, đến khi tính không viên mãn sáng suốt, thì giải thoát pháp chấp. Pháp chấp được giải thoát rồi, cả cái nhân không và pháp không cũng không còn; thế thì gọi là bồ tát do tam ma đề mà chứng được vô sanh nhẫn"*. Mê ở các căn là thức hiện trong ngũ dục. Ngộ ở các căn thì chỗ hạ thủ công phu ngay tại các căn được Duy Ma Cật nói kệ là **lại cũng hiện tu thiền**. Dục là động. Thiền là tĩnh. Cùng một tâm mà thị hiện trong dục và thiền; liễu được nghĩa này tức ngộ được tâm nhất như, tâm không hai. Tâm không hai nên hai tướng động tĩnh không sanh; cái biết của thức thứ sáu hay phân biệt do đó không còn chỗ duyên. Công phu như thế mà tăng tiến đến chỗ tánh biết và chỗ biết đều dứt, thì cái biết của thức thứ bảy không còn chỗ chấp trước. Không còn chỗ để phân biệt và chấp trước, nên kinh văn dụ bằng **tâm ma rối loạn, không thừa dịp hại đặng**. Chúng ta để ý kinh văn nói rối loạn mà không nói đoạn dứt, bởi vì ở đây vẫn còn phần vọng tưởng vi tế khó trừ là thức ấm. Thức thứ tám muốn chuyển thành Đại Viên Cảnh Trí thì không có cách nói được, chỉ có thể bằng thực chứng từ bước nhảy ở đầu

sào trăm trượng của tự tâm triệt để buông xuống vọng tưởng.

Tâm thức chúng sanh ở cõi Dục thường hay lăng xăng động loạn. Áp dụng pháp tu Lăng Nghiêm đại định thuần thục như trên thì các căn tuy là gốc phát sanh si ái lại trở thành chủng tử phát triển giác ngộ tự tánh nên gọi là hi hữu, không phải ai cũng làm được. Trong ý nghĩa đó, thân hình người nữ trước kia dẫn dụ tâm háo sắc của ta nay trở thành đề mục cho ta quán thân bất tịnh, hoặc trở nên trống rỗng vô nghĩa do ảo tưởng đẹp đẽ tâm thêu dệt đã tắt ngúm. Đây là đúng cách tiếp nhận vạn pháp như là pháp thân Phật hiện thân tha thọ dụng.

Nếu tự biết mình chưa vững vàng, hãy còn sơ phát tâm, chúng ta nên tham dự đạo tràng tu tập dưới sự hướng dẫn của bậc thiện tri thức không kể là xuất gia hay cư sĩ, miễn sao vị ấy đạo đức trọng vọng, hiểu biết sâu xa về Phật Pháp đủ để ta tin và nương tựa trên đường tu. Chúng ta đang ở thiên niên kỷ đầu thời Mạt Pháp, khó mà tự tu, nếu quyết tâm thành tựu đạo Bồ Đề, nên nghe lời Phật dạy: *"Nếu có chúng sanh đời sau, với đại viên giác khởi tâm tăng thượng, phải phát đại nguyện thanh tịnh Bồ Tát, nên nói thế này: Nguyện con hôm nay trụ viên giác Phật, cầu thiện tri thức, chớ gặp ngoại đạo cùng nhị thừa, y theo bản nguyện tu hành, dần dần đoạn các chướng ngại, chướng hết nguyện đầy đủ, liền lên pháp điện thanh tịnh giải thoát, chứng đại viên giác, thành diệu trang nghiêm"* (Kinh Viên Giác). Bậc thiện tri thức đó được Duy Ma Cật dụ là **chủ trong ấp**, **thầy khách buôn, quốc sư và đại thần** hoặc nhà giàu của cải có **kho vô tận** pháp tạng lúc nào cũng sẵn sàng làm **lợi ích chúng sanh** và **khuyên dạy người cho phát tâm vô thượng**.

Nếu chúng ta đã trải qua ít nhiều kinh nghiệm tu học, dù có

chút thành tựu cũng không nên sinh tâm cho là đủ, mà càng phải thêm tinh tấn và đa văn trong pháp tạng vô lượng để nhờ pháp lực vô biên của Phật Pháp **tiêu phục lòng cống cao quay về đạo Vô Thượng**. Ngược lại, đối với người tự ti, pháp đối trị là tâm vô úy vì nhờ giải ngộ lý thâm mật, hiểu rất rõ rằng thực ra không hề có một pháp. Pháp pháp hiện ra, chỉ là thú dữ, cọp beo bằng giấy; từ không có gì đáng sợ mà hạ thủ công phu tinh tấn đạo tâm.

Người có căn cơ vững vàng hơn, tự biết cái biết ở căn là tánh, không phải thức, nên ngũ căn chuyển thành ngũ thông. Nhưng giải ngộ chưa phải là chứng quả; phải cần có thực tế tu tập để trừ bỏ tập khí, nên kinh văn nói **hiện lìa dâm dục**, vì trong sát, đạo, dâm, vọng thì nghiệp dâm là nặng nhất ở cõi Dục. Do đó, người muốn tu chứng, phải có nền tảng giới học. Giới học là phương pháp hổ trợ định học, giúp ta được nhất tâm. Từ nhất tâm mà tăng tiến, sẽ thành chứng quả. *"Giới bồ tát là nhập chúng, giới tiểu thừa là tự luật, chính là quy phạm cuộc sống riêng tư, giới đại thừa là quy phạm trong đại chúng"* (Hòa Thượng Tịnh Không- Quán Thế Âm Bồ Tát Nhĩ Căn Viên Thông Chương).

Hoặc hiện lìa dâm dục, làm vị tiên ngũ thông; chỉ dạy cho chúng sanh để được giới, nhẫn, từ. Nguyên câu văn kinh này bao gồm cả năm thừa: nhân, thiên, thanh văn, duyên giác và bồ tát thừa. Giữ giới trọn vẹn ở nhân thiên là bậc hiền, ở thanh văn duyên giác là bậc thánh, ở bồ tát là bậc giác. Vế đầu nói về phàm phu, thần tiên, bậc thánh nhị thừa, giới thể chưa tương xứng pháp tánh, các căn thanh tịnh không nhiễm nên chỉ được ngũ thông. Vế sau là bồ tát vẹn toàn giới thể tương ưng tánh không, chứng pháp vô sanh nhẫn, tánh đức là tâm Từ tự nhiên

lưu xuất; vì đã thực chứng **giới, nhẫn, từ** mới có thể **chỉ dạy cho chúng sanh**. Con đường tu tập từ phàm phu qua hiền thánh đến bồ tát bát địa gói gọn chỉ trong một câu kệ; nhất định phải là khẩu ngôn của bậc giác phi phàm như ông Duy Ma Cật. Điều này càng chứng minh bản kinh này không thể là ngụy tạo, Duy Ma Cật là thực, chẳng phải là giả, và lời ông nói là thực dụng, khả thi chứ chẳng phải là huyền luận ẩn kín gì cả.

Người cần hầu hạ trong câu kệ tiếp, chính là chúng sanh. **Kẻ tôi tớ** là bồ tát đang tu, hay rõ hơn là chính chúng ta nhất định phải khôn khéo tùy thuận tất cả cảnh, tất cả người, tất cả việc; là nghĩa làm **đẹp ý người kia**. Tùy thuận là cách tốt nhất để tiếp nhận được bài học từ tất cả pháp. Nghĩa là tất cả pháp đối đãi đều là trợ thủ tốt trên đường tu. Chẳng những người thiện lành mà ngay cả người xấu ác đều là thầy ta cả.

KINH VĂN:

39. Tuỳ theo việc cần dùng mà vào trong Phật đạo; dùng sức phương tiện khéo, đều giúp cho đầy đủ.

40. Đạo pháp nhiều không lường, việc làm không bờ mé, trí tuệ không hạn lượng, độ thoát vô số chúng.

41. Dầu cho tất cả Phật trong vô số ức kiếp, khen ngợi công đức kia cũng không thể hết được.

42. Ai nghe pháp như thế chẳng phát tâm Bồ Đề, trừ những người bất tiếu ngu si không trí tuệ.

Phần tổng kết của bài kệ cho thấy vạn pháp là Phật pháp, khẳng định mầm sen trong lửa là thật, không phải là chuyện không thể. Các pháp đều là tướng dụng cho người tu nếu khéo dùng thì sẽ đạt được kinh nghiệm bậc thầy như Duy Ma Cật. Đến đây mới có thể nói chúng sanh nào nhận ra sanh tử phiền não là Phật chủng mà nhập pháp giới chúng sanh đang cháy

bùng và hái đóa sen hồng trong biển lửa, chúng sanh đó đích thực là bồ tát đang tu. Đó là bồ tát đang khởi động phương tiện lực của quyền trí mà thâm nhập pháp tướng. Đây là **trí tuệ không hạn lượng**. Sự thù thắng của trí tuệ phát minh vô lượng pháp môn, là **đạo pháp nhiều không lường** thể hiện qua việc làm tự độ và độ tha tức **việc làm không bờ mé**. Ba sự vô biên ấy, trí tuệ, đạo pháp và sở hành, chỉ nhằm một mục đích duy nhất là độ vô số chúng sanh vào Vô Dư niết bàn, chỗ mà ngài Huệ Năng gọi là Bồ Đề bản lai vô nhất vật. Trí tuệ hay Nhất thiết chủng trí là Pháp thân Phật, đạo pháp vô lượng là Báo thân Phật, độ sanh không tận là Hóa thân Phật; do đó nói **tất cả Phật**. Độ chúng **trong vô số kiếp** là công đức không thể nghĩ bàn vượt qua sự tán thán ngợi khen. Phật đạo vi diệu nhiệm mầu như thế, chỉ trừ kẻ khù khờ, kém trí, vô dụng, nếu người người nghe được, người người chắc sẽ phát tâm Vô Thượng Bồ Đề.

CHƯƠNG 9

PHẨM VÀO PHÁP MÔN BẤT NHỊ

TRƯỚC THỀM BẤT NHỊ

Trước khi vào kinh văn, ta hãy cùng nhau xem lại lý bất nhị xuyên suốt ra sao từ đầu bản kinh tới chương phẩm này. Nghĩa là pháp môn Bất Nhị, cốt tủy của Kinh Duy Ma Cật đến phẩm này thì hiển lộ thành phần tổng kết của tám phẩm trước, và là

phần chứng nhập quả địa bất nhị vô sanh, mở ra các phẩm sau như là phần khởi dụng thực tế. Có thể xem tiểu mục Trước Thềm Bất Nhị tôi ghi ở đây là tóm tắt tám phẩm đầu của kinh văn, tức phần kinh văn biện giải trước khi vào chỗ chứng nhập lý Bất Nhị của phẩm thứ chín: Vào Pháp Môn Không Hai. Cũng có thể xem các lược trích lại trong ngoặc kép ở bên dưới là biểu hiện của lý Bất Nhị mà tôi đã ghi ở các chương phẩm trước.

LƯỢC Ý CHƯƠNG 1

Ở chương 1, phẩm Phật Quốc, phần Phật hiện quốc độ là kết luận của chủ đề cõi nước Phật. Chủ đề đó có thể tóm tắt trong hai câu nói của Phật; một là: **Tất cả chúng sanh là cõi Phật của Bồ Tát**; hai là: **Tùy chỗ tâm thanh tịnh mà cõi Phật được thanh tịnh**. Câu trước là sự. Câu sau là lý. Phật nêu sự trước vì sự là nhân địa tu hành của chúng sanh để hiển lộ lý là quả địa cõi Phật, xưa nay hiển nhiên vốn hằng thanh tịnh, cũng chính là pháp giới chúng sanh. Đó là pháp giới nhất chân thuần khiết mà đã bị tâm thức chúng ta làm nhiễm ô và biến dạng thành thế giới sai biệt tạp loạn với **toàn gò nỗng, hầm hố, chông gai, sỏi sạn, đất đá, núi non, nhơ nhớp đầy dẫy** như lời tôn giả Xá Lợi Phất. Sự sai biệt của thế giới từ đa dạng có thể quy về hoạt dụng phân biệt nhị nguyên của tâm ý thức thứ sáu. Nói cách khác, muốn vào pháp môn không hai, trước tiên cần liễu biệt lý có hai.

Chúng ta thích có sự sai biệt nên trước tiên là Xá Lợi Phất chỉ chỗ xấu dơ ngài thấy chung quanh, kế đến Phật ấn ngón chân

trên mặt đất, tức thì toàn cảnh trân bảo rực rỡ trang nghiêm hiện ra. Chẳng phải có hai thế giới đối nghịch, cũng chẳng phải có hai cái nhìn khác biệt về thế giới. Đây là Phật dùng sai biệt trừ sai biệt. Phải thấu suốt hai hình ảnh sai biệt trên không phải hai, chính là cửa vào Tự Tánh Thanh Tịnh Tạng. Pháp giới chúng sanh vốn là tướng hóa sanh. Tự tánh chúng sanh vốn là thanh tịnh. Chúng sanh đây không những là cái sống hữu tình, mà là tất cả pháp hữu vi do nhân duyên sanh nên gọi là chúng sanh. Con người là chúng sanh. Con vật là chúng sanh. Núi non, trăng sao cũng là chúng sanh.

Trong nghĩa chúng sanh là tướng hóa sanh, chúng ta nên quán thông suốt vạn vật, thế giới, con người đều là tướng hóa hiện của chư Phật, Bồ Tát đang biểu diễn độ sanh. Ai được độ? Chính là ta, không phải ai khác. Vì vậy, Phật nói: **Cõi nước của ta thường thanh tịnh như thế! Nhưng vì muốn độ những kẻ căn cơ hạ liệt nên thị hiện ra cõi đầy nhơ nhớp xấu xa bất tịnh đó thôi**.

Trong nghĩa chúng sanh tự tánh thanh tịnh, chúng ta nên tự quán chính mình chưa hề bị nhiễm ô. Tại sao? Vì lâu nay chúng ta chỉ sống bằng thức, và bị trói buộc trong vọng tưởng, phân biệt, chấp trước nên cái ta chân thật là Phật trí không khởi tác dụng. Thức là vọng động nên có hai đối đãi sanh ra vô lượng sai biệt; dù có hai đối đãi nhưng đều là vọng tưởng không thực. Trí là tịch tịnh, không phải là cái đối nghịch với thức. Trí và thức không phải hai, không phải một; mê là thức, ngộ là trí. Phải thành thực từ sự giác ngộ tự tánh vọng tưởng mà hạ thủ công phu xoay chuyển tâm thức nhiễu động thành trí tuệ tịch tịnh thường chiếu. Phật kết luận: **Nếu tâm người thanh tịnh, sẽ thấy cõi này công đức trang nghiêm**.

LƯỢC Ý CHƯƠNG 2

Ở chương 2, phẩm Phương Tiện, Duy Ma Cật thuyết: **Hãy nên nhàm chán cái thân này, chớ nên tham tiếc nó. Phải nên ưa muốn thân Phật**. Trước dường như ông đưa ra hai thân khác biệt, một bất toàn và một hoàn hảo cho chúng ta chọn lựa, nhưng thực ra Duy Ma Cật khéo mở phương tiện có hai để đưa vào bất nhị. Nhàm chán thân, trừ bỏ thân kiến, phá ngã chấp. Từ đó sanh tâm ưa muốn thân Phật là phát tâm vô thượng bồ đề, tu hành vô lượng pháp thanh tịnh, tích tập công đức trí tuệ chuyển sanh thân Phật. Như đã viết ở chương 2: "Ảo sắc thân không hề rời chân pháp thân mà có, giống như muôn ngàn màu sắc óng ánh chẳng thực tồn tại ngoài tinh thể hạt kim cương".

Cũng vậy, chúng ta đích thực có pháp thân. Nếu phẩm Phật Quốc đề cập đến cõi nước chân thực, thì phẩm Phương Tiện nhắc nhở ta về chân thân mà chúng ta đã quên mất từ lâu và nay có thể phục hoàn theo cách Duy Ma Cật nói: **Muốn được thân Phật, đoạn tất cả bịnh chúng sanh thì phải phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác**. Một điều chủ yếu ở phẩm này là Duy Ma Cật đưa ra cùng một pháp là thân mà từ đó chúng ta cần phải nhìn ra ba ý nghĩa: thân kiến, thân phương tiện và chân thân. Nghĩa là cùng một pháp, ta khởi kiến chấp, ta cũng có thể dùng nó như phương tiện tu hành, và ta cũng có thể thấu suốt chân tướng của nó. Một pháp như vậy, tất cả pháp đều vậy.

Phẩm Phương Tiện tiếp nối phẩm Phật Quốc là có dụng ý kết

nối cõi nước và chân thân. Vì sao? Vì pháp thân lấy vạn pháp làm thân. Hay nói cách khác, thân và cõi không phải là hai, cũng chẳng phải là một. Tận hư không biến pháp giới chính là ta. Cuộc đời này, thế giới này đều là chính ta nằm mộng mà có. Quý vị có dám tin điều đó không? Đây là thức biến; tuyệt nhiên không hề có một vật, một người nào có thể đi vào giấc mộng của ta. Tôi là chính bạn. Bạn là chính tôi. Ngay cả Phật, bồ tát cũng là ta mơ mà có. Thế giới ta đang sống, là thế giới ảo, là tướng phần do A Lại Da thức vọng biến. Có bao nhiêu chúng sanh là có bấy nhiêu thế giới ảo. Cũng chính vì là ảo mà thế giới của bạn và tôi không lấn lướt nhau, ngược lại trong chừng mực nhất định do cộng nghiệp cảm ứng mà xuất hiện như là một thế giới dường như thực chung cho cả bạn và tôi.

Từ đề nghị của Duy Ma Cật về Phật thân, chúng ta nên mạnh dạn tin tưởng và quán sát chân thân của chính mình; từ đó an lập sự tu hành huân tu công đức và trí tuệ. Do trí chứng từng phần pháp thân, chúng ta có thể nhận ra tha thọ dụng thân của chư Phật hiện ra ở các pháp; đó chính là nghĩa tất cả pháp là pháp độ của Như Lai. Đây là ta tiếp nhận công đức và sự hộ niệm của chư Phật làm thành chỗ thọ dụng cho mình. Hiểu được điều này là hiểu được nghĩa sanh về các nước Phật; hay nói theo thuật ngữ của Tịnh Tông là vãng sanh Tịnh Độ. Mê mất chân thân thì cõi Ta Bà khác cõi Cực Lạc. Giác tự tâm thì cõi thật báo của chư Phật là cõi thật báo của chính mình; chính mình có thể hóa vô vàn báo thân thọ dụng vô lượng cõi thật báo trang nghiêm. Pháp thân lấy vạn pháp làm thân nên vạn pháp dù có muôn vàn hình tướng sai biệt nhưng tuyệt nhiên không có tự, không có tha; nói cách khác là thân và cõi bất nhị. Thân và cõi không hai nên không có chuyện tôi thấy bên ngoài

tôi có cảnh giới.

Như trên đã nói, thế giới ta đang sống, là tướng phần do A Lại Da thức vọng biến. Tất cả chúng ta có chung phần thấy nó như thực, là do đồng nghiệp vọng kiến. Mỗi một trong chúng ta lại có thân và cảnh sống khác nhau là do biệt nghiệp vọng kiến. Trong thế giới riêng và chung phức tạp đó, tâm ý thức phân biệt liền thâu nạp và phân biệt. Tuy có thấy, nghe, hiểu biết nhưng ta chỉ có thể chạm tới bóng dáng của tiền trần. Tuyệt đối ta không thể nào đạt được tướng chân thực của thế giới. Kiến phần của thức thứ sáu duyên tướng phần của chính mình mà sanh phân biệt. Từ nhãn thức vào ý thức, cái bị thấy hay tướng phần càng bị sai lệch bởi hai tầng vọng kiến chung và riêng. Thức thứ bảy hoạt dụng cũng thế; kiến phần duyên chính tướng phần của mình mà sanh chấp trước. Riêng về quá trình sanh khởi phiền não thì càng phức tạp hơn. *"Từ một niệm tâm tánh bất giác mà khởi vô minh, đem tự tánh biến thành tám thức. Tám thức khởi tác dụng liền biến thành vô lượng tâm sở. Chuyển biến này là có trình tự, không hề lộn xộn"* (Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh, Hòa Thượng Tịnh Không khởi giảng từ 05/1998 tại Hội Phật Giáo Cư Sĩ Lâm, Singapore). Như vậy, trí tuệ và tánh đức của ta bị phân biệt và chấp trước che đậy; nói chính xác hơn là bị kiềm hãm bởi ba hoặc là vô minh, trần sa và kiến tư phiền não; gọi là Như Lai tại triền. Cởi bỏ phân biệt và chấp trước thì tướng vọng tưởng của thế giới liền trở thành tướng giải thoát. Phật, bồ tát và chúng sanh đồng Như Lai tự tánh. Trừ bỏ ba hoặc là giải thoát, còn gọi là Như Lai xuất triền. Chư Phật và bồ tát làm được, thì chúng ta cũng có thể làm được. Phải lấy điều này làm căn bản tín tâm mà dụng công tu hành.

Công phu hạ thủ nơi đâu? Chính ở phân biệt thức thứ sáu và thức thứ bảy chấp trước mà dụng công. Nói cách khác, tu định trừ chấp trước, tu huệ trừ phân biệt. Ngoài không mê tướng, trong không khởi tưởng so đo. Trên nhân địa mà bền bỉ và tinh tấn làm được vậy gọi là định huệ đẳng trì, là đồng thời chuyển Ý thức và Mạt Na thức. Hai thức này chuyển được, thức thứ tám A Lại Da nhất định chuyển theo thành Đại Viên Cảnh Trí. Tiền ngũ thức lập tức chuyển thành Thành Sở Tác Trí, phát huy diệu dụng độ sanh. Trí tuệ hiển lộ thì tánh đức đồng thể đại bi và vô duyên đại từ lưu xuất.

LƯỢC Ý CHƯƠNG 3

Ở chương 3, phẩm Đệ Tử, Duy Ma Cật sớm đã có ẩn ý đề cập đến công phu chuyển thức, trừ bỏ phân biệt chấp trước. Ta dễ dàng nhận ra những biện giải về lý Bất Nhị thông qua các đối thoại giữa Duy Ma Cật và mười vị đại đệ tử của Phật. Duy Ma Cật phá phân biệt thức với năm vị tôn giả đầu là: Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên, Đại Ca Diếp, Tu Bồ Đề và Phú Lâu Na. Vì chương phẩm này khá dài và đã được ghi chép nên tôi chỉ lược trích lại ý chính của các đoạn đã ghi.

Với Xá Lợi Phất, Duy Ma Cật chỉ thẳng bản tâm; giác tự tâm thì chẳng sanh vọng tưởng, **ở trong ba cõi mà không hiện thân ý**. **Hiện thân ý** chính là khởi tâm động niệm. "Khởi tâm động niệm là một niệm vô minh sanh vọng tưởng, vi tế nhỏ nhiệm khó thấy. Đó là nghiệp tướng. Vọng tưởng đã sanh liền dẫn đến phân biệt và chấp trước, tức tâm ý thức của chúng ta.

Đó là chuyển tướng. Vọng tưởng, phân biệt, chấp trước hội đủ, thì cảnh giới hiện ra...Một khi thấu triệt chúng là hư vọng, chẳng thực, chúng ta liền buông bỏ sạch sẽ thì chẳng có chuyện gì xảy ra". Nếu chẳng thấy được cảnh giới, người và sự việc đều là tướng phần do A Lại Da thức vọng biến, thì phân biệt chấp trước đã khởi tác dụng lại càng thêm tăng trưởng, cùng với vọng tưởng làm nhân duyên cho nhau, sinh lại càng sinh. Thế mới biết phân biệt, chấp trước có hai là do khởi sanh từ vọng tưởng.

Với Mục Kiền Liên, Duy Ma Cật khai mở pháp tướng: **Pháp lìa các tướng, không phải cảnh bị duyên... pháp không nói năng, lìa giác quán...pháp không phân biệt, lìa các thức; pháp không chi so sánh, không đối đãi; pháp không thuộc nhân, không nhờ duyên**. "Do tâm bất giác vọng động liền có chủ thể năng kiến và cảnh giới sở kiến. Thức thứ sáu, tức ý thức, khởi phân biệt nên xuất hiện danh tướng và tính chất của sự sự vật vật. Tâm năng nhiếp và cảnh sở nhiếp tương tức hòa hợp làm nên pháp tự tâm hiện...Các pháp, vốn từ tâm hiện, nay trở thành thực có ngoài tâm với đầy đủ hình tướng và tính chất riêng biệt. Do đó mà có ngắn dài, cao thấp, cứng mềm, nóng lạnh, sanh tử, thiện ác, có không...Cũng do tâm bất giác vọng sanh nên pháp pháp liền hiện, ý thức mê muội lại vọng tưởng duyên sanh".

"Với ngài Đại Ca Diếp, Duy Ma Cật phá bỏ Ý thức, tức thức thứ sáu, gốc rễ của mọi sự phân biệt đối đãi. Phàm nhân chúng ta mỗi khi mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân chạm xúc, ý nhận biết thì tâm thức động chuyển không ngừng khởi phân biệt, chấp trước. Liền đó tâm thức bị vạn pháp xoay chuyển, xô đẩy vào luân hồi trong lục đạo. Chỉ khi nào

chúng ta dụng công buông bỏ cái thấy, nghe, hay biết mê lầm như kinh văn dạy: **có thấy sắc cũng như người đui; có nghe tiếng cũng như vang; có ngửi mùi cũng như gió; lúc nếm vị không phân biệt; chạm các vật như trí chứng** thì chúng ta mới nhìn thấu rõ bản chất hư huyễn, không thực của vạn pháp".

Phân biệt thức thứ sáu và chấp trước thức thứ bảy, nói riêng rẽ là hai cho dễ hiểu, nhưng thực ra chúng là một thể thống nhất của tâm thức động dụng; động là hành ấm, dụng là tưởng ấm. Do đó phá phân biệt cũng đồng thời là phá chấp trước; phá chấp trước không lìa phá phân biệt. Căn cứ theo Kinh Lăng Nghiêm, xa ma tha là chỉ, phá phân biệt, nói dễ hiểu là nhìn thấu; tam ma đề là quán, phá chấp trước, nói gọn là buông bỏ; thiền na là chỉ quán đẳng vận, gồm chung nhìn thấu và buông bỏ. Tùy theo căn cơ của chính mình, mà hành giả tu tập khác nhau. Tuy nhiên, điều kiện thành tựu là phải dụng công mọi lúc, mọi nơi, với mọi cảnh duyên. Dụng công được vậy là tu định, như như bất động, và tu huệ, rõ ràng minh bạch; đó là tâm niệm lúc nào tôi cũng tự nhắc: tự thiền, tự biết rõ ràng.

Với tôn giả Tu Bồ Đề, Duy Ma Cật chỉ ra cách đốn phá đối đãi phải thực hành ngay ở sáu căn. Sáu căn như lục sư ngoại đạo dẫn dắt chúng sanh đi đường sai lầm. Không cần phải bịt mắt che tai mà gọi là giải thoát. Ta chỉ cần ngay nơi các căn mà nhận ra sự dính mắc lâu nay là mê vọng. "Khúc mắc hiện diện ngay khi căn trần đối hiện, phát sanh thức phân biệt, lập thành kiến phần năng tri và tướng phần sở tri. Cả hai đều không có tự tánh, gá nương nhau mà có. Nhân trần phát ra cái biết của căn, nhân căn sinh ra cái tướng của trần. Dính mắc là do thức phân biệt chấp trước". Nếu buông xuống cái biết của sáu căn, là nghĩa **bọn lục sư kia đọa**, là bỏ thức, bỏ cái năng biết, tức

hiểu được tại sao Duy Ma Cật nói với Tu Bồ Đề: **ngài cũng đọa theo**; "là lúc ngài Tu Bồ Đề đã rũ sạch mọi phân biệt chấp trước nhị biên, cũng là lúc thức thứ sáu chuyển hóa thành Diệu Quan Sát Trí". "Điểm đáng lưu ý là Duy Ma Cật gom hết tất cả pháp thế gian (ngũ nghịch, đọa lạc, phiền não, trần lao) và pháp xuất thế gian (Niết Bàn, Tam Muội, Tam Bảo: Phật, Pháp, Tăng) quy về hai phạm trù tiêu biểu cực kỳ chống đối nhau: Ma và Phật. Chấp trước, phân biệt, lựa chọn, tranh luận, bất kỳ thế nào đi nữa đều vô ích và tai hại. Vì sao? Chính là vì tất cả là mộng huyễn bào ảnh".

Với Phú Lâu Na, Duy Ma Cật khai triển, chỉ ra sai lầm khi căn trần đối hiện. "Phú Lâu Na **nói Pháp cho các tỳ kheo mới học** là chính lúc chúng ta đối người tiếp vật... Mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, thức tâm duyên theo cảnh trần mà vọng động, từ đó sinh dính mắc và khổ đau... **Mới học** là nghĩa đối pháp mà nhận biết, hay là nhận thức các pháp... Phú Lâu Na và ngôn thuyết của ngài trở thành một pháp thử thách nhận thức của các vị tỳ kheo và của cả chúng ta. Đối người tiếp vật liền đem tâm phan duyên, do biến kế chấp mà dựng lập tướng vọng tưởng cho các pháp, làm cho pháp vốn thanh tịnh trở nên cấu bẩn, vốn bình đẳng lại có tướng sai biệt. Điều đó không khác nào làm cho bản tâm rỗng suốt, chu biến pháp giới của ta bị tì vết, bị hạn chế trong khung khổ nhỏ hẹp của ý thức phân biệt vốn là thứ **trí tuệ cạn cợt cũng như người mù**". Sai lầm của ý thức phân biệt là căn cứ trên danh từ, y ngữ sanh nghĩa, tạo tướng vọng tưởng ngôn thuyết giả dối cho các pháp.

Tiếp theo là Duy Ma Cật phá chấp trước thức với năm vị tôn giả: Ca Chiên Diên, A Na Luật, Ưu Ba Ly, La Hầu La và A Nan. Chúng ta nên nhớ là phá chấp trước không lìa phá phân biệt,

nên nói phá chấp trước riêng ở đây là tương đối.

Với Ca Chiên Diên, Duy Ma Cật nhiếp tướng năng vọng nhân một dịp vị tôn giả này **diễn nói lại** các pháp yếu cho chúng tỳ kheo nghe. "**Diễn nói lại** là lập lại và mở rộng ra, ví dụ như nói: vô thường là vạn vật biến đổi từ sanh, trụ, qua dị và diệt...Phật nói vô thường để phá chấp thường, chứ không thuyết tướng vô thường. Ta không những không tỉnh ngộ mà còn y văn tự mà lập tướng vô thường và tướng thường còn, rồi từ đối đãi giả dối sinh ra bao nhiêu hí luận...Rồi lại vọng thuyết nào là vô thường là cái thường còn, nào là trong tướng có tánh, trong cái vô thường có cái thường còn". **Diễn nói lại** là cách ta nhận biết thế giới xung quanh. Nghĩa là ta khẳng định là ta đang thấy nghe sự vật đúng như vậy.

"Một sự thực, nghiệm chứng được, là cảnh sắc ngay trước mắt thì chúng ta thấy, âm thanh vang bên tai thì chúng ta nghe. Khi cảnh sắc bị che khuất, âm thanh ngưng lại thì ta bảo là ta không thấy, không nghe. Như vậy ta đã duyên theo sắc tiếng mà sanh tâm thấy, tâm nghe; rồi lầm tâm thấy, tâm nghe ấy là tâm mình mà không biết đó là cái tâm sanh diệt do duyên với tiền trần mà khi có khi không. Cũng có nghĩa là trọn cả ngày chúng ta đều dùng tâm sanh diệt đó để nhận diện các pháp, bao gồm mọi sự, mọi vật, mọi người. Hậu quả là nhận thức của chúng ta trở nên lệch lạc, không chính xác, thậm chí là sai lầm tai hại. Đó là lý do tại sao ông Duy Ma Cật khuyên **chớ nên đem tâm hạnh sanh diệt mà nói Pháp thật tướng**".

Cái chúng ta thấy nghe được là do thức biến, là do tướng năng vọng của thức; không cách nào ta đi tới tận cùng thực tại tối hậu của cảnh giới khi có khi không trước mắt. Vì sao? Vì như Duy Ma Cật nói: **các pháp rốt ráo không có, là nghĩa không**.

"Một lời nói quyết liệt có tính quyết định. Ngộ thì ngay đó buông bỏ sạch sẽ. Không ngộ thì cứ tiếp tục loanh quanh trong ba cõi sáu đường". Chắc chắn bạn và tôi sẽ kiên trì lớn tiếng phản bác vì rõ ràng chúng ta thấy có mình, có người, có cảnh giới, có đủ mọi thứ trên đời. Đó chính là tâm thức chấp trước đang kết chặt với tâm phân biệt có hai vậy. Mọi cuộc bàn cãi dù đầy chất thông thái bác học, cũng đi vào ngõ cụt; lý do là căn bản từ đầu đã có hai cái khác biệt. Lấy ví dụ về có hay không có niết bàn, chúng ta sẽ thấy sai lầm ở thói quen tư duy phân biệt. *"Có và không là những phạm trù cơ bản của tư duy, và chúng ta không thể không nghĩ đến những thuật ngữ đó ngay cả khi nói về những ý tưởng hoặc trải nghiệm vượt qua những phạm trù đó. Vì vậy, mặc dù người Phật tử nhận thức rằng niết bàn không phải là thường hằng, cũng không phải là đoạn diệt, nhưng họ không thể không hình dung nó theo một cách tinh tế nào đó, là một trong hai chọn lựa này, tức là, như là một sự tiếp tục vĩnh cửu hay sự đoạn diệt cái ngã" (Dharmachari Ratnaguna- The Doctrine of Non Duality in the Vimalakirti Nirdesa Sutra).*

Tướng năng vọng của thức phân biệt khó mà nhiếp phục nếu chúng ta không thấy căn bản vô minh là chỗ sai lầm. Với tôn giả A Na Luật, Duy Ma Cật chỉ ra đạo lý *"tri kiến lập tri"* chính là căn bản vô minh. "Kiến chấp kết chặt năng kiến và sở kiến thành một khối kiên cố khiến khi thấy một vật, ta dễ dàng và cương quyết khẳng định chính ta thấy nó như vậy hoặc chính nó là vậy trước mắt ta. Điều này giống như câu trả lời xác quyết của A Na Luật": **Tôi thấy cõi tam thiên đại thiên thế giới của Phật Thích Ca Mâu Ni đây như trái A Ma Lặc trong bàn tay vậy**. "Có ta thấy; cho dù có hay không có vật bị thấy cũng

đều là đạo lý tri kiến lập tri cả". Đã có tướng năng thấy, khi có vật, sẽ thấy; đó là chuyện bình thường. Nhưng khi không có vật, sẽ không thấy; tức tướng năng thấy bị mất. Khi có vật, lại sẽ thấy. Như vậy, nghĩa thấy khi còn khi mất, thì tướng năng thấy không còn nghĩa thường xuyên năng thấy; tính xác thực của tướng bị thấy không đứng vững. Đó là cách Duy Ma Cật phá vỡ thành trì vọng kiến dựng lập bởi hai tướng đối đãi năng kiến và sở kiến.

Khi gặp Ưu Ba Ly, Duy Ma Cật tiếp nối câu chuyện trên: **Các pháp đều là vọng kiến, như chiêm bao, như nắng dợn, như trăng dưới nước, như bóng trong gương, do vọng tưởng sanh ra**. Nhân lúc Ưu Ba Ly đang xử lý vụ việc phạm dâm giới và sát giới của hai vị tỳ kheo, "Duy Ma Cật y cứ trên tội tánh mà lý giải rằng suy cho cùng tội lỗi kia theo tâm niệm mà sanh diệt, vốn chẳng phải là bản chất của con người...Ông truy nguyên gốc sinh ra tội lỗi là vọng tưởng, điên đảo, chấp ngã...**Vọng tưởng là nhơ, không vọng tưởng là sạch; điên đảo là nhơ, không điên đảo là sạch; chấp ngã là nhơ, không chấp ngã là sạch**". Vọng tưởng khởi sanh phân biệt chấp trước. Phân biệt chấp trước đó chính là vọng kiến. "Vọng kiến khó trừ ngay được, nên muốn nó không trở thành tội lỗi, thì giữa chúng phải có bờ ngăn; đó là giới". Vì vọng kiến là không thực, nên giới là phương tiện, chỉ có giá trị tồn tại khi nào còn vọng kiến.

Trong cuộc đối thoại của Duy Ma Cật với tôn giả La Hầu La, phá bỏ chấp trước là chủ đề nổi bật rõ rệt. "Thật vậy, xuất gia có nghĩa là chân thực buông bỏ, là ly. Đã gọi là bỏ, gọi là ly, thì không thấy có cái gì gọi là có, là được...**Xuất gia là không kia, không đây, cũng không ở chính giữa**, là ly tướng đối đãi

phân biệt vậy...Viễn ly huyễn tướng: ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng; vốn do mộng tưởng mà có. Viễn ly kiến chấp dù cho sáu mươi hai tà kiến hoặc gom gọn lại còn bốn: ngã kiến, nhân kiến, chúng sanh kiến, thọ giả kiến. Viễn ly nhị chướng: sở tri chướng và phiền não chướng. Viễn ly tứ đảo: vô thường cho là thường, khổ cho là vui, vô ngã cho là ngã, bất tịnh cho là tịnh; thậm chí dựng lập giả tướng của thường, lạc, ngã, tịnh mà mong cầu có được, nào biết rằng niết bàn chân thường, chân lạc, chân ngã, chân tịnh vốn thường trụ ngay ta. Viễn ly cho đến tướng ly, niệm ly cũng ly, ly cho đến vô sở ly như Kinh Viên Giác có nói...Đến đây, viễn ly cùng cực rốt ráo là chuyển thức thứ bảy Mạt Na vốn có tác dụng kiên trì chấp trước thành Bình Đẳng Tánh Trí. Vượt qua giai đoạn này, tức đã hàng phục sanh tử phiền não, xa lìa tam giới, các căn đã trở nên thanh tịnh, tiền ngũ thức theo đó chuyển thành Thành Sở Tác Trí".

Qua đối thoại với A Nan nhân dịp tôn giả đang trì bình bát xin sữa cho Phật hôm đó không khỏe, Duy Ma Cật nhắn nhủ chẳng những cho A Nan mà cho cả chúng ta không nên lầm chấp thân Phật. **Phải biết thân Như Lai chính là Pháp thân, không phải thân tư dục. Phật là bực Thế Tôn hơn hết ba cõi, thân Phật là vô lậu, các lậu đã hết, thân Phật là vô vi, không mắc vào các số lượng, thân như thế còn bịnh gì?** Điều này chẳng phải là phủ nhận hiện thân Phật bấy giờ không có bệnh. Duy Ma Cật chỉ mượn thân bệnh mà nói pháp thân vô tướng, phá bỏ mọi chấp trước về thân tướng, cho dù là thân tướng đầy đủ tám mươi vẻ đẹp và ba mươi hai tướng tốt. Thật tướng chẳng phải tướng thường, cũng chẳng phải tướng đoạn. Thật tướng đi vào các tướng. Pháp thân lấy vạn pháp làm thân, nhưng chẳng

thân nào thật là pháp thân. Hiểu như vậy là hiểu lý bất nhị trong câu chuyện xin sữa của A Nan vậy. Bất nhị là thân tướng nằm nghỉ bệnh của vị tăng già nua kia bỗng chốc lại là hình tướng trang nghiêm tư thế kiết già rực rỡ phóng quang khắp pháp giới tận hư không, rồi vài ngày sau đại lễ trà tỳ lại hóa hiện thành xá lợi lưu lại ngàn ngàn năm sau. Ai có thể nói Thích Ca ở đâu?

LƯỢC Ý CHƯƠNG 4

Ở phẩm 4, Duy Ma Cật đối thoại với bốn vị bồ tát, gồm một vị xuất gia và ba vị tại gia. Nói về quả địa rốt ráo thành Phật, nên Duy Ma Cật gặp Di Lặc. Vì nhân địa là chung cho mọi chúng sanh, nên có cuộc trò chuyện với ba cư sĩ bồ tát; điều này càng thêm chứng tỏ sự tu hành không phân biệt xuất gia hay tại gia.

Với Bồ Tát Di Lặc, chủ đề câu chuyện là Bồ Đề hay bản chất của sự giác ngộ. Đây là nói về quả địa nên trên nhân địa tu hành đúng đắn, phải **bỏ chỗ kiến chấp phân biệt Bồ Đề**.

Câu hỏi về sự thọ ký thực sự bứng rễ thời gian qua đó trực tiếp phá bỏ "tướng tương tục, tướng lưu chuyển, tướng lay động, tướng sanh diệt" của các pháp. "Từ bản chất giả dối, không thực của thời gian và sự chuyển động thì nhất định sự sanh ra không được thành lập...Sanh là tướng tương tục của pháp hư dối. Chết là tướng hoại của pháp hư dối". Vậy thì đâu có chuyện đời sau Di Lặc hạ sanh thành Phật. Từ sanh mà được thọ ký là chuyện bất khả đắc. "Nhưng nếu không sanh ra thì việc thành Phật có thể hay không? Điều này càng không thể, vì

đã không có sự sanh ra thì làm sao có việc trở thành". Vô sanh không phải là cái đối lập với sanh. Vô sanh, "tư thế đó gọi là **chánh vị**, là thể tuyệt đối và bất động, là thể bất sanh bất diệt, là thể nguyên vẹn không thêm không bớt của các pháp...Thể bất động, ngôi chánh vị vắng lặng, không hai không khác đó gọi là Như, mà Như nghĩa là đã như vậy, lúc nào cũng như vậy, thì không có sanh cũng không có diệt". Tướng các pháp, tướng chúng sanh bao gồm tôi, bạn và cả Di Lặc đều là tướng giải thoát. Vì sao? Vì "trong đệ nhất nghĩa đế, không có sự phân biệt sanh và diệt, phiền não và bồ đề, mê và giác, thậm chí còn không cả sự sai khác giữa thế đế và chân đế. Vì sao? Vì trong Như hàm nghĩa tịch diệt, rỗng rang vắng lặng nên tu mà không tu, chứng mà không chứng, diệt độ mà không phải là diệt độ, thành Phật mà không phải là thành Phật vậy".

"Bồ Đề tức là Như. Như là không hai không khác, không có tướng sai biệt, cũng chẳng có tướng có hay tướng không. Một niệm về tướng cũng không còn, nói chi là luận bàn về tướng". **Bất nhị là Bồ Đề, ly ý pháp**. Ý và pháp tượng trưng chung cho căn và trần sinh ra "cái biết của thức: ở mắt thì thấy, dính liền với sáng tối; ở tai thì nghe, dính liền với động tĩnh. Cái biết còn có đối tượng sở tri thì không thể nào là giác ngộ viên mãn. Tánh sáng suốt rõ biết, trạm nhiên bất động, tuyệt đối tròn đầy nay bị dính vào căn và trần mà hạn hẹp thành thức thì làm sao chúng ta không bị tạp nhiễm và lưu chuyển"?

"Làm thế nào để xa rời căn và trần? Phải nhận ra tánh của chúng vốn trống rỗng. Mắt vốn không thể thấy cảnh, tai vốn không thể nghe tiếng vì nếu như thế, người chết cũng có thể thấy và nghe. Cảnh không thể nắm bắt được vì vạn vật sinh diệt không có điểm ngừng. Tất cả chỉ là ảo tưởng nương nhau mà

có. Trên căn bản tánh không đó, không có sự sai biệt giữa căn và trần. Nói cách khác, từ mắt và sắc, tai và tiếng, mũi và hương, lưỡi và vị, cho đến ý và pháp đều rỗng không. Rỗng không cho đến chẳng còn tâm xa rời căn trần. Đó mới thực là căn, trần, thức bình đẳng, thực là không. **Bình đẳng là Bồ Đề, đồng như hư không**. Không còn lục căn năng biết và lục trần bị biết thì không còn nhận thức giả dối hư vọng".

Câu chuyện của Đồng Tử Quang Nghiêm xoay quanh về lý Bất Nhị đi vào ý nghĩa của đạo tràng, nói nôm na là nơi tu tập. Bồ Đề là quả. Đạo tràng là nhân. Trong đối người tiếp vật, chẳng sanh tâm vọng tưởng, phân biệt, chấp trước; tức nghĩa **trực tâm là đạo tràng**. Niệm niệm lấy việc làm lợi ích chúng sanh, khiến người người hoan hỷ, xem đó như là cúng dường chư Phật, niệm tưởng chúng sanh và Phật không hai; tức nghĩa **thâm tâm là đạo tràng**. Lấy việc sửa đổi thân tâm từng chút một trong cuộc sống hàng ngày từ sai thành đúng, từ phàm thành thánh. Sửa đổi ba nghiệp thân, khẩu, ý cho tương ưng tự tánh; tức **bồ đề tâm là đạo tràng**. Đó chính là tự tâm thâm nhập pháp tánh đạo tràng.

Sự tu hành y cứ trên vạn hạnh đạo tràng. "Muôn hạnh gom về lục độ" bắt đầu từ bố thí là buông bỏ đến cuối cùng là trí tuệ, **một niệm biết tất cả pháp là đạo tràng**. Vì sao? Vì tất cả pháp là pháp thân đạo tràng để thành tựu Nhất Thiết Chủng Trí; hay nói cách khác là pháp môn tọa vạn hạnh đạo tràng, không hề có hai. Trong các pháp môn không có cao thấp, thượng căn hay hạ liệt. Trong vạn hạnh cũng chẳng có phân biệt ít nhiều, nặng nhẹ, lâu mau. Pháp môn và vạn hạnh cũng chẳng lìa nhau. Đó là như phía trước có nói: tất cả pháp đều là pháp độ của Đại Nhật Như Lai.

Thực hành lục độ vạn hạnh là nghĩa tu, là độ mình độ người. Tuy nhiên tu mà không thấy có mình tu, độ sanh mà không thấy có chúng sanh nào để độ. Lấy huyễn thân tu ngay trong huyễn cảnh chẳng phải là diệu hữu hiển lộ chân không sao? Đây xem việc tu như trăng dưới nước; gọi là thủy nguyệt đạo tràng như cổ đức nói: *"tu tập không hoa vạn hạnh, an tọa thủy nguyệt đạo tràng, hàng phục kính tượng thiên ma, chứng thành mộng trung Phật quả"*. Chỗ này chúng ta phải hết sức cẩn thận, đừng vì say lý không, mê luận huyễn mà quên thân phận phàm phu của chúng ta chưa thực đoạn vọng tưởng, phân biệt, chấp trước mà không cân nhắc nhân quả trong sinh hoạt thường ngày. Dĩ nhiên vì tập khí nên cũng có lúc ta lại rơi vào dâm, nộ, si. Không cần phải sợ, chỉ cần phải tỉnh giác tự điều phục chính mình.

Trên thể tánh mà nói nghĩa đạo tràng là pháp tánh, là tự tánh pháp thân. Trên thực tướng mà nói đạo tràng là trăng dưới nước. Ở diệu dụng mà nói đạo tràng là tướng dụng của tất cả pháp. Trong nghĩa tứ vô chướng ngại của Kinh Hoa Nghiêm, ta có thể tổng kết đạo tràng là tận hư không biến pháp giới, hay cái vô cùng lớn như nói bên trên, đồng thời cũng là nhất thiết vi trần trung, hay cái vô cùng nhỏ, thông cả nhân quả. Nhất cử, nhất động, nhất niệm của chúng ta dù mảy mún nhỏ nhiệm như hạt bụi cũng đánh động cả vũ trụ nhân sinh. Tôi không nói nghĩa sâu xa của hạt cải chứa núi Tu Di, mà nói nghĩa hạt sạn thành hòn núi. Giống như chỉ một hạt giống cam hay chanh, nếu ta gieo xuống, sớm muộn gì cũng sẽ đâm chồi, mọc rễ thành cây và cho trăm ngàn quả cam ngọt hay chanh chua; quả gấp bội nhân và sự lựa chọn là do ta vậy, nên gọi là không phân biệt mà phân biệt; chỗ này chính như Huyền Giác nói là *"phân*

biệt diệc phi ý", là trí vô sở bất tri, không phải là thức.

Câu chuyện Bồ Tát Trì Thế trực tiếp chỉ ra thế nào là phân biệt chấp trước. Ma vương vay mượn hình tướng của Đế Thích để hiện thân là tánh y tha khởi của các pháp, hay tác dụng của thức thứ bảy Mạt Na chấp trước vọng tưởng duyên sanh. "Điều này có nghĩa là mọi hiện hữu hay nói nôm na là sự vật, hiện tượng trên đời, đều không thực, không có tự ngã hay tự tánh, đều là vay mượn từ cái khác mà có mình". "Ma vương hiện hình Đế Thích là tánh y tha khởi, dáng dấp kiều diễm của thiên nữ là tánh biến kế chấp, và con số 12 ngàn là vọng thức sinh ra từ thập nhị xứ". "Khi đã có sanh, sẽ có trụ, dị, diệt, tức có chuyển biến, có động lay, có vô thường, có đi đến ví như chuyến ghé thăm của Ma vương với đoàn tùy tùng nhạc công náo nhiệt".

Từ vọng tưởng mà khởi phân biệt chấp trước là hai, và từ hai mà sanh vô số phiền não. "Bồ tát xa lìa y tha khởi và biến kế chấp, được tánh Viên Thành Thật, nhìn thấu các pháp, không lầm lẫn. Nhìn thấy trước mắt là Đế Thích và thiên nữ là cách thức của phàm phu mê lầm như tôi và bạn. Nhìn thấy trước mắt không phải thực là vua trời và thiên nữ là cách thức của bồ tát vậy". Từ lý luận mà ta biết có hai là phân biệt và chấp trước, đi vào thực tu, công phu phải hạ thủ trước tiên ở thức thứ sáu phân biệt. Tướng tông có nhận xét thức phân biệt có *"công vi thủ, tội vi khôi"*, nghĩa là luận công hay tội, phân biệt thức là đứng đầu vì tánh lanh lợi, nhạy bén của nó. Do đó khi Ma vương vì sợ hãi trí tuệ của ông Duy Ma Cật mà muốn biến mất nhưng không thể cử động được, liền nghe trên hư không có tiếng khuyên: **Hãy đem thiên nữ cho ông Duy Ma Cật thì mới đi được**; đó là nghĩa buông xuống phân biệt, xa lìa tánh biến kế chấp thì mới thoát khỏi chấp trước thân tướng do tánh y tha

khởi mà có.

"Sự kiện thiên nữ được Ma Ba Tuần trao cho Duy Ma Cật ví như một chúng sanh trong một niệm kiến tánh, nhận chân bản chất giả tạm của thế giới hiện tượng, của bản ngã và tha nhân, sơ phát Bồ đề Tâm...Niệm kiến tánh này thoắt hiện thoắt mất, không ổn định vì sức mê của nghiệp lực...Tuy nhiên, để sức mê của dòng nghiệp huân tập từ vô thủy mất đi tác dụng, cần phải có chiếc bè phương tiện để chúng sanh nương vào". Đó chính là pháp môn Hoan Hỷ nhằm thành tựu cụ thể là đoạn trừ ma chướng và phiền não, không phân biệt tự tha mà làm lợi ích chung: **vui thanh tịnh cõi nước Phật...vui trang nghiêm đạo tràng**, là cõi nước nhất chân Phật hiển lộ ở phẩm 1 và đạo tràng bất nhị trong câu chuyện Đồng Tử Quang Nghiêm. Pháp môn Hoan Hỷ là một trong vô số Phật pháp thâm diệu. "Pháp thâm diệu thì lý sự viên dung. Không theo được lý, hoặc không vẹn toàn được sự, do chướng ngại mà rút lui, đó gọi là sợ". Nghe nói *"vô chứng diệc vô đắc"* mà rời bỏ pháp hội là sợ về lý. Xa lìa sanh tử, thủ chứng niết bàn là sợ về sự.

Pháp môn Hoan Hỷ là sự. Pháp môn Vô Tận Đăng là lý. Duy Ma Cật truyền trao sự trước lý sau, là vì trước đó đã hiển hai tánh hư ngụy y tha và biến kế qua hình tướng của ma vương và thiên nữ. Tuy niệm kiến tánh đã khởi phát Bồ Đề Tâm, nhưng chân tánh chỉ hiển lộ hoàn toàn ngay trong sanh tử nên mới có việc thiên nữ phải trở về cung ma. Đó là lối vào Bất Nhị, mà sẽ được triển khai sau thành lý lẽ hành phi đạo là Phật đạo ở phẩm 8. Hơn nữa, pháp môn Vô Tận Đăng tương ưng với danh hiệu của Trì Thế Bồ Tát; nghĩa là trí tuệ diệu giác vốn tiềm ẩn ở chúng sanh, cần được châm mồi khơi sáng và lưu truyền. Chỉ cần một niệm kiến tánh, nhất tâm thanh tịnh, cõi nước Phật,

cũng là cõi nước chúng sanh ngay ở đây, liền hiện tiền. Chỉ một chúng sanh khởi tâm bồ tát, và tu hành hoàn thành tâm nguyện ấy, thì tất cả chúng sanh, cũng chính là tất cả chúng sanh đang hiện diện, đều được độ; cũng là nghĩa **khi bồ tát thành Phật, chúng sanh được giải thoát sanh sang nước đó**, như Phật đã dạy cư sĩ Bảo Tích ở phẩm Phật Quốc.

Phân biệt và chấp trước là hai tác dụng của cùng một vọng thức. Nếu dùng pháp số tạm gọi tên thì là phân biệt thức thứ sáu và chấp trước thức thứ bảy. Trong Tam Tế, phân biệt chấp trước chính là chuyển tướng từ nghiệp tướng vô minh là A Lại Da. Về A Lại Da thức thứ tám, trong Kinh Lăng Nghiêm, Phật nói kệ: *thức A Đà Na rất nhỏ nhiệm, tập khí lưu hành như nước dốc; E lầm là chân hay phi chân, nên tôi thường không diễn giảng đến"*. Như đã nói, chúng ta chỉ duyên đến mà chẳng thể vượt qua biên tế của A Lại Da thức. Chỉ cần phá tác dụng của nó là phân biệt chấp trước thì tánh biết chân thực hiển lộ. Tướng tông gọi là chuyển y; nếu tạm đặt tên thì đó là Bạch Tịnh Thức, hay Vô Cấu Thức.

Nếu chúng ta để ý, sẽ thấy ở phẩm Đệ Tử, công phu phá chấp trước được chú trọng theo thứ tự sau phá phân biệt. Phẩm này cũng vậy. Phần mục trưởng giả Thiện Đức được đặt sau cùng ở phẩm Bồ Tát, với nội dung buông bỏ chấp trước là ý nghĩa của lời dạy của Duy Ma Cật về hội pháp thí. Kinh văn bắt đầu từ sự phân biệt, thể hiện trong hội tài thí **hạn trong bảy ngày** và bố thí phẩm vật có khác biệt và theo thứ tự đẳng cấp xã hội là **sa môn, bà la môn, cùng hàng ngoại đạo, kẻ nghèo khó, hèn hạ, cô độc và kẻ ăn xin**. "Chính vì những hạn chế như vậy mà gần đến cuối cuộc hội, Duy Ma Cật mới xuất hiện chỉ ra tính hơn hẳn của pháp thí so với tài thí, vì **đồng thời cúng**

dường tất cả chúng sanh, không trước không sau. Bố thí, nếu hiểu một cách bài bản là tài thí, pháp thí và vô úy thí và thực hành một cách cứng ngắt trong sinh hoạt thường nhật, là chưa bố thí rốt ráo; vì nghĩa bố thí là buông bỏ mọi thứ ta đang kiên cường nắm chặt. "Bố thí ở đây ngoài nghĩa ban phát, đem cho, còn có nghĩa buông bỏ, xa lìa những gì lâu nay ta cứ khư khư ôm lấy như một sự thực hẳn hòi. Sự buông bỏ đó chính là xa lìa tánh y tha khởi và biến kế chấp ở các pháp, trả các pháp về bản tánh tịch diệt của chúng. Đó mới là sự hoàn hảo của việc bố thí pháp vậy", và là câu trả lời cho câu hỏi của trưởng giả Thiện Đức: **Sao gọi là hội pháp thí?**

"Tóm lại, trong khi hội pháp thí hiểu theo nghĩa bề rộng là lưu bố Phật Pháp, nhấn mạnh khía cạnh khai mở trí tuệ cho chúng sanh thì nghĩa chiều sâu chú trọng phá trừ pháp chấp, mà công phu này đòi hỏi hành giả ít nhất và trước hết phải có sát na chợt ngộ bản tánh. Sát na chợt ngộ ấy là nhận ra sự bất giác khởi động của A Lại Da Tâm là nguồn của mọi sanh diệt và động chuyển", đồng thời cũng là khởi tác dụng phân biệt và chấp trước. Số hai trăm vị Bà La Môn phát tâm Bồ Đề minh chứng cho sự kiến tánh khởi tu. "Hai trăm người Bà La Môn, tức giới trí thức, là người có trình độ nhận thức nhất định, có ý ám chỉ người có căn bản trí hoặc người đã kinh nghiệm chợt ngộ bản tánh mới có thể khởi tu đúng đắn".

Ý nghĩa hội đại pháp thí chính là "phát tâm buông bỏ những hảo huyền không thực" và ý nghĩa đó nằm trong phạm vi kinh văn nói về trưởng giả Thiện Đức; tức là sự buông bỏ chấp trước lấy hàng cư sĩ làm đối cơ. Nói cách khác, "con đường Bồ Tát là có thể thực hiện được cho mọi người từ kẻ ăn mày đến người giàu có, từ người bình dân đến tầng lớp trí thức; có thể thực thi

từ chỗ không biết gì đến đạt giai vị Thập Địa Bồ Tát".

Phân biệt và chấp trước bện chặt lẫn nhau. Trong phân biệt có chấp trước. Trong chấp trước có phân biệt. Do đó nói buông bỏ là buông bỏ cả hai. Trong sự buông bỏ, có hàm ý nghĩa chấp trước nặng hơn, vì buông bỏ là bỏ xuống cái đang nắm chặt. Vì vậy, câu chuyện trưởng giả Thiện Đức chú trọng nghĩa xả bỏ chấp trước. Duy Ma Cật thắt chặt gút đỉnh điểm kịch tính bằng hình ảnh **lấy chuỗi Anh Lạc chia làm hai phần, một phần đem cho người ăn xin hèn hạ nhất trong hội, còn một phần đem dâng cho Đức Nan Thắng Như Lai**. Trong sự lựa chọn, chúng ta thường chọn cái tốt, cái đẹp, cái lợi. Ưu thế của chúng là do chấp trước mà có, chẳng phải là tánh thường phổ biến của chúng. Cũng vậy, khó mà vượt qua sự chấp chặt hình tượng Phật Nan Thắng để chấp nhận sự phân chia như trên của ông Duy Ma Cật, bởi vì đối với ta, Phật là chân, thiện , mỹ, là thứ hạng nhất trên đời không gì sánh bằng. Chỉ khi nào bố thí cho kẻ ăn mày mà chẳng thấy có phước báo, cũng như xem Phật ngang bằng hạng ăn xin hèn hạ nhất mà chẳng thấy có tội lỗi; chỉ khi ấy **gọi là đầy đủ pháp thí vậy**.

Cái gút mắc đỉnh điểm kịch tính như trên lại được mở ra một cách bất ngờ và ngay lập tức vì "những người thấy và hiểu được hành vi thần biến, lời nói thâm sâu của Duy Ma Cật về Nan Thắng Như Lai lại là **những người ăn xin hèn hạ bực nhất**. Những điều khó hiểu nhất, khó làm nhất và khó vượt qua nhất lại có thể khai mở trí tuệ cho hạng người hạ lưu **bực nhất** khiến họ phát Bồ Đề Tâm. Như vậy thì nếu nói không có sự giải thoát, hay nếu phải buông bỏ cả vị Phật Nan Thắng kia thì vì họ có thể hiểu và thực thi, nên ai cũng có thể được".

LƯỢC Ý CHƯƠNG 5

Ở phẩm 5, Duy Ma Cật đang bệnh và mong Phật gửi người đến thăm để nhân đó khai mở pháp hội chưa từng có. "Sự kiện Phật dạy Bồ Tát Văn Thù thăm bệnh chứng tỏ tâm ý tinh tế của Phật. Đáp ứng mong muốn của Duy Ma Cật chính là Phật hộ niệm. Phật hộ niệm là Ngài suy nghĩ tìm cách trợ giúp Duy Ma Cật hoàn thành tâm nguyện. Bảo Văn Thù đi, là kết hợp viên mãn Trí Tuệ và Từ Bi". Đó là căn bản bất nhị đầu tiên để tiêu trừ bệnh khổ.

Trước khi Bồ Tát Văn Thù đến, Duy Ma Cật dùng sức thần thông làm cho trong nhà trống rỗng. Thần biến đó là công phu tu hành chứng nhập tánh Không. Không gian nhà ông Duy Ma Cật trước vẫn ở đó, vẫn thường tại đó, chẳng phải do dọn sạch mọi vật mà sanh. Chúng ta hay dùng mắt nên chỉ thấy vật. *"Sự quán chiếu của bồ tát bao gồm cái Có mà không mất đi cái nhìn về tính Không"* (Thánh Đức Thái Tử). Lúc hai vị pháp thân đại sĩ gặp nhau diễn ra cuộc chào hỏi kỳ lạ, ám chỉ mối quan hệ bất nhị giữa vô tướng và huyễn tướng: tướng không đến mà đến, tướng không thấy mà thấy...nếu đã đến tức là không đến, nếu đã đi tức là không đi. Vì sao? Đến không từ đâu đến, đi không đến nơi đâu, hễ có thấy tức là không thấy. "Không nên hiểu ở đây kinh văn phủ bác sự đi đến, mà phải hiểu là sự đi đến, thấy nghe, hiểu biết, sanh diệt đều không thể nói được, là bất khả đắc trong cả ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai...Khéo hiểu là Pháp thân. Không khéo hiểu thì vĩnh viễn là

huyễn tướng".

Thôi việc ấy hãy để đó; câu nói này của Văn Thù tát vào mặt chúng ta cho tỉnh cơn say hí luận, trở về thân phận chúng sanh đang đau khổ và phiền não của mình. "Cảm nghiệm đau khổ là bằng chứng xác thực nhất cho sự hiện hữu của chúng ta", do đó kinh văn nói đến hiện trạng sanh tử là bệnh khổ của chúng sanh mà Duy Ma Cật cũng có cùng một kinh nghiệm khi ông nói: Từ nơi si mà có ái, bịnh tôi sanh. "Cái quan trọng không phải chúng chỉ nói lên cái thoạt tưởng là nguyên nhân của bệnh khổ mà còn bộc lộ mối liên hệ gắn liền giữa bồ tát, chúng sanh và sanh tử. Sanh tử không thực là sanh tử. Chỉ vì vọng tưởng, phân biệt, chấp trước mà chúng sanh và sanh tử cùng có, thế giới tương tục và chúng sanh luân hồi cùng hiện. Mặt khác, bồ tát và chúng sanh cũng chẳng thể phân biệt hay tách rời. Chúng sanh vốn không thực thì bồ tát lại có thực sao?...Vì sao? Vì bồ tát là chúng sanh thống khổ, từ phiền não và khổ đau mà tìm nguyên nhân của khổ, phương cách trừ bỏ khổ và con đường chân chính thoát khổ. Đó là quan hệ bất nhị giữa chúng sanh và bồ tát, là điểm trọng yếu để giải thích câu nói thâm thúy bất hủ của Duy Ma Cật: Vì tất cả chúng sanh bịnh, nên tôi bịnh".

Căn nhà trống không của Duy Ma Cật hiển lộ nghĩa không của vạn pháp, bao gồm cả hiện trạng sanh tử hay bệnh khổ của chúng sanh. "Nghĩa Không chẳng rời cõi nước, giống như đạo lý Sắc Không bất tức, bất ly... Pháp giới vốn không, nhưng tuệ giác chưa phát khởi nên nghĩa Không còn mờ mịt. Quán nghĩa Không của các pháp đi từ khởi trí phân biệt đến chỗ không phân biệt nên nhận ra nghĩa Không... Trượng thất trống rỗng ví cho gương. Duy Ma Cật, đại diện chúng sanh đang nằm bệnh trên giường và Bồ Tát Văn Thù chẩn mạch, cả hai là dụ cho

ảnh. Ảnh không lìa gương mà có, nên cái có chúng sanh thống khổ và cái có bồ tát độ sanh chưa từng lìa không. Sự không thể chia cắt được của ảnh và gương chính là không phân biệt. Ảnh vốn không thực có, và không thể cách biệt với gương. Tánh của gương là trong suốt, không một vật. Sự chia cắt ảnh riêng, gương riêng là bất khả thi. Có gương, có ảnh, rồi sau mới nhận ra gương ảnh không chia cắt. Do vậy mới biết chỉ có gương, không hề có ảnh. Đó là khởi dụng trí phân biệt nhận ra chỗ không phân biệt, và từ không phân biệt mà biết chỗ phân biệt trước kia là không, nên nói: Vì không phân biệt, nên không". Trên là bồ tát và chúng sanh là không hai. Thấm nhuần lý lẽ này, có thể thăng hoa cái nhìn của ta đối với tha nhân và gieo trong ta niềm tự tin về bản chất bồ tát của chính mình; là nghĩa bất nhị ở sự. Chúng sanh thống khổ và bồ tát độ sanh, chưa từng lìa không, là nghĩa bất nhị đi sâu vào lý sắc không.

"Tóm lại, bệnh khổ của chúng sanh là do vọng tưởng mà khởi. Si ái đại biểu cho thập nhị nhân duyên, khởi từ vọng tưởng. Nếu lầm cho si ái là nguyên nhân chính của bệnh khổ thì bệnh của chúng sanh sẽ không trị được tận gốc. Không bệnh mà tưởng bệnh thì phải dùng tuệ giác về tánh Không mà chữa trị... Duy Ma Cật và cả chúng sanh vốn không hề có bệnh: Bịnh của tôi không hình, không tướng, không thể thấy được. Đây là nói thẳng bệnh tưởng của chúng sanh, vì bệnh ấy không phải hiệp với thân, vì cái đau nhức và thân ta không dính líu nhau; cái đau nhức đó không do nhân duyên, cũng chẳng phải tự nhiên, bản chất nó không thực nên gọi là vọng, nhưng thu nhiếp về tự tâm hiện, nên gọi là như. Bệnh khổ cũng không hiệp với tâm, vì tâm như huyễn, ngay đó mà hiện, cũng ngay đó mà mất, như Kinh Lăng Nghiêm nói: *"đương xứ xuất sanh, tùy xứ diệt tận"*.

Như và vọng không hai, nên có thể nói mê không, khổ không. "Chúng sanh nào do sát na phát tuệ, khởi Bồ Đề Tâm, dùng huệ phương tiện liễu ngộ mê khổ đều không, nhìn lại mình thì cũng cùng một khuôn mặt chẳng hề khác trước kia".

Ta nay bịnh đây đều từ các món phiền não, điên đảo vọng tưởng đời trước sanh ra. "Nói đời trước là không xác định được đời nào, hơn nữa, cái Có không thể sinh ra từ không có gì, nên dù ta mang hình hài nào trong lục đạo, cũng không xác định được ta đích thực là ai. Quan niệm rằng có một linh hồn lên thiên đường, hoặc xuống địa ngục, hay thần thức luân chuyển trong ba cõi sáu đường suy cho cùng chỉ là hình tượng hóa một chủ thể siêu ảo, là pháp không thật có, do vọng tưởng điên đảo mà thành... Nhân đã là hư vọng, quả chẳng lẽ thực có? Quán sát như thế là trên nhân phá quả. Do mê quả, thấy bệnh sinh tử là thực, nên chấp ngã là si, thuận ngã khởi tham, nghịch ngã phát sân. Tam độc đầy đủ, trở lại làm nhân cho sinh tử vị lai; cứ thế mà các khổ không ngừng".

Quán sát như thế đồng thời phá vỡ mối quan hệ tưởng chừng như là hai giữa một bên là chúng sanh, một bên là sanh tử luân hồi; hoặc một bên là ngã, một bên là phiền não khổ đau. Gốc rễ của sự phân chia giả dối là thân kiến và ngã tưởng. Do chấp có thân mà khởi tưởng có ngã. Dù cho có luân hồi chuyển thế, thân vị lai và ngã vị lai so với thân và ngã hiện tại không phải là một, nhưng cũng chẳng thể nói là hai. Nếu tạm gọi thì đó là bất nhị. Bất nhị nghĩa là không phải hai, nhưng cũng chẳng là một. Bất nhị chính là nghĩa không của các tướng.

Ngã tưởng đi liền với pháp tưởng. Chúng ta luôn tin chắc rằng trong thì có ngã, ngoài thì có pháp; nên luôn có hai trong cái nhìn của mình. Duy Ma Cật khuyên "phải khởi pháp tưởng

quán sát vạn pháp đều do duyên khởi... Quán duyên khởi càng sâu sắc hơn khi ta nhận ra bản thân sự kết hợp cũng là giả dối... Sự động chuyển không thực, tức là không có cái đang động chuyển. Sự giả hợp không thực, tức là không có cái mới sinh ra hay diệt mất do kết hợp hay tan lìa. Quán thành tựu hai mấu chốt cực kỳ hệ trọng này tức là nắm trong tay vũ khí lợi hại quyết định phá được các pháp tưởng điên đảo".

Thấu suốt ngã và pháp, cả hai đều rỗng không, chỉ là mới giải ngộ lý bất nhị, là bước đầu tiên có tính quyết định nhưng để gọi là thực chứng hay nối liền ngộ và nhập, cần phải khởi tâm đại bi điều phục cho tất cả chúng sanh. Đây mới thực là ý nghĩa của cuộc hội ngộ giữa Văn Thù và Duy Ma. Dùng trí và bi để trừ sự phân biệt chấp trước đối đãi mới gọi là đầy đủ Phật Pháp, chứ chẳng phải huyền luận hay triết lý quanh co mới gọi là thông suốt. Sự khéo dùng đó được Duy Ma Cật chỉ ra thế nào là ràng buộc, thế nào là giải thoát trong mối quan hệ bất nhị giữa huệ và phương tiện. Khởi huyễn trí diệt trừ huyễn tướng, nương thọ khởi bi, nương bi khởi nguyện mà hoàn thiện việc điều phục tự tâm và điều phục tâm chúng sanh. Thế nào là điều phục? Là lìa hai pháp. Lìa hai pháp là lìa vọng. "Lìa hai pháp, phá đối đãi không hẳn là thực lìa, thực phá. Vì nếu như vậy, sẽ rơi vào hư vô. Trung đạo không phải là phá hủy tất cả, mà là dung nạp, thâm nhập những đối đãi mà thực hành bình đẳng".

LƯỢC Ý CHƯƠNG 6

Ở phẩm 6, để dẫn nhập vào hành trình kiến đạo, kinh văn bắt

đầu với tâm niệm muốn tìm chỗ ngồi của tôn giả Xá Lợi Phất. Tâm niệm ấy ví như tâm cầu giải thoát của chúng sanh. Cầu sự giải thoát là chính đáng, nhưng vấn đề là nếu ta đem tâm sanh diệt mà cầu thì quả chỉ là giường ngồi, chứ chẳng phải là pháp giải thoát chân thật. "Đem tâm mệt mỏi mà ngồi Tòa Tam Bảo là điều không thể được... vì trong tâm thức đã lưu trữ một ngã tưởng đang chịu đựng một pháp tưởng mệt mỏi thì chỗ nghỉ ngơi kia không tránh khỏi là pháp vọng tưởng". Do đó, "pháp vô sanh là điều đầu tiên cần nhận biết khi mong cầu giải thoát". Trước phải thấy sanh tử và giải thoát là hai, sau phải dùng trí quán mà lìa cả hai tướng, thấy pháp vô tướng, ngộ pháp vô sanh mà khởi tu. Hành trình tu tập từ sơ phát tâm trải qua suốt giai vị tu đạo phải lấy vô trụ làm đầu. Vì sao? Vì nếu "tất cả nhân đều là trụ tướng sanh tử mà tâm vọng cầu quả giải thoát thì quả giải thoát không vượt ra phạm vi của hình tướng". Tâm vô trụ là xa lìa hai tướng sanh tử và niết bàn, nhiễm tịnh, thủ xả, có không, mê ngộ. Xa lìa hai tướng không có nghĩa tuyệt đối không có hai tướng, mà là nghĩa như Kinh Kim Cang nói: *"Bất thủ ư tướng, như như bất động"* (không chấp ở tướng, tâm như như chẳng động). Do đó, bất nhị chính là tâm chẳng động, xa lìa các tướng đối đãi. Với dụng ý làm cho hội chúng *bất thủ ư tướng* mà Duy Ma Cật mượn ba vạn hai nghìn Tòa Sư Tử đồ sộ và hiện bày không chướng ngại ngay trong căn tịnh thất của ông. Nếu ngay nơi sự hiện bày đó mà bạn nhận ra pháp giới thể tánh vô sai biệt, thì đó là giải thoát bất tư nghị. Tuy lý bất nhị là vô sai biệt, nhưng sự thể nhập lại có mức độ cạn sâu do công phu tu tập trừ bỏ vọng tưởng, phân biệt, chấp trước. Căn tịnh thất dung chứa các tòa sư tử là thâm ngộ lý. Cách thức hội chúng đăng tòa là thể nhập sự. Ngộ nhập viên

dung mới thực là vào pháp môn không hai.

Câu chuyện Tòa Sư Tử, theo lời khen của Xá Lợi Phất, như căn nhà nhỏ tí này mà dung được các tòa cao rộng như thế, hàm ý rất sâu về tính không hai giữa tánh và tướng, cái chân thực và cái biến động, giữa pháp giới nhất chân và pháp giới chúng sanh. Điều này được kinh văn miêu tả bằng nhiều ví dụ về thần lực của bồ tát mà qua đó nếu chúng ta hiểu được dụng ý phá tướng thì có nghĩa là tính thực dụng của pháp giải thoát bất tư nghị hoàn toàn được hiển lộ. Ví dụ về núi Tu Di và hạt cải là phá tướng lớn nhỏ của các pháp, phá tướng hữu hay sự lập thành thế giới và chúng sanh, vì "phá chấp trụ một đại là phá chấp cả bảy đại" nhưng chẳng hề tổn hại đến pháp vị hay tánh Như của các pháp. Ví dụ về nước bốn biển đổ vào lỗ chân lông là phá chấp trụ vào tướng lưu chuyển của các pháp, nhưng các loài thủy tộc vẫn nguyên vẹn, không hay biết; điều này nghĩa là phá chấp thủ tướng động chứ chẳng phải diệt tận pháp động. Ví dụ về quăng ném thiên hà là phá chấp trụ tướng an trú của thế giới trong hư không mà chẳng loại trừ tướng không của hư không và tướng có của thế giới và chúng sanh. Ở ví dụ về thâu ngắn và kéo dài thời gian, "nếu khéo nhìn ra chính sự chấp trước của chúng ta vào sanh diệt là nguyên nhân tạo ra thời gian thì có thể hiểu thần lực của bồ tát làm thời gian co giãn". Qua các ví dụ trên, nếu chúng ta "ở tâm vô trụ mà lìa tất cả tướng, tất sẽ chứng được tất cả pháp xuất sanh từ tự tâm tự tánh của chính mình". Những ví dụ trên chính là biện giải cho pháp bất nhị vậy.

"Bồ tát tu hành hiểu rõ lý duy tâm sở hiện, nên thâu nhiếp muôn vàn hình tướng của vạn pháp về chân tâm tự tánh, không còn trụ tướng mà thấy biết như thật các pháp, các tướng xuất

sanh làm sao, thành hình làm sao, an trụ làm sao, và hoại diệt làm sao. Nghĩa là tuy vô trụ nhưng phải biết rõ ràng tướng sanh diệt của vạn pháp; biết ngọn ngành tất cả mà tâm chẳng hề bị suy động". Thâu nhiếp về chân tâm là nghĩa tịch chiếu. Vô trụ bất động là nghĩa tịnh chiếu. Pháp môn bất nhị thể hiện nghĩa rất sâu, rất sâu và rõ ràng minh bạch trong các ví dụ tiếp theo về gió, về lửa, về sự dời chuyển và an vị cõi Phật. "Thâu nhiếp và hiển thị là hai mặt biểu hiện của tự tâm. Thâu nhiếp là vạn pháp quy tâm. Hiển thị là tâm lưu xuất vạn pháp. Bồ tát được pháp giải thoát thì pháp pháp không thể ràng buộc. Chẳng những thế, bồ tát tự tại hiện đủ âm thanh sắc tướng vì sự giải thoát của chúng sanh".

LƯỢC Ý CHƯƠNG 7

Phẩm 7, Quán Chúng Sanh, là "chương phẩm riêng biệt là để tiếp nối hoàn thiện hai chương phẩm trước": "phẩm Văn Thù thuyết minh về đau khổ" và "phẩm Bất Tư Nghị thuyết minh về giải thoát"; có ý ngăn chặn chúng ta lầm chấp đau khổ và giải thoát là hai thực tại đối lập, bằng cách quán chúng sanh một cách linh hoạt dưới mọi góc nhìn.

"Quán chúng sanh huyễn không có nghĩa cho rằng chúng sanh là sản phẩm của chính tâm mình, mà phải đạt tới căn bản tự tha nhất như, ta và người rốt ráo đều thanh tịnh... Tướng hiện tại của chúng sanh là do lầm lẫn của tự tâm, nên vốn thanh tịnh nay trở thành ô nhiễm. Tướng chúng sanh không phải tự sanh ra, không phải do cái khác sanh ra, không phải tự nhiên cũng không phải do nhân duyên. Nếu tạm nói thì là cộng nghiệp và

biệt nghiệp có sức mê gây ra vọng kiến có tướng chúng sanh... Quán xuyên suốt tướng hư dối của chúng sanh, chúng ta có thể biết cái giả không rời cái thật mà có, biết cái giả là muôn vàn hiện thân của cái thật. Thế mới biết rằng ta và chúng sanh tuy là hư vọng nhưng không ngoài diệu chân như tánh. Quán chúng sanh được như thế là thấy đạo lý bất khả đắc. Và nhiệm mầu hơn là tuy bất khả đắc nhưng chúng sanh lại là dấu hiệu của thực tại tiềm ẩn mà chúng ta không thể thuyết minh bằng trí thức nhưng có thể thực chứng bằng quán chiếu và tu hành... Và nếu quán chúng sanh như là cái ngoài số lượng, vượt qua tầm nhận thức thì sự tồn tại của chúng sanh phải là cái bất khả tư nghì. Không chỉ là cái thực, mà cả cái giả, cái huyễn cũng khó mà nắm bắt... Quán tới khi nhận ra vấn đề không phải là có hay không có đối tượng quán, mà là chợt nảy thắc mắc là ai đang quán. Đó chính là lúc các tướng đối đãi ở chúng sanh không sanh, chỉ còn thuần một nghi tình là ai đang thấy, nghe, hiểu biết... Cái chủ yếu là lúc nảy sinh nghi tình cũng là lúc tâm thức xa lìa tướng chúng sanh... Đó chính là lúc không còn thấy tướng thiện ác, tướng người tốt, kẻ xấu, tướng bạn bè hay kẻ thù. Quán thấu suốt để cuối cùng ngộ ra những dính mắc ở thế gian đều phát sanh từ si ái và tình chấp". Có thể xác quyết rằng đạo lý bất nhị hiện rất rõ trên chân dung chúng sanh.

Quán chúng sanh thành tựu thì tâm Từ lưu xuất như tánh đức sẵn có của chúng ta. Duy Ma Cật đưa ra con số tương xứng của những ví dụ về trí quán và tâm từ; điều này nói lên sự không chia cắt giữa trí tuệ và từ bi là nền tảng của tự độ và độ tha. Chẳng những chỉ riêng tâm từ, mà cả lòng bi, hỷ, xả đều hiển lộ theo trí chứng. Tánh đức lưu xuất vì đã xa lìa các tướng sai biệt đối đãi. Từ sự lưu xuất này, đạo lý bất nhị đi vào và chuyển

hóa ba nghiệp thân, khẩu, ý. Khi quán chúng sanh nhuần nhuyễn, chúng ta vẫn không lìa sự thực là ta vẫn sinh hoạt với mọi người, nhưng ta biết rõ mình không thực là mình, chúng sanh không thực là chúng sanh, hơn nữa, ta và chúng sanh là một. Chỉ khác một điều là ta nhận diện được hiện trạng bệnh khổ là vọng tưởng. "Tuy vừa ngộ tánh khởi tu, đã hiểu lý nhưng sự thì vẫn đang thọ thân, sức mê của nghiệp chưa dứt, nghiệp hoặc vẫn còn", do đó "trong sự tu hành vẫn phải thành thực với chính mình rằng ta và người là chúng sanh đang thật có, đang kinh nghiệm đau khổ và đang tìm cầu sự giải thoát... Tức là ta phải tự chữa bệnh trên lập trường hiện thực với kinh nghiệm khổ đau, tâm lý sợ hãi sanh tử và ước nguyện giải thoát". Đến đây là chúng ta từ lý xuất sự, mà theo kinh văn diễn đạt bằng sự chuyển tiếp trí quán chúng sanh từ hư huyễn thành như thật.

Huyễn tướng của chúng sanh chẳng loại trừ hiện tướng đang như thật. Đó là biện chứng bất nhị, thể hiện qua loạt vấn đáp giữa Văn Thù và Duy Ma. Truy vấn đi từ tâm lý sợ hãi sanh tử, qua sự nương tựa công đức Như Lai, trí Bát Nhã nơi tự tâm, qua tín, hạnh, nguyện tự độ độ tha, qua các pháp tu hành với trạch pháp nhãn liễu biệt rõ ràng. Sự tu hành song song với trí quán chẳng xa rời bản vị chúng sanh có đầy đủ năm ấm. Huyễn và thật, sự và lý không phân chia, cho đến sau cùng sẽ đạt gốc không trụ, gốc rễ chẳng có gốc, vì nó là hư vọng điên đảo; tức là thấy được thức ấm, còn gọi là thực chứng A Lại Da tâm. Chỗ này rất quan trọng: phải thấy được **không trụ là gốc**, phải thấy được **không trụ thì không có gốc**; tức là nhận ra thức ấm là vọng tưởng điên đảo không gốc, là chân tâm bị lộn ngược đầu xuống đất, mà nếu muốn dựng thẳng lên lại, chỉ có cách hạ thủ công phu trừ phân biệt thức và chấp trước thức.

Hoạt cảnh thiên nữ rải hoa mang ý vị bất nhị hết sức tinh tế. "Hoa cúng dường tượng trưng cho chánh pháp rải đều cho chúng sanh. Hoa rời Bồ Tát, hoa bám Thanh Văn không phải do hoa hữu ý. Hoa không có tâm chọn lựa. Đường rơi của hoa tự do, không riêng hướng về một ai... Tuy nhiên, đối với người lại khác. Ngay lúc đầu đã có hai: người thấy hoa rơi và hoa rơi bên ngoài. Đó là yếu tố quyết định sự bám víu của hoa vào người. Vì các vị thánh đệ tử có giới cấm, nên cho mình là người giữ giới, cho hoa là bất tịnh. Đó là tâm phân biệt có hai là ta và cảnh giới bên ngoài. Ở cảnh giới bên ngoài, ta lại thấy có các giá trị khác nhau của thiện ác, đẹp xấu và những cái đối nghịch tương tự. Các tầng phân biệt chồng chất là do tự tâm... Vấn đề đáng lưu ý không phải là sự phân biệt hay chấp trước mà là sự lập thành những cái đối đãi... Thực ra các pháp vốn không đến với nhau. Đất là đất, nước là nước, gió là gió, lửa là lửa. Chúng chẳng đến với nhau, để có cái gọi là giả hợp. Mọi cấu trúc đều không hề có trên đời này. Cũng vậy, hoa là hoa, người là người, không dính dáng nhau. Nên không có chuyện bám hay không bám. Do đó chẳng có chuyện cần phủi bỏ hay không phủi bỏ. Sự lập thành cặp đối lập căn bản đã sai ngay từ đầu. Trong ý nghĩa đó, có thể thấy phẩm kinh này chỉ ra ngõ cụt của những đối lập, chuẩn bị cho phẩm Pháp Môn Bất Nhị về sau".

Trên là đã thấy được gốc vô trụ là thức ấm, hay A Lại Da tâm, nhưng đó chưa phải là rốt ráo. Thức ấm là vọng tưởng điên đảo, là nghiệp tướng vô thỉ vô minh; là huyễn tướng cuối cùng cần vượt qua. Nếu tư duy tiếp tục, ta sẽ đi vào ngõ cụt của những đối lập, hệ quả là ta lại lập ra cái phi huyễn là chân tâm. "Chưa trừ được tận cái gốc vô trụ, thì vọng tưởng điên đảo mờ mịt kia trở thành mặt đối lập của cái tưởng như là chân tâm. Cái đối

đãi tối hậu này cũng là giả tưởng vì thực ra không có hai tâm... Cái phi huyễn và cái huyễn, cũng như cái gọi là chân tâm và vọng tâm, cả hai đều là huyễn". Đó là đạo lý bất nhị trong vấn đáp về thời gian cư ngụ của thiên nữ. Ý nghĩa biểu pháp của vấn đáp này là sự lập thành hai phạm trù hư tưởng giả dối mà đại biểu là sanh tử và giải thoát.

"Hoa rơi tự do hay hoa còn vướng mắc, luân hồi hay giải thoát chung quy chỉ là hư tưởng". Như vậy, có thể quan niệm và diễn nói được về sự giải thoát không? Câu hỏi này dường như không có lời đáp vì " ngay cả lời nói và im lặng cũng là một mâu thuẫn không lối thoát. Nói thì không tới tận cùng. Im thì chúng sanh, với quan niệm mình thật có, không thể xác định đúng đắn hướng tu hành". Kinh văn mượn mối quan hệ giữa văn tự và giải thoát để biện giải ngõ cụt của những đối đãi vì "văn tự ngôn ngữ tánh vốn ly, vì mọi nói năng đều gắn liền với tướng huyễn hóa của các pháp nên văn tự, ngữ ngôn không thể nắm bắt được thực tại". Cùng là nước, chúng ta gọi là thức uống, loài cá gọi là nhà ở. Cùng bầu không khí, với ta là dưỡng khí, với loài cá hay với một loài sống nào ngoài vũ trụ, lại có thể bị cho là độc khí. Tại sao lại có sự sai biệt, thậm chí là đối nghịch? Vì có sự liên hệ, tương tác, ràng buộc nên có hai vậy. Pháp vốn như như, bất động. Không hề có chuyện các pháp đến với nhau. Chính tâm thức phân biệt kéo các pháp lại với nhau, nên có sai biệt hay đối đãi, tương hợp hay xung khắc. Lập thành có hai là ràng buộc. Căn bản thanh tịnh và bình đẳng của vạn pháp vẫn thế, nên "các pháp không tự sanh, không do cái khác sanh, không phải nhân duyên hòa hợp, cũng chẳng phải tự nhiên có; pháp tướng là thường trụ, hay nói cách khác là **tất cả pháp là tướng giải thoát**". Văn tự là một pháp, nên không ngoại lệ,

cũng là tướng giải thoát, do đó tuy không rời huyễn tướng các pháp nhưng cũng **chớ rời văn tự mà nói giải thoát**. Tứ vô ngại biện tài chính là minh chứng hùng hồn cho nghĩa này. Chớ vin vào im lặng của Duy Ma Cật hoặc đổ lỗi cho bất tư nghị mà tuyên bố không có cửa vào Bất Nhị; nếu mọi lối vào bị bít kín thì chẳng có phẩm Nhập Bất Nhị Pháp Môn, cũng chẳng có tới ba mươi mốt vị bồ tát và thêm Văn Thù nhọc công nói kinh nghiệm của mình. Nói cái khó nói; đó chính là tính thực dụng, khả thi của pháp giải thoát bất tư nghị vậy.

"Không khó để nhận ra kịch tính của chương phẩm này càng lúc càng siết chặt từ đối đáp của Văn Thù và Duy Ma qua chiều dài của quán chúng sanh từ giả đến thật, chuyển qua cuộc hội thoại ngắn và có phần gay cấn hơn giữa Thiên nữ và Xá Lợi Phất. Nhịp dồn dập của các câu thoại càng về cuối càng đẩy ta sâu vào thế bí hiểm hay ngõ cụt của những đối lập. Chúng sanh ảo ảnh qua 30 ví dụ đối lập với chúng sanh như thật với năm ấm, người đang thấy và hoa đang rơi, mâu thuẫn giữa sanh tử và giải thoát ẩn sau thời gian cư ngụ của thiên nữ, đối đãi của giải thoát và văn tự qua sự im lặng của Xá Lợi Phất; tất cả đều là những đề mục mẫu, những ví dụ chuẩn bị lối vào cửa bất nhị".

Do những sai biệt đối đãi dẫn vào thế bế tắc nên có diễn thuyết về đạo lý bất nhị. Tuy nhiên, bất nhị không hề xóa sạch mọi dấu vết nhị nguyên. Nghĩa bất nhị không loại trừ hàm dung. Đây là nội dung nửa phần sau của phẩm 7, bắt đầu từ sự khen ngợi của Xá Lợi Phất về biện tài của thiên nữ. Nghĩa hàm dung của lý bất nhị lấy ngôi tịnh thất huyền diệu của Duy Ma Cật làm biểu pháp. Ngôi thất Duy Ma lấy thường tịch quang làm tướng, thuần thanh tịnh là tánh. Tịch chiếu không rời nên gọi

là thường. Các huyễn đều dứt nên gọi là thanh tịnh. Ngôi tịnh thất trống không lại thường xuyên hội tụ thánh chúng; là nghĩa hàm dung không hữu. Thánh chúng gồm chư thiên nhiều phước báu và bồ tát đầy đủ trí tuệ; là ý phước huệ viên mãn bao trùm pháp giới. Kỳ thất ấy đầy đủ các pháp ba la mật hướng dẫn chúng sanh đến Vô Sanh pháp nhẫn, đắc trí Bát Nhã. Bát Nhã vô tri, vô sở bất tri; vô sở bất tri là hậu đắc trí không gì là không biết, tức nghĩa tâm ý thức phân biệt chuyển thành trí liễu biệt rõ ràng. Kỳ thất ấy cũng có đủ nhạc âm, pháp âm vi diệu hướng thính chúng nhập thể tánh viên thông, không chướng ngại do không có đối đãi. Tịnh thất Duy Ma không gì khác hơn là tự tánh chân tâm có vô lượng kho tàng pháp tạng. "Tạng ấy, theo cách diễn nói có hình tượng của thiên nữ, là mật thất huyền diệu của Duy Ma. Nếu nói rộng lớn như vũ trụ vĩ mô thì là Như Lai Tạng. Nếu thu gọn như hạt lượng tử vi mô thì là chủng tử Phật tánh. Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh thường trụ, chẳng được chẳng có... Lại nữa, tánh không hai là thật tánh của vạn pháp. Thật tánh đó chính là Phật tánh".

Trên là nghĩa hàm dung của đạo lý bất nhị ở tự tánh. Kinh văn phía sau là nghĩa hàm dung của bất nhị đi vào pháp tướng, hiển thị lý duy tâm sở hiện. Luận nghĩa bắt đầu từ xem xét hai tướng phân biệt nam nữ, tức thân tướng đang là của chúng sanh hữu tình. "Vì ở chúng sanh, cái quyết định sinh tử là ái dục..." nên câu chuyện xoay quanh về "tướng nam nữ là đại diện chung cho tất cả pháp đối đãi". "Quán thông tướng nam nữ là quán thông pháp tướng vậy". Thần biến và diễn thuyết của thiên nữ muốn ta từ "nhận thức hời hợt về tướng sinh diệt do nhân duyên chuyển thành hiểu biết sâu sắc về huyễn tướng". Huyễn tức không phải có, phi hữu, nhưng hiện tướng huyễn này đang rõ

rệt trước mắt, nên chẳng phải không, phi vô. Chúng ta mắc kẹt trong thế đối đãi của phi hữu phi vô. Cái rối loạn bắt đầu từ đây do không nhận thấy thế đối đãi ấy cũng là chẳng thực. Do đó, dường như có một cái gọi là thực tướng đối lập với huyễn tướng. Huyễn tướng là phi hữu phi vô; vẫn còn một tướng huyễn. Phải đi đến tận cùng là chẳng hề có tướng, tức nghĩa phi tướng, vì "*phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng*". "Phi tướng là chưa hề là tướng". "Biết tướng là phi tướng, mới biết là do mình chấp thủ cái thấy của mình, nên huyễn vẫn cứ là huyễn, dù có giải thích bằng lý nhân duyên giả hợp hay đương thể tức không, thì nó vẫn lù lù ra đó. Buông bỏ cái nhìn của mình tức là đã chuyển cái giả thành cái thực. Chuyển mà không chuyển vì cái giả vốn không hề có".

Nghĩa hàm dung của đạo lý bất nhị hiển lộ lý duy tâm sở hiện ở phần cuối phẩm sau khi thiên nữ thu thần lực trả thân tướng nam cho Xá Lợi Phất. Ở đây, hiện tướng đang là của chúng sanh, cũng như của vạn pháp, được giải thích là **vô tại vô bất tại**, nghĩa là không có ở đó, cũng chẳng phải không có ở đó. "Tại hay bất tại, có hay không, chẳng phải là hai... Vô tại là xả bỏ năng kiến lập kiến, tức phá chấp trước. Xả bỏ năng kiến thì chúng sanh có thể ngay ở thật tướng vô tướng mà chuyển huyễn tướng phi tướng. Nhưng do chúng sanh căn cơ khác biệt, khó mà trực nhận bản tâm nên nói vô bất tại để trừ sở kiến, tức phá phân biệt. Trừ sở kiến là ngăn chúng sanh không còn bị nhấn chìm vào những cái bị thấy, nghe, hay biết mà mê lại càng mê; từ đây mà biết tu chứng không phải là không có... Hiện tướng là tướng phi tướng, nên không có việc sanh ra hay mất đi. Mặt khác, trong nghĩa vô tại, vô bất tại, sự hiện diện của tướng phi tướng nếu không phải do cái gì đó diệt ở kia rồi sanh ở đây,

cũng không phải do tự nhiên có, thì phải là sự biến hiện. Cái gì biến hiện? Chính là tánh thể, là chân tâm bản tánh... Tướng phi tướng nên là huyễn là hóa. Hiện tướng là huyễn nhưng bất ly tự tánh bản tâm. Tâm là tánh thể. Hiện tướng là do tánh thể khởi tác dụng, nên hiện tướng còn gọi là tướng dụng... Hiện tướng không phải là tánh thể. Tánh thể lưu xuất là hóa, thành hiện tướng gọi là sanh". "Trên nghĩa tướng phi tướng thì hóa thân Phật và chúng sanh đồng như huyễn hóa. Trên nghĩa biến hiện, thì Phật, Bồ Tát do giác tự tánh nên vô ngại hóa sanh. Còn chúng sanh thì bị nghiệp mê mà chuyển sanh". Hiểu nghĩa hóa sanh tức thông đạt lý lẽ tánh tướng bất nhị.

LƯỢC Ý CHƯƠNG 8

Đạo lý bất nhị đã hiển lộ lý tướng tùy tâm hiện, pháp do thức biến ở bảy phẩm trước, nên phẩm Phật Đạo thứ 8 là trắc nghiệm thực hành cho bồ tát và chúng sanh đang tu. Chứng nhập được hay không, tức là muốn bước vào phẩm Nhập Bất Nhị Pháp Môn, phải trải qua thử thách của phẩm này. "Vấn đề chủ yếu là từ đạo lý hóa sanh, tức nghĩa lý duy tâm sở hiện, ta nên có thái độ buông bỏ chấp trước, phân biệt nơi tướng chúng sanh... Nếu chúng sanh trong lục đạo không thật là chúng sanh thì người khôn ngoan chẳng chấp vào cảnh mắt thấy tai nghe. Hay nói cách khác, chúng ta có thể thấy đạo ngay ở những cảnh chướng tai gai mắt mà ta cho là xấu xa, sai trái quy tắc đạo lý". Thân tướng và cõi nước không hai, nên ba cõi sáu đường đều là nhà ở, đường đi của tâm vô thượng. "Dụng ý của kinh văn rất rõ ràng là giúp chúng ta phá bỏ lý chướng, từ đó buông

xuống mọi phân biệt chấp trước đối với người, với cảnh. Xả bỏ không bằng miệng nói lý luận mà bằng tâm ý, thái độ ứng xử bình đẳng với người. Thấy thị phi mà không có tâm thị phi. Được chỗ bình đẳng mà ở mọi cảnh ngộ đều tùy thuận theo. Ngoài thì tùy thuận, trong thì tuy biết mình không phải là mình, nhưng không phải là không có quả báo của nghiệp quá khứ. Từ đó chúng ta có thể tự điều phục tâm, chuyển hóa cuộc đời chính mình".

Chẳng những đối với cảnh giới, mà ngay cả đối với các sự chướng là phiền não, nghiệp báo và giải thoát chướng mà không bị ngăn ngại tức là nghĩa của **thật hành phi đạo là thông Phật đạo**. Phiền não, lấy dâm nộ si làm điển hình, đều là pháp huyễn hoặc hiện nơi tâm của ta và chúng sanh, chẳng phải là thực tâm. "Ở gốc của hư vọng phân biệt là tưởng điên đảo mà nhận ra bản tâm. Giác tự tâm thì hành tướng của dâm, nộ, si chẳng thể còn là phiền não nhiễu loạn tâm ta; ta không dụng công, chúng cũng tự biến mất. Đây là chuyển hành ấm, tức thức thứ bảy thành trí quán bình đẳng đối với pháp tánh vậy... là quán hành tướng của phiền não chướng ở người và ở mình đều là huyễn vọng... Ta không thể phủ nhận mình còn đầy đủ ham muốn, sân hận, si mê, mơ tưởng, kiêu ngạo... Do đó, việc tự nhận biết mình đang dâm, nộ, si và an trú trong trí biết vọng không đủ lực chuyển hóa nghiệp chướng; quan trọng là phải thực tu... Ở ta thì gọi là tu; ở người thì ta nên khéo léo nhận ra các dấu hiệu ẩn dưới vẻ ngoài mà biết đó là bồ tát hóa sanh đang giáo hóa cho chính ta, chứ không ai khác. Được như vậy thì không lo nghiệp chướng không chuyển thành nguyện lực". Báo chướng là dị thục quả do chủng tử nghiệp hiện hành. "Mê thì là A Lại Da tích tập vô số chủng tử nghiệp, khi hiện

hành thì thành đủ các thứ tướng trạng" giàu sang hay nghèo hèn, lành mạnh hay tàn tật, đần độn hay trí thức. Giác tự tâm thức biến thì tu hành chuyển nghiệp, làm gương mẫu cho người, chẳng sợ quả hiện báo, chỉ tránh gieo thêm nhân; đó là "rõ biết mình đang hiện tướng sanh tử mà không hề ngăn ngại là ngay ở phi đạo mà thông Phật đạo vậy". "Tướng hóa sanh hiện nhập chư đạo gồm ba cõi, sáu đường, dị đạo, tà giáo, phàm phu hay hiền thánh; rõ nghĩa đó thì lập tức trừ được tất cả vọng tưởng duyên sanh các tướng tương tục của thế gian và chúng sanh, trừ tất cả tướng đoạn tướng thường của tà kiến, xả bỏ tất cả tướng sanh tử và niết bàn, mê loạn và tam muội của nhị thừa. Tất cả tướng vọng tưởng duyên sanh đó đều là chướng ngại cho sự giải thoát, hay giải thoát chướng... Phải thấy được căn thân, khí giới, sanh tử, niết bàn, các phương tiện pháp môn, các kiến giải, các tam muội của ba thừa Thanh Văn , Duyên Giác và Bồ Tát, cả bốn giáo Tạng, Thông, Biệt , Viên đều duy tự tâm biến hiện, gọi là pháp độ của Đại Nhật Như Lai".

Tóm lại, mê các tướng thì có sai khác và ngăn ngại; giác các tướng là phi tướng, là hóa sanh thì vô vàn hình tướng đều là tướng dụng, là phương tiện thực hành giải thoát. "Tâm hiện thức biến là liễu nghĩa khó nói hết, duy chỉ tự chứng. Như trên đã nói, mê là vọng tưởng khởi duyên sanh trùng trùng các tướng, liễu ngộ tự tâm thì tướng tướng đều là dụng của tánh thể chân tâm. Kinh văn nói Phật chủng hay hạt giống Như Lai, chính là nói tướng dụng của các pháp vậy". Nắm vững và áp dụng được yếu nghĩa này vào thực tế tu học, chúng ta sẽ tiếp nhận được kinh nghiệm bậc thầy của Duy Ma Cật. Học và làm theo những kinh nghiệm phong phú ấy là thực tu, sẽ thực chứng chỗ diễn nói của Duy Ma Cật. Chỗ chứng nhập của các vị bồ

tát ở phẩm này chính là chỗ tu học của chúng ta vậy. Đồng thời cái ta hiểu và làm, làm được liền chứng sẽ là chỗ học tập của người; tự tha không hai. Đạo lý bất nhị cứ thế mà tỏa sáng như ngọn vô tận đăng vậy.

VÀO CỬA BẤT NHỊ

TỔNG QUAN VỀ BẤT NHỊ

KINH VĂN: **Bấy giờ ông Duy Ma Cật bảo các vị bồ tát rằng: Các nhân giả! Thế nào là bồ tát vào Pháp Môn Không Hai? Cứ theo chỗ thích của mình mà nói.**

Kinh văn từ đầu tới phẩm Phật Đạo là biện giải và tu tập. Phẩm này là phần chứng nhập, có thể nói là chỗ trình bày của học nhân để thầy giáo ấn khả; tức là lúc nhân duyên đầy đủ cho sự giác ngộ đạo lý bình đẳng, nên gọi là **bấy giờ**. Ở đây không còn nói lý nữa, mà nói nghĩa quyết định là chứng nhập. Do đó Duy Ma Cật mới hỏi **thế nào là bồ tát vào pháp môn không hai**. Duy Ma Cật đặt câu hỏi, ví như vị thầy đã đến lúc khảo hạch cho học sinh tốt nghiệp. Các bồ tát tùy chỗ thực chứng mà trình bày, là **cứ theo chỗ thích của mình mà nói**, tỏ chỗ sâu rộng của đạo lý bất nhị. Chẳng những sâu rộng mà còn phổ cập vì ai cũng có thể chứng nhập tùy chỗ ngộ của mình; tuy thế, đắc vô sanh nhẫn và từ giai vị bất thối chuyển trở lên mới có thể có vô ngại biện tài đàm luận về bất nhị vì đã căn bản ngộ tánh không của vạn pháp. Các bồ tát trả lời có khác nhau nhưng

đều quy về lý bất nhị. Chỗ đồng này chính là yếu chỉ của kinh vậy. Các câu trả lời đều bắt đầu bằng cách lập ra hai cái sai biệt; điều này chứng tỏ sự cần thiết liễu biệt sự đối đãi khác biệt trước, mới có thể giải ngộ đạo lý không hai.

Gốc rễ của sự lập thành nhị nguyên là phân biệt, chấp trước. Bất nhị là phương tiện trừ bỏ sự thành lập giả dối đó, chẳng phải là triệt tiêu pháp tướng. Vì vậy, chỗ chứng nhập của các bồ tát chính là chỗ học tập của ta. Từ học tập, biện giải đến thực chứng, thể nhập là quá trình xả bỏ phân chia và thủ chấp. Xả bỏ được tức là chứng nhập vậy. Nói cách khác, trừ bỏ hai tướng vì cả hai đều là huyễn vọng. Đã là vọng, là không thì chẳng có gì đối đãi với vọng. Cái chân thật chỉ là giả danh thành lập để trừ vọng. Rốt ráo không còn một tướng để nói; nên Duy Ma Cật im lặng về sau. Chứng nhập bất nhị không phải là đoạn diệt các tướng, vì nếu như vậy là vứt bỏ phương tiện, không thể đạt cứu cánh. Hơn nữa, bất nhị còn có nghĩa là đồng thể, là nương nhau không lìa. Hiểu nghĩa này, từ chỗ thể nhập lý bất nhị, mới khởi dụng phương tiện quyền trí vào sự mà nói hay làm những việc sai khác, đối đãi đều không ngăn ngại.

Bất nhị là trí quán và thực chứng từ sự sai biệt của những đối đãi. Sai biệt không chỉ có hai mới là sai biệt. Pháp giới vô tận nên có vô lượng sai biệt thông từ sanh tử đến giải thoát. Sanh tử là một sai biệt. Trong sanh tử lại có muôn vàn sai biệt như hữu vô, thiện ác, khổ lạc. Cho đến giải thoát cũng là một sai biệt đối với sanh tử, nên có 32 vị bồ tát phát biểu, đại diện cho 32 ngàn bồ tát trong hội chúng, từ trí quán sự sai biệt mà thể nhập đạo lý bất nhị. Hiện tượng thì vô số. Kinh văn gom lại thành hai, vì chỉ từ sự phân biệt có hai, thì mới có sự động chuyển và phát sanh thành số lượng nhiều. Tư tưởng triết học

xưa nay đều bắt đầu từ sự phân hai này. Tại sao phải bắt đầu từ hai? Vì pháp không thể tự sinh, phải có duyên khởi. *"Nếu chỉ có một duyên mà sinh ra pháp thì chưa từng nghe nói. Thế thì duyên khởi hữu, nhỏ nhất là hai pháp, nếu hai đã trừ thì nhập vào cảnh rỗng lặng"* (Tăng Triệu). Tuy nhiên, có hai là do chấp một tướng ban đầu là ngã nên Bồ Tát Hoa Nghiêm nói: **do ngã mà khởi ra hai, là hai**, cũng như Bồ Tát Đức Tạng nói: "*Tất cả các pháp do có tướng sở đắc mà phát sanh*" (Kinh Thuyết Vô Cấu Xưng- Huyền Trang). Từ hai mà khởi vô số; chung quy cũng gom về hai tướng đối đãi. Bồ Tát Đức Đảnh ví dụ hai tướng là nhơ sạch. Bồ Tát Thâm Tuệ gom ba tướng Không, Vô Tướng, Vô Tác là hai. Bồ Tát Thượng Thiện gom bốn tướng thân, khẩu, ý và thiện là hai. Bồ Tát Minh Tướng gom năm tướng đất, nước, gió, lửa và không đại về hai. Bồ Tát Hỷ Kiến gom tướng ngũ uẩn và tánh Không là sáu về hai. Bồ Tát Vô Tận Ý gom lục độ và tánh Hồi hướng nhất thiết trí là bảy về hai. Ngay cả hai và không hai cũng là hai. Do đó thâu gom vô số sai biệt về hai mà quán tận cùng, triệt ngộ nghĩa bình đẳng, chính là đạo lý bất nhị.

Nói một cách ngắn gọn là chúng ta phải thấy được sự sai biệt là do ta vọng tưởng, phân biệt, chấp trước các tướng mà có vậy. Nhìn thấu và buông bỏ ba sự tối tăm đó là thể nhập ánh sáng bất nhị, là triệt để phá trừ nhị chướng, thực chứng nhị không. Hai chướng là sở tri chướng và phiền não chướng. Nhị không là nhân không và pháp không. Đó là cứu cánh viên mãn của bản kinh. Đúng như đề kinh là: Duy Ma Cật Sở Thuyết; Duy Ma Cật là nhân, sở thuyết là pháp. Người nói và chỗ nói đều không. Hiểu được nghĩa này là không phụ lòng Duy Ma Cật, vị thầy của chúng cư sĩ vậy.

Các bồ tát trình bày ý kiến khác nhau nhưng đều quy về lẽ chân thật bình đẳng của các pháp. Cách thức thể nhập có khác vì chỗ mê hoặc sai khác nên sở ngộ chẳng như nhau; tuy thế mà vẫn chung điểm đến. Hơn nữa, bất nhị là vô sai biệt thì không thể nói, vì nói là căn cứ trên sai biệt mới nói được. Do đó mọi lời diễn nói không có sâu cạn. Tùy theo hoài nghi, ám ảnh tích tụ lâu dần, đột nhiên vì một sự cố gây ấn tượng mạnh mẽ, hoặc vì do sự dồn nén bức phá nghi tình mà thoắt ngộ. Nói cách khác, cách thức thể nhập pháp môn bất nhị không bắt buộc có tiêu chuẩn nhất định nào. Ngộ thì nhập. Chẳng ngộ thì chẳng nhập. Then chốt là giữa ngộ và nhập phải có sự nối liền là tu.

Do nghĩa trên, có thể nói thể nhập là do tín, giải, hành, chứng. Tin thuận được là tín. Thấu suốt và biện biệt là giải. Thực thi được là hành. Nhờ làm được mà hết vọng liền chân là chứng. Nghĩa nhập là tin được, lý giải được, sự làm được, giác tự tâm, hư vọng không khởi. Bất nhị là chẳng phân hai, nói rộng là không có số lượng nhiều. Một và nhiều không khác. Được một, phải từ nhiều. Do đó ta không cần ngạc nhiên khi cùng một chương phẩm này mà đề mục của Chi Khiêm có ba từ là Bất Nhị Nhập, bản dịch của Huyền Trang dùng bốn từ là Bất Nhị Pháp Môn, còn bản của La Thập dùng năm từ Nhập Bất Nhị Pháp Môn.

Pháp là quy tắc. Môn là cửa ngõ, là chỗ ra vào. Nhờ quy tắc tu hành mà vào, gọi là nhập. Ngoài tâm không pháp, là bất nhị. Xuất nhập không hai, chỉ do chân tâm tự tánh. Lưu xuất thì có hai là phàm phu và hiền thánh, Phật, bồ tát và chúng sanh. Thể nhập thì không hai, thảy đều bình đẳng. Cũng có thể tạm gọi trừ bỏ phân biệt chấp trước là pháp môn. Phân biệt chấp trước là phi pháp, Phật Pháp là pháp. Pháp còn phải bỏ, huống gì là

phi pháp (“*pháp thượng ưng xả, hà huống phi pháp”* – Kinh Kim Cang). Lấy Phật Pháp trừ bỏ phi pháp, gọi là pháp môn. Sáng tỏ nghĩa bình đẳng là bất nhị. Hơn nữa, môn là cửa ngõ, tức chỗ trống không. Thể nhập tánh Không chính là nhập môn bất nhị. Do nghĩa bình đẳng không mà Cát Tạng nói: *“Một đường thanh tịnh cho nên gọi là bất nhị; rốt ráo chân thật, đáng làm quy tắc, nên gọi là pháp, chí diệu rỗng rang nên gọi là môn; liễu ngộ được lý này thì gọi là nhập”*. Muốn thâm nhập pháp tánh bình đẳng thì phải buông bỏ các tướng. Không phải các pháp có tướng sai biệt mà tánh bình đẳng. Mà thực là tướng bình đẳng, tánh bình đẳng, tánh tướng không hai, như như bất động. Thấu suốt lẽ thật đó là nhờ vô lượng phương tiện pháp môn. Có thể tu chứng được bằng xả bỏ tất cả tướng. Như Huệ Viễn nói: *“Người thông đạt có thể vào nên gọi là môn. Bỏ tướng mà chứng hội gọi là nhập”*.

Các bồ tát lần lượt trình bày sở chứng về pháp Bất nhị, thoạt tiên khiến ta nghĩ là có thể giải thích được thế nào là đạo lý bất nhị. Pháp bất nhị căn bản là ly ngôn thuyết, sao lại có thể dùng ngôn ngữ văn tự thuyết minh nghĩa lý của nó? Do đó, kinh văn dẫn ta từ chỗ đàm luận về bất nhị của các bồ tát đến việc Bồ tát Văn Thù luận dẫn ngôn thuyết trừ ngôn thuyết, là bước chuyển tiếp đến im lặng vô ngôn của Duy Ma Cật để biểu thị cái không thể nói. Ta có thể kết luận: **nhập Bất nhị pháp môn** là buông bỏ tướng vọng tưởng duyên sanh, xa lìa hai tánh y tha và biến kế, mà vào nghĩa thanh tịnh bình đẳng của vạn pháp, đúng như tôn hiệu Tịnh Danh Bồ Tát của pháp thân đại sĩ Duy Ma Cật.

TÍN GIẢI BẤT NHỊ TRÊN NHÂN ĐỊA

Tôn hiệu hay danh xưng của bồ tát mang ý nghĩa biểu pháp, hoặc liên hệ đến công hạnh tu tập, hoặc thâu nhiếp ý nghĩa của pháp thực chứng. Do đó, ngoài Văn Thù và Duy Ma, chỗ chứng nhập của 31 vị bồ tát trong chương phẩm này đều hàm nghĩa trong danh hiệu của các ngài. Cũng chính vì lý do này mà thứ tự phát biểu trước sau của các vị không phải là ngẫu nhiên. Thứ tự ấy, như ta sẽ xem xét, phản ánh bố cục chặt chẽ và ý tứ nhất quán của kinh văn. Một ví dụ cụ thể là, nếu để ý bạn sẽ thấy, đạo lý bất nhị như đã nói, phải bắt đầu khởi quán từ sự sai biệt; trong đó 16 vị bồ tát phát biểu trước đều lấy nghĩa đối nghịch là hai cái sai biệt, và 15 vị kế tiếp lấy nghĩa đối đãi nương nhau là hai. Dù cho những sai biệt là đối nghịch hay nương nhau, đạo lý bất nhị nhằm trừ bỏ sự chấp trước vào hai tướng, nên gọi là không hai. Tuy trừ bỏ nhưng không đoạn tận các tướng, mà thuận theo thế lưu bố tưởng, tức vẫn thuận theo cách nhìn của mọi người về vũ trụ và nhân sinh, về các giá trị xã hội, đạo đức và thẩm mỹ, nên vẫn gọi là có hai.

QUÁN TƯỚNG SANH DIỆT BẤT NHỊ

KINH VĂN: **Trong pháp hội có bồ tát tên là Pháp Tự Tại nói: Các nhân giả! Sanh, diệt là hai. Pháp vốn không sanh, cũng không diệt. Đặng vô sanh pháp nhẫn; đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ nhất là Bồ Tát Pháp Tự Tại (法自在), bản dịch của Chi

Khiêm ghi là Pháp Tác (法作), Phạn văn là Dharmavikurvaṇa.

Do trí quán khởi từ hiện tướng sai biệt của các pháp, nên sự chứng nhập đạo lý bất nhị lấy tướng sanh diệt của các pháp làm bước đầu. Sanh diệt là sự phân biệt đầu tiên chung cho bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh và thọ giả, cũng như đồng thời là nền tảng kiên cố cho sự chấp trước vào ngã tướng và pháp tướng. Khởi tâm động niệm là sanh. Sanh rồi lại vọng tưởng duyên sanh nên sanh lại càng sanh. Có sanh tức có diệt; và đó là niềm tin ngoan cố của chúng ta. Bồ Tát Pháp Tự Tại ngay trên ba đế là tục đế, chân đế và đệ nhất nghĩa đế thực hành ba quán giả, không và trung mà thấu suốt cội gốc sanh diệt là vọng tưởng hư ngụy. Sanh diệt là tướng ràng buộc. Nếu thấy tướng như như tịch diệt của các pháp thì các pháp vốn là tướng giải thoát, chẳng hề có sinh, làm sao có diệt. Nếu thấy chúng sanh tánh thường rỗng lặng thì giải thoát còn không có, nói chi là ràng buộc. Thấy rõ nghĩa vọng sanh, vọng diệt của các pháp mà không bị pháp xoay chuyển, gọi là tự tại. Hơn nữa, vạn pháp tùy tâm hiện lượng khắp pháp giới nên bồ tát ở trung đạo mà khởi dụng quyền trí vô ngại; ở nhiều mà thao túng cái nhiều, ở hai mà diệu dụng cả hai, nên gọi là Pháp Tự Tại, hay Pháp Tác.

