

KINH THỦ LĂNG NGHIÊM TRỰC CHỈ

QUYỂN BA

ĐOẠN III

THU LỤC NHẬP

CHI 1. THU NHÃN NHẬP

Lại nữa, A-nan! Thế nào sáu nhập vốn là Như Lai Tạng Diệu Chân Như Tính? A-nan, tức là con mắt kia nhìn chăm chú phát ra tướng mỗi mệ, gồm con mắt và tướng lao nhọc đó đều là tính Bồ-đề chăm chú phát ra tướng mỗi mệ!

Sáu nhập tức là sáu căn, nghĩa là căn làm chỗ vào cho trần, nên gọi là sáu nhập. “Tức là con mắt kia nhìn chăm chú phát ra tướng mỗi mệ”, đây thuộc về sắc ấm ở văn trước. Trước dùng con mắt dụ cho chân trí, bầu trời trong dụ cho chân lý. Người kia không lý do gì lại nhìn sững, chăm chú mà

phát sinh mỗi một là dụ vô thì bất giác tâm động, bèn có kiến phần và tướng phần. Nay lấy cái ví dụ ở văn trước là riêng chấp tướng phần ở trong con mắt (căn) và cái thấy, nghĩa là gồm cả con mắt và tướng mỗi một đều là Bồ-đề, do chăm chú mà phát sinh ra tướng mỗi một vậy. “Con mắt” tức căn, “lao nhọc” tức trong căn vọng thấy. Trong câu “Bồ-đề chăm chú phát sinh tướng một mỗi”, chữ “tướng” chính nguyên Như lai tạng bất giác vọng động, mới nói ở đây con mắt bị một mỗi mà có tướng trạng đó vậy.

Nhân hai thứ vọng trần tối và sáng phát sinh ra cái thấy bên trong, thu nạp trần cảnh, gọi là tính thấy. Tính thấy này rời hai trần tối sáng kia, rốt ráo không có thật thể.

Trước nêu ra hai trần sáng và tối để hiển bày chỗ phát sinh con mắt và cái thấy, rời trần thì không có tự thể, nghĩa là từ tính giác lưu lộ mà không thấy tự thể.

Thật vậy, A-nan! Nên biết cái thấy đó, chẳng phải do sáng hay tối đến, cũng chẳng do con mắt ra, chẳng phải do hư không sinh.

Sáng và tối là gồm các sắc. Chẳng phải hư không, chẳng phải sắc là để chỉ ra chẳng

phải do con mắt sinh ra. Nghĩa là do gá nơi con mắt mà phát sinh (cái thấy), nó vốn không có tự tính, thế là nghĩa nhân duyên tự nhiên, chẳng cần phá mà tự phá.

Vì sao? Nếu tính thấy từ cái sáng đến, khi tối lại phải theo cái sáng mà diệt, thì đáng lẽ không thấy cái tối. Nếu từ cái tối đến, khi sáng lại cũng theo cái tối mà diệt, nên không thấy sáng. Nếu từ con mắt sinh hẳn không có sáng và tối. Như vậy thì tính thấy vốn không có tự tính. Nếu từ hư không ra thì khi nhìn trước thấy trần cảnh, xoay trở về phải thấy con mắt, lại hư không tự xem thấy, thì đâu có quan hệ gì đến nhãn nhập (con mắt) của ông.

Nếu cái thấy từ cái sáng, thì chẳng thấy được cái tối. Nếu từ cái tối thì chẳng thấy được cái sáng. Nếu từ con mắt thì không có sáng và tối, mà tính thấy này còn ở trong phù trần (con mắt thịt), không có tự tính chẳng hay hiển phát. Nếu từ hư không thì khi xoay trở về phải thấy được con mắt, lại hư không có thể xem thấy thì không quan hệ gì đến con mắt (nhãn nhập).

Thế nên phải biết, nhãn nhập là giả dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Gạn cùng các thứ giả dối thì nghĩa nhân duyên không chỗ gá, lại nghi tự nhiên đâu có chỗ để chỉ bày.

CHI 2. THU NHĨ NHẬP

A-nan, thí như có người lấy hai ngón tay bít chặt hai lỗ tai, do lỗ tai mịt mỗi nên trong đầu tạo thành có tiếng, cả lỗ tai và cái mịt mỗi đều là tính Bồ-đề chăm chú mà phát ra tướng mịt mỗi.

Đây là lấy lỗ tai làm thí dụ. Lấy ngón tay bít chặt lỗ tai, lỗ tai mịt mỗi tạo thành tiếng, để ví dụ nhĩ nhập là giả dối. Hiện tiền không bít chặt lỗ tai mà có cái giả dối của nhĩ nhập, đều như chỗ hay dụ, nên nói đều là Bồ-đề chăm chú mà phát ra tướng mịt mỗi.

Nhân hai thứ vọng trần động và tịnh phát ra cái nghe ở trong, thu nạp trần tượng đó mà gọi là tính nghe. Tính nghe này rời hai trần động tịnh kia, rốt ráo không có tự thể. Thật vậy, A-nan! Phải biết cái nghe ấy chẳng phải từ động tịnh đến, chẳng phải từ lỗ tai ra, chẳng phải từ hư không sinh. Vì sao? Nếu cái nghe từ cái tịnh đến, thì khi động phải theo cái tịnh mà diệt, lý đáng chẳng nghe được cái động. Nếu từ cái động đến, thì khi tịnh cũng

theo cái động mà diệt, nên không biết cái tịnh. Nếu từ lỗ tai sinh, hẳn không có động và tịnh thì cái nghe như vậy vốn không tự tính. Nếu từ hư không ra là hư không đã có tính nghe, thì chẳng phải là hư không. Lại hư không tự nghe thì đâu có quan hệ gì đến nhĩ nhập (lỗ tai) của ông.

Đã có tính nghe là nói cái nghe từ hư không ra, thì hư không đã thành tính nghe, chẳng thể gọi là hư không.

Thế nên phải biết nhĩ nhập là giả dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Tóm lại, đồng như đã giải thích ở trước.

CHI 3. THU TỶ NHẬP

A-nan, thí như có người bịt chặt hai lỗ mũi, bịt lâu sinh ra mỗi một, thì ở trong mũi cảm xúc nghe lạnh. Nhân những cảm xúc mà phân biệt được là thông, là bít, là rỗng, là đặc, như thế cho đến các mùi thơm, mùi hôi, gồm cả cái mũi và cái mỗi một đều là tính Bồ-đề, do chăm chú mà phát ra tướng mỗi một.

Cũng đồng như nhĩ nhập, tức là lấy lỗ mũi làm thí dụ để thấy hiện tiền tỳ nhập là giả

dối. Ba căn sau cũng so sánh như ở đây.

Nhân nơi hai thứ vọng trần thông và bít, phát sinh cái ngửi ở trong, thu nạp trần tướng đó gọi là tính ngửi. Tính ngửi này rời hai trần thông và bít kia, rốt ráo không có tự thể. Phải biết cái ngửi ấy chẳng phải từ thông và bít mà đến, chẳng phải từ lỗ mũi ra, chẳng phải từ hư không sinh. Vì sao? Nếu cái ngửi từ cái thông mà đến, thì khi bít cái ngửi phải theo cái thông mà diệt, làm sao biết được cái bít. Như nhân cái bít mà có, thì khi thông không có cái ngửi, làm sao rõ biết được các mùi thơm, mùi hôi. Nếu từ lỗ mũi sinh, hẳn không có thông và bít, như thế thì cơ quan ngửi vốn không tự tính. Nếu từ hư không ra, thì cái ngửi tự phải xoay lại ngửi cái lỗ mũi của ông. Hư không tự có tính ngửi thì đâu có quan hệ gì đến tỷ nhập (mũi) của ông. Thế nên phải biết, tỷ nhập là giả dối vốn không phải tính nhân duyên chẳng phải tính tự nhiên.

Thông lệ như trước đã giải thích.

CHI 4. THU THIẾT NHẬP

A-nan, thí như có người lấy lưỡi liếm môi, liếm mãi sinh ra môi mết. Nếu người ấy bệnh thì có cảm giác vị đắng, người không

bệnh thì cảm giác có chút vị ngọt. Do vị ngọt vị đắng mà hiển bày tính chất cái lưỡi này. Còn lúc bình thường thì có tính lạt. Cả cái lưỡi và cái môi mệ̄t đều là tính Bồ-đề chăm chú mà phát ra tướng mệ̄t mệ̄t. Nhân nơi hai thứ vọng trần ngọt đắng và lạt phát sinh ra cái biết bên trong, thu nạp trần tướng ấy gọi là tính biết vị. Tính biết vị này, rời hai thứ vọng trần ngọt đắng và lạt rốt ráo không có tự thể. Thật vậy, A-nan! Ông phải biết như vậy: cái biết ném vị đắng lạt kia, chẳng phải nơi vị ngọt vị đắng đến, chẳng phải nhân vị lạt mà có, lại cũng chẳng phải từ lưỡi ra, chẳng phải từ hư không sinh. Vì sao? Nếu cái biết vị từ vị ngọt vị đắng đến, khi vị lạt thì cái biết vị phải mất, làm sao biết được vị lạt. Nếu từ nơi vị lạt ra thì khi vị ngọt đến, tức cái biết vị bị mất, lại làm sao biết được hai tướng ngọt và đắng? Nếu từ cái lưỡi sinh, hẳn không có vị ngọt, vị lạt và vị đắng, thì cái căn biết vị này vốn không có tự tính.

Từ cái lưỡi, tức là phù trần căn (căn thô phù). Căn biết vị là chỉ cho “thắng nghĩa căn”. Nghĩa là nếu từ nơi thiết căn phù trần mà sinh, thì cái căn “thắng nghĩa” biết vị này ở trong căn “phù trần”, khi không có vị ngọt vị lạt thì không có tính ném vị, tức nó chẳng hay hiển phát. Vị ngọt vị đắng và vị lạt cả ba mà nói là

hai thứ vọng trần, bởi vì vị ngọt vị đắng thuộc có vị, vị lạt thuộc không vị, nên chia làm hai cái đối nhau.

Nếu từ hư không ra thì hư không tự có vị chẳng phải lười ông biết vị, lại hư không tự biết vị thì đâu có quan hệ gì đến thiết nhập (cái lười) của ông.

Lời nói trên gọi là tính biết vị, ở đây chính là nương nơi “hư không tự có vị, hư không tự biết”, câu văn liền ổn thỏa. Nếu hiềm nghi lập lại phân chia thêm có trần và nhập, thì bản này lại vô nghĩa.

Thế nên phải biết, thiết nhập là giả dối, vốn không phải tính nhân duyên và không phải tính tự nhiên.

Tóm kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 5. THU THÂN NHẬP

A-nan, thí như có người lấy một tay lạnh xúc chạm vào một tay nóng. Nếu thế của cái lạnh nhiều thì cái nóng cũng theo đó mà lạnh; nếu thế của cái nóng nhiều hơn thì cái lạnh trở thành nóng. Như thế do cái xúc chạm nhận biết trong lúc hợp lại mà rõ sự nhận biết trong lúc rời ra. Cái thế chên lệch nếu

(giữa nóng và lạnh) thì nhân đó phát ra mỗi một mà có cảm xúc. Cả cái thân và cái mỗi một đồng là tính Bồ-đề do chăm chú mà phát ra tướng mỗi một.

Hai tay đều là thân căn, nên lấy cái lạnh cái nóng làm xúc trần. Khi hợp mà thuận, thì khi ly ắt trái, khi hợp mà trái, thì khi ly ắt phải thuận; ấy là cái biết khi hợp hiển bày cái biết khi ly. “Cái thể chênh lệch nếu thành (giữa nóng và lạnh) thì nhân đó phát ra mỗi một mà có cảm xúc”, nghĩa là cái thể lạnh và cái thể nóng lấy sự chênh lệch nhiều và thắng mà thành, chính nhân nơi hai tay mỗi một mà có cảm xúc. Cái cảm xúc đó là giả dối, cũng lấy thân căn làm thí dụ, để rõ thân căn hiện tại cũng lại như vậy, đồng là tính Bồ-đề chăm chú mà phát ra tướng mỗi một.

Nhân hai thứ vọng trần ly hợp phát ra cái hiểu biết bên trong, thu nạp trần tượng gọi là tính biết cảm xúc. Thể cái biết cảm xúc đó rời hai thứ trần hợp ly, trái thuận, rốt ráo không có tự thể. Thật vậy, A-nan! Ông phải biết, tính biết ấy chẳng phải từ ly hợp đến, chẳng phải từ trái thuận mà có, chẳng phải từ thân thể mà ra, lại cũng chẳng phải từ hư không sinh. Vì sao? Nếu khi hợp tính biết đến

thì khi ly tính biết phải bị mất, làm sao biết được cái ly. Hai tướng trái thuận cũng lại như vậy. Nếu từ nơi thân ra hẳn không có bốn tướng ly hiệp trái thuận, thì thân tri giác của ông nguyên không có tự tính. Nếu từ hư không ra, thì hư không tự có tri giác đâu có quan hệ gì đến thân nhập của ông. Thế nên phải biết, thân nhập giả đối, vốn không phải tính nhân duyên và tính tự nhiên.

Thông lệ như trước đã giải thích.

CHI 6. THU Ý NHẬP

A-nan, thí như có người mỗi mệt thì ngủ, ngủ mãi giấc bèn thức, khi nhận biết trần cảnh thì nhớ, hết nhớ thì quên.

Tất cả chúng sinh hiện tại ở trong mê, có ý mà không tâm. Ý sinh thì quá khứ, vị lai hiện rõ, ý diệt thì hiện tiền mê tối. Niệm niệm đổi dời, trọn đời chẳng biết. Đây tức ý căn rất dễ thấy rõ. Như việc ngủ thức, nhớ quên lấy làm thí dụ cho toàn thể của ý. Bởi trong khi ngủ nằm mộng để dụ cho giả có. Hết mộng bỗng thức giấc để dụ cho giả không. Chẳng rõ giả có, nên ôm áp trần cảnh trong mộng mà nghĩ nhớ. Chẳng rõ giả không, khi thức mà không nhớ nên gọi là quên. Ở đây nói trạng thái cùng tột của ý

*nhập là giả dối để chỉ ra chỗ thí dụ về ý căn nơi
vấn sau vậy.*

**Các món sinh trụ dị diệt trái ngược đó
thu nạp chứa nhóm vào bên trong, không
vượt thứ lớp nhau gọi là tri căn. Cả ý căn và
cái mỗi một đồng là tính Bồ-đề chăm chú mà
phát sinh ra tướng mỗi một.**

*Đây là nương vấn trên lập bày thí dụ
dùng để so sánh tất cả sự nhớ quên đều như
ngủ và thức. Nhớ in tuồng như có sinh, quên in
tuồng như có diệt. In tuồng như có sinh, nhưng
chẳng phải thật sinh, in tuồng như có diệt,
nhưng chẳng phải thật diệt, nên nói là trái
ngược. Vừa nhớ gọi là sinh; chính khi nhớ gọi
là trụ. Vừa quên gọi là dị; quên trọn gọi là diệt.
Thu nạp chứa nhóm tức là thu nạp bốn tướng
qui về ý căn, bốn tướng rõ ràng từng sát-na
không xen tạp, nên gọi là chẳng vượt thứ lớp
nhau. “Xứng ý”, tức là xứng theo ý nhớ quên,
đây là chỉ cho thức thứ sáu. Căn tức là thức thứ
bảy, thức thứ bảy tức là kiến phần mà chúng
sinh làm cho là ngã thể (ta), đây gọi là mỗi
một, nên nói đồng là tính Bồ-đề chăm chú phát
ra tướng mỗi một.*

Nhân hai thứ vọng trần sinh diệt gom

góp cái biết bên trong, thu nạp pháp trần ngược dòng thấy nghe vào trong mà không đến đâu gọi là cái ý hay biết. Cái ý hay biết này rời hai trần thức ngủ, sinh diệt rốt ráo không có tự thể.

“Nhân hai món vọng trần sinh diệt chứa nhóm cái biết bên trong”, đây là nói ngoại trần đã qua cùng với ý tương ứng. Nhớ tức là in như vậy, nghĩa là “bóng dáng rơi rớt lại” (lạc tạ ảnh tử), ấy là pháp trần bên trong. Thấy nghe theo tiếng theo sắc mà qua là thuận dòng; thấy nghe bám vào tiếng vào sắc mà vào là nghịch dòng. Nghịch dòng đến không chỗ đến, chỉ có ý căn hay duyên gọi là tính giác tri. Bởi còn ở trong mê, nên duyên theo trần mà có, rời trần tức không, do chẳng hay nhận được giác tri mà trở lại gốc của toàn tính, nên nói là không có tự thể, nghĩa là cái hiểu biết này không có tự thể vậy. “Ngủ, thức”, tức là mượn cái thí dụ ngủ thức trên để nói trạng thái sinh diệt giả có, giả không chứ không phải thật chỉ cái ngủ, cái thức vậy.

Thật vậy, A-nan! Nên biết cái ý căn hay biết như thế, chẳng phải do ngủ thức mà đến, chẳng phải do sinh diệt mà có, chẳng phải từ ý căn phát ra, cũng chẳng từ hư không mà sinh.

“Ngủ, thức” tức là tương đương với hai chữ nhớ và quên. Trong khi ngủ nằm mộng là nhớ, khi thức mà chợt không nhớ là quên, chính khi nhớ là sinh, khi không nhớ là diệt. Ý chẳng đối với trần cảnh cái phân biệt từ đâu sinh; rời ý thì chẳng biết, há lại từ hư không sinh.

Vì sao? Nếu từ thức đến, thì khi ngủ đã theo cái thức mà diệt, còn lấy cái gì làm ngủ? Nếu khi sinh mới có, lúc diệt đồng như không, thì lấy cái gì mà biết là diệt? Nếu do cái diệt mà có, thì khi sinh không có diệt nữa, lấy cái gì mà biết là sinh?

Lấy cái gì làm ngủ, lấy cái gì mà biết là diệt, lấy cái gì mà biết là sinh, tự phải biết rõ ba câu này để khỏi bị ý căn làm ngăn ngại.

Nếu từ ý căn phát ra thì hai tướng ngủ và thức, khai hợp tùy nơi thân, rời hai tướng đó ra thì cái hiểu biết này đồng như hoa đốm giữa hư không, rốt ráo không có tự tính. Nếu từ hư không sinh, hư không tự biết, thì đâu có quan hệ gì đến ý nhập của ông?

Hai thể tức là hai thể ngủ và thức. Bởi muốn phát minh cái hiểu biết không thật tính, nhân ngủ thức mà hiển bày, chẳng hay tự phát sinh vậy.

Thế nên phải biết, ý nhập là giả dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Tóm lại, đồng như trước đã giải thích.

Gồm cả con mắt và cái mỗi một đều là tính Bồ-đề chăm chú phát ra tướng mỗi một. Lại nói cái thấy này rời hai trần sáng và tối rất ráo không có tự thể, tại sao do chăm chú phát ra tướng mỗi một đều thu làm tính Bồ-đề nhiệm mầu, mà ngược lại bài bác cái thấy này không có tự thể? Xét từ khi Phật chỉ bày cái thấy là tâm chẳng phải mắt, đã chỉ rõ cái thấy là tâm, thì cái không tự thể này, chính gọi là cái thấy không tự tính. Toàn thể là tâm, cho nên căn cứ nơi cái thấy mà nói là không có tự thể, căn cứ nơi tâm mà nói là không có tự thể của cái thấy. Đây chỉ thẳng thể ấy rời trần và thoát ra ngoài cái thấy, rõ ràng tự được. Sáu nhập cũng đều như vậy.

ĐOẠN IV

THU MƯỜI HAI XỨ

CHI 1. THU HAI XỨ NHÂN CĂN VÀ SẮC TRẦN

Lại nữa, A-nan! Thế nào là mười hai xứ, vốn là Như Lai Tạng Diệu Chân Như Tính? A-

nan, ông lại xem rừng cây Kỳ-dà, và các suối ao này, ý ông nghĩ sao? Thấy được như thế là do sắc trần sinh ra mắt thấy, hay con mắt sinh ra sắc tướng?

Luận Hiển Tông nói: Xứ là cửa sinh, tâm vương tâm sở đều sinh tướng trong ấy nên gọi là "xứ", bởi do sáu căn, sáu trần là chỗ sinh ra thức. Trước nói về căn, ở đây nói về trần, cũng nhân căn đối với trần, nên nêu lên cả hai để xét cho cùng tột vậy.

A-nan, nếu lại con mắt sinh ra sắc tướng, thì khi thấy hư không chẳng phải sắc, lẽ ra tính sắc phải tiêu mất. Đã tiêu mất thì rõ ràng tất cả đều không, sắc tướng đã không, thì lấy cái gì rõ biết được chất (tướng) hư không. Đối với hư không cũng lại như vậy.

Đây là nạn cùng sắc tướng không chỗ sinh, mới nói mắt chẳng sinh sắc tướng, do khi thấy hư không, tính sắc hay sinh đã tiêu, sắc tướng bị sinh cũng mất, thì lấy cái gì đối đãi nhau mà hiển bày chất (tướng) hư không? Xét cùng sắc tướng tột cả năng sở đều hết để hiển bày cùng quên, càng biết tất cả hiện tiền đâu có thể nghĩ bàn. Ở đây chỉ nạn cùng nơi sắc tướng

mà nói hư không cũng như vậy, bởi do hư không và sắc tướng vốn chẳng rời nhau.

Lại nếu sắc trần sinh ra mắt thấy, khi thấy hư không chẳng phải sắc, thì cái thấy phải tiêu mất, cái thấy tiêu mất thì tất cả đều không, vậy lấy cái gì rõ biết được sắc tướng và hư không?

Nói tóm lại, sắc trần chẳng sinh ra con mắt, để rõ hoa đóm trong hư không, không thể phát ra nơi con mắt trong sáng. Khi thấy hư không thì sắc kiến sở sinh đã tiêu, sắc tướng năng sinh đều mất. Năng sở cả hai cùng dứt thì lấy cái gì để biện biệt hư không và sắc tướng. Nghĩa là chân trí không có cái thấy, chân lý không có sắc tướng, nơi đây nên xét kỹ vậy. Gồm nói về hư không cũng đồng như nghĩa trước.

Thế nên phải biết, cái thấy cùng với sắc tướng và hư không đều không có xứ sở, tức là sắc tướng và cái thấy, hai xứ đó là giả dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Ở đây nói là xứ, nên gạn cùng nó không có xứ sở; tức trở thành giả dối. Đã thành giả dối thì lý nhân duyên tự nhiên càng rõ là hý luận.

CHI 2. THU HAI XỨ NHĨ CĂN VÀ THANH TRẦN

A-nan, ông lại nghe trong vườn Kỳ-đà này, khi dùng cơm thì đánh trống, lúc hợp chúng thì đánh chuông, tiếng chuông, tiếng trống trước sau tiếp nối. Ý ông nghĩ sao? Như thế là cái tiếng đến bên lỗ tai, hay lỗ tai đến chỗ cái tiếng?

Tiếng chẳng đến bên lỗ tai, lỗ tai chẳng đến chỗ cái tiếng, mà cái nghe và tiếng vang đều biết rõ, tiếng chuông tiếng trống không lẫn lộn, động tịnh không trước sau. Lời tuy là gọn cùng cái tiếng, nhưng ý đã thâm chỉ bày, độc giả nên suy nghĩ kỹ.

A-nan, lại nếu cái tiếng này đến bên lỗ tai, như khi tôi đi khất thực ở thành Thất-la-phiệt thì tại rừng Kỳ-đà không có tôi. Cái tiếng đó nếu đã đến bên lỗ tai của ông A-nan, thì ông Mục-kiên-liên, ông Ca-diếp lẽ ra không cùng nghe. Hướng chi trong đây có 1.250 vị Sa-môn, một khi nghe tiếng chuông đều đến chỗ ăn cơm.

Gạn cùng cái tiếng nếu đến bên lỗ tai, thì lẽ ra đến chỗ riêng, chớ không đến khắp các chỗ, nên dẫn chứng đức Như Lai đi khất thực trong thành, thì tại rừng Kỳ-đà không có

Như Lai. Đây là căn cứ nơi việc thường hiện tiền cho dễ thấy.

Lại nếu lỗ tai của ông đến bên cái tiếng đó, cũng như khi tôi trở về trong rừng Kỳ-dà, thì tại thành Thất-la-phiệt không có tôi. Vậy khi ông nghe tiếng trống, lỗ tai của ông đã đến chỗ tiếng trống rồi, thì khi tiếng chuông đồng thời phát ra, đáng lẽ ông chẳng thể cùng nghe một lần. Huống nữa ông còn nghe được tiếng voi, tiếng ngựa, tiếng trâu, tiếng dê và nhiều tiếng khác. Còn nếu không đi đến với nhau, thì lại không nghe.

Gạn cùng lỗ tai đến chỗ cái tiếng, lẽ ra riêng đến bên tiếng trống, chẳng nên lại nghe được tiếng chuông. Qua lại đều gạn cùng, càng thấy rõ cái nghe và cái tiếng đều là giả dối.

Thế nên phải biết cái nghe và cái tiếng đều không có xứ sở, tức là cái nghe và tiếng cả hai xứ đều là giả dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 3. THU HAI XỨ TỶ CĂN VÀ HƯƠNG TRẦN

A-nan, ông hãy ngồi chiêm đàn trong lò này. Hương ấy nếu đốt một thù thì trong bốn

mười dặm nơi thành Thất-la-phiệt đồng thời đều ngửi mùi thơm. Ý ông nghĩ sao? Hương ấy sinh ở nơi cây chiên đàn, sinh nơi lỗ mũi ông, hay sinh từ hư không?

Đây là riêng gạn cùng chỗ hương trần sinh, chẳng mượn căn làm đối đãi. “Chiên đàn” là cây thơm bậc nhất trong tất cả loại cây thơm. Chữ “thù”, hai mươi bốn thù là một lượng.

A-nan, lại nếu mùi hương này sinh từ lỗ mũi của ông, đã gọi là do lỗ mũi sinh, thì phải từ lỗ mũi mà ra, nhưng lỗ mũi không phải chiên đàn, tại sao trong mũi lại có mùi thơm chiên đàn? Lại đã gọi rằng ông ngửi mùi thơm, thì mùi thơm phải vào trong lỗ mũi của ông. Còn trong lỗ mũi đã phát ra mùi thơm mà nói rằng ngửi được, là không đúng nghĩa.

Lỗ mũi nếu sinh ra mùi thơm, thì mùi thơm đáng lẽ phải từ lỗ mũi ra, nay từ lỗ mũi vào, mới gọi là ngửi được mùi thơm. Lỗ mũi chẳng phải chiên đàn, vì sao trong mũi lại có mùi chiên đàn? “Từ trong lỗ mũi ra”, dùng để gạn cùng cái nghĩa ngửi, chứng minh rằng không phải từ lỗ mũi sinh ra vậy.

Nếu từ hư không sinh, tính hư không thường còn, mùi thơm lẽ ra phải thường có,

sao lại phải nhờ đốt cây khô chiên đàn trong lò mới có mùi thơm?

“Tính hư không thường còn, mùi thơm phải do đốt cây mới có”, để gạn cùng chẳng phải hư không sinh ra mùi thơm.

Nếu mùi thơm sinh ra từ cây chiên đàn, thì cái chất thơm ấy nhân đốt cây chiên đàn thành khói, nếu lỗ mũi ngửi được mùi thơm, lẽ ra khói phải xông đến lỗ mũi. Cớ sao khi khói bay lên hư không chưa được bao xa mà trong khoảng bốn chục dặm đều ngửi được mùi thơm.

Lấy tướng khói để tiêu biểu cho cây chiên đàn. Lỗ mũi chỉ ngửi được mùi thơm mà chẳng nhờ hơi khói. Khói bay lên chẳng xa mà khoảng bốn chục dặm đều ngửi được mùi thơm. Nên biết là cây chiên đàn chẳng sinh ra mùi thơm vậy.

Thế nên phải biết, mùi thơm, lỗ mũi và cái ngửi đều không có xứ sở, tức là cái ngửi và mùi thơm, hai xứ đều là giả dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 4. THU HAI XỨ THIỆT CĂN VÀ VỊ TRẦN

A-nan, ông thường hai thời ở trong chúng, ôm bát đi khát thực. Khi ấy hoặc được vị tô lạc, đề hồ, gọi là vị quý. Ý ông nghĩ sao? Vị này sinh ra là do hư không, do cái lưỡi, hay do trong thức ăn?

Ở đây cũng riêng gạn cùng chỗ của vị trần sinh ra vậy.

A-nan, nếu vị ấy lại sinh ra nơi lưỡi của ông, trong miệng ông chỉ có một cái lưỡi, thì khi ấy cái lưỡi đã thành vị tô lạc rồi, nếu gặp đường phèn lẽ ra vị không đời đổi (chẳng biết vị ngọt). Nếu vị không đời đổi thì không gọi là biết vị. Còn nếu đời đổi thì cái lưỡi chẳng phải có nhiều thể, vì sao một cái lưỡi lại biết nhiều vị?

Do gặp đường phèn vị thay đổi, để chứng minh chẳng phải do cái lưỡi sinh vị trần.

Nếu do thức ăn sinh ra vị trần, thức ăn chẳng có tính biết, làm sao tự biết vị. Lại nếu thức ăn tự biết vị, tức đồng với người khác ăn, thì có liên hệ gì đến ông, mà gọi là ông biết vị?

Thức ăn không có căn và thức thì đâu thể biết vị. Dầu cho có biết được vị, thì lại đồng với

người khác ăn, nên chẳng phải do thức ăn sinh ra vị trần vậy.

Nếu do hư không sinh ra vị trần, thì ông thử nếm hư không coi sẽ có vị gì? Hư không kia nếu hẳn là vị mặn, thì đã làm mặn cái lưỡi của ông, cũng làm mặn cái mặt của ông nữa. Vậy thì người ở trong thế giới này đồng như là cá ở trong biển, đã thường chịu vị mặn, trọn chẳng biết được vị lạt. Nhưng nếu chẳng biết vị lạt thì cũng chẳng biết vị mặn, đã không chỗ biết thì làm sao gọi là biết vị?

Câu “đã làm mặn cái lưỡi của ông”, là đã gạn cùng chẳng phải do hư không sinh ra vị trần. Hai câu “đã thường chịu vị mặn, trọn chẳng biết được vị lạt. Nhưng nếu không biết vị lạt, thì cũng chẳng biết được vị mặn”, lại chỉ ra vị trần ắt phải gá nơi cái biết, hư không chẳng phải có cái biết, tính vị vốn không, đều chỉ do thức biến.

Thế nên phải biết, vị trần, thiết căn và cái nếm vị đều không có xứ sở, tức cái nếm vị và vị trần, cả hai đều giả dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 5. THU HAI XỨ THÂN CĂN VÀ XÚC TRẦN

A-nan, ông thường sáng sớm lấy tay xoa đầu. Ý ông nghĩ sao? Trong việc biết xoa này, lấy cái gì làm cái biết cảm xúc? Cái biết ấy ở nơi tay hay ở nơi đầu?

Ở đây cũng riêng gạn chỗ sinh xúc trần, cái hay cảm xúc, và cái bị cảm xúc đều là từ nơi thân mình. Cái hay biết và vật bị biết lại đồng với ngoại cảnh. Trưng bày cái hay cảm xúc để thấy vị trí cảm xúc không nhất định, xét cái biết để thấy chỗ biết lãng xãng, vẫn sau tự phá.

Nếu cái biết cảm xúc ở nơi tay, cái đầu không biết, thì làm sao thành xúc. Còn nếu ở nơi đầu, thì tay ắt không dùng, làm sao gọi là xúc? Nếu mỗi cái đều có cái biết, thì ông A-nan lẽ ra phải có hai thân.

Cái hay cảm xúc nếu ở nơi tay, thì đầu phải không biết, nếu ở nơi đầu thì tay lẽ ra vô dụng, vô dụng tức là không biết. Nay đều có biết nên nói đáng lẽ phải có hai thân.

Nếu đầu và tay đều do một cái cảm xúc sinh ra, thì tay và đầu chỉ có một thể. Nếu chỉ có một thể (không có năng và sở) thì nghĩa xúc không thành lập được. Còn nếu có hai thể thì

cảm xúc ở phía nào? Ở bên năng thì không ở bên sở, ở bên sở thì không ở bên năng, chẳng lẽ hư không tạo thành cái cảm xúc cho ông?

Đầu và tay đều cảm xúc nên mới một thể. Nếu một thể ắt không có năng xúc, sở xúc, thì nghĩa xúc không thành lập được. Nếu hai thể thì hai thể đều là năng xúc, cái gì làm sở xúc? Nếu hai thể đều là sở xúc thì cái gì làm năng xúc? “Chẳng lẽ hư không tạo thành cái cảm xúc cho ông” tức là ngay vấn đề hỏi về hư không sinh ra cái cảm xúc.

Thế nên phải biết cảm xúc và thân căn đều không có xứ sở, tức thân cùng với cái cảm xúc, cả hai đều là giả dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 6. THU HAI XỨ Ý CĂN VÀ PHÁP TRẦN

A-nan, trong ý ông thường duyên ba tính thiện, ác, vô ký mà sinh ra các pháp tắc (pháp trần). Pháp đó là do tâm sinh hay rời tâm riêng có phương hướng xứ sở.

Ở trong ý, tức là chỉ cho ý căn. Ba tính thiện, ác, vô ký tức chỉ cho pháp trần. “Pháp tắc” là khuôn phép. Pháp chẳng phải sinh ra hay

thành lập, song do tập khí (thói quen) từ vô thi tạo thành nơi ý căn dường như đã khắc định. Ở đây chẳng đồng nơi sắc v.v... thật có tính cảnh, mà do thức biến hiện. Nên trưng bày tức tâm hay rời tâm cả hai đều có lỗi, vẫn sau tự rõ.

A-nan, nếu tức tâm, thì pháp trần chẳng phải trần cảnh, chẳng phải là cái sở duyên của tâm, làm sao thành lập xứ được?

Tâm do đối với trần mà thành duyên, nếu pháp tức tâm, thì pháp liền không phải là trần nữa. Đã không phải là cái sở duyên (trần) của tự tâm, thì xứ từ đâu mà thành lập?

Nếu rời tâm riêng có chỗ nơi, thì bản tính của pháp trần là có biết hay không biết? Nếu có biết thì gọi là tâm. Nhưng nếu nó khác với ông và chẳng phải trần cảnh thì như tâm lượng của người khác. Nếu nó tức là ông và cũng tức là tâm thì làm sao cái tâm nơi ông lại thành hai được?

Bản tính của pháp trần vốn chẳng phải có biết, mà do thức biến dường như thực có, nên cũng có thể gạn hỏi: Pháp trần đó có biết hay không biết? Nếu có biết thì thuộc về tâm, song nó đã khác với tự thể của ông mà lại chẳng phải trần cảnh, thì đồng với tâm lượng của

người khác. Bởi khác nên giống như người khác, bởi biết nên như là tâm, nên có lời gạn hỏi ở đây: Nếu cho rằng chẳng phải người khác mà là ông thì căn trần đều biết, há chỉ một tâm ông mà lại có hai tướng hay sao?

Nếu không có cái biết thì pháp trần này đã chẳng phải sắc, thanh, hương, vị, ly hợp, lạnh nóng và tướng hư không, thì nó sẽ ở chỗ nào? Hiện nay đối với sắc tướng và hư không, đều không thể chỉ ra được. Không lẽ trong nhân gian này lại có cái ngoài hư không? Không phải sở duyên của tâm thì xứ do đâu mà thành lập?

Chẳng phải biết mà lại không đồng với cảnh thật của năm trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc), tột nơi tâm sở duyên, tận hư không và sắc tướng đều không có chỗ chỉ ra được, thì xứ sẽ từ đâu mà lập?

Thế nên phải biết pháp trần và tâm đều không có xứ sở, tức là ý căn và pháp trần cả hai đều giả dối, vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

Trước mắt thấy vốn tự thấy, sắc vốn tự sắc, hư không vốn tự hư không. Muôn vật hiện

tiền mà nói là không xử sở, đây thật khó hiểu. Bởi thấy là do sắc và hư không hợp lại, vì hạn cuộc mà thành căn; căn trần đối đãi nhau, tâm cảnh rõ ràng. Hư không vốn không có hình chất, sắc tướng cũng đối đãi. Chính ngay khi ấy thâm nhận ra cái không có chỗ trả về, thì cái thấy sẽ nương gá vào đâu? Thử một phen phản quán, như nằm mộng bỗng thức giấc, chạy theo phân biệt cảnh giới thì năng sở rõ ràng, quả thực đâu có cái gì để mà an trí? Tất cả các xử lại cũng như vậy.

ĐOẠN V

THU MƯỜI TÁM GIỚI

CHI 1. THU NHÃN THỨC GIỚI

Lại nữa A-nan! Thế nào 18 giới vốn là Như Lai Tạng Diệu Chân Như Tính?

Căn, trần, thức mỗi cái đều có sáu. Ý theo xưa giải thích: “Giới” là chủng tộc. Mỗi thứ đều là giới hạn chẳng xen tạp và làm rối loạn nhau. Văn sau sẽ phá giới hạn để quy về tính Như lai tạng. Chẳng đồng với chỗ gạn cùng nơi sinh lục nhập, thập nhị xứ.

A-nan, như ông đã rõ, nhãn căn và sắc trần làm duyên sinh ra nhãn thức, thức này

**nhân nhãn căn sinh, lấy nhãn căn làm giới,
hay nhân sắc trần sinh, lấy sắc trần làm giới?**

Căn trần đối đãi, thức sinh ở khoảng giữa; chính là pháp nhân duyên sinh mà phàm phu và Tiểu thừa cho là thật có. Đây là phá cái chấp ấy để hiển bày lý duy tâm. Nghĩa nhân duyên tự nhiên đều là hý luận. Nhãn thức giữ gìn thói quen (tập khí) sắc tướng của quá khứ để thành lập tính giới. Nhân sắc hiện tại đối đãi hiện tiền để hiển bày tính thấy. Sắc nhân nơi mắt đã từng thấy và sức hiện tại làm tăng thượng mà thành tướng của sắc giới. Thức nương mắt duyên với sắc mà hiểu rõ, do có chủng tử huân tập vào thức A-lại-da; hiện tại tùy theo chỗ thấy rồi theo đó phân biệt là tướng của thức giới. Ở đây trưng bày nhân căn và sắc trần để gạt cùng không có giới vậy.

A-nan, nếu nhân nhãn căn sinh ra mà không có sắc trần và hư không thì không thể phân biệt được, dấu cho có cái thức của ông thì đem dùng vào việc gì? Cái thấy của ông ngoài những sắc xanh, vàng, đỏ, trắng thì không thể hiển hiện, vậy do đâu mà lập giới?

Từ nhãn căn sinh ra, nếu không có sắc trần và hư không, thì cái phân biệt không chỗ gá. Cái thấy này lại ngoài những sắc xanh, vàng,

đỏ, trắng là riêng nói nhãn căn nếu không có sắc trần thì không thể thành lập cái giới ở chính giữa được. Chữ kiến tức là mắt thấy vậy.

Nếu nhãn nơi sắc trần sinh ra, thì khi chỉ có hư không, không có sắc thì thức của ông đáng lẽ phải mất, làm sao hiểu biết tính hư không? Nếu khi sắc trần biến đổi, ông cũng biết sắc tướng biến đổi mà cái thức của ông thì không biến đổi, vậy do đâu mà lập giới? Nếu theo sắc trần mà biến đổi thì tướng giới không thành được. Nếu không biến đổi thì thường hằng, cái thức đã do sắc trần sinh ra, lẽ ra không thể biết hư không ở đâu?

