

Giới thiệu Kinh Duy-Ma-Cật

Tuệ Sỹ

---o0o---

I. NHÂN CÁCH HUYỀN THOẠI,

Vaisâli (Tỳ-da-li), thủ phủ của Vajji (Bạt-kỳ), một cường quốc theo chế độ cộng hòa thị tộc của người Vajji, mà các lân bang quen gọi là Licchavi, là một đô thị phát triển trù phú thời đức Thích Tôn tại thế, và những người Licchavi giàu có, vinh quang, được ví như các thiên thần cõi trời Đao-lợi (*Trayastrimsa*).

Một buổi sáng, có tiếng trẻ khóc trước vườn Thượng uyển của nhà vua. Người giữ vườn ra xem, bắt gặp một bé gái bị bỏ rơi dưới một gốc xoài. Ông ẵm bé gái về nuôi và đặt tên là Amrapâli, với ý nghĩa là người con gái được bảo vệ bởi gốc xoài.

Lớn lên, sắc đẹp của nàng không những rực sáng cả nước, mà còn chói rạng xa đến những địa phương mà tiếng đồn có thể lan đến. Nhan sắc của nàng che mờ trí tuệ và dũng lược của các vương tôn, công tử, những người Licchavi giàu có, thế lực. Nàng trở thành đối tượng tranh chấp của họ. Để tránh cho sự tranh chấp không trở thành xung đột quyết liệt, họ thỏa thuận Amrapâli là bảo vật chung. Định mệnh bắt nàng phải trở thành một kỹ nữ. Và cũng từ đó, Vaisâli trở thành một vườn hoa chói lọi bởi sắc đẹp thiên kiều bá my của Amrapâli, thu hút khá nhiều tài sản vật chất của các vương tôn, và của cả những quân vương đầy quyền uy. Trong đó có cả vua Bimbisàra, vua nước Magadha hùng cường bậc nhất vào thời bấy giờ. Vua một thời là bạn của Thái tử Siddhârtha, và sau đó là đệ tử thành tín của Phật. Amrapâli sinh

cho Bimbasàra một người con. Một con người được sinh ra từ những đam mê truy lạc của một quân vương và một kỹ nữ. Nhưng, đó sẽ là một đóa sen từ bùn lầy hôi tanh mà vươn lên với hương sắc thuần tịnh. Họ đặt tên cho con mình là Vimala, không ô nhiễm, hay sẽ dứt sạch ô nhiễm. Quả nhiên, về sau Vimala xuất gia theo Phật, rồi chứng đắc quả A-la-hán. Đó là một Vimala ẩn sĩ. Từ thanh lâu đi vào rừng tía. Lang thang với một bình bát và ba y. Hạnh phúc với đời sống tri túc.

Nhưng, còn một Vimala khác không chỉ làm chói sáng Vaisàli như một nhân vật huyền thoại. Một con người mà danh tiếng không chỉ được đồn đãi giữa các vua chúa, các phú gia địch quốc, giữa các trà đình tử quán, giữa các chốn thanh lâu truy lạc; mà danh tiếng ấy còn vang xa đến tận cùng biên giới của vũ trụ, nếu vũ trụ có biên giới; được các Thánh nhân, các Bồ tát kính trọng; được các đức Phật tán dương. Đó là danh tiếng không chút ô nhiễm ngay dù được truyền tụng giữa bùn lầy ô nhiễm. Đó là một Vimala-kirti. Là một Thánh nhân nhưng không hề ở trên cõi Thánh thanh tịnh vô vi. Đó cũng là một tay lạc phách giang hồ, mà trong lòng tay, những cánh hoa giới trở thành thể tính Chân không vi diệu.

Có một nhân vật lịch sử như thế chẳng, hay đây chỉ là một nhân vật hư cấu để biểu tượng một tư tưởng triết học hay một lý tưởng Bồ tát đạo của Phật giáo Đại thừa?

Có thể trả lời một cách dứt khoát rằng đó là một nhân vật lịch sử, xuất hiện trong một giai đoạn đặc biệt của lịch sử phát triển Phật giáo nói chung, và trong thời kỳ vận động của Đại thừa.

Một con người có thật được trang bị với một cơ sở tư tưởng bất nhị (*advaita*) để có thể tự nâng lên hàng Thánh giả vượt ngoài tam giới nhưng đồng thời có thể hạ mình ngập lụt trong thế gian ô nhiễm mà vẫn không tách lìa thế giới thuần tịnh vô nhiễm.

Một con người có thật, sống trong trạng thái an nhiên giải thoát bất khả tư nghị, đã bung ngọn đèn trí tuệ ra khỏi các hang động tĩnh mặc, từ các thâm sơn cùng cốc, để rọi sáng đường đi cho những con người đang mãi

chìm đắm trong bùn lầy hôi thối bỗng phát hiện chân diện mục của mình nguyên lai là thanh tịnh. Đó là một nghệ sĩ lớn, bằng du hí thần thông tam muội, hằng rong chơi trong sáu nẻo luân hồi, với những chất liệu thấp hèn, đơ bản của thế giới ô trược, đã nắn thành những tác phẩm thánh thiện tuyệt vời. Lịch sử nhân loại nếu chưa từng xuất hiện một, hay nhiều nhân vật như vậy, thì thế giới này chỉ là một sa mạc nóng bức đầy quái tượng dã thú. Đó là một khẳng định mang tính bản thể luận, và cũng là yếu tính lịch sử phát triển của xã hội loài người.

Chính vì, trong một thời kỳ nhất định, tất yếu xuất hiện một nhân vật hiện thực như vậy để làm sáng tỏ khát vọng vĩnh cửu của con người, thúc đẩy lịch sử chuyển hướng sang một giai đoạn mới; và đã có nhiều nhân vật lịch sử như vậy, cho nên hình ảnh một Vimalakirti hiện thực được hoá thân thành nhân vật huyền thoại. Nói cách khác, từ một con người hiện thực, Vimalakirti trở thành biểu tượng cho tác nhân lịch sử. Thế nhưng, đó là con người mà chúng ta sẽ học tập ở đây, như là một cách người nhân cách hóa cho lý tưởng của Đại thừa Bồ tát.