Vậy thì tại sao ta cứ mãi thấy các pháp cứ sinh diệt không ngừng? Một niệm bất giác khởi tam tế tướng, như đã nói nhiều ở các chương trước. Trong tam tế tướng, chuyển thức duyên theo hiện thức cảnh giới mà sinh lục thô là trí tướng, tương tục tướng, chấp thủ tướng, kế danh tự tướng, khởi nghiệp tướng, và nghiệp hệ khổ tướng. Trí tướng năng tri do không rõ cảnh giới là thức biến hiện, là pháp chấp câu sanh khởi. Y theo trí tướng mà tự tâm vọng sanh phân biệt chỗ sở tri, khởi ưa ghét

không ngừng, là pháp chấp phân biệt, gọi là tương tục tướng. Y theo niệm tưởng, chấp tướng tương tục của tự tâm, khởi câu sanh ngã chấp, gọi là chấp thủ tướng. Do duyên theo cảnh giới, chấp trước, so đo tính lường mà đặt tên cho các pháp, gọi là kế danh tự tướng. Từ trí tướng đến kế danh tự tướng là nhân của hoặc, khởi tạo nghiệp, gọi là khởi nghiệp tướng. Do nghiệp nhân mà cảm khổ quả, gọi là nghiệp hệ khổ tướng. Nếu biết sáu tướng thô thiển trên đều do hoạt dụng của thức phân biệt và chấp trước mà tu hành xa lìa, liễu ngộ và chứng pháp vô sanh, gọi là **vào pháp môn không hai**.

Tuy nhiên, nói pháp không sanh không diệt, nếu không suy xét, ngộ lý thấu đáo, thì dễ rơi vào thiên chân, lập ra tướng giả dối của pháp vô sanh. Đây dẫn đến quan niệm về Đại Ngã, Thượng Đế, Niết Bàn thiên không. Nguyên nhân sai lầm ở chỗ chấp vào tứ cú, loay hoay trong hí luận mà không thoát được kiềm tỏa của ngôn từ.

Nghĩa sanh diệt còn có thể hiểu linh hoạt trên nhân địa tu hành. Phan duyên là sanh. Nhiếp tâm là diệt. Đắm nhiễm là sanh. Tịnh tu là diệt. Động loạn là sanh. Tịch tịnh là diệt. Ứng dụng nghĩa linh hoạt này trong cuộc sống hàng ngày là khéo chuyển y. Khéo chuyển y thì đắc vô sanh, chứ không có cái gọi là pháp vô sanh để được.

Một sáng mai khi bạn thức giấc và bàng hoàng nhận ra giấc mộng đêm qua quả thực là đầy đủ những chuyện ngọt ngào và cay đắng thì hãy tự nhủ rằng cuộc đời cũng giống vậy thôi. Nhưng cái đáng nói là trong cơn mơ, chúng ta không hề biết mình đang mơ. Người thân yêu vui vầy là pháp hạnh phúc sanh. Ái biệt ly là pháp hạnh phúc đang diệt. Chúng ta không biết rằng sanh là pháp hư ngụy đang sanh, diệt là pháp giả dối đang

diệt. Ai hiểu thấu điều này và nhờ công phu tu định huệ mà chẳng chào đón hạnh phúc đang sanh hay níu giữ hạnh phúc đang diệt; là người đó đang hành theo Bồ Tát Pháp Tự Tại mà vào nghĩa không hai của lẽ sanh diệt vậy.

Phẩm này là chỗ chứng nhập của các bồ tát. Cái mê tuy là vọng, nhưng thực sự đa dạng. Có chúng sanh sâu nặng ngã chấp. Có chúng sanh khăng khăng chấp pháp. Nhưng chung quy căn bản vẫn xuất phát từ chấp tướng ngũ ấm là thực. Do đó Bồ Tát Pháp Tự Tại nói nghĩa sanh diệt của các pháp trước. Sanh diệt chính do y tha khởi và biến kế chấp. Hầu hết chúng ta có thể hiểu tánh biến kế chấp, nhưng vẫn còn mê tánh y tha khởi. Tánh y tha khởi ở các pháp cũng là vọng tưởng. Duyên khởi, cũng như nhân quả, đều là lý thể cho sự tồn tại của vạn pháp. Nếu hiểu câu nói *"bất muội nhân quả"* của Bá Trượng, thì ở lý duyên khởi, phải thấy được các pháp không hề đến với nhau để tạo mối tương quan cái này có nên cái kia có; hoặc để giả dối lập thành một cấu trúc giả hợp. Điều này chẳng phải bác bỏ nhân duyên sanh. Điều này ngăn chúng ta không lầm lẫn tưởng tượng cái chân lý vô thường là cái thường còn để mạnh dạn nói rằng bất nhị là tổng thể thống nhất các mặt đối lập. Vô thường là tưởng tượng. Cái biệt còn không có, nói chi cái tổng.

QUÁN NGŨ ẤM CHỨNG BẤT NHỊ

Như đã nói, thứ tự phát biểu của các vị bồ tát không phải là ngẫu nhiên. Trên là lấy sự sanh diệt của các pháp làm bước đầu thực tập. Nên nhớ phẩm này là chứng nhập nên chúng ta chú

trọng thực hành vì chỉ làm mới tự nghiệm được, chỉ tu mới nối liền ngộ và nhập. Tiếp theo là năm vị bồ tát đưa đạo lý bất nhị vào năm ấm, tức căn bản tạo nên chúng sanh.

KINH VĂN: **Bồ Tát Đức Thủ nói: Ngã, ngã sở là hai. Nhân có ngã, mới có ngã sở. Nếu không có ngã, thời không có ngã sở; đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ hai La Thập ghi là Bồ Tát Đức Thủ (德守), tên tiếng Phạn là Śrīgupta.

Sắc tướng quan trọng nhất đối với ta chính là thân ta. Do thân kiến mà khởi ngã chấp. Do chấp ngã mà chấp ngã sở. Do đó kinh văn đưa ra ngã và ngã sở là hai, nhằm phá vỡ cái chấp kiên cố nhất ở ta là ngã và thân kiến, hay nói cách khác là phá sắc ấm. Vị bồ tát phát biểu ở đây hiệu là Đức Thủ. Đức là tánh đức, Thủ là giữ gìn. Trong tánh đức thì không có phân biệt. Giữ gìn tánh đức là trong đối nhân xử thế không có thiên lệch, không phân biệt chấp trước. Ở bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả mà sanh phân biệt ngã và pháp. Ở pháp tướng mà có chọn lựa và thủ chấp; đó là đánh mất tự tánh đức bình đẳng. Sự chọn lựa và thủ chấp ấy đặt căn bản trên cái tôi và cái của tôi. Cái tôi càng tăng trưởng thì sự chấp trước vào cái của tôi càng kiên cố.

Từ thân kiến hay sắc ấm mà có sự phân biệt thành hai là ngã và ngã sở. Ngã là chính ta, là chánh báo. Ngã sở là cảnh giới y báo. Cảnh giới thuận ta là hạnh phúc. Cảnh giới nghịch ta là đau khổ. Do đó chúng sanh ở cảnh giới sinh tranh chấp, chiếm đoạt, gây hệ lụy đau khổ cho nhau. Đó là do không biết cảnh là do tâm sanh, quả là do nghiệp báo. Mặt khác, ta không biết rằng y báo do chánh báo chuyển, nên chẳng những ở thân tâm không tự điều phục mà còn dấn sâu vào tạo tác. Nếu nhận ra lý

bất nhị của tâm thức và cảnh giới thì sự trừ bỏ phân biệt và chấp trước hai tướng ngã và ngã sở chính là trở về tự tánh đức bình đẳng của chúng ta.

Nói về ngã, chẳng riêng về bản thân ta, mà còn bao hàm nghĩa tự tướng của các pháp. Phải thấy thật rõ nhất thiết pháp vô ngã; là tướng các pháp do biến kế chấp mà thành, là thuộc tánh của các pháp do vọng tưởng duyên sanh tức y tha khởi mà có. Đó là nghĩa sâu kín khó hiểu, khó ngộ, nên gọi là thâm mật. Đạt được lý thâm diệu ấy, gọi là thù thắng. Vì vậy bản dịch của Huyền Trang ghi chỗ chứng nhập bất nhị về ngã và ngã sở do Bồ Tát Thắng Mật (勝密) nói. Chi Khiêm ghi là Bồ Tát Thủ Bế (首閉). Thủ là chủ yếu, quan trọng nhất, Bế là che đậy, không thông; ám chỉ phân biệt thức và chấp trước thức là chỗ che lấp dầy đặc nhất đối với nghĩa không của các pháp. Khi trí tuệ thông suốt đạo lý bất nhị ở tâm thức và cảnh giới hay ở tánh tướng đều không của các pháp, việc làm của chúng ta tự nhiên sẽ bình đẳng trong đối người tiếp vật, chẳng bị ràng buộc ở sắc tướng, vì đã thực chứng sắc ấm hư vọng.

KINH VĂN: **Bồ Tát Bất Thuấn nói: Thọ, không thọ là hai. Nếu các pháp không thọ, thời không có được. Vì không có được, nên không thủ xả, không gây không làm; đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ ba là Bồ Tát Bất Thuấn (不眴), Phạn văn là Animisa.

Chỗ chứng nhập của vị bồ tát này là đạo lý bất nhị đi vào thọ ấm. La Thập và Chi Khiêm ghi là Bồ Tát Bất Huyễn (不眴), cũng cùng một mặt chữ, còn đọc là bất huyến hay bất thuấn. Huyễn đây không có nghĩa là giả, mà nghĩa là hoa mắt hay lóa mắt; còn đọc là thuấn. Tại sao lại có sự hoa mắt? Vì tâm bị mê

hoặc trước cảnh giới, nên mắt bị chóa lòa bởi sắc màu sặc sỡ. Nếu không bị các pháp mê chuyển, gọi là bất huyễn. Huyền Trang ghi là Vô Thuấn (無瞬); chữ thuấn đây khác với bên trên. Vô Thuấn là không chớp mắt, không nháy mắt. Nháy mắt, động mi là phản ứng của mắt nhìn khi bị ngoại vật tác động. Danh hiệu Bất Thuấn chỉ cho mắt tuệ thường sáng tỏ, không bị hư vọng ngăn che, Vô Thuấn có nghĩa là không khởi tâm động niệm trước các pháp.

Thế nào là thọ? Nghĩa thụ động của thọ là nhận thức cảm quan như chịu sự nóng lạnh, hay phản ứng tâm lý như biết sướng khổ. Bản La Thập ghi là thọ (受), có nghĩa nhận chịu. Bản Huyền Trang ghi là thủ (取), nghĩa là nắm lấy, chọn lấy, có nghĩa năng động hơn. Do ngã chấp và tâm phân biệt mà chúng ta đi từ cảm thọ qua thái độ chọn lựa tiếp nhận hay từ khước. Nói cách khác, do chấp tướng sai biệt mà có **thọ, không thọ là hai**. Truy tìm hạnh phúc để thọ nhận. Tìm cách tránh xa đau khổ để không thọ. Phàm phu vì chấp tướng cảnh giới nên thọ hay không thọ đều là vọng động tạo nghiệp nhân mà có quả báo. Nhị thừa và ngoại đạo không thấy thọ ấm là vọng tưởng hư minh mà đóng tai, bịt mắt ra sức từ chối không thọ cảnh giới lại là cực đoan khác. Cực đoan đó là giả dối lập ra cõi niết bàn thiên không, hoặc thiên đường tưởng tượng để linh hồn an nghỉ, hoặc một đại ngã chân thực để quay về. Thọ và không thọ đối nghịch, duyên nhau không ngừng, vọng sanh hư tưởng. Trừ cái thọ của phàm phu, bỏ tâm không thọ của ngoại đạo và nhị thừa tức là buông xuống vọng tưởng vậy.

Mặc dù chúng ta vẫn thường cảm nhận rõ ràng sự vật, thế nhưng thọ nhận hay nắm bắt được chúng là điều không thể được. Trong hội Lăng Nghiêm, Phật giảng rất rõ về thọ ấm. Ở

đây Bồ Tát Bất Thuấn không phủ định sự rõ ràng của cảm thọ; tuy hư ngụy nhưng minh bạch; nên không nói thọ là không thể được, chỉ nói **nếu các pháp không thọ, thời không có được**. Câu nói này nghĩa rất sâu, cần lấy ví dụ để hiểu. Ví dụ như khi gió thổi, ta mới cảm thấy mát lạnh. Không có gió thì không có cảm giác mát. Hay nói ngược lại cho rõ nghĩa hơn, nếu ta không cảm nhận có cái mát, tức là hiện không có gió; là nghĩa **không thọ thời không có được**. Gió là cảnh giới. Mát là thọ ấm. Gió và mát liên hệ mà cùng có, tức giới và nhập nương nhau mà có, không thể hiện hữu độc lập. Do vậy, nhập không có thì giới cũng không. Mặt khác, thọ không hề tự có, nên không thọ, nghĩa đối lập cũng không thành. Cũng trong ví dụ trên, nếu nói riêng gió là sự thay đổi áp suất không khí thì phân tích tận cùng, tánh động của gió là y tha khởi, tướng khối khí lưu chuyển của gió là duyên cái khác mà có; nhưng thực ra tướng gió xưa nay vẫn vậy, chẳng phải mới có, nên gọi là như, không thêm không bớt, và không hề lẫn lộn với bất kỳ pháp tướng nào khác; rốt ráo là bất khả đắc. Tóm lại, thọ hay không thọ đều bất khả đắc.

Từ sự bất khả đắc này mà người trí xa lìa sự chọn lựa thọ hay không thọ vì hai sự vọng động ấy đều từ tâm chấp trước. Do bất khả đắc và không chấp trước nên không có phân biệt lựa chọn; kinh văn nói là **vì không có được, nên không thủ xả**. Nếu nhận ra thọ ấm là vọng tưởng hư minh thì không có chuyện giữ hay bỏ. Cát Tạng giải thích ngắn gọn: *"Xưa chẳng thấy có thọ để chấp thủ, nay cũng không thấy để xả bỏ, nên nói không thủ không xả"*. Nếu nhận ra thọ ấm là vọng tưởng hư minh thì dù cảnh giới trước mắt là chão dầu ở địa ngục, là chỗ lang thang của ngạ quỷ, hay nơi nhơ nhớp của súc sanh cũng chẳng thể làm ta động mi máy mắt. Đã không giữ không bỏ thì không tạo

tác. **Không gây không làm**, là chẳng phải nói về nhân quá khứ, vì nhân quả không sai. Kinh văn nói **không gây không làm**, là nói về hiện tại do không còn chấp trước nên không có tạo tác, chẳng có tâm hành. *"Chẳng tạo nghiệp sinh diệt, nên nói là không tạo tác, không tạo tác cho nên duyên sinh tử đoạn dứt, duyên sinh tử đoạn dứt thì chánh quán cũng quên, cho nên nói chẳng làm"* (Cát Tạng). Bồ Tát Bất Thuấn ở thọ ấm mà thể nhập đạo lý bất nhị, chẳng còn vọng động, tức là thể nhập tâm như như bất động vậy.

KINH VĂN: **Bồ Tát Đức Đỉnh nói: Nhơ, sạch là hai. Thấy được tánh chơn thật của nhơ, thời không có tướng sạch. Thuận theo tướng diệt; đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ tư là Bồ Tát Đức Đỉnh (德頂), Phạn văn là Śrīkuṭa.

Bồ Tát Đức Đỉnh ở tưởng ấm mà chứng pháp bất nhị. Nếu sự chấp trước hiện rõ ở sắc và thọ ấm thì sự phân biệt có phần nặng hơn ở tưởng ấm vì đây là phạm vi của phân biệt thức thứ sáu. Phân biệt là tác dụng của ý thức so sánh, sắp xếp, phân loại và phán đoán giá trị của các pháp. Phân biệt chỉ có tính thực dụng, không có nghĩa chân thực. Vì tánh y tha khởi nên tất cả pháp không có thuộc tánh thật riêng của nó; chỗ này Kinh Lăng Già gọi là *tánh tự tánh không*. Lấy hai pháp đối đãi là nhơ sạch làm dụ. Một vật gọi là nhơ, chẳng phải vật đó thật có tánh nhơ. Một vật được cho là sạch, chẳng phải vật đó thật có tánh sạch. Quán sâu tánh một vật thì không có tiêu chuẩn thế nào là cáu bẩn. Nhơ không rõ, thì sạch ở đâu? Nói như vậy không có nghĩa là trừ tuyệt hiện tướng đang nhơ, vì như thế là bỏ dụng. **Thấy được tánh chơn thật của nhơ** là không, thì không chấp vào hiện tướng đang nhơ, không lấy tướng sạch chấp trừ tướng nhơ; kinh văn viết: **thời không có tướng sạch**. Tuy không chấp,

nhưng có thể chuyển. Đây chính là diệu dụng chuyển phân biệt thức thành trí quán diệu sâu vì lợi ích của tự độ độ tha.

Tham sân si là cấu. Giới định huệ là tịnh. Thấy rõ ba độc là pháp hư vọng, tánh nó là không, tướng nó là giải thoát thì ba vô lậu học chỉ là phương tiện tu học để đối trị ba độc. Là phương tiện nên cần thiết có để đạt cứu cánh dứt trừ vọng tưởng. Là hư vọng nên chưa hề bám dính chân tâm. Gom nghĩa của pháp và phi pháp như trên mà không thấy hai tướng, chính thực là **thuận theo tướng diệt**.

Học theo Bồ Tát Bất Thuấn ở thọ ấm mà trừ chấp trước, bỏ y tha, tâm không vọng động thì pháp tánh như như. Học theo Bồ Tát Đức Đỉnh ở tưởng ấm mà xả phân biệt, trừ biến kế, xa lìa hai tướng thì pháp tướng tịch diệt; nên nói: **Thuận theo tướng diệt; đó là vào pháp môn không hai**. Do phá trừ phân biệt thức để chứng nhập pháp bất nhị nên nói lời phát biểu ở đây là Bồ Tát Đức Đỉnh (德頂); hàm ý thiện đức cao nhất là vô phân biệt. Bản dịch của Huyền Trang ghi đây là lời của Bồ Tát Thắng Phong (勝峰), nghĩa là đỉnh cao vượt trội nhất, chỉ cho phân biệt thức thứ sáu tuy hiểu biết các thứ nhưng lại là cái biết sai lầm nhất. Tuy sai lầm nhất, nhưng nếu khéo biết chuyển thì nó sẽ đắc lực nhất cho việc quán chiếu; đó là ở tưởng ấm mà đạt nghĩa không hai. Chi Khiêm ghi là Bồ Tát Thủ Lập (首立); thủ là trước nhất, lập là thành lập, hoàn thành. Nghĩa là sự lập thành các tướng sai biệt trước tiên là do ý thức mê lầm; cũng có thể hiểu sâu hơn là thành tựu trọng yếu trước nhất, chỉ cho thiết yếu đầu tiên là chuyển Ý thức thành Diệu Quan Sát Trí, tức chuyển phân biệt thức thành *phân biệt diệc phi ý* của ngài Vĩnh Gia Huyền Giác.

Về chuyển thức thành trí, thiền sư Huệ Hải viết: *"Yên tịnh,*

không, lặng, tròn sáng, chẳng động là Đại Viên Cảnh Trí. Đối các trần không khởi yêu ghét tức là hai tánh không, hai tánh không là Bình Đẳng Tánh Trí. Hay vào cảnh giới các căn khéo phân biệt mà chẳng khởi loạn tưởng, được tự tại là Diệu Quan Sát Trí. Hay khiến các căn tùy sự ứng dụng, thảy vào chánh định, không có hai tướng là Thành Sở Tác Trí" (Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn, Thích Thanh Từ dịch). Chẳng phải có hai cái riêng biệt là thức và trí. Chỉ một tâm do ta khởi dụng mà khác biệt thôi. Chắc hẳn bạn không quên lời ông Duy Ma Cật nói với tôn giả Ưu Ba Ly: **Vọng tưởng là nhơ, không vọng tưởng là sạch. Điên đảo là nhơ, không điên đảo là sạch**.

KINH VĂN: **Bồ tát Thiện Túc nói: Động, niệm là hai. Không động thời không niệm. Không niệm thời không phân biệt. Thông suốt lý ấy là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ năm là Bồ Tát Thiện Túc (善宿), Phạn văn là Sunakṣatra.

Nói về động niệm ở đây là nói đạo lý bất nhị đi vào hành ấm. Như đã đề cập qua nhiều nơi trong các chương trước, tam tế tướng máy động bằng một niệm bất giác. Đã vọng động, thì động mãi không ngừng; là nghiệp tướng vô minh hay nghiệp thức A Lại Da biến thành chuyển tướng hay vọng thức chấp trước phân biệt. Vọng thức liền hiện tướng cảnh giới, hiện liên tục bất tận. Trình tự không ngắt khoảng đó là khởi tâm động niệm. Do nghĩa động chuyển không ngừng nên chỗ chứng nhập bất nhị ở đây là hành ấm, hay chấp trước thức thứ bảy. Bồ Tát Bất Thuấn chứng bất nhị ở thọ ấm như nói bên trên, là xả bỏ chấp trước ở các căn. Ở đây, Bồ Tát Thiện Túc triệt để nhổ tận gốc cái động lay âm ỉ, ẩn mật, thâm u, động mà như chẳng động; tức chấp trước thức Mạt Na, trong Kinh Lăng Nghiêm, Phật

gọi là vọng tưởng u ẩn.

Ngài La Thập nói: *"Tâm mê hoặc vừa máy khởi gọi là động, chấp giữ tướng sâu nặng gọi là niệm"*. Động niệm không ngừng, xoay vần làm duyên cho nhau hình thành ba sự tương tục của thế giới, chúng sanh và nghiệp quả. Tư tưởng triết học xưa nay chỉ thấy được từ hai mặt đối lập mà sinh vận động và phát triển; và do thấy được mâu thuẫn và thống nhất của hai mặt đối lập mà khởi tưởng sự chuyển động là thực có và vĩnh viễn. Điều này có thể dẫn chứng bằng biểu tượng thái cực đồ của Kinh Dịch trong triết học Trung Quốc cổ đại hay bằng biện chứng pháp duy vật của Karl Marx. Phải biết rằng cái động là vọng, vì chẳng phải thực có các mặt đối lập để sinh ra chuyển động. Động còn không thực, thì niệm tưởng chấp trước chẳng sanh.

Chuỗi khởi tâm động niệm là trình tự không ngắt khoảng, là một tướng vọng tâm bao gồm ba tướng A Lại Da máy động, Mạt Na thức chấp trước, và Ý thức phân biệt, xoay vần duyên nhau giả dối dường như tạo sanh một thực thể đang sống động là chính ta, căn nguyên của thế giới. Trừ bỏ tướng vọng thì chân tướng bất nhị của vũ trụ nhân sinh liền hiện tiền. Do đó, kinh văn viết: **Không động thời không niệm. Không niệm thời không phân biệt. Thông suốt lý ấy là vào pháp môn không hai**. Tuy động niệm là hai, là không ngừng, nhưng các pháp vốn không hề đến với nhau mà tạo sanh nên chưa hề có pháp động. Tâm vốn rỗng lặng, không hề có một pháp, nên chưa hề có niệm. Động niệm là vọng tâm. Vọng tâm chẳng cội gốc nên chẳng thể ngừng nghỉ. Thấu được lý vọng không có gốc, tức đã an trụ vậy; gọi là được chỗ trú tốt lành, chính là nghĩa của danh hiệu Thiện Túc Bồ Tát.

Bản dịch của La Thập và Chi Khiêm đều ghi là Thiện Tú, còn đọc là Thiện Túc (善宿), nghĩa là ngôi sao tốt lành. Tú hay túc cũng có nghĩa là nơi an trú. Bản dịch của Huyền Trang ghi là Diệu Tinh (妙星), nghĩa là vì tinh tú kỳ diệu. Ngôi sao đang nhấp nháy sáng kia chính là tượng hình cho tâm thức chúng sanh. Nhấp nháy là động, là vọng, không thực. Bám vào sự nhấp nháy máy động; đó là thức, và hễ là thức thì máy động không ngừng. Chẳng thấy tính nhấp nháy, chỉ thấy được cái sáng của vì sao là thực chứng chân tánh của thức là trí biết vô cùng tận, là nơi an trú rốt ráo, là chân tâm tự tánh Phật của chính mình nên gọi là thiện diệu.

KINH VĂN: **Bồ Tát Thiện Nhãn nói: Một tướng, không tướng là hai. Nếu biết một tướng tức là không tướng, cũng không chấp không tướng mà vào bình đẳng; đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ sáu là Bồ Tát Thiện Nhãn (善眼), Phạn văn là Sunetra.

Lời phát biểu này nghĩa rất sâu vì đã tới biên tế của tâm thức. Khó mà tự chứng tâm thức, nên trước tiên tôi bắt đầu từ cách các nhà chú giải xưa xét nghĩa của **một tướng, không tướng** như thế nào.

Các pháp đồng một thể chân; đó là nhất tướng. Nói riêng từng pháp, hiện tướng là hư vọng, là không có tướng chân thực, nên gọi là vô tướng. Nhất tướng là thể chân, tuy chân thực có nhưng không thấy được, là bất khả đắc. Các pháp hữu vi tuy đang có, nhưng chân thực không; gọi là vô tướng, cũng bất khả đắc. Nhất tướng và vô tướng vì bất khả đắc, chỉ có thể quan niệm được khi không rời nhau; gọi là không hai. Biết một tướng tuy không thể thấy nhưng là cái chân, nên không chấp có pháp hữu vi. Biết hiện tướng là không thực, cũng chẳng chấp cái thực

tướng là riêng ngoài hiện tướng. Thể chân (hữu) và hiện tướng (vô) đều lìa; gọi là bất nhị. Đây là cách giải thích của Huệ Viễn, đặt căn cứ trên hoán đổi nghĩa hữu vô. (Cần nhắc lại đây là Tịnh Ảnh Tự Huệ Viễn, 523-592, khác với Lô Sơn Huệ Viễn, 334-416, là sơ tổ Tịnh Tông).

Trạm Nhiên giải thích tương tự, có phần rõ nghĩa hơn, vì từ hiện tướng của pháp tiếp cận được danh tướng. Từ một thể chân là thực có, gọi là một tướng. Thể chân đó cùng với hiện tướng các pháp không phải đồng, không phải khác. Hiện tướng các pháp tuy muôn vàn nhưng không thực, bất khả đắc nên gọi là không tướng. Hiện tướng các pháp tuy nhiều nhưng không ngoài một tướng chung. Ví dụ như vô vàn cái bình bằng đất nung, bằng kim loại hay bằng gỗ, với đủ kiểu hoa văn, cũng không ngoài tướng bình. Nhưng tướng chân thực của bình thì không thể quan niệm hay hình dung cụ thể được, không thể thấy hay sờ mó được, nên cũng là không tướng. Thể chân và hiện tướng, tướng chung hay tướng riêng đều là giả danh đối đãi, nên là bất nhị. *"Nếu không được một tướng, cũng không được không tướng, mà một tướng, không tướng đều không, nên gọi là bất nhị môn"*. Đây là căn cứ trên Thích Luận mà giải. Ở đây Trạm Nhiên muốn nói hiện tướng (sự vật cụ thể) và danh tướng (khái niệm) đều không thể chứng minh tính thực có của các pháp; nghĩa là thực tướng vạn pháp không thể khám phá được ở hiện tướng và danh tướng. Không thể được thì chẳng nên chấp danh chấp hiện; là nghĩa bất nhị.

Trạm Nhiên còn có cách giải thích khác căn cứ trên Kinh Tăng Nhất A Hàm. Nếu biết tất cả tướng từ tâm sanh, *"không được tướng một tâm, thì cũng không được tất cả tướng từ tâm sanh"*. Điều này nghĩa là ở tướng, không thể lập nghĩa một đối đãi với

nghĩa nhiều; nói cách khác, một tướng tâm hay nhiều tướng ở pháp rốt ráo thanh tịnh bình đẳng; là nghĩa bất nhị.

Hơn nữa, thu ấm giới nhập về Như Lai Tạng, vẫn còn một tướng không; tướng không này cũng chẳng thể được, vì nó không là đối tượng của nhận thức, và ta không có cách nào thấy biết được nên tạm gọi là không tướng. Rốt ráo một tướng, không tướng đều bất khả đắc nên gọi là bất nhị. *"Lại dựa theo ba thoát môn, dùng mười tám không mà phá tất cả pháp, cũng còn có cái không, nên nói là một tướng. Kế phá bệnh không. Bệnh không cũng không, nên gọi là không tướng. Không được không tướng, cũng không có vô tướng, nên nói nhất tướng, vô tướng cũng không thể được, gọi là nhập Bất nhị pháp môn"* (Trạm Nhiên – Duy Ma Kinh Lược Sớ).

Cát Tạng viết: *"Nhất tướng là pháp hữu vi, vô tướng là pháp không. Như cây trụ có tướng tròn, không có tướng tròn gọi là vô tướng. Vả lại, không là nhất tướng, pháp không cũng không, cho nên gọi là vô tướng. Nay bặt cả hai"* (Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ). Cát Tạng nói nhất tướng là tướng cụ thể của sự vật bị hạn định trong sanh diệt nên không thể truy cứu đâu là hình tướng thực của nó; miễn cưởng thì chỉ có danh từ, khái niệm nhưng danh tướng cuối cùng cũng không thể chạm tới được, vì vậy không nên chấp tướng có và tên gọi của pháp. Khuy Cơ cũng đồng quan điểm trừ bỏ bám víu vào hiện tướng và danh tướng của các pháp nên nói: *"Nhất tướng tức là lý cộng tướng...không có cộng tướng, cũng không có tự tướng, tự tướng tức là tướng sai biệt. Biết rõ hai tướng hữu vi cộng và tự này đều không, cũng là thể không, chân không tướng, biết được lý hữu vi và vô vi này, hai trí bình đẳng thì gọi là vào chẳng hai"* (Thuyết Vô Cấu Xứng Kinh Sớ).

Tăng Triệu viết: *"Nói một tức muốn trừ hai, chứ chẳng phải nói thực là một. Nói không tức muốn trừ có, chứ chẳng nói thực không. Nhưng người mê nghe nói một liền chấp tướng một, nghe không thì chấp tướng không, vì thế mà có hai"* (Chú Duy Ma Kinh). Tăng Triệu tuy không chú giải thế nào là một tướng và không tướng, nhưng lời ông chỉ thẳng thói quen của tư duy phân biệt chấp trước. Do đó nếu nói vọng, liền có chân. Nếu nói chân, tức có vọng. Pháp vọng là có tướng. Pháp chân là không tướng. Nếu không xa lìa thế đối đãi, chân cũng thành vọng, chẳng bao giờ chứng nhập được thực chân.

Tóm lại, các bậc tiền bối xem xét pháp tướng từ nhiều tướng về một tướng, từ một tướng về không tướng, tướng không cũng không. Do đó mà ở không mà chẳng chấp không, ở một mà không chấp một, ở nhiều mà chẳng thấy nhiều. Tất cả đều vào bình đẳng vì tất cả tướng đều là hư vọng. Chú giải của các bậc tiền bối trên có giá trị tham khảo, nhưng theo tôi, không thích hợp làm chúng ta hiểu và học tập được chỗ thực chứng của Bồ Tát Thiện Nhãn.

Nếu nói riêng về pháp, một tướng là hiện tướng của các pháp, chính là nhất hiệp tướng mà Tu Bồ Đề nói đến trong Kinh Kim Cang: *"Nhược thế giới thật hữu giả, tắc thị nhất hiệp tướng. Như Lai thuyết nhất hiệp tướng tắc phi nhất hiệp tướng, thị danh nhất hiệp tướng"* (Nếu thế giới thật có, ắt là một hợp tướng. Như Lai nói một hợp tướng tức không phải một hợp tướng, ấy gọi là một hợp tướng). Chúng ta thường thao thao nói duyên hợp duyên tan là giả; đó là nói theo trí thức, chẳng phải trí chứng. Hiện tướng của các pháp là giả tướng do tánh y tha khởi, là giả danh do biến kế chấp. Cần phải thấy được y tha khởi là vọng tưởng, vì các pháp trụ pháp vị, không hề động lay,

đi đến, tụ hội hay chia lìa; hay nói cách khác, hiện tướng, tướng cụ thể của pháp, và ngay đến tướng chung, tướng danh tự đều là giả dối do chấp trước và phân biệt mà có; tức là phải thấy được thức ấm là gốc vô trụ của pháp.

Bồ Tát Thiện Nhãn do chứng cội gốc của pháp vọng mà vào bất nhị. Thứ tự các bồ tát phát biểu không phải ngẫu nhiên. Theo mạch kinh văn, có thể nói chỗ chứng nhập của vị bồ tát này là thức ấm, tức cội gốc của pháp vọng. Bản dịch của La Thập và Chi Khiêm ghi là Thiện Nhãn (善眼). Huyền Trang ghi là Diệu Nhãn (妙眼). Nhãn là mắt, còn có nghĩa là chỗ trọng yếu. Thiện Nhãn là chỗ trọng yếu kỳ diệu. Trọng điểm kỳ diệu đó chính là tạng thức. Mê thì là A Lại Da. Giác thì là Như Lai Tạng. Bồ Tát Thiện Túc thực chứng hành ấm là vọng, nhưng thức ấm nhỏ nhiệm, cực kỳ vi tế, dễ bị lầm là chỗ thực, và nhất định là nơi phát xuất mọi mê vọng; đó là còn giữ **một tướng** vọng thức. Chân thức hay thức tinh nguyên minh vốn không tướng. Dường như có biên tế giữa vọng và chân. Chỗ này không có lối cho biện giải tỏ bày. Vì thế mà Bồ Tát Thiện Nhãn nói trực tiếp: **Nếu biết một tướng tức là không tướng, cũng không chấp không tướng mà vào bình đẳng; đó là vào pháp môn không hai**, tức mặc dù không thể biện minh nhưng lại có cách thể nhập: chỉ khi hai thức phân biệt và chấp trước hoàn toàn chuyển thì chân thức hiển lộ cũng là lúc pháp giới hiện tự tánh viên thành.

BẤT NHỊ TRÊN NHÂN ĐỊA PHÁT TÂM VÀ PHƯƠNG TIỆN PHÁP MÔN

KINH VĂN: **Bồ Tát Diệu Tý nói: Tâm bồ tát, tâm thanh văn là hai. Quán tướng của tâm vốn không, thời không có tâm bồ tát, không có tâm thanh văn; đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ bảy là Bồ Tát Diệu Tý (妙臂), Phạn văn là Subāhu.

Tôn hiệu của Bồ Tát Diệu Tý cũng có nghĩa biểu pháp. Diệu là khéo léo thần kỳ. Tý là cánh tay. Diệu Tý ám chỉ sự nối liền từ suy nghĩ đến việc làm; đây có nghĩa nhân địa phát tâm tu giải thoát và thủ pháp, phương tiện hoàn thành mục đích đó. Tâm thanh văn là nói gọn chung cho sự phát tâm của nhị thừa. Nhị thừa sợ sanh tử hiện có, tìm niết bàn thiên không. Bồ tát thấu rõ phiền não tức bồ đề. Đó là sai biệt **tâm bồ tát, tâm thanh văn là hai**. Chấp vào sự sai biệt ấy, mà có chọn lựa, tranh chấp và bài xích, là chưa hiểu nghĩa chư Phật hiện ứng hóa thân, tùy tâm ý chúng sanh, đáng dùng thân nào để độ thì hiện thân ấy để độ.

Chúng sanh chìm trong dục lạc, ngã chấp và pháp chấp nặng hơn núi thì nói tham sân si là thuốc độc, thân người là vô thường, vạn vật do nhân duyên sinh. Chúng sanh ngoan cường bảo thủ cái thấy, nghe, hiểu biết của mình thì Kinh Lăng Nghiêm nói tri kiến lập tri, Kinh Lăng Già nói vọng tưởng duyên sanh. Tóm lại, chúng sanh có bao nhiêu phân biệt, chấp trước, dù vi tế đến đâu, Phật cũng có phương tiện giúp trừ tận gốc. Vì **tướng của tâm vốn không**, như huyễn như hóa, và vì tánh của thức vốn vọng động, không chỗ trụ nên chỗ chấp trước không thật vững chắc, dễ bị bật nhổ. Chỗ bám cạn cợt thì chỉ cần que cời nhỏ là trốc cả gốc rễ. Chỗ bám sâu thì cần đòn bẩy

to dài. Do vậy nên trên nhân địa tu hành, phải thấy nghĩa phương tiện của pháp môn không tiểu không đại, không cạn không sâu. Đó là ở tự thân, ta được chọn lựa bình đẳng. Còn đối với người, ta chẳng cần thiết có tâm phê phán, bài xích; ngược lại, cần phải thấy mọi người là hiện thân của Phật, bồ tát tùy tâm địa của chính ta mà biểu diễn phương tiện pháp môn thanh văn hay bồ tát để độ chính chúng ta chứ không ai khác. Chỉ cần chân thành tự xét không rơi vào hai tướng. Nếu còn thấy mình đang rộng mở tấm lòng cứu vớt chúng sanh, cùng với tâm muốn xa lìa cõi đời trần tục đều là vọng tưởng. Trên nhân địa tu hành với tâm tưởng như vậy thì ngã chấp và pháp chấp vẫn còn nguyên. Đem tâm phân biệt và sanh diệt mà tu thì chẳng thể nào chứng quả bình đẳng và thường còn. Mục đích chỉ có một, thủ pháp thực hiện thì nhiều. Nếu khéo dùng thì vô lượng phương tiện pháp môn đều là diệu thiện. Bản dịch của Chi Khiêm ghi là Bồ Tát Thiện Đa (善多) thiện là khéo, đa là nhiều; tuy nhiều nhưng cách nào cũng khéo.

Tính chặt chẽ của kinh văn thể hiện rất rõ qua thứ tự phát biểu của các bồ tát. Thành tựu quán chúng sanh được nghĩa vô sanh nên Bồ Tát Pháp Tự Tại là người đầu tiên trình bày chỗ chứng nhập pháp bất nhị. Đứng trên tư thế mình đang là một chúng sanh đầy đủ năm ấm mà khởi tu, nên có năm vị bồ tát kế tiếp là Đức Thủ, Bất Thuấn, Đức Đỉnh, Thiện Tú, và Diệu Nhãn chứng nhập pháp bất nhị ở năm ấm. Có tu nên có chứng. Không tu không chứng. Trên nhân địa của sự tu, trước hết phải xét sự phát tâm và phương tiện pháp môn đều bình đẳng nên Bồ Tát Diệu Tý nói **không có tâm bồ tát, không có tâm thanh văn**.

KINH VĂN: **Bồ Tát Phất Sa nói: Thiện, bất thiện là hai. Nếu không khởi thiện và bất thiện, vào gốc không tướng**

mà thông suốt được, đó là vào pháp môn không hai.
Bồ Tát Sư Tử nói: Tội, phước là hai. Nếu thông đạt được tánh của tội, thì tội cùng phước không khác, dùng tuệ kim cang quyết liễu tướng ấy, không buộc không mở, đó là vào pháp môn không hai.

Thành tựu của việc học hành bước đầu quyết định bởi định hướng đúng đắn về môn học, sau là do dụng công thâm nhập. Cũng giống như sự giáo dục ở trường lớp trong xã hội có các môn học khác nhau, việc tu học Phật Pháp cũng có phân khoa là giới học, định học và tuệ học.

Vị thứ tám là Bồ Tát Phất Sa (弗沙), Phạn văn là Puṣa.

Bồ Tát Phất Sa chứng nhập pháp bất nhị ở giới học. Phất là trừ khử. Sa là gạn bỏ. La Thập gọi tên này có lẽ là do từ này trong Hán tự có phần đồng âm với Phạn văn (Puṣa), và do nghĩa trừ bỏ của tên Hán tự này thích hợp để hàm ý giới học là trừ bỏ cái ác. Chi Khiêm dịch là Phụng Dưỡng (奉養) nghĩa là chăm sóc nuôi dưỡng và Huyền Trang ghi là Dục Dưỡng (育養) cũng có nghĩa nuôi lớn; cả hai đều có ý chỉ giới học là giáo dục và tăng trưởng huệ mạng. Hơn nữa, danh hiệu Puṣa trong Phạn văn cũng có nghĩa là nuôi dưỡng.

Thiện, bất thiện là hai. Trong giới học, ở thân, khẩu, ý nghiệp mà ngăn trừ việc ác, trưởng dưỡng điều lành là thiện; gọi là tu giới. Tu giới để trừ bỏ phiền não cho mình và chúng sanh, tức là bỏ điều bất thiện. Tu giới hướng tới giải thoát, dù là giải thoát của nhị thừa hay của bồ tát, đều là thiện. Đắm sanh tử là bất thiện. Ở sanh tử mà phát tâm tu hành là thiện. Tu hành với tâm chán chường sanh tử, cầu nhập niết bàn là bất thiện. Đắc vô sanh nhẫn, không thủ chứng niết bàn mà khởi bi nguyện độ sanh là thiện. Tu ngũ giới thập thiện vì cầu phước báo nhân

thiên là bất thiện, nhưng vì không muốn tổn hại chúng sanh thì là thiện. Như vậy, nghĩa thiện hay bất thiện không phải ở tướng, mà ở tâm chấp trước phân biệt. Nếu hiểu được điều này thì không khởi niệm thế này là thiện, thế kia là bất thiện; chỗ này kinh văn gọi là **vào gốc không tướng**. Nhập vô tướng tế thì ngộ không có hai tướng thiện ác, không bị ràng buộc bởi quan niệm đạo đức hay phi đạo đức mà tự tại trong việc làm có mục đích duy nhất là làm lợi ích chúng sanh. Trong nghĩa này thì giới học là để ngăn hại cho mình và người, chỉ là tướng dụng mà thôi. Giới tướng là không. Giới tánh cũng không; vì xứng tánh là thiện, không tương ưng tự tánh bình đẳng là bất thiện vậy.

Vị thứ chín là Bồ Tát Sư Tử (師子), Phạn văn là Siṃha.

La Thập và Huyền Trang đều dịch danh hiệu vị bồ tát này như thế, có nghĩa là bậc thầy có đức hạnh đáng noi theo. Chi Khiêm ghi là Sư Tử Ý (師子意), nghĩa là điều suy nghĩ của vị thầy gương mẫu. Bồ Tát Phất Sa do thấu suốt nghĩa thiện ác trên nhân, nên có cái nhìn đúng đắn mà thể nhập pháp bất nhị ở giới học. Bồ Tát Sư Tử cứu xét nghĩa tội phước trên quả, vào cửa không hai mà dụng công trì giới ở nhân địa tu hành. Trên quả thì tội là cảnh giới đau khổ phải nhận chịu, tức quả báo xấu. Phước là cảnh giới hạnh phúc đang hưởng do nhân lành quá khứ. Tội và phước đều do nhân duyên sanh nên nó phải là như vậy, không thể khác. Vì như thị nên chẳng phải không. Tuy nhiên tội và phước do nhân duyên sanh nên đương thể tức không, liễu bất khả đắc, nghĩa là không thực có. Cũng chính vì do tâm địa quá khứ hóa hiện quả hiện tại nên **tội cùng phước không khác**; tùy tâm tưởng sanh nên cũng tùy tâm tưởng mà diệt, nghĩa là nhất định có thể chuyển. Dùng trí tuệ Bát Nhã

hiểu thấu nghĩa tội phước, nên ở cảnh giới nghiệp quả xấu hay tốt, tâm không vọng động, chuyên tâm tu chuyển nghiệp thành nguyện. Ở đây, vai trò của huệ học góp phần quan trọng trong việc trì giới; nên kinh văn viết: **dùng tuệ kim cang quyết liễu tướng ấy**. Do thâm tín nhân quả, liễu nghĩa tội phước mà tu giới, **không buộc không mở**, nghĩa là không khắc nghiệt ép mình, cũng không buông lung cẩu thả, và đối với hiện pháp đang chuyển, chẳng bị mê hoặc trôi lăn theo, cũng không bỏ mặc phớt lờ. Đó là trên quả tội phước mà tu nhân ở giới học. Hiểu suốt lý đó là bồ tát sợ nhân; không thông đạt thì là chúng sanh sợ quả. Hiểu suốt lý đó tức là *bất muội nhân quả* vậy.

KINH VĂN: **Bồ Tát Sư Tử Ý nói: Hữu lậu, vô lậu là hai. Nếu chứng được các pháp bình đẳng thời không có tưởng hữu lậu và vô lậu, không chấp có tướng cũng không chấp vô tướng; đó là vào pháp môn không hai.**

Bồ Tát Tịnh Giải nói: Hữu vi, vô vi là hai. Nếu lìa tất cả số thời tâm như hư không, dùng tuệ thanh tịnh không có chướng ngại, đó là vào pháp môn không hai.

Vị thứ mười là Bồ Tát Sư Tử Ý (師子意), Phạn văn là Siṃhamati.

Hai vị bồ tát kế tiếp chứng nhập pháp môn bất nhị trong định học và huệ học là Bồ Tát Sư Tử Ý và Bồ Tát Tịnh Giải. Định học nhằm mục đích phá trừ phiền não. Huệ học tiêu trừ mê hoặc. Định huệ đan kết thông nhau, hỗ tương lẫn nhau nên chỗ chứng nhập của hai vị bồ tát này bao gồm tu định và tu huệ. Chúng sanh đối với các pháp do chấp trước, phân biệt mà nảy sinh nhiều niệm tưởng sai khác. Do đó các pháp xuất hiện với những tự tánh vọng tưởng như đẹp xấu, nhơ sạch, thiện ác... Nghĩa là vạn pháp vốn thể tánh thanh tịnh và viên mãn nay bị

nhiễm trước mà hiện hữu trước mắt chúng sanh như một cái gì có tự tánh sai biệt. Pháp tướng bị ô nhiễm do quan niệm mê muội khiến phiền não phát sanh; gọi là **hữu lậu**. Nhiễm là hữu lậu, tịnh là vô lậu; cả hai đều là do chúng sanh tưởng tượng. Nếu thông suốt các pháp vốn bình đẳng thì chẳng niệm chấp pháp đây thế này, pháp kia thế khác. Chúng ta đã bị mê hoặc từ vô thủy, nay muốn tu định thì phải xa lìa tướng đối đãi của nhiễm tịnh, chẳng chấp hai tướng có và không; đó là ở pháp tướng mà không khởi tưởng lậu và vô lậu, cũng chẳng khởi một niệm về tướng.

Trạm Nhiên giải thích lậu là pháp thế gian sanh tử, vô lậu là pháp niết bàn thiên không: *"Nếu quán tánh lậu và vô lậu này là một tánh, bình đẳng không sai khác, không phải sinh tử lậu, cũng không phải niết bàn vô lậu. Vô lậu tức là không tướng, lậu tức là có tướng. Khi thấu đạt tánh này thì không còn chấp trước vào tướng nhị biên, tức là nhập trung đạo bất nhị pháp môn"*; ở đây cần nói rõ thêm là thực chứng đạo lý bất nhị trong định học. Tại sao? Vì khởi tưởng lậu và vô lậu đều do tâm ý bị ám muội chấp trước pháp tướng. Nếu không muốn bị pháp tướng mê hoặc, tất phải tu định vậy. Định học muốn thành tựu, cần phải sáng suốt thấu rõ hai tướng lậu và vô lậu chỉ là do tâm ý vọng tưởng mà có. Sự sáng suốt minh bạch ấy là huệ học góp phần thành tựu định học vậy. Danh hiệu Bồ Tát Sư Tử Ý (師子意) có nghĩa rất sâu sắc. Sư là bậc thầy, tử là tiếng tôn xưng, ý là tâm ý. Sư Tử Ý là bậc thầy có tâm trí sáng suốt không bị mê hoặc. Huyền Trang ghi là Sư Tử Huệ (師子慧) cũng cùng một nghĩa, có phần thiên về ý chỉ trí tuệ. Chi Khiêm dịch là Dũng Ý (勇意) có phần nghiêng về ý chỉ định lực dũng mãnh.

Vị thứ mười một là Bồ Tát Tịnh Giải (淨解), Phạn văn là Sukhādhimukta.

Danh hiệu của Bồ Tát Tịnh Giải ẩn ý chỉ chỗ biện giải thông suốt là do trí huệ thanh tịnh. Bản của Huyền Trang ghi là Tịnh Thắng Giải (淨勝解) nhấn mạnh thêm nghĩa thù thắng của sự biện biệt. Lời phát biểu của vị bồ tát này là kết hợp mật thiết của định huệ trên nhân địa tu hành, là sự thể nhập pháp bất nhị trong định học lẫn huệ học. **Hữu vi, vô vi là hai**. Pháp hữu vi là pháp sanh diệt, đủ bốn tướng sanh, trụ, dị, diệt, là pháp được làm ra, tạo thành. Để phá chấp pháp hữu vi, Phật, bồ tát nói pháp vô vi thường còn. Pháp vô vi là cách nói đối trị sự chấp trước của chúng sanh ở pháp hữu vi. Vì chúng sanh chấp cái vọng nên Phật nói có cái chân. Chân tự nó là chân, chẳng phải có vọng mới có chân. *"Nếu chỉ nhận biết có pháp vô vi thì đó là tiểu thừa thiên không, chẳng đạt đến cảnh giới của đại thừa. Thế nào là cảnh giới của đại thừa? Tức hữu vi mà là vô vi. Có nghĩa là nơi hữu vi pháp thể hội hiểu biết pháp vô vi. Không phải là xa rời pháp hữu vi để lại đi tìm một pháp vô vi khác. Hữu vi, vô vi chỉ là một chuyển biến của tâm niệm. Ngay nơi pháp hữu vi mà quý vị có thể liễu giải hiểu được pháp vô vi tức là ở thế gian mà xuất thế gian, là sống trên thế giới này quý vị đã minh bạch hết tất cả: không tranh, không tham, không quái, không ngại, viên dung tự tại"* (Đại Thừa Bách Pháp Minh Môn Luận- Hòa Thượng Tuyên Hóa giảng giải). Bồ Tát Di Lặc gom tất cả pháp thành 660 pháp trong Du Già Sư Địa Luận. Bồ Tát Thế Thân chọn lọc lại thành 100 pháp tiêu biểu cho vạn pháp, trong đó có 94 pháp hữu vi; chia ra bốn loại là 8 tâm pháp, 51 tâm sở hữu pháp, 11 sắc pháp và 24 tâm bất tương ưng hành pháp; và 6 pháp vô vi là: hư không vô vi, trạch diệt vô vi, phi

trạch diệt vô vi, bất động diệt vô vi, tưởng thọ diệt vô vi và chân như vô vi. Dù đã rút gọn thành bách pháp, nhưng vẫn còn là số lượng đại biểu cho thế giới vô lượng hiện tượng sự vật sai biệt. Nếu tạm chia tâm thức và thế giới thành hai riêng biệt, thì cũng giống như thế giới bên ngoài, tâm thức cũng bao gồm vô vàn diễn biến phức tạp sai khác nhau; đó gọi là có số lượng. Nói cách khác, số lượng là tác dụng của phân biệt thức thứ sáu và tâm hành của thức thứ bảy Mạt Na. Nếu xa lìa hai thức ấy, lậu hoặc, phiền não chẳng thể sanh. **Lìa tất cả số thời tâm như hư không**, có nghĩa là xa lìa phân biệt và vọng động, tức nghĩa tịch chiếu của định. **Dùng tuệ thanh tịnh không có chướng ngại** là nghĩa tịnh chiếu của huệ. Nói cho tận cùng, nếu ly tất cả duyên, thì chẳng có hai là hữu vi và vô vi, là vào pháp môn bất nhị trong định và huệ.

TÍN GIẢI BẤT NHỊ TRÊN QUẢ ĐỊA

Từ Bồ Tát Pháp Tự Tại đến Bồ Tát Tịnh Giải là mười một vị thể nhập pháp bất nhị trên nhân địa tu hành. Trên quả địa, có năm vị kế tiếp là Na La Diên, Thiện Ý, Hiện Kiến, Phổ Thủ và Điện Thiên, đều chứng pháp bất nhị trên quả địa giải thoát. Thói quen tư duy phân biệt của chúng ta sẽ đặt câu hỏi về kết quả của sự tu hành; tức nghĩa thế nào là giải thoát xuất thế, là niết bàn tịch diệt, là dứt tận phiền não, là nhất thiết vô ngã, là trí tuệ diệu giác. Đó cũng là nội dung thực chứng của năm vị bồ tát kể trên. Chỉ cần thông hiểu chỗ thể nhập của một vị là thấu suốt sự chứng ngộ của các vị kia ở quả địa. Đó là sự bình

đẳng không hai ở chứng nhập. Nếu nói về khía cạnh thành tựu ở quả địa thì năm vị bồ tát này do thực chứng đạo lý bất nhị mà hoàn toàn chuyển đổi tám thức thành bốn trí, như chúng ta sẽ xem xét.

BẤT NHỊ CHUYỂN HÓA Ý THỨC PHÂN BIỆT

KINH VĂN: **Bồ Tát Na La Diên nói: Thế gian, xuất thế gian là hai. Tánh thế gian không, tức là xuất thế gian, trong đó không vào không ra, không đầy không vơi; đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ mười hai là Bồ Tát Na La Diên (那羅延), Phạn văn là Nārāyaṇa.

Trong thần thoại Ấn Độ, Na La Diên là vị trời khai sinh thế gian và chúng sanh, là tên phiên dịch âm từ tiếng Phạn là Nārāyaṇa, không phải là dịch nghĩa. Nāra là thực thể sống, còn có có nghĩa là con người, ayana là nơi an trú. Nārāyaṇa là nơi an trú của con người tức là thế gian. Nếu trên nhân địa tu hành, đạo lý bất nhị bắt đầu với Bồ Tát Pháp Tự Tại chứng nhập pháp vô sanh, thì cũng cùng một đạo lý, ở quả địa, Bồ Tát Na La Diên thực chứng thế gian chưa hề được sáng tạo. Thực tướng của thế gian và con người là không; không tướng nên chưa hề được khai sinh. Thế gian là huyễn vọng do mê mà có, nên **tánh thế gian không**; như mộng huyễn, không có thật nên không có chuyện vào hay ra. Chúng sanh mê muội nên phân biệt có hai cảnh giới riêng biệt là thế gian và xuất thế gian.

Danh hiệu Na La Diên còn có nghĩa biểu pháp rất sâu. Na La

Diên là tên của một vị Trời cõi Dục, có sức mạnh vô cùng, nên còn được xưng là Kim Cương Lực Sĩ. Do đó vị bồ tát này tượng trưng cho năng lực nhận thức sắc bén của thức phân biệt thứ sáu Ý thức đã được chuyển hóa thành tựu ở quả địa thành Diệu Quan Sát Trí. Mê là huyễn, tu cũng huyễn, thì việc thành đạo sao lại là thực? Lại nữa, trước khi thành đạo là thế gian, sau khi thành đạo là xuất thế gian. Trước và sau, bản lai diện mục hay khuôn mặt thật của ta vẫn không khác, nên gọi là bất nhị. Thông suốt thế gian và xuất thế gian chỉ là chuyển biến của một tâm niệm, là chứng nhập pháp môn không hai vậy.

Sáng tạo thế gian là thức, giải thoát xuất thế gian là tâm; đều là chính ta vậy, là Phật tánh thường trụ, chẳng thực vào sanh tử mộng huyễn nên không bị trôi lăn luân hồi; là nghĩa **không vào**, cũng không rời chúng sanh, là nghĩa **không ra**. Mộng là không thực, thì một đêm có bao nhiêu cảnh mộng trôi chảy cũng chẳng đầy, chẳng nhiều. Thức tỉnh rồi thì chẳng có mộng để lìa tan hay tiêu tán; kinh văn viết: **không đầy không vơi**. Mộng là không thực, nên không có chuyện mộng bị tiêu tán cho nên dù một chúng sanh đã giải thoát, cảnh mộng vẫn còn ở mọi chúng sanh khác. Đây là nghĩa không thực không hư của giấc mộng luân hồi. Sanh tử thế gian đã không thực không hư thì giải thoát xuất thế cũng không ngoài nghĩa đó. Đó là tánh bình đẳng của giải thoát xuất thế và sanh tử thế gian. Thấy được tánh không thực không hư của hai tướng thế gian và xuất thế gian chính là một lối vào khác của pháp bất nhị.

Hai bản dịch của Huyền Trang và La Thập đều ghi là Na La Diên, riêng bản của Chi Khiêm ghi là Bồ Tát Nhân Thừa (人乘). Nhân là người. Thừa là tầng bậc. Trong các loài chúng sanh, giống có căn cơ và trí tuệ dễ tiếp thu Phật Pháp để tu hành

là con người. Nhân Thừa là tầng bậc cao thấp ở quả địa tu hành của con người. Nếu xếp theo mức độ chứng ngộ sâu cạn thì từ bồ tát sơ địa đến địa thứ sáu là bậc hạ, bồ tát thất địa là bậc trung, bồ tát bát địa trở lên tuy là bậc thượng nhưng vẫn còn một phần vi tế vô minh; đây là thế gian. Phật là bậc tối thượng nên là xuất thế gian. Thực ra không có sự bất bình đẳng trên quả vị. Bồ Tát viên giáo sơ trụ có thể hóa hiện tướng Phật thành đạo. Phật có thể thị hiện tướng thanh văn, duyên giác hay bồ tát mà độ sanh, vì Như Lai vô tướng mà hiện khắp các tướng biến khắp pháp giới. Chúng sanh luân hồi là thế gian. Tứ thánh pháp giới giải thoát là xuất thế gian. Trong pháp giới tứ thánh, thanh văn, duyên giác, bồ tát là thế gian, Báo Thân Phật là xuất thế gian. Do đó quả vị tu hành là thuận theo thế tục mà nói có cao thấp, như sự giáo dục ở trường lớp trong xã hội khi đào tạo có cao thấp thì khi tốt nghiệp sẽ có văn bằng khác nhau. Thực ra trên quả địa tu hành, mê ngộ không hai, chỉ cách nhau sát na kiến tánh. Giải thoát cũng như tỉnh mộng, không có chuyện tỉnh một phần hay tỉnh nửa chừng. Gom hai nghĩa Như Lai hiện tướng và sát na kiến tánh thành Phật mà thấy được một quả vị là tất cả quả vị, tất cả quả vị là một quả vị; chính là Bồ Tát Nhân Thừa nhập pháp môn không hai.

Thế mới biết chư vị bồ tát hết sức từ bi thị hiện tu hành và chứng ngộ nhiều cách khác nhau chỉ có mục đích duy nhất là làm gương cho chúng sanh phá những đối đãi do chấp trước phân biệt như thường đoạn, có không, nhiễm tịnh để ngộ nhập quả giải thoát bất nhị.

BẤT NHỊ CHUYỂN HÓA MẠT NA THỨC CHẤP TRƯỚC

KINH VĂN: **Bồ Tát Thiện Ý nói: Sanh tử, niết bàn là hai. Nếu thấy được tánh sanh tử thời không có sanh tử, không buộc không mở, không sinh không diệt; hiểu như thế đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ mười ba là Bồ Tát Thiện Ý (善意), Phạn văn là Dāntamati.

Thiện là tốt lành. Ý là tâm ý, thức thứ bảy Mạt Na. Danh hiệu này tượng trưng cho tâm ý tốt lành, suy xét đúng đắn, thấy được nhân vô sanh nên đắc quả bất nhị. Bản dịch của Huyền Trang ghi là Bồ Tát Điều Thuận Huệ, nghĩa là trí tuệ điều phục. Vị bồ tát này đã chuyển hóa tri thức thế gian về duyên sanh, xả bỏ tâm niệm chấp trước về cái đang động, đang sanh và đang diệt. Nghĩa này rất rõ trong bản dịch của Huyền Trang: *"Nếu các bồ tát biết rõ tánh sanh tử vốn là không, không có lưu chuyển cũng không tịch diệt"*. Vọng tưởng duyên sanh đã được điều phục thành trí tuệ như thật, chứng đắc pháp bất động bất sanh nên xa lìa hai tướng có không, sanh tử, nhiễm tịnh, thường đoạn. Do trước kia nhận thức sai lầm mà những đối đãi này duyên nhau rối loạn sinh khởi niệm tưởng chấp trước hai tướng sanh tử và niết bàn. Nếu thấy được pháp vốn vô sanh, tướng sanh đã không thì tướng dị diệt cũng không. Sanh tử là không, thì niết bàn đối nghịch là hư từ, là tưởng tượng mong cầu. Do không có phân biệt nên không có chấp trước, thấu suốt các pháp tánh bình đẳng, tướng cũng bình đẳng. Đây là ở quả địa thành tựu chuyển hóa thức thứ bảy Mạt Na thành Bình Đẳng Tánh Trí. Tâm ý đã được trí tuệ điều phục, chuyển hóa nên vị bồ tát này được tôn xưng là Thiện Ý hay Điều Thuận Huệ.

Vạn pháp như như bất động, không đến với nhau để sanh tạo ra cái gọi là giả hợp; đó là nghĩa **không buộc**. Vạn pháp duy tâm sở hiện, duy thức sở biến, nên khi hiện, khi biến thì đúng như tâm lượng của chúng sanh không khác, phải là như vậy; đó là nghĩa **không mở**. Hơn nữa, chân tâm bản tánh là thường trụ, tám thức tâm vương là vọng. *"Nếu là vọng tưởng chẳng thiệt thì là chẳng sanh chẳng trụ chẳng diệt. Nếu đã là chẳng phải sanh trụ diệt thì không có hệ phược cũng không có giải thoát, không hướng quả cũng không chứng quả"* (Kinh Đại Bảo Tích). Tánh thể các pháp như như, hiện tướng các pháp như thị. Tánh tướng xưa nay chẳng khác, chẳng phải có tánh riêng là chân, tướng riêng là vọng, nên gọi là bất nhị. Chính vì thế, nếu Bồ Tát Na La Diên và Bồ Tát Thiện Ý ở quả địa chứng nhập thể tánh bình đẳng của phàm và thánh, sanh tử và niết bàn, thì tiếp theo là Bồ Tát Hiện Kiến cũng trên quả địa mà thực chứng lý bất nhị ở hiện tướng của các pháp thông qua cứu xét nghĩa thường và đoạn.

BẤT NHỊ CHUYỂN HÓA TIỀN NGŨ THỨC

KINH VĂN: **Bồ Tát Hiện Kiến nói: Tận, không tận là hai. Pháp đến chỗ rốt ráo thời tận hoặc không tận đều là tướng vô tận. Tướng vô tận tức là không, không thời không có tướng tận và không tận; được như thế đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ mười bốn là Bồ Tát Hiện Kiến (現見), Phạn văn là Pratyakṣadarśī.

Danh hiệu của vị bồ tát này tượng trưng cho sự sự vật vật đang hiện tướng rõ ràng trước mắt chúng ta, nói như tôn giả A Na Luật là **như thấy trái Am Ma Lặc trong bàn tay vậy**. Sự vật hiện tượng đang hoại diệt và mất hẳn đi; kinh văn gọi là tận. Sự vật vẫn mãi còn đó, không dứt mất; là bất tận. Tuy nhiên, sự vật thực có tận hay không? Lửa đốt cây thành tro khói; là tận. Nước bốc hơi gặp lạnh ngưng tụ thành mây; đó là có tận. Nhưng tro không phải là cây, khói không phải là lửa, và mây không phải là nước. Vậy thì lửa và nước trước kia nay ở đâu? Nếu nói có tận thì lửa đã tắt, vậy sau này sẽ không hề có lửa, nhưng thực sự tướng lửa xưa nay vẫn vậy. Nếu nói bất tận, vậy khi lửa đã tắt, tướng lửa ở đâu? Do đó khi lửa đang hiện hữu, không thể nói lửa sẽ tắt mất hay còn mãi.

Trước mắt ta là thế giới vô thường cứ mãi biến đổi, thay hình đổi dạng không ngừng. Một vật mất đi, không phải là thực mất, mà là chuyển hóa thành cái khác. Sự diệt mất đó tạm gọi là tận. Lửa đốt cây và tắt ngúm, là tận. Cây bị đốt cháy, là tận. Nhưng lửa và cây lại biến thành khói và tro, là bất tận. Nghĩa là tướng tận của lửa và cây thực ra không có. Hơn nữa, chẳng thể nói đâu là điểm mút, là sát na lửa thành khói, cây thành tro; tức không thể tìm thấy tướng tận.

Đối đãi giữa tận và bất tận không những chỉ thuộc phạm vi sự vật hiện tượng, mà còn bao gồm cả lãnh vực tâm thức. Hiện tướng của cảm xúc, tình cảm, suy tưởng có đoạn diệt hay không? Chúng ta tu mãi mà vẫn thấy phiền não ba độc không dứt hết. Không thể tìm thấy khi nào ngọn lửa phiền não trong ta ngưng đốt cháy tâm can. Sự mất mát sinh ra tâm tiếc nuối. Nuối tiếc sinh nhớ thương. Nhớ mong có thể thành oán hận. Oán hận lại nảy ý mong cầu. Tâm thức diêu động chuyển hóa không ngừng

thì đâu là điểm dừng của một tâm niệm?

Cứu xét nghĩa lý tận cùng thì sự diệt mất của sự vật hiện tượng hay tâm niệm là không có tướng tận. Nhưng nếu lầm chấp chỗ không có tướng tận và cho là có bất tận thì thế giới vô thường trở thành pháp thường vĩnh viễn. Đây là sự lập thành giả dối của tướng bất tận, vì như trên đã nói tướng tận còn không có thì lấy đâu ra tướng bất tận đối nghịch. Có đối nghịch là có xung đột nảy sinh phiền não. Cái đối nghịch này chính là căn bản vô minh của chúng sanh. Nếu không thấy cái chấm dứt thì không có cái mãi còn. Vì thế mà La Thập nói: *"Như chỉ một niệm mà chẳng trụ thì không có sinh, không có sinh thì sinh tận, sinh đã tận thì rốt ráo không, đó gọi là tận"* (Chú Giải Kinh Duy Ma Cật - Tăng Triệu). Nếu thấy tánh Như ở hiện tướng của các pháp mà tâm không bị trôi lăn theo dòng pháp duyên khởi đang chuyển thì ở tướng bất tận của thế giới đồng như hư không, tuy muôn vàn sự vật hiển hiện nhưng vẫn hằng thanh tịnh rỗng sáng; chính là ở cái dường như bất tận lại dứt hết tâm chấp trước, là thực tận.

Cái cá biệt cụ thể không hề có thực để dứt mất; là nghĩa không có tướng tận. Cái tổng thể thế giới cũng không có thực để gọi là bất tận. Tướng bất tận của thế giới không thành lập; tướng bất tận là không, thì tướng tận cũng không. Do đó kinh văn viết: **Pháp đến chỗ rốt ráo thời tận hoặc không tận đều là tướng vô tận** (pháp nhược cứu cánh, tận nhược bất tận, giai thị vô tận tướng). Tất cả các bản dịch ra tiếng Việt trước giờ vẫn dịch *"giai thị vô tận tướng"* là *" đều là tướng vô tận"*; theo thiển ý đề nghị dịch là *"đều là không có tướng tận"*, còn nếu dịch là *tướng vô tận* thì vô tình biến thế pháp và tâm pháp thành có tướng vĩnh viễn động chuyển. Không có tướng tận là nghĩa

không của vạn pháp, là ý chỉ *bổn lai vô nhất vật* của Huệ Năng; kinh văn viết tiếp là *"vô tận tướng tức thị không"* nghĩa là *"không có tướng tận chính là không"*. Thấu đáo lý này thì vũ trụ nhân sinh, thế giới vật chất hay tinh thần không có chuyện còn hay hết; từ sanh đến diệt đều như hư không, chẳng thể hết, cũng chẳng thể mãi còn. Dâm nộ si đồng như hư không, không phải hết, cũng không mãi còn. Thông suốt lý ấy, đó là đạt được chỗ mắt khéo thấy, tai khéo nghe, mũi khéo ngửi, lưỡi khéo nếm, thân khéo chạm, là trên quả địa đã chuyển ngũ căn thành ngũ thông diệu dụng, tiền ngũ thức thành Thành Sở Tác Trí, chẳng rơi vào thường đoạn nhị biên.

Trên là Bồ Tát Na La Diên ở quả địa chứng pháp bất nhị, thành công chuyển hóa phân biệt thức thứ sáu thành Diệu Quan Sát Trí. Bồ Tát Thiện Ý dùng trí tuệ điều phục và chuyển hóa chấp trước thức thứ bảy Mạt Na thành Bình Đẳng Tánh Trí. Khi hai thức trên đã được chuyển hóa, nhất định tiền ngũ thức và thức thứ tám sẽ chuyển theo. Do đó có phần trình bày của Bồ Tát Hiện Kiến chứng nhập pháp bất nhị, đắc Thành Sở Tác Trí. Hai vị bồ tát kế tiếp do chứng nhập pháp bất nhị ở thực tướng của ngã và trí mà thành tựu chuyển hóa thức vọng tưởng thứ tám A Lại Da thành Đại Viên Cảnh Trí.

BẤT NHỊ CHUYỂN HÓA A LẠI DA THỨC VỌNG TƯỞNG

KINH VĂN: **Bồ Tát Phổ Thủ nói: Ngã, vô ngã là hai. Ngã còn không có, thời phi ngã đâu có được. Thấy được thật**

tánh của ngã, không còn có hai tướng; đó là vào pháp môn không hai.

Vị thứ mười lăm tên tiếng Phạn là Samantagupta. La Thập ghi là Bồ Tát Phổ Thủ (普守), Huyền Trang ghi là Phổ Mật (普密), Chi Khiêm ghi là Phổ Bế (普閉).

La Thập và Cát Tạng đều giải thích danh hiệu Phổ Thủ là nơi giữ gìn thiện pháp và là nơi bảo hộ thánh nhân. Tuy hai ngài không chú thích tại sao, nhưng cách giải thích này hàm ý thật tánh bất nhị là Phật Tánh, cũng gọi là Như Lai Tàng Tâm là giống mầm của mọi thiện pháp và là chủng tử giải thoát của chúng sanh. Phổ là phổ cập rộng khắp. Thủ là giữ gìn. Mật là ẩn mật sâu kín. Danh hiệu Phổ Thủ hay Phổ Mật đều biểu hiện hai mặt của một tâm. Mặt thứ nhất là A Lại Da thức với nghĩa thức tàng trữ mọi chủng tử nghiệp, đồng thời với nghĩa thức vọng tưởng khởi tâm động niệm biến khắp hư không pháp giới. Tên gọi Phổ Thủ là nghĩa này. Mặt thứ hai là Như Lai Tạng hay Phật tánh rộng khắp ở chúng sanh vì mê muội nên bị che đậy không hiện tiền; tên Phổ Mật hàm nghĩa này.

Trong tam tế tướng, tướng đầu tiên chính là A Lại Da, nghiệp tướng như hư không vô biên huân tập mọi chủng tử thiện và bất thiện, khi nhân duyên đầy đủ sẽ hiện tướng cảnh giới và quả báo. Thức thứ bảy Mạt Na chấp thức này làm ngã tướng. Do chấp ngã nên có phân biệt chấp trước những đối đãi, từ đó sanh phiền não. Mê thì là A Lại Da. Ngộ thì là Như Lai Tạng. Chỉ cần không khởi tâm động niệm thì A Lại Da ô nhiễm trở thành Vô Cấu hay Bạch Tịnh Thức thanh tịnh. A Lại Da và Phật Tánh chẳng phải là một, cũng chẳng phải là hai, mà là hai mặt của một tâm, như ý nghĩa của danh hiệu Phổ Thủ và Phổ Mật nói trên. Phật dạy trong Kinh Đại Bát Niết Bàn: "*Này thiện*

nam tử! Ngã tức là nghĩa Như Lai Tạng. Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh tức là nghĩa của ngã. Nghĩa của ngã như vậy từ nào tới giờ thường bị vô lượng phiền não che đậy, vì thế nên chúng sanh chẳng nhận thấy được". Theo nghĩa này, thấy được vô ngã là nhận ra ngã. Như Lai Tạng khó thể nghĩ bàn, chẳng có chẳng không, chẳng được chẳng mất; ở đó không có hai thứ, không hai chính là thật tánh, thật tánh chính là Phật Tánh.

Phật thuyết vô ngã để trừ chấp ngã. Người chấp đoạn nên cho thật chẳng có ngã, rơi vào vực thẳm phi đạo đức của chủ nghĩa hư vô. Người chấp thường lại khởi tưởng một thực thể là linh hồn có thể ra vào thân xác hoặc mơ tưởng một đại ngã hay chủ tể ở đâu đâu tít trên mây xanh. Người thông thường lại chấp hiện tướng của ngũ ấm là ngã. Đó là mê muội không thấy thật tánh của ngã là không. Hay nói cách khác, ngã chính là vô ngã. Vô ngã là giả danh, chẳng phải thật pháp. Nếu còn tâm ly ngã thì chẳng thật là vô ngã. Chúng ta hẳn còn nhớ Duy Ma Cật đã nói với Ca Chiên Diên: **ngã và vô ngã không hai, là nghĩa vô ngã**. Ngã và vô ngã, tánh tướng không hai. **Ngã còn không có, thời phi ngã đâu có được**. Cái ta còn không có thì cái không phải ta, tức thế giới và chúng sanh làm sao mà khả đắc? Do đó chẳng nên khởi tưởng hai tướng, chỉ cầu thấu suốt tánh không của vạn pháp là thể nhập pháp môn bất nhị. Vì sao? Vì khởi tưởng hai tướng là sinh nghi và thành lập tướng ngã cho vị Phật-chính-mình. Điều này nghĩa là từ hí luận mà khởi hoài nghi rằng Như Lai Tạng, Phật Tánh là ngã. Bậc bồ tát thập địa còn mập mờ thấy được ít phần Phật Tánh, huống hồ gì phàm phu chúng ta. Phật đã nói rõ vấn đề này trong Kinh Đại Bát Niết Bàn phẩm Như Lai Tánh. Đó là Bồ Tát Phổ Thủ thể nhập pháp bất nhị ở thực tướng của ngã là không tướng; không tướng

tức nghĩa không có hai tướng A Lại Da và Như Lai Tạng.
KINH VĂN: **Bồ Tát Điện Thiên nói: Minh, vô minh là hai. Thật tánh vô minh tức là minh, minh cũng không thể nhận lấy, lìa tất cả số, ở đó bình đẳng không hai; đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ mười sáu La Thập và Huyền Trang ghi là Bồ Tát Điện Thiên (電天), Phạn văn là Vidyuddeva.

Điện là tia chớp. Thiên là bầu trời. Tia chớp là hiện tượng phóng điện trong khí quyển, là sự chuyển động của các hạt mang điện tích dưới dạng dòng plasma phát sáng. Nghĩa phát sáng xé màn đêm u tối của bầu trời làm biểu pháp cho danh hiệu Điện Thiên, tượng trưng cho trí tuệ soi khắp vũ trụ. Dù vũ trụ có rộng lớn đến đâu, khi một vi trần hiện tướng, cũng chẳng thể lọt ngoài tầm soi chiếu của trí tuệ viên mãn. Trạm Nhiên giải: "*Điện Thiên là quán đệ nhất nghĩa, trời phát điện thiên tam muội, lấy lý làm tên*". Chi Khiêm ghi là Bồ Tát Minh Thiên (明天) ngụ ý vị Trời có trí tuệ sáng suốt rõ biết.

Huệ Viễn giải thích minh là liễu biệt chân vọng. Nếu chấp chân thì là chấp minh đồng với duyên đối trị, nghĩa là chấp có pháp chân đối trị pháp vọng. Chúng ta có thể mở rộng cách hiểu của Huệ Viễn là từ sự liễu biệt rõ ràng mà chứng được bản tánh chiếu soi của chân tâm mới thực là minh. Nếu chấp cái sở minh, khởi tưởng có năng minh thì tánh chiếu soi rõ biết kia vốn là diệu minh thành vô minh. Do đó Tăng Triệu nói: "*Nếu thấy minh là minh, thì thành vô minh, nên chẳng thể chấp giữ*".

Thực ra, vô minh là cái biết sai lầm. Thật tánh của vô minh là biết. Hay rõ hơn, thật tánh của thức là biết rõ ràng; kinh văn gọi là minh. Thực thể của thức là không ô nhiễm và thanh tịnh. Đó là phần sâu kín, vắng lặng, tịch tịnh của A Lại Da; có thể

nói là thức thứ chín Am Ma La Thức. Chính do khởi tâm động niệm mà chấp sở minh, khởi tưởng năng minh đối đãi. Trong sở minh lại khởi phân biệt chấp trước có hai, có nhiều. Tự tâm lại chấp tự tâm, duyên vào số lượng, tức cái có hai, có nhiều, mà sanh lại càng sanh tạo nên thế giới tương tục. Thế giới tương tục hư vọng nên là bất khả đắc. Chúng ta tự lừa gạt chính mình khi tự hào về tri thức khoa học theo dòng lịch sử mà tăng tiến vô hạn. Điều này chỉ phản ánh nhận thức của con người xưa nay sai lầm liên tục nên phải chỉnh sửa không ngừng những lý thuyết khoa học. Đó là nghĩa vô minh bất khả đắc.

Minh cũng bất khả đắc, vì chẳng thể lấy gì để nhận ra tánh biết. Tứ phần của A Lại Da là tướng phần, kiến phần, tự chứng phần và chứng tự chứng phần, đều do tự tánh xuất sanh. Duy tâm sở hiện thì y chánh trang nghiêm, bình đẳng, chẳng có hai thứ nhiễm tịnh. Trí tuệ chứng biết điều này là trí bát nhã vô tri vốn sẵn có ở mọi chúng sanh, là trí chứng không, là căn bản trí vô tri. Trí tuệ soi chiếu huyễn hữu là trí bát nhã vô sở bất tri, chính là chứng tự chứng phần của A Lại Da. Tự biết mình là trí chiếu soi, là cái biết tất cả vọng, gọi là tự chứng phần. Cần lìa bỏ luôn chỗ này, như kinh văn nói: **minh cũng không thể nhận lấy**, mới vượt qua biên tế của A Lại Da, đạt chứng tự chứng phần. Chỗ này khó nói, vì theo tôi, chỉ do tu chứng mới biết, mà tôi chưa hề kiến tánh. Do tu chứng mà chuyển A Lại Da thành Đại Viên Cảnh Trí, soi thấy vạn hữu tuy nhiều nhưng một cũng chẳng có chứ đừng nói là không thực là nhiều; nên kinh văn viết: **minh cũng không thể nhận lấy, lìa tất cả số, ở đó bình đẳng không hai;** chính là lúc vô minh chuyển thành diệu minh. Bản dịch của Huyền Trang ghi thêm: "*Minh và vô minh cả hai đều không thể đắc, không thể tính lường, vượt qua sự tính*

lường, ở đó hiện quán bình đẳng không hai".

Phật pháp thâm sâu, bình đẳng, quyết định thành thục chúng sanh. Tuy Phật dùng giả danh tuyên thuyết nhưng đều là thắng nghĩa chân thật. Trong sai biệt và chẳng sai biệt mà khiến chúng sanh chứng pháp vô sai biệt. Vạn pháp và Phật pháp thực chẳng có gì khả chấp. Phật dùng giả danh thuyết Tứ Đế vì tánh của khổ và vô minh là vô trí, là không thật. Thấy được thật tánh đó của vô minh mà thuận theo minh pháp môn để tu tập rõ biết mê không, khổ không thì đối với các pháp không có tưởng phân biệt, không hí luận, không phan duyên, không lấy không bỏ, chứng pháp tánh mà không xuất không nhập. Rõ biết nhân duyên vốn thanh tịnh; các pháp tuy xoay vần duyên nhau nhưng không có sở tác, không có sở hành, không có sở y, không có sở trụ; nghĩa là các pháp không có tạo sanh, không có động lay, không có nương nhau thành có.

Nếu ở nhân địa, Bồ Tát Thiện Nhãn thấu suốt **một tướng** của vọng thức và **không tướng** của chân thức tinh nguyên minh chẳng phải là hai, thì ở quả địa, Bồ Tát Điện Thiên do chứng đắc đạo lý bất nhị mà hoàn toàn thành tựu chuyển hóa thức ấm thành Đại Viên Cảnh Trí, là trí vô lậu đoạn hết mọi phiền não và biết khắp tất cả, tức là trí biến tri viên mãn.

HÀNH CHỨNG BẤT NHỊ THÔNG TỪ NHÂN ĐẾN QUẢ

Trong Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh Sớ, Khuy Cơ viết: "*Mười sáu vị bồ tát kể trên lấy hai làm hai, còn mười lăm vị bồ tát từ*

đây trở xuống là lấy chẳng phải hai làm hai". Nghĩa là trong 31 vị, nửa phần đầu lấy nghĩa đối nghịch, tương khắc, loại trừ của các cặp đối lập để luận đạo lý bất nhị, nửa số sau lấy nghĩa bao hàm, thống nhất mà biện giải. Điều này đúng, nhưng có một ý nghĩa khác ta cần phải nói thêm, căn cứ trên nghệ thuật bố cục của kinh văn. Mạch lạc kinh văn quả thực là hết sức chặt chẽ. Mười sáu vị từ Bồ Tát Pháp Tự Tại đến Bồ Tát Điện Thiên là chứng nhập pháp Bất Nhị trên nhân địa và quả địa. Gạch nối giữa nhân và quả đó chính là thực tế tu hành và dấu chấm hết, tạm gọi như vậy, chính là chứng quả. Cũng có thể nói là với 16 vị kể trên, sự thể nhập của họ cung cấp cho chúng ta nền tảng giáo lý hay tín giải, để chính chúng ta có được phương hướng thực tu mà thực chứng, còn gọi là hạnh quả hay hành chứng. Hay nói cách khác, 15 vị tiếp theo, từ Bồ Tát Hỷ Kiến đến Bồ Tát Nhạo Thật là cái nhìn bất nhị xuyên suốt và nhất quán từ nhân địa tu hành đến quả địa chứng đắc. Thường quán và thường làm như trí quán chính là thực tu thực chứng.

BẤT NHỊ THU ẤM GIỚI NHẬP

Không khó nhận ra mạch lạc lô gích vì ngay sau khi Bồ Tát Điện Thiên chuyển hóa A Lại Da thức thành Như Lai tàng tâm, kinh văn tinh tế chuyển tiếp qua thu tóm ấm, giới, nhập về Như Lai Tạng để phát khởi chỗ chân ngộ. Do đạt lý từ quan sát kỹ càng ấm, giới, nhập, ta có thể ứng dụng trong thực tế nhân sinh; và đó là nghĩa tu vậy. Nếu so với Kinh Lăng Nghiêm thì có thể nói Kinh Duy Ma Cật là tiểu bản thu gọn, nghĩa lý tương đồng không khác. Lời trình bày của ba vị Bồ Tát Hỷ Kiến, Minh

Tướng và Diệu Ý mà ta sắp xem đến chính là sự gom bốn khoa là 5 ấm, 6 nhập, 12 xứ, 18 giới và bảy đại là đất, nước, gió, lửa, không, kiến và thức, thu về Như Lai Tạng đúng như Phật đã phân tích tỉ mỉ ở cuối quyển hai và trọn trong quyển ba của bộ Thủ Lăng Nghiêm mười quyển. Phật dạy: "*A Nan, ông còn chưa rõ tất cả tướng huyễn hóa nơi tiền trần, chính nơi tâm mà sinh ra, rồi theo nơi tâm mà diệt mất. Cái huyễn hóa giả dối gọi là tướng, mà cái tính chính là tâm tính nhiệm mầu sáng suốt; như vậy cho đến 5 ấm, 6 nhập, 12 xứ và 18 giới, nhân duyên hòa hợp giả dối có sinh ra, nhân duyên chia lìa giả dối gọi rằng diệt; mà không biết rằng sinh, diệt, đi, lại đều vốn là tính chân như cùng khắp, không lay động, nhiệm mầu, sáng suốt, thường trụ của Như Lai tạng. Trong tâm tính chân thường đó, cầu cho ra những cái đi, lại, mê, ngộ, sống, chết, hẳn không thể được*".

KINH VĂN: **Bồ Tát Hỷ Kiến nói: Sắc, không, là hai. Sắc tức là không, chẳng phải sắc diệt rồi mới không. Tánh sắc tự không; thọ, tưởng, hành, thức cũng thế. Thức và không là hai. Thức tức là không, chẳng phải thức diệt rồi mới không, tánh thức tự không. Thông hiểu lý đó là vào pháp môn không hai.**

Vị bồ tát thứ mười bảy có tên hiệu là Hỷ Kiến (喜見), Phạn văn là Priyadarāno.

Hỷ là vui mừng hoan hỉ. Kiến là thấy biết. Hỷ Kiến nghĩa là do thấy biết đúng, mà được hoan hỷ, như Kinh Pháp Hoa viết: "*Tâm hoan hỷ sung mãn như cam lộ kiến quán*" (Trong lòng tràn đầy mừng vui như được rưới nước cam lộ). Chi Khiêm ghi là Ái Cẩn (愛覲). Ái không có nghĩa là thương yêu, mà có nghĩa là thường hay che lấp. Cẩn có nghĩa chỉ là. Ái Cẩn ý nói

năm ấm chỉ là sự che đậy. Năm ấm ngăn che trí tuệ chỉ là giả danh tạm nói để giải thích. Vì thật tánh năm ấm là không, thì sự che lấp là không thực, nên khi giác rồi vẫn thấy núi là núi, sông là sông. Sắc tướng vạn pháp vẫn hoàn toàn thanh tịnh. Đó là dù muôn vàn hình tướng nhưng vẫn từ Như hiện ra, dù muôn vàn đối đãi nhưng vẫn hằng thanh tịnh. Bồ Tát Hỷ Kiến do quán chiếu và thu nhiếp năm ấm về Như Lai Tạng, trên công phu tu tập mà chứng nhập đạo lý bất nhị.

Chúng ta thường thấy trong hư không có vật, và khi vật mất đi, ta mới thấy không. Đó chính là ngoài sắc có không, ngoài không có sắc. Nghĩa không chưa rốt ráo nên **Bồ Tát Hỷ Kiến nói: Sắc, không, là hai**. **Sắc tức là không, chẳng phải sắc diệt rồi mới không**. Theo nghĩa viên mãn, sắc tướng là diệu hữu vì tự tâm hiện lượng biến khắp pháp giới. Điều này nghĩa là vạn sự vạn vật đang hiện hữu chính là minh chứng cho chân tâm tự tánh, giống như nhìn thấy bóng là biết có hình. Theo nghĩa thông giáo, sắc tướng chỉ là sự ngăn che giả dối, vì tâm phan duyên dính mắc các pháp nên sinh vọng tưởng thực có sắc tướng. Nhân vì phàm phu thấy sắc diệt rồi mới không nên Phật phương tiện phân tích chia chẻ các pháp tận cùng để chỉ ra sự vật không có tự thể hay bản chất. Phải trực nhận ngay lúc hiện tiền, sắc tướng đã là không; là nghĩa của **tánh sắc tự không**. Tóm lại, đạt được nghĩa vừa viên mãn vừa thông suốt là phải thấy hình sắc là giả dối, không phải nhân duyên, không phải tự nhiên, là lý bất nhị của sắc không. Đồng thời nếu thấy được chân như không ngăn ngại diệu hữu, diệu hữu không che lấp chân như mới được nghĩa mầu nhiệm. Chúng ta trọn ngày nhận mình là sự giả dối kết hợp của năm ấm gồm sắc, thọ, tưởng, hành và thức, không biết tự tâm bao trùm pháp giới nên

oan uổng bị trôi lăn luân hồi. Nếu hạ thủ công phu tu tập thường xuyên như trí quán từ sắc đến thức, bị mê lầm phân biệt với không là hai, tất sẽ có ngày chứng ngộ pháp môn bất nhị.

KINH VĂN: **Bồ Tát Minh Tướng nói: Tứ đại khác, không đại khác. Tánh tứ đại tức là tánh không đại, như lớp trước lớp sau không, thời lớp giữa cũng không. Nếu biết được thật tánh các đại thời đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ mười tám là Bồ Tát Minh Tướng (明相), Phạn văn là Prabhāketu.

Minh là sáng tỏ rõ ràng. Tướng là hình sắc. Minh Tướng là làm sáng tỏ cho rõ nghĩa của sắc tướng. Bồ Tát Minh Tướng chính là sự giải thích cho nghĩa giả dối của sắc tướng đã nói tới trong lời trình bày của Bồ Tát Hỷ Kiến. Tứ đại hòa hợp tạo nên vạn vật, theo cách nói của khoa học hiện đại là vật chất có cấu trúc kết hợp của các hạt cơ bản. Quan niệm này có được là do có sự phân biệt giữa vật chất và hư không như kinh văn viết: **Tứ đại khác, không đại khác**. Nếu chẳng có sự phân biệt này thì không có chấp trước các pháp kéo theo hệ lụy phiền não. Muốn phá chấp phân biệt này phải tham thấu nghĩa hòa hợp hay không hòa hợp của tứ đại đất, nước, gió, lửa, tượng trưng cho các yếu tố cơ bản tạo nên sắc tướng vật chất. Nếu tứ đại do nhân duyên hòa hợp được để tạo nên vật, thì khi vật hoại diệt, thì tứ đại đồng như vật, sẽ không còn vì chẳng thể thấy biết chúng về đâu. Nếu nói tứ đại chẳng thể hòa hợp, như nước và dầu không thể hòa tan nhau, thì không có vật để ta gọi là giả hợp. Hơn nữa, tánh đã không hòa hợp thì không thể đến với nhau, vì như vậy sẽ triệt tiêu, loại trừ nhau như lửa và nước thì làm gì có được vật mới tạo sanh. Nhân duyên hòa hợp không phải là đệ nhất nghĩa đế, thực ra chỉ là vọng tưởng duyên sanh.

Sáng tỏ nghĩa này của sắc tướng chính là danh hiệu Minh Tướng. Nói sắc tướng có được là sự kết hợp các yếu tố cơ bản là không đúng. Huyền Trang ghi là Quang Tràng (光幢). Quang có nghĩa chỉ là, toàn là. Tràng là từ chỉ đơn vị dùng cho phòng ốc, như một căn phòng, một tòa lầu, một ngôi nhà. Quang Tràng có ý ám chỉ sắc tướng chỉ là số lượng kết hợp của nhiều đơn vị, không có thật nghĩa. Chi Khiêm ghi là Quang Tạo (光造), có nghĩa sắc tướng chỉ là sự tạo tác bịa đặt mà thôi.

Thật nghĩa của các đại chủng là thường trụ, "*bản nhiên thanh tịnh, cùng khắp pháp giới, theo tâm chúng sanh, đáp ứng với lượng hay biết, theo nghiệp mà phát hiện; thế gian không biết, lầm là nhân duyên và tính tự nhiên, đều là những so đo phân biệt của ý thức, chỉ có lời nói, toàn không có nghĩa chân thật*" (Kinh Lăng Nghiêm).

Do phá nghĩa hòa hợp hay không hòa hợp của tứ đại để tạo nên sắc tướng mà xác quyết rằng bản chất của tứ đại chẳng khác không. Sắc tướng đã tưởng tượng giả dối, là không thực, hay **tánh tứ đại tức là tánh không đại** thì trong hư không làm gì có vật. Sự phân biệt hư không khác với sự vật tuy đã không thành lập, nhưng ý thức có thể thắc mắc do chúng ta cứ thấy vật có mãi trong hư không, và từ đó nảy sinh hoài nghi về lẽ tự nhiên mà có của vạn vật. Lẽ tự nhiên ở đây là quy luật khách quan của vạn vật, là thuộc tính riêng của vạn vật do những nguyên nhân khách quan. Ví dụ như nói tánh sáng của một vật như mặt trời là tự nhiên có như vậy, vì mặt trời là khối tinh cầu lửa khổng lồ nên phát sáng. Nói vậy không đúng, vì mặt trời soi sáng rực bầu trời thì khi cả hư không sáng rỡ, chẳng thể thấy một vật tròn nhỏ trên không trung là mặt trời; nghĩa là tánh sáng không thuộc về một vật đang rực sáng. Nếu nói bầu trời

đang sáng rỡ, tánh sáng đó thuộc về hư không cũng sai, vì trong đêm tối, sao bầu trời không sáng chói? Do vậy mà biết tánh sáng không thuộc về mặt trời hay bầu trời, mà chẳng rời hư không hay mặt trời mà có. Các tánh đối đãi như sáng tối, đục trong, động tịnh đều như thế, không do nhân duyên cũng không phải tự nhiên, không phải hòa hợp, cũng chẳng phải không hòa hợp.

Pháp tướng thường trụ cũng chính là pháp giới tánh. Phải trực nhận hiện tướng các pháp là không; có nghĩa là chẳng có sự kết hợp của tứ đại tạo nên sắc tướng, và đã không kết hợp tức chẳng có chia lìa. Chân như trùm khắp, duyên khởi thì sắc tướng hiện, chúng ta không biết, lầm tưởng có sự kết hợp hay chia lìa. Không hợp không lìa tức nghĩa là **lớp trước lớp sau không**, thì lúc này và ở đây, hiện diện của sắc tướng cũng không, tức nói **thời lớp giữa cũng không**. Bốn đại hay gồm thêm không, kiến và thức đại thành bảy đại chủng, nếu ta quán suốt và thu nhiếp về Như Lai Tạng trên đường tu hành, thì không lo không chứng đắc như Bồ Tát Minh Tướng thu tứ đại, tượng trưng cho pháp giới, về chân như duyên khởi mà thể nhập bất nhị.

KINH VĂN: **Bồ Tát Diệu Ý nói: Con mắt, sắc trần là hai. Nếu biết được tánh của mắt thời đối với sắc không tham, không sân, không si, tức là tịch diệt. Tai với tiếng, mũi với hương, lưỡi với vị, thân với xúc, ý với pháp cũng là hai. Nếu biết được tánh của ý thời đối với pháp không tham, không sân, không si, tức là tịch diệt. Nhận như thế đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ mười chín là Bồ Tát Diệu Ý (妙意), Huyền Trang ghi là Diệu Huệ (妙慧), Chi Khiêm ghi là Thiện Ý (善意), Phạn văn là Sumati.

Con mắt, sắc trần là hai. Bồ Tát Diệu Ý lấy ví dụ mắt, tức nhãn căn, và sắc tướng, tức sắc trần, làm hai cái riêng biệt tạo nên sự thấy của mắt, tức nhãn thức. Diệu là khéo léo, thần kỳ. Ý là điều suy nghĩ. Xem xét thấu đáo tương quan của căn trần và thức mà đạt nghĩa sâu xa, là ý nghĩa tôn hiệu của vị bồ tát này. Danh hiệu Diệu Huệ và Thiện Ý cũng cùng nghĩa biểu pháp như vậy. Trên là Bồ Tát Minh Tướng đã phá chấp cảnh vật ngoại giới do cứu xét thấu đáo bản chất của tứ đại. Trần tướng đã không, thì căn cũng chẳng có, vì căn cũng là một vật thể như trần. Hơn nữa, nếu mắt thật có thấy thì người chết cũng có thể thấy. Như vậy nói sự thấy của mắt do căn trần kết hợp là không đúng. Mối tương quan giả dối của căn trần thức đã bị phá vỡ. Mắt quả thực là không thấy, hay nói cách khác, tánh của mắt là rỗng không. Tánh đã không thì không có lý do gì buộc chúng ta phải khởi tâm động niệm, như kinh văn viết: **Nếu biết được tánh của mắt thời đối với sắc không tham, không sân, không si, tức là tịch diệt**. Mắt và sắc là cặp đôi đại diện cho căn trần, nên nghĩa lý như nhau ở tai với tiếng, mũi với hương, lưỡi với vị, thân với xúc, ý với pháp. Nghĩa là ta nên học tập Bồ Tát Diệu Ý thấy được tánh không ở 6 nhập, 12 xứ như Phật dạy: "*sắc trần và cái thấy, hai xứ đó đều luống dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên*" (Kinh Lăng Nghiêm).

Nếu hiểu thế nào là không phải tính nhân duyên đã là diệu. Nếu hiểu thấu thế nào là không phải tính tự nhiên, càng diệu hơn, vì đó chính là nghĩa nhiệm mầu của Như Lai Tạng. Chẳng phải mắt thấy, mà là tâm thấy. Mắt thấy là căn cứ trên những phân biệt đối đãi giả dối. Tâm thấy là tính giác minh cùng khắp. Tính giác minh cùng khắp vì vọng tưởng hư ngụy nên dính mắc

với huyễn tướng tự tâm tạo ra, nên phát ra sự hay biết ở mắt. Nếu mắc míu huyễn tướng thì cái thấy ở mắt, tức nhãn thức, là sai lầm vì căn cứ trên những phân biệt đối đãi giả dối. Tướng dính mắc của mắt sinh vọng tưởng, trong Kinh Lăng Nghiêm, Phật gọi là tướng mắt ngó chăm chăm làm phát sinh mỏi mệt mà thấy có hoa đốm lăng xăng trong hư không. Không dính mắc huyễn tướng thì tính giác minh hiện ra ở mắt là tánh thấy, tai là tánh nghe v.v. Nghĩa là các căn tánh tuy rỗng nhưng khi ngộ lại là phương tiện hiển lộ chân tâm tự tánh viên thông; cũng cùng các căn đó chứ không khác. Đó là nghĩa bất nhị khi cũng ở căn mà chuyển hóa tâm niệm.

Pháp tướng từ chánh vị Như mà hiện, tạm gọi đó là Như Lai Tạng. Do nơi xuất sanh thanh tịnh và bất động, nên vạn pháp chưa từng bị ô nhiễm và chưa hề đi lại. Thâm nhập nghĩa này, tánh của mắt vốn tự rỗng không nay thành sáng tỏ soi thấu tam thiên mà không ngăn ngại, cũng không một chút khởi tâm động niệm. Chẳng những mắt và sắc, mà toàn 6 nhập, 12 xứ đều rõ ràng minh bạch hiển bày tính giác minh nhiệm mầu. Tâm ý từ vọng động chuyển thành diệu chân; là nghĩa của danh xưng Diệu Ý vậy.

BẤT NHỊ THÔNG TỪ NHÂN ĐẾN QUẢ

KINH VĂN: **Bồ Tát Vô Tận Ý nói: Bố thí, hồi hướng Nhất Thiết Trí là hai. Tánh bố thí tức là tánh hồi hướng Nhất Thiết Trí. Trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ, hồi hướng Nhất Thiết Trí cũng là hai. Tánh trí tuệ tức là**

tánh hồi hướng Nhất Thiết Trí, ở trong đó vào một tướng là vào pháp môn không hai.
Bồ Tát Thâm Tuệ nói: Không, Vô tướng, Vô tác là hai. Không tức là Vô tướng. Vô tướng tức là Vô tác. Nếu Không, Vô tướng, Vô tác thời không có tâm, ý, thức. Một môn giải thoát là ba môn giải thoát; đó là vào pháp môn không hai.
Bồ Tát Tịch Căn nói: Phật, Pháp, Chúng là hai. Phật tức là Pháp. Pháp tức là Chúng. Ba ngôi báu ấy đều là tướng vô vi, cũng như hư không. Tất cả pháp cũng vậy, theo được hạnh ấy là vào pháp môn không hai.

Hạ thủ công phu tu hành trước hết phải nắm vững nguyên tắc quyết định thành tựu là thấu suốt nghĩa lý Như Lai Tạng duyên khởi như trên. Đạo lý bất nhị thông suốt từ nhân đến quả còn bao hàm phương hướng chung cho sự tu hành. Chúng ta tu học những gì? Kinh văn lấy lục độ làm đại biểu. Mục đích của sự tu là gì? Đó là giải thoát. Lấy gì làm căn bản nương tựa cho việc tu hành? Chính là Tam bảo.

Vị thứ hai mươi là Bồ Tát Vô Tận Ý (無盡意). Bản của Huyền Trang ghi là Vô Tận Huệ (無盡慧), Phạn văn ghi là Akṣayamati.

Con đường tu hành xuyên suốt từ nhân đến quả phải thẩm thấu lý bất nhị. Vạn hạnh nhiều vô lượng nhưng ở đây kinh văn lấy lục độ làm tiêu biểu, vì lục độ chính là con đường tu học của bồ tát. Nắm vững phương hướng thực hành lục độ, lòng dạ nhớ mãi không quên để không bị lạc lối giữa đường tu, là tâm niệm không cùng tận của Bồ Tát Vô Tận Ý. Lục độ là tu nhân. Quả đức của tu hành là trí tuệ Như Lai. Nếu tu lục độ mà cầu quả đức ấy gọi là hồi hướng Nhất Thiết Trí. Bồ Tát Vô Tận Ý lấy bố thí độ làm ví dụ. Bố thí là nhân. Hồi hướng là quả. Nhân quả không hai. Còn thấy có nhân để cầu quả là tâm sinh diệt.

Vì sao? Vì quả địa không hai mà nhân địa lại phân biệt thì không tương ưng nhau. Bố thí mà còn có tâm niệm ta đang đem vật này thí cho người, cầu mong quả giải thoát thành Phật, thì tâm phân biệt có ta cho, có người nhận và vật mang cho, là nhân phân biệt không thể nào kết hái được quả trí tuệ bình đẳng không hai. Nếu thấu suốt cả ba thể ta, người và vật thí đều không, thì y nơi tam luân không tịch, dùng trí huệ thanh tịnh thực hành bố thí mới là tương ưng tự tánh. Tánh của trí tuệ là bình đẳng như hư không. Tánh của bố thí là xả bỏ chấp trước các tướng. Chúng sanh vốn có trí tuệ đức tướng của Như Lai, chỉ cần buông bỏ những chấp trì giữ chặt xưa nay thì Phật tánh vốn như như liền hiển lộ; đó là **vào một tướng là vào pháp môn không hai**. Tăng Triệu nói: "*Lấy lục độ làm diệu nhân với hồi hướng Nhất Thiết Trí là hai. Nếu ngộ được nhân quả đồng tánh, nhập vào một tướng, đó mới là chẳng hai*". Một tướng ấy là tướng trí tuệ Bát Nhã như hư không bao trùm pháp giới, chính là tướng giác ngộ vậy.

Vị thứ hai mươi mốt, tên tiếng Phạn là Gambīrabuddhi. La Thập ghi là Bồ Tát Thâm Tuệ (深慧), Huyền Trang ghi là Thậm Thâm Giác (甚深覺), Chi Khiêm ghi là Thâm Diệu (深妙); các tên dịch đều cùng nghĩa tượng trưng cho trí huệ rất diệu rất sâu.

Mục đích của sự tu hành theo Phật là giải thoát. Nếu chúng ta không chấp chặt rằng vì không có sanh tử nên không có giải thoát thì Phật chẳng hoài công phí sức tốn gần nửa thế kỷ thuyết pháp. Thuận theo thế tục mà nói thì vì có sanh tử nên có giải thoát. Hiểu được nghĩa này là sâu. Nhưng làm sao để được giải thoát? Phật lập ra ba cửa đưa vào giải thoát, kinh luận gọi là tam giải thoát môn. Đó là Không, Vô tướng và Vô tác để chúng sanh thực tu thực chứng. Hiểu và làm được theo đó, chính là ta

có trí huệ rất sâu rất diệu như danh hiệu Bồ Tát Thâm Tuệ. Rất sâu vì giải thoát tức là thực ra không có giải thoát. Rất diệu vì không có giải thoát nhưng cần tu mới được giải thoát. Đó chính là lý sự viên dung, sự sự vô ngại.

Kinh luận phân tích pháp do nhân duyên sanh để đạt nghĩa các pháp không có tự tướng, cũng chẳng có tự tánh. Đó chỉ là phương tiện dẫn dắt đối với người sơ cơ. Phải trực quán đương thể tức không. Tất cả pháp như mộng huyễn bào ảnh, chẳng phải do nhân duyên, cũng không phải tự nhiên, mà là do vọng tưởng mà có. Cái có do vọng tưởng tức là nghĩa không và vô tướng. Do đạt nghĩa đó mà được vô tác, không gây không làm, không cầu không được. Các pháp không tự tánh là nói tánh không của các pháp. Các pháp vô tướng là nói tướng rỗng không của pháp. Vì tánh tướng đều không nên các pháp thực chưa từng là vọng, cũng chưa hề động lay, cũng như chưa bao giờ có tánh mê hoặc được chúng sanh; chính là nghĩa của kinh văn: **không tức là vô tướng, vô tướng tức là vô tác**. Như vậy, căn bản là không có ba môn giải thoát, vì giải thoát là thoát khỏi sự kiềm tỏa của cái có. Khi cái có không còn, nói đúng hơn là tâm chấp pháp đã hết, lậu hoặc và phiền não cũng không thì tam giải thoát môn chỉ là phương tiện đã dùng không hơn không kém. Chính vì giải thoát môn chỉ có giá trị phương tiện độ sanh nên dù nói ba hay nhiều hơn cũng chỉ là tùy theo chấp trước của chúng sanh. "*Tam giải thoát môn chỉ là một pháp, nhưng tùy theo các duyên tu hành mà phân ra làm ba pháp. Quán các pháp không và tu Không giải thoát môn. Ở trong Không mà chẳng chấp tướng không, là tu Vô tướng giải thoát môn; ở trong Vô tướng mà chẳng có sở tác là tu Vô tác giải thoát môn*" (Luận Đại Trí Độ).

Do trí quán mà vào được tam giải thoát môn. Tuy nhiên, như chúng ta vẫn thường thấy, trước mắt chúng ta, thế giới và con người vẫn sờ sờ có đó, nên trong đối người tiếp vật trên đường tu mà không có công phu định lực thì trí quán không thành. Vì vậy, tu ba giải thoát môn chính là tu ba tam muội vô lậu là Không tam muội, Vô tướng tam muội và Vô tác tam muội. Nghĩa là tam giải thoát môn chính là do định lực mà nhập sự biện lý, thực chứng sự thu nhiếp ấm giới nhập về Như Lai Tạng như trên đã nói. Ấm giới nhập đã không thì tâm, ý, thức làm gì có, nên kinh văn viết: **nếu không, vô tướng, vô tác thời không có tâm, ý, thức**. Nghĩa là tàng thức A Lại Da, chấp trước thức Mạt Na, và phân biệt thức Ý đến đây không còn dấu vết. Nghĩa duy thức sở biến đã bặt, thì lý duy tâm sở hiện trở nên minh bạch rõ ràng; đó là pháp bất nhị vậy.

Nghĩa lý trên được Huyền Trang kết hợp với nghĩa một tức là ba và dịch rất rõ ý: "*Nếu các bồ tát biết rõ trong cái không ấy hoàn toàn không có tướng, trong không tướng này cũng không có nguyện, trong không nguyện này không có tâm, không có ý, không có thức để chuyển, như vậy tức là một giải thoát môn. Thâu nhiếp tất cả vào ba giải thoát môn*". Luận Thành Duy Thức ghi: "*Không, Vô tướng, Vô nguyện đối với biến kế sở chấp, y tha và viên thành hoặc là đều duyên chung, hoặc là thứ tự duyên riêng biệt*". Tam giải thoát môn được lập ra căn cứ trên ba tự tánh của pháp. Nếu theo thứ tự liên hệ riêng biệt thì Không là để phá tánh biến kế chấp, Vô tướng là phá tánh y tha khởi và Vô tác là đạt tánh viên thành thật. Đó là liễu biệt từng môn, nhưng nếu thâm nhập một môn mà thông suốt thì cũng đủ sức công phá thành trì của vọng thức; là nghĩa của **một môn giải thoát là ba môn giải thoát; đó là vào pháp môn không**

hai.

Vị thứ hai mươi hai, tên tiếng Phạn là Śāntendriya, La Thập và Chi Khiêm ghi là Bồ Tát Tịch Căn (寂根), Huyền Trang ghi là Tịch Tịnh Căn (寂静根). Tịch hay tịch tịnh là rỗng lặng, thanh tịnh. Căn là gốc rễ, nền tảng, là căn do, nguyên nhân, còn có nghĩa là sáu cơ quan nhận thức gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Chỗ hành chứng của vị bồ tát này rất sâu, đặt nền tảng hay cái gốc nương tựa trên sự thấu suốt tự tánh Tam Bảo bất nhị; đó là lý, và ở việc sử dụng tánh trong căn; đó là sự.

Phật, Pháp, Tăng trước hết là nơi nương tựa cho chúng sanh tu hành. Kinh văn ghi là **Phật, Pháp, Chúng (衆), là hai**. Chúng nghĩa là nhiều người, nhiều vật. Do nghĩa đó mà có sự phân biệt một bên là Phật, bậc giác ngộ, và một bên là chúng sanh còn mê; hoặc một bên là bậc thầy toàn giác xuất thế gian và một bên là chúng tăng, tức đoàn thể xuất gia theo bậc thầy tu đạo xuất thế. Cũng vậy, Phật là người đã chứng được và diễn thuyết Pháp tức chân lý tối thượng; có nghĩa là hai. Pháp và Chúng cũng là hai theo nghĩa Pháp là chân lý tột cùng và tất cả chúng sanh tu hành để chứng chân lý đó. Chính vì có sự phân biệt đó mà trọn đời tu hành của chúng ta chỉ là tìm kiếm của báu, cầu cạnh nương tựa bên ngoài.

Hay nói gọn lại là chúng ta luôn thấy có hai là chúng sanh mê muội và Tam Bảo thanh tịnh. Trong tam bảo lại phân biệt có Phật, Pháp và Tăng. Phật lại có pháp thân vô tướng như Đại Nhật Như Lai, báo thân trang nghiêm như A Di Đà hay Dược Sư Phật, ứng thân thị hiện tám tướng thành đạo như Phật Thích Ca. Pháp thì có đại thừa, tiểu thừa hoặc mật tông, tướng tông, thiền, tịnh. Tăng thì chia ra thanh văn, duyên giác hay bồ tát tăng. Lựa chọn những thứ phân biệt đó làm nơi nương tựa tu

hành của mình, cũng như ở sự chọn lựa của mình mà chấp thủ, phỉ báng chỗ nương tựa của người, thì tu trọn đời cũng chẳng thật thành tựu rốt ráo. Vì sao? Vì chúng sanh chìm trong vọng tưởng, phân biệt chấp trước quá sâu và quá lâu nên Phật phương tiện nói có ba ngôi báu là trụ thế tam bảo Phật, Pháp và Tăng. Chúng ta lại chấp lầm cho có Phật để thành, có Pháp cầu chứng, có Tăng để xuất gia. Đó là truy tìm sự giải thoát bên ngoài, không phải là phương hướng đúng đắn. Bồ Tát Tịch Căn, do quay về tự tâm, nên về lý đã thể nhập đạo lý bất nhị của tự tánh tam bảo, và về sự, ngay sáu căn là gốc hư vọng mà thu nhiếp về tánh giác diệu minh, viên thông và trạm nhiên bất động.

Tự tánh Tam Bảo là ở một mà thấy nghĩa của ba ngôi báu không khác, gọi là bất nhị. Phật có ba thân là pháp thân, báo thân và ứng hóa thân. Pháp thân Phật là thật tướng vô tướng. Báo thân là trí tướng hiển hiện từ pháp thân. Hóa thân là tùy duyên ứng hiện độ sanh. Tuy là ba gốc trụ, nền tảng vô lậu làm nơi nương tựa cho chúng sanh nhưng thật ra chỉ là một, nói như Trạm Nhiên trong Duy Ma Kinh Lược Sớ: "*Tịch căn tức ba căn vô lậu từ thật tướng tịch diệt sinh ra*".

Hơn nữa, pháp thân là pháp tánh thường trụ, nên cũng gọi là pháp bảo. Tánh của pháp thân là thường tịch quang, tịch mà thường chiếu, do đó, vạn pháp và tánh minh giác không lìa nhau, cảnh và trí tương ưng, nên gọi là tăng bảo. Đây là ở pháp thân mà luận ba nghĩa tam bảo không khác. "*Lại nữa, trí chiếu tròn sáng là nghĩa của giác, gọi là Phật bảo. Pháp viên chiếu là nghĩa làm khuôn phép, tức là Pháp bảo. Trí báo Phật này cùng lý tương ưng thuận như, tức là Tăng bảo. Đây là ở báo Phật mà luận ba nghĩa. Ở ứng thân mà nói về tam bảo, thì ứng*

thân chiếu cơ được thích nghi, cũng là tự giác giác tha, gọi là Phật bảo. Ứng thân vì vật làm khuôn phép là Pháp bảo. Hòa quang độ vật, cùng vật hòa đồng nhau, gọi là Tăng bảo"(Duy Ma Kinh Lược Sớ- Trạm Nhiên). Xét như thế, một thân trong ba thân Phật đều có đủ nghĩa Tam Bảo.

Tự tánh Tam Bảo còn có nghĩa là ở Phật, Pháp và Tăng là ba ngôi vị nhưng đồng một thể; nên gọi là không hai. Tịnh tông nói Phật là giác, Pháp là bình đẳng, Tăng là thanh tịnh. Thấy được chỗ tương hợp của ba nghĩa trí giác ngộ, pháp bình đẳng, tâm thanh tịnh mà quy y tam bảo tức là con đường tu của chúng ta đã có căn bản nương tựa vững chắc. Thiền tông đi trên con đường trí không là Phật, tánh không là Pháp, tâm không là Tăng; cả ba đồng một thể không. Tướng tông thì liễu nghĩa chân như duyên khởi là Phật bảo, thông suốt ba tự tánh biến kế chấp, y tha khởi và viên thành thật là Pháp bảo, xả bỏ phân biệt chấp trước là Tăng bảo. Tam bảo nhất thể ở Kinh Lăng Già là một chữ Tâm, ở Kinh Lăng Nghiêm là tánh giác diệu minh, ở Kinh Viên Giác là tánh viên giác tròn đầy trạm nhiên bất động, ở Kinh Đại Bát Niết Bàn là Phật tánh. Như vậy, nghĩa của Tam Bảo chính là chân tâm tự tánh của chúng ta mà nếu ta hiểu thấu là "*ba sự cùng ta đồng một thể*" mà lấy đó làm "*chỗ quy y chân thật*", tức là quy y tự tánh Phật, "*chẳng cầu ba pháp quy y nơi đâu xa*" thì nhất định "*đời vị lai thân ta sẽ thành tựu ngôi Tam Bảo*" như Kinh Đại Bát Niết Bàn đã thuyết. Tự tánh tam bảo không tướng, rộng lớn bao trùm khắp pháp giới nên kinh văn viết: **Ba ngôi báu ấy đều là tướng vô vi, cũng như hư không**.