Nếu từ sắc trần sinh ra thức, thì khi tại hư không lẽ ra thức phải diệt; nếu thức đã diệt thì không thể biết được hư không. Lại khi sắc trần biến đổi thì thức của ông phải biết, nếu biết thì thức tính không biến đổi, rõ ràng là cô lập (lập riêng), vậy do đâu mà lập giới? Nếu theo sắc trần mà biến đổi, lại chuyển qua chấp thức và sắc trần đều biến đổi, nếu cùng biến đổi thì không có giới có thể lập. Nếu không biến đổi thì sắc trần sinh ra thức, năng sở đồng loại với nhau, lẽ ra cũng thường chẳng biết hư không.

Nếu gồm hai thứ nhãn căn và sắc trần hợp lại sinh ra, hợp thì chính giữa phải ly, ly

thì hai bên lại hợp, thể tính xen lộn, làm sao thành lập giới được?

Nhãn căn và sắc trần hai thứ hợp lại, giới sinh ra nơi chính giữa, giới ở chính giữa cái thức thì lẽ ra một phân biệt, một phân chẳng biết, nên gọi là chính giữa ly; ly thì phân nửa theo căn, phân nửa theo cảnh, nên gọi là cả hai bên lại hợp. Ở đây gọi là thể tính xen lộn chẳng thể thành lập giới vậy.

Thế nên phải biết, nhãn căn và sắc trần làm duyên sinh ra nhãn thức giới, ba xứ đều không thì nhãn căn, sắc trần và nhãn thức cả ba vốn chẳng phải tính nhân duyên, chẳng phải tính tự nhiên.

Căn, trần, thức cả ba nương nhau mà thành giới. Một chỗ nếu chẳng thành thì ba chỗ cũng không thành, nên nói đều không. Ở đây là hiển bày chỉ do tâm hiện đều không có tự tính. Chỉ do tâm hiện thì chẳng phải nhân duyên, đều không tự tính thì chẳng phải tự nhiên.

CHI 2. THU NHĨ THỨC GIỚI

A-nan, như ông đã rõ, nhĩ căn và thanh trần làm duyên sinh ra nhĩ thức. Thức đó nhân nhĩ căn mà sinh, lấy nhĩ căn làm giới,

hay nhân thanh trần mà sinh, lấy thanh trần làm giới?

A-nan, nếu nhân nơi nhĩ căn sinh mà không có hai tướng động tịnh hiện tiền thì cái biết của nhĩ căn chẳng thành. Đã chẳng biết gì, thì cái biết còn không thành, huống nữa cái thức phân biệt đâu có hình trạng?

Nhĩ căn nhân hai tướng động và tịnh, mà cái biết của nhĩ căn mới hiện ra. Tướng động và tịnh nếu không, thì cái biết của nhĩ căn nhờ đâu hiểu rõ mà sinh ý thức. Cái biết của nhĩ căn này là riêng chỉ cho thính nghĩa căn vậy.

Nếu cho lỗ tai nghe, vì không có hai tướng động tịnh nên cái nghe không thành, làm sao lấy hình sắc tạp loạn của lỗ tai xúc chạm với trần mà gọi là thức giới, và nhĩ thức giới lại do đâu mà lập?

Phù trần căn được thành lập là do có thính nghĩa căn. Cái biết đã không chỗ gá mà được nghe, cái phù trần căn của lỗ tai lại xen lẫn hình sắc, làm sao gọi là thức giới? Ở đây nói lỗ tai hay nghe là chỉ cho phù trần căn, để nói chung là không có hai tướng động và tịnh thì không thành nhĩ thức giới.

Nếu nhân nơi thanh trần mà sinh, thì nhĩ thức nhân thanh trần mà có, ắt không quan hệ gì đến cái nghe. Đã không nghe, thì cũng không biết các tướng thanh trần ở đâu. Lại nhĩ thức do thanh trần sinh, dấu cho thanh trần nhân cái nghe mà có tướng, thì cái nghe lẽ ra phải nghe được nhĩ thức. Nếu không nghe (được nhĩ thức), thì không phải là giới. Nếu nghe được thì nhĩ thức cũng đồng như thanh trần và nhĩ thức đã bị nghe, thì cái gì biết nghe cái thức? Còn nếu không biết thì đồng như cỏ cây.

Nếu từ thanh trần sinh ra thì không có tính nghe, vậy cái gì biết được tướng của thanh trần. Dấu cho rằng nhĩ thức từ thanh trần sinh ra, đáng lẽ phải nhân nơi nghe mà có tướng của thanh trần. Vậy khi nghe thanh trần, tức là nghe nhĩ thức, do nhĩ thức từ thanh trần sinh đồng như gieo mầm vậy. Nếu chẳng nghe nhĩ thức thì chẳng phải nghĩa của giới; nghĩa là thanh trần chẳng phải sinh ra thức giới. Nếu nghe thì đồng như thanh trần, đã lấy thức năng liễu làm cảnh bị nghe (sở văn) thì cái gì làm cái hay nghe (năng tri). Cái hay nghe này nghe nhĩ thức, nếu hay nghe mà không biết thì đồng như cỏ cây vậy. Dấu cho rằng thanh trần nhân nghe mà có, bởi nó là nguyên nhân của thanh tướng,

dùng để bổ túc lời nạn hỏi do thanh trần sinh. Nếu nghe lẽ ra phải nghe nhĩ thức là để tránh nghe thanh trần, sợ e thường lộn lạo với căn trần. Thức đã là cái bị nghe lại mất hết phân biệt, dùng để gạn hỏi tột cùng nghe nhĩ thức. Giả bày ra giả đoạn đi đều để thấy là luống dối.

Không lẽ thanh trần và cái nghe xen lộn thành ra cái giới ở giữa. Cái giới không có vị trí chính giữa thì tướng nội căn và ngoại trần lại do đâu mà thành lập?

Ở đây tức là phá nhĩ căn và thanh trần hợp lại sinh ra thức giới. Căn trần đã xen lẫn thì không có chỗ chính giữa, cái giới lấy đâu để xác định.

Thế nên phải biết nhĩ căn, thanh trần làm duyên sinh ra nhĩ thức giới, ba xứ đều không, thì nhĩ căn thanh trần và thanh giới cả ba vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 3. THU TỶ THỨC GIỚI

A-nan, lại như ông đã rõ tỷ căn và hương trần làm duyên sinh ra tỷ thức. Thức đó là nhân nơi tỷ căn sinh, lấy tỷ căn làm

giới, hay nhân hương trần sinh lấy hương trần làm giới?

A-nan, nếu nhân nơi tỳ căn sinh ra thì trong tâm ông lấy cái gì làm tỳ căn? Lấy cái hình thịt như tướng hai móng tay hay lấy cái tính biết ngủi dao động làm tỳ căn?

Đây là gạn cùng chẳng phải do tỳ căn sinh, nên nêu lên cả hai “phù trần căn” và “thắng nghĩa căn”.

Nếu lấy hình tướng mũi thịt, chất thịt là thân căn và cái biết của thân căn là cảm xúc. Đã gọi là thân căn, thì chẳng phải tỳ căn, đã gọi là cảm xúc, thì đó là xúc trần (đối với thân căn). Còn không có gì gọi là tỳ căn, do đâu mà lập thành giới?

Trước đã phá phù trần căn, phù trần căn tức là thân, cảm xúc nơi thân gọi là trần, để chứng minh chẳng phải hình tướng lỗ mũi thịt sinh ra tỳ căn vậy.

Nếu lấy cái biết ngủi mũi làm tỳ căn, thì trong tâm ông lấy cái gì làm cái biết ngủi? Nếu lấy cái lỗ mũi hình thịt làm cái biết, thì cái biết của lỗ mũi hình thịt là xúc trần, chứ chẳng phải tỳ căn.

Từ đây về sau đều phá thặng nghĩa căn. Trước đã phá cái biết nơi hình thịt vẫn đồng cái cảm xúc nơi thân.

Nếu lấy hư không làm cái biết người, hư không ắt tự biết, xác thịt của ông lẽ ra chẳng biết. Như thế đáng lẽ hư không là ông, thân ông nếu chẳng biết thì ông A-nan ngày nay đáng lẽ không còn nữa.

Kế đây là phá hư không có tính biết người. Nếu hư không có tính biết người, thì hư không đáng lẽ là ông (A-nan). Thân thịt nếu chẳng biết thì thân ông là vật vô tri, vậy thân ông A-nan hiện tiền sẽ ở chỗ nào?

Nếu lấy hương trần làm cái biết người, cái biết người đã thuộc hương trần, thì đâu có dính gì đến ông?

Kế đây là phá hương trần có tính biết người. Hương trần biết người chứ chẳng phải là ông, đây là chỉ hương trần làm tính biết, hoặc người hương mà biết, lại làm vấn sau đây để chuyển chấp.

Nếu mùi thơm mùi hôi sinh nơi tỹ căn của ông, thì hai thứ mùi thơm và mùi hôi kia, chẳng phải sinh nơi cây y lan và cây chiên đàn.

Do tỹ căn ông có tính biết mà có mùi

thơm và mùi hôi, nên lại có cái chấp mùi thơm mùi hôi sinh nơi tỹ căn của ông. Thế thì mùi thơm và mùi hôi này chẳng sinh nơi cây y lan và cây chiên đàn. Y lan là cây có mùi hôi. Trong rừng y lan thường sinh cây chiên đàn, chiên đàn khi thành cây, thì y lan mãi mãi không còn mùi hôi nữa.

Nếu hai thứ thơm hôi chẳng đến, thì ông tự nghĩ cái mũi của ông là thơm hay là hôi, nếu hôi thì chẳng phải thơm, thơm thì chẳng phải hôi.

Ông tự nghĩ cái lỗ mũi của ông là thơm hay hôi, là gạn cùng mùi thơm và mùi hôi chẳng phải sinh nơi lỗ mũi của ông. Nếu hôi thì chẳng thơm, nếu thơm thì chẳng phải hôi, lại làm vấn nạn “đều là cái biết nghĩ” ở văn sau.

Nếu mùi thơm mùi hôi cả hai đều biết nghĩ thì một người ông lẽ ra phải có hai tỹ căn, như thế đứng trước tôi hỏi đạo phải có hai ông A-nan, vậy cái nào là thể của ông?

Lỗ mũi nếu hoàn toàn thơm thì đáng lẽ chẳng nghĩ được mùi hôi; lỗ mũi nếu hoàn toàn hôi, thì đáng lẽ chẳng nghĩ được mùi thơm. Nay có thể nghĩ được cả hai mùi, nên lẽ ra phải có hai tỹ căn. Nếu có hai tỹ căn thì phải có hai người.

Nếu có một tỳ căn, mùi thơm, mùi hôi không hai, hôi đã là thơm, thơm lại thành hôi, không có hai tính, thì do đâu mà thành lập giới?

Nếu lại có một tỳ căn, mùi thơm, mùi hôi người lộn lạo, thì mùi thơm, mùi hôi không nhất định, thức giới làm sao thành lập được?

Nếu nhân nơi hương trần sinh thì tỳ thức nhân hương trần mà có, như con mắt có cái thấy, nhưng chẳng hay thấy được con mắt, vì tỳ thức nhân hương trần mà có, thì đáng lẽ chẳng biết được hương trần.

Hương trần đã sinh tỳ thức, thì tỳ thức tức là hương trần, nên nói mùi thơm lại chẳng thể biết được mùi thơm, như con mắt chẳng thể thấy được con mắt.

Nếu biết được hương trần, thì chẳng phải do hương trần sinh, nếu chẳng biết được hương trần thì chẳng phải tỳ thức.

Nương văn trên, nếu tỳ thức hay người được hương trần, thì tỳ thức không phải sinh ra từ hương trần. Nếu tỳ thức không biết được hương trần thì chẳng phải cái phân biệt của tỳ thức.

Hương trần thật không do biết mà có thì

cái giới của hương trần không thể thành lập. Tỳ thức nếu chẳng biết được hương trần thì “nhân giới” chẳng phải do hương trần mà kiến lập.

Nương vãn trên, mùi thơm và mùi hôi sinh nơi tỳ căn của ông, thì hương trần lẽ ra có cái biết, ở đây ngược lại hương trần không có tính biết, thì hương giới không thành. Lại cũng nương nơi vãn trên tỳ thức nhân hương trần mà có, thì đáng lẽ không biết được hương trần, nên nói rằng, tỳ thức không biết hương trần. “Nhân giới” nghĩa là do tỳ thức nhân hương trần lập giới, nay chẳng biết được hương trần thì giới cũng chẳng phải từ hương trần mà kiến lập.

Đã không có khoảng giữa, trong ngoài không thành lập, thì cái tính ngữ kia rất ráo đều giả dối.

Trên đã cạn cùng căn trần chẳng thể sinh ra thức, tức là không có khoảng giữa. Chính giữa đã không thành lập, thì trong ngoài cũng không thành nên gọi là giả dối.

Thế nên phải biết, tỳ căn hương trần làm duyên sinh ra tỳ thức giới, ba xứ đều không, thì tỳ thức, hương trần và hương giới cả ba vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 4. THU THIỆT THỨC GIỚI

A-nan, như ông đã rõ, thiết căn vị trần làm duyên sinh ra thiết thức. Thức đó là nhân thiết căn sinh, lấy thiết căn làm giới, hay nhân vị trần sinh lấy vị trần làm giới?

A-nan, nếu nhân thiết căn sinh ra, thì các thứ trong thế gian như: cam giá, ô mai, hoàng liên, thạch diêm, tế tân, gừng, quế đều không có vị. Vậy ông tự nếm cái lưỡi xem là ngọt hay đắng?

Thiết thức nhân thiết căn sinh ra, nếu không cùng với năm thứ vị trần, thì thiết căn đủ cả vị ngọt, vị đắng, sao lại chẳng tự nếm?

Nếu tính cái lưỡi là đắng, thì lấy cái gì mà nếm cái lưỡi. Cái lưỡi chẳng tự nếm thì lấy cái gì mà có cảm giác. Tính cái lưỡi chẳng phải đắng, vị trần tự chẳng sinh thì làm sao lập giới?

Tính cái lưỡi nếu là đắng, ắt cái lưỡi đã thành vị trần, vậy lấy cái gì biết vị? Cái lưỡi nếu không phải đắng, ắt không có vị thì thức giới làm sao thành lập?

Nếu nhân nơi vị sinh, thì thiết thức tự là

vị đồng với thiết căn, đáng lẽ không tự nếm, làm sao rõ biết là có vị hay không vị?

Trước là nhân nơi thiết căn sinh, thiết căn không tự nếm. Ở đây nhân nơi vị trần sinh, tức đồng nơi thiết căn, đáng lẽ chẳng tự nếm được.

Lại, tất cả vị không phải một vật sinh ra, vị đã do nhiều vật sinh, thì thiết thức lẽ ra phải có nhiều thể. Thức thể nếu chỉ có một, thì thể ấy phải do vị trần sinh, vậy các vị mặn, lạt, ngọt, cay, hòa hợp chung sinh và các tướng khác nhau biến đổi đồng làm một vị, đáng lẽ không phân biệt được. Đã không phân biệt thì không gọi là thức, làm sao gọi là vị thiết thức giới được?

Vị trần mỗi thứ đều sinh ra, thì thiết thức lẽ ra phải nhiều thể. Nếu thiết thức chỉ có một thể, thì năm vị lẽ ra cũng không phân biệt được, nếu không phân biệt được thì không phải là thiết thức; thiết căn và vị trần lộn lạo, thức giới do đâu mà thành lập?

Chẳng lẽ hư không sinh ra tâm thức của ông?

Đây là gạn cùng hư không sinh.

Thiệt căn vị trần hòa hợp mà sinh thì cái thức ở giữa vốn không tự tính, làm sao lập thành giới?

Đây là gạn cùng hòa hợp chung lại sinh ra, ắt thiệt thức vốn không tự tính, thì giới cũng không thành lập được.

Thế nên phải biết, thiệt căn vị trần làm duyên sinh ra thiệt thức giới, ba chỗ đều không, thì thiệt căn, vị trần và thiệt thức giới cả ba vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 5. THU THÂN THỨC GIỚI

A-nan, như ông đã rõ thân căn và xúc trần làm duyên sinh ra thân thức; thức này lại là nhân thân căn sinh, lấy thân căn làm giới, hay nhân xúc trần sinh, lấy xúc trần làm giới?

A-nan, nếu nhân thân căn sinh ra, hẳn không có hai duyên cảm xúc hiệp và ly, vậy thân căn làm sao biết được?

Đây là gạn cùng thân căn sinh, đã không có hai cái duyên cảm xúc hiệp và ly, thì do đâu

mà hiện thân thức? “Tìm thô” gọi là giác; “Xét tế” gọi là quán.

Nếu nhân nơi xúc trần sinh ra, ắt không có thân căn của ông. Vậy có ai không có thân căn mà biết ly biết hợp không?

Đây là gạn cùng xúc trần sinh ra, thì không cần phải có thân căn biết ly và biết hợp.

A-nan, vật không biết cảm xúc, thân căn có biết mới có cảm xúc.

Vật thì không thể lấy cảm xúc mà biết, thân biết thì ắt phải đợi có cảm xúc. Ở đây nời chính là để khởi ra lời nạn: Cả hai đều tức (phải), cả hai đều phi (chẳng phải) ở vãn sau.

Tức nơi cảm xúc mà biết có thân căn, tức nơi thân căn mà biết có cảm xúc; tức cảm xúc không phải thân căn, tức thân căn không phải cảm xúc; cả hai tướng thân căn và xúc trần vốn không xứ sở.

Nếu cảm xúc hay sinh thức phân biệt, ắt thân phải biết rồi sau mới thành cảm xúc, nên nói tức nơi cảm xúc mà biết có thân căn. Lại hẳn phải biết cái cảm xúc kia mới gọi là thân ta, nên nói tức nơi thân mà biết có cảm xúc. Nếu đã là cảm xúc thì xúc trần ắt chẳng phải

thân căn, nên gọi là chẳng phải thân. Nếu là thân ta thì thân căn hẳn không phải xúc trần, nên gọi là chẳng phải xúc trần. Há không phải hai tướng thân căn và xúc trần nguyên không có vị trí nhất định hay sao?

Nếu xúc trần hợp với thân căn, tức là tự thể của thân căn, nếu rời thân căn thì như các tướng hư không.

Đây là xúc trần hợp với thân căn, thì toàn là cái biết của thân căn. Nếu rời thân căn thì đồng với hư không. Đây là sạn cùng trong ngoài đều không có vị trí của xúc trần, ý dùng để vãn sau nói giới ở chính giữa không lập vậy.

Nội căn ngoại trần đã không thành, thì làm sao lập được cái thức ở chính giữa? Cái thức ở giữa không lập được, thì nội căn ngoại trần bản tính cũng rỗng không. Vậy cái thức của ông sinh ra do đâu mà lập thành giới?

Nội căn, ngoại trần tức là chỉ cho căn và cảnh; căn cảnh tính không, thức thể như huyễn. Nên biết ba xứ đều không vậy.

Thế nên phải biết, thân căn xúc trần làm duyên sinh thân thức giới, ba xứ đều không, thì thân căn, xúc trần và thân thức

giới, cả ba vốn không phải tính nhân duyên, không phải tính tự nhiên.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 6. THU Ý THỨC GIỚI

A-nan, như ông đã rõ ý căn pháp trần làm duyên sinh ra ý thức. Thức này nhân nơi ý căn sinh, lấy ý căn làm giới, nhân nơi pháp trần sinh, lấy pháp trần làm giới?

A-nan, nếu nhân nơi ý căn sinh, thì ở trong ý ông ắt có suy nghĩ mới phát minh được ý của ông. Nếu không có pháp trần ở trước thì ý không thể sinh. Rồi duyên trần ý căn còn không có hình tướng, thì ý thức sẽ dùng vào việc gì?

Đây là nạn cùng ý căn sinh ý thức. Nghĩa là rời pháp trần thì ý căn không chỗ gá mà sinh phân biệt. Rồi duyên tức là rời duyên pháp trần, đã rời pháp duyên thì hình đoạn của ý căn còn không thể có, hướng chi là ý thức.

Lại cái thức tâm của ông cùng với các suy tính so đo và tính phân biệt là đồng nhau hay là khác nhau?

Cái thức tâm này so sánh với trên nên nói

là ý thức, nhân dưới nên có suy nghĩ phân biệt cả hai. Do đó nên lấy suy nghĩ làm thức thứ bảy, lấy phân biệt làm thức thứ sáu đều thuộc về ý căn mà ý thức nguyên gốc là thức thứ tám, nên phải nói là thức tâm vậy.

Từ Như lai tạng do bất giác vọng động, tức toàn tâm là thức. Nên biết tâm thức vốn đồng, chỉ do mê ngộ mà có khác. Mê thì bám lấy pháp mà thành căn mới có suy nghĩ phân biệt. Đây là trung bày nghĩa đồng và khác. Bởi muốn cho người chẳng rời thức thứ sáu, thức thứ bảy mà ngộ được thức thể, thì Như lai tạng chẳng nhọc nhằn, riêng làm việc gánh vác vậy.

Nếu đồng với ý căn tức là ý căn rồi, làm sao do ý căn mà sinh? Nếu khác với ý căn tức là chẳng đồng, thì lẽ ra không còn phân biệt; nếu không còn phân biệt làm sao gọi là ý căn sinh; nếu có phân biệt thì làm sao nhận biết ý căn được. Chỉ có hai tính đồng và khác không thành, thì giới nhân đâu mà lập?

Đây là nói ý thức nếu đồng với ý căn, đồng thì chẳng nên lại có sinh ra, mà lại mắc bệnh ý căn và ý thức lộn lạo. Ý thức nếu khác với ý căn, khác thì chẳng phải đồng loại sinh, lẽ ra phải không có tri giác, dấu cho có tri giác cũng chẳng phải là đồng loại với ý căn, làm sao

biết được ý căn, mà còn nói rằng thức chẳng sinh nơi ý căn. Đồng khác đều chẳng phải, để gạn cùng do nơi ý căn sinh ra, mà có thể nhận được ý chỉ thể dụng ngộ mê vậy.

Nếu nhân nơi pháp trần sinh ra thì các pháp trong thế gian chẳng rời năm trần, ông hãy xét các pháp sắc, thanh, hương, vị và xúc có tướng trạng rõ ràng, do đối với năm căn đều chẳng thuộc về phần thu nạp của ý căn.

Cái biết của năm căn theo cảnh hiện tiền mà sinh ra, chẳng phải thuộc phần thu nạp của ý căn; đã chẳng phải phần thu nạp của ý căn, thì từ đâu sinh ra ý thức?

Nếu ý thức của ông quyết định là nương với pháp trần mà sinh, nay ông hãy xét kỹ trong mỗi pháp mỗi pháp có tướng trạng gì? Nếu rời sắc không, động tịnh, thông bít, hợp ly, sinh diệt, vượt ngoài các tướng này thì rất ráo không thành một pháp nào cả.

*Ba chữ **Pháp** là chỉ cho pháp trần bên trong. Song pháp trần này, nếu rời sắc không v.v... thật tướng cũng không thể được, để vì vẫn sau gạn cùng tột sinh diệt đều không thật thể vậy.*

Lại, sinh thì các pháp sắc không đều

sinh; diệt thì các pháp sắc không đều diệt. Nguyên nhân đã không thì cái thức do nó sinh ra còn có hình tướng gì? Hình tướng chẳng có thì làm sao lập thành giới?

*Sắc không là sắc trần; động tịnh là thanh trần; thông bí là hương trần; hợp ly là hai trần vị và xúc, chỉ có **sinh diệt** là chỉ cho pháp trần. Song, sinh ra cũng nhân nơi sắc không vv... các pháp bên ngoài mà sinh; diệt cũng nhân nơi sắc không vv... các pháp bên ngoài mà diệt. Ấy là bóng dáng rơi rớt (lạc tạ ảnh tử) của năm trần. Rồi các tướng đó ắt không có thật thể. Pháp trần sở nhân đã không có thật thể, thì ý thức năng nhân đâu có hình trạng gì? Nếu không có hình trạng thì giới do đâu mà lập?*

Thế nên phải biết, ý căn pháp trần làm duyên sinh ra ý thức giới, ba chỗ đều không thì ý căn, pháp trần và ý thức giới, cả ba vốn chẳng phải tính nhân duyên, chẳng phải tính tự nhiên.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

Bởi từ Như lai tạng không có tự tính, do vọng động mà thành ra “kiến phần”, nhân kiến phần mà có “tướng phần”. Bên trong dường như có căn thân, bên ngoài in tuồng có thể giới. Bên

ngoài thì gom góp, bên trong thu hút, dường như sinh phân biệt, hoặc như có hiểu biết, hoặc như không hiểu biết, tựa như chân nhưng không phải chân; dường như vọng nhưng không phải vọng; tâm động thành cảnh, cảnh đều là tâm, không thể có thân sơ, khoảng giữa không chủ thể. Kẻ phàm phu vật ngã không phân, tức Thánh nhân sắc tâm không hai. Cho nên đức Như Lai vì kẻ phàm phu và Tiểu thừa mà nói do nhân duyên sinh, vì hàng Bồ-tát chỉ nói là hý luận. Tất cả đều là phương tiện chưa đúng là lời nói chân thật (chân thuyên). Đây là chỗ mười tám giới tạo ra đều là Như lai tạng, nên rút sau cho ba xứ đều không. Kinh Lăng Già nói: “Đức Như Lai vì đoạn cái sợ câu vô ngã của kẻ ngu phu, nên nói rời vọng tưởng không thật có là cửa vào cảnh giới Như lai tạng”. Đây là chỗ muốn nói ở đây chăng? Vậy ai là người có chí đối với đạo này phải nên suy nghĩ!

ĐOẠN VI

THU BẢY ĐẠI

CHI 1. NGHI TỬ ĐẠI HÒA HỢP THỈNH PHẬT KHAITHỊ

Ông A-nan bạch Phật: “Bạch đức Thế Tôn! Đức Như Lai thường nói về nghĩa nhân

duyên hòa hợp, tất cả các thứ biến hóa trong thế gian đều nhân tứ đại hòa hợp mà phát ra. Tại sao đức Như Lai lại bác bỏ cả hai nghĩa nhân duyên và tự nhiên? Nay con chẳng biết nghĩa ấy như thế nào, cúi mong Phật thương xót khai thị cho chúng sinh nghĩa rốt ráo trung đạo, không còn các điều hý luận”.

Tứ đại nhân duyên hòa hợp biến hóa, đây là pháp thế gian. Đức Thế Tôn xưa vì phàm phu và Tiểu thừa phát minh lý duyên khởi, khiến họ tùy duyên mà biết trở về. Nay nói đệ nhất nghĩa đế của Đại thừa không đồng với hý luận, mà ngài A-nan vẫn chấp lời nói xưa và cũng vì sợ chúng sinh rơi vào lưới nghi này, nên trông mong đức Phật khai thị. “Nghĩa rốt ráo trung đạo”, tức là đệ nhất nghĩa đế.

CHI 2. GỒM TRÁCH THỂ TÍNH TỨ ĐẠI KHÔNG PHẢI HÒA HỢP

TIẾT A. TRÁCH HỌC NHIỀU KHÔNG KHÉO PHÂN BIỆT

Khi ấy, đức Thế Tôn bảo ông A-nan rằng: “Trước kia do ông nhầm chán các pháp Thanh văn, Duyên giác của Tiểu thừa, phát tâm cầu Vô thượng Bồ-đề, nên ngày nay tôi vì ông chỉ bày đệ nhất nghĩa đế. Tại sao ông còn đem vọng tưởng nhân duyên hý luận

ở thế gian mà tự ràng buộc? Ông tuy học nhiều mà giống như người nói tên thuốc, đến khi thuốc thật hiện trước mắt thì không thể phân biệt. Như Lai nói thật đáng thương xót! Nay ông hãy nghe kỹ, tôi sẽ vì ông phân tích chỉ dạy và cũng khiến cho người tu pháp Đại thừa ở đời sau thông đạt được thật tướng”.

Ông A-nan im lặng chờ nghe lời Phật chỉ dạy.

Vọng tướng ở thế gian tùy các nhân duyên mà thành tất cả pháp. Hàng Nhị thừa do biết nghĩa này mà phát minh lý vô ngã đoạn nhân sinh tử trong ba cõi, trừ được ngã chấp mà không phải pháp rốt ráo của Đại thừa. Đức Như Lai nhân ông A-nan nhàm chán pháp Tiểu thừa đã được chỉ dạy từ trước nên mới chỉ thẳng Bồ-đề, ám, nhập, xứ, giới đều bác là giả dối, thấy vì trừ bỏ pháp chấp, nghĩa là thuốc thật trước mắt mà chẳng hay phân biệt vậy.

TIẾT B. PHÁT MINH CHUNG TỬ ĐẠI CHẶNG PHẢI HÒA HỢP

A-nan, như lời ông nói, bốn đại hòa hợp phát minh ra các thứ biến hóa trong thế gian. Nay A-nan, nếu tính các đại thể chẳng hòa hợp, thì chẳng hay xen lộn hòa hợp với các

đại khác, cũng như hư không không hòa hợp với các sắc tướng.

Căn cứ các đại mà nói, in tuồng như có hòa hợp mà thật thể không phải hòa hợp, nên chẳng xen lộn, giống như hư không dùng để dẫn khởi, hòa hợp là vọng thấy ở văn sau.

Bốn đại từ vọng tưởng sinh, chỉ do tâm hiện. Tuy tùy các duyên thành tất cả các pháp mà tính ấy là vô tính, chưa từng dao động dính mắc. Nếu tự mình chưa thâm ngộ thì khó nói được điều này.

Nếu tính của các đại hòa hợp, thì đồng như các thứ biến hóa, trước sau thành nhau, sinh diệt tiếp nối, sinh rồi diệt, diệt rồi sinh, sinh sinh diệt diệt như vòng lửa xoay tròn, chưa có dừng nghỉ. A-nan, như nước thành băng, băng trở lại thành nước.

Đây là phá hòa hợp mà cho tính chân như tùy duyên bất biến, chẳng đồng với các thứ biến hóa. Mới sinh là “thỉ” (trước), diệt mất là “chung” (sau). Thỉ chung tức là sinh diệt, chỉ cho chấp tướng mà thành hai nghĩa tương tục. Thỉ để thành chung, chung để thành thỉ, làm thành cho nhau. Sinh để tiếp nối diệt, diệt lại tiếp nối sinh làm sự tương tục. Sinh diệt diệt sinh, sinh sinh

diệt diệt, xoay vẫn không mối manh, như vòng lửa xoay tròn không có đầu đuôi, là dụ cho sinh tử không dừng nghỉ. Cùng tột các thứ hòa hợp thì tướng sinh diệt hiện tiền là như thế, rõ ràng đồng với sự biến hóa. Chẳng biết rằng thể tính vốn không hòa hợp, nhưng vì chúng sinh ở trong mê tạm thời vọng thấy. Nên nói như nước thành băng, băng trở lại thành nước.

CHI 3. THU ĐỊA ĐẠI

Ông hãy xét tính của địa đại, lớn là đất liền, nhỏ là vi trần, cho đến lân hư trần do chẻ chất cực vi bên mé sắc tướng ra bảy phần mà thành. Nếu chẻ lân hư trần nữa thì thật là tính hư không.

Lấy cái thô để hình dung cái tế. Nên lấy sắc cực vi chẻ đến bảy phần liền thành lân hư trần, lại chẻ cái lân hư trần nữa thì thật là tính hư không, dùng để dẫn khởi sắc không chẳng hòa hợp nhau. Bên mé của sắc tướng, nghĩa là sắc rất nhỏ, cùng với hư không gần nhau, nên gọi là bên mé (biên tế).

A-nan, nếu cái lân hư trần này chẻ thành được hư không, thì biết hư không cũng sinh ra được sắc tướng.

Đã có thể chẻ sắc tướng thành hư không, thì tự phải hợp hư không thành sắc tướng. Đây là trước ước định, đợi sau mới gạn cùng tột.

Nay ông hỏi bởi do hòa hợp sinh ra các tướng biến hóa trong thế gian, vậy ông hãy xem một lân hư trần này dùng bao nhiêu hư không hòa hợp mà có? Chẳng lẽ lân hư trần hòa hợp thành lân hư trần.

Nếu cho rằng chẻ sắc tướng thành hư không, thì phải nhận hợp hư không thành sắc tướng. Nếu hợp lân hư trần liền thành có nơi chốn (phương phần), chẳng phải là lân hư trần.

Lại, nếu lân hư trần chẻ được thành hư không, thì dùng bao nhiêu sắc tướng hợp lại thành hư không?

Đã cho rằng hợp hư không thành sắc tướng, thì phải nhận hợp sắc tướng thành hư không.

Nếu khi sắc tướng hợp lại, là hợp sắc tướng không thể thành được hư không. Còn nếu hư không hợp lại, là hợp hư không, không thể thành được sắc tướng. Sắc tướng còn có thể chia chẻ, hư không làm sao hợp được?

Hợp sắc tướng thì chẳng phải hư không, hợp hư không thì chẳng phải sắc tướng, là nói

hư không và sắc tướng không thể hợp chung lại mà thành. Lại nói, sắc tướng còn có thể chia chẻ, hư không làm sao mà hợp, là nói cho tốt cùng, hư không không thể hợp, chỗ đó mọi người đều dễ nhận, mà thể thật của sắc tướng chưa hẳn chia chẻ được. Điều này chỉ có Phật mới biết, luận bàn qua lại vì để dẫn khởi ý chỉ chân không và chân sắc ở văn sau.

Ông vốn chẳng biết trong Như lai tạng, tính sắc là chân không, tính không là chân sắc, thanh tịnh sẵn có như vậy, trùm khắp cả pháp giới, tùy tâm của chúng sinh đáp ứng với lượng hay biết, theo nghiệp mà phát hiện.

Trong Như lai tạng không có tự tính, nên tất cả sắc đều tức là tính sắc, tất cả không đều tức là tính không. Tính sắc chẳng phải sắc nên gọi là Chân không; tính không chẳng phải không, nên gọi là Chân sắc. Tính của chân không chân sắc này xưa nay thanh tịnh chẳng nhờ tu hành, thể nó trùm khắp cả pháp giới không ngăn ngại. Chúng sinh mê nơi đây, theo hiểu biết mà phát nghiệp, liền thành cái nhân của mười cõi hữu lậu và vô lậu. Nhân và quả sai khác không thể gạn cho cùng tốt.

Thế gian không biết lầm cho là nhân duyên và tính tự nhiên, đều là những so đo

phân biệt của ý thức, chỉ có lời nói suông đều không nghĩa thật.

Hai chữ vô tri ở đây, tức là không rõ được đệ nhất nghĩa đế. Do không hiểu đệ nhất nghĩa bèn khởi ra so đo. Vì chỉ khắp hàng Nhị thừa, Quyền thừa, Thỉ giáo, chẳng phải chỉ có phàm phu ngoại đạo. Ý thức phân biệt so đo, tức là cái lượng hiểu biết. Đây tóm lại, nhân duyên tự nhiên gồm cả hòa hợp đều gọi là giả dối.

Kinh Lăng Già nói: “Thứ lớp đều chẳng sinh, trừ tự tâm hiện, do bất giác vọng tưởng nên có tướng sinh”. Ngài Khánh Hỷ nói: “Tứ đại hòa hợp phát ra các thứ biến hóa trong thế gian”, tức là thứ lớp đều chẳng sinh này, nên đức Thế Tôn nói: “Thứ lớp đều chẳng sinh”. Nghĩa là tất cả các pháp không có tự tính, chẳng hòa hợp nhau, chỉ vì bất giác tự tâm hiện, nên vọng tưởng chấp trước vậy.

Xét biết thất đại đều là tự tâm hiện lượng, tất cả năng tạo, sở tạo đều không có thân sơ, đó là chỗ gọi tính sắc chân không, tính không chân sắc. Xét ra chỉ có tính sắc, nên sắc không tự tính, gọi đó là Chân không. Luận ra chỉ có tính không, nên cái không không tự tính, gọi đó là Chân sắc. Sắc đã như vậy, bẩy đại đều như vậy, bản nhiên thanh tịnh trùm cả

khắp cả pháp giới, lý hòa hợp nhân duyên đều không có nghĩa chân thật.

CHI 4. THU HỎA ĐẠI

A-nan, tính lửa không cố định (vô ngã), do gá vào các duyên mà phát hiện. Ông hãy xem trong thành, những nhà chứa ăn cơm, khi muốn nhóm lửa thì tay họ cầm cái kiếng dương toại đưa trước ánh sáng mặt trời để lấy lửa.

Tính lửa không cố định, do gá vào các duyên mà phát hiện. Đây in tuồng hòa hợp mà thật chẳng phải hòa hợp, nên trước ước định để đợi văn sau sẽ phá. Cầm kiếng dương toại lấy lửa, tức là việc gá vào duyên. “Dương toại” là cái kiếng lấy lửa.

A-nan, gọi là hòa hợp đó, như tôi cùng ông và 1.250 vị Tỳ-kheo hiện nay hợp làm một chúng. Chúng tuy là một mà gạn xét cội gốc mỗi người đều có thân thể, có danh tự họ hàng của mình, như ông Xá-lợi-phất thuộc dòng Bà-la-môn, ông Ưu-lâu-tần-loa thuộc dòng Ca-diếp-ba, cho đến ông A-nan thuộc dòng Cù-đàm.

Căn cứ một chúng hiện tiền để ước định tướng hòa hợp. Lại nêu ra ba người đều có thân,

có danh tự họ hàng, nghĩa là chẳng phải không thể tính mà thành hòa hợp được. Ngược lại, để dẫn khởi ý chỉ ở văn sau: Tính lửa không thật ngã, chỉ gá vào các duyên, nhưng không phải duyên. “Uu-lâu-tần-loa”, Trung Hoa dịch là “Mộc Trảo Lung”. “Ca-diếp-ba”, Trung Hoa dịch là “Đại Qui Thị”. “Cù-đàm”, Trung Hoa dịch là “Địa Tối Thắng”.

A-nan, nếu tính lửa này nhân hòa hợp mà có, thì khi người kia cầm kiếng lấy lửa nơi ánh sáng mặt trời, lửa đó là từ trong kiếng ra, do bụi nhùi mà có, hay từ mặt trời mà đến?

A-nan, nếu lửa từ mặt trời đến, thì tự đốt cháy bụi nhùi trong tay ông, vậy những rừng cây mặt trời đi qua lẽ ra đều bị đốt cả. Nếu từ trong kiếng ra thì lửa ấy đã tự trong kiếng ra đốt cháy bụi nhùi, vậy tại sao cái kiếng không bị cháy, cho đến cả cái tay cầm kiếng của ông còn không thấy nóng, thì làm sao kiếng bị cháy được? Nếu do bụi nhùi sinh ra thì đâu cần nhờ ánh sáng mặt trời và kiếng tiếp đối nhau, rồi sau lửa mới sinh.

Nếu lửa từ mặt trời đến, thì những chỗ mặt trời đến đều là chỗ lửa đến, đáng lẽ trước phải đốt cháy rừng cây rồi sau mới đốt cái bụi nhùi. Nếu lửa từ kiếng mà ra ắt trước phải đốt

cái kiếng. Nếu lửa sinh ra nơi bụi nhùi thì đâu đợi phải có mặt trời và kiếng. Ba chỗ đều gạn cùng, sau mới gạn riêng hỏa đại. Chữ “hu” là co, cũng gọi là lao nhọc. Chữ “dung phán” (chảy thành nước) là chỉ cái kiếng vậy.

Ông lại xét kỹ, cái kiếng nhân tay người cầm, mặt trời từ trên trời soi đến, bụi nhùi vốn đất sinh, lửa từ phương nào đạo qua đến đây? Mặt trời và cái kiếng cách xa nhau, chẳng phải hòa, chẳng phải hợp, không lẽ lửa sáng không từ đâu mà tự có?