II. Ý NGHĨA NHÂN CÁCH VÀ Ý NGHĨA LỊCH SỬ

Vimalakirti-nirdesa, đó là đề kinh tiếng Phạn được khôi phục dựa trên các bản dịch và chú giải của Hán tạng. *Chú Duy-ma-cật kinh* dẫn lời giải của La Thập (*Kumarajiva*): "*Duy-ma-cật*, tiếng nước Tần (Trung hoa) nói là *Tịnh Danh*. Tức là một người trong số năm trăm đồng tử. Từ nước Diệu hỷ, du hành đến cõi này. Sau khi làm xong những việc cần làm, lại trở về chỗ cũ." Cùng tác phẩm, dẫn lời giải của Trúc Đạo Sinh: "*Duy-ma-cật*, tiếng Hoa nói là *Vô Cấu Xưng*. Do bởi lần hành vi trong ngũ dục mà siêu nhiên không vấy bẩn, danh thơm lan khắp xa, nên có tên như vậy."

Tịnh danh huyền luận, Cát Tạng, dẫn chứng giải thích của Chân Đế Tam tạng: "Nói đủ theo tiếng Phạn, thì phiên âm là *Tỳ-ma-la-cật-lị-đế*. Trong đó, *tỳ* nghĩa là *diệt*, *ma-la* nghĩa là *cấu* (cấu bẩn), *cật-lị-đế* nghĩa là *minh* (tiếng hót). Tổng hợp lại, có nghĩa là *diệt cấu minh* (tiếng hót không vấy bẩn)." Và Cát Tạng nêu ý kiến: "*Minh* (tiếng hót) cũng có nghĩa là *danh* (tiếng tăm) vậy." Trước đó, Cát Tạng cũng nêu ý nghĩa có tính cách biểu

tượng về Tịnh Danh: "Do *tịnh* đức được chứa đ?y bên trong, và *danh* tiếng tốt đẹp truyền khắp thiên hạ, nên được gọi là *Tịnh Danh*."

Theo những giải thích dẫn trên, Tịnh Danh được hiểu như một danh từ mô tả một nhân cách hay một phẩm tính được nhân cách hóa. Tịnh Danh, như vậy, không nhất thiết phải là tên của một nhân vật lịch sử có thật nào đó, mà là một đức tính hay một giá trị phổ quát được nhân cách hoá từ lý tưởng Bồ tát đạo của Đ?i thừa. Nói rõ hơn, Tịnh Danh, hay Vô Cấu Xung, biểu trưng tinh thần nhập thể của Đại thừa Bồ tát. Và như vậy, tên kinh Vimalakìrti-nirdesa, dịch là *Duy-ma-cật sở thuyết* theo ngài La Thập, hay *Thuyết Vô cấu xung* theo ngài Huyền Tráng, có thể được hiểu theo hai nghĩa. Thứ nhất, đó là tác phẩm ghi lại những trần thuật của *Vimalakìrti*, một nhân vật lịch sử sáng chói nhất trong phong trào vận động Đại thừa. Thứ hai, đó là tập hợp của học thuyết về sự vinh quang không ô nhiễm. Với ý nghĩa thứ hai này, kinh còn có tên khác nữa, gọi là *Bát tư nghị giải thoát*. Căn cứ theo nội dung, tư tưởng của Vimalakìrti thuộc hệ Bát-nhã, mà đỉnh cao ở đây là lý bất nhị (*advaita*) được diễn tả bằng sự im lặng của Vimalakìrti trước câu hỏi của Bồ tát Văn-thù (*Manjusri*). Về mặt thực tiễn hành đạo, như giải thích của Đại sư Trí Khải, *Duy ma kinh huyền số*, dẫn chứng phẩm 7 "Quán chúng sinh": "Đối với hạng người tăng thượng mạn, Phật nói diệt trừ dâm, nộ, si là giải thoát. Với hạng người không tăng thượng mạn, Phật nói thể tính của dâm, nộ, si chính là giải thoát." Và Đại sư nêu ý kiến: "Thể tính dâm, nộ, si là chân tính bất tư nghị, lấy giải thoát làm thể."

Bởi vì Đại sư Trí Khải là người sáng lập Thiên thai tông, lấy kinh Pháp hoa (*Saddharma-pundarika-sùtra*) làm sở y, do đó từ ngữ *tăng thượng mạn* (*abhimàna*) trong trích dẫn trên cần được hiểu theo nội hàm của *Pháp hoa*. Đó là từ ngữ chỉ những vị A-la-hán tự thỏa mãn với Thánh quả mà các ngài đã chứng, với một cứu cánh duy nhất là nhập niết-bàn không lưu lại dấu tích như ngọn lửa tắt khi chất đốt đã hết.

Trên phương diện tư tưởng, Duy-ma-cật phê phán tất cả giáo pháp không chỉ của Thanh văn, mà còn luôn cả Đại thừa; dù rằng các giáo pháp ấy được tin tưởng là do chính đức Thích Tôn đã thuyết giảng. Nhưng rồi, như chúng ta sẽ thấy trong chính văn, sự phê phán của Duy-ma-cật không có tác

dụng đả kích và bác bỏ, mà là lật ngược các điểm giáo pháp để có thể nhìn rõ những hàm ẩn dưới nhãn quang khác. Tuy khẳng định, "Tính thể của tham dục, sân hận và si mê chính là giải thoát", nhưng khi hiện bệnh, Duy-ma-cật ứng dụng sự hiện bệnh ấy như là phương tiện thực tiễn để diễn giải cho các cư sĩ tại gia về bản chất của tồn tại: "Này các nhân giả, thân này là vô thường; là pháp yếu ớt, không chắc thật, chóng mục rữa... Thân này vốn như huyễn, từ phiền não sinh. Thân này vốn như mộng, được nhìn thấy do hư vọng... Thân này như rắn độc, như kẻ thù, như một đồng rỗng không..." Nếu nhìn trên lý luận hình thức, hai đoạn văn vừa dẫn hoàn toàn mâu thuẫn nhau. Nhưng nếu bằng lý luận biện chứng siêu nghiệm của kinh điển Bát-nhã thì cả hai đều là một thức tại tuyệt đối bất nhị.