Trên là thuyết lý bất nhị của nghĩa Tam Bảo mà được an trú trong tự tánh để tu hành, hay trên nhân kiến tánh mà nói quả thành Phật. Danh hiệu Tịch Căn còn có nghĩa là bỏ căn dùng

tánh, hay rõ hơn là xả bỏ những nhận thức sai lầm điên đảo của sáu căn, thu thức tánh từ hư vọng trở về chân thể viên giác. Đây chính là hành sự chứng lý, tức là trên nhân thực tu mà nói quả thực chứng. Đó chính là lý sự viên dung xuyên suốt từ nhân đến quả vậy. Điều này nghĩa là ở mắt đối với sắc, không khởi cái biết của mắt hay nhãn thức, ở tai đối với tiếng, không khởi cái biết của tai là nhĩ thức, ở mũi, lưỡi, thân và ý cũng vậy, nói chung là ở căn đối với trần, không khởi cái biết là căn thức. Đó là tu chứng lục căn thanh tịnh, là nghĩa tịch căn vậy. Ở ba ngôi báu mà thấy Phật, Pháp, Tăng không ở đâu xa, mà lưu xuất từ tự tánh của chính mình; cũng vậy, nếu ở tất cả pháp mà thể nhập tạng Như Lai, chẳng khởi sự thấy biết từ căn thức có hai pháp, tức như kinh văn viết: **Tất cả pháp cũng vậy, theo được hạnh ấy là vào pháp môn không hai**.

HÀNH BẤT NHỊ CHỨNG NGÃ KHÔNG

KINH VĂN: **Bồ Tát Tâm Vô Ngại nói: Thân, thân diệt là hai. Thân tức là thân diệt. Vì sao? Thấy thật tướng của thân thời không thấy thân và thân diệt. Thân và thân diệt không hai, không khác, theo đó chẳng kinh chẳng sợ là vào pháp môn không hai.**

Bồ Tát Thượng Thiện nói: Thân thiện, khẩu thiện, ý thiện là hai. Ba nghiệp này là tướng vô tác. Tướng vô tác của thân tức là tướng vô tác của khẩu, tướng vô tác của khẩu tức là tướng vô tác của ý. Tướng vô tác của ba nghiệp này tức là tướng vô tác của tất cả pháp. Tùy thuận trí tuệ vô tác như

thế là vào pháp môn không hai.
Bồ Tát Phước Điền nói: Làm phước, làm tội, làm bất động là hai. Thật tánh của ba việc làm tức là không; không thời không làm phước, không làm tội, không làm bất động. Ở ba việc làm này mà không khởi là vào pháp môn không hai.
Vị thứ hai mươi ba là Bồ Tát Tâm Vô Ngại, Phạn văn là Apraticakṣu. Danh hiệu Bồ Tát Tâm Vô Ngại (心無閡) chính là mở đầu cho phần chứng nhập đạo lý bất nhị ở các chướng ngại trên đường tu mà các bồ tát từ đây sẽ trình bày cho đến phần phát biểu của ngài Văn Thù. Tâm vô ngại là ý nói do trí quán thông suốt ba đế mà thể nhập lý bất nhị ngay ở các chướng ngại trên đường tu.
Thân, thân diệt là hai. Thân và thân diệt là cách nói khác của ngã chấp. Đây là cái thấy biết của phàm nhân, ngoại đạo và của nhị thừa. Thân kiến là niềm tin chung của chúng sanh về sự hiện hữu của thân mình, là sự xác quyết của chúng sanh về bản ngã của mình. Từ lúc chào đời cho đến lúc trưởng thành, chúng ta lần lượt nhận ra những thứ quanh ta, thuộc về ta hoặc có liên hệ với ta. Đó chính là quá trình hình thành và củng cố bản ngã. Nói thân tức là sắc tướng. Từ sự nhận biết có hình sắc bên ngoài của người thân, kẻ lạ, của thế giới và mọi người chung quanh mà thân kiến nảy sinh và tăng trưởng. Đó là sắc tướng của thân ta hay sắc ấm, Kinh Lăng Nghiêm gọi là vọng tưởng kiên cố đầu tiên khó vượt qua nhất cho người tu theo Phật. Chúng ta còn sống, không có kinh nghiệm về sự chết, chỉ khi thấy người khác mất nên khởi tưởng có thân diệt. Ngoại đạo và nhị thừa từ quan niệm sai lầm về giải thoát nên tưởng tượng thân diệt là sự dứt bỏ xác thân phàm tục để nhập vào một cảnh giới siêu nhiên hay niết bàn tịch diệt. Cái thấy biết phân biệt có thân và

thân diệt chung quy là ngã chấp từ thô cạn đến vi tế. Đó chính là phiền não chướng, hay chướng ngại lớn nhất về sự cho hành giả trên đường tu.

Thân tức là thân diệt. Bước đầu sơ quán sẽ nhận ra thân chỉ là chuỗi sanh diệt, chẳng thực có cái gì là thân trong mỗi mỗi sát na biến đổi. Từ đây mà không lập tức nhận ra thân chưa hề sanh, liền chấp vào nghĩa diệt tận của thân tức là rơi vào hư vô đoạn kiến. Thân là thân tứ đại giả hợp, là thân chúng sanh nhóm hợp bởi tứ đại và năm uẩn. Thấy được tứ đại chủng không đến với nhau để tạo nên cái gọi là thân giả hợp, thấy được ngũ uẩn là không thì không thấy có thân. Không thấy có thân nghĩa là thân này chưa từng được cha mẹ sanh ra thì làm sao có diệt. Nghĩa diệt của thân đã không thì niết bàn tịch diệt cũng không, vì ngay hiện tướng của thân đã là tịch diệt. Tuy nhiên chúng ta vẫn cứ thấy thân này là thân này. Vì sao? Vì vọng cứ là vọng, không đổi nên tánh của vọng là như; chỉ khi giác tự tánh ta mới tự rõ biết thân này chính là hóa thân của pháp thân tự tánh. Do đó nghĩa như của thân hiện tại và nghĩa như của thân tịch diệt bất khả phân biệt, tánh rốt ráo là không; nên kinh văn viết: **thân và thân diệt không hai, không khác**.

Thâm nhập được lý bất nhị của thân và thân diệt tức là không thấy có thân và không thấy có thân diệt. Nếu kiến chấp về thân không còn thì khi thân này còn, ta không bị ràng buộc bởi nó mà sanh phiền não. Người trí khi thân còn, tức biết đó là cái tôi giả tạm, giả ngã nên dùng thân mà tu hành. Chẳng phải như phàm nhân rơi vào đoạn kiến, chấp vào nhân vô ngã, pháp vô ngã mà cho là không có giải thoát. Kinh văn nói **chẳng kinh** là không kinh ngạc, nghi ngờ về tu chứng là nghĩa trên. Do đó mà nói có tu mới có chứng, không tu không chứng là vậy. Tu hành

và chứng đắc của Phật và bồ tát chính là biểu diễn cho chúng ta học theo. Nếu không còn kiến chấp về thân diệt thì khi thân hiện tại này sắp mất đi, người trí không sanh tâm sợ hãi. Dù cho chưa được giải thoát, ta vẫn kiên trì niềm tin tức Tâm tức Phật mà không ngừng niệm tưởng Phật; đó là đã kết duyên lành với con đường tu đạo giải thoát cho kiếp hóa sanh ở vị lai. Kinh văn nói **chẳng sợ** là nghĩa này.

La Thập ghi là Bồ Tát Tâm Vô Ngại, là do trí quán mà được. Danh hiệu này là trên quả mà có tên. Huyền Trang ghi là Bồ Tát Vô Ngại Nhãn (無礙眼); nhãn đây là huệ nhãn, nên danh hiệu này là trên nhân mà được tên vậy. Riêng Chi Khiêm ghi là Bồ Tát Bất Hủy Căn (不毀根), nghĩa là không phá hủy các căn. Danh hiệu này có được là có lý do sâu xa. Hiểu được chỗ chứng nhập của Bồ Tát Tâm Vô Ngại thì phá được phiền não chướng, không còn bị hình tướng thân mình khuấy động. Vì thân kiến là căn bản của mọi chấp trước do mắt thấy tai nghe, nên nếu dùng huệ nhãn nhìn xuyên thủng sắc ấm thì chẳng cần phải đâm thủng tai, chọc mù mắt hay hủy hoại các căn mà vẫn được tự tại vì thực đã nhìn thấu thân tướng ta và mọi hình sắc trên đời vốn thực là không.

Vị thứ hai mươi bốn, Phạn văn ghi là Bồ Tát Suvinīta, La Thập ghi là Bồ Tát Thượng Thiện (上善), Huyền Trang ghi là Thiện Điều Thuận (善調順), Chi Khiêm ghi là Thiện Đoạn (善斷). Thượng Thiện là lý thiện cao tột. Thiện Điều Thuận là điều chỉnh thuận theo đạo lý chân thiện. Thiện Đoạn là dứt bỏ cái ác chính là cái thiện.

Bồ Tát Tâm Vô Ngại quán thông lý bất nhị ở thân và thân diệt, phá ngã chấp, đắc nhân vô ngã. Chúng ta có thể theo đó mà

vượt qua ngã tướng, nhưng sự chướng trên đường tu vẫn cần phải khắc phục. Do đó mà Bồ Tát Thượng Thiện tiếp nối phát biểu. Theo nghĩa danh hiệu của vị bồ tát này thì ở đây rõ ràng là nói về sự tướng tu hành vì tu hành là chuyển nghiệp, lấy luật nghi làm nền tảng sửa đổi sức mê của nghiệp lực, là chuyển phàm thành thánh. Bản dịch của La Thập quá súc tích: **Thân thiện, khẩu thiện, ý thiện là hai**. Huyền Trang ghi rõ hơn: "*Ba loại luật nghi của thân, khẩu, ý, phân biệt là hai*"; cách dịch này làm nổi bật ý nghĩa không có chủ thể tạo tác của hành vi ở ba nghiệp thân khẩu ý. Tuy lý đã thông rằng bệnh khổ của chúng sanh không hiệp với thân, cũng chẳng hiệp với tâm, không do nơi tứ đại mà cũng chẳng lìa tứ đại mà có nhưng về sự cần phải tu tam tịnh nghiệp nên giới điều, luật nghi là phương tiện hiệu quả nhất để ngăn chặn chúng sanh tạo thêm nghiệp ác. Chẳng phải luật nghi là cái tốt thiện cần phải làm, chẳng phải tạo ra cái thiện để trừ cái ác, mà là dừng hẳn cái ác chính là nghĩa thiện, vì không có pháp thiện nào có thể khởi. Do nghĩa này mà thân, khẩu, ý thiện không phải là tướng tạo tác như kinh văn viết: **Ba nghiệp này là tướng vô tác**.

Đó là nhìn riêng về ba tịnh nghiệp. Nhìn chung, thân, khẩu, ý mỗi một có tạo tác nghiệp nên gọi là khác biệt, nhưng thực ra chỉ do một tâm bất giác vọng động tạo thành nghiệp như một sức mạnh vô hình khắc nghiệt thúc đẩy có hành vi tạo tác ở thân khẩu ý. Triết học và tâm lý học hành vi của phương Tây chỉ có thể đạt đến và ngừng lại ở đây như ý chí mù quáng của Schopenhauer, libido của Sigmund Freud (1856-1939). Như vậy thoạt nhìn thì nghiệp là chủ thể tạo tác sanh tử luân hồi. Thực ra không phải vậy. Nếu giác tự tánh thanh tịnh bất động thì nghiệp như bóng ảnh, không hề có tướng tạo tác. Nói cách

khác, nếu giác tự tâm thì sức mê của nghiệp tự tiêu tan như băng giá gặp sức nóng của mặt trời. Trong ba tướng tương tục là thế giới, chúng sanh và nghiệp lực, nếu nghiệp tướng tự tiêu tan, thì tướng thế giới, tướng chúng sanh tự hết. Do đó, ở thân khẩu ý mà thấy được **tướng vô tác của ba nghiệp này tức là tướng vô tác của tất cả pháp**. Trí quán thông đạt được như thế gọi là minh tâm kiến tánh; đây chính là lúc căn bản trí hay trí tuệ bát nhã vô tri hiện tiền bước vào cửa bất nhị vậy; là nghĩa của kinh văn: **Tùy thuận trí tuệ vô tác như thế là vào pháp môn không hai**.

Vị thứ hai mươi lăm, tên tiếng Phạn là Puṇyakṣtra, La Thập và Huyền Trang cùng ghi là Bồ Tát Phúc Điền (福田), Chi Khiêm ghi là Phúc Thổ (福土). Cả hai danh hiệu đều có nghĩa là ruộng phước, là đất lành đầy quả báo phúc đức. Thực ra Bồ Tát Thượng Thiện cũng chỉ mới nói lý dẫn nhập sự. Bồ Tát Phước Điền mới thực sự ở hành sự mà chứng lý bất nhị. Vì sao? Vì chúng ta vẫn còn thân, vẫn phải đối người tiếp vật, mọi hành vi của thân khẩu ý cần thiết phải có chuẩn mực đúng đắn để không tự hại bản thân và không gây hại người. Do đó có sự phân biệt và lựa chọn **làm phước, làm tội, làm bất động là hai**. Sự phân biệt lựa chọn ấy suy cho cùng vẫn chưa vượt qua khỏi cái ngã của chính mình.

Phước hạnh là những việc làm, lời nói, ý nghĩ thiện lành đưa đến quả báo hưởng phước ở cõi Dục. Tội hạnh là việc làm, lời nói, ý nghĩ tâm niệm ác độc tổn hại chúng sanh dẫn đến quả báo đau khổ ở ba đường ác. Bất động hạnh là khởi tướng bất động của tâm ý mà giữ thân nghiệp, khẩu nghiệp bất động, không nói hay làm việc ác. "*Tội phước hai thứ đều là tác pháp*" (Trạm Nhiên), tức là pháp hữu vi. Nếu quán tận cùng, tội phước

đều là tướng vô tác. Nếu chỉ thấy tội phước là tướng tạo tác thì hành giả liền khởi tưởng hạnh bất động vô vi; đó vẫn còn là nhìn chưa xuyên thủng. Vì sao? Vì thân khẩu là sắc pháp, ý là tâm pháp. Thân khẩu động là do tâm ý vọng tưởng, phân biệt, chấp trước. Nói khác là, sắc pháp động là do tâm vọng. Nhưng thể tánh của tâm chưa hề vọng động mà vốn là như như. Trong tánh Như thì không có động và bất động. Lại nữa, thật tướng của tâm là vô tướng. Trong tướng không thì không hề có một tướng, huống chi là tướng chủ thể tạo tác; nên không có làm thế này là ác, làm thế kia là thiện, cũng không có tướng bất động không làm thiện không làm ác.

Vậy thì trong ứng xử đối người tiếp vật, thái độ của chúng ta phải như thế nào? Sinh ra trên đời này là chúng ta ít nhiều cũng dính mắc với người khác, làm sao tháo gỡ khúc mắc đó? Chúng ta chỉ cần hằng thuận chúng sanh theo Phổ Hiền hạnh nguyện là đủ. Tùy thuận chúng sanh, nhậm vận tùy duyên bất biến. Tùy duyên chứ không phan duyên, vì phan duyên là thức, tùy duyên là trí. Tùy duyên là vì chúng sanh, không hề khởi một niệm vì mình nên trong mọi việc làm ở ba nghiệp thân khẩu ý đều thanh tịnh; là nghĩa của câu: **Ở ba việc làm này mà không khởi là vào pháp môn không hai**. Phải dùng trí tuệ vô tác hay trí Bát Nhã vô tri quán thật sâu tướng vô tác của ba nghiệp thân khẩu ý rồi thì khi ứng xử đối nhân tiếp vật mới có thể không khởi niệm. Do đó mà ở mọi hành vi của thân khẩu ý không hề có chướng ngại.

HÀNH BẤT NHỊ CHỨNG PHÁP KHÔNG

KINH VĂN: **Bồ Tát Hoa Nghiêm nói: Do ngã mà khởi ra hai, là hai. Thấy được thật tướng của ngã, thời không khởi ra hai pháp. Nếu không trụ hai pháp thời không có thức. Không có thức là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ hai mươi sáu là Bồ Tát Hoa Nghiêm (華嚴), Phạn văn là Padmavyūha. **Bồ Tát Hoa Nghiêm nói: Do ngã mà khởi ra hai, là hai**. Đây không phải là sự lập lại ý tưởng chúng sanh mê chấp cái ngã, mà là một kết luận minh xác rõ ràng nguyên nhân của mọi sự phân biệt chấp trước là **do ngã**. **Khởi ra hai**, nghĩa là có hai tướng: ngã nhận biết, và phi ngã được nhận biết; phi ngã là tướng thế giới và chúng sanh. Đã hơn một lần, tôi có nhắc đến Phật giảng cho tôn giả Phú Lâu Na trong Kinh Lăng Nghiêm về tánh giác diệu minh trong đó chúng sanh vì khởi tưởng có cái ngã năng biết nên thế giới và chúng sanh tướng được thành lập. Tự tánh vốn minh, chẳng phải minh được cái gì mới gọi là minh giác; ví như mặt trời soi sáng cả hư không mà chẳng cần có vật gì để soi sáng mới gọi là mặt trời soi sáng. Phải thấy rõ nghĩa của ngã và vô ngã chẳng phải là hai, mới biết được phi ngã là không thực có, như chỗ chứng đắc của Bồ Tát Phổ Thủ bên trên. Hay nói cách khác, nếu nghiệp tướng A Lại Da vọng tưởng không khởi thì chuyển tướng thức chấp trước Mạt Na và phân biệt Ý thức chẳng thành; từ đây mà cảnh trần hiện tướng chẳng có. Lời Bồ Tát Hoa Nghiêm là chuyển tiếp kết nối giữa ngã chấp và pháp chấp vậy.

Chướng ngại lớn của chúng ta trên đường tu học Phật là thấy có ta và người, có chúng sanh và thế giới với đủ mọi tánh tướng đối đãi, tức là từ vô thủy đã **khởi ra hai pháp**. Cội gốc vô minh là vọng tưởng khó nắm bắt. Vì vậy muốn trừ cái gốc vọng

tưởng phải bắt đầu từ cắt tỉa ngọn ngành, cành lá của phân biệt và chấp trước nên kinh văn viết: **Nếu không trụ hai pháp thời không có thức**, nghĩa là phải trừ bỏ cái thấy phân biệt chấp trước có hai tướng ở vạn pháp. Dùng trí Bát Nhã nhìn xuyên thấu phân biệt chấp trước thì vọng tưởng tự tiêu nên Tâm Kinh dạy: "*Bồ đề tát đỏa y Bát Nhã Ba La Mật Đa thời tâm vô quái ngại, vô quái ngại cố vô hữu khủng bố, viễn ly điên đảo mộng tưởng*". Nghĩa là ta nên tu học lục độ, lấy lục độ tự trang nghiêm thân mình chứ không nhận tâm ý thức mê lầm làm tự ngã của mình. Và đó cũng là ý nghĩa của danh hiệu Hoa Nghiêm Bồ Tát; hoa chính là lục độ vạn hạnh làm uy nghi trang nghiêm cho chúng sanh trên đường tu bồ tát đạo.

KINH VĂN: **Bồ Tát Đức Tạng nói: Có tướng sở đắc là hai. Nếu không có sở đắc thời không có lấy bỏ. Không lấy bỏ là vào pháp môn không hai.**

Bồ Tát Nguyệt Thượng nói: Tối, sáng là hai. Không tối, không sáng thời không có hai. Vì sao? Như vào Định diệt thọ tưởng, thời không có tối, không có sáng. Tất cả pháp tướng cũng như thế; bình đẳng vào chỗ ấy là vào pháp môn không hai.

Vị thứ hai mươi bảy là Bồ Tát Đức Tạng (德藏), Huyền Trang ghi là Thắng Tạng (勝藏). Đức Tạng hay Thắng Tạng đều ám chỉ tự tâm chính là đức tướng Như Lai, là kho tàng bậc nhất, vốn đầy đủ muôn vàn pháp tướng. **Bồ Tát Đức Tạng nói: Có tướng sở đắc là hai**. Có tướng sở đắc là cách nói khác của pháp chấp. Pháp chấp không lìa ngã chấp. Nếu thực đã lìa ngã, sẽ chẳng còn thấy ai thủ ai xả. Thánh Đức thái tử viết: "*Nếu ngã không có tự tánh có thể đắc, thì ai nắm bắt và ai buông bỏ?*". Tướng sở đắc là tướng phi ngã, tức tướng thế giới và

chúng sanh. Có tướng sở đắc là ở tướng các pháp mà chấp thực có những đối đãi như sanh diệt, đẹp xấu, thiện ác và khởi tâm tìm cầu hay xa lánh. Điều này mang lại phiền não. Nếu thấy được các pháp đối đãi đều là hư vọng thì không có gì để đạt lấy hay từ bỏ. **Không lấy bỏ là vào pháp môn không hai**. Hơn nữa, ở pháp không hai thì không có tướng vọng và tướng không vọng vì tất cả tướng đều là như. Thể nhập tướng như của vạn pháp chính là hiển lộ đức tướng của Như Lai Tạng vốn là nơi lưu xuất vô vàn pháp tướng. Và đó là ý nghĩa của danh hiệu Đức Tạng.

Vị thứ hai mươi tám, La Thập và Huyền Trang dịch là Nguyệt Thượng (月上), Chi Khiêm ghi là Nguyệt Thịnh (月盛). Cái biết mê lầm là thức. Cái biết chân thực là trí. Danh hiệu của vị bồ tát này ám chỉ cái biết viên mãn đầy đủ công đức của thức tinh nguyên minh vậy. Trạm Nhiên giải thích: "*Nguyệt Thượng, là như mặt trăng tròn đầy trên trời cao chiếu hình xuống khắp các mặt nước. Bồ Tát này trên chiếu lý viên ba đế, dưới ứng vào nước tâm của mười giới, nên gọi là Nguyệt Thượng*". Nguyệt Thượng tượng trưng cho pháp thân hay chân tâm tự tánh soi chiếu khắp pháp giới. Nếu pháp giới đầy khắp sông hồ thì ẩn tàng đáy nước không đâu là không có ánh trăng. Tức là vạn pháp đâu đâu cũng là pháp thân; chúng sanh ai ai cũng có Phật tánh, chỉ vì không tự giác mà oan uổng trôi lăn luân hồi.

Nói soi chiếu là nghĩa của tánh giác diệu minh. Chúng sanh điên đảo lầm chấp, tưởng rằng do mình minh được cái ngoài thân nên thế giới ngoài thân có thực như nó đang là; nghĩa là ta có được tướng sở đắc bên ngoài thông qua cái biết của các căn. Kinh văn nói: **Tối, sáng là hai**; chính là tượng trưng cho tất cả những tánh đối đãi ở các pháp do ý thức mê lầm phân

biệt dựng lập mà có. Nếu ở căn thức không khởi phân biệt có hai tánh đối đãi ở các pháp, chính là thể nhập pháp tánh bình đẳng không. **Như vào Định diệt thọ tưởng, thời không có tối, không có sáng**; là dụ cho trừ bỏ ý thức mê lầm mà chứng nhập pháp tướng bình đẳng, tánh nó không hai. Tánh ấy, Kinh Lăng Già gọi là *tánh tự tánh không*.

Tối, sáng là hai; còn có nghĩa giác và mê khác biệt là hai. Mê thực sự không là mê, chỉ là niệm bất giác. Nếu giác tự tánh thì tánh giác diệu minh vẫn nguyên vẹn, chưa hề bị khuyết, như mặt trăng trên cao vẫn hằng soi chiếu, chỉ cần mây mù tan biến thì pháp giới thế gian hiển lộ rõ ràng.

KINH VĂN: **Bồ Tát Bảo Ấn Thủ nói: Ưa niết bàn, không ưa thế gian là hai. Nếu không ưa niết bàn, không chán thế gian thời không có hai. Vì sao? Nếu có buộc thời có mở, nếu không buộc thì nào có cầu mở. Không buộc, không mở, thời không ưa, không chán, đó là vào pháp môn không hai.**

Bồ Tát Châu Đảnh Vương nói: Chánh đạo, tà đạo là hai. Ở chánh đạo thời không phân biệt thế nào là tà, thế nào là chánh. Lìa hai môn phân biệt đó là vào pháp môn không hai.

Vị thứ hai mươi chín là Bồ Tát Bảo Ấn Thủ (寶印手), Phạn văn là Ratnamudrāhasta. Trạm Nhiên giải thích danh hiệu này "*là thật tướng bảo ấn, để ấn trí quyền thật nên gọi là ấn thủ*". Vị bồ tát này khai mở thật trí nhìn xuyên suốt niết bàn và thế gian không hai tướng và khởi dụng quyền trí mà trong sanh tử không ngại tu đạo giải thoát. Được trí tuệ diệu dụng như vậy là nắm trong tay ấn chứng quả vị thành tựu sau này. Chỗ ngộ đạo bất nhị của vị bồ tát này khác với chỗ chứng nhập của hai vị bồ tát Na La Diên và Thiện Ý ở bên trên đã nói. Hai vị bồ tát này

lấy tín giải làm trọng nên trên quả địa thấu suốt tánh tướng bất nhị của thế gian và xuất thế gian, hay của sanh tử và niết bàn. Bồ Tát Bảo Ấn Thủ chú trọng ở hành chứng nên trong suốt quá trình tu hành đến chứng đạo đã ngộ lý bất nhị của vọng tâm về tướng sở đắc của các pháp, biểu hiện qua tình thức **ưa niết bàn, không ưa thế gian là hai**.

Do phân biệt chấp trước mà chúng sanh khởi tưởng hai tướng thế gian và niết bàn là tướng sở đắc. Ở tướng sở đắc, ta lại khởi tâm ưa thích niết bàn, chán ghét thế gian mà không biết rằng hai tâm ấy đều là vọng. Vì vọng có sanh tử nên bị sanh tử ràng buộc. Đã có hệ phược tất vọng cầu giải thoát, tức là đã lập thành và nuôi lớn vọng tâm về sở chứng. Đã có vọng tâm về sở chứng thì có tâm ái kiến niết bàn, chán lìa thế gian. Pháp chấp lẩn quẩn là vậy. Nếu biết tánh sanh tử và niết bàn đều không thì sanh tử không phải là buộc, giải thoát không phải là mở. Vọng tâm chẳng có **thời không ưa, không chán, đó là vào pháp môn không hai**.

Vị thứ ba mươi là Bồ Tát Châu Đỉnh Vương (珠頂王), "*ví như viên minh châu trên đảnh của luân vương, là châu ở trên đảnh nên nói là châu đảnh*" (Trí Viên- Duy Ma Kinh Lược Sớ Thùy Dụ Ký). Tên tiếng Phạn của vị này là Maṇikūṭarāja, Huyền Trang ghi là Châu Kế Vương (珠髻王), dụ cho viên bảo châu trên búi tóc của quân vương. Viên ngọc châu trân quý đó tượng trưng cho vương quyền uy nghi, dụ cho tâm làm chủ vạn pháp. Nghĩa này rất rõ trong cách dịch của Chi Khiêm là Bồ Tát Tâm Châu Lập (心珠立), vì tâm như viên bảo châu lóng lánh tạo lập muôn vàn màu sắc của vạn pháp, nhưng chẳng sắc màu nào tồn tại ngoài viên bảo châu đó cả.

Trên là Bồ Tát Bảo Ấn Thủ phá pháp sở đắc do vọng tình mà

có. Đây là Bồ Tát Châu Đỉnh Vương thực chứng vạn pháp duy tâm tạo ngay trong quá trình tu đạo khi ngài nói: **Chánh đạo, tà đạo là hai**. Hành giả chưa kiến tánh còn hí luận mình là chánh, người khác là tà. Điều này ta thấy rất rõ trong xã hội bây giờ khi mà các phương tiện truyền thông đang phát triển mạnh mẽ. Đâu đâu cũng có thể nghe người này nói kẻ kia dị giáo. Kẻ kia viết sách ám chỉ lũ nọ là bọn tà vạy ngông cuồng. Trí giả kiến tánh không còn thấy có mình, thì chẳng cần biện minh mình chánh người tà.

Là tà hay chánh đều do cùng một tâm niệm, vì pháp chẳng thể đắc. Pháp không thể đắc nên không thể dùng lý biện minh được chánh tà. Chỉ có thể nói phân biệt là tà, không phân biệt là chánh; chấp trước là tà, không chấp trước là chánh; vọng tưởng là tà, không vọng tưởng là chánh. Lìa tất cả vọng tưởng, phân biệt chấp trước chính là vào pháp môn không hai. Hơn nữa, nếu thấu hiểu hành phi đạo là Phật đạo, thấy rõ ba cõi là Phật đạo, các chướng ngại trên đường tu và muôn vàn pháp tướng là tướng dụng, là pháp độ mà không ngại hiển lộng chánh tà thì chính ta là vị pháp vương đội trên đầu vương miện đính hạt minh châu soi chiếu toàn tam thiên đại thiên vậy.

KINH VĂN: **Bồ Tát Nhạo Thật nói: Thực, không thực là hai. Thực thấy còn không thấy thực, huống là không thực thấy. Vì sao? Không phải mắt thịt mà thấy được, chỉ có mắt tuệ mới thấy được. Nhưng mắt tuệ không có thấy mà chỗ nào cũng thấy cả, đó là vào pháp môn không hai.**

Vị thứ ba mươi mốt là Bồ Tát Nhạo Thật (樂實), "*là mến trung đạo thật tướng làm tên*" (Trạm Nhiên- Duy Ma Kinh Lược Sớ), Phạn văn là Satyanandī. Huyền Trang ghi là Đế Thật (諦實) nghĩa là chân lý thật không dối. Chi Khiêm ghi là Thành Lạc

Ngưỡng (誠樂仰), là vui thích hướng về sự thực.

Đây là chỗ bồ tát chứng pháp không đến tận cùng rốt ráo. Bồ tát Nhạo Thật quy tất cả pháp về hai phạm trù thực và huyễn. Nếu bồ tát quán thật sâu các pháp, chứng được thực tướng vô tướng của các pháp. Đó vẫn còn một tướng không, đối đãi với tướng huyễn, nên kinh văn viết: **Thực, không thực là hai**. Biết rõ ràng trước mắt là huyễn, là không; tức là **thực thấy còn không thấy thực**. Huyễn chính là không, chẳng phải ngoài huyễn có không, là nghĩa sắc tức thị không. nếu dụng công ra sức tìm không ngoài huyễn tức làm việc hoài công vì cái thực chân chẳng phải là đối tượng sở tri. Các pháp là tướng bất khả đắc; vật ngay trước mắt mà còn không hiểu thấu thì cái không ngay trước mắt làm sao mà đắc? Do đó kinh văn nói: **huống là không thực thấy**. Nhận ra cái huyễn mà chấp thủ nó là huyễn thì nếu không rơi vào hư vô đoạn kiến thì cũng giả lập có một tướng không; chẳng biết rằng không tức thị sắc. Sắc và không, thực và huyễn duyên nhau đối đãi không dứt, dẫn ta vào ngõ cụt không lối ra. Do vậy kinh văn không nói thực tướng là gì, chỉ nói: **chỉ có mắt tuệ mới thấy được**. Ở đây ta không cần biện giải nữa, chỉ cần trực nhận chân tâm bản tánh của chính mình. Vì sao? Ví như con mắt chẳng thể tự thấy con mắt, ta không nên điên rồ như chàng Diễn Nhã Đạt Đa chạy tìm đầu mặt của chính mình. Cái thấy của huệ nhãn ở đây không phải là cái thấy của mắt đối với sắc, mà là chỗ hành chứng của trí Bát Nhã: **không có thấy mà chỗ nào cũng thấy cả**. **Không có thấy**, nghĩa là chẳng có cái thực nào để thấy. **Chỗ nào cũng thấy**, nghĩa là quán suốt các huyễn, chẳng thấy cái huyễn nào là huyễn. **Đó là vào pháp môn không hai**.

Huệ nhãn đó, kinh Phật gọi là Bát Nhã vô tri vô sở bất tri. Bát

Nhã vô tri là căn bản trí. Tại sao nói trí đó vô tri? Vì nó không khởi tác dụng. Cảnh giới của nó là như như bất động; trong cái biết đó không mảy may có vọng tưởng, phân biệt, chấp trước. "*Đây là tỏ rõ sự chiếu dụng của diệu trí. Tại sao nói vô tướng vô tri? Vì quả thật có cái tri của vô tướng và có cái chiếu dụng của vô tri rõ ràng. Tại sao vậy? Vì có sở tri thì có sở bất tri, mà chân tâm của bậc thánh vô tri nên chẳng có chỗ bất tri. Tri của bất tri mới được gọi là nhất thiết tri*" (Triệu Luận- Tăng Triệu, Hám Sơn đại sư lược giải, Thích Duy Lực Việt dịch, 2002). Vì có chiếu nên trong nghĩa vô tri bao hàm nghĩa vô sở bất tri. Khi trí Bát Nhã khởi tác dụng, gọi nó là vô sở bất tri. "*Thật trí chứng lý bên trong, ánh sáng tiềm ẩn mà quyền trí luôn luôn hiện ra sự ứng cơ hóa độ bên ngoài. Vì vô tri thì tâm được trống rỗng, tự nhiên đạt đến chiếu soi nhiệm mầu, lấp bít tâm trí thông minh mà sự độc giác lại âm thầm cùng khắp nơi, thành ra chẳng có chỗ bất tri là nghĩa đây vậy*" (Triệu Luận). Cảnh giới đó chính là tịch mà thường chiếu, chiếu mà thường tịch. "*Tịch là một niệm chẳng sanh. Chiếu là rành rẽ, rõ rệt, minh bạch, tỏ tường... Lúc tâm tịch tĩnh bất động bèn chiếu, chẳng phải là không chiếu, chẳng phải hữu ý chiếu, cũng chẳng phải vô ý chiếu, hữu ý và vô ý đều không có, nó vốn sẵn là như vậy...Một tấm gương chiếu rất rõ ràng, rành rẽ; cảnh giới ấy thuộc về quả địa của chư Phật Như Lai*" (Trung Phong Tam Thời Hệ Niệm Pháp Sự Toàn Phần Giảng Ký- Hòa Thượng Tịnh Không giảng tại Tịnh Tông Học Viện Úc Châu, 05/2003. Viết tới đây thì tôi nhận được tin buồn qua mạng truyền thông: Đại Lão Hòa Thượng Tịnh Không vừa viên tịch ngày 7/26/2022, thọ 96 tuổi; đây là sự mất mát rất lớn đối với thế giới này).

Khi khởi tác dụng, huệ nhãn tùy tâm lượng chúng sanh mà ứng hiện có 5: nhục nhãn, thiên nhãn, pháp nhãn, đạo nhãn và Phật nhãn. Chúng sanh do chấp trước tướng sở đắc của các pháp nên trọn ngày chạy theo, tạo đủ mọi ác nghiệp để chiếm đoạt bằng được. Do đó mới xuất hiện bậc thánh nhân như Khổng Tử dạy đạo nhân thừa, mới có chư tăng khuyến khích chúng cư sĩ tu ngũ giới. Đó là có thiện nhục nhãn. Cũng thế, bậc đạo gia như Lão Tử dạy đạo vô vi, Phật thuyết thập thiện nghiệp đạo, chúng sanh tu theo có thể sanh vào cõi trời; đó là thiên nhãn dẫn dụ chúng sanh nhập thiên thừa. Chúng sanh có căn cơ cao, tâm lượng sâu hơn, nhưng vì nặng chấp sanh tử nên chư Phật hiện thân thuyết Tứ Đế, thập nhị nhân duyên để chúng sanh đó đắc pháp nhãn phá ngã chấp chứng nhân không. Chúng sanh đã đoạn kiến tư phiền não, nhưng trần sa phiền não còn dầy đặc nên Phật thuyết thời Phương Đẳng và Bát Nhã để chúng sanh được đạo nhãn của bồ tát thấu suốt tánh không của vạn pháp. Bồ tát tuy đắc đạo nhãn nhưng vẫn còn phân biệt thật và không thật, vẫn còn mịt mờ bản tâm nên Phật thuyết Pháp Hoa Niết bàn chỉ thẳng Phật tánh để bồ tát từ được khai thị mà ngộ nhập Phật nhãn không hai.

Nghĩa vô sở bất tri không tách rời nghĩa vô tri. Đó là chỗ khởi dụng của trí Bát Nhã, là chỗ tương ưng của tâm với pháp giới tánh bình đẳng không, và là chỗ hiển lộ thực tướng vô tướng của vạn pháp. Thấy mà như không thấy; chính là nhập pháp tánh. Không thấy mà chỗ nào cũng thấy; chính là hiển lộ trí tuệ vô tướng vậy.

SỰ IM LẶNG KHÔNG GÌ ĐỂ NÓI

KINH VĂN: **Các bồ tát nói như thế rồi, hỏi ngài Văn thù Sư Lợi rằng: Thế nào là bồ tát vào pháp môn không hai? Ngài Văn Thù Sư Lợi nói: Như ý tôi đối với tất cả pháp không nói, không rằng, không chỉ, không biết, xa lìa các vấn đáp, đó là vào pháp môn không hai.**

Trạm Nhiên chú giải: "*Nếu có bày có nói, tức là khởi sóng thì động tâm thức*"; nếu tâm thức còn động thì chẳng thoát khỏi phân biệt có hai. "*Nếu không bày không nói thì tâm thức không khởi, lìa danh tự mà nhập vào đạo vô ngôn thuyết*". Vì sao? Vì thực tướng vô tướng thì không thể nói năng mô tả, vô sở đắc thì không thể chỉ bày mà hiểu biết được. 31 vị bồ tát trước đó đều xuất phát từ sự có hai mà luận không hai. Điểm xuất phát đó là một giả định vì thực sự chẳng có hai. Đã có giả định thì một đôi đối lập sẽ dựng lập tứ cú bách phi. Tứ cú là bốn câu: có (hữu); không (vô); cũng có cũng không (diệc hữu diệc vô); chẳng phải có chẳng phải không (phi hữu phi vô). Chư Phật, bồ tát dùng phương tiện thiện xảo có khi nói là có, như nói Phật tánh là có; có khi nói là không , như nói ngũ uẩn giai không; có khi nói cũng có cũng không, như nói vô minh là thật, cũng không thật; có khi nói phi hữu phi vô, như cách nói của trung đạo. Chúng sanh đối với tứ cú sanh chấp trước, nên tứ cú xoay vần duyên nhau sanh bách phi tầng tầng lớp lớp. Đạo Sanh nói: "*Các vị bồ tát trước, mỗi mỗi đều nói về nghĩa chẳng hai, tựa như có chẳng hai để nói bàn. Nếu có chẳng hai để luận nói, thì lại là đối đãi với hai mà có chẳng hai kia*" (Tăng Triệu- Chú Duy Ma Kinh); nghĩa là có nhị và bất nhị. Rồi từ nhị và bất nhị sinh ra phi nhị và phi bất nhị, phi phi nhị phi phi bất nhị v.v.

Đó chẳng phải là tháo gỡ mà càng thêm trói buộc chúng ta vào vòng đối đãi rối rắm. Vòng lẩn quẩn của những đối lập sản sanh vô tận nhấn chìm chúng ta trong ngôn từ biện luận mà không hề biết rằng sự phân hai chỉ là giả danh không thực do phân biệt chấp trước mà có.

Sự diệu dụng của Thế Tôn và chư Tổ đối với tứ cú là do khéo léo kết hợp bốn cửa phương tiện đó, tức tứ cú với bốn tất đàn (catvāraḥ siddhāntāḥ). Tất (悉) là hết thảy. Đàn (檀) là bố thí. Tứ tất đàn là lấy bốn pháp thành tựu giáo hóa chúng sanh bố thí cho hết thảy chúng sanh vượt qua khổ nạn.

Đó là thế giới tất đàn, vị nhân tất đàn, đối trị tất đàn, và đệ nhất nghĩa tất đàn. Thế giới tất đàn là phương tiện tùy thuận thế gian mà thuyết các nghĩa lý mọi người có thể hiểu được, như nói thế gian là vô thường, các pháp là do nhân duyên hòa hợp mà có. Vị nhân tất đàn là phương tiện tùy theo căn cơ nhân duyên của từng chúng sanh mà thuyết pháp như thanh văn lấy tứ đế làm phương tiện, duyên giác lấy thập nhị nhân duyên, bồ tát lất lục đạo làm phương tiện. Đối trị tất đàn là phương tiện đối cơ dứt trừ mỗi mỗi phiền não của chúng sanh, như quán bất tịnh trừ dâm, hành từ bi trừ nộ, tu trí huệ trừ si. Đệ nhất nghĩa tất đàn là loại bỏ ngôn từ biện luận, dùng trung đạo bất nhị chỉ thẳng thực tướng các pháp, chính là như Bồ Tát Văn Thù nói: **đối với tất cả pháp không nói, không rằng, không chỉ, không biết, xa lìa các vấn đáp, đó là vào pháp môn không hai**.

Tóm lại, nếu chúng ta nghe mà liền hiểu thì gọi là ngộ nhập; nếu nghe mà chưa ngộ thì cứ tiếp tục thâm nhập kinh tạng vì Phật pháp là khả thuyết; nếu không thì chúng sanh nương vào đâu mà giải thoát? Kinh Lăng Già viết: "*Ngôn thuyết là vọng tưởng của chúng sanh. Đại Huệ! Nếu chẳng nói tất cả pháp thì*

giáo pháp ắt hoại. Giáo pháp hoại thì không có chư Phật, Bồ Tát, Duyên Giác, Thanh văn, nếu không thì ai nói và vì ai?" Lời chư Phật tuyệt nhiên không rơi vào tướng văn tự mà chỉ để hiển nghĩa thậm sâu. Nghĩa hiển thì thuyết lìa. Nói năng đã lìa thì sự im lặng của Duy Ma Cật quả thực là không có gì để nói và để ghi chép cả, chỉ biết theo kinh văn thì **có năm nghìn bồ tát đều vào pháp môn không hai, chứng vô sanh pháp nhẫn**.
KINH VĂN: **Khi đó ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi ông Duy Ma Cật rằng: Chúng tôi ai ai cũng nói rồi, đến lượt nhân giả nói thế nào là bồ tát vào pháp môn không hai?**
Ông Duy Ma Cật im lặng không nói. Ngài Văn Thù Sư Lợi khen rằng: Hay thay! Hay thay! Cho đến không có văn tự ngữ ngôn, đó mới thực là vào pháp môn không hai. Khi nói phẩm Vào Pháp Môn Không Hai này, trong chúng có năm nghìn bồ tát đều vào pháp môn không hai, chứng vô sanh pháp nhẫn.

CHƯƠNG 10

PHẨM PHẬT HƯƠNG TÍCH

DUYÊN KHỞI CỦA PHẨM KINH

KINH VĂN: **Ông Xá Lợi Phất tâm nghĩ rằng: Giờ ăn gần đến, các bồ tát đây sẽ thọ thực nơi đâu?**

Sau lời tán thán của Văn Thù, có lẽ chúng ta chờ đợi một biến cố, một sự kiện hay lời thoại nào cao siêu để lý giải sự im lặng dữ dội của ông Duy Ma Cật. Thế nhưng lại xuất hiện tình huống đột ngột đầy kịch tính; đó là khởi niệm của ngài Xá Lợi Phất. Trong chương 6, phẩm Bất Tư Nghị, Xá Lợi Phất khởi tâm thắc mắc về chỗ ngồi của thánh chúng là sự phối hợp để Duy Ma Cật tinh ý nhận ra mà dẫn đến việc mượn Tòa Sư Tử. Ở đây, khởi niệm của Xá Lợi Phất có ý nghĩa sâu sắc hơn. Duy Ma Cật im lặng là chỗ tột cùng của đạo lý bất nhị, không còn lời để nói, không còn nghĩa để bàn. Hội thảo đang đến chỗ đạo lý sâu xa nhất mà Xá Lợi Phất bất chợt tưởng đến việc ăn uống hết sức bình thường và có phần dung tục. Đó chẳng phải là ý mong đợi của chúng ta sau sự im lặng của Duy Ma Cật sao? Đó chẳng phải là cái **không phải văn tự ngữ ngôn** như Văn Thù tán thán sao? Chúng ta để ý ở phẩm 6, Xá Lợi Phất nghĩ: **Các bồ tát và các hàng đại đệ tử đây sẽ ngồi nơi đâu?** Và ở đây là: **Các bồ tát sẽ thọ thực nơi đâu?** Cái tưởng trước là trước khi Pháp giải thoát bất tư nghị được khai triển, cái niệm sau là sau khi Pháp môn bất nhị hiển lộ. Sự liên hệ đóng mở đó làm nảy bật nghĩa lý rất rõ ràng. Phải thấy cái siêu việt và cái tầm thường không khác biệt, không trước sau, không cao thấp. Chẳng trước là phàm phu, chẳng sau là hiền thánh. Chẳng phải dưới thấp là cõi đời phiền muộn, chẳng phải trên cao là thiên giới bồng lai. Chẳng phải đắc vô sanh mà chẳng cần thọ thực. Từ căn bản này ta mới có thể đi sâu vào phẩm Hương Tích để thấy cõi Chúng Hương và cõi Ta Bà quả thực không hai.

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật biết ý đó bảo ngay rằng: Phật nói tám món giải thoát, nhân giả đã vâng làm, đâu có xen cái tâm muốn ăn mà nghe pháp ư? Nếu muốn ăn, hãy đợi**

giây lát, tôi sẽ hiến ngài bữa ăn chưa từng có.

Tám món giải thoát ở đây là bát bội xả đã nói ở chương 3, phẩm Đệ Tử, phần Ca Diếp. Tu bát giải thoát tam muội tức là tu chánh định. Chúng sanh tu bát giải thoát, coi đó như pháp lành, thức ăn tăng trưởng huệ mạng, sẽ dứt trừ mọi phiền não, hoặc nghiệp mà được tự tại. Trong ý nghĩa đó, bát giải thoát được gọi chung là giải thoát thực, đại diện chung cho năm loại thức ăn xuất thế gian. Đó là thiền duyệt thực, lấy pháp thiền sanh định, từ định sanh huệ; là pháp hỷ thực, lấy Phật pháp làm vui tăng trưởng thiện căn; là nguyện thực, lấy độ sanh làm nguyện tu vạn hạnh; là niệm thực, lấy nhớ nghĩ Tam Bảo, điều phục tâm ý làm hộ niệm; là giải thoát thực, lấy quả vị Phật làm đích và nhân lục độ vạn hạnh làm phương tiện.

Theo Kinh Tăng Nhất A Hàm, trong cửu chủng thực, ngoài năm loại thức ăn xuất thế gian kể trên, còn có bốn loại thức ăn thế gian mà mọi chúng sanh đều tiếp thọ để nuôi lớn mạng căn. Là đoạn thực, lấy thức ăn có mùi, có vị, có thể nhai nuốt, nuôi lớn thân xác hay sắc ấm; là xúc thực, lấy sự tiếp xúc sáu trần trưởng dưỡng sáu căn, tăng trưởng cảm giác hay thọ ấm phát sanh phiền não; là tư thực, lấy niệm tưởng phân biệt, gia tăng chấp trước lấy bỏ các pháp, nuôi dưỡng tưởng ấm và hành ấm; và là thức thực, lấy ba loại đoạn, xúc và tư thực củng cố, làm lớn bản ngã hay thức ấm.

Xá Lợi Phất là bậc thượng thủ đại trí nghe **Phật nói tám món giải thoát** và **đã vâng làm** thì làm gì có chuyện xen cái tâm tạp dục thực, ham muốn đủ thứ mà nghe pháp. Do đó lời quở trách của Duy Ma Cật chỉ là theo lý thường mà nói; không phải là ông không biết tâm ý phối hợp của Xá Lợi Phất; chỉ là để cảnh báo người đời sau, là chính chúng ta, không nên đem tâm lượng

hẹp hòi mà hiểu lầm Xá Lợi Phất. Cũng theo lý lẽ thông thường, nếu ta cho rằng quả thực Xá Lợi Phất có niệm tưởng dung tục về ăn uống thì cũng nên cứu xét hai vấn đề là nhu cầu thọ thực và quy luật của tăng đoàn về việc ăn phi thời. Tất nhiên kết luận sẽ là tâm niệm của Xá Lợi Phất là chính đáng và hợp lý. Đến giờ ăn mà thấy đói, muốn ăn là hợp lý. Về luật nghi bất thực quá ngọ, Phật chế định giới này là do một hôm chạng vạng tối, tỳ kheo Ca Lưu Đà Di vào thành La Duyệt khất thực, do trời tối mà khi một phụ nữ có thai khi thấy ông lại tưởng là ma quỷ nên sợ hãi té ngã mà sảy thai. Giới không ăn phi thời được giải thích theo Kinh Tỳ Ni Tam Muội: "*Buổi sáng là giờ chư thiên ăn. Buổi trưa là chư Phật ăn. Buổi chiều là súc sanh ăn, và buổi tối là quỷ thần ăn. Ngày nay, để tạo nhân duyên cho sự thoát ly sáu nẻo và noi gương chư Phật ba đời, việc ăn vào lúc giữa trưa được xem là đúng lúc để ăn*". Hơn nữa, ăn uống quá độ sẽ sanh tâm dâm dục là nguyên nhân dẫn chúng sanh vào luân hồi. Như vậy, tâm niệm của Xá Lợi Phất không phải là không chính đáng. Thiết nghĩ Duy Ma Cật cũng thấy niệm tưởng đó là hợp lý và chính đáng khi nói: **Nếu muốn ăn, hãy đợi giây lát, tôi sẽ hiến ngài bữa ăn chưa từng có**; chưa từng có vì bát cơm Hương Tích thơm lừng hương công đức, hương từ bi và hương trí tuệ như chúng ta sẽ thấy ở văn kinh sau. Ở đây chúng ta thấp thoáng thấy phương cách bậc giác ngộ dẫn dụ chúng sanh tu giải thoát; ví dụ như vị trưởng giả trong Kinh Pháp Hoa hứa hẹn cho các con ba xe dê, xe hươu, xe trâu, hoặc như khi thuyết Tứ Đế, Phật nói diệt đế trước, đạo đế sau.

Xét cho cùng, khởi tưởng của Xá Lợi Phất là cơ hội cho Duy Ma Cật triển khai phẩm kinh này. La Thập nói: "*Muốn làm cho chúng hội thấy cõi nước thanh tịnh. Vả lại, nhân nơi cơm thơm*

mà đạt được chủ ý hoằng đạo. Vì thế từ việc ngài Xá Lợi Phất cần thức ăn mà xin cơm ở cõi Hương Tích" (Tăng Triệu- Chú Duy Ma Kinh). Đó là nhân tố khó nhìn ra; khởi niệm của Xá Lợi Phất là đuốc châm cho lửa trí tuệ của Duy Ma Cật thuyết pháp. Thế giới chúng ta lấy âm thanh làm giáo thể. Cõi Chúng Hương lấy mùi hương để tuyên pháp. Nhân ý khởi mà có lời nói về mùi hương. Ý là thức, lời nói thuộc về căn, mùi hương là trần. Rõ ràng phẩm kinh sắp hiển bày mối tương quan của căn trần thức. Tâm niệm muốn ăn là cảm, bát cơm Hương Tích là ứng. Cảm ứng tương giao thì hiện bày phẩm kinh này. Hay nói cách khác, niệm tưởng của Xá Lợi Phất là phần duyên khởi của phẩm kinh.

Chi Khiêm và La Thập cùng ghi tên phẩm là Hương Tích Phật, lấy chánh báo làm tên. Do tích đủ công đức và trí tuệ nên thành Phật, nên tên phẩm kinh hàm nghĩa nhân quả tương ưng. Huyền Trang ghi là Hương Đài Phật, nghĩa là pháp thân hiển hiện ngự trên tòa lầu cao ngát hương; là lấy y báo làm tên. Do đó mà thấy nhân quả tương xứng, chánh báo, y báo không hai. Hơn nữa, phẩm trước là Nhập Bất Nhị Pháp Môn là thể. Thể đã ngộ nhập thì liền khởi dụng phát mùi hương tràn đầy vũ trụ tam thiên, cũng như căn bản trí Bát Nhã vô tri đã hiển lộ thì hậu đắc trí Bát Nhã vô sở bất tri soi thấu tam thiên vậy. "*Tông chỉ kinh này nói về hai tuệ, trên đã nói về pháp môn bất nhị tức là thật tuệ, nay luận về xin cơm cõi Hương Tích là phương tiện tuệ. Từ đầu kinh đến phẩm Vào Pháp Môn Bất Nhị là nói về nhân nơi nhị mà vào bất nhị, tức là thâu dụng trở về thể. Từ phẩm này về sau là trình bày việc nhân nơi bất nhị mà có nhị, tức là từ thể khởi dụng. Từ đầu đến cuối, kinh này đều hỏi về bất tư nghị giải thoát. Bất tư nghị giải thoát gồm hai loại: một là,*

phẩm Pháp Môn Bất Nhị tức là nói về bản bất tư nghị; hai là, phẩm Hương Tích là luận về tích bất tư nghị" (Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ- Cát Tạng). Tuệ Sỹ giải thích: "*Bản hay căn bản thực chứng, là thực tại được chứng ngộ, mà từ đó mở ra lối đi cho người còn mê muội, đó gọi là tích hay dấu chân. Như vậy, nếu không có căn bản thực chứng thì chẳng thể y vào đâu để mở lối chỉ đường. Nhân bởi lý tính thực chứng mà diễn xuất giáo pháp để hội nhập*" (Tuệ Sỹ- Huyền Thoại Duy Ma Cật).

Tóm lại, phần duyên khởi của kinh này gồm hai: một là, khởi niệm của Xá Lợi Phất là căn bản bất nhị bao hàm đại ý toàn phẩm, và là cơ hội để Duy Ma Cật hiển bày cõi Chúng Hương, mang về bát cơm Hương Tích; hai là, phẩm này tiếp nối phẩm trước là khởi dụng tất nhiên của giải thoát, đồng thời phản ánh kết cấu hết sức chặt chẽ của bản kinh, cũng như là đặc điểm nghệ thuật kịch có sức hấp dẫn mạnh mẽ, như tôi đã nhiều lần nói qua.

CÕI CHÚNG HƯƠNG

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật liền nhập chánh định, dùng sức thần thông hiện bày cho đại chúng thấy rõ cảnh giới phương trên, qua khỏi 42 số cát sông Hằng cõi Phật có nước tên là Chúng Hương, Đức Phật hiệu là Hương Tích nay vẫn hiện tại. Mùi hương ở nước ấy so với mùi hương của Trời, người và các cõi Phật ở mười phương nó thơm hơn hết. Nước ấy không có tên Thanh Văn và Bích Chi Phật, chỉ có**

chúng Đại Bồ Tát thanh tịnh được Phật nói pháp cho nghe. Nước ấy tất cả đều dùng chất hương làm lầu các hoa viên, đi kinh hành trên đất hương, mùi hương của cơm lan khắp mười phương vô lượng thế giới.

Lúc đó Phật Hương Tích cùng các bồ tát đang ngồi ăn, có các vị thiên tử đồng tên là Hương Nghiêm đều phát tâm Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, cúng dường Phật và các bồ tát. Cả đại chúng bên cõi Ta Bà này đều thấy rõ tận mặt.

Kinh Phật thường mô tả cảnh mưa trời rải hoa để tán thán công đức Phật, bồ tát hay các bậc tổ sư và hiền thánh. Đó là các loại hoa như Mạn Đà La, Đại Mạn Đà La, Mạn Thù Sa, Ba Lợi Chất Đa v.v. Tên các loại hoa này có được hẳn là vì chúng có hình dáng giống như các loại hoa cùng tên ở thế giới con người. Hoa Mạn Đà La (Mandarava) còn gọi là hoa Bỉ Ngạn, là một loại hoa trà, được tìm thấy ở Trung Quốc, Nhật Bản và cả ở Hoa Kỳ (các bang như North Carolina, Texas), tên khoa học là Lycoris radiata, thường có ba màu đỏ, trắng, vàng. Hoa Bỉ Ngạn trắng gọi là Mạn Đà La, hoa màu đỏ là Mạn Thù Sa (Manjusaka). Hoa mọc thành chùm, cánh hoa tua tủa mảnh mai hướng về mọi phía. Cây Mạn Đà La mùa có hoa thì không lá, mùa có lá thì không hoa, hoa lá chẳng bao giờ hội ngộ. Cây hoa Đại Mạn Đà La, dân gian thường gọi là cây Cà độc dược, tên khoa học là Datura metel, hoa màu trắng. Trên cõi Trời Đao Lợi có một loài đại thụ là cây Ba Lợi Chất Đa (Paricitra), thân và tàng cây to lớn, cành lá và hoa trái đều ngào ngạt hương thơm. Thế giới con người có loài cây tương tợ là cây san hô, hình giống san hô, lá như lông chim, cánh hoa dài đỏ thẫm, tên khoa học là Erythrina indica, có xuất xứ từ Ấn Độ. Xem vậy thì hoa trời chẳng đâu xa, cũng từ nhân gian mà có.

Hương hoa trời tuy thơm ngát nhưng chẳng thể so với hương giải thoát của cõi Chúng Hương. **Mùi hương ở nước ấy so với mùi hương của Trời, người và các cõi Phật ở mười phương nó thơm hơn hết**. Hương là cái không nhìn thấy được. Không hình tướng mà thấm đượm, lan toả và xông ướp cả vạn vật muôn loài. Đó là nghĩa của pháp thân hương thị hiện thành muôn vàn hình tướng. Cung điện, lầu các, hoa viên, mặt đất, cây cối, vạn vật trong thế giới Chúng Hương đều làm bằng hương liệu bậc nhất kết tụ bằng công đức của giới, định, huệ, giải thoát và giải thoát tri kiến, còn gọi là ngũ phần pháp thân hương. Chính ngũ phần hương này đã kết thành cõi y báo là thế giới Chúng Hương. Điều đó rất khó hiểu đối với chúng ta, vì mắt chúng ta chỉ có thể thấy hình sắc, chẳng thể thấy mùi hương.

Thế thì cảnh giới vi diệu của thế giới mùi hương làm sao hiển hiện cho mọi người trong nhà ông Duy Ma Cật thấy được? Chính là do **ông Duy Ma Cật liền nhập chánh định, dùng sức thần thông hiện bày cho đại chúng thấy rõ cảnh giới phương trên, qua khỏi 42 số cát sông Hằng cõi Phật có nước tên là Chúng Hương, Đức Phật hiệu là Hương Tích nay vẫn hiện tại**. Chúng ta vì phiền não và vô minh che lấp nên chẳng thể thấy. Chỉ khi nào chúng ta được như Duy Ma Cật **đã từng cúng dường vô lượng các Đức Phật, sâu trồng cội lành**; đó là công, mà **đặng vô sanh pháp nhẫn, biện tài vô ngại, du hí thần thông, chứng các môn tổng trì, đặng sức vô úy, hàng phục ma oán**; đó là đức, như đã nói ở chương hai, phẩm Phương Tiện; lúc ấy công đức viên mãn, chứng ngũ phần pháp thân hương thì thế giới mùi hương không chướng ngại liền hiện tiền. Chánh định mà Duy Ma Cật thể nhập đó là định hương

vậy. Định hương là tu ba tam muội không, vô tướng, vô tác, xả ly mọi chấp thủ vọng niệm có hai tướng tịnh uế, thiện ác, hữu vô. Vì sao phải nhập định? Vì cõi Chúng Hương là quả nên cần khởi dụng định hương làm nhân thì cho dù cõi ấy có tận tít phương trên và cách xa vô lượng không gian ta vẫn có thể nhìn thấy ngay trước mắt mà không cần phải ngẩng đầu lên. Vì sao chỉ nói định, mà chẳng nói giới hương, huệ hương, giải thoát và giải thoát tri kiến hương? Vì cõi Chúng Hương là vô tướng, nên định mới có thể thấy, mặc dù giới hương được xưng tán là vô thượng như:

Hoa Chiên Đàn, Đà La
Hoa sen, hoa vũ quý
Giữa những hương hoa ấy
Giới hương là vô thượng
(Kinh Pháp Cú, phẩm Hoa)

Giới là chỗ bắt đầu, huệ là chỗ hoàn thiện giới thể, và giải thoát, giải thoát tri kiến là chỗ thành tựu sau cùng. Hơn nữa, trong mức độ nhất định, có thể nói định có thể giữ giới và sinh tuệ giải thoát. Do vậy mà nói Duy Ma Cật nhập chánh định là biểu pháp đầy đủ cho cả ngũ phần hương vậy.

Sự hiện tiền của cõi Chúng Hương đồng thời là quả tự thọ dụng của Phật Hương Tích và tha thọ dụng cho hàng bồ tát cõi nước ấy. Tự tha không hai nên có **Phật Hương Tích cùng các bồ tát đang ngồi ăn**. Cõi là y báo, Phật là chánh báo. Y chánh không hai. Hương Tích là tích góp tất cả công đức thành mùi hương duy nhất tối thượng. Vì là duy nhất nên không có khổ, tập, diệt, đạo, cùng không có thập nhị nhân duyên; kinh văn viết là: **Nước ấy không có tên Thanh văn và Bích Chi Phật**. Vì là tối thượng nên chỉ thuần một hương thanh tịnh lan toả

thấm nhuần vạn vật muôn loài, nên kinh văn viết: **Chỉ có chúng Đại Bồ Tát thanh tịnh**, tức hương từ bi, **được Phật nói pháp cho nghe**, tức hương trí tuệ. Y chánh cùng trang nghiêm do lưu xuất từ Bồ Đề Tâm nên có hình ảnh các vị thiên tử **cúng dường Phật và các bồ tát**, có cùng tên gọi là Hương Nghiêm vì tất cả đều lấy Bồ Đề Tâm trang nghiêm tự thân làm hương cúng dường vậy.

Chư Phật và bồ tát tùy tâm lượng chúng sanh mà thường thị hiện các phương tiện giáo hóa. Thế giới chúng ta và cõi Liên Hoa Ảnh của Phật A Di Đà đều lấy âm thanh làm giáo thể. Đức Dược Sư Lưu Ly Quang Như Lai lấy ánh sáng tuyên pháp giáo hóa chúng sanh; chúng ta có thể thấy điều này qua hai lời nguyện đầu tiên trong mười hai đại nguyện của Ngài. Phật Hương Tích ở đây dùng mùi hương trang nghiêm quốc độ, thuyết pháp, làm Phật sự, ngay cả sinh hoạt thường ngày như ăn uống, tất cả đều không hình không tướng, toàn bằng mùi hương. Nghĩa là chúng sanh nơi đó, vốn đều là bồ tát, chẳng những có thể thấy, mà còn nghe được, chạm nếm được mùi hương. Đây là một điểm đặc sắc của đoạn kinh văn trên mà ta không thể lướt qua; vì các căn đã viên thông, tai có thể thấy, mắt có thể nghe.

Duy Ma Cật hiển bày cõi nước làm bằng hương liệu; là nghĩa mắt thấy được mùi hương. Văn kinh phía sau nói Phật Hương Tích dùng mùi hương thuyết pháp, chúng bồ tát nghe mà đắc tam muội; là nghĩa tai nghe được mùi hương. Văn trên có nói: "*kỳ tự hương khí châu lưu thập phương vô lượng thế giới*" (bản dịch Hán văn của La Thập), dịch nghĩa: thức ăn kỳ diệu không hình chất, là hương thơm lan khắp mười phương vô lượng thế giới; là nghĩa lưỡi chạm nếm, ăn được mùi hương. Đây chính

là ngay ở căn trần mà giác tự tâm, viên thông tự tánh. Trong Hội Lăng Nghiêm, Phật lấy chiếc khăn hoa do Trời Kiếp Ba La cúng dường, và buộc lại thành sáu nút; dụ cho tánh giác diệu minh của chúng sanh chỉ có một, lại bị thắt gút, kẹt nơi căn trần, tức năng kiến và sở kiến, mà thành sáu. Mắt là mắt, không thể là tai. Mũi là mũi, chứ chẳng thể là mắt. Dù cho ta có "*cố gắng biện bạch suốt đời, cũng không thể làm cho sáu nút* (tức sáu căn) *đổi tên được*" (Kinh Lăng Nghiêm). Phật dạy A Nan: "*Sáu căn của ông thì cũng như vậy; trong thể rốt ráo đồng nhau, sinh ra rốt ráo khác nhau*". Nếu giác tự tâm thì mắt chẳng những không còn dính với sắc, mà còn có thể thấy được mùi hương, lưỡi không còn dính mắc với vị mà còn chạm xúc, ăn nếm được mùi hương, tai chẳng những không còn dính với động tĩnh mà còn nghe được âm thanh của mùi hương mà đắc đại định. Cái diệu của cõi Chúng Hương là chỗ này. Hiểu được chỗ này, lập tức **cả đại chúng bên cõi Ta Bà này đều thấy rõ tận mặt** hoạt cảnh Phật Hương Tích đang cùng ngồi ăn với các bồ tát, có các thiên tử đang cúng dường dọn món. Hay nói cách khác, thần biến của Duy Ma Cật tuy khó nghĩ bàn, nhưng thực là có thể thực chứng.

KHỞI DỤNG ĐỘ SANH

KINH VĂN: **Khi ấy ông Duy Ma Cật hỏi các bồ tát rằng: Thưa các nhân giả, vị nào có thể đến thỉnh cơm của Phật kia được?**

Vì nương theo sức oai thần của Văn Thù Sư Lợi mà các vị bồ tát thảy đều lặng thinh. Ông Duy Ma Cật nói rằng: Các nhân giả không hổ thẹn sao?

Ngài Văn Thù Sư Lợi nói: Chớ nên khinh người chưa học.

Duy Ma Cật hỏi trong chúng bồ tát có ai có thể đến cõi Chúng Hương để xin cơm là có thâm ý. Đối với các vị bồ tát đã chứng nhập pháp môn bất nhị, thì đây là dịp hiển lộ cái dụng của chỗ ngộ. Pháp giải thoát bất tư nghị tuy không thể nói năng, không thể chỉ bày nhưng thể đã nhập thì dụng tất nhiên có thể hiển. Ví như ở phẩm sáu Bất Tư Nghị, do bồ tát chứng nhập thực tướng vô tướng mà có thể nhét núi Tu Di vào hạt cải, hoặc do liễu ngộ thể tánh bất động của vạn pháp mà có thể đổ nước bốn biển vào lỗ chân lông mà biển lớn vẫn y nguyên và các loài thủy tộc vẫn không hay biết. Tại sao phải hiển dụng? Vì hiển dụng là khai triển tha thọ dụng để độ thoát chúng sanh, là tánh đức từ bi lưu xuất tự nhiên vô điều kiện từ tự tánh pháp thân.

Không ai trong chúng hội trả lời yêu cầu của Duy Ma Cật. Khuy Cơ, trong Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh Sớ, giải thích sự im lặng đó là " *hiển thị việc các bồ tát chẳng bị nhiễm ô đối với thức ăn*". Chỗ này cũng giải thích Xá Lợi Phất khởi niệm chẳng phải vì cầu thực mà là nhịp nhàng phối hợp để Duy Ma Cật giới thiệu cõi Chúng Hương, như đã nói ở phần duyên khởi bên trên. Văn Thù dùng thần lực khiến **các vị bồ tát thảy đều lặng thinh**, vì theo phép tắc, Duy Ma Cật là chủ nhà nên phải là người mời khách dùng bữa. Hơn nữa, sự im lặng đó còn ngụ ý Văn Thù muốn Duy Ma Cật lần nữa hiển dụng pháp giải thoát bất tư nghị, vì cõi Chúng Hương là cái không thể thấy, nếu ai cũng đều thấy, thì cơm Hương Tích là cái khó thể được, tất cũng có thể được.

Ý tứ sâu xa này được minh chứng liền ngay khi **Duy Ma Cật nói rằng: Các nhân giả không hổ thẹn sao?** Các ông chẳng hổ thẹn với chính mình khi nãy giờ các ông thay nhau nói **thế nào là bồ tát vào pháp môn không hai**, mà bây giờ lại không thể đi vào thế giới mùi hương không hình tướng để xin về bát cơm pháp hương giải thoát để mọi chúng no đủ sao? Hay là các ông đã ngộ bất nhị rồi mà còn chướng ngại xa gần, trên dưới mà không dám **qua cảnh giới phương trên, khỏi 42 số cát sông hằng cõi Phật**; như vậy chỗ ngộ của các ông chưa phải là đại triệt đại ngộ vì chưa làm được như trí chứng. Hay nói cách khác, hiển được chỗ dụng thì lý thể mới thực sự thông.

Đoạn kinh văn này có sự khác biệt giữa cách dịch của La Thập và Huyền Trang. La Thập viết: **Các nhân giả không hổ thẹn sao?** Huyền Trang ghi: "*Vì sao ngài* (tức Văn Thù) *không gia hộ cho đại chúng này để đến nỗi như vậy?*" Câu hỏi mà La Thập dịch là nhắm vào thính chúng. Nghi ngờ nhắm vào thính chúng mà hỏi thì đã nói bên trên. Câu Huyền Trang dịch là hướng vào Văn Thù. Gia hộ là nói, khuyến khích, giải thích cho hiểu thêm. Như Văn Thù nói pháp không thể nói, không thể chỉ bày, thì chẳng lẽ bỏ mặc chúng sanh không thể tự chứng? Dịch thế nào, câu hỏi của Duy Ma Cật vẫn cùng một ý là cần thiết có sự khởi dụng độ sanh. Vì chỉ khởi dụng tự độ và độ tha thì ta và chúng sanh mới chứng đắc viên mãn, ngoài ra không có cách nào khác.

Từ trí chứng mà khởi dụng thì chẳng những chúng ta mà chính chúng sanh cũng được lợi ích lớn. Do đó mà nói bất nhị chẳng cần nói, chỉ cần thực dụng. Cũng chính vì tính thực tiễn của pháp bất tư nghị mà có câu trả lời của Văn Thù: **Chớ nên khinh người chưa học**. **Chưa học** (未學, vị học) đây nghĩa là chưa

thấu hiểu hết, chưa lĩnh hội, chưa liễu ngộ. Tuy sự nghi ngờ của Duy Ma Cật rằng hội chúng chưa thực đại triệt đại ngộ vì chưa làm được, nhưng chưa làm được không có nghĩa là không thể làm được. Do đó câu trả lời của Văn Thù nghĩa là chúng sanh chưa được nhưng chắc chắn sẽ được vì tính khả thi, thực dụng của pháp bất tư nghị. Trạm Nhiên viết: "*Nếu có người được giải thoát bất tư nghị thì đến xin cơm không khó. Người chưa được cũng có nghĩa được, nên chớ khinh*". Nếu chưa làm được như trí chứng, không có nghĩa là không làm được, chỉ cần tinh tấn hạ thủ công phu sẽ sớm có ngày lý sự viên mãn. Vì sao? Vì sanh tử sự đại, phải tự thấy mình đang sanh tử, tự thương xót và thực hành pháp vượt tử sanh thì mới có ngày thực chứng vô sanh hay sanh tử là bất nhị.

KINH VĂN: **Khi đó ông Duy Ma Cật ngồi yên một chỗ, trước chúng hội hóa ra một vị bồ tát tướng tốt rực rỡ, oai đức thù thắng hơn cả đại chúng. Ông bảo vị hóa bồ tát ấy rằng: Ông hãy qua cảnh giới phương trên, khỏi 42 số cát sông Hằng cõi Phật, có nước tên là Chúng Hương, Phật hiệu là Hương Tích và các bồ tát đang ngồi ăn. Ông qua đó y theo lời tôi mà thưa rằng: Duy Ma Cật xin cúi đầu lễ dưới chân Thế Tôn, cung kính không cùng và thăm hỏi Thế Tôn hằng ngày khởi cư ít bệnh, ít não, sức khoẻ được an chăng? Nguyện được món cơm thừa của Thế Tôn đem về cõi Ta Bà làm việc Phật, để cho những người ưa pháp nhỏ được pháp lớn, và để cho tiếng tăm của Như Lai được khắp tất cả.**

Kinh Phật tuyệt diệu ở chỗ từng câu từng chữ hết sức đủ nghĩa, không dư, cũng chẳng thiếu. **Khi đó ông Duy Ma Cật ngồi yên một chỗ**; là chẳng rời bản tâm, **hóa ra một vị bồ tát tướng tốt rực rỡ, oai đức thù thắng**; là trí chứng khởi dụng phương

tiện lực thắng diệu. Thính chúng im lặng, chưa thể khởi dụng. Nay Duy Ma biến ra một vị hóa bồ tát, là làm gương biểu diễn để chứng minh.

Đó chính là kiến tánh khởi tu. Kiến tánh là thấy được Phật tánh ở chính mình. Phật tánh đó là thật tánh không có hai tánh. Không rời tánh đó mà sửa mình cùng giúp người là khởi tu. Trí đã chứng thì không cần giải thích thế nào là không có hai tánh, chỉ một mực âm thầm đi thẳng tới quả vị bồ đề, sự sự vô ngại mà viên thành trí chứng. Đó là không rời tâm vô thượng bồ đề mà trí chứng khởi bi nguyện. Bi là không quên mình và người cùng bệnh. Nguyện là tự độ và độ tha không hai.

Chẳng rời bản tâm còn có nghĩa là từ chân không đi vào diệu hữu. Do đó có việc pháp thân đại sĩ hóa hiện một thân tướng bồ tát đi vào thế giới mùi hương. Hiện đủ loại thân tướng nhưng tướng nào cũng là hóa thân, chẳng phải thân thực; đó là nghĩa vô tướng. Hiện thân làm đủ mọi việc như bay đến quốc độ xa xôi, thăm hỏi Phật, xin cơm mang về, nhưng thực ra thân là huyễn hóa nên không có quốc độ đây, quốc độ kia, chẳng có gặp ai chào hỏi và cũng chẳng có gì là quà cáp mang về; đó là nghĩa vô tác. Đã chẳng có cơm mang về làm Phật sự thì việc độ tận chúng sanh thực ra là không có chúng sanh nào để độ; đó là nghĩa vô nguyện. Tu chứng ba tam muội này, không, vô tướng, vô tác là đắc định hương, thấy được mùi hương, vốn là không thể thấy được. Hay nói cách khác là diệu hữu chẳng rời chân không.

Từ đó mà có thể biết là việc không rời chỗ ngồi và việc biến hóa ra vị hóa bồ tát không rời nhau, là nghĩa pháp thân duy nhất và hóa thân vô số không hai. Hết thảy chúng đều thấy điều kỳ diệu đó, nên kinh văn viết: **trước chúng hội**. Do mọi người

đều thấy tận mắt nên có thể tin. Do tin mà có thể làm được; chỗ này giải thích cho vấn đáp giữa Duy Ma Cật và Văn Thù ở đoạn kinh văn trước. Hiểu được thần biến của Duy Ma Cật trước chúng hội ở đây tức là thâu tóm được ý nghĩa của toàn phẩm sáu Bất Tư Nghị. Pháp giải thoát tuy khó nghĩ bàn nhưng có thể thực thi được. Làm chưa được nhưng nếu nhất định làm, quyết định sẽ được. Còn nếu không thể làm được là do lỗi chúng ta chứ chẳng phải lỗi của Phật, bồ tát hay lỗi của ông Duy Ma Cật.

Duy Ma Cật biến ra vị hóa bồ tát là pháp thân khởi dụng phương tiện lực thù thắng. Thân thọ sanh lúc trước, chưa kiến tánh, chưa biết thế nào là vào pháp môn bất nhị, thì còn là vọng thân. Nay đã ngộ nhập thì cũng là thân này nhưng đã chuyển thành hóa thân. Do tín giải ở lý mà biết thân này là huyễn. Do hành chứng ở sự mà huyễn tướng thành hóa thân. Không còn thấy có thân mình nên mọi việc làm của thân khẩu ý đều chẳng vì tư dục lợi dưỡng. Cũng do không còn thấy có thân mình mà lấy thân làm công cụ, làm phương tiện thâm nhập thế giới nơi mà mọi thứ đều là hóa hiện của mùi hương; đó là huyễn tướng đi vào diệu hữu của vô tướng.

Để đến được thế giới Chúng Hương, vị hóa bồ tát phải **qua cảnh giới phương trên**, nghĩa là có thứ tự từ thấp dưới lên trên cao, và vượt **khỏi 42 số cát sông Hằng cõi Phật**, nghĩa là có cấp độ khác biệt. Điều này có nghĩa là tuy là huyễn hóa, nhưng hóa thân bồ tát nhất định phải biết lý tuy viên đốn nhưng sự cần tiệm tu. Mặt khác, sự khác biệt đó chính là vọng tưởng phân biệt cần phải vượt qua. Chúng sanh đoạn dứt được chấp trước, liền vào cảnh giới tứ thánh là thanh văn, duyên giác, bồ tát và Phật; vẫn còn sự phân biệt. Vọng tưởng phân biệt vẫn

còn vi tế khi đã vượt qua hàng Thập Tín. Pháp hội Hoa Nghiêm có 41 vị bồ tát đại biểu cho 41 giai vị hay 41 phẩm vô minh vi tế mà phá được từng phẩm thì chứng được từng phần pháp thân. Đoạn dứt 40 phẩm vô minh trước là vượt qua các hàng Thập Trụ, Thập Hạnh, Thập Hồi Hướng và Thập Địa, để bước vào giai vị Đẳng Giác như Bồ Tát Di Lặc. Đoạn dứt phẩm vô minh thứ 41 cuối cùng thì thành Phật. Thành Phật thì chẳng thấy mình là Phật, chúng là bồ tát, mà thản nhiên cùng ngồi ăn chẳng có phân biệt. Vọng tưởng phân biệt thực sự không còn, chính là đã đến cõi Chúng Hương nên gọi là vượt **khỏi 42 số cát sông Hằng cõi Phật**.

KINH VĂN: **Lúc đó hóa bồ tát liền ở trước hội bay lên phương trên, cả đại chúng đều thấy hóa bồ tát ấy đi đến nước Chúng Hương lễ dưới chân Phật và nghe tiếng thưa rằng: Duy Ma Cật xin cúi đầu lễ dưới chân Thế Tôn, cung kính không cùng và thăm hỏi Thế Tôn hằng ngày khởi cư ít bệnh, ít não, sức khỏe được an chăng? Nguyện được món cơm thừa của Thế Tôn đem về cõi Ta Bà làm việc Phật, để cho những người ưa pháp nhỏ được pháp lớn, và để cho tiếng tăm của Như Lai được khắp tất cả.**

Đoạn kinh văn này lập lại lời dặn dò của Duy Ma Cật với hóa bồ tát; chẳng phải kinh văn có chỗ dư thừa, mà là có dụng ý nhấn mạnh mọi cử chỉ, lời nói và việc làm của hóa bồ tát đều chẳng xa rời thế gian. Cung kính thăm hỏi là theo phép tắc của trò đối với thầy. Xin cơm là khất thực. Đem về cõi Ta Bà làm Phật sự là bố thí pháp. Giữ phép tắc, khất thực và pháp thí là những việc hằng ngày của chúng tăng. Tuy nhiên ẩn sau những việc bình thường ấy là chánh định phi thường. **Cả đại chúng đều thấy hóa bồ tát ấy đi đến nước Chúng Hương** là niệm

niệm giác tự tâm, vì hóa bồ tát là chính mình biến hóa ra. **Cúi đầu lễ dưới chân Thế Tôn** là niệm niệm cầu pháp. Nghe tiếng vị hóa bồ tát nói với Phật Hương Tích là nghe chính tự tánh của mình, vì hóa bồ tát là do tự tánh pháp thân ứng hiện, là nghĩa "*phản văn, văn tự tánh*" trong Kinh Lăng Nghiêm; ngay tại tai nghe tiếng mà nhận ra tánh nghe, ngay tại mũi ngửi mùi mà nhận ra tánh biết ở mũi, ngay tại mắt thấy sắc mà nhận ra tánh sáng như ngọc lưu ly của bản tâm. Lại nữa, "*hỏi Như Lai ít bệnh, ít não, nghĩa là tịnh uế tuy khác, nhưng đã thị hiện có thân, thì không thể không có bệnh khổ. Vả lại, chúng sanh bệnh thì bồ tát có bệnh, chúng sanh chưa tránh khỏi bệnh, vì thế chẳng thể không bệnh*" (Cát Tạng- Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ). **Ít bệnh, ít não** là xa lìa thân kiến và phiền não làm nhân, và quả là **sức khỏe được an**. Việc xin cơm thừa là cầu pháp tha thọ dụng để tự độ và độ tha. Chỗ tự thọ dụng cũng là phần tha thọ dụng như đã nói ở phần kinh nghiệm bậc thầy trong chương 8, phẩm Phật đạo. Nếu thỉnh được cơm thơm của cõi Chúng Hương, nếu Phật Hương Tích và các bồ tát nơi đó hưởng dụng thế nào thì chúng sanh cõi Ta Bà cũng thọ dụng như thế không khác. Cầu pháp mà được pháp, có thể làm lợi ích cho chúng sanh nhận pháp Phật là pháp tối thượng, nên kinh văn nói: **để cho những người ưa pháp nhỏ được pháp lớn**. La Thập viết: "*Sự ưa thích chẳng cao xa, đều gọi là nhỏ, chẳng phải chỉ riêng tiểu thừa*"; cao là bản tâm vô tướng bao trùm hư không pháp giới, xa là chẳng phải chỉ có lý mà còn có sự viên dung thì mới đạt tới. Được chỗ cao xa đó tức đạt được bản tâm là **được pháp lớn**; tuyệt nhiên kinh văn không có sự phân biệt pháp đại thừa và tiểu thừa. Phật sự lưu thông, chúng sanh được pháp có nghĩa là Phật pháp được truyền thừa rộng sâu, nên nói: **để cho tiếng**

tăm của Như Lai được khắp tất cả.

PHÂN THÂN BẤT TƯ NGHỊ

KINH VĂN: **Các đại sĩ nước Chúng Hương thấy vị hóa bồ tát đều ngợi khen chưa từng có và nghĩ rằng: Thượng nhân này từ đâu mà đến? Cõi Ta Bà ở đâu? Sao gọi là ưa pháp nhỏ? Liền đem việc ấy hỏi Phật.**
Phật bảo rằng: Phương dưới, qua khỏi 42 số cát sông Hằng cõi Phật, có cõi nước tên là Ta Bà, Phật hiệu là Thích Ca Mâu Ni, nay hiện tại ở đời ác năm trược vì những chúng sanh ưa pháp nhỏ mà diễn nói đạo giáo. Cõi Ta Bà có bồ tát tên Duy Ma Cật ở cảnh giới giải thoát bất khả tư nghị đang nói pháp cho các vị bồ tát, nên sai vị hóa bồ tát này đến khen ngợi danh hiệu ta và tán thán cõi này để làm cho các bồ tát kia được thêm nhiều công đức.
Các bồ tát nước Chúng Hương thưa rằng: Vị đó như thế nào mà biến hiện ra vị hóa bồ tát này có đức lực vô úy, thần túc như thế?
Phật nói: Thật lớn. Ông thường sai hóa bồ tát đi đến khắp mười phương làm việc Phật, lợi ích chúng sanh.
Ngay câu đầu tiên của đoạn kinh văn này đã hàm ý về sự phân thân bất tư nghị. Phân thân bất tư nghị hay hóa thân bồ tát đây chính là phần khai triển của trí chứng khởi dụng độ sanh đã nói bên trên. Sự hiện diện của vị hóa bồ tát không thể nghĩ bàn nên chúng bồ tát cõi Chúng Hương **đều ngợi khen chưa từng có**.

Hẳn là chúng ta còn nhớ trong Kinh Địa Tạng, Bồ Tát Địa Tạng phân thân thành trăm nghìn muôn ức hình tướng trong mỗi một thế giới của hằng hà sa số thế giới để độ sanh. Bậc pháp thân đại sĩ như Duy Ma Cật thân chứng pháp giải thoát bất tư nghị tất nhiên có thể hiển dụng đại phương tiện lực như thế, một cách tự tại vì pháp pháp chẳng thể ràng buộc được.

Niệm tưởng của Xá Lợi Phất là duyên khởi như đã nói trên, nên sự phân thân hóa hiện của Duy Ma Cật là tùy duyên, không phải là phan duyên. Hành vi do tâm phan duyên là phàm phu. Hóa hiện tùy duyên là do cảm ứng, chẳng phải có tâm hành.

Cõi Chúng Hương là nhất chân pháp giới; toàn thể hình sắc vạn vật đều là mùi hương, chẳng phải là sắc tướng do nhân duyên hòa hợp. Chúng bồ tát cõi nước ấy tâm vốn thuần tịnh, nên không có quan niệm về nhân duyên sanh; vì nhân duyên sanh là pháp hữu vi có tướng. Do đó, thắc mắc: **Thượng nhân này từ đâu mà đến?** là để hiển rõ nghĩa hóa bồ tát không phải do nhân duyên sanh mà do cảm ứng mà hiện, tuy ứng hiện nhưng thực ra không hề ứng hiện, tuy có đến cõi Chúng Hương nhưng thực là không đến.

Cõi Ta Bà ở đâu? Sao gọi là ưa pháp nhỏ? Vì sao lại hỏi như vậy? Cõi Chúng Hương là nhất chân, hình tướng toàn là mùi hương, có tướng và không tướng chẳng khác. Là nhất chân, nên không có chúng sanh phàm phu, không có nhị thừa, Phật và bồ tát bình đẳng cùng ngồi ăn. Mọi phân biệt đều chẳng thể quan niệm. Sướng khổ chẳng hai; nên mới có thắc mắc về cõi Ta Bà, vì nghĩa của Ta Bà là chịu đựng khổ não. Cao thấp, lớn nhỏ cũng chẳng hai, và sự ưa ghét cũng chẳng thể quan niệm được, nên mới có nghi vấn về sự **ưa pháp nhỏ**.

Câu trả lời của Phật Hương Tích nói về cõi nước trước khi nói

về Duy Ma Cật, hàm ý nghĩa thâm sâu. Phương dưới qua khỏi 42 số cát sông Hằng, là không gian. Hiện tại là đời ác ngũ trược, là thời gian. Không gian và thời gian ấy có, là do chúng sanh chấp mê pháp hư vọng, không thấy chân tướng của vũ trụ nhân sinh nên có cõi Ta Bà và có Phật, bồ tát thị hiện diễn nói đạo pháp. Nói là thuyết trình minh bạch, tường tận không thiếu một chút gì. Nói còn là chỉ thẳng sự thực, không dấu diếm quanh co. Diễn là phô bày, biểu diễn làm gương mẫu, chẳng phải nói suông. Đó là lý sự viên dung, có căn cứ, nền tảng là thế gian đầy ắp sự ô trược, chẳng phải chỉ là chuyện không tưởng như xây dựng quốc độ trên chỗ rỗng không. Do đó mới có đề cập đến cõi Ta Bà và đời ngũ trược.

Cõi Ta Bà (Sahā lokadhātu) là thế giới chúng ta đang sống, nghĩa là cõi nước đầy sự khổ não chúng sanh phải chịu đựng. Có thể một số người cho rằng đây là quan niệm bi quan về cuộc đời, chỉ vì họ là người thành công, hoặc là đang tắm mình trong phước báo. Cũng có thể họ là người không chịu khuất phục trước số phận nghiệt ngã của mình; đây là điều tốt cho bản thân họ. Thế nhưng đối với hầu hết mọi người, phiền não khổ đau là sự thực, nghiệm chứng được bởi chính họ. Và Đức Phật đã vì mọi người mà nói sự thực này. Sự khổ não chúng sanh kham chịu tuy nhiều nhưng không ngoài ba loại: khổ khổ, hoại khổ, và hành khổ. Khổ khổ là các khổ không ngớt chồng chất lên nhau, là nhận biết, phân biệt có sướng khổ mà càng thêm đau khổ. Hoại khổ là cái khổ sanh ra do chấp trước tướng hoại diệt, sự mất mát cái ta và cái của ta. Hành khổ là cái khổ bởi vọng tưởng có tướng tương tục của vọng tâm và vọng cảnh. Nếu xa lìa ba sự vọng tưởng, phân biệt và chấp trước đó, liền chẳng còn ba thứ khổ trên.

Ngũ trược ác thế là diễn rộng qui mô của phiền não khổ đau đang không ngừng bức bách chúng sanh. Ngũ trược là năm sự xấu ác thiêu đốt thế gian, là năm lớp khuấy động, xáo trộn, làm bẩn đục tạo nên vận kiếp chúng sanh. Đó là kiếp trược, kiến trược, phiền não trược, chúng sanh trược, và mạng trược. Kiến trược có chất liệu cấu tạo là năm lợi sử gồm thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ và giới cấm thủ, và lấy sự hiểu biết tà vạy của sáu thức làm tướng. Phiền não trược lấy năm độn sử là tham, sân, si, mạn, nghi làm tự thể, và lấy sự bức bách, xáo động thức tâm làm tướng. Chúng sanh trược lấy ba duyên cha, duyên mẹ, và nghiệp duyên hòa hợp làm thể, lấy lục đạo luân hồi làm tướng. Mạng trược lấy hơi thở, thân nhiệt và thức tâm làm tự thể, và lấy kỳ hạn thời gian của tuổi thọ làm tướng. Sự bùng cháy không ngừng gia tăng của bốn trược trên làm tự thể tạo nên tướng sanh diệt ô trược của thời gian, gọi là kiếp trược.

Thế nào là trược (濁)? Trược là bẩn đục, hỗn loạn. Tự tâm vốn chân không bao trùm pháp giới, ta vì nhất niệm vô minh lại sanh chấp tướng không ấy làm hư không, từ hư không sanh sắc tướng, duyên nhau rối loạn sanh tình thức ưa thích, ghét bỏ các tướng; đó chính là **pháp nhỏ** làm uế trược bản tâm. **Pháp nhỏ** ở đây không có nghĩa là tiểu thừa. **Ưa pháp nhỏ** đó chính là theo tình thức tạo nghiệp luân hồi.

Tự tâm cũng vốn là trí tuệ vô tướng thường lưu xuất tánh đức từ bi, nên thị hiện thành **Phật hiệu là Thích Ca Mâu Ni** (Shakyamuni). Thích Ca là năng nhân, tức tánh đức từ bi thường lưu xuất; Mâu Ni là tịch mặc, là nghĩa pháp thân thường tịch cùng trí tuệ thường chiếu. Hiện thân của Thế Tôn không thể nghĩ bàn, là phân thân bất tư nghị tối thượng; tôi chỉ có thể nói được bấy nhiêu. Nay trích dẫn Kinh Pháp Hoa mà thay lời

giải thích: "*Các Đức Phật Thế Tôn chỉ do một đại sự nhân duyên mà hiện ra nơi đời...vì muốn cho chúng sanh khai Phật Tri Kiến để được thanh tịnh mà hiện ra nơi đời, vì muốn chỉ Phật Tri Kiến cho chúng sanh mà hiện ra nơi đời, vì muốn cho chúng sanh tỏ ngộ Phật Tri Kiến mà hiện ra nơi đời, vì muốn cho chúng sanh chứng vào đạo Phật Tri Kiến mà hiện ra nơi đời*". Thích Ca chính là đại phương tiện lực khiến cho chúng sanh được khai, thị, ngộ, nhập tri kiến Phật.

Duy Ma Cật là một minh chứng khác cho sự hiện thân bất tư nghị. Duy Ma Cật **ở cảnh giới giải thoát bất khả tư nghị**; tức là vốn từ tự tánh pháp thân, **đang nói pháp cho các vị bồ tát**; nghĩa là thị hiện báo thân **diễn nói đạo giáo**. Sự thị hiện của Duy Ma Cật như là báo thân trong hình tướng cư sĩ đã đề cập qua ở chương hai, phẩm Phương Tiện. Pháp mà báo thân Duy Ma Cật đang diễn bày là pháp vô tướng. Vô tướng là không có tướng để thấy, nên có việc Duy Ma Cật hóa hiện vị hóa bồ tát đến cõi Chúng Hương khen ngợi công đức của ngũ phần pháp thân hương hiện hình thế giới mùi hương không có tướng để thấy. Nếu hiểu được chỗ này, thấy được thế giới không hình tướng của mùi hương, nghĩa là chỗ nói của Duy Ma Cật đã phô diễn hết mọi thực dụng hay nói cách khác là, chúng ta, cũng giống như **các bồ tát kia được thêm nhiều công đức**.

Vậy thì Duy Ma Cật vừa là báo thân, vừa là phương tiện lực đi vào thế giới mùi hương, hay thể nhập vô tướng vậy; cũng giống như Phật Hương Tích, Phật A Di Đà, Phật Dược Sư vừa là báo thân, cũng là đại phương tiện lực dẫn dắt chúng sanh nhập pháp tánh vậy. Do đó khi được hỏi về uy lực của vị pháp thân đại sĩ đáng kính của chúng ta, Phật Hương Tích chẳng ngần ngại nói ngắn gọn: **Thật lớn**! Lớn đến mức không chỗ

nào mà không có, như kinh văn viết: **Ông thường sai hóa bồ tát đi đến khắp mười phương làm việc Phật, lợi ích chúng sanh**. Hóa hiện khắp mười phương là vô sở bất tại, là nghĩa rộng khắp của khởi dụng độ sanh và sự phân thân bất tư nghị. Tuy phân thân khởi dụng độ sanh có muôn vàn hình tướng, nhưng hóa thân vô số và pháp thân duy nhất quả thực là không hai.

KINH VĂN: **Khi đó Phật Hương Tích lấy cái bát ở nước Chúng Hương đựng đầy cơm thơm trao cho hóa bồ tát.**

Bấy giờ chín trăm vạn bồ tát ở nước Chúng Hương đồng thanh thưa rằng: Chúng con muốn đến cõi Ta Bà để cúng dường Phật Thích Ca Mâu Ni và ra mắt ông Duy Ma Cật cùng các hàng bồ tát.

Phật bảo: Được, nên đi. Nhưng phải giữ thân hương của các ông, chớ để cho chúng sanh ở cõi kia sanh tâm mê đắm, và phải bỏ hình thể cũ của các ông, chớ để cho những người cầu đạo Bồ Tát ở nước kia phải tự hổ thẹn. Các ông đến cõi Ta Bà chớ đem lòng khinh chê mà tâm có ngại. Vì sao? Mười phương cõi nước đều như hư không, chư Phật vì muốn hóa độ những người ưa pháp nhỏ nên không hiện ra toàn cõi thanh tịnh.

Khi ấy, hóa bồ tát đã lãnh bát cơm rồi, cùng với chín trăm vạn bồ tát thừa oai thần của Phật và thần lực của ông Duy Ma Cật đang ở nước Chúng Hương bỗng nhiên biến mất, trong khoảnh khắc về đến nhà ông Duy Ma Cật.

Đoạn kinh văn này chính là nói từ pháp thân mà hiện muôn vàn hình tướng. Pháp thân vô tướng và thường trụ với vô lượng công đức nên gọi là Hương Tích Như Lai. Duy Ma Cật bảo hóa bồ tát xin cơm là dụ cho cơ cảm của chúng sanh. Có cảm nên

có ứng, vì thế có việc **Phật Hương Tích lấy cái bát ở nước Chúng Hương đựng đầy cơm thơm trao cho hóa bồ tát**, dụ cho tánh đức từ bi lưu xuất và khai thị pháp vô tướng chỉ có thể thấy được ở hình tướng cơm thơm. "*Đại từ đại bi không phải là cảm xúc cá biệt, dù ở mức độ cao như thế nào. Nó là hóa thân siêu việt của chính bản thân thực tại mà chư Phật và các đại bồ tát cùng là một ở đó*" (Sangharakshita- Teachings of Vimalakirti). Từ bi đó là sự đáp ứng nguyện vọng được giải thoát của chúng sanh. Cơm thơm ở đây là mượn hình tướng của cơm để chỉ mùi thơm không hình không sắc; là muốn nói thật tướng vô tướng chỉ có thể chứng thực ở thế giới hình tướng với đầy đủ tánh đối đãi như dơ sạch, tịnh uế, đẹp xấu, thiện ác. **Bấy giờ chín trăm vạn bồ tát ở nước Chúng Hương...muốn đến cõi Ta Bà** tượng trưng cho vô số hóa thân của chư Phật, bồ tát đã, đang và sẽ tùy duyên ứng hiện độ sanh như Phương Tiện Pháp Hoa Hóa Thân Quán Thế Âm Bồ Tát; chúng sanh đáng dùng thân nào để được độ thoát, thời hiện thân đó vì chúng sanh đó nói pháp. Nói pháp gì? Chính là pháp vô tướng vì chúng sanh từ vô thủy đã vọng tưởng, phân biệt chấp trước sâu nặng ở pháp tướng. Cũng do đó mà Phật Hương Tích khuyên các bồ tát nên thu nhiếp thân hương và ẩn dấu hình thể; tuy rằng Phật nói với các bồ tát mà thực ra là cảnh giác chúng ta không nên mê muội trước cảnh trần. Mê đắm chạy theo hay chán ghét xa lìa sắc tướng đều là chấp trước tướng mà có. Hổ thẹn hay ngạo mạn, khinh chê hay quý trọng đều do phân biệt mà sanh. Dù do chấp trước hay do phân biệt cũng đều là chướng ngại cả.

Chúng ta chỉ có thể giao tiếp, tôi cho tối đa là, một trăm người mỗi ngày. Con số đó trong một năm ước là ba vạn sáu ngàn

người. Giả sử như vậy thì trăm năm đời người chỉ có thể gặp gỡ nhiều lắm là hơn ba trăm vạn người, chỉ hơn một phần ba con số chín trăm vạn. Vậy thì số người thân quen hay xa lạ xung quanh ta biết đâu là các vị bồ tát của cõi nước Chúng Hương? Chúng ta không thấy họ là các hóa bồ tát mà lại xem họ như chúng sanh phàm phu, để trong giao tiếp sinh ra biết bao nhiêu phiền phức. Tại sao ta lại phải tự gây phiền não chướng ngại mình bằng sự khinh chê phê phán, mà không học theo Thường Bất Khinh Bồ Tát gặp ai cũng đảnh lễ? Do đó mà biết rằng **chư Phật vì muốn hóa độ những người ưa pháp nhỏ**, là chúng ta ưa thích phân biệt chấp trước, nên hóa thân vô số ở thế gian này. Thế gian này là y báo, chúng ta là chánh báo. Y báo do chánh báo mà có, là do duy thức sở biến; nhưng nếu đi tới cùng cực thì thể tánh của thức vốn không. Không chẳng phải là không có, mà là có bình đẳng như hư không, nên kinh văn nói: **mười phương cõi nước đều như hư không**. Do tâm bình đẳng nên sự phân thân thị hiện của chư Phật, Bồ Tát không hề có chướng ngại: muốn lớn có lớn, muốn nhỏ có nhỏ, muốn tịnh có tịnh, muốn uế có uế, muốn cao thượng thì làm cao thượng, muốn hèn hạ thì làm hèn hạ; tất cả chỉ vì mục đích duy nhất là độ thoát hết thảy chúng sanh.

Đó chính là nhất niệm tự tánh biến khắp pháp giới. Mê là duy thức sở biến. Giác là duy tâm sở hiện. Không phải là một, cũng chẳng phải là khác. Chín trăm vạn bồ tát cõi Chúng Hương đến cõi Ta Bà để đảnh lễ và **cúng dường Phật Thích Ca Mâu Ni**, là biểu hiện lòng tôn sư và **ra mắt ông Duy Ma Cật cùng các hàng bồ tát**, là tượng trưng cho tâm trọng đạo, cầu thiện tri thức. Các vị ấy thu nhiếp thân hương và ẩn dấu hình thể mà đến cõi Ta Bà bằng phương tiện hóa thân, giống như hóa bồ tát

Duy Ma Cật. Tất cả đều **thừa oai thần của Phật**, là dụ cho căn bản trí và nhờ **thần lực của ông Duy Ma Cật**, là dụ cho hậu đắc trí, **bỗng nhiên biến mất, trong khoảnh khắc về đến nhà ông Duy Ma Cật**, nghĩa là nhất niệm tự tánh biến khắp pháp giới hay là lý duy tâm sở hiện. Vì vậy, sự khởi dụng phân thân bất tư nghị có được nhất định phải nhờ hội đủ trí tuệ Bát Nhã vô tri vô sở bất tri vậy.

Pháp thân chẳng những thị hiện hóa thân mà còn hiện ra cõi nước, vì mười pháp giới không qua một tâm niệm. Cõi nước từ thanh tịnh pháp thân mà có, y chánh thảy trang nghiêm, nên mười phương các cõi đều bình đẳng không hai. Chẳng phải chỉ có cõi Ta Bà là ô trược, cõi Chúng Hương là thanh tịnh. Ngay từ cuối phẩm đầu Phật Quốc, chẳng phải Thế Tôn đã ấn ngón chân xuống đất để hiển lộ bản chất cực hoàn hảo của thế giới này sao? Trong ý nghĩa này, chúng ta có thể hiểu chính tự tánh chân tâm diệu giác của chính mình mới là tính quyết định của thế giới này:

Diệu bản hư vô minh tự khoa
Hòa phong xuy khởi biến Ta Bà
Nhân nhân tự thức vô vi lạc
Nhược đắc vô vi thủy thị gia
Gốc diệu hư không tự sáng là
Gió hòa thổi dậy khắp Ta Bà
Ai người nhận biết vô vi lạc
Nếu được vô vi mới là nhà
(Thiền sư Chân Không, 1045-1100)

BÁT CƠM HƯƠNG TÍCH

KINH VĂN: **Lúc ấy, ông Duy Ma Cật hóa ra chín trăm vạn tòa sư tử trang nghiêm tốt đẹp như trước, các bồ tát đều đến ngồi nơi tòa ấy. Hóa bồ tát liền đem cái bát đựng đầy cơm thơm dâng lên cho ông Duy Ma Cật, mùi thơm xông khắp thành Tỳ Da Ly và cõi tam thiên đại thiên thế giới.**
Lúc đó trong thành Tỳ Da Ly, các Bà La Môn, cư sĩ nghe mùi hương này, thân tâm thư thới, ngợi khen chưa từng có. Khi ấy, trưởng giả chủ Nguyệt Cái đem theo tám vạn bốn nghìn người đi đến nhà ông Duy Ma Cật, thấy trong nhà các bồ tát rất đông và những tòa sư tử cao rộng trang nghiêm ai nấy thảy đều vui mừng, đảnh lễ các bồ tát và đại đệ tử rồi đứng qua một phía. Các vị thần ở đất, thần ở hư không và các vị trời ở cõi Dục, cõi Sắc nghe mùi thơm này cùng đều đến nhà ông Duy Ma Cật.

Ở phẩm 6, Bất Tư Nghị, Duy Ma Cật thỉnh ba vạn hai ngàn tòa Sư Tử từ cõi nước Tu Di Tướng. Chỉ có Bồ Tát Văn Thù và các pháp thân đại sĩ hàng thập địa và đẳng giác đã thể nhập pháp tánh bình đẳng mới tự tại an vị. Các vị bồ tát, từ thất địa đến cửu địa, đã chứng pháp vô sanh và còn tiến tu từng bước vào pháp giới nhất như, nên phải biến hiện thân cao bằng nửa tòa ngồi mới có thể đăng tòa. Các vị bồ tát từ địa thứ sáu trở xuống hàng sơ phát tâm, chỉ mới chứng được tâm vọng tưởng A Lại Da, nên cần đảnh lễ Phật Tu Di Đăng Vương, tức an trụ nơi tự tánh, mới có thể ngồi tòa.

Ở đây các bồ tát nước Chúng Hương đã **giữ thân hương** và **bỏ hình thể cũ**, đến cõi Ta Bà trong hình tướng con người để phù hợp với chúng sanh. Nói rõ hơn là các ngài đến nhà ông

Duy Ma Cật bằng hóa thân từ pháp thân vô tướng nên không hề ngăn ngại **đều đến ngồi nơi tòa ấy**. Thính chúng ngồi tòa trước kia cần thiết phải có tâm tương ưng tự tánh. Các bồ tát mới đến ngồi tòa là do lưu xuất từ tự tánh pháp thân nên cứ tự nhiên mà ngồi. Chỗ ngồi của các ngài cũng không thật vì do Duy Ma Cật biến hóa ra. Bồ tát hóa hiện ngồi tòa huyễn hóa. Chúng ta lưu ý đạo lý sâu xa ở đây là chẳng gì là thật có. Ba vạn hai ngàn tòa có trước đó mà Duy Ma Cật thỉnh về vốn có sẵn từ cõi Tu Di Tướng, là tướng thường trụ của trí tuệ vô tướng; và chính vì vốn vô tướng nên có thể đặt để trong căn thất của Duy Ma Cật. Chín trăm vạn tòa mới có là huyễn hóa nên cũng không có chướng ngại về không gian. Chúng ta nên quán xét kỹ chỗ này mới thấy diệu nghĩa bất nhị của cái chân thật và cái huyễn hóa nằm trong câu kinh văn: **Duy Ma Cật hóa ra chín trăm vạn tòa sư tử trang nghiêm tốt đẹp như trước**.

Vở kịch chúng ta đang xem diễn ra tại nhà ông Duy Ma Cật trong bầu không khí đầy nhộn nhịp và hưng phấn. Hóa bồ tát trao bát cơm Hương Tích dậy mùi thơm lừng tỏa khắp thành Tỳ Da Ly và vào khắp vũ trụ. Duy Ma Cật tiếp nhận bát cơm như là pháp phương tiện để lát nữa đây sẽ phân phát cho hội chúng. Mùi cơm thơm tỏa chính là diệu lực của hương pháp bắt đầu tác dụng chẳng những đối với con người ở thế giới này mà cả với chúng sanh trong mười phương thế giới. **Các Bà La Môn, cư sĩ nghe mùi hương này, thân tâm thư thới, ngợi khen chưa từng có**. Lúc bấy giờ, thành Tỳ Da Ly là một nước nhỏ theo chế độ cộng hòa thị tộc, không có vua, chỉ có hội đồng chính sự gồm 500 vị trưởng giả cùng nhau lo việc nước, đứng đầu là **trưởng giả chủ Nguyệt Cái**. Vị trưởng giả này **đem theo tám vạn bốn nghìn người đi đến nhà ông Duy Ma Cật**;

con số này tượng trưng cho 84000 bệnh phiền não của chúng sanh. Đoàn người này, theo cách chúng ta ngày nay mà nói, là giới chính trị gia, quan chức lãnh đạo cấp cao trong xã hội; điều này cho thấy phiền não khổ đau chẳng có phân biệt người giàu quý hay kẻ nghèo tiện. Họ đến nhà ông Duy Ma Cật mong tiếp nhận pháp cơm thơm chữa bệnh đói khát của ái dục; điều này có thể thấy qua thân phận lãnh đạo đầy quyền lực của họ. Còn có nhiều người khác là người có duyên đáng được độ, như kinh Phật có câu: "*Phật hóa hữu duyên nhân*". Chúng ta được mang thân người, là một duyên lành lớn. Chúng ta lại nghe, tin và hiểu Phật pháp, dù cho ở mức độ kém nhất, là do có thiện căn từ bao đời. Sao lại hoang phí khoảng đời còn lại mà không chịu buông xuống giấc mộng điên đảo lâu nay? Hãy tự thương xót mình trước khi rỗng tuyếch xưng tán từ bi của Phật, bồ tát trong khi mình thực sự không hiểu đó là gì.

Những người khác có duyên đó là các thần đất, thần hư không, các vị trời cõi Dục và cõi Sắc giới. Thần đất đại biểu cho chấp tướng có. Thần hư không chấp tướng không. Trời Dục giới chấp tướng lục trần do ngửi mùi hương mà đến, không biết rằng bị dẫn dụ bởi pháp phương tiện. Trời Sắc giới đã xa lìa ngũ dục, ngũ căn có phần thanh tịnh hơn, chỉ có sắc chất thanh tịnh của thân và cảnh, tuy không có tỷ thức nhưng cũng đến vì nhờ có định mà biết có mùi thơm. Dục giới có đủ ba loại khổ đã nói bên trên. Sắc giới đã đoạn dục, không còn khổ khổ, chỉ có hoại khổ và hành khổ, vì họ đã chế ngự được phiền não, không phải là đã đoạn hẳn. Chúng sanh cõi Vô Sắc đã tiêu trừ sắc ấm, không có thân tướng, chỉ còn hành khổ. Tuy sắc ấm đã hết, chỉ còn thọ, tưởng, hành và thức uẩn, nhưng tướng vi tế vẫn còn, chính là hành tướng của thức. Trời Vô Sắc không có

khổ vui, nhưng niệm niệm lưu chuyển biến diệt nên gọi là hành. Kinh văn có nói đến thần hư không, tuy hàm ý có chúng sanh cõi Vô Sắc, nhưng sự có mặt của Trời Vô Sắc không có đề cập rõ, là vì họ không có thân tướng. Cho dù họ có mặt, cũng chẳng ai thấy. Hơn nữa, họ có mặt hay không, là không quan trọng bởi vì đối cơ để Duy Ma Cật trao cơm thơm là chúng sanh chấp tướng sâu nặng; chính là chúng ta vậy.

KINH VĂN: **Bấy giờ ông Duy Ma Cật bảo ông Xá Lợi Phất cùng các vị đại Thanh Văn rằng: Này các nhân giả, dùng cơm vị cam lộ của Như Lai do đại bi huân tập, đừng đem ý có hạn lượng mà ăn thời không tiêu được.**

Có các Thanh Văn khác nghĩ rằng: Cơm này ít lắm mà đại chúng người nào cũng phải ăn!

Hóa bồ tát nói: Chớ đem trí hẹp đức nhỏ của Thanh Văn mà đo lường phúc tuệ vô lượng của Như Lai. Bốn bể còn có thể cạn, chớ cơm này không khi nào hết. Dẫu cho tất cả ngươi đều ăn mỗi vắt lớn như núi Tu Di cho đến một kiếp cũng không hết được. Vì sao? Vì là món ăn dư của đấng đầy đủ công đức vô tận, giới, định, tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến, không bao giờ hết được.

Trước tiên, **Duy Ma Cật bảo ông Xá Lợi Phất cùng các vị đại Thanh Văn** là do rõ biết căn cơ của họ. Đại thanh văn là các đệ tử của Phật đã chứng thánh quả nhưng còn ngăn ngại đối với pháp đại thừa vì không hiểu thấu nên không dám chạm đến bát cơm. Tuy nhiên, trong số họ vẫn có những vị không muốn thủ chứng niết bàn thiên không mà phát đại tâm vào Bồ tát thừa, gọi là Hồi Tâm Đại A La Hán. Do khuyến khích các vị thánh còn ngăn ngại và các vị thánh phát tâm bồ tát nên có lời căn dặn trước của Duy Ma Cật.

Cam lộ (Hán: 甘露; Phạn: Amṛta), kinh sách Vệ Đà xưa nói đó là rượu trời uống vào được trường sinh bất tử. Trong Phật pháp, cam lộ là nước hạt sương thơm ngọt dịu mát, ví cho pháp giải thoát tiêu trừ phiền não và vì do nghĩa bất tử nên cam lộ còn ví cho niết bàn. "*Niết bàn gọi là cam lộ, người ăn cơm này ắt sẽ được niết bàn. Đây là trong nhân nói quả.*" (Cát Tạng). Pháp giải thoát, tức **cơm vị cam lộ của Như Lai do đại bi huân tập**. Phật là con người thật như chúng ta, đã tu chứng pháp giải thoát, và khi nhìn lại chúng sanh, Ngài hết sức ngạc nhiên vì "*tất cả chúng sanh đều có trí tuệ và đức tướng của Như Lai, chỉ vì vọng tưởng điên đảo mà không thể chứng*" (Kinh Hoa Nghiêm). Do đó Phật khởi đại bi, hiển đại trí mà chuyển pháp luân. Đại bi là đáp ứng tâm mong cầu của chúng sanh được giải thoát khỏi mọi phiền não. Đại trí là chỉ bày vô vàn phương tiện pháp môn ứng với vô lượng căn cơ của chúng sanh. Vì thế nếu chúng ta tiếp nhận pháp Phật với nhân là tâm ý thức hạn hẹp cạn cợt như mắt nhìn của người mù thì quả là không ngoài sự tối đen. Nếu ta dùng tâm sanh diệt cầu quả niết bàn thì niết bàn kia cũng là vọng tưởng. Thọ dụng bát cơm Hương Tích cũng như thế; **đừng đem ý có hạn lượng mà ăn thời không tiêu được**. **Ý có hạn lượng** chính là tâm phân biệt chấp trước có sanh có diệt, có cao có thấp, là tâm ý bị đóng khung trong ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai, là tâm phan duyên với bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh và thọ giả. Tâm ý hạn hẹp như vậy không khác với phàm phu, nên kinh văn ngụ ý khi nói: **Có các Thanh Văn khác nghĩ rằng: Cơm này ít lắm mà đại chúng người nào cũng phải ăn!**

Các Thanh Văn khác đây là các vị đệ tử chưa chứng quả, vẫn còn so đo tính toán như phàm phu. Nhân họ có niệm tưởng hạ

liệt như thế, **hóa bồ tát nói** rõ ý nghĩa của bát cơm thơm. Ta lưu ý ở đây người nói là hóa bồ tát, không phải là Duy Ma Cật; vì pháp thân thì không nói, hóa thân mới có nói. Vì sao? Vì pháp thân vô tướng nên không nói, không làm, không đi, không đến, chỉ có hóa thân đi khắp mười phương, làm đủ mọi việc, nói đủ mọi lời lợi ích chúng sanh.

Hóa bồ tát nói gì về cơm thơm? Chỉ ngắn gọn là: **phúc tuệ vô lượng của Như Lai**. Phước huệ đây không nói về Phật, mà nói về chúng ta. Tự tánh Phật là trí tuệ quang minh vô lượng mà chúng sanh đã mê mất. Chư Phật đích thực thân chứng điều này là pháp giải thoát, vì chúng ta mà diễn nói. Đó là phúc vô lượng của chính ta mà lại không tự biết, chẳng phải là đáng thương sao? Là phước huệ vô lượng như thế thì làm sao mà hết? Hơn nữa, cơm thơm vốn là mùi hương không hình tướng để thấy, là pháp vô tướng. Vì vô tướng nên vô tận. Cái có hình tướng dù có rộng lớn đến đâu như **bốn bể còn có thể cạn**, chứ cơm này không phải là hạt gạo có thể thấy được thì làm sao có chuyện tận. Một tầng ý nghĩa sâu hơn có thể chỉ ra được là cơm thơm này huân kết **đầy đủ công đức vô tận, giới, định, tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến** của tự thân Phật trải qua ba a tăng kỳ kiếp. Năm phần pháp thân hương là nhân vô lượng không thể nghĩ bàn, thì cơm thơm là quả quảng bá vô tận. Năm phần pháp thân hương là công, cơm thơm là đức. Công là vô lượng thì đức vô cùng tận vậy. "*Năm thân là chánh quả, cơm thơm là y báo. Vì chánh quả vô tận nên y báo cũng vô tận. Vả lại, năm thân là bản, cơm thơm là tích; bản đã vô tận thì tích chẳng cùng*" (Cát Tạng). Năm phần công đức ấy Phật tự thọ dụng, cũng là chỗ tha thọ dụng cho chúng sanh nương vào mà được giải thoát, nên kinh văn gọi bát cơm thơm là **món ăn dư**

của Như Lai; tự tha không hai, chẳng phải mình dùng đủ rồi, phần còn lại gọi là dư; ta nên thấu hiểu nghĩa bất nhị ở đây: tự thọ dụng vô hạn thì tha thọ dụng cũng không tận cùng.