Cái kiếng, mặt trời và bụi nhùi đều có chỗ nơi (sở tòng), vốn không phải hòa hợp, lửa chẳng tự sinh, chẳng phải chẳng hòa hợp. Mới biết tính lửa không có chủ thể (ngã) do gá vào các duyên, nên nói tính lửa là chân không, tính không là chân lửa, bản nhiên thanh tịnh trùm khắp cả pháp giới.

Ông còn không biết trong Như lai tạng, tính lửa là chân không, tính không là chân lửa, bản nhiên thanh tịnh trùm khắp pháp giới, tùy theo tâm của chúng sinh mà đáp ứng với lượng sở tri của họ.

A-nan, ông nên biết, người đời nếu một chỗ cầm kiếng, một chỗ có lửa sinh ra, khắp

cả pháp giới cầm kiếng thì đầy cả thế gian đều có lửa sinh. Lửa sinh khắp cả thế gian đâu có phương hướng, xứ sở, chỉ theo nghiệp mà phát hiện.

Một chỗ hay trùm khắp pháp giới đều để thấy tính lửa trùm khắp, gá vào duyên như chẳng phải duyên, chỉ theo nghiệp mà phát hiện.

Thế gian không biết, lầm cho là nhân duyên và tính tự nhiên đều là những so đo phân biệt của tâm thức, chỉ có lời nói đều không nghĩa chân thật.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 5. THU THỦY ĐẠI

A-nan, tính nước không nhất định, chảy và đứng không chững. Như trong thành Thất-la-phiệt các nhà đại huyễn thuật như tiên Ca-tỳ-la, Chúc-ca-la và Bát-dầu-ma, Ha-tát-da vv... muốn cầu nước Thái âm tinh, dùng để hòa với thuốc huyễn thuật. Các vị tiên ấy vào đêm trăng sáng, tay cầm hạt châu Phương chư, hứng lấy nước trong ánh mặt trăng. Vậy nước đó từ trong hạt châu ra, do hư không tự có, hay từ mặt trăng đến?

A-nan, nếu từ mặt trăng đến thì phương

xa còn có thể làm cho hạt châu chảy ra nước, vậy những rừng cây ánh sáng mặt trăng đã đi qua, lẽ ra phải đều phun ra nước; mà đã phun ra nước, thì sao phải đợi có hạt châu Phương chú mới chảy ra nước được. Nếu không phun nước thì rõ ràng nước không phải từ mặt trăng mà xuống.

Bát định không chừng, cũng tức là ý chỉ không tự tính. Ca-tỳ-la, Trung Hoa dịch là “Hoàng đầu”. Chúc-ca-la, Trung Hoa dịch là “Luân sơn”. Bát-đâu-ma, Trung Hoa dịch là “Xích liên hoa”, hình dáng như mặt trời, mặt trăng, do ngoại đạo ở trong định mà được thấy, nên lấy đó đặt tên. Ha-tát-đa, Trung Hoa dịch là “Sự thủy” (thờ nước). Bốn vị tiên đó đều là đại huyễn sư. Ngày rằm về trước là bạch nguyệt (tháng có trăng), ngày rằm về sau là hắc nguyệt (tháng không trăng). Ánh sáng tỏ như ban ngày, nên gọi là ngày trăng sáng. “Phương chú” hạt châu để lấy nước. Hạt châu và mặt trăng cách nhau rất xa, còn có thể khiến cho hạt châu ra nước, thì trước đã trải qua rừng cây lẽ ra đều phun ra nước. Nếu phun ra nước thì không đợi phải có hạt châu Phương chú. Nếu không phun ra nước, thì phải biết nước hạt châu không phải từ mặt trăng chảy xuống.

Nếu từ hạt châu ra, thì trong hạt châu này thường phải chảy ra nước, đâu đợi hứng ánh sáng mặt trăng giữa đêm? Nếu từ hư không sinh, hư không vô biên, thì nước phải không có biên giới, thì từ cõi người đến cõi trời đều bị ngập lụt, làm sao lại có thủy, lục, không, hành? Ông hãy xét kỹ, mặt trăng từ trên trời cao, hạt châu nhân tay cầm, mâm hứng nước do người bày ra, nước từ nơi nào chảy đến đây? Mặt trăng, hạt châu cách xa nhau, chẳng phải hòa, chẳng phải hợp, không lẽ nước không từ đâu mà tự có?

Ông còn không biết trong Như lai tạng, tính nước là chân không, tính không là chân nước, bản nhiên thanh tịnh trùm khắp pháp giới, tùy theo tâm chúng sinh mà đáp ứng với lượng hiểu biết của họ. Một chỗ cầm hạt châu, một chỗ có nước ra, khắp pháp giới cầm hạt châu, khắp pháp giới có nước sinh. Tính nước sinh đầy cả thế gian, đâu có phương hướng xứ sở. Chỉ theo nghiệp mà phát hiện.

Nước từ hạt châu ra, thì đáng lẽ chẳng đợi có mặt trăng. Nếu từ hư không ra, thì nước đáng lẽ phải tràn ngập. Mặt trăng, hạt châu và hư không ba chỗ đều không, nước không tự tính, không thể tự ra, chẳng phải hòa, chẳng

phải hợp, chẳng phải chẳng hòa hợp, bản nhiên thanh tịnh trùm khắp cả pháp giới, theo nghiệp mà phát hiện không thể gạn cùng.

Thế gian không biết, lầm cho là nhân duyên và tính tự nhiên, đều do ý thức phân biệt so đo, chỉ có lời nói suông đều không nghĩa chân thật.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 6. THU PHONG ĐẠI

A-nan, tính gió không tự thể, động tịnh không thường. Ông thường khi sửa y vào trong Đại chúng, góc y Tăng-già-lê phát đến người bên cạnh, thì có chút gió phát đến mặt người kia. Vậy gió đó là từ góc Ca-sa ra, từ hư không có, hay sinh từ mặt người kia?

A-nan, gió đó nếu phát ra từ góc Ca-sa, thì ông đã đắp gió, cái y kia bay động, đáng lẽ phải rời thân thể ông. Nay tôi ở trong hội nói pháp rữ cái y xuống, ông xem cái y của tôi gió ở chỗ nào? Chẳng lẽ ở trong cái y lại có chỗ chứa gió? Nếu sinh nơi hư không thì cái y của ông không động, nhân sao không phát gió? Tính hư không thường còn, thì đáng lẽ gió phải thường sinh. Nếu khi không gió thì lý đáng hư không phải diệt mất. Gió diệt mất có

thể thấy, hư không diệt mất lại có tướng trạng gì? Lại nếu có sinh diệt chẳng gọi là hư không, còn gọi là hư không thì làm sao gió sinh ra được? Nếu gió sinh ra nơi mặt người bị gió phát, thì gió từ mặt người đó sinh ra đáng lẽ gió phải phát lại ông, sao ông tự sửa y mà gió phát ngược lại người kia?

Ông hãy xét kỹ, sửa y từ nơi ông, cái mặt thuộc người kia, hư không vốn lặng lẽ không thể lay động, gió từ phương nào nổi dậy đến đây? Tính gió và tính hư không cách nhau chẳng phải hòa, chẳng phải hợp, chẳng lẽ tính gió không do đâu mà tự có.

Ông thật chẳng biết trong Như lai tạng tính gió là chân không, tính không là chân gió, bản nhiên thanh tịnh trùm khắp cả pháp giới, tùy theo tâm của chúng sinh mà đáp ứng với lượng hiểu biết của họ.

A-nan, như một mình ông đắp y có một chút động nhẹ, thì có một chút gió hiện ra, khắp cả pháp giới đều phát, thì đầy cả cõi nước có gió sinh ra. Tính gió khắp cả thế gian, đâu có phương hướng xứ sở, chỉ theo nghiệp mà phát hiện.

Không thật thể, chẳng thường còn, cũng tức là ý chỉ không tính mà tùy duyên. Tăng-già-

lê, Trung Hoa dịch là “Đại y”. Ca-sa, Trung Hoa dịch là “Hoại sắc”; tức là chỉ cho y Tăng-già-lê vậy.

Gió nhân sửa y, góc y động gió phát qua mặt người kia, nên có lời hỏi gạn về Ca-sa, hư không và mặt người kia. Nếu gió sinh ra nơi cái y, thì lẽ ra cái y phải rời thân thể ông, nghĩa là tính gió không dừng lặng. Cái y của ông không động, nghĩa là gió không phải tạm thời ẩn trốn. Nếu sinh nơi hư không, thì cái y phải thường phát, lại hư không vốn thường hằng, thì gió đáng lẽ cũng thường có. Khi gió diệt thì hư không lẽ ra cũng phải diệt, nhưng hư không thì không sinh diệt, để chứng minh rằng, hư không không phải gió. Nếu sinh nơi mặt người bị phát kia, đáng lẽ phải phát lại ông, tại sao ông sửa y mà gió lại phát ngược lại người kia? Cái y, cái mặt và hư không, hiện tiền vắng lặng, đều chẳng sinh ra gió, không lẽ gió không tự tính mà hay tự sinh. Nên biết chẳng phải hòa, chẳng phải hợp, chẳng phải chẳng hòa hợp, bản nhiên thanh tịnh trùm khắp cả pháp giới, theo nghiệp mà phát hiện, không thể gạn cho cùng tột.

Thế gian không biết, làm cho nhân duyên và tính tự nhiên, đều do ý thức phân

biệt so do, chỉ có lời nói suông, hoàn toàn không có nghĩa chân thật.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích.

CHI 7. THU KHÔNG ĐẠI

A-nan, hư không không hình tướng, nhân sắc mà hiển phát.

Không có hư không thì đáng lẽ không sắc tướng. Không có sắc tướng thì đáng lẽ không có hư không. Bởi hư không và sắc tướng vốn không thể rời nhau, từ thức biến hiện in tuồng như có, một lúc liền hiện, nguyên không tự tính. Ở đây nói nhân sắc hiển phát là để trưng bày tính không, chỉ nêu ra việc đối đãi, nên nói rằng không hình.

Như trong thành Thất-la-phiệt, chỗ ở cách xa sông, những người dòng Sát-lợi, dòng Bà-la-môn, dòng Tỳ-xá Thủ-đà-la, hay dòng Phả-la-đọa, dòng Chiên-đà-la vv... khi dựng nhà mới thì đào giếng mà lấy nước. Nếu đào ra một thước đất, ở trong ấy có một thước hư không, cho đến đào một trượng đất, trong khoảng đó có một trượng hư không. Hư không cạn hay sâu, tùy theo chỗ đào nhiều hay ít. Hư không này nhân đất mà ra, hay nhân đào mà có, hay không nhân mà tự sinh?

A-nan, hư không đó nếu không nhân tự sinh, thì trước khi chưa đào đất sao không trống không, mà chỉ thấy đất bằng, hẳn không thông suốt? Nếu nhân nơi đất mà ra, thì khi đất ra, phải thấy hư không vào; nếu đất đã ra trước mà không có hư không vào; thì làm sao hư không lại nhân nơi đất mà ra. Nếu không ra vào thì đáng lẽ hư không và đất vốn không khác nhau. Không khác thì đồng, vậy khi đất ra, sao chẳng thấy hư không ra? Nếu nhân đào mà ra, thì đào phải ra hư không, lẽ ra không ra đất. Nếu chẳng nhân đào mà ra thì đào tự ra đất, sao lại thấy hư không?

Ông xét kỹ, xem xét cho thật chín chắn, đào là tự tay người, tùy nơi mà vận chuyển, đất nhân nơi đất liền mà dời đi, như thế hư không nhân đâu mà ra? Đào và hư không, một cái rỗng một cái thật, không có tác dụng gì cho nhau, không phải hòa, không phải hợp, không lẽ hư không không tự đâu mà tự có?

Sát-lợi, Trung Hoa dịch là “Điền chủ”, tức là dòng vua. *Bà-la-môn*, Trung Hoa dịch là “Tịnh chí”. *Tỳ-xá*, Trung Hoa dịch là “Tọa cố”, tức là kẻ mua bán. *Thủ-đà*, Trung Hoa dịch là “Nùng giả”, tức là người nông phu. *Phả-la-đọa*, Trung Hoa dịch là “Lợi căn”, tức là Bà-la-môn

chuyên cúng kính. Chiên-đà-la, Trung Hoa dịch là “Sát giả”, tức là kẻ đồ tể (làm hàng thịt).

Không nhân mà tự sinh, thì đáng lẽ không quan hệ gì đến đào. Nếu nhân nơi đất mà ra, thì khi đất ra lẽ ra phải có hư không vào; nếu không ra vào thì hư không và đất không khác, lẽ ra phải cùng ra với đất. Nếu nhân đào, thì đào chỉ ra hư không chẳng ra đất. Nếu chẳng nhân đào, thì đào nên ra đất, chẳng thấy hư không. Đào tùy theo người vận chuyển, đất cục từ đất liền dời đi. Đào và hư không hai thể rõ ràng không đến nhau, hư không không tự tính, chẳng lẽ tự sinh, chẳng phải hòa, chẳng phải hợp, chẳng phải chẳng hòa hợp.

Nếu hư không đó tính nó tròn đầy trùm khắp vốn không lay động, thì phải biết hiện tiền hư không và bốn thứ địa, thủy, hỏa, phong đều gọi là năm đại, tính thật viên dung, vốn là tính Như lai tạng không sinh diệt.

Chữ “nếu” (nhược) ở đây chính là lấy hư không để lệ cho các đại. Năm đại viên dung trùm khắp đều không lay động, nguyên gốc từ trong Như lai tạng mà biến hiện tương tự, dùng để chỉ rõ không phải do nhân duyên hòa hợp mà có thể được.

A-nan, tâm ông mê muội không nhận được tứ đại nguyên là Như lai tạng, ông hãy xét hư không là ra hay vào, hay không ra không vào?

Ở đây lấy lấy hư không không ra, không vào, càng thấy rõ tính của tứ đại thật là viên dung, vốn không sinh diệt. Hư không dễ thấy, tứ đại khó biết, nên dùng làm tỷ lệ cho nhau.

Ông hoàn toàn không biết trong Như lai tạng, tính giác là chân không, tính không là chân giác, bản nhiên thanh tịnh trùm khắp cả pháp giới, tùy theo tâm của chúng sinh đáp ứng với lượng hiểu biết của họ. A-nan, như một cái giếng trống không, thì hư không sinh trong một giếng, hư không mười phương cũng lại như thế, viên mãn mười phương đâu có phương hướng xứ sở, chỉ theo nghiệp mà phát hiện.

Bốn đại trên đều nói tính sắc vv... chân không, bởi đất, nước, lửa, gió đều thuộc về pháp có (hình tướng). Xét về cội gốc của tính đó đều không tự thể, nên nói là chân không. Còn cái hư không này đã thuộc về không tướng nên riêng nó nguyên là tính giác; do tính giác là chân không cùng với hư không trước mắt không

hai. Người dịch phải thể hội cái khéo léo chỗ dụng lời.

Thế gian không biết lầm cho là nhân duyên và tính tự nhiên, đều do ý thức phân biệt so đo chỉ có lời nói suông, đều không có nghĩa chân thật.

Đoạn kết đồng như trước: đã giải thích.

CHI 8. THU KIẾN ĐẠI

A-nan, cái giác của kiến đại thì không khởi biết (vô tri), nhân sắc không mà có.

Kiến đại có giác mà không biết. Có giác thì không đồng với cây đá, không biết thì chẳng đồng với phân biệt. Ở đây chính là chỉ cho căn; căn nguyên không tính nên nhân sắc và không mà hiển bày. Bốn đại mà lại thêm không đại, kiến đại và thức đại, do vì không đại chính là phản ảnh của chân không nên có hiện tiền. Kiến thì thuộc về năm "hiện lượng", là chỗ lưu lộ của chân như, tức cái kiến tinh đã chọn ở trước. Căn hay chiếu cảnh, thức hay phân biệt cảnh. Người biết thức có phân biệt, mà chẳng biết trong cái phân biệt vốn sẵn có cái thể vô phân biệt. Nơi phân biệt mà chẳng tự biết, ngay đây mà giác ngộ mới biết phân biệt không

thật tính, mà cái tính thức chân thật này thể nó trùm khắp pháp giới. Lấy đây hợp với tứ đại ở trên, gồm nhiếp hết cả căn thức và khí giới (trần) đồng là vật ở trong chân tâm hiện ra, không có trong ngoài và thân sơ vậy.

Như hiện nay ông ở trong rừng Kỳ-đà, sớm mai thì sáng, ban đêm thì tối, đến lúc giữa đêm có trăng tròn thì sáng, không trăng thì tối. Những tướng sáng, tối ấy, nhân cái thấy mà phân tích.

Cái thấy nhân sắc tướng và hư không mà có. Sáng, tối thuộc về sắc nên văn sau có nêu ra ba việc sáng, tối và hư không. Ở đây riêng nói sáng và tối, cũng gồm nhiếp cả hư không để hiển bày cái thấy. Từ đây về sau chỉ nêu ra sáng và tối, tức là nhiếp cả hư không, chỉ nêu ra hư không sẽ gồm nhiếp cả sáng và tối.

Cái thấy này lại cùng với tướng sáng tối và hư không là đồng một thể hay chẳng đồng một thể? Hoặc cũng đồng cũng chẳng phải đồng, hoặc cũng khác cũng chẳng phải khác?

Một, khác, cũng một cũng khác, chẳng phải một chẳng phải khác, gồm thành tứ cú, để đợi văn sau sẽ phá.

A-nan, nếu cái thấy dó cùng với sáng tối và hư không nguyên là một thể, thì cái sáng và cái tối hai thể nó tiêu diệt lẫn nhau. Khi tối thì không có sáng, khi sáng thì không có tối. Nếu cái thấy cùng với cái tối là một thể thì khi sáng cái thấy phải mất. Nếu cái thấy cùng một thể với cái sáng, thì khi tối cái thấy phải diệt; mà đã diệt rồi thì làm sao thấy sáng thấy tối? Còn như sáng và tối khác nhau, cái thấy không sinh diệt, thì làm sao lại thành một thể được?

Đây là phá chấp “đồng”. Chữ “tương” giống như đắp đối lẫn nhau. Trước lấy cái tối và sáng, hai thể nó cướp đoạt và tiêu diệt lẫn nhau, dùng để hiển bày khi tính thấy lẫn nhau cùng mất mà vẫn lẫn nhau thường còn; nghĩa là cái tối cùng sáng tuy khác mà cái thấy không sinh không diệt, rõ ràng không phải một thể vậy.

Nếu tính thấy này cùng với tối, sáng không phải đồng một thể, vậy ngoài cái sáng tối và hư không ra, ông phân tích tính thấy thành hình tướng gì? Nếu rời sáng tối và hư không, tính thấy ấy đồng với lông rùa sừng thỏ. Nếu ba thứ sáng, tối và hư không đều khác, thì do đâu mà thành lập được cái thấy?

Đây là phá chấp “khác”. Nếu khác thì đều là khác. Nay rời ba việc không có cái thấy, đó là cái thấy không tự tính, theo sáng và tối mà thành có, thành không. Ba việc đều khác, do khác nên sẽ là không, chẳng phải đồng, khác vậy.

Sáng và tối trái nhau, làm sao hoặc là đồng? Rời ba việc nguyên là không, làm sao hoặc là khác? Bên hư không, bên cái thấy vốn không ranh giới làm sao chẳng phải đồng? Thấy tối thấy sáng, tính thấy không thay đổi làm sao chẳng phải khác?

Đồng tức là một thể, nay nói trái ngược lẫn nhau thì chẳng phải cùng một thể. Rời ra thì mỗi cái đều không, nay đều không, thì chẳng phải cũng khác. Hư không và cái thấy không chia riêng, nên nói không phải chẳng một; sáng và tối cướp đoạt lẫn nhau, cái thấy không thiếu khuyết, nên nói không phải chẳng khác.

Ông hãy xét kỹ chín chắn tường tận, nhận cho tột cùng, ánh sáng là do mặt trời, tối là do đêm không trăng, chỗ thông suốt thuộc về hư không, chỗ bít lấp thuộc về đất liền, còn cái thấy nhân đâu mà có? Cái thấy có giác quán, hư không thì không hiểu biết,

chẳng phải hoà, chẳng phải hợp, không lẽ tính thấy không từ đâu tự phát ra?

Xét cho kỹ, bốn cảnh vật không xen lộn với cái thấy, nên riêng trưng bày tính thấy. Cái thấy có giác biết. Hư không thì không hiểu biết nên lại gạn cùng không phải hòa hợp. Cái thấy không tự tính, không lẽ tự phát ra, là gồm gạn cùng lý tự nhiên.

Nếu như tất cả sự thấy nghe hiểu biết, tính nó tròn đầy trùm khắp vốn không lay động, thì phải biết hư không không có bờ mé, chẳng lay động và bốn món đại địa, thủy, hỏa, phong lay động, đều gọi là sáu đại, tính nó thật viên dung, vốn là tính Như lai tạng không sinh diệt.

Kết hội năm đại quy về Như lai tạng đều không sinh diệt. Thấy nghe hiểu biết, nói chung là sáu căn ban đầu lấy cái thấy làm tỷ lệ.

A-nan, tính ông chìm đắm không ngộ được những sự thấy, nghe, hiểu, biết của ông vốn là tính Như lai tạng. Vậy ông hãy xét cái thấy nghe hiểu biết đó là sinh hay là diệt, là đồng hay là khác, là chẳng phải sinh, chẳng phải diệt, hay chẳng phải đồng, chẳng phải khác?

Ngài Trường Thủy nói: “Sinh diệt là đồng”. Nghĩa là đồng với sáng, tối và hư không lẫn nhau mà có hay không. Chẳng phải sinh, chẳng phải diệt là “khác”. Nghĩa là chẳng cùng với sáng tối và hư không lẫn nhau mà có hay không. Là đồng là khác, cả hai đều “phải” (diệt); là chẳng đồng chẳng khác, cả hai đều trái (phi). Nếu vượt ra ngoài “bốn câu” (tứ cú), thì bản thể trùm khắp cả pháp giới.

Ông chưa từng biết, trong Như lai tạng, cái thấy nơi tâm tính (tính thấy) là tính minh của bản giác; tính minh của bản giác biểu lộ ra nơi cái thấy bản nhiên thanh tịnh trùm khắp cả pháp giới, tùy theo tâm của chúng sinh phân biệt thế nào, thì đáp ứng với lượng hiểu biết của chúng sinh như thế ấy. Như một nhãn căn thấy khắp cả pháp giới, thì cái biết nghe, biết nghĩ, biết nắm, biết xúc, biết các pháp công năng nhiệm mầu sáng suốt cũng trùm khắp pháp giới, tròn đầy cả mười phương hư không đâu có phương hướng xứ sở, theo nghiệp mà phát hiện.

Tính thấy chẳng phải chia riêng, thể giác (tâm) tự sáng suốt. Căn tính này sở dĩ cho là chân hiện lượng vậy.

Lấy một cái thấy đều hội đủ sáu căn đồng

quy về hiện lượng bản nhiên thanh tịnh trùm khắp cả pháp giới, theo nghiệp phát hiện không thể tính kể.

Thế gian không biết, hoặc lầm cho là nhân duyên và tính tự nhiên đều do ý thức phân biệt so đo, chỉ có lời nói hoàn toàn không có nghĩa thật.

Đoạn kết đồng như trước đã giải thích

CHI 9. THU THỨC ĐẠI

A-nan, thức đại không có nguồn gốc, nhân sáu thứ căn trần giả đối sinh ra.

Tính của thức không có nguồn gốc; nghĩa là cái phân biệt này vốn không tự tính, nhân căn trần giả đối có phân biệt, không phải tính rõ biết mà thật không tự thể. Chỗ này phải xét chín chắn không thể y theo văn tự mà lơ mờ không phân biệt rõ ràng.

Nay ông hãy xem khắp Thánh chúng trong hội này, dùng mắt lướt qua, mắt ông nhìn khắp, chỉ như bóng trong gương không phân tách riêng biệt, cái thức của ông trong ấy theo thứ lớp mới chỉ ra: Đây là ông Văn-thù, đây là ông Phú-lâu-na, đây là ông Mục-kiền-liên, đây là ông Tu-bồ-đề, đây là ông Xá-

lợi-phát. Cái thức hiểu biết này là sinh ra từ cái thấy, từ cái tướng, hay từ hư không, hay là không có nguyên nhân đột nhiên mà phát ra?

Dem căn mà hiển thức, rõ biết hiện tiền là để gạn rõ chỗ sinh ra.

A-nan, nếu thức của ông sinh ra từ trong cái thấy, như không có các tướng tối, sáng, sắc và không, bốn thứ đã chẳng có thì cái thấy của ông cũng vốn không. Tính thấy còn không, thức do đâu mà phát ra?

Căn do trần mà hiện, thức do căn mà phát. Nếu không có trần thì căn tính không chỗ gá, thức nương tựa vào đâu? Đây là gạn cùng không phải do căn sinh ra vậy.

Nếu thức của ông sinh ra từ các tướng, chứ không phải từ cái thấy, thì đã không thấy sáng, cũng không thấy tối, sáng tối không thấy, tức là không có sắc và không. Các tướng kia còn không, thức từ đâu mà phát sinh?

Sắc tướng do căn hiển lộ, thức nhân sắc tướng mà có phân biệt. Không căn thì sáng, tối, sắc, không đều không thể thấy thức do đâu mà phân biệt là gạn cùng không phải do sắc tướng sinh ra vậy.

Nếu thức sinh ra từ hư không, ngoài các tướng và ngoài cái thấy, thì ngoài cái thấy không có cảm giác phân biệt, tự nhiên chẳng hay biết, được sáng tối, sắc tướng và hư không. Ngoài sắc tướng không có duyên của tiền trần, thì sự thấy nghe hiểu biết không do đâu mà thành lập.

Đây là ước định do hư không sinh ra thức, thì không có sắc tướng và cái thấy. Không có cái thấy thì không phân biệt được bốn cảnh của tiền trần; không tướng thì không có cảnh bị duyên, năm căn cũng không chỗ gá.

Ngoài hai thứ căn trần ra, nếu là không thì đồng với không có. Còn nếu là có thì cũng không đồng như các vật. Giả sử thức của ông có sinh ra thì đâu có phân biệt gì?

Đã không có nhãn căn và sắc tướng thì hư không này đồng với lông rùa sừng thỏ. Lại chuyển chấp không đồng với lông rùa sừng thỏ thì ắt có tự thể. Nhưng có tự thể mà không phải là các vật. Dẫu cho có cái thức của ông, mà không cảnh có thể gá, thì do đâu có phân biệt? Cũng sợ e cho người nhận lầm bóng dáng của ngoại duyên (trần) nên đưa ra hai điều vấn nạn này.

Nếu thức không có cái nguyên nhân,

bỗng nhiên mà phát ra, sao nó không phân biệt được mặt trăng sáng trong lúc mặt trời đứng bóng?

Đây là gạn cùng thức không có nguyên nhân. Giữa ngày không có trăng, thức cũng không có chỗ gá.

Ông hãy xét cho chín chắn và tường tận, cái thấy thì gá vào con mắt của ông, các tướng trả về cho tiền cảnh, cái gì có hình trạng thì thành có, cái gì không có tướng thì thành không. Vậy cái thức duyên nhân đâu mà phát ra?

*Phần nói chỗ nương mà hiện ra cái thấy và sắc tướng là để gạn cùng chỗ thức sinh ra. Chữ **tĩnh** là chỉ cho “phù trần căn” (mắt thị). **Cảnh** là chỉ cho tối và sáng. “Thành có” tức là cảnh. “Thành không” tức là hư không.*

Cái thức thì động, cái thấy thì tĩnh, chẳng phải hòa, chẳng phải hợp, cái nghe, cái ngửi, cái cảm xúc lại cũng như thế, không lẽ cái thức không do đâu mà tự phát ra?

Thức phân biệt là động, cái thấy chiếu soi cảnh vật là tịch, hai tướng trái nhau, nên nói chẳng phải hòa hợp, không lẽ thức tự phát ra.

Đây là thêm một lần nữa, gạn cùng cái thức không có nguyên nhân.

Nếu cái thức này vốn không do đâu, thì phải biết cái thức đại nhận biết và các căn thấy, nghe, hiểu biết nó vắng lặng cùng khắp, bản tính không nương vào đâu mà có. Hai món đại ấy cùng với hư không, địa, thủy, hỏa, phong đều gọi chung là bảy đại, tính thật viên dung vốn là tính Như lai tạng không sinh diệt.

Hợp năm căn trước cùng với năm đại quy về trong Như lai tạng, vốn không sinh diệt, nhận biết các căn thấy, nghe, hiểu biết, cái nhận biết là thức; thấy nghe hiểu biết là căn. Nói thức mà kèm theo nói nương theo đó mà khởi, là để nói rõ thức nương theo căn mà khởi ra; cùng với căn tính vốn tự đồng nguồn, chẳng phải do nương theo căn mới có, nên nói thức này vốn không do đâu, vẫn sau tự rõ.

A-nan, tâm ông còn nông cạn, không ngộ được cái nhận biết từ các điều thấy nghe vốn là Như lai tạng. Ông hãy xét sáu cái thức này là đồng hay khác, là không hay có, là chẳng phải đồng, chẳng phải khác, chẳng phải không, chẳng phải có?

Kinh Bát-nhã nói: “Sáu thức vốn tự nhất

tâm, do khắp qua cửa sáu căn mà thành sáu thức. Nương theo cái thấy là nhãn thức; nương theo cái nghe là nhĩ thức; nương theo cái ngửi là tỷ thức; nương theo cái biết vị là thiệt thức; nương theo cái xúc nhiễm là thân thức; nương theo cái phân biệt là ý thức. Như thế Căn, Trần, Thức ba việc hòa hợp thành mười tám giới. Nếu biết như thật tự tính đều không, là hay học được sáu căn, sáu trần và sáu thức. Phần chính văn nói: “Không ngộ được cái nhận biết từ các điều thấy nghe”, bởi khiến cho từ nơi cửa sáu căn mà phản quán thức tính mới biết tất cả phân biệt tùy sự mà phó cho vật, tự thể nó vốn không sinh diệt, vắng lặng thường trụ. “Đồng” nghĩa là đồng với sáu xứ; “khác” nghĩa là khác với sáu xứ. Vì đồng nên là có, vì khác nên là không, tức là hai cái cũng (diệc). Chẳng phải “đồng” “khác”, chẳng phải “không”, “có”, tức hai cái chẳng phải “phi”.

Ông nguyên chẳng biết trong Như lai tạng, tính của thức là tâm rõ biết (minh tri), tính rõ biết (giác minh), là chân thức.

Đây chỉ thức tức là tâm. Duy có thức là nghĩa Chân thức.

Tâm ấy giác ngộ, nhiệm mầu vắng lặng trùm khắp cả pháp giới hàm chứa (hàm thố)

cả mười phương, đâu có phương hướng xứ sở, chỉ theo nghiệp mà phát hiện.

Hàm tức là một chân như không lay động ở trong Như lai tạng. Thổ (nhả ra) nghĩa là y theo giả đối phân biệt tùy chỗ phát hiện. Nếu có mây trần phát hiện, tức là từ tâm sinh, chẳng phải theo phân biệt mà có.

Thế gian không biết, lầm cho là nhân duyên và tính tự nhiên đều là ý thức phân biệt so đo, chỉ có lời nói suông, đều không có nghĩa thật.

Đoạn kết đồng như trước, đã giải thích. Căn cứ trong mười tám giới, nên nói rằng: nhãn thức, sắc trần làm duyên, sinh ra nhãn thức giới, ba chỗ đều không. Nghĩa là thức nương nơi căn trần mà sinh phân biệt mới nói là không, mà thật tự thể của thức chẳng phải không, nên thức đại này mới nói tính của thức là tâm rõ biết (minh tri). Tính rõ biết (giác minh) mới là chân thức, nó vắng lặng nhiệm mầu trùm khắp cả pháp giới. Tâm thức này gồm chứa tất cả các pháp trong Như lai tạng đều không dư thừa một pháp. Bốn chữ “theo nghiệp phát hiện”, bởi thấy bốn khoa bảy đại đều không thật tính, đồng do chăm chú mà phát ra tướng mỗi một,

cả thầy là tính Bồ-đề, đáp ứng với lượng hiểu biết của chúng sinh, mà đều vào thể nhiệm mầu thanh tịnh sáng suốt của Như Lai, trong đó không có cái phải và chẳng phải vậy.

ĐOẠN VII

ĐƯỢC CHỨNG NGỘ PHÁT NGUYỆN

CHI 1. ÔNG A NAN THUẬT LẠI CHỖ NGỘ

Khi ấy ông A-nan và cả Đại chúng được nhờ đức Như Lai khéo léo chỉ dạy, khiến cho thân tâm rộng rang được chỗ không ngăn ngại.

Câu khéo léo chỉ dạy là thông nơi bốn khoa, bảy đại, tính tương tiếp nhau viên mãn (giao dung), chân và vọng không hai, sóng lớn sinh, sóng nhỏ diệt, nhưng không rời bề cả; ngày sáng, đêm tối toàn về trong thái hư. Một vai gánh vác, muôn ngàn hiện tượng đều không sai khác. Do đó cho nên ở đây thân tâm rộng rang được chỗ không ngăn ngại.

Thân tức là pháp thân để giải trạch thân cha mẹ sinh ra ở vãng sau; tâm tức chân tâm thường trụ; tự nghi đã đoạn hết, thấy được mé sơ tâm, chỉ ngay nơi đương niệm, lại không có cái thấy khác.

Bấy giờ cả Đại chúng, mỗi người đều tự biết tâm trùm khắp cả mười phương, thấy hư không trong mười phương, như xem một lá cây hay một đồ vật trong bàn tay. Tất cả sự vật hiện có trong thế gian đều là tâm Bồ-đề nhiệm mầu sáng suốt sẵn có.

Mỗi người đều tự biết, chính là từ mê lầm mà được giác ngộ. Biết mà gọi là “tự”, như người uống nước, nóng, lạnh tự biết. Mười phương tức mười cõi, mười cõi ở trong chân tâm tùy theo duyên mà có bóng hiện. Ở đây nói trùm khắp là ngay nơi tục (tục đế) mà thấy chân (chân đế). Nêu ra hư không gồm tất cả sắc pháp, nên nói: Tất cả sự vật hiện có trong thế gian đều là tâm Bồ-đề nhiệm mầu sáng suốt sẵn có. Đây tức là ý nói, chỉ do tâm mà hiện có sự vật, chỗ có sự vật chỉ là tâm.

Tâm tính viên mãn khắp giáp hàm chứa mười phương, xem trở lại thân do cha mẹ sinh, giống như thổi hạt bụi nhỏ trong mười phương hư không, hoặc còn hoặc mất chẳng khác hòn bọt nổi trên mặt biển yên lặng thênh thang, dầu sinh dầu diệt cũng không dính dáng gì.

Trên nói tâm trùm khắp mười phương, vẫn

là tâm từ trong thân bỗng nhiên thông suốt và thấu triệt nên mới nói khắp giáp. Đây nói “hàm chứa” chính là trong tâm đã an trụ, chứa nhóm tất cả. Lấy tâm tính này trở lại xem sắc thân hiện tiền, hoặc còn hoặc mất không đáng kể, dù sinh, dù diệt đều không. Hạt bụi nhỏ, hòn bọt nổi, đều dự cho sinh tử khứ lai đều không có chỗ được.

Tự biết được rõ ràng, tâm sẵn có nhiệm mầu thường trụ chẳng diệt.

Đây chính là rõ sâu sự tự chứng, chẳng do người khác được ngộ, cũng kết lại để chuyển nói Như Lai ban đầu chỉ thường trụ chân tâm, nay mới chứng biết.

Nói tóm lại, chỉ có nhất tâm mà thôi. Mười phương hư không cùng tất cả các vật có trong thế gian đồng là vật trong tâm sáng suốt nhiệm mầu hiện ra. Hoặc có, hoặc không, không phải giả dối, không phải chân thật, như hình tướng trong gương, như mặt trăng trong nước. Bậc đại trí lạng lẽ, nên biết là như vậy.

CHI 2. ÔNG A NAN NÓI KỆ VÀ PHÁT NGUYỆN

Ông A-nan chấp tay lễ Phật, được việc chưa từng có, đối trước Như Lai nói kệ khen Phật:

Từ xưa không rõ biết, hôm nay mới nhận được, nên nói được việc chưa từng có. Từ xưa không rõ biết, tuy gần gũi phụng thờ mà không hay khen ngợi, hôm nay nhận được từ tâm chứng ngộ, mới nhận biết ơn.

“Đấng Diệu Trạng tổng trì bất động.

Đây là khen ngợi Phật. Ngài Trường Thủy dùng ba thân chia ra để giải thích rất đúng.

Diệu Trạng là pháp thân. Vì Pháp thân không tướng, lặng lẽ thường thanh tịnh, không tạo tác, không tướng hữu vi (vô vi), khắp tất cả chỗ không sinh không diệt.

Tổng trì là báo thân. Nghĩa là từ vô lượng kiếp tu hành “các độ” mà hiển phát, gồm nhiếp tất cả công đức vô lậu, tội kiếp vị lai giữ gìn không mất, không hoại diệt, là bởi thù đáp lại nhân trước kia vậy.

Bất động tôn là ứng thân. Nghĩa là tùy cơ cảm ứng; do nhàm chán sự mong cầu hơn kém trong tâm chúng sinh mà hiển hiện, là tướng diệu dụng của Chân như, nên gọi là ứng thân. Thể tính của Phật là bất động, không có tác ý, như mặt trăng không rơi xuống, trăm dòng nước không bay lên, sức từ của thiện căn, “pháp nhĩ” như vậy; như gương theo hình mà

hiện bóng, gương vốn không động.

Thủ Lăng Nghiêm Vương đời ít có.

Đây là khen ngợi pháp Chính định (tam-muội). Thủ Lăng Nghiêm gồm nhiếp tất cả các chính định, nên nói là Vương. Phật là bậc thầy trong ba cõi, nên nói là đáng tôn quý trong đời. Pháp của Phật đủ cả ba: Giáo, Hạnh và Lý, gồm nhiếp cả đại định, nên nói trong đời ít có.

**Trừ tướng diên đảo trong ức kiếp,
Chẳng trải tăng-kỳ được Pháp thân.**

Diên đảo từ vô thủy, một lúc liền tiêu, đây là từ mê mà được ngộ. Pháp thân sẵn có, chẳng nhân tu chứng, đây là sau khi ngộ mới biết mê. Song may nhờ được Phật chỉ dạy, xoay về đáng Pháp vương nên dùng lời khen ngợi.

Tăng-kỳ, Trung Hoa dịch vô số kiếp. Về Tạng giáo và Thông giáo muốn thành Phật phải nhờ trải qua a-tăng-kỳ kiếp. Ở đây là chỉ cho hàng Đại thừa viên chứng. Trong kinh Hoa Nghiêm, bậc sơ tâm liền đồng với Phật. Tuy viên dung (đốn) hay hành bố (tiệm) cả hai đều không ngại. Song lý “đốn ngộ” có thể thấy ở đây vậy.

Nguyện con chứng quả thành Bảo Vương,

Đã được sơ tâm, trọn không rút ráo; quả

tức quả vị giác ngộ viên mãn. Kinh Niết-bàn nói: “Phật tính là nhân, Niết-bàn là quả”. Bảo Vương cũng gọi là Như Lai.

Trở lại cứu độ hàng sa chúng.

