

Tổng luận

I. Tác giả và dịch giả

Truyền thuyết tác phẩm “Đại Thừa Khởi Tín Luận” do Bồ-tát Mã Minh trước tác, tuy nhiên nhưng lịch sử Phật giáo ở Ấn Độ nhân vật có tên Mã Minh không chỉ có một người mà có đến 6 người, quan điểm chung mọi người đều công nhận Mã Minh tác giả luận này sống trước thời Long Thọ; nếu căn cứ truyền thuyết trong “Mã Minh Truyện” và “Phú Pháp Tạng Nhân Duyên” thì Mã Minh là đệ tử Hiệp Tôn giả hoặc đệ tử của ngài Phú-na-da-xá, ước chừng cùng thời đại vua Ca-nị- sắc-ca.

Tác phẩm này được ngài Chân Đế dịch sang Hán văn vào đời Lương, gọi là Lương dịch. Thật-xoa-nan-đà dịch “Kinh Hoa Nghiêm” cũng từng dịch qua luận này, gọi là Đường dịch. Bản mà chúng ta đang sử dụng là bản dịch đời Lương. Theo “Tứ Ân Truyện” ghi: “Lúc ấy ở Ấn Độ, Đại thừa Khởi Tín Luận’ đã thất truyền, do đó ngài Huyền Trang lại căn cứ bản dịch từ Hán văn chuyển dịch thành Phạn văn”. Thế thì sự tồn tại luận này là có điểm căn cứ!

“Khởi Tín Luận” không phải Chân Đế dịch, luận điểm này từ xưa cũng đã từng thảo luận qua. Vào đời Tùy, Quân Chánh (đồng môn với Gia Tường) trong “Tứ Luận Huyền Nghĩa” đưa ra nghi vấn: “Tìm khắp mục lục phiên dịch Kinh điển đều không thấy có tên luận này”. Khi Pháp Kinh phụng chiếu biên soạn mục lục Kinh điển, lại xếp luận này vào loại hoài nghi, cho là ngụy tạo và có lời nhận định rằng: “Xem xét mục lục

dịch Kinh của Chơn Đế không có tên của luận này”. Song Phí Trường Phòng soạn “Lịch Đại Tam Bảo Ký” khẳng định luận này được ngài Chơn Đế dịch vào đời Lương. Trong “Chúng Kinh Mục Lục” Ngạn Tôn... cũng đồng ý kiến cho luận này do ngài Chân Đế dịch vào thời đại nhà Trần. Cho đến đời Đường, ngài Trí Thăng soạn “Khai Nguyên Thích Giáo Lục” đã khẳng định luận này được Chân Đế dịch vào đời Lương.

Trên đây là một số nhận định của thời cổ đại, thời cận đại thì ở Nhật Bản có Vọng Nguyệt Tín Hanh v.v... căn cứ truyền thuyết của Quân Chánh, Pháp Kinh v.v... cộng thêm sự nghiên cứu của mình, cho rằng “Khởi Tín Luận” không phải Chân Đế dịch. Năm 1923-1924 Lương Khải Siêu xuất bản tác phẩm “Đại Thừa Khởi Tín Luận Khảo Chứng”, ông theo cách nhận định của người Nhật, cho rằng luận này không những không phải ngài Chơn Đế dịch mà phần tự luận mở đầu do ngài Trí Khải viết cũng là giả tạo, thậm chí bản dịch lại vào đời Đường cũng không có căn cứ. Lữ Trung (Học viện China) nhận xét: “Bản dịch của ngài Thật-xoa-nan-đà chẳng qua là sửa đổi lại lời văn của bản dịch đời Lương.” Những nhà nghiên cứu này đã đưa ra nhiều lý do để chứng minh bảo vệ nhận định của mình là đúng.

“Khởi Tín Luận” không phải do Chơn Đế dịch cũng không phải do Mã Minh trước tác. Đây là nhận định có từ thời cổ đại, đầu tiên do ngài Quân Chánh khởi xướng thuyết: “Khởi Tín Luận 1 quyển nhiều người nói do Bồ-tát Mã Minh trước tác, còn các luận sư Bắc Địa thì cho là không phải do Mã Minh viết, thật ra luận sư Bắc Địa tạo ra rồi mượn tên của Ngài đặt cho luận.” Nhưng quan điểm của Gia Tường thì ngược lại, ông khẳng định tác giả chính là Mã Minh. Đến đời Đường, các nhà Duy thức học lại cho

là do ngài Thế Thân trước tác, thuộc loại “bất liễu nghĩa”. Thế thì tác giả luận này là ai? Trong các truyền thuyết từ cổ đại vẫn chưa quyết định được, đến thời cận đại rất nhiều người đưa ra các nhận định khác nhau và đã chia thành hai hướng:

Thứ nhất, Lương Khải Siêu và một số học giả chú trọng về góc độ lịch sử phát triển giáo lý, từ Tiểu thừa đến Đại thừa, từ Không tông đến Duy Thức, đây là trình tự phát triển nghĩa lý Phật giáo, nhưng tư tưởng trong “Khởi Tín Luận” thì có phần viên mãn hơn so với Duy Thức, do đó họ nhận định: Tác phẩm này phải ra đời sau thời kỳ hưng thịnh của Duy Thức học, Mã Minh là nhân vật trước thời Long Thọ không thể tạo Luận đạt đến trình độ như thế được, nên họ đưa ra kết luận tác giả của “Khởi Tín Luận” không phải là Mã Minh tạo mà chính là người Trung Quốc trước tác. Từ đó đi đến ca ngợi tư tưởng vĩ đại của người Trung Quốc.

Thứ hai, Âu Dương Cán Vô và một số người khác cũng căn cứ vào công trình khảo chứng, chủ yếu căn cứ từ sự nghi ngờ nghĩa lý giống như phần trên đã nói đến, theo đánh giá của những người này thì luận thuyết của “Khởi Tín Luận” không hợp lý; bởi vì những gì mà “Khởi Tín Luận” đề cập không phù hợp với Duy Thức học, chỉ có giáo lý Du Già và Duy Thức đề cập mới chính xác. Vì vậy “Khởi Tín Luận” không phù hợp với tư tưởng này, do đó đi đến phủ nhận Mã Minh là tác giả. Âu Dương Cán Vô có cách nhìn dung hòa hơn, đến Vương Ân Dương, Lữ Trung thì thẳng thắn bài xích và cho là sự ngụy tạo. Như thế quan điểm cho rằng tác giả “Khởi Tín Luận” không phải là ngài Mã Minh trước tác đã hình thành hai trường phái: Một như Lương Khải Siêu cho rằng đó là sự ngụy tạo nhưng lại

tán thán người Trung Quốc; còn như Vương Ân Dương cũng cho rằng đó là tác phẩm nguy tạo nhưng lại chê bai: “Tác phẩm trẻ con thời Lương Trần làm đoạn tuyệt Tuệ mạng”.

Trên đây là sơ lược tình hình liên quan đến tác phẩm “Khởi Tín Luận” không phải Chơn Đế dịch cũng không phải Mã Minh trước tác. Trước đây, “Khởi Tín Luận” chiếm một vị thế rất cao trong giới Phật giáo Trung Quốc; từ năm Dân Quốc (1911) đến nay, do sự nghiệp khảo chứng và sự hưng thịnh Duy Thức học, nên tác phẩm này mới đặt ra một số hoài nghi và phê bình nhiều phương diện.

Tuy nhiên, Đại sư Thái Hư lại khẳng định “Khởi Tín Luận” do ngài Chân Đế dịch Mã Minh là tác giả. Thế thì đối với hai quan điểm vừa đề cập, không thể không có lời giải đáp, liên quan đến vấn đề khảo chứng, Đại sư cho là: Phật pháp không thể dùng quan điểm tiến hóa để khảo chứng, vì văn hóa Đông phương khác với văn hóa tiến hóa của Tây phương, do đó không thể sử dụng phương pháp tiến hóa để đo lường Phật pháp, đây là điều sai lầm rất lớn. Liên quan đến phần khảo chứng “Khởi Tín Luận” Đại sư đứng từ phương diện tổng quát chỉ sơ lược thảo luận về phương pháp đúng hay sai thôi. Theo kiến giải của Ngài “Khởi Tín Luận” là tác phẩm có trước ngài Long Thọ, nhưng không thể phủ nhận trước thời Long Thọ, tư tưởng của tác phẩm này chưa ảnh hưởng nhiều. Do đó, trong “Tái Nghị Ấn Độ Chi Phật Giáo” Đại sư nhận định: “Sau khi ngài Mã Minh trước tác ‘Khởi Tín Luận’, nội dung tư tưởng trong đó không phù hợp với thời điểm nên tạm thời không phổ biến, đợi sau sẽ phát huy”. Thời đó, tuy chưa phổ biến rộng rãi, nhưng không thể phủ nhận ngài Mã Minh là tác giả luận này, Đại sư căn cứ vào những lý

do này đi đến bảo vệ ý kiến “Khởi Tín Luận” là tác phẩm có trước thời không tông. Tại sao Đại sư lại khẳng định như vậy? Vì tư tưởng của Ngài là tư tưởng truyền thống của Phật giáo Trung Quốc cùng với tư tưởng “Khởi Tín Luận” giống nhau, xem tư tưởng này như giáo pháp căn bản của đức Phật. Nếu như tác phẩm “Khởi Tín Luận” xuất hiện sau này, hoặc phủ định nó thì nguồn gốc tư tưởng của Ngài, ngay cả tư tưởng Phật giáo Trung Quốc chịu sự uy hiếp, thật đáng lo sợ! Cho nên, Đại sư đặc biệt sử dụng phương tiện trên để thỏa hiệp điều hòa các hệ tư tưởng khác nhau tận lực bảo hộ.

Liên quan đến phương diện nghĩa lý Đại sư không bàn luận, Ngài chỉ cho rằng: Nội dung “Khởi Tín Luận” trình bày rất hay, không kém những gì Duy Thức tông đề cập. Thế thì bằng cách nào để dung hòa sự mâu thuẫn giữa nghĩa lý Duy Thức và “Khởi Tín Luận”? Đại sư đưa ra hai điểm giải thích:

1. Khái niệm chân như được đề cập trong “Khởi Tín Luận” và Duy Thức tông không giống nhau, vì ý nghĩa chọn như trong Duy thức nghiêng về lý tính, ngược lại khái niệm chọn như trong “Khởi Tín Luận” thì bao gồm ý nghĩa cả lý tính và chánh trí.

2. Các nhà Duy thức học cho rằng chúng tử hữu lậu chỉ sanh ra hữu lậu, chúng tử vô lậu chỉ sanh ra vô lậu, nhưng “Khởi Tín Luận” lại cho rằng chúng tử vô lậu và hữu lậu nương tựa vào nhau huân tập mà sanh ra.

Từ đó Đại sư nhận định: “Khởi Tín Luận” (chủ yếu) căn cứ Đẳng vô gián duyên để thuyết minh về sự huân tập, đây là cảnh giới trong tâm của Bồ-tát, khác với thuyết nhân duyên của Duy thức học. Phạm phu là hữu lậu sanh hữu lậu; chư Phật là

vô lậu sanh vô lậu; chỉ có Bồ-tát mới có hữu lậu vô lậu triển chuyển tương sanh, sự huân sanh này là sử dụng thuyết Đẳng vô gián duyên. Hữu lậu vô gián sanh vô lậu, vô lậu vô gián sanh hữu lậu, điều này các nhà Duy thức cũng chấp nhận. Do đó, trên cơ sở lý luận đặc biệt này làm mục đích dung hòa sự mâu thuẫn giữa “Khởi Tín Luận” và Duy Thức.

Sử dụng phương pháp khảo chứng để nghiên cứu Phật Pháp, phương pháp nghiên cứu này không nên phản đối. Như Đại sư cho rằng, hình thức văn hóa Đông phương là trước trình bày về mặt tổng thể sau bàn đến chi tiết, giống như “Khởi Tín Luận” nói đến ‘không’ và ‘hữu’ đều bàn luận rất tường tận; sau đó Ngài Long Thọ, Vô Trước đã căn cứ các phương diện nghĩa lý khác nhau đặc biệt phát huy thành hai tông phái “Trung Quán” và “Duy Thức” của Đại thừa. Văn hóa Tây phương là trước có A sau có B, cuối cùng tổng hợp thành C, nếu sử dụng nguyên tắc phát triển của văn hóa phương Tây để thẩm định “Khởi Tín Luận” thì không lạ gì cho rằng: “Khởi Tín Luận” là tác phẩm về sau. Văn hóa phương Tây chú trọng hình thức bề ngoài, ngược lại văn hóa phương Đông chú trọng nội tâm là hai loại văn hóa không giống nhau, thế thì sự lý giải này cần phải xem lại. Vì thông thường những nhà tư tưởng vĩ đại là người có kiến thức uyên bác, tư tưởng của họ rất thống nhất và đề cập đến nhiều phương diện, nhưng người học thường chỉ chú trọng đến một phương diện nào đó, chính nó là yếu tố dẫn đến sự phân hóa mâu thuẫn. Điều này thường thấy trong triết học Tây phương, như triết học Hegel (1770–1831) có người học ông, rồi phát huy theo khuynh hướng duy tâm, nhưng cũng có người lại theo chủ nghĩa duy vật. Học thuyết của Hegel đã

như vậy, các nhà triết học khác cũng không ngoại lệ. Trước phân lập sau tổng hợp, vấn đề này ở Trung Quốc cũng có, lấy Phật giáo Trung Quốc thảo luận, vào thời Phật giáo lưu hành ở phương Nam trước đây có ngài Trí Giả thuộc tông Thiên Thai tổng hợp Phật pháp phân thành “Bốn giáo”. Về sau, ở phương Bắc, Thiên tông xuất hiện, Hiền Thủ tông lại tổng hợp Phật Pháp chia thành “năm giáo”. Đây là ví dụ điển hình về sự tổng hợp phân tích trong quá trình phát triển Phật giáo, vì vậy Đại sư cho rằng không nên sử dụng phương pháp tiến hóa phát triển để khảo chứng Phật Pháp, có thể Ngài chỉ sử dụng lý luận này để làm phương tiện với mục đích gì đó thôi.

Theo tôi (Ấn Thuận) không nên phủ định phương pháp khảo chứng. Vì tư tưởng luôn có sự diễn biến thay đổi, nhưng sự thay đổi đó không nhất định là sự phát triển theo chiều hướng tốt. Trong quá trình phát triển, nó có thể diễn biến thành tốt, cũng có thể thành xấu hơn, điều đó không đồng nghĩa tất cả những gì càng về sau sẽ tốt hơn cái trước.

Về việc khảo chứng tác phẩm “Khởi Tín Luận” có phải do ngài Mã Minh trước tác và do ngài Chơn Đế dịch hay không, và giá trị của Luận này cần phải được nghiêm túc thảo luận. Riêng tôi có mấy quan điểm như sau:

1. Kinh luận từ Ấn Độ truyền đến Trung Quốc không phải tất cả đều là tác phẩm có nội dung tư tưởng hay, giới Phật giáo Trung Quốc có tâm lý sùng bái Phật giáo Ấn Độ, cho rằng bất cứ kinh điển gì được phiên dịch ra đều đúng và hay, luận của Tiểu thừa do A-la-hán trước tác, luận của Đại thừa do các vị Bồ-tát trước tác. Kỳ thật, kinh điển của Phật giáo được dịch từ Ấn Độ có nhiều tác phẩm có nội dung tinh thâm uyên áo, nhưng

cũng có tác phẩm có nội dung giản đơn sơ lược, tư tưởng văn chương thiếu mạch lạc; vì vậy không nên có quan niệm những kinh điển được dịch từ Ấn Độ đều đạt tiêu chuẩn, và ở Ấn Độ cũng có không ít trường hợp, có những tác phẩm mượn danh của Thánh Hiền để đặt tên, đến sau này phiên dịch thành Hán văn cũng không bảo đảm sự chính xác của nó.

2. Người Trung Quốc trước tác không nhất định là sai lầm. Phật Pháp được truyền đến Trung Quốc do chư vị cổ đức, nhân sĩ kiệt xuất thông qua quá trình tư duy tường tận nghiêm mật, kết hợp với sự thể nghiệm sâu sắc đã cho ra đời các tác phẩm có giá trị. Như các tác phẩm của tông Thiên Thai tác giả chủ yếu là Đại sư Trí Giả, những tác phẩm này cũng được mọi người sùng kính phụng hành. Ngoài ra, có một số người đặt nặng sự truyền thừa của Phật pháp, cứ ngỡ từ Ấn Độ truyền đến mới là chính xác, còn người Trung Quốc trước tác đều chưa đủ sự tin tưởng; cách nhìn nhận này thiếu phần hợp lý. Kỳ thật sự truyền thừa giữa thầy và trò cũng chỉ có giá trị tương đối, như ở Ấn Độ và Tây Tạng mọi người rất chú trọng vấn đề truyền thừa nhưng vẫn để lại nhiều điều rắc rối phân vân, đúng sai khó lường. Thế thì chúng ta nên dùng phương pháp khảo chứng để khảo chứng người biên tập Kinh Luận hoặc tác phẩm ấy được trước tác thuộc thời đại và địa phương nào. Nhưng không nên căn cứ vào kết quả của việc khảo chứng coi là không có giá trị hoặc lấy đó làm luận cứ tuyệt đối chính xác đi đến phủ nhận những ý kiến khác. Trong hệ thống tư tưởng của Phật giáo, “Khởi Tín Luận” tự nó có giá trị riêng, không giống như một món đồ cổ, đến khi giám định nó không phải là thời đại đó, tác giả đó làm ra dẫn đến kết luận nó không có giá trị.

Đứng trên lập trường Duy Thức học bình luận về giáo lý trong “Khởi Tín Luận” thì thiếu hợp lý, điều này chẳng qua do lập trường bất đồng, tiêu chuẩn để so sánh đúng sai cũng không giống nhau, thế thì không thể đoán định giá trị của “Khởi Tín Luận”.

Đại thừa và Tiểu thừa trong Phật giáo có rất nhiều trường phái khác nhau, như Tiểu thừa có hơn 18 hoặc 20 bộ phái, đại thể chia ra bốn hệ thống lớn: Hữu bộ, Độc Tử bộ, Phân Biệt Thuyết bộ và Đại Chúng bộ, và Đại thừa cũng có sự khác nhau giữa Hữu tông và Không tông. Bởi vì trong quá trình Phật pháp lưu hành trong xã hội, thời gian, địa điểm, căn cơ chúng sanh khác nhau, cho nên phương pháp giáo hóa khác nhau, dẫn đến tư tưởng bất đồng diễn biến phân hóa, thành sự khác nhau giữa các bộ phái. Hiện tại nghiên cứu Phật pháp, đối với giáo lý của các bộ phái, chúng ta có thể so sánh, bình luận, nhưng không nên dựa vào ý kiến và hiểu biết chủ quan khẳng định cho là như thế này hay thế kia, xét thấy nếu điều đó không phù hợp với quan điểm tông phái của mình thì kết luận cho rằng quan điểm đó là sai. Thái độ độc đoán theo kiểu tông phái này tuyệt đối không nên sử dụng. Nếu đứng trên lập trường Duy Thức cho rằng quan điểm tông phái khác không đúng không hợp chánh lý thì tông phái khác cũng đứng trên lập trường của mình, cho Duy thức cũng không đúng không hợp, vấn đề cũng không phải vì vậy được giải quyết hợp lý.

Theo tôi các học giả Duy thức đối với “Khởi Tín Luận” nên lấy thái độ khoa học cùng nhau thảo luận, không nên có thái độ cái gì “giống với tôi là đúng, khác với tôi là sai” đi đến phủ định “Khởi Tín Luận”. Thật ra, sự dung hợp giữa hai tư tưởng Duy Thức và “Khởi Tín Luận” cũng không cần thiết, vì mỗi bên có lập trường đặc thù riêng, phương pháp tu học và cách

thức lý luận cũng không giống; một cách gượng ép làm cho tư tưởng hai học thuyết này dung hợp với nhau, sự thật đây là điều rất khó. Giáo lý tư tưởng của mỗi học phái vốn đã không tương đồng cố ý bằng mọi biện pháp làm cho hai hệ tư tưởng này dung hợp với nhau thì dù có kết quả đó cũng không ai thừa nhận. Vì vậy, trước hết chúng ta tìm hiểu các điểm khác nhau của nó, không nên thiên vị chấp trước bên nào hoặc nhận định theo quan điểm của người nào. Trước tiên chúng ta phải hiểu rõ ý nghĩa tính đặc trưng của các bộ luận, sau đó khảo sát vị trí của nó trong Phật pháp. Thiết nghĩ, đây là điều chúng ta cần làm.

II. Vị trí Luận Đại Thừa Khởi Tín trong Phật pháp

Luận có tên gọi là “Đại Thừa Khởi Tín”. Ở đây chữ ‘thừa’ trong Đại thừa có nghĩa là cỗ xe để vận chuyển con người và đồ vật từ nơi này đến nơi khác, Phật pháp có chức năng đưa chúng sanh từ bờ sanh tử đến bến Niết-bàn, do đó Phật pháp được ví như cỗ xe (Thừa) khế hợp với cứu cánh rốt ráo của Phật pháp gọi là Đại thừa. Nếu chúng sanh phát tâm Bồ-đề, tu Bồ-tát hạnh, thực hiện tự lợi lợi tha vì mục đích cuối cùng là chứng đắc quả vị Phật, đây gọi là pháp Đại thừa. Đại thừa là phát tâm tu học vì mục đích thành Phật, nếu chỉ vì mục đích đạt được quả vị Thanh văn để phát tâm tu học là Thanh văn thừa - Tiểu thừa.

Trong quá trình tu học Phật pháp, trước tiên phải sanh khởi tín thuận, đó có niềm tin thuần khiết đồng tình hiểu cảm; sau đó tâm sanh khởi sự tín nhiệm và tìm cầu cho đến chứng tín (xác định niềm tin của mình). Từ tâm tín thuận ban đầu để chứng tín, đó là niềm tin trong Phật pháp, vì niềm tin này có đặc tính là tịnh tâm, không đơn thuần chỉ là tín ngưỡng mà phải từ kinh nghiệm sâu sắc để đi đến hoàn thành tịnh tín không

còn nghi ngờ (niềm tin và trí tuệ hợp nhất), như trong Thiên gọi là ‘ngộ’. Trong kinh A-hàm đề cập bốn niềm Tín không hoại, tức là bốn chứng tịnh đều mang ý nghĩa là tịnh tín, người phát tâm Bồ-đề tu học Đại thừa cũng xuất phát từ niềm tin mà được thành tựu, đến khi triệt ngộ giáo pháp Đại thừa thì gọi là Tịnh tâm địa. Từ ý nghĩa đơn giản từ ‘khởi tín’ trong luận này có nghĩa là muốn chúng ta khởi tâm tín ngưỡng giáo pháp Đại thừa, còn từ ý nghĩa thâm sâu thì muốn chúng ta phải thực hiện thật chứng giáo pháp Đại thừa, cho nên luận này có tên là “Đại Thừa Khởi Tín”, có nghĩa là sử dụng phương pháp tu học Đại thừa để hoàn thành tín tâm đối với giáo pháp Đại thừa, điều đó có nghĩa là người nào đối với giáo pháp Đại thừa không có khả năng sanh khởi tín tâm thì người ấy thiếu duyên với Đại thừa.

Đối với kinh điển Đại thừa có người tin là Phật pháp, nhưng có người không tin, lại cho là phi Phật thuyết, điều này xưa kia đã có các như Long Thọ, Kiên Tuệ, Vô Trước đã từng chứng minh giải thích kinh điển Đại thừa do Phật thuyết. Thông thường đệ tử đức Phật đều thừa nhận sự tồn tại của chư Phật và Bồ-tát. Theo các nhà Đại thừa đều cho rằng, trong quá trình tu tập hạnh Bồ-tát, công đức viên mãn, cuối cùng thành Phật, không giống với Thanh văn; còn các nhà Thanh văn cho rằng, con đường đức Phật tu tập tuy lấy lòng từ bi viên mãn mười (sáu hoặc bốn) Ba-la-mật, nhưng trí để chứng đắc là Tứ đế hoặc trí Diệt đế; cái để chứng đắc cũng chính là Tứ thánh đế, cũng là Niết-bàn. Tuy sự chứng đắc giữa Thanh văn và Đại thừa có sự không giống nhau, nhưng cho là kinh điển Đại thừa là phi Phật thuyết thì không hợp lý. Các nhà Đại thừa thành lập giáo pháp Đại thừa, tất nhiên có sự khác với giáo pháp thuộc Thanh văn,

từ đó khẳng định kinh điển Đại thừa do Phật thuyết, vì để chứng minh quan điểm này nên các phương diện như phát tâm, tu hành, chứng quả, đều chỉ ra những điểm không đồng với Thanh văn thừa. Vì vậy trong “Nhiếp Đại Thừa Luận” ngài Vô Trước đã trích dẫn mười điều thù thắng trong “A-tỳ-đạt-ma Đại Thừa Kinh” để chứng minh điểm đặc biệt của pháp Đại thừa, có nghĩa là vì pháp Đại thừa có mười điều thù thắng khác với Thanh văn. Cũng vậy, “Khởi Tín Luận” thành lập giáo pháp Đại thừa để cập hai phương diện pháp và nghĩa. Pháp chỉ tự thể của Đại thừa; nghĩa là trong pháp Đại thừa có vô số phương tiện (tướng), cho nên trong Luận này nói, Pháp Đại thừa không có gì lạ mà chính là tâm chúng sanh mà có. Quan điểm này và mười điều thù thắng ở trên có điểm chung là chứng minh cho pháp Đại thừa.

Nói đến mười điều thù thắng, tức là sự truy cứu điểm căn bản nhất chính là ‘A-lại-da thức’ cũng gọi là ‘Sở tri y’. Tất cả pháp tịnh và bất tịnh, pháp hữu lậu và vô lậu đều nương vào A-lại-da thức để hình thành, do vậy mười điều thù thắng cũng lấy Sở tri y này làm nơi nương tựa, đó chính là lý do Luận này nói pháp Đại thừa chính là tâm chúng sanh, như thế A-lại-da thức và tâm chúng sanh đã nói lên sự tương đồng đó sao? Lấy tâm chúng sanh hoặc A-lại-da thức làm căn bản để thành lập pháp Đại thừa, thế thì muốn tin hiểu pháp Đại thừa không thể không tìm hiểu A-lại-da thức, vì nó là cái hình thành tất cả pháp. Nói cách khác, tin và hiểu được tâm của chúng sanh cũng chính là tin và hiểu pháp Đại thừa. Nội dung tư tưởng “Khởi Tín Luận” là căn cứ vào tâm chúng sanh (pháp) hiển bày thể, tướng và dụng (nghĩa) để thuyết minh pháp Đại thừa, còn “Nhiếp Luận Thích” do Thế Thân trước tác, Chơn Đế dịch cũng

cho rằng, hiển bày công đức thù thắng của Đại thừa là thật có và sự lợi ích cho mọi người. Có thù thắng công đức là đức tướng của Đại thừa. ‘Thật có’ là thật thể; ‘lợi tha’ là tác dụng hình thành nhân quả thiện trong thế gian và xuất thế gian của Đại thừa, ý nghĩa này so với nội dung tư tưởng của luận này thì bản chất không có gì khác (ở đây đề cập ý kiến nhất trí của các nhà Duy tâm luận, nhưng không đề cập luận này với Chơn Đế dịch có mối quan hệ gì). Muốn chứng minh được pháp Đại thừa là có thật, trình bày không cụ thể thì khó có thể làm cho người khác tin tưởng pháp Đại thừa, nên ở đây nói pháp Đại thừa chính là tâm chúng sanh, điều mà mọi người đều biết được, không cần dẫn chứng gì khác, lập tức sanh khởi chánh tín. Theo các nhà Duy tâm luận cho pháp Đại thừa là Duy tâm luận, đặc điểm này không giống với giáo pháp của Thanh văn.

Tín tưởng và tu học Phật pháp là nguyên tất tu tập thân tâm, là phương pháp thật hiện làm cho tự tâm được tự tại thanh tịnh. Niềm tin và sự tu học không phải sự sùng bái thần linh từ ngoài thân tâm mà được, mà chính là sự xác định niềm tin từ tự tâm, có thể tu tập sửa đổi đạt đến tự tại một cách hoàn mãn. Vì thế pháp môn tu tập để thành Phật trong giáo pháp Đại thừa, muốn chúng ta tin tưởng và học tập ở ngay tự tâm, và đứng từ lập trường căn bản của tâm này để lý giải tất cả vấn đề, như vậy mới có thể tin hiểu tu học pháp Đại thừa. Do đó, Đại thừa là tâm chúng sanh, tin là tin tưởng tâm của mình, chứng đắc cũng từ tự tâm. Giáo pháp Đại thừa rất chú trọng tự tâm, nên “Đại thừa Khởi Tín” tin vào pháp môn lấy tâm chúng sanh làm căn bản, do đó các Thiền sư Trung Quốc và các nhà Thiền Thai, Hiền Thủ (Hoa Nghiêm) đều xem trọng Luận này, vì Luận này thực

tiễn giảng giải các vấn đề có liên quan với pháp môn từ tâm của chúng ta. Truyền thuyết cho rằng: Thiền sư Huệ Tư trước tác “Đại Thừa Chi Quán” là tái chế từ luận này. Luận này chú trọng tự tâm tu hành, do đó ở phần mở đầu liền trình bày rõ ý nghĩa cốt yếu: “Gọi là pháp (Đại thừa) ấy là tâm chúng sanh”. Xuất phát từ tâm và hồi quy cũng trở về tâm. Tin pháp Đại thừa là tin vấn đề này.

Khoảng 400 đến 500 năm sau đức Phật diệt độ, Phật pháp chia thành hai trường phái Đại thừa và Tiểu thừa. Luận này thuộc Đại thừa, các vấn đề như phát tâm, tu hành và chứng quả được luận này đề cập là tư tưởng Đại thừa. Chỉ trong Đại thừa cũng có sự dị biệt về các học phái, nếu muốn thấu rõ sự dị biệt này phải tiến hành phân tích nghĩa lý của nó. Theo Đại sư Thái Hư chia Đại thừa thành ba tông: Pháp tướng duy thức tông, Pháp tánh không tuệ tông và Pháp giới viên giác tông, riêng tôi trong tác phẩm “Phật Giáo Ấn Độ” (Ấn Độ Chi Phật Giáo) gọi là: Hư vọng duy thức luận, tánh không duy danh luận và chơn thường duy tâm luận. Như vậy, sự phân chia của tôi gần giống với cách phân chia của Đại sư (cũng giống sự phân chia của tông Thiên Thai: Thông giáo, Biệt giáo và Viên giáo hay sự phân chia của tông Hoa Nghiêm: Pháp tướng, Pháp tướng và Pháp tính), Luận này thuộc pháp giới viên giác tông (Chơn thường duy tâm luận).