Khi gặp ngài Xá-lợi-phất (Sàriputra) đang tĩnh tọa trong khu rừng vắng, Duy-ma-cật phê phán: "Thưa ngài Xá-lợi-phất, bất tất ngồi như thế mới là tĩnh tọa. . . Không khởi diệt tận định (*samjñavedita-nirodha-samàpatti*) mà hiện các oai nghi; đó mới là tĩnh tọa... Không đoạn phiền não mà nhập niết-bàn; ấy mới là tĩnh tọa..."

Khi lên viếng đức Di-lặc (*Maitreya*) trên cung trời Đâu-suất (*Tusita*), Duy-ma-cật hỏi: "Thưa ngài Di-lặc, Thế Tôn thọ ký cho ngài một đời nữa sẽ thành Phật. Nhưng ngài được thọ ký theo đời nào? Quá khứ chăng? Quá khứ đã qua rồi. Vị lai chăng? Vị lai chưa đến. Hiện tại chăng? Hiện tại không dừng."

Rõ ràng, những phê phán ấy không có tác dụng phá huỷ, mà bằng vào biện chứng siêu nghiệm của hệ tư tưởng Bát-nhã, triển khai những ý nghĩa ẩn tàng thâm sâu trong những giáo pháp mà Phật đã dạy. Đó là phê phán để thành tựu. Thành tựu như thế được gọi là bất tư nghị (*acintya*).

Trên nền tảng nhận thức ấy, Duy-ma-cật mở ra con đường thực tiễn hành động. Con đường đó được gọi là bất tư nghị giải thoát (*acintya-vimoksa*). Mục tiêu cứu cánh cho những giáo pháp của Phật là giải thoát. Trong giáo pháp được cho là nguyên thủy, thì ý nghĩa của giải thoát là diệt trừ tham, sân, si; đoạn tận phiền não, để chấm dứt khổ đau. Trong Đ?i thừa, giáo pháp ấy không hoàn toàn bị bác bỏ. Nhưng giải thoát được xác nhận với

nhận thức trực quán về thể tính của tham, sân, si. Từ đó, Duy-ma-cật được coi là đỉnh cao trong phong trào vận động của Đại thừa. Về một phương diện, cuộc vận động để xác lập Đại thừa trong giáo nghĩa của Phật bị chỉ trích gay gắt là xu hướng thế tục hoá đạo Phật. Bởi vì nó đề cao vai trò của cư sĩ tại gia trong quá trình tu đạo và hành đạo ngang với chúng đệ tử xuất gia. Giáo pháp nguyên thủy, những yếu nghĩa căn bản do đức Thích Tôn giảng dạy chỉ có thể được thành tựu với điều kiện thoát ly mọi ràng buộc thế tục. Cư sĩ tại gia chỉ có vai trò hộ đạo, mà chính yếu là cung cấp các nhu yếu thường nhật cho các đệ tử xuất gia của Phật. Đó là điều được xác nhận rõ ràng, tất nhiên là mặt ngoài, trong tất cả kinh điển nguyên thủy hay sơ kỳ Phật giáo.

Về mặt giáo nghĩa, cả bốn chúng đệ tử Phật đều có khả năng thành tựu Thánh đạo như nhau, và tục gia đệ tử cũng có thể chứng đắc quả vị A-la-hán vốn được coi là mục đích cứu cánh trong quá trình tu đạo. Nhưng tất nhiên đệ tử tại gia với nhiều ràng buộc khó đạt đến mục đích ấy.

Đoạn kinh dẫn dưới đây rất thường gặp trong các kinh của Nikàya, tức Kinh tạng Pàli, và các kinh tương đương thuộc bộ A-hàm trong Hán tạng: "Ở đây, đức Như lai xuất hiện ở thế gian; Ngài là bậc Ứng cúng, Chánh biến tri, (...) Có gia chủ hay con trai của gia chủ (...) sau khi nghe Pháp ấy liền phát khởi tín tâm nơi Như lai. Người ấy sau khi đã có tín tâm như vậy, bèn suy nghĩ: 'Đời sống tại gia là trói buộc, là con đường bụi bặm. Đời sống xuất gia thì tự do thanh thản. Đời sống tại gia thì khó mà thực hành phạm hạnh hoàn toàn đầy đủ, hoàn toàn thanh tịnh không ô nhiễm. Vậy ta hãy cạo bỏ râu tóc, khoác áo ca-sa, xuất gia, lìa bỏ gia đình."

Ý nghĩa của sự so sánh ấy, cho đến ngày nay, hay trong những thời kỳ hay nơi những địa phương mà Đại thừa hưng thịnh nhất, vẫn còn nguyên giá trị. Thế nhưng, trong những thế kỷ đầu Phật lịch, ý nghĩa ấy được nhận thức như là tuyệt đối. Vì vậy, nhiều tác giả viết sử Phật giáo gọi thời đó là thời kỳ Phật giáo tu viện; nghĩa là thời kỳ mà giáo pháp của Phật chỉ dành riêng cho đệ tử xuất gia, chỉ được nghiên cứu và tu tập trong các tu viện.