Câu trên là “trí”, câu này là “bi”. Do trí tuệ mà khởi lòng “từ bi”. Bi, Trí tự thành lẫn nhau, đây mới thật chứng được nguồn tâm. Vật và ngã đồng một thể, không có chúng sinh được độ, cũng không có người hay độ như chim có hai cánh, thiếu một không thể được.

Đem tâm tâm thờ vô số cõi, Mới gọi là báo đáp Phật ân

Cũng tức là đủ cả hai Bi và Trí. Trên thì phụng thờ chủ Phật, dưới khai hóa chúng sinh, cùng tột kiếp vị lai, chẳng đối với một việc làm, một chúng sinh, một niệm mà có hơi sinh tâm lui sụt, nên gọi là tâm tâm.

Đại Luận nói: “Giả sử đầu đội trái qua nhiều kiếp như số vi trần, thân làm giường ngồi khắp cả Đại thiên thế giới, nếu không truyền pháp độ chúng sinh, trọn cũng không thể đền ơn Phật được”.

Cứu mong Thế Tôn vì chứng minh: Đời ác trước con nguyện vào trước.

**Nếu một chúng sinh chưa thành Phật,
Trọn không chứng nhập quả Niết-bàn.**

Không lựa cỡi uế trước, chẳng bỏ một chúng sinh. Bồ-tát bi nguyện rộng sâu, chẳng phải kể căn cơ thấp kém có thể gánh vác, nên thỉnh Phật chứng minh.

**Đại hùng, đại lực, đại từ bi,
Ngưỡng mong xét trừ lãm vi tế.**

Oai đức mạnh mẽ vượt ra ngoài ba cõi, gọi là đại hùng. Đầy đủ mười nghĩa, hàng phục thiên ma và ngoại đạo, gọi là đại lực. Ban vui gọi là “từ”, cứu khổ gọi là “bi”. Dùng pháp “Vô duyên từ” cứu độ tất cả gọi là “Đại từ, đại bi”. “Hoặc vi tế”, tức là sở tri chướng. Hàng Đẳng giác (thập nhất địa), còn có cái ngu rất vi tế về sở tri, chỉ có Phật địa mới hết. Chí nguyện ông A-nan vẫn còn hướng về quả cao tột, nên trông mong được Phật thẩm xét để dứt trừ.

**Khiến con sớm chứng Vô Thượng Giác,
Ngôi đạo tràng khắp cả mười phương.**

Chí thiết tha cứu độ chúng sinh, nên cầu xin sớm lên được quả vị giác ngộ. Trên là cứu xét kiếp số như vi trần; ở đây là thường ở trong mười phương độ chúng sinh, cùng tột thời gian và

không gian. Ngôi đạo tràng là chỉ cho “tám tướng” thành Phật vậy.

**Tính hư không có thể tiêu mòn,
Tâm kiên cố không hề lay động”.**

Thuấn-nhã-đa, Trung Hoa dịch là “không”. *Thước-ca-la*, Trung Hoa dịch là “kiên cố”. Nghĩa là hư không còn có thể tiêu hết, mà tâm kiên cố (vững chắc) không thể lui sụt. Đây là nói rõ nguyện sâu kia trên câu thành Phật, dưới hóa độ chúng sinh vô cùng vô tận.

Nguyện lực của ngài A-nan rất to lớn và vững chắc, có thể gọi là cảm sâu ân đức của Phật. Riêng tôi nói, người không thể phát nguyện mạnh mẽ, đều là người thấy tính chưa thấu triệt. Đồng ở trong biển giác của Như Lai, vốn không có ta và người chung đọa trong đường mê sinh tử đâu có đồng và khác. Bởi thế nên trên nhờ chư Phật khai ngộ, dưới thương xót chúng sinh đợi cứu vớt. Người xưa chí thiết như khắc vào da thịt, người nay chỉ phớt qua da mỏng bên ngoài, nên chẳng được như vậy.



KINH THỦ LĂNG NGHIÊM TRỰC CHỈ

QUYỂN BỐN

MỤC VII: CHỈ RÕ VỌNG SINH TIẾP NỐI VÀ CÁC ĐẠI KHÔNG NGẠI NHAU

ĐOẠN I

ÔNG MÃN TỬ KHEN NGỢI PHẬT VÀ TRÌNH BÀY CHỖ NGHI

Khi ấy, ông Phú-lâu-na-di-đa-la-ni-tử ở trong Đại chúng, liền từ chỗ ngồi đứng dậy, bày vai áo bên phải, quỳ gối bên phải sát đất, chắp tay cung kính bạch Phật rằng: “Đức Thế Tôn đại oai đức khéo vì chúng sinh diễn bày nghĩa Đệ Nhất Chân Thật của đức Như Lai”.

Ngài Trường Thủy nói: “Như lai tạng chẳng phải không, chẳng phải có, tức tính, tức tướng, gọi là đệ nhất nghĩa đế (nghĩa chân thật thứ nhất)”. Riêng tôi cho đây là lời chỉ dấu vết,

tức khiến cho dứt ý bật lời, còn chưa phải thân chứng. Cần phải biết chỗ thân chứng đến vậy. Chữ “Đế” tức là chỗ chân thật.

Thế Tôn thường khen trong những người thuyết pháp, con là bậc nhất.

Luận Trí Độ nói: “Ông Phú-lâu-na ở trong tứ chúng dùng mười hai bộ kinh, mỗi mỗi pháp môn, mỗi mỗi nhân duyên, rộng nói thí dụ làm lợi ích cho tất cả chúng sinh, chính ông là bậc nhất”.

Nay nghe pháp âm vi diệu của đức Như Lai, giống như người điếc ở cách xa ngoài trăm bước, mà nghe tiếng muỗi mòng, vốn đã chẳng thấy, hướng chi được nghe. Phật tuy chỉ dạy rõ ràng, khiến con trừ mê lầm, nhưng nay vẫn còn chưa rõ chỗ rốt ráo không nghi lầm của nghĩa ấy.

“Vi diệu” tức là chỉ cho “đệ nhất nghĩa đế”. Hàng Nhị thừa chỉ hiểu được ngã chấp (nhân không) mà sở tri chướng chưa phân, nên nghe đến chỗ vốn không, trùm khắp, ví như người điếc ở cách xa ngoài trăm bước mà nghe tiếng kêu của muỗi mòng. Chữ “hoặc” (mê lầm) tức là hai thứ mê lầm vốn không, khắp giáp; hai thứ mê lầm nếu trừ thì “sở tri chướng” hết,

rốt ráo không nghi ngại, cũng tức là chỗ chỉ bày nơi đây vậy.

Bạch Thế Tôn, như nhóm ông A-nan tuy được khai ngộ mà chưa trừ hết tập khí hữu lậu. Còn chúng con ở trong hội đã lên hàng vô lậu, tuy đã dứt hết các lậu, nhưng nay nghe pháp âm của đức Như Lai vừa dạy vẫn còn những điều nghi hối.

Ông A-nan được khai ngộ, tức là ở trước nói được tâm nhiệm mâu sẵn có, thường trụ chẳng diệt. Song vẫn còn là phân biệt pháp chấp của Đại thừa, một phen nghe đến chỗ vốn không, trùm khắp, đã được liền quên, mà câu sinh vi tế còn chưa dẹp sạch, nên nói tập khí hữu lậu chưa trừ. Hai món chấp đều nói là lậu. Tập khí hữu lậu là chỉ cho hai món chấp thuộc câu sinh. Ông Mãn Tử tuy đã lên đến quả vô lậu, đây là chỉ riêng về nhân không. Các lậu nghĩa là: Dục lậu, Hữu lậu và Vô minh lậu. Song nó thuộc về giới nội đều nhiếp về nhân không, hiển bày chỗ nghi phần sau mới thuộc về pháp chấp. Tuy so với sự khai ngộ của hàng hữu học, vẫn còn cách một cấp, mà cũng có thể làm trợ duyên để dẹp trừ câu sinh. “Nghi” tức là nghi pháp; “Hối” tức là hối hận cái chấp lầm của Nhị thừa.

ĐOẠN II

THIỆT LẬP HAI ĐIỀU NẠN VẤN

CHI 1. HỎI VỀ CHÂN TÂM THANH TỊNH BỔNG SINH ...

Bạch Thế Tôn, lại nếu tất cả các thứ căn, trần, âm, xứ, giới vv... trong thế gian đều là Như Lai Tạng Bản Nhiên Thanh Tịnh, cơ sao bỗng sinh ra núi, sông, đất liền và các tướng hữu vi thứ lớp đời, cuối cùng rồi trở lại chỗ bắt đầu?

Ban đầu là nhắc lại chỗ được nghe, sau mới nói cái nghĩa khởi nghi. Ngài Ôn Lăng nói: “Thanh tịnh thì nên không có các tướng, sẵn có thì nên không đời”. Đây là chỉ cho nghiệp dụng. Bảo rằng đều là tính Như lai tạng thanh tịnh bản nhiên, thì phải không có nghiệp dụng này. Núi, sông, đất liền là khí thế gian. Hữu vi là chúng sinh thế gian. Bỗng sinh ra (hốt sinh) là nghi ban đầu mới sinh ra. Đời đời (thiên lưu) là nghi tiếp nối không dứt.

CHI 2. HỎI VỀ CÁC ĐẠI KHÔNG TRÙM KHẮP

Lại nữa, đức Như Lai nói đất, nước, lửa, gió bản tính viên dung khắp giáp cả pháp giới

vắng lặng thường trụ. Bạch Thế Tôn, nếu tính đất trùm khắp, thì làm sao dung chứa được nước? Nếu tính nước trùm khắp thì lửa không thể sinh, lại làm sao chứng tỏ hai tính nước và lửa đều khắp giáp cả hư không, mà chẳng lán diệt lẫn nhau? Bạch Thế Tôn, tính đất thì chướng ngại, hư không thì rỗng suốt, làm sao cả hai đều trùm khắp pháp giới?

Đây là nghi tứ đại mỗi cái đều có tự tính, không thể dung chứa lẫn nhau. Chẳng biết Như Lai tạng diệu chân như tính vốn khắp giáp cả pháp giới, tứ đại y đó mà khởi. Tứ đại không thật thể chỉ do tâm hiện ra, nên căn cứ tứ đại mà trông về Như lai tạng, thì gọi là bản tính viên dung, đây là điều Như Lai nói. Nay ông Mãn Từ căn cứ nơi tính tứ đại mà nói, nên mới có cái nghi này.

Nay con không biết nghĩa ấy thế nào, cúi mong đức Như Lai mở lòng đại từ vén mây mê mờ cho con và tất cả Đại chúng. Nói lời ấy rồi, năm vóc gieo xuống đất, kính mong lời dạy từ bi vô thượng của đức Như Lai.

Nghĩa ấy tức hai nghĩa “vốn không” và “trùm khắp”. Như Lai nói vốn không, mà đất liền, núi, sông trước mắt rõ vậy. Như Lai nói trùm khắp, mà đất, nước, gió, lửa tính tướng trái nhau.

ĐOẠN III

PHẬT HỨA SẼ TUYÊN NÓI NGHĨA THÙ THẮNG BẢO ĐẠI CHÚNG HÃY LẮNG NGHE

Lúc bấy giờ đức Thế Tôn bảo ông Phú-lâu-na và các hàng lậu tận vô học A-la-hán trong hội rằng: “Hôm nay Như Lai khắp vì trong hội này tuyên nói tính chân thắng nghĩa trong pháp thắng nghĩa.

Trong luận Duy Thức nói: ‘Thắng nghĩa để lược có bốn thứ:

1/. Thế gian thắng nghĩa tức là uẩn, xứ, giới v.v...

2/. Đạo lý thắng nghĩa là khổ v.v... tứ đế;

3/. Chứng đắc thắng nghĩa là nhị không chân như;

4/. Thắng nghĩa thắng nghĩa là nhất chân pháp giới, tức là “Đệ nhất nghĩa đế”.

Khiến cho hàng Định Tính Thanh văn trong hội và hết thảy các bậc A-la-hán chưa được hai pháp nhân không, pháp không, phát tâm hướng về thượng thừa, đều được chỗ tu hành chân chính, thiết thực không xao động của cảnh giới tịch diệt nhất thừa. Nay ông

hãy lắng nghe kỹ, tôi sẽ vì ông tuyên nói”.

Ông Phú-lâu-na vv... im lặng cung kính chờ nghe pháp âm của Phật.

Kinh Niết-bàn cho rằng hàng Thanh văn cũng được làm Phật, Nhất-xiển-đề đều có Phật tính. Kinh Lăng Già gồm thu năm tính. Năm tính: 1. Thanh văn tính, 2. Bích Chi Phật tính, 3. Như Lai thừa tính, 4. Bất định thừa tính, 5. Vô tính, tức là Nhất-xiển-đề. Ở đây cho rằng hàng định tính Thanh văn và hết thấy các bậc A-la-hán chưa được hai pháp không (nhân không, pháp không), phát tâm hướng về thượng thừa, chính cùng với hai kinh (kinh Niết-bàn, kinh Lăng Già) đồng một ý chỉ. “A-luyện-nhã” (A-lan-nhã), Trung Hoa dịch “vô huyên tạp” (không ồn náo). “Nhất thừa” là cảnh giới đại tịch diệt của chư Phật, là chỗ vắng lặng chân thật tu hành.

Kinh Đại thừa Bản Sinh Tâm Địa nói: “Xem căn nguyên của tất cả phiền não tức là tự tâm”. Thấu suốt được pháp này mới kham hay dừng trụ chỗ tịch diệt, không xao động (A-lan-nhã). Không ngộ được tự tâm, dù ở trong hang sâu xa xôi, tránh chỗ ồn náo mà cầu được vắng lặng, nhưng cả thế gian cũng chưa có chỗ ấy. Nếu chóng rõ được tự tâm mới là chân thật vắng lặng vậy.

ĐOẠN IV

NÊU BẢN TÍNH ĐỂ CHỈ RÕ CĂN NGUYÊN HƯ DỐI

CHI 1. NÊU BẢN TÍNH

Phật bảo: “Phú-lâu-na, như lời ông hỏi, tính bản nhiên thanh tịnh, vì sao bỗng sinh ra núi, sông, đất liền. Ông chẳng thường nghe Như Lai chỉ dạy, tính giác diệu minh, bản giác minh diệu hay sao?”.

Ông Phú-lâu-na thưa: “Đúng như thế. Bạch Thế Tôn, con thường nghe Phật dạy nghĩa ấy”.

Bộ Tông Cảnh nói: “Tính giác diệu minh” là tự tính thanh tịnh tâm, tức là tính Như lai tạng, đồng với chân như tại triền. Bản tính thanh tịnh không bị phiền não nhiễm ô, gọi là tính giác. Còn “bản giác minh diệu” đồng với chân như xuất triền, từ trí vô phân biệt, giác ngộ cùng tột vọng niệm từ vô thỉ gọi là cứu cánh giác. Thỉ giác tức là bản giác. Ngộ tính giác sẵn có, nên gọi là bản giác. Do đó trong Luận Đại Thừa Khởi Tín nói: “Nơi chân như môn gọi là “tính giác”, nơi sinh diệt môn gọi là “bản giác”. Do vì tính giác không từ năng sở mà

sinh, cũng chẳng nhờ tu chứng mà được, vốn tự diệu mà thường minh, nên gọi là “tính giác diệu minh”. Dùng trí tuệ thì giác minh lại cái diệu của tính giác, nên gọi là “bản giác minh diệu”. Lại tính chân như, vì tính nó tự phân biệt, nên tính giác diệu mà thường minh. Dùng trí thì giác phân biệt tính của bản giác, nên bản giác minh mà thường diệu”.

Tính giác là do trong mê mà nói. Bản giác là do thì giác chuyển hợp mà nói. “Diệu” là không có thì chung, không có phân biệt. Đây là chỉ cho thể tính vốn tự tịch chiếu, nên nói là diệu minh. Do thì giác hợp về bản giác là do minh hợp với diệu, nên nói là “minh diệu”.

Ngài Giác Phạm dẫn lời ngài Mã Minh nói: “Chính khi thì giác tức là bản giác, không có tính giác khác riêng khởi. Thành lập thì giác là do nương theo bản giác mà có bất giác; nương theo bất giác nên nói có thì giác”. Xét theo ý ngài Mã Minh để so sánh với Kinh này, chính là đưa bản giác lên làm tính giác, đưa thì giác lên làm bản giác, cho nên có khác vậy. Chỗ nói tính giác hiện nay thì ngài Mã Minh cho là bản giác; chỗ nói bản giác thì ngài Mã Minh cho là thì giác. Ngài Giác Phạm dẫn lời ngài Mã Minh cho rằng Kinh này đưa bản giác lên làm tính giác, đưa thì giác

lên làm bản giác. Lấy bản giác làm tính giác, thì thể nó hợp như vậy; lấy thể giác làm bản giác thì chẳng thể không nói. Bởi do thể giác để biết bản giác, đã biết bản giác tức gọi là bản giác do mình hợp với diệu thì đâu hẳn phải đưa lên?

CHI 2. GẶN HỎI TÍNH MINH LÀM VỌNG

Phật hỏi: “**Ông bảo cái giác mình, là vì bản tính nó là minh, nên gọi là giác, hay là vì cái giác chẳng minh mà gọi là minh giác?**”.

Ý Phật gạn hỏi: “Ông cho tính giác vốn là minh, hay tự chẳng nhận nơi minh mà gọi là giác. Hoặc do tính giác chẳng minh, thì ắt phải nhờ minh rồi sau mới gọi là giác?”. Trong kinh Giải Thâm Mật, đức Như Lai vì hàng Bồ-tát mới phát tâm chẳng hay nhận được thức thứ tám, cho rằng thức thứ tám có hai nghĩa: minh và chẳng minh (chân và vọng), nên riêng lập thức thứ chín (bạch tịnh thức), lấy phần Bạch tịnh Thiên Chân (nghiêng về chân) kia, cũng tùy phương tiện mà nói, cùng với nghĩa này giống nhau.

Ông Phú-lâu-na thưa: “**Nếu cái chẳng minh đó gọi là giác, thì không có sở minh**”.

Nghĩa là nếu chẳng do minh mà gọi rằng

giác thì cái giác đó không có sở minh. Chẳng biết rằng tự thể chân như vốn thường chiếu, thường tịch, chỉ vì lấy phân nửa tức cái minh mà làm tính giác, thì cái minh ấy có sở (sở minh); sở đã lập thì năng sinh, năng sở rõ ràng bèn thành hư vọng. Kinh Hoa Nghiêm nói: “Không thấy tức thấy, mới hay thấy tất cả pháp”. Triệu Luận nói: “Trí Bát-nhã không biết, nhưng không chỗ nào chẳng biết”, cũng có thể thấy đại khái vậy.

Phật dạy: “Nếu không có sở minh là không có minh giác, còn có sở minh thì không phải là giác; không sở thì không phải minh, không minh lại chẳng phải tính giác trạch minh. Tính giác hẳn là minh, do vọng làm thành minh giác”.

Hai câu trên suy ra ý ông Mãn Từ: Nếu không có sở minh, thì không có minh giác. Nghĩa là nếu không minh thì cố nhiên không đủ thấy được thể của tính giác. Hai câu: “Có sở ...” là chính phá, nghĩa là tính giác vốn là minh, không nhân nơi sở mới có. Sở lập thì thể giác bị mất, nên gọi có sở thì không phải giác. Nếu vì tất cả không có chỗ chiếu soi rõ ràng, lại chẳng phải bản giác minh diệu, nên nói rằng: “Không

sở thì chẳng phải là mình”. Đến câu “không mình ...” là chuyển lại nói rộng thêm chính để chỉ ra hai điều nói ở văn sau, nghĩa là tính giác vốn tự diệu minh, nếu riêng dùng cái mình làm giác, thì cái mình ấy có vọng động. Đây là nghiệp tướng vậy.

Thế giác vốn là mình, do không giữ được tự tính nên có nghiệp tướng. Có nghiệp thì có sự chuyển biến nên sinh ra sở. Đức Thế Tôn sợ người đối với cái mình mà nhận làm tính giác, trở lại rơi vào vọng duyên, nên trước đặc biệt gạn hỏi: “Ông cho tính giác là mình hay chẳng mình?”. Mà quả thật ông Mãn Từ cho tính giác là sở mình, chính là ước theo ý Phật nói: “Ông bảo rằng nếu không có sở mình thì không mình giác”. Ấy là chỉ rõ cái khuyết điểm kia nên nói: “Phàm có sở thì chẳng phải giác, không sở thì chẳng phải mình, không mình lại cũng chẳng phải là tính giác trạm mình”. Sau đó mới nói thẳng rằng: “Tính giác hẳn là mình mà vọng làm mình giác”. Nghĩa là tính giác vốn là diệu minh, song tính mình này chẳng hay tự giữ nên chuyển đổi sinh ra sở. Hoặc lấy mình làm giác, là lấy nghiệp tướng làm tự thể của tính giác, mất đi cái bản diệu nên nói là vọng vậy.

HỎI: Đức Thế Tôn hỏi ông Mãn Từ “ông dùng tính minh mà gọi là giác”, ý này dễ hiểu. Nhưng nói là cái giác chẳng minh mà gọi là minh giác, phải chăng đức Thế Tôn có tình thăm dò ý ngài Mãn Từ, hay riêng có ý chỉ nào khác? Tại sao do chẳng minh mà gọi là minh giác?

ĐÁP: Trong Như lai tạng thật có hai nghĩa: minh và chẳng minh. “Minh” là giác thể vốn là minh, “Không minh” là thể tính giác là vô tính. Do tính giác rất Chân nên không phân biệt, trong cái không phân biệt lại vắng lặng thường trụ, đó là “Diệu”; trong cái vô phân biệt mà mờ mịt bất giác, đó là “vô minh”. Song, giác thể vốn là minh, do vô phân biệt bất giác vọng động mới có kiến phân, tướng phân, đó là “sở minh”. Chỗ này đức Thế Tôn hỏi: “Ông cho rằng tính giác vốn là minh, mà gọi là giác, hay giác thể cũng có cái chẳng minh, mà chỉ lấy minh cho là giác?”. Chẳng biết rằng cái chẳng minh của tính giác, cái không tự tính của tính giác, cái vô phân biệt của tính giác gọi là chỗ rất chân rất diệu. Nếu bỏ cái diệu này mà chẳng hay an trụ, chỉ lấy cái minh kia làm giác, thì cái minh ấy không tự tính, không hay tự giữ mà có vọng sinh phân biệt. Thế nên lấy riêng

cái không mình làm giác, tức là chẳng phải tính giác trảm mình. Nếu lấy riêng cái mình làm giác thì cái mình ắt sinh sở. Đây nói là vọng vậy.

Ngài Phó Đại Sĩ nói: “An trụ chỗ mình chiếu của vô minh, liễu đạt chỗ vô minh của mình chiếu, đây là cái mình chiếu của vô minh quý ở an trụ, cái vô minh của mình chiếu quý ở liễu đạt. Cả hai đều cần cho nhau, nếu nghiêng dùng một bên thì chưa thấy được chỗ nhiệm mầu (diệu)”. Song ở đây vì người hành đạo mà nói, nếu ở nơi tính giác thì tính giác vốn là diệu, vốn là minh, không xưa không nay; tại thánh nhân thì che trùm mình, trùm diệu, không chung không thì; tại chúng sinh thế giới thì do giác có minh, do minh sinh sở, do sở lập năng, đồng và khác rõ ràng, nhưng không ngại tính giác vẫn là bản nhiên thường thanh tịnh.

Giác không phải là sở minh, nhân minh mà lập sở, sở đã vọng lập liền sinh cái vọng năng nơi ông.

Tính giác vốn là minh, không rơi vào năng sở, nên nói giác không phải là sở minh. Nguyên tính giác không có năng sở, do nhận cái

giác minh làm vọng. Xét về cái chân thật sáng suốt (chân minh) không tự tính, chẳng hay tự giữ mà vọng có “sở giác”, nên gọi là nhân nơi minh mà lập sở. Ấy là nguyên do khởi ra của giác minh, để thấy rằng sở lập thì năng ắt phải sinh. Đây chính là chuyển tướng. Bởi do sở minh vẫn là cái chân thật sáng suốt không tự tính, do vọng mà có tướng động. Nay nhân cái vọng động này, vọng tự làm chủ tể nên mới chuyển sở làm năng vậy.

ĐOẠN V

CHỈ NGUYÊN NHÂN CÓ TƯỚNG THẾ GIỚI HƯ KHÔNG VÀ CHÚNG SINH

CHI 1. CHỈ NGUYÊN NHÂN CÓ TƯỚNG THẾ GIỚI

Trong cái không “đồng” “khác”, rõ ràng thành khác.

Không “đồng” “khác”, là nhắm về tính giác mà nói. Nay năng sở đã lập, thì cảnh giới vọng hiện, nên nói rằng rõ ràng thành khác. Từ đây cho đến không đồng không khác đều chính là hiện tướng vậy.

CHI 2. CHỈ NGUYÊN NHÂN CÓ TƯỚNG HƯ KHÔNG

Khác với cái “khác” kia, nhân cái khác đó mà lập thành cái “đồng”.

Trên nói rõ ràng thành khác, là chỉ cho thế giới. Nay nói khác với cái khác kia, nghĩa là khác với thế giới, mà khởi ra tướng đồng, tức vẫn sau nói hư không là đồng, thế giới là khác, dùng để khởi ra nói không đồng không khác ở vẫn sau.

CHI 3. CHỈ NGUYÊN NHÂN CÓ TƯỚNG CHÚNG SINH

Đã thành cái đồng cái khác rồi, nhân đây lại lập cái “không đồng không khác”.

Đồng là hư không, khác là thế giới, sắc tướng và hư không đối đãi hiện ra, các loài hàm thức từ đây mà sinh. Nên vẫn sau nói rằng: Cái không đồng không khác kia thật là pháp hữu vi.

CHI 4. TỔNG KẾT NGUYÊN NHÂN CÓ CÁC TƯỚNG

Rối loạn như thế, đối đãi lẫn nhau mà sinh lao lự; lao lự càng lâu phát sinh ra trần

tướng, tự làm vẩn đục lẫn nhau, do đó mà đưa đến trần lao phiền não.

Như thế là tiếp theo văn trên, đồng khác và không đồng không khác, đều nhiếp về hiện tướng, do có cảnh giới đối hiện, nên làm rối loạn lẫn nhau. Cảnh giới đã rối loạn bèn sinh ra lao lự rồi đối cảnh phân biệt mà khởi ra “trí tướng”. Lao lự càng lâu thì phân biệt tiếp nối, bèn có trần tượng. Trần là nghĩa nhiễm ô, nghĩa là yêu ghét làm nhiễm như chân tính. Chấp giữ yêu ghét, theo danh trước tướng, do đó mà đưa đến trần lao phiền não. Đây là từ câu sinh ngã pháp mà cứu xét phân biệt ngã pháp. Đó là hai món thô trong bốn món thô của “nghiệp hệ khổ tướng”. Tuy hiện ra chúng sinh, nghiệp, quả, nhưng thật đã đủ ở đây; nghĩa là đủ cả ba: hoặc, nghiệp và khổ chẳng rời nhau.

Nổi lên làm thành thế giới, lặng xuống thì thành hư không. Hư không là đồng, thế giới là khác, cái không đồng khác kia thật là pháp hữu vi.

Trước nơi hiện tướng của “tam tế” chưa có cảnh thật nên chỉ nói đồng và khác. Nay sau khi phân biệt “trí tướng”, thì danh tướng chia ra rõ ràng. Xét về trong nhân chỉ thấy cái

“khác” kia mà chẳng biết thế giới nương theo đó mà khởi lên. Trong nhân chỉ thấy cái “đồng” kia mà chẳng biết hư không tự lặng. Đối với cái “đồng” mà hiển bày cái không đồng kia. Đối với cái “khác” mà hiển bày cái không khác kia. Nhân sở sinh năng, tập thành hàm thức, gọi là pháp hữu vi. Kinh Hoa Nghiêm nói: “Những gì gọi là pháp hữu vi? Nghĩa là chúng sinh trong ba cõi”.

ĐOẠN VI

CHỈ BA TƯỚNG KẾT QUẢ TIẾP NỐI

CHI 1. KẾT QUẢ TƯỚNG THẾ GIỚI TIẾP NỐI

Cái giác thì sáng suốt, hư không thì mờ tối, đối đãi thành ra dao động, nên có phong luân nắm giữ thế giới.

Trước đã nói nguyên nhân của thế giới, chúng sinh và nghiệp quả, ở đây mới phân chia rõ tướng sinh khởi. Tính giác khi đã thành sở, sở lập thì tính giác bị ẩn, nên hiện ra ngoài thấy có hư không. Bởi do tính minh không theo kịp cái sở, rồi theo cái chiếu mà mất tông chỉ (mất căn bản) nên xem trở lại đồng như mờ tối. Hư không mờ tối không có chủ thể, thì động tịnh

cả hai đều ngang nhau, nên đối đãi mà tạo thành dao động. Đây là nguyên do sinh ra phong luân. Thế giới nương nơi hư không, phong luân nắm giữ thế giới đều do tính giác mình bị vọng.

Nhân hư không mà sinh ra dao động kiên cố cái sáng mà thành có ngăn ngại. Các loại kim bảo kia đều do mình giác lập ra tính cứng chắc nên có kim luân giữ gìn cõi nước.

Hư không nhân mê giác tính mà có dao động, tính cứng chắc nhân chấp giữ cái mình mà thành có ngăn ngại. Do dao động chấp giữ mà cái mình giác càng thêm cứng chắc, nên có kim luân ứng ra bên ngoài.

Kiên cố cái giác thì thành có kim bảo, lay động cái mình thì có phong đại hiện ra. Phong đại và kim bảo cọ xát với nhau cho nên có lửa sáng làm thành tính biến hóa.

Lấy hai tính: Phong đại và Kim bảo ở trước là nói lý do của hỏa đại sinh ra “biến hóa” là biến sống làm chín, hóa vật thành tro.

Ánh sáng kim bảo đượm ướt, lửa sáng xông lên, cho nên có thủy luân trùm khắp mười phương cõi nước.

Kim bảo trong thế gian, ánh sáng nó thấu suốt trong ngoài như thủy tinh, vàng, ngọc đều có hơi đượm ướt, thêm vào lửa xông lên liền thành chất lỏng. Nếu ở nơi “sở minh”, tự yêu thích cái sáng suốt của tinh minh, dòng yêu thích làm thành chủng tử, ấy là nguyên nhân có thủy đại. Hỏa từ tâm sinh, do giác tâm vọng động làm tăng trưởng dòng sông ái. Đại này không nói giác minh, mà lý chính có đầy đủ, nên phụ thêm để chỉ ra nơi đây.

Lửa bốc lên, nước rơi xuống giao nhau phát hiện mà làm thành tính cứng. Chỗ ướt là biển lớn, chỗ khô là đại lục và cồn đảo. Bởi do nghĩa ấy, nên trong biển lớn có hơi nóng thường bốc lên, trong đại lục và cồn đảo có sông ngòi thường chảy xuống.

Hai thứ giao nhau phát hiện mà lập thành tính cứng. Có nghĩa là dung chứa nhau và bày hiện lẫn nhau. Chỗ ướt làm biển lớn, chỗ khô làm đại lục và cồn đảo, tức là hai tính bày hiện lẫn nhau, không gá mượn lẫn nhau, nên nói là lập thành tính cứng. Đây là từ tính kiên minh mà sinh ra. Trong biển có lửa bốc lên, trong đại lục và cồn đảo sông ngòi thường chảy, lại cũng tức là trong hai tính tương dung lẫn nhau mà thấy hiện bày lẫn nhau, ý cũng là lập thành tính cứng vậy.

“Biển” tức là bốn biển lớn. “Châu” (đại lục) tức là bốn châu lớn và các châu nhỏ. “Cồn” nghĩa là gần nước có cát nổi lên đều có thể ở được.

Bộ Tông Cảnh nói: “Do tâm yêu thích nhiều bèn thành biển lớn. Tâm chấp trước nhiều tức thành đại lục và cồn đảo. Tính gió sinh kiêu mạn, tính lửa sinh giận tức. Đối với sắc khởi tâm yêu thích, nên trong cồn đảo có sông ngòi thường chảy. Trái với yêu thích sinh giận tức, nên trong biển lửa bốc lên. Bốn đại chỉ là tâm có thể thấy quá rõ. Văn sau chia bốn thứ thể lực của tâm có nặng có nhẹ.

Thế nước kém hơn thế lửa thì kết thành núi cao. Vậy nên đá núi đập thì tóe lửa, nấu thì chảy ra nước.

Sân hận nhiều, yêu thích ít nên ứng hiện ra ngoài có núi cao; đập đá thì tóe lửa, nấu thì chảy ra nước. Lấy đây mà nghiệm xét chỗ thành lập ra hai tính vậy.

Thế đất kém hơn thế nước, rút lên làm cỏ cây. Thế nên rừng rậm đốt thì thành đất, vắt ra có nước.

Yêu thích nặng, cố chấp nhẹ nên ở ngoài ứng hiện ra cỏ cây, thành đất, thành nước, cũng

thấy hai tính giao xen. Song tứ đại chỉ là tâm, nặng nhẹ thay đổi nhau, nên ứng hiện ra tướng bên ngoài không đồng, đều chỉ rõ chỗ khởi ra các tướng và tứ đại.

Vọng tướng giao xen phát sinh, lần lượt làm thành chủng tử cho nhau. Do nhân duyên ấy, thế giới tiếp nối.

Kinh Lăng Già nói: “Bốn thứ đại do vọng tưởng phát sinh”, tức là cái giác minh này bị vọng. Hư không mờ tối sinh phong luân. Cháp cái minh sinh ra kim bảo. Phong luân cọ xát kim bảo mà có hỏa luân hiện ra. Lửa xông lên kim bảo mà có thủy luân hiện ra. Do đó mà các tướng lần lượt khởi lên. Núi, gò, cỏ cây, nhẹ, nặng lẫn nhau hiện ra hình tướng. Không có một pháp nào chẳng do tâm hiện. Đây là do mê mà khởi, chẳng phải tự tâm sẵn có. Nên kinh Lăng Già có câu bài xích: “Lutu chú dị nhân”.

CHI 2. TƯỚNG KẾT QUẢ CHỨNG SINH TIẾP NỐI

Lại nữa Phú-lâu-na! Cái minh vọng không phải gì khác, mà do giác minh hóa ra lầm lỗi, cái sở minh hư vọng đã lập thì cái phạm vi của năng minh không thể vượt khỏi được.

Cái mình mà cho là vọng, chẳng phải gì khác, nghĩa là cái giác không phải sở mình, mà bị lỗi vì lấy cái giác làm sở mình. Cái sở mình hư vọng đã lập thì cái “mình” bị cái “sở” giới hạn, nên gọi là phạm vi của năng mình không thể vượt khỏi được. Cái thấy nghe hiểu biết ở vẫn sau chính do đây mà phân chia.

Do nhân duyên ấy, mà nghe không ngoài tiếng, thấy không ngoài sắc; sáu thứ vọng sắc, hương, vị, xúc vv... thành lập, do đó mà phân chia ra có thấy nghe, hiểu biết.

Do vô minh vọng động mà có “kiến phân” tức là có tướng phân. Tướng là căn trần lại dẫn dắt kiến phân lấy đó làm chỗ phát huy cho các thức. Tức ngay nơi sáu căn đối với trần vọng sinh phân biệt, khởi hoặc tạo nghiệp, đó gọi là sáu thứ vọng thành lập. Nên cái thấy nghe hiểu biết tuy gồm chỉ cho căn mà cũng đủ cho các thức.

Đồng nghiệp trói buộc lẫn nhau mà có hợp, có ly, có thành, có hóa.

Ngài Ôn Lăng nói: “Đồng nghiệp tức là thai noãn (sinh bằng bào thai, sinh bằng trứng), nhân nơi cha, mẹ và mình, ba người đồng nghiệp, nên trói buộc dính mắc lẫn nhau

mà có sinh. Hợp lý tức là loài sinh nơi ẩm ướt, và loài do biến hóa sinh ra không do nơi cha mẹ, chỉ do nghiệp riêng của mình. Hoặc hợp với chỗ ẩm ướt mà thành hình, như loài cựa động. Hoặc rời ra khác loài mà thác hóa, như chư thiên và địa ngục”.

Cái thấy sáng tỏ thì các sắc phát ra, nhận rõ sự thấy thì thành có tư tưởng, ý kiến khác nhau (dị kiến) thành ra ghét, tư tưởng đồng nhau (đồng tưởng) thành ra yêu.

Cái thấy sáng tỏ là trong khi thấy, trước đã thành phân biệt nhất định, nên hay nhân sắc mà phát ra. Nhận rõ sự thấy thì thành có tư tưởng. Lại nhân cái thấy sáng tỏ cùng với sắc mà khởi tư tưởng hiện hành. Minh tức là ngay khi thấy sáng; kiến tức là ngay khi sắc phát ra. Nếu (thân trung ấm) là nam thì dị kiến gọi là cha, đồng tưởng gọi là mẹ. Trong đó ghét là dị kiến, yêu là đồng tưởng. Song tất cả sự yêu ghét đều từ đây mà sinh vậy.

Dòng ái lan ra làm thành hạt giống, thu nạp tưởng thành bào thai, giao cấu phát sinh, hấp dẫn đồng nghiệp, nên có nhân duyên sinh yết-la-lam, át-bô-đàm vv ...

Đồng tưởng nên thành yêu mến, yêu mến

do hợp với thân thể khi mới vào thai mà nói, nên gọi là hạt giống. Thu nạp tướng là do đã vào mà nói. Đã vào thai thì luyện ái không xả, nên tăng trưởng thành thai. Năm câu: giao cấu ... đều nương văn trên để chỉ rõ đồng nghiệp kia hấp dẫn. **Yết-la-lam**, Trung Hoa dịch là “ngưng hoạt” (dáng như mỡ). **Át-bồ-đàm**, Trung Hoa dịch là “bào trạng” (hình trạng như bong bóng), ở trong bào thai năm, bảy tháng mới thành. Nay chỉ nêu ra hai tháng hoặc bảy tháng là lược bớt. Ba tiết trước đều nói về tứ sinh. Ở đây cùng với tiết trên nói về thai sinh, sau mới tổng kết.

Thai sinh, noãn sinh, thấp sinh, hay hóa sinh, tùy chỗ của các loài ấy mà ứng hiện. Loài noãn chỉ do tướng mà sinh; loài thai sinh nhân tình mà ứng; loài thấp sinh do hợp mà cảm; loài hóa sinh do phân ly mà hiện.

Tùy chỗ của các loài ấy mà ứng hiện, chính là gồm cả nghiệp và tình, tướng, hợp, ly mà nói. Bởi nói tứ sinh thì người và bàng sinh đều đủ. Noãn sinh thì tướng, thai sinh thì tình, thấp sinh thì hợp, hóa sinh thì ly. Đây là nêu lên chỗ cảm ứng của bốn loài sinh đại khái là như vậy. Trong đó thiện ác mỗi loài đều do

nghiệp mà ứng hiện, không thể khắc định.

Khi tình, khi tướng, khi hợp, khi ly, thay đổi lẫn nhau, nên các loài thọ nghiệp báo và theo đó mà có thăng trầm. Do nhân duyên ấy mà chúng sinh tiếp nối.

“Thay đổi lẫn nhau”, tức trước đã nói, người và bàng sinh thì đủ tất cả bốn thứ sinh. Cho đến hoặc trước, hoặc sau, hoặc quyền hiện, hoặc thật báo, đều không thể nhất định; chỗ cảm ứng để chịu nghiệp báo kia đều tùy theo nghiệp thiện ác mà có lên xuống. Do đó mà xã thân này thọ thân khác không thôi dứt, nên gọi là tiếp nối.