Phật pháp có phải là duy tâm luận hay không, vấn đề này là một chuyện khác, nhưng tư tưởng luận này từ đầu đến cuối đều mang tính duy tâm luận, điều đó không ai có thể phủ nhận. Như ở trong luận này khẳng định ‘tâm chúng sanh’ hàm nhiếp sự sanh diệt tạp nhiễm nhưng bản chất của tâm lại không sanh

không diệt, thanh tịnh; do đó duy tâm mà lại chơn thường, điều này không đồng với hư vọng duy thức học trong hệ thống của ngài Vô Trước.

Có một số người không thừa nhận cách chia giáo pháp Đại thừa của Tam luận tông, vì họ chỉ chia Đại thừa thành hai tông: Không tông (Trung Quán) và Duy Thức tông. Cách phân chia này vì chú trọng đến luận điển: Duy thức tông và Không tông đều có luận điển rất phong phú, tuy nhiên phái chơn thường duy tâm luận điển rất ít. Theo sự truyền thừa Phật giáo Tây Tạng thì lấy Luận sư làm chính, do đó họ có chung quan điểm cho Đại thừa chỉ có hai tông. Tuy nhiên từ thực tế khảo sát, hệ thống ba tông vẫn tồn tại, Đại thừa lưu truyền ở Trung Quốc dĩ nhiên có sự khác biệt hệ thống tư tưởng của ba tông này; nếu tường tế nghiên cứu Kinh Luận được truyền từ Ấn Độ thì cũng có ba hệ thống này, như “Kinh Lăng Già”, “Kinh Mật Nghiêm” cho là luận điển của Duy Thức tông, nhưng nghiêm túc nghiên cứu thì tư tưởng các Kinh này rất phù hợp với hệ thống tư tưởng chơn thường duy tâm. Theo tôi lý giải điều này, kinh điển Đại thừa được phân chia thành hai hệ thống: 1. Khái niệm ‘không’ trong Đại Tiểu thừa tương ứng Đại thừa; 2. Khái niệm ‘hữu’ ‘không’ và ‘trung’ Đại thừa bất không duy tâm của hữu, không và trung. Như “kinh Bát-nhã”.v.v... là thuộc hệ tánh không; kinh “Mật Nghiêm, Lăng Già, Niết-bàn, Kim Quang Minh v.v...” là lấy duy tâm bất không làm liễu nghĩa cứu cánh. Giáo pháp Đại thừa khi truyền bá đến Tây Bắc Ấn Độ thì một bộ phận học giả của phái Nhất Thiết Hữu Bộ (Hữu Bộ, Kinh Bộ) đã tiếp nhận giáo pháp này - kinh Đại thừa tánh không với duy tâm bất không rồi thông qua sự kiến giải của hệ thống Nhất Thiết Hữu, dung hòa rồi sửa đổi đính chính tư tưởng của

họ sau đó phát huy thành hệ thống học thuyết Pháp Tướng Duy Thức. Giáo pháp Đại thừa nhất định tồn tại sự khác nhau của ba hệ thống lớn: Điển tịch quan trọng của hệ thống Chơn Thường Duy Tâm hình như chỉ là Kinh điển; của hệ thống tánh Không thì có Kinh và Luận; còn của hệ thống Duy Thức thì chủ yếu là Luận; như “Kinh Giải Thâm Mật” với “A Tỳ Đạt Ma Đại Thừa” (không hẳn là thuộc Duy Thức)! Trong sáu bộ kinh mà Duy Thức tông lấy làm căn cứ, giả sử người nghiên cứu chưa chịu ảnh hưởng sâu sắc của Duy Thức luận rồi nghiên cứu khách quan về các bộ kinh “Hoa Nghiêm”, “Lăng Già”, “Mật Nghiêm” v.v.. thì kết quả đạt được rất khó cho nó là phù hợp với hệ thống Duy Thức, mà ngược lại các bộ này có nội dung gần với tư tưởng Chơn thường duy tâm hơn. Tóm lại, luận điển có thể chia thành hai tông: Trung Quán và Duy Thức tông; còn Kinh điển thì cũng chia thành hai hệ thống: Hệ thống tánh không với hệ thống duy tâm bất không; cũng chính vì sự tổng hợp từ các điều này mà chia thành ba tông. Như thế Luận này thuộc hệ thống Chơn thường duy tâm, vì vậy không nên dựa vào tư tưởng không tông và duy thức tông lý giải đoán định nó như thế này hay thế kia. Cũng chính vì thế, luận này là người Trung Quốc hay người Ấn Độ trước tác thì tư tưởng mà nó đại diện trong hệ thống lịch sử tư tưởng của Phật giáo có giá trị riêng, đáng để cho chúng ta đem tâm đi sâu nghiên cứu.

Thanh tịnh và tạp nhiễm

Hai vấn đề lớn trong Phật pháp: 1. Sanh tử tạp nhiễm, 2. Giải thoát thanh tịnh. Trong “kinh A-hàm” là thánh điển ở thời kỳ đầu nhất trí khẳng định: Sự sanh tử trong thế gian đều là do duyên khởi, trong pháp duyên khởi, vô minh là pháp chủ yếu có chức năng dẫn dắt chúng sanh vào ra sanh tử. Mười hai nhân

duyên là pháp thuyết minh pháp tạp nhiễm lưu chuyển sanh tử, theo lộ trình từ vô minh mà tạo thành các loại hành (nghiệp), do hành (nghiệp) đi đến chiêu cảm thành thân thể và tâm thức để chịu sự sanh tử. Duyên khởi này giống như vòng dây không mối, vô minh cũng do nhân duyên, nhưng trọng tâm của các chi duyên khởi chính là vô minh, như vậy vô tri là nguồn gốc cho tất cả pháp tạp nhiễm. Từ sanh tử mà được giải thoát chứng đắc pháp thanh tịnh Niết-bàn, thì ‘minh’ đóng vai trò quan trọng, làm trung tâm để nhiếp thọ dẫn dắt; minh tức là Bát-nhã (giác). Do đó khẳng định: “Vô minh là căn bản của pháp tạp nhiễm, minh là căn bản pháp thanh tịnh”; hoặc cho rằng: “Ở thế gian, vì vô minh đứng đầu nên sanh ra tất cả pháp tạp nhiễm, vì minh đứng đầu nên sanh ra tất cả pháp thanh tịnh”.

Vì có vô minh nên có sanh tử, vì không có vô minh cho nên được Niết-bàn, đây là điều gần gũi với Đại thừa tư tưởng tánh không. Đại thừa tánh không khẳng định: Bản chất thế gian là duyên khởi. Sở dĩ chúng sanh phải chịu sự sanh tử ở thế gian lâu dài như thế là do vô minh. Vô minh là không hiểu tự tánh của các pháp vốn không, vì thế sanh tử không thể đoạn trừ được. Điều này trong “A-hàm” có chút không giống nhau, vì trong kinh này đề cập vô minh, không chỉ chú trọng ở điều do không biết tánh không, vô thường và vô ngã mà hơn thế nữa, vô minh là không biết khổ, tập, diệt, đạo v.v... (Đại thừa thì chú trọng căn bản vọng chấp là vô minh). Từ sanh tử mà có khả năng được giải thoát là do vì Bát-nhã; Bát-nhã là căn bản để giác ngộ tức chứng ngộ bản tính không tịch của các pháp. Song Bát-nhã có thể chia thành hai loại: 1. Hữu vi Bát-nhã, 2. Vô vi Bát-nhã (xin xem Đại Trí Độ Luận). Hữu vi Bát-nhã là trí tuệ

hữu lậu khi chưa chứng ngộ tánh Không. Vô vi Bát-nhã là trí tuệ khi đã chứng ngộ tánh không; Bát-nhã với tánh không khéo hợp tương ưng với nhau và cùng pháp tính vô vi không hai mà có tên gọi đó. Điều này so với giáo nghĩa căn bản trong “kinh A-hàm” thì còn tồn tại một số vấn đề. Đức Phật nói nhân duyên sanh ra các pháp chủ yếu là từ pháp tạp nhiễm mà nói. Hữu vi (vì nghiệp cảm sanh ra) duyên khởi, tức là khổ đế và tập đế. Niết-bàn là pháp diệt đế vô vi, đây là từ tạp nhiễm mà trở thành thanh tịnh, có khả năng chứng pháp tính tịch diệt, điều này là do trí tuệ của giới, định, tuệ lãnh đạo - đạo đế. Đạo đế là hữu vi hay là vô vi? Duyên khởi hữu vi là khổ và tập, còn vô vi chỉ cho Niết-bàn diệt đế. Từ nhân duyên tương trợ của đạo đế thì có thuyết cho nó là hữu vi, còn từ không phải nhân vì Niết-bàn của đạo đế mà vĩnh diệt thì nói là vô vi. Trong “Luận Đại Trí Độ” phân chia Bát-nhã (căn bản của đạo đế) thành hai, có thể nói là dung hòa được sự tranh luận chưa dứt ở trong “kinh A-hàm” đã sơ lược nói qua: tức chính là Bát-nhã khi chưa tương ưng với không tánh là hữu vi, Bát-nhã tương ưng với không tánh là vô vi. Đây cũng giống với Duy Thức gia khi nói về Viên Thành Thật: như cho rằng có nhiễm ô y tha và thanh tịnh y tha (duyên khởi của thanh tịnh), thế thì Viên Thành Thật chuyên chỉ cho không tánh. Nếu như không thành lập thanh tịnh y tha thế thì vô lậu đạo đế cũng gọi là Viên Thành Thật (giống như vô vi Bát-nhã). Nhưng các nhà nghiên cứu tánh không họ lấy vô minh làm căn bản của pháp tạp nhiễm, Bát-nhã là căn bản của pháp thanh tịnh. Mà Duy Thức gia nói: Lấy vô minh, Bát-nhã làm gốc của mê và ngộ, để kiến lập căn bản y cứ cho pháp tạp nhiễm và thanh tịnh, cho rằng pháp duyên sanh là y tha khởi, còn căn

bản y là thức A-lại-da. A-Lại-da làm nơi y cứ của sanh tử tạp nhiễm; cũng do đây mà chuyển từ nhiễm y thành thanh tịnh y. Song Duy Thức học ở thời sơ kỳ, theo (duy tâm bất không) sự lập luận của Kinh điển Đại thừa: Thì lấy pháp giới tức chơn như pháp tính làm căn bản của pháp thanh tịnh. Tất cả chúng sanh tuy (đa số) có chủng tử vô lậu là bao hàm trong pháp giới tánh; nhưng khi còn chúng sanh thì chủng tử vô lậu này (không phải A-lại-da thức) ngược lại phụ thuộc vào A-lại-da thức. Khi vô lậu được hiện tiền, chủng tử vô lậu sanh khởi hiện hành vô lậu thì thuộc vào pháp giới. Do đó, Bồ-tát phát tâm Bồ-đề, tu Bồ-tát hạnh tất cả đều nương vào pháp giới; pháp giới tức là nhân tố của thánh pháp. Nhưng về sau này họ càng có khuynh hướng theo hệ Nhất Thiết Hữu bộ, như “Thành Duy Thức luận” v.v... cho pháp vô lậu thanh tịnh được y cứ, thiên về chủng tử trong A-lại-da thức.

Luận này thuộc chơn thường duy tâm luận nên đối với phương diện mê vọng của tạp nhiễm sanh tử (bất giác), từ trong sự thống nhất giữa A-lại-da và vô minh làm nơi y cứ căn bản; đem vô minh làm chính tức nói lấy A-lại-da làm căn bản (trong “kinh A-hàm” nói về A-lại-da, vốn với nhiễm ô chấp trước không thể chia rẽ). Đây đồng với thống nhất được A-lại-da duyên khởi của Duy thức gia với ái phi ái (vô minh) duyên khởi (sự phân chia của hai loại này vốn không phải là nghĩa chính của Phật pháp). Nói đến phương diện giác ngộ và thanh tịnh thì luận này là từ trong sự thống nhất giữa pháp giới (chơn như) với Bát-nhã mà nói làm nơi y cứ căn bản. Giác chính là minh và trí tuệ. Chỉ đơn thuần nói giác thì nhất trí với “Kinh A-hàm”, Không tông v.v... ; chỉ đơn thuần nói pháp giới thì tương hợp

với Duy thức học ở thời sơ kỳ. Mà Luận từ sự thống nhất giữa pháp giới với minh giác mà nói, do đó giác lại là bản giác, là với tánh bản giác không lìa pháp giới. Lấy pháp giới làm căn bản, tức Bát-nhã làm căn bản. Đó là nét đặc sắc của Luận.

Từ sự chú trọng của ba loại

Tất cả các pháp có thể quy nạp thành ba loại:

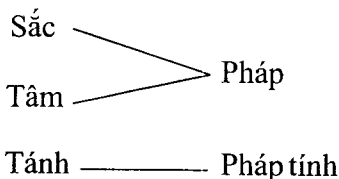
- Sắc hay còn gọi là vật chất, là vật mà có sự chiếm hữu không gian, có thể chất.

- Tâm hay thường nói là tinh thần.

- Lý tánh tức trong Phật pháp gọi là pháp tính, tức chân lý hay chân tướng giữa vật chất và tinh thần.

Ba loại này trong triết học thì tương đương với giới vật chất, giới tinh thần và giới bản thể. Theo “kinh A-hàm” và Đại thừa tánh không thì cho ba loại này là bình đẳng với nhau:

Biểu đồ



Sự tồn tại của con người là pháp duyên khởi do sự hỗ tương nương tựa giữa sắc (vật chất) và tâm (tinh thần), giống như hai người một mù lòa một cụt chân, hỗ tương nương tựa nhau thì mới nhìn thấy và đi lại được; nếu một khi tách rời thì không còn như thế nữa. Sắc và tâm hỗ tương nương tựa kết quả sẽ tạo ra một tác dụng rất lớn như có sự sống, văn hóa; đây là hiện tượng sanh diệt hữu vi của thế gian. Còn nói đến bản tánh – pháp tính là vô vi, không sanh, không diệt; nên không thể cho

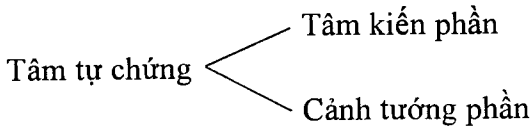
rằng tất cả pháp chi là lý tánh, cũng không thể nói tất cả pháp chi là sắc và tâm; sắc, tâm và pháp tính thì không một cũng không khác trong đó mỗi loại có nét đặc trưng riêng.

Học giả Duy thức thì không cho như thế, họ đặc biệt xem trọng ở tâm nên quan niệm sắc là do nương vào tâm mới được sanh khởi. Cho rằng khi tâm từ chủng tử sanh khởi ra, tự nhiên xuất hiện được hai loại tướng:

1. Tác dụng tiếp nhận hiểu biết của tinh thân - kiến phần.
2. Tác dụng của cảnh tướng được tiếp nhận - tướng phần.

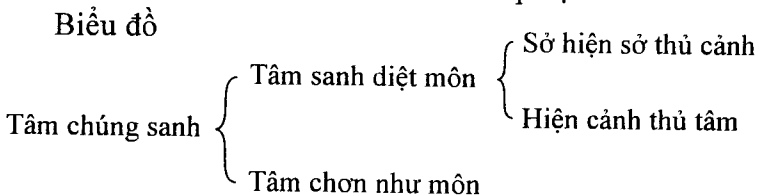
Nếu sắc là tồn tại một cách khách quan thì cảnh tướng chính là sắc (trước đây hay gọi ba đế: sắc, tâm và Không đó là một cách giải thích khác của ba tánh).

Biểu đồ



Tự thể của tâm là tự chứng phần, khi tự thể của tâm khởi ra tác dụng thì kiến phần và tướng phần đồng thời sanh khởi, nếu thành lập tất cả pháp đều do duy thức như thế thì tâm bị chia xẻ thành hai phần. Sắc và tâm đều là từ chủng tử sanh khởi ra mà chủng tử cũng là pháp được do nhân duyên sanh khởi, tức là pháp y tha khởi; nhưng bản chất của y tha khởi lấy sự hư vọng phân biệt của tâm, tâm sở pháp làm tánh, mà sắc chẳng qua là do tâm tướng hiện ra, hình như tồn tại tương tự ở bên ngoài của tâm tướng mà thôi. Duy thức gia nhận định: Pháp hữu vi (tâm tâm sở là chính) và pháp vô vi là bình đẳng; không giống không khác; pháp tính không lìa tâm thức do đó gọi là duy thức.

Luận thì thuộc hệ Chơn thường duy tâm, nên tâm được nói đến so với Duy thức học thì có sự cường điệu hơn. Tâm – tâm chúng sanh, không chỉ bao quát được sắc mà hàm nhiếp luôn lý tánh với sự kiện hiện tượng, tức vô vi với hữu vi. Như cho rằng: Nhất tâm pháp có hai môn: Một là tâm chơn như môn, hai là tâm sanh diệt môn. Tâm sanh diệt là không lìa tâm chơn như, từ không lìa tâm chơn như này mà hiện khởi tâm sanh diệt thì bao quát được bản giác với bất giác; bất giác tức tâm sanh từ tạp nhiễm; bản giác tức khai triển thành tâm thanh tịnh giải thoát. Nếu không thuận với chơn như mà phát triển thì sanh diệt tạp nhiễm là nương vào bất giác làm chính, lại khai triển thành vật chất và tinh thần, như vật chất và tinh thần (sắc và tâm) hiện tại ở trước mắt chúng ta, đều do bất giác sanh khởi; bất giác lại nương vào tâm chúng sanh (tâm bao quát tất cả lý sự thanh tịnh, tạp nhiễm) mà tồn tại. Như thế, tâm ở trong “Khởi Tín luận” muốn nói đến thì có thể chia thành ba cấp bậc:



Lý tánh với sự kiện hiện tượng, tinh thần và vật chất, đều được hàm nhiếp trong một tâm (tâm chúng sanh); đây là duy tâm luận tuyệt đối, (hiện đại duy vật luận biện chứng, đem ba loại này đều cho thuộc vật chất: Tinh thần là do vật chất sanh ra, lý tánh là các nguyên tắc thông thường của vật chất. Điều này tương phản với duy tâm luận tuyệt đối). Đem lý tánh với sự

kiện hiện tượng, vật chất và tinh thần, thống nhất thuộc trong tâm chúng sanh là điểm đặc sắc của Luận.

Phần giải thích

Kết cấu của Luận rất rõ ràng, căn cứ theo nghĩa lý của bộ Luận thì chia thành ba phần: Phần mở đầu bằng ba bài kệ tụng tường thuật ý nghĩa quy kính, phần chính của Luận là văn trường hàng, phần kết luận là một bài kệ tụng kết thúc hồi hướng. Kết cấu như vậy rất giống với một số kinh điển thường có ba phần: Tự phần, chánh tông phần và lưu thông phần. Mở đầu của luận có phần tổng quát, sau đó phân thành năm phần để giải thích, hiện tại tổng hợp và phân loại thành sáu chương để trình bày.



Chương một

Ý nghĩa sự quy kính và mục đích tạo luận

I. Quy kính Tam bảo

Nguyên văn:

歸命盡十方:最勝業遍知,色無礙自在,救世大悲者,
及彼身體相,法性真如海,無量功德藏;如實修行等.

Dịch nghĩa:

Quy mạng tận mười phương:

Nghiệp tối thắng biến tri,

Sắc vô ngại tự tại,

Đấng đại bi cứu thế;

Thể tướng của thân kia,

Pháp tính biển chơn như,

Tàng vô lượng công đức;

Người như thật tu hành.

Thông thường khi mở đầu cho tất cả các Luận điển, các vị Luận sư trước tiên phải quy kính Tam bảo, vì họ căn cứ vào quá trình tu học Phật pháp và kết hợp sự nhận thức của chính mình hoặc cá nhân tu chứng rồi tạo Luận, qua đó các vị Luận sư muốn thể hiện rõ sự luận thuyết như thế là có sự truyền thừa đạt được từ ân đức của Tam bảo, nên trước khi giảng giải họ phải quy kính Tam bảo để biểu thị nội dung được thảo luận là Phật Pháp và ngoài ra cũng còn bao hàm ý nguyện thỉnh cầu Tam bảo chứng minh gia hộ.

“Quy mạng tận mười phương” là tổng quát về đối tượng

quy kính. Quy kính Phật bảo: “Tối thắng nghiệp biến tri, sắc vô ngại tự tại, đáng đại bi cứu thế”; quy kính Pháp bảo: “Thê tướng của thân kia, pháp tính biến chơn như”; quy kính Tăng bảo: “Người như thật tu hành”. “Quy mạng” và quy y có ý nghĩa như nhau. Tự quy y Phật, Pháp và Tăng là đem thân tâm quy hướng dung hòa trong Tam bảo, nương vào sự khởi phát và hướng dẫn đó rồi tinh tấn tu tập. Quy y Tam bảo không những quy y đức Phật Thích Ca Mâu Ni và giáo pháp do Ngài giảng dạy với tăng đoàn tu hành theo giáo pháp này, mà còn quy kính mười phương ba đời Tam bảo; tất cả Tam bảo đều là đối tượng quy kính của chúng ta. Điều này không phải chỉ Đại thừa mới như vậy, sự quy kính Tam bảo của Thanh văn thừa cũng thế. Quy kính đối tượng hiện tại là đức Phật Thích Ca, song thực chất là nên quy kính công đức hữu vi, vô vi và vô lậu của đức Phật. Quy y Pháp và Tăng cũng như vậy, do đó đối tượng để đệ tử Phật quy kính không chỉ đơn giản là hình tượng mà còn công đức chơn thật của Phật, Pháp và Tăng. Đối tượng quy kính là mười phương ba đời tất cả chư Phật, giáo pháp và chúng tăng. Luận nói quy mạng “tận mười phương” là quy mạng với mười phương ba đời Tam bảo. Tam bảo ba đời Đại thừa và Tiểu thừa đều có cùng một niềm tin, do đó chỉ thảo luận lược qua, còn có một bộ phận thuộc học phái Tiểu thừa không chấp nhận mười phương chư Phật nên ở đây đặc biệt điểm qua để lưu ý.

Trước đàm luận về quy mạng “tận mười phương” Phật bảo: Quy kính Phật trước tiên ca ngợi công đức của Phật bảo, thường thì dùng ba loại hoặc hai loại công đức để ca ngợi; hai loại công đức thì ca ngợi công đức tự lợi và lợi tha, ba loại công đức thì tán thán trí đức, đoạn đức (diệt trừ phiền não) và ân đức

(cứu độ lợi ích cho chúng sanh) của đức Phật, tất cả đều rốt ráo viên mãn. Luận này ca ngợi công đức tự lợi lợi tha, trước tiên về tự lợi viên mãn: “tối thắng” là chỉ rõ trí tuệ của Phật, công đức đều rất thù thắng, viên mãn. Trong “Phần nhân duyên” của luận thì: “Khi đức Như Lai còn tại thế, chúng sanh căn tánh lanh lợi, Ngài thuyết pháp thì nghiệp của sắc và tâm đều thù thắng”; nay căn cứ như vậy để giải thích: “Nghiệp” là động tác, tác dụng. Động tác do tâm và sắc tướng của đức Phật đều rất cứu cánh tối thắng, nên gọi là “nghiệp tối thắng”, “biến tri” trong “nghiệp tối thắng”, ca ngợi nghiệp tâm viên mãn của đức Phật. Đức Phật được gọi là Nhất thiết trí, Nhất thiết chủng trí, tức tất cả tánh tướng nhân quả của pháp thế gian và xuất thế gian Ngài đều thấu suốt. Tâm trí tuệ của Phật có được công dụng rất lớn, cứu cánh viên mãn, trong tất cả pháp, tất cả tâm tánh của chúng sanh, đều biết khắp thấy hết không đâu không tường tận; do đó gọi đức Phật là “biến tri”. “Sắc vô ngại tự tại” là ca ngợi sắc nghiệp thù thắng của đức Phật: “Vô ngại” là không có bị chướng ngại; “tự tại” thường nói là tự do; sắc nghiệp của chúng sanh bị chướng ngại không tự tại, mắt thường của con người chỉ có thể thấy sắc, tai chỉ nghe âm thanh; đức Phật thì có khả năng sáu căn hỗ dụng vô ngại; với lại thân thể của chúng ta cao thấp, hình dáng đẹp xấu, có hạn chế nhất định; sắc tướng thân thể của đức Phật thì tùy theo chúng sanh có thể nhận biết được mà hiển hiện, đây cũng là “vô ngại”. “Vô ngại” do vì có khả năng tùy ý tự tại. Sắc không đơn thuần chỉ là hiển sắc, mà hình sắc: Âm thanh, hương, vị, xúc... cũng đều gọi là sắc; tương đồng với ý nghĩa vật chất. Trong “chơn thường bất không” của kinh điển Đại thừa có lời khẳng định hết sức quan trọng: “Đức Phật giải

thoát hữu sắc”. Đối với vấn đề này, có một số học giả cho rằng: đức Phật chứng đắc Niết-bàn, thân thể và trí tuệ không còn tồn tại; một bộ phận học giả khác lại khẳng định: “Có tâm tồn tại” nhưng không có hiện tượng vật chất. Kinh điển thuộc hệ thống chơn thường, như “Kinh Đại Bát Niết-bàn”, “Kinh Ương Quạt Ma La”... đều tuyên thuyết trình trọng: “Đức Phật giải thoát hữu sắc”. Có sắc tương tức có nghiệp dụng của sắc; không thể cho rằng đức Phật là siêu thoát vật chất, vượt khỏi tác dụng của tinh thần. Trong Luận này ca ngợi tâm và sắc nghiệp thù thắng của đức Phật hiển thị điểm đặc sắc của “chơn thường Đại thừa”. Hai câu trên ca ngợi công đức tự lợi của đức Phật.

“Đấng đại bi cứu thế” là ca ngợi công đức lợi tha viên mãn của đức Phật, từ ba nghiệp thân, khẩu và ý, để giải thích tụng quy kính Phật bảo thì câu này ca ngợi về khẩu nghiệp, kỳ thật, hóa độ chúng sanh đâu chỉ dùng lời nói là sự việc được thành tựu, đức Phật dùng tâm từ bi cứu độ thế gian; bi có ý nghĩa nhỏ bỏ sự đau khổ, Nhị thừa cũng có tâm bi nhưng đại bi thì chỉ đức Phật mới viên mãn; vì chỉ có trí năng của đức Phật mới có thể nhỏ bỏ nỗi thống khổ của chúng sanh một cách hữu hiệu và triệt để nhất. “Đại bi” không chỉ là sự lân mẫn xuất phát từ nội tâm mà phải có sự nghiệp chân thật hành động cụ thể vì lợi đời cứu người. Tất cả chư Phật đều có công đức tự lợi và lợi tha, do đó khi quy kính đức Phật nên quy kính mười phương ba đời tất cả chư Phật.

Nói đến quy kính hết mười phương Pháp bảo: nét đặc sắc của Chơn thường Đại thừa là đứng từ lập trường của đức Phật (lấy Như Lai làm căn bản) mà xuất phát. Luận quy kính Pháp bảo cũng như vậy. “Kia” chỉ cho Phật thân (thể tướng thân), chơn thân của

đức Phật là pháp thân, nương vào pháp thành tựu thân. Nếu như nương vào pháp mà thành tựu thân rồi pháp do thân đó thuyết ra tức Pháp bảo; nếu do thực hiện pháp này mà thành tựu thân đó là tự lợi lợi tha công đức viên mãn của Phật bảo. Cái gì gọi là thể và tướng của Phật thân? “Pháp tính biến chơn như” là tự thể của Phật thân; “tàng vô lượng công đức” là đức tướng của Phật thân. Pháp tính là bản tánh thật tánh của tất cả các pháp, tánh bình đẳng của tâm chúng sanh. “Chân” là không hư ngụy giả dối; “như” là không có sự sai biệt, giống như tục ngữ có câu “giống như in”. Chơn tánh của tất cả pháp là không có sai biệt, một pháp hay nhiều pháp cũng như thế. Vì vậy pháp tính cũng gọi là chơn như. “Biến” là ví dụ: nước của biển cả rộng lớn vô biên, sâu thẳm khôn lường, mà pháp tính chơn như bao quát tất cả các pháp cũng rộng lớn vô biên; không phải chúng sanh có thể triệt để hiểu hết được sâu thẳm khó lường. Do đó, pháp tính chơn như được ví như biển lớn rộng sâu. Vả lại, lòng biển hàm chứa rất nhiều trân báu không gì chẳng có. Hiện tại pháp Thanh văn, pháp Bồ-tát và pháp bất cộng của Như Lai, tất cả vô lậu công đức bảo tạng đều nương vào pháp tính chơn như này để tồn tại. Trong biển pháp tính chơn như hàm chứa vô lượng công đức “tàng vô lượng công đức”; tàng có ý nghĩa tích tụ, quy tập, y chỉ. Quy kính ca ngợi pháp bảo thì từ thể tướng của đức Phật bởi vì chỉ có đức Phật mới có khả năng hiển hiện được đức tánh pháp tướng cứu cánh thâm sâu quảng đại này. Nương vào pháp thể đức tướng mà hiển hiện một cách tối thắng đại dụng của ba nghiệp, tự lợi lợi tha tức Phật bảo; từ sự sanh khởi thắng dụng của đức Phật mà bàn luận đến thể tướng tức Pháp bảo. Từ bản chất của đức Phật mà thuyết minh pháp đó là nét đặc sắc của Chơn thường Đại thừa.

Bây giờ thảo luận đến quy kính tận mười phương Tăng bảo: Tăng bảo của Đại thừa bao quát cả hàng tại gia và xuất gia; tất cả hành giả tu pháp Đại thừa có thể chia thành hai loại: 1. Bồ-tát thẳng giải hành là người chưa chứng ngộ pháp tính chơn như. 2. Bồ-tát như thật hành là vị đã chứng ngộ pháp tính chơn như tức Địa thượng Bồ-tát. Chơn thật Tăng bảo thật chứng pháp tính là vị Thánh giả đã được vô lậu công đức. Song Bồ-tát thẳng giải hành vì tùy thuận với thế tục nên tạm gọi đó là Tăng bảo. Do đó Luận chi nói tổng quát “người như thật tu hành”.

II. Mục đích của sự quy kính

Nguyên văn:

為欲令眾生，除疑捨邪執，起大乘正信，佛種不斷故。

Dịch nghĩa:

Vì muốn khiến chúng sanh, trừ nghi bỏ tà chấp, có lòng tin chơn chánh pháp Đại thừa, để hạt giống Phật không bị đoạn diệt.