KINH VĂN: **Khi đó, với bát cơm ấy chúng hội đều no đủ mà cũng vẫn còn. Các bồ tát, thanh văn, trời, người ăn cơm đó rồi thân thể nhẹ nhàng vui vẻ ví như các bồ tát ở cõi nước Nhất Thiết Lạc Trang Nghiêm, và các lỗ chân lông thoảng ra mùi hương bát ngát cũng như mùi hương các cây ở cõi nước Chúng Hương.**

Do nghĩa vô cùng tận như trên nên sau khi hội chúng thọ thực xong, bát cơm Hương Tích vẫn còn. Cơm không hết là nghĩa pháp giải thoát còn trụ mãi khi nào còn chúng sanh. Nhưng chúng sanh có bao giờ tận? Vì sao? Vì cái mê không thật nên không có chuyện tận hay không tận. Được nghĩa này lập tức thông suốt nghĩa giải thoát, như vua Trần Nhân Tông (1258-1308), sơ tổ thiền phái Trúc Lâm nước ta, nhẹ nhỏm thở phào buông bỏ vạn duyên trong cảm hứng:

Thùy phược cánh tương cầu giải thoát
Bất phàm, hà tất mịch thần tiên
Viên nhàn, mã quyện, nhân ưng lão
Y cựu vân trang nhất tháp thiền
Ai trói buộc đâu, cầu giải thoát?
Không phàm sao phải kiếm thần tiên
Vượn nhàn, ngựa mỏi, người thêm lão
Về lại am mây, một tháp thiền

Sự giải thoát bình đẳng như nhau; chẳng phải là bồ tát giải thoát vào trung đạo, thanh văn giải thoát nhập niết bàn, trời giải thoát phát tâm bồ tát hay người giải thoát khỏi cõi này sanh lên cõi trời. Tuy sự tướng là như vậy, nhưng thực nghĩa chính là

một giải thoát tức tất cả giải thoát, tất cả giải thoát tức một giải thoát. Đây là tự tánh giải thoát vậy. **Các bồ tát, thanh văn, trời, người ăn cơm đó rồi thân thể nhẹ nhàng vui vẻ**; là sự giải thoát nằm ngay tự tâm chúng ta: buông xuống vạn duyên thì tâm an thân lạc, cho dù trời, người, thanh văn hay bồ tát cũng đều như nhau, không khác **các bồ tát ở cõi nước Nhất Thiết Lạc Trang Nghiêm**. Chúng ta chú ý tên cõi nước ở đây bao hàm ý nghĩa một cõi Phật tức tất cả cõi Phật không khác. Nhân bình đẳng thì quả cũng bình đẳng. Chẳng cần biết bạn là quỷ thần, trời hay người, tại gia hay xuất gia, phàm phu hay thánh nhân, chỉ cần bạn buông xuống sạch sẽ vọng tưởng, phân biệt, chấp trước tức thời cảnh giới quanh bạn trở thành Phật quốc thanh tịnh.

Câu văn kinh cuối là kết luận cho đoạn kinh hết sức súc tích bên trên. **Các lỗ chân lông** là vi trần nhỏ nhất của thân thể, tức chánh báo. Kinh Phật thường nói trong lỗ chân lông chứa thập phương thế giới. Thấy được thân thể chánh báo là vô tướng, như kinh văn viết: **các lỗ chân lông thoảng ra mùi hương bát ngát**, tức là thấy được mười pháp giới y báo chẳng thật là mười pháp giới. Mười pháp giới từ tâm tưởng sanh, tuy là như thị, không thể khác, nhưng cũng do nghĩa như mà thanh tịnh bình đẳng, đều là nhất chân pháp giới. Lục đạo luân hồi là nhất chân. Tứ thánh pháp giới cũng là nhất chân. Một lỗ chân lông là nhất chân. Khắp hư không pháp giới cũng là nhất chân không hề có khác biệt. Mùi hương vô tướng thoát ra từ lỗ chân lông không hề khác mùi hương của cõi Chúng Hương là vậy. Đây chính là lợi ích chân thật của bát cơm Hương Tích mà hóa bồ tát thỉnh về cõi Ta Bà này; chẳng phải cơm Hương Tích chỉ có nghĩa chung chung là hương từ bi, là pháp hỷ thực, là thiền duyệt

thực, là pháp đại thừa vượt trội tiểu thừa. Tất cả điều đó là những nghĩa mà chúng ta cứ bám chặt vào cũng giống như ta chỉ ngửi được chứ không thực thấy được mùi hương.

PHƯƠNG TIỆN THIỆN XẢO

KINH VĂN: **Bấy giờ ông Duy Ma Cật hỏi các vị bồ tát ở nước Chúng Hương rằng: Phật Hương Tích lấy chi để nói pháp?**
Các bồ tát kia đáp: Phật cõi tôi không dùng văn tự để nói, chỉ dùng các mùi hương làm cho các trời, người được luật hạnh. Các bồ tát đều ngồi dưới cây hương, nghe mùi hương mầu nhiệm ấy đều được tam muội Nhất Thiết Đức Tạng. Được tam muội ấy đều được đầy đủ tất cả công đức của bồ tát.

Kinh Lăng Già viết: "*Phật bảo Đại Huệ: Có bốn thứ tướng ngôn thuyết vọng tưởng. Nghĩa là tướng ngôn thuyết, mộng ngôn thuyết, quá vọng tưởng kế trước ngôn thuyết, vô thủy vọng tưởng ngôn thuyết*". *Tướng ngôn thuyết* là y nơi vọng cảnh hiện ra trước mắt mà khởi phân biệt lập ngôn thuyết. *Mộng ngôn thuyết* là niệm tưởng cảnh giới quá khứ và do tánh biến kế mà sanh ngôn thuyết; nếu thực giác thì cảnh tượng quá khứ như cảnh mộng không tự tánh, không tự tướng, là giả dối. *Quá vọng tưởng kế trước ngôn thuyết* là do nhớ nghĩ tội nghiệp quá khứ mà sanh ngôn thuyết biện minh hay hối hận. *Vô thủy vọng tưởng ngôn thuyết* là tập khí hư ngụy vọng tưởng phân

biệt từ vô thủy do chấp trước mà sanh ngôn thuyết. Kinh văn nói văn tự là gồm chung chữ viết thành câu và lời nói. Văn tự ngữ ngôn là tướng sanh diệt động chuyển do nhân duyên hòa hợp của đầu, ngực, cổ họng, mũi, môi, lưỡi, nướu, răng. "*Ngôn thuyết là sanh diệt dao động, lần lượt do nhân duyên khởi. Nếu lần lượt nhân duyên khởi thì nó không hiển bày đệ nhất nghĩa*" (Kinh Lăng Già).

Pháp vô tướng là đệ nhất nghĩa nên Phật Hương Tích **không dùng văn tự để nói**, vì văn tự chỉ là ký hiệu do ý thức cố gắng lập ra để phân biệt các tướng hữu vi. Tất cả cảnh giới do vọng tưởng phân biệt nhân lời nói mà hiện bày. Tâm là vô tướng, tuy vậy cũng có khi Phật dùng văn tự nói về tâm chỉ là tùy theo chỗ khúc mắc của chúng sanh. Chúng sanh không hiểu, lại duyên theo ngôn thuyết chấp có chấp không, khởi thêm vọng giác mà chẳng phải chân thật tự giác bản tâm.

Nếu nói ngôn thuyết khác vọng tưởng là không đúng, vì vọng tưởng là nhân sanh ngôn thuyết. Nếu nói ngôn thuyết là vọng tưởng không khác cũng là sai, vì tướng văn tự là giải thoát, tánh nó là thanh tịnh như như, như đã nói qua ở phẩm 7, Quán Chúng Sanh, trong đó tôi đã đưa ví dụ: hoa mãi mãi là hoa, không thể là thân cây hay cuống rễ, quả trái hay cành lá, tướng hoa thường trụ và tịch tịnh. Do nghĩa ngôn thuyết và vọng tưởng không một không khác mà bậc thượng căn có thể do ngôn thuyết mà vào đệ nhất nghĩa.

Kinh Lăng Nghiêm là minh chứng rõ ràng cho việc sử dụng văn tự ngữ ngôn như phương tiện thiện xảo thu nhiếp căn trần thức, làm hiển lộ chân tâm tự tánh. Hương trần, tỷ căn và tỷ thức, ba thứ đó không có tự thể, chỉ giả dối duyên nhau mà có. Ví như mắt sanh ra sự thấy, và mắt chẳng thể tự thấy được mắt;

cũng vậy, mùi hương sanh ra cái biết mùi thì cái biết mùi chẳng thể ngửi được mùi hương. Nhưng nếu không do mùi mà biết thì không gọi là tỷ thức. Nếu do có mũi mà biết có mùi thì xác chết cũng có mũi, sao lại không nghe ai nói xác chết có thể ngửi được mùi? Hơn nữa, nếu nói do mũi hít mùi vào nên biết cũng không đúng, vì mũi hít vào là có sự chạm xúc giữa thân và mùi, là xúc giác thì không gọi là tỷ thức. Trong hội Lăng Nghiêm, Phật đưa ra ví dụ chiên đàn đốt thành khói có mùi hương ngào ngạt khắp nơi. Nếu cây chiên đàn tự có mùi hương, thì khi bị đốt, khói phải xông vào mũi mới biết. Nhưng khói đã tan trong hư không mà chung quanh xa gần ai cũng vẫn còn ngửi được mùi thơm. Nếu nói mùi thơm đó trong hư không thì hư không phải thường thơm, không phải đợi đến khi đốt chiên đàn mới có mùi. Do đó mà biết hương trần, tỷ căn và tỷ thức không có tự tánh, không có tự tướng, không phải tự nhiên, cũng không phải nhân duyên, mà vốn từ Như Lai Tạng, tùy tâm chúng sanh mà hiện lượng chu biến khắp pháp giới.

Ở ví dụ trên, chúng ta thấy hương trần là không chỗ có, không chỗ được, thực tướng của nó là vô tướng. Phật Hương Tích dùng mùi hương làm biểu pháp chỉ cho tâm vô tướng. Như Lai tạng tâm và A Lại Da thức chẳng khác chẳng không khác, chỉ là nhất niệm giác hay mê. Buông bỏ cái mê, lập tức cái giác hiện tiền. Tâm vô tướng nên không có tướng để nói được, do đó cần thiết có luật hạnh để điều phục tâm không cho bị mê hoặc hay nói khác là để buông bỏ mê tâm. Luật hạnh đầy đủ là giới, định, huệ, giải thoát và giải thoát tri kiến. Chỉ cần nhìn thấu thực tướng vô tướng thì buông bỏ được mê tâm, viên mãn niệm mê thành niệm giác. Do vậy Phật Hương Tích **chỉ dùng các mùi hương làm cho các trời, người được luật hạnh**. Chỗ

này Huyền Trang dịch là: *Làm cho các bồ tát đều được điều phục cả*. Các bồ tát cõi Chúng Hương ngồi dưới gốc cây hương thơm; là nghĩa an trú tâm bất động, dùng không, vô tướng, vô tác mà đạt định lực. Kinh văn không nói các ngài ngửi mùi hương, mà nói: **nghe mùi hương mầu nhiệm ấy**; bản La Thập ghi: *Văn tư diệu hương*. Chúng ta lưu ý Phật Hương Tích chẳng nói pháp vô tướng là gì gì cả; không nói mà nghe nên gọi là diệu. Hơn nữa, tự tánh viên thông thì thấy, nghe, ngửi, nếm, chạm hay quán đều hoán đổi được cho nhau vì cùng là tánh giác diệu minh. Chỉ việc thiền tọa dưới gốc cây hương mà đắc đạo, chẳng cần phải làm việc gì khác. Chính chỗ không làm gì mà được, nên chỗ được ấy gọi là **tam muội Nhất Thiết Đức Tạng**. Vì sao? Người thế gian trồng hạt giống cam thì được quả cam; ở đây các bồ tát không làm gì mà lại được quả **đầy đủ tất cả công đức của bồ tát**. Quả ấy là quả vị Phật cũng được, là đẳng giác hay thập địa, hay tứ quả thanh văn cũng được, là quả xuất thế gian hay thế gian, là địa ngục, ngạ quỹ, súc sanh, a tu la, nhân hay thiên thế nào cũng được. Nghĩa này chúng ta cần suy xét tường tận.

KINH VĂN: **Các bồ tát kia hỏi ông Duy Ma Cật rằng: Còn Phật Thích Ca Mâu Ni lấy gì để nói pháp?**

Ông Duy Ma Cật nói: Chúng sanh cõi này cang cường khó giáo hóa, cho nên Phật nói những lời cang cường để điều phục họ.

Cõi Chúng Hương không tướng nên Phật Hương Tích dùng mùi hương để giáo hóa. Chúng sanh cõi Ta Bà ngoan cố chấp tướng nên Phật Thích Ca dùng tướng văn tự ngữ ngôn để giải thích tường tận và phá chấp triệt để. Mười phương cõi nước thanh tịnh như hư không, không tịnh không uế, nên mùi hương

là phương tiện pháp vô tướng giáo hóa chung cho chúng sanh. Không có sự phân biệt cõi kia cõi này, chỉ do căn cơ chúng sanh có khác biệt mà có phương pháp không đồng. Ngay cả cùng một pháp, ví như lấy âm thanh làm giáo thể, nếu chúng sanh lợi căn thì vừa nghe liền ngộ tánh, nhưng nếu là độn căn thì cũng là lời nói nhưng lại được diễn bày thành nhân quả, thập thiện nghiệp đạo, là ba mươi bảy phẩm trợ đạo, là lục độ vạn hạnh, là ngũ thừa có cao thấp khác nhau gồm nhân, thiên, thanh văn, duyên giác và bồ tát thừa. Lời Phật khi thì nhu hòa, khi thì cứng mạnh, khi thì dẫn dụ, khi thì khiển trách, tất cả chỉ nhằm điều phục chúng sanh.

Phật Hương Tích dùng mùi hương không hình tướng, chẳng phải ngôn từ, để thuyết pháp. Đó là từ thể hiển dụng, không thuyết mà thuyết. Phật Thích Ca vì chúng ta quá ngoan cố nên đã nói thật nhiều, đủ lời đủ cách, nhưng như Ngài nói: "*Trong 49 năm, ta chưa hề nói một lời*"; đó là thuyết mà không thuyết, tức là nhiếp dụng qui thể. Thể đó chính là tự tánh chân tâm của chính chúng ta vậy.

KINH VĂN: **Nói đó là địa ngục, đó là súc sanh, đó là ngạ quỉ, đó là chỗ nạn, đó là chỗ người ngu sanh; đó là thân làm việc tà, đó là quả báo của thân làm việc tà; đó là miệng làm việc tà, đó là quả báo của miệng làm việc tà; đó là ý làm việc tà, đó là quả báo của ý làm việc tà.**

Sự giáo hóa của Phật trước hết chỉ ra tướng trạng của khổ đau là tam đồ bát nạn. **Chỗ nạn** là tám chỗ hiểm nạn ngặt nghèo mà chúng sanh rơi vào do không có trí tuệ, như kinh văn nói: **đó là chỗ người ngu sanh**. Tám chỗ nguy nan ấy là nạn địa ngục, nạn ngạ quỉ, nạn súc sanh, nạn trường thọ thiên, nạn thắng xứ, nạn khuyết căn, nạn thế trí biện thông, và nạn sanh

vào thời không có Phật. Tám nạn này có thể tượng trưng cho cảnh giới đau khổ của chúng sanh. Cảnh thống khổ đau đớn ở địa ngục là quả báo của sân hận và ác độc. Cảnh đói khát của ngạ quỉ là quả báo của tham lam. Cảnh bẩn thỉu giết chóc của súc sanh là quả báo của si mê không phân phải trái. Ba cảnh giới này Phật chỉ rất rõ trong Kinh Địa Tạng và Kinh Lăng Nghiêm; chẳng phải nói ra để dọa dẫm chúng sanh mà để chúng sanh thấy và tin vào nhân quả. Một số người sẽ cười, xem nhẹ đoạn kinh văn trên và đoạn tiếp theo vì họ chẳng thấy có gì là nghĩa lý cao siêu như họ đang mong đợi. Họ quên rằng nhân quả chính là căn bản của mọi căn bản. Ngoài ba đường ác, những chỗ chúng sanh thọ sanh vào như trời trường thọ, hay cõi Bắc Cu Lô Châu là nơi chúng sanh sống lâu hưởng phước ngập đầy, cũng là nguy nạn vì sớm muộn gì tuổi thọ và phước báo cũng hết, cũng là lúc ác báo hiện hành. Nạn khuyết căn là nơi căn dùng thức, chẳng biết tánh giác diệu hữu nơi căn; mù là ví cho không có trí tuệ quang minh, điếc ví cho ở cái nghe mà chẳng nhận biết tánh nghe, câm ngọng ví cho nói năng quàng xiên không rõ biết chánh pháp, què quặt ví cho chẳng thể đứng thẳng bước đi trên con đường đạo pháp. Nạn thế trí biện thông là tà kiến biện giải ngông cuồng. Nạn sanh thời không có Phật là sự kém may mắn nhất của chúng sanh không cơ duyên với chánh pháp.

Chỉ tướng trạng của khổ đau là khổ đế. Nói có khổ trước, sau mới nói nguyên nhân của khổ là tập đế. Nhân quả của chúng sanh không ngoài ba nghiệp thân, khẩu và ý. Nhân thế nào thì quả thế ấy, không hề sai chạy: **đó là thân làm việc tà, đó là quả báo của thân làm việc tà; đó là miệng làm việc tà, đó là quả báo của miệng làm việc tà; đó là ý làm việc tà, đó là**

quả báo của ý làm việc tà.

KINH VĂN: **Đó là sát sanh, đó là quả báo của sát sanh; đó là không cho mà lấy, đó là quả báo của không cho mà lấy; đó là tà dâm, đó là quả báo của tà dâm; đó là vọng ngữ, đó là quả báo của vọng ngữ; đó là hai lưỡi, đó là quả báo của hai lưỡi; đó là lời nói ác, đó là quả báo của lời nói ác; đó là lời nói vô nghĩa, đó là quả báo của lời nói vô nghĩa.**

Quả báo đáng sợ của thân, khẩu, ý thì vô số nhưng gom lại có mười nghiệp quả bất thiện. "*Vì khó giáo hóa cho nên phải chỉ rõ tội phước như vậy*" (Tăng Triệu). Muốn trừ mười nghiệp bất thiện, cần tu mười nghiệp thiện vốn là căn bản cho chúng sanh phát bồ đề tâm, không phân biệt phàm phu, nhị thừa hay bồ tát. Trong Kinh Thập Thiện Nghiệp Đạo, Phật thuyết rất rõ về những điều này. Phải biết rằng tất cả hình sắc chủng loại chúng sanh lưu chuyển trong ba cõi sáu đường đều do vọng tưởng mà thành có nghiệp tướng, chẳng có chủ thể tạo tác. Nhưng chẳng phải chẳng có chúng sanh đang chịu khổ, do đó mà Phật bảo Long Vương, là đối cơ trong kinh, tượng trưng cho thức biến: "*Nay có các hình sắc xấu xí, hoặc lớn hoặc nhỏ của các chúng sanh trong biển cả đều do đủ loại tư tưởng của tự tâm, thân miệng ý tạo ra các nghiệp bất thiện. Vì thế, nên tùy theo nghiệp mà tự nhận lấy kết quả. Nay ông phải nên tu học như vậy, cũng làm cho chúng sanh thấu tỏ nguyên lý nhân quả, cùng nhau tu tập nghiệp thiện. Đối với điều ấy, ông nên chánh kiến bất động, chớ để rơi vào nẻo đoạn kiến hay thường kiến*". Thường kiến là chúng sanh chấp có ngã lưu chuyển luân hồi. Đoạn kiến là chấp không có ngã tạo nghiệp nên chẳng có nhân quả nghiệp báo. Chấp thường hay chấp đoạn đều không phải là trung đạo bất nhị. Ở trung đạo mà hành thập thiện trừ mười bất thiện.

"*Tất cả hàng thanh văn, bồ đề độc giác, hạnh nguyện của các bồ tát và tất cả pháp Phật cũng đều nương nơi mặt đất mười nghiệp thiện này mà được thành tựu*" (Kinh Thập Thiện Nghiệp Đạo).

KINH VĂN: **Đó là tham lam, ganh ghét, đó là quả báo của tham lam, ganh ghét; đó là tức giận, đó là quả báo của tức giận; đó là tà kiến, đó là quả báo của tà kiến; đó là bỏn sẻn, đó là quả báo của bỏn sẻn; đó là phá giới, đó là quả báo của phá giới; đó là giận hờn, đó là quả báo của giận hờn; đó là lười biếng, đó là quả báo của lười biếng; đó là ý tán loạn, đó là quả báo của ý tán loạn; đó là ngu si, đó là quả báo của ngu si.**

Trên là nói sát, đạo, dâm, vọng là nhân của sáu đường luân hồi. Tu thập thiện trừ nhân này tức là diệt đế. Sát, đạo, dâm, vọng là căn cứ trên hành vi của thân, khẩu, ý. Hành vi xuất phát từ tâm tưởng nên có thể quy về cội gốc ba độc tham, sân, si. Để ngăn chặn ba độc, Phật nói tam vô lậu học là giới, định, huệ mà có thể diễn rộng bằng lục độ: bố thí trừ tham lam, bỏn sẻn; trì giới ngăn tội nghiệp phát sanh; nhẫn nhục làm mát cơn bừng giận; tinh tấn độ giải đãi; thiền định độ tâm động loạn; trí huệ dứt ngu si. Đây chính là đạo đế; do thấy nhân quả mà khởi tu lục độ vạn hạnh.

KINH VĂN: **Đó là kiết giới, đó là giữ giới, đó là phạm giới; đó là nên làm, đó là không nên làm; đó là chướng ngại, đó là không chướng ngại; đó là mắc tội, đó là khỏi tội; đó là tịnh, đó là nhơ; đó là hữu lậu, đó là vô lậu; đó là tà đạo, đó là chánh đạo; đó là hữu vi, đó là vô vi; đó là thế gian, đó là niết bàn.**

Kiết giới là Phật đặt để giới luật cho chúng thanh văn, thuận

theo là **giữ giới**, là **nên làm**, trái ngược là **phạm giới**, và **không nên làm**. Phạm giới là **mắc tội**, sám hối là **lìa tội**. Chấp thủ giới là có **chướng ngại**, không chấp thủ giới là **không chướng ngại**. Cát Tạng giải thích: "*Phạm và chẳng phạm là căn cứ theo nghĩa chỉ (ngăn), nên làm và chẳng nên làm là căn cứ trên nghĩa hành (thực hành). Chướng ngại là phạm chỉ giới; chẳng hành thiện là chướng ngại thánh đạo. Hai việc đó là mắc tội. Lìa tội tức là trì chỉ và tác hành*" (Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ). Giới là liễu biệt tịnh cấu: **đó là tịnh, đó là nhơ**. Thấy rõ thực tánh của tịnh thì không có gì là cấu; đó mới thực là thanh tịnh.

Phàm phu có ngã chịu đựng sự khổ, gọi là khổ nhẫn; đó là hữu lậu. Thánh nhân lìa ngã mà kham nhẫn là vô lậu. Còn pháp khổ để kham chịu là hữu lậu; đắc vô sanh nhẫn là vô lậu. Có pháp vô sanh vẫn còn là hữu lậu; tịch diệt nhẫn vô ngã vô pháp mới thực là vô lậu. "*Về hữu vi, là trung đạo phương tiện. Vô vi là phát chân thấy đế mà được đoạn gọi là vô vi*" (Trạm Nhiên). Nghĩa là còn dùng phương tiện trừ bỏ vọng tưởng, phân biệt, chấp trước là hữu vi. Chứng A Lại Da tâm, thấu đạt tánh vọng tức chân, thì không dụng công mà vọng tưởng tự tan, mới thực là vô vi. Phiền não sanh tử là hữu lậu, hữu vi. Thấy được tánh tướng của chúng vốn không; không thì không có phiền não sanh tử, tức vô lậu, vô vi. Thế gian là pháp hữu lậu, hữu vi ai cũng nghiệm chứng được; nhưng thực chứng sanh tử tức niết bàn, nghĩa là ở nơi hữu vi, hữu lậu mà trải nghiệm vô vi, vô lậu. Chúng ta chỉ cần giác tự tâm tức hiểu suốt văn kinh trên. Hay nói cách khác, bội giác hiệp trần là đi trên con đường tà; bội trần hiệp giác là chánh đạo. Sự lựa chọn do ta vậy.

Ở đây, Duy Ma Cật nhắc lại riêng về giới là hợp với ý văn kinh trên, dù cõi Chúng Hương hay cõi Ta Bà cũng đều cần thiết luật

hạnh điều phục tâm không cho bị mê hoặc mới có thể buông bỏ sạch sẽ vọng tưởng. Luật hạnh là đặt định rõ ràng giới hạn của đúng sai, thiện ác. Muốn luôn tỉnh giác không bị mê hoặc, cần phải tỏ tường minh bạch đâu là tội nghiệp, đâu là sáng suốt; đâu là nghiệp chướng, báo chướng và phiền não chướng, đâu là nguyện lực, phương tiện thân và giải thoát; đâu là chánh, đâu là tà. Tất cả phải rõ rõ ràng ràng, tuy liễu biệt nhưng không phải là thức, tuy bất nhị nhưng chẳng bỏ sự sự có hai. Chẳng bỏ sự có hai, nghĩa là nương chánh bỏ tà, y thiện phá ác, chí hướng giải thoát, không theo sanh tử. Việc chẳng bỏ sự có hai này là pháp phương tiện tự điều phục. Nói tự điều phục vì chúng sanh chẳng thực có, mà vốn từ tâm tưởng của chính ta mà tượng hình. Thực ra không hề có chúng sanh, chỉ có tâm ta ngoan cố cang cường vọng tưởng, phân biệt, chấp trước mà thôi.

KINH VĂN: **Vì những người khó giáo hóa lòng như khỉ vượn, nên dùng bao nhiêu pháp để chế ngự lòng họ, mới có thể điều phục được. Ví như voi, ngựa ngang trái không điều phục được, phải thêm đánh đập dữ tợn cho đến thấu xương rồi mới điều phục được. Chúng sanh cang cường khó giáo hóa cũng thế, nên phải dùng tất cả những lời khổ thiết mới có thể đưa họ vào khuôn khổ.**

Các bồ tát nước Chúng Hương kia nghe rồi nói rằng: Thật chưa từng có! Như Phật Thích Ca Mâu Ni Thế Tôn ẩn cái sức tự tại vô lượng của Ngài mà dùng những phương pháp sở thích của người nghèo hèn để độ thoát chúng sanh. Các bồ tát đây cũng chịu khổ sở, nhún nhường, dùng lòng đại bi vô lượng để sanh vào cõi Phật này.

Chúng sanh đã không thực là chúng sanh, nhưng cứ tự nhận

mình là chúng sanh, nên Duy Ma Cật nói: **vì những người khó giáo hóa lòng như khỉ vượn**, chính là ám chỉ tâm viên ý mã của chính chúng ta. Tâm ta tưởng thế nào thì chúng sanh hiện ra thế đó; chẳng phải chúng sanh có tâm ý như vậy đối với ta. Tâm như khỉ vượn leo trèo, lăng xăng, biến chuyển. Ý như ngựa rong ruổi, chạy mãi không ngừng. Tâm viên là chỉ cho A Lại Da, Mạt Na và Ý thức. Ý mã là chỉ cho sáu căn vọng hướng sáu trần. Chúng sanh nghĩa là tập chúng duyên sanh, chẳng phải là người vật bên ngoài, mà là tâm thức vọng động không dừng của ta. Đối với chúng sanh có tâm ý bất định đó, khó trị như vậy thì việc dùng một vài pháp môn để nhiếp phục là không thể được. Cần thiết phải có phương tiện thiện xảo mới chế phục được. Nếu chúng ưa nhẹ thì nói lời dẫn dụ. Nếu chúng cang cường thì cần có đòn roi, dùi móc, dây buộc và mọi biện pháp cứng rắn, **phải dùng tất cả những lời khổ thiết mới có thể đưa họ vào khuôn khổ**. Sự ngoan cường cố chấp của chúng ta được Phật nói rõ trong Kinh Địa Tạng: "*Chúng sanh trong cõi Nam Diêm Phù Đề tánh tình cứng cỏi, khó dạy, khó sửa...Tại vì chúng sanh trong cõi Diêm Phù Đề kết nghiệp dữ, phạm tội nặng, nên vừa ra khỏi ác đạo rồi trở vào lại*". Do đó mà văn kinh phía sau nói: **Các bồ tát đây cũng chịu khổ sở...để sanh vào cõi Phật này**, chính là do tập khí của chúng ta quá cang cường cứng cỏi.

Quả thực là trên nhân địa tu hành, chúng ta thường xuyên vấp ngã khi thu thúc vọng tâm. Sự chấp trước không dứt, vì chúng ta cứ mãi loay hoay trong vòng thấy, nghe, hiểu biết; đây là kiến tư phiền não. Tư duy phân biệt vẫn sắp xếp, phân loại cảnh vật và mọi người rồi khởi ưa ghét; đây là trần sa phiền não. Động niệm liên tục không ngừng nhớ nghĩ, định đoạt, nghĩa là

có ý sắp đặt chiếm hữu; đây là vô minh phiền não. Tại sao ba thứ phiền não đó lại bám chặt ta như vậy? Chính là do chúng ta chưa khai mở trí tuệ, chưa thực hiểu thấu chân tướng. Chân tướng gì? Đó là chẳng gì là thực có cả. Do đó mà chư Phật, bồ tát, tổ sư trên quả địa mà từ bi khai thị. Phá Am Tổ Tiên (1136-1221), thiền sư Trung Quốc, đời nhà Tống, một hôm thuyết pháp có người hỏi: "*Tâm viên ý mã không thể nắm bắt, xin hòa thượng từ bi khai thị*". Ngài đáp: "*Nắm bắt nó làm gì! Hãy như gió thổi, nước tự nhiên thành gợn sóng lăn tăn*". Hòa thượng Hư Vân nhân câu chuyện này mà viết:

Phá Am tổ đức cháu con đông
Tây Thục Đông Ngô giảng pháp Không
Hàm công phân chủ khuyên cố gắng
Tâm vượn khó dừng nhắc kẻ ngông
Vốn không một vật gìn chi mệt
Nào phải vạn duyên nước giữa giòng
Rong ruổi tìm cầu ngày tháng chết
Cao xa mơ mộng kiếp tang bồng

Đó là ngài Phá Am và Hư Vân trên quả địa giác ngộ mà nói rõ ra cho ta biết. Chúng ta chớ vội gật gù mà buông thả tâm ý mình vì chúng ta vẫn trên nhân địa tu hành. Chưa chứng mà đối với những vị khất sĩ hiện còn nơi phố thị với ba y một bát mà khởi tâm động niệm, dù chỉ là tâm thương xót đối với hệ phái nguyên thủy, thì điều này thực là ngu ngốc đáng thương. Nếu tự đắc ta là đại, họ là tiểu, thì sớm muộn gì cũng rơi vào đường súc sanh ngu si không trí tuệ.

Chúng ta đâu biết rằng thời mạt pháp này có vô số đại bồ tát thị hiện giáo hóa lũ chúng sanh ngoan cường đáng thương như ta. Họ cũng làm người thường giữa cuộc đời, cũng thọ trì ngũ

giới, cũng cầu phước báo hữu lậu, cũng đi chùa lễ Phật, cũng tập tành niệm Phật, ngồi thiền thu nhiếp vọng tâm. Cái mà họ đạt được là cuộc sống bình an cho chính mình. Bao nhiêu đó cũng đủ để cho ta học hỏi. Vì họ chính là **các vị bồ tát cũng chịu khổ sở, nhún nhường, dùng lòng đại bi vô lượng để sanh vào cõi Phật này**, dùng những sở thích như chúng ta mà biểu diễn tu học để độ chính chúng ta. Vì sự phân thân bất tư nghị mà chư Phật, bồ tát **ẩn cái sức tự tại vô lượng**, nghĩa là từ pháp thân ẩn mật mà không hề chướng ngại thị hiện thành vô số hóa thân để tiếp cận chúng sanh với hình tướng, hoàn cảnh sống, tâm thức, tất cả đều giống chúng sanh để có thể tu hành làm gương mẫu cho chúng noi theo. Đây là việc chúng sanh không thể hiểu, không thể bàn mà lại có, nên nói: **thật chưa từng có**.

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật nói: Bồ tát ở cõi này đối với chúng sanh lòng đại bi bền chắc thật đúng như lời các ngài đã ngợi khen. Mà bồ tát ở cõi này lợi ích cho chúng sanh trong một đời còn hơn trăm nghìn kiếp tu hành ở cõi nước khác. Vì sao? Vì cõi Ta Bà này có mười điều lành mà các tịnh độ khác không có. Thế nào là mười?**

1.Dùng bố thí để nhiếp độ kẻ nghèo nàn; 2.Dùng tịnh giới để nhiếp độ người phá giới; 3.Dùng nhẫn nhục để nhiếp độ kẻ giận dữ; 4.Dùng tinh tấn để nhiếp độ kẻ giải đãi; 5.Dùng thiền định để nhiếp độ kẻ loạn ý; 6.Dùng trí huệ để nhiếp độ kẻ ngu si; 7.Nói pháp trừ nạn để độ kẻ bị tám nạn; 8.Dùng pháp đại thừa để độ kẻ ưa pháp tiểu thừa; 9.Dùng các pháp lành để cứu tế người không đức; 10.Thường dùng tứ nhiếp để thành tựu chúng sanh.

Phật là pháp thân thường trụ nên có sức ẩn tự tại. Bồ Tát là hóa

thân thị hiện đi lại các cõi nên có lời tán thán đúng như thật của các bồ tát cõi Chúng Hương và sự xác quyết của Duy Ma Cật: **Bồ tát ở cõi này đối với chúng sanh lòng đại bi bền chắc**. Ở cõi Ta Bà, sự ác lây lan càng rộng, đời ác kéo dài bao lâu vô số kiếp thì bồ tát càng kiên trì phân thân bất tư nghị bấy lâu để hóa độ chúng sanh. Đối với bồ tát, độ sanh là tu hành, cũng như tu hành cần thiết phải độ sanh. Có độ sanh, tu hành mới viên mãn. Có tu hành, độ sanh mới phổ cập. Bồ tát thị hiện ở cõi Ta Bà cũng mang thân xác người như ta, cũng khởi tâm động niệm, cũng phân biệt chấp trước. Chỉ là các ngài tự biết rõ mình không thực là mình, biết tận tường vạn pháp giai không, nhân quả bất không mà quyết chí ngay đời này tu hành, độ tận chúng sanh. Thiện tri thức giúp đỡ các ngài chính là những chướng ngại phi đạo chỉ riêng cõi này mới có. Do chỉ riêng cõi này mới có, nên lợi ích cho chúng sanh càng lớn, các cõi nước thuần tịnh không thể sánh kịp. "*Cõi này đủ mười ác nghiệp, nên có mười đức tăng trưởng. Cõi kia thuần thiện nên không có đất để lập đức. Vì thế trăm ngàn kiếp tu hành không bằng một đời*" (Tăng Triệu).

Mười đức tăng trưởng huệ mạng và công đức ấy là **mười điều lành mà các tịnh độ khác không có**. Đó chính là thập độ ba la mật hay mười thắng hạnh tu tập của bồ tát tương ưng với mười địa, trong đó sáu độ trước là tự độ, bốn độ sau là độ tha. Nói mười độ tương ưng thập địa bồ tát và sáu tự độ, bốn độ tha là phân biệt cho dễ hiểu chứ thực sự quá trình tu học là sự đan kết chặt chẽ của các ba la mật.

Vì có tham lam, chiếm hữu và chấp thủ nên có Bố thí ba la mật, thành tựu Hoan hỉ sơ địa. Vì có tội nghiệp mà có Trì giới ba la mật, thành tựu Ly cấu nhị địa. Vì có căm phẫn, hận thù

nên có Nhẫn nhục ba la mật, thành tựu Phát quang tam địa. Vì có giải đãi nên có Tinh tấn ba la mật, thành tựu Diễm huệ tứ địa. Vì có vọng tưởng, phân biệt, chấp trước nên có Thiền định ba la mật, thành tựu Nan thắng ngũ địa. Vì có mê hoặc nên có Bát nhã ba la mật, thành tựu Hiện tiền lục địa; ở địa này, căn bản trí đã hoàn toàn hiển lộ. Vì có khổ nạn nên có pháp trừ nạn; đây là Phương tiện ba la mật, thành tựu Viễn hành thất địa; ở địa này, hậu đắc trí khởi dụng thuyết pháp giải thoát; giải là giải trừ phiền não, khổ nạn, thoát là thoát ly sanh tử. Vì phá chấp sanh tử nên giảng pháp không của đại thừa; đây là Nguyện ba la mật, nguyện rốt ráo bất thối chuyển, thành tựu Bất động bát địa. Vì giáo hóa chúng sanh nên có năng lực bất tư nghị diệu dụng thủ pháp phương tiện; đây là Lực ba la mật, thành tựu Thiện huệ cửu địa. Theo Huệ Viễn và Cát Tạng, **nói pháp trừ nạn** là dùng pháp tiểu thừa giáo hóa; **dùng pháp đại thừa** là độ tiểu thừa, **dùng các pháp lành để cứu tế người không đức** là dùng nhân thiên thừa độ phàm phu; tức là dùng ngũ thừa giáo hóa chúng sanh. Nhưng xét vì năm thừa đều là phương tiện, mà cứu cánh là nhất thừa Phật đạo, nên từ nghĩa cứu cánh mà nói: **nói pháp trừ nạn** là Phương tiện ba la mật, **dùng pháp đại thừa** là chẳng ngừng ở hóa thành mà rốt ráo tiến xa hơn, tức là Nguyện ba la mật, và **dùng các pháp lành** là chính do thực hành toàn tận năng lực vô cùng, hay Lực ba la mật. Ba la mật sau cùng là vì độ tận chúng sanh thành Phật nên có Trí ba la mật thường dùng tứ nhiếp pháp độ sanh, thành tựu Pháp vân thập địa.

Kinh Giải Thâm Mật có nói bốn ba la mật sau là tăng trưởng sáu ba la mật trước. Phương tiện ba la mật giúp cho Thí, Giới, Nhẫn. Nguyện ba la mật thúc đẩy Tinh tấn. Lực ba la mật tăng

tiến Thiền định. Và Trí ba la mật hoàn thiện Bát nhã. Chúng ta nên nói thêm là bốn độ sau cũng là tương ưng với tứ hoằng thệ nguyện. **Nói pháp trừ nạn** không những là phương tiện độ mà còn là vì "*chúng sanh vô biên thệ nguyện độ*", vì trừ phiền não là giải thoát chúng. **Dùng các pháp lành để cứu tế** là "*phiền não vô tận thệ nguyện đoạn*", vì tất cả pháp đều là pháp hay, pháp tốt để dứt khổ đau. **Dùng pháp đại thừa** là "*pháp môn vô lượng thệ nguyện học*", vì là đại nên chẳng ngại tiểu, cứ lợi ích chúng sanh là pháp môn đáng học. **Thường dùng tứ nhiếp để thành tựu chúng sanh** là "*Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành*", vì tất cả thành thì một thành, một thành thì tất cả thành.

KINH VĂN: **Các bồ tát kia hỏi: Bồ tát phải thành tựu mấy pháp ở nơi cõi này làm không lầm lỗi, được sanh về cõi tịnh độ?**

Ông Duy Ma Cật đáp: Bồ tát thành tựu tám pháp thời ở cõi này làm không lầm lỗi, được sanh về cõi tịnh độ. Tám pháp là gì? Một là, lợi ích chúng sanh mà không mong báo đáp. Hai là, thay thế tất cả chúng sanh chịu mọi điều khổ não. Ba là, bao nhiêu công đức mình làm đều ban cho tất cả chúng sanh. Bốn là, lòng bình đẳng đối với chúng sanh khiêm nhường không ngại, đối với bồ tát xem như Phật. Năm là, những kinh chưa nghe, nghe không nghi. Sáu là, không chống trái với hàng Thanh Văn. Bảy là, thấy người được cúng dường cũng không tật đố, không khoe những lợi lộc của mình, ở nơi đó mà điều phục tâm mình. Tám là, thường xét lỗi mình, không nói đến lỗi của người, hằng nhất tâm cầu các công đức.

Trên là **mười điều lành** đại diện chung cho vạn hạnh. Vạn hạnh là phương tiện theo đó người tu đạo bồ tát khéo dùng sẽ

đạt được cứu cánh giải thoát viên mãn. Lúc này các bồ tát cõi Chúng Hương vì muốn biết sự thực hành cụ thể đối với thập độ đã nói trên, nên hỏi Duy Ma Cật: **Bồ tát phải thành tựu mấy pháp ở nơi cõi này làm không lầm lỗi, được sanh về cõi tịnh độ?** Nghĩa là phải có phương pháp thực hành cụ thể và đúng đắn để thấy được sức ẩn tự tại của Phật, tức bản chất thanh tịnh thực sự của cõi này. Thấy được **toàn cõi thanh tịnh** đó chính là **được sanh về cõi tịnh độ**. Trong chỗ thực hành giới, định, huệ không có sai lầm là nhân, sanh về tịnh độ là quả. Ba môn học vô lậu ấy không thể thiếu một. Có định huệ mà thiếu giới là lầm lỗi. Chỉ có giới mà định huệ không đủ, thì đồng như nhị thừa chỉ có thể vào niết bàn thiên không; đây cũng là lầm lỗi. Không có định thì giới và huệ không thành tựu. Chỉ có định thì không khác gì ngoại đạo tu thần thông. Không có huệ thì giới và định bị lạc đường. Chỉ có huệ thì chỉ được thế trí biện thông.

Phải thực hành tám pháp như kinh văn nêu ra trọn vì chúng sanh, không một chút vì bản thân ta mới thực là đúng đắn. Không có chút gì vì bản thân; đây là nguyên tắc.

Một là, lợi ích chúng sanh mà không mong báo đáp. Thực là không có chúng sanh nhưng chúng sanh luôn nhận mình là có thực, nên bồ tát tùy tâm chúng sanh mà toàn tâm toàn ý làm lợi ích ban vui cho họ. Đây chính là lòng Từ. Vì đã biết không có chính mình nên ban vui mà không mảy may có tâm cầu đền đáp báo ân.

Hai là, thay thế tất cả chúng sanh chịu mọi điều khổ não. "*Nếu chẳng vì chúng sanh thì lẽ ra đã vào Niết Bàn từ lâu rồi.Vì họ mà chịu khổ, làm cho họ được độ trước; họ đi ta lưu lại, lại chẳng phải là thay thế?*" (Tăng Triệu). "*Vì bồ tát trụ ở*

khổ, giáo hóa làm cho chúng sanh được xa lìa, nên gọi là chịu thay" (Huệ Viễn). "*Giáo hóa làm cho người sinh thiện diệt ác, lìa khổ được vui, cho nên gọi là thay thế*" (Cát Tạng). Để chúng sanh trút tất cả mọi phiền não của họ vào mình là nghĩa thay thế chúng sanh chịu khổ não. Đây chính là tâm Bi. Câu chuyện vị tiên nhẫn nhục, tiền thân Phật Thích ca, và vua Ca Lợi, tiền thân của Tôn giả Kiều Trần Như là một ví dụ. Vị tiên này đã nhẫn nhục để cho vua Ca Lợi trút lòng ghen tuông và sân hận qua từng nhát kiếm chém lìa tay chân; chẳng phải là chịu nhận hết mọi phiền não sao? Hiện thân bệnh như Duy Ma Cật, hình ảnh Jesus trên thập tự giá, và vô số người bình thường đang chịu đủ khổ sở mà phát tâm tu hành, âm thầm chứng đạo đều là những gương mẫu của sự thay thế chúng sanh chịu mọi điều khổ não mà chúng ta khéo nhìn thì sẽ thấy.

Ba là, bao nhiêu công đức mình làm đều ban cho tất cả chúng sanh. Vì có tâm đại bi nên mọi thiện căn công đức bồ tát đều hồi hướng cho tất cả chúng sanh. Đây là tâm Hỷ. Ban vui, thí lợi cho chúng sanh tức làm cho chúng sanh hoan hỉ, không còn tâm so đo, tính toán, tật đố. Chúng sanh hoan hỉ thì bồ tát hoan hỉ.

Bốn là, lòng bình đẳng đối với chúng sanh khiêm nhường không ngại, đối với bồ tát xem như Phật. Đây là tâm Xả. Xả bỏ tâm yêu tâm ghét, buông xuống phân biệt trọng khinh. Chẳng oán, chẳng thân, chẳng xa lạ, chẳng thân thương nên **không ngại**. Lúc nào cũng hạ mình, nên là **khiêm nhường**. Bình đẳng xem chúng sanh là chính bản thân mình, nên không làm tổn hại, vì muôn loài đều cùng một sanh mạng. Sanh mạng ấy chính là hóa thân của Đại Nhật Như Lai. Đối với chúng sanh đã vậy, thời **đối với bồ tát xem như Phật**, do hiểu thấu tất cả

thân đều là thân Phật.

Năm là, những kinh chưa nghe, nghe không nghi. Những gì Phật thuyết gọi chung là Kinh (*Hựu Phật sở thuyết giả, thông danh vi Kinh*). Kinh Phật thường có bốn nghĩa: quán, nhiếp, thường, pháp. Quán (貫) là "*quán xuyên sở thuyết chi lý*" nghĩa là thông suốt chỗ lý được nói, là lý chân thực xuyên suốt, chương phẩm mạch lạc; chính do nghĩa quán này mà ở phẩm Đệ Tử, tôi không đồng ý cách chú giải gượng gạo phân thành các vấn đề rời rạc: thiền định, thuyết pháp, khất thực, thiên nhãn, giới luật, xuất gia, pháp thân. Nhiếp (攝) là "*nhiếp tắc nhiếp trì sở hóa chi sanh*", nghĩa là thu tóm, giữ gìn chúng sanh đã được giáo hóa. Nhiếp là muốn nói sức thuyết phục, thu nhiếp, hấp dẫn của kinh Phật mà ai đọc và thấu hiểu cũng có kinh nghiệm này. Thường (常) là "*thường tắc cổ kim bất dịch*", nghĩa là xưa nay là chân lý chẳng những không thay đổi theo thời gian mà cả với không gian. Kinh Phật truyền từ Ấn Độ qua Việt Nam, Trung Quốc, các nước phương Tây từ xưa tới nay cho mãi về sau vẫn chắc thực là chân lý. Pháp (法) là "*pháp tắc cận viễn đồng tuân*", phép tắc xưa nay xa gần đều tuân thủ vì thực đúng đắn.

Căn cứ trên bốn nghĩa của kinh Phật mà chúng ta cần có thái độ đúng đắn đối với việc nghe kinh. Nghe ở đây là nói chung cho nghe và đọc kinh. Chưa nghe kinh mà nghi là bất hợp lý, nếu không nói là thành kiến cố chấp trên kiến giải của mình. Nghe đọc rồi mà nghi là chỉ y theo văn tự, không hiểu ngôn ngữ của kinh là biểu pháp, cũng chẳng thấy tất cả kinh Phật chỉ nói một điều duy nhất là tự tánh chân tâm của chính chúng ta. **Nghe không nghi** là không xen tạp mà nghe (văn), chín chắn

suy nghĩ (tư), và chân thành sửa đổi (tu). **Nghe không nghi** là đọc tụng thọ trì đúng như vậy.

Trong tám pháp hành cụ thể trên, bốn pháp đầu là lợi tha, bốn pháp sau là tự lợi. Lợi tha cũng là tự lợi. Tự lợi là toàn tâm ý, hành vi, lời nói đều vì người, chẳng có một chút gì vì mình; vì tu hành và độ sanh là một, không phải hai. Vì chẳng có mình nên có tu hành. Vì chẳng có người nên có độ sanh.

Sáu là, không chống trái với hàng Thanh Văn. Điều này không hề là Duy Ma Cật tự mâu thuẫn, vì xuyên suốt bản kinh, ông không hề có chút xíu gì gọi là bài bác hàng Thanh Văn. Ở chương ba, phẩm Đệ Tử, tôi đã trình bày rõ ràng việc này nên không nhắc lại đây. **Không chống trái** là chẳng có ngăn ngại với tu tập và kiến giải của nhị thừa. Vì sao? Vì tứ diệu đế, mười hai nhân duyên hay lục ba la mật đều là vì sự hiểu của chúng sanh khác nhau mà nói. Đó là nghĩa thứ nhất, còn nghĩa thứ hai, thanh văn là nghe nói pháp, nên ý nghĩa của sự **không chống trái** là khuyến khích việc nghe kinh pháp. Theo chú thích của Tuệ Sỹ, bản Phạn văn ghi: "*śravaṇād apratikṣepaḥ, không bài bác sự nghe; trong bản La Thập, śravaka, Thanh Văn, thay vì śravaṇa, sự nghe*" (Duy Ma Cật Sở Thuyết- nhà xuất bản Phương Đông, 2020). Như vậy thì **không chống trái với hàng thanh văn** là khuyến khích việc nghe đọc kinh pháp, ở đây là tự nhủ với chính mình; **những kinh chưa nghe, nghe không nghi** là nói với người; ý kinh không có sự lập lại dư thừa. Cùng một ý nhưng là nghệ thuật chuyển tiếp từ độ tha sang tự độ, cũng như cùng nói đến thanh văn mà hàm chứa hai nghĩa: sự nghe kinh và hàng nhị thừa.

Bảy là, thấy người được cúng dường cũng không tật đố, không khoe những lợi lộc của mình, ở nơi đó mà điều phục

tâm mình. Chúng ta thường so đo, ganh tỵ khi thấy người được lợi lạc, và tự mãn khi mình đạt được lợi dưỡng. Đó là chuyện thông thường xảy ra hàng ngày, do đó được liệt kê thành số mục cụ thể, chứ chẳng phải nói chuyện cao xa đâu đâu. **Ở nơi đó mà điều phục tâm mình** là khi khởi niệm tật đố và tự mãn, phải nhận ra ngay; đó là giác, và phải khắc phục ngay; đó là tu. Chỉ cần dùng trí phương tiện là chế phục được. Người có lợi lạc là do người làm người được, ta có tật đố cũng chỉ là tự chuốc phiền não, chẳng thay đổi được gì. Ta có phúc lợi gì thì cũng là nhân quả, hơn nữa, suy cho cùng thì ngã ở đâu mà làm mà được. Suy nghĩ như vậy thì tâm được điều phục vậy.

Tám là, thường xét lỗi mình, không nói đến lỗi của người, hằng nhất tâm cầu các công đức. Tăng Triệu nói: "*Thường xét lỗi mình thì lỗi tự tiêu. Rao nói lỗi người thì lỗi về nơi ta...Trần cấu dễ tăng, công đức khó đủ. Nếu chẳng có nhất tâm chuyên cầu thì không biết lấy gì để thành tựu*". Huệ Viễn ghi: "*Đối với việc tu hành thì khởi tâm chuyên nhất; thường xét lỗi mình chẳng nói lỗi người là tâm lìa lỗi tinh chuyên, hằng dùng nhất tâm cầu các công đức, là tâm mến mộ pháp thiện tinh chuyên. Chẳng xen lẫn các tưởng khác gọi là nhất tâm, có thiện thì đều muốn gọi là cầu các công đức*". Chúng ta chẳng cần nói gì thêm vì cổ đức đã nói đầy đủ nên ta cứ y theo đó mà làm.

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật và Văn Thù Sư Lợi nói pháp này rồi, ở trong đại chúng có cả trăm nghìn trời, người đều phát tâm Vô thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, mười nghìn bồ tát chứng đặng Vô Sanh Pháp Nhẫn.**

Chúng ta nên lưu ý số lượng **có cả trăm nghìn trời, người** ở đây vượt trội hơn ở các phẩm trước về số người phát tâm bồ đề và cả về số người chứng vô sanh pháp nhẫn vào Bất động bát

địa bồ tát. Đó là con số không thấy ở các chương phẩm trước. Điều này cho thấy lợi ích vô cùng to lớn của trí chứng bất nhị khi khởi dụng độ sanh, của vô số phân thân bất tư nghị mở bày vô lượng phương tiện thiện xảo. Đó chính là pháp phương tiện không thể nói, không thể bàn nhưng vô cùng khả thi và thực dụng. Đây là lý do Phật giáo không phải là tôn giáo hay triết học, mà là khoa sư phạm chân thật.

QUYỂN 3

CHƯƠNG 11

PHẨM BỒ TÁT HẠNH

VỀ LẠI VƯỜN XOÀI

KINH VĂN: **Khi đó, Phật nói pháp nơi vườn cây Am La, vườn ấy bỗng nhiên rộng rãi trang nghiêm, tất cả đại chúng trong pháp hội đều trở thành sắc vàng.**
Ông A Nan bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Vì nhân duyên gì mà có điềm lành này, vườn đây bỗng nhiên rộng rãi trang nghiêm, tất cả chúng hội đều trở thành sắc vàng?
Phật bảo: Này A Nan! Đây là Duy Ma Cật, Văn Thù Sư Lợi cùng cả đại chúng cung kính vây quanh phát tâm muốn đến, nên trước hiện điềm lành này.
Lúc đó ông Duy Ma Cật nói với ngài Văn Thù Sư Lợi rằng: Chúng ta nên cùng nhau đến ra mắt Phật để cho các bồ tát đảnh lễ cúng dường Thế Tôn.
Ngài Văn Thù Sư Lợi nói: Hay thay! Nay chính là lúc nên đi.

Pháp hội ở nhà ông Duy Ma Cật là sự kiện hi hữu nên chấn động pháp giới, ví như một viên đá ném xuống hồ nước sẽ khuấy lên muôn ngàn gợn sóng lan xa. Mọi sự trên đời đều có tương quan mật thiết. Sự tương quan ấy ngoài ý nghĩa nhân quả còn là sự dung thông hàm nhiếp lẫn nhau. Kinh Hoa Nghiêm có thể thu gọn thành câu: Một là tất cả, tất cả là một. Nhìn chồi mầm mới mọc, ta biết trong đó có cây. Nhìn một áng mây, ta biết trong đó có mưa. Nhìn màu tím, ta biết trong đó có sắc đỏ và xanh. Nhìn tuyết mùa đông, ta biết trong đó có nước, cây cỏ, hoa lá mùa xuân. Câu chuyện ở nhà ông Duy Ma Cật tỏ bày toàn bộ lý sự viên dung nên đã đến lúc ra hoa kết trái nên cảm ứng tâm đại chúng ở vườn cây Am La trở nên cởi mở và thanh tịnh nên kinh văn viết là: **vườn ấy bỗng nhiên rộng rãi trang nghiêm**. Tâm thanh tịnh rộng mở ấy chính là căn cơ đại thừa của chúng sanh đã chín muồi đón chờ thời Phương Đẳng với luồng tư tưởng mới mà chương phẩm này gọi là Bồ Tát Hạnh.

Kinh Tâm Địa Quán viết: "*Trong ba cõi, tâm là chủ. Người quán sát được tâm, cuối cùng được giải thoát. Người không quán sát được tâm, cuối cùng bị chìm đắm trong luân hồi. Tâm chúng sanh giống như mặt đất, ngũ cốc, quả trái đều từ đất sanh. Như vậy, tất cả thế gian, xuất thế gian, thiện ác, các nẻo luân hồi, hữu học, vô học, độc giác, bồ tát cho đến Như Lai đều do tâm mà sanh*". Một sanh, tất cả sanh. Một khởi tâm động niệm có thể đánh động toàn thế giới. Tâm chuyển thì cảnh chuyển. Do đó khi **Duy Ma Cật, Văn Thù Sư Lợi cùng cả đại chúng cung kính vây quanh phát tâm muốn đến**, và khi tâm đại chúng ở vườn Am La rộng mở, tức thì **tất cả chúng hội đều trở thành sắc vàng**. Điều này cũng ám chỉ sẽ có rất nhiều người chứng đắc trí tuệ quang minh. Trong Thuyết Vô Cấu

Xưng Kinh Sớ, Khuy Cơ viết: "*Biến rộng lớn, vì tăng trưởng hạnh đại thừa. Biến trang nghiêm thanh tịnh, vì diệt phiền não. Biến thành màu vàng ròng, hiển thị quả vị thù thắng bậc nhất*".

Ở đây, tôi trích dẫn một bài học do cư sĩ Tâm Minh Vương Thúy Nga ghi trong tác phẩm "Chúng Tôi Học Kinh" (Ban Hướng Dẫn GĐPT Tại Hải Ngoại- 2007): "*Đây là bài học thứ nhất của anh chị em chúng tôi:...nhớ lại hai câu cuối của một bài thi kệ:*

Một tâm niệm an lành
Làm rạng ngời mặt đất

Chỉ một tâm niệm an lành thôi cũng đủ làm rạng ngời mặt đất. Ở đây, là cả hai vị Bồ Tát thượng thặng với đại chúng, cung kính vây quanh khởi ý muốn đến thăm Phật, hèn gì không tạo ra điềm lành đó? Chúng tôi học được ở đây, cách hiểu một hình thái ngôn ngữ trong kinh điển Phật giáo. Tùy theo cách đọc, cách hiểu mà ta thấy một sự việc, một hiện tượng là sự thật hay là huyền thoại". Quả đúng thế, sự thật hay huyền thoại không là vấn đề; quan trọng là ở *cách hiểu* mà đạt nghĩa kinh văn, từ bản tâm mà hiện cảnh.

Bắt đầu từ chương phẩm này, vở kịch chúng ta đang xem chuyển cảnh từ nhà ông Duy Ma Cật về lại vườn xoài. Việc quay lại vườn cây Am La ở đây giống như một trong **tám pháp chưa từng có, khó đặng** đã nói ở phẩm 7, Quán Chúng Sanh: chư Phật hiện đến nhà ông Duy Ma Cật, **rộng nói tạng pháp bí yếu của chư Phật, khi nói xong các ngài đều trở về**. Chẳng phải là trở về an trú niết bàn, mà là lưu hoặc nhuận sanh, giữ lại một phần tập khí vô minh để thị hiện thành hóa thân độ sanh và báo thân tịnh độ. Ở đây cũng vậy, các bồ tát và thính chúng muốn quay lại vườn xoài chính là từ sự giải ngộ mà trở lại thâm

nhập ngũ trược ác thế để thực hiện viên mãn hạnh nguyện nhưng trước tiên cần phải **ra mắt Phật** cầu ấn chứng.

Hạnh nguyện là tu nhân để thành quả Phật. Do đó, chương phẩm này là phần chứng thực cho những điều đã được thảo luận ở nhà ông Duy Ma Cật. Tuy thảo luận bao gồm đầy đủ lý sự, nhưng để phổ cập với đại chúng về tư tưởng bồ tát thì cần có Phật ấn chứng, chúng sanh mới tin nhận rằng tu hành và độ sanh là bất nhị. Đó chính là từ nhân hướng quả, với đầy đủ công đức mà thực chứng pháp thân, nên kinh văn nói: **cùng nhau đến ra mắt Phật để cho các bồ tát đảnh lễ cúng dường Thế Tôn**. Hơn nữa, pháp hội ở vườn Am La lần này là để cho toàn chúng chứng kiến thần lực bất tư nghị của Duy Ma Cật với các tòa Sư Tử, tượng trưng cho hai trí thật và quyền, và hương phạn, tượng trưng cho thực tướng vô tướng; cả hai đều là tiêu biểu cho pháp môn bất tư nghị giải thoát. Nếu toàn chúng ở đây thấy, tin và hiểu được tức là nhận được chỗ khả dụng của pháp giải thoát vậy.

Do căn cơ chúng sanh đã thuần thục, cũng như do tất cả nhân duyên và ý nghĩa của pháp hội ở nhà ông Duy Ma Cật đã viên thành mà cuối cùng Văn Thù Sư Lợi kết luận: **Nay chính là lúc nên đi**.

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật dùng sức thần thông đem cả đại chúng và các tòa sư tử để trên tay hữu đi đến chỗ Phật. Khi đến rồi ông để xuống đất, cúi đầu lễ dưới chân Phật, đi quanh phía hữu bảy vòng, một lòng chấp tay đứng sang một bên. Các bồ tát kia liền xuống tòa đến cúi đầu lễ dưới chân Phật, cũng đi quanh bảy vòng rồi đứng sang một bên. Các đại đệ tử, Đế Thích, Phạm Thiên, Tứ thiên vương cả thảy cũng đều xuống tòa, cúi đầu lễ dưới chân Phật, đứng**

qua một bên.

Chúng ta đã biết qua về ý nghĩa của thần thông trong Kinh Duy Ma Cật ở chương 6, phẩm Bất Tư Nghị. Ở đây, tôi chỉ điểm lại những thời điểm cụ thể Duy Ma Cật sử dụng thần thông. Mỗi mỗi lúc đều có nghĩa biểu pháp thâm sâu. Trong chương 4, phẩm Bồ Tát, phân đoạn Bồ Tát Trì Thế, Duy Ma Cật dùng thần thông định hình Ma vương, khiến hắn không cử động được; là vì Ma vương mượn hình tướng Đế Thích là tánh y tha khởi, là nhân duyên sanh nên nhất định phải là tướng như thị, không khác là như, đúng như vậy là thị. Điều này không loại trừ ý nghĩa tâm là chủ sanh vạn pháp; vì Ma vương vốn có tâm khuấy phá Bồ Tát Trì Thế đang tịnh tu nên biến hóa thành thân Đế Thích, khi tâm ma còn thì thân Đế Thích chẳng mất, chẳng cử động được. Trong chương 5, phẩm Văn Thù Sư Lợi, Duy Ma Cật dùng thần lực biến trượng thất của ông thành trống không, nhằm hiển thị nghĩa Không chẳng rời cõi nước. Trong chương 6, phẩm Bất Tư Nghị, việc mượn toà Sư Tử vừa là biểu diễn để kích thích và khai thị cho chúng sanh ngộ nhập thực tướng, vừa là tính thực dụng và khả an trụ của pháp giải thoát. Ở chương 10, phẩm Phật Hương Tích, Duy Ma Cật biến ra hóa bồ tát là phân thân bất tư nghị, là trí chứng hiển lộ đại dụng và phương tiện thù thắng. Chúng ta sẽ thấy phía sau một lần nữa Duy Ma Cật dùng thần thông ở phẩm Phật A Súc mà chúng ta sẽ xem sau.

Ở phẩm này, **ông Duy Ma Cật dùng sức thần thông đem cả đại chúng và các tòa sư tử để trên tay hữu đi đến chỗ Phật**. Đó chính là gánh vác chuyện giải thoát cho chúng sanh và nắm vững hai trí thật và quyền để độ sanh; trong đó, các tòa sư tử đã mượn từ cõi Tu Di Tướng là thật trí, các tòa hóa hiện sau

này giống các tòa trước là quyền trí. "*Bàn tay chẳng lớn mà có thể nắm giữ, đại chúng chẳng ít mà lại bị chuyển đi*" (Cát Tạng). Do đại dụng này mà toàn bộ chúng đều **đi đến chỗ Phật**, gặp Phật nghĩa là thực chứng pháp thân. Phẩm trước là từ trí chứng khởi dụng. Phẩm này và phẩm sau là do khởi dụng, từ nhân nhập thế mà thành tựu quả vị tối thượng.

Khi đến rồi ông để xuống đất, là nghĩa buông xuống vạn duyên, không mảy may dính mắc một vi trần, ngay cả việc độ sanh cũng phải buông bỏ. Trong Kinh Kim Cang, Phật thuyết: "*Này Tu Bồ Đề! Bồ tát cũng như thế. Nếu nói rằng ta phải diệt độ vô lượng chúng sanh, thời không thể gọi là bồ tát. Bởi vì sao? Tu Bồ Đề! Thật không có pháp chi gọi là bồ tát*". Bồ Tát Di Lặc có kệ:

Bất đạt chân pháp giới
Khởi độ chúng sinh ý
Cập thanh tịnh quốc độ
Sinh tâm tức thị đảo
Chẳng thông đạt pháp giới
Khởi ý độ chúng sanh
Cùng thanh tịnh cõi nước
Sanh tâm tức điên đảo

Chẳng phải buông xuống tất cả là không còn gì. Vì sau đó, Duy Ma Cật **cúi đầu lễ dưới chân Phật, đi quanh phía hữu bảy vòng, một lòng chấp tay đứng sang một bên**. Cúi đầu đảnh lễ là đoạn trừ ngã tướng, cái gốc rễ của mọi chấp trước. Đảnh lễ dưới chân Phật phải thể hiện ngũ thể đầu địa, nghĩa là năm vóc sát đất. Trước hết, phải quỳ gối, gồm toàn bộ đầu gối ống chân và mu bàn chân đều chạm đất. Kế là hai tay, gồm khuỷu tay, mu bàn tay, và sau cùng là đầu và trán cũng cúi chạm

đất. Đảnh lễ như vậy là biểu thị nhiếp phục tâm kiêu mạn và tỏ lòng lễ kính Phật. Khi gối bên phải chạm sát đất là nguyện cho chúng sanh đắc chánh biến tri như Phật. Khi gối bên trái sát đất là nguyện cho chúng sanh không khởi tà kiến. Khi tay phải sát đất là nguyện như Thế Tôn chứng nhập Bồ Đề, đại địa rúng động, ngồi tòa Kim Cương, hiện bày tướng lành, thuyết vô thượng pháp. Khi tay trái sát đất là nguyện cho chúng sanh xa lìa ngoại đạo và an trú trong chánh pháp. Khi đầu trán sát đất là nguyện cho chúng sanh lìa tâm kiêu mạn, thành tựu vô kiến đảnh tướng. "*Tăng Pháp Đạt, người Hồng Châu, bảy tuổi xuất gia, thường tụng Kinh Pháp Hoa, đến lễ Tổ sư* (tức Lục Tổ Huệ Năng), *mà đầu chẳng chấm đất. Sư quở rằng: Đảnh lễ mà chẳng chấm đất bằng như chẳng lễ, trong tâm ngươi tất có chất chứa điều gì, ngày thường tu hạnh chi?*" (Pháp Bảo Đàn Kinh); cái chất chứa trong tâm vị tăng đó là lòng ngã mạn; có kiêu mạn thì dù có tụng ba ngàn biến Kinh Pháp Hoa mỗi ngày cũng chẳng thể được gọi là có hạnh tu.

Cúi đầu lễ dưới chân Phật ở đây còn có nghĩa là nhiếp dụng quy thể. Duy Ma Cật là hóa thân của Kim Túc Như Lai, thuyết kinh này là Bất khả tư nghị giải thoát pháp môn. Chỗ thuyết của Duy Ma Cật nhằm đưa tất cả chúng sanh hồi quy bản giác; chính là nghĩa của Duy Ma Cật đảnh lễ Phật Thích Ca. Cũng chính vì nghĩa này mà có hình ảnh Duy Ma Cật và đại chúng sau khi đảnh lễ đều chấp tay lại đứng sang một bên, là nghĩa nhất tâm hồi quy tự tánh.

Ý nghĩa của **đi quanh phía hữu bảy vòng**, còn gọi là nhiễu hành (padakkhiṇakarana), cũng nên được xét qua. Đi nhiễu quanh Phật là tỏ lòng hết sức tôn kính. Số vòng đi quanh không nhất thiết, có thể là ba, tượng trưng cho qui y Tam bảo, đoạn

trừ ba độc, đắc tam minh là thần túc minh, thiên nhãn minh và lậu tận minh; cũng có thể là bảy vòng, tượng trưng cho bảy chi thánh đạo. Trong văn hóa Ấn Độ, bên phải là sự kiết tường. Hầu hết mọi người đều thuận bên phải, nên bên phải còn có nghĩa là thuận theo lẽ thường, không trái nghịch. Đi nhiễu quanh Phật là lấy Phật làm tâm, nghĩa là lúc nào cũng điều phục hành vi tương ưng chân tâm tự tánh.

Duy Ma Cật đảnh lễ Phật còn là nguyện đầu tiên trong mười đại nguyện Phổ Hiền là: *Lễ kính chư Phật*. Chư Phật đây không chỉ là những vị Phật đã thành, mà còn là những vị Phật sẽ thành, tức là tất cả chúng sanh hiện đang đối diện chúng ta. Thật ra trên đời chỉ có một chúng sanh duy nhất là bản thân ta. Tất cả muôn loài đều là Phật hóa sanh để giáo hóa chính ta. Trong đoạn kinh văn trên, phần lớn dung lượng đều nói về lễ kính chư Phật. Từ Duy Ma Cật, các bồ tát, các đệ tử Phật cho đến các vị trời đều làm việc đầu tiên khi về lại vườn xoài là đảnh lễ Phật. Như trên đã nói, việc quay lại vườn cây Am La tiêu biểu cho việc thâm nhập ngũ trược ác thế, do đó mà biết việc đầu tiên khi nhập pháp giới chúng sanh là lấy **cung kính tất cả mọi người làm trên hết trong sự cúng dường**, như phẩm Phương Tiện nói về ông Duy Ma Cật vậy.

MÙI HƯƠNG PHÁP DƯỢC

KINH VĂN: **Bấy giờ Thế Tôn như pháp an ủi hỏi thăm các bồ tát rồi bảo ngồi lại chỗ cũ. Cả chúng đều vâng lời dạy.**

Khi chúng ngồi xong, Phật bảo ngài Xá Lợi Phất rằng: Ông có thấy thần lực của Bồ tát đại sĩ làm đó chăng?
-Dạ, con đã thấy.
-Ý ông nghĩ sao?
-Bạch Thế tôn! Con thấy các việc làm ấy không thể nghĩ bàn, không thể lấy ý mà tính được, không phải suy nghĩ mà lường được.

Sau khi tất cả chúng từ nhà ông Duy Ma Cật về đều đảnh lễ Phật, Ngài **như pháp** chào hỏi lại mọi người. **Như pháp** là hành xử tương ưng với pháp tánh. Hành xử đó là do tánh đức lưu xuất từ tự tánh chân tâm. Người chào hỏi, ta đáp lễ. Ai nói thì ta nghe. Đó chẳng phải là tánh biết của chính mình bao trùm hư không pháp giới sao? Một hôm, thiền sư Hoàng Bá (?-850) sau khi nghe tướng quốc Bùi Hưu thưa thỉnh chuyện, ngài bèn gọi: "*Bùi Hưu*". Vị tướng quốc này liền ứng tiếng đáp. Hoàng Bá hỏi tiếp: "*Ở đâu?*". Ngay đó Bùi Hưu liền hội diệu ý. Bùi Hưu trả lời khi tổ gọi là tánh biết. Bùi Hưu không đáp câu hỏi sau mà lĩnh ngộ là tánh biết vốn chẳng phải là cái bị biết, nên chẳng thể tìm ra chỗ có. Chúng ta thấy **Thế Tôn như pháp an ủi hỏi thăm các bồ tát rồi bảo ngồi lại chỗ cũ**. **Cả chúng đều vâng lời dạy**; văn kinh ở đây cũng hàm ý như vậy.

Khi chúng ngồi xong; đây chính là ba trong lục chủng thành tựu: thời, chúng và xứ thành tựu. **Khi**, là thời thành tựu. **Chúng**, tức tất cả người, trời, bồ tát từ nhà ông Duy Ma Cật về, là chúng thành tựu. **Ngồi** trong vườn cây Am La, là xứ thành tựu. Phật hỏi Xá Lợi Phất có thấy thần lực của Duy Ma Cật không và Xá Lợi Phất đáp có; đây là chủ và văn thành tựu. **Phật bảo**, là chủ thành tựu. Phật hỏi Xá Lợi Phất là muốn chứng thực thần lực của Duy Ma Cật là chỗ dụng của trí tuệ vô tướng. Do chỗ dụng

này mà sở thuyết của Duy Ma Cật được kiết tập thành kinh lưu truyền cho hậu thế. Xá Lợi Phất **đã thấy**; thấy là do mắt chứng kiến, cũng như nghe là do tai chứng thực, vì do nghĩa như nhau nên ở đây là văn thành tựu. **Không thể nghĩ bàn**, nên chỉ có thể tin, là tín thành tựu. Tăng Triệu nói: "*Yếu chỉ lớn của kinh này là nói về đạo bất tư nghị, cho nên luôn hiển bày dấu tích bất tư nghị*". Nếu chỉ vì tự thân sự bất tư nghị mà nói kinh này thì sự bất tư nghị đó chẳng ích lợi gì. Phải bộc lộ hết chân nghĩa của việc mượn tòa, của sự biến hiện ra hóa bồ tát, cũng như của bát cơm Hương Tích, thì chúng sanh mới khởi đại tín. Sự bất tư nghị mới có chỗ đại dụng.

Chỉ một đoạn kinh văn ngắn thôi mà đầy đủ lục chủng thành tựu cho bài thuyết pháp của Phật sắp nói về **Phật sự** và **pháp môn Tận, Vô tận Giải Thoát**. Chúng ta đã thấy ở phẩm Phật Quốc, Phật nói pháp bằng sự im lặng **ngồi yên trên tòa Sư Tử trang nghiêm bằng các thứ báu, oai đức che trùm tất cả đại chúng**. Sau đó, Ngài diễn giảng cho cư sĩ Bảo Tích về hạnh trang nghiêm Tịnh độ của bồ tát và dạy cho Xá Lợi Phất nhận chân cõi nước Ta Bà vốn hằng thanh tịnh.

Thuyết pháp sắp tới của Phật, mà chúng ta sẽ xem sau, do đầy đủ lục chủng thành tựu, nên có thể xem là một bản kinh ngắn chứng thực cho Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh. Bản kinh này lấy sự làm chủ, tức tóm tắt đầy đủ chỗ nói của Duy Ma Cật vậy.

KINH VĂN: **Ông A Nan bạch Phật rằng: Bạch Thế Tôn! Mùi hương con nghe đây từ xưa chưa từng có, đó là mùi hương chi?**

Lúc đó Xá Lợi Phất nói với ông A Nan rằng: Lỗ chân lông của chúng tôi cũng có mùi hương ấy!

Ông A Nan nói: Mùi hương ấy ở đâu đến?

Phật bảo A Nan: Đó là mùi hương phát ra từ lỗ chân lông các vị bồ tát cõi kia.

Ông Xá Lợi Phất nói: Đấy là trưởng giả Duy Ma Cật xin cơm thừa của Phật ở nước Chúng Hương đem về ăn nơi nhà ông, nên tất cả lỗ chân lông đều ra mùi hương như thế.

Trên là Xá Lợi Phất đã thấy thần lực bất khả tư nghị của Duy Ma Cật không thể lấy ý thức phân biệt suy lường; xin nhắc lại thần lực đó là sự kiện Duy Ma Cật gom hết đại chúng và tòa ngồi trong bàn tay đem về gặp Phật. Ở đây ông A Nan ngửi mùi hương **từ xưa chưa từng có**, chính là đề cập đến pháp vô tướng chẳng thể luận bàn. Pháp lực của Duy Ma Cật là để hiển pháp vô tướng. Ý tứ kinh văn đan kết hết sức chặt chẽ và sít sao. Mùi hương đó không chỉ theo cách hiểu chung chung là hương trí tuệ hay hương từ bi, pháp duyệt thực hay pháp dược, mà phải được hiểu cụ thể là pháp vô tướng, vì nghĩa biểu pháp của mùi hương là không có hình sắc để thấy. Chính vì không có hình tướng để phân biệt, nhận biết nên mùi hương chỉ có giá trị thiết thực khi thấm nhuần vào người và vật, và từ đó tỏa ngát thơm lừng.

Phật bảo A Nan: Đó là mùi hương phát ra từ lỗ chân lông các vị bồ tát cõi kia. Bản dịch của Hòa Thượng Huệ Hưng thiếu một câu này, nên tôi thêm vào phần kinh văn trên. Tại sao Phật chỉ nói từ chân lông các vị bồ tát cõi Chúng Hương tỏa hương, chứ không nói ai khác? Vì các bồ tát cõi đó đã đại triệt đại ngộ, là pháp thân đại sĩ hay bồ tát đẳng giác hầu như đã chứng toàn phần pháp thân, nên mùi hương toát ra có phần rõ rệt hơn là từ **các đại đệ tử, Đế Thích, Phạm Thiên, Tứ thiên vương**, dù có tỏa mùi hương, cũng chỉ là phần chứng. Mùi hương chỉ có một, chỉ khác là ở các bồ tát cõi kia thì đậm nét,

ở các vị đại đệ tử của Phật như Xá Lợi Phất thì mờ nhạt. Lời của Xá Lợi Phất đích thực xác nhận giá trị thiết thực của mùi hương: **Lỗ chân lông của chúng tôi cũng có mùi hương ấy!** Xá Lợi Phất, vị đệ tử trí tuệ đệ nhất của Phật, trước kia lúc thiền tọa, nghe Duy Ma Cật chỉ thẳng nguồn tâm nhưng chưa hiểu, nay từ pháp hội ở nhà ông Duy Ma Cật về, đã liễu ngộ nên mới nói lời ấy chứng thực chỗ dụng của mùi hương. A Nan tuy chưa đắc quả A La Hán, nhưng cũng là hàng thanh văn và là đa văn bậc nhất nên cũng thoáng ngửi được hương thơm mờ nhạt từ các vị thanh văn trở về từ nhà Duy Ma Cật. Hơn nữa, các vị bồ tát cõi Chúng Hương tất nhiên đã thu nhiếp mùi hương theo lời dạy của Phật Hương Tích khi đến cõi Ta Bà, nên mùi hương mà ông A Nan ngửi được chính là từ đoàn người trở về từ nhà Duy Ma Cật đã thọ dụng cơm Hương Tích, **ăn nơi nhà ông, nên tất cả lỗ chân lông đều ra mùi hương như thế**. Các bồ tát cõi kia thu nhiếp mùi hương là đối với chúng sanh cõi Ta Bà. Tự thân mùi hương là tánh đức lưu xuất tự nhiên, không có chuyện buông hay giữ, nên sự thu nhiếp mùi hương là thần lực bất tư nghị làm cho chúng sanh cõi này không thể ngửi được thôi. Do đó mà lời Phật nói mùi hương tỏa ra từ các bồ tát cõi kia chẳng phải là lời dối trá.

Ông A Nan vì là thị giả nên đã ở lại bên cạnh Phật, không theo đoàn người của Văn Thù đến thăm bệnh Duy Ma Cật, nên thay chúng ta, những chúng sanh còn mờ mịt để hỏi xuất xứ của mùi hương: **Mùi hương ấy ở đâu đến?** Trên đã nói mùi hương là biểu trưng cho pháp vô tướng. Pháp vô tướng là thể, nên vô sở hữu. Tuy xông khắp tam thiên đại thiên, nhưng chẳng phải ai cũng có thể ngửi được; cũng như pháp thân vô tướng hiện các tướng quanh ta nhưng ta chưa từng nhận ra. Ở đây A Nan hỏi

từ đâu có mùi hương, hàm ý chỗ dụng của mùi hương, tức cơm thơm như là pháp dược. Mùi hương là pháp vô tướng, là pháp dược trị bệnh chấp tướng cho chúng sanh. Pháp dược đó chính là bát cơm Hương Tích đã nói ở chương phẩm trước. Nếu đã bệnh thì nên uống thuốc. Uống thuốc thì dứt bệnh, nên Xá Lợi Phất nói nhờ **Duy Ma Cật xin cơm thừa của Phật Hương Tích ở nước Chúng Hương đem về ăn nơi nhà ông, nên tất cả lỗ chân lông đều ra mùi hương như thế**. Đoạn kinh văn tiếp theo bên dưới là nói tác dụng của pháp dược bát cơm Hương Tích.

KINH VĂN: **Ông A Nan hỏi ông Duy Ma Cật rằng: Mùi hương đó còn được bao lâu?**

Ông Duy Ma Cật nói: Đến khi cơm đó tiêu.

-Cơm đó bao lâu mới tiêu?

-Thế lực cơm đó đến bảy ngày mới tiêu. Lại nữa A Nan! Những Thanh văn chưa vào chánh vị, ăn cơm đó đến khi vào chánh vị rồi mới tiêu. Đã vào chánh vị, ăn cơm đó, khi tâm giải thoát rồi mới tiêu. Chưa phát tâm đại thừa, ăn cơm đó đến khi phát tâm đại thừa rồi mới tiêu. Đã phát tâm đại thừa, ăn cơm đó, khi được Vô sanh nhẫn rồi mới tiêu. Đã được Vô sanh nhẫn, ăn cơm đó đến khi Nhất sanh bổ xứ rồi mới tiêu. Ví như có món thuốc tên là thượng vị, người uống vào trừ hết các độc trong thân rồi mới tiêu. Cơm này cũng vậy, khi trừ hết các độc phiền não rồi mới tiêu.

Bát cơm Hương Tích là pháp dược nên mùi hương là dấu hiệu cụ thể của sự ngấm thuốc, là biểu hiện của phương thuốc chữa bệnh đang tác dụng. Cơm tiêu tức bệnh dứt. Bệnh dứt là tác dụng của thuốc đã khiến chúng sanh lành mạnh. Do đó khi A Nan hỏi mùi hương tồn tại bao lâu, Duy Ma Cật trả lời: **Đến**

khi cơm đó tiêu. Trạm Nhiên viết: "*Hương này tùy cơm, cơm nếu hết thì hương cũng tùy đó mà hết*". Thuốc này cũng vậy, tùy bệnh, bệnh nếu hết thì thuốc cũng chẳng cần.

Chúng sanh chỉ có một bệnh duy nhất là ngấm **các độc phiền não**. Vì thế Phật, bồ tát chỉ dùng một phương thuốc duy nhất là pháp giải thoát bất tư nghị, nên kinh văn viết: **Ví như có món thuốc tên là thượng vị, người uống vào trừ hết các độc trong thân rồi mới tiêu**; thượng vị chính là vị giải thoát. Tùy theo mức độ sâu nặng của vọng tưởng, phân biệt, chấp trước mà liều lượng gia cố của thuốc khác nhau. Sự giải thoát vì vậy có cạn sâu khác nhau; đó là chỗ dụng khó nghĩ bàn của pháp Phật.

Thanh văn **khi vào chánh vị rồi mới tiêu**. **Chánh** là chánh đáng, đúng đắn. **Vị** là vị thế, nơi chỗ. Tăng Triệu giải thích: "*Vào cảnh vô lậu gọi là vào chánh vị*". Giải thích của Tăng Triệu ngắn gọn là do căn cứ vào bản dịch của La Thập thiếu một câu mà bản dịch của Huyền Trang có: "*Nếu người chưa ly dục mà ăn thức ăn này, khi đắc ly dục rồi sau đó mới tiêu*". Ly dục là phá kiến tư hoặc. Khi hàng thanh văn từng bước phá trừ kiến tư phiền não, đoạn trừ ngã chấp gọi là **vào chánh vị**, chứng quả vô lậu, gọi là **tâm giải thoát**. Tâm giải thoát đó chưa phải là rốt ráo, vì chưa đoạn dứt trần sa phiền não, pháp chấp vẫn còn; nếu muốn phá triệt để, cần thiết bước vào bồ tát đạo, là nghĩa: **đến khi phát tâm đại thừa rồi mới tiêu**. Phát tâm bồ tát mà tinh tấn tu, phá trừ kiến chấp sanh trụ diệt, chứng được Vô sanh pháp nhẫn, gọi là giải thoát sanh tử. Do đó kinh văn viết: **Đã phát tâm đại thừa, ăn cơm đó, khi được Vô sanh nhẫn rồi mới tiêu**. Vẫn còn một pháp vô sanh, nên gọi là trụ nhất sanh bổ xứ, một đời nữa mới thành Phật. Khi chẳng

còn một pháp, pháp không cũng không, chính là chỗ không còn gì để nói. Vì vậy kinh văn chỉ nói: **Đã được Vô sanh nhẫn, ăn cơm đó đến khi Nhất sanh bổ xứ rồi mới tiêu**.

Đoạn kinh văn trên có một câu rất quan trọng vì tính chân thực của nó, nên tôi đề cập đến sau khi đã nói đến từng phần giải thoát hay từng bước cơm tiêu. Đó là câu trả lời của Duy Ma Cật: **Thế lực cơm đó đến bảy ngày mới tiêu**. **Bảy ngày mới tiêu**, chính là nói có thể chứng quả trong bảy ngày; nghĩa này là xác quyết rõ ràng, không phải là nghĩa biểu pháp. La Thập nói: "*Bảy ngày mới tiêu là có hai nhân duyên. Hoặc có người ăn cơm thơm, cơm tiêu chẳng đúng thời, thì chán mà xả bỏ, nên chẳng khiến để lâu. Cũng có thể nói ứng với người đắc đạo, mùi cơm đúng thời xông, không quá bảy ngày thì ắt sẽ đắc đạo*". Tăng Triệu nói: "*Nếu ứng với việc nhân nơi món cơm mà bước lên thềm thang của đạo, thì cần phải đạt đến chỗ nên đạt thì cơm mới tiêu*". Đạo Sinh nói: "*Trong bảy ngày ắt có sở đắc*".

Xem vậy cổ nhân đều thống nhất là sự giải thoát là khả đắc không quá bảy ngày. Chỉ bảy ngày sau khi xuất gia theo Phật tu học, Mục Kiền Liên đã đắc quả A La Hán. Khi Tịnh Phạn vương bị bệnh nặng, khó qua khỏi, Phật trở về thành Ca Tỳ La Vệ thuyết pháp tiếp độ vua cha trong bảy ngày, vua đắc quả A La Hán và nhập niết bàn cùng ngày. Trong Trường Bộ Kinh, Kinh Đại Niệm Xứ, Phật dạy: "*Này các tỳ kheo, không cần gì nửa tháng, một vị nào tu tập tứ niệm xứ này trong bảy ngày, vị ấy có thể chứng một trong hai quả sau: một là, chứng thánh trí ngay trong hiện tại; hai là, nếu còn hữu dư y thì chứng quả Bất hoàn*". Trong Kinh A Di Đà, Phật chứng thực: "*Nếu có thiện nam tử, thiện nữ nhân nào nghe nói Đức Phật A Di Đà, rồi chấp trì danh hiệu của Đức Phật đó, hoặc trong một ngày, hoặc*

hai ngày, hoặc ba ngày, hoặc bốn ngày, hoặc năm ngày, hoặc sáu ngày, hoặc bảy ngày một lòng không tạp loạn, thời người đó đến lúc lâm chung Đức Phật A Di Đà cùng hàng thánh chúng hiện thân ở trước người đó. Người đó lúc chết tâm thần không điên đảo nên được vãng sanh về cõi Cực Lạc của Phật A Di Đà". Duy Ma Cật cũng đã từng nói: **Hoặc có chúng sanh nào không ưa ở lâu trong đời, mà có thể độ được, bồ tát liền thâu ngắn một kiếp lại làm bảy ngày**. Đối với tôi, bảy ngày có thể được đạo giải thoát là đáng tin cho dù là với bất kỳ quả vị nào của ba thừa, miễn sao chúng ta nhất tâm và quyết định. Do đó mà đoạn văn mà Khuy Cơ nói bên dưới là có giá trị phá trừ vọng tưởng chứng đắc, chẳng phải ý nói thành đạo nhất định phải trải qua vô số kiếp tu hành: "*Như hàng thanh văn lợi căn đắc quả phải trải qua sáu mươi kiếp, bồ tát từ sơ phát tâm đến chứng vô sanh nhẫn ắt phải trải qua một đại a tăng kỳ kiếp. Nếu chứng đắc rồi cơm mới tiêu, há chỉ bảy ngày mà được quả thanh văn ư, chỉ bảy ngày mà được vô sanh nhẫn ư?*" (Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh Sớ). Vả lại thời gian không thực có, nên nói bảy ngày hay vô số kiếp mới chứng quả cũng chỉ là tương đối.

PHÁP ĐỘ CỦA CHƯ PHẬT

TẤT CẢ PHÁP LÀ PHẬT SỰ

PHƯƠNG TIỆN PHẬT SỰ

KINH VĂN: **Ông A Nan bạch Phật: Thật chưa từng có! Bạch Thế Tôn! Như món cơm thơm ấy có thể làm Phật sự? Phật nói: Đúng thế, đúng thế! A Nan! Hoặc có cõi Phật lấy ánh sáng của Phật mà làm Phật sự; có cõi lấy bồ tát mà làm Phật sự; có cõi lấy người của Phật hóa ra mà làm Phật sự; có cõi lấy cây Bồ đề mà làm Phật sự; có cõi lấy y phục ngọa cụ của Phật mà làm Phật sự; có cõi lấy cơm ăn mà làm Phật sự; có cõi lấy vườn rừng, lâu đài, nhà cửa làm Phật sự; có cõi lấy 32 tướng tốt, 80 vẻ đẹp mà làm Phật sự; có cõi lấy thân Phật mà làm Phật sự; có cõi lấy hư không mà làm Phật sự, chúng sanh duyên theo đó mà vào luật nghi; có cõi lấy mộng, huyễn, bóng, vang, tượng trong gương, trăng dưới nước, ánh nắng dợn, các thí dụ như thế mà làm Phật sự; có cõi lấy tiếng tăm, lời nói, văn tự mà làm Phật sự; hoặc có cõi lấy Phật thanh tịnh vắng lặng, không nói không rằng, không chỉ không biết, không tạo không tác mà làm Phật sự.** Pháp Phật là nền chân giáo dục lấy việc giáo hóa chúng sanh đưa đến cứu cánh giải thoát. Trong sự giáo hóa ấy, tất cả pháp đều có thể là phương tiện, nên nói vạn pháp là Phật pháp. Một nhánh hoa có thể khiến Ca Diếp mỉm cười. Một lời quát của thiền sư có thể thức tỉnh học trò. Một bát cơm thơm mà độ toàn chúng, thì đúng như A Nan tán thán là **thật chưa từng có**. Lấy cơm là một phương tiện đại biểu chung cho vô số phương tiện khai ngộ chúng sanh. Chúng sanh chấp tướng sâu nặng nên Phật sự là dùng tướng để phá tướng, đồng thời hiển lộ pháp vô tướng. Do đó mà hai lần Phật xác nhận: **đúng thế**.

Ngoài cơm thơm là đại biểu chung như đã nói, Phật lấy 13 ví dụ đều dùng tướng; đây là điểm rất quan trọng ta cần lưu ý. Để hiển thị mùi hương vô tướng mà dùng tướng cơm. Mùi thơm của cơm là biểu pháp chỉ pháp vô tướng, cũng là pháp dược, tức nghĩa là biểu pháp chỉ pháp phương tiện hay pháp độ của chư Phật. Từ đây kinh văn dẫn ra hàng loạt ví dụ; điều này cho thấy nghệ thuật dẫn ý khéo léo của kinh văn.

Để chúng sanh chứng pháp vô tướng nên dùng tất cả tướng. Tướng ở đây không riêng là tướng của hình sắc vật thể, mà còn là tướng của ánh sáng, tướng của âm thanh, mùi vị, tướng của cảm xúc, tướng của ý nghĩ, tướng của thân Phật, tướng của hư không, tướng của hư huyễn, tướng của im lặng. Tất cả tướng dùng làm Phật sự là tất cả pháp mà sáu căn nhận biết, là tướng phần của thức hay trần tướng. Phải biết căn trần duyên nhau sanh thức. Trong thức có kiến phần và tướng phần. Tướng phần chính là tất cả pháp. Do đó, từ căn trần mà đầy đủ tất cả pháp.

Phật sự chính là dùng trần tướng mà khởi nhập tánh viên thông ở sáu căn. Căn tánh nào lanh lợi hơn, thì dùng tướng trần tương ưng mà khởi viên thông, chẳng phải nhất định do một pháp mà nhập đạo. Như ông Ưu Ba Ni Sa Đà (Upaniṣad) quán thân bất tịnh, chứng tất cả sắc chẳng khác không; là viên thông ở sắc trần. Như ông A Na Luật chứng tánh thấy không do con mắt; là nhãn căn viên thông. Như ông Hương Nghiêm đồng tử quán mùi hương trầm không phải từ cây, không phải từ hư không, không phải là khói, không phải là lửa, không có chỗ đến đi, từ đó thấu suốt tướng hương tiền trần vốn không, được diệu tính mật viên của mùi hương; là viên thông ở hương trần. Còn như ông Chu Lợi Bàn Đà quán hơi thở cùng tột ở các tướng sinh, trụ, dị, diệt quán đến từng sát na, ngộ được tánh rỗng không

của hơi thở; là tỷ căn viên thông. Do đó 13 ví dụ Phật nói với A Nan chính là dùng tất cả tướng làm phương tiện chứng nhập vô tướng vậy.

Hoặc có cõi Phật lấy ánh sáng của Phật mà làm Phật sự. Ánh sáng đó là trí tuệ xuyên thủng ám chướng si mê. Kinh Viên Giác gọi là tánh viên giác. Kinh Lăng Nghiêm gọi là tánh viên thông. Ánh sáng đó là phương tiện chủ yếu tuyên pháp của Phật Dược Sư như hai lời nguyện đầu trong thập nhị đại nguyện của Ngài. "*Đệ nhất đại nguyện: Tôi nguyện trong đời vị lai khi được Đạo Bồ Đề, ánh sáng từ nơi thân tôi chiếu soi vô lượng thế giới, dùng ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp trang nghiêm làm cho tất cả hữu tình đều được như tôi không khác. Đệ nhị đại nguyện: Tôi nguyện trong đời vị lai khi được Đạo Bồ Đề, thân tôi như lưu ly, trong ngoài thanh tịnh, sáng hơn mặt trời mặt trăng, chúng sanh ở nơi tối tăm đều được nhờ ánh sáng của tôi soi rọi*". Ánh sáng chiếu rọi các sắc màu, hình trạng nên từ ánh sáng có thể khởi nhãn căn viên thông. Ánh sáng chạm xúc ngoài da, nên từ đó có thể khởi thân căn viên thông. Chẳng phải ánh sáng chỉ có liên hệ với sắc trần và bao hàm cả xúc trần, ánh sáng còn là một khái niệm trừu tượng, tức pháp trần. Trong sáu trần, ánh sáng hiện diện ở ba trần, tiện dụng chỗ nào thì chính chỗ đó là Phật sự.

Có cõi lấy bồ tát mà làm Phật sự; có cõi lấy người của Phật hóa ra mà làm Phật sự. Đây là nói đến pháp giải thoát chúng sanh tiếp nhận được là trực tiếp từ chư Phật, bồ tát pháp thân đại sĩ, các bậc tổ sư đại triệt đại ngộ. Phải có người truyền thừa pháp, chúng sanh mới được khai ngộ. Ví dụ như Kinh Hoa Nghiêm có 53 vị pháp thân đại sĩ nói pháp cho Thiện Tài đồng tử, Quán Tự Tại Bồ Tát thuyết Bát Nhã, hóa bồ tát do Duy Ma

Cật biến hiện đi thỉnh cơm. Hoặc như trong bản kinh đây, tông chỉ bất nhị có vô số lối vào, nên có 33 vị bồ tát làm đại biểu diễn bày. Hoặc như sa môn Huyền Ứng, đời triều Đường, Trung Quốc, viết sách Nhất Thiết Kinh Âm Nghĩa ghi Tu Phiến Đa Phật (Susànta) sáng thành đạo, chiều diệt độ, nhưng vẫn lưu lại hóa Phật ở cõi nước để độ sanh.

Có cõi lấy cây Bồ đề mà làm Phật sự. Cây Bồ Đề là nơi Phật phát nguyện không rời thiền định nếu chẳng đắc đạo thấu suốt chân tướng vũ trụ nhân sinh. Do đó việc lấy cây Bồ Đề làm Phật sự tức là lấy tướng công phu làm phương tiện. Công phu của Thiền tông là dùng thiền tọa làm chủ, thu nhiếp sáu căn về tánh viên thông. Công phu của Tịnh tông, nói như Bồ Tát Đại Thế Chí trong Kinh Lăng Nghiêm là: "*thu nhiếp sáu căn, không có lựa chọn, tịnh niệm tương tục*". Tướng công phu chỉ để nhiếp tâm được an trụ, nhất định không để cảnh quán thành sở trụ.

Có cõi lấy y phục ngọa cụ của Phật mà làm Phật sự; có cõi lấy cơm ăn mà làm Phật sự; có cõi lấy vườn rừng, lâu đài, nhà cửa làm Phật sự. Công phu tu hành không phải chỉ gói gọn trong những việc đặc thù mang tính chuyên môn như thiền tọa, niệm Phật, trì chú mà phải phổ biến ở những việc hết sức bình thường của mỗi ngày. Trong Kinh Kim Cang, đại định phi thường của Phật thể hiện ngay ở hành vi hàng ngày Phật đắp y trì bát vào thành Xá Vệ theo thứ lớp từng nhà khất thực. Ở đây kinh văn lấy tướng sinh hoạt hàng ngày của chúng ta mà làm Phật sự. Phật sự chẳng ngoài việc mặc đồ, nằm ngồi, tức **y phục ngọa cụ**, việc ăn ở, tức **cơm ăn**, hay **vườn rừng, lâu đài, nhà cửa**. **Y phục ngọa cụ** liên hệ đến thân chạm xúc, nên từ đó khởi thân căn vào viên thông. Y phục sinh cảm xúc ấm. Ngọa

cụ sinh cảm xúc êm. Cảm xúc ấm êm và cái biết có cảm xúc đó chẳng phải là hai tánh biết trong cùng một thân thể. Quán tận cùng thì thân căn không chỗ có, chỉ thuần là một tánh giác viên thông. Cơm ăn, nhà ở, hoa vườn là y báo, dù đầy đủ hay thiếu thốn thì thọ dụng cũng không khởi tâm chấp trước phân biệt. Ngoài ra, lấy cơm thơm là dùng cơm làm hương trần khởi tánh viên thông ở tỷ căn. Lấy vườn rừng, lâu đài, nhà cửa là lấy sắc trần khởi nhãn căn viên thông. Ăn mặc là nói về chúng sanh hữu tình. Nhà cửa, lâu đài, vườn rừng là chỗ ở, nơi sinh sống dung nạp chúng sanh, tức là khí thế gian vô tri. Do đó mà nói hữu tình, vô tri là diệu dụng của Đại Nhật Như Lai. Nói lấy tướng sinh hoạt hàng ngày làm Phật sự thì cũng nên nhắc đến cư sĩ Bàng Uẩn (740-808), một Duy Ma Cật thứ hai, có bài kệ:

Việc hàng ngày không khác
Riêng tôi tự thấy vui
Mọi việc chẳng nắm bỏ
Mọi chốn chẳng nghịch xuôi
Gò núi hết bụi đời
Thần thông và diệu dụng
Xách nước, bổ củi thôi

Có cõi lấy 32 tướng tốt, 80 vẻ đẹp mà làm Phật sự; có cõi lấy thân Phật mà làm Phật sự. Đây là nói lấy báo thân trang nghiêm và hóa thân phương tiện để làm Phật sự. Tướng hảo của Phật là báo thân ở các cõi tịnh độ thù thắng. Như báo thân Phật A Di Đà hiện cõi nước Cực Lạc hoặc Phật Dược Sư hiện cõi nước Lưu Ly làm Phật sự. Dùng tướng hảo làm Phật sự là từ sắc trần và nhãn căn thể nhập tánh viên thông. La Thập nói: "*Thân Phật là thân hóa hiện*" (Chú Duy Ma Kinh- Tăng Triệu). Tất cả thân tướng đều là thân Phật. Phải biết tất cả thân là một

thân, tất cả tướng là một tướng. Thân Phật, thân chúng sanh không phải là hai.

Chúng sanh chấp tướng quá sâu nặng nên Phật, bồ tát thị hiện làm thân chúng sanh để khai mở huệ nhãn cho chúng sanh. Ai thấy được hai gã cuồng si, ăn mặc xốc xếch ở chùa Quốc Thanh, tức Hàn Sơn và Thập Đắc, chính là Văn Thù và Phổ Hiền, thì người đó hiểu được nghĩa trên. Phật sự là vì chúng sanh, chẳng phải vì bản thân Phật hay bồ tát. Do chúng sanh cơ cảm nên Phật, bồ tát ứng hiện. Sự ứng hiện đó lưu xuất từ tánh đức, không do khởi tâm động niệm, không do phân biệt chấp trước. Ví như ta cầm dùi gõ trống, ngay khi gõ thì tiếng vang vọng, gõ mạnh thì tiếng lớn, gõ nhẹ thì tiếng nhỏ, không gõ thì không tiếng. Tiếng vang vọng là hóa thân ứng hiện. Gõ mạnh nhẹ là do tâm ý và căn cơ chúng sanh. Tiếng lớn nhỏ là tùy loại hóa thân, tùy cơ thuyết pháp. Kinh Lăng Nghiêm nói về hóa thân của Phật, bồ tát là "*tùy chúng sanh tâm, ứng sở tri lượng*", là tùy tâm ý chúng sanh, hợp với chỗ hiểu biết của chúng sanh mà Phật, bồ tát đến với cuộc đời này. Kinh Pháp Hoa có nói về 32 hóa thân của Bồ Tát Quán Thế Âm; là đại biểu cho vô lượng vô biên thân thị hiện tùy loài mà ứng hóa, mỗi loài lại có vô số loại chúng sanh.

Có cõi lấy hư không mà làm Phật sự, chúng sanh duyên theo đó mà vào luật nghi; có cõi lấy mộng, huyễn, bóng, vang, tượng trong gương, trăng dưới nước, ánh nắng dợn, các thí dụ như thế mà làm Phật sự. Có là một tướng. Không cũng là một tướng. Chúng sanh chấp hữu, Phật thuyết vô. Do chúng sanh chấp không, Phật nói có. Đó là khéo dùng các tướng đối đãi mà trừ chấp tướng. Phật vì thế không có thuyết pháp quyết định. Từ đó có thể nói tất cả có và không là báo

thân của Đại Nhật Phật. Do quán tam giới như hư không, chúng sanh nhàm chán cái có, lại ưa thích cái không. Do chúng sanh sợ sanh tử vô thường mà Phật chỉ bày diệt đế và đạo đế, biến hiện niết bàn hóa thành để dẫn dụ, **chúng sanh duyên theo đó mà vào luật nghi**. Tam giới là hữu. Căn bản của cái có là bốn đại chủng cùng với không đại chẳng khác, nên nói vạn pháp giai không. Cái không này là Phật sự.

Khi chúng sanh đã thuần thục, Phật mới hiển bày cái không cũng không. "*Do quán hư không đều không có tánh tướng, ngộ nhập sinh và pháp sở chấp, hai ngã vô thể cũng thế. Do đó hữu tình điều phục đoạn chấp, ngộ được hai tánh là không, đạt được lý nhị không*" (Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh Sớ- Khuy Cơ). *Ngộ nhập sinh và pháp sở chấp* là chứng pháp vô sanh. *Hai ngã vô thể* là phá ngã của ngã chấp và ngã của pháp chấp, *đạt được lý nhị không* là ngã không và pháp không. *Ngộ được hai tánh là không*, là chứng tánh rỗng không của biến kế và y tha, thể nhập viên thành thật; từ đây mà nói muốn phá trừ vọng tưởng, trước phải trừ phân biệt chấp trước. Muốn trừ phân biệt chấp trước cần phải quán thật sâu cái mà chúng ta cho là thực tại trước mắt thực ra chỉ là mộng huyễn bào ảnh. Tất cả các tướng huyễn ở các ví dụ như mộng, huyễn, bóng, vang, ở chúng sanh là thức biến, ở bậc giác là tâm hiện, cùng là một nguyên lý nhưng bản chất không đồng, vì chúng sanh theo thức biến mà trôi lăn, bậc giác do tâm hiện nên lấy đó làm Phật sự. Từ hư không và mộng huyễn mà nói tam giới và hư không đều về pháp độ của Đại Nhật Như Lai, đều có thể lấy đó làm Phật sự.

Có cõi lấy tiếng tăm, lời nói, văn tự mà làm Phật sự; hoặc có cõi lấy Phật thanh tịnh vắng lặng, không nói không rằng, không chỉ không biết, không tạo không tác mà làm Phật sự.

Thế giới chúng ta đang sống, người người giao tiếp với nhau bằng lời nói, ngay cả động vật cũng phát ra âm thanh để biểu cảm. Do nhĩ căn sắc bén, tâm thức chúng sanh ở cõi Ta Bà rất dễ bị tác động bởi âm thanh. Do đó âm thanh lời nói chính là phương tiện hiệu quả nhất để hoằng pháp lợi sanh.

Bồ Tát Quán Âm do quán chiếu sự nghe âm thanh mà chứng nhĩ căn viên thông. Ngài dùng trí Bát Nhã khởi tác dụng quán chiếu âm thanh, dùng tánh trong căn chứ không dùng nhĩ thức. Tánh giác diệu minh vốn sẵn có ở nhĩ căn nên là viên ngộ. Khi nghe liền thấu đạt lý tánh của sự nghe, nên gọi là viên thông; đó là thấu triệt tánh tướng nhất như, thanh và vô thanh không hai. Từ thanh trần mà khởi tánh viên thông là viên ứng; viên ứng còn nghĩa là nghe âm thanh khổ nạn của chúng sanh mà liền ứng hiện cứu giúp.

Trong Kinh Lăng Nghiêm, Bồ Tát Văn Thù nhận xét: "*Thử phương chân giáo thể, thanh tịnh tại âm văn*" (Ở cõi này, lối giáo dục chân thật và thanh tịnh nhất là do nói và nghe). Do nghe lời giảng mà có thể vào chân nghĩa. Nghe lý duyên khởi liền biết các pháp chẳng hề đến với nhau, phá được tánh y tha khởi. Nghe nói tâm bất giác vọng động, liền ngộ tri kiến lập tri là nguyên nhân sanh khởi thức phân biệt do lập thành năng kiến và sở kiến, từ đó mà biết tánh biến kế sở chấp thực ra là vọng kiến. Nghe những ví dụ về mộng huyễn bào ảnh liền sáng tỏ ba tướng tương tục thế giới, chúng sanh và nghiệp quả từ vọng tưởng mà có. Đó là nhờ ngôn ngữ văn tự mà thấu hiểu thế nào là ba tâm hai ý; ba tâm là vọng tưởng, phân biệt, chấp trước, hai ý là ý căn hay Mạt na thức và Ý thức.

Thuyết pháp của Phật không có tính quyết định tuyệt đối, chỉ tùy căn cơ chúng sanh thuần thục đến đâu mà nói nguyên nghĩa

hay mãn tự, thuyết nghĩa đầy đủ hay liễu nghĩa hoặc là nói một nửa hay bán tự, nghĩa không rốt ráo hay bất liễu nghĩa. Kiến giải của phàm phu do ba tâm hai ý mà sanh phiền não; đó là bán tự. Phật dạy mọi thiện pháp trừ bỏ phiền não là mãn tự. Chúng sanh chấp thế gian thực có, Phật thuyết vô thường, khổ, vô ngã. Chúng sanh lại chấp vô thường là vĩnh viễn, chấp khổ là thực có, cần phải lìa, chấp thực không có ngã nên cầu niết bàn thiên không. Chính sự chấp trước đó biến pháp Phật thuyết trước kia thành pháp nhỏ, bất liễu nghĩa. Do đó Phật khai triển thời Phương Đẳng, Bát Nhã, Pháp Hoa Niết Bàn nói nghĩa đầy đủ. Học Phật và hoằng pháp lợi sanh cần phải phân biệt rõ ràng thế nào là mãn tự và bán tự, mới có thể *y nghĩa bất y ngữ, y kinh liễu nghĩa bất y kinh vị liễu nghĩa*.

Bốn mươi chín năm Phật thuyết pháp chỉ nhằm mục đích duy nhất là khai thị tri kiến Phật cho chúng sanh. Tất cả chư Phật đều cùng hạnh nguyện như vậy. Do đó mà nói chúng sanh lục đạo đều xuôi dòng hành nguyện của Đại Nhật Như Lai. Tuy vậy cuối đời, Phật lại bảo là Ngài chưa hề nói một lời một chữ: "*Ta từ đêm được chánh giác tối thượng cho đến đêm nhập Niết Bàn, trong khoảng thời gian ấy, chưa hề thuyết một chữ nào, cũng chưa đã thuyết hay sẽ thuyết. Không thuyết mới là Phật thuyết*" (Kinh Lăng Già). Tại sao? Vì thực ra không hề có một pháp khả thuyết. Hơn nữa, Phật thuyết pháp là ứng hiện mà thuyết, chẳng phải do khởi tâm động niệm. Đó là nói mà như không nói. Thánh nhân xưa nay đều vậy, như Trang Tử thản nhiên thốt: "*Chung thân ngôn, vị thường ngôn. Chung thân bất ngôn, vị thường bất ngôn*" (Suốt đời nói mà chưa từng nói, suốt đời không nói mà chưa hề không nói). Xem thế thì thuyết và không thuyết chẳng có hai tướng, vì nói hay không nói đều là

dụng của tự tánh. Đây mới thực là nghĩa kinh văn: **lấy Phật thanh tịnh vắng lặng, không nói không rằng, không chỉ không biết, không tạo không tác mà làm Phật sự**. Không nói, là để phá tướng vọng tưởng ngôn thuyết. Vì pháp vô tướng không có tướng có thể chỉ ra, nên không chỉ. Không bày, vì bày là đặt để Phật pháp thành một pháp riêng, vì tất cả pháp là Phật pháp đã sẵn có khắp nơi, chẳng có riêng pháp nào là Phật pháp. Không biết, vì là liễu bất khả đắc, chỉ có thể tự chứng. Không làm, vì thực ra nghiệp như bóng ảnh, không có người tạo nghiệp nên không có người tu chứng. Không nói, là tương ưng với pháp tánh như như tịch tịnh. Duy Ma Cật không nói, là cảnh giới bất tư nghị. Duy Ma Cật nói, thì mỗi lời mỗi chữ đều đúng nghĩa tịnh danh. Khi Duy Ma Cật không nói, thì sự im lặng ấy cũng đầy đủ nghĩa như cả một bộ kinh. Khi ông nói, thì chỗ nói im ắng thanh tịnh như chưa thốt lời nào.

PHƯƠNG TIỆN TRỰC DIỆN NGHỊCH HÀNH

KINH VĂN: **Như thế A Nan! Những oai nghi tấn chỉ, các việc thi vi của chư Phật đều là Phật sự cả. A Nan! Có bốn ma và tám muôn bốn nghìn phiền não mà chúng sanh phải bị nhọc nhằn mỏi mệt. Chư Phật lại dùng các pháp ấy mà làm Phật sự, đó gọi là vào pháp môn của tất cả chư Phật.**

Tăng Triệu ghi: "*Phật sự là lấy việc có lợi ích làm sự nghiệp. Các oai nghi đi đứng, cử động, cúi ngước của Như Lai cho đến động tay giơ chân của Ngài đều có ích lợi, vì thế các việc làm, không việc gì chẳng phải là Phật sự*". Chúng ta không nên

đứng trên vị trí của Phật và bồ tát mà luận Phật sự. Chỉ nên vì chúng ta là chúng sanh cầu được độ mà nhận biết chỗ nào là Phật sự để có thọ dụng lợi ích. Thế giới bản nhiên thanh tịnh là oai nghi của Phật. Động tịnh không sanh là đi đứng của Phật. Các chỗ tạo tác thọ dụng của chúng sanh là các việc thi vi của Phật. Tất cả mọi tướng và vô tướng, tất cả có thể hay không thể thấy, nghe, hiểu biết đều là Phật sự cả, vì không có gì không thể là pháp độ của chư Phật, bồ tát cả. Trong nghĩa đó, dù sự thuận hay nghịch chúng sanh, đều có thể học tập, sử dụng để tự độ và độ tha. Tôi không nói nghĩa Phật, bồ tát xem mọi thứ đều là Phật sự độ sanh; đó là việc của các ngài. Tôi chỉ muốn nhấn mạnh chính chúng ta có thể khéo dùng tất cả trong ngoài thân tâm ta để làm Phật sự. Do đó như kinh văn đề nghị **có bốn ma và tám muôn bốn nghìn phiền não**, chúng ta có thể **dùng các pháp ấy mà làm Phật sự**.

Bốn ma là ngũ ấm ma, phiền não ma, thiên ma và tử ma. Phiền não ma là kiến tư phiền não, trần sa phiền não và vô minh phiền não. Tử ma là nói thọ mạng của chúng ta không đợi ta thành đạo, bất cứ lúc nào cũng có thể cắt đứt con đường tu hành của ta. Thiên ma, lấy Ma Ba Tuần làm đại biểu, luôn khuấy phá người tu, nhưng nói gần gủi thực tế hơn, chính là ngũ dục lục trần, tư dục lợi dưỡng không lúc nào ngưng sức cám dỗ. Ngũ ấm ma đã ở cùng ta ngay từ khi chào đời, chính là thân tâm ta và lộ mặt rất rõ khi người tu có công phu nhất định. Phiền não ma và thiên ma lúc nào cũng hiện diện trong sinh hoạt mỗi ngày. Tử ma rình rập trong từng hơi thở. Bị vây bủa tứ phía như thế, nếu chúng ta không tinh tấn từng sát na thì biết đến bao giờ mới thoát khỏi ấm, giới, nhập? Kinh Bát Đại Nhân Giác viết: "*Đệ tứ giác tri: Giải đãi trụy lạc. Thường hành tinh tấn, phá*

phiền não ác, tồi phục tứ ma, xuất ấm giới ngục" (Điều thứ tư cần nên giác biết: kẻ biếng lười hạ liệt trầm luân. Thường tu tinh tấn vui mừng, dẹp trừ phiền não ác quân nhiều đời; bốn ma hàng phục như chơi, ngục tù ấm giới thảnh thơi ra ngoài).

Tại sao nói có thể lấy tứ chủng ma làm Phật sự? Trong bốn ma, ngũ ấm ma bao gồm hết cả. Trong ngũ ấm có phiền não, cám dỗ và lý lẽ của sống chết. Trong ngũ ấm, sắc ấm kiên cố nhất nên có thể lấy đây làm ví dụ. Từ sắc ấm có sự phân biệt ngã và ngã sở như đã nói trong phần Bồ Tát Đức Thủ chứng nhập bất nhị. Phân biệt đó là do chấp ngã và thân kiến. Thân và ngã là hai pháp hư dối nương nhau mà có. Nếu nói có ngã, thì khi thân tắt thở, ngã ở đâu và khi thân sanh ra, ngã từ đâu đến? Nếu nói là ngã không có, thì khi thân còn sống, ai nói năng cử động, ai cảm xúc và suy nghĩ? Nếu nói thân là ngã, thì khi ngã vừa chết, lẽ ra thân phải biến mất, tại sao vẫn nằm bất động nơi đó? Do đó mà biết ngã chấp là căn bản của sắc ấm. Phật dạy A Nan trong hội Lăng Nghiêm: "*Thân thể của ông trước kia, nhân cái tưởng của cha mẹ mà sanh, tâm của ông, nếu không phải là cái tưởng, thì không thể đến gá cái mạng vào trong tưởng. Như trước tôi đã nói: tâm tưởng vị chua, trong miệng nước bọt sanh ra; tâm tưởng lên cao, trong lòng bàn chân nghe ghê rợn; dốc cao không có, vật chua chưa đến, cái thân thể của ông nếu không phải cùng loài hư vọng, thì làm sao nhân nghe nói chua, trong miệng nước bọt lại chảy ra. Vậy ông nên biết sắc thân hiện tiền của ông gọi là vọng tưởng kiên cố thứ nhất*". Thọ, tưởng, hành, thức cũng vậy; nếu quán thật sâu, liền biết đúng như Phật nói: "*bản nhân của ngũ ấm đồng là vọng tưởng*". Như vậy chẳng phải ngay nơi ngũ ấm ma mà làm Phật sự sao? "*Đại bồ tát dù thấy sắc ấm, nhưng chẳng thấy tướng của nó...vì*

thuận theo thế tục mà gọi là ấm...dù thấy thọ ấm, nhưng không thấy tướng của nó...Như sắc và thọ, tưởng, hành, thức cũng vậy" (Kinh Đại Bát Niết Bàn).