Tất nhiên, lịch sử phát triển của đạo Phật không tách ngoài phát triển chung của xã hội. Khi xã hội phát triển đến một hình thái nhất định nào đó,

hình thái sinh hoạt Phật giáo, về mặt hành trì cũng như trên phương diện tư tưởng, phải thay đổi cho phù hợp với hình thái xã hội mới. Thế nhưng, tích cực tiếp nhận những thay đổi mới để tiến bộ là một khía cạnh tâm lý của con người, thì tinh thần bảo thủ, sợ thay đổi, cũng là một khía cạnh tâm lý khác. Cải cách, và bảo thủ, là hai thế lực luôn luôn cọ xát nhau tạo thành những xung động thường xuyên của lịch sử. Sự tồn tại của Phật giáo, của các cộng đồng đệ tử Phật giữa các cộng đồng xã hội khác cũng chưa hề thoát ly các quy luật ấy. Có lẽ tránh cho các chúng đệ tử sau này không bị khóa chặt bởi quán tính lịch sử, cho nên, trước khi nhập niết-bàn, đức Thích Tôn cho phép chúng tỳ kheo có thể lược bỏ một số điều khoản giới luật nếu xét thấy không phù hợp. Nhưng trong cuộc kiết tập lần đầu tại Rājagaha, trưởng lão Ca-diếp (Kāśyapa), với tư cách là trưởng lão cao niên nhất trong các đệ tử Phật, đã quyết định, những gì Phật đã thiết chế, dù lớn dù nhỏ, không một tỳ kheo nào được quyền thay đổi.

Chỉ một trăm năm sau ngày Phật niết bàn, nhóm tỳ kheo ở Vajji đã đề ra một số sửa đổi trong các lẽ luật sinh hoạt. Tất nhiên họ gặp phải sự chống đối quyết liệt của nhóm tỳ kheo bảo thủ. Một hội nghị Tăng đoàn được triệu tập tại Vaisālī để phán quyết tính cách hợp luật hay vi luật đối với những sửa đổi của nhóm tỳ kheo Vajji. Kết quả của hội nghị là giáo đoàn bị phân liệt thành hai bộ phái: Thượng tọa bộ gồm các tỳ kheo cao niên có tinh thần bảo thủ, và Đại chúng bộ gồm số đông các tỳ kheo trẻ có xu hướng cải cách.

Mâu thuẫn và xung đột như vậy là quy luật phát triển của xã hội. Sự phân liệt giáo đoàn là một chứng minh tích cực rằng Phật giáo không tồn tại ngoài những quá trình thay đổi và phát triển chung của xã hội. Điều đó cho thấy sự xuất hiện của Đại thừa là tất yếu lịch sử. Và điều này cũng chứng minh tính cách hiện thực của Duy-ma-cật như một nhân vật lịch sử trong dòng vận động của Đại thừa. Có thể chỉ có một Duy-ma-cật trong một thời điểm nhất định, mà cũng có thể có nhiều Duy-ma-cật trong nhiều thời điểm khác nhau.

Nói một cách vắn tắt, sự xuất hiện của Duy-ma-cật là xu hướng khẳng định vai trò tích cực của chúng đệ tử tại gia trong giáo pháp của Phật, về các mặt hành đạo cũng như hóa đạo. Tuy nhiên, trước khi vai trò này được khẳng định, một quá trình biến thái của tư tưởng đã phải xảy ra.

Trước hết, vị trí của bậc A-la-hán được hạ thấp xuống. Quả vị A-la-hán không còn được nhân thức như là cứu cánh trong quá trình tu đạo. Và phẩm cách của Thánh giả A-la-hán cũng chứ phải là toàn thiện. Cũng như mục đích học tập của các người con của một gia đình là để thừa kế và quản lý sản nghiệp của gia đình. Cũng vậy, người tu Phật chỉ có một cứu cánh duy nhất phải thành tựu là kế thừa sự nghiệp của Như lai. So sánh hai mục đích với nhau, các đệ tử chỉ mong muốn chứng quả A-la-hán và nhập Niết bàn ngay trong đời hiện tại; các đệ tử ấy được nói là những người đi trên cỗ xe nhỏ - Tiểu thừa. Ý nghĩa của sự phân biệt Tiểu thừa và Đại thừa là như vậy. Cứu cánh thành Phật không phải là ý tưởng mới mẻ của các nhà vận động Đại thừa. Ngay trong các kinh điển được đề cập. Và chính đức Thích Tôn cũng huyền ký về vị Phật tương lai kế tiếp Ngài là Phật Di-lặc. Có nhiều chúng sinh đã thành Phật và sẽ thành Phật, như vậy, trong quá khứ cũng như trong hiện tại và vị lai có nhiều chúng sinh đã, và đang tu hành để thành Phật. Thế nhưng, ngay quả vị A-la-hán vốn được nhận thức là thấp như vậy mà đời sống cư sỹ tại gia còn khó có thể thành tựu, huống gì quả vị cao như Phật. Vậy, cần một nền tảng tư tưởng để đề cao cứu cánh ấy. Nền tảng ấy, trước vận động của Duy-ma-cật, là hệ tư tưởng Bát nhã.

Trong nguyên thủy, giáo pháp mà Phật giảng cho đệ tử tại gia tu học là niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm thí, niệm giới và niệm thiên. Thực tiễn thường nhật, hành đạo của người tại gia chủ yếu là bố thí, và mục đích là để được sinh thiên. Bố thí, tức là đem tài sản của mình sở hữu phân phát cho người khác. Trước hết, tài sản được sử dụng như là phương tiện hộ đạo. Bằng tài sản sở hữu của mình, cư sỹ tại gia cung cấp cho chúng xuất gia bốn nhu yếu sinh tồn: thực phẩm, y phục, thuốc trị bệnh, và các phương tiện cư trú. Bố thí cho những người nghèo khổ cũng là hình thức hành đạo của người tại gia.

Trong Đại thừa, sự hành đạo chủ yếu của Bồ tát cũng vẫn là bố thí. Nhưng, trên nền tảng tư tưởng Bát nhã, sự bố thí bây giờ không thuần chỉ là sự ban phát của cải vật chất, mà là phương tiện dẫn vào bản thể thâm sâu của thực tại. Sự bố thí ấy không nhắm mục đích sinh thiên nữa, mà là nhắm

thẳng đến cứu cánh thành Phật. Nội dung của bố thí không chỉ thuần của cải vật chất nữa, mà bao hàm cả ba phương diện: Tài thí, pháp thí và vô úy thí. Để thực hành tài thí, Bồ tát phải giàu có. Để thực hành pháp thí, Bồ tát phải có kiến thức uyên bác. Để thực hành vô úy thí, Bồ tát cần có nghị lực và dũng cảm. Như thế, Bi-Trí-Dũng là phương châm hành đạo của Bồ tát.