Tại sao Luận chủ tạo Luận và trước tiên quy kính Tam bảo? Vì với mục đích “muốn khiến chúng sanh, trừ nghi” hoặc, xả “bỏ tà chấp”. Nghi là do dự, tâm không có chủ ý nhất định, không có khả năng sanh khởi niềm tin một cách nhất quyết đối với Phật pháp. Tà chấp chỉ cho tà luận của ngoại đạo và ở trong Phật giáo có tồn tại các lý thuyết thiên kiến không phù hợp chánh lý, nếu có chấp trước thì đối với sự chính xác của Phật pháp, họ không dễ dàng chấp nhận; nếu tin nhận rồi thì họ cũng nảy sanh sai lầm. Kiến chấp và nghi ngờ này là chướng ngại lớn khi muốn thâm nhập vào Phật pháp, như trong tác phẩm “Trung Quán Luận” nói:

“Nghe rất ráo không, sanh khởi kiến nghi”. Luận chủ xuất phát từ việc muốn người khác trừ bỏ có tà chấp và nghi ngờ, do đó trong phần quy kính Tam bảo đưa ra nguyên nhân tạo luận. Tiến thêm bước nữa: Khiến chúng sanh trừ bỏ sự nghi hoặc đối với Phật pháp, với mục đích sanh khởi chánh tín đối với giáo pháp Đại thừa, vì muốn sanh khởi chánh tín đối với Đại thừa mà không trừ bỏ trong tự tâm sự nghi hoặc thì không thể thành tựu được. Trừ tà chấp thì niềm tin mới chính xác, xả nghi hoặc thì niềm tin mới chơn thật. Có khả năng khởi tâm chánh tín với Đại thừa thì chân chính phát tâm Bồ-đề, tương lai thành Phật. Do đó, thành tựu chánh tín, phát Bồ-đề tâm chính là trồng hạt giống thành Phật, thành tựu được chủng tánh Phật. “Chủng tánh” sẽ nảy mầm, đơm hoa, kết trái; có được hạt giống Đại thừa (tâm Bồ-đề) thì sẽ khởi hạnh Bồ-tát, sau đó trải qua nhiều kiếp tu hành, tương lai nhất định thành Phật. Vì vậy sanh khởi chánh tín Đại thừa - chúng sanh phát tâm Bồ-đề nên “giống Phật không đoạn mất”. Mục đích cuối cùng của sự quy kính để tạo Luận là muốn cho Phật chủng không đoạn mất, để công đức tự lợi lợi tha của Đại thừa sẽ thường hằng ở thế gian, đem đến lợi ích cho mọi người. Vì vậy ba câu này có quan hệ chặt chẽ với nhau: trước tiên nói về mục đích sơ bộ vì trừ bỏ nghi hoặc tà chấp, sau đó nói mục đích cứu cánh muốn chúng Phật không bị đoạn mất; hai vấn đề này có liên quan rất mật thiết với nhau, nếu trừ bỏ nghi ngờ tà chấp thì chúng Phật không bị đoạn mất, như vậy mới sanh khởi chánh tín với Đại thừa. Đây là ý chính của sự quy kính khi tạo Luận, do đó đặt tên là “Đại thừa Khởi Tín”.

III. Năm phần

Nguyên văn:

論曰：有法能起摩訶衍信根，是故應說，說有五
分。云何為五？一者因緣分，二者立義分，三者解
釋分，四者修行信心分，五者勸修利益分。

Dịch nghĩa:

Luận nói: Có những pháp có thể phát sinh niềm tin với Đại thừa, cho nên nói có năm. Thế nào là năm? 1. Nhân duyên; 2. Lập nghĩa; 3. Giải thích; 4. Tu hành tín tâm; 5. Sự lợi ích của việc khuyến khích tu hành.

“Luận nói” lời mở đầu cho văn trường hàng tường thuật nội dung trong luận, vì muốn chúng sanh phát khởi niềm tin Đại thừa nên “có pháp làm khởi tín căn của Đại thừa nên cần phải nói”, phần này tổng quát nội dung chính. “Maha-yana” là tiếng Phạn, dịch nghĩa là Đại thừa. Chữ “tín” Đại Tiểu thừa đều sử dụng; đối với giáo pháp Đại thừa sanh khởi tín tâm gọi là tín Đại thừa. “Căn” theo tiếng Phạn thì dịch thành hai ý nghĩa: 1. Là năng lực, tác dụng. 2. Là hạt giống (nhân tố) để gieo trồng. Nếu pháp có năng lực đặc biệt là nhân tố có khả năng sanh khởi pháp khác tức gọi là căn, như trong Kinh dạy: “Niềm tin là mẹ sanh ra công đức, nuôi dưỡng tất cả các thiện căn” do đó gọi là tín căn. Người học giáo pháp Đại thừa trước nên sanh khởi tín tâm; có một loại pháp môn, chơn thật khiến cho hành giả có khả năng sanh khởi tín tâm với Đại thừa, do đó nên cần phân biệt giảng giải. Trong “Kinh A-hàm” nói có năm căn, tức tín căn, tấn căn, niệm căn, định căn và tuệ căn. Vì tất cả các thiện pháp đó là nhân tố có năng lực dẫn đến quả vị xuất thế nên “tín” trong năm pháp này là nơi căn bản sanh khởi tất cả thiện pháp vô lậu, nên khi đàm luận đến Thánh giả chứng đắc công đức vô lậu,

nhất định phải nói đến năm căn. Có được tín v.v... năm căn này, mới có thể thành bậc Thánh, trở thành người của Phật pháp; nếu không thì ngược lại. Vì thế, khi mở đầu “Đại Trí Độ Luận” ngài Long Thọ viết: “Phật pháp như biển lớn, niềm tin có thể vào, trí tuệ có thể được độ”. Có hai pháp “niềm tin” và “trí tuệ” mới có thể tiến nhập vào Phật pháp. Luận này đặc biệt chú trọng tín, có tín tâm thì có thể dẫn đến sanh khởi công đức của Đại thừa, nếu nói nguyên nhân chính và đầy đủ để tu học Phật pháp thì nên kể hết năm căn. Ngài Long Thọ giải thích “Kinh Bát-nhã”, vì Kinh này đặc biệt chú trọng ở việc thể ngộ tánh không cho nên chỉ nói niềm tin và trí tuệ. Luận thuộc hệ chọn thường duy tâm, lấy Như Lai làm chính, chú trọng quả đức của Như Lai, do đó đặc biệt chú trọng tín tâm. Như vậy có khả năng sanh khởi tín căn đối với pháp môn Đại thừa, cuối cùng là muốn nói đến vấn đề gì? “Có năm phần”, “phần” nghĩa là bộ phận, phẩm loại. Luận chia năm phần tức năm chương để thuyết minh, năm phần đó: “một là phần nhân duyên” nói rõ nhân duyên tạo luận. “Hai là phần lập nghĩa” trình bày những ý nghĩa chính yếu của Luận, vì vậy phần này cần phải giải thích một cách tường tận. Do đó “ba là Phần giải thích”, giải thích tường tận pháp môn này vì mục đích khiến mọi người sanh khởi niềm tin với Đại thừa. Nhưng tín tâm không chỉ tín ngưỡng theo sự diễn giải của người khác mà phải thông qua cá nhân tu tập như giáo pháp, mới có khả năng đạt được sự thành tựu. Tiếp theo đó “bốn là tu hành tín tâm”, đây là pháp môn sanh khởi chánh tín đối với Đại thừa, hy vọng mọi người cùng nhau phát tâm tu học. Cho nên “năm là phần tỏ bày lợi ích, khuyến khích tu hành”. Luận tuy chia thành năm phần nhưng chủ yếu là ba phần ở giữa. Đoạn

văn trên của Luận đã trình bày tổng quát được nội dung chính và cách tổ chức sắp xếp của Luận, tiếp đến sẽ giải thích theo thứ tự của năm phần.

Chương hai

I. Nhân duyên tạo Luận

Nguyên văn:

初說因緣分。問曰：有何因緣而造此論？答曰：是因緣有八種。云何為八？一者因緣總相，所謂為令眾生離一切苦，得究竟樂，非求世間名利恭敬故。二者為欲解釋如來根本之義，令諸眾生正解不謬故。三者、為令善根成熟眾生，於摩訶衍法堪任不退信故。四者、為令善根微少眾生，修習信心故。五者、為示方便消惡業障，善護其心，遠離癡慢，出邪網故。六者、為示修習止觀，對治凡夫二乘心過故。七者、為示專念方便，生於佛前，必定不退信心故。八者、為示利益勸修行故。有如是等因緣，所以造論。

Dịch nghĩa:

Trước hết giải thích về nhân duyên. Hỏi: Vì nhân duyên gì mà tạo Luận này? Trả lời: Có tám nguyên nhân. Thế nào là tám? Một là nguyên nhân tổng quát, vì muốn cho mọi người xa lìa tất cả khổ, được niềm vui rốt ráo, không mong cầu danh lợi cung kính ở thế gian. Hai là vì muốn giải thích ý nghĩa chánh pháp căn bản của Như Lai, để cho mọi người hiểu biết chính xác không sai lầm. Ba là muốn cho người đã thuận thực thiện căn, đối với giáo pháp Đại thừa có thể đảm nhiệm, không thoái chuyển tín tâm. Bốn là

muốn cho người có thiện căn còn yếu, tu tập tín căn. Năm là chỉ bày cách thức tiêu trừ các nghiệp xấu gây chướng ngại, khéo hộ trì tâm, xa lìa ngu si ngã mạn, vượt khỏi lưới tà kiến. Sáu là chỉ dạy phương pháp tu tập chỉ quán, đối trị sự sai lầm của hàng phàm phu và hàng Nhị thừa. Bảy là vì chỉ dạy cách thức chuyên tâm niệm Phật, sanh ở nước Phật, lúc đó nhất định tín tâm không thoái chuyển. Tám là vì chỉ dạy pháp môn có lợi ích, nên khuyến khích tu hành. Vì các nhân duyên như vậy nên tạo ra Luận này.

Ở trên, Luận chủ tự đặt câu hỏi và trả lời, để nói rõ nhân duyên tạo Luận, hỏi rằng: “Vì nhân duyên gì mà tạo ra Luận này?” Trả lời: “Có tám nguyên nhân” để tạo Luận, tám nguyên nhân: “Một là nguyên nhân tổng quát” trình bày rõ ràng tổng quát mục đích của việc tạo Luận, là nguyên nhân căn bản quan trọng nhất trong các nguyên nhân, chính là: “Muốn cho mọi người xa lìa tất cả khổ, được niềm vui rất ráo, không vì mong cầu danh lợi cung kính của thế gian”. Hai câu trên nói nguyên nhân chính, câu tiếp theo nhằm tránh khỏi các nguyên nhân sai lầm. Phật pháp đem lại cho thế gian rất nhiều ý nghĩa và lợi ích, do đó cần phải chỉ dạy và trình bày, cũng như đức Phật xuất gia thành đạo chuyển pháp luân và chư Bồ-tát tạo Luận, chỉ vì một mục đích duy nhất muốn mọi người lìa khổ được vui. Nỗi thống khổ của chúng ta có vô lượng; nếu phân loại thì có ba loại khổ, tám loại khổ v.v... Về tám loại khổ tôi (An Thuận) đã từng chia thành ba nhóm: Thuộc về thân tâm, xã hội và điều kiện tự nhiên. Có Kinh thì kể đến nỗi khổ của địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ v.v... Còn niềm vui có trong hiện tại hoặc ở tương lai do sanh cõi trời hay niềm vui được giải thoát rất ráo

v.v... Phật pháp nói niềm vui của thế gian và xuất thế gian, nhưng trọng tâm của Phật pháp là pháp xuất thế gian, không chỉ đơn thuần đem đến niềm vui hiện tại và vị lai. Những kết quả do thực hành các thiện pháp của thế gian cũng có thể thỏa mãn sự mong muốn của con người, nhưng trọng tâm của Phật pháp muốn chúng ta xa lìa tất cả khổ, được niềm vui cứu cánh giác ngộ Niết-bàn. Do lìa khổ tức xa lìa tất cả nỗi khổ của sanh tử; được niềm vui tức phải đạt được niềm vui cứu cánh, đây là mục đích lớn nhất của Phật pháp, nếu quên mất điều này thì không còn gọi Phật pháp nữa. Phật pháp chỉ dạy phương tiện cứu giúp thế gian cũng là mục đích mà Luận chủ trước tác, không phải vì muốn danh lợi cung kính của mọi người; nếu vì danh dự tài lợi cung kính để tạo luận, như vậy xuất phát từ lập trường cá nhân thì động cơ đó vốn không phù hợp với Phật pháp. Phải nên trừ bỏ tâm mong cầu cung kính danh lợi, hoàn toàn vì mục đích hoằng dương Phật pháp lợi ích chúng sanh, đây mới là mục đích chính của việc tạo Luận, hoằng pháp v.v... Trong Phật giáo Đại thừa hành giả đạt được như vậy rất nhiều, như có các Kinh Luận quan trọng của Đại thừa không lưu lại tên tuổi tác giả; điều đó là vì Cổ đức suy nghĩ công lao này có được đều quy hướng về đức Phật, không cho là tư hữu của cá nhân với ý nguyện muốn dung hòa cá nhân với Tam bảo.

Bây loại còn lại là các nguyên nhân chi tiết, giải thích ý nghĩa một vài phần khác của Luận, trong đó “hai là vì muốn giải thích ý nghĩa chánh pháp căn bản của Như Lai”. Trong vô lượng pháp môn của Như Lai, giáo pháp xuất thế gian lấy Tam thừa làm chính; trong giáo pháp Tam thừa thì giáo pháp Đại thừa là căn bản nhất. Nên trong Kinh Pháp Hoa đức Phật dạy: “Chỉ đây là

sự thật, ngoài ra đều sai lầm”. Giáo pháp Đại thừa, bản hoài của đức Như Lai khi thuyết pháp là căn bản đạo lý của Phật Pháp, và Luận này muốn giải thích ý nghĩa về giáo pháp căn bản của đức Như Lai. Chữ “căn bản” có ý nghĩa là năng lực, nguyên nhân hay hạt giống. Đức Như Lai cũng y vào pháp môn Đại thừa mà tu tập đi đến chứng ngộ thành tựu được quả vị Phật, pháp môn này là nhân tố chính để thành Phật; Luận vì giảng giải pháp môn căn bản để thành tựu Phật đạo. Đây là nhân duyên thứ hai tức chỉ bày chính nghĩa, đối trị tà chấp thuộc “phản lập nghĩa” và “phản giải thích” ở nội dung phần sau trong Luận. Chỉ bày chính nghĩa cho nên chúng ta có thể sanh khởi sự hiểu biết chính xác, khiến không bị rơi vào sai lầm. Nếu đối với tính phù hợp căn cơ thì luận có thể hướng dẫn chúng ta sanh khởi sự hiểu biết Đại thừa một cách chính xác, nên Luận này thích ứng hết tất cả mọi căn cơ, không chỉ làm cho chúng ta chưa có sự hiểu biết chân chính được hiểu biết chân chính; hiểu rồi mà chưa thực hành và nếu chơn thật thực hành cũng không được xa lìa sự hiểu biết này, phải hiểu biết chân chính thâm sâu viên mãn.

Nguyên nhân thứ ba và bốn, có thể tổng hợp giải thích: “Người có thiện căn thuần thực” và “người có thiện căn còn yếu”; người có thiện căn thuần thực, muốn tiến đến để đạt được chứng tín; người có thiện căn còn yếu, khiến cho tu tập dần dần sanh khởi niềm tin chân chính vào Đại thừa, hai hạng người này bao quát hết tất cả mọi đối tượng của Luận muốn hướng đến. Thuần thực ví dụ như trái cây chín mùi (thuần thực) có thể sử dụng; kim loại luyện thành thực không còn tạp chất sẽ chế tạo được đồ vật; cũng vậy, khi thiện căn chúng ta thuần thực sẽ đạt được giải thoát và tín tâm không thoái chuyển đối với Đại thừa.

Thiện căn chỉ cho thiện căn đối với Đại thừa là tín tâm (phát khởi khi nghe giáo pháp Đại thừa), bao hàm cả tư lương phước đức trí tuệ. Như thiện căn thuần thực, lúc này khiến họ “đối với giáo pháp Đại thừa có thể đảm nhiệm, không bị thối chuyển tín tâm”. “Đảm nhiệm” là có đủ sức đảm đương giáo pháp Đại thừa, vì tín tâm thành tựu không có thối chuyển, tín tâm đối với Đại thừa được thành tựu, tức phát tâm Bồ-đề được thành tựu; từ đây tinh tấn thẳng hướng đến con đường Vô thượng Bồ-đề, không còn dao động. Đối với chúng sanh thiện căn vẫn chưa thuần thực, chưa được thành tựu tín tâm, chỉ có thể khiến họ “tu tập để đạt được tín tâm”. Nếu ai chưa phát khởi tín tâm thì khiến cho phát khởi, nếu đã phát khởi nhưng chưa được vững chắc thì khiến họ tu tập dần dần đạt đến vững chắc. Nguyên nhân thứ ba nên xem đoạn thứ ba ở phần “phân biệt những tướng phát tâm tu tiến chánh đạo” thuộc “phần giải thích”. Nguyên nhân thứ tư là chỉ cách tu tập sanh khởi bốn loại tín tâm, tu tập bốn loại thực hành mở đầu của phần “tu hành tín tâm”. Thật ra đây cũng chiếm hết toàn bộ phần “tu hành tín tâm”.

“Năm là vì chỉ bày cách thức tiêu trừ các nghiệp xấu gây chướng ngại”, do nhiều đời trong kiếp trước có tu tập thiện căn; song bất hạnh đã gây ra các nghiệp xấu, nên trong hiện tại gặp phải nhiều sự chướng ngại, như sanh trưởng trong nhà tà kiến, gặp người ác tri thức, hoặc quá khổ cực, hay quá giàu sang, tuổi cao, tật bệnh v.v.; trở thành nguyên nhân chướng ngại cho việc học đạo, gây giải đãi phóng dật, không thuận lợi trong quá trình tu tập tín tâm. Do đó, Luận đặc biệt chỉ bày các cách thức, khiến cho các nghiệp xấu tiêu trừ, khởi bị chướng ngại việc học Phật. “Cách thức” này chỉ cho việc lễ Phật, tán thán Phật, cúng dường,

sám hối v.v... Như nghiệp chướng tiêu trừ tức là “khéo hộ trì tâm” khiến cho tâm “xa lìa ngu si ngã mạn” các loại phiền não, “vượt khỏi” ra “lưới tà kiến”. “Si” là vô minh không hiểu biết đối với chân lý chân chính của các pháp. “Mạn” là tự cao ngã mạn, ý vào địa vị quyền lực của cá nhân để ức hiếp người khác, như giai cấp Bà-la-môn ở Ấn Độ tự cho mình thuộc giai cấp cao quý, nên sanh khởi tính tự cao ngã mạn. “Lưới tà kiến” có rất nhiều loại, Kinh sách của Phật giáo gọi chúng là tà kiến, người có tà kiến như bị rơi vào trong mắc lưới, rất khó thoát ra, ở trong “Trường A-hàm Kinh Phạm Động” nói rõ các loại tà kiến này. Tóm lại, có người tuy quá khứ đã từng tu tập thiện căn nhưng hiện tại sanh vào nơi bị các nghiệp xấu gây chướng ngại, chưa có phương pháp thoát khỏi, không thể chuyên tâm tu học Phật pháp và thành tựu thiện căn; nên Luận đặc biệt chỉ bày cách thức tiêu trừ các nghiệp xấu cho hạng người này. Muốn cụ thể nên xem đoạn văn “tinh tấn tu hành” thuộc phần “tu hành tín tâm”.

“Sáu là chỉ dạy phương pháp tu tập chỉ quán”, “chỉ” là ngừng nghĩ sự phân biệt từ bên ngoại cảnh, quán tức quán sát, tu tập chỉ quán để đối trị điều sai lầm của “phàm phu”. Trong đó sai lầm chia thành hai loại: Một là: Tâm “phàm phu” sai lầm vì sự quyền luyến thế gian, không có tâm mong cầu xuất ly thế gian v.v... Hai là: Tâm “Nhị thừa” sai lầm vì yếm ly thế gian, tự tìm niềm vui riêng, không sanh khởi tâm đại bi, quảng tu đại hạnh. Tu tập Phật pháp Đại thừa không nên tham đắm thế gian hay xa lìa thế gian, nếu muốn tu học theo giáo pháp Đại thừa thì phải xa lánh hai trạng thái tâm lý này, nên học pháp môn “chỉ quán”. Xem cụ thể ở đoạn văn phần “tu tập chỉ quán”. Tu tập chỉ quán là vì tu tập tín tâm, pháp môn tất yếu phải thực hành

đề đạt được sự thực chứng, sử dụng phương pháp chỉ quán đề đối trị hai lỗi lầm trên, chứ không phải “chỉ quán” chuyên vì đối với chúng sanh bị lỗi lầm như vậy mà chỉ dạy.

“Bây là vì chỉ dạy phương pháp chuyên tâm niệm Phật”, những người mới học Phật pháp, thiện căn còn yếu, cả đời này chẳng có hy vọng gì lớn (chưa thể thành tựu tín tâm), nghĩ đến sự thâm sâu rộng lớn của Phật pháp và nỗi thống khổ của sanh tử, tâm lý nảy sanh lo lắng; nghĩ một khi vô thường đến, sợ đầu thai vào loài súc sanh, đối với hạng người khiếm nhược này nên đặc biệt hướng dẫn pháp môn chuyên tâm niệm Phật. Nương theo pháp môn này, sau khi mạng chung, “sanh ở nước Phật”; ở nơi đó, nhất định thành tựu được tín tâm bất thối chuyển đối với giáo pháp Đại thừa. Cụ thể xem đoạn văn “người mới học Phật pháp” thuộc phần “tu hành tín tâm”.

Trong phần “tu hành tín tâm” trình bày rõ bốn loại tín tâm và năm pháp môn (sáu Ba-la-mật) tu tập, đây là pháp môn để chỉ dẫn cho chúng sanh có thiện căn chưa thuần thực. Người có thiện căn chưa thuần thực, dựa theo nét đặc thù riêng có thể chia thành hai loại và có những pháp môn tương ứng, tức tiêu trừ nghiệp chướng xấu ác và phương pháp chuyên tâm niệm Phật. Giống cây măng to khỏe nhưng bị một viên đá lớn đè lên, lúc này nó không thể tự do phát triển, cũng như có người tuy nhiều kiếp tu tập thiện căn, nhưng hiện tại gặp phải nghiệp chướng ngại quá ư nặng nề, không thể tinh tấn tu hành; do đó Luận chủ vì chỉ dạy phương pháp tiêu trừ nghiệp chướng xấu ác, như di dời viên đá lớn đó đến chỗ khác, cây măng liền phát triển rất nhanh. Như một hạt giống bị yếu, năng lực sanh trưởng mong manh, tuy đã đâm chồi nảy lộc nhưng khó qua khỏi các

trận mưa to gió lớn; song chúng ta có thể dùng tre trúc mà nâng đỡ che chắn nó, nhất định hạt giống này tuy nhỏ yếu nhưng qua sự tận tâm chăm sóc cũng có thể dần dần khoẻ mạnh trở lại. Đây cũng giống như một nhóm người, nghiệp xấu tuy không quá dày, vẫn hướng tâm đến đạo Phật, nhưng vì mới học Phật, thiện căn còn yếu, điều đó cũng khó thành tựu; do vậy mới đặc biệt chỉ dạy phương pháp niệm Phật. Trong Luận nói những người này là hàng mới học, vì mới học thì căn cơ còn yếu, song pháp môn Đại thừa lại rất vi diệu, do đó dễ làm cho tâm tình của họ hay bị khiếp nhược, nên nay dạy họ niệm Phật, nương công đức của chư Phật để nâng đỡ họ. Đây là hai phương tiện: một là nghiệp xấu mà từng có tu tập thiện căn, có thể áp dụng phương pháp tiêu trừ nghiệp chướng; hai là không có nghiệp xấu nhưng thiện căn yếu mềm, nên áp dụng pháp môn niệm Phật; nếu như ác nghiệp nhiều, thiện căn lại ít thì sợ họ không dễ dàng khởi được tín tâm. Nên biết hai hạng căn cơ này đều là từ trong “những người thiện căn yếu mềm” mà chia ra; song xưa nay, các nhà giải thích và thuyết giảng cho rằng niệm Phật là thuộc căn cơ của các bậc thiện căn lợi trí, như vậy thì hoàn toàn trái ngược với quan điểm của Luận.

“Tám là vì chỉ dạy” pháp môn có “lợi ích, nên khuyến khích tu hành” là nói về phần “khuyến tu lợi ích” thứ năm; vì mục đích truyền bá Luận này cho đời sau. Tóm lại, trong tám nguyên nhân: một là nguyên nhân tổng quát, còn bảy nguyên nhân còn lại thì trình bày từng chi tiết, đây là mục đích của việc trước tác Luận. Toàn bộ luận văn, cũng chỉ vì trình bày các mục đích đã nêu trên.

II. Nguyên nhân tất yếu

Nguyên văn:

問曰：修多羅中具有此法，何須重說？答曰：修多羅中雖有此法，以眾生根行不等，受解緣別。所謂如來在世，眾生利根，能說之人色心業勝，圓音一演，異類等解，則不須論。若如來滅後，或有眾生能以自力廣聞而取解者；或有眾生亦以自力少聞而多解者；或有眾生無自智力，因於廣論而得解者；亦有眾生復以廣論文多為煩，心樂總持少文而攝多義能取解者。如是此論為欲總攝如來廣大深法無邊義故，應說此論。

Dịch nghĩa:

Hỏi: Trong Kinh cũng có đầy đủ các pháp này, tại sao phải đề cập ở Luận này? **Trả lời:** Trong Kinh tuy có các pháp này, nhưng chúng sanh căn tánh không đồng, sự hiểu biết khác nhau. Lúc Như Lai còn tại thế, chúng sanh thời ấy phần nhiều là lợi căn, cho nên Ngài thuyết pháp về nghiệp, sắc và tâm mang tính thù thắng, pháp âm một khi nói ra mọi loài chúng sanh đều nghe hiểu, không cần luận giải. Sau khi đức Như Lai diệt độ, vì có chúng sanh có thể sử dụng khả năng nghe rộng mà hiểu; hoặc có chúng sanh sử dụng khả năng nghe ít mà hiểu nhiều; hoặc có chúng vốn không có trí lực, phải nhờ sự luận giải mới hiểu; lại có chúng sanh cho rằng những bộ luận lớn rất phiền phức, tâm chỉ thích thọ trì những bộ luận nhỏ mà hàm chứa nhiều ý nghĩa mới có thể hiểu. Như vậy, vì muốn tổng quát bao gồm nghĩa lý các pháp sâu xa rộng lớn của Như Lai nên tạo Luận này.

Trong Kinh vẫn có “các pháp môn trên”, “tại sao phải lập lại” thêm lần nữa? Luận chủ trả lời: “Trong kinh vẫn tuy có pháp môn này” nhưng nay có vấn đề tất yếu phải trước tác luận; bởi vì “có người căn tánh không đồng, yếu tố tiếp nhận và lý giải khác nhau”, căn cơ có lợi có đốn; hành tức là tâm hành, có ngu si, sân nhuế, tham lam; có người thích nghe giảng rộng có người lại thích nghe tóm lược, vì căn tánh không nhất trí nên có người vì nghe người khác thuyết giảng; có người thì do thích đọc Kinh vẫn; có người thì do Kinh vẫn, có người thì do Luận vẫn mà hiểu được, vì yếu tố tiếp nhận và nhận thức không giống nhau nên không thể nói bao quát hết.

Đức Phật tại thế không cần tạo Luận: Vì khi “đức Như Lai còn tại thế”, đa số thánh chúng “đều lợi căn”, đồng thời “Người” thuyết giảng - đức Phật “sắc và tâm đều thù thắng”. Như trong bài kệ quy kính tán thán: “Tối thắng nghiệp biến tri, sắc vô ngại tự tại”. Đức Phật có những công đức của tâm và sắc thân như: mười lục, bốn vô sở úy, mười tám pháp bất cộng, ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp v.v... Người có khả năng thuyết giảng và thánh chúng đều có các công đức thù thắng như thế, do đó khi nghe đức Phật thuyết pháp, tất cả đều được hiểu biết chân chính. Nên khi đức Phật còn tại thế “không cần Luận” thuyết nữa. “Âm thanh viên dung, các loài khác nhau đều hiểu” giống với “Kinh Duy Ma Cật” nói: “Đức Phật dùng một âm thanh diễn thuyết các pháp, chúng sanh tùy loài tự đạt được hiểu biết”, tiếng nói viên dung tức là một âm thanh bình đẳng viên mãn của đức Phật. Âm thanh của đức Phật viên mãn, khi phát ra, chúng sanh căn tánh tuy không đồng nhưng tất cả đều có khả năng nhận hiểu, điều đó nói lên rằng: đức Phật thuyết

pháp thích ứng căn cơ, chúng sanh thích ứng với căn cơ ấy mà đạt được lợi ích. Về âm thanh viên mãn của đức Phật, người xưa có hai cách giải thích:

1. Theo ngài Cưu-ma-la-thập: “Âm thanh của đức Phật tức là âm thanh bình đẳng, không có sai biệt. Âm thanh của đức Phật tuy bình đẳng không có sai biệt nhưng vì chúng sanh căn tánh có lớn nhỏ, lợi đốn; phiền não có nặng nhẹ, mỏng dày không đồng; do đó trong tâm của chúng sanh khởi lên sự hiểu biết không giống nhưng đều thích hợp nghĩa lý của mình mà đi đến sự hiểu biết chân chính”.

2. Theo ngài Bồ-đề-lưu-chi thì: “Âm thanh của đức Phật có đầy đủ tất cả các loại âm thanh; tuy đầy đủ các loại âm thanh nhưng vẫn bình đẳng. Bởi vì âm thanh của đức Phật viên mãn bao hàm tất cả các âm thanh, nên tùy theo sự mong muốn của chúng ta, khi nghe đến vấn đề gì đều hiểu rõ vấn đề đó”, Luận này phù hợp cách giải thích của ngài Bồ-Đề-Lưu-Chi. Cũng như hoa có màu sắc xanh, trắng, hồng, vàng không đồng, các màu sắc không giống nhau này, thực chất đều do ánh nắng mặt trời chiếu mà hiện ra như vậy, ánh nắng mặt trời thoáng nhìn thì giống là màu trắng, nhưng thật ra nó bao hàm hết tất cả các màu sắc; chẳng qua vì tổng hợp mà hiện thành một màu sắc thôi. Hoa cò đều có sắc tố không giống nhau, sau khi trải qua quá trình chiếu sáng của ánh nắng mặt trời mới trở thành màu sắc hồng, vàng khác nhau. Cũng giống như âm thanh của đức Phật tuy là bình đẳng nhưng một âm thanh đầy đủ tất cả các âm thanh, như ánh nắng mặt trời có đầy đủ các màu sắc. Chúng ta tùy theo căn cơ không đồng nên hiểu được cũng khác nhau; cũng như hoa cò có khả năng tiếp nhận sắc tố không đồng mà hiện ra các loại màu sắc khác nhau.