Phiền não ma thì càng ám ảnh hơn, vì nó bám dai dẳng nơi suy nghĩ và cảm xúc của ta không rời. Có ba loại lớn: kiến tư phiền não, trần sa phiền não và vô minh phiền não. Nói chi tiết theo Tướng tông, thì phiền não gồm căn bản phiền não, tức kiến tư phiền não, và thêm hai mươi loại tùy phiền não. Phiền não thì vô số, trên là tóm gọn. Kiến tư phiền não là căn bản phiền não có tham, sân, si, mạn, nghi, và ác kiến; trong ác kiến lại có thân kiến, biên kiến, kiến thủ kiến, giới thủ kiến, và tà kiến. Nếu đoạn dứt kiến tư phiền não, bạn vượt lục đạo luân hồi, chứng A La Hán, Bích Chi Phật, vào pháp giới tứ thánh. Đoạn tiếp trần sa phiền não, bạn vượt qua mười pháp giới, vào pháp giới nhất chân, ví dụ như cõi thật báo của Phật A Di Đà, Phật Dược Sư hay của Phật Hương Tích. Vẫn còn vô minh phiền não có 41 phẩm. Mỗi mười phẩm vô minh lần lượt bị phá ở các địa vị thập trụ, thập hạnh, thập hồi hướng, cộng lại là 30 phẩm vô minh. Mười phẩm sau nữa từng bước được phá, quả vị tu chứng nâng cấp từ bồ tát sơ địa đến bồ tát thập địa. Sau thập địa, 40 phẩm vô minh đã bị phá, là bồ tát đẳng giác chỉ còn phẩm vô minh cuối cùng nếu đoạn dứt, thì chứng Phật quả.

Phiền não vô lượng nên kinh văn nói pháp số tượng trưng là **tám mươi bốn nghìn**. Trong Kinh Hiền Kiếp, nhân Bồ Tát Hỷ Vương hỏi Phật nên tu Tam Muội gì để thành tựu các pháp độ vô cực, tức các pháp phương tiện độ sanh rốt ráo. Chỗ này Huệ Viễn chú thích: "*Tức kinh kia* (Kinh Hiền Kiếp) *nói Phật đức có ba trăm năm mươi môn, mỗi một môn đều lấy sáu độ làm nhân, tức thành hai ngàn một trăm môn độ*" (Duy Ma Kinh

Nghĩa Ký). Con số *ba trăm năm mươi môn* Huệ Viễn nói, tôi không tra ra trong Kinh Hiền Kiếp. Theo tôi, nếu phải giải thích, ta có thể nói vì ấm, đại, giới, nhập chẳng phải hai, chúng sanh và phiền não không khác, nên trong năm ấm mỗi ấm giao xen với bảy đại, biến khắp mười phương thành chúng sanh. Dùng lục độ để độ chúng, do đó 5x7x10x6 làm thành 2100 pháp độ; trong đó, 5 là ngũ ấm, 7 là bảy đại, 10 là mười phương, 6 là lục độ. "*Về tâm thì có bốn bệnh: một là tham dâm, hai là giận dữ, ba là si mê tăm tối, bốn là phân chia đây kia*" (Kinh Hiền Kiếp), trong đó, tham sân si là chấp trước, phân chia đó đây là phân biệt. Do phân biệt mới lựa chọn riêng cho mình, tức có nghĩa tham, nên Kinh Hiền Kiếp viết tiếp: "*2100 pháp tu vượt bờ ấy, mỗi mỗi đối trị với bốn thứ là tham, dâm, nộ, si, hợp thành 8400 pháp. Mỗi pháp trong số 8400 pháp này tách riêng có mười sự* (ứng với bốn đại và sáu trần)*, hợp thành 84000 pháp được xem là đầy đủ các pháp độ vô cực*". Nếu biểu thị bằng con số thì sẽ là: 5x7x10x6x4x10 = 84000. Như vậy, nói gọn là lục độ, nói rộng là tám vạn bốn nghìn pháp độ ứng với pháp số tượng trưng cho phiền não.

Tu các pháp độ như thế sẽ đắc tam muội mà Kinh Hiền Kiếp gọi là Liễu pháp bản tế, thông suốt ngọn nguồn vạn pháp, ở đây Kinh Duy Ma Cật gọi là **Pháp môn của tất cả chư Phật** (Nhất thiết chư Phật pháp môn) cũng có nghĩa tương tự, vì thông suốt tất cả pháp Phật là đến tận cùng cội nguồn của vạn pháp. Chỗ này cho thấy có sự liên hệ giữa Kinh Duy Ma Cật và Kinh Hiền Kiếp, chứng minh Kinh Duy Ma Cật là chân thật, không phải là kinh ngụy tạo về sau. Tam muội là dùng trí tuệ quán sâu các pháp để điều phục vọng tâm. Khi nào ta tu pháp định ý này? Chính là mọi nơi mọi lúc mỗi ngày trong giao tiếp với người

khác, trong đối mặt với cảnh giới bên ngoài. Tại sao? Vì sinh mạng của chúng ta là cái sống của ngũ ấm và chuyện thường ngày xảy ra không ngoài tám mươi bốn ngàn phiền não.

Tại sao nói có thể lấy phiền não làm Phật sự? Vì để thực chứng phiền não không thực có; trong tự tánh không hề có dâm nộ si. Kinh Đại Bát Niết bàn ghi: "*Do từ nơi duyên sanh ra tham nên nói là chẳng phải không, lại vì vốn không có tánh tham nên nói là chẳng phải có...Vì có nhân duyên mà tâm cùng với tham sanh ra, chung với tham cùng diệt*"; đây là hàng phàm phu vì lẫn lộn, đồng nhất tâm và tham. "*Có nhân duyên tâm cùng với tham sanh mà chẳng chung với tham cùng diệt*"; đây là bậc A La Hán và bồ tát bát địa đã đoạn dứt phiền não, tham diệt chẳng phải tâm diệt. "*Có nhân duyên tâm không cùng tham sanh mà lại cùng với tham diệt*"; đây là bậc pháp thân đại sĩ đã dứt tâm tham, lại thị hiện có tham để độ sanh, nghĩa là tâm như hư không vốn sẵn có, tham như hoa đốm huyễn hóa nương nhờ hư không mà hiện, hiện rồi lại mất; đây là trí khởi dụng, thị hiện thân chúng sanh tham dục, khởi tu và thành đạo. "*Có nhân duyên tâm chẳng cùng với tham sanh cũng chẳng cùng với tham diệt*"; đây là nghĩa rốt ráo tham không hề có, xưa nay chỉ một tâm. Do những nghĩa trên, nên nói dù có nhân duyên mà tâm sanh tham, nhưng thực ra tâm tánh vốn thanh tịnh, không cùng với dâm nộ si hòa hợp, vì chúng vốn là vọng tưởng, và vì tất cả pháp không có tự tánh.

Trên là quán duyên khởi mà biết tự tâm không hề có tánh dâm, nộ, si. Nhưng để thực chứng tam độc là không thực có, chúng ta cần quán thật sâu hơn để bản chất vọng tưởng của chúng bộc lộ. Dưới đây, tôi trích một đoạn trong Kinh Hoa Nghiêm làm ví dụ. Do tầm quan trọng của quán tưởng có thể phá được phiền

não nên tôi ghi chép một ví dụ khá chi tiết bên dưới.

Đó là việc Thiện Tài đồng tử cầu đạo ở cô gái Bà Tu Mật Đa. Bà Tu Mật Đa là một cô gái vô cùng tuyệt sắc, ai nhìn cũng phải động lòng. Người không biết công đức trí huệ của cô gái ấy sẽ nghĩ cô là hiện thân của cám dỗ. Cô ở thành Bảo Trang Nghiêm, nước Hiểm Nạn; đây ám chỉ trí tuệ, Phật tánh ở ngay trong cõi chúng sanh. Khi Thiện Tài đến hỏi đạo, Bà Tu Mật Đa nói: "*Ta được bồ tát giải thoát môn tên là Ly tham dục tế, tùy chỗ sở thích của chúng sanh mà hiện thân*". Bà Tu Mật Đa tượng trưng cho quyền trí tùy loại hóa thân. Ở cõi trời, nàng là thiên nữ. Ở cõi người, nàng là tuyệt thế giai nhân. Ở cõi phi nhân là phi nhân nữ đẹp hiếm có. Pháp môn giải thoát nàng thành tựu gọi là pháp lìa bờ mé tham dục (*Ly tham dục tế*), theo đó Bà Tu Mật Đa dẫn ra mười tam muội.

"Nếu có người vì lòng dục mà tìm đến ta, gặp ta thuyết pháp, họ nghe pháp rồi thời hết tham dục được Bồ tát vô trước cảnh giới tam muội". Hiện tướng nữ của Bà Tu Mật Đa là biểu pháp cho tâm dâm dục của chính chúng ta. Chúng sanh nào tìm đến nàng, là nghĩa tượng trưng cho lòng dục đang tràn ngập. Đây chính là lúc thực hành công phu quán lìa bờ tham dục, quán tâm dâm do duyên khởi như trên đã nói, nhận ra tướng giải thoát của dục vọng, là nghĩa bản chất của tham dục không trói buộc được tâm ta, liền xa lìa được tâm dâm, chẳng còn chấp trước sắc tướng trước mắt, đắc Vô trước cảnh giới tam muội.

"*Nếu có chúng sanh tạm thấy ta, thời lìa tham dục mà được Bồ tát hoan hỷ tam muội*". Trên là quán nhận biết dục chẳng từ tâm mà có. Đây là quán thẳng vào sắc tướng, dục không từ sắc mà ra. Sắc chỉ là tứ đại giả hợp, là do y tha khởi; do đó nói: *tạm thấy ta*. Dục duyên vào cái giả, tự thân của dục cũng là giả dối,

do y tha khởi. Sáng tỏ như vậy, liền không cố gắng mà cũng tự xa lìa tâm dâm dục, được vui tự tại, đắc Hoan hỉ tam muội.

"*Nếu có chúng sanh tạm cùng ta nói chuyện, thời lìa tham dục mà được Bồ tát vô ngại âm thanh tam muội*". Đây là nhận ra những lời đường mật của dục vọng trong chính mình. Phải biết đó là tánh biến kế sở chấp của thức thứ sáu đang lừa gạt ta. Đây cũng là khó khăn đầu tiên trong việc nhiếp phục vọng tâm, chưa phải là hàng phục. Phải nhẫn chịu; vượt qua chặng đầu này là đắc Bồ tát âm thanh vô ngại tam muội.

"*Nếu có chúng sanh tạm cầm tay ta, thời lìa tham dục mà được Bồ tát tam muội đến tất cả cõi Phật*". Nắm tay liền biết cảm giác xúc chạm, cọ xát rỗng không như các cõi Phật vô tướng. Trong Kinh Lăng Nghiêm, Phật biện giải rất rõ ràng: "*Cảm xúc và thân căn đều không có xứ sở; tức cái thân biết cảm xúc cùng cái cảm xúc, hai thứ đều luống dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên*". Cảm xúc do hai duyên hợp ly mà có, chẳng phải sanh ra từ thân căn. Cảm xúc cũng không do xúc trần mà có, vì rời thân căn, chẳng có cái biết hợp thì sanh cảm xúc, ly thì mất cảm xúc. Nội căn, ngoại trần không thành lập được thì làm sao có cái biết cảm xúc ở giữa? Vậy, nên biết thân căn, xúc trần và chạm cạ, cọ xát, ba chỗ đều rỗng không. Thấy ba chỗ đều rỗng không tức đến được các cõi Phật. Biết được lý lẽ này tức lìa tham dục đến được các cõi Phật.

"*Nếu có chúng sanh tạm lên trên chỗ ngồi của ta, thời lìa tham dục mà được Bồ tát giải thoát quang minh tam muội*". Đây là biết rõ mùi hương thoát ra từ cơ thể người đẹp còn vương ở chỗ ngồi, như ánh sáng không hình không tướng, không thể nắm bắt. Dâm dục khởi từ động niệm tưởng về chạm xúc, mùi hương mà sanh ái nhiễm. Để đối trị tưởng, nên quán, gọi là

quán tưởng. Cũng như trên quán về cảm xúc, đây là quán mùi hương từ không có chỗ sanh và do mùi hương là cái không có hình tướng như ánh sáng, nên khi đoạn được niệm tưởng gọi là đắc tam muội giải thoát quang minh. Như ví dụ về hương chiên đàn ở phẩm trước, mùi hương chẳng do lỗ mũi mà có, chẳng từ cơ thể mà ra, thì cái biết có mùi hương rốt cuộc chỉ là vọng tưởng.

"*Nếu có chúng sanh tạm nhìn ta, thời lìa tham dục mà được Bồ tát tịch tịnh trang nghiêm tam muội*". Đây là đã dứt trừ được niệm tưởng về sắc tướng thực có, muốn đụng chạm, ngửi mùi thì nhìn lại cái cơ thể kia giống như hư không, nên đắc tam muội tịch tịnh trang nghiêm.

"*Nếu có chúng sanh thấy thân ta, thời lìa tham dục mà được Bồ tát tồi phục ngoại đạo tam muội*". Đây là lột trần bản chất của thân tướng. Khởi tâm động niệm muốn thấy cơ thể của mỹ nhân, liền khởi quán thân bất tịnh, thấy rất rõ da thịt mượt mà kia thực ra là một túi da đựng đồ dơ, đáng vứt bỏ, liền không còn lầm mê cái sắc bên ngoài, nên gọi là đắc tam muội tồi phục ngoại đạo.

"*Nếu có chúng sanh thấy mắt ta nháy, thời lìa tham dục mà được Bồ tát Phật cảnh giới quang minh tam muội*". Cảnh giới bên ngoài không có đẹp xấu. Chúng sanh chẳng có thiện ác, không có thân thiện hay hận thù. *Thấy mắt ta nháy*, mà cho đó là tình ý đưa đẩy của dục vọng thì là sự lầm lẫn lớn. Tất cả thấy, nghe, nhận biết đều là biến kế chấp do vọng tưởng mà có. Thấy rõ điều này là cảnh giới, ngoại vật và tha nhân liền trong sáng; gọi là đắc tam muội cảnh giới Phật quang minh.

"*Nếu có chúng sanh ôm ta, thời lìa tham dục mà được Bồ tát tam muội nhiếp tất cả chúng sanh hằng chẳng bỏ lìa*". Ôm giữ

là chiếm hữu. Do quán sâu và chứng thực tâm dâm gá duyên mà khởi, sắc tướng vốn không, cảm xúc vuốt ve do tưởng, mùi hương như hư không, cơ thể xú uế, tình ý là vọng, nên tâm chiếm hữu không còn. Từ đó nhận ra chúng sanh cũng giống như ta, vì ái nhiễm mà sanh phiền não. Do trí chứng mà khởi đại bi ứng với tâm cầu giải thoát của chúng sanh. Đó là bồ tát đắc tam muội nhiếp tất cả chúng sanh chẳng bỏ lìa.

"*Nếu chúng sanh hôn môi ta, thời lìa tham dục mà được Bồ tát tam muội tăng trưởng phước đức tạng cho tất cả chúng sanh*". Xúc chạm, ngửi mùi là nhiễm. Hôn môi là ái. Đây là quán tưởng nụ hôn là lúc dục vọng bộc lộ trọn vẹn, nhận ra ái tình thực ra là ngôn từ hoa mỹ che đậy tâm dâm; từ đây mà đoạn được tình ái. Dứt bỏ được ái tức là đoạn đứt chúng sanh tương tục. Đó là đưa tất cả chúng sanh vào diệt độ, là chỗ vô lượng công đức tạng của chúng sanh; gọi là bồ tát đắc tam muội tăng trưởng phước đức tạng cho tất cả chúng sanh.

"*Phàm có chúng sanh nào thân cận ta, tất cả đều lìa tham dục mà được nhập Bồ tát nhất thiết trí hiện tiền giải thoát vô ngại*". Đây là quán tưởng rốt ráo để triệt để buông xuống tâm dâm. Khi động niệm tưởng liền quán quan hệ gần gũi thể xác như ôm ấp một xác chết hôi thối. Nghĩa là thân thể người kia, thân thể ta đây, đều do ái nhiễm đã sanh, nhất định sẽ tử, khi tử, chỉ còn là thi thể vô hồn thì tình ái ở đâu? Quán được thế, liền xa lìa ái nhiễm, chuyển mình thành thân bồ tát hóa hiện độ sanh. Đó là nhập tam muội nhất thiết trí hiện tiền giải thoát vô ngại.

Trở lại nghĩa phiền não là Phật sự của bản kinh, các bậc tôn túc cổ đức chú thích rằng đó là phương tiện thiện xảo lấy dục trừ dục, lấy sân si phá sân si, dĩ độc trị độc. "*Nếu bệnh trừ thì độc là thuốc. Vì thế bậc đại thánh là bậc y vương chữa tâm*

bệnh, chạm việc đều là pháp lương dược" (Đạo Sinh). Điều này rất khó đối với chúng ta vì ta chưa thành tựu tu học, chưa là y vương nên không đủ bản lãnh dùng phương pháp chữa trị đó; chỉ có chư vị đắc đạo mới đủ khả năng dùng dục dẫn dụ ta ra khỏi nhà lửa dục vọng. Như thế, đoạn kinh văn về Phật sự trên nên hiểu với tinh thần của một chúng sanh đang tu. Theo tinh thần đó, phiền não, dục vọng, ma chướng chính là cơ hội tốt để thực hành thiền quán.

CHỖ ĐẾN CỦA PHẬT SỰ

PHẬT SỰ LÀ ĐỘ SANH

Chư Phật, bồ tát dùng tất cả sự, làm tất cả việc chỉ nhằm một mục đích duy nhất là độ sanh. Chúng sanh nhận sự giáo hóa đó, tức là biến chỗ tha thọ dụng của Phật, bồ tát thành chỗ tự thọ dụng cho mình. Điều này nghĩa là chúng sanh cũng có thể ở tất cả sự trong thế giới này, và ở tất cả việc trong sinh hoạt hàng ngày mà tu học. Làm được vậy là chúng ta đã hiểu lời Phật khai thị cho cư sĩ Bảo Tích: **Tất cả chúng sanh là cõi Phật của bồ tát...Nguyện lãnh lấy cõi Phật chẳng phải ở nơi rỗng không vậy**. Từ đây mà có thể hiểu bài pháp Phật nói về Phật sự chính là phần tiếp theo trả lời làm trọn nghĩa cho thỉnh cầu của Bảo Tích xin Phật **dạy cho những hạnh của bồ tát được tịnh độ**; do đó chương phẩm này lấy Bồ Tát Hạnh làm tên vậy. Hạnh bồ tát là để trang nghiêm tịnh độ, là cương lĩnh phương tiện của

bản kinh để đạt nghĩa tông chỉ Phật quốc, nên Phật hiện quốc độ sau khi thuyết pháp cho đoàn cư sĩ Bảo Tích. Ở đây cũng cùng lý lẽ đó, sau khi nói về phương tiện Phật sự, Phật liền diễn bày ý nghĩa của cứu cánh là cõi nước và chư Phật như kinh văn tiếp theo đây.

Nhưng tại sao Phật không nói ngay từ phẩm đầu tiên của bản kinh? Đây là chỗ diệu dụng của Thế Tôn; phải đợi chúng ta thông hiểu sau khi chứng kiến Duy Ma Cật đối thoại với mười vị đại đệ tử ở phẩm ba, gặp gỡ bốn vị bồ tát ở phẩm bốn, cùng đi thăm bệnh với Văn Thù ở phẩm năm, thấy thần lực của Duy Ma Cật và nghe nói về pháp giải thoát bất tư nghị ở phẩm sáu, quán tường tận chúng sanh và nghe thiên nữ thuyết pháp ở phẩm bảy, hiểu rõ thế nào là bồ tát hành phi đạo là Phật đạo ở phẩm tám, nghe các vị bồ tát nói đạo lý bất nhị ở phẩm chín, và thấm mùi hương của bát cơm Hương Tích ở phẩm mười. Phải qua một quá trình dài như vậy thì cơ duyên mới chín muồi để chúng ta thấu suốt và thi hành Phật sự để thâm nhập tất cả các cõi nước và sắc thân của chư Phật; đây chính thực là chỗ đến của Phật sự vậy.

KINH VĂN: **Bồ Tát vào môn này hoặc thấy tất cả các cõi Phật nghiêm tịnh không lấy làm mừng, không ham muốn, không cao hảnh; hoặc thấy tất cả cõi Phật bất tịnh cũng không lo, không ngại, không bỏ qua, chỉ phải ở nơi chư Phật sanh tâm thanh tịnh, vui mừng cung kính khen ngợi chưa từng có. Chư Phật Như Lai công đức bình đẳng, vì giáo hóa chúng sanh mà hiện ra các cõi Phật không đồng.**

Bồ tát vào môn này, ám chỉ người muốn tu đạo bồ tát là chúng ta, không ai khác. Nhập môn này là vào vạn pháp, xem đó là pháp độ của chư Phật, là phương tiện chúng ta sử dụng được

để phá trừ vọng tưởng. Muốn đoạn dứt vọng tưởng, trước tiên phải buông xuống phân biệt, chấp trước. Chấp trước là thấy tướng thế giới trước mắt, tướng y báo ở ta và chúng sanh đều là thực có. Trong những tướng có đó mà chúng sanh phân biệt chọn lựa, tranh đoạt, gây tạo nghiệp dính mắc lẫn nhau. Đã biết vạn pháp là Phật pháp thì thấy thế giới thanh tịnh trang nghiêm mà chẳng mừng, thấy người giàu sang, đẹp đẽ, sung sướng mà không sanh tâm so đo, ham muốn, biết mình may mắn hơn người cũng chẳng lấy đó làm kiêu hãnh; thế giới có trồi sụt hay tan chảy thì thấy chỉ giống như một giấc mộng dữ chẳng lo, thấy lòng dạ người hung ác hiểm độc mà chẳng ngại, thấy cuộc đời mình đang thời bĩ cực, bế tắc cũng không lui sụt.

Chỉ phải ở nơi chư Phật sanh tâm thanh tịnh, vui mừng cung kính khen ngợi chưa từng có. Chư Phật đây chính là tự tánh của chính mình; phải hiểu rõ điều này là chính bản tâm mình chu biến khắp pháp giới **mà hiện ra các cõi Phật không đồng**. Hiểu điều này là giác tự tánh; không hiểu điều này là mê mất bản tâm, cần phải dựa vào các tướng đối đãi thiện ác, tịnh uế, xem đó như là chư Phật Như Lai công đức bình đẳng vì giáo hóa chính chúng ta mà thị hiện vậy.

Thế nào là dựa vào các tướng đối đãi xem đó như là chư Phật thị hiện? Chúng ta sẽ dễ hiểu nếu lấy ví dụ về pháp sân hận. Khi dòng pháp ác đang ngự trị, ta phải biết rõ nó là ác, chẳng phải thiện, và quán thật sâu tánh tướng của nó.

Kinh Hoa Nghiêm kể chuyện vua Vô Yểm Túc là pháp thân đại sĩ thị hiện làm vua đang áp dụng chế độ pháp trị để trị an một đất nước mà dân chúng không tội ác nào mà không phạm. Vua dùng nhiều hình pháp thật tàn khốc như chặt tay chân, xẻo tai mũi, chặt đầu, thiêu đốt phạm nhân. Khi Thiện Tài hỏi đạo,

vua nói: "*Ta được Bồ tát như huyễn giải thoát. Này thiện nam tử! Nước của ta, dân chúng nhiều người làm việc trộm cướp giết hại nhẫn đến tà kiến. Dùng phương tiện khác không thể làm cho họ bỏ ác nghiệp. Này thiện nam tử! Ta vì điều phục chúng sanh đó mà hóa hiện những người ác tạo tội nghiệp bị hành hình khốn khổ. Làm cho những dân chúng làm ác nghe thấy mà kinh sợ chừa ác làm lành phát tâm Bồ Đề*". Việc vị vua này làm như phẩm trước nói: **ví như voi, ngựa ngang trái không điều phục được, phải thêm đánh đập dữ tợn cho đến thấu xương rồi mới điều phục được**. Những hình pháp tàn khốc kể trên là biểu pháp cho lửa sân hận. Sự sân hận ở ta thật khó kiềm nén, nên ta chỉ có thể quán chúng biểu hiện ở người khác. Nếu trí thật sự đã quán thông các pháp như huyễn, chúng sanh không thật có, thì trong sự tướng, thực tế giao tiếp, cho dù hành vi, lời nói, tâm địa người khác có hung dữ, tàn độc tới đâu cũng là tuồng huyễn hóa chẳng có gì đáng sợ, cũng chẳng thể làm gì được ta; đây là quán cái sân hận ở người ngăn sân hận ở mình vậy, cũng là làm như trí chứng. Tâm sân ở người chẳng thật, thì hung hãn không khởi nơi ta. Khi nghe vua Vô Yểm Túc nói, chúng ta thường có xu hướng khen đáo để việc làm nghịch hạnh của một đại bồ tát mà quên nghĩa huyễn hóa của việc làm; đó là y ngữ bất y nghĩa vậy.

QUÁN CÕI NƯỚC CHƯ PHẬT

KINH VĂN: **A Nan! Ông thấy cõi nước của chư Phật, đất có bao nhiêu mà hư không không bao nhiêu? Như thế, thấy**

sắc thân chư Phật, thân có bao nhiêu mà trí tuệ không ngại thì không có bao nhiêu. A Nan! Sắc thân chư Phật, oai tướng, chủng tánh, giới, định, trí tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến, lực vô sở úy, các pháp bất cộng, đại từ đại bi, giữ oai nghi, thọ mạng, nói pháp giáo hóa thành tựu chúng sanh, nghiêm tịnh cõi Phật, đủ các pháp Phật, thảy đều đồng đẳng, cho nên gọi là Tam Miệu Tam Phật Đà, gọi là Đa Đà A Dà Độ, gọi là Phật Đà.

Cõi nước của chư Phật tức là cõi chúng sanh khắp pháp giới. Do đó muốn nhận lấy cõi Phật thì phải từ cõi chúng sanh mà quán, nên Phật bảo A Nan: **A Nan! Ông thấy cõi nước của chư Phật**. Quán cái gì? Là quán thẳng vào tướng các pháp; ở đây kinh văn lấy đất hay tướng địa đại làm đại diện cho cái có tướng. Đất có đất ở đồng bằng, đất ở núi cao, đất ở lòng đại dương, nói chung là đất ở tinh cầu này. Nhìn rộng ra vũ trụ, hàng tỷ tỷ tinh cầu chẳng ra ngoài khoảng không bao la. Cái có tướng không ra ngoài cái vô tướng. Chúng ta thường thấy có hai tướng đối đãi là hư không và vật thể. Tức hư không là một tướng, đất là một tướng. Nếu thực sự đất có tướng, thì ngoài hư không phải có đất, nhưng hư không là vô tận, không thể quan niệm được bên ngoài hư không là gì, huống hồ là có vật gì. Như vậy nhìn lại cái sắc tướng đang có trong hư không chẳng phải là sắc thực; chẳng có sắc thực thì tướng hư không kia cũng chẳng thể thực; chỉ là tướng giả dối đối đãi với tướng của vật thể. Đây là nghĩa *sắc tức thị không, không tức thị sắc*.

Sắc sở dĩ là sắc là do quan hệ với ý thức mà có, là căn cứ trên hai tánh biến kế và y tha đã nói nhiều ở các phẩm trước. Do đó mà nói hiện tướng không phải là tự tướng thực có; hay hiện tướng thực ra là vô tướng. Đây là *sắc bất dị không*. Cũng vì tất

cả tướng là vô tướng nên tất cả tướng bình đẳng. Do có vật mà hư không trở thành một tướng đối đãi với sắc. Nếu chẳng thấy có hư không đối đãi sắc, tức là nghĩa *không bất dị sắc*. Đã là hư không thì chỗ nào cũng không. Chẳng phải có một vật ở đây mà nói ở đây không có hư không. Chẳng phải một vật đang chiếm hữu chỗ này mà nói ngoài vật này là hư không. Trạm Nhiên viết: "*Các cõi nước có các thứ chẳng lìa được cái không (vốn) chẳng có các thứ, trọn chẳng lìa ngoài các thứ mà riêng có một cái không chẳng có các thứ*". Chúng ta do chấp chỗ thấy có vật mà phân biệt có và không khác nhau.

Chúng ta có thể lấy ví dụ để làm rõ nghĩa bất nhất bất dị của cái có tướng và cái vô tướng mà kinh văn lấy đất và hư không làm biểu pháp. Hạt giống là một tướng, và cây là một tướng; cũng như hư không là một tướng, đất là một tướng. Ngoài hạt giống không có cây; hạt giống bao hàm nghĩa cây trong nó. Cũng vậy, ngoài hư không chẳng có đất; hư không bao hàm nghĩa đất trong nó. Nhưng cây không tồn tại trong hạt giống, cây chỉ hiện diện khi hạt giống nảy mầm, không còn gọi là hạt giống. Cũng vậy, nếu đất, tượng trưng cho vật thể, thực có sanh ra thì hư không phải mất đi như khi cây mọc thì hạt mất. Nhưng thực ra hư không chẳng mất. Như vậy không thể nói hư không và sắc tướng là một hay là khác. Đây là chỗ bình đẳng của tướng và vô tướng. Trước là quán sắc, thấy tánh biến kế và y tha mà hiểu tất cả tướng đều bình đẳng; vì vậy kinh văn nói: **đất có bao nhiêu**, là nghĩa tuy sắc tướng có nhiều, nhưng tuyệt nhiên không có khác biệt. Kế là do quán quan hệ sắc không mà được nghĩa tướng và vô tướng bình đẳng; vì thế kinh văn viết tiếp trọn nghĩa: **đất có bao nhiêu mà hư không không bao nhiêu**, sắc tướng tuy vô số nhưng thực ra không có một vật,

đồng như hư không.

Chúng ta đang ở cõi chúng sanh, không thể rõ biết cõi Phật, muốn nhìn ra cõi chúng sanh chính là Phật quốc, tất phải mượn tướng địa đại và hư không mà quán. Do quán sâu suốt địa đại không khác hư không, chẳng những biết được Phật quốc và cõi nước chúng sanh không khác, mà còn nhìn thấu các cõi nước của chư Phật tuy nhiều vô lượng nhưng chẳng mảy may khác biệt. Thế giới gò nỗng, hầm hố nơi đây chẳng khác cõi Chúng Hương của Phật Hương Tích. Thế giới rộn ràng tiếng thuyết pháp của muôn chim, suối nguồn, hoa lá của Phật A Di Đà không hề khác với thế giới rực rỡ quang minh của Dược Sư Lưu Ly Quang Như Lai. Chẳng những thế, mười pháp giới, nhất chân pháp giới và cõi thường tịch quang, thảy đều bình đẳng. Không riêng có cõi thường tịch quang ngoài nhất chân pháp giới. Cũng chẳng riêng có nhất chân pháp giới ngoài chúng sanh giới. Cũng không riêng có mười pháp giới ngoài thường tịch quang và thật báo trang nghiêm độ. Còn một vi trần phân biệt là còn cõi Phật khác, cõi chúng sanh khác. Do quán tướng đất và hư không mà thành tựu viên mãn nghĩa của phẩm Phật Quốc.

QUÁN SẮC THÂN CHƯ PHẬT

Đoạn kinh văn bên trên ẩn chứa phép quán pháp tướng sâu sắc, đi từ hiện tướng vào thực tướng, từ sắc thân vào trí tuệ, gồm hai đề mục sâu lại càng sâu hơn: cõi nước và sắc thân của chư Phật. Khuy Cơ viết: "*Nói về thân Phật đồng dị, do nơi cõi đồng dị cho nên phải nói đến thân*". Kinh văn nói: **như thế thấy sắc**

thân chư Phật là Phật dạy chúng ta cùng một cách quán như trên đối với tướng đất và hư không mà quán chiếu ứng hóa thân của chư Phật trong ba đời và mười phương tuy vô lượng vô biên nhưng đồng đẳng và không ngoài trí tuệ vô tướng. Tại sao chỉ quán ứng hóa thân mà không phải là pháp thân hay báo thân? Pháp thân vô tướng nên lìa giác quán. Báo thân ở cõi Thật Báo Trang Nghiêm, nên chỉ chúng sanh sanh về đó mới thấy. Chúng sanh phàm phu chỉ có thể cảm ứng với hóa thân. Ví như thân tướng Phật Thích Ca chỉ tầm cỡ người bình thường như chúng ta. Khi Mục Kiền Liên thi triển thần thông xem âm thanh Phật vang bao xa, đã lạc tới cõi nước của Phật Thế Tự Tại Vương, hình tướng của tôn giả bé xíu như con trùng đi quanh miệng bát của một vị tỳ kheo nơi đó; đủ biết Phật cõi đó cao to bao nhiêu. Thân tướng chư Phật có lớn nhỏ, nhưng trí tuệ vô tướng không hề sai biệt. Chúng sanh phàm phu do thức biến mà có hình hài sai khác. Chư Phật, bồ tát từ trí tuệ vô tướng mà tùy loài hóa thân, tùy quốc độ ứng hiện. Vì trí tuệ vô tướng nên bình đẳng và diệu dụng vô ngại chẳng thể nghĩ bàn. "*Sắc thân là ứng hiện bên ngoài, xuất sanh từ tuệ vô ngại, không phải sắc thân. Sắc thân chư Phật tuy có rất nhiều, nhưng mỗi một vị Phật đều gom đủ, nên không gì không bình đẳng*" (Đạo Sinh). Do quán sắc thân chư Phật bình đẳng, nhận ra trí tuệ vô tướng xuất sanh diệu dụng; đó là đầy đủ nghĩa của phẩm Phương Tiện, từ đây xác quyết tất cả pháp là pháp độ, không gì không là Phật sự.

Phật lại bảo: **A Nan! Sắc thân chư Phật**, lần này chính là nói pháp thân. Pháp thân là vô tướng và duy nhất nên Phật không nói gì thêm. Tuy không nói về pháp thân, nhưng lại diễn bày các đức tướng: **oai tướng, chủng tánh, giới, định, trí tuệ, giải**

thoát, giải thoát tri kiến, lực vô sở úy, các pháp bất cộng; đây là báo thân. Tiếp theo, Phật nói: **đại từ đại bi, giữ oai nghi, thọ mạng, nói pháp giáo hóa thành tựu chúng sanh, nghiêm tịnh cõi Phật, đủ các pháp Phật**; đây chính là ứng hóa thân. Pháp thân là thể, các oai đức là báo thân hay tướng. Hóa thân là tướng từ bi, tướng ứng hóa hiện, tướng thuyết pháp, tướng lục độ, đầy đủ, chẳng bỏ một pháp tướng, nhằm độ sanh nên là dụng. Ba thân, gồm đủ thể, tướng, dụng, đều bình đẳng làm chỗ tha thọ dụng cho chúng sanh. Do ba thân bình đẳng nên ba thân tức là một; trong mỗi thân đều đủ nghĩa ba thân, nên một thân tức là ba. Quán sắc thân chư Phật rốt ráo bình đẳng như trên thì tạm hiểu được chỗ Phật nói: **thảy đều đồng đẳng, cho nên gọi là Tam Miệu Tam Phật Đà, gọi là Đa Đà A Dà Độ, gọi là Phật Đà**.

Tam Miệu Tam Phật Đà (Samyaksaṃbuddha) là chánh biến tri. Bình đẳng chẳng khác, không điên đảo là chánh. Tận hư không, khắp pháp giới là biến. Thấu suốt tánh tướng các pháp là tri. Lấy nghĩa pháp thân mà nói thì thường tịch duy nhất là chánh, hiện tất cả tướng là biến, quang minh thường chiếu là tri. **Đa Đà A Dà Độ** (Tathāgata), Hán văn dịch là Như Lai, nghĩa là bậc giác ngộ chân như không từ đâu đến, cũng không đi về đâu (*Như Lai giả, vô sở tùng lai diệc vô sở khứ, cố danh Như Lai*- Kinh Kim Cang). Như Lai cũng có nghĩa là như pháp mà đến đi; pháp đến mà không phải là sanh ra, là mới hay thêm vào, pháp đi mà chẳng phải là mất đi, là cũ hay giảm bớt. Chư Phật cũng vậy, từ như mà đến, từ như mà đi, xưa nay không khác. Như Lai còn là như pháp tướng giải, như pháp tướng thuyết. Như pháp tướng giải là thấu suốt pháp tướng hợp lý chân như. Như pháp tướng thuyết là do liễu đạt pháp tướng mà

được trí tuệ biện tài vô ngại. Từ đây mà có thể hiểu **Phật Đà** là bậc tự giác, giác tha và giác hạnh viên mãn. Khuy Cơ tóm tắt: "*Phật có mười hiệu nhưng ở đây chỉ kể ba, tức: Chánh đẳng giác là trí đức vì giác ngộ các pháp; Như Lai là đoạn đức vì đã đoạn tất cả phiền não, hiển thị chân lý đoạn nên gọi là đoạn đức; Phật Đà tức ân đức vì khiến cho người khác giác ngộ*".

NGHĨA QUYẾT ĐỊNH CỦA PHẬT SỰ

KINH VĂN: **A Nan! Nếu ta nói đủ nghĩa ba câu này, dầu suốt đời của ông cũng không lãnh thọ hết được. Giả sử chúng sanh đầy dẫy trong cõi tam thiên đại thiên thế giới như A Nan đa văn thứ nhứt, được niệm tổng trì, những người đó suốt cả đời cũng không lãnh thọ được. Như thế A Nan! Chư Phật Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác không có hạn lượng, trí tuệ biện tài không thể nghĩ bàn.**

Quán cõi nước và sắc thân chư Phật rốt ráo liền nhận ra thật tướng các pháp chính là tâm tánh thanh tịnh của chính mình. "*Tâm tánh mình đã là thật tướng. Thật tướng ắt là các pháp, các pháp tất mười như, mười như tất mười giới, mười giới tất là thân* (sắc thân) *và độ* (cõi nước)" (Trí Viên- Duy Ma Kinh Lược Sớ Thùy Dụ Ký). Toàn hư không biến pháp giới là chính mình. Đây là chỗ đại triệt đại ngộ của duy tâm sở hiện, duy thức sở biến; thức ở đây không còn là thức vọng tưởng A Lại Da mà là chân thức A Ma La, nếu phải tạm gọi tên là vậy. Chân thức tức là tánh biết khởi tác dụng ở mắt là thấy, ở tai là nghe, ở mũi là ngửi, ở lưỡi là nếm, ở thân là chạm xúc, ở ý là suy

nghĩ. Quán cõi nước và sắc thân chư Phật cuối cùng sẽ nhận ra cõi và thân bất nhị, tất cả cõi là một, tất cả thân cũng là một. Do đó mà biết tất cả chúng sanh là chính mình; nếu vậy thì không có lý lẽ mình phải nhiễu hại chúng sanh vì làm vậy là tự diệt chính mình.

Chúng ta lưu ý không nên tập trung vào nghĩa của ba thân Phật vì dễ lạc hướng chủ ý kinh văn đang nói là Phật sự. Chẳng thể nói hết vô lượng nghĩa của ba thân Phật, như Phật bảo A Nan: **Nếu ta nói đủ nghĩa ba câu này, dầu suốt đời của ông cũng không lãnh thọ hết được**. Nhưng Phật không thể không giới thiệu qua, vì đó chính là chỗ đến bất tư nghị của Phật sự. Hay nói khác, ba thân tuy có vô lượng nghĩa khó nói hết, nhưng chúng sanh nhờ Phật sự mà có thể thành tựu ba thân vốn là chính mình.

Chúng ta cứ quán tường tận sắc thân ta, cõi nước ta đang ở, chọn lọc trong chỗ sáu căn tiếp xúc sáu trần mà lấy đó làm Phật sự. Nghĩa là phải có hành động thực tiễn chứ chẳng phải thuyết lý suông. Ở chính thế giới này mà rõ biết đây là Phật quốc. Ở ngay thân tướng cha mẹ sanh ra mà nhận xuất sanh là pháp thân Đại Nhật. Điều này khó có thể bằng biện giải mà chứng minh; chỉ có thể dùng trí tuệ vô tướng mà tin, dùng trí Bát Nhã mà làm. Đó là ẩn ý khi Phật dạy: **Giả sử chúng sanh đầy dẫy trong cõi tam thiên đại thiên thế giới như A Nan đa văn thứ nhứt, được niệm tổng trì, những người đó suốt cả đời cũng không lãnh thọ được**. Phải thấy được nghĩa tu mới chứng trong câu nói này. Đa văn là học rộng hiểu nhiều. Niệm tổng trì (smṛtidhāraṇī) là khả năng nhiếp giữ tất cả Phật pháp. Dù cho suốt thông và thuộc làu tất cả kinh sách Phật thuyết, nhờ đó mà nhìn thấu chân tướng vũ trụ nhân sinh, cũng chẳng thể

nói là đã hội nhập chân lý. Phải cần đến Phật sự để thực sự buông xuống vạn duyên, được đại triệt đại ngộ. Chư Phật **không có hạn lượng**, nên không thể nói được, là thể. **Trí tuệ biện tài không thể nghĩ bàn**; tuy nhiên có thể nhờ đó mà thực thi, nên là dụng. Thể dụng đầy đủ là nghĩa viên mãn của Phật sự. Vậy Phật sự ở đâu? Chính là nơi sáu căn tiếp xúc với sáu trần mà hạ thủ công phu.

KINH VĂN: **A Nan bạch Phật rằng: Dạ! Con từ nay về sau không dám tự cho mình là đa văn nữa.**

Phật bảo A Nan: Chớ nên khởi tâm thối lui, vì sao? Ta nói ông đa văn hơn hết trong hàng thanh văn chớ không phải nói với hàng bồ tát. Hãy thôi A Nan! Người có trí không nên so sánh với các hàng bồ tát. Biển sâu còn có thể dò được, chớ thiền định, trí tuệ, tổng trì, biện tài, tất cả công đức của bồ tát không thể đo lường được. A Nan! Các ông hãy để riêng việc bồ tát ra. Duy Ma Cật đây hiện bày sức thần thông trong một lúc mà tất cả hàng Thanh Văn, Bích Chi Phật trải trăm nghìn kiếp tận lực biến hóa đều không làm được.

Nếu giải thích đoạn kinh văn trên như là sự so sánh bồ tát và nhị thừa, thì theo Ni sư Như Đức chú thích: "*Đây chỉ là tượng trưng cho việc xả bỏ Thanh văn mà hướng về Bồ tát*" (Bồ Tát Có Bệnh- 2003). Đây cũng là ý kiến tinh tế rất hay. Cách hiểu như vậy không khác với chú giải của cổ đức về đoạn kinh văn này. Huệ Viễn viết: "*Vì nghĩa Phật rộng lớn nhiều vô lượng, hàng thanh văn không thể bằng được, cho nên không thể thọ trì, chứ chẳng phải A Nan lui sụt*". Cát Tạng trong so sánh, có ý cho rằng hàng nhị thừa không thể bằng được bồ tát về trí tuệ, tánh đức và công hạnh. Khuy Cơ giải thích đây là: "*so sánh*

hơn kém. Ông chớ nên suy nghĩ đến tất cả cảnh giới của bồ tát, vị thấp mà suy lường vị trên cao thì chẳng đến, vì căn cơ, giai vị, nhân độ đều sai khác".

Mới nhìn vào, kinh văn dường như có sự so sánh bồ tát và nhị thừa, nhưng thực ra không phải vậy. A Nan **không dám tự cho mình là đa văn nữa**; là khẳng định nghĩa thuyết lý tuy cần thiết, nhưng chưa viên mãn, phải cần có việc làm, nhìn thấu phải cần có buông bỏ, mới thực là lý sự viên dung. Chúng ta thấy rất rõ là từ đầu kinh đến phẩm này, Kinh Duy Ma Cật không phải là bộ luận giáo điều mà là kim chỉ nam tu học chẳng những cho tăng nhân mà gồm cả cư sĩ. Ẩn ý về thực tiễn hành động trong câu nói của A Nan cho thấy mạch lạc liên tục của kinh văn sẽ dẫn chúng ta đến pháp môn **Tận, Vô Tận Giải Thoát** mà Phật sẽ nói bên dưới.

Sau khi A Nan không còn tự cho là học rộng hiểu nhiều, **Phật bảo A Nan: Chớ nên khởi tâm thối lui, vì sao? Ta nói ông đa văn hơn hết trong hàng thanh văn chớ không phải nói với hàng bồ tát**. Câu nói này của Phật không hề có ý so sánh thanh văn và bồ tát. Chúng ta xem lại đoạn kinh văn trước đó, Phật bảo giả sử tất cả chúng sanh đều đa văn như A Nan; là ở phạm vi rộng bao gồm mọi chúng sanh phát tâm tu đạo bồ tát. A Nan là thanh văn xuất gia, trong phạm vi tăng nhân cũng có đủ công phu tu tập, đầy đủ lý sự, không phải là đối tượng Phật muốn nhắn nhủ; nên Phật khuyên A Nan cứ thế mà tiếp tục tinh tấn. Phật muốn **nói với hàng bồ tát** ở đây chính là chúng sanh phát tâm bồ đề, không ai khác hơn là chính tôi và quý vị. Nghĩa là ở đoạn kinh văn trên, Phật không nói với hàng tăng nhân mà hướng tới hàng cư sĩ, hàng đại tâm phàm phu. Vì tăng nhân tu tập gồm cả lý sự nên Phật không nói đến. Đối với hàng cư sĩ tu

học đạo bồ tát thì khác. Do cuộc sống bề bộn nên chúng ta khi đến với đạo, thường có khuynh hướng cho rằng đạo nằm trong kinh điển, trong tự viện già lam. Phật sự, do đó đối với chúng ta, chỉ là những việc làm trong khuôn viên chùa chiền, và bên ngoài kia là thế sự hỗn độn cần phải quên đi. Chúng ta không biết rằng y phục, ngọa cụ, nhà ở, những chuyện hàng ngày đều là Phật sự; tức là, thế sự là Phật sự.

Làm những việc mang hình tướng của tự viện như lễ bái, tụng kinh, phóng sanh, từ thiện mà cho đó là công đức thì quả là một lầm lẫn lớn. Dựa vào kinh luận, ngữ lục mà đắc **thiền định, trí tuệ, tổng trì, biện tài** là điều không thể. Chúng ta nhờ miệt mài nghiên cứu kinh sách, có phần thông tuệ hơn người thường, vội cho mình đã cao siêu, tưởng đâu với chút xíu Phật pháp đó mà có thể hoằng pháp độ sanh; lại là vọng tưởng ngông cuồng. Không thể lấy bồ tát làm tiêu chuẩn cho sự thành tựu. Tại sao? Vì nếu ta lý giải được việc làm của bồ tát thì ta đã là bồ tát rồi. Do đó Phật dạy A Nan: **Người có trí không nên so sánh với các hàng bồ tát**. Nhưng thực lạ lùng, vì chúng ta cứ thích bàn việc của bồ tát, nức nở khen bồ tát này từ bi, ca tụng bồ tát kia đang thị hiện nghịch hạnh, và hình như chúng ta rất hiểu thấu bồ tát nên cuối cùng thốt lời rỗng tuyếch là bồ tát hạnh bất khả tư nghị; quả là sự hợm hĩnh của quý tộc.

Chính vì vậy mà có cái tát nảy lửa từ bi của Phật: **Các ông hãy để riêng việc bồ tát ra**, để chúng ta kịp thời tỉnh thức cơn say của sự thông thái.

Lời này của Phật cùng một lý lẽ với lời của Văn Thù sau đôi lời chào hỏi kỳ lạ với Duy Ma Cật ở phẩm Văn Thù Thăm Bệnh: **Thôi việc ấy hãy để đó**. Chúng ta còn nhớ sau khi căn nhà của Duy Ma Cật đã được dọn dẹp trống rỗng, và khi Văn thù đến

thăm, hai vị đại sĩ chào hỏi nhau bằng luận bàn về sự đi đến. Tôi đã ghi ở phần đó: "Dọn dẹp nhà trống là lấy cái Không lập đề. Luận về sự đi đến là tùy Không hiển lộ Có, tức bệnh tình đang có của Duy Ma Cật, hay rõ hơn là hiện trạng sanh tử của chúng sanh. Điều này giải thích tại sao cuộc chào hỏi lạ thường bỗng dưng bị Văn Thù đột ngột dừng ngắt: **Thôi việc ấy hãy để đó**, để chuyển tiếp qua mục đích của cuộc viếng thăm. Điều này cũng phù hợp với yêu cầu thâm nhập cuộc sống trần tục là con đường Bồ Tát đạo chân chính". Luận bàn về sự đi đến là mối quan hệ gắn chặt giữa huyễn tướng và vô tướng, chân đế và tục đế, giữa trung đạo và giả danh, cũng như giữa tướng thể bất động và tướng dụng tương tục. Luận bàn đó là bước đầu nhìn thấu pháp tướng, nhưng vẫn không đủ sức mạnh đoạn dứt phiền não, nên Văn Thù bảo để sang bên.

Ở đây cũng cùng một lý lẽ, Phật bảo chúng ta **để riêng việc bồ tát ra**, nghĩa là có ý dẫn dắt chúng ta từ sự quán thông cõi nước và sắc thân chư Phật trở về chủ đề Phật sự mới chính là cái quyết định đoạn dứt phiền não, chữa lành bệnh sanh tử của chúng sanh; chẳng phải là biện giải việc làm siêu việt của bồ tát giúp ích cho sự giải thoát. Phật sự ấy phải thấy ngay trong sự **hiện bày sức thần thông trong một lúc** của Duy Ma Cật. Đây là Phật lấy ví dụ ở hai sự kiện Duy Ma Cật chỉ một bàn tay hữu nắm vững hai trí thật và quyền, gánh vác chuyện giải thoát cho chúng sanh, và sự kiện ông khiến hóa bồ tát xin cơm cho đại chúng thọ thực nên có mùi hương thơm ngát cả vườn Am La. Những sự kiện này biểu hiện cho việc làm của bồ tát, mà hội chúng chứng kiến tận mắt, tức là **trong một lúc**. **Trong một lúc** còn có nghĩa là chỉ trong sát na đại triệt đại ngộ mà hiển lộ thần lực độ sanh. Đại triệt đại ngộ bản tâm vô cùng cực

như thế, nên giới hạn hữu vi của tu học theo tứ đế hay thập nhị nhân duyên chẳng thể nào so sánh; nên kinh văn viết: **tất cả hàng Thanh Văn, Bích Chi Phật trải trăm nghìn kiếp tận lực biến hóa đều không làm được**.

Chúng ta còn sơ cơ, chưa thể sát na triệt ngộ, chỉ nên nhờ Phật sự ngay trước mắt mà tập tu. Nghĩa là chỉ nên ở ngay thân tâm mình đang thực sự là một chúng sanh lúc nào cũng bị cảnh giới lục trần xoay chuyển, ngay đó mà quán thật sâu. Ngay ở sắc trước mắt, chẳng những thấy nó là mộng huyễn, mà còn biết rõ nó là chính tâm mình hóa hiện. Ngay ở tiếng bên tai mà rõ nó là vang vọng không thực, chứng được tánh nghe. Ngay ở mùi hương quyến rũ mà thấu triệt chỗ xuất sanh của nó là không thực có, ngộ thực tướng của mùi hương là vô tướng. Ngay ở xúc chạm và nghĩ tưởng mà nhận ra hai duyên hợp và ly, nhớ và quên là phạm vi của tưởng ấm và thức ấm. Vì thế, do soi chiếu (quán) mà được ngừng hẳn (chỉ). Từ đó mà biết rời các duyên sáng tối không có sắc, rời động tĩnh không có thanh, rời thông bịt không có hương, rời vị và nhạt không có cái biết vị, rời hợp và ly không có cái biết xúc, rời sanh diệt thì cái biết của thức chẳng thể gá vào đâu. Chẳng dính vào các tướng hữu vi đó, xoay vào trong mà nhận ra tánh giác diệu minh; gọi là kiến tánh.

KINH VĂN: **Bấy giờ các bồ tát ở nước Chúng Hương đến đó, chấp tay bạch Phật rằng: Bạch Thế Tôn! Chúng con khi mới thấy cõi này, tâm tưởng cho là hạ liệt, nay chúng con tự hối trách bỏ tâm ấy. Vì sao? Phương tiện chư Phật không thể nghĩ bàn, vì độ thoát chúng sanh nên theo chỗ nhu cầu như thế nào mà hiện ra cõi Phật như thế ấy. Dạ, bạch Thế Tôn! Xin Thế Tôn ban chút ít pháp cho chúng con để trở**

về cõi kia được nhớ nghĩ đến Như Lai.

Các bồ tát cõi Chúng Hương tự trách đã sai lầm khi cho thế giới Ta Bà này là thấp kém. Sau khi nghe Phật thuyết về Phật sự, về cõi nước và sắc thân chư Phật, các vị mới sáng tỏ nghĩa phương tiện thị hiện. Tám vạn bốn ngàn pháp độ là phương tiện. Bốn ma, vô lượng phiền não gom lại thành dâm, nộ, si đều là phương tiện. Nhất chân pháp giới, thiên đường, địa ngục đồng là phương tiện. A Di Đà, Dược Sư Phật, Thích Ca, cùng Duy Ma Cật, Quán Âm đều là phương tiện chẳng khác biệt. Sáu căn tiếp xúc sáu trần thường xuyên là phương tiện mà chúng ta chẳng lưu ý tới. Tứ đế, thập nhị nhân duyên, trung đạo, bình đẳng như nhau là phương tiện.

Phương tiện không có cao thấp, lâu mau, không thiện lành, cũng không độc ác. Chư Phật **vì độ thoát chúng sanh nên theo chỗ nhu cầu như thế nào mà hiện ra** phương tiện là tất cả cõi nước, các pháp môn, và tất cả pháp tướng. Phật sự là nghĩa cụ thể của phương tiện. Phương tiện là nghĩa hướng đến cứu cánh tối hậu của Phật sự. Phải thấy được nghĩa bình đẳng và cứu cánh của phương tiện và Phật sự chính là giải thoát cho tất cả chúng sanh.

Kinh văn, trong bản dịch của La Thập, tiếp theo viết: *Duy nhiên, Thế Tôn!* Duy (唯) có nghĩa chính là, chỉ là. Nhiên (然) là như thế. Đáng tiếc là các bản Việt dịch sơ ý bỏ qua; nếu dịch sát phải là: Chính là như thế, thưa Thế Tôn. Trong các bản Anh ngữ, chỉ có bản của Burton Watson dịch: Very well then, World Honored One (từ đó rất rõ, thưa Thế Tôn). Chính là như thế, chính vì hiểu rõ nghĩa Phật hiện các cõi nước sai biệt như là phương tiện nên các bồ tát cõi Chúng Hương, tượng trưng cho thật trí vô tướng thỉnh cầu Phật ban pháp hiển dụng quyền trí.

"*Đối với thật tuệ trung đạo mau thông suốt, nhưng ở quyền đạo còn nghi. Bồ tát muốn dạo khắp mười phương hóa độ, cần phải hành đủ ba đế nên cần phải xin pháp*" (Trạm Nhiên).

Nghĩa là bồ tát tuy trụ ở vô tướng, nhưng để làm Phật sự độ sanh, cần phải có trí quyền biến để soi chiếu và sử dụng thuận tiện tất cả pháp tướng. Nói cách khác là, tuy thông hiểu nghĩa phương tiện Phật sự, nhưng cần phương hướng chung cho sự vận dụng. Do đó các bồ tát **xin Thế Tôn ban chút ít pháp**; chút ít pháp này là pháp tổng trì nhất thiết phương tiện; chính là pháp môn Tận, Vô Tận Giải Thoát mà Phật sắp nói.

Đối với bồ tát độ sanh thì nghĩa quyền trí như trên. Như tôi đã ghi ở chương phẩm đầu, bồ tát độ sanh là bồ tát tu hành, bồ tát tu hành là để độ sanh. Do đó việc xin pháp quyền trí ở đây cũng là để tu học. Việc tu học nhằm mục đích là nhận lại bản lai diện mục ta đã quên đi bấy lâu, cũng nhằm chứng thực tướng vô tướng. Nhận lại khuôn mặt xưa nay của chính mình mà vẫn chẳng quên chúng sanh, vì chúng sanh là Như Lai tự tâm ta hóa hiện. Chứng thực tướng vô tướng nhưng vẫn soi chiếu tận hư không khắp pháp giới, vì tự tâm vô tướng vẫn thường tịch thường chiếu. Do đó kinh văn viết: **trở về cõi kia được nhớ nghĩ đến Như Lai**.

Đến đây tôi xem lại từ đầu chương phẩm này, chợt nhận ra một điều khá lý thú về nghệ thuật văn kinh. Khác với phẩm ba và bốn, khó mà nhận ra mối liên kết giữa những cuộc đối thoại của Duy Ma Cật với các vị đại đệ tử và các bồ tát, ở đây ta thấy rất rõ các tình huống kịch và lời thoại diễn biến chặt chẽ như các khớp bánh răng khít khao nhau để vận hành cơ chế một bộ máy.

Bắt đầu với hình ảnh Duy Ma Cật nằm toàn bộ **đại chúng và**

các tòa sư tử để trên tay hữu đi đến chỗ Phật là thần lực mà Xá Lợi Phất phải công nhận là **không phải suy nghĩ mà lường được**. Chính hình ảnh này đưa đến câu hỏi của Phật đối với suy nghĩ của Xá Lợi Phất, là nhân duyên tạo nên lục chủng thành tựu cho bài pháp về Phật sự. Chẳng những thế, mùi hương thơm lừng tỏa ra từ lỗ chân lông của đại chúng cũng là điều kỳ diệu đưa đến thắc mắc của A Nan, từ đó Duy Ma Cật nói về mùi hương pháp dược của bát cơm Hương Tích có thể tiêu trừ các mức độ phiền não trong bảy ngày. Duy Ma Cật trình bày công dụng của cơm thơm trước khi Phật nói về Phật sự, là có dụng ý chỉ ra quả thiết thực của nhân Phật sự để chúng sanh nhận thấy mà phát tín tâm; đây là chỗ khéo léo của kinh văn.

Ngay trong bài pháp về Phật sự, cách trình bày của Phật cô đọng một cách hoàn mỹ. Trước là lấy những sự việc khó có thể thấy như ánh sáng, bồ tát, hóa Phật. Kế là những sự vật cụ thể như cây Bồ Đề, y phục, ngọa cụ, cơm ăn, nhà cửa, vườn tược, thân tướng cụ thể của hóa thân Phật. Đó là một cặp đối đãi của khái niệm trừu tượng và sự vật cụ thể. Một cặp đối đãi khác cũng được sử dụng làm Phật sự là cái không hình tướng như hư không, không có thực như mộng, huyễn, bóng, vang, và cái thực có mà chúng ta thấy, nghe, biết rành rành như tiếng tăm, lời nói, văn tự, sự lặng thinh, sự đi đứng, nằm ngồi. Đó là dùng các tướng đối đãi làm Phật sự, giúp chúng sanh chứng thực tướng vô tướng và thật tánh bất nhị; là dùng tất cả tướng để phá tướng chấp của chúng sanh như đã nói bên trên. Điều bất ngờ nhất là sau cùng Phật nói đến việc sử dụng ma chướng và phiền não làm Phật sự; ma chướng và phiền não hết sức thật đối với chúng sanh, nhưng nếu khéo quán, sẽ chứng thực chúng chỉ là vọng tưởng. Đây là ở ngay tướng mà phá tướng.

Trong sự quán tưởng cõi nước và sắc thân chư Phật, cũng như ở thần lực của Duy Ma Cật, nếu chúng ta không xem xét và suy nghĩ thật thấu đáo, lại cứ mê mẩn khen ngợi Phật, bồ tát bất tư nghị thế này thế nọ, thì thật uổng công Phật khéo dẫn dắt chúng ta nhận ra nghĩa phương tiện Phật sự từ khi Phật gợi ý hỏi Xá Lợi Phất về thần lực của Duy Ma Cật cho đến lúc Phật bảo A Nan bỏ qua các việc của bồ tát mà nhìn lại lần nữa thần lực trong một lúc của Duy Ma Cật. Chúng ta nên lưu ý lúc bắt đầu nói pháp và khi kết thúc bài pháp, chỗ Phật muốn chúng ta tập trung vào là thần biến của Duy Ma Cật, nghĩa là phải ở ngay việc làm đó mà hiểu nghĩa phương tiện thiện xảo, chứ chẳng phải Phật muốn chúng ta trầm trồ tâng bốc bồ tát. Đây là lấy hành sự bất tư nghị chỉ ra chỗ có thể hiểu thấu và làm được.

Lời thỉnh cầu của các bồ tát cõi Chúng Hương là cao trào đẩy sự thấu hiểu lên thành mong muốn. Vì sao? Vì phương tiện thì vô số, Phật sự thì vô biên, cần có phương hướng chung để dễ dàng vận dụng. Do đó các vị bồ tát xin Phật ban cho pháp tổng trì nhất thiết phương tiện. Nắm giữ được phương pháp này tất không khó cùng một lúc mà thâm nhập pháp tướng và độ sanh trọn vẹn; điều này giải thích tại sao Duy Ma Cật **trong một lúc** có thể thi triển thần biến như trên: vì ông hoàn toàn nắm giữ được tất cả các phương tiện. Đến đây thì từ sự nắm vững nghĩa quyết định của Phật sự mà chúng ta có thể sẵn sàng nghe Phật thuyết pháp quyết định cho sự thành tựu việc tu học của chúng sanh.

TẬN, VÔ TẬN GIẢI THOÁT PHÁP MÔN

KINH VĂN: **Phật bảo các bồ tát rằng: Có pháp môn Tận, Vô Tận Giải Thoát các ông nên học. Sao gọi là tận? Nghĩa là pháp hữu vi. Sao gọi là vô tận? Nghĩa là pháp vô vi. Như bồ tát thời không tận hữu vi, không trụ vô vi.**

Các bồ tát cõi Chúng Hương thỉnh cầu Phật ban **chút ít pháp**; bản Hán văn ghi là: thiểu pháp (少法). Thiểu là chút ít, ít hiếm. Gom hai nghĩa này, thiểu pháp là một ít pháp hiếm có. Tuy ít và hiếm nhưng lại là nguyên tắc bao gồm tất cả. Khi có được pháp này, có thể vận dụng tất cả phương tiện làm Phật sự mà không hề có chướng ngại. Đó là ý nghĩa **pháp môn Tận, Vô Tận Giải Thoát** (bản của Huyền Trang ghi: Tận vô tận vô ngại giải thoát pháp môn) là phương hướng chung cho sự nắm giữ phương tiện, tức pháp tổng trì nhất thiết phương tiện.

Tận là pháp hữu vi. Hữu vi là pháp vô thường, sanh diệt và tương tục. Vô thường là tướng hay biến đổi của các pháp. Sanh diệt là tướng hình thành và mất đi của các pháp. Tương tục là tướng động chuyển không ngừng của các pháp. Do có ba tướng này mà phiền não sanh. Có sanh ra, biến đổi không ngừng, có diệt mất nên gọi là hữu vi có tận. Pháp hữu vi là pháp chúng ta hiện thấy trước mắt. Thật ra pháp hữu vi có tận hay vô tận đều không có tướng tận như Bồ Tát Hiện Kiến đã trình bày.

Chúng sanh vì chấp tướng, lầm tưởng ba tướng này là thật có, muốn thoát khỏi đau khổ nên tìm đủ cách để đoạn dứt, gọi là tận hữu vi. Phàm phu tìm cách thoát khỏi cái khổ hiện tại mà vọng cầu những cái vui tạm bợ khác của thế gian. Người sáng suốt hơn thì tìm cách trốn chạy khỏi địa ngục, sanh tử, hướng tới thiên đường, niết bàn. Nghĩa tận như vậy chưa thực là tận. Vì sao? Vì phiền não không thực có, nên vấn đề không phải là

tận hay vô tận, mà là nhận chân ra bản chất giả dối của pháp hữu vi, tức nghĩa vọng tưởng của ba tướng vô thường, sanh diệt và tương tục.

Cũng chính vì phiền não không thực, nên có thể dứt trừ được; đây là nghĩa tận rốt ráo. Bằng cách nào đoạn dứt phiền não? Đó là như bên trên Phật dùng 13 ví dụ dạy A Nan, tức là dùng tất cả tướng để trừ tướng, ngoài ra không có cách khác. Vì dùng tất cả tướng trừ tướng nên chẳng phải nhất định rời bỏ pháp hữu vi để tận hữu vi. Do đó, **không tận hữu vi** chính là phương cách duy nhất để đoạn dứt ba tướng vô thường, sanh diệt và tương tục của pháp hữu vi; là ở pháp hữu vi mà không nhiễm trước, lại có thể dùng tướng đối đãi để giải trừ lẫn nhau, như lấy thiện trừ ác, lấy tịnh trừ động. Không thủ không xả như vậy mà được vô ngại giải thoát khỏi sự ràng buộc của nghĩa tận.

Vô tận là pháp vô vi. "*Pháp vô vi xa lìa giác tri, nên gọi là vô tận*" (Thánh Đức Thái Tử). "*Chân đế thường trụ, nên gọi là vô vi, vì không làm; vì chẳng thể ngừng dứt, tiêu diệt nên gọi là vô tận*" (Huệ Viễn). Phật, bồ tát, cùng các tổ sư nói pháp vô vi là tùy dụng mà nói. Chúng ta không hiểu lại lầm chấp thực có pháp gọi là vô vi. Tại sao? Chính là vì chúng ta chấp pháp hữu vi có ba tướng thế giới, chúng sanh và tương tục là thực, nên lập ra pháp vô vi đối đãi, và bị chính tướng vô vi ràng buộc. Chân lý vô tướng liền trở thành cái có tướng cần phải đắc, tướng thường còn vĩnh viễn, tướng bất động tuyệt đối, tướng không đối lập với có. Chỗ thủ chấp này là sự ràng buộc. Cũng như pháp hữu vi xa lìa tận và vô tận, pháp vô vi chẳng có hai nghĩa có và không; nêu ra pháp vô vi chỉ là giả danh, tùy dụng độ sanh mà nói. Chúng sanh lại chấp vào danh làm tướng nên bị ràng buộc an trú ở vô vi. Kinh văn nói: **không trụ vô vi**,

nghĩa là dùng trí phương tiện thâm nhập và thực hành đầy đủ các pháp hữu vi để xả bỏ tướng giả dối của cái vô tướng, thường còn, cái bất động và cái không; tức là giải thoát khỏi sự ràng buộc của nghĩa vô tận.

Chư tôn đức xưa nay thường giải thích bất tận hữu vi là đi trên đường vô tận cứu độ chúng sanh, viên mãn công đức vô lượng; bất trụ vô vi là không thủ chứng, nhập pháp giới, thành tựu trí tuệ vô thượng. Đó là trên hạnh quả mà nói. Chúng ta phải từ trên duyên nhân mà hiểu nghĩa sâu xa của vọng chấp thì trên quả mới thực hành được **không tận hữu vi, không trụ vô vi**. Đó chính là do ba tâm vọng tưởng, phân biệt và chấp trước duyên nhau lập thành hai tướng đối đãi là hữu vi và vô vi, tận và vô tận, sanh tử và niết bàn. Vì thế mà chúng ta bị ràng buộc bởi sự đối đãi giả dối đó. Lìa hai tướng đó gọi là giải thoát khỏi nghĩa tận và vô tận mà vào trung đạo, tức là **pháp môn Tận, Vô Tận Giải Thoát**.

BẤT TẬN HỮU VI

KINH VĂN: **Sao gọi là không tận hữu vi? Nghĩa là không lìa đại từ, không bỏ đại bi, sâu phát tâm cầu Nhất thiết trí mà không khinh bỏ, giáo hóa chúng sanh quyết không nhàm chán; đối pháp tứ nhiếp thường nghĩ làm theo; giữ gìn chánh pháp không tiếc thân mạng; làm các việc lành không hề nhàm mỏi; chí thường để nơi phương tiện hồi hướng; cầu pháp không biếng trễ; nói pháp không lẫn tiếc; siêng cúng dường chư Phật; cố vào trong sanh tử mà không**

sợ sệt.

KHỞI TỪ BI CHỨNG SỰ SỰ VÔ NGẠI

Pháp hữu vi có phạm vi rất rộng. Do đó khi Phật đưa ra các ví dụ để nói nghĩa bất tận hữu vi, thoạt xem qua chừng như chúng là lựa chọn ngẫu nhiên và riêng lẻ, nhưng nếu suy xét kỹ tìm mối liên hệ thì thấy rõ các ví dụ đó đều xuất phát từ trí Bát Nhã phá trọn ba tướng hữu vi là vô thường, tương tục và sanh diệt. Ba tướng này do ba tâm vọng tưởng, phân biệt, chấp trước mà có, chỉ có thể trực diện mới đoạn dứt được, tức ở ngay tướng mà phá tướng. Thấy được nguyên lý phá chấp tướng ở đây tức đã nắm vững nguyên tắc vận dụng nghĩa bất tận hữu vi vậy. Đây là cảnh giới sự sự vô ngại của Hoa Nghiêm.

Hơn nữa, do đã phá trừ thân kiến và ngã kiến, đồng thời quán chúng sanh như thật là một hiện hữu với đầy đủ phiền não mà trí chứng lưu xuất bi tâm chẳng rời bỏ chúng sanh, tức **không tận hữu vi**. Do vậy kinh văn trước hết nói: **không lìa đại từ, không bỏ đại bi**. "*Từ bi là nền móng để vào hữu, là gốc để lập đức, cho nên phát khởi thì liền nói đến*" (Tăng Triệu). Nói từ bi trước là điều kiện tối cần thiết khi thể nhập pháp giới để ấn chứng đạo lý bất nhị đã triệt ngộ; vì đã thực ngộ nên đây là lý chủ đạo sự.

Và cũng vì đã triệt ngộ nên nay khi vào sanh tử, tâm đại từ đại bi càng tăng trưởng trí tuệ. Bản dịch của La Thập ghi: "*thâm phát Nhất thiết trí tâm nhi bất hốt vong*"; nghĩa là: "*sâu sắc phát tâm cầu Nhất thiết trí không quên lãng*" (bản Việt dịch của Tuệ Sỹ).

Nhất thiết trí Phật nói ở đây có hai nghĩa chung và riêng. Theo Viên giáo, ba quán giả, không và trung nhiếp hợp ở một tâm; quán thông một lẽ, tức đạt cả ba lẽ, gọi là Nhất tâm Tam quán. Trong sách Ma Ha Chỉ Quán, quyển năm, Thiên Thai Đại Sư viết: "*Một Không, hết thảy Không, không có Giả Trung nào mà chẳng Không, đó là tổng Không quán. Một Giả, hết thảy Giả, không có Không Trung nào mà chẳng Giả, đó là tổng Giả quán. Một Trung, hết thảy Trung, không có Không Giả nào mà chẳng Trung, đó là tổng Trung quán. Đó tức là bất khả tư nghị Nhất tâm Tam quán*". Theo lý đó thì Nhất thiết trí đây có nghĩa chung là Nhất thiết chủng trí, hay Phật trí viên minh; do đó kinh văn viết: **sâu phát tâm cầu Nhất thiết trí**.

Về nghĩa riêng, **Nhất thiết trí** đây là trí tuệ nhị thừa soi chiếu tánh Không của vạn pháp; kinh văn viết: *bất hốt vong*, ý chỉ nhập giả mà chẳng quên không, vào sanh tử mà không chấp hữu, không lạc vào đại bi ái kiến; hiểu nghĩa này nên trí tuệ càng tăng tiến viên mãn. Do nghĩa của Nhất thiết trí, và do sự sánh đôi của từ bi và trí tuệ nên có thể biết chỗ Phật nói đây là đối với hàng bồ tát trong mười địa và hàng hồi tâm đại A La Hán.

Từ trí chứng mà từ bi lưu xuất, nương bi mà khởi nguyện. Bi, trí, nguyện, cả ba đều có tầm quan trọng như nhau, không thể thiếu một. Kinh văn tiếp theo viết: **giáo hóa chúng sanh quyết không nhàm chán**, chính là nói về nguyện; "*mà nguyện chưa đầy đủ, sao được tận hữu vi?*" (Trạm Nhiên).

Biểu hiện cụ thể của nguyện là việc làm; chính là tám câu tiếp theo Phật dạy về: tứ nhiếp pháp, hộ trì chánh pháp, vun trồng thiện căn, chí thường hồi hướng, cầu pháp, thuyết pháp, cúng dường Phật và nhập sanh tử. Tám sự việc này có thể bao gồm

tất cả công đức và hạnh nguyện bồ tát:
Pháp tứ nhiếp thường nghĩ làm theo, là bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự; đây là phương pháp hiệu quả nhất để tiếp cận và giáo hóa chúng sanh.
Giữ gìn chánh pháp không tiếc thân mạng; là nghĩa tự lợi, thường niệm trên cầu Phật đạo. Thân mạng là tướng tương tục hư vọng nên chẳng tiếc, chánh pháp là phương tiện giữ ta không rơi vào đoạn diệt.
Làm các việc lành không hề nhàm mỏi; là nghĩa lợi tha, luôn nhớ nghĩ dưới độ chúng sanh. Vì để trừ tướng tương tục của thế giới, chúng sanh và nghiệp quả mà không ngừng vun trồng thiện căn; đây là lấy việc vun bồi thiện căn liên tục để trừ tướng tương tục của pháp hữu vi.
Chí thường để nơi phương tiện hồi hướng; là cứu cánh rốt ráo quả vị Phật cho tất cả chúng sanh, chẳng có một niệm vì mình. Vì muốn mình và chúng sanh vượt thoát tướng vô thường của lục đạo luân hồi nên tâm ý và việc làm trọn an trú trong phương tiện Phật sự.
Cầu pháp không biếng trễ; là tu trí và tự lợi.
Nói pháp không lẫn tiếc; là khai thị và làm lợi ích chúng sanh.
Siêng cúng dường chư Phật; là tu phước và tự lợi. Cúng dường chân chánh là chân thật buông bỏ vọng tưởng, phân biệt, chấp trước. Bỏ xuống triệt để ba tâm ấy để tin nhận pháp Phật, là tín; để đọc tụng kinh Phật, là giải; và để thọ trì giáo, là hành; nghĩa này của sự cúng dường là tiếp nối bổ sung cho nghĩa cầu và thuyết pháp bên trên.
Cố vào trong sanh tử mà không sợ sệt; là lợi tha, vào sanh tử làm gương mẫu, chúng sanh nào tin làm theo, sẽ được công đức và phước đức vô lượng. Ở trong sanh tử mà vô ngại vì đã

rõ biết tướng sanh diệt của tất cả pháp hữu vi là giả dối. Vào sanh tử còn là để cùng với chúng sanh đồng chứng cứu cánh rốt ráo. Như thế, bố thí cúng dường, vào sanh tử chính là ở nguyện có đủ tín, giải, hành, chứng vậy.

LY TỨ TƯỚNG

KINH VĂN: **Đối với việc vinh nhục, lòng không lo không mừng; không khinh người chưa học, kính người học như Phật; người bị phiền não làm cho phát niệm chánh, cái vui xa lìa không cho là quý, không đắm việc vui của mình mà mừng việc vui của người; ở trong thiền định tưởng như địa ngục, ở trong sanh tử như vườn nhà.**

Bi, trí, nguyện là hành trang vào sanh tử, trực diện với pháp hữu vi mà không ngăn ngại vì vốn dĩ chẳng có gì có thể khủng bố, gây sợ hãi cho hành giả bồ tát đạo. Vì sao? Vì người này đã thực chứng bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh và thọ giả đều không. Đoạn kinh văn trên tuy ngắn nhưng nghĩa lý rộng và sâu, chúng ta cần tinh ý nhận ra.

Vinh nhục đại biểu cho bát phong, tức tám thứ gió lay động lòng người là: lợi suy (ích lợi và hao tổn), hủy dự (hủy báng và ngợi khen), xưng cơ (tán dương và chê bai), và khổ lạc (phiền não và vui mừng). Ngã đã không thì lấy ai có vinh nhục, nên nói: **lòng không lo không mừng**. Ta chẳng có, người cũng không. Người chưa biết gì về đạo pháp cũng ngang bằng như người thông hiểu, người hiểu biết pháp cũng đáng kính như Phật. Lòng chẳng khởi một niệm: người này thế này, người kia

thế nọ. Do đã chứng nhân không mà có thể làm được rốt ráo như Duy Ma Cật lúc trước **lấy chuỗi anh lạc chia làm hai phần, một phần đem cho người ăn xin hèn hạ nhất trong hội, còn một phần đem dâng cho Đức Nan Thắng Như Lai**. Đây là đã xa lìa ngã tướng và nhân tướng.

Phiền não hay vui vẻ là những chuyện sanh ra, hàng ngày xảy đến với chúng ta khởi từ nhiều nguyên nhân phức hợp; là tướng tập chúng duyên sanh hay chúng sanh tướng, nghĩa bao quát này đã nói qua. Nghĩa chính của chúng sanh tướng (sattvasaṃjñā) là trong pháp ngũ uẩn, do tánh biến kế mà khởi chấp có các loài chúng sanh khác biệt với mình thọ sanh ở các cảnh giới khác nhau và có đầy đủ cảm xúc phiền não và hoan lạc. Phiền não ở ta không thật không giả, nhưng với người là thực có hoàn toàn. Dù hiện ra ở ta hay người, muốn trừ phiền não, phải thực hành chánh niệm. Như tôi đã ghi ở phẩm Quán Chúng Sanh: "Chánh niệm là không khởi tà niệm, là không thấy hai tánh đối đãi mà động tâm". Khởi tâm động niệm, hành vi tạo tác cần được luôn quán sát và kiểm soát sao cho không trái lời Duy Ma Cật: **Pháp bất thiện không sanh, pháp thiện không diệt**. Tướng phiền não đã không, tướng hỷ lạc cũng thế. Người chẳng thấy có tướng chúng sanh thì cái vui ở mình như gió thoảng, cái vui của người mới đáng trọng vì người trân quý nó. Người có trí nên nghĩ như La Thập: "*Xuất gia lìa dục và thiền định trí tuệ xa lìa vọng tưởng đều gọi là niềm vui xa lìa. Nhờ vào đó để cầu đạo, chứ chẳng phải là việc đáng tôn quý nhất*". Đây là đã xa lìa chúng sanh tướng.

Thiền định là phương tiện, nếu chìm đắm trong đó tức là biến nó thành tướng thọ giả. Nghĩa là nếu trụ vào tứ thiền bát định, nhất định thọ sanh vào các cõi trời sắc giới và vô sắc giới, vẫn

chưa thoát ba cõi sáu đường. Hẳn chúng ta không quên lời Duy Ma Cật nói với Xá Lợi Phất: **ở trong ba cõi mà không hiện thân ý... không khởi diệt tận định mà hiện các oai nghi, mới là ngồi yên lặng**. Chưa chắc chúng ta ngồi thiền mấy mươi năm đã gọi là tịnh. Chưa hẳn cả đời như Duy Ma Cật vào chợ búa, quán rượu, chính trường, kinh doanh mà cho là động. Tăng Triệu viết: "*Thiền định tuy vui thích, nhưng an trụ nơi đó thì đạo lớn chẳng thành. Bồ tát chẳng vui thích nên tưởng như địa ngục*".

Ở trong sanh tử như vườn nhà; câu kinh văn này là giải thích câu bên trên: **vào trong sanh tử mà không sợ sệt**; chính là do đã thông suốt tướng thọ giả vốn không. Thọ giả tướng (Jīvasamjñā) là trong ngũ uẩn, do tánh biến kế mà khởi chấp mỗi chúng sanh có một sanh mạng thật đang có và sẽ chết theo tuổi thọ; là sự sống có đủ cảm xúc và nghĩ tưởng của mỗi chúng sanh. Sự thọ lãnh đây được quy về hai phạm trù đối lập là **thiền định**, ví cho niết bàn giải thoát, và **sanh tử**, ví cho luân hồi phiền não; dù bám trụ bên nào cũng là chấp tướng mạng căn có đầy đủ cảm thọ. Ở đây, tôi không lấy nghĩa tướng thọ mạng, mà lấy nghĩa tướng cảm thọ để hiểu nghĩa kinh văn. "Tuy thọ nhận sanh tử, cảm nghiệm khổ vui không khác chúng sanh, nhưng bồ tát có bệnh không thấy có chỗ thọ. Sự thọ lãnh ấy thực là không có thọ lãnh. Vì sao? Vì thọ là không thực. Chúng ta thường lý luận về thọ và không thọ mà quên bản chất của thọ uẩn là vọng tưởng hư minh như Phật nói trong Hội Lăng Nghiêm; trông nó có vẻ rõ rõ ràng ràng nhưng là huyễn tưởng. Không thọ sanh tử là chứng không. Không thọ niết bàn là nhập giả. Nhập giả mà thọ như chúng sanh nên ông Duy Ma Cật bệnh vì chúng sanh bệnh" (trích lại một đoạn đã viết ở chương

năm). Đây là xa lìa thọ giả tướng.

Bồ tát do thực chứng tất cả tướng là phi tướng, nên ở bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh và thọ giả mà chẳng dính mắc, cũng chẳng lìa bỏ. Kinh Kim Cang viết: "*Tướng ngã tức chẳng phải là tướng, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả tức chẳng phải là tướng. Vì sao? Vì ly tất cả các tướng tức là chư Phật*". Ly nhất thiết tướng đây không phải là rời bỏ mà đích thực là vào tất cả tướng, chứng tất cả tướng là một tướng. Một tướng ấy chính là thật tướng vô tướng. Đó là nghĩa của bất tận hữu vi vậy.

CHỖ DỤNG CỦA PHÁP HỮU VI

Ở TƯỚNG DỤNG CHỨNG LÝ SỰ VÔ NGẠI

KINH VĂN: **Thấy người đến cầu pháp tưởng như thầy lành; bỏ tất cả vật sở hữu tưởng đủ nhất thiết trí; thấy người phá giới, tâm nghĩ cứu giúp; các pháp ba la mật tưởng là cha mẹ; các pháp đạo phẩm tưởng là quyến thuộc; làm việc lành không có hạn lượng; đem các việc nghiêm sức ở các cõi Tịnh độ trau giồi cõi Phật của mình.**

Trên nói ly bốn tướng, ngay ở pháp hữu vi chứng thật tướng là thể. Kinh văn đang nói về bất tận hữu vi là tướng. Đoạn kinh này là nói đến dụng của nghĩa bất tận hữu vi. Lấy một pháp như **người đến cầu pháp**, **vật sở hữu**, **người phá giới** để biểu

trưng tính khả dụng của pháp hữu vi như là Phật sự; tức lý sự vô ngại. Lấy nhiều pháp như **các pháp ba la mật**, **các pháp đạo phẩm**, tất cả **việc lành**, **các việc nghiêm sức**, là kết luận về nghĩa sâu rộng của bất tận hữu vi. Thấu hiểu chỗ dụng của pháp hữu vi thì một và nhiều chẳng khác. Sử dụng tinh chuyên một pháp là chẳng ngại tất cả pháp. Vì chẳng ngại tất cả pháp nên bất kỳ một pháp nào cũng có chỗ dùng được.

Đoạn kinh văn này cũng là diễn giảng cho nghĩa **vào trong sanh tử** lúc đối người tiếp vật xem đó là mọi phương tiện làm mọi Phật sự để làm tròn nghĩa bất tận hữu vi. **Thấy người đến cầu pháp tưởng như thầy lành**; là lúc đối người. Giao tiếp với người, do chẳng thấy có nhân tướng, nên người người không phải tướng chuyển sanh do nghiệp mà là chư Phật, bồ tát hóa sanh. Nhân tướng là tướng phi tướng. "Sự hiện diện của tướng phi tướng nếu không phải do cái gì đó diệt ở kia rồi sanh ở đây, cũng không phải do tự nhiên có, thì phải là sự biến hiện. Cái gì biến hiện? Chính là tánh thể, là chân tâm bản tánh. **Phật hóa sanh** là tánh thể hóa hiện thành tướng dụng, tuyệt đối không hai" (trích lại một đoạn ở chương bảy). Còn thấy người này thế này, người kia thế kia, là còn do tánh y tha mà khởi chấp trước. Thấy được người người đều là Phật, bồ tát thì chẳng những chỉ người tìm ta hỏi pháp, mà tất cả mọi người đến với ta hiện tướng cư xử như thế nào, đều là **thầy lành** cả.

Bỏ tất cả vật sở hữu; là khi tiếp vật, nói cụ thể hơn là khi thọ nhận những chuyện hàng ngày xảy ra với ta. **Bỏ tất cả vật sở hữu** chính là khi tiếp vật, phải buông bỏ mọi kiến giải sai lầm, mọi suy nghĩ và cảm tưởng lệch lạc của chính mình. Phải hiểu rằng tất cả các thứ đó của ta đều là do tánh biến kế mà khởi phân biệt. Làm được vậy là cái thấy biết suy tưởng trước kia

nay được đầy đủ là chánh tri chánh kiến; đó là nghĩa của **tưởng đủ nhất thiết trí**.

Cũng do đã ly tứ tướng, nên thấy ta cùng chúng sanh vạn vật đều cùng một thể, chính là nhất niệm tự tánh của chính mình. Từ đây mà nói chúng sanh bệnh nên Duy Ma Cật bệnh. Phải chân thật thấy không còn tự tha, mới hiểu được chúng sanh chính là lý lẽ cho sự hiện hữu của ta. Chỗ này là tánh đức từ bi lưu xuất từ trí tuệ bồ tát, không thể dùng lời nói biện giải được. Thể pháp thân ví như thân thể hiện giờ của chúng ta; nếu có một chỗ đau, thì toàn thân đều nhức nhối. Chỗ đau chẳng rời thân, nên phải chữa trị chỗ đau. Cũng vậy, chúng sanh chẳng rời pháp thân, nên **thấy người phá giới, tâm nghĩ cứu giúp**. Đây giống lý lẽ nhất niệm động, tất cả hư không pháp giới đều động, một niệm thanh tịnh, toàn pháp giới thanh tịnh, như ở phẩm đầu tiên Phật dạy: **tùy kỳ tâm tịnh tắc Phật độ tịnh**. Chỗ này là cảnh giới lý sự vô ngại của Hoa Nghiêm. Nghĩa này rất sâu, do thấu suốt ta và chúng sanh vạn vật đồng một lý thể nên tất cả pháp là Phật pháp, tất cả sự là Phật sự.

Do đó, kinh văn tiếp theo chỉ toàn nói về sự: **các pháp ba la mật tưởng là cha mẹ; các pháp đạo phẩm tưởng là quyến thuộc; làm việc lành không có hạn lượng; đem các việc nghiêm sức ở các cõi Tịnh độ trau giồi cõi Phật của mình**. Sự là nói việc làm để tăng trưởng trí tuệ cho mình và chúng sanh. Việc làm đó giống như sự trưởng thành của một người là do cha mẹ nuôi dưỡng, ví cho **các pháp ba la mật**, do họ hàng thân thuộc giúp đỡ, ví cho **các pháp đạo phẩm**. Sự thì không hề ngừng dứt, ví cho **việc lành không có hạn lượng**. Sự là nghĩa lấy chỗ tha thọ dụng của báo thân, hóa thân chư Phật, bồ tát và các cõi Phật thanh tịnh làm chỗ tự thọ dụng, nói rõ hơn

là gương mẫu học tập và thanh tịnh cho chính bản thân mình.

HÀNH THẬP ĐỘ CHỨNG SỰ VÔ NGẠI

KINH VĂN: **Thực hành bố thí vô hạn, đầy đủ tướng tốt; trừ tất cả điều xấu, trong sạch thân khẩu ý; nhiều số kiếp sanh tử mà lòng vẫn mạnh mẽ; nghe các đức của Phật quyết chí không mỏi; dùng gươm trí tuệ phá giặc phiền não; ra khỏi ấm, giới, nhập; gánh vác chúng sanh để được hoàn toàn giải thoát; dùng sức đại tinh tấn phá dẹp quân ma; thường cầu vô niệm, thật tướng trí tuệ; thực hành ít muốn, biết đủ mà chẳng bỏ việc đời, không sái oai nghi mà thuận theo thế tục, khởi tuệ thần thông dắt dẫn chúng sanh.**

Đây là cảnh giới sự vô ngại của Hoa Nghiêm, tức nói về các việc làm rốt ráo của hành giả bồ tát đạo. Chính là thập ba la mật tương xứng với mười địa bồ tát.

Thực hành bố thí vô hạn, đầy đủ tướng tốt; là Bố thí ba la mật, ứng với Hoan hỷ sơ địa. Cho đi tất cả tài vật, thân mạng. Chỉ dạy hết mọi hiểu biết về pháp Phật. Khích lệ, an ủi, nói lời an tâm làm cho chúng sanh không còn phiền muộn, sợ hãi. Buông bỏ triệt để vọng tưởng, phân biệt, chấp trước; đó là nhân bố thí vô ngại, **vô hạn**. Quả thù thắng vô lượng là đắc báo thân Phật **đầy đủ tướng tốt**.

Trừ tất cả điều xấu, trong sạch thân khẩu ý; là Trì giới ba la mật, ứng với Ly cấu nhị địa. Xa lìa pháp ác là nhân, giới đức và giới hạnh viên mãn là quả. Kinh Bồ Tát Địa Trì ghi: "*Ba mươi hai tướng không có nhân khác nhau, đều là trì giới. Nếu*

chẳng trì giới, chẳng thể được thân người hạ tiện, huống gì có tướng đại nhân".

Nhiều số kiếp sanh tử mà lòng vẫn mạnh mẽ; là Nhẫn nhục ba la mật, ứng với Phát quang tam địa. Bản La Thập dịch ngắn gọn như trên. Bản Huyền Trang ghi: *Thân tâm được cứng rắn chịu đựng do xa lìa tất cả phiền não sân hận; tu hành mau được cứu cánh do trải qua vô số kiếp sanh tử*; theo đây thì nghĩa nhẫn trong sanh tử rõ hơn; vì có nhẫn nên mới qua **nhiều số kiếp**, nếu chẳng nhẫn thì đã sớm lìa pháp hữu vi mà trụ vô vi. Nhẫn mà không có gì để chịu đựng nên dù vô lượng kiếp cũng như một sát na. Nghĩa sự vô ngại rất rõ ở đây.

Nghe các đức của Phật quyết chí không mỏi; là Tinh tấn ba la mật, ứng với Diệm huệ tứ địa. Do học tập các công đức của Phật, mãnh liệt tinh tấn nên trí tuệ rực lửa thiêu hủy nhị chướng phiền não và sở tri, phát hơi ấm từ bi.

Dùng gươm trí tuệ phá giặc phiền não, ra khỏi ấm, giới, nhập; là gom chung Thiền định và Bát nhã ba la mật, gồm chung lại là có ý chỉ định huệ sánh đôi. **Phá giặc phiền não** do huệ, **ra khỏi ấm, giới, nhập** nhờ định. Gom chung định huệ còn có ý làm hiển lộ tác dụng giải thoát. Chúng sanh rơi vào sanh tử là do mê hoặc. Đoạn dứt phiền não là trừ nhân của mê hoặc. Xa lìa ấm giới nhập là trừ quả của hoặc. Đây là giai đoạn tương ưng với Nan thắng ngũ địa, nhập pháp môn bất nhị và Hiện tiền lục địa, chứng từng phần pháp thân, đắc trí tuệ chân như hiện tiền.

Trên là pháp lục độ ta thường nghe, thứ tự tiếp theo là: Phương tiện, Nguyện, Lực, và Trí ba la mật. Về Phương tiện ba la mật, vì mức độ quan trọng liên hệ nghĩa bất tận hữu vi đang nói đến, nên kinh văn xếp nó sau cùng, như ta sẽ thấy. Kinh văn đến đây

viết: **Gánh vác chúng sanh để được hoàn toàn giải thoát**; là Nguyện ba la mật, mà sự thành tựu đã được Duy Ma Cật biểu diễn cho ta xem qua hình ảnh gom hết thính chúng và các tòa sư tử về lại vườn Am La gặp Phật. Do nguyện thật rộng lớn là độ tận tất cả chúng sanh nên gọi là ba la mật; ứng với Bất động bát địa.

Kinh Phật không có cách hiểu nhất định, vì cách thuyết pháp của Phật hết sức vi diệu, nghĩa lý thoát ngoài văn cú. Ví dụ như ở trên, nếu ta kết hợp cụm từ **xuất ấm giới nhập** với câu văn kinh trước là **dĩ trí huệ kiếm phá phiền não tặc**, thì ta có thể hiểu như đã viết là định huệ sánh đôi; nhưng nếu kết nối với câu văn sau là **hà phụ chúng sanh** (gánh vác chúng sanh) thì có thể giải thích khác là do thấu hiểu tướng ấm giới nhập của chúng sanh là huyễn tướng nên việc độ tận chúng sanh chẳng thực là gánh nặng. Hiểu chỗ này, ta sẽ không còn nhận mình là hiểu đúng, kẻ khác hiểu sai. Sự kết hợp các cụm từ có sai khác dẫn đến giải thích khác nhau ở đoạn kinh văn này và đoạn bên dưới; Tuệ Sỹ cũng có cùng nhận xét: "*Đoạn trên và đoạn tiếp theo, có nhiều chỗ mà La Thập và Huyền Trang phân tích khác nhau về quan hệ giữa các cụm từ trong nguyên bản Phạn, nên có nhiều điểm mâu thuẫn nghĩa giữa hai bản dịch*" (Duy Ma Cật Sở Thuyết). Ở đây, tôi không đặt vấn đề về nghĩa, vì Phật thuyết một âm, chúng sanh do *ứng sở tri lượng* mà hiểu khác nhau. Vấn đề nêu ra đây là văn kinh diễn đạt qua các cụm từ nối kết chặt chẽ, khó tách rời, liên tục trôi chảy, không một khe hở, phản ánh tinh thần văn nói của lời thuyết pháp; nghĩa là bộ kinh ta đang xem nhất định là lời nói ra được ghi chép lại, chứ không phải là suy nghĩ được viết ra. Từ đây có thể biết kinh này không phải ngụy tạo về sau.

Dùng sức đại tinh tấn phá dẹp quân ma; là Lực ba la mật, là sức mạnh do công đức huân tu có khả năng hàng phục bốn ma là ngũ ấm ma, phiền não ma, thiên ma và tử ma; tương ưng với Thiện huệ cửu địa. Bồ tát nhờ sức mạnh này mà được thập lực, tứ vô sở úy, khai mở trí tuệ Như lai, được biện tài vô ngại.

Thường cầu vô niệm, thật tướng trí tuệ; đây là Trí ba la mật, ứng với Pháp vân thập địa. Bồ tát thập địa biết tất cả pháp, không lấy không bỏ, dùng trí thiện xảo diễn nói các pháp nghĩa, thấy tất cả tướng chẳng phải là tướng nên chính là tướng; đây là vào môn nhất tướng vô tướng. Phá được tướng không này, bồ tát vào ngôi đẳng giác.**Thường cầu vô niệm** chẳng phải là cầu cái tướng không có niệm, mà là không khởi tâm động niệm, tức lìa vọng tưởng. Lìa vọng tưởng thì thật tướng giác ngộ hiển lộ. Chỗ này Thánh Đức Thái Tử nói có hai cách giải thích: một là, bồ tát đã nhập Bất động bát địa, nên tâm chẳng còn khởi niệm; hai là, tâm đã vượt khỏi phạm vi thức nên ở hành vi chẳng có niệm; cũng cùng một ý là lìa vọng tưởng.

Thực hành ít muốn, biết đủ mà chẳng bỏ việc đời, không sái oai nghi mà thuận theo thế tục, khởi tuệ thần thông dắt dẫn chúng sanh; đây là Phương tiện ba la mật, ứng với Viễn hành thất địa. Vì ở đây đang nói về pháp môn Tận, Vô tận giải thoát, nên nghĩa phương tiện Phật sự cần chú trọng, vì vậy, Phật đặt nó ở vị trí cuối của thập ba la mật. **Ít muốn biết đủ** là tri túc, là nghĩa của cõi trời Đâu Suất tức trú xứ của bồ tát nhất sanh bổ xứ; điều này là nói đến quả vị rốt ráo thành Phật. Muốn thành Phật, trước phải **chẳng bỏ việc đời, không sái oai nghi mà thuận theo thế tục**; đây là nghĩa vào sanh tử, trực diện pháp hữu vi. **Khởi tuệ thần thông dắt dẫn chúng sanh**; đây là trí tuệ vô ngại sử dụng tất cả pháp làm Phật sự, thành tựu

nghĩa bất tận hữu vi vậy.

TU LỤC NIỆM CHỨNG LÝ VÔ NGẠI

KINH VĂN: **Đặng niệm tổng trì đã nghe không quên; khéo biết căn cơ, dứt lòng nghi của chúng sanh, dùng nhạo thuyết biện tài diễn nói pháp vô ngại; thanh tịnh mười nghiệp lành hưởng thọ phước trời người, tu bốn món vô lượng, mở đường Phạm thiên, khuyên thỉnh nói pháp; tùy hỷ ngợi khen điều lành, đặng tiếng tốt của Phật, thân khẩu ý trọn lành đặng oai nghi của Phật; công phu tu tập pháp lành sâu dày càng tiến nhiều lên; đem pháp Đại thừa giáo hóa thành tựu bồ tát tăng; lòng không buông lung, không mất các điều lành. Làm các pháp như thế gọi là bồ tát không tận hữu vi.**

Đoạn kinh văn này là lý vô ngại của Hoa Nghiêm thể hiện ở niệm lực của pháp môn Lục niệm: niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm Giới, niệm Thí, niệm Thiên. Niệm là tư duy như lý, là suy nghĩ khế hợp pháp tánh. Trong niệm gồm cả định huệ, vì không định thì niệm là vọng, không huệ thì niệm là tưởng; có định huệ, niệm là chân, là chánh. Hơn nữa, niệm là trí tuệ dẫn đạo phương tiện, như Duy Ma Cật nói về sự cần thiết có huệ phương tiện khi bồ tát có bệnh nên điều phục tâm, ở phẩm Văn Thù đã xem qua. Theo nghĩa niệm nhiếp định huệ: niệm định là giữ gìn chánh niệm, luôn nhớ nghĩ tất cả pháp là Phật pháp; niệm huệ là trí diệu quan sát thường khởi phát tác dụng đoạn dứt nghi hoặc, nên nói và hiểu cách nào cũng thông. Do

vậy mà nói niệm là lý vô ngại. Do nghĩa trên mà Tăng Triệu nói niệm tổng trì là *niệm định trì biện*, biện tài vô ngại là *niệm trì tuệ biện*.

Đặng niệm tổng trì; nghĩa chung là niệm lực tổng nhiếp và chấp trì không gián đoạn đối với tất cả pháp Phật, nên kinh văn viết: **đã nghe không quên**. Do nghĩa này, nên khi bắt đầu nói về sức mạnh của tư duy có thể lèo lái chiếc bè phương tiện, Phật trước hết đề cập đến niệm thí, dẫn dắt ta vào lục niệm. Cần phải thấy dụng ý đó của Phật khi nói đến văn tổng trì và thuyết vô ngại. Do đó, **đặng niệm tổng trì đã nghe không quên**; là văn tổng trì hay niệm lực. **Khéo biết căn cơ, dứt lòng nghi của chúng sanh, dùng nhạo thuyết biện tài diễn nói pháp vô ngại**; là thuyết vô ngại hay pháp thí.

Trong pháp bố thí gồm tài thí, pháp thí và vô úy thí, pháp thí vượt trội hơn. Chúng ta nên hiểu sâu nghĩa hơn là trên bề mặt văn tự. Pháp thí là buông bỏ vạn pháp, chứ chẳng có nghĩa đơn thuần là giảng nói, bố thí giáo pháp. Do vậy, ở đây Phật đang nói về niệm thí. Niệm thí là tư duy về sự thí xả. Thuyết pháp cần phải rõ căn cơ chúng sanh, gọi là khế cơ. Cũng vậy, buông bỏ vạn pháp phải tùy lúc. Tùy lúc là ngay khi khởi tâm động niệm, liền khởi quán, sẽ hiệu quả tức thời. Do đó, trong Kinh Đại Bát Niết Bàn, Phật nói về niệm thí: "*Bố thí dù chẳng thể rốt ráo dứt kiết sử mà có thể trừ hiện tại phiền não*". Tâm phiền não, tâm phân biệt, chấp trước tướng trần là chúng sanh độn căn. Khởi quán bản chất của dâm nộ si, tâm lìa phân biệt chấp trước là chúng sanh lợi căn. Từ trí quán mà chắc chắn rõ biết chỗ vọng động của thức tâm vốn thực không. Tùy lúc mà khởi quán thật sâu, thật xuyên thấu là rõ biết lúc nào tâm ta đang mê muội, lúc nào tâm đang sáng suốt, dứt trừ chỗ nghi hoặc mê

mờ. Khởi hậu đắc trí dùng ba quán giả, không, trung thật dung thông, hiểu thấu và biện giải thế nào cũng thông, chẳng một chút chướng ngại. Làm được vậy gọi là niệm thí.

Niệm thiên đích thực là suy nghĩ về nhân quả tương ưng. Chúng sanh do tu tập **mười nghiệp lành** mà thọ sanh hưởng phước ở các cõi trời. Chúng ta do kiếp quá khứ tu ngũ giới nên hiện tại sanh vào cõi người. Trong cõi người lại có sai biệt về thân thế, hoàn cảnh sống là do nghiệp nhân đã tạo tội phước khác nhau. Y báo do chánh báo mà có, nên quán nhân quả là để chuyển đổi quả hiện tại tốt đẹp hơn.

Niệm thiên lấy chư thiên làm đối tượng quán. Chư thiên do tích tập nhiều công đức từ tu thập thiện, trì giới, nghe pháp được trí huệ, bố thí được phước báo, nên sanh thiên. Chư thiên làm được, ta cũng có thể làm được. Từ quán công đức chư thiên mà ta hưng khởi thiện pháp, đoạn trừ ác nghiệp, từ đây vun trồng phước đức như là phương tiện an lạc, thuận lợi cho việc tu hành. Sanh thiên là phương tiện, nên tu các công đức là nhân **thanh tịnh**. Trì giới thập thiện là nhân, thọ sanh trời Dục giới là quả. Tứ thiền bát định là nhân, thọ sanh trời Sắc và Vô sắc là quả. Tu bốn vô lượng tâm là nhân, sanh thân Phạm thiên vương là quả. Sanh làm thiên vương để giáo hóa chư thiên, vì chúng sanh thỉnh Phật nói pháp. Nhân tu và quả đắc đều không có một niệm vì mình. Niệm thiên rốt ráo là "*vì chúng sanh mà cần cầu trời đệ nhất nghĩa vì trời đệ nhất nghĩa có thể làm cho chúng sanh dứt trừ phiền não...vì chúng sanh giảng thuyết phân biệt trời đệ nhất nghĩa này. Đây gọi là đại bồ tát niệm thiên*" (Kinh Đại Bát Niết Bàn); trời đệ nhất nghĩa chính là tự tánh chân tâm vậy. Làm được vậy gọi là niệm thiên.

Lục niệm pháp môn theo thứ tự là niệm Tam bảo, niệm giới,

niệm thí, niệm thiên. Tại sao ở đây Phật lại nói về niệm thí và niệm thiên trước? Phải biết rằng Phật đang nói về nghĩa bất tận hữu vi trong pháp môn Tận, Vô tận giải thoát. Bất tận hữu vi là ở pháp hữu vi mà làm Phật sự không cùng tận. Tuy làm không tận mà chẳng có tâm hành, đó mới là thí xả triệt để. Tuy không có tâm hành, nhưng trong việc làm phải có quyền trí diệu dụng tướng trừ tướng như đã nói bên trên; nên nói cõi trời để dẫn dụ chúng sanh ra khỏi ba đường ác. Chẳng có tâm hành nhưng có phương tiện thiện xảo nên Phật nói niệm thí và niệm thiên trước.

Chỗ khéo léo của kinh văn càng rõ hơn khi ta hiểu nghĩa Phạm thiên vương **khuyên thỉnh nói pháp** là bước đệm chuyển tiếp từ niệm thiên sang niệm Phật. Phật có vô lượng nghĩa, gom lại thành mười danh hiệu chúng sanh thường niệm là Như Lai, Ứng cúng, Chánh biến tri, Minh hạnh túc, Thiện thệ, Thế gian giải, Vô thượng sĩ, Điều ngự trượng phu, Thiên nhân sư, Phật Thế Tôn. Mỗi danh hiệu lại có vô lượng vô biên nghĩa, kinh văn chỉ nêu một nghĩa chung làm dụ là pháp âm Phật, vì chúng sanh cõi này được độ thoát là do nghe pháp. Nghe pháp mà **tùy hỷ ngợi khen điều lành**, là do Phật nói một âm, chúng sanh theo chỗ hiểu biết của mình mà được giải thoát. Pháp âm Phật vô cùng tận mà thường trụ; chỗ thuyết pháp của Phật ba đời chẳng biến đổi, Phật quá khứ, hiện tại hay vị lai đều nói các đạo phẩm, các ba la mật, đều chỉ Phật tánh và khai thị Phật tri kiến như nhau. Pháp âm Phật rộng lớn bao nhiêu, tầm hiểu của tự tâm chúng sanh càng vươn đến bấy nhiêu; đây chính là nói khả năng lãnh hội của chúng sanh do tác dụng không thể nghĩ bàn của pháp âm Phật, nên gọi là **đắc Phật âm thanh**. Do đó, niệm Phật là thường nhớ nghĩ, suy ngẫm về diệu âm Phật, nhờ đây mà đạt diệu lý vô ngại.

Niệm Phật còn là tâm thường nghĩ tất cả tướng đều là tướng Phật, tất cả chúng sanh là thân Phật. Do vậy mà **thân khẩu ý trọn lành**, không tổn hại chúng sanh mà còn sanh tâm khiêm cung hòa kính. Do điều phục được thân tâm mà mọi hành vi, lời nói, ý nghĩ đều như pháp; ví dụ như ở đoạn kinh văn thính chúng về lại vườn Am La bái thỉnh Phật và được Phật chào hỏi đáp lại. Thân khẩu ý tương ưng pháp tánh. Ba nghiệp thanh tịnh, toàn thiện nên **đặng oai nghi của Phật** không khác.

Công phu tu tập pháp lành sâu dày càng tiến nhiều lên; đây là tâm thường niệm Pháp biểu hiện thành tướng thực hành công phu do thấu suốt pháp chẳng phải tướng, chẳng phải phi tướng mà cũng là tướng. Niệm Pháp là tư duy về lý sâu nhiệm của tất cả pháp. Pháp chẳng hư chẳng thật, dứt tất cả thật, mà cũng là thật. Pháp chẳng phải hữu, dứt tất cả hữu, mà cũng là hữu. Pháp chẳng sanh chẳng diệt, dứt mọi sanh diệt, mà cũng là diệt. Pháp không là nhân, dứt tất cả nhân, mà cũng là quả. Pháp thường trụ, chẳng động, mà cũng chẳng thường chẳng đoạn. Quán pháp được vậy, có thể chứng quả ngay hiện tại.

Quán pháp được như thế, nên gọi là **pháp đại thừa**; nghĩa đại là rộng lớn, bao trùm, chẳng phải là lớn đối với nhỏ. Từ trí quán mà thực hành, gọi là công phu tự lợi và lợi tha nên gọi là **giáo hóa thành tựu bồ tát tăng**. Đây chính là niệm Tăng. Tăng không chỉ là người xuất gia vào chùa tu hành, mà là tất cả ai đang trên đường tu tập ra khỏi phiền não và tam giới. Tăng là người đúng như pháp tu hành. Tăng là người thực hành tâm bình đẳng không hai, thật sự thanh tịnh, không loạn trược.

Lòng không buông lung, không mất các điều lành; đây là niệm Giới. "*Bồ tát suy nghĩ có giới, chẳng phá, chẳng lậu, chẳng hoại, chẳng tạp, dù không hình sắc mà nên hộ trì, dù*

không xúc đối, nhưng khéo tu phương tiện có thể đặng đầy đủ không có lỗi lầm...Nếu trụ nơi giới này đặng vô thượng bồ đề, thời tôi cũng có phần; đây là chỗ mong muốn của tôi. Vì nếu đặng vô thượng bồ đề, tôi sẽ vì chúng sanh giảng thuyết diệu pháp để cứu hộ. Đây là đại bồ tát niệm Giới" (Kinh Đại Bát Niết Bàn).

Chỉ riêng ở nghĩa bất tận hữu vi mà chúng ta đã thấy đủ bốn pháp giới vô ngại nên có thể nói kinh này đáng thực là tiểu bản của Hoa Nghiêm vậy. Kinh Duy Ma Cật chủ về sự, không một chương phẩm nào mà không nói việc thực hành. Đây là chỗ đặc sắc của kinh. Ta thấy Phật kết luận nghĩa bất tận hữu vi: **Làm các pháp như thế gọi là bồ tát không tận hữu vi**.

BẤT TRỤ VÔ VI

SÁU PHÁP VÔ VI

Tướng tông gom tất cả pháp thế gian và xuất thế gian gồm 100 pháp chia ra năm vị. Bốn vị trước là Tâm pháp, Tâm sở hữu pháp, Sắc pháp, và Tâm bất tương ưng hành pháp, cộng lại có 94 pháp hữu vi. Vị thứ năm có 6 pháp vô vi: Hư không vô vi, Trạch diệt vô vi, Phi trạch diệt vô vi, Bất động diệt vô vi, Thọ tưởng diệt vô vi, và Chân như vô vi. Pháp vô vi không do nhân duyên mà có, nên không sanh không diệt. Pháp vô vi không phải là tướng đối đãi với pháp hữu vi. Vô vi và hữu vi không

phải một (bất nhất) không khác (bất dị) như Long Thọ nói về trung đạo bát bất (bất sanh bất diệt, bất thường bất đoạn, bất nhất bất dị, bất lai bất khứ). Ngoài pháp hữu vi, không riêng có pháp vô vi; do đạo lý này nên Phật nói: bất tận hữu vi, bất trụ vô vi. Không thể tách rời để riêng biệt có, nên pháp vô vi hiển thị ở bốn vị trước của bách pháp, nên còn gọi là tứ sở hiển hiện. Trong sáu pháp vô vi, chỉ có Chân như vô vi là chân thật, còn năm vị trước chỉ là tương tự vô vi.

Hư không vô vi (Akasha) không phải là không gian. Không gian là khái niệm trừu tượng được liệt vào Tâm bất tương ưng hành pháp. Không gian còn là một tướng đối đãi với vật thể. Hư không là tánh rỗng không của các pháp. Hư không phi sắc, chẳng có chất ngại của sắc pháp, nên lìa mọi chướng ngại. Hư không phi tâm, vì tâm không thể duyên tới, nên hư không chẳng phải do tạo tác mà có sanh diệt. Nói hư không vô vi là nói thể trống rỗng, thể vô ngại của các pháp; qua đó hiển lộ chân lý không một vật.

Trạch là chọn lựa, diệt là đoạn dứt. Do trí Bát Nhã chọn lựa và dứt hết phiền não, hiển bày pháp vô sanh nên gọi là Trạch diệt vô vi (Pratisamkhyanirodha). Đây là nói dụng của trí Bát Nhã, do dụng mà đoạn trừ nhị chướng là phiền não chướng và sở tri chướng. Dụng đó là năng lực trí huệ giản trạch và phân biệt các pháp hữu vi mà đạt đến diệt đế là thể tịch diệt, nên gọi là vô vi.

Phi trạch diệt vô vi (Apratisamkhyanirodha) là nói thể tánh thanh tịnh như như của các pháp. Các pháp vốn thanh tịnh trong sạch, chẳng cần phải làm gì mới trở nên tịnh sạch, nên nói pháp giới là nhất chân, không tạp loạn, không uế trược. Các pháp ở chánh vị như như, thiếu duyên không sanh, hết duyên thì diệt mà không thực diệt, nên "*tướng thế gian thường trụ*" như Kinh

Pháp Hoa nói. Ở tướng hữu vi do duyên khởi mà thể tánh thanh tịnh như như tự hiển bày nên gọi là Phi trạch diệt vô vi.

Bất động diệt vô vi (Aninjya) do thánh nhân chứng tứ thiền, hỷ lạc không động tâm; từ đây năng hiển chân lý nên có tên. Tứ thiền xa lìa tám họa là: tầm, tứ, khổ, lạc, ưu, hỷ, niệm hơi thở vào (nhập tức), niệm hơi thở ra (xuất tức), và xả luôn niệm thanh tịnh nên gọi là bất động. Tầm là tâm hướng về pháp. Tứ là tâm luôn suy xét, nghĩ tưởng về pháp. Tầm tứ chỉ xuất hiện khi có sự phân ly tâm chủ thể và pháp đối tượng. Sơ thiền động vì tầm tứ như lửa dữ nên cảm hỏa tai. Nhị thiền động vì hỷ thọ và lạc thọ khinh an như nước mát nên cảm thủy tai. Tam thiền động vì niệm hơi thở nên cảm phong tai. Tứ thiền xa lìa tám họa ở trên nên tam tai chẳng thể đến. "*Pháp vô vi xa lìa tất cả nói năng, một vị bình đẳng, vốn không khác nhau, chỉ tùy theo khả năng mà hiển lộ như căn cơ có nhanh chậm, ngộ có cạn sâu; nên phương tiện nói có khác nhau. Giờ thì tùy theo hành giả vào thiền thứ tư bất động định thì pháp vô vi được hiển lộ, tạm gọi là Bất động diệt vô vi*" (Luận Đại Thừa Trăm Pháp Minh Môn- nguyên tác: cư sĩ Giản Kim Võ; Việt dịch: Lê Hồng Sơn, 2013).

Thọ tưởng diệt vô vi (Samjnavedayitanirodha) là do thánh nhân chứng Diệt tận định, thọ tưởng không còn hiện hành mà pháp vô vi hiển bày. Đoạn dứt gốc rễ của sanh tử là tâm ái dục của nam nữ say đắm nhau; là diệt thọ. Trừ tuyệt dục niệm gá thai của thân trung ấm là diệt tưởng. Diệt thọ tưởng là vượt qua thọ ấm và tưởng ấm. Sự đoạn dứt này vì còn có chỗ đoạn dứt nên là nhân hữu vi vô lậu, vì thế quả không thực là vô vi. Hơn nữa chỗ này chưa phải là dứt tuyệt hành ấm và thức ấm, nên chỉ có thể là tương tự vô vi. "*Tu đến cảnh giới này có thể sanh*

lên cõi trời vô sắc giới, cũng chính là ngũ bất hoàn thiên, nơi trụ của ba quả thánh nhân"(Luận Đại Thừa Trăm Pháp Minh Môn Lược Giảng- Hòa Thượng Tuyên Hóa).