Chúng ta cũng thấy rằng các Bồ tát với sự hành đạo như vậy không phải hoàn toàn là lớp người mới, hay một thế hệ Phật tử mới, hay những người mới quy y mà tập quán tư tưởng cố hữu chưa dứt bỏ. Mà đó lại là các đệ tử kỳ cựu trong hàng đệ tử xuất gia của Phật. Như ngài Subhùti (Tu Bồ Đề) chẳng hạn.

Subhùti là một Đại thanh văn, mà môn vô tránh tam muội của ngài không có vị Thanh văn nào khác có thể so sánh. Trong *Kim cang Bát nhã*, khi Subhùti hỏi về ý nghĩa phát Bồ đề tâm và làm thế nào để củng cố và phát triển tâm Bồ đề ấy, Phật chỉ ra pháp môn tu tập thích ứng là bố thí ba la mật. Chỉ duy nhất bằng vào bố thí ba la mật, Bồ tát có thể thành tựu nhiều Phật pháp vi diệu khác như thành tựu giới đức, chứng đắc các thiền định và tam muội, thể hiện được trí tuệ.

Để chứng quả A la hán, tỳ kheo cần có thiền định. Muốn có thiền định, tỳ kheo cần ở những nơi yên tĩnh, cần sống trong những khu rừng vắng vẻ. Nhưng Bồ tát có thể thực hành bố thí ba-la-mật ngay giữa thế gian náo nhiệt. Do thế, giải thoát của Bồ tát không thể nhận thức được một cách hợp lý bằng tri thức thường nghiệm. Và do ý nghĩa này, đời sống hành đạo của Duy-ma-cật được nói là bất tư nghị giải thoát.

Trong nguyên thủy, giải thoát được hiểu là diệt trừ phiền não ô nhiễm, dứt sạch tham, sân, si, để chứng nhập niết bàn. Còn trong Duy-ma-cật sở thuyết, giải thoát có nghĩa là gì, và mục đích hành đạo của Bồ tát là gì? Ngay giữa dòng đời ô nhiễm mà không hề bị ô nhiễm, vì bản chất của tồn tại là vô nhiễm. Cho nên, hành đạo và giải thoát của Duy-ma-cật nhắm đến một cứu cánh hiện thực. Cứu cánh ấy được thể hiện qua hai phương diện, tuy hai nhưng là một tuyệt đối bất nhị. Hai phương diện đó là tịnh Phật quốc độ

(*Buddhaksetra-parisuddhi*) và thành tựu chúng sinh (*sattva-paripàcana*). Chúng ta gọi đó là tông chỉ của *Duy-ma-cật sở thuyết*.

III. CƠ SỞ TƯ TƯỞNG

Như đã biết, *Duy-ma-cật sở thuyết* còn có một tên khác nữa là *Bất tư nghị giải thoát*. Đó là tên kinh mà cũng là tông chỉ của kinh. Chúng ta có thể đi sâu vào tông chỉ của kinh qua hai phạm trù: tông thể và tông dụng. Tông thể là cơ sở tư tưởng để từ trên đó Bồ tát triển khai thực tiễn hành đạo của mình. Tông dụng là mục tiêu và cũng là thực tiễn hành đạo của Bồ tát. Như vậy, cơ sở tư tưởng của *Duy-ma-cật* là bất tư nghị giải thoát, mà thực tiễn hành đạo của *Duy-ma-cật* cũng là bất tư nghị giải thoát. Nói cách khác, ở đây tông thể của kinh là "*nhập bất nhị pháp môn*" và tông dụng của kinh là "*tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh*."

Từ quan điểm triết học mà nhìn, chủ điểm mà kinh lấy làm nền tảng và triển khai nhận thức về thực tại là nguyên lý bất nhị (advaita). Để nhận thức được thực tại chân thực, bồ tát cần đi qua cánh cửa bất nhị.

Nguyên lý bất nhị hướng dẫn nhận thức khởi đi từ những thực tại sai biệt mà khám phá ra thực tại tối hậu là Tuyệt đối thể ngay trong các tồn tại sai biệt ấy. Tức siêu việt những mặt đối lập của thực tại vốn chỉ tồn tại trong thế giới danh ngôn và khái niệm, như sinh và diệt, nhiễm và tịnh, sinh tử và niết bàn. Trước hết, hiện thực được phơi bày với bản tính mâu thuẫn nội tại của nó. Các khái niệm mâu thuẫn nhau, loại trừ lẫn nhau, cùng tồn tại như là yếu tính của tồn tại, khiến cho hiện thực xuất hiện trước nhận thức như là thực tại hư huyền, và như vậy nhận thức không có nội dung, trống rỗng.

Thế nhưng, thực tại tối hậu, mà nhận thức đạt được ở đây như là Tuyệt đối thể, nguyên lai là chính thể thống nhất của hai thái cực mâu thuẫn biện chứng.