Vấn đề sau khi đức Phật diệt độ nên tạo Luận điển: khi đức Phật còn tại thế, căn cơ của mọi người lanh lợi, ba nghiệp của đức Phật thì thù thắng, nên không cần trước tác Luận. Còn hiện tại đức Phật đã diệt độ, căn cơ của chúng ta lại có lợi độn, người thuyết pháp thì sắc và tâm nghiệp thiếu thù thắng, thính giả khi nghe lại hiểu sai lầm, như vậy phải nên trước tác Luận.

Sau khi “đức Như Lai diệt độ”, trong Luận nói chúng ta có bốn hạng căn cơ: Có thể phân thành hai nhóm chính là tự chính mình và do người khác, giảng giải rộng và nói tóm lược; có người từ tự năng lực của mình hoặc có người không phải do tự mình mà được hiểu biết; có người thì từ trong sự thâm sâu uyên bác mà đi tìm sự hiểu biết; có người mới thấy sự quảng bác đó thì sanh tâm sợ sệt, muốn tìm cầu sự hiểu biết từ Kinh Luận đơn giản tóm lược. Hai loại và hai nhóm này tổng hợp lại thì trở thành bốn hạng người:

1. Có thể “từ năng lực trí tuệ” của cá nhân nghe giảng giải Kinh điển mà được sự hiểu biết chân chính thì không cần trước tác Luận cho người đó.

2. Có người cũng “từ năng lực trí tuệ” duyệt đọc của cá nhân, có thể nghe ít mà thông qua tư duy đạt đến sự hiểu biết, nghe ít mà hiểu biết được chính xác thì đương nhiên không cần trước tác Luận.

3. Có người “không thể tự trí tuệ năng lực” của mình mà phải từ trong Kinh văn mới đạt được hiểu biết chân chính, cần có “vì quảng Luận” để được khởi phát, mới có thể được hiểu biết chân chính. Như vậy, cần phải có Bồ-tát vì họ mà trước tác quảng Luận.

4. Lại “có chúng sanh” không thể nương vào tự lực mà

nuong theo Luận thư mới được hiểu biết, nhưng họ gặp “luận văn phong phú” thì cảm thấy “phiền phức”; họ mong muốn Luận điển văn tự ít nghĩa lý nhiều, y vào luận văn ngắn mà bao hàm nhiều nghĩa lý sẽ dễ đạt được hiểu biết chân chính. Người Trung Quốc đa số có tính cách như vậy, rất thích Luận điển có văn giản lược mà nghĩa thâm sâu. Vì nhu yếu Luận điển có văn ít mà bao hàm đa nghĩa, để phù hợp với căn cơ đó nên “như Luận này” Luận chủ nói rõ, vì hạng người thứ tư nên tất yếu phải trước tác thành Luận “tổng quát hết nghĩa lý phong phú vĩ đại của đức Như Lai”.

Các nhà học giả sau này, nhân vì tự mình đối với một bộ Luận hay một pháp môn cảm thấy thích hợp với cá nhân, rồi lại khuyến hóa tất cả mọi người đều học bộ Luận hoặc pháp môn đó, song Cổ đức thì ngược lại, tâm họ không có sự thiên vị hay cường điệu ca ngợi một bộ Luận hay pháp môn nào hết, nếu xem Kinh hoặc quảng Luận mà được sự hiểu biết nghĩa lý thì cũng không cần xem Luận này, chỉ khi xem Kinh không có thể hiểu rõ, đọc quảng Luận thì sợ phiền phức, lúc đó bộ Luận này lại phù hợp với căn cơ đó nhất. Tôi nghĩ tại sao “Khởi Tín Luận” tại Trung Quốc rất được đề xướng và lưu hành, đại khái vì nó phù hợp với căn cơ thích giản lược của người Trung Quốc.

Chương ba

Ý nghĩa hình thành pháp Đại thừa

I. Tổng quát

Nguyên văn:

已說因緣分，次說立義分。摩訶衍者，總說有二種：云何為二？一者法，二者義。

Dịch nghĩa:

Đã nói qua phần nhân duyên, tiếp đến nói phần lập nghĩa. Đại thừa ấy tổng quát có hai loại: thế nào là hai? Một là pháp, hai là nghĩa.

Luận này tổng quát hết tất cả ý nghĩa quảng đại thâm sâu của đức Như Lai- Đại thừa, trọng tâm của Luận là Đại thừa, do đó điều đầu tiên phải khẳng định ý nghĩa này. Ở đây là “phân lập nghĩa”, chữ nghĩa trong “lập nghĩa (Đại thừa)” là tổng quát chỉ cho Đại thừa - nghĩa căn bản của đức Như Lai; với chữ nghĩa trong “một là pháp, hai là nghĩa”, hai chữ này hàm chứa ý nghĩa có một chút khác nhau. Ý nghĩa của Đại thừa có thể từ hai loại (pháp và nghĩa) thì trình bày được một cách tổng quát nó; đây cũng là phương pháp để luận này thuyết minh cho Đại thừa. Như “Du Già Sư Địa Luận” dùng bảy điều vĩ đại, “Nhiếp Đại Thừa Luận” đem mười điều thù thắng để nói về Đại thừa; còn Luận “tổng quát” trình bày thành hai loại. “Hai loại”: “một là pháp, hai là nghĩa”. Pháp và nghĩa hai điều này theo tính tương đối mà thành lập; pháp (nhậm trì tự thể) là pháp thể, chỉ cho Đại thừa, có nội dung đầy đủ toàn thể; nghĩa là ý nghĩa, chỉ

cho Đại thừa bao hàm thể tánh, đức tướng và tác dụng; pháp là tổng quát tánh của toàn thể; còn nghĩa là nương vào pháp mà có nội dung khác nhau. Chữ pháp ở đây chỉ cho toàn thể, khác với ý nghĩa của chữ thể trong thể tướng dụng. Tóm lại Đại thừa phải nên nghiên cứu tìm hiểu từ trên hai phương diện pháp và nghĩa.

II. Tâm chúng sanh

Nguyên văn:

所言法者，謂眾生心；是心則攝一切世間法出世間法。

Dịch nghĩa:

Pháp là tâm chúng sanh; tâm này bao gồm tất cả pháp thế gian và xuất thế gian.

Trước hết thảo luận đến pháp của Đại thừa. Trong Luận trực tiếp đưa ra “pháp” là “tâm chúng sanh”. Theo thể tục thì chẳng những người thường gọi là chúng sanh, ngay cả A-la-hán, Bồ-tát hay Phật cũng gọi chung là chúng sanh. Nếu theo quy ước người nào còn có tình thức tạp nhiễm thì gọi là chúng sanh thì chúng sanh này không bao qua quả vị Phật; do đó trong Kinh điển nói chúng sanh và Phật có khác nhau. “Chúng sanh” có thể giải thích bằng hai cách:

1. Vì nương sự hòa hợp của uẩn xứ giới nên gọi là chúng sanh.
2. Từ sự sanh sanh liên tục không ngừng nên gọi là chúng sanh. Ý nghĩa này tương tự với ý nghĩa Bồ-đặc-già-la (nhiều lần luân hồi).

Tâm chúng sanh, Luận lấy điều này làm điểm y cứ căn bản để xây dựng giáo pháp Đại thừa. Luận cho rằng: Thành

lập pháp nghĩa Đại thừa muốn cho mọi người khẳng định được niềm tin vào giáo pháp này nên trực tiếp chỉ rõ tâm chúng sanh là Đại thừa, thì mọi người đều cảm thấy pháp đó “hiện tại tức là” không phải tìm cầu bên ngoài, có thể từ tự tâm của mình mà thâm tín nó. Nhưng các nhà Duy thức thì khẳng định: “Tâm chúng sanh là thức A-lại-da có báo thể tạp nhiễm”; như vậy sự giải thích của Luận hình như không phù hợp với ý nghĩa của Duy thức học. Còn các nhà Hoa Nghiêm thì cho: “Tâm chúng sanh là tâm Như Lai tạng” tâm chơn tịnh của mình và người đều giống nhau đầy đủ viên mãn; như thế thì các nhà Duy thức học cũng không thể đồng ý với quan điểm này. Vì vậy, Đại sư Thái Hư kết luận: “Nếu như các nhà Duy thức từ địa vị phàm phu rời thành lập nó thì không thuận với ý nghĩa của Luận; còn nếu như các nhà Hiền Thủ (Hoa Nghiêm) từ quả vị Phật mà kiến lập nó thì cũng không được thỏa đáng. Do đó tâm chúng sanh trong Luận là thành lập từ quả vị Bồ-tát”.

Trong Phật pháp có câu nói vàng ngọc: “Tâm, Phật và chúng sanh không có khác nhau”. Như vậy chúng sanh là chỉ cho tất cả hữu tình từ phàm phu đến Thánh giả, từ Thanh văn cho đến Bồ-tát (ở địa vị cuối cùng sắp thành Phật), còn căn cứ theo Luận thì: Nếu còn tồn tại một chút chưa giác ngộ thì đều gọi là chúng sanh. Tâm chúng sanh (trừ đức Phật) chỉ cho tất cả tâm của lục phàm (chúng sanh trong sáu cõi) tam Thánh (Thanh văn, Duyên giác và Bồ-tát), trong tâm đó có ngàn vạn sự khác nhau, nhưng vẫn có tính chung, tính chung này chính là tâm chúng sanh mà Luận muốn đề cập.

Tâm chúng sanh và tâm Phật, vẫn có tính chung. Về tính chung này thì có các chủ trương khác nhau:

1. Đại Chúng bộ và thuộc hệ Phân Biệt Thuyết bộ đều căn cứ vào tâm thì thuyết minh phạm thánh không hai, điều này giống với các nhà tâm tánh bản tịnh và nhất tâm tương tục Luận. Vì các nhà nhất tâm tương tục Luận cho rằng: “Trong địa vị chúng sanh là tâm hữu lậu, trong (Thánh giả) quả vị Phật là tâm vô lậu; tâm hữu lậu và vô lậu cũng chỉ là một tâm tương tục. Nếu chưa xa lìa được tạp nhiễm thì gọi là tâm hữu lậu; còn xa lìa tạp nhiễm rồi thì gọi là tâm vô lậu - thể của tâm không vì như thế mà có khác nhau”. Còn các nhà tâm tánh bản tịnh Luận quan niệm: “Trong tâm của tất cả chúng sanh tuy có tạp nhiễm, nhưng tâm (giác tánh) xưa nay vẫn thanh tịnh, đồng với Thánh giả của Tam thừa”. Từ ý nghĩa xuyên suốt nhiễm tịnh của phạm phu và Thánh giả thì các nhà tâm tánh bản tịnh với nhất tâm tương tục Luận, đại thể là nhất trí. “Tâm” chỉ tính hiểu biết cảm giác, hữu lậu, vô lậu, phạm phu, Thánh giả, tính hiểu biết vẫn là như nhau; “tâm” tính hiểu biết này chính là chúng sanh và chư Phật dù nhiễm hay tịnh cũng đều giống nhau.

2. Kinh luận Đại thừa “tương ưng với Trung Quán” và các nhà hư vọng duy thức luận (chịu ảnh hưởng sâu sắc của phái Nhất Thiết Hữu bộ; bộ phái này không chấp nhận tâm tính bản tịnh), nếu từ pháp tính thanh tịnh thì: “Tất cả pháp không tánh bình đẳng không hai. Pháp tính của Phật và chúng sanh như đồ vật hình vuông và hình tròn chứa đựng sự trống rỗng thì sự trống rỗng này như nhau, không có một cái gì sai khác. Tâm của pháp tính là bản tịnh, do đó kết luận tâm tánh bản tịnh. Nếu từ pháp tính tịnh thì chúng sanh với Phật bình đẳng chứ không phải là: “Chúng sanh có chơn thường tịnh tâm với chư Phật như nhau”.

3. Kinh luận chơn thường Đại thừa không chỉ nói tâm

tánh, cho đến pháp tính (pháp giới); cũng không lia tâm tánh. Như trong “Kinh Vô Thượng Y” cho rằng: “Chúng sanh giới, Bồ-tát giới và Như Lai giới bình đẳng bình đẳng”. Giới tức là tạng. Như Lai tạng, pháp giới tạng thì trong “Kinh Thắng Man” gọi đó là tâm tự tánh thanh tịnh. Chúng sanh và chư Phật bình đẳng, khi còn chúng sanh thì gọi là chúng sanh giới, điều này nhất trí với Luận khi nói đến tâm chúng sanh. Song ở đây không chỉ nói về giác tánh có thể hiểu biết, cũng không chuyên nói về pháp tính như như; là trực chỉ trong chúng sanh (quả vị Như Lai), tâm và pháp tính thống nhất không lia. Tâm tánh thanh tịnh thì pháp tính thanh tịnh, pháp tính thanh tịnh thì tâm tánh thanh tịnh, đạt đến sự không hai của tự thể của tâm và pháp tính. Do đó tâm chúng sanh không nên đơn thuần xem là tạp nhiễm; tâm chúng sanh và Phật đều có điểm bình đẳng. Nhưng đây là tâm chúng sanh, tự có tính tạp nhiễm chung giữa chúng sanh với chúng sanh. Luận giảng dạy vì mục đích muốn cho chúng sanh tu học Phật pháp, do đó đặc biệt nêu cao tâm chúng sanh làm chính. Tâm chúng sanh tức tâm chơn như bao hàm được vô biên tánh công đức, nó lại là tâm sanh diệt tạp nhiễm đầy đủ vô lượng sự sai lầm. Tâm chúng sanh theo quan điểm của các nhà chơn thường Đại thừa là không thiên vị phần chơn tịnh cũng không hạn cuộc ở phần vọng nhiễm!

Pháp Đại thừa lấy tâm chúng sanh làm chính. Thế thì tâm chúng sanh tại làm sao có thể an lập được pháp Đại thừa? Bởi vì “là tâm (chúng sanh)” có thể hàm chứa “hết pháp thế gian và xuất thế gian”. Có sự huỷ hoại chuyển biến thay đổi gọi là thế, ở trong điều này (thế) gọi là pháp thế gian; siêu việt thế gian vượt ra ngoài thế gian gọi là xuất thế gian. Tâm chúng sanh

rất rộng sâu, thông nhiếp tất cả các pháp: tạp nhiếp (pháp thế gian), thanh tịnh (pháp xuất thế gian) thiện, ác, lậu, vô lậu, hữu vi, vô vi v.v...

Nhiếp thì có hai nghĩa:

1. Tha tánh nhiếp: Như cái sườn của cây dù phần thuộc cán giữ được gọng thì nó là tha tánh nhiếp. Sự vật trên thế gian đều không thể không có sự nhiếp trì, vì phạm tồn tại trong nhân duyên hòa hợp, tất có một điểm tập hợp ở trung tâm, điểm tập hợp thông nhiếp này, trong mỗi quan hệ tương quan đó có thể nhiếp trì cái khác nên gọi là tha tánh nhiếp.

2. Tự tánh nhiếp: Như lấy ngũ căn (tín, tấn, niệm, định và Tuệ) để hàm nhiếp các pháp khác như: tín căn hàm nhiếp tứ bất hoại tín, tấn căn hàm nhiếp tứ chánh đoạn, niệm căn hàm nhiếp tứ niệm xứ, định căn hàm nhiếp tứ thiền, Tuệ căn hàm nhiếp tứ đế. Như sách với sách là một loại, phạm là sách đều quy nhiếp về sách thì gọi là tự tánh nhiếp.

Luận muốn trình bày là tâm nhiếp tất cả pháp thế gian và xuất thế gian thông suốt được hai ý nghĩa trên. Nếu tha tánh nhiếp: thì pháp thế gian và xuất thế gian có đầy đủ các hiện tượng và tác dụng, mà các hiện tượng và tác dụng này đều do tâm hàm nhiếp và chỉ đạo. Nếu từ tự tánh nhiếp: thì pháp thế gian và xuất thế gian tuy có nhiều tướng trạng khác nhau nhưng từ tướng trạng của các pháp này suy luận đến thật thể nội tại của nó đều không ngoài tự tâm hiển hiện ra, nếu do tự tâm hiển hiện ra thì quy nhiếp trở về tự tâm như vậy chính là tự tánh nhiếp. Như pháp tướng duy thức học chủ trương: Trong mười tám giới, nhãn giới nhiếp nhãn, nhĩ giới nhiếp nhĩ. Tự tánh nhiếp như vậy không thể thuyết minh là do duy thức. Như nói:

Lấy tâm làm chủ, lấy tâm làm chỉ đạo, chúng tử của mười tám giới, nương vào A-lại-da thức mà tồn tại; thì theo duy thức thì đây có thể thành lập tha tánh nhiếp. Nếu cho rằng: “Tất cả pháp lấy hư vọng phân biệt làm tự tánh” chúng tử và hiện hành của mười tám giới đều lấy tâm thức làm tánh, tức theo duy thức thì có thể thành lập tự tánh nhiếp. Còn Luận thì: “Tất cả cảnh giới, duy tâm vọng khởi nên có; nếu xa lìa vọng động thì tất cả cảnh giới diệt, chỉ có chơn tâm không đâu không biến mất”. Duy tâm vọng khởi cũng tốt, duy nhất chơn tâm cũng tốt, tất cả pháp chỉ là tâm chúng sanh, tâm chúng sanh là thể của tất cả pháp: Đây là tự tánh nhiếp, ý chính của Luận là như vậy.

Nguyên văn:

依於此心顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。

Dịch nghĩa:

Nương vào tâm này để hiển thị nghĩa Đại thừa. Tại sao vậy? Tướng tâm chơn như tức thể của Đại thừa; tướng tâm sanh diệt nhân duyên có thể hiển thị tự thể, tướng và dụng của Đại thừa.

Đây chú trọng ở Đại thừa vì mục đích giải thích vấn đề “tâm này bao gồm tất cả pháp thế gian và xuất thế gian”. Tại sao pháp Đại thừa là tâm chúng sanh? Bởi vì pháp “nương vào tâm này để hiển thị nghĩa Đại thừa”. Hiển thị nghĩa Đại thừa là làm rõ vấn đề “tâm này bao gồm tất cả pháp thế gian và xuất thế gian” của phần trên. Đại thừa là thiện, vô lậu, xuất thế gian; nhưng để hiển hiện ra điều đó thì phải xa lìa các việc tà ác, hữu

lậu, thể gian, do đó hiển thị nghĩa Đại thừa bao gồm pháp thể gian và xuất thể gian, chứ không có hàm nghĩa rộng hẹp. Nghĩa Đại thừa sâu rộng vô lượng nhưng nương vào tâm này mới hiển thị ra được, bởi vì nương vào tướng “chơn như” của “tâm” chúng sanh “tức” hiển thị “thể” tánh của “Đại thừa”, nương vào “tướng nhân duyên sanh diệt” của “tâm” này “có thể hiển thị tự thể, tướng và dụng của Đại thừa”. Luận y vào tâm chúng sanh để hiển thị ý nghĩa Đại thừa điều này có thể thảo luận từ hai phương diện: Tướng chơn như và tướng sanh diệt nhân duyên của tâm. Sanh diệt nhân duyên là từ sự tướng khác nhau của tâm. Tâm chơn như hoặc gọi là tự tánh thanh tịnh tâm, còn gọi chơn tâm là từ sự chơn thật bình đẳng tự thể của tâm. Chơn là chơn thật không có khác nhau; chơn như là tâm chơn thật bình đẳng. Hai tướng này Luận vẫn ở phần dưới gọi là hai môn, có ý nghĩa tương đồng đều có nghĩa là hai phương diện. Tướng chơn như của tâm không có nghiêng về pháp tính, vì tâm và pháp tính không hai. Tâm chơn như hoặc gọi là tự tánh thanh tịnh tâm hoặc gọi chơn tâm thì từ tự thể của tâm là chơn thật bình đẳng mà nói như vậy. Các nhà Duy thức cho rằng: tâm là y tha khởi không lìa tướng chơn thật, cũng không phải là tướng chơn thật. Thế thì hiện tại nói: tướng chơn thật của tâm là tâm chơn như, tướng sanh diệt của tâm là tâm sanh diệt. Như vậy tâm làm sao lại có hai loại như thế? Vì sự và lý không thể cách biệt, hai cái đó phải thống nhất với nhau, chẳng qua vì muốn làm rõ, nên chia tâm thành hai hướng, phân thành hai tướng. Nếu như từ phía tâm chơn thật bình đẳng thì hiển thị được thể của Đại thừa; nếu từ phía tâm biến đổi khác nhau thì hiển thị thể tướng và dụng của Đại thừa. Tuy là hai nhưng đều gọi là hiển thị mà ý

nghĩa của hiển thị với có khả năng hiển thị thì ngược lại không giống nhau. Vì thị là biểu thị, hiển thị. Tướng của tâm chơn như bình đẳng tức thể của Đại thừa, thể Đại thừa là tánh bình đẳng của tâm. Thể nó như vậy do đó nói là “thị”. Tự thể và tướng dụng của Đại thừa từ trong tướng các loại sai biệt sanh diệt nhân duyên có thể một cách gián tiếp hiển thị ra. Như tướng tự thể của Đại thừa tức khế hợp với tánh công đức vô biên, đây không thể dùng pháp trực hiển “hiện tại tức là” mà phải từ điều ngược lại với tướng nhiệm ô để an lập. Dụng của Đại thừa cũng phải từ sự xa lìa nhiễm ô trở thành thanh tịnh, từ mối quan hệ giữa thanh tịnh có thể huân tập nhiễm ô mà hiển bày ra, do đó nói là có thể hiển thị.

Thể, tướng và dụng là thuật ngữ quan trọng trong Luận tương đồng với thuật ngữ thật, đức và nghiệp của Thắng Luận; dụng là tác dụng chỉ cho động lực tác dụng; tướng là đức tướng, không đơn thuần là hình thái mà chỉ cho tính chất, nghiệp tướng v.v... Tướng và dụng khác nhau, vì dụng liên quan đến động tác còn tướng liên quan đến tính chất, tự thể có tướng và dụng làm nơi y cứ cho tướng và dụng. Như ví dụ chiếc đồng hồ: xem hai kim dài và ngắn của đồng hồ chúng ta biết được hiện tại mấy giờ, đây gọi là dụng; hình thái tròn hay vuông, ghi các số từ 1 đến 12; có hai kim và rất nhiều linh kiện phối hợp khác, những thứ như vậy gọi là tướng. Thể là chỉ vật chất tạo thành chiếc đồng hồ; hoặc tổng thể chỉ cho một sự vật sự việc cụ thể nào đó. Phạm một vật tồn tại đều có thể tướng dụng của nó. Bàn luận đến thể, tướng và dụng thì các luận thuộc hệ “Kinh A-hàm” và Trung Quán có điểm không giống với sự giải thích trong luận: Như thể là tự tánh, không phải chuyên chỉ cho tướng chơn như bình đẳng, giống như đồng hồ có

thể của đồng hồ, người có thể của người, sắc có sắc tánh, tâm có tâm tánh, tuy lấy không tánh làm pháp tính chung cho tất cả nhưng đây là tánh chung, quyết không thể lấy đây làm thật thể của tất cả pháp mà nói tất cả pháp nương nơi đây mà hiện khởi, rồi đem đây làm tư liệu nhân hoặc động lực nhân. Nhưng Phật pháp trong quá trình phát triển, đi đến cho hàm nhiếp cảnh là từ tâm, như vậy hình như tất cả lấy duy thức làm thể, hàm nhiếp tướng là từ tánh, như vậy là tất cả lấy “như” làm thể. Thể thường bị sử dụng như danh từ chuyên môn để chỉ cho tướng chơn như bình đẳng, đối lại với tướng dụng. Tóm lại, luận muốn nói đến: Thể của Đại thừa là tánh chơn như bình đẳng; tướng của Đại thừa là khế hợp với tánh công đức của Đại thừa; dụng của Đại thừa là các tác dụng của Đại thừa.

III. Pháp Đại thừa

Nguyên văn:

所言義者，則有三種。云何為三？一者體大，謂一切法真如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間出世間善因果故。

Dịch nghĩa:

Gọi là nghĩa thì có ba loại. Sao gọi là ba loại? Một thể đại là tất cả pháp chơn như bình đẳng không tăng giảm; hai tướng đại là Như Lai tạng đầy đủ vô lượng tánh công đức; ba dụng đại có thể sanh tất cả nhân quả thiện của thế gian và xuất thế gian.

Trước hết làm rõ ý nghĩa của chữ “đại”. Tâm chúng sanh sao gọi là đại? Ý nghĩa của chữ “đại” này “có ba loại”: Tức thể đại, tướng đại và dụng đại. Ba đại này đều nương vào tâm

chúng sanh để thiết lập nên tâm chúng sanh có ý nghĩa là đại.

1. “Thể đại” của tâm chúng sanh: chỉ tánh “chơn như” của “tất cả pháp” mà nói, đây là không hai không khác mà biến khắp tất cả; vì tận mười phương, khắp ba cõi, tất cả trong tất cả, đều lấy chơn như làm thể, tâm thể của chúng sanh là tánh chơn như “bình đẳng”; chơn như là đại, tâm thể đương nhiên cũng là đại. Và “Không tăng giảm” là giải thích cho tính bình đẳng, pháp tính chơn như trong chúng sanh cũng không phải không có hay thiếu sót, khi thành Phật cũng không có thêm hơn. Đại có ý nghĩa viên mãn, không nhiều cũng không ít, không tăng không giảm, pháp tính không khiếm khuyết không dư thừa, chúng sanh và chư Phật bình đẳng, mê ngộ như nhau, nếu như có sự tăng giảm thì không viên mãn bình đẳng, nên không thể kết luận là đại được.

2. “Tướng đại” của tâm chúng sanh, tức “Nhu Lai tạng”. Như Lai tạng có thể từ hai phương diện để trình bày: Từ địa vị chúng sanh tuy đầy đủ tất cả tánh công đức của Như Lai tạng nhưng vẫn chưa hiển phát nên gọi là Như Lai tạng. Tạng có nghĩa ẩn tàng che khuất. Nếu từ quả vị Phật thì tạng có nghĩa hàm tàng tích tụ; Như Lai tạng tức là Như Lai đã tích tụ công đức viên mãn. Nhưng chính nghĩa của Như Lai tạng nên y vào địa vị chúng sanh mà lập tên nên gọi là chánh. Do đó kiến lập tên gọi Như Lai tạng để thuyết minh lên điều: Chúng sanh từ vô thủy đến nay đã có tánh Như Lai công đức, tánh có khả năng thành Phật, nếu không nói rõ điểm này thì không có thể hiểu được chính xác ý nghĩa của Như Lai tạng. Trong kinh điển Đại thừa bàn luận rất nhiều về Như Lai tạng, như “Kinh Như Lai Tạng” nói: “Trong thân của chúng sanh có Như Lai tạng, tức có

trí tuệ của Như Lai và ba mươi hai đức tướng tốt của Như Lai v.v...” Điều này từ quan điểm “Phật giải thoát hữu sắc”. Sắc này là thường sắc, do đó trong địa vị chúng sanh vốn tồn tại. Có người bình luận điều này tương tự với tư tưởng thần ngã của ngoại đạo; bởi vì trong thân chúng sanh, sắc và tâm nghiệp của Như Lai thù thắng, có cụ thể tồn tại một cách vi tế. Vốn dĩ Phật pháp nói Như Lai tạng để chỉ chúng sanh từ vô thủy đến nay có đức tánh Như Lai tạng, đồng thời cũng muốn dẫn dắt ngoại đạo; vì khi đức Phật giảng vô ngã, ngoại đạo nghe xong, trong tâm cảm thấy bất an; suy nghĩ Phật pháp rất tốt nhưng đừng cho vô ngã là được, nên đức Phật nhân đó dạy: Như Lai cũng nói có ngã, ngã tức Như Lai tạng. Do đó, dẫn dắt rất nhiều ngoại đạo đến quy y đức Phật. Như Lai tạng vốn có ý nghĩa này, vì thế nếu không khéo giải thích thì khiến cho Như Lai tạng bị Phạm ngã tổng hợp hóa. Như trong “Kinh Lăng Già” (chịu sự ảnh hưởng của hư vọng duy thức luận) cải chánh lại vấn đề Như Lai tạng đã bị thần ngã hóa. Cứ ngỡ: nương vào tướng bình đẳng chơn thật cũng chính là pháp không tướng, lập tên là Như Lai tạng; do đó các nhà Duy thức nói: Như Lai tạng chỉ pháp không tánh thuyết. Hoặc có thuyết: Đây không phải thanh tịnh y tha phần mà y tha thanh tịnh phần. Nhưng tôi (Ấn Thuận) thì khẳng định, Như Lai tạng quyết không phải chỉ pháp tính, pháp không tánh, chủ yếu vẫn là thuyết minh chúng sanh có công đức tánh có thể thành Phật. Duy Thức tông gọi đây là chủng tử vô lậu, như theo kinh Đại thừa nói, chủng tử vô lậu và Như Lai tạng có lẽ là cùng một Khế Kinh mà sự giải thích không giống nhau thôi. Như “Du Già Sư Địa Luận” (quyển thứ 35) nói: “Bồ-tát có sáu đặc điểm thù thắng có tướng như vậy, từ đời vô thủy triển chuyên

đến nay, pháp vốn như vậy gọi là bản tánh trụ chung tánh”. Lục xứ ở đây, có bản dịch khác là uẩn giới lục nhập. Với kinh điển Đại thừa nói về ý nghĩa Như Lai tạng, hiển nhiên có nguồn gốc cùng một giáo chứng, đây có thể dẫn nhiều kinh điển Đại thừa để chứng minh. Trong Phật pháp nói về ý nghĩa Như Lai tạng, tóm lược có hai cách:

1. Trong tâm chúng sanh tuy có pháp tham sân si tạp nhiễm mà bản tánh của tâm vẫn như xưa vốn là thanh tịnh.

2. Chúng sanh vì uẩn, xứ, giới che lấp mà thật tại từ vô thủy đến nay, bên trong tồn tại đầy đủ đức tướng thù thắng. Như trong “Kinh Hoa Nghiêm” nói: “Không có một chúng sanh nào không đầy đủ trí tuệ của Như Lai nhưng vì vọng tưởng, điên đảo, chấp trước nên chưa chứng đắc”, cũng chính là ý nghĩa của Như Lai tạng. Do đây, Như Lai tạng không thể dùng không tánh, bình đẳng tánh để giải thích mà tất yếu phải sử dụng: Trong bình đẳng không tánh đó hàm chứa tướng “vô lượng công đức” - trí tuệ, sắc tướng. Tánh công đức và chơn như pháp tính dung hợp thành một vị, công đức khế nhập với pháp tính bình đẳng, đây là tướng đại của tâm chúng sanh trở thành tánh năng chơn tịnh công đức thành Phật của chúng sanh, do đó nói lên Như Lai tạng tức không cần nói đến chúng tử vô lậu; nói chúng tử vô lậu tức không cần nói đến Như Lai tạng; bởi vì căn cứ vào Kinh điển chỉ là một. Học giả Duy thức chịu ảnh hưởng thâm sâu của hệ Nhất Thiết Hữu, họ không chấp nhận tất cả chúng sanh đều có thể thành Phật. Do đó, cổ nghĩa của Duy thức học tuy có biết chúng tử vô lậu do pháp giới hàm nhiếp; lấy pháp giới hàm nhiếp chúng tử vô lậu làm gốc, minh Bồ-đề tâm hành nhưng vẫn lấy có, không, đủ, thiếu của vô lậu, là sự không bình đẳng

của chúng sanh. Một bộ phận học giả Duy thức đặc biệt chú trọng bộ luận “Du Già” (chung của ba thừa), do đó đối sự dung nhiếp của pháp giới và chúng tử vô lậu, lược qua mà không đàm luận. Chuyên lấy Như Lai tạng làm không tánh, vô vi lý tánh; lấy chúng tử vô lậu làm hữu vi pháp, phụ thuộc trong A-lại-da thức. Như thế kiến lập lý tánh Phật tánh (Như Lai tạng) lại kiến lập bốn tánh trụ chung tánh của hành tánh Phật tánh - chúng tử vô lậu, không biết Như Lai tạng thống nhất bình đẳng không tánh và vô lượng tịnh năng. Không bàn luận “Khởi Tín luận” có cứu cánh hay không, trên các vấn đề này, Luận so với Duy Thức tông có nhiều sự chính xác hơn!