CHI 3. TƯỚNG KẾT QUẢ NGHIỆP BÁO TIẾP NỐI

Phú-lâu-na, tư tưởng yêu thương ràng buộc lẫn nhau, yêu mãi không rời, do đó mà trong thế gian cha mẹ con cháu nương nhau sinh ra tiếp nối không dứt. Những việc như thế là do dục tham làm gốc.

Dục và tham do tư tưởng thương yêu trói buộc triền miên không xả, nên có cha mẹ con cháu tiếp nối.

Lòng tham và yêu mến đồng tăng trưởng.
Tham mãi không thể dừng, nên trong thế gian
các loài noãn sinh, hóa sinh, thấp sinh, thai
sinh, tùy sức mạnh yếu ăn nuốt lẫn nhau.
Những việc như thế, là do sát tham làm gốc.

*Sát hại cũng do lòng tham, vì yêu mến
thân mạng phải nhờ bồi bổ để nuôi dưỡng thân
mạng. Do đó mà mạnh yếu không chế nhau và
ăn nuốt lẫn nhau.*

Do người ăn thịt dê, dê chết làm người,
người chết làm dê. Như thế cho đến mười loài
chúng sinh chết sống, sống chết ăn nuốt lẫn
nhau, ác nghiệp cùng sinh ra tội đời vị lai.
Những việc như thế là do trộm tham làm gốc.

*Do lòng tham mới có trộm cướp, nên
người ăn thịt dê. Tuy là dùng tài vật để cướp
đoạt mạng nó, nhưng cũng đồng như không cho
mà lấy. Đến khi người chết làm dê, dê chết làm
người, sống chết ăn nuốt lẫn nhau, xoay vần
không cùng tận. Đây là ước định để nói về nợ
phải đền trả. Nhân người đời không biết cái tai
họa của sự ăn thịt, nên lấy việc cách đời cho họ
hiểu. Sát đạo đều gốc bởi lòng tham, nên phần
duyên khởi của bản kinh này, nó rất là thiên
trọng. Song chúng sinh do vọng mình sinh sở,*

sở lại sinh năng, kết làm ngã thể. Do có ngã nên sinh niệm ái trước, tăng trưởng tâm ái mà làm ngăn ngại người để lợi ích cho mình. Sát sinh và trộm cắp đều do lòng tham mà phát khởi, nên phải răn dè vậy.

Người này mắc nợ thân mạng người kia, người kia trả nợ cũ người này. Do nhân duyên đó mà trải qua trăm ngàn kiếp thường ở trong sinh tử.

Người này mắc nợ thân mạng người kia, nên nay người kia theo mà lấy trộm. Người kia trả nợ cũ cho người này, nên nay bị người này giết lại. Sát và Đạo hỗ trợ cho nhau, đền trả không thôi dứt. Đây là nêu chung bốn loài, chuyển kết Đạo và Sát.

Người này yêu tâm người kia, người kia ưa sắc người này. Do nhân duyên ấy trải qua trăm ngàn kiếp thường ở trong vòng ràng buộc.

Sắc tại nơi người này, nên nói người này yêu tâm người kia; sắc nơi người kia, nên nói người kia ưa sắc của người này. Nhân nơi yêu thích nên thường trói buộc lẫn nhau. Đây là kết lại dục tham, riêng chỉ cho nhân đạo, các loài khác lược bớt, không nên câu nệ và so sánh.

Duy ba thứ: Sát, Đạo, Dâm là cội gốc. Do nhân duyên ấy mà có nghiệp quả tiếp nối.

Tổng kết ba thứ, tham là cội gốc của nghiệp quả tiếp nối.

CHI 4. TỔNG KẾT BA THỨ THEO THỨ LỚP ĐỐI DỜI

Phú-lâu-na, ba thứ điên đảo tiếp nối như thế, đều do tính rõ biết sáng suốt của giác minh, nhân rõ biết mà phát ra tướng. Từ vọng thấy sinh ra núi, sông, đất liền các tướng hữu vi, thứ lớp đối đời, nhân hư vọng này xoay vần sau rồi lại trước.

Nguyên nhân của ba thứ tiếp nối này đều do tính rõ biết sáng suốt của giác minh, vốn là Như lai tạng nguyên không riêng có, nhân rõ biết mà phát hiện ra tướng, do đó vọng kiến sinh ra. Đây chính là nguyên do bỗng nhiên sinh ra vậy. Nhân minh mà lập sở, nên nói nhân rõ biết mà phát hiện ra có tướng. Sở đã vọng lập, thì sinh ra vọng năng, nên gọi là từ vọng kiến sinh. Do đây mà từ trong cái không đồng và khác, rõ ràng thành khác. Đây là kết lại cái nhân sinh khởi, để thấy một niệm vọng động nên mới gây ra bỗng sinh đối đời, đã

không tự tính cũng chẳng phải ngoài tâm.

Chương này có ba điều đáng nghi:

- Điều nghi thứ nhất: Các kinh có nêu ra ba phần: Do “tự chứng phần”, rồi sau mới có “kiến phần”, sau nữa mới có “tướng phần”. Về tam tế cũng do mê Như lai tạng, vọng có “nghiệp tướng”, rồi sau mới có “chuyển tướng”, sau nữa mới có “hiện tướng” đều là trước “năng” sau mới có “sở”. Nay Kinh này nói cái “sở minh” là trước “sở” sau “năng”. Chẳng biết rằng tính giác diệu minh, tức chính là Như lai tạng vọng làm minh giác, tức chính là vọng động nghiệp tướng. Các nhà sơ giải bỏ sót một câu “vọng làm minh giác” mà lấy nhân minh lập sở, sinh vọng năng kia. Dem so với nghiệp tướng nên ắt khởi cái nghi “trước sở, sau năng” vậy.

- Xét về sở lập năng sinh, chính thuộc về “chuyển tướng”, mẽ nơi bản trụ bèn sinh dị kiến (thấy khác). Cái năng này nương sau khi vọng động mới phát ra “hiện tướng” nên có cảnh đồng khác và không đồng không khác, tiếp nối mà sinh ra. Cũng nhân giải đáp câu hỏi ba thứ (thế giới, chúng sinh, nghiệp quả) bỗng sinh ra, nên căn cứ nơi cội gốc mà nói: Nếu y theo duy thức thì khi giới căn thân đều duy nội thức biến

in tuồng như có hiện tiền, một thời liền hiện, chẳng phải do thứ lớp tích tụ. Ý này nơi bốn khoa, bảy đại ở trước ẩn hiện lẫn bày, nên người phải tự ngộ, ấy là không thể soi phá vậy.

- Điều nghi thứ hai: Thế giới đều do vọng tưởng tứ đại chủng sinh, thêm sinh ra vàng ngọc (kim) và cây cỏ (mộc), các nhà số giải bèn lấy “ngũ hành” để phối hợp. Xét về ngũ hành thuộc về luận thuyết của thế gian, chẳng phải chỗ Như Lai nói. Ngài Vân Thê cũng nói: “Ngài Ôn Lăng cho rằng: Vạn pháp từ ngũ hành biến hóa”. Đây là xuất xứ từ sách coi ngày, trong Kinh ít thấy nói, mà dùng tứ đại làm chính. Và lại, kim bảo nhân chấp minh mà sinh ra, nghĩa là giữ cứng cái minh lập thành ngăn ngại, là nhiếp về địa đại. Thế của đất kém hơn nước, nên rút lên làm cỏ cây. Từ thủy đại sinh ra gọi là các tướng. Chỗ này lý có thể thông. Tình cờ có chỗ đồng nhau (các Ngài) liền dẫn luận thuyết của thế gian, đối với trọng luận của các nhà số giải, tôi (Hàm Thị) thấy không phải ít, các thầy đều có nhận thức cao siêu, mà cố tình tùy theo thế để, tôi đâu không thể hiểu.

- Điều nghi thứ ba: Tính giác diệu minh có sao lại nói rằng vọng làm minh giác? Trong biển

giác, cái gì là mê? Đã nói là tính giác, chẳng lẽ lại khởi ra vọng minh; đã có sở minh, đâu chẳng hay chướng ngại cái minh diệu kia. Cái nghi này so với hai cái nghi trên càng tế nhị hơn, chưa có ai vạch bày được! Tôi chỉ biết mà chẳng thể dùng văn tự ngôn ngữ giải thích thế nào cho rõ, cũng chỉ nói: tính giác vốn là Diệu, vốn là Minh, tự năng tự sở. Thánh nhân biết như thế, nên dùng minh trở lại diệu, diệu vốn tự minh. Phàm phu chẳng biết, theo năng sinh sở, nhân sở lập năng. Tuy nhiên, giác minh không ngại tính giác thường như vậy. Tính giác đâu có tự khác làm thương tổn cho giác minh; tính giác hẳn là minh do vọng làm minh giác. Đức Như Lai đặc biệt vì ông Mãn Từ chỉ ra, khiến tự biết rõ, cho đến ở trong ấy cũng không có thấp cao vậy.

ĐOẠN VII

THUYẾT MINH GIÁC CHẴNG SINH MÊ

CHI 1. NGHI NHƯ LAI ĐÃ CHỨNG DIỆU MINH, TẠI SAO THẾ GIỚI VẪN CÒN?

Ông Phú-lâu-na thưa: “Nếu tính diệu giác bản diệu giác minh này cùng với tâm Như Lai không thêm không bớt, vô có bổn

nhân sinh ra núi, sông, đất liền, các tướng hữu vi. Vậy đức Như Lai hiện nay đã chứng được tính diệu không minh giác, thì đến khi nào lại sinh ra núi, sông, đất liền và các tập lậu hữu vi?”.

Đây cùng với trong kinh Viên Giác, ngài Kim Cang Tạng Bồ-tát hỏi: “Chúng sinh trong mười phương vốn thành Phật đạo, sau mới khởi vô minh, vậy các đức Như Lai chừng nào lại sinh tất cả phiền não?”. Nghi thì đồng mà ý mỗi chỗ đều có khác. Kinh Viên Giác nghi chúng sinh đã thành Phật đạo, Kinh này nghi thế giới, chúng sinh vẫn còn hiện tiền, nghĩa là chúng sinh hiện nay chẳng phải là Phật, chẳng thể gọi là đã thành; Như Lai đã chứng quả Diệu không minh giác thì thế giới không thể còn tồn tại. Cho nên biết hiện tiền nếu không liễu ngộ vẫn là pháp chấp chưa quên. Xem văn sau chỉ về người làm phương hướng và người bệnh mắt (thấy hoa đốm trong hư không). Chỉ bỏ cái nhân làm kia chứ phương hướng không có Nam Bắc. Nếu trị lành bệnh nhắm mắt, hoa đốm đâu phải có hay không. Núi, sông, đất liền là thế giới, hữu vi là chúng sinh, tập lậu là nghiệp quả. Trước sau nói rõ, tuy lược nhưng đều có đủ.

CHI 2. DỤ NGƯỜI MÊ LÂM PHƯƠNG HƯỚNG KHI NGỘ CHẶNG SINH MÊ

Phật bảo ông Phú-lâu-na: “Thí như người mê, ở trong một xóm làng, lầm hướng Nam cho là hướng Bắc, cái lầm này là nhân mê mà có hay nhân ngộ mà ra?”

Ông Phú-lâu-na thưa: “Người mê như thế, không phải nhân mê, cũng không phải nhân ngộ. Vì có sao? Mê vốn không cội gốc, làm sao nói nhân mê, ngộ không phải sinh ra mê, làm sao lại nhân ngộ?”.

Xóm làng là dụ cho Như lai tạng. Phương Nam dụ cho Diệu Minh; phương Bắc dụ cho Minh Giác; lầm là dụ cho Như lai tạng bất giác vọng động mà có nghiệp tướng. Đây là sở do khởi ra minh giác. Nhân mê tức là chỉ ở đây. Nhân ngộ là chỉ cho Như lai tạng. Gạn hỏi hai nghĩa này để hiển bày lời đáp ở sau: Cái vọng của minh giác chẳng nhân nơi Như lai tạng, bởi Như lai tạng chẳng sinh minh giác, nghĩa là “ngộ không sinh ra mê”. Lại cũng chẳng nhân bất giác vọng động, bởi Như lai tạng vốn không tự tính, minh tự sinh sở, sinh tức vô sinh, nghĩa là mê vốn không cội gốc. Lời đáp của ông Mãn Từ chính là hợp với ý Phật ở văn sau vậy.

Phật bảo: “Người mê kia, chính khi họ đang mê, bỗng có người ngộ chỉ cho khiến họ được ngộ. Phú-lâu-na, ý ông nghĩ sao? Người ấy dẫn cho mê mà đối với xóm làng này lại còn sinh mê nữa chăng?”

- Bạch Thế Tôn, không vậy.

Người chỉ dạy khiến cho ngộ, dụ cho mười phương các đức Như Lai đã chứng Diệu không minh giác. Nên biết, mười phương các đức Như Lai đồng ở trong mê, nhờ sức của thiện hữu trở lại chứng được bản ngộ. “Người ấy dẫn cho mê”, nguyên trước kia dẫn cho in tuồng như có mê, nay chứng được bản ngộ. “Đối với xóm làng ấy lại còn sinh mê nữa chăng?” là dùng để ngấm chỉ ra ở vấn sau: Giác chẳng sinh mê vậy.

- Nay Phú-lâu-na, mười phương Như Lai cũng như vậy. Cái mê ấy không có cội gốc, tính rốt ráo không, xưa vốn không mê, mà in tuồng như có mê và giác. Giác ngộ được cái mê, thì mê diệt; giác chẳng sinh mê.

Cái mê này tức là chỉ cho Như lai tạng bất giác vọng động. “Không có cội gốc” nghĩa là Như lai tạng vốn không tự tính, vọng động tức

không, bởi không tự tính nên rốt ráo là không. Tính Như lai tạng rốt ráo không tịch (lặng lẽ) nên nói xưa vốn không mê, do có vọng giác, nên in tưởng như có mê. Do có vọng giác mà được thỉ giác, nên in tưởng có giác. Trí thỉ giác chiếu rõ vọng giác, vọng tức theo đó mà diệt; thỉ giác cũng không có tên, duy một tính giác há lại có cái không rõ ràng trước mắt hay sao? Nên nói rằng giác chẳng sinh mê. Bộ Tông Cảnh nói: “Từ xưa mê cái ngộ tự có mê, ngày nay ngộ cái mê chẳng phải thật có ngộ”.

CHI 3. DỤ HOA ĐỐM BỆNH NHẠM ĐÃ TRỪ HOA CHẴNG SINH LẠI

Cũng như người bệnh nhắm mắt, thấy hoa đốm trong hư không, mắt nhắm nếu lành hoa đốm trong hư không diệt mất. Bỗng có người ngu đối với chỗ hoa đốm trong hư không diệt mà đợi cho hoa đốm sinh lại. Ông xét người ấy là ngu hay trí?

Hư không vốn không có hoa đốm, nhân nhắm mắt mà vọng thấy. Nói hoa đốm diệt là nghiệm biết mắt nhắm đã lành. Do vốn không sinh, chẳng nên nói là diệt, diệt còn chẳng nói, đợi hoa đốm sinh lại thì ngu hay trí có thể

thấy rõ. Nhậm mắt là dụ cho vọng thấy; hoa đốm dụ cho núi, sông. Bệnh nhậm mắt lành, hoa đốm diệt mất; vọng dứt thì cái thấy cũng không còn.

Ông Phú-lâu-na thưa: “Hư không nguyên không có hoa đốm, do hư vọng mà thấy có sinh diệt. Thấy hoa đốm diệt mất trong hư không đã là điên đảo rồi, lại còn muốn bảo nó sinh lại, thì thật là điên dại, làm sao còn gọi người điên cuồng như thế là ngu hay trí?”.

Câu đáp của ông Phú-lâu-na, đồng với ý Phật chỉ dạy. Nghĩa là chỉ ra thấy hoa đốm diệt trong hư không đã là điên đảo, để càng thấy rõ hoa đốm vốn không sinh, nên văn sau đặc biệt cho rằng chỗ hiểu của ông hợp với ý Phật dạy.

Phật dạy: “Ông đã hiểu như thế, làm sao còn hỏi chư Phật Như Lai đã chứng Diệu Giác minh không, đến lúc nào sẽ sinh ra núi, sông, đất liền nữa?”

Như Lai đã cho lời đáp của ông Phú-lâu-na hiện giờ là đúng, nhưng liền quở trách cái nghi trước của ông. Ông Mãn Từ chưa chứng được quả vị như chư Phật, song cảnh tượng trong gương sáng là có hay không, màu sắc

trong ngọc Ma Ni là chân hay là giả, quả vị tuy sai khác mà Pháp môn tự tròn đủ.

CHI 4. DỤ VÀNG TRONG KHOÁNG KHÔNG XEN TẠP

Lại như quặng vàng xen lẫn với vàng ròng một khi vàng đã luyện thành vàng ròng rồi, thì không thành quặng nữa. Cũng như cây đã đốt thành tro thì chẳng thành cây được nữa.

Chúng sinh in tuồng như có mê, như vàng còn trong quặng, chư Phật chứng được bản giác, như vàng đã luyện thành vàng ròng. Phải biết vàng khi còn ở quặng, nguyên tự không xen lẫn. Đây nói xen lẫn nghĩa là lập lại ý nói ra khỏi quặng vàng sẽ là vàng ròng. Cây là dụ cho hoặc chướng. Nhìn về Bồ-đề, Niết-bàn của chư Phật, hoặc chướng như cây đã đốt thành tro. Hai ví dụ trước là chỉ cho Phật tính còn ở nơi chúng sinh, bản lai thanh tịnh mà vọng thấy có sinh diệt; sinh diệt vốn rỗng không, tính thể tự vắng lặng, núi, sông, đất liền há lại có, không, chỉ phải chứng biết. Hai ví dụ này là chỉ cho Bồ-đề, Niết-bàn nơi chư Phật thanh tịnh không cấu nhiễm; trở lại hợp với diệu minh, tính giác không nhờ tu trì; mới giác ngộ vẫn phải y theo

giáo lý để chóng trừ sạch, chúng sinh và đại địa (thế giới) từ trong ấy hiện bày, trọn đến quả vị rốt ráo. Phải hợp với bốn ví dụ này mới gọi là liễu nghĩa.

Chư Phật Như Lai Bồ-đề, Niết-bàn cũng lại như vậy”.

“Bồ-đề” là “Trí Đức”, “Niết-bàn” là “Đoạn Đức”, là hiển bày chỗ nhân cùng quả tột. Đây là đáp lại câu hỏi: “Như Lai nay đã chứng được tính Diệu không minh giác, các tướng núi, sông vv... bao giờ sẽ sinh trở lại”, nên cuối cùng dùng hai ví dụ vàng và cây để tóm kết lại ý hỏi.

ĐOẠN VIII

CHỈ BÀY CÁC ĐẠI CÓ THỂ DUNG NHAU

CHI 1. LẬP LẠI CÂU HỎI BAN ĐẦU

Phú-lâu-na, ông lại hỏi về đất, nước, lửa, gió bản tính viên dung khắp giáp pháp giới, nên nghi sao tính nước, tính lửa không lẩn diệt lẫn nhau. Lại nêu ra hư không và các đại địa đều khắp cả pháp giới không dung hợp nhau.

Kế đây là đáp lại câu hỏi “bốn đại không thể dung nhau”, nên trước lập lại lời hỏi.

CHI 2. LẤY HƯ KHÔNG ĐỂ THÍ DỤ TÀNG TÍNH DUNG NHAU

Phú-lâu-na, thí như hư không, thể nó không phải các tướng mà không ngăn ngại các tướng phát huy.

Hư không là dụ cho Như lai tạng. Các tướng là dụ cho thất đại, Như lai tạng bản nhiên thanh tịnh, vốn không phải thất đại, nhưng không giữ tự tính mà tùy theo duyên biến hiện. Nếu có tự tính ắt ngăn ngại tính khác. Nên nói rằng không ngăn ngại (các tướng phát huy).

CHI 3. LẤY BẢY VIỆC ĐỂ VÍ DỤ CÁC ĐẠI KHÔNG NGẠI TÀNG TÍNH

Vì cớ sao? Phú-lâu-na, nơi hư không kia mặt trời chiếu thì sáng, mây tụ thì tối, gió thổi thì động, trời tạnh thì trong, hơi động thì đục, bụi nhóm thành mù, nước đứng thì trong.

Nêu bảy việc không ngại hư không, để dụ bảy đại không ngại tính Như lai tạng. Bảy việc không thể phân chia từng bảy đại, tức là vẫn sau nói rõ sắc không, tuy lược nhưng đều đầy đủ, chỉ nhận cái nghĩa của nó chứ câu nệ theo dấu

tích. Chữ “đôn” là tụ lại. Gió thổi thì động, do gió thổi in tuồng như hư không động, nhưng hư không chẳng phải thật động. Gió cuốn bụi bay trong hư không nên gọi là mù.

Ý ông nghĩ sao? Các tướng hữu vi khác chỗ như thế là nhân các cái kia sinh, nhân hư không mà có? Phú-lâu-na, nếu do các cái kia sinh ra, vậy khi mặt trời soi sáng đã là mặt trời sáng thì mười phương thế giới đồng thành sắc của mặt trời, vì sao giữa hư không lại thấy mặt trời tròn? Nếu là hư không sáng, thì hư không phải tự soi sáng, vì sao lúc giữa đêm mây mù không chói sáng? Phải biết cái sáng ấy không phải mặt trời, không phải hư không, cũng không ra ngoài hư không và mặt trời.

Khác chỗ cũng nói là mỗi chỗ. Các tướng hữu vi tức là chỉ cho ánh sáng vv... Chữ “kia” là chỉ cho mặt trời vv... “Thế giới đồng thành sắc mặt trời”, là ngược lại thấy cũng có cái không đồng với sắc của mặt trời. “Trong hư không lại có mặt trời tròn”, là hiện thấy mặt trời tròn đồng với các tướng, để gạn cùng cái sáng không phải là mặt trời. “Nếu hư không tự sáng thì không nên giữa đêm lại có mây mù” là gạn cùng cái

sáng không phải là hư không. Cái sáng không phải là mặt trời, dù tứ đại nguyên vốn là tạng tính. Cái sáng chẳng phải là hư không, dù tạng tính chẳng sinh tứ đại. Tạng tính chẳng sinh tứ đại mà tứ đại chỉ do tạng tính hiện ra, nên lại nói chẳng khác với hư không. Tứ đại nguyên vốn là tạng tính, mà tạng tính không cản ngăn các tướng, nên nói không khác với mặt trời.

CHI 4. DỪNG THÍ DỤ ĐỂ SO VỚI CÁC PHÁP

Xét về tướng các pháp nguyên là vọng, không thể chỉ bày, cũng như mong hoa đốm giữa hư không kết thành quả hư không, làm sao còn hỏi cái nghĩa lẩn diệt lẫn nhau?

Đây là dùng thí dụ để so với các pháp. “Xét về tướng” tức là xét cái tướng của tứ đại và các pháp cũng vẫn là chẳng phải tứ đại, chẳng phải Như lai tạng, nên nói là vọng. Nơi không thể chỉ bày lại muốn hỏi cái nghĩa lẩn diệt lẫn nhau, điều đó giống như mong hoa đốm trong hư không kết thành quả trong hư không vậy.

Xét về tính các pháp nguyên là chân, chỉ có Tính Giác Diệu Minh. Tính Giác Diệu Minh vốn không phải là thủy đại và hỏa đại, làm sao lại hỏi không dung lẫn nhau.

Do tướng là vọng nên biết tính là chân, chỉ có Tính Giác Diệu Minh vốn không phải là thủy đại và hỏa đại, cho nên biết thủy đại, hỏa đại không tự tính đều do tâm hiện ra. Chẳng dung nạp lẫn nhau, nghĩa ấy gan cùng tột ở đây vậy.

CHI 5. THÍ DỤ TÀNG TÍNH TÙY CÁC TƯỚNG HIỆN

Tính Giác Diệu Minh chân thật cũng lại như vậy. Nếu ông phát minh ra cái hư không thì có hư không hiện ra; địa đại, thủy đại, hỏa đại, phong đại mỗi thứ mỗi phát minh thì mỗi thứ hiện ra; nếu cùng phát minh thì cùng hiện ra.

Tính giác diệu minh chân thật cũng lại như vậy. Như cái dụ hư không mỗi thứ đều tùy theo tướng mà hiện ra. Nêu ra hư không để nói tất cả các đại. Nghĩa là nếu tâm ông phát minh tướng hư không, thì tạng tính tùy theo đó mà có hư không hiện. Gọi đó là tùy theo tâm của chúng sinh, mà đáp ứng với chỗ hiểu biết suy lường của họ rồi theo nghiệp mà phát hiện. Mỗi mỗi phát minh là do mỗi người mỗi đại để suy ra nhiều người nhiều đại. Nếu đều phát minh, lại do nhiều người nhiều đại, để gồm hết tất

đại đại địa. Tàng tính vốn không, thất đại không tự thể, do vọng động mà phát sinh phân biệt, các tướng đều hiện ra. Các tướng không thật có, phân biệt nguyên là rỗng không, chỉ có một tàng tính, hằng không thêm bớt.

Thế nào là cùng hiện ra? Phú-lâu-na, như trong một ao nước hiện một bóng mặt trời. Hai người đồng xem bóng mặt trời trong ao nước, một người đi qua hướng Đông, một người đi qua hướng Tây, thì hai bên đều có mặt trời đi theo mình, một về phương Đông, một về phương Tây, không có chuẩn đích trước.

Mặt trời là dụ cho chân tính, bóng mặt trời dưới nước là dụ cho cái lầm về phân “sở tri”. Mỗi người đi mỗi mặt trời đi theo là dụ cho theo nghiệp phát hiện. Duy một tính giác, vọng có sở minh, bèn khởi các tướng: thế gian, chúng sinh, nghiệp quả. Mỗi thứ đều có chỗ cảm mà mỗi thứ đều chẳng biết nhau. Trong đó không có chủ thể thì nương vào đâu để làm chuẩn đích; song đều không rời tự tính mà hiện ra. Đối với chỗ này phải xét kỹ tự khéo hay khéo hợp. “Chuẩn” là dây mực. “Đích” là bắn trúng đích.

Không nên gạn hỏi mặt trời đó chỉ có một, làm sao mỗi cái lại đi theo mỗi người?

Mặt trời đã thành hai, làm sao hiện chỉ có một? Hư vọng xoay vần như thế, không thể lấy gì làm bằng cứ.

Mỗi người đi, mỗi người đều thấy mặt trời, thì không thể nói là một. Hiện vốn là một, thì không thể thấy có hai. Nên biết thấy một thấy hai đều là vọng giác (biết hư vọng), diệu giác minh tâm há rơi vào phân biệt (sở tri), gượng nói phải chăng phải càng thêm hư vọng.



MỤC VIII: CHỈ DIỆU MINH HỢP VỚI TẠNG TÍNH, “PHI” “TỨC” CẢ HAI ĐỀU LY



ĐOẠN I

CHỈ TRÁI VỚI GIÁC TÍNH HỢP THEO TRẦN TƯỚNG

Phú-lâu-na, ông xem cái sắc, cái không lẩn cướp lẫn nhau nói Như lai tạng, thì Như lai tạng tùy theo ông làm sắc, làm không cùng khắp pháp giới. Thế nên trong ấy gió thì động, hư không thì lặng, mặt trời thì sáng, mây mù thì tối, chúng sinh mê lầm trái với giác tính hợp theo trần tướng nên phát ra trần lao, có các tướng thế gian.

Tùy theo tính giác minh hiện mà thấy có sắc, có không, thì tính giác minh được quyền mà tạng tâm ẩn thể, nên nói là “lẩn cướp”. Do đó mà tạng tâm cũng theo giác minh mà hiện sắc hiện không, vọng lẩn ép chân mà cùng khắp. Nên biết gió thì động, hư không thì lặng, mặt trời thì sáng, mây mù thì tối, là tâm biến

thành cảnh, cảnh cũng chẳng phải vật nào khác. Theo trần tướng trái với giác tính, mê lầm không tự biết, một khi rơi vào thế gian thì trần lao biết bao giờ thôi dứt.

ĐOẠN II

CHỈ TÍNH DIỆU MINH HỢP VỚI NHƯ LAI TẠNG

Tôi do Tính Diệu Minh không sinh không diệt hợp với Như lai tạng, mà Như lai tạng chỉ là Tính Diệu Giác Minh soi khắp cả pháp giới,

“Tôi do tính diệu minh không sinh không diệt hợp với Như lai tạng”, nghĩa là tính giác diệu minh bất sinh bất diệt này, chính do thị giác trở lại hợp với bản giác. Thị giác mà gọi là tính diệu minh, tức là trí Bát-nhã sáng soi vốn sẵn nhiệm màu. Đến chỗ diệu minh thì thường chiếu thường tịch. Đây là chỗ vốn bất sinh bất diệt vậy.

nên trong ấy một làm vô lượng, vô lượng làm một, trong nhỏ hiện ra lớn, trong lớn hiện ra nhỏ. Chẳng động đạo tràng hiện khắp thế giới mười phương, thân trùm cả mười phương hư

không vô tận; trên đầu một sợi lông hiện thành cõi Phật, ngồi trong hạt bụi nhỏ chuyển bánh xe đại pháp.

Trên là nói “thể” của tính diệu minh. Ở đây là nói “dụng” của tính diệu minh. “Một” nghĩa là “lý pháp giới”, “vô lượng” là “sự pháp giới”. Lý có thể trùm cả sự, nên một là vô lượng; sự đều quy về lý, nên vô lượng là một; lý đều gồm nhiếp nên lớn, sự có giới hạn nên nhỏ. Song sự tức gồm cả lý, nên trong nhỏ hiện ra lớn; lý có thể nhiếp sự, nên trong lớn hiện ra nhỏ. Đây là một, nhiều tự tại, sự lý vô ngại pháp giới. Hai câu “chẳng động ...” là hội cái dụng, một, nhiều, nhỏ, lớn ở trên, toàn nhiếp trong thể, để thấy rõ tính giác diệu minh vốn chưa từng lay động, mà khắp hiện cả mười phương. Nên hay ở nơi thân mà hiện ra cõi nước, trong cõi nước mà hiện thân, y báo, chính báo đều không ngại; lớn nhỏ đều dung nhau. Đây lại đối với “dụng” mà càng bày “thể” nhiệm mầu, mới hiển rõ sự sự vô ngại pháp giới.

Diệt trần tướng hợp với giác tính, nên phát minh Tính Giác Chân Như nhiệm mầu sáng suốt.

Đây là kết lại cái nhiệm mầu của thể dụng ở trên, do diệt trần tướng hợp với giác tính mà ra. Phải biết tính Như lai tạng vốn tự như nhiên, bởi do giác minh vọng động mà lưu chuyển đến nay, nếu không nhờ bậc Đại Trí chỉ rõ để dứt vọng kiến, quên tình chấp, thì tuy có nguồn chân, nhưng không do đâu hiển phát. Người có chí đối với con đường này không nên mập mờ và lậm lẩn vậy.

ĐOẠN III

CHỈ NHƯ LAI TẠNG ĐỀU “PHI” TẤT CẢ

Nhưng Như lai tạng bản diệu viên tâm không phải là tâm, không phải là hư không, đất, nước, gió, lửa.

Đây là không phải là thất đại. Tâm tức thức đại, cũng nhiếp “danh uẩn” trong ngũ ấm; đất, nước, lửa, gió là “sắc uẩn”.

Không phải là nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý; không phải sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp; không phải nhãn thức giới, như thế cho đến không phải là ý thức giới.

Đây là không phải Sáu nhập, Mười hai

xứ, Mười tám giới. Từ đây trở về trước là không phải sáu cõi phàm.

Không phải là minh, vô minh, là hết minh, hết vô minh; như thế cho đến không phải lão, tử, không phải hết lão tử.

Đây không phải mười hai nhân duyên lưu chuyển và hoàn diệt, chỉ cảnh giới của Duyên giác.

Không phải là khổ, tập, diệt, đạo, không phải là trí, không phải là đắc.

Đây không phải tứ đế năng chứng, sở chứng, chỉ cảnh giới của Thanh văn.

Không phải là bố thí, trì giới, tinh tấn, nhẫn nhục, thiền định, trí tuệ và ba-la-mật-đa.

“Đàn-na”, Trung Hoa dịch là Bố thí. “Thi-la”, Trung Hoa dịch là Trì giới; “Tỳ-lê-da”, Trung Hoa dịch là Tinh tấn; “Sần-đề”, Trung Hoa dịch là Nhẫn nhục; “Thiền-na”, Trung Hoa dịch là Tịnh lự; “Bát-lặc-nhã”, Trung Hoa dịch là Trí tuệ. Từ đây về trước là sáu độ hay đưa đến thực hành. “Ba-la-mật-đa”, Trung Hoa dịch là Đáo bỉ ngạn (đến bờ kia); một độ này là chỗ đưa đến lý. Hợp cả hai là chỉ cho cảnh giới của Bồ-tát.

Như thế cho đến không phải là Như Lai, Ứng Cúng, Chính Biến Tri; không phải là Đại Niết-bàn, không phải là bốn đức: Thường, Lạc, Ngã, Tịnh.

“Đát-thát-a-kiệt”, Trung Hoa dịch là Như Lai; “A-la-ha”, Trung Hoa dịch là Ứng Cúng; “Tam-da-tam-bô” Trung Hoa dịch là Chính Biến Tri. Nêu lên ba hiệu đã gồm đủ mười hiệu là người hay chứng. “Niết-bàn”, Trung Hoa dịch là không sinh diệt; Thường, Lạc, Ngã, Tịnh, tức bốn đức Niết-bàn là pháp sở chứng của Như Lai. Đây là chỉ cho cảnh giới của Phật. Từ đây trở về trước là hết bốn quả Thánh.

Vì đó đều không phải là các pháp thế và xuất thế gian.

“Thế” là chỉ cho sáu cõi phàm; “Xuất thế” là chỉ cho bốn quả Thánh. Câu tất cả đều phi (không phải) ước về Như lai tạng bản diệu viên tâm, không có mê, ngộ, tuyệt tính là tướng không còn có tâm phàm Thánh, thì ai dính mắc vào con đường Phật và chúng sinh. Đã không phải pháp hữu vi, há lại rơi vào pháp vô vi? Nghĩa là tay áo rộng vừa phát càng bày hiện chỗ tượng vương đi. Ở đây toàn thân phóng hạ

(buông bỏ) liền có thể thuận tay đem lại (tín thủ niệm lai). Nếu là xem bóng con thần câu⁽¹⁾ vừa thấy là đã lướt qua ngàn dặm.

ĐOẠN IV

CHỈ NHƯ LAI TẠNG ĐỀU “TỨC” TẤT CẢ

Tức là Như lai tạng nguyên minh tâm diệu tức là tâm, là không, là địa, thủy, phong, hỏa; tức là nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý; tức là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp; tức là nhãn thức giới, như thế cho đến ý thức giới; tức là minh, là vô minh, là hết minh, hết vô minh; như thế cho đến tức là lão, tử, là hết lão tử; tức là khổ, tập, diệt, đạo, là trí, là đắc; tức là bố thí, trì giới, tinh tấn, nhẫn nhục, thiền định, trí tuệ, là đến bờ kia; như thế cho đến tức là Như Lai, Ứng Cúng, Chính Biến Tri; tức là Đại Niết-bàn, là bốn đức: Thường, Lạc, Ngã, Tịnh. Do đó đều tức là các pháp thế gian và xuất thế gian vậy.

Câu “Đều là tức tất cả” các nhà sơ giải đều ước cho là “sinh diệt môn”, tôi cho rằng, nương lời Phật dạy ở trên: Tôi do tính diệu minh không

⁽¹⁾ Ngựa thần chạy rất nhanh, khi chạy chỉ thấy bóng.

sinh không diệt hợp với Như lai tạng. Đây là nhiếp thuộc diệt trần tướng hợp với giác tính, nên sau mới phát chân như diệu giác minh tâm, thì ở đây đều thuộc trên phần của Như Lai, tùy theo các pháp thế gian và xuất thế gian mà hiện ra phàm, hiện ra Thánh, thích ứng với tục, thích ứng với chân, đều là toàn thể diệu dụng, cũng để chỉ bày thế và xuất thế gian. Tức vọng, tức chân, tức là tướng, tức là tính, tức là thật, tức là quyền, là chỉ bày chính ngay niệm của phàm phu quét sạch đường tề của Thánh Hiền. Phật chẳng lại là Phật, vô vi há có tạo bày. Vào được pháp môn này không có tướng đối thay, lại có phân chia không và bất không Như lai tạng, cùng cái hiểu về Tam đế, đối với bản kinh này, in tuồng như vẽ rắn thêm chân.

ĐOẠN V

CHỈ RA NGOÀI CÁC NGHĨA “PHI”, “TỨC” VÀ PHẢI NHỜ ĐẾN NGÓN TAY KHÉO

CHI 1. RA NGOÀI CÁC NGHĨA “PHI” VÀ “TỨC” LÀ CHỖ NHIỆM MẦU CÙNG TỘT TÂM PHÂN BIỆT

Tức Như lai tạng diệu minh tâm nguyên

ra ngoài các nghĩa “tức” và “phi”, và cũng là tức, là phi tức.

Ý ở đây nói, lại quét sạch các nghĩa “phi” và “tức” để hiển bày ý chỉ: Phật đóng cửa thất ở Ma-kiệt-đà, ngài Duy-ma-cật ngậm miệng ở thành Tỳ-da-ly. Hợp ba nghĩa này mở rộng không ngăn che. Vừa có người thừa đương là đã đồng như khắc thuyền mò kiếm, phải nên khéo để mắt, chớ rơi vào thời nay.

Làm sao chúng sinh ở ba cõi trong thế gian và hàng Thanh văn, Duyên giác xuất thế, dùng tâm phân biệt hiểu biết mà đo lường quả Bồ-đề Vô Thượng của đức Như Lai và lấy ngôn ngữ ở thế gian mà vào được tri kiến Phật.

Đây là đối sau ba nghĩa trên, chỉ bác phàm phu và Tiểu thừa không nên dùng cái phân biệt hiểu biết để đo lường quả Bồ-đề Vô thượng của Như Lai, thì việc từ trước đến đây có thể thâm lãnh hội vậy.

Ngài Trường Thủy dẫn kinh Viên Giác nói: “Chỉ cảnh giới viên mãn của hàng Thanh văn, thân tâm, ngữ ngôn thấy đều đoạn diệt, mà trọn không thể thân chứng đến quả Niết-

bàn của họ, hướng chi hay dùng tâm suy nghĩ phân biệt mà đo lường được cảnh giới giác ngộ viên mãn của Phật. Như người lấy lửa đom đóm mà đốt núi Tu Di, trọn không thể được. Dùng tâm luân hồi, sinh cái kiến chấp luân hồi mà muốn vào biển đại tịch diệt của Như Lai, trọn không thể đến”.

CHI 2. CHỈ TIẾNG HAY PHẢI NHỜ NGÓN TAY KHÉO

Thí như những cây đờn cầm, sắt, không hầu, tỳ bà, tuy có tiếng hay, nếu không nhờ ngón tay khéo, trọn không thể phát ra tiếng hay được.

Những cây đờn cầm, sắt, không hầu, tỳ bà là dụ cho thân chúng sinh; tiếng hay là dụ cho tính Như lai tạng; ngón tay khéo là dụ cho trí Bát-nhã. Bộ Tông Cảnh giải thích rằng: “Thân năm ấm của ta như đờn không hầu; chân như Phật tính trong thân ta là tiếng đờn; lục độ vạn hạnh là dây đờn; trí tuệ phương tiện khéo léo như người khảy đờn không hầu. Dùng trí tuệ phương tiện khéo léo để tu hành lục độ từ trước đến khi thành Phật, thì một hạt bụi, một mảy lông đều biến khắp cả pháp giới”.