Tuyệt đối thể đó là kết luận của quá trình tư biện, là giới hạn của tri thức duy lý. Nó tồn tại như khái niệm vô hạn hay vô cực trong toán học. *Bản thân của khái niệm vô hạn là một nghịch lý toán học. Không một phép toán*

nào khả dĩ chứng minh tồn tại hiện thực của một thực thể vô hạn. Nhưng nếu loại bỏ khái niệm vô hạn, thì không một phép toán nào khả dĩ được thực hiện trong toán học. Cũng vậy, Tuyệt đối thể là một khái niệm nghịch lý trong triết học. Nguyên lý bất nhị không thủ tiêu các mặt đối lập và mâu thuẫn của hiện thực để cho nhận thức đối diện một thế giới trống rỗng, hư vô. Nguyên lý bất nhị dung hợp các mặt đối lập và mâu thuẫn của hiện thực thành một Tuyệt đối thể. Nhưng Tuyệt đối thể không được nhận thức trong từng hiện thực sai biệt; vả lại, ngoài hiện thực sai biệt cũng không thể nhận thức được Tuyệt đối thể. Nguyên lý bất nhị đẩy nhận thức diễn qua nhiều đợt khủng hoảng, để rồi cuối cùng đặt nhận thức trước, hay trong, một thực tại vô ngôn, hoàn toàn im lặng.

Nguyên lý bất nhị, mà cũng là thực tại bất nhị, là giải thoát bất tư nghị, như vậy là cánh cửa giao thông cho Bồ tát qua lại giữa niết bàn và sinh tử. Nếu không được trang bị bằng nguyên lý bất nhị, Bồ tát sẽ không đủ nghị lực và dũng mãnh để trụ vững trên bờ đề tâm, dù chưa đoạn tận phiền não. Do đã thấu triệt nguyên lý bất nhị mà thiên nữ, hiện thân như là thị nữ của Duy-ma-cật, đã đề xuất một tiền đề khiến cho ngài Xá Lợi Phất phải sừng sốt: đam mê dục vọng, thù hận, và vô minh, chính là chân tính của giải thoát.

IV. THỰC TIỄN HÀNH ĐẠO

Trong *Duy ma kinh huyền sớ*, Đại sư Trí Khải phân tích nội dung của kinh theo năm lớp huyền nghĩa trong đó thứ ba, tông chỉ của kinh, là nhân và quả của Phật quốc bất khả tư nghị. Bởi vì ý nghĩa Phật quốc được giới thiệu ngay ở phẩm tựa, theo bản dịch của Huyền Tráng, mà theo bản dịch của Cưu-ma-la-thập thì có tiêu đề là phẩm Phật quốc. Theo đó, cư sỹ Bảo Tích (*Ratnarâsi*), trưởng đoàn của năm trăm cư sỹ, sau khi cúng dường và xưng tán Phật, bày tỏ ước nguyện muốn nghe Phật nói về sự thanh tịnh của quốc độ Phật và hành động của Bồ tát để thành tựu quốc độ thanh tịnh ấy.

Ở đây, căn cứ theo thỉnh cầu của cư sỹ Bảo Tích, chủ đề của kinh có thể nói một cách vắn tắt, gồm hai khía cạnh: **tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh.**

Nhưng, Phật quốc ở đây cần được hiểu như thế nào? Nói theo ý nghĩa tổng quát nhất, đó là phạm vi mà trong đó giáo pháp của Phật được lưu truyền. Hoặc nói, đó là môi trường chịu ảnh hưởng giáo hóa của một đức Phật nhất định trong một thời gian nhất định. Hoặc nói rõ hơn, và gọn hơn, đó là thế giới của Phật.

Theo ý nghĩa tôn giáo, người ta nói rằng một, và duy nhất chỉ có một, thế giới là một tác phẩm sáng tạo của một đấng Sáng Tạo Tối Cao. Đấng Sáng Tạo ấy có quyền lực vô biên và tuyệt đối để sáng tạo ra một thế giới theo ý muốn của mình, thì cũng có quyền lực như vậy để hủy diệt thế giới theo ý muốn. Ý nghĩa ấy phản ánh sự thành lập một quốc gia và một Nhà nước quân chủ. Vua là sở hữu chủ của đất nước. Đất nước là của vua.

Phật không tự nhận Ngài là đấng Sáng Tạo, mà chỉ là vị Đạo sư của trời và người. Phật không phải là sở hữu chủ của thế giới, thế thì, làm sao có thể nói là có thế giới của Phật?

Để có thể nhận thức rõ ý nghĩa này, chúng ta không thể không có một ít khái niệm về sự hình thành một quốc gia, sự xuất hiện của Nhà nước, trong lịch sử xã hội loài người, theo quan điểm Phật giáo, nói một cách tổng quát. Tất nhiên, ý thức về sự tồn tại của một quốc gia, sự xuất hiện một cơ cấu Nhà nước, không phải là ý thức tiên nghiệm. Trong ý thức tôn giáo, đó là sự giao ước giữa đấng Sáng Tạo và con người. Trong quan điểm xã hội học, đó là sự giao ước giữa người và người.

Xã hội loài người và các định chế của nó là một hình thái sinh hoạt ý thức trong một giai đoạn nhất định trong toàn bộ quá trình sinh thành và hủy diệt của thế giới. Vì vậy, khi luận về ý nghĩa tồn tại của xã hội và các định chế của nó, không thể không đề cập đến nguồn gốc của thế giới, và như một hệ luận, nguồn gốc của loài người.

Đức Phật đã nhiều lần từ chối trả lời về nguồn gốc và sự hình thành của thế giới. Sự từ chối ấy hoặc được giải thích là do lập trường thực dụng, hoặc do giới hạn nhận thức luận. Thế nhưng, khi cần giải thích nguồn gốc các định

chế xã hội, mà quan niệm tôn giáo đương thời cho thiên định, đức Phật đã nói rõ về nguồn gốc và quá trình tiến hóa của con người và xã hội con người. Nếu đọc thẳng vào nhiều kinh điển Phật giáo, người ta có cảm tưởng thế giới quan Phật giáo bị bao phủ bởi lớp sương mù huyền thoại dày đặc. Nhưng, cũng nên hiểu rằng, lớp huyền thoại ấy không phải đơn giản là hư cấu của ý thức, mà là một hình thái ngôn ngữ. Sự thật hay huyền thoại tùy thuộc vào cách đọc, hay cách giải mã, ngôn ngữ ấy. Trong nhận thức luận chung của các khuynh hướng tư tưởng Phật giáo, không hề có khởi điểm và tận cùng của thời gian, cũng không hề có tâm điểm và biên giới của không gian, mà chỉ có tận cùng giới hạn của trí năng. Tất nhiên là trí năng của nhận thức duy lý, dù là nhận thức triết học hay nhận thức khoa học. Trong khoảng thời gian và không gian vô cùng và vô tận ấy, nói về sự xuất hiện và tồn tại của một thế giới, trong vô số thế giới khác, cũng có nghĩa là đặt thế giới vào một hệ quy chiếu đặc biệt nào đó.