Chân như vô vi (Tathata) là pháp tánh chân thật, tướng thì luôn thường như vậy, không biến đổi. Năm loại vô vi trước đều dựa vào đây mà giả lập tương tự. Tất cả phần vị thế gian và xuất thế gian, tất cả nhân quả phàm thánh đều từ Như hiện ra; là chân như bất biến tùy duyên. Ở thánh không tăng, ở phàm không giảm, trong sanh tử mà chẳng phải là nhiễm, chứng niết bàn mà chẳng phải là trở thành tịch tịnh; là chân như tùy duyên bất biến. Chân như là tánh không thực không hư của các pháp. Các pháp lìa tánh này thì không hiện tướng. Tánh này lìa các pháp thì các pháp không có thuộc tánh riêng của mình. Cho nên chân như và vạn pháp không một không khác; từ đây mà chẳng thể trụ vô vi. Vì không là một nên chân như là bản thể thường còn. Vì không khác nên chân như chỉ hiển hiện khi bất tận hữu vi. Sự hiển hiện trọn vẹn là do lìa hai tánh y tha và biến kế, hiển bày viên thành thật tánh. Còn biết nó là chân như, tức chẳng thật là chân như; đây là nghĩa của bất trụ vô vi vậy.

BẤT TRỤ VÔ VI

KINH VĂN: **Sao gọi là không trụ vô vi? Nghĩa là tu học môn Không, không lấy không làm chỗ chứng; tu học môn vô tướng, vô tác, không lấy môn vô tướng, vô tác làm chỗ chứng; tu học pháp vô sanh, không lấy pháp vô sanh làm chỗ chứng; quán vô thường mà không nhàm việc lành;**

quán thế gian là khổ mà không ghét sanh tử; quán vô ngã mà dạy dỗ người không nhàm mỏi.

Đoạn kinh văn này có hai phần lý sự dung thông nhau. Lý là tam giải thoát môn. Sự là tam pháp ấn. Xét kỹ lý sự để giải thích **sao gọi là không trụ vô vi**.

Nhị thừa **tu học môn không**, chứng ngã không. Đại thừa tu pháp không, chẳng thấy có một pháp. Bồ tát ở trung đạo, ngay cả pháp không cũng không; nếu trụ vào hư không vô vi, tức bị trói buộc. Nghĩa **không lấy không làm chỗ chứng** tức là bất trụ vô vi.

Do chẳng có một pháp, pháp không cũng không, nên gọi là tu học môn không. Trong nghĩa không rốt ráo chẳng có một tướng, gọi là **tu học môn vô tướng**. Nhị thừa tu vô tướng, diệt ngã tướng. Đại thừa tu vô tướng, đoạn cả bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả. Bồ tát nhất thừa thấy tất cả tướng tức phi tướng, phi tướng là tất cả tướng. Pháp thân đại sĩ thấy tất cả tướng là tướng hóa sanh của chân tâm tự tánh. Lý thì lìa bốn tướng, nhưng nếu ở sự trụ vào Phi trạch diệt vô vi, chấp trước chánh vị như như của các pháp thì chưa thấu rõ nghĩa tự tánh thông qua duyên khởi mà tự hiển bày, và cũng là chưa đến chỗ tất cả tướng là tướng Phật.

Tu học môn vô tác cũng có mức sâu cạn khác nhau. Bản La Thập ghi: *tu học vô khởi*. Bản Huyền Trang ghi là *vô nguyện* và *vô tác*. *Khởi* bao gồm nghĩa của *nguyện* và *tác*; cả ba đều chủ ý nói về hành vi. Bản Việt dịch của Hòa Thượng Huệ Hưng ghi là **tu học pháp vô sanh**, nghĩa lý có phần nới rộng thành lý duyên khởi tức không của các pháp, vô tình chuyển nghĩa không của hành vi thành nghĩa không của các pháp. Không có tâm tạo tác hay muốn làm nên gọi là vô khởi vô tác. Thiên thừa

tu vô tác diệt trừ hỷ lạc và xả tịnh niệm, an trú ở Bất động diệt vô vi, chỉ trừ được sắc ấm. Nhị thừa tu vô tác, đoạn dứt việc tạo nghiệp sanh tử, ngừng ở diệt đế, diệt được thọ ấm và tưởng ấm, an trú ở Diệt thọ tưởng định. Tuy thánh nhân Nhị thừa ở cõi ngũ bất hoàn thiên của Vô sắc giới nhưng vẫn còn hành ấm và thức ấm và chưa vượt khỏi tam giới. Nếu lợi căn thì ngay ở diệt thọ tưởng định mà chứng diệt tận định, đoạn dứt hành ấm, xả thức ấm phần thô, chứng A La Hán; nếu độn căn thì phải thông qua tứ không thiên mới xuất ly tam giới, chứng A La Hán trụ ở niết bàn thiên không, tức vẫn còn trong phạm vi của hư không vô vi. Đại thừa tu vô tác, không thấy có một pháp do tạo tác mà có. Nghĩa là tướng hành vi cũng chẳng thực có, nên bồ tát ở trung đạo vào sanh tử làm tất cả việc, gọi là hành mà chẳng có tướng tạo tác. Hành là do giải, tức là theo lý mà có sự làm. Đang ở việc làm, tức là chưa chứng rốt ráo, không ngừng ở những pháp tương tự vô vi, nên gọi là không trụ vô vi. Hơn nữa, làm mọi việc nhưng thực chưa từng động tay nhấc chân, tức tuy bất trụ vô vi mà nghĩa chân như vô vi thực hoàn toàn hiển hiện.

Tóm lại, ở tam giải thoát môn mà không khởi phân biệt chấp trước, gọi là bất trụ vô vi. Do không trụ trước mà có thể làm tất cả để độ sanh, gọi là bất tận hữu vi. Bất tận hữu vi, bất trụ vô vi là hai cách nói đồng một nghĩa. Ở tam giải thoát môn mà thông suốt lý, không chấp trụ pháp vô vi tức là giải thoát. Ở tam pháp ấn mà quán chúng sanh và nhân sinh thực là vậy không khác. Chính là các pháp đúng là vô thường, khổ, vô ngã. Do ấn chứng các pháp phải đúng là như vậy, nên cần thiết khởi tu. Do tu mà ngộ chứng ba môn giải thoát là chân thực. Tức là do thị mà chứng như.

Chính trong sự trải nghiệm của vô thường mà không chối bỏ sự thực của khổ đế. Muốn đoạn dứt tất cả khổ, phải tiện dụng tất cả tướng hữu vi để phá tướng một cách triệt để. Cũng như có thể dùng các tướng đối đãi để giải trừ lẫn nhau, như tốt trừ xấu, thiện trừ ác; nên kinh văn viết: **quán vô thường mà không nhàm việc lành**. Tuy biết khổ không thực là khổ, nhưng cũng chẳng phủ nhận ta có thân nên có khổ, ta có si ái nên có khổ. Vì chẳng phủ nhận khổ đế, nên phải trải qua khổ mới chứng thực khổ chỉ là hư vọng, nên nói: **quán thế gian là khổ mà không ghét sanh tử**. Biết chúng sanh tưởng thực có khổ, tưởng thực có ngã, nên thị hiện vào sanh tử **mà dạy dỗ người không nhàm mỏi**: cũng có thân, có khổ, có ngã, cũng tu hành và chứng đắc.

QUÁ TRÌNH TU CHỨNG

KINH VĂN: **Quán tịch diệt mà không tịch diệt hẳn; quán xa lìa mà thân tâm tu các pháp lành; quán không chỗ về mà về theo pháp lành.**

THẬP TÍN KIẾN ĐẠO VỊ

Trên là Phật nói tam pháp ấn để chúng ta thể nghiệm vũ trụ nhân sinh đúng thực là vô thường, khổ, vô ngã. Từ đó mà tín

tâm phát khởi vào con đường bồ tát đạo; được tín tâm này là kiến đạo vị của bồ tát ngoại phàm hay hàng thập tín vị vậy. Phật là cứu cánh rốt ráo, tu đạo bồ tát để thành Phật được các kinh luận phân làm 52 giai vị: thập tín, thập trụ, thập hạnh, thập hồi hướng, thập địa, đẳng giác và diệu giác; trong đó, thập tín là phàm phu kiến đạo vị, thập trụ, thập hạnh và thập hồi hướng là bồ tát tu đạo tam hiền vị, thập địa là bồ tát chứng đạo thánh vị, đẳng giác là bậc nhất sanh bổ xứ và diệu giác là quả vô thượng bồ đề.

Ở thập tín vị, người tu bồ tát đạo thường điều phục vọng tâm, ngăn ngừa hiểm họa của kiến tư phiền não, khi thuần thục liền vào thập trụ bước đầu tam hiền vị của bồ tát đạo. Đây là từ trải nghiệm khổ đế mà từ kiến đạo vị vào tu đạo vị.

TAM HIỀN TU ĐẠO VỊ

Tu hành là đạo đế, là **xa lìa mà thân tâm tu các pháp lành**. Chứng đắc là diệt đế, là biểu diễn cho chúng sanh thấy có niết bàn tịch diệt **mà không tịch diệt hẳn**, vì chư Phật, bồ tát vẫn ở đây hướng dẫn chúng sanh; điều này là thực nên tin và khéo hiểu. Ở đây Phật cũng theo trình tự khổ, tập, diệt, đạo, nên nói **quán tịch diệt** trước, **quán xa lìa** sau. Chỗ này hết sức tinh tế vì nếu kết hợp quán tịch diệt, quán viễn ly và **quán không chỗ về** (quán vô sở quy), ta sẽ thấy rõ sự áp dụng của ba pháp quán giả, không và trung trong quá trình tu chứng của bồ tát.

Quán tịch diệt là trọn quá trình tu đạo của tam hiền vị, tức giai đoạn thập trụ, thập hạnh và thập hồi hướng. Ở thập trụ vị,

tuy chưa đoạn hẳn kiến tư hoặc, nhưng đã điều phục, ngăn ngừa và từng phần đoạn trừ phiền não, không còn gia tăng nghiệp lực. Thập trụ vị là giai đoạn tập trung đoạn kiến tư hoặc, đến đệ thất trụ thì chứng vị bất thoái. Công phu này có được là do trí quán từ giả nhập không, thấu suốt tất cả pháp vốn là tướng tịch diệt, thấy được chân đế, khai huệ nhãn, đắc nhất thiết trí. Tiến tu hơn, trí quán từ không nhập giả, không phủ nhận mình và chúng sanh đang hiện có, thấy lý tục đế. Trí quán khởi tác dụng quyền biến, thông đạt tất cả pháp môn tự cứu mình và cứu chúng sanh, nên gọi là **không tịch diệt hẳn**.

Quán xa lìa mà thân tâm tu các pháp lành là giai đoạn thập hạnh tập trung đoạn trần sa hoặc, vì vẫn còn thấy giả tướng của mình và của chúng sanh, bắt đầu phá từng phần vô minh, chứng từng phần pháp thân. Thập hạnh vị đắc pháp nhãn, phát huy đạo chủng trí.

Như đã nói ở trước, mỗi giai vị bồ tát phá một phẩm vô minh, 30 giai vị trước bồ tát địa phá 30 phẩm vô minh thô trọng đầu tiên là thập trụ, thập hạnh và thập hồi hướng.

Ở thập hồi hướng vị, bồ tát đã thấy rõ vô minh là chẳng thực, liễu bất khả đắc, là chỗ tận cùng thấy được các pháp vô sở hữu (không chỗ có). Bản La Thập ghi: **quán không chỗ về**. Không chỗ về là do không chỗ có được. Vô sở hữu là các pháp vốn như, tùy duyên hiện khởi; lúc khởi chẳng phải là sanh ra, tức nghĩa không từ đâu đến; lúc mất đi không phải là thực diệt, tức chẳng đi về đâu. Tuy các pháp không chỗ có, nhưng thực ra đang hiện có như là quả phiền não của quá khứ và nhân luân hồi của tương lai. Đây là trên nghĩa mê mà nói. Do đó, muốn trừ mê, cần thiết vun trồng thiện căn, tu tập thiện pháp, nên kinh văn ghi: **mà về theo pháp lành**. Chúng ta chú ý chỗ này

chỉ nói giải ngộ mà tu, chưa phải là chứng ngộ. Tăng Triệu nói: "*Các pháp khởi đầu không có chỗ đến, chung cuộc chẳng có nơi về, mà luôn trở về pháp thiện*".

Bản Huyền Trang chỗ này ghi: *Quán không có A Lại Da nhưng không vứt bỏ pháp tạng thanh bạch*. Như đã nói ở phẩm Bất Nhị Pháp Môn, đoạn Bồ Tát Phổ Thủ, nghiệp tướng A Lại Da như hư không vô biên huân tập các chủng tử thiện ác, đợi nhân duyên hiện hành cảnh giới quả báo. A Lại Da và Như Lai Tạng bất nhất bất dị do mê ngộ mà gọi tên. Thực tướng của A Lại Da là vô tướng; vô tướng là không có hai tướng đối đãi là A Lại Da và Như Lai Tạng. Quán sâu hiện tướng của ta và chúng sanh, không thể phủ nhận tướng mê của vọng tâm và tướng ngộ của chân tâm. Từ đây mà nói huân tập thiện pháp như là phương tiện đạt đến triệt ngộ. Khuy Cơ nói: "*Không có A Lại Da thì không có nghĩa năng chấp tàng; tuy không có thể năng chấp tàng, thì cũng vẫn có pháp này tàng tức pháp trong trắng cất giữ giáo đại thừa*".

Như vậy, ở tu đạo vị của thập hồi hướng, do giải ngộ không có chỗ về, không có vô minh mà sự tu tập trung lấy chúng sanh làm chỗ hồi hướng. Vì sao? Vì đối với bồ tát, một pháp còn không có, thì pháp vọng lấy gì làm căn bản tồn tại? Đây là nghĩa bất thực của trung quán. Nhưng đối với chúng sanh, tất cả đều là thực có; đây là nghĩa bất hư của trung quán, do nghĩa này mà lấy chúng sanh làm chỗ hồi hướng vậy. Trên là xét nghĩa của **quán tịch diệt**, **quán xa lìa**, và **quán không chỗ về** ở tu đạo vị của tam hiền. Dưới đây là xét nghĩa của ba chỗ quán trên ở chứng đạo vị của bồ tát.

Đoạn trừ ba hoặc không có thứ tự nhất định vì mức độ thô tế của các hoặc có khác nhau. Do đó sự chứng đắc có cạn sâu khác nhau, nhưng về lý giải ngộ thì ở các giai vị cấp bậc bồ tát lại căn bản như nhau không khác; chẳng phải chỉ ở thánh vị chứng đạo là thập địa mới ngộ được A Lại Da tâm thức vốn không, mà ở tu đạo vị thập hồi hướng cũng hiểu được lẽ này. Do điều này, trong đoạn kinh văn trên, từ **quán tịch diệt**, **quán xa lìa**, đến **quán không chỗ về**, có thể đồng thời được hiểu và giải thích cho chỗ tu của tam hiền vị và cho chỗ chứng của các địa bồ tát.

Đoạn 88 phẩm kiến hoặc và 81 phẩm tư hoặc thì ra khỏi tam giới, vượt qua thập tín, thập trụ, vào thập hạnh vị. Thập hồi hướng vị tập trung vào phục đoạn vô minh hoặc, vốn là chướng ngại của đạo trung quán. Từ đệ bát trụ của thập trụ vị đến viên mãn thập hồi hướng đã là tu hành trung đạo đến hạnh bất thoái. **Quán tịch diệt** là ở niệm sau cùng của thập hồi hướng mà phá được một phần vô minh thô trọng cuối cùng thì chứng niệm bất thoái, vào chứng đạo vị của sơ địa bồ tát. Tuy nhiên hạnh bất thối chuyển ở thập địa lại có sắp xếp khác: vị bất thối ở sơ địa, hạnh bất thối ở thất địa, niệm bất thối từ bát địa trở lên. **Quán tịch diệt** không phải là đoạn diệt tất cả để trụ vào hư không trống rỗng mà buông bỏ không chút luyến tiếc mọi vọng tưởng, phân biệt, chấp trước như thí xả tiền tài thân mạng; đây là sơ địa bồ tát.

Do không trụ vô vi, chẳng dứt bỏ, chẳng phải không đoái hoài thân mạng, nên thân tu giới ly cấu nhiễm, chứng nhị địa bồ tát,

tâm tu định, trí tuệ phát sáng, chứng vào tam địa; đây là **quán xa lìa mà thân tâm tu các pháp lành**. "*Quán đệ nhất nghĩa lìa tướng thân tâm gọi là quán xa lìa, nương vào thân tâm để tu trí hành thiện; địa thứ hai trì giới gọi là thân tu thiện, địa thứ ba tu định gọi là tâm tu thiện*" (Huệ Viễn).

Quán không chỗ về mà về theo pháp lành; câu kinh văn này rất quan trọng vì bao gồm từ địa thứ tư đến địa thứ bảy, vì pháp vô sở hữu và thật tướng của A Lại Da chỉ có thể thấu suốt được thông qua quá trình quán đệ nhất nghĩa, không phải chỉ ở một giai vị nhất định nào mà thành tựu. Bồ tát cần thiết trải qua thực hành sâu xa lục độ ở sáu địa trước để đầy đủ phương tiện ba la mật. Bát Nhã Tâm Kinh nói: "*Quán Tự Tại Bồ Tát hành thâm Bát Nhã Ba La Mật Đa thời chiếu kiến ngũ uẩn giai không*"; trước là làm thật rốt ráo, sau mới soi thấy rõ năm ấm chẳng thực, mà gốc của các ấm chính là A Lại Da. Quán vô sở hữu, thấy rõ mê là không, khổ cũng không, nhưng chẳng vì thế mà làm ngơ các tập khí phiền não đã bao đời tập nhiễm. Tự tánh vốn giải thoát, chẳng thể bị ràng buộc bởi tham sân si, nhưng vẫn thường nhẫn tự điều phục và bày chỗ điều phục cho chúng sanh. Tuy thấu suốt các pháp vốn tịch diệt, dâm nộ si là giải thoát, mà vẫn quyết liệt xả bỏ y tha và biến kế vì đây là gốc nhân làm hiện tướng muôn vàn phiền não. Tinh tấn quyết liệt là địa thứ tư.

Quán không chỗ về đó chính là thực hành thiền định xả bỏ vọng tưởng, phân biệt, chấp trước, thông suốt nhị đế, viên dung lý bất nhị là địa thứ năm. **Về theo pháp lành** là lục độ ba la mật để đắc chân như hiện tiền ngay ở niết bàn vô trụ, tức chỗ rốt ráo của Bát Nhã Ba La Mật chứng lục địa, bắt đầu bước vào cuộc viễn hành trở vào sanh tử giáo hóa chúng sanh ở địa thứ

bảy.

KINH VĂN: **Quán vô sanh mà dùng pháp sanh để gánh vác tất cả; quán vô lậu mà không đoạn các lậu; quán không chỗ làm mà dùng việc làm để giáo hóa chúng sanh; quán không vô mà không bỏ đại bi; quán chánh pháp vị mà không theo tiểu thừa; quán các pháp hư vọng, không bền chắc, không nhân, không chủ, không tướng, bổn nguyện chưa mãn mà không bỏ phước đức thiền định trí tuệ. Tu các pháp như thế gọi là bồ tát không trụ vô vi.**

Ở Viễn hành địa thứ bảy, **quán vô sanh** có nghĩa là trí chứng thật không có một pháp, rằng *bổn lai vô nhất vật*, nên thiện xảo dùng tất cả tướng hữu vi làm phương tiện Phật sự chỉ duy nhất một mục đích độ sanh. Pháp không có sanh; nếu pháp sanh tức là huyễn, nay dùng huyễn pháp độ chúng sanh huyễn nên chẳng thực là gánh vác nặng nhọc; nên nói: **dùng pháp sanh để gánh vác tất cả**.

Các pháp tướng sanh còn không có, thì đâu thể có hai tướng lậu và vô lậu. Lậu là còn rơi rớt, còn phiền não. Vô lậu là đoạn dứt phiền não. Pháp hữu vi ô nhiễm sanh phiền não, gọi là hữu lậu. Khổ đế và tập đế là hữu lậu, hữu vi. Đạo đế tiêu trừ phiền não nên là vô lậu, nhưng còn phải tu đạo nên là hữu vi. Diệt đế mới thực là vô lậu vô vi. Tuy rõ pháp vô lậu, bồ tát đã tận trừ các lậu, nhưng vẫn tùy nguyện thị hiện trong sanh tử, cũng có ngã, có phiền não, có tu, nên gọi là **không đoạn các lậu**. Bản Huyền Trang ghi: *dù quán vô lậu nhưng lại luân hồi không dứt trong sanh tử*.

Bồ tát địa thứ bảy "*vào tất cả pháp bổn lai vô sanh, vô khởi, vô tướng, vô thành, vô hoại, vô tận, vô chuyển, vô tánh*" (Kinh Hoa Nghiêm), lìa tất cả chấp trước, lìa tưởng phân biệt của tâm

ý thức, vào pháp tánh như như; đây gọi là bồ tát thành tựu Vô sanh pháp nhẫn, nhập Bất động bát địa. Tất cả tâm hành, pháp hành không hiện tiền nên gọi là **quán không chỗ làm** (quán vô sở hành); hành (行) nghĩa là tạo tác, cũng có nghĩa là biến đổi không ngừng. Do thấy không có sự động chuyển mà tâm như như bất động. Chính ở chỗ bất động mà nhìn thấu vô lượng sai biệt của các quốc độ, thế giới, chúng sanh và nghiệp quả mà biết tất cả đều là giả danh sai biệt. Từ đây không chấp trụ như như bất động, tùy tâm sở thích của chúng sanh không đồng mà thị hiện vô lượng thân khác biệt độ sanh; tức là **dùng việc làm để giáo hóa chúng sanh**. Đây là căn cứ trên nghĩa hành là biến động mà giải thích. Chư tăng và thiện tri thức xưa nay chú giải dựa trên nghĩa hành là tạo tác, nhìn chung đều như Tăng Triệu viết: "*Pháp tánh vốn không có nghiệp, đâu có gì để tu hành? Tuy biết không có tu hành mà ắt dùng các hành để giáo hóa người*".

Bồ tát bát địa đã thấu suốt không một pháp có thể có, tiếp tục khai mở Nhất thiết chủng trí, thâm nhập pháp tạng bí mật của Như Lai, tu tập thập lực, các pháp vô úy, và các pháp bất cộng mà nhập vào địa thứ chín, đắc tứ vô ngại trí và tất cả các đà la ni. **Quán không vô**, là trí chứng của bồ tát cửu địa, là chân như nhị không. Không là pháp ngã không. Vô là nhân ngã không. Tuy bồ tát liễu nghĩa vô sanh của các pháp, nhưng cũng đồng thời thực chứng hiện tướng đối đãi sai biệt của các pháp vốn như thị. "*Bồ tát trụ bậc Thiện Huệ Địa này, đúng như thật mà biết các pháp hành thiện, bất thiện, vô ký, hữu lậu, vô lậu, thế gian, xuất thế, tư nghì, bất tư nghì, định, bất định, thanh văn, độc giác, bồ tát, Như Lai địa và pháp hành hữu vi, vô vi*" (Kinh Hoa Nghiêm).

Tuy biết mình không phải là mình, chúng sanh không thực là chúng sanh, mà bồ tát dùng Phật nhãn soi chiếu hiện tướng của chúng sanh đúng thật như thị. Như vậy mà chẳng hề là như vậy, nên từ bi lưu xuất từ trí chứng; kinh văn nói: **không bỏ đại bi**. "*Bồ tát này dùng trí huệ như vậy, đúng như thật mà biết những rừng rậm của chúng sanh: tâm, phiền não, nghiệp, căn, giải, tánh, lục dục, tùy miên, thọ sanh, tập khí tương tục, và rừng rậm tam tụ sai biệt*" (Kinh Hoa Nghiêm); *rừng rậm tam tụ sai biệt* đây là vô lượng căn tánh của chúng sanh có thể quy kết thành tam thừa mà giáo hóa. Phía sau đoạn trên trong Kinh Hoa Nghiêm viết tiếp: "*Bồ tát tùy thuận trí huệ như vậy gọi là trụ bậc Thiện Huệ Địa. Đã trụ bậc này, biết rõ những hành sai biệt của chúng sanh mà giáo hóa điều phục cho được giải thoát. Chư Phật tử! Bồ tát này có thể khéo diễn thuyết pháp thanh văn thừa, pháp độc giác thừa, pháp bồ tát thừa, pháp Như Lai Địa*"; nghĩa là ở địa thứ chín, tuy hành ấm đã dứt, nhưng bồ tát tùy thuận như thị thấu suốt tất cả hành tướng của chúng sanh mà thực hành độ sanh.

Quán chánh pháp vị mà không theo tiểu thừa; theo La Thập là: "*Tức quán không sanh diệt, thủ chứng các pháp*". Theo Tăng Triệu, "*chánh pháp vị tức giai vị quán vô vi mà thủ chứng*". **Quán chánh pháp vị**, Huệ Viễn ghi: "*là kiến phần kiên cố của địa thứ mười; quán thể các pháp là không, là chánh pháp vị, chẳng chấp trước không, nên chẳng rơi vào tiểu thừa*". Câu kinh văn này, bản Huyền Trang ghi: *Dù quán vô sanh, nhưng đối với nhị thừa không rơi vào chánh vị*.

Trên nói **quán không vô** là trí quán của bồ tát cửu địa, chứng chân như nhị không. Vượt qua trí chứng nhị không, bồ tát thập địa quán đệ nhất nghĩa không, chính là **quán chánh pháp vị**.

Đây là giai đoạn xét tột cùng tánh không của hành ấm, sanh diệt đã diệt, nhưng chưa viên mãn tính tinh diệu của tịch diệt, vẫn còn trong phạm vi thức ấm. Chỗ này phải trực nhận nghĩa không cũng không, vì khi hành ấm đã dứt, còn lại chỗ tinh minh lặng lẽ dường như không lay động. Tuy không tịch nhưng vẫn chưa ra ngoài tánh biết. Phật dạy trong Kinh Lăng Nghiêm: "*Trong tính tinh minh đứng lặng, không lay động ấy, từng niệm từng niệm chịu huân tập, không thể tính toán hết được. A Nan, nên biết cái đứng lặng đó không phải thật, như nước chảy gấp, trông như đứng lặng, vì chảy gấp trông như đứng lặng, vì chảy gấp mà không thấy, chứ không phải không chảy*". Chỗ đứng lặng đó nếu không phải là hư vọng thì đâu lại chịu để hư vọng huân tập? Chỗ đứng lặng giả dối đó là tướng không của A Lại Da; niệm niệm chẳng dừng cái biết của sáu căn là duyên hợp với cái đứng lặng ấy. Hai duyên ấy chính là biên giới của thức ấm, đồng là vọng tưởng.

Nếu ở tánh giác minh của thức thể đồng với mọi loài, nhân nơi sự hay biết cùng khắp, khiến các căn viên thông, tự tại, thay dùng lẫn nhau thì phá được thức ấm. Thức ấm là gốc vô trụ của năm ấm, "*năm ấm ấy vốn trùng điệp sinh khởi; sinh, nhân thức ấm mà có, diệt từ sắc ấm mà trừ; lý thì ngộ liền, nhân cái ngộ đều tiêu; sự không phải trừ liền, theo thứ lớp mà diệt hết*".

Quá trình tu chứng *ngũ uẩn giai không* chẳng có thứ tự nhất định mà tùy theo mức độ rốt ráo sâu cạn của sự đoạn trừ. Do đó trong Kinh Lăng Nghiêm, Phật nói khi thức ấm hết, bồ tát vào bậc Càn Tuệ Địa, sau vượt lên hàng thập tín, thập trụ, thập hạnh, thập hồi hướng vào thập địa. Sự đoạn hoặc không cố định ở bất cứ giai vị nào, nên sự phân chia sắp xếp giai vị là tương đối tùy mức sâu cạn của thực chứng. Theo Kinh Đại Phẩm Bát

Nhã, Càn Tuệ Địa là địa thứ nhất trong mười địa chung cho tam thừa, do đó, **quán chánh pháp vị** ở đây có thể hiểu là quán thức ấm ở mức thô thiển, nếu vượt qua được thì vào chánh vị tu tập mười địa bồ tát.

Vào thập địa, mức độ quán chiếu sâu sắc và chứng ngộ tánh không của thức ấm càng tăng theo từng bậc giai vị cho đến Pháp vân thập địa thì **quán chánh pháp vị** là trong đệ nhất nghĩa không mà hoàn toàn triệt ngộ bản chất vọng tưởng của A Lại Da. Từ đây mà thấy cho dù thập địa cũng chẳng lìa pháp môn quán của bậc thềm trước cửa thập tín vị, tức càn huệ địa. Cho dù chỉ mới dứt ái dục, mới phát huệ khô khan là càn huệ địa, nhưng vẫn thực hành quán bản chất của thức tâm. Đây là viên tu; một pháp là tất cả pháp, một tu là tất cả tu, và ngược lại tất cả pháp, tất cả môn đều hàm nhiếp ở một.

Kinh văn viết: **Quán chánh pháp vị mà không theo tiểu thừa**; là khẳng định đây không phải là giai đoạn quán thức ấm thô thiển trước bậc Càn Tuệ Địa. Kinh Lăng Nghiêm viết: "*Nơi thức thể viên minh, cỗi gốc của sinh mạng... chỉ thấy khổ đế, đoạn tập đế, chứng diệt đế, tu đạo đế, ở nơi diệt đế đã yên rồi, lại không cầu tiến thêm nữa và quyết định như thế là đúng, thì người ấy sa vào hàng định tánh thanh văn... viên mãn tâm tinh ứng, thành cái quả thú tịch, trái xa tính viên thông, đi ngược đạo niết bàn, sinh ra giống triền không*". Lại nữa, "*nếu ở nơi tánh giác minh thanh tịnh viên dung, phát minh tính thâm diệu, liền nhận là niết bàn mà không tiến lên và quyết định như thế là đúng, thì người ấy sa vào hàng định tánh bích chi... viên thành giác tâm vắng lặng, lập ra cái quả trạm minh, trái xa tính viên thông, đi ngược đạo niết bàn, sinh ra giống giác ngộ viên minh nhưng không hóa được tính viên*". Nhị thừa đã quán

thông thức ấm như trên, tùy chỗ chứng tương đương mà an lập giai vị trong mười địa bồ tát, tiếp tục tiến tu. Nay ở bồ tát địa thứ mười, do trí quán sâu vào nơi không tịch, chứng cội gốc là vọng tưởng điên đảo, giả dối rỗng không nên tự tại biến nhập khắp hư không pháp giới như ra vào mây trên không trung, gọi là Pháp vân địa. Ở đây tâm và pháp quả thực là bất nhị. Bồ tát Pháp vân địa quán tất cả pháp chỉ có danh tướng, toàn là hư vọng, nên đối với các pháp, không lấy không bỏ, đồng thời thấy mình và chúng sanh không khác biệt mà vào môn nhất tướng khởi tất cả nghiệp phước đức, thiền định, trí huệ, không chút chướng ngại dùng tất cả pháp tướng làm Phật sự để viên mãn bổn nguyện. **Tu các pháp như thế gọi là bồ tát không trụ vô vi**.

LÌA HAI TƯỚNG QUY VỀ VÔ SỞ ĐẮC

KINH VĂN: **Lại vì đủ các phước đức mà không trụ vô vi; vì đủ cả trí tuệ mà không tận hữu vi; vì đại từ bi mà không trụ vô vi; vì mãn bổn nguyện mà không tận hữu vi; vì nhóm thuốc pháp mà không trụ vô vi; vì tùy bệnh cho thuốc mà không tận hữu vi; vì biết bệnh chúng sanh mà không trụ vô vi; vì dứt trừ bệnh chúng sanh mà không tận hữu vi. Các bồ tát chánh sĩ tu tập pháp này thời không tận hữu vi, không trụ vô vi; đó gọi là pháp môn Tận, Vô tận giải thoát, các ông cần phải học.**

Như đã nói, không tận hữu vi, không trụ vô vi, là hai cách nói của cùng một nghĩa viên mãn sự tu chứng. Viên mãn là tròn

đầy; tròn nên bao gồm hạnh tu và quả chứng, đầy nên gộp đủ phước đức và trí huệ. Bổn nguyện là từ bi, từ bi là bổn nguyện. Tu hành tăng trưởng phước đức; phước đức đã sung mãn thì thí xả cho chúng sanh, nên không an lập ở vô vi. Tánh trí tuệ là tịch mà thường chiếu; vì thường chiếu nên hữu vi chẳng tận. Từ bi là tánh đức lưu xuất tự nhiên từ trí tuệ viên mãn, lưu xuất vô tận nên thành bổn nguyện chẳng tận hữu vi, chẳng trì trệ ở vô vi.

Nói về pháp dược là ứng dụng của phước trí nhị nghiêm, và là giải thích cho từ bi và bổn nguyện. Pháp dược không đâu xa, chính là vạn pháp sẵn có. Tập hợp dược liệu, điều nghiên, bào chế dược phẩm là dụng của trí tuệ, nên không trụ vô vi. **Tùy bệnh cho thuốc** là làm công đức hồi hướng cho chúng sanh; biểu hiện cụ thể của công đức chính là việc giáo hóa chúng sanh. Biết rõ ràng chúng sanh không thực có, bệnh chúng sanh là huyễn nhưng không tịch diệt mà vẫn thị hiện vào sanh tử, là từ bi. Chúng sanh còn tự nhận mình là thực, còn thấy có khổ, có mê, bồ tát chưa mãn bổn nguyện **dứt trừ bệnh chúng sanh**, là không tận hữu vi.

Tóm lại, **bất tận hữu vi** là dùng tất cả tướng để đoạn dứt ba tướng tương tục là thế giới, chúng sanh và nghiệp quả; sử dụng phương tiện hết sức thiện xảo, rốt ráo và không chút chướng ngại, nên được giải thoát khỏi nghĩa tận của pháp hữu vi. **Bất trụ vô vi** là thâm nhập và tận dụng tất cả tướng hữu vi để xả bỏ tướng giả dối của cái thường còn, cái bất động, cái không, giải thoát khỏi nghĩa vô tận vô vi. Hữu vi, vô vi thực ra là một niệm phân biệt trong tu hành. Còn phân biệt chấp trước hai tướng hữu vi, vô vi thì con đường tu đạo chẳng được thông. Lìa hai tướng ấy chính là pháp môn Tận, Vô tận giải thoát, hay

nói rõ ràng hơn là pháp môn tổng trì nhất thiết phương tiện vậy.
KINH VĂN: **Bấy giờ các bồ tát nước Chúng Hương nghe Phật nói pháp này rồi hết sức vui mừng, đem các thứ hoa đủ màu sắc thơm tho rải khắp cả cõi tam thiên đại thiên cúng dường Phật và kinh pháp này cùng các bồ tát, rồi cúi đầu lễ dưới chân Phật ngợi khen chưa từng có, nói rằng: Phật Thích Ca Mâu Ni mới có năng lực ở cõi này mà làm được phương tiện. Nói rồi bỗng nhiên biến trở về nước Chúng Hương.**

Các bồ tát cõi Chúng Hương thâm nhập nghĩa lý nắm giữ phương hướng chung cho việc sử dụng phương tiện Phật sự nên ba nghiệp thanh tịnh. Huệ Viễn chú thích đoạn này rất hay. **Nghe Phật nói pháp này rồi hết sức vui mừng** là ý nghiệp thanh tịnh hoan hỷ. Rải hoa khắp tam thiên cúng dường tam bảo là **Phật và kinh pháp này cùng các bồ tát** và kính lễ Phật là thân nghiệp thanh tịnh trang nghiêm. **Ngợi khen chưa từng có** là ngữ nghiệp thanh tịnh tán thán.

Lời tán thán của các bồ tát cõi Chúng Hương mới thật là diệu, vì đó là kết luận súc tích và đầy đủ nhất cho chương phẩm Bồ Tát Hạnh này. **Phật Thích Ca Mâu Ni** không ai xa lạ mà là chân tâm thanh tịnh, bình đẳng và diệu giác của chính chúng ta. Phật là bản tâm vốn hằng thanh tịnh; lại thường năng biến nhập khắp pháp giới. Thích Ca là năng nhân, tức nghĩa từ bi; từ bi nên luôn bình đẳng. Mâu Ni là tịch mặc, tức nghĩa trí tuệ; thường tịch lại thường chiếu. Ngộ được tâm này tức thấy thế giới y báo này là sắc thân chính mình, tất cả pháp tướng chẳng ngoài bản tâm. Một chúng sanh bệnh là một phần thân ta bệnh mà pháp dược chữa trị chính là muôn vàn pháp tướng kia. Ở tướng y báo mà trực nhận bản tâm thì chẳng phải làm gì. Ở

tướng thế giới mà sanh mê hoặc đối với các pháp vốn do tâm biến hiện thì ý nghĩa hiện hữu của các pháp là tướng phương tiện chứng nhập vô tướng, cũng chính là phương tiện tự độ và độ tha; đây là nghĩa tâm tức Phật **có năng lực ở cõi này mà làm được phương tiện**. Tuy nói rằng tâm có hiện, có biến, có giác, có mê, nhưng lý rốt ráo là không hề có một pháp. Tất cả chỗ mê của chúng sanh, chỗ giác của chư Phật bồ tát, đều là vô sở hữu. Do đó tất cả bồ tát hạnh đều quy về vô sở đắc. Chính thế mà kinh văn kết lại: các bồ tát **nói rồi bỗng nhiên biến trở về nước Chúng Hương**, tức cõi vô tướng, không một tướng có thể được. Bản La Thập ghi: *hốt nhiên bất hiện*, nghĩa là bỗng nhiên không còn hiện, tức nghĩa tướng đang hiện vốn dĩ là không; *hoàn đáo bỉ quốc*, nghĩa là trở về cõi nước; tướng đang hiện là không thì cõi nước từ đó mà đến cũng chẳng thể có được, tức ý chỉ quy về vô sở đắc vậy.

CHƯƠNG 12

PHẨM THẤY PHẬT A SÚC

QUÁN PHÁP THÂN

LY TÂM DUYÊN TƯỚNG

LY NHẤT THIẾT TƯỚNG TỨC DANH CHƯ PHẬT

KINH VĂN: **Bấy giờ Thế Tôn hỏi ông Duy Ma Cật rằng: Ông muốn thấy Như Lai thì lấy chi quan sát?**
Ông Duy Ma Cật thưa: Như con quán thật tướng của thân, quán Phật cũng thế.

Lý do Phật hỏi thẳng Duy Ma Cật về phép quán Như Lai là vì Phật muốn Duy Ma Cật chỉ ra phương tiện diệu dụng trực nhận bản tâm, tức minh tâm kiến tánh. Kiến tánh mới khởi tu. Đây là điều Thế Tôn muốn xác nhận ở hội chúng, bao gồm tất cả mọi người từ những vị đã ở lại với Phật ở vườn Am La đến hội chúng trở về từ nhà Duy Ma Cật; bởi vì bồ tát hạnh phải từ kiến tánh mà phát khởi. Kiến tánh tức là căn bản trí hiển lộ, làm nhân phát khởi bồ tát hạnh. Đây chính là lúc quyền trí, mà Duy Ma Cật là đại diện, khởi dụng viên tu để viên chứng pháp thân nên Phật mới hỏi Duy Ma Cật: **Ông muốn thấy Như Lai thì lấy chi quan sát?** Phải thấy ở đây nhân quả tương dung, trong nhân có quả, trong quả có nhân. Căn bản trí phát khởi bồ tát hạnh, đồng thời bồ tát hạnh viên chứng trí tuệ vô tướng viên mãn, tức pháp thân. Do đó mà nói muốn thực chứng pháp thân, chẳng phải chỉ có tu hành và độ sanh là đủ, trước hết phải có trí chứng từ quán thật sâu nghĩa pháp thân.

Như Lai tức lý bản thể. "*Đại chúng không biết về lý bản thể, chẳng thể thấy Phật; cũng không hiểu nghĩa của bản thể và biểu hiện của nó. Do đó khi thấy các tướng biểu hiện, họ sẽ nghĩ thân tướng Phật thật có như họ đang hiện thấy. Vì lý do này, Duy Ma Cật giải thích, chỉ rõ ra thân Phật chẳng thể thấy*

được và không nằm trong nghĩa giác tri; ông đưa ra các phủ định phá trừ sự mê hoặc bắt rễ từ chấp trước vào hiện tướng và từ mê lầm về bản thể" (Thánh Đức Thái Tử). Lý do này có thể đúng với phần ít hội chúng căn cơ chưa vững chắc. Nhưng nếu nhìn lại, ta thấy con số người phát tâm bồ đề và chứng quả vô sanh ở phẩm Phật Hương Tích thực sự vượt trội hơn ở các phẩm trước. Đồng thời nếu nhìn tổng quát từ lúc Văn Thù thăm bệnh đến khi Duy Ma Cật đưa mọi người về lại vườn Am La, pháp hội diễn ra ở nhà ông Duy Ma Cật đã viên mãn lý sự, thính chúng đã sẵn sàng cho con đường bồ tát hạnh để thực chứng pháp thân. Toàn hội chúng ở nhà Duy Ma Cật tuy mức độ có sâu cạn, khác biệt từng phần chứng, nhưng nói chung ít nhiều đều thực chứng pháp thân, nên khi Duy Ma Cật đề nghị trở lại vườn Am La, Bồ Tát Văn Thù, đại diện cho căn bản trí, đã xác nhận **chính là lúc nên đi**. Vì thế mà câu hỏi của Phật là xứng hợp với ước muốn kiến Phật và vị thế sẵn sàng kiến Phật của hội chúng.

La Thập ghi: **Như con quán thật tướng của thân, quán Phật cũng thế**. Đây là đi từ quán thân cụ thể mà vào thật tướng. Huyền Trang ghi: "*Con quán Như Lai hoàn toàn không có chỗ thấy, nên quán như vậy*". Không có chỗ thấy, nhưng đâu đâu cũng là chỗ dụng; nên cách dịch của Huyền Trang là từ căn bản vô tướng của lý thể mà quán và nhận ra chỗ hiển dụng của thể. Trạm Nhiên nói: "*Ở phương trượng giả bệnh nằm để hưng giáo, tức là đồng Phật có ứng thân phương tiện tiếp dẫn. Ở cõi Diệu Hỷ trợ giúp Đức Vô Động, tức là đồng chư Phật có tịnh quốc. Ở cõi Ta Bà mà giúp Đức Thích Ca hoằng hóa, tức là đồng chư Phật mà thị hiện có cõi uế tùy duyên lợi ích chúng sanh. Tịnh uế song hành, viên thông vô ngại, là đồng chư Phật có được*

quyền thật".

Quán thật tướng của thân nghĩa là quán tướng rỗng không của thân này mà chứng thực tướng vô tướng không thể là đối tượng của giác quán. Từ nhân duyên sanh mà biết thân này đương thể tức không liễu bất khả đắc. Đương thể tức không, là vượt qua huyễn tướng, thấy nghĩa phi tướng. Chẳng phải ở phẩm bảy Quán Chúng Sanh, thiên nữ đã nói tất cả người nữ **hiện thân nữ mà không phải người nữ** sao? Huyễn tướng là phi hữu phi vô; phi tướng là chưa hề là tướng, nghĩa sâu hơn. "*Rõ biết được phi tướng là đã bỏ sắc. Rõ được chẳng phải phi tướng là loại bỏ cả tâm. Đó gọi là cùng một lúc bỏ cả sắc tâm. Nhân pháp đều không, sắc tâm đều bỏ, vì thế chứng Bồ đề phi không phi sắc, phi nhất phi dị. Nói pháp thân chẳng phải là sắc thân, mà sắc thân chưa từng chẳng phải là pháp thân. Pháp thân vốn chẳng thể dùng tướng để thấy, mà cũng chẳng thể dùng ly tướng để thấy. Tướng mà vô tướng, vô tướng mà tướng; đây là điều vô cùng nhiệm mầu*" (Tăng Phụng Nghi- Kinh Kim Cang Tông Thông).

Quán thân cụ thể này, được nghĩa phi tướng, nhưng không phải là không có hay tự nhiên mà có thân này. Thân này do nghiệp thức mà thành. Nếu quán sâu tới mức nhận ra nghiệp thức A Lại Da cũng chỉ là hư vọng, như phẩm trước nói **quán không vô**, tức cái không cũng không, liền giác tự tâm mà liễu ngộ sắc thân là tướng hóa sanh từ chân tâm tự tánh. Thân Phật đang thấy trước mắt kia cũng vậy, giống thân ta lưu xuất cùng từ một chân tâm tự tánh vốn đồng như hư không, ở Phật và ta không hề khác biệt; đây là thật tướng bất nhị rốt ráo. Chứng thật tướng này là thấy Phật. Do đó chẳng cần tư duy lý luận mà quán thẳng vào bản tâm, nếu giác tự tâm liền biết sự hiện diện của thân

tướng hiện tại chính là do tâm tưởng sanh. Nhận ra tướng hóa sanh tức là nghĩa pháp thân vậy. Lúc này nghiệp thân chuyển hóa thành hóa thân. Từ đây mà thấy nghiệp thân hay hóa thân cũng chẳng thật; cái chân thật thực sự là pháp thân duy nhất và đồng với chư Phật. Do đó thiên nữ ở phẩm bảy nói Phật và chúng sanh **không phải chết rồi mới sanh**; nghĩa này sâu sắc, cần phải suy nghĩ tỉ mỉ.

Quán Phật cũng thế, nghĩa là vô lượng thân viên mãn gom lại ba thân: pháp thân, báo thân, và ứng hóa thân. Tuy ba thân nhưng thực là bất nhị. Nếu chấp vào sắc thân Thích Ca là Như Lai thì là thiên kiến. Kinh Kim Cang dạy: "*Nếu lấy sắc thấy ta, lấy âm thanh cầu ta, là người hành tà đạo, chẳng thể thấy Như Lai*". Nhưng nếu chấp vào phi tướng mà không tu hành viên mãn công đức và trí tuệ thì rơi vào đoạn kiến. Do đó Phật dạy Tu Bồ Đề: "*Tu Bồ Đề! Ông chớ nghĩ rằng Như Lai chẳng lấy tướng cụ túc mà được Vô thượng chánh đẳng chánh giác*". Tuy như Huyền Trang ghi, thân Như Lai hoàn toàn không có chỗ thấy, nhưng "*không có ai biết, không ai chẳng biết, không ai thấy, không ai chẳng thấy*" (Kinh Đại Bát Niết Bàn, phẩm Kim Cang Thân); chỉ vì trí tuệ bị che lấp nên chúng sanh không biết, mắt có bệnh nên chúng sanh không thấy. Tuy thế, vì vô minh không thực, bệnh mắt là hư tưởng, nên pháp thân Phật chưa hề bị mờ mịt, lúc nào cũng hiển nhiên thường trụ. Phật, bồ tát giác ngộ viên mãn nên thân Như Lai "*không thể thấy mà cũng thấy rành rành, không nơi chỗ cũng là nơi chỗ*" (Kinh Đại Bát Niết Bàn), diệu là chỗ này.

Ở phẩm Phương Tiện, để dẫn dụ chúng sanh ra khỏi sanh tử phiền não, Duy Ma Cật bắt đầu đề cập đến pháp thân **do vô lượng công đức trí tuệ sanh**, do tứ vô lượng tâm, tứ nhiếp

pháp, các ba la mật, các phẩm trợ đạo, **do vô lượng pháp thanh tịnh như thế sanh ra thân Như Lai**. Ở phẩm Đệ Tử, Duy Ma Cật nói: **thân Như Lai chính là pháp thân, không phải thân tư dục**; ở chư Phật thì hiển lộ hoàn toàn, ở bồ tát thì chứng hiện từng phần, ở chúng sanh thì bị vô minh che lấp, ở nhị thừa là thân tịch diệt vô lậu vô vi, hoàn hảo riêng biệt khác với mọi thân tướng lậu hoặc của thế gian. Ở phẩm Quán Chúng Sanh, thiên nữ bắt đầu hé lộ nghĩa pháp thân qua tướng hóa sanh. Ở phẩm Phật Đạo, nếu rõ thân là do tâm hóa sanh thì vào Nhất thừa Phật đạo, thấy rõ vạn pháp là pháp thân hiện thân tha thọ dụng cho chúng sanh tiếp nhận. Ở phẩm Bất Nhị Pháp Môn, Bồ Tát Tịch Căn ở tự tánh Tam bảo mà chứng bất nhị, nên Phật chẳng ngoài tâm, là nói kiến tánh thành Phật. Ở phẩm Phật Hương Tích, bát cơm thơm huân kết năm phần pháp thân hương thành công đức tha thọ dụng vô tận. Ở phẩm Bồ Tát Hạnh, hội chúng quay về vườn Am La diện kiến Phật là quyền trí vào sanh tử hành bồ tát đạo lập tức chứng từng phần đến toàn phần pháp thân.

Như vậy ta thấy theo chiều dài kinh văn, nghĩa pháp thân từ khái niệm mơ hồ dần được mở rộng và sâu thẳm đến chương phẩm này thì đạt chỗ bất nhị tột cùng. Rốt ráo bất nhị là tự tha không hai, là tâm, Phật và chúng sanh đều trong nghĩa nhất như, lìa tứ cú, tuyệt bách phi mà sự xa lìa đoạn dứt đó cũng không có nghĩa nhất định. "*Được pháp quán bất nhị mới gọi là thấy Phật*" (Cát Tạng). Chính do thấy thật tánh không hai mà có những giải thích bên dưới.

KINH VĂN: **Con quán Như Lai đời trước không đến, đời sau không đi, hiện tại không ở; không quán sắc, không quán sắc như, không quán sắc tánh; không quán thọ, tưởng,**

hành, thức, không quán thức như, không quán thức tánh.

Đoạn kinh văn trên là sự phủ định triệt để phép quán Như Lai như là đối tượng của nhận thức. Quán có nghĩa là có sự phân ly thành hai: năng quán và sở quán, tức chủ thể nhận biết và sự vật được nhận biết. Có hai tức có mâu thuẫn đối lập và động chuyển. Động chuyển đây chính là chủ thể năng quán thay đổi góc nhìn khiến sự vật bị quán trở thành năng động. Nếu thấy Như Lai là thân Thích Ca hơn hai ngàn năm trăm năm trước, thì thân ấy đã diệt ở quá khứ. Nếu quán thân Đức Đạt Lai Lạt Ma ở hiện tại mà cho đó là Phật hiện thân, thì Ngài đang già dần từng sát na đến cái chết. Nếu quán thân Di Lặc triệu triệu năm sau sẽ thành Phật thì Ngài chưa đến. Do đó chẳng thể nói Phật là ai trong ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai. Vì sao? Vì thời gian là ảo tưởng về sự động chuyển. Trong cái không thực mà tìm cái thực thì không thể được.

Phật chẳng những không có trong ba thời mà cũng không thể thấy bất kỳ đâu trong mười phương thế giới. Nếu có chỗ có, tức Phật thân là pháp hữu vi sanh diệt. Nói Phật thân tức là pháp thân. Pháp thân là thân tự thọ dụng nên chúng sanh chẳng thấy. Nếu ở báo thân và hóa thân, chúng sanh tiếp nhận được thân tha thọ dụng ấy làm chỗ tự thọ dụng cho chính mình thì gọi là thấy pháp thân. "C*hỗ thấy của chúng sanh chẳng đồng; hoặc thấy trăng nửa, hoặc thấy trăng tròn, hoặc thấy trăng ẩn, nhưng thật ra mặt trăng không có thêm bớt, vẫn luôn là mặt trăng đầy đủ*" (Kinh Đại Bát Niết Bàn, phẩm Nguyệt Dụ); *trăng nửa* là pháp thân phần chứng của bồ tát, *trăng tròn* là pháp thân viên giác của Phật trong mười pháp giới, *trăng ẩn* là chúng sanh trong vô minh phiền não mà chẳng tự nhận thấy Như Lai tánh ở chính mình. Từ đây mà biết thân Phật "*chẳng*

phải thời gian, chẳng phải không thời gian"; *chẳng phải thời gian* là không có trong ba thời, *chẳng phải không thời gian* là không phải chúng sanh tự nhiên mà chứng pháp thân, phải trải qua tu tập, công phu mới thành tựu, do đó "*chẳng phải làm, chẳng phải chẳng làm*" (Kinh Đại Bát Niết Bàn).

Trên đã nói **quán thật tướng của thân** tất được nghĩa phi tướng. Được nghĩa phi tướng thì quán sắc chẳng thể thành tựu nghĩa pháp thân, nên kinh văn nói: **không quán sắc**, tức là triệt để lìa tất cả tướng vì tướng là vọng tưởng. Chẳng những lìa tướng vọng tưởng, mà ngay cả tướng biết vọng cũng phải lìa. Trong Kinh Lăng Nghiêm, Phật chỉ A Nan rõ tánh thấy không sanh diệt, nhưng đó chỉ là mặt trăng thứ hai, một thứ tương tự mà thôi. Tánh thấy, tánh tri vọng chẳng phải là tự nhiên sáng suốt soi thấu tất cả, vì nếu lấy sáng làm tự thể thì lẽ ra khi nhắm mắt, ta không thấy được tối. Do đó tánh biết lìa nghĩa tự nhiên. Tánh biết nếu không phải tự nhiên thì là nhân duyên; nhưng thực sự tánh biết cũng ra ngoài nghĩa nhân duyên, vì hễ cái gì do nhân duyên sanh thì cũng do nhân duyên diệt. Tánh thấy biết chẳng nương hai duyên sáng và tối, vì nếu nhờ sáng mà thấy thì khi không còn sáng, sẽ không thấy. Tánh biết ra ngoài nghĩa tự nhiên, cũng ra ngoài nghĩa nhân duyên nên không nằm trong thị và phi thị; chỗ này có thể tư duy thấu đáo được. Tánh thấy, tánh biết đó không rời các vật mà có tự tánh gọi là thấy biết, soi chiếu; đang khi không rời các vật mà phát ra thấy biết, gọi là khởi dụng của tâm tánh diệu minh, là trí bát nhã vô sở bất tri; nếu lầm chỗ dụng là thể, là chấp ngón tay làm mặt trăng vậy. Tâm tánh chân thực đó không rời các vật mà có sự soi chiếu, nên ra ngoài nghĩa thị, nghĩa hữu; khi soi chiếu, nó không phải là vật, không do vật sanh ra, cũng chẳng mất đi khi

vật không còn, nên ra ngoài nghĩa phi thị, nghĩa vô.

Hiểu trọn vẹn như trên, tức là liễu ngộ pháp thân, tự tánh ra ngoài nghĩa phi tướng và chẳng phải phi tướng. Pháp thân phi tướng thì không thể quán sắc mà được. Pháp thân chẳng phi tướng nên không thể quán tâm mà thành, nên kinh văn tiếp theo nói: **không quán thọ, tưởng, hành, thức**. Tóm lại, từ ngữ mấu chốt trong đoạn kinh văn trên là **bất quán**. **Bất quán sắc** là lìa tất cả tướng, vì "*phàm sở hữu tướng giai thị hư* vọng", như Kinh Kim Cang viết. **Bất quán sắc** là được tánh viên thành thật của tất cả pháp, vì trong thật tánh tuyệt nhiên sắc tức là không.

Bất quán sắc như, bất quán sắc tánh là giải thích tại sao phải **bất quán sắc**. Đây là thuận theo sự quán không thành tựu, nên mới nói không thể quán. Sắc là do y tha khởi, hiện thành như vậy, gọi là **sắc như**. Do y tha khởi nên sắc không có tự tướng; hay nói khác là, ở sắc hiện là như vậy thì chẳng thể thấy bản thể thực sự, nên nói: **bất quán sắc như**. **Không quán sắc như**, chính là lìa tánh y tha khởi, tức lìa thức chấp trước Mạt Na vậy. **Không quán sắc tánh**, là lìa tánh biến kế chấp, tức lìa ý thức phân biệt thứ sáu. Các pháp không có tự tánh chân thực riêng nó; tánh của sắc là do thức phân biệt mà có. Nếu ở sắc tánh thì chẳng thể thấy thể tánh thực sự, nên nói: **bất quán sắc tánh**.

Để làm rõ nghĩa chỗ này cần so sánh hai bản dịch của La Thập và Huyền Trang với bản Phạn văn duy nhất hiện còn lưu trữ trong điện Potala, thủ phủ Lhasa của Tây Tạng, thuộc Trung quốc; bản Phạn văn này do Giáo sư Takahashi Hisao phát hiện năm 1999, được ước định có niên đại sớm nhất cũng là sau bản dịch của Huyền Trang cả trăm năm.

Bản Phạn văn ghi: *rūpatathāsvabhāvam arūpaṃ, vedanātathāsvabhāvam avedanāṃ, tự tánh Như của sắc là phi*

sắc, tự tánh Như của thọ là phi thọ (theo chú thích trong Duy Ma Cật Sở Thuyết của Tuệ Sỹ). Bản La Thập ghi: **Bất quán sắc, bất quán sắc như, bất quán sắc tánh**. **Bất quán thọ, tưởng, hành, thức. Bất quán thức như, bất quán thức tánh**. Bản Huyền Trang ghi: *Quán tánh Như của sắc Như Lai, tánh ấy thực chẳng phải tánh như của sắc thọ; tánh ấy chẳng phải tánh như của thọ tưởng; tánh ấy chẳng phải tánh như của tưởng hành; tánh ấy chẳng phải tánh như của hành thức; tánh ấy chẳng phải thức*. Cả hai cách Hán dịch đều cùng ý nghĩa là tánh chân như của Pháp thân không phải là tánh hiện là như vậy được ngũ ấm nhận biết, tức là tự tánh chân như của sắc không phải là sắc đang là, tự tánh chân như của thọ không phải là thọ đang là v.v. Cách dịch của Huyền Trang, nếu suy nghĩ thấu đáo, sẽ hiểu tại sao. *Tánh như của sắc thọ*, là thuộc tánh hiện có của sắc tướng là do thọ mà có; ví dụ như mắt thấy hình tướng như vậy là do nhãn nhập, tướng bị thấy chẳng phải là tướng thật của vật, như nước là nhà ở của loài cá, nhưng lại là nơi không phải là nhà của loài người. *Tánh như của thọ tưởng*, là cảm thọ như hiện có là do tưởng mà thành; ví dụ như nghĩ đến me là cảm thấy chua. *Tánh như của tưởng hành*, là tưởng nghĩ như vậy là do tâm động, sinh chấp trước phân biệt. *Tánh như của hành thức*, là tâm đang động chuyển, biến đổi không ngừng là do bất giác vô minh. Vô minh lại là hư vọng, không thực đang là vô minh, nên nói *tánh ấy chẳng phải thức*. Đối với đa số người, câu kinh văn trên không phải là dễ hiểu; nên suy xét thấu đáo.

Theo trên, ở ngũ ấm, thấy tánh tướng của các pháp đang là như vậy; đó chẳng phải là bản thể chân thật như vậy; tức không phải là Chân như. Kinh văn lấy sắc làm phủ định đầu tiên. Vì sắc do

thọ, thọ do tưởng, tưởng do hành, hành do thức mà khởi, và vì tất cả đều là giả lập, nên nếu không thể quán sắc mà thấy bản thể chân như, tức Phật, thì ở thọ, tưởng, hành, thức cũng đều như vậy. Cũng giống cách nói của Tâm Kinh: *Sắc tức thị không, không tức thị sắc; thọ, tưởng, hành thức diệc phục như thị*.

Không thể quán ngũ ấm mà kiến Phật. Vì sao? Nếu quán sắc, cuối cùng chỉ đạt nghĩa không của tục đế, dễ rơi vào đoạn kiến; ví dụ núi không có gì gọi là núi, chỉ là vùng đất cao, nếu quán tất cả pháp như vậy, dễ sa vào chấp không; Phật chẳng phải là cái không đó. Nếu quán như là tánh sắc của chân đế thì không thoát khỏi thường kiến; ví dụ núi chẳng phải không có, khi có thì tướng nó cao, tánh nó vững, nếu khăng khăng chấp chặt núi phải cao vững như vậy, tức nghĩa như thị, như chẳng khác sắc, nên sanh chấp sắc thường; Phật chẳng phải là ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp. Nếu quán sắc tánh là phi hữu phi vô, rốt cuộc cũng chẳng thoát khỏi phân biệt đối đãi; ví dụ như thấy núi cao vững là so với thấp yếu mà nói; Phật chẳng phải do so sánh mà nói khi có khi không, hoặc là phi hữu phi vô. Ba đế là phương tiện không nên lầm chấp; do đó mà nói quán mà không quán; đây là nghĩa rốt ráo của **bất quán sắc, bất quán sắc như, bất quán sắc tánh**, cho đến thọ, tưởng, hành và thức cũng bất quán như vậy.

KINH VĂN: **Không phải tứ đại sinh, cũng như hư không; sáu nhập không tích tập, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, tâm đã vượt qua.**

Pháp thân không phải do tứ đại hòa hợp mà có; **cũng như hư không**, là cách nói ví dụ cho sự không ngăn ngại, chẳng nói hư không là thân Phật. Nếu pháp thân Phật do tứ đại sanh thì đồng như thân sanh tử. Do đó pháp thân Phật không phải

là tướng người, cũng chẳng phải như nhị thừa quán chiếu rồi kết giải tướng không là tướng Phật. Tánh tứ đại vốn không, nên chẳng thể thấy chân thân Phật trong đó, giống như trong hư không chẳng có một vật; ý là loại bỏ sự tìm kiếm, không phải nói thân Phật là hư không.

Pháp thân không phải là thân sanh tử nên không thể ở sáu nhập mà thấy. Vì sáu nhập là căn trần hợp nhau giả dối sanh thức là cái biết sai lầm, nên nói: **sáu nhập không tích tập**. Tuy pháp thân không phải là thân sanh tử, nhưng hóa thân tùy tâm chúng sanh mà ứng hiện, cũng là tứ đại, cũng có sáu nhập, nhưng ở tướng trần không khởi sanh thức, vì sáu căn đã viên thông nên nói: **mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, tâm đã vượt qua**. Trạm Nhiên viết: "*Lục nhập là hay chứa nhóm sáu trần mà tạo sanh tử. Không đồng sáu nhập chứa nhóm của phàm phu. Cho nên nhãn nhĩ đã qua, khác với cảnh giới sáu căn của phàm phu*". Do đó, **sáu nhập không tích tập** ngoài nghĩa duyên hợp giả dối, còn có nghĩa là không ở sáu nhập mà tạo nhân sanh tử.

Tứ đại hòa hợp mà sanh vạn vật. Nói như khoa học hiện đại là vật chất có kết cấu phân tử. Nếu tứ đại hay các yếu tố có thể kết hợp được với nhau, thì tự thân mỗi đại cũng là một tổ hợp, như các phân tử là kết hợp của các nguyên tử. Nguyên tử lại là tổ hợp các hạt cơ bản. Hạt cơ bản lại có thể phân tích thành các lượng tử cực vi. Phật gọi các hạt vô cùng nhỏ này là lân hư trần. Nếu có thể tiếp tục chia chẻ các hạt cực nhỏ này mãi cho đến không còn gì như hư không, thì hư không bao la kia cần bao nhiêu lân hư trần chia chẻ ra, tức là bao nhiêu sắc tướng phân hủy mới thành hư không kia? Lại nữa, nếu chia chẻ được thì gom gộp lại được; như vậy mới thành nghĩa duyên hợp duyên tan. Do đó có thể nói sắc tướng chia chẻ thành sắc tướng nhỏ

hơn, cũng như sắc tướng nhỏ hơn có thể hợp lại thành sắc tướng lớn hơn; điều này có thể được. Tương tự vậy, nếu sắc tướng có thể chia chẻ thành hư không, thì hư không cũng có thể hợp lại thành sắc tướng. Sắc tướng chia chẻ thành hư không còn có thể hiểu được, nhưng hư không gom lại thành sắc tướng thì không thể quan niệm được. Bạn có thể lý luận rằng nếu phá vỡ hạt nhân vật chất, ta sẽ có năng lượng. Năng lượng là cái có thể đo, nên năng lượng cũng là một dạng vật chất; vì vậy, vấn đề vật chất và năng lượng chuyển hóa sanh lẫn nhau cũng nan giải quanh co như nghịch lý con gà và quả trứng vậy. Phật dạy trong Kinh Lăng Nghiêm: "*Nếu tính của các đại là hòa hợp, thì cũng đồng như các thứ biến hóa, thủy chung thành nhau, sinh diệt nối nhau, sinh rồi diệt, diệt rồi sinh, sinh sinh diệt diệt, như vòng lửa quay tròn chưa hề dừng nghỉ. A Nan, như nước thành giá, giá thành nước*".

Điều quan trọng cần lưu ý là ở tứ đại và sáu nhập mà ta có thể đột phá được nghĩa duyên hợp, tích tập mà sanh tướng. Hiểu thấu chỗ phá trừ này là ngay ở tướng mà chẳng thấy tướng; chẳng thấy tướng tức chứng pháp thân vậy. Kinh Kim Cang viết: "*Ly nhất thiết tướng tức danh chư Phật*". Tại sao phải lìa tất cả tướng? Vì chúng đều là tướng vọng tưởng. Lìa tất cả tướng chính là không mắc míu, không duyên với tướng mà sanh tâm kiến, văn, giác, tri và tâm phiền não. Muốn thật xa lìa, trước hết cần quán thật sâu để liễu ngộ tứ đại duyên hợp và sáu nhập tích tập vốn là luống dối, không phải tính tự nhiên, không phải tính nhân duyên. Chính vì vậy mà trước đó kinh văn nói **bất quán** sắc, thọ, tưởng, hành, thức để tránh sa lầy vào hữu vô, thị phi nhị biên; đây lại nói tứ đại không sanh, sáu nhập không tích tụ, hàm ý giải thích tại sao không quán, đồng thời

không hoàn toàn bác bỏ sự quán chiếu. Điều này cho thấy Phật pháp không có pháp nhất định.

Tứ đại không có tánh hòa hợp để sanh muôn vàn sự vật hiện tượng. Tánh tứ đại là chân không, tánh chân không là tứ đại, tùy chúng sanh tâm ứng sở tri lượng mà biến khắp pháp giới. Khi hiện khi biến thì cũng hòa cũng hợp. Chính vì vậy mà có báo thân và hóa thân cùng khắp pháp giới; và pháp giới chính là pháp thân Như Lai vậy. Lục nhập là sáu căn; ở sáu căn mà chẳng thấy căn trần hòa hợp, không dính mắc huyễn tướng, cũng không đoạn dứt cái đang thấy biết, mà khởi nghi tình rằng cái tướng đang được chúng ta thấy biết kia khởi từ đâu; nhất định có lúc sẽ tỏ ngộ chân tâm diệu giác cùng khắp pháp giới chính là pháp thân của chính mình; đó cũng là lúc sáu căn viên thông hiển lộ chân tánh, cũng có căn có trần nhưng chẳng hề tích tập. Đoạn kinh văn ở đây có hơi khác so với phần trình bày của ba vị Bồ Tát Hỷ Kiến, Minh Tướng và Diệu Ý đã nói qua ở chương 9, phần tiểu mục Bất Nhị Thu Ấm Giới Nhập. Các bồ tát trên trình bày sở chứng bất nhị ở sắc tướng, tứ đại, và căn trần. Kinh văn chỗ này nói thẳng ly tâm duyên tướng tức kiến Phật.

KINH VĂN: **Không ở ba cõi đã lìa ba cấu; thuận ba môn giải thoát; có đủ ba minh, cùng ngang vô minh.**

Trên là phá nghĩa hòa hợp, tích tụ mà sanh tướng; tức là đã phá sở tri chướng. Pháp thân không nằm trong sở tri. Đây nói đến ba cõi và ba cấu, tức là phiền não chướng vì ba cõi là quả y báo của phiền não, ba cấu tham, sân, si là nhân chánh báo của phiền não. Pháp thân vô tướng nên không ở trong ba cõi. Dù sanh ở cõi trời phi tưởng phi phi tưởng vẫn còn một niệm si nhỏ nhiệm. Pháp thân bản nhiên thanh tịnh nên ba cấu tuyệt

nhiên là không; cái không đó cũng chẳng phải nghĩa pháp thân. Cát Tạng nói: "*Trên là nói không có quả ba cõi, đây là luận không có nhân ba cõi, vì không có ba cấu, vì không có ba cấu nên chẳng ở ba cõi*". Do đó quán phiền não chỉ là pháp phương tiện đối trị chấp trước phiền não là thực có, nên nói phiền não là không; chẳng phải lấy nghĩa giải thoát khỏi phiền não là chân Phật.

Bản chất của phiền não là không, nên lìa phiền não chướng thực ra là chẳng lìa, mà lại xem ba cõi ba cấu là hạt giống Như Lai. Vun trồng tưới tẩm hạt giống ấy là **thuận ba môn giải thoát**. Tam giải thoát môn là tất cả pháp như mộng huyễn bào ảnh, rỗng không, không có tự tánh, không có tự tướng, cũng chẳng có tánh mê hoặc chúng sanh. Thuận theo, là không ngừng ở trí quán mà nhập sự biện lý, khởi công phu tu định lực nhằm giải trừ tập khí của nghiệp lực và phiền não, thoát khỏi kiềm tỏa của vọng tưởng, phân biệt chấp trước như Bồ Tát Thâm Tuệ phát biểu: **nếu không, vô tướng, vô tác, thời không có tâm ý thức**.

Thuận theo ba môn giải thoát nên phiền não được giải trừ, nên pháp thân không phải là quả báo, nhưng cũng là quả chứng viên mãn. Vì sao? Vì thuận ba môn giải thoát là tương ưng với pháp tánh, vì tánh các pháp là giải thoát, bản chất các pháp là tự tại không gì ràng buộc. Thực chứng pháp giới sự sự vô ngại nên không hề chướng ngại dùng pháp phương tiện độ sanh.

Do thuận theo tam giải thoát môn mà **có đủ ba minh** là thiên nhãn minh, túc mạng minh và lậu tận minh. Thiên nhãn minh là Phật nhãn chiếu khắp pháp giới. Túc mạng minh là thấu suốt đầu mối của vô minh hay cội nguồn sanh tử là hư vọng; chính là con mắt vô sanh của bồ tát. Lậu tận minh là rốt ráo không có

vô minh, là mê không, khổ không, trí chứng cũng không. Thiên nhãn minh là thường chiếu. Lậu tận minh là thường tịch. Túc mạng minh là thường tịch thường chiếu. Được cả ba nghĩa minh này, tức thể và dụng của Bát Nhã viên mãn. Thể là bất động tịch tĩnh, nên là vô tri; kinh văn gọi là **vô minh**, nghĩa là chẳng có tuệ tánh thường biết, chứ không phải là si mê ám muội. Tại sao thể là vô tri vô minh? Vì thực sự *bổn lai vô nhất vật* nên chẳng có gì cần biết. Dụng của Bát Nhã là không gì không biết, nên là **minh**. Thể dụng viên mãn, gọi là Bát Nhã vô tri vô sở bất tri, nên minh và vô minh đồng đẳng; **đủ ba minh, cùng ngang vô minh**. Bản dịch của Huyền Trang sáng tỏ nghĩa này: "*thuận theo ba môn giải thoát, đạt ba minh; chẳng phải minh mà lại minh, chẳng phải thông đạt nhưng lại thông đạt tất cả pháp không bị chướng ngại*".

Chỗ này cũng có thể hiểu là thuận theo ba môn giải thoát là đạt nghĩa bất nhị của minh và vô minh như Bồ Tát Điện Thiên nói: **Minh, vô minh là hai; thật tánh vô minh tức là minh**. Minh là rõ biết, sáng tỏ tường tận; là thức tinh nguyên minh Am Ma La. Ở đây vô minh không có nghĩa như trên là không có tự tánh là thường biết. Đây muốn nói vô minh là một niệm bất giác thành nghiệp tướng A Lại Da. Bất giác vọng động là vô minh. Bản nhiên thanh tịnh là minh. Minh và vô minh chỉ là tên gọi của một tâm, do đó là đồng đẳng. Cần lưu ý chỗ này là sau khi kinh văn nói nghĩa phủ định lìa tất cả tướng, nhằm tránh sa vào đoạn kiến do chấp thủ lìa tướng nên liền nói nghĩa xác định pháp thân chẳng phải không có; tức là để hiển nghĩa phi vô của Phật thân nên nói thuận ba môn giải thoát được tròn đầy Bát Nhã, mà Bát Nhã là mẹ chư Phật vậy.

Bản dịch của Huyền Trang có một đoạn tiếp theo mà bản cũ

của La Thập không có: "*Thật tế chẳng phải tế; chân như chẳng phải như. Đối với cảnh chân như, thấy không có chỗ trụ, đối với trí chân như không sáng suốt tương ưng; tánh của trí và cảnh chân như đều lìa. Chẳng phải do nhân sanh ra, chẳng phải do duyên khởi*". Tế là ranh giới. Thật tế là sự thật bên ngoài ranh giới của hư vọng. *Thật tế* là pháp thân, là chân như tự tánh ra ngoài giới hạn của các pháp thế gian và xuất thế gian, vượt hơn hữu vi và vô vi. Chẳng phải lìa tất cả tướng vọng tưởng là đoạn diệt, không có pháp thân chân như, nên gọi đó là *thật tế*. Nhưng pháp thân không nằm trong giới hạn, vượt ra ngoài các giới hạn, phạm vi, nên gọi là *chẳng phải tế*. Chỗ này ta cần ví dụ: ta thường nói ngoài một vật có vật khác. Sự tồn tại của vật khác đó chỉ có nghĩa khi vật khác đó có đầy đủ các hạn lượng của nó như đặc tánh, hình dáng, vị trí và thời gian tồn tại của nó. Chân như tự tánh, pháp thân hay bản tâm; nghĩa không phải vậy. Pháp thân chân như càng không phải là vật tự nó (thuật ngữ triết học tiếng Đức: Das Ding an sich) của Kant (1724-1804), vốn là khái niệm mơ hồ chứng tỏ sự bất lực của nhận thức. Miễn cưỡng mà nói thì pháp thân hay chân như tự tánh không có tự thể, cũng chẳng có tự tánh, nhưng không phải không có. Trong Đại Thừa Khởi Tín Luận, Bồ Tát Mã Minh (Ásvaghosha, khoảng năm 80-150) nói: "*Bản giác bổn hữu, bất giác bổn vô*". Cái vốn có thì có thể tu chứng được. Cái vốn không thì có thể đoạn trừ được. Từ đây mà ta khởi tín tâm, hạ thủ công phu, nhất định có ngày thành tựu.

Nói lìa tất cả tướng là lấy nghĩa phủ định mà đáp. Kinh văn tiếp theo lấy ý xác định mà trả lời. Tuy nhiên nếu xác định bằng lời nói phân biệt, mô tả được thế nào là pháp thân thì rơi vào ý thức thứ sáu có hai năng kiến và sở kiến, năng tri và sở tri; tức

là đã tạo ra phạm vi giới hạn cho chân như tự tánh. Do đó mà nói: *Chân như chẳng phải như*. Pháp thân là cảnh giới quả địa của Như Lai nhưng thực ra là vô sở hữu, không có chỗ có nhất định, nên nói: *Đối với cảnh chân như, thấy không có chỗ trụ*. Pháp thân cũng chẳng do trí chứng mà hiện, vì nếu vậy, ngoài trí có cảnh, ngoài cảnh có trí, chẳng thể gọi là chân thật nhất như; nên nói: *Đối với trí chân như, không sáng suốt tương ưng*. Không có cảnh sở duyên cũng không có trí năng duyên nên gọi là: *Tánh của trí và cảnh chân như đều lìa*. Chỗ này ta lấy gương làm ví dụ sẽ rõ. Gương là bản tâm. Cảnh hiện là pháp giới. Tánh sáng của gương là trí chân. Cả ba chẳng lìa nhau; là nghĩa pháp thân vậy.

Câu kinh văn trong bản Huyền Trang: *Chẳng phải do nhân sanh ra, chẳng phải do duyên khởi*, là kết luận cho phân đoạn *Ly nhất thiết tướng tức danh chư Phật*. Vì sao? Vì tất cả tướng đều do nhân duyên sanh. Cái do nhân duyên sanh cũng phải do nhân duyên diệt. Pháp thân chẳng như vậy, vì lìa tất cả tướng, không bị giới hạn trong sắc tướng nên bất sanh bất diệt; tạm xưng danh là Tỳ Lô Giá Na vậy.

LÌA HAI TƯỚNG ĐỐI ĐÃI

KINH VĂN: **Không một tướng, không khác tướng, không có tự tướng, không có tha tướng, không phải không tướng, không phải chấp tướng.**

Chỗ này bản Huyền Trang có thêm một đoạn: *Không phải sở tướng, không phải lìa sở tướng; chẳng phải đồng sở tướng,*

chẳng phải khác sở tướng. Chẳng phải năng tướng, chẳng phải lìa năng tướng; chẳng phải đồng năng tướng, chẳng phải khác năng tướng.

Kinh văn từ đây chỉ ra thế nào là lìa tất cả tướng vọng tưởng; chính là lìa hai tướng đối đãi, là ở pháp tướng mà không so sánh phân biệt, chấp trước đó là tướng nhất định.

Một tướng, **tự tướng**, **không tướng**, cùng một nghĩa nhưng cách diễn bày khác nhau. **Một tướng** là tướng nhất chân, tướng duy nhất thường còn. Còn thấy một tướng chân thực, thuần nhất là chưa dứt cái thấy có một tướng tồn tại độc lập với các tướng sai biệt của sanh tử. **Một tướng** là chân, **khác tướng** là vọng. Thật tướng không chân không vọng, nên lìa cả hai tướng một và khác.

Tự tướng là pháp thân có tướng riêng biệt độc lập với tất cả pháp. Nếu pháp thân có tự tướng, có biên tế khác với tướng hư vọng của các pháp, thì cũng đồng như pháp hữu vi hư vọng; nên nói **không có tự tướng**. Tướng hư vọng đây là **tha tướng**, khác với tự là chân thật. Pháp thân không có tự tướng, cũng chẳng thể tìm thấy trong tha tướng là tất cả pháp hoặc bất cứ pháp tướng nào. Tự tướng là giác, tha tướng là mê. Thật tướng chẳng giác chẳng mê, nên lìa hai tướng đối đãi ấy. Pháp thân tùy tâm chúng sanh ứng hiện, nên không phải là tự tướng; lại ứng hiện mà tùy duyên bất biến nên không là tha tướng. Tuy không có tự tướng, nhưng thực khác với tướng hư vọng, nên chẳng tự mà tự, tự mà chẳng tự. Tuy không là tha tướng, nhưng pháp thân tự tánh hay ứng hiện, nên chẳng tha mà tha, tha mà chẳng tha. Cát Tạng nói: "*Ứng thân do chúng sanh cảm mà có, cho nên chẳng phải tự. Pháp thân thì thể vắng lặng cho nên chẳng phải tha*".

Nếu không phải tự, không phải tha, ắt rơi vào tướng không. Để ngăn điều này, kinh văn tiếp: **Không phải không tướng**; chính là ý pháp thân chẳng phải là tướng không, vì tướng không thì chẳng có nghĩa và rơi vào đoạn diệt. Ngược lại, nếu khăng khăng phủ định, một mực lìa tất cả tướng mà cho là có pháp thân khác với tướng sanh diệt, tức rơi vào thường kiến, như ngoại đạo chấp vào đại ngã hay thượng đế; nên kinh văn nói: **không phải chấp tướng**. Phật nói vô thường, khổ, không, vô ngã là pháp phương tiện tạm thời đối trị ngã chấp của chúng sanh phàm phu, chẳng phải là pháp chân thật, như trong Kinh Niết Bàn nói. Chúng sanh lại si mê chấp thật có cảnh giới vô sở hữu nên sanh nỗi sợ đoạn diệt. Phật lại nói Như Lai tàng, nhị thừa mê lầm tự tánh, rơi vào ngoan không, chẳng thoát khỏi biên tế của thức vọng tưởng A Lại Da, ngoại đạo càng mê hơn, chấp thức là tướng thần ngã tạo tác. Chỗ sợ của phàm phu chính là chỗ lầm của ngoại đạo và nhị thừa. Phật dạy Bồ Tát Đại Huệ trong Kinh Lăng Già: "*Ta nói Như Lai tàng chẳng đồng cái ngã của ngoại đạo nói. Đại Huệ! Có khi nói không, vô tướng, vô nguyện, như thật tế, pháp tánh, pháp thân, niết bàn, ly tự tánh, bất sanh bất diệt, bản lai tịch tịnh, tự tánh niết bàn; những câu như thế đều nói Như Lai tàng. Như Lai ứng cúng đẳng chánh giác vì đoạn cái sợ vô ngã của ngu phu, nên nói lìa vọng tưởng cảnh giới vô sở hữu có Như Lai tàng*".

Cổ đức giải thích câu: **phi vô tướng, phi thủ tướng**, đều trên căn bản phá tướng hữu vô của pháp thân, nhưng cách diễn giảng có hơi khác nhau. Tăng Triệu chú thích: "*Đã chẳng phải là tướng không vật, lại chẳng phải là tướng có thể chấp thủ*". Huệ Viễn và Cát Tạng có ý mở rộng hơn khi cùng nói pháp thân tùy duyên ứng hiện, nên không phải không tướng, nhưng

thể tướng thường tịch vắng lặng nên chẳng phải là tướng có thể chấp thủ được. Trạm Nhiên nghiêng về lý bất nhị: "*Không phải vô tướng, là không phải niết bàn. Không phải thủ tướng, là không phải sanh tử. Không phải sanh tử, không phải phàm phu. Không phải niết bàn, không phải nhị thừa*". Đạo Sanh nhấn mạnh hơn đến mức xa lìa cả nhị và bất nhị: "*Nếu vô tướng là một, thì lại chẳng thể chấp thủ tướng không nhất và không dị*".

Sở tướng là y tha khởi. *Năng tướng* là biến kế chấp. Thật tướng các pháp chẳng đồng hai tánh này, vì pháp tướng dựng lập bởi y tha và biến kế, là do gốc bất giác vọng động. Bất giác vọng tưởng lại chỉ là những ngọn sóng nổi trên biển tâm. Thấu suốt biển tâm, chẳng trừ sóng nổi mà thuận theo thế lưu bố tưởng thì núi vẫn là núi, sông vẫn là sông. Đây là nghĩa *không phải lìa sở tướng*, *chẳng phải lìa năng tướng*. Chỗ này Khuy Cơ có cách giải thích khác: "*Tướng sở tức chỗ biểu hiện, tướng năng tức hay biểu hiện, cả hai đều có; tức lìa đồng dị, tất cả đều chẳng phải*". Nghĩa là nói riêng trong phạm vi các pháp, *năng tướng* là cộng tướng, tướng đồng, tức khái niệm chung; ví dụ như nói khái niệm cái bàn. *Sở tướng* là biệt tướng, tướng dị, tướng cụ thể; ví dụ như nói bàn vuông, bàn tròn, bàn dài. Tướng chân thật của cái bàn tạm gọi là không có tự tướng, thể đồng như pháp tánh không mà như, như mà không. Lìa cả hai cộng tướng và biệt tướng mới thể nhập thật tướng.

KINH VĂN: **Không bờ bên này, không bờ bên kia, không giữa dòng mà hóa độ chúng sanh; quán tịch diệt cũng không diệt hẳn; không đây, không kia, không nương nơi đây, không nương nơi kia; không thể dùng trí mà hiểu được, không thể dùng thức mà biết được.**

Bờ bên này là sanh tử, bờ bên kia là giải thoát. Giữa dòng là

tu hành. Do tu hành nên từ bờ này vượt thoát sang bờ kia. Chính vì nghĩa này mà bản dịch của Huyền Trang có thêm một đoạn: " *Chẳng phải ở đây, chẳng phải ở kia, chẳng phải ở chặn giữa. Chẳng phải trong, chẳng phải ngoài; chẳng phải cả hai, chẳng phải không cả hai; chẳng phải đã đi, chẳng phải sẽ đi, chẳng phải đang đi; chẳng phải đã đến, chẳng phải sẽ đến, chẳng phải đang đến*". Nếu ngộ vô sanh thì không có ràng buộc để cầu giải thoát. Hai bờ đều không thực thì tu hành giữa dòng chỉ là gương mẫu biểu diễn cho chúng sanh xem noi theo. Đây chính nói hóa thân ứng hiện chẳng thật là pháp thân.

Câu kinh văn La Thập dịch tuy ngắn nhưng nghĩa thật rộng sâu. Chúng ta không nên chia cắt thành từng cụm từ để giải thích, mà cần hiểu nghĩa trong mạch liên tục của văn cú. Tu hành là tự độ và độ tha. Sanh tử vốn không thực nên việc tu hành giáo hóa chúng sanh giữa dòng cũng như huyễn như hóa. Do đó, tự độ mà chẳng thực là tự độ, nên nói: *chẳng phải trong*; độ tha cũng không thực là độ tha, nên nói: *chẳng phải ngoài*. Không phải tự độ độ tha là *chẳng phải cả hai*, cũng không phải không có tu hành và giáo hóa, nên gọi là *chẳng phải không cả hai*. Pháp thân không phải là quả của một nhân, cũng chẳng phải tự nhiên mà có được; đó là lìa hai tướng tu và vô tu. *Chẳng phải đã đi, chẳng phải sẽ đi, chẳng phải đang đi*; ý nói tu mà như vô tu, mới thực là tu. *Chẳng phải đã đến, chẳng phải sẽ đến, chẳng phải đang đến*; ý nói chứng mà như vô chứng, mới thực là chứng. Đạo Sanh nói: "*Nếu có đến thì chẳng đến, không đến không phải chẳng đến, mới thực là đến*".

Bờ bên này là trụ xứ sanh tử của chúng sanh; bờ bên kia là niết bàn tịch diệt của chư Phật. Đã lìa sanh tử nên **không đây**, được giải thoát mà không trụ niết bàn là **không kia**. Hơn nữa, tướng

là có chỗ có nhất định, pháp thân lìa tất cả tướng nên vô sở hữu, nên *chẳng phải ở đây, chẳng phải ở kia, chẳng phải ở chặn giữa*". **Không đây không kia** là bất nhị, lìa hai tướng đối đãi chính nghĩa pháp thân vậy. *Chẳng ở chặn giữa*; ý nói nghĩa trung đạo chỉ là phương tiện, không phải pháp cứu cánh. Pháp thân vô sở hữu, cõi nước đều Như nên xa lìa tất cả phương đây, kia và giữa.

Tất cả những phủ định như trên có thể dẫn chúng ta tới quan niệm pháp thân là tịch diệt. Để ngăn chặn sai lầm này, kinh văn viết: **quán tịch diệt cũng không diệt hẳn**, vì giáo hóa chúng sanh nên nói có niết bàn tịch diệt. Câu kinh văn này, Cát Tạng giải thích rất hay: "*Đã nói giáo hóa chúng sanh tựa như thấy có chúng sanh thì chẳng tịch diệt, cho nên nay nói tuy giáo hóa mà thường tịch, vì thế nói quán tịch diệt. Tuy tịch diệt mà thường giáo hóa cho nên chẳng phải vĩnh viễn tịch diệt*". Tuy sanh tử niết bàn bất nhị, nhưng thực không phải đồng, nên pháp thân có ứng hiện thành hóa thân khắp pháp giới để giáo hóa chúng sanh. Ứng hiện bình đẳng mọi nơi mọi lúc, không riêng chỗ nào, lúc nào, nên gọi là **không nương nơi đây**, **không nương nơi kia**.

Không thể dùng trí mà hiểu được. Trí là Bát Nhã vô sở bất tri, soi chiếu huyễn hữu, là khởi dụng phá bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh và thọ giả; chẳng phải để kiến lập tướng. Hơn nữa, pháp thân vô tướng nên không là cảnh sở duyên của trí chân. Pháp thân là tự tánh. Trong tự tánh chẳng có hai nghĩa năng kiến và sở kiến. Trong Kinh Lăng Nghiêm, Phật chỉ ra tánh biết ly các duyên sáng tối, động tĩnh, ngăn bít, có hay không vị, hợp ly, nhớ quên, tức ly tâm duyên sáu trần: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Nhưng tánh biết hay kiến tinh ấy vẫn còn nằm trong

kiến phần, là chân vọng hòa hợp. Nếu đạt đến phần chân tánh thanh tịnh, thể đồng pháp tánh, tức tự chứng phần; thì đây là chỗ mà người tu gọi là tánh tri vọng, là kiến tánh. Nếu an trụ ở đây mà cho là cứu cánh thì là chấp lầm ngón tay làm mặt trăng. Kinh Lăng Nghiêm gọi chỗ này là: *Kiến kiến chi thời, kiến phi thị kiến*; nghĩa là thấy được tánh thấy, thấy đó chưa thực là thấy. Vì sao? Vì còn một phần năng kiến vi tế, *kiến do ly kiến, kiến bất năng cập*; nghĩa là xa lìa tướng thấy mới thực là thấy; là chỗ mà tự chứng phần hay kiến tinh cũng chẳng thể duyên được. Đây chính là chứng tự chứng phần, là thể Bát Nhã vô tri trong tự tánh, là Phật tánh vậy. Câu kinh văn này và câu tiếp theo chính là kết luận pháp thân chẳng thể đắc trong quan hệ năng sở đối đãi của tâm duyên tướng. Tức là chẳng những lìa hai tướng đối đãi ở pháp tướng mà cần phải không vướng mắc trong hai tướng năng sở của trí chân và cảnh như hoặc của kiến phần và tướng phần của thức. Bản Huyền Trang có thêm hai câu: "*Chẳng phải trí, chẳng phải cảnh; chẳng phải năng thức, chẳng phải sở thức*".

Không thể dùng thức mà biết được. Thức là nhóm họp kiến phần và tướng phần. Tướng phần là cảnh giới được nhận biết, chỉ là hình ảnh hư vọng chẳng thể phản ánh đúng thế giới, được dựng lập bởi y tha khởi và biến kế chấp. Y tha khởi là tướng vọng tưởng hòa hợp duyên sanh. Biến kế chấp là tướng vọng tưởng do vọng tình chấp ngã. Trí còn không thể thấy pháp thân, thức làm sao chứng được? Bản của Huyền Trang có tiếp một câu: "*Chẳng phải ẩn, chẳng phải hiện*". Tánh biết không rời các pháp mà có tự tánh, nên không ẩn. Tánh biết hay tự chứng phần không thể duyên tới bản thể vô tri, gọi là không hiện. Giống như mắt lúc nào cũng thấy, là không ẩn, nhưng mắt

chẳng tự thấy, là không hiện. Bồ Tát Di Lặc có kệ:

Duy kiến sắc văn thanh
Thị nhân bất tri Phật
Dĩ chân như pháp thân
Phi thị thức cảnh cố
Chỉ thấy sắc nghe tiếng
Người này chẳng biết Phật
Vì pháp thân chân như
Chẳng phải cảnh của thức

LY DANH TỰ TƯỚNG, LY NGÔN THUYẾT TƯỚNG

NGÔN NGỮ ĐẠO ĐOẠN

KINH VĂN: **Không tối không sáng; không danh không tướng; không mạnh không yếu; không phải sạch, không phải nhơ; không ở phương sở, không lìa phương sở; không phải hữu vi, không phải vô vi; không bày không nói.**

Kinh văn lấy sáng tối làm ví dụ cho danh tự, ngữ ngôn, là tất cả những định danh, định hình, định tánh mà ý thức dựng lập cho các pháp. Tất cả chúng đều là giả định do sự so sánh phân biệt. Sáng tối là hai duyên đối đãi để vật hiện trước mắt. Do sáng mà thấy vật có tướng và đặt tên gọi vật; nên kinh văn nói sáng tối trước, danh tướng sau. Sáng tối chỉ có trong so sánh phân biệt, vật tự nó không tối không sáng. Đó chính là pháp

tánh bất nhị; thể của pháp, tức pháp thân đồng như vậy, **không tối không sáng**. Cũng có thể giải thích là thật tướng chẳng ở sanh tử, tức **không tối**, chẳng ở niết bàn, tức **không sáng**. Lìa hai tánh chính là thật tánh Phật. Hoặc có thể nói như Cát Tạng: "*Pháp thân vô tri nên chẳng sáng nhưng không gì không biết nên chẳng tối*".

Bản của Huyền Trang tiếp theo có một câu: "*Chẳng đứng chẳng đi*"; cũng trước khi đề cập đến danh tướng, là chỉ thẳng pháp thân vô tướng. *Chẳng đứng chẳng đi* là không có hai tướng động tịnh. Nếu nói là tịnh, chúng sanh liền liên tưởng hình tướng thấy được ngay trước mắt. Bản tâm chưa bao giờ động; nếu động thì là thức, chẳng phải tâm. Động là tướng sanh diệt, mà pháp thân bất sanh bất diệt. *Chẳng đứng chẳng đi*, còn có nghĩa là bất trụ bất biến; bất trụ vì vô sở hữu, bất biến vì biến thì vô thường.

Trên đã nói xa lìa tất cả tướng vọng tưởng là ly tâm duyên tướng. Kinh văn nói ly tướng trước là có chủ ý trước là phải ngay trên thức thứ bảy chấp trước mà hạ thủ công phu quán chiếu đoạn trừ. Đoạn trừ chấp trước thì ra khỏi lục đạo. Kinh văn đến đây nói ly danh tự và ngôn thuyết tướng là đoạn trừ thức phân biệt. Đoạn trừ phân biệt thì vào tứ thánh pháp giới.

Tại sao phải lìa danh tự ngữ ngôn? Vì do biến kế chấp mà các pháp có tên gọi, tính chất và các thứ tư biện. Tức là tướng cảnh giới sai biệt do vọng niệm mà có. Chư Phật, bồ tát lìa vọng niệm nên không thấy có cảnh giới. Nếu cảnh giới không do vọng tưởng sanh thì nhất định nó có thật. Nếu nó thật có, tại sao Phật, bồ tát lại chẳng thấy? Do đó nói cảnh giới là hư vọng. Phàm phu biết nó là điên đảo hư vọng, gọi là giác ngộ. Mê giác là do vọng niệm mà nói. Bồ Tát Mã Minh nói: "*Tất cả pháp*

chỉ do vọng niệm mà có sai biệt; nếu lìa vọng niệm tức chẳng có tất cả tướng cảnh giới. Thế nên tất cả pháp xưa nay đều rời tướng ngôn thuyết, rời tướng danh tự, rời tướng tâm duyên, tuyệt đối bình đẳng, không có biến đổi, chẳng thể bị hoại, chỉ là nhất tâm nên gọi là Chân Như" (Luận Đại Thừa Khởi Tín).

Danh từ chỉ là giả định. Đây là cái này; cái này là giả tướng. Cái này thì thế này; đó là giả tánh. Để trừ giả danh, nên tạm lập cái thật, gọi là chân, có thể chứng thực như vậy, gọi là như. Chân như cũng là giả danh, thực không có tướng. "*Nói là chân như, cũng không có tướng; đây là chỗ cùng cực của ngôn thuyết, dùng ngôn ngữ khiển trừ ngôn ngữ*" (Luận Đại Thừa Khởi Tín). Ví như thầy giáo muốn dẹp tiếng ồn trong lớp nên dùng thước gõ mạnh lên bảng. Khi cả lớp im lặng thì tiếng gõ bảng chẳng còn. Khi các tướng hư vọng do danh tự ngôn thuyết giả lập không còn, thì cái chân thật giống như tiếng gõ bảng kia cũng chẳng còn. Do chẳng còn, nên trước tạm gọi là chân, thực không phải chân, tức **không danh**. Đã không danh thì tướng như cũng chẳng có để chứng, tức là **không tướng**. "*Danh tự ngôn thuyết đã là y tâm niệm hư vọng phân biệt để an lập, nên lìa tâm niệm hư vọng phân biệt thì không có danh tự ngôn thuyết có thể nắm bắt*" (Đại Thừa Khởi Tín Luận Giảng Ký- Đại sư Ấn Thuận giảng tại Hồng Kông, năm 1950- Việt dịch: Hạnh Bình và Quán Như, nhà xuất bản Phương Đông).

Giả danh là gì? Đó chỉ là tên gọi, không phải là thật tướng của các pháp. Bê tông cốt sắt không phải là nhà. Tường gạch không phải là nhà. Nóc mái không phải là nhà. Cửa cái, cửa sổ không phải là nhà. Phòng ốc cũng chẳng phải là nhà. Nhà tồn tại như một khái niệm, vì nhu cầu trú ngụ của ngã mà có; đây là do biến kế chấp. Nhà không phải là từng bộ phận như trên, cũng

chẳng phải là toàn bộ tất cả các bộ phận, vì nếu thế thì từng bộ phận lại là kết hợp của các bộ phận nhỏ hơn; và như vậy thì chẳng thể đi đến cái tận cùng, như ta đã xét qua khi nói tứ đại không có tánh hòa hợp để sanh vạn vật. Giả danh là bản chất giả dối của y tha khởi, mà Kinh Lăng Già gọi là vọng tưởng duyên sanh. Vật chất cũng vậy; vật chất tồn tại như khái niệm của ý thức, vì vọng tình chấp ngã mà có đủ các vật thể; đây là biến kế chấp. Vật thể lại không phải là từng hạt cơ bản kết hợp, cũng chẳng phải là toàn bộ các hạt cơ bản có gia giảm phần lượng; sự sự vật vật đều nương thức mà có; đây là y tha khởi; nhỏ như hạt cơ bản, lớn như các thiên hà đều vậy cả.

Nếu pháp thân có thể gọi tên, có phần lượng thành tướng, thì đồng như vật thể bên ngoài ý thức. Huệ Viễn viết: "*Thể của danh vốn không, nên nói là không danh; hình trạng chẳng thật, nên gọi là không tướng*". Do vọng niệm mà có vật. Có vật rồi định danh. Định danh rồi định tánh cho vật. Danh đó là giả danh. Tánh đó là phi tánh. Do đó muốn thấy thật tướng và thật tánh các pháp, cần phải xa lìa những đối đãi mà kinh văn ví dụ là mạnh và yếu, sạch và nhơ, tại và bất tại, hữu vi và vô vi.

Nói không danh không tướng là loại trừ hư vọng để hiển chân. Để tránh rơi vào đoạn kiến, chúng ta cần quán các pháp sanh diệt tuy không có tự tánh, nhưng sạch vẫn là sạch, dơ vẫn là dơ, mạnh là mạnh, không thể là yếu. Không thể lẫn lộn nên nói thật tánh các pháp là phi tánh, là bất nhị mà vẫn chân vẫn như. Pháp tánh đó là "*thể chân như không thể bỏ, vì tất cả pháp thảy đều chân; cũng không thể lập, vì tất cả pháp thảy đều như*" (Luận Đại Thừa Khởi Tín). Vì sao? Vì chân như không đồng nhưng cũng không lìa sanh diệt, pháp thân không đồng cũng chẳng rời pháp giới.

Không mạnh không yếu là thật tướng chẳng có hai tướng đối đãi, là muôn vàn pháp tướng không ngoài chân tâm tự tánh; đây là nghĩa *tướng thế gian thường trụ* như Kinh Pháp Hoa nói. **Không phải sạch, không phải nhơ** là thật tánh không có hai tánh; tuy vậy, pháp tánh đi vào các pháp hiển nghĩa chân như nên hai tánh phải rõ ràng liễu biệt; như Duy Ma Cật nói với Mục Kiền Liên ở phẩm ba: **pháp đồng pháp tánh, khắp vào các pháp**. Thông suốt hai nghĩa này của tánh tướng các pháp tức thấy pháp thân. Do hai nghĩa trên mà kinh văn tiếp theo: **không ở phương sở, không lìa phương sở; không phải hữu vi, không phải vô vi**.

Không ở phương sở là nghĩa vô tại. **Không lìa phương sở**, là nghĩa vô bất tại. Vô tại là xả bỏ năng kiến, đoạn trừ chấp trước. Vô bất tại là phá trừ sở kiến phân biệt. Lìa phân biệt chấp trước là giác tự tâm do vọng tưởng mà thành vọng thức, chứ thể tánh tự tâm vẫn là chân như bất biến. Pháp thân không có sanh tử nên chẳng ở nơi nào trong ba cõi, lại thường ứng hiện giáo hóa tùy tâm chúng sanh nên không chỗ nào không có.

Thân Như Lai không có danh để gọi, không là tướng để thấy, nên **không phải hữu vi**. Muôn vàn pháp tướng trong pháp giới đều là tướng hóa sanh của chư Phật như đã nói ở chương bảy, vì một tâm niệm có thể hóa hiện mười pháp giới, hay pháp giới duy tâm sở hiện; do đó nói pháp thân **không phải vô vi**. Pháp thân là thật tướng bất biến và không thể nghĩ bàn, nên như Cát Tạng nói: "*Tướng chẳng thể đổi dời, nên không phải hữu vi; có diệu dụng vô cùng, nên chẳng phải vô vi*". Nói không phải hữu vi, không phải vô vi chẳng phải chỉ là nói riêng về pháp thân, mà còn là nói xa lìa vọng niệm phân biệt về tướng; một niệm về tướng cũng không có. Còn chấp trước hai tướng hữu

vi và vô vi là còn bị ràng buộc bởi thế đối đãi của tận và bất tận ở pháp hữu vi, cũng như trụ và vô trụ ở pháp vô vi. Bản Huyền Trang có thêm câu: "*Chẳng tịch diệt hẳn, chẳng phải không tịch diệt*", là giải thích thêm cho rõ nghĩa. Báo thân tha thọ dụng và hóa thân ứng hiện, chưa hề tịch diệt nên Phật **không phải vô vi**. Pháp thân thường chiếu thường tịch, chẳng phải không tịch diệt, nên **không phải hữu vi**.

Do một niệm về tướng cũng phải xa lìa, nên không còn lý luận; chẳng có gì để chỉ, không một nghĩa để nói nên **không bày không nói**. Vật có tướng, nên có thể chỉ ra. Pháp thân vô tướng nên không thể giải bày. Vật có hình, có tánh nên có thể nói. Tự tánh vô tánh thì không có một nghĩa lý gì để luận bàn. Muôn sự do thấy nghe mà hiện, Phật chẳng trong chẳng ngoài căn trần thức nên mọi đường ngôn ngữ đều đoạn dứt.

TÂM HÀNH XỨ DIỆT

KINH VĂN: **Không bố thí, không bỏn xẻn; không giữ giới, không phạm giới; không nhẫn, không giận; không tinh tấn, không giải đãi; không định, không loạn; không trí, không ngu; không thật không dối; không đến không đi; không ra không vào; bặt đường nói năng.**

Chúng ta để ý câu kinh văn: **bặt đường nói năng** (nhất thiết ngôn ngữ đạo đoạn); lẽ ra phải tiếp theo câu: **không bày không nói** (vô thị vô thuyết) ở trên, mới trọn nghĩa đoạn dứt đường ngôn ngữ. Tại sao ở giữa lại xen một đoạn ngắn? Vì danh tự và ngôn thuyết nghĩa không rời nhau; tên gọi cần có biện giải, và

thuyết lý luôn bắt đầu bằng danh tự. Mặt khác, trước khi kết luận cần phải tuyệt đường nói năng đàm luận, nên kinh văn đưa ra một loạt phủ định những thế đối đãi của tâm hành. Do vậy, tôi miễn cưỡng phân chia phần mục Ly danh tự và ngôn thuyết tướng thành hai tiểu mục Ngôn ngữ đạo đoạn và Tâm hành xứ diệt; thực ra ngôn ngữ và tâm hành cũng giống như danh tự và ngôn thuyết chẳng thể rời nhau. Xem đoạn kinh văn ở phần mục này, quý vị sẽ thấy có chỗ nói về danh tự, có chỗ nói về ngôn thuyết, có chỗ nói về tâm hành, có chỗ nói về phân biệt; văn cú xen lẫn nhau, không có thứ tự nhất định.

Pháp thân chính là tự tâm. Đại sư Tuệ Tư (515-577) viết: "*Cái tâm ấy tức là tự tánh thanh tịnh tâm, lại gọi là chân như, cũng gọi là Phật tánh, cũng gọi là pháp thân, lại xưng là Như Lai tạng, cũng gọi là pháp giới, cũng gọi là pháp tánh. Những tên như thế, vô lượng vô biên, nên gọi là nhiều tên*"(Đại Thừa Chỉ Quán Pháp Môn- Tâm Minh Lê Đình Thám dịch, 1965). Vô lượng tên như vậy chỉ là cố gắng tạm gọi để chúng sanh hiểu chỗ không thể nghĩ bàn. Bặt hết lời nói, đoạn dứt niệm tưởng, là cảnh giới mà văn tư tu chẳng thể đạt đến. "*Chỉ ra nghĩa ly tướng thì cái tâm đó tức là cái tâm chân như đệ nhất nghĩa đế. Tự tính của nó viên dung, thể nó đầy đủ đại dụng, chỉ tự giác thánh trí mới biết được, chứ không phải so đo theo tình chấp mà có thể lường được. Thế nên bảo là đường nói năng dứt, chỗ nghĩ ngợi diệt, không thể dùng tên mà gọi, không thể dùng tướng mà nhận*" (Tuệ Tư- sách đã dẫn trên).

Lìa danh tự và ngôn thuyết tướng vì vậy là pháp môn đắc pháp thân chân như vốn không phải là lý nghĩa mà tư duy biện giải có thể duyên tới, cũng chẳng phải là cảnh giới mà chấp trước vào sự tu hành có thể đạt được. Chấp trước vào sự tu hành

chính là có tâm hành pháp, chẳng phải bác bỏ pháp hành. Ở đây kinh văn lấy lục độ làm dụ. Nếu có tâm hành thì pháp tu rơi vào thế đối đãi. Tự tánh vốn thanh tịnh không bị ràng buộc nên chẳng có buông xả. Tâm vốn không có tánh xan tham nên không có bố thí. Tội nghiệp vốn không nên chẳng có luật nghi. Không có một vật gây chướng ngại hay áp lực nên chẳng có nhẫn nhục hay sân hận. Không có tu để thành nên chẳng có tinh tấn hay lười biếng. Động loạn không có nên chẳng có thiền định. Không có vô minh nên chẳng có trí tuệ. Chỉ tùy thuận thế tục nên nói có hành pháp lục độ để trừ bỏn xẻn, không phạm giới, ngăn sân hận, trừ giải đãi, an vọng động và phá mê muội. Hành pháp độ mà không có tâm hành thì lục độ mới thành ba la mật.

Theo trên, tâm hành xứ diệt là không có chỗ cho tâm theo đuổi bám víu. Được tất cả chỗ không tâm tức là vô niệm; vô niệm tức là giải thoát. "*Dùng lời nói để hiển bày nghĩa; được nghĩa phải bặt lời. Nghĩa tức là không. Không tức là đạo. Đạo thì bặt lời, nên nói ngôn ngữ đạo đoạn. Được nghĩa thật tế thì chẳng khởi quán; vì chẳng khởi quán nên vô sanh; vì vô sanh nên tất cả tánh sắc đều không; vì tánh sắc không nên muôn duyên đều dứt. Muôn duyên đều dứt; ấy là tâm hành xứ diệt*" (Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn- Thiền sư Huệ Hải). Quán không triệt để rốt ráo thì một niệm về không cũng không còn. Từ đây chẳng khởi có chỗ quán hay chỗ thấy. Không chỗ quán, không chỗ thấy, nên năng quán sở quán, năng kiến sở kiến đều dứt; chính là chỗ không có tâm, không có niệm. Vô niệm là không còn các thứ thức vọng tưởng, phân biệt, chấp trước; nếu không phải tự tánh giải thoát thì là gì?

Như Lai vô tướng nên pháp thân chỉ có thể được nhận biết qua

hóa thân. Hóa thân vốn huyễn hóa như chúng sanh, nên mọi hành vi của thân khẩu ý đều không tâm, chẳng phải là do nghiệp thúc đẩy. Ở ứng thân thì chẳng có việc đi đến, vì đến đi là ứng hóa; pháp thân thì thường trụ, nên cũng **không đến không đi**. Ở khẩu thì như Huệ Viễn viết: "*Thật và dối đều không, nên nói không thành thật, không dối trá, vì không lời vậy*". Nói chân như là tùy thuận chúng sanh tạm lập giả danh, thực bất khả đắc, nên gọi là **không thật**. Tự tánh chẳng phải không có, nên gọi là **không dối**. "*Ngày hôm qua không thể đem đến được, chẳng phải không có ngày hôm qua. Ông tự không thấy tánh, chẳng phải không có tánh*" (Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn). Ở ý thì từ pháp thân tùy tâm chúng sanh mà ứng hiện, lại không thực là hiện, gọi là **không ra**, thị hiện vào sanh tử mà không thực là sanh tử, nhập niết bàn mà không thực tịch diệt , gọi là **không vào**.

Pháp thân không có một tướng để nhận, chẳng phải do lìa tướng hư vọng mà được tướng chân thật. Trạm Nhiên nói: "*Niết bàn thẩm đế là thành thật. Sanh tử hư giả là dối trá*". Khuy Cơ viết: "*Đế tức thật, vọng tức hư dối*". Chẳng những ở tướng, ngay ở tánh cũng phải lìa thế đối đãi luận bàn, khả dĩ mới hội nhập. Lập ba thừa phương tiện là **không thật**, chúng sanh nhờ tu ba thừa mà đắc cứu cánh Phật tri kiến là **không dối**. Do đó tranh biện về tính chánh thống hay đúng đắn về giáo lý hoặc trường phái là sai lệch con đường đạo. Tăng Triệu và Cát Tạng cùng giải thích ngắn gọn **không thật không dối** là "*chẳng thể cho thiện là thiện, chẳng thể cho ác là ác*". Chúng sanh chấp có hai sự đối đãi, nên nếu nói thiện không phải là thiện, ác không phải là ác, cái này không thực là cái này, cái kia không phải là nó, chúng sanh liền cho đó là lời nói không thật. Nhưng

nếu chúng sanh giác ngộ tất cả đối đãi là do vọng niệm phân biệt chấp trước, tất cả tướng là huyễn vọng thì lời phá chấp của Phật, bồ tát thực sự là không dối.

Khởi chư thiện pháp bổn thị huyễn
Tạo chư ác nghiệp diệc thị huyễn
Thân như tụ mạt, tâm như phong
Huyễn hóa vô căn, vô thực tính
Pháp lành khởi sanh, vốn là huyễn
Tạo bao ác nghiệp cũng là huyễn
Thân như bọt nổi, tâm như gió
Huyễn hóa không căn, không thật tánh

(Kệ truyền thừa của Phật Thi Khí)

Không thật không dối là ly danh tự và ngôn thuyết tướng; tức nghĩa ngôn ngữ đạo đoạn. Đến là chứng đạo, đi là tu đạo. Nếu tâm khởi có chỗ đến, tưởng đến việc đi, là rơi vào niệm; nếu niệm đã khởi, chớ theo thì tâm đi đến tự dứt. **Không đến không đi** là như Huệ Hải nói: "*Chẳng có tâm giải thoát, cũng chẳng không tâm giải thoát, gọi là chân giải thoát*" (sách đã dẫn). Xuất là ra khỏi sanh tử. Nhập là vào niết bàn. **Không ra không vào** là không tận hữu vi, không trụ vô vi. **Không đến không đi, không ra không vào** là lìa tất cả tâm niệm; tức nghĩa tâm hành xứ diệt vậy.

Cũng có thể hiểu: **không thật không dối, không đến không đi, không ra không vào**; nghĩa là trí tuệ vô tướng không phải là ba tâm vọng tưởng, phân biệt và chấp trước.

Bản La Thập viết: **không thật không dối**, bản Huyền Trang ghi: *không nhớ kỹ, không quên mất*. Có thật có dối, là có thức phân biệt. Nhớ quên là ý thức thứ sáu. Ngay cả khi tiền ngũ thức không duyên với năm trần, thức thứ sáu vẫn có hoạt dụng

vi tế khó thấy; đó chính là khi ta nhớ tưởng lại, hay nói theo Tướng tông, ký ức là công dụng của độc đầu ý thức. Quên là khi thức thứ sáu ẩn phục công năng như lúc ngủ, lúc chết lâm sàng, hay lúc bị chụp thuốc mê. Tánh của thức là biết, là cái biết thanh tịnh, lúc nào cũng biết nhưng không nhiễm ô bởi phân biệt; Kinh Lăng Nghiêm gọi là thức tinh nguyên minh không phải là cái biết của thức thứ sáu. Cái biết của ý thức là phân biệt do chấp trước mà sanh. Nói không thật không dối, không nhớ không quên, chính nghĩa là chân trí không phải là thức phân biệt.

Không đến không đi, là không có tướng vọng động của thức thứ tám A Lại Da. Nếu ngộ vọng tưởng cũng không, thì tánh biết thuần là thức tinh nguyên minh, lại là cái tự biết rõ ràng, tức tự chứng phần vốn là chỗ khởi ra hai tướng kiến phần và tướng phần. Tánh biết ấy ví như gương sáng chiếu soi các vật; tánh sáng ấy không động và chẳng hề mất đi khi không có vật.

Không ra không vào, là bản chất giả dối của thức thứ bảy Mạt Na. Nếu thức thứ sáu duyên với tướng phần của chính nó mà khởi phân biệt, thì Mạt Na thức duyên với kiến phần của thức thứ sáu mà khởi chấp trước cho cảnh giới bên ngoài là thực có. Từ đó Mạt Na thức khởi dụng truyền tống cái biết của nó vào A Lại Da làm chủng tử; là có nhập. Khi nhân duyên đầy đủ lại khởi hiện hành, gọi là có xuất. Do chấp trước A Lại Da làm tự ngã và chấp chặt cảnh giới bên ngoài là thực có, nên tính năng xuất nhập của Mạt Na thức là giả dối; kinh văn nói là **không ra không vào**. Bản Huyền Trang ghi: *không nhớ kỹ, không quên mất; không xuất không nhập; không đến không đi*, là theo thứ tự thức thứ sáu, bảy và tám. Bản La Thập ghi: **không đến không đi**, ở giữa, là ý nói thức vọng tưởng là trung

tâm, là gốc khởi ý thức phân biệt và Mạt Na thức chấp trước.
Câu: **bặt đường nói năng**, là ngôn ngữ đạo đoạn; đặt sau một loạt những phủ định về tâm hành và ba thức tâm vương có lý do đã giải thích bên trên. Đây là kết luận có tính quyết định nên nói thật ngắn.