Ông và chúng sinh lại cũng như vậy, cái Bảo giác chân tâm mỗi người đều đầy đủ. Nhưng khi tôi ấn ngón tay thì Hải ấn phát ra hào quang, còn các ông vừa dấy tâm lên thì trần lao liền nổi dậy.

Những phân thí dụ văn trên đã rõ. Đây chỉ phải lãnh hội ý kia không cần phải mỗi mỗi chia ra số giải. Bởi cho rằng, cái Bảo giác chân tâm mỗi người đều đầy đủ, mà “Như Lai vừa ấn ngón tay thì Hải ấn phát hào quang, còn các ông vừa dấy tâm lên thì trần lao liền nổi dậy”. Đây là diệu trí Có, Không rất là rõ ràng.

Nên biết Bảo giác chân tâm, vốn có thân thông diệu dụng rộng lớn, phải dùng đại trí tuệ chiếu rõ liền chóng phát diệu quang, tức gọi là “ta do tính bất sinh diệt hợp với Như lai tạng, mà Như lai tạng chỉ là diệu giác minh chiếu khắp cả pháp giới. Còn các ông do sắc không chen lẫn và cướp đoạt lẫn nhau trong Như lai tạng, mà Như lai tạng cũng theo đó làm sắc làm không”. “Hải ấn”, trong kinh Hoa Nghiêm, về phẩm Xuất Hiện có bài kệ nói: “Như Hải ấn hiện thân chúng sinh, lấy đây mà gọi là “Đại Hải”. Giác khắp, ấn khắp các tâm hành, thế nên gọi là “Đại Giác.” Nên biết, Hải ấn là dụ cho biển giác, Như Lai ấn ngón tay liền phát

hào quang, chính chẳng phải chỉ để hiển bày thân dụng mà thôi.

Do chẳng siêng năng cầu đạo Vô thượng, ưa thích Tiểu thừa, được chút ít cho là đủ”.

Nương văn trên, “ông chỉ dấy tâm, trần lao liền nổi dậy”, đều do an trụ nơi pháp quyền biến của Tiểu thừa; chẳng ham mộ Đại thừa, lống trệ nơi Hóa thành, trọn không phải chỗ rốt ráo.

Ông Mãn Từ nghi tứ đại đồng khắp giáp pháp giới, sao không lấn diệt lẫn nhau, mà không biết rằng các đại không có tính thật, chỉ do tạng tính hiện. Tạng tính như hư không, nhân minh mà phát hiện ra sắc tướng. Sắc tướng và hư không đồng một tính nhiệm mầu, do cái mờ tối thành duyên mà tướng “sở minh” in tuồng như cứng chắc. Nhân duyên mê vọng vốn mỏng manh giác minh không do tính giác mà chẳng sinh, tính giác há nhân giác minh mà theo đó diệt. Sở dĩ tính giác từ xưa đến nay tự nhiệm mầu, cái giác minh theo bản giác mà sinh sở (phân biệt), lẫn nhau ẩn hiện đều lập ra tướng Có, Không. Có không thật có, bản tính vốn diệu viên. Nó không phải các pháp thế gian và xuất thế gian. Không cũng không thật không,

nguyên là tâm tính minh diệu; tức là Phật, tức là chúng sinh; ngộ đương niệm chẳng đổi dời, hối hận từ trước sau không giác ngộ. Tiếng hay đều sẵn đủ, cốt yếu phải nhờ ngón tay khéo của người biết khảy đàn. Hải ấn vẫn lặng yên, tin chắc phát hào quang không phải riêng khác.



MỤC IX: CHỈ MÊ VỌNG KHÔNG CÓ NHÂN, HẾT MÊ TỨC LÀ BỒ-ĐỀ



ĐOẠN I

NGHI TÍNH GIÁC NHÂN ĐÂU CÓ VỌNG

Ông Phú-lâu-na thưa: “Bảo Giác Viên Minh Chân Diệu Tịnh Tâm của con và của Như Lai viên mãn không hai, mà con trước kia đã bị các vọng tưởng từ vô thủy đành ở lâu trong luân hồi, nay nương nhờ Phật lực vẫn chưa được rốt ráo. Thế Tôn thì tất cả các vọng đều dứt sạch, chỉ còn Tính Diệu Chân Thường. Xin hỏi đức Như Lai, tất cả chúng sinh nhân đâu có vọng, tự che lấp tính diệu minh mà phải chịu chìm đắm như vậy?”.

Ông Mãn Từ ban đầu nghi tâm tính bản nhiên thanh tịnh, vì sao bỗng nhiên sinh ra núi, sông, đại địa, Như Lai bèn nói: “Tính giác vốn là minh, do vọng chấp làm minh giác”, thế là đã rõ núi, sông, đại địa đều do minh giác mà sở lập năng sinh, rõ ràng thành ra sai khác.

Ở đây lại nghi tính giác vốn nhiệm mầu, nhân đâu mà có cái vọng minh này? Chẳng biết rằng nếu có sở nhân thì cái mê là có chỗ ban đầu, tính giác thành lỗi lầm. Tính giác tự nhiệm mầu, do minh (soi sáng) tự sinh ra sở. Tính của không tính, nếu ngộ tức là cố nhiên. Văn sau chỉ rõ không nhân, chỉ nên lắng thân mà khế hội.

ĐOẠN II

CHỈ MÊ VỐN KHÔNG NHÂN

CHI 1. DỤ MÊ ĐẦU CUỒNG CHẠY

Phật bảo ông Phú-lâu-na: “Ông tuy trừ được tâm nghi, nhưng còn những điều lầm sót lại chưa hết. Nay tôi lấy việc hiện tiền trong thế gian để hỏi ông, ông đâu không nghe trong thành Thất-la-phiệt có anh Diễn-nhã-đạt-đa, một buổi sáng lấy gương soi mặt, bỗng yêu thích cái đầu trong gương, lông mày, con mắt có thể thấy rõ, rồi giận trách cái đầu mình sao không thấy được mặt mày, cho là giống yêu quái, không có gì phát cuồng bỏ chạy. Ý ông nghĩ sao? Người này vì nguyên nhân gì vô cớ phát cuồng bỏ chạy?”.

Ông Phú-lâu-na thưa: “Chỉ tâm người ấy

cuồng không có cứ gì khác!”.

“Cái đầu sấn có” là dụ cho tính giác. “Soi gương” là dụ cho vọng giác. Cái đầu sấn có tự như vậy đâu có ngại gì chẳng thấy. Đầu trong gương là vọng hiện, nhân soi gương sinh cuồng biết cuồng không manh mối, cái đầu sấn có nguyên còn đó. Đây là dụ cho cái “minh” tự sinh vọng, vốn không có sở nhân, lời đáp cũng đồng như vậy. “Diễn-nhã-đạt-đa”, Trung Hoa dịch là “Từ Thọ”, nghĩa là đến thần miếu xin nuôi dưỡng.

CHI 2. CHỈ TÍNH MÊ TỰ CÓ, VỐN KHÔNG SÓT MẮT

Phật bảo: “Tính Diệu Giác sáng suốt viên mãn bản lai là Diệu Minh cùng khắp, đã gọi là vọng thì làm sao có nhân, nếu có nguyên nhân thì sao gọi là vọng? Tự các vọng tưởng xoay vần, làm nguyên nhân cho nhau, từ mê chứa chấp cái mê trải qua kiếp số như vi trần.

Đây là nói rõ không có nhân, mới gọi là vọng. Một khi vọng đã phát khởi, thì các vọng làm nhân cho nhau, đều từ minh giác xoay vần không mối manh.

Tuy Phật đã chỉ rõ ra, vẫn còn không biết trở về. Nguyên nhân cái mê như vậy, là nhân mê tự có. Biết mê không nhân, thì vọng không chỗ tựa, còn không có sinh, lại muốn đem cái gì làm diệt.

Tuy từng được chỉ rõ ra, còn không biết trở về; đủ thấy tất cả chúng sinh vọng theo cái mình, dong ruổi mãi không biết trở về. Nhân ông Mãn Từ hỏi ở đây mà Phật trách tất cả các cái mê vậy.

Minh Giác tức là mê, nên gọi rằng tự có, tự mê, tự biết, tự biết tự trở về, dong ruổi đâu có nhân nào khác. Trở về phải nhờ ai? Biết mê không dong ruổi, hết dong ruổi gọi là trở về. Xưa sinh mà không sinh, nay diệt cũng không diệt vậy.

Người được Bồ-đề, như người khi thức nói việc trong mộng; tâm dẫu sáng suốt nhưng không thể có nhân duyên gì để lấy vật trong mộng, huống nữa cái mê không có nhân, vốn không thật có.

Lấy người thức làm thí dụ, để chỉ người giác ngộ. Nên biết người mê hiện tiền, cũng như ở trong mộng, thấy các sự vật cho là thật có, cơn mộng bỗng nhiên được thức, vật trong mộng hiện nay ở chỗ nào? “Xưa cũng không từ đâu”,

chính chỗ này thật quá rõ ràng, còn không có sinh, muốn đem cái gì làm diệt.

Như Diễn-nhã-đạt-da trong thành kia, dầu có nhân duyên, mà tự sợ dầu mình bỏ chạy; bỗng nhiên hết điên, cái dầu chẳng phải do bên ngoài đưa tới. Dầu chưa hết cuồng cái dầu cũng không hề mất.

Phú-lâu-na, tính vọng tưởng là như vậy, làm sao còn có nguyên nhân được.

Trên nói cuồng không có nguyên nhân, để thí dụ cái giác minh tự vọng. Đây nói, hết cuồng cái dầu vẫn còn, để thí dụ tính giác rõ ràng, ngộ vọng tức là chân, như trở bàn tay, không phải tự bên ngoài đưa tới, làm sao có nguyên nhân được? Đây là lời tóm kết trước nói không có nguyên nhân.

ĐOẠN III

CHỈ DỨT CÁC DUYÊN THÌ HẾT CUỒNG, TÍNH GIÁC TRÙM KHẮP

CHI 1. CHỈ DỨT CÁC DUYÊN

Ông chỉ không theo phân biệt ba thứ tương tục: thế gian, nghiệp quả và chúng

sinh. Do ba duyên đã đoạn, ba nhân không sinh, thì tính cuồng của Diễn-nhã-dạt-da trong tâm ông tự hết.

“Không theo phân biệt ba thứ tương tục: thế gian, nghiệp quả, chúng sinh”, thì ba duyên tự đoạn. Ba thứ tương tục là duyên bởi tham, sân, si. Do có phân biệt bèn duyên với ba thứ hiện hành, khởi chủng tử nơi ý nghiệp. Nay không theo phân biệt thì duyên ý nghiệp đã đoạn, mà nhân của thân nghiệp chẳng sinh. Thân nghiệp hay chuốc lấy cái khổ ràng buộc, thế nên nói là nhân để hay làm quả ở vị lai. Phân biệt từ giác minh sinh, thuộc về thức; nên giác minh là phát nghiệp vô minh, phân biệt là nhuận sinh vô minh.

CHI 2. CHỈ TÍNH TRÙM KHẮP

Hết cuồng là Bồ-dề thắng tịnh minh tâm, vốn trùm khắp cả pháp giới, chẳng phải từ người khác đưa đến, đâu nhờ siêng năng khó nhọc tu chứng.

Hết tức là không theo phân biệt. Kinh Lăng Già cho thức phân biệt diệt hết, gọi là Niết-bàn. Luận Khởi Tín nói: “Nói về nghĩa giác, tức là tâm thể ly niệm, tướng ly niệm là đồng với

cõi hư không, khắp tất cả chỗ”. Thức diệt niệm ly, tức là ở đây nói không theo phân biệt. Niết-bàn và Giác tức ở đây nói tâm tính trong sạch sáng suốt (thắng tịnh minh tâm). Tâm này, giác này xưa nay vốn đầy đủ, nên nói không phải từ người khác đưa đến. Khoảng giữa xương và thịt gọi là “khẳng”, chỗ gân và thịt kết lại gọi là “khính” tức là ý nói siêng năng khó nhọc tu chứng. Có thể thấy nơi văn sau trong Kinh này nói, chỗ cùng tột tu chứng đều không phải từ thô đến tế và thật có cái mê lầm chấp trước có thể trừ, chỉ hay “không theo phân biệt” thì chân tính rõ ràng là quả cùng tột của Niết-bàn. Nói rằng thức diệt, thì sơ tâm và cứu cánh đều từ nhanh chóng nhận thẳng. Viên phục phiền não, hay vĩnh đoạn phiền não chỉ là tên suông. Kinh Viên Giác cũng nói: “Chỉ có người chóng giác ngộ (đốn giác), thì không tùy thuận cùng với pháp”. Đây đều không thể chấp là pháp thật.

CHI 3. THÍ DỤ ĐỂ TÓM KẾT

Thí như có người tự trong chèo áo có buộc hạt châu Như ý, nhưng không tự hay biết, đành chịu nghèo khổ rách rưới dong ruổi đến phương xa xin ăn. Tuy thật nghèo khổ nhưng hạt châu chưa từng mất. Bỗng có

người trí chỉ cho hạt châu ấy, thì chỗ mong cầu đều toại nguyện mà trở nên rất giàu có. Mới biết hạt châu quý báu ấy không phải từ bên ngoài đưa đến”.

Hạt châu Như ý buộc trong chéo áo mình, là dụ cho trong thân ngũ uẩn của chúng sinh có đủ tính giác diệu minh, vì bị vọng giác lôi cuốn không hay tự giữ, phải đợi có nhân duyên mới liễu ngộ, nên nói chẳng tự hiểu biết. Nghèo khổ rách rưới xin ăn, là dụ cho Phật tính xoay vần trong năm đường. Tuy ở trong lưu chuyển mà Phật tính vẫn y nhiên, nên nói tuy thật nghèo cùng mà hạt châu chưa từng mất. Người trí dụ cho Như Lai, chỉ cho hạt châu ấy thì chỗ mong cầu đều toại nguyện mà trở nên rất giàu có. Càng thấy rõ, thể nhiệm mầu đã bày, thần thông diệu dụng đầy đủ chẳng phải bên ngoài đưa đến, mà bản tính là như vậy.

Phật nói: “Tính diệu giác sáng suốt viên mãn bản lai là diệu minh cùng khắp, đã gọi là vọng thì làm sao có nhân”. Lại nói: “Cái mê nhân như thế, nhân mê tự có, biết mê không nhân, vọng không chỗ nương tựa. Còn không có sinh, muốn lấy cái gì làm diệt”. Lại nói: “Ông chỉ chẳng theo phân biệt ba thứ tương tục: thế gian,

nghiệp quả và chúng sinh”. Lại nói: “Hết tức là Bồ-đề, tâm tính trong sạch, sáng suốt vốn khắp pháp giới, chẳng phải từ người khác đưa đến”. Lại nói: “Từ trong chéo áo có buộc hạt châu Như ý mà không tự biết”. Lại nói: “Mới nhận được hạt châu quý báu, không phải từ bên ngoài đưa đến”. Dùng những câu này để chứng biết tính giác vốn là minh, đâu từng có vọng. Chỉ vì cái minh không tự giữ, nên vọng có sở giác. Minh giác tức là vọng, đó gọi là nhân mê tự có. Tự có cái mê, toàn chân tức vọng, vẫn không có sinh. Biết vọng không nhân, toàn vọng tức chân, muốn lấy cái gì làm diệt. Do đó minh giác tự mê, từ vô thủy đến nay không tự hiểu biết, khởi làm thế gian, chúng sinh và nghiệp quả. Theo đây mê lầm tự sinh phân biệt, khởi mê (hoặc) tạo nghiệp, không tự dứt hết, một phen gặp liễu duyên hoát nhiên tự giác. Lại do cái giác tự có, giác tự có mê như người nằm mộng được thức, vẫn là người cũ. Chỗ thấy hiện tiền rõ ràng như giấc mộng đêm rồi, muốn đem nhân duyên gì để lấy vật trong mộng. Đây gọi là không theo phân biệt ba thứ tương tục. Xưa theo phân biệt nên toàn chân tức vọng, phân biệt nếu hết thì toàn vọng tức chân. Đó là chỗ nói “Mới nhận được hạt châu quý báu chẳng từ bên ngoài đưa đến”.

Xét về ông Mãn Từ chỉ được nhân không, vẫn còn pháp chấp. Phân biệt, câu sinh cả hai đều chưa quên. Căn cứ theo Đại thừa viên chứng, chỉ nhận cho hàng Bát địa đoạn dứt phân biệt, song phần “sở tri” nhỏ nhiệm phải đợi đến Diệu giác, mà ở đây chỉ dạy, chỉ nói: “Hết tức là Bồ-đề, tâm tính trong sạch sáng suốt, vốn trùm khắp pháp giới chẳng phải từ người khác đưa đến”. Nên biết lý thì đốn ngộ, nương nơi ngộ tất cả đều tiêu, nhưng sự phải tiệm trừ, nhân thứ lớp mà dứt, còn là phương tiện. Nếu không phải là bậc thượng căn, chưa dễ gì thần hội.



MỤC X: LẠI BÁC NGHĨA NHÂN DUYÊN TỰ NHIÊN, ĐỂ TRÁCH NGHE NHIỀU



ĐOẠN I

PHÁT NGHĨ VÀ HỎI

Liên khi ấy, ông A-nan ở trong Đại chúng đánh lễ dưới chân Phật, đứng dậy bạch Phật: “Đức Thế Tôn hiện nói về các nghiệp sát, đạo, dâm, do ba duyên đã đoạn nên ba nhân không sinh, tính cuồng Diễn-nhã-đạt-đa trong tâm tự hết. Hết tức là Bồ-đề, chẳng phải từ người khác đưa đến. Đây là nghĩa nhân duyên quá rõ ràng, vì sao đức Như Lai vội bỏ nghĩa nhân duyên? Chính con cũng do nhân duyên mà tâm được khai ngộ.

Ba nhân tức là sát, đạo, dâm. Bảo rằng từ không theo phân biệt ba thứ tương tục, thì ý nghiệp hàng đoạn, nên ba nhân không sinh. Nhân hai chữ “nhân duyên” này nên khởi cái nghi hiện nay, cũng do hàng Thanh văn tu pháp tứ đế biết khổ, đoạn, tập, chủng diệt, tu

đạo đều có nghĩa nhân duyên, nên mới dẫn chỗ ngộ xưa để hỏi Phật.

Bạch đức Thế Tôn, nghĩa này chẳng riêng hàng Thanh văn hữu học ít tuổi như chúng con, mà nay ở trong hội này như các ngài Đại Mục-kiền-liên, Xá-lợi-phất, Tu-bồ-đề vv... từ lão Phạm Chí nghe lý nhân duyên của Phật, mà phát tâm khai ngộ được thành quả vô lậu.

Dẫn chứng ngài Đại Mục-kiền-liên vv... do ba người đều từ chỗ ông lão Phạm Chí nghe lý nhân duyên của Phật, tâm được khai ngộ, nên bỏ tà vào chính thành tựu Thánh quả.

Nay Phật dạy Bồ-đề không do nhân duyên, thì thuyết tự nhiên của bọn Câu-xá-ly ở thành Vương-xá lại thành nghĩa đê nhất. Cúi mong đáng đại bi khai phát chỗ mê lầm cho chúng con”.

Chân như không tự tính, tùy theo duyên mà kiến lập, như thể thường không thay đổi. Hai nghĩa nhân duyên tự nhiên đều là không phải. Đã ngộ lại nghi, bởi do mê nhiều lớp, nên lại phải rõ biết chín chắn chỗ mê lầm nhỏ nhiệm.

ĐOẠN II

GẶN HỎI NGUYÊN NHÂN KHỞI NGHĨ

Phật bảo ông A-nan: “Như anh Diễn-nhã-đạt-da trong thành, nếu trừ được nhân duyên tính cuồng, thì tính không cuồng tự nhiên hiện ra. Lý nhân duyên tự nhiên cuối cùng như vậy.

Đây là trước gạn cùng cái lý ông A-nan khởi nghĩ. Chẳng qua nói cuồng do nhân duyên mà sinh, tính thật nhân hết cuồng mà hiện. Thuyết nhân duyên tự nhiên không vượt ngoài nghĩa này. Song ý lại nặng về tự nhiên, do duyên hết nên tính không cuồng hiện, dường như đồng với tự nhiên. Văn sau thêm rõ “nên có tâm tự nhiên sinh, tâm sinh diệt diệt, đây cũng là chỉ cái sinh diệt”.

ĐOẠN III

VÍ DỤ CÁI ĐẦU XƯA KHÔNG MẤT ĐỂ CHỈ RA TÍNH CUỒNG GIẢ DỐI

CHI 1. PHÁ TỰ NHIÊN

A-nan, như cái đầu anh Diễn-nhã-đạt-da vốn là tự nhiên. Nó đã tự nhiên như thế thì

không có lúc nào không tự nhiên, vậy vì nhân duyên gì mà sợ cái đầu, phát cuồng bỏ chạy?

Cái đầu vốn tự nhiên là một câu ước định, rồi sau mới nói nếu nó vốn là tự nhiên, thì không lúc nào chẳng tự nhiên. Nên nói: “Nó vốn là tự nhiên như thế, thì không lúc nào chẳng tự nhiên”, để dẫn khởi nghĩa do nhân duyên gì sợ bỏ chạy? Đây là ví dụ cho tính giác, nếu vốn là diệu minh thì đáng lẽ không có cái minh nào chẳng diệu, có sao lại có cái vọng của giác minh? Bởi chân như không tự tính, nên chẳng phải hàng Thanh văn có thể biết được.

CHI 2. PHÁ NHÂN DUYÊN

Nếu cái đầu vốn tự nhiên, do nhân duyên nên phát cuồng, vì sao không tự nhiên do nhân duyên mà mất, cái đầu vốn không mất, cái cuồng sợ giả dối phát ra, chứ nào có thay đổi gì mà phải nhờ đến nhân duyên?

Đây là phá nhân duyên. Nghĩa là cái đầu vốn tự nhiên, do nhân duyên soi gương mà phát cuồng, thì đáng lẽ cũng do nhân duyên mà cái đầu bị mất, tại sao cái đầu không mất? Tuy lúc đang cuồng sợ, cái đầu vẫn chưa từng thay đổi, vậy thì đâu có quan hệ gì đến nghĩa nhân duyên?

Trước đã ví dụ chân như không tự tính, nên có cái vọng của giác minh. Đây là dụ giác minh không có nguyên nhân, tính giác nguyên là diệu, đã nguyên là diệu thì đâu phải nhờ có nhân duyên.

CHI 3. PHÁ CHUNG VÀ GIẢI THÍCH CÁI NGHĨ NHÂN MÊ TỰ CÓ

Nếu tính cuồng vốn tự nhiên và sẵn có tính cuồng sợ, thì khi chưa cuồng, cái cuồng núp ở chỗ nào? Nếu tính chẳng cuồng là tự nhiên, cái đầu vốn không việc gì, sao lại phát cuồng bỏ chạy?

Đây là nhân trên có dạy, nhân mê vốn tự có, sợ e mọi người cho rằng cuồng vọng là sẵn có, thì tính giác thật có cái ràng buộc của giác minh. Nên nói khi chưa cuồng vốn không phải cuồng, đều để dụ cho tính giác. Nghĩa là đang khi cuồng sợ, chưa bày tự thể nhiệm màu sáng suốt, không có chỗ để cho vọng ẩn núp. Tính giác ấy lại là tự nhiên, vì sao lại có minh giác? Đây chính là lẫn nhau chỉ ra cái nghĩa: “Không thay đổi mà vẫn theo duyên, theo duyên mà vẫn không thay đổi”, là ngậm ngụ ý chỉ vô tính, khiến cho ngay đó tự ngộ.

Nếu nhận được cái đầu sẵn có, rõ biết vì phát cuồng bỏ chạy, thì nghĩa nhân duyên tự nhiên đều là hý luận.

Cái đầu sẵn có là dụ cho tính giác, cuồng chạy là dụ cho giác minh. Bởi do tính giác không tự thể, không có phân biệt; do không phân biệt, thì minh tự thường diệu; do không phân biệt, thì minh tự sinh sở; năng sở lãng xãng, như hoa đóm sinh diệt trong hư không. Tính diệu minh thường lãng lã, như hư không thênh thang bất động, đã không phải tự nhiên, cũng không phải nhân duyên vậy.

ĐOẠN IV

PHÁ NHÂN DUYÊN TỰ NHIÊN DẪN VÀO BỒ ĐỀ

CHI 1. PHÁ NHÂN DUYÊN VÀO VÔ CÔNG DỤNG

Thế nên tôi nói: Ba duyên đã đoạn tức là tâm Bồ-đề, tâm Bồ-đề sinh, thì tâm sinh diệt diệt, đó cũng chỉ là sinh diệt, diệt và sinh đều hết, thì gọi là vô công dụng đạo.

“Sinh diệt” tức là tâm phân biệt ba thứ

duyên (thể gian, chúng sinh, nghiệp quả). “Bồ-đề” nương vãn trên “hết (mê) tức là Bồ-đề”. Nếu chấp tâm Bồ-đề sinh, tâm phân biệt diệt, vẫn là thuộc sinh diệt. Bởi do dứt tình đối đãi, cũng do bắt đầu vết nhân duyên, nên nói: “Ắt khiến cho sinh diệt đều hết mới là vô công dụng đạo”. Vô công dụng là chỉ cho quả vị “sơ địa kiến đạo” vậy.

CHI 2. PHÁ TỰ NHIÊN, THÀNH VÔ HÝ LUẬN

Nếu có tự nhiên, như vậy thì rõ ràng tâm tự nhiên sinh, tâm sinh diệt diệt, đây cũng là sinh diệt. Phải không sinh diệt mới gọi là tự nhiên.

Vãn trên nhân dẫn ba duyên đoạn, nên ba nhân không sinh để chứng minh và thành lập lý nhân duyên. Nên đức Như Lai đặc biệt cho tâm sinh, tâm diệt là chẳng phải thấy đạo, trước dùng để dứt cái nghi nhân duyên. Ở đây là đáp lại câu hỏi về lời nói tự nhiên thành đệ nhất nghĩa (của ngoại đạo). Nghĩa là nếu cho tâm Bồ-đề là tự nhiên, lại chỉ là tâm tự nhiên sinh, tâm sinh diệt diệt, cũng là sinh diệt, phải không sinh diệt mới gọi là tự nhiên. Chỗ này để phòng lách cái sinh diệt đều hết ở trước mà vì đó chuyển chấp, cũng bởi chưa thâm ngộ nên mới

khởi nghi. Do đó văn sau nói rõ để cứu xét chỗ không hý luận.

Cũng như trong thế gian các tướng hòa lẫn với nhau thành một thể, gọi là tính hòa hợp. Cái chẳng phải hòa hợp thì gọi là tính bản nhiên.

Nương thuyết tự nhiên trên, chính lấy thuyết nhân duyên để làm điển hình mà đối chiếu, nên kèm theo phá nhân duyên dùng để kết lại văn trước. Hòa hợp tức là nhân duyên, bản nhiên tức là tự nhiên. Ở đây là ước định tên thật nhân duyên, tự nhiên trong thế gian, để đợi văn sau sẽ phá.

Bản nhiên không phải bản nhiên. Hòa hợp không phải hòa hợp. Hòa hợp và bản nhiên đều ly (rời bỏ), ly hợp đều “phi” (không phải), câu nói này mới gọi là pháp không hý luận.

Bản nhiên không có bản nhiên, hòa hợp không có hòa hợp, tất cả tính tướng đều như vậy. Đã không có người bản nhiên và hòa hợp, cũng không có pháp bản nhiên và hòa hợp, nhân pháp đều không thì từ trước đến đây ý nghĩ và lời nói đều dứt. Nên nói hòa hợp và bản nhiên đều ly; cái hiểu này cũng bỏ, nên lại nói

ly, hợp đều phi. Hợp tức là chẳng phải ly; đối với ly mà nói hợp. Không hý luận tức là không công dụng, cũng lấy ý chỉ kiến đạo vậy.

CHI 3. CHỈ BỎ ĐỀ KHUYÊN TU VÀ TRÁCH NGHE NHIỀU THÊM LƯU NGẠI

Bồ-đề, Niết-bàn còn cách xa xôi, nếu ông không trải qua nhiều kiếp siêng năng khó nhọc tu chứng, thì tuy ghi nhớ lý thanh tịnh nhiệm mầu trong mười hai bộ kinh của mười phương các đức Như Lai, như số cát sông Hằng cũng chỉ càng thêm hý luận.

“Cách xa” là nương lời nói không hý luận để vẫn sau thống trách nghe nhiều, tự là ý nói phải siêng năng tu chứng. Song trong kinh Hoa Nghiêm hàng Thập trụ sơ tâm, lấy vô tác tam-muội, tự thể ứng với chân, khách trần phiền não hoàn toàn không thể tính, duy có cái dụng của chân thể mà không tham, sân, si thì mặc tình làm Phật; chính cùng với Kinh này “Chẳng theo phân biệt ba thứ tương tục thì tâm tính Bồ-đề trong sạch sáng suốt vốn trùm khắp pháp giới” đồng một chỉ thú. Chẳng phải như quyền thừa thi giáo, giác tâm xa cách nhiều kiếp, cái thấy còn kẹt nơi cấp bậc Thánh. Cho nên nói: “Nếu ông không trải qua

trong nhiều kiếp siêng năng khó nhọc tu chứng”. Đây chính là tối thượng thừa giải (ngộ) hạnh (tu) đồng thời, chẳng phải chỗ thuyên chứng của mười hai bộ kinh. Kinh Niết-bàn nói: “Tuy hay đọc mười hai bộ kinh, không gọi là nghe nhiều, duy nghe hai chữ thường trụ, tâm tin hiểu sâu xa mới gọi là nghe nhiều”. Lại phải một phen chứng nhập.

Ông tuy luận bàn nghĩa nhân duyên tự nhiên quyết định rõ ràng, người đời gọi ông là đa văn bậc nhất. Với cái huân tập đa văn nhiều kiếp đó nhưng không thể khỏi được nạn Ma-dăng-già, phải đợi thần chú Phật đánh của tôi, khiến cho lửa dâm trong tâm Ma-dăng-già chóng hết và chứng A-na-hàm, ở trong pháp tôi thành rừng tinh tấn, sông ái khô cạn mới khiến cho ông được giải thoát.

Đây thực là đa văn không bằng thật chứng, kiến giải khó khỏi nghiệp duyên. “A-na-hàm” Trung Hoa dịch là “Bất lai”, chóng đoạn được sáu phẩm “tư hoặc” trước trong Dục giới, không còn trở lại cõi Dục vậy.

Thế nên A-nan! Ông tuy trải qua nhiều kiếp ghi nhớ những pháp bí mật diệu nghiêm của Như Lai, cũng không bằng một ngày tu

nghiệp vô lậu, xa lìa hai cái khổ yêu ghét ở thế gian. Như Ma-dăng-già trước kia là dâm nữ, do nhờ sức của thần chú mà tiêu trừ ái dục, nay ở trong Phật pháp được tên là Tính Tỳ-kheo-ni, cùng với mẹ của La-hầu-la là Da-du-đà-la đồng ngộ nhân đời trước, biết trải qua nhiều đời nhân vì tham ái mà khổ, do một niệm huân tu pháp thiện vô lậu, nên người được ra khỏi ràng buộc, người được Phật thọ ký. Sau ông lại còn tự khi mình mà trệ ngại trong vòng thấy nghe”.

Không thể dùng tâm mà biết gọi là “bí mật”, không thể do hiểu mà ngộ, nên gọi là “diệu nghiêm”. “Da-du-đà-la”, Trung Hoa dịch là “Hoa sắc”. Ra khỏi ràng buộc là nói Ma-dăng-già được ra khỏi những ràng buộc của tham ái, chứng được quả thứ ba (trong 4 quả Thanh văn). Da-du-đà-la từng được Phật thọ ký tại hội Pháp Hoa, đã lên quả thứ tư. Đây là Phật lập lại để trách ngài A-nan và khuyến khích tu hành. Lại dẫn Ma-dăng-già và Da-du-đà-la chứng quả giải thoát, để thấy là đại căn lợi khí, trái lại (như ngài A-nan) còn bị ngăn trệ trong vòng thấy nghe, thật là tự khi dối mình từ xưa đến nay chẳng ít vậy.

Đoạn “Ngài A-nan bạch Phật: Thế Tôn hiện nói do ba duyên Sát, Đạo, Dâm đã dứt nên ba nhân không sinh thì tính cuồng Diễn-nhã-đạt-đa trong tâm tự hết; hết, tức là Bồ-đề, không phải từ người khác đưa đến. Đây là nghĩa nhân duyên rất rõ ràng minh bạch, mà đức Thế Tôn nói: Như nhân duyên tính cuồng của Diễn-nhã-đạt-đa trong thành nếu được diệt trừ, thì tính không cuồng tự nhiên hiện ra. Nhân duyên tự nhiên, lý cùng tột là như vậy”. Đây chẳng những là cái nghi sâu của ngài A-nan, mà đối với hàng Nhị thừa hữu học vô học, cho đến hàng sơ tâm Đại thừa pháp chấp chưa hết, ít ai chẳng vướng mắc vào cái lầm sâu kín này. Bởi tính Bồ-đề hiển bày là do duyên đoạn, ắt biết nhân duyên chưa đoạn, thì hay chứng Bồ-đề; thế là Bồ-đề hiển bày hay bị chứng ngại đều do nhân duyên. Đã nghi nhân duyên thì ắt cũng nghi tự nhiên. Do nhân duyên còn thì tự chứng ngại, nhân duyên diệt thì tự hiện ra. Vậy đâu chẳng phải vốn tự nhiên, không lúc nào chẳng tự nhiên ư? Mà Thế Tôn chỉ nói: “Cái đầu nếu tự nhiên làm sao phát cuồng bỏ chạy?”. Đây là lần thứ nhất phủ nhận lý do cái đầu chẳng tự nhiên. Lại chỉ nói: “Cái đầu do nhân duyên nên phát cuồng, sao chẳng do nhân

duyên mà mất đi. Cái đầu vốn chẳng mất, sao lại phải nhờ nhân duyên. “Đây là lần thứ hai phủ nhận lý do cái đầu chẳng phải nhân duyên. Mất tính Bồ-đề là không phải tự nhiên, nên có phát cuồng sợ, đây ắt đưa đến cái nghi tính cuồng cũng tự nhiên, vì chẳng phải nhân duyên nên không biến đổi, lại lẽ ra nghi cái đầu vốn không giả dối. Tới lui che bày gồm hoặc buông, hoặc đoạt, rốt cuộc chỉ nói: “Nếu ngộ cái đầu sẵn có, rõ biết do cuồng bỏ chạy thì nghĩa nhân duyên, tự nhiên đều là hý luận”. Đây khả dĩ do thâm ngộ mà tự nhận được, đến chỗ sinh diệt đều hết, vô công dụng đạo, ly hợp đều phi mới là pháp không hý luận. Lại toan chỉ cho người dứt đường ngôn ngữ, bật chỗ tâm hành, chỉ riêng đi một đường. Nên nói: “Bồ-đề Niết-bàn còn ở xa xôi”, chỉ khuyên tu tập để giúp thêm phần tỏ ngộ. Lại nói: “Chẳng bằng một ngày huân tu pháp vô lậu”, và nói: “Tại sao lại tự khi mình mà còn vướng mắc nơi thấy nghe”. Mới biết Phật đạo gần thành, tình còn cách xa mười kiếp. Kinh Hoa Nghiêm, hàng Thập địa công hạnh lợi sinh đã mãn, mà xét về thể tính vô tác trước sau chẳng thay đổi một niệm nhỏ, chỉ là cái diệu dụng của đại trí tròn sáng cả pháp giới, không có thời tiết, không có ba đời. Nếu

*chỉ như vậy, thì tu chứng đâu có cách xa, tự
chẳng phải riêng đi một con đường, sao lại được
đến chỗ kia ư?*



MỤC XI: CHỈ NGHĨA QUYẾT ĐỊNH



ĐOẠN I

THUẬT LẠI CHỖ NGỘ, THỈNH CẦU PHÁP TU HÀNH

Ông A-nan và cả Đại chúng nghe Phật dạy, nghi lầm tiêu trừ, tâm ngộ được thật tướng, thân ý nhẹ nhàng được việc chưa từng có, nên lại thương khóc, đánh lễ dưới chân Phật, quỳ gối chấp tay mà bạch Phật rằng: “Đức Vô Thượng Đại Bi, Thanh Tịnh Bảo Vương, khéo khai mở tâm chúng con, hay dùng các thứ nhân duyên phương tiện như thế để dẫn dắt những kẻ đắm chìm mê mờ ra khỏi biển khổ. Bạch đức Thế Tôn, nay con tuy được vâng nghe pháp âm như thế, biết tính Như lai tạng nhiệm mầu sáng suốt khắp giáp mười phương, hàm chứa các cõi bảo nghiêm thanh tịnh trong thập phương quốc độ của chư Phật, đức Như Lai lại trách con nghe nhiều vô dụng không kịp thời tu tập. Nay con như kẻ lữ khách, bỗng được vị thiên vương

ban cho ngôi nhà đẹp. Tuy được ngôi nhà lớn, cần yếu là phải biết cửa vào, cúi mong đức Như Lai mở lòng đại bi chỉ cho chúng con và những người còn tối tăm trong hội chúng từ bỏ pháp Tiểu thừa, trọn nhận được con đường phát tâm tu tập đi đến Vô Dư Niết-bàn của Như Lai và khiến cho hàng hữu học biết cách nhiếp phục tâm phan duyên từ trước, được pháp tổng trì chứng nhập tri kiến Phật”. Thừa lời ấy rồi, năm vóc gieo xuống đất, ở trong hội một lòng trông chờ từ chỉ của Phật.

Thật tướng gồm cả tâm và pháp, trong ngoài đều không luống dối, tức là đệ nhất nghĩa đế. Ngài A-nan đã được khinh an lại thêm thương khóc, là hôm nay vui mừng, nhưng hối hận việc ngày trước vừa cảm xúc vừa hổ thẹn lẫn lộn. Từ Thập địa về trước, thì bi trí lẫn dùng, Thập nhất địa về sau thuần bi không trí, nên gọi là Đại Bi thanh tịnh. “Bảo” tức là ngọc Ma Ni trong sạch không nhơ, là chỉ cho đức Như Lai. “Trầm” là chìm đắm, “Minh” là mờ tối, nghĩa là bị chìm đắm mờ tối trong vô minh. Ngài Đồng Châu nói: Thân và cõi nước viên dung gọi là “Diệu Giác Vương Sát”. Tính Như lai tạng, tuy biết khắp giáp diệu hạnh trang nghiêm, nhưng phải thân đến mới được. Nên ngài A-nan nhân thuật lại chỗ ngộ mà nhiều lần thưa thỉnh

pháp môn tu. Chẳng biết rằng, viên tu tức ở trong viên ngộ, viên ngộ đã cứu cánh sau khi viên tu. Trái lại, thì tâm ưa quả cao tột, mà chỗ ngộ lại thiếu chân thuyên. Ở đây đức Như Lai nêu hai nghĩa quyết định, nghĩa là trước nói rõ chỗ tu nhân, kế xét tường tận phiền não đều là ý chỉ này. Quán trọ bên bờ gọi là “lữ”; quán trọ dưới sông gọi là “bạc”. Nhà đệp là chỉ cho môn tàng tính, hay cũng gọi là môn tu chứng. Ngũ trụ (phiền não) và hai thứ tử hăng dứt, gọi là “Vô Dư Niết-bàn”. Căn bản phát tâm ở đây, tức văn sau nói về nhân tu (nhân địa) để nhiếp phục tâm phan duyên, cũng tức xét rõ phiền não. Thầy trò giúp nhau để đầy đủ những cơ duyên bí hiện, hầu làm gương soi sáng cho đời sau, đâu phải là việc tầm thường cạn cợt ư? “Đà-la-ni”, Trung Hoa dịch là Tam-muội tổng trì. “Phật tri kiến” cũng tức tâm giác ngộ bình đẳng, chúng sinh và Phật không hai vậy.