Chúng ta cần đứng trên một nền tảng tư duy về thế giới quan như thế để phân tích những vấn đề chính trị và xã hội trong các truyền thống và xu hướng tư tưởng khác nhau của Phật giáo.

Trong quá trình tiến hóa, từ một vi sinh vật tồn tại và phi hành trong ánh sáng, xuất hiện vào một thời điểm nhất định trong một chu kỳ thành-trụ-hoại-không của thế giới, con người cũng chỉ là một sinh vật trong các sinh vật khác, nhưng do thừa hưởng kết quả quá khứ mà bẩm sinh với một hữu thể tồn tại được phát triển dần thành hai yếu tố vừa độc lập vừa bất phân là danh và sắc. Trên cơ sở đó, ý thức được phát triển càng lúc càng cao do vừa lấy ngoại giới làm đối tượng vừa vừa phản chiếu trên chính nó như là chuỗi tồn tại liên tục của một tự ngã.

Cho đến khi ý thức về sự tồn tại của một tự ngã được hình thành, con người tự tách mình ra khỏi thế giới quanh mình, phân biệt những gì thuộc về ta và những gì không thuộc về ta. Cũng như để tăng lớn thể tích của thân xác, con người, như các sinh vật khác, cần hấp thu các dưỡng chất từ ngoại giới; cũng vậy, để tăng lớn tự ngã, con người cần chinh phục và chiếm hữu. Từ đó, hình thành một ý thức về sự tích lũy. Tích lũy như vậy không phải là một khái niệm tiên thiên, không phải là ý thức tiên nghiệm, mà là một hình

thái đặc biệt của ý thức xuất hiện vào một thời điểm có ý nghĩa trong quá trình tiến hóa.

Tích lũy tất nhiên dẫn đến xung đột, cạnh tranh. Mâu thuẫn xã hội bắt đầu, trật tự cũ bị đảo lộn. Một định chế mới cần được thiết lập để điều hòa những mâu thuẫn, xung đột, do hệ quả của cạnh tranh. Chính quyền đầu tiên được gọi theo tiếng Pali là *Mahāsammato*, được bầu lên bởi đại chúng. Người đứng đầu cơ cấu mới này được gọi là *Rājā*, mà sau này thường được hiểu là vua, hay người cai trị. Nhưng theo định nghĩa của Pali, *Rājā* có nguồn gốc từ động từ *rājati*, "nó làm vui lòng." Như vậy, chính quyền hay vua là trọng tài xã hội, được bầu lên và được ủy quyền điều hòa những mâu thuẫn xã hội.

Song song với hình thái chính quyền nguyên thủy như trên, các kinh luận còn nêu lên một hình thái chính quyền khác, đứng đầu là một Chuyển luân vương (*Cakravartin*), không phải do dân chúng bầu lên để bảo vệ quyền lợi của họ, mà do phước báo tích lũy từ nhiều đời của vị ấy. Cả hai quan điểm cùng được lưu truyền trong một hệ Thánh điển. Nhưng theo cách nhìn từ lập trường xã hội và sử quan duy lý, cả hai đại diện cho hai thời kỳ phát triển khác nhau của tư tưởng Phật học về nguồn gốc và hình thái chính quyền. Hình thái chính quyền Chuyển luân vương là quan niệm, và cũng là lý tưởng phổ biến, trong cả hai truyền thống Đại và Tiểu thừa. Đó là một chính quyền đức trị, và nhân dân được giáo hoá thuần thiện, với đầy đủ mười phạm trù đạo đức, hay mười nghiệp đạo thiện. Lý tưởng về một chính quyền đức trị và một xã hội đạo đức phản ánh ước mơ của các Phật tử vào các thời kỳ suy thoái của xã hội. Và lại, về mặt tiêu cực, như được thấy trong nhiều kinh luận, trong nhiều truyện truyền kỳ, sự suy thoái của con người về mặt đạo đức, và kéo theo đó là sự suy thoái về mặt thể chất, rồi như là hậu quả tất nhiên của cả hai là suy thoái xã hội toàn diện, là những xu hướng đương nhiên trong một giai đoạn tiến hoá của thế giới. Tất nhiên, đó không phải là tiến hóa luận theo chiều tuột dốc, cũng không phải theo chiều hướng thượng. Tuột dốc hay hướng thượng tùy theo từng thời kỳ; chúng nối tiếp nhau lên xuống như những đợt sóng trong đại dương sinh tử bao la.

Trong *Duy-ma-cật*, và trong nhiều kinh điển Đại thừa khác, hình ảnh một quốc gia lý tưởng, và nói rộng ra là một thế giới lý tưởng, là hình ảnh một Phật quốc (*Buddha-ksetra*). Dù theo nghĩa đen thì cũng không thể hiểu đó là một quốc gia Phật giáo. Một cách chính xác, từ ngữ ấy cần được diễn theo hai nghĩa: quốc gia Phật tính và quốc gia Phật hóa. Cả hai tổng hợp thành một ý nghĩa duy nhất: tư tưởng tịnh độ.

Nhưng cũng cần phân biệt tịnh độ tha lực và tịnh độ bồ tát. Tịnh độ tha lực nhằm mục đích thoát khỏi thế giới Ta bà được coi là uế trược này để sinh về một thế giới tốt đẹp hơn. Tịnh độ bồ tát là thế giới lý tưởng mà bồ tát xây dựng. Bồ tát trước hết sinh ra trong một thế giới xấu xa, thoái hóa. Bằng ý chí, bằng hành động, "năng hành nan hành", làm những việc khó làm, Bồ tát biến đổi thế giới ô trược ấy thành tịnh độ. Vì rằng, tự bản chất, hết thảy các pháp vốn thanh tịnh.