ỨNG DỤNG BẤT NHỊ

KINH VĂN: **Không phải phước điền, không phải không phước điền; không phải xứng cúng dường, không phải không xứng cúng dường.**
Từ đây đến hết phần trả lời của Duy Ma Cật đối với câu hỏi của Phật về phép quán Như Lai là nội dung ứng dụng bất nhị trong quá trình tu học. Quá trình tu học là đạo tràng trải nghiệm đạo lý bất nhị, thể hiện qua tín giải hành chứng. Tại sao nói là ứng dụng? Vì quán chiếu đã tới cuối đường bất nhị bặt dứt ngôn thuyết và tâm hành nên giờ chỉ tùy tín giải mà thực hành kinh nghiệm và thực chứng.
Pháp thân Phật bình đẳng, không có tâm thọ nhận cúng dường, gọi là **không phải phước điền**, lại tùy thuận giáo hóa mà thị hiện thọ nhận lễ kính của chúng sanh, nên **không phải không phước điền**. Chúng sanh bội giác hiệp trần sanh lao khổ, nên tâm chẳng phải là phước điền. Chúng sanh giác tự tâm, được giải thoát khỏi mọi phiền não, nên tâm là phước điền.
Nói **phước điền** và **xứng cúng dường** là nói về tín tâm của chúng sanh. Tùy tâm chúng sanh mà Phật là vị thần hiển linh đáng cúng dường cầu phước báo; đó là tâm mê tín. Có chúng

sanh chân thành nhớ tưởng Phật như bậc thầy chỉ ra con đường giác ngộ, nên có tâm kính lễ, theo lời Phật dạy mà tu hành, được lợi ích to lớn; đó là công đức. Có chúng sanh y giáo phụng hành, thọ trì đọc tụng kinh điển, giảng bày cho chúng sanh những điều học được từ Phật, tin chắc rằng nếu mình và chúng sanh làm đúng lời Phật dạy nhất định sẽ thành Phật; đó là trực tâm, thâm tâm và bồ đề tâm. Nhân nào quả nấy, do đó, là phước điền và đáng cúng dường hay không là tâm chúng sanh, không phải tâm Phật. Hiểu như vậy là có chân tín.

KINH VĂN: **Không phải thủ, không phải xả; không phải có tướng, không phải không tướng; đồng với chân tế, bình đẳng như pháp tánh; không thể cân, không thể lường, quá các sự cân lường, không lớn không nhỏ; không phải thấy, không phải nghe, không phải giác, không phải tri, lìa các kiết phược, bình đẳng các trí, đồng với chúng sanh.**

Nói duy tâm sở hiện; ở tâm mà "*chấp giữ thì mất chân thật, xả bỏ thì trái với đạo*" (Tăng Triệu). Nói duy thức sở biến; đối với thức mà thủ chấp thì trôi lăn theo cảnh trần, ngược lại một mực phủ nhận thì chấp thức là thực có. Tâm đồng như pháp tướng, đều bất khả đắc, nên như Bồ Tát Bất Thuấn nói: **vì không có được nên không thủ xả**. Dùng trí Bát Nhã liễu biệt thế nào là tâm, thế nào là thức, gọi là ngộ giải.

Không phải có tướng, không phải không tướng, là quyết định nói không còn một niệm về tướng. Quan hệ bất nhị của hai tướng hữu vô đã được Bồ Tát Thiện Nhãn nói: **Nếu biết một tướng tức là không tướng, cũng không chấp không tướng mà vào bình đẳng**. Do đó ở đây không là chú thích mà là kết luận hai tướng hữu vô đều bình đẳng là hư vọng. Phải buông xuống thói quen tư duy phân biệt do một niệm khởi về

tướng. Tâm còn vướng víu vào tướng, thì dù có nói chân, chân đó cũng thành vọng. Chỗ này bản Huyền Trang ghi: "*Chẳng phải tướng, chẳng phải không tướng, chẳng phải vi, chẳng phải bất vi; không có số, lìa các số; không chướng ngại, lìa các sự chướng ngại; không tăng không giảm*"; nghĩa cũng đồng, chỉ là rõ hơn. Có tướng tức là có số nhiều, có chướng ngại, có tăng giảm; lìa tướng tức là lìa các số, lìa các chướng ngại và không tăng giảm.

Hai tướng hữu vô đều là hư vọng. Hư vọng tức là không. Không ấy cũng như thể tâm vô tướng chân thật, hay **chân tế**, cũng là **pháp tánh**.Vì vậy kinh văn tiếp theo viết: **Đồng với chân tế, bình đẳng như pháp tánh**. Cũng có thể hiểu pháp thân đồng với trí vô phân biệt là **đồng với chân tế**, và vì các pháp thực chẳng hề có sai biệt nên là **bình đẳng như pháp tánh**. Quán Như Lai như thế gọi là liễu giải.

Bản Huyền Trang tiếp theo có thêm các câu: "*Chẳng phải năng xưng, chẳng phải sở xưng, vượt qua các xưng tánh; chẳng phải năng lường, chẳng phải sở lường*". Khuy Cơ giải thích: "*Năng xưng tức là năng thuyết, sở xưng tức sở thuyết; lượng nghĩa là trù lượng*". Bản La Thập ghi: "*Bất khả xứng, bất khả lượng, quá chư xứng lượng*". Trong các bản Việt dịch, chỉ có bản của Tuệ Sỹ dịch chỗ này rất hay: "*Không thể định danh, không thể đo lường, vì vượt ngoài định danh và định lượng*".

Không thể cân, không thể lường, "*vượt qua các sự cân lường, nghĩa là lời nói chẳng thể đến được*" (Đạo Sanh). Trạm Nhiên gọi là *pháp bất khả tư nghị*. Cân lường đây là lý giải biện biệt. Không thể cân lường là tâm không thể duyên tới, lời nói chẳng thể đạt nghĩa. Số lượng là tác dụng của ý thức phân biệt, và là tâm hành của Mạt Na thức chấp trước. Phải có định huệ đồng

đẳng mới có chỗ liễu ngộ như Bồ Tát Tịnh Giải nói: **Lìa tất cả số thời tâm như hư không**. Tâm ấy không tướng nên không thể gọi tên, và chẳng gì có thể so sánh được nên nói: **Quá các sự cân lường, không lớn không nhỏ**. Lớn thì bao trùm khắp pháp giới, nhỏ thì trong đó ngay cả một vi trần cũng chẳng chứa. Chỗ này bản của Huyền Trang ghi: "*Vượt ra khỏi các tánh lường; không hướng đến, không quay ngược, vượt khỏi các sự hướng đến quay ngược; chẳng mạnh chẳng yếu, vượt ra khỏi các mạnh yếu; chẳng lớn chẳng nhỏ, chẳng rộng chẳng hẹp*". *Không hướng* đến niết bàn, *không quay ngược* lại sanh tử vì pháp thân bất nhị, chẳng phải sanh tử hay niết bàn. Thể của tâm vô tướng nên chẳng có lớn nhỏ rộng hẹp. Quán tâm như thế chính là được tịnh giải.

Pháp thân cũng chẳng phải nhận được do kiến văn giác tri. Không phải là sắc nên chẳng thể thấy. Không phải là thanh nên chẳng thể nghe. Không phải là hương, vị, xúc nên chẳng thể biết. Không phải là pháp nên ý chẳng thể hiểu. Cái mà ta thấy, nghe, hiểu biết thực ra là tướng trần do thức biến. Pháp thân chẳng phải là tướng trần nên kinh văn viết: **Không phải thấy, không phải nghe, không phải giác, không phải tri**. Đã không phải do kiến văn giác tri thì chẳng bị thắt chặt trong sở duyên. Nếu trừ được tập quán phiền não là rời các sự trói buộc. Vả lại, phiền não vốn không thực thì tâm tự giải thoát.

Bình đẳng các trí tức nói trí Bát Nhã vô tri vô sở bất tri, thể dụng đồng đẳng. Hoặc có thể hiểu là tứ trí từ diệu quan sát cho đến đại viên cảnh trí đều bình đẳng. **Bình đẳng các trí, đồng với chúng sanh** là như Kinh Hoa Nghiêm nói chúng sanh vốn có trí tuệ đức tướng Như Lai không hề khác. Từ đây mà hiểu câu kinh văn Huyền Trang thêm vào sau: "*Chứng đắc chúng*

sanh không có hai, thông đạt các pháp không sai khác". **Đối với các pháp không phân biệt**; câu này mở rộng nghĩa bất nhị từ chúng sanh cho đến các pháp đều không có sai biệt. Nghĩa bất nhị còn đến mức tận cùng là tự tánh chân tâm và vạn pháp, pháp thân và pháp giới không phải là hai. Từ đây mà dứt bặt mọi niệm tưởng và tâm hành. Quán Như Lai như vậy là chân giải.

KINH VĂN: **Tất cả không tổn thất; không trược không não, không tác không khởi, không sanh không diệt, không sợ không lo, không mừng không chán.**

Ta chú ý đoạn kinh văn này không có ý đề cập nghĩa pháp thân, vì đã ngừng mọi suy nghĩ giải bày. Vì sao? Vì cứ tiếp tục thuyết giải mãi cũng chẳng thể đạt nghĩa như đã nói trên. Do đó kinh văn không còn nói pháp thân không phải thế này, không phải thế kia, mà chuyển thành hướng dẫn người tu không nên thế này, không nên như thế kia; nghĩa là xa lìa mọi sự đối đãi trong tâm trạng, niệm tưởng, và hành vi. Đó là chọn lựa đúng đắn trên sự tu hành để thực chứng pháp thân. Điểm mấu chốt là ở đây.

Nếu nghe đến phải bặt đường nói năng suy nghĩ thì chúng sanh có thể bị hụt hẫng, không thể quyết định đường tu. Do đó kinh văn nói đến hành; hành trong tín giải hành chứng. Để tránh nguy cơ rơi vào đoạn kiến, trước tiên phải xác định *nhất thiết vô thất* (nguyên văn chữ Hán trong bản La Thập). Bản Huyền Trang không dịch câu này. **Tất cả không tổn thất**; ý nói nhân quả bất không. Trên cơ sở đó mà đoạn ác tu thiện, đồng thời không ngại xa lìa các thế đối đãi trong đối người tiếp vật.

Không trược không não là không đục dơ, không phiền não. Không thấy đây là đục dơ phải xa lánh, kia là tịnh sạch nên tiếp

cận, là vượt qua sở tri chướng. Tuy nhân quả bất không, nhưng tánh tướng của tội lỗi vốn không, nghiệp như bóng ảnh nên có quả báo mà chẳng thực có người thọ nhận. Không thọ nhận nên chẳng phiền não và người tu không bị chướng ngại; là vượt qua phiền não chướng. Bản của Huyền Trang dịch rõ ý này: "*không tội không lỗi, không đục không dơ, không bị chướng ngại, lìa các phân biệt*". Không trược không não thì chẳng tạo nghiệp hay **không tác**, chẳng thọ thân sau hay **không khởi**. Không còn lậu hoặc rơi vào ba cõi gọi là **không sanh không diệt**. **Không tác** còn nghĩa là chẳng có ý, **không khởi** vì thế là chẳng có niệm. Vô niệm đây không phải là trơ trơ mụ mẫm như đá; mà từ thấu lý nhập sự nên vô niệm là niệm ác không sanh, niệm thiện chẳng diệt. **Không sợ không lo, không mừng, không chán,** không tham luyến, không phủi bỏ; tức là không bị trói buộc trong những phản ứng trái ngược, những tâm trạng đối đãi trong sinh hoạt thường ngày.

KINH VĂN: **Không đã có, không sẽ có, không hiện có; không thể lấy tất cả lời nói phân biệt chỉ bày được. Bạch Thế Tôn! Thân Như Lai như thế, con quán cũng thế. Nếu người nào quán theo đây gọi là chánh quán, quán khác gọi là tà quán.**

Vọng tình đã dứt thì chẳng nương nơi đâu mà khởi ngôn luận. Đây là chỗ tận cùng của ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt. Hay nói khác, là chỗ giác tự tâm là pháp thân thường trụ, chẳng phải là các thứ đã, đang và sẽ có. **Thân Như Lai như thế**; là năng quán. **Con quán cũng thế**; tức chỗ Duy Ma Cật quán không khác, là nghĩa sở quán; **cũng thế**, là đồng như vậy, chẳng khác. Năng sở bất nhị là **chánh quán**. Còn năng quán là còn tâm hành và ngôn thuyết. Còn sở quán là chưa lìa tất cả tướng

vọng tưởng. Còn cả hai năng quán và sở quán là **tà quán**.

QUÁN HÓA THÂN

KINH VĂN: **Lúc ấy ông Xá Lợi Phất hỏi ông Duy Ma Cật rằng: Ông ở đâu chết rồi sinh nơi đây?**
Ông Duy Ma Cật nói: Pháp của ngài chứng đặng có chết rồi sinh không?
Ông Xá Lợi Phất nói: Không chết không sinh.
-Nếu các pháp không có tướng chết rồi sinh, tại sao ngài lại hỏi: ông ở đâu chết rồi sinh nơi đây? Ý ngài nghĩ sao? Ví như hình nam nữ của nhà huyễn thuật hóa ra có chết rồi sinh không?
Ông Xá Lợi Phất nói: Không có chết rồi sinh.

Trước khi Xá Lợi Phất hỏi Duy Ma Cật, tôn giả đã hỏi Phật cùng một câu hỏi. Bản Huyền Trang ghi một đoạn mà bản La Thập không có: "*Bấy giờ Xá Lợi Tử bạch Phật: Thưa Thế Tôn! Vô Cấu Xưng này thác ở cõi nào mà đến sanh vào cõi kham nhẫn này? Thế Tôn dạy: Ông hãy hỏi ông ta thử xem*".

Đoạn kinh văn này là quán hóa thân. Pháp thân không ở phương sở, nên không thể do kiến văn giác tri mà được nghĩa; lại không lìa phương sở, tùy chúng sanh tâm ứng sở tri lượng, tùy loại hóa thân, tùy cơ thuyết pháp. Vì lẽ này mà khi Xá Lợi Phất hỏi Phật về sự chuyển sanh của Duy Ma Cật, Phật bảo tôn giả hãy trực tiếp hỏi cư sĩ; tức quán hóa thân mà được câu trả lời. " *Đó là thân ứng hóa tùy theo loại, tùy theo thời. Đó là*

thân mà hết thảy phàm phu có thể thấy, có thể nghe; nhờ đó mà được biết pháp, thấy được đạo, để dẫn đến chứng đắc giải thoát, Niết Bàn" (Tuệ Sỹ- Huyền thoại Duy Ma Cật). Tuy dấu vết của hóa thân khó thể nắm bắt, tức tích bất tư nghị, nhưng thông qua dụng của hóa thân là làm lợi ích cho tất cả chúng sanh, chúng ta có thể chứng từng phần pháp thân.

Xá Lợi Phất hỏi: **Ông ở đâu chết rồi sanh nơi đây?** Câu hỏi này là đặt vấn đề bản chất sanh tử của hiện tướng đang là của chúng sanh mà thân Duy Ma Cật là đại diện; nhân minh học Phật giáo gọi là lập tông. Duy Ma Cật hỏi lại: **Pháp của ngài chứng đặng có chết rồi sanh không?** Pháp mà Xá Lợi Phất chứng là pháp vô ngã tướng. Vì không và vô ngã nên chẳng có sanh, chẳng có diệt; đây là nhân. **Ví như hình nam nữ của nhà huyễn thuật** vốn không thật, nên không thể cho chúng có sanh diệt; đây là dụ. Duy Ma Cật phản bác Xá Lợi Phất, chứng tỏ câu hỏi của tôn giả không thể thành lập vì tự nó đã sai.

KINH VĂN: -**Ngài không nghe Phật nói các pháp tướng như huyễn đó sao?**

-Có nghe thế.

-Nếu các pháp tướng như huyễn thời tại sao ngài hỏi: Ông ở đâu chết rồi sanh nơi đây? Ngài Xá Lợi Phất! Chết là cái tướng hoại bại của pháp hư dối, sanh là tướng tương tục của pháp hư dối, bồ tát dù chết không dứt mất gốc lành, dù sống không thêm các điều ác.

Duy Ma Cật là pháp thân đại sĩ hóa thân. Đã là hóa thân thì đồng huyễn hóa như thân tướng chúng sanh. Do đó một lần nữa Duy Ma Cật dùng lập luận của nhân minh học ngăn chúng ta sai lệch khi quán hóa thân. **Các pháp tướng như huyễn** là tông. Vì pháp như huyễn, Duy Ma Cật cũng huyễn nên không có

chuyện Duy Ma Cật **ở đâu chết rồi sanh nơi đây**; đó là nhân. **Chết là cái tướng hoại bại của pháp hư dối, sanh là tướng tương tục của pháp hư dối**; đây là dụ, ví như hoa đốm là hư vọng nên không có việc hoa đốm sanh diệt ra sao.

Đoạn kinh văn này Duy Ma Cật chứng thực cho đàm luận của thiên nữ và Xá Lợi Phất ở phẩm Quán Chúng Sanh về tướng hóa sanh của Phật và chúng sanh, **không phải chết rồi mới sanh**. Thân tướng của Thích Ca và Duy Ma Cật, của tôi và bạn, là phi tướng, không phải do diệt nơi kia rồi sanh nơi đây mà là do tâm hiện thức biến. Ở chương bảy, tôi đã viết: "Trên nghĩa tướng phi tướng thì hóa thân Phật và chúng sanh đồng như huyễn hóa. Trên nghĩa biến hiện, thì Phật , bồ tát do giác tự tánh nên vô ngại hóa sanh. Còn chúng sanh thì bị nghiệp mê mà chuyển sanh".

Hai lần lập luận của Duy Ma Cật là pháp quán hóa thân từ cạn vào sâu. Cạn là pháp vô ngã tướng. Sâu là pháp tướng duy tâm sở hiện. Thấy được vô ngã tướng là pháp không thật. Hiểu lý duy tâm là pháp không hư. Liễu ngộ pháp không thật không hư là chính ngay hóa thân mà chứng nhập pháp thân vậy.

Hóa thân do giác tự tánh nên vô ngại hóa sanh. Phải hiểu đạo lý này mới nhận ra chỗ giống nhau trong sự khác biệt ở câu hỏi của Xá Lợi Phất đối với thiên nữ ở phẩm bảy và đối với Duy Ma Cật ở đây. Xá Lợi Phất hỏi thiên nữ: **Nàng ở đây chết rồi sẽ sanh nơi đâu?** Nhưng với Duy Ma Cật thì ngược lại: **Ông ở đâu chết rồi sanh nơi đây?** Khuy Cơ viết: "*Thiên nữ đã nói bản trụ nên hỏi chỗ đến mà chẳng hỏi từ đâu đến. Tịnh Danh đã vì chúng sanh nên hỏi từ đâu đến mà chẳng hỏi chỗ đi*". *Bản trụ* của thiên nữ là tự tánh như như, từ đó khởi dụng hiện tướng tán hoa thuyết pháp. Duy Ma Cật thị hiện thân bệnh ở tịnh thất

làm cơ duyên thuyết bộ kinh này. Tuy khác biệt nhưng đồng một tâm nguyện độ sanh mới có hóa thân.

Huyễn tướng có đến có đi nhưng hạnh nguyện như nhau không hề đổi. Kinh văn vẫn trung thành với lối chủ sự: **Bồ tát dù chết không dứt mất gốc lành, dù sống không thêm các điều ác**. Đây là kết luận chuyển tiếp và là dẫn nhập lời Phật đề cập cõi Diệu Hỷ là nơi từ đó Duy Ma Cật hóa sanh. **Không dứt mất gốc lành** là tâm nguyện làm lợi ích tất cả chúng sanh. **Không thêm các điều ác** là thân khẩu ý không làm tổn hại chúng sanh. Do đó quán hóa thân viên mãn là độ sanh và tu hành thực là không hai.

Khuy Cơ giải thích câu kinh văn này rất hay: "*Thị hiện có chết, nhưng chẳng đoạn hạnh lành, nên không có tướng đoạn; thị hiện có sinh, mà không tương tục hạnh ác, nên chẳng có tướng thường. Ở đây tuy có chết sinh, nhưng không có tướng đoạn thường*". Từ quán hóa thân mà thể nhập pháp tướng không có hai tướng đoạn thường, tận hay vô tận, hữu vi hay vô vi. Tuy hóa thân mang hình tướng như chúng sanh nhưng nếu khéo quán, chúng ta sẽ nhận ra diệu dụng của đạo bất nhị. Mặt khác, thân tướng tuy không khác biệt, nhưng bản chất không đồng; "*không đồng chứa nhóm như phàm phu, cũng không dứt mất gốc thiện, không đồng diệt hết như hàng nhị thừa*" (Trạm Nhiên).

KINH VĂN: **Bấy giờ Phật bảo ông Xá Lợi Phất: Có cõi nước tên là Diệu Hỷ, Phật hiệu là Vô Động, ông Duy Ma Cật này ở nước đó chết rồi sanh nơi đây.**

Ông Xá Lợi Phất thưa: Chưa từng có vậy, bạch Thế tôn! Người này chịu bỏ cõi thanh tịnh mà thích đến chỗ nhiều oán hại.

Cát Tạng viết: "*Vô sanh tức là pháp thân, sanh là ứng tích*". Lần theo dấu tích của sự thị hiện sẽ thấy nguồn tâm. Do nghĩa này mà Phật chứng thực gốc gác của Duy Ma Cật đến từ cõi Diệu Hỷ (Abhirati) của Phật Vô Động (Abṣobhya). Cõi nước là y báo, thường an lạc nên gọi là Diệu Hỷ. Phật Vô Động hay Bất Động Như Lai, hoặc A Súc Phật là chánh báo, là tâm như như bất động, là quả địa chứng nhập pháp tánh chân như. Chúng ta nên bỏ qua mọi cố gắng vô ích lý giải tâm như. Thói quen bác học của chúng ta chẳng có ích lợi gì ngoài việc dìm sâu chúng ta hơn vào biển luân hồi. Câu kết luận bên trên của Duy Ma Cật về sống chết huyễn hóa, mà thiện pháp không mất, ác pháp không sanh, chính là để đưa chúng ta về nhân địa tu hành sao cho tương xứng pháp tánh. Mở đầu pháp hội Bất Động Như Lai trong Kinh Đại Bảo Tích, Thế Tôn nói ngay vào nhân địa tu hành của Phật Vô Động khi còn hành Bồ Tát đạo. Bồ Tát Bất Động khi ấy phát đại tâm Nhất thiết chủng trí hồi hướng Vô thượng bồ đề, và đại nguyện độ sanh, quyết định không tổn hại chúng sanh; đó là nghĩa quyết định của sự tu hành tâm như.

Phật chứng thực: **Ông Duy Ma Cật này ở nước đó chết rồi sanh nơi đây**. Đến mà không thực là đến, chỉ tùy thuận chúng sanh nên nói là có đến. Nếu đã đến thì tất nhiên không khác chúng sanh cõi này; cũng có cha mẹ, cũng mê muội, cũng tu hành đắc quả. Lời Phật còn nghĩa là không trụ niết bàn mà vào sanh tử. Do đó Xá Lợi Phất tán thán là **chưa từng có**. **Chịu bỏ cõi thanh tịnh**, là không trụ thân tự thọ dụng riêng mình; **đến chỗ nhiều oán hại**, là dấn mình làm thân tha thọ dụng cho chúng sanh.

KINH VĂN: **Ông Duy Ma Cật nói với ông Xá Lợi Phất rằng:**

Ý ngài nghĩ sao? Lúc ánh sáng mặt trời chiếu lên có hiệp với tối không?
-Không, ánh sáng mặt trời khi mọc lên thì không còn tối nữa.
Ông Duy Ma Cật hỏi: Mặt trời tại sao phải đi qua cõi Diêm Phù Đề?
-Muốn đem ánh sáng soi chiếu sự tối tăm cho cõi Diêm Phù Đề.
Ông Duy Ma Cật nói: Bồ tát cũng thế, dù sanh cõi Phật bất tịnh cốt để hóa độ chúng sanh, chớ không có chung hiệp với kẻ ngu tối, cốt dứt trừ phiền não đen tối của chúng sanh mà thôi.

Lời Duy Ma Cật là một loạt ví dụ so sánh.
Bồ tát là **ánh sáng mặt trời**.
Sanh vào cõi bất tịnh là **đi qua cõi Diêm Phù Đề**.
Để hóa độ chúng sanh là **muốn đem ánh sáng soi chiếu sự tối tăm**.
Không có chung hiệp với kẻ ngu tối là **mặt trời khi mọc lên thì không còn tối nữa**.
Dứt trừ phiền não đen tối là **soi chiếu sự tối tăm**.

Tất cả so sánh trên đều là ví dụ chứng minh cho nghĩa thị hiện của hóa thân. Tuy nhiên ví dụ mặt trời không hiệp với sự tối tăm còn mang ý nghĩa khác không kém phần quan trọng. Pháp thân tuy là pháp giới nhất chân, nhưng vì chúng sanh tự mê mất bản tâm, nên hư vọng chẳng phải không có. Hư vọng là tối tăm, pháp thân là mặt trời, chẳng thể tương hợp. Do nghĩa này mà có sự tu hành bội trần hiệp giác vậy. Chúng ta không phải là bồ tát, nên Duy Ma Cật mượn ví dụ nói. Là chúng sanh mê đặc, nên muốn đoạn phiền não tối tăm, chúng ta cần phát đại tâm

cầu ánh sáng quang minh của Phật, bồ tát, và của giáo pháp thậm thâm. Giải thoát hay không là do nhân duyên, căn cơ và nổ lực của chính mình.

HIỆN CÕI DIỆU HỶ

KINH VĂN: **Bấy giờ cả đại chúng khao khát ngưỡng mong muốn thấy cõi nước Diệu Hỷ, Đức Vô Động Như Lai và các hàng bồ tát, thanh văn kia. Phật biết tâm niệm của chúng hội liền bảo ông Duy Ma Cật rằng: Xin hiện cõi nước Diệu Hỷ, Đức Vô Động Như Lai và các hàng bồ tát, thanh văn cho chúng hội xem, đại chúng ai cũng đang ngưỡng mộ.**

Duy Ma Cật thị hiện thân tướng như con người ở cõi này, lại có thần lực sắp hiển bày cõi Diệu Hỷ để thỏa lòng ngưỡng mộ của hội chúng. Sự kiện này tạo niềm tin vững chắc cho mọi người vào khả năng lãnh hội và tu tập của chính mình, ứng với nội dung của phẩm Bất Tư Nghị là tính thực dụng và khả thi của pháp môn bất khả tư nghị.

Hiện cõi Diệu Hỷ là làm dấy lên nguyện vãng sanh của mọi người; cho thấy pháp môn Tịnh độ đã có mầm mống từ bản kinh này. **Đại chúng khao khát ngưỡng mong muốn thấy cõi nước Diệu Hỷ** là nhân duyên cảm của chúng sanh cõi này về pháp môn Tịnh độ đã chín muồi. Phật bảo Duy Ma Cật hiển bày cõi nước là ứng hiện xứng hợp với tâm chúng sanh. Cõi nước Diệu Hỷ, Phật Vô Động cùng thánh chúng bồ tát, thanh văn có thể được thấy, tức là tướng tha thọ dụng lúc nào cũng

trong tầm tay chúng sanh; tiếp nhận hay không là do chính chúng sanh vậy.

Lúc ấy **Phật biết tâm niệm của chúng hội**. Phật là thường tịch, nhưng không gì không biết. Một niệm đã khởi, đánh động khắp pháp giới, Phật làm sao không biết? Đây cũng là nguyên tắc tu tập của tôi: tự thiền, tự biết rõ ràng. Tôi tin chắc rằng nếu bạn đã rõ biết chính tâm mình hết sức minh bạch thì bạn sẽ nhìn thấu người khác nghĩ gì muốn gì. Niệm của chúng ta lúc nào cũng trói buộc chính ta như hình với bóng. Phải biết rằng đó không phải là chính ta đang tưởng nghĩ, mà chỉ là vọng niệm. Hiện tôi không thể biết bạn nghĩ gì là do tôi quá bận bịu với vọng niệm của mình.

KINH VĂN: **Lúc ấy ông Duy Ma Cật tâm nghĩ rằng: Ta sẽ không rời chỗ ngồi mà tiếp lấy cõi nước Diệu Hỷ, núi, sông, khe, hang, ao hồ, biển lớn, nguồn suối, các núi Thiết Vi, Tu Di, và nhật nguyệt, tinh tú, các cung điện của thiên long, quỉ thần, Phạm thiên, cùng các hàng bồ tát, thanh văn, thành ấp, tụ lạc, trai gái lớn nhỏ, cho đến Vô Động Như Lai và cây bồ đề, hoa sen quí có thể làm Phật sự trong mười phương, ba đường thềm báu từ cõi Diêm Phù Đề đến cõi trời Đao Lợi, do thềm báu này chư thiên đi xuống để làm lễ cung kính Đức Vô Động Như Lai và nghe thọ kinh pháp, người ở cõi Diêm Phù Đề cũng lên thềm báu đó mà đi lên cõi trời Đao Lợi để ra mắt chư thiên kia. Cõi nước Diệu Hỷ thành tựu công đức vô lượng như thế, trên đến trời Sắc Cứu Cánh, dưới đến thủy tế, dùng tay bên hữu chấn lấy rất nhanh như cái bàn tròn của người thợ gốm, rồi đem về cõi Ta Bà này cũng như đặng cái tràng hoa, để đưa cho đại chúng xem.**

Niệm của chúng ta là vọng tưởng. Niệm của Duy Ma Cật là niệm vô ngại. Vì vô ngại nên Duy Ma Cật tùy ý mà làm được. **Không rời chỗ ngồi mà tiếp lấy cõi nước**, là tâm như như bất động mà nghĩ và làm vô ngại.

Cõi nước Diệu Hỷ không phải không hình tướng, cũng chẳng cao siêu xa vời, mà cũng đầy đủ các thứ cảnh vật và chúng sanh như thế giới con người. Cũng có trời trăng, mây nước, núi sông, biển hồ, thành quách, lâu đài, làng xóm. Cũng có đủ chúng sanh các loài phàm phu nam nữ, trời và quỉ thần. Cũng có pháp xuất thế gian như Phật, bồ tát, thanh văn, cây bồ đề dụ cho sự giác ngộ, hoa sen quí dụ cho phương tiện pháp môn. **Ba đường thềm báu** là ba nghiệp thanh tịnh khiến chúng sanh được sanh thiên; đây lấy thiên thừa dụ cho tâm hướng lên của chúng sanh, như kinh văn nói: **người ở cõi Diêm Phù Đề cũng lên thềm báu đó mà đi lên cõi trời Đao Lợi**. Phàm phu tu hành là **đi lên**. Đối với chúng sanh tu theo Phật, ba thềm báu này là ba thừa đều bình đẳng áp dụng được cho chúng sanh từ phàm phu đến chư thiên. **Do thềm báu này chư thiên đi xuống** để đảnh lễ Phật, nghe thọ kinh pháp; nghĩa là Phật chẳng ở đâu xa mà chính là người mà ta thường cho là ở bậc dưới thấp hơn ta; đạo lý là chỗ này.

Đạo lý gì? Đó là pháp tánh bình đẳng đi vào tất cả pháp ở cõi nước. Chúng sanh cõi đó có tâm niệm bình đẳng đồng với pháp tánh nên thường an lạc, gọi là Diệu Hỷ. Trong Kinh Tăng Nhất A Hàm, phẩm Thính Pháp, kinh số 5 kể rằng có một kỳ an cư kiết hạ, Phật lên cõi trời Đao Lợi thuyết pháp độ vương mẫu là hoàng hậu Ma Da (Māyādevī, ?-563 TCN). Khi Phật muốn về lại nhân gian, Đế Thích bảo thiên tử Tự Tại làm ba con đường lót vàng, bạc và thủy tinh từ đỉnh núi Tu Di dẫn xuống chỗ hồ

nước Tăng Ca Thi ở thế gian. Đây là thang báu nối trời Đao Lợi và cõi Ta Bà, không khác với **ba đường thềm báu** ở cõi Diệu Hỷ cũng nối thế gian và thiên giới. Cõi trời Đao Lợi và cõi Diêm Phù Đề mà kinh văn nói, là thuộc về thế giới Diệu Hỷ; sở dĩ có cùng tên gọi như ở thế giới Ta Bà là dụ cho sự không khác biệt của cõi kia và cõi này, cũng đều có nhân giới và thiên giới, tuy khác nhau nhưng thực bình đẳng. Sự bình đẳng ấy do Bồ Tát Vô Động tu vô lượng công đức mà biến hiện thành cõi nước; kinh văn nói: **Cõi nước Diệu Hỷ thành tựu công đức vô lượng như thế, trên đến trời Sắc Cứu Cánh, dưới đến thủy tế**.

Chúng ta có thể thắc mắc: Nếu cõi kia là bình đẳng, tại sao cũng có thế gian và thiên giới sai biệt, tức tự thân không có sự bình đẳng? Thắc mắc này tương tự niềm hoài nghi của Xá Lợi Phất ở phẩm Phật Quốc: Thế giới này toàn là gò nẫm, hầm hố, ắt do Phật khi còn tu hạnh bồ tát, tâm ý chẳng thanh tịnh? Đây chính là do tâm chúng sanh mà có sai biệt. Tâm chúng sanh loạn ít định nhiều thì hiện cõi trời Sắc Cứu Cánh; tâm thức loạn động mê mờ thì chìm nơi mé nước (thủy tế).

Chỗ này cổ đức có cách giải thích khác do kết hợp cụm từ: **trên đến trời Sắc Cứu Cánh, dưới đến thủy tế**, với câu kinh văn kế là: **dùng tay bên hữu chấn lấy rất nhanh**. La Thập chú thích: "*Chấn lấy tức là biểu thị không đem về hết cõi ấy*". Huệ Viễn nói: "*Phương trên từ cõi A Ca, phương dưới đến mé thủy luân, là nói giới hạn được lấy*". Theo Cát Tạng: "*Đoạn ngay ở giữa mà lấy*". Khuy Cơ ghi: "*Trên đến cõi trời Sắc Cứu Cánh mà không lấy cả cõi Vô sắc là vì không có hình tượng thế giới*". Trời Sắc Cứu Cánh và mé thủy luân, trở thành cụm từ bổ nghĩa cho thần lực của Duy Ma Cật: chỉ một bộ phận được dời

đi. Theo tôi thì trời Sắc Cứu Cánh và thủy tế nên hợp với câu kinh văn trước: **Cõi nước Diệu Hỷ thành tựu công đức vô lượng**; như thế mới hiển được đức bình đẳng của cõi nước bao gồm cả cõi trời định tĩnh và thủy tế loạn động. Từ đây có thể hiểu Duy Ma Cật dời toàn bộ cõi Diệu Hỷ về triển lãm ở cõi Ta Bà. Vì sao? Vì cõi nước là y báo; và y báo lại là toàn thể pháp giới do tâm niệm mà hiện, chẳng có phân biệt mé thủy luân và cõi trời.

Do đó mà nói thế giới, cõi nước y theo thức khởi thì là động xoay không ngừng **như cái bàn tròn của người thợ gốm**. Nếu thuận theo tam giải thoát môn thấu suốt lý duy thức, tức nghĩa **dùng tay hữu**, thì nghĩa duy tâm trực hiện, cái động lập tức bị đoạn dứt, tức nghĩa **chấn lấy rất nhanh**. Thế giới, cõi nước từ động chuyển thành thanh tịnh trang nghiêm ai cũng có thể chứng kiến tận mắt; đây là lúc Duy Ma Cật hiện cõi Diệu Hỷ ở **cõi Ta Bà này cũng như đặng cái tràng hoa, để đưa cho đại chúng xem**. Tràng hoa dụ cho cõi nước trang nghiêm thanh tịnh vì không có chấp trước, không có phân biệt nên gọi là nhất, không do vọng tưởng nên gọi là chân. Chúng sanh nào thấy được cõi Diệu Hỷ, cũng như cõi Ta Bà, đều là pháp giới nhất chân, tức thấy Như Lai, chứng thực pháp thân; tức là nghĩa hiển bày cho đại chúng xem (*thị nhất thiết chúng*). Vì thế, đoạn kinh văn trên về tâm niệm của Duy Ma Cật là ý nghĩa chủ yếu của việc hiện cõi Diệu Hỷ, theo đó tôi đặt tên cho phân mục này. Hiện cõi Diệu Hỷ là quán y báo mà được nghĩa pháp thân vậy.

KINH VĂN: **Ông suy nghĩ như vậy rồi liền nhập tam muội hiện sức thần thông lấy tay bên hữu chấn lấy cõi nước Diệu Hỷ để vào cõi Ta Bà này. Các bồ tát và chúng thanh văn cùng các thiên, nhân có thần thông đều cất tiếng thưa rằng:**

Dạ, bạch Thế Tôn! Ai đem con đi, xin Thế Tôn cứu hộ cho. Phật Bất Động nói: Không phải ta làm, đó là thần lực của ông Duy Ma Cật làm như thế. Ngoài ra những người chưa có thần thông không hay không biết mình đi đâu. Cõi nước Diệu Hỷ dù vào cõi Ta Bà này mà không thêm không bớt, còn cõi Ta Bà này cũng không chật hẹp, vẫn y nguyên như trước.

Nhập tam muội là hiển Đại Phật Đảnh Như Lai thật tướng như như bất động, là định tự tánh. Bản tâm chưa hề động. Động là thức, chẳng phải tâm, là chưa lìa kiến phần, còn dính mắc trong tướng năng thấy, nên bị trói buộc ở tướng phần; nghĩa là rơi vào hai tướng đối đãi. Hoàng Bá nói: "*Không tạo ra cái Phật kiến thì không rơi vào Phật biên. Không tạo ra cái thấy chúng sanh thì không lạc vào giới hạn chúng sanh. Không gây ra cái thấy có thì không lạc vào giới hạn của cái có. Không tạo ra cái thấy không thì không rơi vào giới hạn của cái không. Không tạo ra cái thấy của phàm phu thì không rơi vào giới hạn của phàm phu. Không tạo ra cái thấy của thánh thì không rơi vào giới hạn của thánh... Bồ tát nơi mọi cái thấy mà chẳng động*" (trích theo Kinh Lăng Nghiêm Tông Thông- Tăng Phụng Nghi). Bất động là cũng có ta thấy và cái bị thấy nhưng không có phân biệt chấp trước mà khởi vọng tình.

Quán pháp thân do lìa tất cả tướng vọng tưởng, lìa cả tâm hành ngôn thuyết như trên đã nói; quán dụng của hóa thân đạt nghĩa thân hóa sanh duy tâm sở hiện; quán y chánh trang nghiêm xuất sanh từ tâm thanh tịnh, bình đẳng giác; thực hành ba quán đó thuần thục là nhập tam muội, là định huệ đầy đủ.

Nhập tam muội hiện sức thần thông; câu kinh văn này có thể xem là nội dung tóm gọn và dấu hiệu báo trước sự xuất hiện

của Kinh Lăng Nghiêm. **Nhập tam muội** là mật nhân. **Hiện sức thần thông** là do tu chứng liễu nghĩa mà có đủ vạn hạnh của bồ tát. 25 viên thông, gồm 18 giới căn trần thức và 7 đại, tu chứng chẳng ngại, gọi là **thông**. Liễu nghĩa bản tâm bất động mà hiển dụng bất tư nghị, gọi là **thần**. Hành động của Duy Ma Cật chuyển dời cõi Diệu Hỷ vào cõi Ta Bà vì thế là tướng dụng tương ưng với thể tánh bất động của chân tâm; chính là nghĩa Duy Ma Cật không rời chỗ ngồi, nhập định mà hiển thần thông.

Bồ tát, thanh văn và chư thiên cõi kia đều là pháp thân đại sĩ liễu nghĩa tâm bất động; đây là căn cứ vào kinh văn nói họ **có thần thông**, tức đã tu chứng liễu nghĩa. Do bất động nên không gì không biết. Duy Ma Cật vừa nhấc tay dời thế giới, họ liền biết nên vì đại chúng mà hỏi Phật; đây là phương tiện khởi pháp. Phật Vô Động cũng thuận phương tiện nên đáp: **Không phải ta làm, đó là thần lực của ông Duy Ma Cật**. Đây là lời thật, vì pháp thân không hình, không đến, không làm; hóa thân có tướng, có đến đi, có nói làm. Tướng dụng vô vàn, nhưng cần phải biết là thân tuy làm mọi việc nhưng thực chẳng có việc gì để làm, miệng tuy thuyết giáo pháp ba thừa nhưng thực không có lời để nói, ý tuy tu hành độ sanh nhưng không hề có người tu, cũng chẳng có ai để độ.

Ta cũng cần xét kỹ nghĩa của sự kiện cõi nước Diệu Hỷ bị chuyển dời. Nếu giác tự tâm bất động thì cái động của vạn pháp là chỗ dụng của tự tánh. Nghĩa này sâu hơn nghĩa thức tâm vọng động mà sanh các pháp. Do đó câu hỏi của các bậc thánh cõi kia và câu trả lời của Phật Vô Động ám chỉ thế giới dịch chuyển là dụng tâm của Duy Ma Cật. Điều này dễ thấy, vì trước khi dời cõi nước, Duy Ma Cật đã khởi nghĩ. Phàm phu bất giác, chấp thế giới thực có ngoài tâm, nên chẳng thấy dụng của tự

tánh, như kinh văn viết: **Những người chưa có thần thông không hay không biết mình đi đâu**. Nghĩa là chúng sanh nếu thấy các pháp động tịnh, thì cũng cho là các pháp đang thực động tịnh. Chỗ này nói như Tăng Triệu là: "*do nghịch quán thấy được nguyên nhân biến hóa*".

Đoạn kinh văn nối tiếp theo là kể về cõi Diệu Hỷ hợp với cõi Ta Bà. Sự dung hợp đó **không thêm không bớt**. Cõi kia không lấn lướt, cõi này chẳng trở nên chật hẹp. Ở phẩm Bất Tư Nghị có phân đoạn Duy Ma Cật nói về thần lực của bồ tát trụ vào pháp giải thoát bất tư nghị có thể lấy núi Tu Di nhét vào hạt cải, đem nước biển đổ vào lỗ chân lông, hoặc tóm lấy một đại thiên thế giới ném vào hư không rồi trả về chỗ cũ mà chẳng gây tổn hại gì và các loài chúng sanh trong đó không hay biết gì. Đoạn kinh văn ở đây tương tự nhưng ý thú có phần khác biệt tế nhị ta cần phải tỉ mỉ mới nhận ra. Các biểu pháp ví dụ ở phẩm Bất Tư Nghị là để phá tướng hữu, tướng an trụ, tướng động, tướng tương tục của thế giới. Thấy được nghĩa phá tướng triệt để thì dù cõi kia do Phật Vô Động biến hóa thế nào cũng là huyễn. Đã cùng là huyễn thì dung thông không chướng ngại giữa hai cõi nước. Ở đây chủ ý chỉ ra nguyên nhân của tất cả tướng đó chính là dụng tâm huyễn hóa ra các pháp là phương tiện hành nguyện của chư Phật, bồ tát. Thấy được nghĩa này, ta được chánh tri chánh kiến: vạn pháp biến hóa kia, thế giới muôn màu và chúng sanh căn cơ đủ loại, vì do chư Phật thị hiện nên không gì không phải là đạo tràng cho chúng ta tu học.

KINH VĂN: **Bấy giờ Phật Thích Ca Mâu Ni bảo đại chúng rằng: Các ông hãy xem cõi nước Diệu Hỷ, Phật Vô Động Như Lai, nước đó trang nghiêm tốt đẹp, chúng bồ tát hạnh thanh tịnh, hàng đệ tử toàn trong sạch.**

Đại chúng thưa rằng: Dạ! Đã thấy.
Phật bảo: Các bồ tát nếu muốn được cõi Phật thanh tịnh như thế, cần phải học cái đạo của Đức Vô Động Như Lai đã làm.

Nếu thuận quán, cõi Ta Bà quả là chân thực, thanh tịnh và bất động như Cõi Diệu Hỷ. Nếu nghịch quán, cõi Diệu Hỷ cũng đồng huyễn hóa như cõi Ta Bà. Đây là quán tận cùng đạt lý chân vọng không hai. Đó là **cái đạo của Đức Vô Động Như Lai**. Tóm lại, phân mục Hiển Cõi Diệu Hỷ hàm hai nghĩa: một là, bản tâm bất động; hai là, cái động của vạn pháp tuy do tâm ta động, nhưng thực ra là cái dụng của vô vàn pháp môn vốn là hiện thân hành nguyện của pháp thân Đại Nhật Như Lai. Bản tâm bất động là như lời Phật dạy trưởng giả tử Bảo Tích: **tùy kỳ tâm tịnh tắc Phật độ tịnh**. Cái động của vạn pháp là chỗ dụng của phương tiện thị hiện; là như Phật dạy Xá Lợi Phất: **vì muốn độ những kẻ căn cơ hạ liệt nên thị hiện ra cõi đầy nhơ nhớp xấu xa bất tịnh**.

Phía trước nói cõi Chúng Hương là từ căn bản trí chứng thực tướng vô tướng mà khởi dụng tu hành và độ sanh qua ứng thân vô lượng. Phẩm này hiển cõi Diệu Hỷ là quyền trí khởi dụng viên tu do không dính mắc các tướng và xa lìa tâm hành ngôn thuyết, do quán hóa thân thị hiện mà chứng pháp thân, và do quán cõi nước mà liễu nghĩa tâm bất động và nghĩa pháp động là dụng tâm của chư Phật. Như vậy, cõi Chúng Hương là quả địa, cõi Diệu Hỷ là nhân địa. Ở nhân địa mà thực hành tâm bình đẳng đối với tất cả pháp thì sẽ đắc quả địa vô tướng, vô sai biệt.

Trong Kinh Tiểu Phẩm Bát Nhã, còn gọi là Bát Thiên Tụng Bát Nhã Kinh, phần kinh cổ nhất trong hệ Bát Nhã, có phẩm 25 cùng tên: Thấy Phật A Súc. Kinh nói khi Phật Thích Ca đang

thuyết Bát Nhã, cả hội chúng do thần lực của Phật mà thấy cõi Diệu Hỷ và Phật Vô Động đang thuyết pháp. Khi Phật Thích Ca thu nhiếp thần lực, cõi kia và Phật Vô Động bỗng nhiên biến mất. Phật giải thích sự kiện đó: "*Này A Nan! Tất cả pháp không phải để biết, không phải để thấy, không có người tạo tác nên không có sự tham trước, cũng không có phân biệt. Này A Nan! Tất cả pháp không thể nghĩ bàn, giống như người huyễn và tất cả pháp cũng không có người thọ nhận nên nó không bền vững*". Như vậy, ở Tiểu Phẩm Bát Nhã, cõi Diệu Hỷ xuất hiện như thể tướng bất khả đắc; ở đây, cõi kia do dụng tâm của Duy Ma Cật chuyển dời, nên là tướng dụng khả thi nếu chúng sanh tiếp nhận trọn vẹn nghĩa phương tiện thị hiện.

KINH VĂN: **Khi hiện ra cõi nước Diệu Hỷ này, cõi Ta Bà có 14 na do tha người phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác, đều nguyện sanh sang cõi nước Diệu Hỷ. Phật Thích Ca liền thọ ký cho rằng: Sẽ đặng sanh sang nước đó. Bấy giờ nước Diệu Hỷ ở nơi cõi Ta Bà này làm những việc lợi ích xong, liền trở về bổn xứ, cả đại chúng đều thấy rõ. Phật bảo ông Xá Lợi Phất: Ông có thấy cõi nước Diệu Hỷ và Đức Phật Vô Động ấy chăng?**

-Dạ, bạch đã thấy! Bạch Thế Tôn! Nguyện tất cả chúng sanh được cõi thanh tịnh như Đức Phật Vô Động và thần thông như ông Duy Ma Cật.

Một na do tha là 100 vạn. 14 na do tha là con số rất lớn, vượt hẳn số người phát tâm vô thượng bồ đề ở phẩm Phật Hương Tích. Điều này chứng tỏ hội chúng lãnh hội được ý nghĩa của cõi Diệu Hỷ như là hạnh tu bình đẳng ở nhân địa. Phật thọ ký họ **sẽ đặng sanh sang nước đó**, là nhân quả tương ưng: có tu có chứng, tu đúng sẽ chứng thật. Chúng ta để ý bản kinh phía

trước có nói đến cõi Đâu Suất với Bồ Tát Di Lặc, cõi Tu Di Tướng với Phật Tu Di Đăng Vương, cõi Chúng Hương với Phật Hương Tích, ở đây nói cõi Diệu Hỷ và Phật Vô Động, không nói tới cõi Tịnh Lưu Ly hay cõi Cực Lạc. Tuy vậy, pháp môn Tịnh độ đã được thoáng phát hiện qua nguyện vãng sanh của đại chúng. Đây cho thấy kinh này có thể được thuyết trước các kinh Tịnh độ.

Sau khi Phật thọ ký cho số người phát đại tâm vãng sanh, Duy Ma Cật trả cõi Diệu Hỷ về bổn xứ; là phương tiện đã dùng xong, chẳng giữ lại. Phật hỏi Xá Lợi Phất có thấy cõi Diệu Hỷ và Phật Vô Động không; là kiểm nghiệm nhận thức của hội chúng. Xá Lợi Phất thay đại chúng xác nhận sự lãnh hội của mọi người về ý nghĩa của cõi Diệu Hỷ như là nhân địa phát tâm thanh tịnh và bình đẳng để chứng đắc giác ngộ; nên kinh văn viết: **được cõi thanh tịnh như Đức Phật Vô Động**. Nhân quả viên mãn là do có đầy đủ thật trí và quyền trí, nghĩa là được **thần thông như ông Duy Ma Cật**.

KINH VĂN: **Bạch Thế Tôn! Chúng con được nhiều lợi lành, được thấy người này gần gũi cúng dường. Còn những chúng sanh hoặc hiện tại đây, hoặc sau khi Phật diệt độ mà nghe kinh này cũng được lợi lành, huống lại nghe rồi tin hiểu, thọ trì, đọc tụng giải nói, đúng như pháp tu hành.**

Thấy được Phật Vô Động là hiện thân của tâm bất động và cõi Diệu Hỷ là phương tiện hành nguyện của chư Phật, tức là thành tựu nghĩa quán Như Lai, thấy chân thân Phật. Đó là **được nhiều lợi lành** như Xá Lợi Phất nói. Do quán diệu dụng của hóa thân có tướng mà nhận ra pháp thân vô tướng biến khắp pháp giới. Ở pháp tướng mà chẳng bỏ, gọi là **gần gủi**, cũng chẳng ôm khư chấp trước phân biệt, tức viên mãn bố thí độ, gọi là **cúng**

dường; vì đã thấy tất cả thân là thân Phật, tất cả pháp là pháp Phật nên tôn kính, do tôn kính mà cho tất cả không tiếc. Cúng dường là lý rốt ráo của bố thí vậy. **Được thấy người này**, là an trụ chân tâm. An trụ là ở tất cả tướng đều chẳng thấy tướng, cho dù đó là tướng cõi Diệu Hỷ hay Ta Bà, là Phật hay chúng sanh, là pháp thân đại sĩ Duy Ma Cật hay ông phú hộ họ Lôi tầm thường như mọi người. Tướng chẳng sanh là không trụ ở bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả mà độ tất cả tướng loài vào Vô dư niết bàn như Kinh Kim Cang nói. Ưng vô sở trụ, chẳng thấy pháp tướng, chính là thấy thật tướng; nên nói là **được thấy người này**. **Gần gủi cúng dường** là hàng phục vọng tâm. Cần phải liễu nghĩa tất cả tướng là tướng Phật. Còn thấy pháp có tướng là cần phải hàng phục buông xả như Phật dạy: "*Bồ tát ư pháp ưng vô sở trụ hành ư bố thí*", nghĩa là không trụ pháp tướng mà buông xả; buông xả sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp mà không thấy đó là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. **Gần gủi** là chẳng lánh trốn, **cúng dường** là không chấp thủ; đối với tất cả pháp tướng phải nên tùy thuận như thị.

Nghĩa biểu pháp khiến mạch văn kinh liên tục: **Chúng con được nhiều lợi lành, được thấy người này gần gũi cúng dường**. Nói lợi ích to lớn là nêu tông chỉ pháp thân bất động. Thân cận cúng dường Duy Ma Cật là thấy dụng của hóa thân mà tiếp nhận giáo hóa, thực hành buông xả. Câu văn kinh trước dẫn đường, câu văn kinh sau diễn bày; điều này cho thấy tính chặt chẽ của kinh văn. Mạng internet ở thế giới hiện đại có thể không hoạt động ở vùng không phủ sóng nhưng lưới pháp đã giăng thì vô lượng nghĩa kín đầy vũ trụ không chút khe hở.

Kinh văn chặt chẽ đến mức hoàn hảo như vậy nên chúng sanh bấy giờ hoặc sau này nghe được, nếu đầy đủ tín, giải, hành

đúng như pháp, thì nhất định đắc phần chứng cho đến thể nhập pháp thân. **Tin hiểu** là tín giải. **Thọ trì** là thân giáo. **Đọc tụng** là ý giáo. **Giải nói** là ngôn giáo. "*Thân ngữ ý ba luân giáo hóa; đây mới là gia nghiệp của nhà Phật, gia nghiệp Như Lai*" (Hoà thượng Tịnh Không- Kinh Vô Lượng Thọ, giảng lần thứ 10 tại Singapore, tập 74).

KINH VĂN: **Nếu có người tay cầm được kinh điển này thì đã được kho tàng pháp bảo. Nếu có người đọc tụng giải thích nghĩa lý kinh này, đúng như lời nói tu hành thời được chư Phật hộ niệm. Nếu có ai cúng dường người như thế, tức là cúng dường chư Phật. Nếu có người nào biên chép thọ trì kinh này, chính là trong nhà người đó có Như Lai. Nếu người nghe kinh này mà tùy hỷ thời người đó sẽ được đến bậc Nhất thiết trí. Nếu người tin hiểu kinh này cho đến một bài kệ bốn câu rồi giải nói cho người khác nghe, phải biết người đó được thọ ký quả Vô thượng chánh đẳng chánh giác.**

Kinh điển Phật thuyết thường có ba phần: tự, chánh tông và lưu thông. Tự là phần mở đầu, thường là nói thời gian, địa điểm, và nhân duyên khai kinh. Chánh tông là phần nội dung chính. Lưu thông là phần ủy thác phổ biến. Cách bố cục này là do pháp sư Đạo An (312-385) đề nghị và vẫn thông dụng tới nay.

Đoạn kinh văn sau khi Phật thọ ký cho nguyện vãng sanh của số người phát tâm vô thượng được Trạm Nhiên và Thánh Đức thái tử xếp vào phần lưu thông của kinh văn. Thánh Đức thái tử gom đoạn kinh văn từ lúc Phật hỏi Xá Lợi Phất thấy cõi Diệu Hỷ không, cho đến hết bản kinh làm phần lưu thông nhưng ông không nói lý do. Trạm Nhiên cũng làm vậy, tuy có hơi khác: "*Nay nói ngài Thân Tử là tiểu thừa, không phải là người gánh*

vác đại thừa nên không thuộc phần lưu thông, chỉ là phần bắt đầu cho lưu thông thôi". Tôi cũng đồng ý với cách xem đoạn này như là phần bắt đầu lưu thông, nhưng không tán thành lý do của Trạm Nhiên.

Đoạn kinh văn này tuy bắt đầu phần lưu thông nhưng lại được đặt ở cuối phẩm này là có lý do. Phẩm này là kết luận thu nhiếp những trọng điểm của kinh; nghĩa Phật quốc ở phẩm đầu, nghĩa phương tiện của phẩm 2, pháp tướng duy thức ở phẩm 3, xuất lý nhập sự ở phẩm 4, điều phục tự độ ở phẩm 5, giải thoát thực dụng ở phẩm 6, quán chúng sanh ở phẩm 7, vun trồng hạt giống bồ đề ở phẩm 8, đạo lý bất nhị ở phẩm 9, khởi dụng từ thật tướng vô tướng ở phẩm 10, vạn pháp là Phật sự ở phẩm 11. Tất cả những nghĩa lý chủ yếu đó đều hội tụ ở phẩm này, đủ để kết luận bản kinh có giá trị vô cùng lợi lạc cho chúng sanh. Do đó mới có đoạn kinh văn tán thán bản kinh ở cuối phẩm.

Trên nói chúng sanh được lợi ích lớn khi đối với kinh này văn tư tu đúng như pháp, nay nói **cầm trong tay**, là nắm vững pháp môn phương tiện thù thắng này ví như được **kho tàng pháp bảo** tùy ý sử dụng tự độ độ tha. **Đọc tụng** là lợi mình, **giải thích nghĩa lý kinh** là lợi người. Do hiểu thấu chân nghĩa mà có thể diễn nói. Diễn là tu hành như trí chứng, đồng thời cũng là biểu diễn làm gương mẫu cho chúng sanh. Nói là nêu ra được chỗ hiểu, cũng là để thuyết giải cho người. Việc làm và lời nói phải tương xứng, không nghịch nhau. Đây là then chốt cho thực chứng. **Đúng như lời nói tu hành**, tự mình hợp với nguyện độ sanh của chư Phật tất sẽ được cảm ứng bảo hộ, tức **được chư Phật hộ niệm**. "*Khiến cái ác bên ngoài không xâm phạm được, gọi là hộ. Khiến điều thiện bên trong nảy nở, gọi là niệm*" (Cát Tạng- Pháp Hoa Nghĩa Sớ). Đối với kinh này, nếu có người thọ

trì, tiếp nhận, niệm niệm giữ gìn không quên, phải biết là người đó đã kế thừa chánh pháp, nối tiếp huệ mạng của chư Phật. Người như vậy xứng đáng được tôn kính cúng dường như chư Phật, đáng cho chúng sanh bỏ cái ngã và ngã sở để quy mạng kính lễ nương tựa. **Nếu có người biên chép thọ trì kinh này**, tức y kinh liễu nghĩa, phải biết rằng tâm người đó có Phật. Nếu ai nghe kinh này mà vui mừng, tùy hỷ lưu bố, tức đã gieo nhân trí huệ, sẽ được quả Nhất thiết trí. Nếu tin hiểu kinh này, có thể giảng cho người khác chỉ một bài kệ, là đã thực thông suốt một; thông suốt một là thông suốt tất cả vậy; **phải biết người đó được thọ ký quả Vô thượng chánh đẳng chánh giác**.

CHƯƠNG 13
PHẨM PHÁP CÚNG DƯỜNG

Y GIÁO PHỤNG HÀNH

CHÂN CÚNG DƯỜNG

KINH VĂN: **Bấy giờ, Thích Đề Hoàn Nhơn ở trong chúng bạch Phật rằng: Con dù theo Phật và Văn Thù Sư Lợi nghe nói trăm nghìn thứ kinh mà chưa từng nghe kinh điển bất khả tư nghị tự tại thần thông quyết định thật tướng. Như con hiểu nghĩa lý của Phật nói, nếu có chúng sanh nào nghe kinh pháp này mà tin hiểu, thọ trì, đọc tụng thì quyết được**

pháp này không nghi. Huống chi đúng như lời nói mà tu hành, thời người đó ngăn bít các nẻo ác, mở cửa lành, thường được chư Phật hộ niệm, hàng phục ngoại đạo, dẹp trừ ma oán, tu đạo Bồ Đề, an ở đạo tràng, noi theo dấu vết thật hành của Như Lai.

Phẩm này và phẩm sau là phần lưu thông của bản kinh, vì lý do này bản Phạn văn chỉ có một phẩm cuối, bao gồm cả hai phẩm Pháp Cúng Dường và Chúc Lụy của các bản Hán văn. Truyền bá từ lúc trước cho đến về sau, gọi là lưu. Quảng bá sâu rộng, không chướng ngại, là thông. Phẩm này các bản Hán cùng có tựa là Pháp Cúng Dường.

Kinh Hoa Nghiêm viết: "*Thiện nam tử! Trong sự cúng dường, cúng dường pháp là tối thắng. Cách cúng dường đó là: như lời dạy mà tu hành, làm lợi ích chúng sanh, nhiếp hóa chúng sanh, thay chúng sanh chịu khổ, siêng tu căn lành, không bỏ sự nghiệp bồ tát, không rời bồ đề tâm*".

Muốn làm đúng lời Phật dạy, trước hết phải hiểu thấu rõ ràng minh bạch, kế là y giáo phụng hành, theo chỗ hiểu mà tu, tu để trưởng dưỡng chỗ hiểu. Làm lợi ích chúng sanh là quảng bá Phật pháp, ví như mồi châm ngọn đèn pháp bảo lan truyền vô tận khắp pháp giới. Làm được như thế là hợp với bổn nguyện của chư Phật, được ba thứ tự tại là tâm tự tại, huệ mạng và thân mạng tự tại. Tiến hơn nữa là nhiếp thọ chúng sanh; dùng thân giáo, ngôn giáo, ý giáo tiếp cận chúng sanh để giúp đỡ, hướng dẫn hoặc đồng hành trên đường tu. Thay chúng sanh chịu khổ là bằng cách nào đó chia sẻ nỗi đau khổ chúng sanh đang chịu đựng, như bố thí, san sẻ tài vật, hoặc để chúng sanh trút mọi phiền não vào mình. Siêng tu thiện căn là phương pháp cụ thể lúc nào cũng áp dụng trong pháp cúng dường, vì đó là gốc lành

thành tựu sự tu, cần phải luôn tưới tẩm. Thiện căn đó chính là 11 thiện tâm sở mà Tướng tông có nói. Siêng tu là tinh tấn. Tinh là chuyên nhất, thuần không tạp. Tấn là tiến bộ. Do chuyên nên tiến bộ. Không bỏ sự nghiệp bồ tát là luôn hoằng pháp lợi sanh. Không rời bồ đề tâm là luôn giữ chánh niệm tỉnh giác từng sát na, luôn quan sát điều phục thân tâm. Trong các sự cúng dường, cúng dường pháp là thù thắng nhất vì chư Phật ba đời đều tôn kính pháp, vì pháp là phương tiện đưa chúng sanh tới giải thoát. Cúng dường pháp phải chẳng gián đoạn, niệm niệm trải khắp thân khẩu ý; là theo chiều dài của thời gian vô tận. Cúng dường pháp là cúng dường tất cả chúng sanh trong pháp giới, vì mỗi chúng sanh là một vị Phật; đó là cúng dường theo chiều rộng của không gian vô cùng.

Bấy giờ, **Thích Đề Hoàn Nhơn** (Śakra Devānāmindra), còn gọi là Đế Thích, từ trong chúng bước ra thưa thỉnh Phật là mở đầu cho phẩm kinh. Đế Thích là vua cõi trời Đao Lợi và là một trong những vị đại hộ pháp của Phật pháp. Cuối phẩm trước là lời tán thán của Xá Lợi Phất đại diện cho trí tuệ đệ nhất trong hàng tăng chúng. Ở đây, Đế Thích đại diện cho hàng cư sĩ có đại phước báo; gọi là đại vì phước báo ấy lớn hơn rất nhiều so với phước báo của vị thiên chủ. Đại phước báo đó là cơ duyên nghe được **kinh điển bất khả tư nghị tự tại thần thông quyết định thật tướng** chưa từng có này.

Lúc Phật thành đạo, ngài quan sát căn cơ chúng sanh khó mà hiểu được đạo pháp nhiệm mầu, phân vân muốn im lặng. Thiên đế và chư thiên các tầng trời hiện thân thỉnh Phật vì chúng sanh mà chuyển pháp luân. Chấp thuận lời thỉnh cầu đó, và để hợp căn cơ chúng sanh, Phật phương tiện khai mở thời A Hàm. Nay căn cơ chúng sanh đã thuần thục, sẵn sàng tiếp nhận pháp đại

thừa, nên mới có việc cư sĩ Bảo Tích hỏi về hạnh bồ tát trang nghiệm tịnh độ và việc Xá Lợi Phất khởi nghi để Phật hiện quốc độ thanh tịnh. Những sự kiện đó là lòng khát ngưỡng của chúng sanh đang chín muồi, là cơ duyên cho Duy Ma Cật triển khai đại pháp chưa từng có. Từ đây có thể nói kinh này do Duy Ma Cật tiên phong mở đầu cho các kinh phương đẳng. Đế Thích là một trong hàng cư sĩ đầu tiên nghe kinh đại thừa do chính Duy Ma Cật cũng là một cư sĩ thuyết. Vai trò của cư sĩ trong Phật sử đã xác định rõ ràng vậy.

Lời tán thán của Đế Thích bao gồm đủ ý nghĩa của bản kinh. **Bất khả tư nghị** là lý thậm thâm. **Tự tại thần thông** là sự diệu dụng. **Quyết định thật tướng** là cứu cánh. **Kinh điển** là phương tiện. Quả thực thế, từng câu từng chữ trong kinh đều viên mãn ý nghĩa thù thắng. Khuy Cơ tán thán: "*Tự tại tức là thần thông, là sự thù thắng. Quyết định thật tướng tức là lý thù thắng, cũng là hai thù thắng tự lợi và lợi tha. Đây là sở thuyên, kinh là năng thuyên*".

Năng thuyên là Duy Ma Cật thuyết. *Sở thuyên* là nội dung kinh. Chỗ thuyết của Duy Ma Cật có đúng như pháp không là do Phật ấn chứng. Chỗ Phật ấn chứng có thể thấy rất rõ trong lời của Đế Thích: **Như con hiểu nghĩa lý của Phật nói**. Đó là nghĩa lý liên hệ với bản kinh, tức là những nghĩa Phật nói ở phẩm Phật Quốc, phẩm Phương Tiện, phẩm Hạnh Bồ Tát, và phẩm Thấy Phật A Súc.

Ở phẩm Phật Quốc, nghĩa lý đó là **tùy kỳ tâm tịnh tắc Phật độ tịnh** và **tất cả chúng sanh là cõi Phật của bồ tát**; tức nói nguyên tắc là sự. Ở phẩm Phương Tiện, nghĩa đó ẩn trong lời Phật giới thiệu trí tuệ, công đức và hạnh nguyện của Duy Ma Cật với hội chúng; tức nêu điển hình, gương mẫu của sự. Ở

phẩm Hạnh Bồ Tát là Phật sự và pháp môn Tận, Vô tận giải thoát; tức nói lý thâm nhập sự. Ở phẩm Thấy Phật A Súc, Phật xác nhận muốn được cõi Phật nên học cái đạo của Đức Vô Động Như Lai; chỉ ra sự ở vạn pháp là phương tiện hành nguyện của pháp thân. Do đó kinh này chủ về sự, lấy cư sĩ tại gia làm đối cơ, tuyệt nhiên không có chút gì so sánh các thừa giáo. Trong kinh này, Phật nói không nhiều, nhưng đó là tất cả tinh túy của bản kinh được đúc kết thành thực tiễn hành sự.

Kinh là do Duy Ma Cật thuyết; **pháp** là Phật chỉ bày cách làm có liên hệ chặt chẽ với chỗ thuyết của Duy Ma Cật. **Nếu có chúng sanh nào nghe kinh pháp này mà tin hiểu, thọ trì, đọc tụng thì quyết được pháp này không nghi**, tức nhất định sẽ thành tựu. Bản La Thập ghi: **quyết được pháp này không nghi**; là trên quả mà nói. Bản Huyền Trang dịch là: **người đó chắc chắn là pháp khí, không nghi ngờ gì cả**; đây là trên nhân mà nhận định. Đoạn kinh văn tiếp theo là nói quả đức của y giáo phụng hành, chính là xác quyết điều kiện của thành tựu là lý sự viên dung; chẳng phải là nhà học giả nghiên cứu sâu xa Phật pháp mà trong sinh hoạt đời sống hàng ngày của riêng mình lại không ở vạn sự mà làm như Phật sự.

Nếu thực sự làm được như lời nói, quả đức không sao kể xiết. Người như thế sẽ do liễu biệt thiện ác mà **ngăn bít các nẻo ác**, hướng dẫn chúng sanh không rơi vào tam đồ bát nạn; **mở cửa lành**, tức ngũ thừa: nhân, thiên, thanh văn, duyên giác, bồ tát làm phương tiện vào nhất thừa Phật đạo. Nói như Tăng Triệu, ngăn chặn cái ác là chỉ, thông lối điều lành là hành thiện; tức là tu chỉ quán, đắc tam muội, tâm thường giác, gọi là **thường được chư Phật hộ niệm**. Được Phật hộ niệm đây còn là *không bỏ sự nghiệp bồ tát, không rời bồ đề tâm*. Trong pháp cúng

dường có bảy điều như Kinh Hoa Nghiêm nói ở trên, năm điều trước là sự hành, hai điều sau là tâm niệm không bỏ bồ tát nghiệp và không lìa tâm bồ đề. Do tâm ý làm chủ việc làm nên ở quả đức, trí liễu biệt thiện ác và tâm được chư Phật hộ niệm được nói đến trước, các việc phục ma, trừ oán, tu đạo nói sau. **Ngoại đạo** bị hàng phục, là tà luận dị thuyết do chấp trước phân biệt, cũng dụ như cảnh trần bên ngoài. **Ma oán** bị dẹp trừ chính là vọng tâm bên trong. Sửa đổi chuyển hóa thân tâm là **tu đạo bồ đề**, giác ngộ vạn pháp tức Phật pháp nên không đâu không là đạo tràng tu học, không gì không là dấu tích hiện thân của chư Phật điểm hóa cho chính mình. **Tu đạo bồ đề** là nhân, **an ở đạo tràng** là hạnh, **noi theo dấu vết thật hành của Như Lai** là quả; ở quả mà vẫn lưu lại việc làm.

CÔNG ĐỨC CỦA Y GIÁO PHỤNG HÀNH

KINH VĂN: **Bạch Thế Tôn! Nếu có người thọ trì, đọc tụng, đúng như lời nói tu hành, con sẽ cùng các quyến thuộc cúng dường hầu hạ. Ở nơi tụ lạc, thành ấp, núi rừng, đồng nội, chỗ nào có kinh này, con sẽ cùng các quyến thuộc đồng đến chỗ đó nghe thọ kinh pháp. Những người chưa tin, sẽ làm cho họ sanh lòng tin, người đã tin rồi, chúng con sẽ ủng hộ.** Phần lưu thông của các kinh điển Phật giáo thường có chư thiên, chư long thần hộ pháp bước ra từ hội chúng phát nguyện bảo hộ kinh và ủng hộ người thọ trì như pháp. Chư vị hộ pháp nguyện âm thầm bảo vệ người **đúng như lời nói tu hành**, bảo đảm họ có cuộc sống đầy đủ để vững tâm tiến tu. Những bậc

chân tu không cầu mà vẫn được chư vị ẩn thân bảo hộ. Nơi nào có kinh này và người truyền bá kinh đều an ổn. Nơi nào kinh này đang được tuyên thuyết, chư vị hộ pháp **sẽ cùng các quyến thuộc đồng đến chỗ đó nghe thọ kinh pháp**. Tại sao? Vì chư vị muốn làm gương mẫu thu hút chúng sanh cùng đến để cùng tiếp nhận nghĩa kinh mà được lợi lạc lớn.

Đại sư Đạo Tuyên (596-667), vị tăng được coi là sơ tổ Luật tông, chuyên tu giới luật nghiêm minh, ngày ăn một bữa, uy nghi vẹn toàn, đạo cao đức trọng, cảm ứng được vị trời Lục Huyền Sướng ngày ngày hiện thân cúng dường. Một đêm nọ, ở chùa Tây Minh, sư đang đi chợt vấp phải bậc thềm suýt ngã bỗng từ đâu xuất hiện một thiếu niên chạy đến đỡ lấy nên vô sự. Sư hỏi ra thì mới biết đó là Na Tra thái tử, con của Bắc Đẩu thiên vương lâu nay vẫn âm thầm hộ trì bảo vệ mình. Một hôm, đại sư Khuy Cơ có việc đi ngang và ghé thăm Đạo Tuyên, và hôm đó sư chẳng thấy vị trời thường hay cúng dường bữa ăn đâu cả. Hôm sau, khi ngài Khuy Cơ đã rời đi, vị trời kia hiện đến và cáo lỗi. Sư hỏi ra thì mới biết là do có Khuy Cơ là vị nhục thân bồ tát nên vị trời kia không thể đến gần được vì hào quang của bồ tát và sự hiện diện của các thiên thần hộ pháp ngăn cản.

Được **cúng dường hầu hạ** là thân đầy đủ bình yên. Cùng **nghe thọ kinh pháp** là tâm an lạc. Chúng sanh y giáo phụng hành là nhân cúng dường Phật thì sẽ được quả là thân tâm an lạc. Do thân tâm an lạc mà chẳng thiếu chẳng lo như thế sẽ khiến người khác thuận theo sanh lòng tin là bước đầu phát đại tâm vô thượng. Nguyện bảo hộ của Đế Thích cũng là cúng dường pháp; chính là để quảng bá lưu thông kinh này, tức truyền trao Phật tri kiến cho chúng sanh. Đạo Sanh nói: "*Kinh nói Phật tuệ, thì*

tuệ ở nơi kinh. Kinh đã có tuệ thì đó là pháp thân Phật".
KINH VĂN: **Phật nói: Hay thay! Hay thay! Thiên đế! Như lời ông nói, ta sẽ giúp cho ông được vui thêm. Kinh này rộng nói đạo Vô thượng chánh đẳng chánh giác bất khả tư nghị của chư Phật quá khứ, hiện tại và vị lai. Vì thế Thiên đế, nếu có gã thiện nam, người thiện nữ thọ trì, đọc tụng, cúng dường kinh pháp này, thời chính là cúng dường chư Phật quá khứ, hiện tại và vị lai vậy.**
Hai lần Phật ngợi khen: **Hay thay! Hay thay!** Là Phật xác nhận hai điều Đế Thích vừa nói: một là, kinh này chưa từng có; hai là, lợi ích của y giáo phụng hành. Phật chính thức xác nhận: **như lời ông nói**; và hoan hỷ tán trợ Đế Thích, tăng thêm lòng tin cho chúng hội. **Kinh này nói rộng đạo Vô thượng**, tức lý thâm sâu và thù thắng; nếu chúng sanh làm theo được, nhất định thành **chánh đẳng chánh giác** như Phật không khác. Do lý sự viên mãn như vậy gọi là **bất khả tư nghị**. Chư Phật đều xuất sanh từ đó nên nói **kinh pháp này** là của chư Phật ba đời. Phật pháp thường trụ là do đây. Cũng có thể hiểu là do văn tư tu mà thành tựu quả Bồ Đề; văn tư là đã nghe và hiểu thấu, thuộc quá khứ, tu là hiện tại đang tinh tấn công phu, nhất định sẽ có ngày mai thành tựu. Đây là gom hai nghĩa y giáo phụng hành và lưu thông kinh pháp thành nghĩa pháp cúng dường viên mãn. Y giáo phụng hành là tôn kính cúng dường hóa thân Phật. Lưu thông kinh Phật là quy y cúng dường pháp thân. Chúng ta xem cách Phật gọi chúng sanh đang tu hành là thiện nam tử (Kulaputra), thiện nữ nhân (Kuladuhitri), không phải là không có chủ ý. Thiện là cội gốc lành của chúng sanh, chính là tánh Phật trong mỗi một chúng ta, cũng là danh xưng chung cho tánh đức. Căn bản của thiện là thập thiện nghiệp đạo. Không

đoạn ác tu thiện, dứt khoát không thể là thiện nam, thiện nữ.
KINH VĂN: **Thiên đế! Giả sử có các cõi Như Lai đầy khắp cõi tam thiên đại thiên như mía, tre, lau, lúa, mè, rừng bụi, nếu có gã thiện nam, người thiện nữ nào hoặc một kiếp hoặc không đầy một kiếp cung kính tôn trọng, ngợi khen cúng dường, dâng các món cần dùng cho đến sau khi các đức Phật diệt độ, đem xá lợi toàn thân của mỗi Phật dựng tháp bảy báu, ngang rộng bằng cõi tứ thiên hạ, cao đến trời Phạm thiên, bảo tháp trang nghiêm rực rỡ, dùng tất cả hoa, hương, anh lạc, tràng phan, kỹ nhạc tốt đẹp bậc nhất, hoặc một kiếp, hoặc ít hơn một kiếp mà cúng dường; Thiên đế! Ý ông nghĩ sao, người đó làm việc phước có nhiều chăng?**
Thích Đề Hoàn Nhơn thưa: Bạch Thế Tôn! Rất nhiều, phước đức của người đó dẫu có trăm nghìn ức kiếp nói mãi cũng không hết được.
Phật bảo Thiên đế: Phải biết gã thiện nam, thiện nữ đó nghe kinh điển bất khả tư nghị giải thoát này tin hiểu, thọ trì đọc tụng, tu hành, thì phước đức hơn người làm việc cúng dường kia. Vì sao? Quả Bồ Đề của chư Phật đều từ kinh này sanh ra. Tướng Bồ Đề không có hạn lượng, do nhân duyên đó nên phước đức cũng không có hạn lượng.
Ngay chỗ mở đầu của đoạn kinh văn này, chúng ta nên lưu ý Phật nói: **Giả sử có các cõi Như Lai đầy khắp cõi tam thiên đại thiên như mía, tre, lau, lúa, mè, rừng bụi**. Giả sử là không thật, nên cõi nước hỗn tạp các thứ loài mà ta thấy, là chẳng có thật nghĩa. Nếu chúng ta thấy đúng như kinh pháp chỉ ra như vậy mà tôn kính cúng dường Phật thì đó là chân thật cúng dường. Nhưng không mấy người nhận ra chân nghĩa này, nên Phật vẫn lấy việc cúng dường sinh thân Phật và phụng thờ

xá lợi, tức nghĩa tài cúng dường để dẫn dắt chúng hội vào nghĩa pháp cúng dường.

Phật muốn nói đến công đức vô lượng của việc cúng dường pháp nên trước đem phước đức của tài cúng dường để Đế Thích so sánh. Quả báo của tài cúng dường là sanh vào cõi trời, người. Hóa thân là huyễn hóa nên dù dâng nhiều tài bảo đầy khắp tam thiên cũng chỉ được phước đức huyễn hóa, chẳng thể rời sanh tử. Pháp thân là thật tướng bất sanh bất diệt, cho dù không thể thật thấy trước mắt, nhưng ở hóa thân mà tin hiểu, thọ trì như pháp tức là đã gieo liễu nhân thành tựu quả rốt ráo là thực chứng Bồ đề; đây là ở kinh này mà thực hành chân cúng dường pháp.

Liễu nhân đó là tin hiểu, là tu ý nghiệp; là thọ trì như pháp, tức tu thân nghiệp; là đọc tụng, tức tu khẩu nghiệp. Đem cả ba nghiệp mà buông xả và chuyển hóa thì phước đức hơn hẳn người chỉ hạn cuộc trong thực hành tài thí. **Vì sao? Quả Bồ Đề của chư Phật đều từ kinh này sanh ra**. Chỗ khéo nói của Phật là trước là bày ra cái nhiều, sau là nói đến sự vượt hạn lượng; đạo lý nhân quả tương xứng là đây.

THÂM TÂM CÚNG DƯỜNG

KINH VĂN: **Phật bảo Thiên đế: Về quá khứ vô lượng a tăng kỳ kiếp, lúc ấy ở đời có Phật hiệu là Dược Vương Như Lai, Ứng cúng, Chánh biến tri, Minh hạnh túc, Thiện thệ, Thế gian giải, Vô thượng sĩ, Điều ngự trượng phu, Thiên nhân sư, Phật, Thế Tôn. Cõi nước tên Đại Trang Nghiêm, kiếp**

tên là Trang Nghiêm. Phật sống lâu 20 tiểu kiếp, chúng thanh văn tăng có 36 ức na do tha, chúng bồ tát tăng có 12 ức. Thiên đế! Lúc đó có vị chuyển luân thánh vương tên là Bảo Cái đầy đủ bảy báu, cai trị cả bốn thiên hạ. Vua có một nghìn người con tốt đẹp mạnh mẽ, hay dẹp trừ các kẻ oán địch.

Lúc đó, vua Bảo Cái cùng quyến thuộc cúng dường Dược Vương Như Lai, dâng cúng các đồ cần dùng đến mãn năm kiếp. Qua năm kiếp rồi, vua bảo nghìn người con rằng: Các ngươi cũng phải đem thâm tâm cúng dường Phật như ta vậy.

Khi đó nghìn người con đều vâng mạng lịnh của vua cha cúng dường Dược Vương Như Lai, dâng cúng tất cả đồ cần dùng cũng mãn năm kiếp.

Đây là đoạn kinh văn nói về tài cúng dường để dẫn vào pháp cúng dường sẽ nói phía sau. Chúng sanh vô thủy vô chung nên từ **quá khứ vô lượng a tăng kỳ kiếp** đã có Phật; đây là Phật hiện hữu bất khả tư nghị. Bấy giờ có Phật hiệu là **Dược Vương Như Lai**. Duy Ma Cật bệnh vì chúng sanh bệnh. Kinh này được thuyết cũng vì để chữa bệnh cho chúng sanh. Chúng sanh có vô lượng phiền não nên muốn trị bệnh cho chúng sanh, cần phải là người thông suốt y học cao tột. Phật là vị thầy thuốc đó nên gọi là Dược Vương, do chúng sanh bệnh mà đến, gọi là Như Lai.

Phật có mười danh hiệu viên mãn:

Như Lai (Tathàgata) không từ đâu đến và chẳng đi về đâu;

Ứng cúng (Arhat), là bậc đáng được tôn kính cúng dường;

Chánh biến tri (Samyakṣambuddha), là bậc thông suốt vạn pháp đúng như thật;

Minh hạnh túc (vidyā-caraṇa-saṃpanna), là bậc có đầy đủ trí tuệ và đức hạnh;
Thiện thệ (Sugata), là bậc khéo đi lại trong ba cõi mà không bị ràng buộc;
Thế gian giải (Lokavid), là bậc thấu suốt tam thiên và các loài chúng sanh hữu tình vô tri, tường tận rõ biết nhân quả của ba cõi;
Vô thượng sĩ (Anuttarapuraṣa), là bậc tối thượng, không ai vượt qua;
Điều ngự trượng phu (puruwadamysàrathi), là người có khả năng điều phục chúng sanh;
Thiên nhân sư (devamanuṣyānāṃ śāstṛ), là bậc thầy của trời người;
Phật Thế Tôn (buddhalokanātha), là bậc đại giác đáng được thế gian tôn kính.
Lý do nêu mười hiệu của Phật là để hiển quả đức viên mãn. Đây cũng là lý do Phật Dược Vương là người giải thích cặn kẻ về pháp cúng dường; vì đã làm được nên hiển quả đức, và do làm được nên mới có thể chỉ bày nhân.
Thập hiệu là chánh báo quả đức cao tột, nên y báo phải tương ưng nên cõi nước có tên là Đại Trang Nghiêm. Một cõi thanh tịnh , tất cả cõi đều thanh tịnh. Sát na uy nghi, tất cả thời đều uy nghi, nên kiếp có tên là Trang Nghiêm. Pháp số 10 tượng trưng cho sự viên mãn, như trên nói về thập hiệu. Số 20 là bội số của 10, là viên mãn gấp bội. **Phật sống lâu 20 tiểu kiếp**, tức nói thọ mạng của Phật gấp bội sự viên mãn, chính là nghĩa thường trụ, bất sanh bất diệt.
Phật Dược Vương giáo hóa chúng tăng gồm bồ tát và thanh văn là nhất thừa thu nhiếp hai thừa. Bồ tát ở lục căn, lục trần

mà sáng tỏ nghĩa thức vốn không, thức không thì các pháp chẳng sanh; ở thập nhị xứ mà được viên thông nên nói chúng bồ tát có 12 ức na do tha. Chúng thanh văn đã phá ngã chấp, chưa chứng pháp vô sanh rốt ráo, do vẫn còn thấy căn trần đến với nhau sanh thức, thức còn sanh nên pháp còn sanh diệt qua ba đời; thập nhị xứ qua ba đời, nên nói chúng thanh văn có 36 ức na do tha.

Lúc đó có vị chuyển luân thánh vương tên là Bảo Cái. Bảo Cái là lọng báu che trùm mười phương thế giới, không một châu báu nào mà không có, nên nói là: **đầy đủ bảy báu, cai trị cả bốn thiên hạ**. Tên của vị luân vương này mang nghĩa biểu pháp, có liên hệ đến việc vua cúng dường. Sự cúng dường của vua **đến mãn năm kiếp** cũng có nghĩa biểu pháp. Sắc là một kiếp. Từ sắc thọ đến thức là đủ năm kiếp. Vạn pháp duy thức, nên có đủ năm ấm tức thế giới hiện ra đầy đủ, chẳng thiếu thứ gì. Hiện ra đầy đủ các pháp mà pháp chẳng hề tạp loạn, cấu nhiễm, pháp vẫn hằng thanh tịnh; nên vua có tên là Bảo Cái. Chân thực buông xả năm ấm là cúng dường trọn năm kiếp vậy. Một kiếp có sanh, trụ, dị, diệt, là bốn tiểu kiếp. Mãn năm kiếp là hai mươi tiểu kiếp, tương ưng với thọ mạng của Phật. Trên đã nói Phật thường trụ, đây nói cúng dường tương ưng, nghĩa là năm ấm không còn tức thành Phật. Chính vì tâm cúng dường của vua đối với Phật mang ý nghĩa sâu xa như vậy, nên vua khuyên bảo các vương tử: **Các ngươi cũng phải đem thâm tâm cúng dường Phật như ta vậy**.

Theo nghĩa trên, nếu ngay đây chúng ta thể hội **thâm tâm** của vị luân vương này, thì đoạn kinh văn trên chính là nói về pháp cúng dường. Nhưng nếu còn kẹt vào sắc tướng thì nghĩa lý kinh ngừng lại ở sự cúng dường tài vật châu báu; cần phải có Phật

Dược Vương chỉ bày về sau.

KINH VĂN: **Có một người con của vua tên là Nguyệt Cái ngồi một mình suy nghĩ rằng: Có việc cúng dường nào thù thắng hơn việc cúng dường này chăng?**

Do sức oai thần của Phật, ở giữa hư không có vị Trời nói rằng: Thiện nam tử! Pháp cúng dường là hơn hết các việc cúng dường.

Nguyệt Cái liền hỏi: Sao gọi là pháp cúng dường?

Vị Trời đáp: Ông đến hỏi Đức Dược Vương Như Lai sẽ nói rõ thế nào là pháp cúng dường.

Vương tử Nguyệt Cái thể hiện tâm trạng nửa mê nửa tỉnh như chúng ta muốn vươn lên nhưng mịt mù phương hướng. Tâm trạng ngỗn ngang trăm mối lo nghĩ chỉ hiện đến khi đêm xuống như cảm xúc của nàng Kiều đêm về sau một ngày trảy hội Thanh Minh, gặp gỡ Kim Trọng và thăm mộ Đạm Tiên:

Chênh chênh bóng nguyệt xế mành
Tựa ngồi bên triện, một mình thiu thiu

Suy nghĩ của vị vương tử này về pháp cúng dường thù thắng chính thực là nỗi niềm mong muốn kiến đạo của những chúng sanh muốn vượt thoát khỏi sắc tướng, mà kinh văn dụ là tài vật châu báu bố thí cúng dường. Do tâm niệm hướng thượng này mà cảm ứng trong hư không vang lên lời chỉ lối của một vị trời: **Pháp cúng dường là hơn hết các việc cúng dường**. Và như đã nói trên, muốn thu hái quả đức của sự cúng dường, chỉ do Dược Vương Như Lai, người đã thành tựu viên mãn, mới có thể chỉ bày cách gieo nhân đúng như pháp. Hay nói cách khác, muốn thành Phật thì chỉ có Phật mới có thể chỉ dẫn.

TÙY THUẬN DUYÊN KHỞI

THÍCH NGHĨA PHÁP CÚNG DƯỜNG

KINH VĂN: **Tức thì Nguyệt Cái vương tử đi đến chỗ Dược Vương Như Lai cúi đầu lễ dưới chân Phật, đứng qua một bên bạch Phật rằng: Bạch Thế Tôn! Trong việc cúng dường, pháp cúng dường là hơn hết. Thế nào gọi là pháp cúng dường?**

Phật dạy rằng: Thiện nam tử! Pháp cúng dường là kinh thâm diệu của chư Phật nói ra, tất cả trong đời khó tin khó nhận, nhiệm mầu khó thấy, thanh tịnh không nhiễm, không phải lấy suy nghĩ phân biệt mà biết được.

Đây là kẻ còn mịt mờ phương hướng, muốn tìm đường đi đúng đắn nên tìm hỏi người đã đến nơi. Chư Phật là bậc đã giác ngộ pháp thật tướng nên có thể nói ra **kinh thâm diệu**. Kinh đây là tên chung chỉ cho giáo pháp chư Phật ba đời thuyết làm nhân cho chúng sanh khởi hạnh thọ trì. Gọi là thâm sâu vì kinh rốt ráo liễu nghĩa, thu nhiếp tạng giáo, thông giáo, và biệt giáo. Tạng giáo là tam tạng kinh, luật, luận chủ yếu nhiếp độ nhị thừa, chỉ bày tứ đế và pháp nhân duyên sanh. Thông giáo là đại thừa sơ khởi dùng chung cho ba thừa, hiển bày chân đế, tu lục độ, chứng vô sanh. Biệt giáo là đại thừa chung cục, xiển dương nhất thiết pháp không, chủ yếu dạy đặc biệt riêng cho từng hạng như bồ tát lợi căn thông với biệt và viên giáo, hoặc bồ tát độn căn thông với tạng giáo. Kinh giáo ấy gọi là vi diệu, vì là viên giáo hiển bày thật tướng trung đạo, lý sự viên dung nhiếp vào

Phật thừa. Gọi là vi diệu vì kinh giáo ấy vượt ngoài cảnh giới của ngôn từ, nên văn tuệ không thể đạt. Kinh giáo vượt ngoài cảnh giới của tư duy, nên tư tuệ cũng chẳng thể đến. Kinh là pháp vô tướng nên vô nhiễm thanh tịnh, vốn sẵn có, nên chẳng phải do tu mà đắc.

Kinh hiển bày pháp thật tướng, chẳng phải là các tướng chúng sanh đang cho là thật có. Vì ngược với chúng sanh nên **khó tin khó nhận**. Nếu đã tin nhận, theo được chỗ vi diệu của kinh mà thọ trì, thì tự thấy được pháp thân chính mình; đây là chỗ **nhiệm mầu khó thấy**. "*Khó tin là như trong một hạt vi trần có cả đại thiên kinh quyển. Người không tin là lý thật tướng chỉ ở trong tâm không phải nhọc tìm đâu xa, gần mà không biết, nên nói là không tin, nên gọi là khó tin*" (Trạm Nhiên). Như trên nói, chẳng phải do văn tư tu mà có thể đắc pháp thật tướng vô tướng nên chẳng thể **lấy suy nghĩ phân biệt mà biết được**. Tuy là cảnh giới bất nhị, ngoài phân biệt nhưng quyết định do tu các công đức mà có thể đạt chỗ không thể nghĩ bàn.

KINH VĂN: **Kinh này nhiếp về pháp tạng của bồ tát, ấn đà la ni ấn đó, cho đến bất thối chuyển, thành tựu sáu độ, khéo phân biệt các nghĩa, thuận pháp bồ đề, trên hết các kinh.**

Kinh này là tên chung cho các kinh phương đẳng viên giáo do nhân duyên chúng sanh với bồ tát đạo đã thuần thục, nên đều **nhiếp về pháp tạng của bồ tát**. Pháp tạng đó là kho tàng kinh giáo thành tựu đạo bồ tát, là thể tướng quyết định nghĩa rốt ráo, nên gọi là đà la ni ấn chứng. Đà la ni là tổng trì gìn giữ kinh giáo như pháp bảo, gọi là ấn. Theo kinh giáo thọ trì, thực hành các nghĩa lý đi đến giải thoát bất khả tư nghị, gọi là chứng. Lại nữa, giữ gìn các điều thiện, ngăn các điều ác là ấn; y giáo phụng hành chắc chắn được **bất thối chuyển, thành tựu sáu**

độ, là chứng. Đã có ấn chứng thì thành tựu giải thoát nhất định không sai.

Kinh này là các kinh phương đẳng viên giáo đều được ba đời chư Phật thuyết minh viên mãn. Quá khứ Phật Dược Vương đã nói, hiện tại Duy Ma Cật thuyết được Phật Thích Ca ấn chứng, tương lai Bồ Tát Di Lặc xiển dương lưu thông. Chính vì vậy, **kinh này** cũng có thể được hiểu cụ thể là bản kinh chúng ta đang xem; đặc biệt là từ đây cho đến hết phẩm này, kinh văn hoàn toàn hiển lộ tất cả chỗ dụng. Ngay ở một kinh này, phải thấy tất cả kinh chư Phật thuyết là tùy phương tiện nói lý thật tướng. Vì kinh thuận trí tuệ vô tướng, nên muốn hiểu, cần phải khéo phân biệt pháp tướng ở đệ nhất nghĩa mà không động. Ở một kinh mà liễu nghĩa rốt ráo thì có thể gọi kinh ấy trực chỉ giác ngộ, nghĩa là **thuận pháp bồ đề, trên hết các kinh**.

KINH VĂN: **Vào đại từ bi, lìa các việc ma và các tà kiến, thuận pháp nhân duyên, không ngã, không nhơn, không chúng sanh, không thọ mạng, không, vô tướng, vô tác, vô khởi, làm cho chúng sanh ngồi nơi đạo tràng mà chuyển pháp luân.**

Bản Huyền Trang trước đoạn này ghi: "*Giữ gìn hoàn hảo những gì đáng giữ gìn, thực hành theo pháp Bồ đề phần; bảy giác chi đích thân dẫn đầu*". Đây là chẳng bỏ căn bản tu học mà đắm mình trong những thuyết lý cao xa. Bồ đề phần là ba mươi bảy phẩm trợ đạo, trong đó có thể chọn ra những pháp tu cơ bản nhất về giới, định, huệ là bảy giác chi: trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, niệm, định, xả. Bảy giác chi này là những tâm sở biệt cảnh và những tâm sở thiện, tức những trạng thái tâm lý tích cực mà chúng ta có thể sử dụng và phát huy. Điều này cho thấy Phật giáo chú trọng thực tế giáo dục tâm tánh,

không phải tự trói buộc trong những danh từ triết lý hoa mỹ hay lý luận siêu hình viễn vông chẳng một chút ích lợi gì.

Vào đại từ bi, là hệ quả tất nhiên của sự quán chiếu ta và chúng sanh như thật, với đầy đủ năm ấm. Chẳng thể chối bỏ đau khổ phiền não mà tự thương xót mình và muôn loài sống, khởi bi nguyện tự độ và độ tha. Từ bi chẳng phải tự nhiên có, mà lưu xuất từ trí chứng A Lại Da tâm là gốc vọng động hằng chuyển, là tất cả tướng tướng hiện chuyển đều là chỗ biến hiện của thức. Thấy được chỗ này là cảm. Đồng thời thấy được tất cả tướng tướng đều là ba mươi hai ứng hóa thân của Bồ Tát Quán Thế Âm với đầy đủ ba mươi hai tâm từ thường hiện diện quanh ta; thấy được như thế gọi là ứng. Cảm ứng đạo giao đó không thể nghĩ bàn. Chỉ trong cảm ứng trọn vẹn như vậy mới có thể làm được như kinh văn bản Huyền Trang ghi: "*Giảng nói khai thị đại từ đại bi, cứu giúp đem sự an lạc đến các hữu tình*".

Vào đại từ bi, là do thấu suốt nhân quả, do hiểu biết nghĩa thức huân tập tất cả các chủng tử sanh quả dị thục. Do đó lý thì tuy không bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả, nhưng về sự thì **thuận pháp nhân duyên**, phải xa lìa các việc ma là sự chướng hay phiền não chướng, và đoạn dứt các tà kiến tức lý chướng hay sở tri chướng. Chúng ta thường nghe nói Kinh Lăng Nghiêm là khai trí tuệ, nhưng vẫn có chương phẩm cực kỳ quan trọng là Thanh Tịnh Minh Hối Chương, dạy chúng ta phải nghiêm trì không phạm sát, đạo, dâm, vọng. Nói pháp có, là nghĩa pháp chẳng bao giờ mất đi, theo nghĩa có tuyệt đối là không có sanh diệt. Nói pháp không, theo nghĩa không tuyệt đối, cũng là không có sanh diệt. Quan niệm cách nào cũng trái với nhân duyên. Đạo lý sâu xa chẳng nghiêng về có, cũng

chẳng ngã về không. Đó chính là thuận theo nhân duyên, chẳng bài trừ nhân quả, không phá duyên khởi.

Nếu không thuận nhân duyên thì chẳng thể tu chứng nhị không là ngã không và pháp không. Thông qua duyên khởi mới thấy nhất thiết pháp không, tức nghĩa: **không ngã, không nhơn, không chúng sanh, không thọ mạng, không, vô tướng, vô tác, vô khởi**. Nói về thuận theo nhân duyên, bản dịch của Huyền Trang có thêm một đoạn mà nếu bỏ qua, ta sẽ thiếu sót để hiểu lý vạn pháp giai không, nhân quả bất không: "*Phân biệt xiển dương lý duyên khởi sâu xa; biết rằng trong không có ngã, ngoài không có hữu tình; đối với hai bên và chặn giữa không có thọ mạng, không có người nuôi dưỡng; hoàn toàn không có chút tánh Bổ đặc già la*". Có thể Huyền Trang căn cứ trên quan niệm về Bổ đặc già la thắng nghĩa của Độc Tử Bộ mà dịch đoạn kinh này; quan niệm này xuất hiện từ sau thế kỷ thứ hai sau công nguyên. Bổ đặc già la (Pudgala) là chủ thể nhất định có trong tái sinh và giải thoát. Tư tưởng này là do sa môn tên Độc Tử (Vātsīputra) cho rằng trong mỗi chúng sanh nếu không có một tự ngã thì luật nhân quả không đứng vững vì không có người tạo nhân và nhận quả, cũng không có tái sanh và giải thoát. Tự ngã này không phải ngũ uẩn, cũng không rời ngũ uẫn, được xác định là có trên cơ sở ngũ uẩn. Tự ngã này được xác định là có trên cơ sở tương tục của sự tái sanh. Tự ngã này cũng được xác định là có trên cơ sở của sự giải thoát. Không cần phải nói, quan niệm về Bổ đặc già la vẫn chưa thoát khỏi nghĩa duy thức, còn bị trói buộc trong hành tướng của thức A Lại Da. Phải biết do giả thuyết nên nói có thức. Thức tái sanh không thật, cũng không hư; vì ngăn chấp ngã nên nói: *hoàn toàn không có chút tánh Bổ đặc già la*.

Các lối chấp ngã được Luận Thành Duy Thức gom lại thành ba loại chấp. Một là, chấp ngã chẳng phải tức uẩn, chẳng phải lìa uẩn như Độc tử bộ, Chính lượng bộ và Kinh lượng bộ chủ trương như trên; nếu như vậy thì chẳng thể nói ngã là hữu vi (là uẩn nên là hữu vi) hay vô vi (lìa uẩn nên là vô vi). Lại nữa, lối chấp như vậy không thể thành lập, vì ngã bị chấp chỉ là giả danh không thực, như cái bình không phải là đất nhưng không lìa đất mà có. Lối chấp này chính là như Huyền Trang nói là chấp *chặn giữa*. Hai là, chấp ngã tức uẩn, như phàm phu thấy mình có thân, có cảm xúc và suy nghĩ; lối chấp này cũng sai vì uẩn là biến dịch, không thường, không nhất. Ba là, chấp ngã lìa uẩn, cho ngã là bản thể chu biến, lượng như hư không, hoặc lượng bất định tùy thân mà lớn nhỏ, hoặc lượng cực nhỏ biến động trong thân; lối chấp này làm lẫn lộn các ngã ở các hữu tình, chẳng thể nói là đồng hay khác, và hơn nữa chẳng thể xác nhận ngã nào tạo nhân, ngã nào chịu quả. Hai lối chấp ngã là uẩn và ngã lìa uẩn, Huyền Trang gọi là chấp *đối với hai bên*. Ba lối chấp ngã như vậy không thể xác định chủ thể.

Không có chủ thể là ngã, là chúng sanh đang luân hồi, nhưng không diệt tận tướng ngã, tướng chúng sanh, vì nếu thế sẽ chẳng có pháp giải thoát. Do đó, ngay ở pháp tướng mà tương ưng với pháp tánh, xa lìa phân biệt chấp trước, chứng pháp vô sanh; đây chính là nghĩa của việc **làm cho chúng sanh ngồi nơi đạo tràng mà chuyển pháp luân**. Phải tùy thuận ở pháp tướng duyên khởi mới có thể đoạn trừ vọng tưởng duyên sanh. "*Phàm muốn diệt tà, cần phải quán sát pháp mười hai nhân duyên, trên dưới đều như thế, cho nên căn cứ theo nhân duyên để luận về nhiếp phục đối trị*" (Huệ Viễn).

Đạo tràng là nơi tu hành và thành đạo, chẳng đâu xa mà là

ngay ở cảnh giới sanh diệt trước mắt. Do nghĩa này mà thế gian từ chỗ cùng khổ, đầy cấu nhiễm bỗng chuyển mình thành sân khấu để diễn viên chúng sanh biểu diễn đủ mọi vai tuồng. Đạo tràng còn là trường học nơi lý nghĩa kinh thành giáo. Kinh là quán, nhiếp, thường, pháp. Khi thành giáo, thì chúng sanh nhờ đó có thể thấu suốt mọi lý lẽ, nhiếp phục mọi sinh hoạt, thường tu như trí chứng và khắp ba cõi đều nương tựa được. **Ngồi nơi đạo tràng**, là kim cang tam muội, là tâm như như bất động, là nơi an trú rốt ráo, là tự tánh triển chuyển vạn pháp; tức tự tâm là nơi **pháp luân** thường chuyển, là nhân hay sanh vạn pháp. Chỗ này bản Huyền Trang dịch là: "*Kinh pháp ấy đưa người đến diệu giác, chuyển bánh xe pháp*"; là quả bồ đề diệu giác từ đó chúng sanh giác ngộ và tiếp nối huệ mạng chư Phật chuyển bánh xe pháp không cùng tận.

Do đó, câu kinh văn: **ngồi nơi đạo tràng mà chuyển pháp luân**; trên nhân hay quả, đều có thể nói thông suốt. **Làm cho chúng sanh** được như vậy là do **thuận pháp nhân duyên**. Chúng ta phải hết sức lưu ý chỗ này: **thuận pháp nhân duyên**; là điểm cốt lõi nhất của **pháp cúng dường**, ngoài nghĩa y giáo phụng hành chúng ta đã nói bên trên, hai nghĩa này không thể tách rời nhau.

KINH VĂN: **Chư thiên, long thần, càn thát bà thảy đều ngợi khen, đưa chúng sanh vào pháp tạng của Phật, nhiếp tất cả trí tuệ của hiền thánh, diễn nói cách tu hành của bồ tát, nương theo nghĩa thật tướng của các pháp, tuyên bày các pháp vô thường, khổ, không, vô ngã, tịch diệt.**

Đoạn kinh văn này có cách trình bày rất súc tích các nghĩa lý sâu xa, nên cần kết hợp đối chiếu hai bản dịch của La Thập và Huyền Trang mới thích nghĩa thông suốt.

Trên đã nói **thuận pháp nhân duyên** hiểu sâu nhân quả. Nhân duyên sanh thì trùng trùng phức hợp, thiên biến vạn hóa. Thâm hiểu duyên khởi là không lầm tánh biến kế chấp, không mê tánh y tha khởi, trí tuệ kỳ diệu như có thần thông. Do đó đến đây kinh văn nói **chư thiên, long thần, càn thát bà**, đại diện cho chúng sanh thâm hiểu lý duyên khởi **thảy đều ngợi khen**. Vì sao? Vì họ đã hiểu không có thật ngã luân hồi nhưng giả ngã vẫn không thể rời nhân duyên sanh. Nghĩa là nhân duyên sanh tức vô sanh; vô sanh không rời nhân duyên sanh. Sanh và vô sanh không phải là hai, ngã và vô ngã bất nhị.

Đưa tất cả chúng sanh vào pháp tạng của Phật; có hai nghĩa là thấy rõ tất cả pháp sanh ra đều từ Như lai tạng duyên khởi, cũng nghĩa là kinh pháp thâm diệu có thể độ thoát chúng sanh. Như đã nói, kinh pháp là nhân, thọ trì là hạnh, kinh văn từ đây về sau là nói về quả chứng. Tôn kính cúng dường chư Phật là trọn vẹn từ nhân đến quả; tức là phải thấu suốt kinh pháp, tu hành như giáo, giác ngộ và độ tận chúng sanh hệt như chư Phật ba đời đã làm, đang làm và sẽ làm. Do đó bản Huyền Trang ghi: "*Hướng dẫn chúng sanh cúng dường đại pháp, làm viên mãn đại pháp thí cho chúng sanh*". *Hướng dẫn chúng sanh* là thâm nhập kinh tạng, tu hành như pháp, là nhân. Nhân như vậy thì quả chắc chắn là *viên mãn đại pháp thí*, là tự giác, giác tha hay giác hạnh viên mãn. Hợp hai nghĩa này là chính như bản La Thập viết: **Vào pháp tạng của Phật**.

Pháp tạng ấy là chỗ ba thừa đều quy về, là nơi chúng sanh nương tựa chuyển phàm thành thánh; gọi là **nhiếp tất cả trí tuệ của hiền thánh**. Chỗ này bản Huyền Trang ghi: "*Tất cả thánh hiền đều thọ trì*" vì đó là giáo nghĩa thật tướng cùng tột. Pháp tạng của chư Phật duy nhất nói lý thật tướng **nhiếp tất cả**

trí tuệ của hiền thánh, khiến tất cả chúng sanh rốt ráo sau cùng thành Phật, là **diễn nói cách tu hành của bồ tát**, mà Huyền Trang ghi: "*Khai mở tất cả diệu hạnh của bồ tát*". Vì sao? Vì kinh là giáo, nhân nơi giáo mà thành Phật.

Cứu cánh là Phật quả nên nương theo kinh pháp có thể thành tựu đạo vô thượng bồ đề. Bản La Thập viết: **Nương theo nghĩa thật tướng của các pháp**. Bản Huyền Trang cũng cùng nghĩa chứng đắc cứu cánh, nhưng lại dịch là: "*Kinh pháp ấy làm chỗ quy về pháp nghĩa chân thật*"; tức nghĩa là nghĩa chân thật pháp thân là chỗ các thừa giáo cùng hội tụ về. Nếu ngay ở pháp tướng trùng trùng mà ngộ thật tướng thì là viên đốn. Nếu chẳng được vậy, thì nương tựa nghĩa thật tướng của kinh pháp mà **tuyên bày các pháp vô thường, khổ, không, vô ngã, tịch diệt**; đó là mở lối tiệm tu cũng cùng về một đích. Nếu không nương vào nghĩa thật tướng thì khi nghe nói pháp vô thường lại sanh kiến chấp vô thường là pháp vĩnh viễn. Nếu không nơi thật tướng, lại rơi vào chấp mê tánh y tha khởi là thật, không thấy tánh vọng tưởng duyên sanh, thế giới này biến động vô tận là sự thực không thể ngừng, nên khổ không thể đoạn. Mặt khác, nếu không hiểu nghĩa thật tướng, lại chấp tánh vọng tưởng duyên sanh, phủ bác duyên khởi, ta và thế giới trở nên trống rỗng và đoạn diệt. Chính do nương nghĩa thật tướng mà tuyên thuyết các pháp ấn một cách tự tại vô ngại, không rơi vào chấp trước thiên kiến. Tức là có thể nói các pháp vô thường mà không chấp vô thường, thế gian là khổ nhưng chẳng thật là khổ, thế giới vốn không nhưng lại bất không, ta vốn chẳng có nhưng cùng với chúng sanh và Phật đồng một pháp thân, giải thoát là tịch diệt nhưng chẳng phải là đoạn diệt.

KINH VĂN: **Cứu độ chúng sanh hủy phá giới cấm, làm cho**

tà ma ngoại đạo và người tham lam chấp trước đều sợ sệt; chư Phật, hiền thánh đều ngợi khen; trái cái khổ sanh tử, chỉ cái vui niết bàn, chư Phật ba đời ở trong mười phương đều nói ra. Nếu người nghe những kinh như thế mà tin hiểu, thọ trì, đọc tụng, dùng sức phương tiện phân biệt giải nói, chỉ bày rành rẽ cho chúng sanh, giữ gìn chánh pháp đó gọi là pháp cúng dường.

Giới cấm là phương tiện phòng phi chỉ ác. Tăng Triệu nói: "*Những người hủy bốn trọng cấm và phạm năm tội nghịch, pháp tiểu thừa chẳng thể cứu độ. Các ma, ngoại đạo, người tham trước tài sắc, pháp tiểu thừa chẳng thể diệt hết. Cứu được, diệt được chỉ có kinh sâu xa đại thừa phương đẳng*". Vì đối với họ, tội là tội, dâm nộ si là dâm nộ si, ngũ dục và cảnh trần hoàn toàn chân thực.

Phá hủy giới cấm, là do ngu si mà tự gây đau khổ cho mình. Nếu biết tánh tam độc vốn chẳng thể nhiễu loạn tâm mình thì chúng sanh chẳng gieo ác nhân để gặt ác quả; là được **cứu độ**, thoát khỏi phiền não chướng. Tin lầm tà ma ngoại đạo, nảy sinh tham lam chấp trước là do mê muội chỗ thấy, nghe, hiểu biết. Nếu nhìn thấu cảnh trần là vọng tưởng tức đã phá được sở tri chướng. Bản Huyền Trang dịch chỗ này rất rành mạch: "*Diệt trừ tất cả xan tham, phá giới, sân hận, biếng nhác, vọng niệm, ác huệ, sợ hãi, tất cả tà luận ngoại đạo, ác kiến, chấp trước*"; ta thấy rất rõ dụng ý tu pháp lục độ, đắc trí bát nhã, đoạn nhị chướng. Cát Tạng có cùng ý kiến nhưng diễn đạt hơi khác: "*Ngoại đạo là kiến, kẻ tham trước là ái, kinh sâu xa có thể chuyển các ái và kiến này thì ái và kiến sinh sợ hãi*". *Kiến* là cảnh trần sở tri, *ái* là nội tâm phiền não. Y theo kinh giáo mà xa lìa ái kiến này, tức là vượt qua nhị chướng, được giải thoát.

Phiền não chướng là nội ma. Sở tri chướng là ngoại ma. Kinh pháp là vũ khí hữu hiệu nhất để chiến thắng các ma, nên **chư Phật, hiền thánh đều ngợi khen**. Huyền Trang dịch tiếp rất rõ: "*Kinh sách ấy phát sanh thế lực tăng thượng pháp lành cho hữu tình chiến thắng tất cả quân ma, được chư Phật, thánh hiền khen ngợi*". Sự ngợi khen sâu sắc hơn nếu ta thấy được lý lẽ thậm thâm hơn. Phật và ma, thánh hiền và phàm phu tuy bất nhị, nhưng chẳng thể đánh đồng. Quyết định liễu biệt rõ ràng, nên kinh văn viết: **trái cái khổ sanh tử, chỉ cái vui niết bàn**. Đây là kinh giáo thuận theo nhân duyên phát huy hết tác dụng, mở ra muôn vàn đường lối phương tiện thiện xảo khác nhau cùng đưa về lý chân thật pháp thân. Dù cho có vô lượng chư Phật cũng đều làm như nhau; là nghĩa: **chư Phật ba đời ở trong mười phương đều nói ra**.

Kinh pháp, thuyết giáo của chư Phật lưu xuất từ tự tánh. Phật nói một âm, chúng sanh tùy theo tâm lượng của mình mà được lợi ích. Lợi ích tột cùng nhất chúng sanh có thể được là do biết sử dụng tự tánh mà nghe kinh. Vì sao? Vì kinh tức là tất cả pháp, chẳng một pháp nào không phải là kinh. Do đó, đối với tất cả pháp, phải biết rõ ràng minh bạch. Trong tánh biết vẫn có sự liễu biệt; là *phân biệt diệc phi ý* như đại sư Huyền Giác nói, không phải là cái biết trơ trơ mặc kệ.

Do nghĩa trên mà kinh văn viết: **nếu người nghe những kinh như thế**; chính là có ý nói dùng tánh của thức là liễu biệt để thông suốt vạn pháp; tức khởi dụng diệu quan sát trí. Có liễu biệt tường tận mới **tin hiểu** thật tướng là vô tướng. Có **tin hiểu** mới **thọ** sanh tử mà vẫn **trì** niết bàn. Có **thọ trì** là ngày ngày miệng **đọc tụng**; là nghĩa biểu pháp trong sanh tử mà nhiếp thân nghiệp. Thân nghiệp đã nhiếp, không còn bị thúc đẩy tạo

tác ác nhân là do công phu định lực có phần thành tựu, sanh hậu đắc trí phương tiện liễu biệt minh bạch thiện ác; nên kinh viết: **dùng sức phương tiện phân biệt giải nói**. Có liễu biệt rõ ràng mới có thể **chỉ bày rành rẽ cho chúng sanh giữ gìn chánh pháp**.

Chỉ bày rành rẽ cho chúng sanh; không có nghĩa là ta làm thầy, người là trò, ta đã hiểu chỉ cho người chưa hiểu; không phải nghĩa này. Bản La Thập ghi: *Vị chư chúng sinh phân biệt giải thuyết, hiển thị phân minh, thủ hộ pháp cố*; nghĩa là vì chúng sanh, tức là đối với vạn pháp do nhân duyên sanh, phải liễu biệt sáng tỏ, theo đúng không mất nghĩa như của pháp. Nghĩa lý này quan trọng, cần phải thấy mới có thể thuận theo nhân duyên. Chúng sanh là pháp tướng duyên khởi, khi hiện tướng, đúng là như vậy không khác. Do đó nếu thuận theo nhân duyên thì có thể xoay chuyển vạn pháp. Xoay chuyển vạn pháp không phải là bài trừ nhân quả, mà do tin sâu nhân quả mà có thể chuyển đổi vận mệnh, hoặc vượt hơn, có thể chuyển phàm thành thánh. Vì sao có thể làm được điều này? Vì vạn pháp đều là **chánh pháp**. Chánh pháp ấy là chân tâm tự tánh của chính ta năng sanh vạn pháp. Thấu suốt điều này là **giữ gìn chánh pháp**, gọi là giác tự tâm. Giác tự tâm **đó là pháp cúng dường** vậy.

Hơn nữa, giác tự tâm năng sanh vạn pháp, mới biết các pháp chính là ta. Các pháp chính là ta; đồng nghĩa với ta và nhân quả bất nhị. Ta hôm nay là quả của ta hôm qua và là nhân của ta ngày mai. Hiểu như vậy mới biết nhân duyên của Duy Ma Cật đến từ pháp thân đại sĩ ở cõi Diệu Hỷ. Hiểu như vậy mới tin tôn giả Đề Bà Đạt Đa đang ở địa ngục mà vui sướng như ở các cõi trời. Vì sao? Vì các ngài chẳng bị trói buộc, cũng chẳng xa

lìa mà tự tại thị hiện trong nhân quả vậy.