Khi ấy, đức Thế Tôn thương xót hàng Thanh văn Duyên giác trong hội đối với tâm Bồ-đề chưa được tự tại và những chúng sinh phát Bồ-đề tâm trong đời mạt pháp về sau, khi Phật đã diệt độ, mà mở ra con đường tu hành nhiệm mầu nơi pháp Vô thượng thừa, tuyên dạy ông A-nan và cả Đại chúng rằng: “Các ông quyết định phát tâm Bồ-đề, đối với

pháp Tam-ma-đê (thiền định) nhiệm mầu của chư Phật Như Lai không sinh mệt mỏi, thì trước hết phải rõ hai nghĩa quyết định trong lúc bắt đầu phát tâm tự giác.

Hàng Nhị thừa bị pháp chấp làm ngại, nên gọi là tâm chưa được tự tại. “Điều Tam-ma-đê” là “Thủ Lăng Nghiêm Cứu Cánh Kiền Cố”, tức quả vị giác ngộ. Muốn cầu quả giác ngộ, trước phải biện rõ chỗ phát tâm, dùng “thủ giác” để phát minh “bản giác”, nên nói là bắt đầu phát tâm. Hai nghĩa mà nói quyết định, là phương tiện quyết định hẳn không có đường tẽ vạy.

ĐOẠN II

XÉT VỀ PHÁT TÂM TRONG LÚC TU NHÂN

CHI 1. LẤY HƯ KHÔNG DỰ NHÂN KHÔNG SINH DIỆT

Thế nào là hai nghĩa quyết định trong lúc mới phát tâm?

A-nan, nghĩa thứ nhất: Nếu các ông muốn xả bỏ pháp Thanh văn, tu Bồ-tát thừa vào tri kiến Phật, nên phải xét kỹ chỗ phát tâm trong lúc tu nhân với chỗ giác ngộ trong lúc chứng quả là đồng hay khác?

Kinh Niết-bàn nói: “Phật tính là nhân, Niết-bàn là quả. Niết-bàn diệt là không sinh diệt”. Nên biết tâm sinh diệt hết mới thấy Phật Tính. Nhân chính quả chính, nhân quả đồng thời vậy.

A-nan, nếu đối với chỗ tu nhân lấy tâm sinh diệt làm nhân chính tu hành, để cầu quả bất sinh bất diệt của Phật thừa thì thật không có lý đó.

Bộ Tông Cảnh nói: “Người tiếp nối Phật thừa, trước phải nhận được cội gốc, ngộ chân tâm bất sinh bất diệt của chính mình làm nhân, rồi sau mới lấy ý chỉ vô sinh tri khắp tất cả”. Nên biết, tâm sinh diệt không thể tự ngộ được chân tâm. Nếu hay ngộ được tâm không sinh diệt này, tức là tri kiến Phật. Ngài Tảo Bá nói: “Nếu có tập khí phải dùng tri kiến Phật mà đối trị”. Đây là thành tựu viên mãn quả địa tu chứng, lại không thêm không bớt, cũng chẳng phải riêng có phương pháp tu chứng nào khác!

Do nghĩa ấy, ông phải xét rõ các pháp có thể tạo tác ở thế gian đều theo sự đối đời tiêu mất. A-nan, ông xem các pháp có thể tạo tác ở thế gian, cái gì là không hoại diệt, song trọn không nghe hư không bị hoại diệt. Vì

sao? Vì hư không chẳng phải là pháp tạo tác, do đó trước sau trọn không hoại diệt vậy.

Lấy hư không để dụ cho thể tính không tạo tác, trước sau thường trụ; chứ chẳng phải như vọng tâm hữu vi luống dối, thay đổi và hoại diệt.

CHI 2. CHIA RA TRONG VÀ ĐỤC ĐỂ TIÊU BIỂU TÂM TÍNH SÁNG SUỐT NHIỆM MẦU

Trong thân ông tướng cứng là đất, thấm ướt là nước, hơi nóng là lửa, lay động là gió. Do bốn thứ ràng buộc này phân chia Tâm Tính Diệu Minh vắng lặng trùm khắp của ông làm thành cái thấy, nghe, hiểu, biết, từ đầu đến cuối tạo thành năm lớp vẫn đục.

Vốn do tính giác minh sinh ra tứ đại, tứ đại giả hợp đối có sáu căn, phân chia tính viên trạch này liền thành vẫn đục. Kinh Viên Giác nói: “Thân của chúng ta hiện nay đây do bốn đại hòa hợp, nghĩa là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, tủy, não, sắc như đều thuộc về đất; nước miếng, nước mũi, máu mủ, mồ hôi, nước dãi, nước bọt, đờm, nước mắt, tinh, khí, đại tiểu tiện lợi, đều thuộc về nước; hơi nóng thuộc về lửa; chuyển động thuộc về gió. Khi bốn

đại mỗi thứ tan rã, thân giả dối hiện nay sẽ ở chỗ nào?”. Kinh Viên Giác lại nói: “Mỗi thứ đều trả về cho tứ đại, khiến ngộ được sáu căn giả hợp thấy đều là huyền diệt, để hiển bày cái không huyền diệt”. Vậy rõ ràng cái thấy, nghe, hiểu, biết, nguyên là một tính viên tràm (tính vắng lặng trùm khắp). Bởi do tứ đại phân chia tính viên tràm, tứ đại lại gốc từ tính giác minh sinh khởi. Nên biết không theo phân biệt thì tính cuồng tự hết; hết tức là Bồ-đề vậy.

Thế nào là vẩn đục? A-nan, dụ như nước trong vốn sẵn là trong sạch, lại như các thứ bụi, đất, tro, cát vốn là chất ngăn ngại; hai thể chất vốn sẵn như vậy, không hợp nhau được. Có người thế gian lấy bụi đất kia ném vào nước trong, đất liền mất tính ngăn ngại, nước mất tính trong sạch, hình trạng như bản gọi là vẩn đục. Năm lớp vẩn đục của ông cũng giống như vậy.

Nước trong dụ cho tính giác vắng lặng trùm khắp; bụi, đất, tro, cát dụ cho tứ đại; hai thể chất không hợp nhau, nghĩa là tính giác và tứ đại, “tịnh”, “nhiễm” trái nhau vốn sẵn như vậy. Vô minh bất giác không có chủ thể, có người thế gian, đây là ước định, ném

bụi vẫn đục nước trong là lời giả sử không có chỗ chỉ. Đất mất tính ngăn ngại, nước mất tính trong sạch, là dụ cho Minh và Vô Minh, không phải một, không phải khác. Hình dáng như bản là chỉ cùng tốt trạng thái sắc tâm nhiễu loạn vậy.

CHI 3. KHAI THỊ NĂM TRƯỚC

TIẾT A. KIẾP TRƯỚC

A-nan, ông thấy hư không khắp cả mười phương thế giới, mà chẳng phân chia thành hư không và cái thấy, có hư không mà không thật thể, có cái thấy mà không hay biết, hai bên đan dệt với nhau vọng thành. Đây là lớp thứ nhất gọi là “kiếp trước”.

Ban đầu do giác minh vọng động, chỉ có hư không và cái thấy. Chính khi vọng động chưa phân ra năng sở, nên nói hư không và cái thấy chẳng phân, không thực thể thì chưa thành tứ đại, không hay biết thì chưa thành sáu căn; chưa có thể giác mà hư không và cái thấy đã biến hiện, nên nói đan dệt với nhau. Vốn không có hai tướng mà bỗng nhiên có hai tướng, nên nói vọng thành; chính là chỉ cho kiếp sơ. “Kiếp” dịch là thời phần (thời gian).

TIẾT B. KIẾN TRƯỚC

Thân ông hiện bảm lấy tứ đại làm tự thể, che lấp sự thấy, nghe, hiểu, biết, khiến bị ngăn ngại, và trở lại làm cho các thứ đất, nước, gió, lửa thành có cái hay, cái biết; các thứ đó đan dệt với nhau giả dối thành lập. Đây là lớp thứ hai gọi là “kiến trước”.

Trước do có hư không không tự thể, nay hiện bảm lấy tứ đại làm tự thể. Bảm lấy là nạp thọ. Trước vẫn có cái thấy mà không có cái hay biết, nay (bốn đại) che lấp thì cái thấy, nghe, hay biết khiến bị ngăn ngại và trở lại làm cho các thứ nước, lửa, gió, đất thành có cái hay, cái biết. Bốn tính ấy vốn không ngăn ngại mà do bốn đại che lấp khiến cho ngăn ngại. Bốn đại vốn không hay biết mà bị bốn tính trở lại làm thành có hay biết, hữu tình vô tình hòa hợp xen lẫn nhau. Đây là nghĩa đan dệt với nhau giả dối thành lập. Cái thấy của kiến trước là từ kiến phần mà ra, trước hết ngã thể hay hiện ra căn trần nên ở sau kiếp trước. Ngài Trường Thủy do phối hợp với hiện tướng (trong Đại Thừa Khởi Tín), nên ban đầu cho nghiệp tướng, chuyển tướng cũng tự có kiến phần.

TIẾT C. PHIÊN NÃO TRƯỚC

Lại trong tâm ông do những sự nhớ biết học tập mà tính phát ra thấy biết, dung nạp sáu trần, hiện tại rời tiền trần thì không có tướng, rời hiểu biết thì không có tính, đan dệt với nhau mà giả dối thành. Đây là lớp thứ ba gọi là “phiên não trước”.

Nhớ biết học tập là trần cảnh ba đời một lúc đều hiện. Do nhớ mà quá khứ in tuồng hiện tiền; do biết mà hiện tại như việc từng thấy; do học tập mà việc vị lai như đã dự biết rõ ràng. Đây là tình trạng của ý thức. Tính nghĩa là thức tính. Tính phát nơi căn, tướng hiện nơi trần, dung nạp trần tướng. Nên nói rời trần không có tướng, rời hay biết không có tính. Đây là nói hư vọng luống nhiễu loạn nhau, ấy gọi là phiên não. Chỗ này là phối hợp với “lục thô”, thuộc bốn món thô trước.

TIẾT D. CHÚNG SINH TRƯỚC

Lại tâm ông sớm chiều sinh diệt không dừng. Cái thấy biết thì muốn lưu mãi ở thế gian, mà nghiệp báo chuyển vẫn luôn luôn dời đổi cõi này cõi khác. Những điều đó đan dệt với nhau giả dối thành lập. Đây là lớp thứ tư gọi là “chúng sinh trước”.

Sinh diệt tức là hành nghiệp của chúng sinh. Chúng sinh chấp chặt sinh tử, nên cái thấy biết muốn lưu mãi. Song chỗ tạo nghiệp thiện ác khác đường, nên nghiệp báo xoay vần luôn luôn bị dời đổi. Dời đổi không cố định, sinh diệt không dừng; hoặc, nghiệp đan dệt với nhau thành chúng sinh trước. Ấy gọi là “nghiệp tướng”.

TIẾT E. MẠNG TRƯỚC

Cái thấy cái nghe của các ông, bản tính vốn không khác nhau, do các trần cách trở mà không duyên cố gì lại sinh ra khác. Trong tính thì vẫn biết nhau, nhưng trong dụng thì trái nhau. Cái đồng và cái khác mất hẳn chuẩn đích, cùng đan dệt với nhau giả dối mà thành. Đây là lớp thứ năm, gọi là “mạng trước”.

Thấy nghe gọi là căn, tính tức là thức tính. Sáu căn đồng một thức tính, mà mỗi căn đều hiện ra thanh sắc, mỗi căn đều sinh phân biệt, liền thành sai khác, nhưng thức tính vốn là một, nên nói là biết nhau. Căn trần lẫn khác, nên nói trái nhau. Trong đồng có khác, trong khác có đồng, nên gọi là mất chuẩn đích. Đây là do nghiệp báo hạn chế và chính là “khổ hệ

tướng". Thân được sống là do thức giữ gìn, nên gọi là mạng, ấy là mạng trước.

CHI 4. KẾT THÀNH CÁI TÂM TU NHÂN

A-nan, nay ông muốn cho cái thấy, nghe, hay biết xa hợp với bốn đức Thường, Lạc, Ngã, Tịnh của Như Lai, thì trước hết phải lựa ra cái cội gốc sinh tử, nương theo tính không sinh không diệt, yên lặng cùng khắp mà thành tựu.

Thấy, nghe, hay biết là căn. Tính của căn này thuộc về hiện lượng, có đủ đức tướng: thường, lạc, ngã, tịnh. Mê thì chỉ gọi là căn tính, ngộ thì bốn đức rõ ràng. Đây là chỗ sau khi ngộ, nên muốn tức nơi cái thấy, nghe, hay biết này xa hợp với bốn đức Niết-bàn. Nói xa hợp là lấy chỗ sơ tâm trông về quả vị cứu cánh. Cội gốc sinh tử chính là chỉ cho sáu thức. Từ căn tính phát minh, ắt không thể nhập vào đất ý, thì hiện tiền hiểu rõ, không phải riêng có tính chân thường, mà thường sáng suốt viên mãn hằng không sinh diệt.

Dùng cái yên lặng (trạm) mà xoay các thứ sinh diệt hư vọng trở về nơi bản giác. Được tính không sinh diệt của bản giác làm

cái tâm tu nhân, nhiên hậu thành tựu viên mãn quả vị tu chứng.

Chữ “trạm” là tính tròn đầy vắng lặng. Chữ “toàn” là xoay trở về. “Tính viên trạm” (tính vắng lặng trùm khắp) nếu mê thì tùy thuận theo cái giả dối trôi lăn trong sinh diệt; ngộ thì ngay nơi giả dối trở về chân thật; diệt sinh không phải diệt, không thật có cái sinh diệt hư dối có thể trừ, nên nói được tính không sinh diệt của bản giác. Quả tại trong nhân, nhân tròn quả mãn vậy.

Như lóng nước đục lầy đồ đựng để yên mãi không lay động, thì đất cát tự chìm xuống, nước trong hiện ra, gọi là bắt đầu hàng phục khách trần phiền não, kế gạn bỏ đất bùn chỉ còn thuần nước trong gọi là dứt hẳn căn bản vô minh. Tướng sáng suốt đã rỗng rạc (tinh thuần), thì tất cả biến hiện mà không bị phiền não và đều hợp với đức nhiệm mầu thanh tịnh của Niết-bàn.

Không theo sinh diệt giả dối, tức là tâm lặng sâu chẳng phải có pháp chỉ quán nào khác. Không theo sinh diệt giả dối thì chân tâm tự hiện, nghĩa là nước trong hiện tiền. Tự thấy

được tâm mình, tức sánh với bậc sơ trụ được vào tri kiến Phật, cùng với Phật không hai. Đến khi cạn bỏ bùn chỉ còn thuần là nước trong, cũng không vượt ngoài nước trong, tốt cùng “sở tri chướng” được dứt sạch mới gọi là thấy chỗ phát khởi của “sơ tâm”, thì sơ tâm và cứu cánh cả hai không khác.

Kinh Nhân Vương nói: “Trong các hạnh nhân hàng Tam Hiền, Thập Thánh, chỉ có Phật là người đã đạt đến tận nguồn”. Nói nguồn là không ngoài nước trong được lóng đứng triệt để, có tu đến chỗ cùng tốt mới biết tỉnh lược. Câu “tất cả đều biến hiện mà không bị phiền não”, đây là đức Như Lai tùy loại độ sinh do lòng đại bi cảm đến. Trăng in bóng trên ngàn sông, nước và trăng không đến nhau, tức những việc hằng ngày, ngay trong mọi việc mà rõ biết. Chim vẽ, người đá cũng không sai khác, duy phải tự nhận được.

Chư Phật trong mười phương sở dĩ thành tựu được quả Bồ-đề đều do dùng cái không sinh diệt làm nhân; không sinh diệt là Phật tính. Mười hai loài chúng sinh sở dĩ trôi lăn trong sáu đường, đều do lấy cái sinh diệt làm nhân; sinh diệt là ngũ uẩn. Song ngũ uẩn vốn ở trong Phật tính, bị lưu chuyển mà

không ra ngoài thường trụ. Phật tính tức ngay trong ngũ uẩn, không thay đổi mà không ngại tùy duyên. Người trí biết như vậy, nên thường ngay trong ngũ uẩn mà được Phật tính không sinh diệt, chẳng phải riêng có cái không sinh diệt nào khác. Kinh Viên Giác nói: “Tất cả chúng sinh vọng nhận tứ đại làm tướng của thân mình”, đây là mê pháp thân mà làm sắc ám. “Nhận bóng dáng sáu trần làm tướng của tâm mình”, đây là mê chân tâm mà làm thọ, tưởng, hành, thức. Ngài Khuê Phong nói: “Chỉ lấy không tịch làm tự thể chớ nhận sắc thân; chỉ lấy linh tri làm tự tâm chớ nhận vọng niệm”. Đây là ngộ được nguồn gốc của tứ đại tự không tịch; ngộ được bóng dáng duyên theo sáu trần không khác với linh tri. Chỉ rời duyên trần, tức đồng với gốc xưa sẵn có. Kinh Niết-bàn nói: “Dứt hết sắc tướng vô thường mà được chân sắc thường trụ; dứt hết thọ, tưởng, hành, thức vô thường, mà được thọ, tưởng, hành, thức thường trụ”. Ngài Tào Khê nói: “Chỉ chuyển cái tên kia mà không có thật tính, cũng có thể gọi là chân thật rốt ráo”. Ở đây lại nói “Dùng cái yên lặng xoay cái giả dối sinh diệt trở lại bản giác”. Lại nói: “Ban đầu nhiếp phục khách trần”. Lại nói: “Dứt

hắn vô minh, nhiên hậu mới hợp với đức thanh tịnh của Niết-bàn”. Vì sao? Kinh Niết-bàn nói: “Phật tính là nhân, Niết-bàn là quả. Là nhân không phải quả nên gọi là Phật tính; là quả không phải nhân, nên gọi là Niết-bàn”. Tóm lại, bỏ Phật tính thì không riêng có Niết-bàn, nghĩa là nhân gồm biển quả. Bỏ Niết-bàn không riêng có Phật tính, nghĩa là quả suốt nguồn nhân. Nay chúng sinh ban đầu tự phát minh, cũng chỉ là từ cái thấy, nghe, hay biết; ngoài không bị hư không và cái thấy làm rối loạn, trong không bị tứ đại làm chướng ngại, căn thức đều dứt, ba đời từ đâu? Nghiệp dẫn dắt vốn không, đồng khác đốn triệt mà thôi. Nên trong kinh Hoa Nghiêm, hàng Thập trụ sơ tâm liền cùng với Phật đồng. Đây là phàm phu có tâm Đại thừa, tiếp nối hạt giống Phật, chứ không phải người ngoài làm được. Nếu ba đức trong nhân cùng với quả vị có sai khác thì viên dung (đốn ngộ) và hành bố (tiệm tu) không ngại thấy lẫn nhau, cùng với ý chỉ “(dùng) cái yên lặng xoay...” trong Kinh này, nguyên không phải là phần ngoài. Do căn cứ chỗ hư dối mà nói, nên đối với bậc thượng căn tự không thương tổn, còn tại nơi đương nhân (chính mình) phải suy xét chín chắn vậy.

ĐOẠN III

XÉT RÕ CỘI GỐC PHIỀN NÃO

CHI 1. XÉT CHỖ ĐIÊN ĐẢO CỦA CĂN TRẦN

Nghĩa thứ hai, các ông hẳn muốn phát tâm Bồ-đề, đối với Bồ-tát thừa sinh tâm đại đồng mãnh, quyết định rời bỏ các tướng hữu vi, thì nên xét rõ cội gốc phiền não, những cái vô minh phát nghiệp và nhuận sinh từ vô thì đến nay là ai làm ai chịu?

Trước đã ước định tâm không sinh diệt cho là cội gốc tu nhân. Ở đây xét rõ cội gốc phiền não để dứt hết phần “sở tri” nhỏ nhiệm. Sở tri tức là phân biệt, thuộc về thức thứ sáu. Vãn sau sẽ nói cội gốc phiền não tuy chỉ sáu căn, bởi do căn hay đối với sắc tướng phát ra hiểu biết gọi là làm mai mối cho giặc, mà thật ra thức thứ sáu mới thật là giặc. “Phát nghiệp vô minh”, tức là vọng động phát nghiệp. “Nhuận sinh vô minh”, tức là “ái” và “thủ” làm mê lầm, cả hai đều là phiền não. “Tác” (làm) nghĩa là thức thứ sáu. “Thọ” (chịu) tức là thức thứ tám. Thức thứ bảy không lưu chuyển mà lấy thức thứ tám làm nhân khổ vui, nên nói Phật tính lưu chuyển trong năm đường đều do phân biệt; phân biệt tức là vô minh vậy.

A-nan, ông tu đạo Bồ-đề, nếu không suy xét cội gốc phiền não, thì không thể biết những căn trần giả dối diên đảo ở chỗ nào, chỗ (diên đảo) còn không biết, làm sao hàng phục để chứng được quả vị Như Lai?

Cội gốc phiền não là phát nghiệp vô minh và nhuận sinh vô minh, thấy đều do căn trần hư dối mà hiện ra. Sáu căn này làm chỗ ra vào cho các thứ phiền não, nên phải ngay chỗ ấy mà xét kỹ để diệt trừ.

A-nan, ông xem người mở gút trong thế gian, nếu không thấy chỗ thắt gút thì làm sao biết mở gút? Nhưng chẳng nghe hư không bị ông phá vỡ bao giờ. Vì sao? Vì hư không không hình tướng, nên không có thắt và mở.

Nghĩa thứ nhất lấy hư không để so với các pháp có thể tạo tác. Có tạo tác thì phải bị thay đổi và tiêu diệt, chứ hư không không hoại diệt. Nghĩa thứ hai này cũng lấy hư không không có gút để rõ chỗ gút có thể thấy, để khởi ra ở văn sau.

Như hiện nay, sáu thứ mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý làm mai mối cho giặc, cướp hết gia bảo của ông. Do đây từ vô thị thế giới chúng sinh, sinh ra ràng buộc, không thể vượt khỏi sự vật thế gian.

Do sáu căn làm mai mối dẫn khởi sáu thức làm giặc nhà cướp hại chân tính. Ngài Cô Sơn nói: “Chúng sinh thế giới là chính báo, khí thế gian là y báo. Bởi do chính báo bị ràng buộc, nên y báo không thể vượt khỏi thế gian”. Văn sau ước định hai thứ báo mà nói.

CHI 2. PHÁT MINH CHÚNG SINH VÀ THẾ GIỚI BỊ RÀNG BUỘC HAY VƯỢT KHỎI

TIẾT A. PHÁT MINH PHƯƠNG VỊ THẾ GIỚI

A-nan, thế nào gọi là chúng sinh và thế giới? Thế là đời đời, giới là phương hướng. Nay ông nên biết những phương: Đông, Tây, Nam, Bắc, Đông nam, Tây nam, Đông bắc, Tây bắc, phương Trên, phương Dưới là giới. Quá khứ, vị lai, hiện tại là thế. Phương vị có mười, số lưu chuyển của thời gian có ba. Tất cả chúng sinh đan dệt cái giả dối mà thành như vậy. Sự đời đời trong thân, thế và giới gắn bó với nhau.

Đây là nương văn trên nói chúng sinh thế giới. Từ “thế giới” trở xuống là nói về tướng của thế giới. Từ “tất cả” trở xuống là kết lại để quy về chúng sinh. “Đời đời” nghĩa là thay đổi chuyển dời. Thế và Giới gắn bó với nhau, tức là

trong thân đời đời, đều thấy chúng sinh đan dệt cái giả dối thành thân, chỉ trong khoảng một sát-na mà phần vị đã đổi dời, niệm niệm lưu chuyển, nên phải ngược dòng trở về nguồn vậy.

Nhưng cái tính của giới đó thiết lập tuy có mười phương, song chỗ nhất định có thể chỉ rõ, thì thế gian chỉ nhận phương Đông, phương Tây, phương Nam, phương Bắc; phía trên, phía dưới thì không có vị trí rõ ràng; ở giữa cũng không có chỗ nhất định. Số bốn đã rõ, nhân với số thế, thì ba lần bốn, bốn lần ba xoay vẫn là số mười hai, nhân luôn ba lớp một chục thành trăm, thành ngàn, thì tổng quát trước sau ở trong sáu căn, mỗi mỗi có thể có đến một ngàn hai trăm công đức (công năng).

Số bốn tức là Đông, Tây, Nam, Bắc. Dùng phương Đông, Tây, Nam, Bắc (bốn phương) và đời quá khứ, hiện tại, vị lai (ba đời). Lấy ba nhân bốn, lấy bốn nhân ba hợp thành mười hai, xoay vẫn giống như lẫn nhau mà thành. Chữ “lưu” là con số thay đổi, chỉ cho “thế” (thời gian). Bởi vì “phương” (không gian) phải trải qua “thế” mà biến đổi mới thành lập được. Ngài Văn Thê nói: “Giới có bốn, Thế có ba, đây kia gắn bó với nhau, nên lấy ba nhân bốn, lấy bốn nhân cho ba đủ thành mười hai là một lớp. Từ số mười hai

này, mỗi số biến thành mười, tức thành một trăm hai mươi, là lớp thứ hai. Từ số một trăm hai mươi này, mỗi số đều biến thành mười, tức thành một ngàn hai trăm là lớp thứ ba. Tất cả chúng sinh, thân ở trong thế giới cái thấy, nghe, hay biết, tướng thô, tướng tế, sinh diệt từng sát-na, mới có những việc như thế ấy”. Cổ Đức nói: “Trong mỗi niệm có tám mươi bốn ngàn trần lao là vậy”. Chữ công đức cũng đồng như công năng. Đây là nói sáu căn liễu biệt (hiểu biết rõ ràng) thì đồng, nhưng mỗi mỗi công năng của mỗi căn có đầy đủ và thiếu khuyết, vẫn sau tự so sánh.

TIẾT B. CHIA RIÊNG CÔNG ĐỨC (CÔNG NĂNG) CỦA SÁU CĂN

BI. CÔNG NĂNG CỦA NHÃN CĂN

A-nan, trong sáu căn đó, ông lại xét định chỗ hơn chỗ kém; như nhãn căn xem thấy phía sau tối, phía trước sáng, phương trước hoàn toàn sáng, phương sau hoàn toàn tối, kể cả ngó qua hai bên phải và trái, thì ba phần chỉ được hai (2/3). Tóm lại, công năng của nhãn căn không đầy đủ, trong ba phần công năng thì một phần không có. Vậy nên biết nhãn căn chỉ có tám trăm công năng.

Xét định chỗ hơn chỗ kém, dùng để ngầm chỉ chọn lựa căn ở vắn sau. Ngài Tư Trung nói: “Nhân căn một phía có ba trăm công năng, mà hai bên thì có hai trăm công năng, lại chỉ được có hai phần rưỡi, cộng chung thành năm trăm và phía trước ba trăm, tổng số thành tám trăm công năng”.

B2. CÔNG NĂNG CỦA NHĨ CĂN

Như nhĩ căn nghe khắp mười phương không sót, động thì giống như có xa, có gấn, tịnh thì không có bờ mé. Vậy nên biết nhĩ căn viên mãn một ngàn hai trăm công năng.

Tính nghe của nhĩ căn, tuy chia có động, tịnh mà ý rõ biết không sót, nghĩa là mười chỗ đánh trống một lúc đều nghe.

B3. CÔNG NĂNG CỦA TỶ CĂN

Như tỷ căn biết người thông cả lúc thở ra thở vào, nhưng thở ra thở vào mà còn thiếu trong lúc hơi thở giao tiếp. Nghiệm xét tỷ căn ba phần thiếu một. Vậy nên biết tỷ căn chỉ có tám trăm công năng.

Thiếu trong lúc hơi thở giao tiếp, nghĩa là thở ra hết dừng lại một chút, rồi sau mới thở

vào. Thở vào đầy rồi dừng lại một chút, sau mới thở ra; ấy là ba phần thiếu một.

B4. CÔNG NĂNG CỦA THIỆT CĂN

Như thiệt căn hay diễn nói cùng tột các trí thế gian và xuất thế gian. Lời nói có chừng hạn, nhưng lý thì không cùng không tận. Vậy nên biết thiệt căn viên mãn một ngàn hai trăm công năng.

Về thiệt căn chỉ nhằm vào khía cạnh diễn nói, chứ không nhằm vào khía cạnh nếm vị, bởi phát xuất từ thắng nghĩa căn. Các thứ trí tuệ của thế gian và xuất thế gian, chính hợp trên phần của bậc chí chân. Song lời nói có chừng hạn, mà lý thì không cùng không tận, ắt rộng nhiếp tất cả hạng tầm thường, lời thô tiếng tế đều là “đệ nhất nghĩa”, tuy đương nhân chẳng biết, mà chẳng phải cái lỗi của lý. Vậy nên nói là viên mãn.

B5. CÔNG NĂNG CỦA THÂN CĂN

Như thân căn cảm biết xúc trần, nhận biết các cảm xúc nghịch và thuận, khi hợp lại thì hay biết, khi rời ra thì không biết. Rời ra chỉ có một, hợp lại thì có hai, nghiệm xét thân căn ba phần thiếu một. Vậy nên biết thân căn chỉ có tám trăm công năng.

Hợp lại có nghịch thuận, rời ra có một, hợp lại có hai, ấy là ba phần thiếu một.

B6. CÔNG NĂNG CỦA Ý CĂN

Như ý căn thâm lặng dung nạp tất cả pháp thế gian, xuất thế gian trong mười phương ba đời, dù phàm hay Thánh không pháp nào chẳng bao dung cùng tột bờ mé. Vậy nên biết ý căn viên mãn một ngàn hai trăm công năng.

Ý căn biến khắp mười phương, thông suốt ba đời, chân tục, phàm Thánh đều khắp giáp, so với công năng của nhĩ căn không hơn không kém. Song nhĩ căn khi xoay lại thì không nghe, còn ý căn khi trở về thì có chỗ. Phương tiện của bậc sơ tâm, đồng và khác có thể thấy rõ.

TIẾT C. KHIẾN CHO RÕ CHỖ VIÊN THÔNG VÀ NGĂN NGẠI CỦA SÁU CĂN

A-nan, nay ông muốn ngược dòng sinh tử, xoay về chỗ cùng tột cội gốc lưu chuyển đến chỗ không sinh diệt, thì xét trong sáu căn hiện dương thọ dụng này, cái gì là hợp, cái gì là ly, cái gì là sâu, cái gì là cạn, cái gì là viên thông, cái gì là không viên mãn?

Cội gốc lưu chuyển, nghĩa là tâm tính

vắng lặng trùm khắp, tức là chỗ không sinh không diệt. Luận Trí Độ nói: “Bồ-tát tự nghĩ: Chẳng lẽ ta cứ như mọi người khác thường thuận theo dòng sinh tử, mà ta phải nghịch dòng sinh tử, mong đến được tận nguồn vào đạo Niết-bàn”. Sáu căn thu nạp ngoại trần, lấy đó làm thọ dụng, nên gọi là sáu căn thọ dụng. Hạp, ly, sâu, cạn đều là căn cứ sự đo lường của sáu căn để thấy ý lựa chọn chỗ viên thông, không cần phải phân chia nữa.

Nếu hay ngay nơi dây ngũ được căn tính viên thông, ngược lại dòng nghiệp giả dối đan dệt từ vô thủy kia và được theo tính viên thông, thì đối việc tu hành nơi căn không viên thông, hiệu quả gấp bội, một ngày bằng một kiếp.

Đây là nói tu theo căn viên thông và không viên thông, công hiệu có mau có chậm. Nghĩa là dùng ít phương tiện mà mau chứng Bồ-đề vậy.

Nay tôi đã chỉ đủ sáu căn viên minh, vốn có vô lượng công năng như thế, tùy ông xét rõ và lựa chọn căn nào có thể nhập đạo được, thì tôi sẽ phát minh, khiến cho ông tăng tiến trên bước đường tu hành.

Sáu căn đều là tâm tính tròn đầy và vắng lặng lưu lộ, nên nói vốn có công năng. Song tùy phương tiện và căn cơ mà mỗi căn đều có tương ứng sai khác, nên phải xét rõ và lựa chọn, chính là phát minh vậy.

Các đức Như Lai trong mười phương đối với mười tám giới, mỗi giới tu hành đều được viên mãn Vô thượng Bồ-đề. Trong các giới đó cũng không có gì là hơn là kém. Chỉ vì căn cơ ông còn thấp kém, chưa thể viên mãn trí tuệ tự tại trong ấy được, nên tôi mới tỏ bày khiến cho ông chỉ đi sâu vào một căn, vào một căn không còn vọng tưởng, thì cả sáu căn kia đồng thời thanh tịnh”.

Ở đây cho chúng ta thấy chẳng những chỉ sáu căn mà trong mười tám giới đều là tâm tính giác ngộ viên mãn nhiệm mầu của Như Lai hiện ra, nên bậc thượng căn trí tuệ tròn sáng thì tùy chỗ cảm xúc phát hiện đều có thể tỏ ngộ. Nhưng đối với kẻ bậc trung, bậc hạ phải đi sâu vào một căn thì sáu dụng được phân minh.

Nghĩa thứ nhất ở trước là xem xét nhân địa phát tâm, căn yếu ở trong cái sinh diệt mà nhận lấy tính không sinh diệt làm gốc tu nhân. Không rời năm uẩn vẫn đực mà chỉ ra tính bản

nhiên trong sạch. Nghĩa thứ hai này thì phải xét rõ cội gốc phiền não dùng để uốn dẹp. Cũng ngay nơi sáu căn để rõ chỗ diên đảo; tưởng diên đảo diệt thì sáu căn được tỏ rõ. Nên căn cứ nơi chúng sinh thế giới phân biệt cạn sâu, viên dung hay trệ ngại, tuy là ý lựa căn ở vãn sau, vẫn thuộc lời nói kèm. Ở đây thành thật tại chỗ xét trừ phiền não, nghĩa là ngược dòng sinh tử, trở lại cùng tột cội gốc lưu chuyển đến chỗ không sinh không diệt. Một bên thì chính ngay cội gốc (thanh tịnh) tu nhân, một bên chính ngay cội gốc phiền não để diệt trừ; cội gốc phiền não đã diệt trừ, thì cội gốc tu nhân càng thêm viên dung và mẫu nhiệm. Như thế tuy hai mà hợp lại thành một, đều là để phát khởi sự giác ngộ cho kẻ sơ tâm vậy.

CHI 3. CHỈ RÕ CHỖ HƯ VỌNG CỦA SÁU CĂN

TIẾT A. XÉT SỰ TÍCH TRỮ VÀ HUÂN TẬP TRONG CÁC CĂN

A1. HỎI THẾ NÀO LÀ ĐI SÂU VÀO MỘT CĂN

Ông A-nan bạch Phật rằng: “Bạch đức Thế Tôn, thế nào là ngược dòng đi sâu vào một cửa (căn) có thể khiến cho sáu căn một lúc đều thanh tịnh?”.

Ông A-nan nghi: “Đi sâu vào một căn có thể khiến cho sáu căn một lúc đều thanh tịnh”. Đây là chấp có căn và pháp. Xét về chân tính gá nơi căn mà phát hiện; sáu căn đều như vậy. Nếu có thể một căn biết trở về nguồn thì sáu căn đều thanh tịnh. Đây là nghi một và sáu không đồng. Văn sau đã được sáu tiêu còn chưa quên một, chính là chấp có Niết-bàn. Song đã chấp có Niết-bàn, thì không thể không chấp có sinh tử, trong ngoài pháp chấp, một lúc đều đủ, lại đợi văn sau sẽ giải thích.

A2. CHỈ CHỖ ĐOẠN PHIÊN NÃO TRONG KHI TU

Phật bảo ông A-nan: “Nay ông đã chứng được quả Tu-đà-hoàn, đã diệt hết kiến sở đoạn hoặc của ba cõi chúng sinh và thế gian, song còn chưa biết những tập khí hư vọng chứa nhóm trong căn từ vô thủy. Các tập khí kia phải do tu tập mới đoạn được. Hướng chi trong đây sinh trụ dị diệt còn có rất nhiều phân loại số mục.

“Kiến đạo sở đoạn hoặc”, nghĩa là phần mê lầm khi thấy đạo liền đoạn được. “Tư hoặc”, thuộc về phần tu đạo. Kiến hoặc và Tư hoặc đều chỉ cho thập sử: 1/ Thân kiến, 2/ Biên kiến, 3/ Kiến thủ, 4/ Giới thủ, 5/ Tà kiến, là ngũ lợi sử, 6/ Tham, 7/ Sân, 8/ Si, 9/ Mạn, 10/ Nghi,

là ngũ độn sử. Mười món Thập sử này lại có chia ra hai món: phân biệt và câu sinh. Phân biệt Thập sử, Nhị thừa “sơ quả” so với Đại thừa “sơ địa”, Viên thừa “sơ trụ” đoạn hết. Câu sinh Thập sử, Nhị quả Tam quả đều đoạn, đến Tứ quả mới đoạn hết, so với Đại thừa cũng đến mỗi địa đều đoạn, đến Kim Cang định mới bắt đầu đoạn hết. Đây là nói “phiền não chướng”. Nếu nói về “sở tri chướng”, hàng Nhị thừa không có phân; Đại thừa đến quả Bát địa bắt đầu đoạn phân biệt (sở tri). Nếu vi tế câu sinh, đến Thập nhất địa (Đẳng giác) về sau mới đoạn. Hai chướng lại chia có hiện hành và chủng tử. Tập khí hư vọng lựa riêng không phải hiện hành. Vi hiện hành thuộc nhân, nhân của tập khí này phải dùng căn bản trí để đoạn. Chủng tử tập khí thuộc quả, quả của tập khí này, sau khi chứng hậu đắc trí mới đoạn, nghĩa là nó tích tụ sinh ra tập khí hư dối từ vô thỉ. Đến phân loại số mục rất nhiều, là “vi tế sở tri”, không phải hàng sơ tâm mà có thể phân biệt được.

TIẾT B. CHỈ RÕ MỘT SÁU ĐỀU HƯ VỌNG

B1. BIỆN MINH KHÔNG PHẢI MỘT, KHÔNG PHẢI SÁU

Nay ông hãy xem sáu căn hiện tiền là một hay là sáu? A-nan, nếu nói là một thì lỗi tai

sao không thấy, con mắt sao không nghe, đầu sao không đi, chân sao không nói. Nếu sáu căn ấy quyết định là sáu, như nay tôi ở trong hội vì các ông tuyên dương pháp môn vi diệu, vậy trong sáu căn ông cái gì là lãnh thọ?”.

Ông A-nan thưa: “Con dùng lỗ tai nghe”.

Phật bảo: “Lỗ tai ông nếu tự nghe, thì đâu quan hệ gì đến thân và miệng. Tại sao miệng lại hỏi nghĩa lý, thân đứng dậy kính vâng. Thế nên phải biết, không phải một mà trọn là sáu, không sáu mà trọn là một; rốt cuộc các căn của ông vốn không phải là một hay là sáu. A-nan, phải biết căn ấy không phải là một, không phải là sáu.