3. Dụng đại của tâm chúng sanh tức “có thể sanh thiện nhân quả của tất cả thế gian và xuất thế gian”. Tâm chúng sanh tuy tùy theo tạp nhiễm mà hiện khởi tướng tạp nhiễm của ba cõi; nhưng thật có tác dụng sanh khởi thiện nhân quả của thế gian và xuất thế gian. Do trong tâm chúng sanh bao hàm vô lượng công đức tướng nên có khả năng thành Phật. Chúng sanh do từ thế gian thiện nhân quả đạt đến xuất thế gian thiện nhân quả; như chư Phật Bồ-tát càng có thể dẫn dắt phát khởi tất cả thế và xuất thế gian nhân quả của chúng sanh; như thế biểu hiện một cách rõ ràng dụng đại của tâm chúng sanh. Tâm chúng sanh có ba ý nghĩa đại: thể, tướng và dụng nên tâm chúng sanh có ý nghĩa là đại.

Nguyên văn:

一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。

Dịch nghĩa:

Tất cả chư Phật vốn đã sử dụng pháp ấy; tất cả chư

Bồ-tát đều vận dụng pháp ấy để đi đến bậc Như Lai.

Thêm lần nữa thảo luận đến ý nghĩa chữ “thừa”. Tâm chúng sanh tại sao có thể gọi là thừa? Bởi vì “tất cả chư Phật” do tâm chúng sanh này mà có thể đi từ sanh tử đến Phật đạo; tâm chúng sanh chính là tất cả chư Phật “vốn” đã “sử dụng” nương vào chơn thể bình đẳng, thanh tịnh đức tướng của tâm chúng sanh này rồi hiển hiện ra đại dụng mới có thể từ bờ sanh tử đạt đến bến giác. Chư Phật nương vào pháp môn tự tâm chúng sanh mà tu hành thành Phật, tất cả Bồ-tát tu học pháp Đại thừa cũng nhất định phải “vận dụng pháp này” - tâm chúng sanh mới có thể từ sanh tử đạt “đến” viên mãn “quả vị Như Lai”. Nếu không vận dụng tâm chúng sanh này chẳng những không có thể thành Phật mà Bồ-tát tu hành cũng đánh mất phương hướng. Như Lai vận dụng pháp ấy tức là kết quả của tâm chúng sanh, Bồ-tát vận dụng pháp ấy tức là nguyên nhân của tâm chúng sanh. Nguyên nhân và kết quả của Đại thừa tổng quát lại thì không ra ngoài một tâm này, và mà chư Phật vốn vận dụng tức là chư Phật quá khứ và chư Phật hiện tại; Bồ-tát vận dụng pháp này tức là Phật vị lai, như vậy ba đời chư Phật đều vận dụng tâm này để thành Phật. Tâm chúng sanh là đại là nơi để vận dụng, do đó Luận trực tiếp đem tâm chúng sanh mà làm rõ thể và nghĩa của Đại thừa.

Chương bốn

Giải thích ý nghĩa pháp Đại thừa

I. Trình bày ý nghĩa chân chính pháp Đại thừa

Nguyên văn:

已說立義分，次說解釋分，解釋分有三種，云何為三？一者顯示正義；二者對治邪執；三者分別發趣道相。

Dịch nghĩa:

Đã nói phần lập nghĩa, tiếp nói phần giải thích. Phần giải thích phân thành ba phần. Sao gọi là ba phần? Một là hiển thị chính nghĩa, hai là đối trị tà chấp, ba là phân biệt phát thú đạo tướng.

Trong “phần lập nghĩa” đã chỉ rõ tâm chúng sanh là Đại thừa, theo nghĩa lý đã thiết lập đó sẽ giải thích tường tận hơn; nên “Phần giải thích” phân thành “ba”: “Một là hiển thị chính nghĩa” trước tiên nương vào một tâm pháp mà an lập hiển thị ra chính nghĩa của Đại thừa. Chính nghĩa đã rõ ràng, tiến bước nữa “hai là đối trị tà chấp”. Như sanh khởi tà chấp thì không thể có được niềm tin chính xác đối với Đại thừa, do đó phải chỉ ra sự sai lầm của tà chấp và một cách phương pháp thiện xảo đối trị sự tà chấp sai lầm này. Chính nghĩa đã hiển thị, tà chấp cũng đối trị, giờ thì “ba là phân biệt phát thú đạo tướng”. Phát là phát động; thú là thú hướng, chí hướng; đạo chỉ cho A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam Bồ-đề (Bồ-đề xưa dịch là đạo); tướng là tình huống, tướng trạng. Vô thượng chánh đẳng Bồ-đề là mục

tiêu chí hướng của chúng ta nên phân biệt nói rõ như thế nào để phát khởi tâm vô thượng Bồ-đề và trong quá trình tu hành đó luôn hướng đến nó.

1. Nhất tâm nhị môn

Nguyên văn:

顯示正義者，依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門；是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。

Dịch nghĩa:

Hiện thị chính nghĩa Đại thừa là nương vào nhất tâm pháp có hai môn. Sao gọi là hai? Một là tâm chơn như môn, hai là tâm sanh diệt môn; hai môn này mỗi môn đều nhiếp tất cả pháp. Nghĩa này như thế nào? Vì hai môn này không tương ly.

Luận muốn “hiện thị chính nghĩa” của pháp Đại thừa là “nương vào” ở tâm chúng sanh chính là “nhất tâm pháp”. Từ quan điểm của luận thì: Pháp thế gian và xuất thế gian chỉ là nhất tâm chúng sanh do đó khẳng định nương vào nhất tâm pháp. Nương vào nhất tâm kiến lập tất cả pháp thì phải đi từ hai môn để thuyết minh, tức: “Một là tâm chơn như môn, hai là tâm sanh diệt môn”. Hai môn của luận không nên cho rằng lấy sự sanh diệt sai biệt sự tướng hoặc chân như vô sai biệt chánh lý mà nói, luận nói sanh diệt tức nói đến chân như; nói đến chân như cũng không lìa sanh diệt; ở đây chú trọng phương pháp lý luận không phải một mà cũng không khác một (bất nhất bất dị) của không khác một, với các nhà Duy thức (chú trọng phương pháp luận không phải một cũng không khác một của không phải

một) bất đồng. Tôi (Ấn Thuận) trong tác phẩm “Trung Quán Kim Luận” đã thảo luận sanh diệt chia thành ba loại:

1. Sát-na sanh diệt là sự sanh diệt trong từng sát-na.

2. Phân vị sanh diệt (hữu tình) từ khi sanh đến khi chết một kỳ sanh diệt.

3. Đại kỳ sanh diệt tức theo duyên khởi nói sự sanh diệt do “đây sanh nên kia sanh, đây diệt nên kia diệt”.

Sự sanh diệt này bao hàm hai loại lưu chuyển và hoàn diệt.

Lưu chuyển do chúng sanh sanh tử tương tục, sanh sanh không ngừng; hoàn diệt chỉ sự xuất ly sanh tử đạt được giải thoát. Do đó, sanh diệt trong chi phần duyên khởi, sanh không phải là sự bắt đầu của sanh tử, chỉ sanh mệnh này sanh sanh không ngừng; mà diệt ngược lại chỉ cho cứu cánh chứng đắc xuất ly sanh tử. Lưu chuyển và hoàn diệt hai môn này trong Phật pháp có vị trí rất quan trọng, vì đó là vấn đề: Nguyên nhân nào chúng sanh bị sanh tử lưu chuyển và cách thức đoạn trừ sanh tử để chúng đắc tịch diệt thành Phật, trong “Kinh A-hàm” phần mười hai nhân duyên và tứ đế bàn luận rõ hai vấn đề này. Đặc điểm của Phật pháp Đại thừa: Là chú trọng thuyết minh trong sự lưu chuyển sanh tử mà hiện tại lại không sanh không diệt, liễu sanh tử đắc giải thoát, chứng Niết-bàn, không phải xả bỏ một cái gì hết, vì hoàn diệt là sự hoàn diệt của duyên sanh hữu hữu mà thật ý nghĩa của nó là pháp tính tịch diệt. Trong quá trình sanh diệt này thể chứng pháp tính cứu cánh chơn thật tức các pháp tính vốn không sanh diệt. Đây là điểm chung của pháp Đại thừa. Do đó, từ bên sanh tử lưu chuyển thì chúng sanh có hiện tượng sanh diệt từ nơi này sanh nơi khác; từ bên Niết-bàn hoàn diệt thì tuy nương theo diệt mà hiển hiện sự tịch diệt, nhưng thật ra chúng

sanh xưa nay không sanh không diệt. Hai môn của luận: 1. Lập lên tâm chơn như môn chính là từ ý nghĩa bản tánh bất sanh bất diệt của tâm chúng sanh; 2. Lập lên tâm sanh diệt môn chính là từ ý nghĩa lưu chuyển hoàn diệt của tâm chúng sanh. Do đó, sanh diệt của sanh diệt môn ở trong luận, không những chỉ cho sát-na, phân vị sanh tử; trong lưu chuyển sanh diệt (sanh) nương vào vốn không sanh mà nói đến hoàn diệt, hoàn diệt mà tánh chơn như không có diệt. Trong môn chơn như cũng không phải chuyên dùng để chỉ chơn như mà không có một mối liên hệ nào đến sanh diệt; sanh diệt làm gì tồn tại khi không có chơn như? Nhân đây, luận y vào nhất tâm pháp mà có hai môn, rồi “hai môn, đều” là “tổng nhiếp tất cả pháp”. Không như các nhà Duy thức cho rằng môn chơn như chỉ nhiếp tánh chơn như, môn sanh diệt chỉ nhiếp pháp hữu vi của (sát-na) sanh diệt. Luận tuy phân thành hai môn mà hai môn đều có thể tổng nhiếp tất cả các pháp; trong môn chơn như tuy nhiếp pháp sanh diệt nhưng lấy chơn như làm gốc nên gọi tâm chơn như môn; trong môn sanh diệt tuy nhiếp tánh chơn như nhưng lấy sanh diệt làm trọng tâm, nên gọi là tâm sanh diệt môn.

Lý do hai môn (môn chơn như và môn sanh diệt) có thể nhiếp tất cả các pháp: “Vi hai môn này không tương ly”, do chơn như không lìa sanh diệt, sanh diệt cũng không lìa chơn như. Giống như “Tâm Kinh” nói: “Sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc”. Nương vào sự không tương ly của hai môn này do đó nói nó có thể nhiếp tất cả các pháp. Y tha khởi theo các nhà Duy thức thì chuyên chỉ từ bên sanh diệt duyên khởi; viên hành thật thì từ trên pháp y tha khởi nhưng xa lìa biến kế sở chấp, khi hiển bày viên thành thật tánh tuy có cho

rằng: Viên thành thật với y tha khởi là không một cũng không khác; nhưng khi thuyết minh y tha khởi làm sao lại tách rời viên thành thật, các nhà Duy thức cuối cùng cũng không bàn luận. Hệ thống tư tưởng của luận không giống với các nhà Duy thức: chơn như không lìa sanh diệt mà hiển hiện ra, sanh diệt cũng không lìa chơn như mà thành lập, trên quan điểm này, luận tương đồng với ý kiến của tông Trung Quán: Các nhà Trung Quán nói không, chính là y vào pháp duyên khởi; duyên khởi cũng y vào tánh không - đương nhiên có một số vấn đề lớn không giống nhau.

Có người đưa ra nghi vấn: phần trước của luận nói qua: “Tướng của tâm chơn như tức thể Đại thừa; tâm sanh diệt nhân duyên có khả năng hiển thị thể tướng dụng của Đại thừa”. Tại sao ở đây lại cho: “Hai môn này mỗi loại đều tổng nhiếp tất cả các pháp”? Nếu như hai môn này mỗi loại đều tổng nhiếp tất cả các pháp như vậy trong môn sanh diệt cũng có khả năng hiển thị “thể”; trong môn chơn như cũng có khả năng hiển thị “tướng dụng” hay sao? Như thế thì luận văn bị mâu thuẫn mất rồi? Trả lời: Hiển thị có ý nghĩa không giống với tổng nhiếp; chữ “nhiếp” trong tổng nhiếp là nói về sự tương quan của hai bên; ý nghĩa chữ “thị” trong tức thị, hiển thị là nói về mục tiêu biểu hiện của hai môn. Do đó từ hiển thị thì trong môn chơn như hiển thị “thể”, trong môn sanh diệt hiển thị tự “thể tướng dụng”; nếu từ tương quan tương nhiếp thì hai môn này mỗi loại đều tổng nhiếp tất cả các pháp. Như đem “Tâm kinh Bát-nhã” để giải thích: “Sắc tức là không, không tức là sắc; sắc không khác không, không chẳng khác sắc”; tức là nói về mối tương y tương quan của nó. Khi nói về sắc tức nói đến không,

nói đến không nhất định nói đến sắc; sắc không tương nhiếp với nhau thì làm sao có thể chỉ đàm luận một phía được? “Là các pháp không tướng: Bất sanh, bất diệt, bất cấu bất tịnh, bất tăng bất giảm; thị cố không trung vô sắc” là ẩn tướng để hiển tánh, do đó khi hiển thị tánh tướng, môn chơn như chỉ hiển thị thể mà không hiển thị tướng dụng. Như vậy, luận về tánh thể thì có hai thuyết: 1. Tánh tướng bất ly - tánh không lia tướng, tướng không lia tánh. 2. Tánh thể vô tướng như trong kinh điển thường nói: “Nhất tướng, vô tướng gọi là thật tướng”. Do vậy, nếu nương vào tương nhiếp môn thì tánh và tướng không tương ly; nếu nương vào hiển tánh môn thì tánh và thể tức là vô tướng. Trong môn sanh diệt làm rõ “sắc” cũng phải làm rõ “không”, nếu không làm rõ “không”, như vậy khi nói về sắc v.v..., thì đồng với sự chấp trước về sắc tánh như ngoại đạo và phàm phu. Vì thế, trong môn sanh diệt, môn tương nhiếp là tổng nhiếp tất cả pháp, môn hiển nghĩa cũng nên nói tướng dụng của tự thể. Đây là nghĩa lý căn bản mà luận thường sử dụng đến phải đặc biệt chú ý điều này!

2. Tâm chơn như môn

Nguyên văn:

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。

Dịch nghĩa:

Tâm chơn như đó là tâm tánh bất sanh bất diệt chính là thể nhất pháp giới đại tổng tướng pháp môn.

Tóm lược thì: “Tâm chơn như” chính là “tâm tánh bất sanh bất diệt”. Từ ý nghĩa bất sanh bất diệt là nghĩa của chơn

như; tâm tánh bất sanh bất diệt nên gọi là tâm chơn như. Tâm chơn như trong luận sử dụng thể nhất pháp giới đại tổng tướng pháp môn để chỉ bày. Nên hiện tại, phân biệt giảng giải: “Nhất”-nghĩa bình đẳng không hai; thể của tâm chơn như không có tánh sai biệt nên gọi là “nhất”. Từ sự tương sanh diệt mới nói đến có sự sai biệt, chơn như không thể nói có sự sai biệt. “Pháp giới”, trong Hoa Nghiêm tông nói có bốn loại pháp giới: 1. Sự pháp giới (hiện tượng), 2. Lý pháp giới (bản thể), 3. Sự lý vô ngại pháp giới, 4. Sự sự vô ngại pháp giới; tổng nhiếp hết bốn pháp giới này gọi là “nhất chơn pháp giới”. Ở đây không cần quan điểm đó. “Giới” trong Phật pháp sử dụng khái niệm này rất nhiều, sau khi thông qua nghiên cứu thảo luận, tổng quát thì bao gồm hai ý nghĩa: 1. Loại tánh, 2. Nhân tánh.

1. Loại tánh chỉ cho sự hoặc vật một loại một loại khác nhau. Như nói nhãn giới chỉ thu nhiếp nhãn; sắc giới chỉ thu nhiếp các màu sắc xanh, vàng v.v., cũng chính là nhãn với nhãn một loại, sắc với sắc một loại, không thể lẫn tương hỗn tạp nên gọi là nhãn giới, sắc giới v.v... Như trong A-tỳ-đạt-đa giải thích “giới” có nghĩa là chùng loại. Tánh loại có lớn có nhỏ: như nhãn giới, sắc giới v.v... gọi chung là sắc giới (giới vật chất); mà vật chất với tinh thần lại có thể gọi chung là hữu vi giới. Do đó, giới là một vòng một vòng, ngoại diên của loại nhỏ có loại lớn, nội hàm của loại nhỏ còn có nhỏ hơn. Loại pháp nhỏ nhất - pháp giới, như sắc cực vi của Hữu Bộ, sát-na tâm là loại có tự tánh nhỏ nhất bên trong không thể bao hàm được gì nữa. Loại pháp lớn nhất - pháp giới tức tất cả pháp đều lấy chơn như làm tánh là một vị biến khắp tất cả. Hoa Nghiêm tông gọi đây là lý pháp giới; nhãn giới, sắc giới v.v... là sự pháp giới. Hai pháp

giới lý và sự đều kiến lập từ loại tánh. Nhưng nếu từ sự thì nhỏ đến cực vi, nhưng cũng có nhiều vô hạn sự khác nhau, nếu từ lý thì lớn đến cực đại, nhưng cũng có tính bình đẳng. Theo cách nhận định như thế, cũng chính từ lý pháp giới mà nói như vậy. Chơn như là tánh bình đẳng không khác nhau của tất cả pháp giới, do đó chơn như là giới tánh của tất cả pháp.

2. Nhân tánh có nghĩa là sở y, công năng, chủng tử; nếu là do y pháp này mà có pháp kia thì pháp này gọi là y, là nhân tố, do đó “giới” cũng thuận theo đó mà giải thích thì có nghĩa là chủng tộc. Giới là nhân tánh thì phân thành hai loại: (1) Pháp nhân hữu lậu tạp nhiễm như tập khí hý luận phân biệt. (2) Pháp nhân vô lậu công đức chỉ nhân tố có thể khởi phát khởi vô lậu xuất thế gian pháp. Tại sao chúng sanh có thể giải thoát thành Phật? Bởi vì chúng sanh có vô lậu pháp giới làm nhân tố, pháp giới là pháp giới pháp tính bình đẳng, cũng từ pháp giới vô lậu công đức mà nói. “Thánh pháp Tam thừa, y vào đây sanh khởi” gọi là pháp giới, tức: Thánh pháp Tam thừa đều từ pháp giới mà sanh khởi, pháp giới là nhân tánh sanh ra công đức của Tam thừa. Vì vậy, ý nghĩa của nhân tánh là “giới” nhưng đặt nặng pháp giới là lý tánh, như “Du Già luận”, chỉ từ sở y mà nói, tức tịnh trí y vào cảnh này mà sanh khởi. Luận đồng với quan điểm pháp giới của Kinh điển thuộc Đại thừa chơn thường duy tâm, không những chỉ lý pháp tính mà còn đồng thời có đầy đủ tánh vô lậu công đức. Đây tức là: “Pháp giới là chư pháp bình đẳng lý tánh, cũng là tánh công năng mà thánh pháp Tam thừa nương tựa để phát sanh vô lậu công đức; dung thông không hai. Từ lý tánh của các pháp, nhất thiết pháp bình đẳng, thì tương đồng với các nhà Duy thức và Trung Quán. Nếu như hỏi: Trong chơn

như pháp tính có tánh vô lậu công đức hay không? Duy Thức và Trung Quán tuy cũng có thể nói có vô vi tánh công đức, song nương vào duyên rồi hiện khởi ra vô lậu công đức, các nhà Duy thức và Trung Quán không chấp nhận lấy chơn như làm nhân. Nhân vô lậu công đức trong “Khởi Tín luận”, không đồng với các nhà Duy thức. Như “Nhiếp Đại Thừa Luận” do Chơn Đế dịch đã từng khẳng định: “Bốn đức thường lạc ngã tịnh, làm nhân của công đức”. Là nhân để phát sanh vô lậu công đức cho Thánh pháp Tam thừa. Luận nói pháp giới là trong tánh bình đẳng có hàm chứa đầy đủ tánh vô lậu công đức, không hai không khác cho nên gọi nhất pháp giới. “Nhất pháp giới” này “thể đại tổng tướng pháp môn” biến khắp mọi nơi cùng tận hư không, bao quát pháp giới cho nên gọi là đại, đại pháp giới không đâu không biến khắp là tổng tướng pháp môn, tổng tướng có thể nói là thông tướng, toàn thể hoàn chỉnh. “Thập Địa luận” do Thế Thân trước tác nói có sáu tướng: “Tổng, biệt, đồng, dị, thành và hoại”. Tổng tướng bao quát biệt tướng: như căn nhà là tổng tướng; gạch ngói, cây gỗ v.v... là biệt tướng, khi nói đến ngôi nhà thì bao quát qua gạch ngói, cây gỗ. Tổng tướng, tính toàn thể không phải bộ phận là thể thống nhất toàn phần nên không thể tách rời biệt tướng, đem tổng tướng thành khái niệm hư không! Luận nói tâm chơn như là thể nhất pháp giới đại tổng tướng pháp môn, nên hiểu được tâm chơn như là tâm pháp giới bình đẳng không hai, tâm này hàm nhiếp được tất cả, giống như thường gọi là toàn bộ. Tổng tướng này là nguyên do và nơi y cứ của tất cả pháp nên gọi là pháp môn. Nếu nói pháp giới không hai, tổng tướng là đại, giống với quan điểm của Duy Thức và Trung Quán, nhưng nói đến pháp giới là tâm tánh không sanh

không diệt, tức tâm không sanh diệt, Trung Quán và Duy Thức không thể đồng ý quan điểm này. Theo Trung Quán: Chơn như là pháp tính của tất cả pháp tại làm sao nói chuyên chỉ cho tâm tánh? Nhưng “Khởi Tín luận” y vào tâm chúng sanh thành lập tánh chơn như không sanh không diệt, chỉ tánh chơn như làm tâm đây là điểm khác với Trung Quán.

Nguyên văn:

一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。

Dịch nghĩa:

Tất cả các pháp chỉ nương nơi vọng niệm mà có sự khác nhau, nếu lìa tâm niệm thì không có tướng của tất cả cảnh giới. Cho nên tất cả pháp từ xưa đến nay lìa tướng ngôn thuyết, lìa tướng danh tự, lìa tướng tâm duyên, rốt ráo bình đẳng, không có biến đổi, không thể phá hoại. Chỉ là nhất tâm, nên gọi là chơn như.

Phần dưới đây giải thích ý nghĩa “chơn như”, trước tiên giải thích ý nghĩa của lìa tướng tâm tánh.

Luận nói đến chơn như, chú trọng ở lìa niệm tâm tánh. Sự khác nhau của “tất cả pháp giới” từ đâu mà có? Vì “chỉ nương nơi vọng niệm mà có sự khác nhau”. Tất cả pháp không có tự thể chỉ thuần theo vọng niệm mà có sự hiện hữu sanh khởi, cho nên chỉ nương nơi vọng niệm; vọng có nghĩa là hư vọng, không chơn thật; niệm xưa dịch nghĩa này không có xác định: Như niệm trong niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, là ức niệm không

quên; hoặc dịch tâm sở hữu pháp thành tâm sở niệm pháp, tức lấy tâm sở pháp thành niệm, trong luận phần dưới sẽ bàn luận kỹ ý nghĩa này; một sát-na tâm gọi là niệm, Như thế đều không có hàm ý là vọng niệm. Ở đây vọng niệm giống với vọng niệm trong cữ dịch “Kinh Lăng Già”; có ý nghĩa hư vọng phân biệt, khi tâm thức hữu lậu hoạt động thì bao quát tất cả hư vọng phân biệt - trong vọng niệm; vọng niệm không đi cùng với vô lậu. Thiện pháp hữu lậu cũng không tránh khỏi thành phần không thanh tịnh tạp nhiễm. Luận nói đến vọng niệm tức tâm hư vọng phân biệt, như “Biện Trung Biên Luận” nói đến tam giới tâm tâm sở pháp. Tất cả pháp đều nương hư vọng phân biệt mà hiện hữu do đó “nếu lìa” khỏi “tâm niệm” thì “không có tướng của tất cả cảnh giới”. Luận nói đến tâm, hoặc chơn hoặc vọng, nếu tâm và niệm kết hợp – tâm niệm, tức với tâm hư vọng phân biệt, có cùng ý nghĩa với vọng niệm. Khi tâm hư vọng phân biệt sanh khởi thì có tướng hiện tiền đối lập của tâm cảnh, có tâm tất có cảnh: tâm có khả năng hiểu biết, nắm bắt; tất cả pháp được hiểu biết và nắm bắt đó tức là tướng cảnh giới. Các nhà Duy thức cho rằng: khi tâm sanh, tướng phần kiến phần tự nhiên cũng sanh khởi theo. Tâm hư vọng phân biệt sanh tức có kiến phần được duyên; cảnh tướng bị duyên đến tức y tự hiện vọng niệm mà thành lập, nếu lìa tâm vọng niệm phân biệt, tất cả cảnh giới cũng không còn. Ví dụ như người đang trong mộng, thấy các loại cảnh tượng. Nhưng các loại cảnh tượng đó nương vào tâm trong mộng mà có; đến khi tỉnh giấc thì tâm trong mộng chẳng còn, tất cả cảnh trong mộng đều không tồn tại. Chúng sanh cũng giống như thế bởi vì nương vọng niệm mà sanh khởi vọng cảnh. Do đó trên thế gian có các loại tướng trạng khác

nhau của tất cả pháp, đều tồn tại không ngoài vọng niệm của chúng ta; như khi chứng ngộ thật tánh các pháp, vô phân biệt trí hiện khởi, tất cả cảnh giới tướng trạng đều không sanh khởi nữa. Điều này có thể chứng minh tất cả cảnh tướng đều nương vào vọng niệm mà hiện hữu. Nếu có tự thể chơn thật của các pháp thì sử dụng bất kỳ phương pháp nào cũng có khả năng làm tiêu diệt nó được. Nhưng tất cả pháp đều nương vào vọng niệm mà hiện hữu, cũng nương vào vọng niệm đó khi nó không sanh khởi thì tự bị tiêu diệt, do vậy, tuy tất cả pháp có vô lượng vô biên sự sanh khởi hay tiêu diệt khác nhau, nhưng thật bản tánh của tất cả pháp là không sanh không diệt. Giống như khi chúng ta nằm mộng thấy được cảnh tượng, khi tỉnh lại thì không còn gì hết, nên phải biết không chỉ khi tỉnh cảnh trong mộng không còn; lúc mộng thì cảnh tượng đó chưa từng có thật tánh? Nhân đây, luận khẳng định tiếp: “Nên tất cả pháp từ xưa đến nay” xa lìa tất cả tướng: “lìa tướng ngôn thuyết” là không có tướng của chủ thể và đối tượng được trình bày; “lìa tướng danh tự” tức không thể sử dụng từ, ngữ, câu để biểu đạt, không có đối tượng và chủ thể để biểu đạt; “lìa tướng tâm duyên” là không thể dùng tâm và tâm sở pháp để suy nghĩ nên không có đối tượng và chủ thể được nhận biết. Đây không phải đợi đến lúc giác ngộ mới thể nghiệm như vậy mà tất cả pháp từ xưa đến nay, cũng ly tướng như thế, tâm duyên có tác dụng nhận thức; tướng ngôn thuyết và danh tự thì trước đây thường tổng hợp để trình bày, bởi vì văn tự của Phật pháp - từ, ngữ, câu, vốn là nương vào ngôn thuyết mà thiết lập. Do đó trong “Trung Quán Luận” nói: “Triệt để ngôn ngữ, suy nghĩ đều diệt, không sanh không diệt, pháp như Niết-bàn”. Ngữ ngôn tức bao quát từ, ngữ và

câu. “Kinh Lăng Già” v.v... cũng nói như vậy. Do đời sau, ngữ ngôn và văn tự biệt lập nên một số người không biết nghĩa gốc của Phật pháp rồi tùy thuận ý nghĩa thông dụng của đương thời mà bỏ phần lia tướng ngôn thuyết thêm phần lia tướng danh tự. Điềm cứu cánh của tất cả pháp là tánh bình đẳng không sai biệt, do đó: “Rất ráo bình đẳng, không có biến đổi”, tất cả pháp nếu có sự sai biệt biến hóa thì không bình đẳng; có các tướng trạng đây kia, tăng giảm, đồng dị, sanh diệt, nhiễm tịnh, thì có ngôn thuyết, văn tự, tâm duyên v.v... Nay không còn sai biệt vượt qua các tướng trạng đây kia, tăng giảm, đồng dị v.v..., nên không là cảnh giới của ngôn thuyết, văn tự, tâm duyên. Ngôn thuyết, tâm duyên không thể lia các tướng trạng của sự sai biệt, biến đổi, như rất nhiều bình đựng đồ không dán nhãn hiệu thì giống nhau không có sai khác, nếu có người muốn lấy cho tôi một cái bình nào đó thì họ không thể quyết định chọn nên lấy cái nào, bởi vì, tôi không thể chỉ định được là mình muốn cái bình nào; mà trên bình cũng không có dán nhãn hiệu, tất cả cũng như vậy, không biết nên lấy cái bình nào mới được! Tất cả pháp từ xưa đến nay lia tướng ngôn thuyết, danh tự, tâm duyên, do đó bình đẳng mà không có sự biến đổi. “Không thể phá hoại” tức là chơn thật, chơn thật không thể phá hoại, đồ vật hư giả mới có thể bị phá hoại. Giống như “Đại Trí Độ luận” nói: “Ba pháp tất đàn có thể bị phá hoại; chỉ có đệ nhất nghĩa tất đàn không thể bị phá hoại”, đệ nhất nghĩa tất đàn là tánh chơn thật. Như vậy, tất cả pháp đều y vọng niệm mà có, nếu lia vọng niệm thì tất cả pháp đều không tồn tại, chỉ còn nhất tâm pháp giới bình đẳng không sai biệt, do đó: “Chỉ là nhất tâm, nên gọi chơn như”. Nhất tâm là nhất tâm chúng sanh, từ vọng niệm mà thâm nhập đến nội tại của tâm

bổn tịnh tức pháp thể Đại thừa. Chơn như tất cả hàm nghĩa của tâm chúng sanh bởi vì tâm chúng sanh rốt ráo bình đẳng không có biến đổi nên gọi là như. Tâm chúng sanh không thể bị phá hoại nên gọi là chơn. Trong tâm chúng sanh chỉ cho nhất tâm lìa niệm bổn tịnh bình đẳng chơn thật; có ý nghĩa bình đẳng, chơn thật, do đó nhất tâm này gọi là chơn như. Tâm chơn như môn tức nương vào nhất tâm này mà an lập. Trong tư tưởng của luận, không thể lấy chơn như và tâm để làm thành tánh và tướng mà phân tích giảng giải. Trong “Kinh A-hàm” các từ: chơn, thật, đế, như, bổn lai đều là hình dung từ; phạm hợp với định nghĩa của chơn như thì có thể gọi là chơn như. Chơn như làm sao có như các nhà Duy thức tưởng tượng, hạn cuộc (sự tướng đối lập) ở trong lý tánh! Như thật tướng, trong “kinh Pháp Hoa” không phải chỉ cho tánh, tướng, nhân, quả hay sao? Khi trở thành các tông phái, mỗi tông phái có một định hình ý nghĩa danh từ đó khác nhau, nên khi nghiên cứu các tông phái phải chú ý những điểm trên.