HỢP LUẬN NGHĨA CÚNG DƯỜNG

KINH VĂN: **Lại theo các pháp đúng như lời nói tu hành, tùy thuận mười hai nhân duyên, lìa tà kiến, được vô sanh nhẫn, quyết định không có ngã, không có chúng sanh mà đối với quả báo nhân duyên không trái không cãi, lìa các ngã sở.**

Nhân duyên phát khởi phẩm này là do Đế Thích tán thán kinh mà phát nguyện ủng hộ cúng dường chúng sanh nào y kinh này, tức Duy Ma Cật Sở Thuyết, mà tu hành như pháp. Phật cũng ấn chứng rằng **kinh này rộng nói đạo vô thượng** của chư Phật ba đời, là **kinh điển bất khả tư nghị giải thoát**. Từ đó dẫn tới Phật kể chuyện **thâm tâm cúng dường** của vua Bảo Cái đối với Dược Vương Như Lai **đến mãn năm kiếp**. Đó là pháp cúng dường đi từ chân nghĩa là y giáo phụng hành đến thâm nghĩa là buông bỏ năm ấm. Chân nghĩa y giáo phụng hành, đoạn ác tu thiện, chuyển hóa ba nghiệp là sự viên dung. Thấu suốt năm ấm rỗng không, chẳng tiếc nuối buông xả là lý viên dung. Trong một niệm do lý mà chứng ngộ pháp thân, gọi là viên. Nếu chưa có định hướng đúng đắn thì theo chỉ bày của hóa thân Phật Dược Vương mà tu hành, gọi là đốn. Lý chẳng ngại sự, sự thành tựu lý, tức lý sự viên dung. Viên bao hàm đốn, đốn quy về viên, tức viên đốn bất nhị.

Bên trên là thích luận nghĩa pháp cúng dường. Đây là phần hợp luận. Thích luận là căn cứ theo sát kinh văn mà giải thích,

đi sâu vào phân tích. Hợp luận là tổng hợp ý kinh thành điểm cốt lõi nhất. Lời dạy của Phật Dược Vương bên trên và ở đây có điểm chung là tùy thuận pháp nhân duyên. Do đó tùy thuận nhân duyên sanh là trọng điểm của phẩm kinh này. Vì **tùy thuận mười hai nhân duyên** mà có thể tu hành sửa sai thành đúng, liễu biệt rõ ràng, chứng tất cả pháp vô sở hữu, quy về vô sở đắc. Nhất định phải thông qua duyên khởi mới chứng nhị không.

La Thập viết: **Lại theo các pháp đúng như lời nói tu hành, tùy thuận mười hai nhân duyên**; là trên nhân quán sâu nhân duyên mà nói quả là chân tu. Huyền Trang viết: *Người cúng dường pháp nghĩa là với các pháp phải điều phục như pháp, với các pháp phải tu hành như pháp; tùy thuận duyên khởi*; là trên nhân thấy lý thật tướng, dụng công như pháp, được quả là có thể tùy thuận nhân duyên khi đang tu. Hai cách nói nhưng cùng một nghĩa. **Lại theo các pháp** có nghĩa là như thị. **Như lời nói tu hành** là nghĩa như thị. **Tùy thuận mười hai nhân duyên** cũng là nghĩa như thị. Nếu thấy nghĩa như thị, tức hiểu rõ pháp cúng dường.

Thuận theo duyên khởi, **lìa tà kiến** là khéo hiểu pháp pháp không phải nhân duyên, cũng không phải không nhân duyên. Không phải nhân duyên là tất cả tướng là vọng tưởng duyên sanh, tuyệt nhiên chưa hề có; là các pháp không do kết hợp mà sanh, chỉ là do tưởng tượng mà có. Trong sự dính mắc giữa ta và chúng sanh, không phải nhân duyên là chẳng có ta, cũng chẳng có người. Không phải không nhân duyên là sự dính mắc đó khi hiện tướng thì không đổi không khác. Ở các pháp là tánh y tha khởi không phải không có; mười pháp giới khi hiện tướng thì thì đúng là như vậy, vì chẳng có gì tự nhiên mà có, phải do

nguyên nhân từ quá khứ, tức nhân như vậy, gồm đủ các điều kiện hình thành là duyên như vậy, thì chắc chắn quả phải như vậy. Có thể nói duyên khởi chính là động dụng của tự tánh. Nếu là giác, gọi là chân tâm, là Như Lai tạng duyên khởi. Nếu bất giác, gọi là vọng tâm, là A Lại Da duyên khởi.

Mười hai nhân duyên khởi từ vô minh. Vô minh là si, sinh hành; hành sinh thức; thức sinh danh sắc; danh sắc sinh lục nhập; lục nhập sinh xúc; xúc sinh thọ; thọ sinh ái; ái sinh thủ; thủ sinh hữu; hữu dẫn đến sanh, và lão tử. Quán nhân duyên mới biết do tâm bất giác vọng động nên sanh nghiệp tướng vô minh. Vọng tưởng là vô minh. Từ vọng tưởng khởi hai thứ phân biệt và chấp trước. Phân biệt là si, chấp trước là ái, nên Duy Ma Cật đã nói ở trước: **từ si mà có ái, bệnh tôi sanh**. Si ái đại diện cho thập nhị nhân duyên, đã sanh thì sanh sanh diệt diệt bất tận.

Thế nhưng si ái là vọng tưởng chẳng thật có, cũng chẳng thể nhiễu loạn tự tâm. Nếu ngộ tánh của vô minh là minh, thì cả chuỗi mắc xích thập nhị nhân duyên từ vô minh đến lão tử đều là Phật chủng cả. Đó là quán sâu nhân duyên sanh mà được pháp vô sanh, **được vô sanh nhẫn**. Trong tiến trình sanh tử tuyệt nhiên tìm không thấy ai là người sanh tử, kinh văn viết: **quyết định không có ngã, không có chúng sanh** là vậy. Tuy thân chánh báo này đã sanh, nhưng thực là vô sanh.

Đã khéo hiểu nghĩa không phải nhân duyên, không phải không nhân duyên, như ở trên, tuy không thấy có ta và chúng sanh mà thuận theo nhân quả. Nghĩa không chẳng trái với có, nên không tranh cãi. Bản Huyền Trang ghi: "*Không chống đối với lý nhân duyên, không tranh cãi, không sanh dị luận*". Vì sao? Vì ngã không thật có, nên chẳng tranh biện phần thắng về mình. Ứng

lý duyên khởi tức không mà chẳng thấy có hai tướng đối đãi có không, sanh diệt, thường đoạn, nên chẳng rơi vào hí luận. Ta còn không có, huống gì cái thuộc về ta. Cái thuộc về ta tức y báo, là hoàn cảnh sống của ta, diễn biến cuộc đời ta, là hạnh phúc và đau khổ đến với ta; tất cả đều không thực. Do đó, kinh văn nói: **lìa các ngã sở**. Bản Huyền Trang ghi: "*Tách rời ngã và ngã sở không bị lệ thuộc*"; nghĩa là không chấp trước tướng ngã, là chính mình, và tướng thế gian, là cái ta phải chiếm đoạt làm cái của mình. Lìa hai tướng ngã và ngã sở, tức là không bị các pháp xoay chuyển, *không bị lệ thuộc* vậy.

PHÁP TỨ Y

KINH VĂN: **Y theo nghĩa không y theo lời, y theo trí không y theo thức, y theo kinh liễu nghĩa không y theo kinh không liễu nghĩa, y theo pháp không y theo người.**

Cũng do thuận nhân duyên, không chối bỏ tướng thế gian, nên trong quan hệ đối người tiếp vật, nếu không muốn các pháp chuyển, cần phải có nơi y chỉ. Do đó kinh văn tiếp theo nói pháp Tứ y (catvāri pratisaraṇāni), là bốn nơi cho chúng ta nương tựa trên đường tu hành.

Pháp thế gian và xuất thế gian, chân vọng đều bất khả đắc. Thấy chỗ vô sở đắc là **y theo nghĩa**. Còn dựa vào ngôn từ lý luận mà biện minh cho tướng mình đang thấy, nghe, hiểu biết là y ngữ. Pháp Phật không nhất định, tùy cơ mà thuyết. Giáo của Phật là phương tiện, ứng với mức hiểu biết của chúng sanh mà lập. Hiểu lý như vậy mà tiếp nhận giáo khế lý là **y theo**

nghĩa. Cát Tạng viết: "*Lời là giáo, nghĩa là lý. Vốn dùng giáo mà giải thích lý, như nhờ ngón tay chỉ mặt trăng cho nên cần phải nương vào lý, chẳng nương vào giáo*".

Lời nói là văn tự ngữ ngôn. "*Lý thậm thâm không thể dùng ngôn ngữ diễn đạt, chân lý đệ nhất nghĩa không vướng vào âm thanh văn tự*" (Kinh Đại Tập: *Thậm thâm chi lý bất khả thuyết, đệ nhất nghĩa đế vô thanh tự*). Do vậy, y nghĩa là nương tựa vào lý trung đạo, phá trừ mọi điên đảo, thành tựu vạn hạnh, hiển lộ thật tướng. Thật tướng ấy là tam bảo thường trụ. Phật dạy: "*Y theo nghĩa không y theo lời là thế nào? Này Ca Diếp! Nghĩa là giác liễu, là nghĩa đầy đủ. Nghĩa đầy đủ là Như Lai, Pháp, cùng Tăng đều thường trụ không biến đổi*" (Kinh Đại Bát Niết Bàn). Như Lai là giác, Pháp là chánh, Tăng là tịnh. Cái duy nhất trên đời đầy đủ ba tánh đức ấy không phải là bản tâm chính ta thì là vật gì?

Chấp vào văn tự ngữ ngôn thì mê mờ lý chân thật. Tuy nhiên, lý thì thường còn, ngôn ngữ thì biến hóa. Khéo dùng cái biến hóa để thể nhập cái thường hằng, duy chỉ có bậc giác mới làm được. Ví dụ ở phẩm Quán Chúng Sanh, Duy Ma Cật bằng ngôn ngữ đưa ra 30 ví dụ hướng dẫn ta quán chúng sanh như huyễn để hiểu không có chúng sanh tướng; kế đến, cũng bằng ngôn ngữ, đối đáp giữa Văn Thù và Duy Ma Cật chỉ bày cách quán chúng sanh như thật, đi đến gốc vô trụ là thức biến, chỉ ra chẳng phải không có chúng sanh tướng; sau cùng đối thoại của thiên nữ và Xá Lợi Phất hiển nghĩa chân thật là thật tướng của tất cả tướng là tướng hóa sanh từ chân tâm tự tánh; đây cũng do nghĩa của lời nói mà hiển lý. Chỉ một ví dụ này thôi, chúng ta đủ thấy sự nhịp nhàng của ba phép quán dẫn vào thật tướng trung đạo.

Do không loại trừ tính hữu dụng của ngữ ngôn, thiết nghĩ

chúng ta cũng nên nói qua về các cách thuyết pháp Phật cho là đúng đắn. Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn, Phật nói về ba cách giải đáp và ba cách giảng nói pháp.

Ba cách giải đáp là: quyết định mà đáp, phân biệt hay theo lời hỏi mà đáp, yên lặng mà đáp. Quyết định mà đáp là lời thuyết pháp đúng với mọi căn cơ; như nói gieo ác nhân chắc chắn gặt ác quả, hay nói Phật là bậc Nhất thiết trí. Phân biệt hay theo lời hỏi mà đáp là tùy theo căn cơ, nhân duyên hoặc khúc mắc của chúng sanh mà nói; như do chúng sanh muốn thoát khổ nên nói tứ đế, do đạo quả thanh văn tuy đã thành thục, nhưng vẫn còn khúc mắc nên nói kinh phương đẳng. Yên lặng mà đáp, có hai cách là thuận hay nghịch mà nói và chẳng nói chẳng giải; như do chúng sanh chấp có nên nói không, hay do chúng sanh chấp không nên nói có, hoặc như khi Văn Thù hỏi về pháp bất nhị, Duy Ma Cật im lặng. Thuận hay nghịch mà đáp là để ngăn dứt thiên kiến. Chẳng trả lời là triệt để phá chấp trước vào cả hai tướng đối đãi.

Ba cách giảng nói pháp là: tùy tự ý ngữ, tùy tha ý ngữ, tùy tự tha ý ngữ. Tùy tự ý ngữ, là do tự chứng mà thuyết pháp; như Phật nói tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, hoặc như các đệ tử trong hội Lăng Nghiêm trình bày chỗ viên thông, ai cũng nói lời chánh thuyết. Tùy tha ý ngữ là do căn cơ người nghe mà phương tiện nói pháp, như do chúng sanh mê sanh tử mà thuyết niết bàn; hoặc là do đối cơ luận có nhiều mâu thuẫn, theo đó phá luận rồi nhân đó thuyết pháp; như Luận Thành Duy Thức phá ba lối chấp ngã đã nói bên trên, hay như Phật phá bỏ thất xứ trưng tâm mà A Nan nói trong hội Lăng Nghiêm. Tùy tự tha ý ngữ là lời thuyết tùy theo chỗ chứng của đối cơ hợp với chỗ tự chứng; như nói tất cả chúng sanh đều có Phật tánh nhưng bị

phiền não che lấp mà không thấy.

Từ trên mà thấy **không y theo lời**, là phá bỏ chấp trước chứ chẳng phải bác bỏ văn tự ngữ ngôn. Nếu chẳng có ngôn từ thì không có kinh pháp và giáo thuyết, chúng ta nương vào đâu mà tu học?

Ngôn ngữ giới hạn bởi tánh biến kế chấp nên không thể diễn bày lý tột cùng. Ngôn là lời nói. Ngữ là danh từ. Danh từ và lời nói đều do thức phân biệt giả lập, chẳng thể đạt pháp tướng chân thật. Vả lại, căn trần còn kết hợp, thì pháp tướng là y tha khởi, và chỉ là tướng phần của thức, không phải là tướng chân thật. Không tin vào tướng phần của thức là **không y theo thức**. Hơn nữa, thức là vọng tưởng, phân biệt, chấp trước, là nhân của phiền não chướng và sở tri chướng nên chẳng theo. Tôi nói nghĩa **không y theo thức** trước là làm sáng tỏ nghĩa **y theo trí**. Y trí là tâm thanh tịnh trên căn bản giác ngộ vạn pháp bình đẳng. Y thức là tâm phân biệt chấp trước, dính mắc trần cảnh khởi niệm sanh phiền não tham sân si. Dùng ba pháp quán giả, không, trung nhập lý thật tướng là y trí. Bình đẳng đối với chúng sanh vì pháp tánh hằng thanh tịnh và vì tâm tánh thường liễu biệt rõ ràng; đây mới chân thật là **y theo trí không y theo thức**.

Thế nào là **y theo kinh liễu nghĩa không y theo kinh không liễu nghĩa**? Liễu nghĩa (Nìtàrtha) là giáo lý được trình bày tường tận, trọn vẹn không thiếu sót, là pháp nghĩa bộc lộ rốt ráo, nghĩa cứu cánh hiển thị đầy đủ, chẳng gì là ẩn mật dấu kín. Chấp vào văn tự là không liễu nghĩa. Do trí liễu biệt mà thấu suốt ý tại ngôn ngoại là liễu nghĩa. **Kinh không liễu nghĩa** là kinh pháp tùy thuận căn cơ chúng sanh, là phương tiện dẫn dắt từ từ; như nói chán sanh tử, cầu niết bàn. Kinh không liễu nghĩa

chưa diễn bày hết nghĩa thâm sâu nhưng vẫn có tác dụng tạm giải thoát chúng sanh khỏi sanh tử. Do đó mà hiện hóa thành là kinh không liễu nghĩa, hiển bày thật tướng trung đạo bất nhị là **kinh liễu nghĩa**.

Thế nào là **y pháp không y theo người**? Pháp đây có hai nghĩa: một là giáo pháp Phật, hai là vạn pháp. Theo nghĩa thứ nhất, pháp là quy tắc, người có chỗ đắc ngộ. Quy tắc có tính quyết định không đổi, nên nương tựa thì có thể chứng ngộ. Giáo pháp của Phật tương ưng pháp tánh, hay xứng tánh nên là quy tắc nên theo. Chỗ sở đắc của người có sai đúng, cạn sâu; ưng theo thanh văn thì thành thanh văn, ưng theo bồ tát thì thành bồ tát, ưng theo thần tiên thì thành thần tiên, ưng theo ma thì thành ma, do vậy chẳng nên theo người. Chỗ này bản Huyền Trang viết: "*Y theo tánh mà không y theo sự thấy có sở đắc của Bổ đặc già la*". Pháp có thể liễu biệt, người khó mà phán đoán. Pháp được thuyết đúng như pháp, thì người dù là hạ tiện, cũng nên nghe. Pháp được thuyết mà không giúp ích gì cho sự giải thoát thì dù là người có địa vị hay học vị cao, cũng chẳng nên theo.

Theo nghĩa pháp là vạn pháp, y pháp là thấy Phật thường trụ ngay nơi ta, là khế hợp pháp tánh như như. Pháp tánh ấy là Phật biến khắp pháp giới. Kinh Đại Bát Niết Bàn viết: "*Nếu là người không biết không thấy pháp tánh thời không nên nương tựa*". Pháp là thật tướng thanh tịnh. Ngộ được thật tướng ấy, thì dù dòng pháp bất thiện đang triển chuyển ở người này, ta cũng không nên sanh tâm phê phán bài xích, vì thực không có người bất thiện. Hoặc dòng pháp thiện lành, tốt đẹp đang thị hiện ở người kia, ta cũng chẳng nên sanh tâm yêu mến, cầu cạnh, vì thực không có người cao quý. Trong pháp vị, tất cả pháp đều

bình đẳng. Thấy pháp tánh bình đẳng là **y pháp**. Thấy được người người bình đẳng nên **bất y nhân**. Thuận theo duyên khởi, liễu biệt các pháp tướng đang sai biệt mà không khởi niệm là y pháp. Thấy pháp tánh và nhân tướng bình đẳng, tánh tướng không hai mới thực là **y theo pháp không y theo người**.

Thứ tự của tứ y tùy theo kinh luận mà có sự sắp xếp khác nhau. Dưới đây là tôi dựa theo chú giải của Huệ Viễn trong Duy Ma Kinh Nghĩa Ký mà ghi lại.

Có chỗ nói: y pháp, y kinh liễu nghĩa, y nghĩa, y trí; như Luận Thành Thật. Đó là căn cứ theo quán nhập văn tư tu. Quán pháp thật tướng, thâm nhập kinh liễu nghĩa; là chỗ y cứ của các bậc giác ngộ thành tựu đạo Bồ Đề. Y pháp, y kinh là tu văn tuệ. Y nghĩa thậm thâm khởi trí tuệ tư duy sâu sắc là tu tư tuệ.

Có chỗ nói: y pháp, y nghĩa, y trí, y kinh; như kinh Đại Bát Niết Bàn diễn ý từ thể khởi dụng, trên quả nói nhân. Từ thể khởi dụng là từ pháp thật tướng và nghĩa pháp thân mà khởi nhất thiết chủng trí thuyết các kinh liễu nghĩa. Trên quả nói nhân là từ ba quả đức pháp thân, giải thoát và bát nhã mà chỉ bày chúng sanh nương vào lý và giáo, tức y trí và y kinh, mà tu giải thoát.

Có chỗ xếp theo thứ tự: y nghĩa, y pháp, y kinh, y trí; như Luận Địa Trì, là nhiếp pháp khởi tu. Nhiếp pháp là nương theo lý nghĩa được giáo pháp giải thích. Khởi tu là y kinh liễu biệt từng phần mà thâm nhập nghĩa lý của kinh pháp, không phân biệt đại thừa hay tiểu thừa vì tất cả kinh là liễu nghĩa. Ngược lại, có sự phân biệt thừa giáo là không liễu nghĩa. Nương vào sự không phân biệt này mà tu trí tuệ bình đẳng, vì tất cả nghĩa, tất cả pháp, tất cả kinh đều đưa về nhất thừa Phật đạo.

Có thứ tự xếp: y nghĩa, y trí, y kinh, y pháp; như kinh này. Huệ

Viễn viết: "*Nghĩa là lý thể, là chỗ nương để thành tựu các đức*"; "*Trí tức là trí chứng nương vào nghĩa để thành tựu các đức*"; "*Kinh là giải thích nghĩa... do giải thích mà hiển bày*"; "*Pháp là hành pháp, tức là trí nương nơi hành pháp mà tu thành*".

Thứ tự sắp xếp tứ y có khác nhau là do nghĩa chủ đạo của từng kinh luận và vì mục đích giáo hóa chúng sanh đạt được nghĩa chủ đạo đó. Ví như Kinh Niết Bàn nói về thật nghĩa của niết bàn, về nghĩa thường trụ của tam bảo và Phật tánh nên nói y pháp, y nghĩa, y trí, y kinh. Kinh Duy Ma Cật Sở Thuyết này do hiển nghĩa duy tâm sở hiện, duy thức sở biến mà chỉ bày Phật sự, nên nói y nghĩa, y trí, y kinh, y pháp. Từ đây mà biết Phật pháp chẳng phải là khuôn khổ nhất định.

Tóm lại, pháp tứ y là bốn nơi chúng ta có thể nương tựa để thuận theo nhân duyên mà tu hành đúng đắn không sợ bị lạc lối. Phật dạy: "*Thế nên nay Như Lai nói bốn điều y chỉ như vậy. Pháp chính là pháp tánh. Nghiã chính là Như Lai thường trụ chẳng biến đổi. Trí là rõ biết tất cả chúng sanh đều có Phật tánh. Liễu nghĩa, là thấu rõ tất cả kinh điển đại thừa*" (Kinh Đại Bát Niết Bàn).

VÔ VÔ MINH DIỆC VÔ VÔ MINH TẬN

KINH VĂN: **Thuận theo pháp tướng, không chỗ vào, không chỗ về. Vô minh diệt hết, thời hành cũng diệt hết, cho đến sanh; diệt hết, thời lão tử cũng diệt hết. Quán như thế thì mười hai nhân duyên không có tướng diệt, không có tướng khởi; đó gọi là pháp cúng dường hơn hết.**

Bắt đầu đoạn kinh văn này, Huyền Trang dịch là: "*Theo tánh tướng đó mà giác ngộ hiểu các pháp, nhập vào vô tạng nhiếp, diệt A Lại Da*"; trong khi La Thập ghi: **Thuận theo pháp tướng, không chỗ vào, không chỗ về**. Đối chiếu hai cách dịch này sẽ giúp ta hiểu rõ nghĩa kinh hơn.

Thuận theo pháp tướng; là khi các pháp hiện tướng, nhất định là như thị; nhân như vậy, duyên như vậy, quả phải là như vậy không khác. Đó là thuận theo nhân duyên. Nhưng phải biết pháp hiện tướng không phải là mới có, không mới sanh ra, không mới đến với thế giới này; gọi là **không chỗ vào**. Hãy đốt bùng lên một bếp lửa, tướng lửa chẳng phải mới sanh ra. Nhưng tướng đó cũng chẳng thật, vì nếu là thật, thì trước kia sao không hiện, bây giờ mới hiện? Bây giờ hiện có, nhưng biến động từng sát na, và sau này diệt mất, chẳng thể nói được tướng đó về đâu; gọi là **không chỗ về**. Khi pháp diệt, tướng nó không diệt như dập tắt lửa rồi, nhưng tướng lửa không mất vì nếu thật mất, ta không thể thấy nó nơi khác hoặc sau này. Không mới sanh ra là **không chỗ vào**. Không diệt tận là **không chỗ về**. Không sanh là vô sở hữu. Không diệt là vô sở đắc. Nếu có thể nói được, chỉ có thể nói pháp pháp là không.

Nhìn dòng sông, chỉ là một dòng chảy liên tục không ngừng, đâu là thật tướng của dòng sông? Đối với các loài thủy tộc, tánh của nước là dung nạp, tướng của sông là thế giới. Đối với loài người, tánh nước là ngăn ngại, tướng sông là dòng chảy. Như vậy chẳng phải tánh tướng của sông là vô sở hữu, vô sở đắc sao? Cùng là một dòng sông, đối với loài này thì tánh tướng là thế này, đối với loài kia thì tánh tướng thế kia. Như vậy dòng sông đang hiện chẳng phải là hư vọng sao? Một pháp là vậy, tất cả pháp cũng là vậy.

Các pháp hiện ra như vậy là do bất giác vọng động mà tam tế tướng đồng biến hiện. Bất giác chính là nghiệp tướng, còn gọi là hiện thức A Lại Da. Vọng động là chuyển tướng, còn gọi là phân biệt sự thức gồm Mạt Na, Ý thức và tiền ngũ thức. Hiện thức và phân biệt sự thức duyên nhau không ngừng làm hiện tướng cảnh giới tựa như pháp thật có bên ngoài. Sự duyên nhau không ngừng đó là là thức huân tập các chủng tử và biến hiện không thể nghĩ bàn. Trong Kinh Lăng Già, Phật gọi là *bất tư nghì huân và bất tư nghì biến là nhân của hiện thức* (tức A Lại Da).

Thức thể chân thật là chân thức, tổng nhiếp hiện thức và phân biệt sự thức. Chân thức ví như gương. Hiện thức ví như tánh sáng của gương. Phân biệt sự thức là tất cả hình tướng hiện trong gương. Tánh sáng của gương không thể rời gương mà có; thể của tánh sáng là gương, cũng như chân thức là thể của A Lại Da. Tự mê tánh sáng mà khởi ra kiến phần tướng phần các thứ hư vọng chẳng thực. Đây là chỗ niệm niệm sanh diệt không ngừng, tức ba thức vọng tưởng, phân biệt, chấp trước lưu chuyển, lay động sanh kiến, lấy tướng hư vọng do vọng tưởng từ vô thủy làm chỗ nương, làm nhân tự nuôi lớn chính mình. Hãy nhìn vào tâm thức của chính ta, niệm niệm sanh diệt, chỗ nào là ta?

Pháp pháp là không, nên pháp chẳng thực xuất sanh từ A Lại Da. Cảnh giới không thực, nên cảnh chẳng thể là quả dị thục của thức thứ tám. Vì sao? Vì đã là không, thì chẳng gì có thể thu nhiếp được; ví như chẳng gì có thể nhốt được hư không. Không gì thu nhiếp pháp không, thì tạng thức A Lại Da cũng không, gọi là *vô tạng nhiếp*. Vì tánh tướng các pháp đều không nên các chủng tử dị thục tuy được nhiếp vào A Lại Da, nhưng

thực ra không có gì được nhiếp; nên bản Huyền Trang gọi là: *nhập vào vô tạng nhiếp*, bản La Thập ghi là: **không chỗ vào, không chỗ về**. Do đó, **không chỗ vào, không chỗ về**, ngoài nói nghĩa pháp hiện tướng bên trên, còn nói nghĩa của A Lại Da. Chỗ này, bản dịch của Huyền Trang nói nghĩa quyết định hơn: *diệt A Lại Da*. Nghĩa là chỗ xuất sanh của thế giới, chúng sanh và nghiệp quả là vọng tưởng điên đảo, không thực, là gốc vô gốc. Tin hiểu được chỗ này thì vọng diệt, nhất chân hiện tiền.

Bồ Tát Thế Thân ngay khi bắt đầu bộ luận Duy Thức Tam Thập Tụng nói:

Do giả thuyết ngã pháp
Hữu chủng chủng tướng chuyển
Bỉ y thức sở biến
Thức năng biến duy tam

Thức năng biến có ba là A Lại Da, Mạt Na và Ý thức. Tất cả tướng hiện có và biến động đều do thức. Thức tức là ngã, gọi đích danh là A Lại Da. A Lại Da lại là không thực. Vì là giả nên tạm gọi là ngã để luận các tướng. Bất giác là A Lại Da. Vọng động là Mạt Na và Ý thức. Cả ba thức này cùng khởi, làm tăng thượng duyên cho nhau. Tánh của ba thức là y tha khởi, tướng chúng là hư vọng nên bất khả đắc. Tuy là giả nhưng thể của chúng lại là thật. Tuy tự mê tánh sáng mà khởi các tướng hư vọng, nhưng thể của gương là thật; do thật mới có tánh sáng. Thật thể này không thể chỉ bày được, chỉ do trí lực thuận theo duyên khởi mà quán sát tự tâm và ngoại cảnh, đến kim cang địa thì dị thục mới không, tự chứng chân thức mà sáng tỏ thực không có A Lại Da. Khuy Cơ viết: "*Ngộ nhập chân như không có sở nhiếp tàng diệt thức A Lại Da*", là nghĩa như vậy. Tuy nói

là *diệt A Lại Da*, nhưng đây là cách nói phương tiện rộng mở niềm tin cho chúng sanh tu hành, vì chúng sanh nghe A Lại Da có thể diệt mới phát đại tâm. Thực ra A Lại Da chẳng phải chân, chẳng phải phi chân nên không có chuyện diệt hay không diệt. Hiểu chỗ này là hiểu kinh văn tiếp theo nói nhân duyên sanh hay duyên khởi không có tướng tận hay không tận vậy.

A Lại Da là thức vọng tưởng, là nghiệp tướng vô minh đã diệt, thì chuỗi mười hai nhân duyên từ vô minh đến lão tử bị đoạn đứt, như kinh văn tiếp theo: **Vô minh diệt hết, thời hành cũng diệt hết, cho đến sanh; diệt hết, thời lão tử cũng diệt hết**. Huyền Trang ghi: "*Trừ khử vô minh cho đến lão tử, dứt trừ sầu bi khổ não*". Đây là quán nhân duyên theo thế hoàn diệt hay nghịch quán. Chúng ta để ý kinh văn trước nói như pháp tu hành, **tùy thuận mười hai nhân duyên**, chính là quán nhân duyên theo thế lưu chuyển hay thuận quán. Thuận quán xuyên suốt thì hiểu nghĩa Duy Ma Cật nói: **từ si mà có ái, mà bệnh tôi sanh**. Thuận quán sẽ thấy đã sanh là sanh bất tận, sanh rồi diệt, diệt rồi sanh đến tột cùng. Lý sanh bất đoạn như ở phẩm Phật Đạo, Văn Thù nói từ thân kiến là một, sanh hai là si ái, rồi tam độc, tứ đảo, ngũ cái, lục nhập, thất thức xứ, bát tà, cửu não, thập bất thiện, cho đến sáu mươi hai kiến chấp và vô lượng tướng. Tư tưởng triết học cổ đại Trung quốc đã ghi lại lý lẽ sanh hóa vô tận này trong Kinh Dịch bằng những đồ hình biểu trưng: "*Dịch hữu thái cực, thái cực sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái*".

Thuận quán nhân duyên thành thục và rốt ráo sẽ nhận ra duyên khởi tức không, được pháp vô sanh. Nghĩa là tất cả tướng đều là vọng tưởng duyên sanh, hay nói như Huệ Viễn: "*Cho đến tướng nhân duyên cũng chẳng có, gọi là diệt tận*". Đây là chỗ

thuận quán chuyển thành nghịch quán. Nghịch quán rốt ráo thì tướng sanh diệt chẳng phải thực. Tướng sanh chẳng thực thì xưa nay không một vật. Tướng diệt chẳng thực thì pháp giới chúng sanh không có tướng tận. "*Pháp vô sanh nay cũng vô diệt, gọi là tướng vô tận. Không có pháp để diệt tận mới là rốt ráo diệt*" (Huệ Viễn). Pháp pháp không có tướng tận, nghĩa là các pháp có tướng giải thoát, không bị ràng buộc và chẳng có tánh ràng buộc. Được nghĩa này thì bản tâm chẳng còn gì vướng mắc, không phải giải thoát thì là gì?

Tăng Triệu viết rất sâu sắc: "*Phàm diệt là sinh nơi chẳng diệt, rốt ráo thường diệt thì tất cả đều diệt, đều diệt thì diệt mà không có chỗ diệt, diệt không có chỗ diệt là nghĩa vô tận*". *Diệt là sinh nơi chẳng diệt*; là xét nghĩa sanh diệt chính là chuyển hóa, ví dụ như cây đốt thành tro, lửa tắt thành khói. *Rốt ráo thường diệt thì tất cả đều diệt*; chính là nghĩa vô thường hủy hoại, dụ như cây đốt, lửa tắt, hiện tướng vạn vật rồi sẽ mất. *Đều diệt thì diệt mà không có chỗ diệt*; nghĩa là hiện tướng tuy mất nhưng pháp tướng chẳng mất, như ví dụ tôi thường nói ngọn lửa này tắt, nhưng lửa muôn đời vẫn là lửa. *Diệt không có chỗ diệt là nghĩa vô tận*; cũng là nghĩa thế gian tướng thường trụ, là nghĩa duyên khởi chẳng dứt. Đây là chỗ tánh y tha khởi nhập vào tánh viên thành thật. Pháp tướng thường trụ nên tất cả hiện tướng đều thanh tịnh không hề cấu nhiễm. Tất cả tướng tịch tịnh, là *vô vô minh*, pháp tướng thường trụ gặp duyên thì khởi, là *vô vô minh tận*. Vì khởi cái thấy có sanh nên phàm phu là vô minh. Vì khởi thấy có diệt nên nhị thừa có tướng tận của vô minh. Do đó bản Huyền Trang có thêm câu: *Nguyện các hữu tình lìa bỏ các kiến thú*. **Quán như thế thì mười hai nhân duyên không có tướng diệt, không có tướng khởi**. Quán suốt

nhân duyên sanh, chẳng chấp chẳng lìa thì trí tuệ Bát Nhã hoàn toàn hiển lộ, nên **gọi là pháp cúng dường hơn hết**.

VIÊN MÃN CON ĐƯỜNG BỒ TÁT

KINH VĂN: **Phật bảo Thiên đế: Vương tử Nguyệt Cái theo Phật Dược Vương nghe pháp như thế rồi được pháp nhu thuận nhẫn, liền cởi y báu và đồ trang sức nơi thân cúng dường Phật và bạch rằng:**
Bạch Thế Tôn! Sau khi Như Lai diệt độ con sẽ thực hành pháp cúng dường để gìn giữ chánh pháp, nguyện nhờ oai thần của Như Lai thương xót gia hộ cho con được hàng phục ma oán tu hạnh bồ tát. Phật biết trong tâm niệm của ông mà thọ ký rằng: Về đời sau này ông giữ gìn thành trì chánh pháp.

Vương tử Nguyệt Cái lắng nghe Phật Dược Vương nói pháp như thế. **Nghe pháp như thế**, tức pháp thuận theo duyên khởi, thuận theo pháp tướng, mà hiểu thấu lý lẽ *vô vô minh diệc vô vô minh tận*, và đắc **nhu thuận nhẫn**. Buông xuống ngã tướng là **nhu**. Không còn chấp pháp, thuận theo nhân duyên, không trái nghịch là **thuận**. Tuy chưa thể chứng nhập thật tướng, nhưng đã có tín tâm vững vàng, vô ngại, không đoạn trừ giả tướng là **nhẫn**. **Nghe** là thiền tập phản văn văn tự tánh, chứng tánh viên thông. **Pháp** tức pháp tánh. **Như thế**; là tự tánh tương ưng pháp tánh. Đây chính là kiến tánh vậy.

Phàm phu đối với khổ mà chịu đựng là khổ nhẫn. Hiền nhân dù chưa kiến đạo mà vẫn một lòng vượt qua phiền não; đây là

hàng thập tín nhờ đại tín tâm mà được kham nhẫn. Theo Kinh Nhân Vương Hộ Quốc Bát Nhã Ba La Mật, bước vào hàng thập trụ là thánh thai huân tập chủng tánh bồ tát điều phục ba nghiệp được phục nhẫn. Bồ tát tinh tấn vượt lên hàng thập hạnh, thập hồi hướng, phục nhẫn phát triển thành mười tâm nhẫn: giới nhẫn, định nhẫn, huệ nhẫn, giải thoát nhẫn, giải thoát tri kiến nhẫn, không nhẫn, vô tướng nhẫn, vô nguyện nhẫn, vô thường nhẫn và vô sanh nhẫn (đây mới chỉ là vô sanh nhẫn sơ khởi, chưa phải là vô sanh nhẫn rốt ráo). Mười tâm nhẫn này là tín nhẫn. "*Lại nữa, bồ tát ở ngôi tín nhẫn, nghĩa là ở địa Hoan hỷ, địa Ly cấu và địa Phát quang... bồ tát ở ngôi thuận nhẫn, nghĩa là ở địa Diệm tuệ, địa Nan thắng và địa Hiện tiền... ở ngôi tịch nhẫn, Phật và bồ tát đều nương vào nhẫn này*". Ở đây kinh văn nói vương tử Nguyệt Cái **được pháp nhu thuận nhẫn**, tức là vào hàng bồ tát tứ địa.

Nhu thuận nhẫn biểu hiện qua đối người tiếp vật thì thuận theo nhân duyên, không còn phân biệt tự tha, không còn chấp trước pháp tướng và cảnh giới, đã thực sự buông bỏ ngã và ngã sở. Do đó kinh văn nói vương tử Nguyệt Cái **cởi y báu và đồ trang sức nơi thân cúng dường Phật**, và phát nguyện lực sau khi Phật diệt độ sẽ **thực hành pháp cúng dường** đúng như pháp; tức y giáo phụng hành tùy thuận duyên khởi, như đã nói bên trên. Kinh văn đi từ kiến tánh thẳng vào hàng tứ địa là muốn nhấn mạnh nghĩa pháp cúng dường; vì thế mới tiếp theo là vương tử phát nguyện.

Mục đích của pháp cúng dường là **giữ gìn chánh pháp**. Thủ hộ và phát huy chánh pháp là để tiếp nối huệ mạng và thành tựu nguyện lực của chư Phật, cũng là của chính mình. Giữ gìn là để cúng dường và ngược lại, cúng dường cũng là thủ hộ.

Bằng cách nào nhiếp thọ pháp Phật? Đó là **nhờ oai thần của Như Lai thương xót gia hộ**; đây là nương vào tự tánh Phật và tánh đức từ bi mà tự độ và độ tha. Do trí tuệ và từ bi mà **hàng phục ma oán**; tức trừ bỏ tập khí vô minh phiền não, và **tu hạnh bồ tát**; tức là xả bỏ ngã tưởng và pháp tưởng, khởi bi nguyện độ sanh.

Phật biết rõ nguyện lực bồ tát của Nguyệt Cái xuất phát từ trực tâm, thâm tâm và Bồ đề tâm mà ấn chứng sự thành tựu về sau. Do quán nhân biết quả nên nói **thọ ký**. Phật thọ ký cho vương tử Nguyệt Cái sẽ **giữ gìn thành trì chánh pháp**. "*Chánh pháp như thành trì, hành giả như người sống trong thành*" (Khuy Cơ) luôn bảo vệ thành và cuộc sống của mình và mọi người, chính là tự độ và độ tha vậy. Sự thọ ký này cũng là giới thiệu kinh văn tiếp theo nói về việc làm và thành tựu của vương tử Nguyệt Cái.

KINH VĂN: **Này Thiên đế! Vương tử Nguyệt Cái lúc đó thấy được pháp thanh tịnh, nghe Phật thọ ký, đem lòng chánh tín xuất gia tu tập các pháp lành, tinh tấn không bao lâu chứng ngũ thông, đủ đạo hạnh bồ tát, được môn đà la ni, biện tài vô ngại. Sau khi Phật diệt độ, ông dùng sức thần thông, tổng trì biện tài đã chứng được y theo pháp của Dược Vương Như Lai đã nói mà ban bố ra mãn mười tiểu kiếp.**

Đây là cụ thể nói về việc làm của vương tử Nguyệt Cái sau khi nghe Phật Dược Vương thuyết pháp cúng dường. Đó là quá trình bắt đầu bằng giác tự tâm và hướng đến thành tựu viên mãn nên diễn ra từ khi Phật Dược Vương còn tại thế, dụ cho giác hành hiện khởi, cho đến sau khi Phật diệt độ, dụ cho sự thành tựu rốt ráo. Do đó, câu quan trọng nhất trong đoạn kinh

văn trên là: **đủ đạo hạnh bồ tát** (*cụ bồ tát đạo*); tức là quá trình từ kiến đạo, tu đạo đến chứng đạo và hành đạo.

Sự viên mãn của quá trình này bắt đầu từ **thấy được pháp thanh tịnh**, sanh tâm hoan hỷ hay kiến đạo vị, trụ Hoan hỷ sơ địa. Bản Huyền Trang chỗ này ghi: *Nghe được Phật thọ ký, vương tử Nguyệt Cái vui mừng khôn xiết*. Đây giống như lúc Duy Ma Cật nói ở hội pháp thí: **Vì tâm hoan hỷ, khởi gần bực hiền thánh**. Kiến đạo là kiến tánh, thấy rõ chân tâm tự tánh, thì chân trí phát sanh và phiền não dứt trừ; nên kiến đạo còn gọi là chính tánh ly sanh. Theo tướng tông, kiến đạo gồm chân kiến đạo và tướng kiến đạo. Thành Duy Thức Luận viết: "*Chân kiến đạo chứng duy thức tánh, tướng kiến đạo chứng duy thức tướng*". Chân kiến đạo chứng lý duy thức, dẫn phát căn bản trí, tướng kiến đạo nhiếp thuộc hậu đắc trí. Kiến đạo là bồ tát sơ trụ thành tựu bố thí ba la mật, nên bên trên kinh văn nói Nguyệt Cái vui mừng cởi bỏ những thứ trói buộc tự thân là y báu và đồ trang sức để cúng dường Phật; tức xả ly cấu nhiễm, bước vào tu đạo vị.

Do thấy các pháp vốn thường thanh tịnh là chứng nhân không, pháp không. Do chứng nhị không nên vương tử này phát **chánh tín xuất gia**, nghĩa là hậu đắc trí khởi dụng xả bỏ nhị chướng là phiền não và sở tri. Đây là tướng kiến đạo biểu hiện thành việc **tu tập các pháp lành**, mà đại biểu chính là các pháp ba la mật. **Xuất gia tu tập** là bước vào tu đạo vị, thọ trì giới hạnh, quyết định xả bỏ vọng tưởng, phân biệt, chấp trước; chính là chỗ Duy Ma Cật trước kia nói với trưởng giả Thiện Đức: **Vì pháp xuất gia, khởi thâm tâm**. Đây là bồ tát trụ Ly cấu nhị địa.

Thâm tâm là tu hành như pháp, do trí chứng mà y giáo phụng

hành; như Duy Ma Cật lúc trước nói ở hội pháp thí: **Vì đúng theo chỗ nói mà làm**. Cũng do trí chứng lý duyên khởi mà không chống trái với chúng sanh, tùy thuận các dòng pháp đang chuyển; tức là **vì pháp vô tránh, khởi chỗ yên lặng**. Không trái nghịch, hành mười tâm nhẫn như trên, tức tu định, là **vì đi tới Phật huệ khởi tọa thiền**, trụ Phát quang tam địa.

Bồ tát trụ tam địa đắc tứ thiền bát định và ngũ thông. Tứ thiền bát định đã nói qua ở chương ba, phần đối thoại với Xá Lợi Phất. **Chứng ngũ thông**, là đã chuyển hóa tiền ngũ thức thành Thành sở tác trí; cũng có thể hiểu là do lục căn thanh tịnh mà đắc ngũ thông, chỉ trừ lậu tận thông thì duy chỉ có Phật do đoạn tận vọng tưởng vô minh mới có. Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm Thập Địa thứ 26, bồ tát trụ tam địa đã vượt qua tứ thiền bát định, đắc ngũ thông: "*Bồ tát này được vô lượng sức thần thông, có thể chấn động đại địa. Một thân hiện nhiều thân, nhiều thân làm một thân, hoặc ẩn hoặc hiện*"; đây là thần túc thông. Về thiên nhĩ thông thì: "*Thiên nhĩ của bồ tát này thanh tịnh hơn tai người, nghe được cả tiếng trời, người nhẫn đến tiếng muỗi mòng*". "*Bồ tát này dùng tha tâm trí biết tâm chúng sanh khác đúng như thật*"; là tha tâm thông. "*Bồ tát này nhớ biết vô lượng đời trước sai khác nhau*"; là túc mạng thông. "*Bồ tát này thiên nhãn thanh tịnh hơn mắt người*" có thể thấy chúng sanh "*đường lành đường dữ theo nghiệp mà đi*"; là thiên nhãn thông.

Bồ tát trụ tam địa thành tựu nhẫn nhục ba la mật, được **nhu thuận nhẫn** như Nguyệt Cái vương tử bước vào Diệm huệ tứ địa. "Đây là giai đoạn quyết liệt, triệt để nhất của sự buông bỏ, xa lìa tánh y tha khởi và biến kế chấp, và của sự chứng ngộ từng phần pháp thân... Đây cũng là giai đoạn thống nhất giữa từ bi và trí tuệ. Trong trình tự thập địa bồ tát, giai đoạn này bao

gồm từ địa thứ tư đến địa thứ bảy" (trích lại chương 4). Kinh văn nói: **tinh tấn không bao lâu chứng ngũ thông**. **Tinh tấn** là xác nhận tính quyết định của Diệm huệ tứ địa phải thành tựu tinh tấn ba la mật. **Không bao lâu**; là thời gian vượt qua từ địa thứ tư đến địa thứ bảy để bước vào vị bất thối của Bất động bát địa. Chứng ngũ thông ở đây không phải là chứng những thần thông đã kể trên, vì như trên trích Kinh Hoa Nghiêm, phẩm Thập Địa, bồ tát tam địa đã chứng được ngũ thông. Không có lý khi vương tử Nguyệt Cái được nhu thuận nhẫn vào tứ địa rồi lại phải tu thêm ít lâu mới được thần thông. Vì vậy, **chứng ngũ thông** đây là nghĩa biểu pháp cho sự chứng đắc cả năm địa từ tứ địa đến bát địa, chẳng bao giờ rời niệm nhất thiết chủng trí trên đường viên mãn **đủ đạo hạnh bồ tát**. Hơn nữa, hiểu như vậy văn kinh mới khế hợp và thông với nghĩa của câu kế, **được môn đà la ni, biện tài vô ngại**, vốn là chỗ tu tập và thành tựu của bồ tát bát địa.

Ở Diệm huệ tứ địa, trí tuệ bồ tát rực lửa đốt sạch nhị chướng, thành tựu tinh tấn ba la mật bước vào Nan thắng ngũ địa. Ở ngũ địa, bồ tát chứng đạo bất nhị, thành tựu thiền định ba la mật, bước vào Hiện tiền lục địa. Ở lục địa, bồ tát chứng chân như hiện tiền, thành tựu trí tuệ ba la mật, nơi niết bàn vô trụ bước vào con đường Viễn hành thất địa độ sanh vô tận. Ở thất địa, bồ tát chứng nhất như, thâm nhập vô tướng, thành tựu phương tiện ba la mật vào Bất động bát địa. Bồ tát bát địa lìa tất cả tướng, tất cả tưởng phân biệt chấp trước, vào tất cả pháp như tánh hư không, đắc Vô sanh pháp nhẫn, được pháp vô công dụng hạnh. Ở bát địa, bồ tát bất thối chỉ có quyết tâm độ sanh tức nguyện ba la mật. Từ tứ địa đến bát địa chính là vượt qua năm địa nên gọi là **chứng ngũ thông**. Bồ tát bát địa "*tu tập*

Như Lai trí huệ, nhập các môn đà la ni tam muội Như Lai bí mật pháp, quán sát bất tư nghì đại trí tánh thanh tịnh, có đủ thần thông quảng đại vào thế giới sai biệt tu tập thập lực, vô úy, bất cộng, theo chư Phật chuyển pháp luân, chẳng bỏ đại bi bổn nguyện lực, được nhập bồ tát đệ cửu Thiện huệ địa".

Bồ tát cửu địa khai mở trí lực Như Lai, dùng tứ vô ngại trí khai thị vô biên pháp tạng, thuyết pháp vô tận. Nhất thiết chủng trí nhiếp tất cả pháp nên kinh văn viết: **được môn đà la ni**. Đà la ni còn có nghĩa là nhiếp tất cả tông vào giáo thể là âm thanh, là tổng trì tất cả pháp môn. Thu nhiếp tất cả tông vào giáo thể như là thiền tông có pháp môn phản văn văn tự tánh; mật tông dùng âm thanh, mẫu tự thu nhiếp ba nghiệp; tịnh tông lấy câu niệm Phật nhiếp cả sáu căn, tịnh niệm tương tục, tâm niệm hay miệng niệm, trí biết rõ ràng, tai nghe tường tận. Đà la ni liên hệ với âm thanh, lấy âm thanh nhiếp thọ tất cả pháp và văn nghĩa. Do hiểu một pháp, một văn, một nghĩa mà thấu suốt tất cả pháp và vô lượng văn nghĩa. **Được đà la ni** là tự thọ dụng giải thoát bất tư nghì. **Biện tài vô ngại** là lấy âm thanh thuyết pháp độ sanh, là phần tha thọ dụng cho chúng sanh vậy.

Sau khi Phật diệt độ; là nghĩa viên mãn đạo hạnh, vì đạo hạnh chưa đầy đủ thì chẳng diệt độ. Đây là nói vương tử Nguyệt Cái kế thừa tiếp nối huệ mạng và nguyện lực của Như Lai. Từ những thành tựu từ sơ địa đến cửu địa, như kinh nói: **dùng sức thần thông, tổng trì biện tài đã chứng được**, sau khi thành tựu lực ba la mật ở cửu địa, bồ tát vào Pháp vân thập địa. La Thập nói: "*Vì có sức thần thông cho nên hiện tiền có thể biết hết các tâm, nhờ sức văn trì nên chẳng quên điều đã nghe, nhờ sức biện tài nên hay bình đẳng vì người thuyết pháp. Có ba sức này, nên hay tuyên truyền cùng khắp pháp tạng mà Như Lai để*

lại". Bồ tát thập địa khởi ra nghiệp huệ, biết rõ tất cả pháp hư vọng chỉ là danh tướng, tùy thuận duyên khởi mà vào bình đẳng, vào môn nhất tướng vô tướng, dứt trừ luôn một tướng ấy, thành tựu trí ba la mật, chứng ngộ pháp thân mà vào ngôi đẳng giác. Đẳng giác là các giai vị bồ tát từ tam hiền, thập địa, đến nhất sanh bổ xứ, 41 tầng bậc đều bình đẳng, đều là chánh đẳng chánh giác. Vì sao? Vì pháp vốn bình đẳng, và các ngài đều chứng đắc pháp ấy. Do nghĩa bình đẳng mà kinh văn không nói riêng về ngôi đẳng giác; đây là chỗ tròn đầy của đạo bồ tát. Và pháp bình đẳng đó cũng là **pháp của Dược Vương Như Lai đã nói**. Y theo pháp đó mà tu hành trải qua trọn vẹn mười địa, tức là nghĩa câu kinh văn: **ban bố ra mười tiểu kiếp**.

KINH VĂN: **Tỳ kheo Nguyệt Cái giữ gìn Phật pháp, siêng tu tinh tấn ngay đời đó hóa độ được trăm muôn ức người ở nơi đạo Vô thượng chánh đẳng chánh giác không còn thối lui, mười bốn na do tha người phát hẳn tâm thanh văn, duyên giác và vô lượng chúng sanh được sanh về cõi trời.**

Đoạn này là nói về thành tựu của Nguyệt Cái, đại biểu cho bồ tát đi trọn mười chặng đường từ sơ đến thập địa. Chẳng phải thành công rồi mới độ sanh, vì như đã nói tu hành và độ sanh không phải là hai. Do đó thành tựu của vị vương tử này là ở **ngay đời đó**. Chúng ta lưu ý bồ tát thành tựu không có nghĩa là đạt được cái gì cho mình, mà là **hóa độ được** vô vàn chúng sanh. Chính vì bồ tát không thấy có Phật để thành, nên bên trên Phật Dược Vương không thọ ký thành Phật mà chỉ ấn chứng bồ tát về sau thủ hộ chánh pháp. Kinh văn xác nhận **tỳ kheo Nguyệt Cái giữ gìn Phật pháp** đúng như lời Phật.

Kinh Lăng Già viết: "*Có năm vô gián chủng tánh. Thế nào là năm? Nghĩa là thanh văn thừa vô gián chủng tánh, duyên giác*

thừa vô gián chủng tánh, Như Lai thừa vô gián chủng tánh, bất định chủng tánh và các biệt chủng tánh". Chủng là hạt giống từ vô thủy cùng với pháp hiện hành huân tập mà tạo thành tánh. Tuy nói là năm chủng vô gián nhưng đồng pháp tánh, nên chủng tánh có thể chuyển đổi, không nhất định cứ mãi như vậy. Ví như nhất xiển đề tuy đã đoạn dứt căn lành nhưng tâm chuyển và gặp duyên cũng có thể tu thành Phật.

Chủng tánh, nói cách khác là căn cơ của chúng sanh. Nguyệt Cái đã thành tựu trong việc giáo hóa chúng sanh gồm đủ mọi căn cơ. **Trăm muôn ức người ở nơi đạo Vô thượng chánh đẳng chánh giác không còn thối lui**; là chúng sanh có căn cơ bồ tát hay chủng tánh Phật dễ hiển lộ. **Mười bốn na do tha người phát hẳn tâm thanh văn, duyên giác**; là chúng sanh có căn cơ nhị thừa. Trong năm chủng tánh vô gián nói trên, bất định chủng tánh là chúng sanh có căn cơ bất định, tùy thuận được nghe thừa giáo nào thì theo. Biệt chủng tánh là nói chung cho phàm phu và ngoại đạo có tà kiến chấp ngã trong năm uẩn và chấp pháp và cảnh giới bên ngoài là thực có. Đối với chúng sanh kiên trì chấp trước này, bồ tát phương tiện dùng thiên thừa mà giáo hóa, nên kinh văn nói: **vô lượng chúng sanh được sanh về cõi trời**. Trạm Nhiên viết: "*Trăm vạn người phát bồ đề tâm là dùng viên giáo mà nói, mười bốn na do tha người phát tâm nhị thừa là dùng phương tiện mà dẫn dụ*".

KINH VĂN: **Thiên đế! Vua Bảo Cái lúc ấy đâu phải người nào khác, hiện nay thành Phật hiệu là Bảo Diệm Như Lai, còn một nghìn người con của vua chính là một nghìn vị Phật trong đời Hiền kiếp, mà Đức Ca La Cưu Tôn Đà thành Phật trước hết đến vị Phật thành rốt sau hiệu là Lầu Chí, còn Nguyệt Cái tỳ kheo chính là thân ta đây. Như thế, Thiên**

đế! Phải biết cái yếu điểm pháp cúng dường là hơn hết trong việc cúng dường, bậc nhất không chi sánh kịp. Này Thiên đế! Phải lấy pháp cúng dường mà cúng dường các Đức Phật.

Vua Bảo Cái là thâm tâm cúng dường làm nhân, mà thâm nghĩa đã nói bên trên. Nhân nào quả nấy. Nhân là cúng dường Phật đúng như pháp, quả là **hiện nay thành Phật hiệu là Bảo Diệm Như Lai**. Bảo Diệm là trí tuệ quý báu tối thượng của Như Lai rực lửa, tức Nhất thiết chủng trí. Nói Nguyệt Cái tỳ kheo là tiền thân là nêu gương mẫu điển hình cho việc thực hành pháp cúng dường viên mãn nên bây giờ thành Phật Thích Ca. Chẳng những riêng Phật Thích Ca, mà vua Bảo Cái và một ngàn người con đều do thực hành pháp cúng dường mà thành Phật. Vì vậy mà nói **pháp cúng dường là hơn hết trong việc cúng dường, bậc nhất không chi sánh kịp**. Một ngàn người con là một ngàn vị Phật đời Hiền kiếp cùng một liễu nhân là thuận theo nhân duyên y giáo phụng hành mà thành Phật. Trong đó có bốn vị đã xuất thế là Phật Ca Lưu Tôn, Phật Câu Na Hàm Mâu Ni, Phật Ca Diếp và Phật Thích Ca. Thứ tự ngàn vị Phật trong tương lai sẽ xuất thế bắt đầu từ Di Lặc Tôn Phật đến vị cuối cùng là Phật Lâu Chí. Đoạn kinh văn này nói về ngàn vị Phật chính là ấn chứng sự viên mãn của bồ tát đạo là Vô thượng chánh đẳng chánh giác.

CHƯƠNG 14
PHẨM CHÚC LỤY

SỰ CẦN THIẾT LƯU THÔNG KINH PHÁP

KINH VĂN: **Bấy giờ Phật bảo Bồ Tát Di Lặc rằng:**
Này Di Lặc! Ta đem pháp Vô thượng chánh đẳng chánh giác đã chứa nhóm vô lượng ức a tăng kỳ kiếp mà phó chúc cho ông. Những thứ kinh như thế, sau khi Phật diệt độ về đời mạt kiếp, các ông phải dùng thần lực diễn nói lưu bố khắp cõi Diêm Phù Đề chớ để dứt mất. Vì sao? Về đời vị lai sẽ có những gã thiện nam, thiện nữ và thiên, long, quỉ thần, càn thát bà, la sát... phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác ưa pháp đại thừa; nếu không cho họ nghe những kinh như thế thì mất lợi lành. Hạng người như thế nghe những kinh đó tất ưa thích tin chịu phát tâm hy hữu sẽ đảnh lễ vâng thọ, rồi theo chỗ cần lợi lạc cho chúng sanh mà diễn nói pháp.

Chúc (囑) là dặn dò, ủy thác. Lụy (累) là làm phiền lụy, khiến cho mệt nhọc. "*Chúc là nghĩa phó chúc dặn dò, đem thật pháp vô tướng mà phó chúc cho người hộ trì hoằng kinh. Lụy là nghĩa gánh vác cực nhọc*" (Trạm Nhiên). Chúc lụy là giao phó cho người gánh vác trọng trách lưu thông kinh pháp.

Pháp thực tướng vi diệu Phật chứng đắc do công đức tu hành từ vô lượng kiếp, nay người kế thừa cũng phải tu học trải qua vô lượng kiếp như thế mới đảm đương trọn vẹn. Phó chúc cho người là hộ niệm. Truyền trao kinh pháp là lưu bố. Phật dặn bảo, ký thác cho Di Lặc ở đây chẳng khác Phật Dược Vương thọ ký cho vương tử Nguyệt Cái về sau giữ gìn chánh pháp. Nguyệt Cái đã tiếp nhận và y theo pháp truyền trao của Dược Vương mà **ban bố ra mãn mười tiểu kiếp**. Nay Nguyệt Cái vương tử thành Phật Thích Ca đã viên mãn việc chúc lụy kia

và sự chuyển trao nay lại tiếp tục từ Thích Ca qua Di Lặc, dần cho đến một ngàn vị Phật trong Hiền Kiếp. Dù cho Hiền Kiếp có chuyển sang đại kiếp khác thì sự truyền trao cũng chẳng tận; vì lụy còn có nghĩa khác là lập lại nhiều lần.

Chúc lụy còn có ý nói nhiều lần căn dặn kỹ càng, thận trọng truyền trao vì kinh này, tức Duy Ma Cật Sở Thuyết, tuyên bày pháp bất khả tư nghì. Vì là pháp bất khả tư nghì nên thể của kinh này vô cùng to lớn, gọi là đại. Tuy bất khả tư nghì nhưng lại là pháp khả thi và thực dụng, nên dụng của kinh phổ biến cùng khắp, gọi là quảng. Thể dụng quảng đại nên kinh này gọi là phương đẳng, tùy thuận hợp với ba thừa nên là viên giáo. **Những kinh như thế** mà trong đời mạt pháp, tức thời hiện tại, nếu chúng ta không được nghe thì thật là **mất lợi lành**. Do đó mà Phật tha thiết giao lại cho Di Lặc việc lưu truyền kinh này. "*Cũng có thể nói lụy tức là trọng lụy, Như Lai ân cần chí thiết phó chúc, nên gọi là chúc lụy*" (Huệ Viễn).

Phật phó chúc pháp vô thượng, tức kinh này cho Di Lặc. Kinh này chủ sự, do y sự mà thành tựu pháp vô thượng. Di Lặc trong tương lai thành Phật là do tiếp nhận ý chỉ này. Hơn nữa, Di Lặc nghĩa là lòng từ xuất sanh từ chủng tánh Như Lai. Pháp vô thượng chẳng phải là vật truyền trao đặc biệt riêng cho người chỉ có trí tuệ, cho dù là trí tuệ siêu việt đến mấy. Người có thể đảm đương được phải đầy đủ chủng trí Như Lai và tánh đức từ bi. Vì do có hạt giống trí tuệ Phật mà có thể học hiểu, thấu suốt thật tướng vạn pháp và vì do có tâm từ rộng lớn mà có thể tu hành và giáo hóa chúng sanh. Di Lặc có đủ hai điều kiện trí tuệ và tâm từ nên được Phật chọn ủy thác trọng trách. Vả lại, kinh này **rộng nói đạo Vô thượng** là nhân, mà quả là thành tựu đạo Bồ đề. Nhân quả đều gói trọn trong kinh này, và Di Lặc lại là

bồ tát nhất sanh bổ xứ, vì thế Phật phó chúc cho Di Lặc là thuận theo nhân quả vậy.

Những kinh như thế, tức những kinh bất tư nghì nói nghĩa quyết định, càng phải được xiển dương **sau khi Phật diệt độ về đời mạt kiếp**. Thời mạt pháp và cõi Diêm Phù Đề là thời gian và nơi chốn thích hợp nhất để lưu thông và hoằng dương kinh pháp này. Vì sao? Vì thời mạt pháp là đời ngũ trược ác thế, ma đạo hoành hành, thế lực chướng ngại trùng trùng. Đây là lúc tối tăm nhất, thế giới đầy những hiểm nạn, nên chúng sanh khởi tâm ngưỡng cầu giải thoát. Ai trong chúng ta cũng cảm nghiệm được thời gian này, thế giới này đang trải qua nhiều biến động khủng khiếp của thiên tai dịch bệnh, nhân sinh sa đọa không lối thoát; các tôn giáo đều cho hiện tại là thời của ma quỷ lộng hành. Thế nhưng có cảm tất có ứng. Thời gian này cũng là lúc các vị bồ tát, các vị thánh trong các tôn giáo khác, đến với thế giới này để giáo hóa chúng sanh hay cứu rỗi con người. Đây là sự thực nên tin.

Vì ma chướng giăng phủ khắp thế gian nên Phật khuyên Bồ Tát Di Lặc khi hoằng dương kinh pháp bất tư nghì này hãy **dùng thần lực diễn nói lưu bố**. **Dùng thần lực** là bằng tất cả trí tuệ và từ bi mà thu nhiếp chúng sanh. **Diễn nói** cùng khắp là dùng âm thanh sư tử hống vô ngại bạt trừ bốn ma. **Dùng thần lực** là nói tự tánh chân tâm lưu xuất chánh pháp. **Diễn nói** là chỉ pháp phương tiện thiện xảo hoạt dụng vô cùng để tiếp nối huệ mạng chư Phật, **không để dứt mất**. Tuy thời gian này là đời mạt pháp nhưng không phải không có những chúng sanh có nhân duyên sâu đậm với Phật pháp và có căn cơ bậc thượng thuận lợi để đắc pháp. Đối với chúng sanh phát tâm vô thượng đó, họ đã có căn lành, có thắng giải, thì kinh này là phương tiện

thù thắng, là đòn bẩy nâng họ mau chóng tới quả vị giác ngộ. Đối với chúng sanh chưa có căn bản nào, nghe kinh này chắc chắn sẽ vui thích phát tâm cầu giải thoát như pháp, rồi từ đó tùy lợi ích của chúng sanh khác mà lưu truyền kinh pháp, như châm mồi lửa cho ngọn Vô tận đăng vậy.

NGHỆ THUẬT LƯU THÔNG KINH PHÁP

KINH VĂN: **Di Lặc! Ông phải biết, bồ tát có hai tướng. Sao gọi là hai? Một là, ưa những câu văn hay đẹp. Hai là, không sợ nghĩa sâu xa, hiểu được đúng như thật. Như hạng ưa về những câu văn hay đẹp, phải biết đó là bồ tát mới học. Nếu ở nơi kinh điển thậm thâm không nhiễm, không trước, không có chút sợ sệt và hiểu rõ được đó, nghe rồi tâm thanh tịnh thọ trì, đọc tụng đúng như lời nói mà tu hành, phải biết đó là hạng tu hành đã lâu.**

Bồ tát có hai tướng; câu văn kinh này Huyền Trang dịch rõ hơn: *Có hai loại tướng ấn bồ tát*. Tướng ấn là dấu hiệu hay biểu hiện để nhận biết. Vì việc tiếp nối huệ mạng của chư Phật cần phải xem xét từ cả hai chiều truyền bá và thọ trì, nên trước tiên Phật chỉ ra tướng ấn của bồ tát là ý nói mức độ thành tựu tu học của hành giả quyết định sự thành công của việc lưu thông và tiếp nhận kinh pháp. Đây là then chốt của phẩm Chúc Lụy, cần phải lưu ý.

Thế nào là tướng ấn của bồ tát? Một là, người mới học ưa chuộng văn từ hoa mỹ, thường lập những nghĩa triết lý xa vời, không thực tế. Đối với những người này, khuyết điểm của họ

là hiểu biết hời hợt nghĩa kinh pháp, lại thích lời bóng bẩy cao siêu, xa rời hiện thực, không ích lợi gì cho sự giải thoát, lý giải kinh pháp bằng những văn cú đặc sệt mùi triết học, thậm chí tối nghĩa. Những người như vậy, kinh văn gọi là **bồ tát mới học**. Nếu không thân cận thiện tri thức, họ sẽ đi vào tà đạo. Thiện tri thức khi tiếp cận họ, thuận theo sở thích của họ, cũng dùng văn từ hoa mỹ nhưng biện giải rõ ràng chỉ ra con đường đúng đắn dẫn họ vào chánh đạo.

Hai là, người đã vun trồng hạt giống Phật pháp từ lâu đời, tu học thuần thục, có lợi căn thích pháp đại thừa. Nơi kinh liễu nghĩa họ đã hiểu sâu và không sợ lý thậm thâm. Những người như vậy, kinh văn gọi là **hạng tu hành đã lâu**. Đối với những người này, thiện tri thức chỉ cần chỉ ra yếu nghĩa của kinh pháp liền giúp họ tiến xa và nhanh hơn trên đường đạo.

Ví như ba độc tham sân si đối với hai hạng người trên, sự lợi hại có khác nhau. Người mới học, có thể biết được tham là nhân của ngạ quỷ, sân là nhân của địa ngục, si là nhân của súc sanh. Từ đó, họ quyết định xem ba độc là thù địch cần phải tiêu diệt mà cầu niết bàn; đây là một cực đoan. "*Nếu lìa ba pháp này mà cầu bồ đề, ví như trời và đất, chỉ* (chỉ là đoạn dứt, ngừng hẳn) *ba tánh độc này mà có thể thấu suốt thật tướng ba độc là không thể được*" (Trạm Nhiên). Tuy nhiên, từ cực đoan trên bước qua cực đoan khác cũng chẳng đúng. Nghe kinh nói dâm nộ si là giải thoát, người mới học do định huệ không đủ, bị nghiệp thức lừa gạt, liền chấp vào văn từ, cho đó là sâu sắc rồi khởi triết lý xa vời. Đó là không tự biết mình đắm chấp vào nghĩa vô ngại, rồi từ kinh sách bước ra đời thường lại sa ngã phá giới. Trạm Nhiên viết: "*Người tu phần nhiều gọi ba độc là đạo, mà đắm trước vô ngại này phá các chánh giới kiến, thì*

sao gọi là thấu đạt được tánh ba độc?". Ba độc không có tự tánh, nhưng ở ba độc phải thấy tánh nhân quả, không đắm nhiễm, không triệt bỏ, không sợ sệt, không tự biện biệt. Chỉ cần thuận theo nhân quả, sống đúng như pháp là đủ. Đây là bồ tát tu học đã lâu.

Từ đoạn kinh văn trên, ta có được bài học nhìn người và sửa mình. Đối với người, cần phải nhận ra biểu hiện căn cơ sâu cạn ở họ qua sinh hoạt đời thường; đó là căn cứ tướng ấn bồ tát mà nhận biết. Ai tùy thuận theo nhân quả sống đúng như pháp, **tâm thanh tịnh thọ trì, đọc tụng đúng như lời nói mà tu hành, phải biết đó là hạng tu hành đã lâu**. Bồ tát mới học là người ưa nói lời, không đạt nghĩa, trong đời thường hiện tướng như những hình thức trưng bày khoa trương; cho dù họ không có tâm gạt người nhưng lại tự gạt mình với vẻ đạo mạo siêng tu và bác học. Bồ tát thâm học là người được nghĩa quên lời, trong đời thường hiện tướng giản dị, thậm chí hết sức tầm thường, chẳng tranh luận chữ nghĩa với người, chỉ thuận duyên giáo hóa chúng sanh.

KINH VĂN: **Di Lặc này! Lại có hai pháp gọi là bồ tát mới học không thể quyết định pháp thậm thâm. Hai pháp là chi? Một là, những kinh điển thậm thâm chưa từng nghe, nếu nghe thời sợ sệt sanh lòng nghi, không tùy thuận được, chê bai không tin rồi nói rằng: kinh này từ trước đến giờ ta chưa từng nghe, từ đâu đến đây? Hai là, nếu có người hộ trì giải nói những kinh sâu xa như thế, không chịu gần gủi cúng dường cung kính, hoặc ở nơi đó nói lỗi xấu của người kia. Có hai pháp đấy, phải biết bồ tát mới học chỉ là tự tổn hại chớ không thể ở nơi pháp thậm thâm mà điều phục được tâm mình.**

Bồ tát sơ học không hiểu sâu nghĩa vi diệu của kinh pháp, như kinh văn nói là **không thể quyết định pháp thậm thâm**; bản Huyền Trang ghi rõ hơn: *không thể đắc pháp nhẫn thâm sâu*. Vì vậy có thể xem đắc pháp vô sanh là bước ngoặc ấn chứng sở học của bồ tát là vững vàng, thuần thục, ở pháp hành là bất thối chuyển. Từ đây có thể nói bồ tát sơ học bao gồm từ người sơ phát tâm, đã vào hàng thập tín, qua tam hiền thập trụ, thập hạnh, thập hồi hướng, cho đến thất địa. Chưa chứng pháp vô sanh, chưa đắc tâm bất thối, bồ tát sơ học vẫn còn nguy cơ do không đủ trí tuệ mà lạc mất chánh kiến. Do chưa thâm nhập nghĩa thậm thâm, bồ tát sơ học đối với kinh pháp liễu nghĩa dễ sanh tâm kinh sợ, nghi ngờ, từ đó hủy báng kinh pháp, xa lánh, thậm chí phỉ báng vu khống thiện tri thức, tự gây chướng ngại trên đường đạo, tự đào mồ chôn mình trong ba đường ác. Không ít các học giả cả đời nghiên cứu, các vị xuất gia lâu năm vẫn bênh vực luận điểm kinh pháp đại thừa là ngụy tạo, không chính thống; điển hình là Kinh Lăng Nghiêm và Kinh Duy Ma Cật thường là mục tiêu cho họ hủy báng. Có hai lý do khiến họ chống đối: một là, họ không tài nào hiểu được nghĩa thâm sâu của những kinh pháp như vậy; hai là, kinh pháp đó như mũi kim tiêm đúng vào mụt nhọt đang thối rữa của họ, và vì quá đau nhức nên họ la thét từ chối chữa trị. Những người như thế **chỉ là tự tổn hại chớ không thể ở nơi pháp thậm thâm mà điều phục được tâm mình**. Ưa thích khoa trương bằng văn từ hoa mỹ, không đủ trí tuệ, lạc mất chánh kiến, bồ tát sơ học tự làm hại mình thì nói chi việc truyền bá kinh pháp.

Chúng ta là hàng sơ phát tâm, nên tự biết khả năng tiếp nhận giáo pháp, không vội tìm tới kinh pháp liễu nghĩa. Phải biết rằng Phật, bồ tát, các bậc thiện tri thức tùy theo nhân duyên

thuyết các pháp xứng hợp với căn cơ của chúng ta. Chỉ cần nương nơi pháp phương tiện này mà tu học, nhân thừa cũng được, thiên thừa hay nhị thừa cũng được, không nên do chấp vào thừa phái mình chọn lựa mà khởi tâm chê bai kinh điển hoặc người hoằng pháp đại thừa.

KINH VĂN: **Di Lặc! Lại có hai pháp, bồ tát dù tin hiểu thâm pháp, vẫn còn tự tổn hại chớ không thể chứng được vô sanh pháp nhẫn. Hai pháp là chi? Một là, khinh dễ các bồ tát mới học mà không dạy bảo; hai là, dù tin hiểu thâm pháp mà lại chấp tướng phân biệt.**

Đến đây, bản dịch của La Thập mới đề cập pháp vô sanh như là lằn ranh phân định sơ học và thâm học: **bồ tát dù tin hiểu thâm pháp, vẫn còn tự tổn hại chớ không thể chứng được vô sanh pháp nhẫn**. Dù vậy, sơ địa bồ tát cũng có thể coi là đã có nền tảng tu học vững vàng. Bồ tát dù đã có thắng giải đúng đắn, dù đã trụ từ sơ địa đến thất địa, vẫn do nghịch duyên là tâm khinh mạn và tâm chấp trước phân biệt vi tế mà chẳng thể đắc pháp vô sanh.

Hành giả tu hành đã lâu, thông hiểu Phật pháp, khởi niệm tự hài lòng với sở đắc của mình; đây là tâm kiêu mạn hết sức vi tế. Trong sáu căn bản phiền não, hành giả thâm học tuy đã điều phục và đoạn dứt ba độc và phần thô trọng của tâm mạn, nghi và bất chánh kiến, nhưng phần nhỏ nhiệm của phiền não chướng và sở tri chướng vẫn còn. Đoạn kinh văn trước là nói tâm nghi ở hành giả sơ học. Đoạn kinh văn này nói tâm mạn ở hành giả thâm học. Do đoạn dứt mạn nghi thì không khởi tà kiến, do đó kinh văn không nói đến kiến phiền não.

Từ kiêu mạn mà bồ tát tu lâu khởi tâm khinh mạn, thấy có mình hơn, người kém. Bồ tát này từ chỗ tự thỏa mãn với sở học,

vẫn còn thấy chuyện phiền não của chúng sanh là thực có, phải do chúng sanh tự giải quyết; hoặc do kiến chấp về nghĩa không mà chẳng giảng bày chỗ đúng sai, không chỉ ra chỗ khúc mắc của chúng sanh; kinh văn nói: **khinh dễ các bồ tát mới học mà không dạy bảo**. Đây là bồ tát này chưa thoát được bốn tướng; sự chấp trước vi tế tiềm ẩn mà bồ tát này không tự biết. Hoặc như trường hợp bồ tát này do khởi tâm kiêu mạn về chỗ hiểu của mình, không quán căn cơ chúng sanh, gặp ai cũng thuyết thật tướng, nói pháp không tự tánh, luận về vô tu vô chứng. Chính điều này khiến chúng sanh mới phát tâm hay hàng sơ học sinh kinh sợ, nghi ngờ mà hủy báng pháp đại thừa, không tin kinh pháp liễu nghĩa. Đây là bồ tát này tự làm hại mình, tự thiêu rụi rừng công đức tu học bấy lâu.

Kinh văn tiếp theo, bản La Thập ghi: **Dù tin hiểu thâm pháp mà lại chấp tướng phân biệt**, trong khi bản Huyền Trang ghi: *Không kính trọng tha thiết với chỗ học sâu xa rộng lớn, thích giáo hóa chúng sanh bằng tài thí thế gian, không thích pháp thí thanh tịnh xuất thế gian*. Chúng ta đối chiếu hai cách ghi tuy khác nhưng cùng một nghĩa.

Trước hết, chúng ta xem qua chú giải của cổ đức về câu kinh văn này để tìm hiểu lý do tại sao hành giả đã học sâu hiểu rộng lại còn chấp tướng phân biệt.

La Thập nói: "*Tuy chẳng sinh ngã mạn mà còn phiền não chấp tướng*". Tăng Triệu viết: "*Nhân nơi tin hiểu mà sinh chấp tướng phân biệt. Tuy nói là hiểu mà thật chưa hợp chân giải ngộ*". La Thập và Tăng Triệu cùng cho là bồ tát tu lâu này tuy phá ngã tướng, chứng nhân không, nhưng vẫn chưa triệt để phá ngã trong pháp, chưa đắc pháp không. Chưa đắc pháp không nên **không thể chứng được vô sanh pháp nhẫn**. Dù chỉ còn

một niệm vi tế chấp tướng pháp thì việc truyền bá và tiếp nhận pháp Phật chưa thực hoàn toàn trọn vẹn.

Huệ Viễn đứng trên lập trường thực dụng mà nói: "*Khinh người mới học mà không chịu dạy bảo, tức đối với người mà sinh khởi lỗi lầm, trái với lợi tha. Tuy liễu pháp sâu xa mà lại chấp tướng phân biệt, là đối với lý khởi lỗi lầm, trái với tự lợi*". Do chấp tướng mà không thể phát huy tính thực dụng của kinh pháp. Dụng của kinh pháp chẳng thể khởi phát thì việc truyền thừa không thành.

Khuy Cơ đi từ thể đến dụng khi giải thích câu kinh trong bản Huyền Trang: *Không kính trọng tha thiết với chỗ học sâu xa rộng lớn*. *Chỗ học sâu xa rộng lớn* là thể. Chưa thâm nhập thể quảng đại nên không thấy tánh tướng của tội phước thực là không; vì chưa thấy được đạo lý này mà không thể đắc giới thể của bồ tát, dụng tâm còn ngăn ngại, chỉ thấy ích lợi trước mắt ví như tài thí, không thấy lợi ích mai sau ví như pháp thí. Đây là nói hành giả tuy tu học đã lâu, nhưng chưa thực sự triệt ngộ nên chỗ giảng pháp còn hạn chế ở pháp tướng.

Trạm Nhiên căn cứ bản La Thập nói: "*Tuy hiểu thâm pháp nhưng chấp tướng phân biệt thứ lớp thềm bậc. Chấp tướng phân biệt sinh tưởng quyết định, lại là pháp động niệm, không phải đạo rốt ráo*". Do đó, bán tự hay mãn tự, ngũ thời bát giáo chỉ là phương tiện không thể đạt cùng tột chỗ không lời. Tuy nhiên, Trạm Nhiên không cho đây là nghĩa quyết định, mà nhấn mạnh nghĩa biết dùng phương tiện mới là viên dung. Nếu biết dùng phương tiện thật khéo thì tuy ba thừa, ngũ thời bát giáo, liễu nghĩa hay bất liễu nghĩa, thuyết giảng hay im lặng đều là dụng tâm chuyển biến tự tại, không đắm chấp một pháp, tự tâm cùng chúng sanh không chống trái. Do không hiểu chỗ dụng

tâm này mà bồ tát tu lâu tuy tin hiểu thâm pháp vẫn khởi tâm chấp tướng phân biệt cao thấp ở các thừa giáo và thời pháp. Ngược lại, nếu hiểu lý lẽ này thì việc lưu truyền kinh pháp tự thông.

Chúng ta cũng có thể hiểu việc không kính trọng kinh pháp là do hành giả quá tin vào sở học tích tập lâu năm của mình mà chủ quan tùy tiện giảng thuyết những ý nghĩa không đúng như pháp, nhưng lại nhất định cho đó là đúng. Có lẽ vì ý này mà trong bản dịch tiếng Anh (có thể là bản sớm nhất, hoàn thành năm 1928), Izumi Hokei (1884-1947) viết: "*Mặc dù họ* (tức hành giả tu học lâu) *thông hiểu giáo pháp thâm sâu, lại giải thích theo ý của mình*".

Cũng do kiến chấp về sở đắc, bồ tát thâm học chẳng quan tâm đến hàng sơ học, chỉ lo tu sự cho riêng mình. Do chấp về sự, hành giả hết sức dụng công thí xả, loại trừ các tướng mà chẳng biết mình đang **chấp tướng phân biệt**. Hành giả tuy tu lâu, nhưng vẫn chưa thoát khỏi một niệm về vô tướng, vẫn còn xoay trở trong sự đối đãi của cái có tướng và cái vô tướng; đây là chấp về lý. Buông bỏ cái có tướng, lại dính mắc cái vô tướng, thì lý sự không viên dung. Lý sự lệch lạc như vậy thì việc lưu truyền và tiếp thọ kinh pháp chẳng thể thông. Tài thí là cái có tướng, pháp thí là cái vô tướng. Bản Huyền Trang ghi: "*Thích giáo hóa chúng sanh bằng tài thí thế gian*" là nghĩa biểu pháp cho việc ra sức buông bỏ cái có tướng; và: "*Không thích pháp thí thanh tịnh xuất thế gian*" là nghĩa biểu pháp cho sự dính mắc, không chịu thí xả cái vô tướng. Có thể do ý này mà bản dịch Anh Văn của Charles Luk dịch ý, không dịch từ: "*Dù tin pháp thậm thâm, vẫn khởi phân biệt tướng và vô tướng*".

TIẾP NHẬN SỰ TRUYỀN THỪA

KINH VĂN: **Bồ Tát Di Lặc nghe Phật nói như thế rồi, bạch Phật rằng: Bạch Thế Tôn, thật chưa từng có! Như lời Thế Tôn đã nói, con quyết xa lìa các lỗi như thế, xin vâng giữ pháp Vô thượng chánh đẳng chánh giác đã chứa nhóm từ vô lượng a tăng kỳ kiếp của Như Lai. Nếu vị lai có gã thiện nam, tín nữ nào cầu pháp đại thừa, con sẽ làm**
cho tay người đó được những kinh như thế và cho họ cái sức ghi nhớ để thọ trì đọc tụng, diễn nói cho người. Bạch Thế Tôn! Nếu đời sau có người thọ trì, đọc tụng, diễn nói kinh này cho người khác, đó chính là thần lực của Di Lặc lập nên. Phật nói: Hay thay! Hay thay! Di Lặc này! Như lời ông nói, ta sẽ giúp cho ông vui thêm.

Bồ Tát Di Lặc sau khi nghe Phật nói liền tán thán: **chưa từng có**; là minh chứng lý do tại sao cần thiết lưu truyền kinh này về sau, nhất là vào thời mạt pháp, đồng thời là sự sáng tỏ lời Phật dạy về hai tướng ấn bồ tát và những lỗi lầm bồ tát có thể phạm phải khi tiếp thọ và lưu truyền kinh pháp. Di Lặc là bậc đẳng giác nhất sanh bổ xứ tất nhiên chẳng có những sai phạm trên, nay **quyết xa lìa các lỗi như thế**, là để các bồ tát từ thập địa trở xuống noi gương mà xả bỏ chấp trước phân biệt trong sự truyền thừa chánh pháp nói chung và bản kinh này nói riêng. **Quyết xa lìa** là trên nhân địa phải thường xuyên cảnh giác không để sai phạm, bảo đảm gìn giữ và phát huy pháp vô thượng cho đến khi việc chúc lụy thành tựu mới thôi. **Pháp Vô thượng chánh đẳng chánh giác** vốn thường trụ, chẳng phải

mới sanh ra hay sẽ có được, nên gọi là **đã chứa nhóm từ vô lượng a tăng kỳ kiếp**. **Vâng giữ pháp Vô thượng** là xứng tánh mà tâm an trụ nơi thật tướng vô tướng.

Bồ Tát Di Lặc nhận lãnh sự phó thác của Phật là kế thừa ở hiện tại. **Nếu vị lai**; ý nói việc lưu thông truyền bá từ bây giờ trở về sau. Sự truyền thừa kinh pháp phải đúng như vương tử Nguyệt Cái tiếp nhận pháp cúng dường từ Phật Dược Vương, trải qua vô số kiếp tu hành thành Phật Thích Ca và phó chúc cho Di Lặc; cứ thế tiếp nối vô cùng tận. Sự tiếp nối đó hàm ý trong lời xác nhận chính thần lực của Di Lặc sẽ bảo lưu chánh pháp về sau, không để đoạn mất.

Chúng ta lưu ý kinh văn viết: **Nếu vị lai có gã thiện nam, tín nữ nào cầu pháp đại thừa**; nghĩa là pháp giải thoát không chỉ hạn chế ở giới tăng sĩ mà mở rộng cho tất cả mọi người. Đã nói đến hàng cư sĩ, tất nhiên phải công nhận giá trị vượt bậc vươn xa của kinh này; kinh văn viết: **làm cho tay người đó được những kinh như thế**. Pháp giải thoát bất tư nghì mà kinh này tuyên thuyết nhất định được Bồ Tát Di Lặc xiển dương và phổ biến rộng rãi chính là do tính dụng khả thi của kinh pháp, như đã nói đó là ý nghĩa mấu chốt của phẩm sáu Bất Tư Nghị. Đến đây kinh văn giải thích rất rõ tại sao pháp bất tư nghì lại có thể thực hiện được. Vì mọi người đều có thể thâm nhập và nhiếp thọ pháp vô tướng nên kinh văn nói họ có **cái sức ghi nhớ**, và nhất là ai cũng có thể thực hành cho đến viên mãn; như kinh nói: **thọ trì đọc tụng**, cũng như có thể truyền bá sâu rộng; kinh văn viết: **diễn nói cho người**. Tất cả lý sự thực dụng và khả thi đó có được chính là do bản tâm của mọi người vốn là tâm Phật. Nếu tự giác diệu tâm thì trí tuệ hiển hiện và tâm từ lưu xuất; đây không phải là **thần lực của Di Lặc** thì là gì? Chính vì thế

mà Phật hai lần khen ngợi Di Lặc, chứng minh cho trí tuệ và tâm từ là đảm bảo đầy đủ cho việc kế thừa và truyền bá kinh pháp và huệ mạng của Như Lai. Vì thế kinh nói Phật tùy hỷ mừng cho Bồ Tát Di Lặc, nghĩa là chứng nhận vị Phật tương lai sẽ tiếp nhận trọn vẹn sự truyền thừa đúng như pháp.

KINH VĂN: **Bấy giờ các bồ tát chấp tay bạch Phật rằng: Sau khi Như Lai diệt độ, chúng con cũng ở các cõi nước trong mười phương truyền bá cùng khắp pháp Vô thượng chánh đẳng chánh giác và sẽ dẫn dắt những người nói pháp được kinh này.**

Lúc đó bốn vị Thiên vương bạch Phật rằng: Ở các chỗ hoặc thành ấp, tụ lạc, núi rừng, đồng nội có quyển kinh này, có người đọc tụng, giải nói, con sẽ đem các quyến thuộc đi đến chỗ đó để nghe pháp, ủng hộ cho người đó mỗi phía trăm do tuần, không để người cố ý tìm làm hại.

Bấy giờ các bồ tát phát nguyện theo lời Phật dặn dò mà thực hiện **sau khi Như Lai diệt độ**; tức tâm nguyện tiếp nối huệ mạng và bản nguyện độ sanh của Thế Tôn. Tuy Di Lặc sẽ kế thừa pháp tối thượng và đắc thành chánh quả ở cõi này, nhưng pháp Phật chẳng phải riêng có ở cõi Ta Bà mà trùm khắp pháp giới nên các bồ tát nguyện tiếp thọ và lưu thông pháp Vô thượng chánh đẳng chánh giác cùng khắp cả mười phương. Bản Huyền Trang ghi nhận có nhiều bồ tát từ *"các thế giới phương khác cũng đến đây giữ gìn đại pháp*". Bằng cách nào? Chính là các ngài khai mở con đường đạo, tức ý giáo; hành vi đối người tiếp vật biểu diễn làm gương, là thân giáo; và tuyên thuyết kinh pháp, là ngữ giáo, để dẫn dắt chúng sanh nói đúng như pháp, làm được như lời nói, và nghĩ đúng như ý chỉ kinh pháp, cụ thể là bản Kinh Duy Ma Cật Sở Thuyết này.

Tâm nguyện của chư bồ tát chỉ nhằm một mục đích duy nhất là lưu thông pháp giải thoát bất khả tư nghì. Như Huệ Viễn nói: "*Chấp tay bạch Phật; là lời hứa nhận lưu thông. Sau khi Như Lai diệt độ; là nêu thời gian lưu thông. Các cõi nước ở mười phương; là nơi lưu thông. Diễn nói cùng khắp; là việc lưu thông. Diễn nói rộng khắp pháp A Nậu Bồ Đề; tức nói về việc lưu truyền pháp chứng ngộ để khiến người tu học. Lại sẽ dẫn dắt các người thuyết pháp được kinh này; là truyền giáo pháp, khiến người giáo hóa kẻ khác*".

Pháp giải thoát vô thượng tuy khả thi nhưng trong sự thực hành không phải không có chướng ngại, nhất là trong đời ngũ trược ác thế đầy rẫy những thế lực ám chướng do cộng nghiệp của chúng sanh gây ra. Chính vì vậy mà việc hộ pháp nhất thiết phải được quan tâm hàng đầu. Đây là lúc bốn đại kim cang thần hộ pháp thể hiện trọng trách của mình.

Bốn vị thiên vương, còn gọi là Hộ thế thiên vương, là những vị thiện thần hộ pháp, thuộc chư Thiên bộ trong Phật giáo, cai quản bốn châu ở bốn phương thế giới là Đông thắng thần châu, Tây ngưu hóa châu, Nam thiệm bộ châu và Bắc cu lô châu. Họ là Đông phương Trì quốc thiên vương (Dhritarástra) mặc giáp trụ, tay cầm pháp khí là đàn tỳ bà biểu thị lòng bi êm dịu như tiếng đàn. Vị thiên vương này vì bảo hộ chúng sanh mà luôn tự điều phục tâm như chỉnh dây đàn không cho lạc âm, hộ trì cõi nước an lành ví như gìn giữ thân tâm thanh tịnh. Tây phương Quảng mục thiên vương (Virupakśa) có thiên nhãn quán sát thế giới, biểu trưng cho trí tuệ tồi phục những ác hiểm, pháp khí là con xích long quấn quanh người sẵn sàng thu phục tà ma ngoại đạo và viên ngọc như ý biểu trưng cho pháp bảo viên mãn. Nam phương Tăng trưởng thiên vương (Viruḍhaka) với pháp khí là

thanh gươm báu phá trừ vô minh, gìn giữ chủng tử thiện lành cho chúng sanh, tâm từ trải rộng, lúc nào cũng bảo hộ, thôi thúc chúng sanh tăng trưởng trí tuệ, từ bi và công phu tu tập. Bắc phương
Đa văn thiên vương (Vraiśravaṇa) luôn thủ hộ đạo tràng của Như Lai, lắng nghe Phật pháp, nên pháp khí là bảo tháp Bát nhã nhiếp thọ chúng sanh và chiếc lọng to lớn che trùm bảo vệ cõi nước.

Tứ thiên vương gánh vác trách nhiệm bảo hộ việc lưu thông kinh pháp, bạt trừ hai chướng là phiền não và sở tri chướng như Tướng tông thường nói, phá tan ba chướng là nghiệp chướng, hoặc chướng, và trí chướng như trong Kinh Kim quang minh tối thắng vương, hay bốn chướng trở ngại Bồ đề là xiển đề, ngoại đạo, thanh văn và duyên giác chướng như ở Kinh Vô thượng y hoặc năm chướng là phiền não, nghiệp, sinh chướng, pháp chướng và sở tri chướng như Đại nhật kinh sớ viết. Chúng ta có thể kể ra vô số chướng ngại trên đường tu. Nhưng dù có vô lượng ngăn trở, bồ tát tùy thuận chúng sanh hiện thân thiên vương mà hộ pháp. Đây là bồ tát dùng phương tiện khéo léo tùy cơ hiện thân thiên vương mà nhiếp hóa chúng sanh vậy.

Sự bảo hộ việc lưu thông kinh pháp, san bằng mọi chướng ngại trên đường tu của chúng sanh thường xuyên mọi nơi từ chỗ đông người như **thành ấp, tụ lạc** đến vùng hoang vắng như **núi rừng, đồng nội** miễn sao có kinh thậm thâm này xuất hiện và có người chuyên tâm thọ trì. Kinh pháp và người **đọc tụng, giải nói** tự có sức mạnh giải thoát thần diệu thu nhiếp chúng sanh đang đau khổ chìm đắm trong luân hồi. Các vị thiên vương hộ pháp tự nguyện cùng các quyến thuộc đến nghe kinh, biểu diễn làm gương mẫu thu hút chúng sanh hội tụ về; gọi là

ủng hộ, cổ vũ việc truyền thừa. **Có quyển kinh này**, là lý giáo. **Có người đọc tụng**, là sự hành. Bảo vệ lý sự
vẹn toàn bằng cách tham dự **nghe pháp**, là văn tư tuệ. Bạt trừ chướng ngại chung quanh, **không để người cố ý tìm làm hại**, là tu tuệ.

Hộ pháp là một phần của việc bảo lưu và truyền thừa pháp Phật. Ngoài nghĩa hộ pháp, hình ảnh bốn vị thiên vương còn là nghĩa biểu trưng cho thành tâm cố gắng đóng góp của cư sĩ tại gia đối với chánh pháp. Chúng ta nên trân trọng những người không hề tiếc công tiếc của đang gây dựng cộng đồng Phật giáo lớn mạnh khắp nơi hiện nay. Có người viết sách vội vàng, hời hợt, sai nghĩa, thậm chí là sao chép, mà ngoài bìa nhan nhãn khoa trương nào là giảng luận, chú giải kinh; đây là do tâm lý háo danh hết sức đáng thương của người viết. Cũng có rất nhiều công trình nghiên cứu tỉ mỉ, những tác phẩm mà tác giả thật sự bằng kinh nghiệm tu học mà trình bày; đây chính là Đa văn thiên vương hiện thân trong đời thường vậy.

KINH VĂN: **Bấy giờ Phật bảo A Nan rằng: Ông hãy thọ trì lấy kinh này, rộng nói khắp truyền cho đời sau. A Nan thưa: Dạ! Con đã thọ trì rồi.**

Sau khi bốn thiên vương phát nguyện hộ pháp, Phật căn dặn A Nan **thọ trì lấy kinh này, rộng nói khắp truyền cho đời sau**. Trên là Phật phó chúc pháp vô thượng cho Di Lặc, đại diện cho bồ tát. Giờ Phật ký thác kinh này cho A Nan, đại biểu hàng thanh văn. Trước kia nơi vườn Lộc Uyển, Phật thuyết Tứ đế, sau này ở Kỳ thọ viên giảng Bát Nhã, kinh này lại được thuyết vào thời Phương đẳng, nhưng tuyên bày nghĩa thật tướng viên mãn rốt ráo, nên kinh là viên giáo, chẳng thuộc thông giáo. Theo Huệ Viễn: "*Kinh này gồm ba hội. Hội*

thứ nhất Đức Phật thuyết (tức phẩm đầu Phật quốc và phần lớn phẩm 2: Phương tiện, gồm luôn hai phẩm cuối Pháp cúng dường và Chúc lụy), *hội thứ hai ông Duy Ma thuyết* (tức phần cuối phẩm 2 cho đến hết phẩm 10: Phật Hương Tích), *hội thứ ba thì Đức Phật và ông Duy Ma đồng thuyết* (tức phẩm 11: Hạnh Bồ Tát và phẩm 12: Thấy Phật A Súc). Kinh này nói chỗ tột cùng của pháp giải thoát bất nhị nên bình đẳng, chẳng phân biệt bồ tát và nhị thừa, nên Phật khuyến khích A Nan thọ trì, nghĩa là y kinh này mà tu học, đồng thời lưu bố sâu rộng về sau.

A Nan nhận lãnh lời phó chúc của Phật. Trong bản dịch của La Thập, tôn giả trả lời thật quả quyết: **Con đã thọ trì rồi** (ngã dĩ thọ trì yếu giả: con đã nhận giữ điểm trọng yếu ấy rồi). Thực vậy, xem lại phẩm Hạnh Bồ Tát, Phật thuyết về Phật sự với đối cơ chủ yếu là A Nan; từ đó Phật chỉ pháp quán thâm nhập sâu vào nghĩa cõi nước và sắc thân chư Phật. A Nan đã tham thấu liễu nghĩa bát cơm Hương Tích, **món cơm thơm ấy có thể làm Phật sự**, từ tướng cơm mà thấy được mùi hương vô tướng; nghĩa lý tột cùng như vậy nên gọi là quan trọng. Chẳng ngại dùng bốn ma và tám mươi bốn ngàn phiền não làm Phật sự, chứng được các tướng chính là pháp độ của Như Lai. Lý sự viên dung như vậy nên là thiết yếu. Thông được một tướng là thấu suốt tất cả tướng đều là tướng Phật; đây là yếu chỉ. Như Cát Tạng nói: "*Yếu chỉ tức là thật tướng. Thật tướng gồm nhiếp các pháp, khi được yếu chỉ, tức là được các pháp*". Nắm được yếu chỉ ấy, tức A Nan **đã thọ trì rồi**, xứng đáng nhận lãnh lời phó chúc và truyền thừa của Phật vậy.

KINH VĂN: **Bạch Thế Tôn! Kinh này tên là gì?**

Phật bảo A Nan: Kinh này tên là Duy Ma Cật Sở Thuyết,

cũng gọi là Bất khả tư nghị giải thoát pháp môn. Ông nên thọ trì.

Cho dù không nói đến khả năng giác ngộ của A Nan, chỉ với danh xưng đệ nhất đa văn và trí nhớ tuyệt vời, tôn giả cũng đáng được Phật giao phó trọng trách lưu thông kinh pháp. Vai trò trùng tuyên kinh pháp khi tăng đoàn kiết tập pháp tạng về sau đã chứng minh điều này. A Nan nhận thấy trách nhiệm ở tương lai nên hỏi Phật: **Kinh này tên là gì?** Đây là vì chúng sanh mà hỏi. Do hỏi mà có tên kinh. **Kinh này tên là Duy Ma Cật Sở Thuyết, cũng gọi là Bất khả tư nghị giải thoát pháp môn**.

Thiên thai Trí Giả đại sư tổng kết kinh Phật có bảy cách đặt tên, gọi là Thất chủng lập đề căn cứ vào ba hạng mục là nhân, pháp và dụ.

Bảy cách đó là:

1. Đơn nhân lập đề: lấy tên người đặt tên kinh, như Kinh Phật thuyết A Di Đà, trong đó Phật là người năng thuyết, A Di Đà là người sở thuyết.
2. Đơn pháp lập đề: lấy pháp đặt tên kinh, như Kinh Niết Bàn, trong đó niết bàn là pháp.
3. Đơn dụ lập đề: lấy ví dụ đặt tên kinh, như Kinh Phạm Võng, trong đó lưới trời Phạm thiên có vô số mắt lưới nhưng không xen tạp, là ví dụ cho pháp môn vô lượng chẳng ngăn ngại nhau.
4. Nhân pháp lập đề: lấy người và pháp đặt tên kinh, như Kinh Văn Thù Vấn Bát Nhã, trong đó Văn Thù là người, Bát Nhã là pháp.
5. Pháp dụ lập đề: lấy pháp và ví dụ đặt tên kinh, như Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, trong đó Diệu Pháp là pháp, Liên

Hoa là dụ

6. Nhân dụ lập đề: lấy người và ví dụ đặt tên kinh, như Kinh Như Lai Sư Tử Hống, trong đó Như Lai là người, Sư Tử Hống là dụ.
7. Cụ túc lập đề: lấy đủ ba hạn mục nhân, pháp và dụ đặt tên kinh, như Kinh Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm, trong đó Đại Phương Quảng là pháp, Phật là người, Hoa Nghiêm là dụ.

Theo trên, nếu tên kinh này là Duy Ma Cật Sở Thuyết thì đó là nhân pháp lập đề, trong đó Duy Ma Cật là người, Sở thuyết là pháp. Nếu tên là Bất khả tư nghị giải thoát pháp môn thì đó là đơn pháp lập đề. Bản Huyền Trang chỉ ghi một tên là *Thuyết Vô Cấu Xưng Bất khả tư nghị tự tại thần biến giải thoát pháp môn,* trong đó Thuyết Vô Cấu Xưng là người, pháp bất tư nghị giải thoát là pháp, tự tại thần biến là dụ cho thể và dụng, nên là cụ túc lập đề. Ngoài ra, khi A Nan hỏi tên kinh, bản Huyền Trang có thêm câu: *Con thọ trì như thế nào?* Đây cũng là A Nan vì chúng sanh mà hỏi.

A Nan hỏi tên kinh và cách thọ trì. Phật nêu tên kinh và bảo tôn giả hãy thọ trì như vậy (*như thị thọ trì*); nghĩa là theo tên kinh mà tiếp nhận tương xứng với pháp nghĩa. *Bất khả tư nghị* là chẳng dùng ý thức mà luận thật tướng, là ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt. *Tự tại* là ở pháp tướng mà diệu dụng phương tiện. *Thần biến* là pháp thật tướng vô tướng khó nghĩ bàn lại vô cùng thực dụng, là ở tất cả tướng mà chứng tướng hóa sanh của chân tâm tự tánh. *Giải thoát* là không bị trói buộc ở tất cả tướng, là xa lìa hai tánh đối đãi. *Pháp môn* là cửa ngõ thâm nhập pháp thân. Khuy Cơ giải thích: "*Nêu*

chung một tên mà thọ trì, tức cách thọ trì. Bất khả tư nghị là

siêu việt sự suy lường của tình thức và ngôn ngữ. Tự tại tức là nhậm vận, nghĩa là tự do. Thần biến tức là diệu dụng của thông quả, chuyển biến vô cùng, không mà rõ ràng là có. Giải thoát tức định quả vô lậu, thoát khỏi định chướng nên gọi là giải thoát. Hoặc cho rằng định quả là tự tại thần biến, chân như ly hệ gọi là giải thoát. Pháp môn là giáo năng thuyên, tức là giáo pháp hiển bày nghĩa sở thuyên".

TÍN THỌ PHỤNG HÀNH

KINH VĂN: **Phật nói kinh này rồi, trưởng giả Duy Ma Cật, Văn Thù Sư Lợi, Xá Lợi Phất, A Nan v.v. và các hàng trời, người, a tu la, tất cả đại chúng nghe lời Phật nói đều rất vui mừng tin nhận kính vâng làm theo.**

Phật nói kinh này rồi, Duy Ma Cật, các bồ tát, thanh văn cùng chúng sanh trong ba cõi hiện diện ở vườn xoài bấy giờ đều hoan hỷ y giáo phụng hành. Kinh này thuyết nghĩa thật tướng vô tướng, chỉ thể nhập và tự chứng thực bởi mỗi người nên kinh chủ về sự. Đây là điểm chủ yếu nhất của bản kinh; nên ngay từ phẩm đầu tiên, kinh văn trực tiếp đi vào việc làm và thành tựu của chư bồ tát, nói thẳng nghĩa truyền thừa và tiếp nhận pháp vô thượng. Kinh văn cuối cùng kết lại bằng câu: **tin nhận kính vâng làm theo** (tín thọ phụng hành). Tín là đối với kinh này chẳng khởi tâm bàn luận. Thọ là tiếp nhận. Phụng là cung kính y theo giáo pháp. Hành là thực hiện. Bản kinh mở đầu và kết thúc nhất quán không khác.

Tầm quan trọng của y giáo phụng hành thấy rất rõ từ cuối

phẩm Thấy Phật A Súc cho đến hết kinh, theo đó có thể chỉ ra mười chỗ kinh văn lập lại những chữ như: tin hiểu, thọ trì, đọc tụng, diễn nói, như pháp tu hành. Đây là con số khá nhiều so với các kinh khác, nhưng không phải vì vậy mà nghĩa trùng lắp, vì mỗi chỗ lặp lại về sau càng có nghĩa sâu hơn. Chúng ta xem lại bên dưới.

Lần một, ở cuối phẩm 12, Thấy Phật A Súc, Xá Lợi Phất thưa với Phật về những lợi ích cụ thể. Nếu có **được kinh điển này**, chẳng khác **được kho tàng pháp bảo** tùy ý sử dụng tự độ độ tha. Nếu ai **đọc tụng**, là lợi mình; **giải thích nghĩa lý kinh này**, là lợi người; **đúng như lời nói tu hành**, là làm như trí chứng; tất sẽ **được chư Phật hộ niệm**, là tự tâm tương ưng với bản nguyện của Phật. Nếu ai có thể **biên chép thọ trì kinh này**, là y kinh liễu nghĩa; hoặc có thể giảng được chỉ **một bài kệ bốn câu**, là thông suốt các pháp, được Phật **thọ ký quả Vô thượng**. Lần một là lợi ích cụ thể.

Lần hai, đầu phẩm 13, Pháp Cúng Dường, Thiên đế thưa với Phật đây là **kinh bất khả tư nghị tự tại thần thông quyết định thật tướng**; chính là Pháp thân đức. Kinh là phương tiện. Bất khả tư nghị là lý thể thậm thâm. Tự tại thần thông là sự diệu dụng. Quyết định là quả đức. Thật tướng là pháp thân. Do thiện xảo phương tiện, lý sự viên dung, nhất định chứng đắc pháp thân thường trụ. Do **nghĩa lý của Phật nói** cõi chúng sanh là Phật quốc, tận và vô tận không hai, vạn pháp là Phật pháp, nếu ai nghe mà **tin hiểu, thọ trì, đọc tụng, thì quyết được pháp này không nghi**; chính là Bát Nhã đức.

Huống chi đúng như lời nói mà tu hành, thời người đó ngăn bít các nẻo ác, mở cửa lành, thường được chư Phật hộ niệm, hàng phục ngoại đạo, dẹp trừ ma oán; đây là giải thoát đức.

Ta thấy nghĩa của tín thọ phụng hành từ lợi ích cụ thể qua ba quả đức của đại niết bàn, rõ ràng mức độ sâu hơn.

Lần ba, cũng do Thiên đế nguyện bảo hộ kinh và ủng hộ người **thọ trì, đọc tụng, đúng như lời nói tu hành**, sẽ **cúng dường hầu hạ** là làm thân bình an đầy đủ, và cùng đến **nghe thọ kinh pháp** là tâm ta và người đều an lạc. Lần ba là nguyện bảo hộ của Đế Thích bước đầu đưa vào nghĩa pháp cúng dường.

Lần bốn, Phật bảo Thiên đế nếu có người thiện tín tâm **thọ trì, đọc tụng, cúng dường kinh pháp này thời chính là cúng dường chư Phật**; đây là gom hai nghĩa kế thừa và lưu truyền kinh pháp thành nghĩa pháp cúng dường trọn vẹn.

Lần năm, Phật muốn nói đến công đức vô lượng của việc cúng dường pháp nên trước đem phước đức của tài cúng dường để Đế Thích so sánh. **Vì sao? Quả bồ đề của chư Phật đều từ kinh này sanh ra**; đây là giải thích riêng việc kế thừa, tiếp nhận kinh pháp là duyên nhân chúng sanh thành Phật.

Lần sáu, Phật Dược Vương dạy vương tử Nguyệt Cái: **Nếu người nghe những kinh như thế mà tin hiểu, thọ trì, đọc tụng, dùng sức phương tiện phân biệt giải nói, chỉ bày rành rẽ cho chúng sanh, giữ gìn chánh pháp đó gọi là pháp cúng dường**; khác với trên nói về nghĩa kế thừa và tiếp nhận, đây là nhấn mạnh nghĩa lưu bố kinh pháp bằng cách diễn nói, giảng giải tường tận cho chúng sanh. Từ lần ba đến lần sáu nói về tín thọ phụng hành, kinh văn đã hoàn thiện nghĩa pháp cúng dường.

Lần bảy, bắt đầu phẩm này, Bồ Tát Di Lặc nhấn mạnh tính khả thi và thực dụng của pháp giải thoát, vì nếu kinh pháp này được lưu bố, phổ biến rộng rãi **đến tay** mọi người, ai ai cũng khả năng hiểu, và có thể thực hành trọn vẹn việc kế thừa và lưu thông pháp, tức là ai ai cũng **có cái sức ghi nhớ để thọ trì, đọc**

tụng, diễn nói cho người.

Lần tám là bốn thiên vương nguyện bảo vệ kinh pháp, khuyến khích ủng hộ người trì kinh, không để họ bị tổn hại. Khác với nguyện bảo hộ của Đế Thích ở trên lấy cúng dường hầu hạ làm lợi ích ban đầu của việc tín thọ phụng hành, đây nhấn mạnh nghĩa hộ pháp là một phần quan trọng không thể thiếu trong sự truyền thừa pháp giải thoát, có thể thấy trong ý **không để người cố ý tìm làm hại**.

Lần chín, nghĩa của tín thọ phụng hành hoàn chỉnh trong sự tiếp nhận của A Nan đối với lời Phật phó chúc. Do thọ trì như pháp mà đạt yếu chỉ của kinh pháp, và từ thông suốt yếu chỉ của pháp giải thoát mà thành tựu việc lưu thông kinh pháp. Chúng ta thấy rất rõ dụng ý của Phật ở đây khi phó chúc cho A Nan, là một đệ tử trong hàng thanh văn lại nắm được yếu chỉ thọ trì pháp giải thoát. Vậy ai là thanh văn, ai là bồ tát? Các bạn có thấy dụng tâm bình đẳng của Phật ở đây chăng? Đó chính là tột cùng pháp tối thượng mà Phật trao lại vậy.

Lần mười là lần sau cùng ở cuối kinh, chủ yếu là nói đại chúng y giáo phụng hành. Tức là chỉ nói riêng nghĩa chúng sanh tiếp nhận kinh pháp mà tu hành, vì trên đã nói nghĩa lưu truyền do bồ tát và thanh văn đảm đương rồi. Trong đoạn cuối này, có ngầm ý nghĩa việc lưu truyền tâm pháp của Phật chủ yếu do hàng xuất gia đảm nhiệm, hàng cư sĩ tại gia chỉ cứ việc y giáo phụng hành là đủ. Người gánh vác được việc truyền thừa là tăng nhân xuất gia, tuy là số ít người, nhưng chuyên tu hơn, còn người cư sĩ hãy còn quá nhiều bận bịu đời thường. Đây là sự thực phải công nhận.

Đến đây, tập sách về Kinh Duy Ma Cật kết thúc với tâm nguyện của tôi gói gọn trong một câu thật ngắn: Tín thọ phụng

hành.

Viết xong tại Reseda, California, Hoa Kỳ
Lương Trần Pháp Giác cẩn bút
04/2023

Tài liệu tham khảo

Kinh điển

- Duy Ma Cật Sở Thuyết - Dịch giả: Tuệ Sỹ, nhà xuất bản Phương Đông, 2008
- Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh - Hán dịch: Cưu Ma La Thập, Việt dịch: Thích Duy Lực, 1991
- Kinh Duy Ma Cật - Hán dịch: Cưu Ma La Thập; Việt dịch và chú giải: Đoàn Trung Còn, Nguyễn Minh Tiến, nhà xuất bản Tôn Giáo, 2005
- Kinh Duy Ma Cật – Việt dịch và chú giải: Nguyễn Minh Tiến, nhà xuất bản Liên Phật Hội, bản in 2019
- Kinh Duy Ma Cật - Dịch giả: Thích Huệ Hưng, Phật Học Viện Quốc Tế, 1999
- Kinh Thuyết Vô Cấu Xưng - Hán dịch: Huyền Trang; Việt dịch: Thích Nữ Tịnh Nguyên
- Ordinary Enlightenment, A Translation Of The Vimalakirti Nirdesa Sutra - Charles Luk, 1972
- The Holy Teaching Of Vimalakirti - Robert A. F. Thurman, 1976

- The Recorded Teachings Of Vimalakirti - Ven. Anzan Hoshin sensei, 1992
- The Vimalakirti Sutra - Burton Watson, 1997
- The Exposition Of Vimalakirti - Izumi Hokei (1884-1947), 1928
- Kinh Đại Bát Niết Bàn – Việt dịch: Thích Trí Tịnh
- Kinh Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm - Hán dịch: Thật Xoa Nan Đà; Việt dịch: Thích Trí Tịnh
- Kinh Địa Tạng Bồ Tát Bổn Nguyện – Việt dịch: Thích Trí Tịnh
- Kinh Hiền Kiếp – Hán dịch: Trúc Pháp Hộ; Việt dịch: Linh Sơn Pháp Bảo Đại tạng kinh; đaitangkinh.org
- Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật – Việt dịch: Thích Trí Tịnh
- Kinh Pháp Hoa – Hán dịch: Cưu Ma La Thập; Việt dịch: Thích Trí Tịnh
- Kinh Thủ Lăng Nghiêm – Việt dịch: Tâm Minh Lê Đình Thám
- Kinh Viên Giác – Việt dịch: Thích Huyền Vi

Sách và tài liệu khác

- A Celebrity Falls Sick - Dzongsar Khyentse Rinpoche
- Bồ Tát Có Bệnh - Ni sư Như Đức
- Bồ Tát Tại Gia Bồ Tát Xuất Gia - Thích Nhất Hạnh, 1991
- Chú giải Kinh Duy Ma Cật - Tăng Triệu, daitangkinh.org
- Duy Ma Cật Và Lý Tưởng Người Cư Sĩ - Daisaku Ikeda (nguyên tác: The First Millennium Of Buddhism, 2009), dịch giả: Nguyên Hảo
- Duy Ma Kinh Lược Sớ - Trạm Nhiên, daitangkinh.org
- Duy Ma Kinh Nghĩa Ký - Huệ Viễn, daitangkinh.org
- Duy Ma Kinh Nghĩa Sớ - Cát Tạng, daitangkinh.org
- Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn – Huệ Hải thiền sư, dịch: Thích Thanh Từ, Phật Học Viện Quốc Tế, 1990
- Đường Tu Không Hai - Minh Tâm, 1991
- Expository commentary on the Vimalakirti Sutra – BDK English Tripiṭaka, 2012 (tức bản Anh văn của Chú giải Kinh Duy Ma Cật của

Thánh Đức thái tử)
- Faces Of Compassion - Taigen Dan Leighton, 2012
- Huyền Thoại Duy Ma Cật - Tuệ Sỹ, nhà xuất bản Phương Đông, 2006
- Kinh Duy Ma Cật Giảng Giải - Thanh Từ Toàn Tập, tập 10
- Kinh Kim Cang Giảng Lục – Thái Hư đại sư; Việt dịch: Thích Huệ Hưng
- Kinh Kim Cang Tông Thông – Tăng Phụng Nghi; Việt dịch: Thích Huệ Đăng
- Kinh Lăng Già Tâm Ấn – Cầu Na Bạt Đà La; Hám Sơn sớ giải; T. Thanh Từ Việt dịch, 1975
- Luận Đại Thừa Bách Pháp Minh Môn – Cư sĩ Giản Kim Võ, Việt dịch: Lê Hồng Sơn, 2013
- Luận Đại Thừa Trăm Pháp Minh Môn – Hòa Thượng Tuyên Hóa lược giảng, Buddhist Text Translation Society, 2004
- Lược Giải Kinh Duy Ma Cật - Thích Trí Quảng, 1991
- Phật Quang Đại Tự Điển – Hòa thượng Thích Quảng Độ việt dịch
- Teachings Of Vimalakirti - Sangharakshita, 1995
- The Lectures Notes Of The Vimalakirti Sutra - Khenpo Sodargye, 2018
- Thiền Ba La Mật – Trí Giả Đại Sư; Thích Đạt Ma Ngộ Nhất dịch, 2009
- Thuyết Vô Cấu Xưng Kinh Sớ - Khuy Cơ, daitangkinh.org
- Thực Hành Con Đường Bồ Tát Qua Kinh Duy Ma Cật - Đương Đạo, Thiện Tri Thức xuất bản, 2001
- Tôi Học Phật - Tuyển tập Bác sĩ Đỗ Hồng Ngọc, 2019
- Triệu Luận- Tăng Triệu, Thích Duy Lực Việt dịch, 2002
- Tư Tưởng Duy Ma Cật Từ Một Góc Nhìn - Thích Thái Hòa, 2018
- Tự Điển Phật Học Hán Việt – Nhà xuất bản Khoa Học Xã Hội, 2004
- Vimalakirti the Awakened Heart - Joan Sutherland, 2016