Tự bản chất, hết thảy các pháp đều thanh tịnh. Đó là tiền đề căn bản cho tư tưởng tịnh độ bồ tát. Đây không phải là điều mới mẻ và riêng biệt của Đại thừa. Trong A hàm và Nikàya, đức Phật trước khi nhập Niết bàn cũng đã nhiều lần ca ngợi vẻ đẹp những nơi Ngài đi qua, xác nhận ý nghĩa rằng, với những ai đã giác ngộ thì thế giới này luôn luôn được nhìn thấy là thanh tịnh. Đây cũng là điều được khẳng định trong phẩm Phật quốc.

Cõi tịnh độ mà bồ tát phát nguyện xây dựng, nói một cách tổng quát, có những đặc điểm như dưới đây.

Về thiên nhiên, đó là thế giới không có những vật chất xấu xa, dơ bẩn và hôi thối. Người với người sẽ không bị gián cách nhau bởi không gian vật lý, do đó sự giao thông và giao tiếp không hề bị chướng ngại. Sự biến đổi khuôn mặt thế giới như vậy là do sự cải hóa tư tưởng của chúng sinh tồn tại trong đó. Nếu tâm chúng sinh là một tập hợp thiện và ác lẫn lộn, thì thế giới vật chất mà chúng sống trong đó cũng gồm đủ các thứ đẹp và xấu. Vì, như Phật đã nói: "Chúng sinh là kẻ thừa tự những hành vi mà nó đã làm trong quá khứ." Nói cách khác, với những hành vi được thúc đẩy bởi tham. Chúng sinh sẽ sáng tạo ra những thứ xấu xa, hôi thối mà chính nó là kẻ thừa hưởng.

Bằng những hành vi bị chi phối bởi thù hận, chúng sinh sẽ sáng tạo những vật chất chướng ngại đ? làm gián cách người vời người.

Thiên nhiên phản ánh hình thái ý thức. Cho nên, một thế giới được cấu thành bởi thiên nhiên xinh đẹp là cõi sống của các loại chúng sinh thuần thiện, bao gồm mười nghiệp đạo thiện. Trong một quốc gia mà đứng đầu là Chuyển luân vương, thì nhân dân trong đó cũng thuần thiện. Điểm khác biệt với chúng sinh trong tịnh độ bồ tát là ở chỗ, trong cõi này ngoài sự thành tựu mười nghiệp đạo thiện, chúng sinh thấy đều được giáo hoá Bồ đề tâm, hướng ước nguyện đến cứu cánh là thành Phật.

Một điểm đặc biệt nữa là, trong tịnh độ bồ tát, không tồn tại một quốc vương hay một hình thức Nhà nước hay chính quyền. Duy chỉ có Phật hiện hữu như là vị Đạo sư giảng dạy chân lý chứ không có chức năng cai trị. Chúng ta đã biết rằng, cơ cấu chính quyền hay hình thái Nhà nước chỉ xuất hiện khi mà mẫu thuẫn xã hội tiến đến mức độ gay gắt. Xung đột và mâu thuẫn diễn ra trong quá trình cạnh tranh để tích lũy. Tích lũy được thúc đẩy bởi tham. Tham là yếu tố tăng trọng bản ngã.

Không phải tất cả chúng sinh trong tịnh độ bồ tát đều đã diệt trừ ngã chấp, đạt đến trình độ vô ngã. Nhưng do bởi không tồn tại những chất liệu nuôi dưỡng, nên tham phiền não chìm sâu dưới đáy biển ý thức, không phát huy tác dụng để chi phối con người. Nếu không được thúc đẩy bởi tham, ý niệm tích lũy không tồn tại. Không tích lũy, do đó không cạnh tranh, và xã hội không bị cuốn hút vào những xung đột mâu thuẫn. Trong trường hợp đó, sự tồn tại của một cơ cấu chính quyền là không cần thiết, và không hợp lý. Hay nói theo cách của các nhà luận lý học Phật giáo: Cái gì không có tác dụng, cái đó không hiện thực.

Nhưng, tịnh độ bồ tát không phải là ước nguyện chủ quan của Bồ tát. Vì đó là môi trường tồn tại của những chúng sinh có chung những hình thái ý thức giống nhau, do đó tịnh độ bồ tát là công trình tập thể. Chừng nào chúng sinh chưa được giáo hóa đầy đủ để tự mình xác lập Chánh đạo, chừng ấy bồ tát vẫn chứ thể thành viên mãn hạnh nguyện "tịnh Phật quốc độ." Cho nên, để tịnh Phật quốc độ, bồ tát đồng thời cũng nỗ lực để thành tựu chúng sinh.

Trả lời câu hỏi của Bảo Tích về ý nghĩa tịnh độ của Bồ tát, đức Phật nói: "Chúng sinh loại là tịnh độ của Bồ tát." Và sau đó Ngài nêu ví dụ: Một người có thể xây dựng tùy ý cung điện lâu đài trên khoảng đất trống, không có các thứ chướng ngại làm vướng bận. Nhưng người đó không thể dựng các thứ hoặc bằng gỗ hoặc bằng đất giữa hư không. Chúng sinh chính là nền tảng để Bồ tát xây dựng tịnh độ.

Nói cách khác, Bồ tát hành đạo để tịnh Phật quốc độ vì biết rằng tất cả các pháp bản lai thanh tịnh. Đó là Đại trí. Đồng thời Bồ tát cũng thành tựu chúng sinh, vì mục đích hành đạo của Bồ tát là vì muốn đem sự an lạc đến cho tất cả. Đó là Đại bi. Cỗ xe Đại thừa luôn luôn phải được vận chuyển bằng hai bánh : Đại trí và Đại bi.

--- o0o ---

Source: <http://www.quangduc.com>