Nguyên văn:

以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故；言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說不可念故，名為真如。

Dịch nghĩa:

Vì tất cả ngôn thuyết giả danh không thật nhưng theo vọng niệm, không thể nắm bắt; chơn như ấy cũng không có tướng. Chỗ cùng cực của ngôn thuyết, nhân ngôn thuyết mà

bỏ ngôn thuyết, thể của chơn như này không có bỏ được, do tất cả pháp đều là chơn. Cũng không thể an lập vì tất cả pháp đều đồng như vậy. Nên biết, tất cả pháp không thể thuyết không thể niệm nên gọi là chơn như.

Phần trên đã thảo luận qua chơn như là tâm thể xa rời các tướng trạng, bây giờ tiếp theo bàn luận đến chơn như là pháp thể xa rời ngôn thuyết, cũng chính vì giải thích về vấn đề “lia tướng ngôn thuyết, lia tướng danh tự” ở phần trên. Nếu muốn thuyết minh lia tướng ngôn thuyết thì trước tiên nên biết “tất cả ngôn thuyết” văn tự trên thế gian đều là “giả danh” thì thiết mà “không” có thể tánh chơn “thật”. Điều này ở trong “Luận Nhiếp Đại Thừa” giảng giải rất rõ ràng. Ngôn ngữ văn tự có thể biểu đạt được ý nghĩa nhưng căn cứ trên sự thật thì nó không có tính quyết định. Ví dụ như một sự kiện hay sự vật nào đó có thể sử dụng ngôn ngữ khác nhau để biểu đạt nó; mà cùng một loại ngữ ngôn văn tự cũng có đủ các cách khác nhau để biểu đạt nội dung không giống nhau, như danh từ: Dân chủ, tự do v.v., mọi người đều tùy theo ý của mình mà trình bày không đồng. Cho nên biết được danh tự ngôn thuyết trên đời, không có tánh thực tại, chỉ vì theo tập quán sử dụng lâu đời của nhân loại rồi quy định ra. Tất cả ngôn thuyết đã đều giả danh không thật nên khi nghe nói điều gì, cũng đừng nên nghĩ nó có một nội dung thực tại vì ngôn thuyết “chỉ tùy vọng niệm” mà có, sự biểu đạt ý nghĩa đó không có tính xác định “không thể nắm bắt”. Danh tự ngôn thuyết đã là y tâm niệm hư vọng phân biệt để an lập nên lia tâm niệm hư vọng phân biệt thì không có danh tự ngôn thuyết có thể nắm bắt. Danh tự ngôn thuyết với tâm hư vọng phân biệt có sự quan hệ mật thiết với nhau. Theo một số

nhận định, tác dụng nhận thức của chúng ta chẳng qua là hình ảnh trừu tượng trên các khái niệm, chứ không có một vật thể chon thật làm đối tượng trực tiếp để cho mình nhận thức. Ngôn thuyết danh tự cũng giống như vậy đều do tâm tưởng khác nhau của con người rồi an lập nên làm sao có thật tánh được nắm bắt! Tất cả pháp lìa tướng ngôn thuyết mà không thể diễn đạt tức là chon như. Nhưng đã lìa ngôn thuyết rồi tại làm sao có tên gọi là chon như? Nên phải biết: Gọi là “chon như” cũng chỉ là giả danh “không có tướng” thật tại có thể nhận biết. Một số người cho rằng, nói đến chon như, có cảm giác như chon thật tồn tại một thứ gì đó, kỳ thật, nếu cho danh từ màu sắc, âm thanh v.v., vẫn còn có đối tượng không thật để chỉ đến; nhưng nói đến chon như thì ngay cả có được đối tượng (ảnh tượng) chỉ đến cũng đều không tồn tại. Chon như không có tướng để bàn luận thì làm sao mà chúng ta tưởng tượng nó như thế này thế kia được! Như vậy tại làm sao chúng ta lại nói có chon như? Đây bởi vì “chỗ cùng cực của ngôn thuyết, nhân ngôn thuyết mà bỏ ngôn thuyết”. Khi nói đến cứu cánh của ngữ ngôn văn tự, nên biết danh tự lúc không thể diễn đạt được thì không thể không giả thuyết một danh từ, để diễn tả cảnh giới xa lìa danh từ, vì vậy thiết lập danh từ chon như, không phải y theo danh từ này mà nhận thức được chon như bởi vì danh từ chon như với mục đích để trừ bỏ tất cả ngôn thuyết hư vọng phân biệt. Nhân ngôn thuyết, tức y theo sự giả danh không thật của ngôn thuyết; xả bỏ ngôn thuyết tức do giả thiết ra danh từ chon như này, với mục đích xả bỏ tướng hư vọng phân biệt. Như trong thiền đường vị Thủ tọa xướng lên: “Không vang”! Mọi người đều im lặng không một chút âm thanh. Danh từ chon như cũng như vậy vì

khiến cho mọi người hiểu được tâm không thể nói do lia tướng ngôn thuyết, lia tướng danh tự, do đó giả thuyết là chơn như. Nếu cứu cánh thật của nó “thể chơn như này” là “không có bỏ được”, “do tất cả pháp” đều là “chơn” thật. Pháp pháp đều là chơn thật tức không thể dùng để từ bỏ cái gì hết, cũng không có cái gì phải từ bỏ, nhân ngôn thuyết mà bỏ ngôn thuyết chính là nói sự mê vọng của chúng sanh, căn cứ trên sự thật thì tất cả pháp đương thể đều là chơn thật, chơn thật thì có gì mà để xả bỏ. Nói chơn như không thể bỏ, đồng thời “cũng không thể lập” bởi vì “tất cả pháp đều đồng” với “chơn” như; nói chơn như cũng không cần an lập cái gì hết. Như có người nhìn thấy sợi dây tưởng lầm là con rắn bởi thể sanh ra sự sợ hãi, song có người cảnh tỉnh họ: Đâu phải con rắn? Đó chẳng qua do sự lầm tưởng của anh thôi. Người này nhân đó không còn sợ hãi, đây không phải bắt đi con rắn mà vốn nó không có tồn tại, chẳng qua vì khiến cho họ biết được không có con rắn nên gọi là trừ bỏ. Trừ bỏ hư vọng cũng như vậy, không có gì để bỏ cả. Đồng thời, tất cả pháp xưa nay vốn bình đẳng không có khác nhau, do không có thật tại sự khác nhau, nên không thể kiến lập. Tu học Phật pháp nên trừ bỏ hư vọng, thể chứng chơn thật, đây chẳng qua chỉ vì chúng sanh điên đảo mê lầm, với người sơ học mà nói đến sự khác nhau như thế. Căn cứ trên thật tế thì pháp pháp đều chơn, pháp pháp đều như, không thể xả bỏ, không thể an lập. Trung Quán nói đến ý nghĩa phá bỏ tự tánh cũng là không thừa nhận một vật thật nào có tồn tại để phá bỏ; nếu nói không có tự tánh chẳng qua là vì chúng sanh chấp trước tự tánh mà thiết lập. Luận cho rằng nhất tâm gọi là chơn như tức bản thể của tất cả pháp không thể nói được. Do đó: “Tất cả pháp không

thể thuyết không thể niệm, nên gọi là chơn như”. Không thể thuyết là lia tướng ngôn thuyết, danh tự; không thể niệm tức lia tướng tâm duyên. Như trong kinh “Duy Ma Cật” khi ba mươi hai vị Bồ-tát bàn luận pháp môn bất nhị thì ba mươi một vị đều dùng ngôn ngữ để trình bày phương pháp nhập vào pháp môn bất nhị; còn Bồ-tát Văn Thù thì khẳng định vô ngôn vô thuyết là pháp môn bất nhị tức đồng với tư tưởng của luận khi đề cập đến vấn đề này - tất cả pháp không thể thuyết không thể niệm nên gọi là nghĩa của chơn như. Nhưng Phật pháp vì mục đích muốn giảng dạy hoằng hóa lưu hành ở trên đời thì không thể không dùng đến ngôn tự để trình bày. Do đó không dùng ngôn thuyết mà miễn cưỡng phải an lập ngôn thuyết.

Nguyên văn:

問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順，而能得入？答曰：若知一切法雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。

Dịch nghĩa:

Hỏi rằng: Nếu ý nghĩa như vậy, các loại chúng sanh làm sao tùy thuận, có khả năng chứng nhập? **Trả lời:** Nếu biết các pháp tuy nói nhưng không có chủ thể để nói, tuy suy nghĩ nhưng không có chủ thể để suy nghĩ gọi là tùy thuận. Nếu lia suy nghĩ này gọi là được nhập.

Có người hỏi rằng: “Nếu như” nghĩa lý được trình bày ở trên - ly danh tuyệt tướng, chúng sanh làm sao tùy thuận theo để tu học, làm sao có khả năng chứng nhập? Ngày ngày chúng sanh đều sanh hoạt trong sự suy nghĩ nói năng, muốn họ không nói có thể được; nhưng muốn họ không suy nghĩ thì khó có

thể. Nếu muốn họ ngộ nhập từ sự không nói năng suy nghĩ thì càng khó hơn. Tùy thuận có nghĩa không trái ngược. Như vào phòng, tất yếu phải đi hướng về cánh cửa, đây gọi là tùy thuận; bước đến cửa, vào trong phòng, tức gọi là nhập. Tâm hành tạp nhiễm của chúng sanh, với chơn như là tương phản - một là lý niệm, một là vọng niệm. Như thế, sử dụng phương pháp nào, mới khiến cho chúng sanh có thể tùy thuận chơn như mà không tương phản và hơn thế nữa khiến chúng sanh có khả năng kế nhập chơn như? Luận chủ trả lời: “Chơn như vốn không thể thuyết không thể suy nghĩ, nếu có thể thuyết có thể suy nghĩ thì tương phản ý nghĩa của chơn như”. Song “nếu” có thể hiểu biết “tất cả pháp”, “tuy” có ngôn thuyết nhưng ngôn ngữ để trình bày và nghĩa lý được biểu đạt, đều “không có” tính thật tại; và tâm “suy nghĩ” cũng như vậy, hiểu được chủ thể và đối tượng của niệm đều là hư vọng không có thật. Nếu biết chủ thể và đối tượng của thuyết và niệm chẳng qua là tương đối do giả thuyết an lập nên thể tánh không thật, vì thế tuy nói, tuy suy nghĩ tức tùy thuận với không thể nói suy nghĩ, khi tùy thuận với điều này rồi thì tùy thuận được với chơn như. Tu hành chứng ngộ Phật pháp phải trong ngôn thuyết suy nghĩ, đi đến quán sát thật tánh chủ thể và đối tượng của nó; từ chánh quán được ngôn thuyết suy nghĩ đều không có thật tánh, đi đến tu tập tùy thuận chánh quán thẳng nghĩa nếu như cấm khẩu không nói, ép tâm không suy nghĩ thì không thể gọi là tùy thuận. Chân chính của tùy thuận là muốn trong ngôn thuyết suy nghĩ, đi đến hiểu biết chính xác sự hư vọng không thật của nó, “nếu” tiến thêm bước nữa, dùng trí tuệ Bát-nhã thông đạt tướng lìa ngôn thuyết, danh tự và tâm duyên, thể ngộ “lìa suy nghĩ” vọng niệm tức “được

nhập”. Ý nghĩa của chữ biết trong biết tất cả pháp là hiểu biết về văn tự tu Tuệ, có thể suy nghĩ, có thể ngôn thuyết tức ý nghĩa đối tượng của suy nghĩ và ngôn thuyết. Chúng sanh muốn tùy thuận với chơn như, được nhập vào chơn như thì có phương pháp để tùy thuận được nhập. Phương pháp mà luận chỉ dạy: Chúng ta phải chú trọng từ ngôn thuyết suy nghĩ, đi đến hiểu biết nó không có chủ thể đối tượng, điểm này tương đồng với một số kinh luận khác. Không ngôn thuyết suy nghĩ không phải như ngày nay người tu thiền chỉ từ không ngôn thuyết suy nghĩ mà tu hành.

Làm rõ tướng trạng

Nguyên văn:

復次，此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, chơn như này, y theo ngôn thuyết phân biệt thì có hai ý nghĩa. Thế nào là hai? Một là như thật không vì có khả năng cứu cánh hiển thật; hai là như thật bất không vì có tự thể đầy đủ vô lậu tánh công đức.

Đây là vì phương tiện an lập tướng chơn như, nên cho rằng: “Y theo ngôn thuyết phân biệt” vì Luận văn phần trên đã thảo luận đến “ly ngôn chơn như” bây giờ thảo luận “y ngôn chơn như”, nếu nương vào ngôn thuyết để làm rõ tướng của chơn như, trước hết phải chia thành hai loại.

Chơn như đó có hai nghĩa: “Một là như thật không”, “hai là như thật bất không”, trước hai từ không và bất không thêm

hai chữ như thật để chỉ rõ điều muốn nói không và bất không, không phải hư vọng không thật chính là bản tướng của pháp thể vì thế nên mới khẳng định như vậy. Nói không và bất không của chơn như đều chính là bản lai vốn có của chơn như mà đàm luận do đó gọi là chơn thật. Như thật không và như thật bất không của luận là y theo không Như Lai tạng và bất không Như lai tạng trong kinh “Thắng Man”. Bản kinh “Lăng Già” dịch vào thời Ngụy cho rằng pháp sanh diệt vô thường là không, pháp vô lậu vô sanh diệt là bất không, không giống với ý nghĩa đang đề cập đến. Trung Quán tông nói về không hữu thì cho rằng: Duyên khởi có rồi ráo không; thế tục có thắng nghĩa không; không chấp nhận pháp thể bất không. Như từ tướng dụng giả danh duyên khởi lại nói, cũng khẳng định là bất không. Duy Thức tông nói đến nghĩa không rất tương cận với luận; nhưng bất không thì ngược lại không giống. Duy Thức tông quan niệm bất không, trên hai tánh y tha khởi và viên thành thật mà an lập thì đặc biệt chú trọng đến bất không của y tha khởi. Luận thì từ chơn như thật tánh an lập bất không.

Chơn như sao lại là như thật không? “Không” vì có “khả năng cứu cánh hiển thật” tức hiển thị chơn thật. Chơn như thật tánh tuy xưa nay như vậy nhưng phải từ nghĩa “không” để hiển thị nó. Như luận nói không thể niệm hoặc nói phi, vô, đều là từ bỏ hư vọng nghĩa “không” để chỉ rõ chơn như. Nói không, bất, vô, phi, là vì trừ bỏ hư vọng chấp trước; với mục đích làm rõ nghĩa “không”, hợp với sự hiển thị thật tánh của chơn như. Thật tánh của chơn như gọi là không, là không còn sự ẩn khuất che đậy của hư vọng chấp trước; chỉ có “không” mới có khả năng triệt để cứu cánh hiển thị tánh chơn thật. Vì vậy viên thành thật

tánh trong Duy Thức tông cũng cùng tên là không tánh, “vì do hai không mà hiển tánh”. Từ nhân không pháp pháp nhị không để hiển bày thì thật tánh chơn như bất không. Trung Quán tông không đồng tình với cách lý luận này, chính là đương thể tức không của nhân và pháp để thuyết minh chơn như; không nói không nhưng chính là hư vọng, ngoài ra có thể hiển bày chơn thật bất không. Đây là quan điểm mà hai tông phái thường tranh luận. Chơn như sao lại nói là bất không? “Vì có” tự thể “đầy đủ vô lậu tánh công đức”. Tâm thể chúng sanh - tâm chơn như là thật có tự thể; không xa lìa tự thể mà có đầy đủ tánh công đức. Gọi là tánh công đức vô lậu, từ trong tự thể tâm chơn như, viên mãn đầy đủ, chơn thật không hư hoại, do đó nói là bất không. Tâm chơn như vốn không sai biệt, chẳng qua từ ý nghĩa hiển hiện của “không” nên gọi là như thật không; từ tự thể vô lậu tánh công đức thì nên gọi là như thật bất không. Gọi là tánh công đức trong ý nghĩa bất không, các nhà Duy thức ít chú ý đến điểm này. Học giả xưa lấy như thật không giải thích thành tánh không của duyên khởi; như thật bất không giải thích thành thành duyên khởi của tánh không, đây là điều nhầm lẫn!

Như thật không

Nguyên văn:

所言空者，從本已來一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。當知真如自性，非有相，非無相，非非有相非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。

Dịch nghĩa:

Gọi là không vì từ xưa đến nay không tương ưng với tất cả pháp nhiễm. Nghĩa là lia tướng sai biệt của tất cả pháp vì không có tâm niệm hư vọng. Nên biết tự tánh của chơn như, không có tướng có, không có tướng không, không có tướng không có không không, không có tướng cũng có cũng không; không có tướng một, không có tướng khác, không có tướng không một không khác, không có tướng cũng một cũng khác. Nói tóm lại, y theo tất cả chúng sanh vì có vọng tâm, niệm niệm sai biệt, đều không tương ưng, nên gọi là không. Nếu lia vọng tâm thật là không có thể không.

Không có ý nghĩa như thế nào? Ở đây thêm một lần nữa giải thích: “Không” có ý nghĩa là “từ xưa đến nay không tương ưng với tất cả nhiễm pháp”. Ý nghĩa không tương ưng này như trong kinh “Thắng Man” nói: “Nhu Lai tạng với tạp nhiễm pháp là khác nhau, xa lia, vượt khỏi tách rời.” Như sắp xếp hai loại đồ vật ở chung một chỗ gọi là tương ưng. Ví dụ: Như dầu và nước tuy cùng ở trong một vật nhưng tính chất thì không hòa hợp được, đây gọi là không tương ưng. Nếu như sữa và nước cùng đựng trong một đồ vật, nhưng dung hợp thành một, tánh chất không tương ly, gọi là tương ưng. Nay tánh chơn như và pháp hư vọng tạp nhiễm, tuy từ xưa đến nay cùng tồn tại mà tánh chơn như là thanh tịnh, ngược lại hư vọng tạp nhiễm thì không thanh tịnh, thanh tịnh và không thanh tịnh, từ xưa vốn tương ly không tương ưng. Tâm chơn như từ xưa đến nay không tương ưng với tất cả pháp tạp nhiễm do đó gọi là “không”. Luận văn phần trên nói “không” có ý nghĩa là khả năng cứu cánh hiển thật; điều này muốn nói: Do trừ bỏ hư vọng tạp nhiễm thì

tâm chơn như hiển hiện, y vào chơn như này gọi là không. Kỳ thật, khi pháp hư vọng tạp nhiễm chưa bị trừ diệt, chơn như tự thể cũng vẫn là thanh tịnh không bị khách trần ô nhiễm. Cứu cánh hiển thật tức là từ xa lia trần cấu được thanh tịnh, không tương ưng với pháp tạp nhiễm tức là từ bản tánh thanh tịnh. Vì để thuyết minh không tương ưng với pháp tạp nhiễm do đó khẳng định: Chơn như là lia tất cả tướng sai biệt của các pháp, tướng sai biệt có nghĩa không bình đẳng, sanh diệt, tăng giảm, chơn như là một vị bình đẳng, từ xưa đến nay xa lia tất cả tướng sai biệt (nhiễm ô), do đó lia tất cả tướng sai biệt của các pháp, bởi vì tâm thể của chơn như, không có tâm niệm hư vọng. Tâm thể của chúng sanh vốn tịnh, vốn không có tâm niệm hư vọng; nếu không có tâm niệm hư vọng, đương nhiên không có tướng sai biệt của tất cả các pháp, tức là tánh chơn như bình đẳng, do đó: “Nên biết tự tánh của chơn như, không có tướng có, không có tướng không... không có tướng cũng một cũng khác”. Đây muốn trình bày tự tánh của chơn như, hoàn toàn không thể dùng phương pháp tứ cú bách phi (tám cách phủ định trong bốn câu) để diễn đạt, luận hiện tại lấy hai câu đầu: Có không, một khác: Có tức tồn tại; không tức không tồn tại; một tức tổng thể; khác tức sai biệt. Có không, một khác đều là danh ngôn tâm niệm tương đối mà an lập, chơn như thì xa lia tính tương đối. Có không bốn câu này, y theo luận nói: Tướng có là câu thứ nhất; tướng không là câu thứ hai; không có tướng không có không không tức thường nói không có không không, là câu thứ ba; không có tướng cũng có cũng không, tức thông thường nói là cũng có cũng không là câu thứ tư. Một, khác, không phải một không phải khác, cũng một cũng khác là bốn câu. Tự tánh của

chơn như là vượt qua có không một khác v.v... của bốn câu, do đó mỗi câu đều có một chữ không, như không có tướng đến không có tướng cũng một cũng khác. Sự sắp xếp bốn câu của ở trong luận với các kinh luận khác không giống nhau. Luận chủ xử lý thứ tự của bốn câu là: có, không, cũng có cũng không, không có không không. Có là chánh; không là phản; cũng có cũng không là tổng hợp, cũng tức là chánh; không có không không lại là phản. Thiên Thai tông, Tam Luận tông v.v., đều sử dụng như vậy. Hiện tại, câu có nội dung hai lần không thì xếp là câu thứ ba, câu hai lần cũng là câu thứ tư, đây là điểm chúng ta đáng chú ý. Học giả Trung Quốc thường xem trọng câu tổng hợp cũng có cũng không, thì dùng hai lần cũng, cũng giống như cách sử dụng ở trên. Như các nhà Thiên Thai nói: “Ngôn tại song phi, ý tại song tức”. Song Đại thừa ở Ấn Độ y theo nguyên tắc chính của nghĩa không trong Phật pháp, xem trọng hai lần không trong cú nghĩa không có không không. Đối với chấp có thì nói là không; đối với có có có không thì nói không có không không, hai lần không tức là lập lại câu nói không. Như vậy: Không là thuận theo với trống nghĩa; hữu là thuận theo với tục đế. Luận thuộc hữu tông, duy tâm luận diệu hữu như vậy câu cũng cũng và không không đối vị trí với nhau, cũng có ý nghĩa riêng của nó. Luận chỉ lấy có không, một khác mà nói, như sanh diệt, đoạn thường, đều có thể thành lập được bốn câu theo cách này để trình bày. Do đó tổng kết rằng: “Cho đến nói một cách tổng quát”: chơn như là không, là y theo tất cả chúng sanh mà nói. Vì chúng sanh có vọng tâm, niệm niệm phân biệt đều với chơn như “không tương ưng, nên nói là không”. Không an lập bởi tâm hư vọng phân biệt của chúng sanh; “nếu lia” tâm niệm

hư vọng, tự tánh của chơn như thì thật không có không.

Như thật bất không

Nguyên văn:

所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恆不變，淨法滿足，則名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。

Dịch nghĩa:

Gọi là bất không vì đã hiển bày pháp thể không vô vọng, tức là chơn tâm; thường hằng bất biến, đầy đủ pháp thanh tịnh gọi là bất không. Cũng không có tướng để nắm bắt, do cảnh giới lìa niệm, chỉ có thật chứng mới tương ứng được.

Lại thảo luận đến “bất không”. Phần trên y theo không mà hiển bày tánh chơn thật, trình bày rõ pháp thể không hư vọng tạp nhiễm nên gọi là không. Vốn không tạp nhiễm vì “không” mà hiển bày thì xa lìa pháp thể tạp nhiễm hư vọng “tức là chơn tâm”. Tâm chơn như là “thường hằng bất biến”, “đầy đủ pháp thanh tịnh”; cũng như phần trên của luận văn đã nói về tự thể đầy đủ vô lậu tánh công đức, đây chính là bất không của chơn như. Thường hằng bất biến là tự thể; đầy đủ pháp thanh tịnh là không lìa chơn thường vô lậu tánh công đức. (Ở đây cũng có thể phối hợp với “Bảo Tánh luận” đề cập đến tứ đức thanh lương “thường, lạc, ngã, tịnh” thường hằng bất biến mà trình bày). Tánh công đức vô lậu tức là pháp thanh lương, trong khi chúng sanh bị tạp nhiễm, vẫn chưa hiển hiện ra; chư Phật Bồ-tát có khả năng hiển hiện viên mãn hoặc một phần của tánh này. Khi pháp thanh tịnh trong chúng sanh chưa hiển hiện ra thì còn ở dạng chủng tử vô lậu, tịnh năng vô lậu; trong địa vị Phật Bồ-tát thì là công đức vô lậu. Trong địa

vị phạm phu hay Thánh giả, chơn tánh thì bình đẳng không hai, do đó tâm thể chơn như, hiển hiện với không hiển hiện là không có cái gì khác nhau, tại Thánh không tăng, tại phạm không giảm gọi là tánh công đức, từ xưa đến nay đều như vậy. Ở đây không thể sử dụng chủng tử vô lậu và hiện hành vô lậu của duy thức để giải thích điều đó; tánh cụ nghĩa (tánh thiện và ác, nhưng luận không lập tánh ác) của tông Thiên Thai với tánh công đức của luận có ý nghĩa tương cận. Nhưng khi đề cập đến ý nghĩa bất không của tâm chơn như - tánh chơn như, không giống với cảnh giới của tâm hư vọng phân biệt, tuy gọi là phân biệt nhưng vẫn là “không có tướng được nắm bắt”. Loại tánh đức chơn như của cảnh giới lìa vọng niệm, chỉ có chư Phật Bồ-tát khi đã thật chứng thì mới có khả năng tương ưng. Do đó luận khẳng định chơn như có hai nghĩa không và bất không, đều không phải là phạm phu bằng vọng niệm tưởng tượng được. Tức là chơn tâm thường hằng bất biến, đầy đủ pháp thanh tịnh: Đây là ý nghĩa căn bản của luận cũng chính là đặc điểm tính chất riêng của hệ chơn thường duy tâm luận.

3. Tâm sanh diệt môn

Nguyên văn:

心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。

Dịch nghĩa:

Tâm sanh diệt là vì nương với Như Lai tạng nên có tâm sanh diệt, nghĩa là bất sanh bất diệt hòa hợp với sanh diệt, không một không khác gọi là thức A-lại-da.

Luận này thuộc duy tâm luận triệt để nên nương vào tâm chúng sanh mà kiến lập sự sanh tử lưu chuyển và giải thoát

hoàn diệt, tất cả đều lấy tâm làm căn bản, do đó trong hai môn chơn như và sanh diệt đều lấy tâm làm chính: Ở trong tâm chơn như môn thì lấy chơn tâm; trong tâm sanh diệt môn thì lấy tâm sanh diệt - thức A-lại-da làm căn bản. Câu này “tâm sanh diệt... thức A-lại-da” là luận nghĩa rất quan trọng trong sanh diệt môn, chỉ ra thể tánh của tâm sanh diệt. Nói một cách đơn giản: thì pháp thể của “tâm sanh diệt” môn “gọi là thức A-lại-da”. Thức A-lại-da gồm hai ý nghĩa: 1. “Nương với Như Lai tạng nên có”; 2. Nương với “không sanh không diệt với sanh diệt hòa hợp, không một không khác” mà thành.

Trước hết thảo luận đến “nương với Như Lai tạng nên có tâm sanh diệt”: Tâm sanh diệt tức chỉ cho thức A-lại-da. Tâm sanh diệt - tâm sanh diệt trong sanh diệt môn, không những từ sát-na sanh diệt mà còn bao quát qua sự lưu chuyển và hoàn diệt của duyên khởi, do đó tâm sanh diệt làm nơi căn bản nương tựa của sanh diệt môn, nó hàm nhiếp cả thanh tịnh, tạp nhiễm và cả hai phương diện tùy nhiễm, hoàn tịnh. Có người không biết định nghĩa của sanh diệt môn nên cho rằng chỉ là sát-na sanh diệt vì thế sanh ra rất nhiều sự nhầm lẫn. Nương với cái gì của Như Lai tạng mà có tâm sanh diệt? Như Lai tạng thì giống như tâm của chúng ta khi thức tỉnh; còn A-lại-da (tâm sanh diệt) như tâm trong giấc mộng, tâm trong mộng là nương với tâm thức tỉnh để tồn tại. Như Lai tạng thì như phần luận văn trên nói tâm chơn như - tâm chơn như; vọng (sanh diệt) tâm là nương với tâm chơn như mà tồn tại, giống như tâm trong mộng nương vào tâm thức tỉnh mà có.