Sáu căn dụng không thông với nhau, nên không phải là một. Tai nghe pháp âm, thân miệng đều động, nên không phải là sáu. Nếu không phải một tức là sáu, nếu trọn là sáu thì không phải một. Đâu thể nói sáu một vốn là phải, mà phải thấy một sáu đều là sai. Vậy nên phải biết cái gì thành sáu căn, mà nói không phải một là để hiển bày cái giác minh (tính giác) không có thật thể. Hiện thấy sáu căn mà nói không phải sáu là chỉ cho cái nghe và cái thấy không phải khác vậy.

B2. DỪNG HƯ KHÔNG ĐỂ THÍ DỤ CÁI MỘT CŨNG KHÔNG THÀNH

Do từ vô thi đến nay diên đảo chấp trước, nên đối với tính viên trạm (lặng lẽ trùm khắp) lại sinh ra nghĩa một và sáu. Nay ông đã chứng quả Tu-dà-hoàn, tuy cái chấp sáu đã tiêu, nhưng vẫn chưa quên cái một.

Đây là nương tính giác minh không thật thể ở trên, nên sinh ra diên đảo chấp trước. Do đó mà tính viên trạm (tính lặng lẽ trùm khắp) lại sinh ra nghĩa một và sáu. Cái thấy nghe không phải khác, nên khi thấy được lẽ thật (thấy đạo) thì cái sáu tiêu, nhưng vẫn chưa quên cái một. Văn sau dùng hư không thí dụ để rõ cái sáu nguyên là hư vọng, cái một cũng không thành lập được.

Như bầu hư không chung hợp với các vật, do hình trạng các vật có khác, nên gọi là hư không có khác. Bỏ các vật xem hư không thì nói hư không là một. Bầu hư không kia làm sao vì ông mà thành đồng hay khác, hướng chỉ lại gọi là một chẳng phải một, thì ông rõ biết sáu căn thọ dụng cũng lại như vậy.

Hư không dụ cho thể viên trạm, các vật

dụ cho các căn. Lấy các vật để trông về hư không in tuồng như hư không có sai khác, dùng để dụ các căn trông về tính viên trạm, in tuồng tính viên trạm có sai khác. Trừ bỏ các vật xem hư không thì nói hư không là một, cũng như trừ các căn xem tính viên trạm thì nói tính viên trạm là đồng. Đây là chưa thể nhập vào tính viên trạm, nên ở một bên thấy có một và khác. Nếu toàn thân ở trong tính viên trạm, ngoài tính viên trạm không tâm, thì cái gì là đồng là không đồng, là một, là chẳng phải một, thật đồng với hý luận.

B3. XÉT VỀ NHÂN TƯỚNG CỦA NHÃN CĂN

Do hai thứ tối sáng hiển bày lẫn nhau, nơi tính diệu viên làm dính tính yên lặng mà phát sinh ra cái thấy. Cái thấy ánh hiện ra thành sắc, kết sắc lại thành căn, gốc căn gọi là tứ đại thanh tịnh; nhân đó gọi hình thể của con mắt như trái bồ đào; bốn trần của phù căn dong ruổi chạy theo sắc.

Đây là chia rõ các căn, do điên đảo chấp trước, tính viên trạm sinh các nghĩa một sáu. Xét về tính giác vốn tự diệu viên, tính giác minh vọng làm dính tính viên trạm. Tính viên trạm vốn vắng lặng mà bị dính khăn, ấy gọi là

điên đảo. Tính viên trạm dính khắn, thì sở lập năng sinh, nên cái vọng minh của năng kiến ánh hiện với cái không mà thành thể, rồi xoay thể thành tính biết. “Thể” tức là thể của tứ đại. “Biết” tức là cái biết của sáu căn, đây là nguồn gốc của “thắng nghĩa căn”, cho nên gọi là tứ đại thanh tịnh; do đó mà phù trần căn nương gá vào thể dong ruổi chạy theo sắc. Sắc này ở nơi phù trần căn sau khi đã thành, chính là chỉ cho thật sắc. Nếu phát ra trước khi thấy thì chỉ có tướng tối, sáng. Trái bồ đào là tướng của phù căn. Bốn trần là: sắc, hương, vị, xúc.

B4. XÉT VỀ NHÂN TƯỚNG CỦA NHĨ CĂN

Do hai tướng động tịnh đối chọi lẫn nhau, nơi tính diệu viên làm dính tính yên lặng mà phát ra cái nghe. Cái nghe ánh hiện ra thành tiếng, rồi cuốn cái tiếng lại làm thành căn, gốc của căn gọi là tứ đại thanh tịnh; nhân đó gọi hình thể của lỗ tai như lá sen non; bốn trần của phù căn dong ruổi chạy theo tiếng.

Động tịnh chỉ là chỉ ra các tướng khi vọng giác. Đã có tướng ấy, cho nên làm dính với tính viên trạm mà phát ra cái nghe. Nhân nghe mà có tiếng, ánh hiện cái tiếng thành căn. Nên

biết, tất cả tiếng và sắc, trước do nghe và thấy, nước, lửa, gió, đất xoay lại khiến thành hay biết (tri giác). Tuy đều là hư vọng nhưng cũng không phải việc khác.

B5. XÉT VỀ NHÂN TƯỚNG CỦA TỶ CĂN

Do hai tướng thông bít phát hiện lẫn nhau, nơi tính diệu viên làm dính tính yên lặng mà phát ra cái ngửi. Tính ngửi ánh hiện ra thành hương, thu nạp các hương thành căn, gốc của căn gọi là bốn đại thanh tịnh; nhân đó gọi hình thể của lỗ mũi, như hai móng tay duỗi xuống; bốn trần của phù căn dong ruổi chạy theo hương.

Hai tướng thông và bít do giác minh vọng thấy có hư không và sắc tướng. Hư không thì thông, sắc tướng thì bít, bèn phát ra cái biết ngửi; ngửi lâu thì biết mùi. Biết tức là tính của căn đã thành tựu. Như hai móng tay duỗi xuống, mũi thì theo hai lỗ trút xuống, hơi vốn bay lên trên, hình giống nghia kia.

B6. XÉT VỀ NHÂN TƯỚNG CỦA THIỆT CĂN

Do vị lạt và có vị, hai thứ xen lẫn nhau, nơi tính diệu viên làm dính tính yên lặng mà phát sinh cái nếm vị. Cái biết nếm vị ánh ra

thành vị, kết vị thành căn, gốc của căn gọi là tứ đại thanh tịnh; nhân đó gọi hình thể của cái lõi như mặt trăng lõi liềm; bốn trần của phù căn dong ruổi chạy theo vị.

Vị lạt là tướng phù hợp trong không vị. Có vị là cùng với vị lạt hơi trái nhau. Do đây mới có cái vọng nếm, nếm tức sinh vị, bèn thành tính của căn vậy.

B7. XÉT VỀ NHÂN TƯỚNG CỦA THÂN CĂN

Do hai tướng ly và hợp cọ xát lẫn nhau, nơi tính diệu viên làm dính tính yên lặng phát ra cái biết xúc. Cái biết xúc đó ánh ra thành xúc, nắm cái xúc thành căn, gốc của căn gọi là tứ đại thanh tịnh; nhân đó gọi thể của thân như dáng trống cơm; bốn trần của phù căn dong ruổi chạy theo xúc.

Cái hợp và ly này cũng do vọng thấy có sắc tướng và hư không. Hư không thì in tướng như hợp, sắc tướng thì thành ra ly. Do đây mà phát ra cái biết, như có sở xúc đối đãi nhau làm thân năng giác, sở giác, vọng tưởng thì hư (năng), hình tướng thì thật (sở). Căn và xúc thành lập với nhau, dong ruổi không có hình trạng.

B8. XÉT VỀ NHÂN TƯỚNG CỦA Ý CĂN

Do hai thứ sinh diệt tiếp nối lẫn nhau, nơi tính diệu viên làm dính tính yên lặng phát ra cái biết, cái biết ánh ra thành các pháp, tóm thu các pháp thành căn, gốc của căn gọi là tứ đại thanh tịnh; nhân đó gọi ý nghĩ như cái thấy ở trong nhà tối; bốn trần của phù căn dong ruổi chạy theo pháp.

Sinh diệt không đồng với pháp bên ngoài. Cái vọng này rõ là ở trong, theo giác theo mê tự sinh tự diệt, phát ra cái biết tự soi lại bèn thành căn tính. Căn này rất nhỏ mà nói “gọi là bốn đại thanh tịnh”, bởi vì tính diệu viên vốn không có sở, một khi có sở giác thì lạnh nóng giao động ngăn ngại, đương thể đầy đủ, nghĩa là tứ đại chũng từ vọng tưởng sinh, kết hợp với vọng tưởng thành căn, mà đương nhân lại bất giác, cho đến như “cái thấy ở trong nhà tối”. Lại phù căn dong ruổi chạy theo pháp, ở đây nên tự xét.

Một đoạn văn kinh này vẫn còn là ý chỉ xét trừ phiền não. Chính do khi mới bắt đầu giác ngộ chỉ diệt “kiến sở đoạn hoặc” của chúng sinh thế gian, mà những tập khí hư vọng từ vô thủy cần phải nhân tu mới đoạn. Như Lai nói: “Phải biết căn ấy không phải một, không phải

sáu. Do từ vô thí đến nay diên đảo chấp trước, nên nơi tính viên tràm mà sinh ra cái nghĩa một và sáu”. Đây chính là chỉ cái nguyên do khởi ra căn bản phiền não. Nói “tuy tiêu được cái sáu” là rời bỏ trần trở về căn “cái một còn chưa quên” là gốc của cái thấy chưa hết.

Hàng Thanh vẫn đối trong sáu căn, chúng được vô ngã, đoạn nhân trong ba cõi mà cái chướng về phần “sở tri” vẫn chưa tiêu dừng. Đây là căn cứ nơi tính viên diệu lúc ban đầu làm dính tính yên lặng mà phát ra, nương nơi tính yên lặng đó mà mở cái dính (thoát niêm) để thành pháp chân thật, ấy là nhĩ diệm (sở tri). Ông A-nan đã xả bỏ pháp Tiểu thừa, phát tâm đại đồng mãnh, nên thừa thỉnh pháp tu để cạo gọt pháp chướng, cũng tức là ý muốn được viên mãn nhân địa tu hành vậy.

CHI 4. CHỈ CÁC CĂN HƯ VỌNG KHÔNG THẬT THỂ ĐỂ PHÁT MINH CHÂN TÍNH VIÊN THOÁT

TIẾT A. PHÁT MINH CÁI DÍNH VỌNG KHÔNG THẬT THỂ

A-nan, sáu căn như vậy do tính giác minh kia minh lại (soi lại) cái minh giác, mất

tính sáng suốt làm dính hẳn với cái vọng mà phát ra hay biết.

Đây là kết lại nguyên do có sáu căn, dùng để ước định cái vọng. Giác minh tức là vọng, nguyên nơi tính giác nó là diệu minh mà vọng lấy mình làm giác. Đã có sở minh, thì cái diệu minh sáng suốt bị ẩn không hiện ra được, nên mới có chiếu soi làm dính hẳn với cái vọng mà phát ra không hay không biết; vẫn sau rời cái tối vv... không có cái thể thấy vv... trước đã ngầm chỉ ý này.

Vậy nên nay ông rời tối rời sáng không có cái thể thấy; rời động rời tịnh không có cái nghe; không thông, không bít, cái ngữi không sinh; không vị không lạt, cái nếm không phát ra; không ly, không hợp, biết xúc vốn không; không diệt, không sinh cái rõ biết không chỗ gá.

Đây là nói không có trần thì không có căn, đã không có căn trần, thì thức cũng không có chỗ gá. Càng để hiển bày căn tính, tuy do dính hẳn với vọng mà phát, chỉ hay hiện ra cảnh mà vẫn không phân biệt. Nên khi rời tối và sáng nếu hay ghé mắt mới biết cái sáng suốt chẳng theo căn, mà gá vào căn

phát ra. Nói không thể chất, nghĩa là căn tính này làm dính tính lặng yên mà thành, chẳng phải thật dùng cái thấy nghe làm thể chất vậy.

TIẾT B. CHỈ BÀY ĐỂ PHÁT MINH CHÂN TÍNH
VIÊN THOÁT

Ông chỉ không theo động tịnh, hợp ly, có vị không vị, thông bít, sinh diệt, tối sáng, mười hai tướng hữu vi đó, tùy nhỏ một căn, thoát khỏi cái dính vọng phục vào bên trong, hàng phục để trở về tính bản chân, phát ra tính sáng suốt sẵn có. Tính sáng suốt đó được phát minh thì năm chỗ dính khác cũng liền đó được giải thoát.

Trên nói ly là để rõ căn do trần mà hiện, thức nhân căn mà phát. Nếu không thì đều là không, dùng để ước định ba thứ căn, trần và thức, pháp ấy là như vậy. Ở đây nói không theo là chỉ cho người tinh tấn tu hành, tức là chính khi đối cảnh hiện tiền mà không dính mắc các tướng, lấy đây để giải thoát cái dính vọng; tức do hàng phục được bên trong và ngay đó trở về chân, phát ra tính bản lai sáng suốt. Một căn như thế, sáu dụng đều như vậy.

“Thoát” là giải thoát cái vọng làm dính khần bên ngoài. “Phục” tức là hàng phục mê lầm bên trong vậy.

Không do tiền trần mà khởi ra cái thấy biết, thì cái sáng suốt không theo căn, chỉ gá với căn mà cái sáng suốt phát ra, do đó sáu căn có thể dùng thay lẫn nhau.

Biết thấy (tri kiến) là cái biết của căn. Ở đây chỉ rõ cái biết của căn sáng suốt mà không phân biệt rõ ràng thường còn. Bởi do bên ngoài dính với tiền trần, bên trong thì mê lầm phân biệt vọng tưởng, nên cái biết của căn bị mờ昧. Nay không do tiền trần mà khởi phân biệt, thì cái mê lầm bên trong không chỗ gá, ngay nơi đây được tự giác. Mới biết cái sáng suốt phát ra chẳng phải do căn, mà gá vào căn để khởi ra tác dụng, há chẳng lẫn dùng hay sao?

TIẾT C. DẪN CHỨNG CÁC CĂN ĐƯỢC VIÊN THOÁT

A-nan, ông há chẳng biết, hiện nay ở trong hội này ông A-na-luật-đà, không con mắt mà vẫn thấy, rồng Bạt-nan-đà không lỗ tai mà vẫn nghe, thần nữ Căng-già không lỗ mũi mà vẫn ngửi được mùi hương, ông Kiều-

phạm-bát-đề cái lưởi khác với lưởi người mà vẫn nếm được vị, thần **Thuần-nhã-đa**, không thân mà vẫn biết xúc, do hào quang của Như Lai ánh ra mà tạm hiện có thân, chứ bản chất của ông là gió, nguyên không có thân; các vị Thanh văn được tịch diệt trong diệt tận định như ông **Ma-ha-ca-diếp** trong hội này đã diệt ý căn lâu rồi mà vẫn rõ biết cùng khắp không nhân nơi tâm niệm.

“**A-na-luật-đà**”, Trung Hoa dịch là Vô diệt, do ông ngủ nhiều bị Phật quả, liền bảy ngày không ngủ, khiến hai mắt bị mù. Như Lai dạy ông tu chứng được thiên nhãn, có thể xem thấy ba ngàn đại thiên thế giới như xem trái cây để trong lòng bàn tay. “**Bạt**” dịch là thiện; “**Nan-đà**” dịch là Hoan hỷ. Anh em của loài rồng này thường ủng hộ nước **Ma-già-đà**. “**Căng-già**”, Trung Hoa dịch là “**Thiên Đường Lai**”, là thần nữ chúa ở dưới sông. “**Kiều-phạm-bát-đề**”, Trung Hoa dịch là **Ngưu tướng**, nghĩa là do cái lưởi ông như lưởi con trâu, mà có thể phân biệt mùi vị thức ăn của người, nên gọi lưởi khác mà biết vị. “**Thuần-nhã-đa**”, Trung Hoa dịch là **Không**, tức là thần làm chủ hư không. Nhân ông chủ kia không có sắc chất, người không thể thấy được nên gọi là

chất gió, do Phật phóng hào quang ánh ra mà hiện thân, chẳng phải thật không thể chất. “Diệt tận định” tức là ở trong cái định thứ chín, diệt hết các thọ tưởng. Ở đây đại khái nêu ra tất cả, những vị được tịch diệt của quả Thanh văn, mà lấy ngài Ca-diếp làm bằng chứng, tuy diệt ý căn mà hay rõ biết. Ở đây để thấy cái sáng suốt chẳng phải theo căn, chẳng cần phải chỉ chính xác là ở trong định hay xuất định. Văn kinh dẫn ra sáu người hợp với nghiệp báo, tu chứng mà phát chân cũng không ra ngoài ý này.

TIẾT D. TÓM KẾT TÍNH VIÊN THOÁT THÀNH NHIỆM MẦU

A-nan, các căn của ông hiện nay nếu đã hoàn toàn nhỏ sạch, thì cái sáng suốt bên trong phát ra; như thế các phù trần và các tướng biến hóa trong thế gian như nước nóng làm tiêu băng, ngay đó liền hóa thành vô thượng tri giác.

Các căn nếu đã hoàn toàn nhỏ sạch, nghĩa là ngoài không duyên theo tiền trần, xoay cái hiểu biết trở lại bên trong. Tuy hiện tại trong căn thân, khí giới và tất cả các tướng tịnh nhiễm, khổ vui, mà do tâm đối bên ngoài thì giải thoát, bên trong

thì hàng phục, liền khi ấy được viên mãn; ở nơi các việc hàng ngày như bóng nhận trên hư không, không rơi vào có không, nên nói như nước nóng làm tiêu băng không thể do sự tương mà được.

A-nan, như người thế gian kia gom cái thấy nơi con mắt, nếu khiến nhắm kín thì tướng tối hiện ra. Cả sáu căn đều tối, đầu và chân giống nhau. Người kia lấy tay sờ quanh thân thể, tuy không thấy nhưng một phen nhận được đầu và chân thì cái hiểu biết vẫn đồng như trước.

Trên đã dẫn sáu người, còn hạn cuộc nơi Phạm và Thánh. Ở đây gần hơn là chỉ cho người thế gian, lấy cái thấy ngay đó rõ biết không dính dáng với căn trần, dùng để khởi ra ý chỉ ở vẫn sau chẳng có sáng mà tự phát vậy.

Duyên vì cái thấy nhân nơi ánh sáng, nên khi tối thành ra không thấy, chứ không có ánh sáng mà tự phát ra cái thấy, thì các tướng tối hẳn không thể làm mờ tối được. Căn trần đã tiêu làm sao tính giác minh không thành nhiệm mầu cùng khắp?

Duyên vì cái thấy nhân nơi ánh sáng, nên khi tối thành ra không thấy; nghĩa là sáng tối là

đối với căn chỉ thành ra thấy và không thấy mà thôi, chứ không thể gọi rằng không có cái hiểu biết. Tối, sáng trả về cho trần cảnh, thấy và không thấy trả về cho căn; căn trần cả hai đều giải thoát, cái hiểu biết rõ ràng, nên nói không có ánh sáng mà tự phát ra cái thấy. Đây há tướng tối có thể làm mờ tối được sao? Nên tuy hiện tại ở trong tỉnh giác minh hư vọng mà thân được cái thể mẫu nhiệm cùng khắp, mới ăn năn từ trước đã lầm lẫn bỏ qua vậy.

Tính giác mẫu nhiệm sáng suốt, vốn không dính vọng hay giải thoát (niêm thoát), bị dính vọng là do giác minh. Cái minh này ắt là dính vọng; dính vọng thì không còn sáng suốt (bất minh). Một phen rơi vào thấy nghe, liền bị tiếng và sắc làm mờ tối, mà không thể tự nhận; do đó rời sắc không có tự thể, rời tiếng không có thật chất. Ông chỉ không theo các tướng mà khởi cái thấy biết, thì gá căn mà phát ra cái thấy, tuy tiếng và sắc rõ ràng mà tính không phân biệt ngay đó tự biết; không hẳn lại phải tìm kiếm thời tiết rời trần riêng chiếu vậy.



MỤC XII: ĐÁNH CHUÔNG NGHIÊM TÍNH THƯỜNG



ĐOẠN I

NGHI CĂN TÍNH KHÔNG TỰ THỂ

CHI 1. XÉT VỀ QUẢ VỊ THỂ TÍNH THƯỜNG TRỤ

Ông A-nan bạch Phật rằng: “Bạch đức Thế Tôn, như Phật đã dạy, muốn cầu quả thường trụ, chỗ phát tâm tu nhân cần phải cân xứng với danh mục của quả vị. Bạch Thế Tôn, như trong các quả vị Bồ-đề, Niết-bàn, Chân Như, Phật Tính, Yêm-ma-la thức, Không Như lai tạng, Đại Viên Cảnh Trí, bảy thứ danh hiệu ấy tuy có khác mà thể tính đều thanh tịnh viên mãn vững chắc như kim cang vương, thường trụ không hoại diệt.

“Bồ-đề”: tri giác là trí quả (trí đức). “Niết-bàn”: tịch diệt là đoạn quả (đoạn đức). “Chân” là hiển bày không hư dối. “Nhu” là hiển bày không đổi thay. “Phật tính” là tính thanh tịnh

thường trụ. “Yêm-ma-la”, Trung Hoa dịch là Vô cấu (không nhờ), do lìa chướng mà được hiện ra nên gọi là “Bạch Tịnh Thức”. “Không Như lai tạng”, kinh Lăng Già gọi là “Vô Sở hữu Như lai tạng môn”. “Đại viên cảnh trí”, thí như gương sáng hiện ra các sắc tướng. Chỗ thức hiện tiền hiện ra, cũng lại như vậy. Đây là nêu ra danh mục của bảy quả vị, đức tính vững chắc thanh tịnh thường trụ. Trong nơi thấy nghe rời trần không tự thể, nghi lầy đoạn diệt làm chỗ tu nhân, vẫn sau tự rõ.

CHI 2. NGHI CĂN TÍNH KHÔNG CÙNG VỚI NHÂN GIÁC, THÙ ĐÁP LẤN NHAU

Nếu cái thấy nghe này ngoài những tướng tối sáng, động tịnh, thông bít, rốt ráo không có tự thể, cũng như tâm niệm rời tiền trần vốn không thật có, tại sao lại đem cái rốt ráo đoạn diệt đó dùng làm nhân tu hành mà muốn được bảy quả thường trụ của Như Lai. Bạch Thế Tôn, nếu rời sáng tối thì cái thấy rốt ráo là không, như không có tiền trần thì tự tính của tâm niệm bị diệt mất, tới lui xoay vần suy xét cho chín chắn vốn không có tâm và tâm sở của con, vậy con đem cái gì mà lập thành nhân để cầu Vô Thượng Giác? Đức Như

Lai trước đã dạy, tính hay biết yên lặng, viên mãn, thường trụ, thật là lời nói trái lẽ thường, rốt cuộc chỉ thành hý luận, làm sao nhận được lời nói của Như Lai là chân thật. Cúi mong đức Như Lai mở lòng đại bi khai ngộ chỗ mê lầm cho chúng con”.

Cũng như tâm niệm, rời tiền trần vốn không thật có. Ông A-nan cho căn đồng với thức, là ông chẳng hay đối trong chỗ dính vọng mà phát minh hiểu rõ tiền cảnh được không yêu ghét. Tuy rời tối sáng mà cái hay biết kia viên mãn, một phen nhập vào ý căn (phân biệt) liền thành lầm qua, phạm khi còn nhận hiểu thấy đồng bệnh này. Bởi do cái thường quang hiện tiền mà không biết tự nhận, lại suy nghĩ tìm cầu, chỉ tăng thêm phân biệt. Rời tối, rời sáng không có cái thể thấy vv... Thật là rất trúng gốc nghi. Sự thăm dò của Như Lai quả thật không hư dối vậy.

ĐOẠN II

CHỈ TÍNH NGHE LÀ THƯỜNG TRỤ

CHI 1. TRÁCH TÂM CHẶNG TIN PHỤC

Phật bảo ông A-nan: “Ông tuy học rộng nghe nhiều, mà các mê lầm chưa hết, trong

tâm chỉ biết suông cái nhân của điên đảo, mà cái điên đảo hiện tiền thật chưa hay biết, tôi e cho tâm thành thật của ông vẫn chưa tin phục.

Căn trần hư vọng là chỗ của phiền não điên đảo. Đây tức là nhân của điên đảo. Đức Như Lai đã trải qua phát minh, mà lại nói rời cái tối, rời cái sáng không có cái thể thấy, khiến cho chẳng theo tiền trần mà khởi ra cái thấy biết. Lãn hội được ý chỉ này, thì căn rời trần đã thoát cái bên ngoài, tâm phân biệt lại thành nếp phục bên trong, cái thấy biết hiện tiền há chẳng rõ sao mà còn lầm cho là đoạn diệt? Ở đây mới nói, cái “điên đảo hiện tiền còn chưa tin phục” vậy.

CHI 2. ĐÁNH CHUÔNG ĐỂ GẶN HỎI TÍNH NGHE

Nay tôi thử đem cái việc thế gian để trừ nghi cho ông”. Liền khi ấy, đức Như Lai bảo La-hầu-la đánh một tiếng chuông và hỏi ông A-nan rằng: “Nay ông có nghe chăng?”.

Ông A-nan và Đại chúng đều đáp: “Dạ có nghe”.

Khi tiếng chuông hết ngân, Phật lại hỏi: “Nay ông có nghe chăng?”.

Ông A-nan và Đại chúng đều đáp: “Dạ không nghe”.

Khi ấy La-hầu-la lại đánh một tiếng chuông nữa, Phật lại hỏi: “Nay ông có nghe chăng?”.

Ông A-nan và Đại chúng đều đáp: “Dạ có nghe”.

Phật lại hỏi ông A-nan: “Thế nào là ông có nghe, thế nào là ông không nghe?”.

Ông A-nan và Đại chúng đều bạch Phật rằng : “Tiếng chuông nếu đánh lên thì chúng con được nghe, đánh lâu tiếng hết, âm vang đều dứt, thì gọi là không nghe”.

Hiện tiền Phật hỏi cái nghe mà ông A-nan và Đại chúng đều tùy theo lời Phật hỏi nên đều đáp rằng nghe. Khi tiếng chuông đã dứt, Phật hỏi nghe chăng, ông A-nan và Đại chúng đều đáp không nghe. Bởi cùng với vấn sau gạn hỏi về tiếng đồng một nạn vấn.

La-hầu-la khi mới sinh gặp lúc nguyệt thực (Thần A-tu-la che mặt trăng), nên lấy đó mà đặt tên; nghĩa là mặt trăng bị che khuất. La-hầu-la ở trong thai mẹ sáu năm, làm chướng ngại cho mẹ ông, nên cũng lấy đó mà đặt tên.

CHI 3. ĐÁNH CHUÔNG ĐỂ GẶN HỎI CÁI TIẾNG

Đức Như Lai bảo La-hầu-la đánh một tiếng chuông nữa và hỏi ông A-nan rằng: “Theo ông nay có tiếng chǎng?”.

Ông A-nan và Đại chúng đều đáp: “Đạ có tiếng”.

Giây lâu tiếng dứt, Phật lại hỏi: “Theo ông nay có tiếng chǎng?”.

Ông A-nan và Đại chúng đều đáp: “Đạ không tiếng”.

Lát sau La-hầu-la lại đánh một tiếng chuông. Phật lại hỏi ông A-nan: “Nay đối với ông có tiếng chǎng?”.

Ông A-nan và Đại chúng đều đáp: “Đạ có tiếng”.

Phật hỏi ông A-nan: “Thế nào mà ông gọi rằng có tiếng và thế nào gọi là không tiếng?”.

Ông A-nan và Đại chúng đều bạch Phật rằng: “Tiếng chuông đánh lên thì gọi là có tiếng, đánh lâu tiếng hết âm vang không còn, thì gọi là không tiếng”.

Trước Phật hỏi cái nghe, nay lại hỏi cái tiếng, mà ông A-nan và Đại chúng quả nhiên

theo lời Phật hỏi đều đáp có tiếng và không tiếng, tức thấy cái tiếng và cái nghe trở thành lộn lạo, không phân biệt được căn và trần, nên vẫn sau mới trách là rối loạn.

CHI 4. TRÁCH CÁI NGHE VÀ TIẾNG RỐI LOẠN

Phật bảo ông A-nan và Đại chúng:
“Hôm nay sao các ông nói trái ngược lộn xộn như thế?”.

Ông A-nan và Đại chúng đều bạch Phật:
“Thế nào Thế Tôn bảo chúng con nói trái ngược lộn xộn?”.

Phật bảo: “Tôi hỏi ông về nghe, thì ông nói là nghe. Lại hỏi ông về tiếng, thì ông nói là tiếng. Chỉ cái nghe và cái tiếng mà ông trả lời không nhất định, như thế làm sao không gọi là trái ngược lộn xộn? A-nan, tiếng hết không còn âm vang, ông nói rằng không nghe, nếu thật không nghe, thì tính nghe đã diệt đồng như cây khô, khi tiếng chuông lại đánh lên ông làm sao mà biết tiếng? Biết có biết không tự là thanh trần hoặc không hoặc có, chứ tính nghe kia há lại vì ông mà thành có thành không. Nếu tính nghe nói là thật không thì ai biết là không nghe?”

Cái nghe mà nói thật là không, thì ai biết được cái không nghe, đều là cách nói vây quanh ở trên, dùng để chỉ rõ tất cả tiền trần hoặc có hoặc không mà cái thấy biết này vẫn thanh tịnh viên mãn thường trụ. Mê thì dính với trần mà tính thành hôn tối; ngộ thì gá vào căn, tính sáng suốt phát ra. Mê ngộ tự có khác, mà căn tính không sai khác, vẫn sau lấy các cái mê đều đủ càng thấy ngộ thì chính mình tự nhận vậy.

Thế nên A-nan, tiếng trong cái nghe tự có sinh diệt, chẳng phải vì ông nghe tiếng sinh tiếng diệt, khiến cho tính nghe của ông là có hay là không. Ông còn điên đảo lầm cho cái tiếng làm cái nghe, thì đâu có lạ gì không mê muội cho cái thường làm cái đoạn. Tóm lại, ông không nên nói rời các tướng động tịnh, đóng mở, thông bít, thì cái nghe không có tính.

Tới lui trình bày rõ ràng, nhiên hậu kết lại để trách lầm nhận cái tiếng làm cái nghe, lấy cái thường cho là đoạn. Lại nói: “Tóm lại, ông không nên nói rời các tướng động tịnh, đóng mở, thông bít, thì cái nghe không có tính”, để chứng biết trên đã nói, rời cái tối, cái sáng, không có cái thể thấy v.v... Riêng tôi cho là khi

rời tối, rời sáng không có cái thể thấy, nếu hay ghé mắt mới biết cái sáng suốt chẳng phải theo căn, do gá nơi căn mà phát ra, chính là ngàm chỉ trong đoạn văn này vậy.

CHI 5. NGHIỆM XÉT TIẾNG CHÀY ĐỂ TRÁCH THEO TIẾNG

Như có người ngủ say trên giường gối, trong lúc người kia đang ngủ, trong nhà có người giã gạo. Người ấy ở trong chiêm bao nghe tiếng chày giã gạo, lầm cho là tiếng gì khác, hoặc cho là đánh trống, hoặc là gióng chuông. Tức ngay khi trong mộng, người ấy tự lấy làm lạ sao tiếng chuông lại vang lên như là tiếng cây tiếng đá. Khi ấy chợt tỉnh dậy biết là tiếng chày giã gạo thì người ấy tự bảo người trong nhà, chính khi tôi chiêm bao lầm tiếng chày này cho là tiếng trống. A-nan, người ấy khi ở trong chiêm bao đâu có nhớ những việc động tịnh, mở đóng, thông bít; thân người ấy tuy nằm ngủ, nhưng tính nghe không mờ tối; dẫu cho thân hình ông có tiêu tan, mạng căn có dời đổi diệt mất, làm sao tính nghe ấy lại vì ông mà tiêu diệt được?

Người kia ở trong chiêm bao, đâu có nhớ những việc động tịnh, đóng mở, thông bít, càng chứng minh khi rời tiền trần không có tự thể

mà căn tính vẫn rõ ràng. Đến như làm tiếng chày là tiếng chuông, tiếng trống, chính có thể ví dụ mê ngộ tuy có khác, mà “cái hay cái biết” không có khác; sinh tử ngũ thức lại không hai nẻo vậy.

Do các chúng sinh từ vô thủy đến nay theo các thứ sắc thanh hương vị với vọng niệm mà lưu chuyển, chưa từng khai ngộ Bản Tính Thanh Tịnh Diệu Thường; không theo cái thường chỉ theo các thứ sinh diệt, do đó mà đời đời bị tạp nhiễm phải chịu lưu chuyển.

Theo tiếng theo sắc, chữ “theo” nghĩa là chạy theo căn. Dong ruổi theo niệm mà thay đổi chuyển dời, “dong ruổi” nghĩa là thức dong ruổi. “Vô thủy” tức là tính giác minh; ban đầu nơi giác minh, rốt sau lại là phân biệt. Đây là chỉ nguyên do mà chúng sinh bị lưu chuyển trong sinh tử. Nên biết bản tính vốn là thanh tịnh diệu thường, thường chiếu soi nơi sáu căn, nhưng không biết theo ngộ, do đó mà đến đây vậy.

CHI 6. TÓM KẾT BỎ CÁI SINH DIỆT ĐỂ HOÀN THÀNH TRI GIÁC

Nếu bỏ cái sinh diệt, giữ tính chân thường, cái Sáng Suốt Chân Thường hiện tiền,

các thứ tâm niệm căn, trần, thức đồng thời tiêu mất. Tướng của vọng tướng là trần, tình phân biệt là cấu, cả hai đều xa lìa, thì pháp nhãn của ông liền được trong suốt, làm sao lại không thành bậc Vô thượng Tri Giác?”.

Nếu ngộ được tính nghe, tức là trở lại tính chân thường, chẳng phải riêng có pháp bỏ sinh diệt. “Tướng” tức là trần. Nói là tướng của vọng tướng, bởi vì tướng từ sự nhớ giữ những việc quá khứ mà có phân biệt; trái lại, thì đối với vạn tượng sum la hiện tiền không một pháp có thể được. Thức mà gọi là tình, bởi do phân biệt mà thành mê lầm chấp trước; trái lại, trí quán sát nhiệm mầu, gọi là “trí” đâu thể gọi là tâm cấu nhiễm được. Cho nên cả hai đều xa lìa, căn tính đều được phát minh, thì cái hay biết hiện tiền tức thành vô thượng. Đây là pháp nhãn trong sáng vậy.

Tất cả chúng sinh ở trong sắc, thanh mà không tự nhận, đều nhân cái thấy và sắc tướng không phân, tiếng và cái nghe không biện biệt. Thế nên cái thấy theo sắc mà mất, cái nghe theo tiếng mà chìm, bèn khiến cho chân tâm thường trụ vô thượng diệu giác cùng với các tiền trần chung sinh, chung diệt, chẳng phải tính

chân thường của ta thật có sinh diệt. Nguyên giác minh kia “sở lập năng sinh”, cái sở đã đổi dời, hoại diệt, cái năng cũng không chỗ trở về. Ngài Khánh Hỷ khởi cái nghi kia vẫn cho là rời các tiền trần không có tính phân biệt, đã trải qua phân biệt rõ ràng mà còn mờ mịt. Càng biết diệu giác minh rất khó mà an trụ. Chỗ của giác minh bị làm, càng lâu dễ trở thành mờ tối. Tính nghe trong chiêm bao rõ ràng không phải diệt mất, chính đương lúc này ai lại lặng yên? chẳng ngại lại nghi ba mươi năm.

Khoa hai nghĩa quyết định đã so sánh chỗ thuật ngộ để thỉnh phương pháp tu hành, mà ở đại khoa còn thu về viên ngộ là tại sao?

Đáp: Xét về khi ngộ mới khởi tu, khi tu mới được minh ngộ; chưa có ai chẳng ngộ viên mãn căn bản trí mà có thể nói là tu; cũng chưa có ai chẳng rõ cùng tột công hạnh của sự tu mà gọi là viên ngộ. Cho nên ngộ có cạn sâu, có gốc ngọn, một phen che lấp cái đầu mối, nương nơi ngôn giáo mà bỗng nhiên thấu triệt, đây là cạn và ngọn. Trí căn bản nếu chẳng sáng, tuy có trăm ngàn lần ngộ vẫn chưa thể vội nói là tu được; nghĩa là tu do noi theo cái ngộ, nếu không có ngộ gốc, thì không có chỗ để noi theo, tức cái gốc ngộ đã rỗng, nhưng

có cái nghi còn sót, tuy thuộc về sai biệt trí, nhưng trong khi ngộ thì việc mong cầu phải khắp hết. Chỗ này trong kinh Hoa Nghiêm hàng sơ trụ liền hay dự biết được quả vị của bậc trên, không đồng với quyền thừa thi giáo, mỗi vị lại không biết mỗi vị nên nói là viên ngộ. Nay ngài A-nan thuật lại chỗ ngộ để thỉnh Phật dạy phương pháp tu hành mà đức Thế Tôn vẫn nói: “Trước phải rõ hai nghĩa quyết định phát giác tâm tính lúc ban đầu”. Bởi vì Phật muốn cho ông A-nan ngộ được tính diệu viên nên mới bảo suy xét cái nhân tu để làm cái quả chứng. Lại bảo xét rõ cội gốc phiền não để biết được gốc của cái gút. Khi ra làm các việc đều biết rõ để tiến tu và cũng đều để giúp thêm cho phần minh ngộ. Chỗ này so với kinh Đại thừa thuộc về đốn ngộ viên tu, tức là đối với hàng sơ tâm biết đủ quả vị của bậc trên, pháp ấy là như vậy. Song ở đây dường như vì chỗ nhận hiểu của ông A-nan mà Phật chỉ ra. Đức Thế Tôn nói: “Nay ông rời tối rời sáng không có cái thể thấy, rời động rời tịnh không có cái nghe” mà ông A-nan quả quyết nói: “Nếu cái thấy cái nghe này rời tối sáng, động tịnh rốt ráo không có tự thể, cũng như các tâm niệm rời tiền trần vốn không thể có, tại sao đem cái rốt ráo đoạn diệt này làm chỗ tu nhân mà muốn được bảy cái quả thường trụ của Như

Lai?”. Nên biết, bậc thầy phải rõ biết được chỗ nhận hiểu của người học trò rồi sau mới chỉ dạy, thì mới không mất thời gian. Nếu nhân ông Anan thỉnh Phật chỉ dạy phương pháp tu, Phật chỉ dạy cho rõ để so sánh trong việc tu mà không tùy theo căn cơ để thâm khám nghiệm, thì cái ngộ ấy chưa phải viên ngộ, cái tu cũng không có chỗ để noi theo. Ở đây tôi cho rằng, đối với việc đánh chuông để xét nghiệm tính nghe thường còn, rồi sau mới nói là viên ngộ; nghĩa là trí căn bản chẳng phải đồng như cạn cọt và ngọn ngành. Nếu cái nghi thuộc về sai biệt trí, hoặc sửa trị chủng tử tập khí, hoặc dứt hết trần sa còn có thể đối với sau khi đã ngộ đủ để bàn đến chỗ thâm chứng. Lý viên dung này không ngại với hành bố (tiệm tu). Không phải ban đầu không viên dung, rồi vội nói hành bố. Đối với chỗ này tôi phải trầm tư xem xét cẩn thận, lại ba phen gát bút, tự biết cùng với các nhà sơ giải có chỗ mâu thuẫn, mà chỗ thấy đến chẳng dám cho là đồng với người khác. Đến và không đến đợi bậc cao minh tùy so sánh hợp biên, trọn chẳng phải sở nguyện của tôi.