Thảo luận mối quan hệ giữa Như Lai tạng với thức A-lại-da, ở trong kinh điển của Đại thừa thì đề cập đến hai ý nghĩa:

Nói đến A-lại-da thì nói đến Như Lai tạng, như kinh “Lăng Già”, “Mật Nghiêm” v.v., đâu đâu cũng có đề cập “Như Lai tạng, tạng thức (A-lại-da) và tâm”. Ba danh từ kết hợp thành một để nói: Thì Như Lai tạng còn gọi là A-lại-da, A-lại-da cũng gọi là tâm. Sự kết hợp của kinh văn như vậy có ý nghĩa rất sâu sắc, nhưng học giả Duy thức thường lược qua không thảo luận Như Lai tạng mà chỉ chuyên thảo luận đến A-lại-da. Do đó, Lữ Trung căn cứ A-lại-da của Duy Thức tông rồi phê bình “thể và dụng ở trong kinh Lăng Già chưa rõ ràng”. Thật là ông không biết “kinh Lăng già” tự có hệ thống của “kinh Lăng Già” có một số vấn đề căn bản khác nhau với ý nghĩa của Duy Thức tông. Nhưng Duy Thức tông thảo luận thức A-lại-da mà không đề cập đến Như Lai tạng, vấn đề này cũng có sự căn cứ vào kinh điển Đại thừa, như trong “phẩm Tâm Ý Thức Tướng trong kinh Giải Thâm Mật” không đề cập đến Như Lai tạng. Nhưng căn cứ trên thực tế thì trong “phẩm Thắng Nghĩa Đế Tướng ở trong kinh Giải Thâm Mật”, thắng nghĩa đế có năm tướng; còn theo kinh “Vô Thượng Y” thì Như Lai giới có năm loại tướng nên biết được Như Lai giới là thắng nghĩa đế. (Nhưng Thắng nghĩa trong kinh “Giải Thâm Mật” có phải là lý tánh hay không? Y tha khởi trong kinh “Giải Thâm Mật” có phải là vô lậu hay không? Học giả Duy thức ở điểm này cần phải nghiên cứu kỹ hơn!) Trong kinh “A Tỳ Đạt Ma Đại thừa” mà Duy Thức tông lấy làm căn cứ có một câu kệ: “vô thủy thời lai giới, nhất thiết pháp đẳng y, do thử hữu chư thú, cập Niết-bàn chứng đắc .” Giới là thức chủng tử trong A-lại-da: cũng chính là Như Lai tạng. Theo sự giải thích của ngài Thế Thân (Bảo Tánh Luận Thích, Nhiếp Đại thừa Luận Thích do Chơn Đế dịch) rất rõ ràng bao quát qua

được hai nghĩa này; nhưng “Thành Duy Thức luận” chuyên từ A-lại-da thức tạp nhiễm mà nói, do đó Như Lai tạng và tạng thức có mối quan hệ mật thiết, nương vào Như Lai tạng mà có thức A-lại-da của tâm sanh diệt, có thể khẳng định đây là điểm chung của kinh điển Đại thừa.

Tâm sanh diệt ở trong luận - thức A-lại-da thì nương vào Như Lai tạng mà tồn tại, nhưng nó là Như Lai tạng phải không? Vì để giải thích điều này do đó khẳng định: bất sanh bất diệt hòa hợp với sanh diệt không phải một không phải khác gọi là thức A-lại-da. Thức A-lại-da là tâm sanh diệt; bất sanh bất diệt là Như Lai tạng tức chơn tâm, sao lại nương với chơn tâm mà có tâm sanh diệt? Trở thành tâm sanh diệt thì không chỉ là chơn tâm bất sanh diệt mà cần phải tồn tại một phần của tâm sanh diệt, đó chỉ cho pháp hữu lậu hư vọng tạp nhiễm của sát-na sanh diệt. Bất sanh bất diệt với sanh diệt hòa hợp trở thành không một không khác thì đây mới gọi là thức A-lại-da. Hòa hợp có thể giải thích là trở thành một mảng; sanh diệt và bất sanh bất diệt trở thành một mảng tức có nghĩa là không khác; tuy nhiên trở thành một mảng, bất sanh bất diệt vẫn là bất sanh bất diệt chứ không trở thành sanh diệt; sanh diệt vẫn là sanh diệt chứ không trở thành bất sanh bất diệt tức có nghĩa là không một. Bất sanh diệt và sanh diệt trong mâu thuẫn này có sự thống nhất, trong thống nhất đó có sự mâu thuẫn. Thức A-lại-da có sự thống nhất trong mâu thuẫn giữa bất sanh bất diệt với sanh diệt, trong sự thống nhất đó không mất tính khác nhau của bất sanh bất diệt với sanh diệt. Do đó, thức A-lại-da không thể khẳng định nó là sanh diệt cũng không thể khẳng định nó là bất sanh bất diệt mà là sự tổng hợp giữa bất sanh bất diệt và sanh diệt. Lấy một ví dụ

đề càng làm rõ hơn, như ánh mặt trời vốn rất trong sáng nhưng vì trên không trung có mây che khuất ánh sáng, ánh sáng chiếu qua tầng mây này mờ nhạt hơn. Ánh sáng mờ nhạt đó không cần nghi ngờ gì nữa vẫn khẳng định được chính là ánh mặt trời nếu không có ánh sáng mặt trời thì ánh sáng mờ nhạt đó không có tồn tại. Nhưng ánh sáng mờ nhạt đó chính là ánh mặt trời vốn có phải không? Không phải, ánh sáng này là do ánh mặt trời chiếu qua những tầng mây mà có như vậy. Vì thế, chúng ta cho rằng ánh sáng mờ nhạt này là nương vào ánh sáng mặt trời sau khi kết hợp với những tầng mây mà có, thức A-lại-da cũng như thế, nương vào Như Lai tạng thì có tâm sanh diệt là không sai; nhưng không chỉ là Như Lai tạng không mà còn là nương vào sự hòa hợp giữa bất sanh bất diệt (Như Lai tạng) với sanh diệt. Nhưng nói cách khác, ánh sáng mờ nhạt này vốn từ ánh sáng mặt trời mà có, không thể nói nó không phải là ánh sáng mặt trời. Do đó, tự thể của thức A-lại-da chính là Như Lai tạng. Nhưng không thể khẳng định thức A-lại-da với Như Lai tạng là như nhau; như ánh sáng mờ nhạt, tuy có từ ánh sáng mặt trời, nhưng phải thông qua những tầng mây, không thể cho là nó với ánh sáng mặt trời là như nhau. Ở trên theo luận văn mà giải thích sơ lược dưới đây sẽ thảo luận rõ hơn.

A-lê-da hoặc A-lại-da thức là phiên âm tiếng Phạn có ba ý nghĩa:

1. Có nghĩa là thánh, A-lê-da là Thánh giả, như “A-lê-da bà lô yết đế thước bát la da” - Thánh Quán Tự Tại. Giống như Địa Luận sư thì cho A-lê-da tức chơn tâm, Phật tánh, thức A-lê-da là thánh thức, Thánh đương nhiên có tánh vô lậu thanh tịnh.

2. Ngài Chơn Đế dịch A là không, lê-da là không có,

“không có” có nghĩa là mất, không không có thì nghĩa là thức không mất; không mất này có hai nghĩa: 1. Chỉ cho từ xưa đến nay tất cả chúng từ được huân tập bảo trì không mất; 2. Chúng sanh bị lưu chuyển trong sanh tử nhưng tánh công đức vô lậu của nó cũng không hư hoại.

3. Ngài Huyền Trang dịch A-lại-da thành tàng, tàng có ba nghĩa: năng tàng, sở tàng và ngã ái chấp tàng.

Trong “kinh A-hàm” cũng có danh từ A-lại-da, có thể giải thích nó là nơi lưu trữ; chỗ nương ở, hang ổ, ngôi nhà, tàng trữ, đều có cùng một ý nghĩa trên, xưa nay nó là cội nguồn của sự lưu chuyển sanh tử. Trong “Kinh A-hàm” nói: “Chúng sanh ái A-lại-da, lạc A-lại-da, hỷ A-lại-da”; hoặc: “Khởi dục, khởi tham, khởi thân, khởi ái, khởi A-lại-da, khởi ni-diên-đề, khởi đấm trước”. Nơi ái trước của A-lại-da thì có ý nghĩa tương cận với sự nhiễm trước của ái và thủ, nhiễm trước chính là căn nguyên làm cho chúng sanh lưu chuyển trong ba cõi. Nhưng “kinh A-hàm” chỉ gọi là A-lại-da mà không gọi là thức A-lại-da. Tên gọi thức A-lại-da trong kinh điển Đại thừa sau này mới xuất hiện. Về định nghĩa của danh từ này, vốn không mấy rõ ràng, tùy thời gian và không gian mà có sự thay đổi; do tập quán sử dụng không đồng, nên thức A-lại-da, cổ nhân cũng có sự giải thích nó không giống nhau, điều này không thể chuyên đem sự kiến giải của một tông phái mà phê phán tất cả.

Ở Trung Quốc, cổ đại Duy thức học, gồm có ba trường phái lớn: Địa Luận tông, Nhiếp Luận tông và Duy Thức tông giải thích về thức A-lại-da cũng không tương đồng, nên đó là điểm tranh luận căn bản của ba tông phái. Theo Duy thức tông mà Huyền Trang truyền bá thì chủ trương: A-lại-da có nghĩa là

tàng: Năng tàng, sở tàng, chấp tàng; thì tính chất của ba nghĩa này là từ phương diện hư vọng tạp nhiễm mà nói, từ bên chúng sanh thì chúng sanh vốn là tạp nhiễm. Năng tàng, sở tàng là đối với chấp nhận sự huân tập, duy trì chủng tử mà thiết lập (các tên gọi khác nhau của thức A-lại-da như: A-đàn-na, dị thực thức v.v., thuyết minh sự chấp trì căn thân làm thể dị thực của nó). Nhưng Duy thức tông sử dụng nghĩa chủ yếu của thức A-lại-da là ngã ái chấp tàng, chính thức thứ bảy mặt-na không biết thức A-lại-da là tương tự tương tục vì thế chấp trước A-lại-da thành tự ngã của mình. Duy thức tông (“Thành Duy Thức” y vào “Du Già Sư Địa Luận”) khi nói đến thức A-lại-da thì đặc biệt chú trọng ở điểm này, do đó khẳng định Bồ-tát ở địa thứ tám với A-la-hán mới bỏ tên gọi A-lại-da, đây là điều mà trong các kinh điển Đại thừa khác rất khó gặp, rất ít thấy tên gọi A-lại-da khi đã thành Phật. Bởi vì Duy thức tông phát khởi thịnh hành ở vùng Tây Bắc Ấn Độ, chịu sự ảnh hưởng rất lớn của Thanh văn thừa, nên có quan điểm như thế! Nếu căn cứ vào ý nghĩa của dị thực quả báo thì “Kim Cang địa hậu dị thực không” khi đến quả vị Phật, mới có thể xả bỏ tên gọi A-lại-da. Nếu như thức A-lại-da có nghĩa là duy trì chủng tử, bao qua chủng tử vô lậu thì sau khi thành Phật cũng vẫn có thể gọi là thức A-lại-da. Ý nghĩa này hình như không phù hợp với ý nghĩa của kinh điển Đại thừa. Nói tóm lại, thức A-lại-da của Duy thức tông là đặt nặng bên hữu lậu tạp nhiễm, đặt nặng về thức chấp nhận sự huân tập duy trì chủng tử và thức nghiệp cảm dị thực. Do đó đặc biệt chú trọng đến ngã ái chấp tàng, nhưng trong các luận điển khác của duy thức, chưa hẳn là như vậy.

Theo Nhiếp Luận tông mà ngài Chơn Đế truyền thừa thì

giải thích: Căn cứ vào các ý nghĩa chủ yếu thì A-lê-da cũng lấy hư vọng tạp nhiễm làm thể. Do đó: “Nhiếp Đại thừa Luận nói: Tám thức là vọng thức là căn bản của sanh tử” (Pháp Hoa Huyền Luận quyển 2). Trong “Quyết Định Tạng Luận” của Chơn Đệ dịch - bản dịch khác “Nhiếp Quyết Trạch Phần” trong “Du Già Sư Địa Luận” cũng cho như vậy: “đoạn trừ thức A-lại-da là chuyển tánh phàm phu, xả bỏ pháp phàm phu... thức A-lại-da là vô thường, là pháp hữu lậu... làm sự truy đuổi của thô ác khổ quả... là căn bản của tất cả phiền não.” Song thức A-lại-da trong Nhiếp Luận Tông thì có ba nghĩa (trong Viên Trắc sơ giải kinh Giải Thâm Mật Kinh):

1. Quả báo lê-da, lê-da làm báo thể dị thực của chúng sanh để lưu chuyển trong sanh tử, tánh là vô phú vô ký; chấp thọ sự huân tập duy trì chủng tử, chấp trì căn thân, từ đó làm duyên khởi cho căn thân khí giới và chuyển thức. Duy Thức tông rất chú trọng điều này: Nghiệp cảm dị thực của chúng sanh.

2. Lê-da nhiễm ô (chấp tánh): chúng sanh có ngã chấp và pháp chấp rất vi tế, ngã chấp thuộc thức thứ bảy, pháp chấp vi tế thuộc A-lại-da; điều này giống với ý nghĩa duy thức học của An Tuệ. Nhưng Duy Thức tông do Hộ Pháp truyền thừa thì lấy A-lại-da là tánh vô phú vô ký, không có pháp chấp; vi tế pháp chấp như vô minh v.v... thuộc thức thứ bảy. Nhưng theo nghĩa căn bản của A-lại-da thì thật là có đặc tính nhiễm trước.

3. Giải tánh lê-da: Giải tánh tức nghĩa là giác tánh. Giải tánh lê-da là bất diệt, là thể báo thân sau khi thành Phật; tương đồng với nghĩa Như Lai tạng. Nhiếp Luận tông căn cứ vào “Quyết Định Tạng luận” và “Tam Vô Tánh Luận” để thành lập thức thứ chín A-ma-la (vô cầu), tức tâm chơn tịnh, bản giác,

nghĩa chơn như năng duyên. Ba ý nghĩa của A-lê-da trong Nhiếp Luận tông với luận này tương đồng, do đó một số người nhận định A-lê-da trong Nhiếp Luận Tông là sự hòa hợp giữa chơn và vọng. Nhưng theo “Nhiếp Đại thừa luận” thì A-lê-da vẫn chú trọng ở tánh dị thực.

A-lê-da thức trong Địa Luận tông mà ngài Bồ-đề Lưu Chi truyền thừa thì nói: Nghĩa căn bản của Địa Luận sư là cho rằng thức A-lê-da là đệ nhất nghĩa tâm, cũng chính là chơn tâm. Đây là chú trọng ở vấn đề chơn tịnh, với Duy thức tông chuyên trên phương diện vọng nhiễm thì hoàn toàn tương phản. Vọng tâm trong học thuyết của Địa Luận sư thuộc thức thứ bảy, họ chia tâm thức thành ba loại: 1. Chơn thức, 2. Vọng thức, 3. Sự thức; sáu thức như mắt, tai v.v... là sự thức, thức thứ bảy mặt-na là vọng thức, thức thứ tám A-lại-da là chơn thức. A-lại-da chỉ cho chơn, đây là nghĩa căn bản của Địa Luận sư. Địa Luận tông lấy “Thập Địa Luận” mà đặt tên cho tông phái của mình, nhưng trong “Thập Địa Luận” thì không có luận thuật về duy thức một cách tường tận, còn tường tận thuyết minh duy thức và A-lại-da là ở trong “Kinh Lăng Già”. Bồ-đề Lưu-chi dịch “Kinh Lăng Già” gồm mười quyển, sau đó trước tác “Kinh Lăng Già sớ” rồi bàn luận đến thức a-lê-da có hai nghĩa chơn và vọng (trong Tam Luận Sớ Sao) tuy nói có hai nghĩa chơn vọng mà trọng tâm vẫn ở phần chơn. Trong địa vị chúng sanh chơn và vọng thì chưa từng xa rời. Vọng tâm chủ yếu là vô minh; vô minh với chơn tâm hỗ tương không xa rời; không lìa chơn tâm tạp nhiễm là thức thứ bảy mặt-na; không lìa vọng nhiễm chơn tâm là thức thứ tám A-lại-da. Thức A-lại-da vẫn có nghĩa hư vọng, tức là như đây. Nhưng tư tưởng của Địa Luận sư, theo căn cứ một số

thuyết thì có hai phái Tương Châu Bắc Đạo và Tương Châu Nam Đạo (Pháp Hoa Huyền Nghĩa Thích Thiêm; Pháp Hoa Văn Cú) phái Nam Đạo lấy tư tưởng của ngài Lạc-ma-na-đề làm chính, cho rằng A-lại-da toàn thuộc chơn, A-lại-da có khả năng sanh ra tất cả tức là chơn như pháp tính sanh ra tất cả pháp - Đây là một học phái rất đặc thù trong Phật giáo. Phái Bắc Đạo lấy tư tưởng ngài Bồ-đề Lưu-chi làm chính, cho rằng A-lại-da có hai nghĩa chơn và vọng. Tất cả pháp từ thức A-lại-da sanh, Lại-da là chơn với vọng hòa hợp, tức chỉ chơn tâm bị vọng luân nhiễm mà hiện tất cả các pháp vọng nhiễm. Nên Địa Luận sư nói lê-da chỉ là chơn tâm mà thực tế cũng có nghĩa chơn vọng hòa hợp, không chỉ đơn giản kết luận như vậy.

Tư tưởng của luận tiếp cận với tư tưởng của Địa Luận sư phái Bắc Đạo, nhân đây người xưa cho luận này do Địa Luận sư trước tác. Nhiếp Luận tông nói A-lại-da có chơn vọng cũng tương cận với luận, nhưng A-lại-da thức được nói đến, bao hàm tánh chất công năng và tác dụng rất rộng. Còn Địa Luận tông thì cho rằng A-lại-da là chơn vọng hòa hợp, trong thức thứ tám A-lại-da, đây chỉ là nghĩa căn bản tóm yếu; từ tâm hòa hợp này sanh tất cả pháp, trên sự thật thì thuộc thức thứ bảy - phạm vi của ý. Ở điểm này, thì ý nghĩa trong luận rất tương hợp với Địa Luận tông. Nhưng Địa Luận tông tuy nói A-lại-da bao hàm chơn vọng, nhưng trọng tâm vẫn là phần chơn; Nhiếp Luận tông tuy bao hàm chơn vọng, nhưng trọng tâm vẫn là phần nhiễm; còn luận thì chiết trung bao quát cả chơn vọng. Tóm lại từ các phần ở trên đã đề cập ý nghĩa của ba tông phái duy thức, chúng ta có thể khẳng định: nghĩa của thức A-lại-da trong Nhiếp Luận tông, có phạm vi lớn nhất; thức A-lại-da trong Duy thức tông,

so với Nghiệp Luận tông thì nghĩa hẹp hơn, nhưng sự và dụng được nói đến cũng rất nhiều; thức A-lại-da của Địa Luận tông về tính chất có chơn có vọng, rộng hơn Duy thức tông; mà luận về sự và dụng thì ít nhất. Còn tư tưởng của luận thì rất gần với Địa Luận tông.

Ý nghĩa căn bản của tâm sanh diệt môn chính là nghĩa tinh yếu của luận nên phải hiểu một cách thâm sâu triệt để nó, mới không dẫn tới sự sai lầm. Luận nói đến sanh diệt và bất sanh bất diệt nên giải thích như thế nào mới tường tận? Đây nên căn cứ vào kinh điển thuộc hệ chơn thường Đại thừa để giải thích, mới thích hợp hơn. Trước hết từ “Kinh Lăng Già”:

1. Như trong kinh nói: “Như Lai tạng bản tánh thanh tịnh bất sanh bất diệt, từ xưa đến nay bị pháp tạp nhiễm huân tập nên gọi là thức A-lại-da.” Từ đây có thể biết được thức A-lại-da chính là do Như Lai tạng bị pháp tạp nhiễm huân tập mà có tên gọi. Sanh diệt trong luận có thể xem là hư vọng tạp nhiễm (Kinh Lăng Già).

2. Trong kinh nói khi tướng diệt còn bản dịch đời Tống thì dịch: “Che lấp chơn thức này, bởi nhiều loại không thật hư vọng diệt”. Che lấp chơn thức bản dịch khác dịch là tạng thức. Từ đó thể nhận biết, thức chơn tướng bị che lấp bởi sự huân tập của pháp tạp nhiễm nên gọi là thức A-lại-da.

3. Khi thảo luận đến vấn đề thức A-lại-da với thức thứ bảy là một hay khác, A-lại-da diệt hay không diệt thì kinh nói: “Không phải tự chơn tướng thức diệt, nhưng nghiệp tướng diệt”. Từ đây có thể thấy biết trong A-lại-da có hai loại tướng: 1. Nghiệp tướng, 2. Chơn tướng. Chơn tướng là Như Lai tạng không sanh diệt, nghiệp tướng chính là pháp tạp nhiễm huân

tập, làm động lực phát sanh tất cả các pháp tạp nhiễm, trong “Kinh Lăng Già” gọi là nghiệp. Do đó, thức A-lại-da diệt chỉ là phần hữu lậu tạp nhiễm huân tập trong A-lại-da thì bị diệt, còn tự thể của thức A-lại-da – chơn tướng không diệt; chơn tướng chính là tâm Như Lai tạng.

4. Đòi Tổng dịch “Như Lai tạng duyên khởi môn” có nói: “nghiệp với sanh tướng, hỗ tương ràng buộc”. Nghiệp làm nguyên nhân và động lực để huân tập pháp tạp nhiễm, hỗ tương kết hợp rất chặt với sanh tướng. Khảo cứu lại kinh “Lăng Già” bằng tiếng Phạn cũng có nghĩa này “nghiệp tướng với chơn tướng”. A-lại-da là thể tương đối và thống nhất giữa Như Lai tạng bất sanh bất diệt với hữu lậu sát-na huân tập của sanh diệt. Luận nói A-lại-da là bất sanh bất diệt với sanh diệt hòa hợp đại thể là căn cứ vào “Kinh Lăng Già” mà an lập.

Lại nữa, “kinh Mật Nghiêm” nói: “Phật dạy Như Lai tạng đó là A-lại-da, nhưng người thiếu trí tuệ thì không thể hiểu, tạng chính là thức Lại-da”. Như Lai tạng chính là thức A-lại-da, đây là từ thể của nó mà khẳng định như vậy; nhưng vẫn còn A-lại-da không đồng với Như Lai tạng. Như trong “Kinh Lăng Già” cho rằng: Phạm phu và Thánh giả (chỉ Bồ-tát và bốn quả Tiểu thừa) nhân vì thức A-lại-da mà có sanh diệt, nên khi tu học Phật pháp, phải chuyển bỏ tên gọi A-lại-da trong Như Lai tạng (xả trừ tạp nhiễm hư vọng). Căn cứ trên sự thật thì Như Lai tạng là tự thể hoặc chơn thể của A-lại-da; chẳng qua tên gọi là A-lại-da mà còn phải chuyển bỏ tên gọi A-lại-da, có thể thấy được A-lại-da có một chút sai khác với Như Lai tạng. Trong “Kinh Lăng Già” nói: tập khí hữu lậu là sát-na - sanh diệt, tập khí vô lậu là không phải sát-na - sanh diệt. “Nhiếp Đại Thừa

Luận Thích” của Thế Thân cũng cho như vậy: Như nói A-lại-da với chủng tử là một thể, tức không sanh không diệt. Có thể thấy được thức sanh diệt A-lại-da là do sự sanh diệt huân tập của chủng tử hữu lậu mà có. Bất sanh bất diệt trong luận là như thể của chơn tâm, bao hàm công đức tánh tịnh của tập khí vô lậu; sanh diệt là huân tập hư vọng tạp nhiễm. Hòa hợp giữa sanh diệt và bất sanh bất diệt tức thành thức A-lại-da của tâm sanh diệt môn.

Sanh diệt là sự huân tập của các pháp tạp nhiễm hư vọng, cũng gọi là tập khí, tùy miên, thô trọng, nghiệp, biến kế sở chấp chủng tử v.v... Pháp hữu lậu tạp nhiễm không ngoài hoặc, nghiệp và khổ; do đó căn bản huân tập của vọng nhiễm cũng có thể nương vào hoặc, nghiệp và khổ mà lập tên gọi khác nhau. Trong “kinh Lăng Nghiêm” nói nghiệp là: “Tâm có khả năng tích tập nghiệp; nghiệp là nhân tố khởi ra vọng nhiễm làm ẩn khuất mất chơn tướng là động lực dẫn dắt và phát khởi sự tạp nhiễm sanh tử. Trong kinh “Nhơn Vương Hộ Quốc Bát-nhã”, “Thắng Man” và “Bồ-tát Bốn Nghiệp Anh Lạc” đều nói đến năm loại trụ phiền não: Căn bản phiền não gọi là vô thủy vô minh trụ địa. Căn cứ vào ý của kinh “Anh Lạc” và “Nhơn Vương” thì tâm niệm đầu tiên của chúng sanh, tức vô thủy vô minh trụ địa, y vào đây mà có sự sanh tử lưu chuyển. Địa có nghĩa là phát sanh, trụ địa ngài Huyền Trang dịch là tập địa, tức tập khí, chúng sanh từ vô thủy đã hư vọng huân tập căn bản tập địa gọi là vô thủy vô minh. Khi khảo cứu về vấn đề tập khí thì A-la-hán không có khả năng đoạn trừ nó, theo Hữu Bộ giải thích đó là thuộc bất nhiễm ô vô tri, song bất nhiễm ô vô tri (vô tri tức vô minh) này thì Đại thừa cho đó là nhiễm ô. Vô minh nhiễm ô căn bản đó là vô thủy vô minh trụ địa; đây chính

là Như Lai tạng vốn tịnh mà bị huân nhiễm nên gọi là A-lại-da. Nhiều kinh điển Đại thừa đều cho Như Lai tạng tánh tịnh nhưng vì tham sân si làm ô nhiễm nó. Vô minh chỉ chung cho tất cả phiền não của quá khứ, căn nguyên của tất cả phiền não. Căn bản của sự hư vọng tạp nhiễm gọi là vô minh tức nương vào vọng hoặc mà đặt tên nó. Lại quan niệm như thế này: Như Lai tạng bị uẩn xứ giới che lấp. Uẩn xứ giới là khổ quả; như từ vọng nhiễm huân tập thì chính là tất cả chủng tử hữu lậu. Do đó luận gọi hư vọng huân tập (vọng thức có tự tánh dung nhiếp) là bất giác, tức căn bản vô minh. Theo sự thi thiết phương tiện của kinh điển Đại thừa thì đây cũng phù hợp. Trong kinh “Thắng Man” cho rằng: “Tâm chúng sanh tự tánh thanh tịnh vì bị huân tập bởi khách trần phiền não, nhưng tâm tánh vẫn có tự bản tánh thanh tịnh”. Vấn đề không nhiễm mà bị nhiễm thì rất khó hiểu; còn nhiễm mà không nhiễm càng khó hiểu hơn. Trong luận bất sanh bất diệt với sanh diệt hòa hợp, bất sanh bất diệt là tâm tự tánh thanh tịnh, sanh diệt là huân tập bởi vô minh tạp nhiễm. Hòa hợp mà không một không khác, một cách rất thiện xảo đã biểu đạt ra sự thâm sâu không thể nghĩ bàn của nhiễm mà không nhiễm, không nhiễm mà nhiễm. Nhà Hiền Thủ thì giải thích: “tùy duyên bất biến, bất biến tùy duyên” đại thể cũng tương cận với điều này. Nhưng trực tâm thì không có biến dị, tùy duyên chỉ có thể nói phổ biến đến tạp nhiễm; Như Lai tạng có thể nói là sự căn cứ của nơi tạp nhiễm, nhưng không thể cho Như Lai tạng là nhân tố để phát sanh tạp nhiễm. Như vậy, bất sanh bất diệt nên giải thích là Như Lai tạng; sanh diệt - pháp sát-na nên giải thích là huân tập hư vọng được nhiếp trì bởi hư vọng phân biệt cũng có thể giải thích thành vô thủy vô minh.

Nguyên văn:

此識有二種義，能攝一切法，生一切法，云何為二？一者覺義，二者不覺義。

Dịch nghĩa:

Thức này có hai nghĩa, bao gồm tất cả các pháp, phát sanh tất cả các pháp. Thế nào là hai? Một là nghĩa giác, hai là nghĩa bất giác.

Căn cứ vào tính thống nhất và sự tương đối giữa sanh diệt và bất sanh diệt thì thành lập thức A-lại-da, do đó thức A-lại-da không chỉ có phần nhiễm vọng sanh diệt mà còn có phần chơn tịnh bất sanh diệt. Bây giờ nương vào đây mà nói: “thức này có hai nghĩa” giác và bất giác. “Nghĩa giác” là từ thể của thức A-lại-da, chơn tướng - giác tánh mà nói. Còn “nghĩa bất giác” là từ vô thủy vô minh, nghiệp, huân tập vọng nhiễm của thức A-lại-da mà nói. Bất giác tức là vô minh, không phải điều gì cũng không biết, mà đối với chơn thể bình đẳng của nhất pháp giới mà không có khả năng giác biết, đó chính là căn bản của mê hoặc vọng tưởng điên đảo. Còn giác cũng không phải tri giác hay tri thức bình thường, chỉ cho thật sự giác biết được tánh bình đẳng của nhất pháp giới.

Nói A-lại-da có nghĩa bất giác thì giống như Nhiếp Luận tông lập pháp chấp a-lê-da, Địa Luận tông lấy vô minh căn bản của vọng thức không xa rời với a-lê-da là trên đại khái thì có thể đồng ý. Còn học giả Duy Thức thì có một số ý kiến khác: Họ cố chấp là A-lại-da có tánh vô phú vô ký, không biết rằng A-lại-da cũng có đặc tính ái nhiễm; Như Lai tạng bị tham sân si

làm ô nhiễm, mà có tên gọi là a-lê-da; tập khí - bất nhiễm ô vô tri với Đại thừa tức là nhiễm ô: Tại làm sao thức a-lê-da không chấp nhận có bất giác vọng nhiễm? Duy Thức gia cho rằng hư vọng tạp nhiễm là tánh A-lại-da thức sở nhiếp, mà không biết là do căn nguyên bất giác mê muội dung nhiếp. Thức A-lại-da của nhà Duy thức thật chính là ý nghĩa của kinh điển Đại thừa đã bị Hữu Bộ A Tỳ Đạt Ma hóa, không phù hợp với nghĩa căn bản của kinh điển Đại thừa. Nói đến A-lại-da có nghĩa giác, các nhà Duy thức không nghĩ như vậy, họ cho rằng: Phạm phu từ xưa đến nay chưa từng giác ngộ qua, tức không có sự hiện hành của giác tuệ vô lậu. Nếu như cho rằng chúng sanh cũng có giác này, há chẳng phải chúng sanh đã trở thành Thánh nhân hay sao! Nhưng nghĩa giác và bất giác của luận nên từ ý nghĩa quảng đại của Phật pháp mà hiểu, không nên chuyên dùng danh nghĩa nhỏ hẹp để giới hạn nó. Luận tại làm sao nói A-lại-da có hai nghĩa giác và bất giác? Vì muốn kiến lập điểm căn cứ cho sanh tử lưu chuyển và Niết-bàn hoàn diệt. Nhân tố tạp nhiễm sanh tử lưu chuyển của chúng sanh thì chính là bất giác, vô minh; nếu giải thoát khỏi sanh tử tạp nhiễm của căn bản hoàn diệt thì chính là Bát-nhã, giác. Từ hiện hành của giác và bất giác mà suy luận đến căn nguyên của nó thì ở trong duy tâm Đại thừa có thể chia thành ba phái, trong đó luận này có thể nói là viên mãn nhất.

1. Như kinh “Thắng Man” v.v... lấy Như Lai tạng làm nơi căn cứ để kiến lập vấn đề sanh tử và Niết-bàn, và cho rằng: “Như Lai tạng và phù hợp với tánh công đức, không lìa không khác không ra khỏi”. Như Lai tạng tức chơn như, còn không lìa không khác không ra khỏi là hình dung thể chơn như với tập khí vô lậu phi sát-na phù hợp với tánh công đức, dung hợp thành

một. Do nhân tố thanh tịnh này nên có thể chuyển nhiễm ô trở thành thanh tịnh mà chứng đắc Niết-bàn. Đồng thời, còn cùng với Như Lai tạng không lìa không khác không ra khỏi là tập khí hý luận của hư vọng tạp nhiễm. Có sự hư vọng huân tập này nên pháp tạp nhiễm sanh từ lưu chuyển không ngừng. Nhưng đây tuy cũng nương vào chơn thật mà với thể chơn tịnh không lìa chứ không hòa hợp. Ngược lại, Như Lai tạng và tịnh đức là dung hợp thành một thể. Như Lai tạng là bất sanh bất diệt có bản thể thanh tịnh; lấy đó làm nơi căn bản để nương tựa, do đó khế hợp với tánh công đức vô lậu thì dung hợp, với tạp nhiễm tập khí hữu lậu thì xa lìa. Đây là hai nhân tố chơn tịnh và vọng nhiễm đều y vào Như Lai tạng để thành lập.

2. Như Duy Thức tông lấy thức A-lại-da làm nơi y chỉ để kiến lập tất cả pháp. Thức A-lại-da là hữu lậu hư vọng tạp nhiễm, lấy thức hư vọng tạp nhiễm làm trung tâm, nên nói chúng sanh từ xưa đến nay có chủng tử hữu lậu tạp nhiễm. Chủng tử hữu lậu tạp nhiễm này, với thức A-lại-da không một không khác mà thức A-lại-da có tự tánh dung nhiếp nó nên lại có tên là chủng tử thức. Đến khi vô lậu thanh tịnh thì như thế nào? Cho đó là vô lậu chủng tử, từ xưa đến nay nương nhờ vào thức A-lại-da, nhưng không phải do tự tánh của thức A-lại-da dung nhiếp; một là hữu lậu tạp nhiễm, một là vô lậu thanh tịnh, tuy nói là hỗ tương nương tựa nhưng hai loại này vẫn không có khả năng hợp thành một thể. Từ đó có thể thấy kinh điển Đại thừa thuộc chơn thường duy tâm với hư vọng duy thức, có những quan điểm nào bất đồng? Kinh lấy chơn như vô lậu làm chủ thể mà hữu lậu phụ thuộc vào một bên; duy thức luận lấy hữu lậu A-lại-da làm chủ thể mà vô lậu thì phụ thuộc vào một bên. Do vì Duy Thức luận

đặt nặng thức A-lại-da là hư vọng tạp nhiễm, tập khí vô lậu từ xưa nay hỗ tương nương tựa đó, cũng cho nó là bị sanh diệt biến dị (trong “kinh Lăng Già” nói: vô lậu tập khí phi sát-na).

3. Luận cũng lấy thức A-lại-da làm trung tâm, nhưng A-lại-da thức ở trong luận là sự hòa hợp giữa bất sanh diệt với sanh diệt, có hai nghĩa giác và bất giác xử lý bình đẳng với nhau. Y vào bất giác nên nói có pháp sanh tử tạp nhiễm, y vào giác nên nói có thanh tịnh hoàn diệt. Hữu lậu tạp nhiễm và vô lậu thanh tịnh, thống nhất không một không khác cùng tồn tại trong thức A-lại-da. So với sự thiên vị một bên là chơn hoặc một bên là vọng thì đây có tính chiết trung viên mãn hơn. Song tư tưởng của luận thì gần với ý nghĩa trong “kinh Thắng Man” hơn, truy cứu vào căn bản của nó thì cũng là y vào Như Lai tạng mà tồn tại, với ý nghĩa trong Duy Thức tông thì có một sự cách ly xa hơn.

Học giả của pháp tướng phân biệt (Duy Thức tông) đem chủng tử và hiện hành phân chia ra mà xử lý, nhưng chủng tử (tử duy tâm mà nói) là không thể xa rời tâm hiện hành. Như cho rằng trong thức A-lại-da hàm nhiếp được chủng tử tạp nhiễm, chủng tử tạp nhiễm này, căn cứ vào “duy thức luận” v.v... nói là không một không khác với thức A-lại-da; chủng tử do tự tánh của thức A-lại-da dung nhiếp do đó thuộc vào vọng tâm hữu lậu. Chủng tử là tính công năng của thức A-lại-da, từ tính công năng này sản sanh ra tất cả pháp; mà tính công năng sản sanh tất cả pháp này thì lại chính là thức. Nếu hỏi tính chất (tính công năng) của vô lậu chủng tử là gì? Thì Duy Thức tông cho rằng vô lậu chủng tử không lấy thức A-lại-da làm tánh nên nói vô lậu chủng tử là do pháp giới dung nhiếp, nên lấy pháp giới làm

tự tánh của vô lậu chủng tử. Theo Duy Thức tông, pháp giới tức là chơn như pháp tính, nhưng đây là tính bình đẳng của tất cả pháp, là tất cả - tính chơn thật của tất cả pháp hữu lậu và vô lậu, tại làm sao chỉ có vô lậu chủng tử là do pháp giới dung nhiếp! Vô lậu chủng tử là pháp giới dung nhiếp, đây là hợp với kinh điển Đại thừa; nhưng Khế Kinh nói đến pháp giới, tức Như Lai tạng là chỉ tâm chơn thật tánh, hàm tàng vô lậu tịnh năng - vô lậu chủng tử, nhân đó gọi là Như Lai tạng. Hữu lậu chủng tử là tâm tạp nhiễm tức vọng thức dung nhiếp, vô lậu chủng tử là tâm chơn tịnh dung nhiếp; hữu lậu chủng tử lấy thức tạp nhiễm làm tự tánh, luận gọi nó là bất giác; vô lậu chủng tử lấy tâm chơn tịnh làm tự tánh, luận gọi nó là giác; thức hoặc vô minh, có nguồn gốc là tạp nhiễm, trí hoặc minh có nguồn gốc là thanh tịnh. Nếu chúng ta xác nhận tự tánh của hữu lậu chủng tử chính là thức, như vậy thì nói tự tánh của vô lậu chủng tử chính là giác, cũng rất hợp lý. Duy Thức tông cũng biết hữu lậu chủng tử lấy hữu lậu thức làm tự tánh, mà không thể nói vô lậu chủng tử lấy vô lậu tâm hoặc vô lậu trí làm tự tánh, tại lập trường của duy tâm luận, đây là điều không triệt để. Chúng sanh chỉ là có tâm hành hữu lậu thì làm sao có vô lậu chủng tử? Vô lậu chủng tử đã là hữu vi sanh diệt, điều này học giả duy thức nên thêm một lần nữa suy xét lại cẩn thận hơn, trong quan điểm của duy tâm luận thì thể tánh của vô lậu chủng tử, cuối cùng là gì?

Trong “Nhiếp Đại thừa luận” và “Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh luận” cho rằng tất cả pháp đều lấy y tha khởi làm trung tâm, y tha khởi là tâm và tâm sở pháp mà lấy thức thứ tám A-lại-da làm nơi y cứ. Nói y tha khởi có hai nghĩa: 1. Y nhân nương duyên mà sanh khởi; 2. Tánh thanh tịnh tạp nhiễm không thành.

Nhưng một số học giả Duy thức chú trọng ý nghĩa y nhân nương duyên mà sanh khởi, đối với ý nghĩa tánh thanh tịnh tạp nhiễm không thành, hình như không bàn luận đến. Tạp nhiễm là pháp hữu lậu tạp nhiễm, thanh tịnh là pháp vô lậu thanh tịnh; y tha khởi là thông suốt qua tạp nhiễm và thanh tịnh mà nó lại không có tính quyết định, có thể bị nhiễm ô rồi trở thành biến kế sở chấp tánh, cũng có thể thanh tịnh mà trở thành viên thành thật tánh. Tạp nhiễm thanh tịnh không thành, cuối cùng có ý nghĩa như thế nào? Từ chúng từ sanh hiện hành mà nói thì Duy thức gia cho rằng: Chúng từ và hiện hành của hữu lậu và vô lậu là có thể tánh cách biệt, có sự khẳng định hữu lậu không thể thành vô lậu, vô lậu không thể thành hữu lậu; tại sao nói là không thành? Đây chính là y tha khởi có đầy đủ hai ý nghĩa. Như khoáng sản mới khai thác chỉ toàn là đất cát chưa tìm thấy được vàng bạc, sau khi trải qua tôi luyện thì vàng bạc lúc này mới hiện hiện ra, điều này biết được khoáng sản vốn tồn tại hai loại tính chất vàng bạc và đất cát, trước khi chưa tôi luyện chỉ thấy đất cát chưa thấy vàng bạc; sau khi tôi luyện thì toàn vàng bạc không còn đất cát, đây không phải tùy theo nhân duyên mà hiện nhiễm hoặc tịnh mà tính là không thành (cố định) hay sao? Y tha khởi có hai phần, chúng sanh trong sanh từ lưu chuyển, tuy chỉ thấy tạp nhiễm, kỳ thật cũng có thanh tịnh nên chúng sanh mới có thể chuyển nhiễm ô thành thanh tịnh, từ phạm phu đến Thánh giả. Nếu chuyên lấy (theo nghĩa của Duy thức gia) pháp tính chơn như là vàng bạc, hoặc lấy vô lậu chúng từ là vàng bạc thì đều không viên mãn. Y tha có đầy đủ phần thanh tịnh tức tánh thể mà hàm chứa tịnh diệu tướng dụng (trong chúng sanh có thể gọi là vô lậu chúng từ). Trong “luận Trang Nghiêm” v.v...

nói: “chúng sanh xưa nay hiển hiện hư vọng, Như Lai xưa nay hiển hiện chơn thật” chơn thật sao lại chỉ là lý tánh không hư vọng! Y tha khởi có đủ hai phần, còn luận thì nói thức A-lại-da có nghĩa giác và bất giác. Loại tư tưởng này vốn là ở trong kinh điển Đại thừa, nhưng như “Thành Duy Thức luận” thì có khuynh hướng theo tư tưởng Tiểu thừa của phái Nhất Thiết Hữu bộ, không nói y tha khởi có hai phần, không nói tạp nhiễm thanh tịnh tánh không thành, nhưng nói: Tạp nhiễm sanh tạp nhiễm, thanh tịnh sanh thanh tịnh. Bỏ qua hai phần này của y tha khởi thì làm sao mà chuyển tạp nhiễm thành thanh tịnh, tức là viên thành thật tánh; chỉ chuyên nói chuyển tạp nhiễm y tha, sanh khởi thanh tịnh y tha. Chúng tử và hiện hành của thanh tịnh y tha đều là sanh diệt hữu vi, không thể tương tức với chơn tánh vô vi vô sanh diệt. Họ tự cho rằng như vậy là phân biệt thể và dụng rất tinh tế, nhưng đây chỉ là có khuynh hướng theo luận Đại thừa thuộc hệ Tiểu thừa Nhất Thiết Hữu bộ, còn trong kinh luận của Đại thừa, không nhất định cho là như vậy. Nghĩa giác và bất giác trong luận, chính là căn nguyên của nhiễm ô và thanh tịnh, không thể xem đó là ngoài tâm mà có, cũng không thể xem đó là chúng tử của Duy Thức tông. Pháp hư vọng tạp nhiễm của bất giác lấy thức làm tánh, pháp thanh tịnh của giác lấy trí làm tánh; đây thuyết minh được pháp tạp nhiễm sanh tử lấy vô minh trụ địa làm gốc; còn pháp giải thoát hoàn diệt lấy trí tuệ làm gốc, tức phù hợp với tánh công năng của Như Lai tạng làm căn bản. Trong “Kinh Nhơn Vương” nói: “Một niệm thức đầu tiên, sanh được thiện sanh được ác, thiện làm căn bản cho vô lượng thiện pháp, ác làm căn bản cho vô lượng ác pháp”. Thiện pháp lấy thiện làm gốc, ác pháp lấy ác làm căn bản; thiện

và ác chính là sự khác nhau giữa vô lậu và hữu lậu, phù hợp với ý nghĩa của Luận này.

Luận nói về hai nghĩa giác và bất giác; giác chỉ bản giác là xưa nay có tánh trí tuệ đầy đủ (thuyết huân tập của Kinh Lượng bộ là điểm y cứ của Duy Thức tông, huân tập là tâm huân), điều này trong bộ phái Tiểu thừa cũng có thảo luận, nhưng không phù hợp với phái Nhất Thiết Hữu bộ. Như trong các bộ phái Thanh văn có thành lập nhất tâm tương tục bản tánh thanh tịnh tức giác tánh. Lại có chủ trương: “Đạo không thể hoại” hoại tức là biến dị; đạo không thể biến dị tức là nói đạo có đặc tính thường trụ bất biến, lại cho: “Đạo không thể tu”. Đạo là bản lai thường tại; bản lai thường tại thì không phải tu tập có thể khiến nó sanh mới được, đạo không có khả năng tu tập sanh mới được thì khẳng định không thể tu tập từ văn tư và tu v.v... để phát sanh thánh đạo; do đó lại nói: “Đạo do phước đức hiển hiện”. Tu hành bố thí, trì giới, thiền định v.v..., có thể khiến đạo do đây mà hiển phát ra nhưng không phải là mới sanh, như vậy “đạo là vô vi”, các điều này không đồng với hữu vi vô lậu chủng tử, vô lậu thánh đạo của Duy Thức tông; nhưng với tất cả kinh điển Đại thừa thì nói đạo là chơn thường, nói tâm tánh bản tịnh và với tư tưởng của luận lại rất tương cận. Duy Thức tông phê bình bác bỏ bản giác, cho rằng nếu chúng sanh có bản giác thì tại làm sao chúng sanh chỉ là chúng sanh không phải là thánh nhân! Đây giống như: trong cây gỗ có tồn tại cực vi của lửa, song tại sao không cháy? Thử hỏi: Chúng sanh có vô lậu chủng tử tại làm sao không thành thánh nhân! Như nói đây vẫn ở dạng tiềm năng chưa được hiện hành thì như vậy bản giác vẫn còn ở dạng tiềm năng chưa phát huy hiển hiện!

Cụm dịch “Kinh Nhơn Vương” có nói: “Tự tánh thanh tịnh gọi là giác tánh tát-bà-nhã; bản nghiệp chúng sanh là điểm tu hành của chư Phật Bồ-tát”. Tân dịch thì: “Tự tánh thanh tịnh gọi là tánh bản giác tức là nhất thiết trí trí của chư Phật; do đây là căn bản của chúng sanh, cũng là điểm tu hành của chư Phật và Bồ-tát.” Đây xác định bản giác là chỉ cho giác tánh bất sanh bất diệt; chúng sanh cũng có đặc tính của giác hiểu này, đây cũng là nhân tố căn bản để tu hành thành Phật. Nếu như không bị giới hạn bởi ý nghĩa thuộc hệ thống Nhất Thiết Hữu, còn từ ý nghĩa thuộc hệ Đại Chúng bộ thì có thể thông với kinh điển Đại thừa, đây là điều không có gì khó hiểu!

Thứ A-lại-da là sự thống nhất của bất sanh bất diệt và sanh diệt vì thế trong sự thống nhất đó bao hàm nghĩa giác và bất giác. Do hai nghĩa này “bao gồm hết tất cả các pháp, phát sanh hết tất cả các pháp”. Ở phần trước nói hai môn chơn như và sanh diệt, mỗi môn đều tổng nhiếp tất cả các pháp; hiện tại trong môn sanh diệt lại nói giác với bất giác bao gồm và phát sanh hết tất cả các pháp. Bởi vì, giác và bất giác là vì tính tương đối mà an lập; nói giác tất nhiên phải thảo luận đến bất giác, do đó có thể bao hàm luôn tất cả nhiếp pháp. Nói bất giác tất nhiên phải thảo luận đến giác, do vì bất giác cũng có thể bao hàm tất cả tịnh pháp. Giác và bất giác mỗi loại đều bao hàm tất cả pháp; mà còn nương vào nghĩa bất giác thì sanh khởi pháp hư vọng tạp nhiễm; nương vào nghĩa giác thì sanh khởi pháp công đức thanh tịnh. Đây có nghĩa tương đồng với quan điểm trong “Kinh Nhơn Vương”: “Ác là nguồn gốc của vô lượng ác pháp, thiện là nguồn gốc cho vô lượng thiện pháp”. Nếu nói một cách gián tiếp: có nghĩa là không những nương vào bất giác có thể

sanh khởi pháp tạp nhiễm mà cũng có khả năng sanh khởi pháp thanh tịnh; nương vào giác cũng có thể sanh khởi pháp thanh tịnh, mà cũng có khả năng sanh khởi pháp tạp nhiễm. Bởi vì xa rời bất giác thì không thể hiển thị giác, xa rời giác cũng không có hiển thị được bất giác. Giác với bất giác có mối quan hệ hỗ tương để tồn tại. “Khởi Tín luận” nói sanh tử lưu chuyển và giải thoát hoàn diệt chính là căn cứ vào giác và bất giác trong tâm sanh diệt mà kiến lập. Tóm lại trên đây là phần trình bày thể tánh của tâm sanh diệt.

Hiển thị giác thể

Nguyên văn:

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相；即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。

Dịch nghĩa:

Giác có nghĩa là tâm thể ly niệm. Tướng ly niệm đồng với hư không giới, biến cùng khắp, pháp giới nhất tướng; tức là pháp thân Như Lai bình đẳng. Nương vào pháp thân này gọi là bản giác. Tại sao vậy? Ý nghĩa bản giác, đối với ý nghĩa của thủy giác mà nói, do thủy giác tức đồng với bản giác.

Dưới đây là phần phân biệt giác tánh trong tâm thể sanh diệt. Ý nghĩa của giác được nói đến, không phải gì khác chỉ là “ly niệm tâm thể”. Viễn ly tâm thể hư vọng phân biệt (niệm) là giác tánh, tâm Như Lai tạng cũng chính là tâm chúng sanh. Tâm chúng sanh có hư vọng phân biệt tức có vọng nhiễm tạp nhiễm sai lầm. Giác tánh xưa nay như vậy, tuy từ xưa không tương

ung với vọng nhiễm nhưng tâm thể ly niệm, phải ly loạn thức hư vọng, tương ưng với tâm vô phân biệt mới có thể hiển phát. Tướng ly niệm của tâm thể thì “đồng hư không giới, biến khắp mọi nơi” tức bình đẳng không hai pháp giới – “nhất tướng”, tâm quảng đại vô biên. Tâm thức của phàm phu có lúc nghĩ ở trên trời, có khi thì trong nhân gian, rộng lớn không thể nắm bắt, nhưng mà nó vẫn bị giới hạn bởi vì tâm hư vọng phân biệt, đều có sự đối đãi, nếu có một đối tượng làm chỗ nương tựa thì có đây tức không có kia, biết đây tức không biết kia, không thể biến khắp mọi nơi. Tâm chúng sanh từ xưa đến nay bị huân tập bởi hư vọng tướng niệm mà thành vọng thức, giống như nước kết thành băng chỉ có thể ở trong một không gian nhất định, không cùng với nước của biển cả dung hợp thành một đượ. Tâm chúng sanh nếu có thể viễn ly hư vọng phân biệt (kỳ thật từ xưa đến nay đều viễn ly vọng niệm), như băng tan thành nước rồi chảy vào trong toàn thể của biển cả thì lúc này mới là “tâm bao thái hư, lượng châu sa giới”. Đây không phải tâm hư vọng phân biệt mà biết đượ là do khế hợp với tánh pháp giới của tâm chơn như. Pháp giới là không hai, là nhất tướng vô tướng; giác tánh ly vọng niệm tức gọi là tướng bình đẳng pháp giới không có sự khác nhau như: Đây kia, chủ thể đối tượng, sanh diệt, tăng giảm; là Như Lai bình đẳng pháp thân không có hai tướng. Thường nói pháp thân có hai loại: 1. Hữu trang nghiêm pháp thân, 2. Vô trang nghiêm pháp thân. Pháp thân bình đẳng người người đều đầy đủ, không thiếu không dư nhưng chúng sanh không có thần thông, không đủ trí tuệ, vẫn chưa trang nghiêm đầy đủ pháp thân vốn có của mình. Nếu như phát Bồ-đề tâm tu Bồ-tát hạnh huân tập phát khởi vô lậu công

đức trí tuệ, như vậy thì trang nghiêm được pháp thân, cũng giống như vàng, pháp thân của chúng sanh như vàng còn ở dạng khoáng chất, không thể nói không có vàng nhưng đặc tính của vàng vẫn chưa hiện ra; sau khi Thánh giả chứng ngộ, pháp thân bình đẳng hiển hiện như vàng ở dạng khoáng chất qua sự tôi luyện, tính chất của vàng đã hiện ra; nếu khi thành Phật không chỉ là tính chất của vàng hiện ra mà từ vàng còn có thể chế tạo được bình, chén, ly, lư hương v.v., như pháp thân biến khắp mọi nơi mà tùy theo chúng sanh có thể thấy được mà thị hiện lớn nhỏ. Do đây, pháp thân không phân biệt phàm thánh, tất cả hữu tình đều đầy đủ; chẳng qua tùy theo nhiễm hoặc tịnh mà trong hiện tại hoặc trong tương lai mới hiển bày một phần hay viên mãn thôi. “Nương vào” người người pháp thân đều đầy đủ nên trong tâm chúng sanh “gọi” tên là “bản giác” (trong tâm sanh diệt). Tại sao gọi là bản giác? Bản giác là do đối với thủy giác mà nói, nhưng mà “thủy giác” thì “đồng với bản giác”. Ở đây nói thủy giác tức đồng với bản giác, không phải muốn nói bản giác và thủy giác không hai; mà vì muốn thuyết minh bản giác. Thủy giác không phải từ khi phàm phu bắt đầu giác ngộ nhập vào hàng thánh; từ chúng sanh đến thành Phật, trong quá trình giác ngộ, thứ lớp thứ lớp mà giác ngộ đều gọi chung là thủy giác. Như “Kinh Hoa Nghiêm” nói: “Lúc đó, Thế Tôn ngồi dưới cội Bồ-đề vừa thành chánh giác”. Vừa thành chánh giác, có ý nghĩa thủy (vừa mới) thành chánh giác. Thủy giác là từ phàm nhập thánh, từ nhân đến quả, trên phương diện sự thật của hiện tượng; nhưng truy cứu cho cùng, đây không phải là vừa mới sản sanh giác thể, cái giác ngộ này là vốn xưa nay đầy đủ, thủy giác không hề có thêm gì hết. Do đó, thủy giác tức đồng

bản giác. Có người nhận định: Thủy giác là hậu đắc trí, bản giác là căn bản trí, đây là điều không đúng. Duy Thức tông có công nhận thủy giác mà không công nhận bản giác, nhưng có bản hữu vô lậu trí chung, với luận ngược lại không đồng. Ý nghĩa của bản giác và thủy giác có thể dùng ví dụ để thuyết minh: Như kính bị lu mờ bởi cát bụi, công năng phản chiếu hình ảnh cảnh vật của kính không hiện ra được. Bây giờ, sau khi lau sạch cát bụi, cát bụi từng phần từng phần rơi rớt thì công năng của kính từng phần từng phần hiện ra, đến khi tất cả cát bụi hoàn toàn sạch hết thì toàn thể công năng phản chiếu hình ảnh của kính đều hiển hiện. Nhưng mà, công năng phản chiếu đó, không phải bởi lau đi cát bụi mới có, công năng này của kính từ xưa đến nay như vậy; lau đi cát bụi chẳng qua khiến cho công năng vốn có của kính toàn thể hiển phát ra thôi. Ý nghĩa của bản giác và thủy giác cũng như thế. Nhân đây, bản giác và thủy giác của luận, không phải có hai loại bản giác và thủy giác riêng biệt mà bản giác và thủy giác không hai. Nên cần phải biết bản giác là đối với thủy giác mà nói, hình như có thủy giác, song kỳ thật chỉ là bản giác.

a. Tâm thủy giác tiệm ngộ

Nguyên văn:

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

Dịch nghĩa:

Ý nghĩa của thủy giác là nương với bản giác nên có bất giác, nương với bất giác nên nói có thủy giác.

Từ bản giác mà nói thì không thể trình bày được thứ lớp của sự chứng ngộ. Nếu muốn trình bày một cách có thứ lớp từ

sanh tử đến thành Phật, từ mê đến ngộ, chính là phải từ thùy giác mà diễn đạt; từ thùy giác thì chứng ngộ có thứ lớp, không có đốn ngộ. Muốn làm rõ tiệm thứ ngộ nhập của thùy giác, do đó trước hết nên xác định tên gọi và ý nghĩa của thùy giác.

Phân trên đã thảo luận qua: Bản giác là đối với thùy giác mà nói, vậy thùy giác là gì? “Nương với bản giác nên có bất giác, nương với bất giác mà nói có thùy giác”. Thành lập tên gọi, ý nghĩa của bản giác và thùy giác, trong đó có thêm một khái niệm là bất giác. Một số người cho rằng bất giác là không hiểu rõ không giác ngộ, kỳ thật bất giác là từ bản giác mà có, không có bản giác, cũng không có sự tồn tại của bất giác. Như con mắt của chúng ta bị bệnh nhìn không thấy sự vật, nên nói là không thấy. Tâm thức đôi với sự vật bị mơ mờ, nói là không hiểu hoặc không rõ; không thấy, không hiểu, có hàm chứa ý nghĩa thấy và hiểu, bởi vì, mắt có công năng nhìn thấy đồ vật; nhưng khi bị đau mắt do đó không nhìn thấy, có thể biết được không thấy là do thấy mà thành lập. Tâm vốn có công năng hiểu biết sự vật, do từ vô thùy mê muội vô tri, nên gọi là bất giác, bất giác cũng nương vào giác mà thành lập, như cây cỏ cát đá, thì không thể nói nó là biết hay không biết. Do đó, nương vào bản giác mà có bất giác, bất giác không như cây cỏ đất đá. Bản giác với thùy giác, hỗ tương nương tựa đối đãi mà tồn tại; nương vào hiện tại mà hiển hiện bất giác của bản giác (nói đến bất giác, có tồn tại ý vị của giác tánh. Nếu không có giác, thì căn bản không nói được bất giác), ngược lại chuyển bất giác hiển hiện thành chơn giác tức gọi giác này là thùy giác. Do đó: Nương vào bất giác nói có thùy giác. Nói thùy giác, bản giác, bất giác, các danh từ này vốn là tương y tương đối mà an lập. Do đó, luận

nói bản giác không nên hiểu lầm chúng sanh xưa nay vốn giác ngộ, không biết lúc nào tự nhiên biến thành bất giác. Nếu như vậy, đức Phật cũng có thể trở thành chúng sanh; đây là điều sai lầm rất trầm trọng!

Nguyên văn:

又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。

Dịch nghĩa:

Lại do giác ngộ tâm nguyên gọi là cứu cánh giác, do không giác ngộ tâm nguyên nên gọi là không cứu cánh giác.

Trước hết phân biệt thủy giác thành hai loại, có sự khác nhau giữa cứu cánh và không cứu cánh. “Cứu cánh giác” tức viên mãn giác ngộ thành Phật; “không cứu cánh giác” tức trước khi thành Phật thì sự giác ngộ có thứ lớp. Sự khác nhau giữa cứu cánh và không cứu cánh của thủy giác nên phải từ nơi giác ngộ mà thuyết minh, chính là từ “giác ngộ tâm nguyên” với “không giác ngộ tâm nguyên” mà phân biệt. Giác tức giác ngộ tự tâm. Người thường có cảnh giới của người thường, Bồ-tát có cảnh giới của Bồ-tát; người thường giác ngộ có thô thiển, từ hàng Bồ-tát cho đến thành Phật thì giác ngộ càng thâm sâu vi tế. Tâm nguyên tức nơi căn bản cứu cánh của tâm; giác ngộ tâm nguyên tức giác ngộ căn nguyên của tự tánh; không giác ngộ tâm nguyên tức chưa đạt đến sự triệt để mà chỉ là giác ngộ được một bộ phận của tâm hoặc một phần chi nhánh của tâm. Truy tìm bản nguyên, từ sự giác ngộ thô thiển đến giác ngộ thâm tế tức là cứu cánh giác. Do đó, cứu cánh giác là giác ngộ chơn thật viên mãn tận cùng căn nguyên của tâm; không cứu cánh giác là không có chơn thật viên mãn giác ngộ đến căn nguyên của tâm.

Nguyên văn:

此義云何？如凡夫人覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故。

Dịch nghĩa:

Ý nghĩa này như thế nào? Như chúng ta giác biết được sanh khởi niệm ác, sau đó ngăn không cho sanh khởi. Tuy gọi là giác nhưng thật là bất giác.

Từ thùi giác thì giác biết tâm thức sanh, trụ, dị và diệt có thứ lớp cạn sâu. Theo một số người nhận định: Sanh, trụ, dị và diệt là tướng của pháp hữu vi, trong tâm sát-na và một cuộc đời cũng có bốn tướng này. Nhưng luận nói bốn tướng này thì không giống với quan niệm đó, lúc ban sơ cực vi nhất là tướng sanh, lúc cuối cùng thô thiên là tướng diệt. Trong “Phật Tánh luận” thì: “Tất cả pháp hữu vi quá khứ thì tương ưng với tướng sanh, tương lai thì tương ưng với tướng diệt, hiện tại thì tương ưng với tướng trụ và dị”, điều này tương đồng với duyên khởi “cái này sanh nên cái kia sanh, cái này diệt nên cái kia diệt”. Từ xưa đến nay sanh diệt tương tục mà lúc ban đầu nhất thì gọi là sanh, trong khi tương tục không ngừng là trụ và dị, hoàn diệt mà không sanh khởi gọi là diệt, Luận với điều vừa trình bày trên có ý nghĩa gần tiếp cận nhưng lại có điều không tương đồng: Tâm thức hư vọng phân biệt vì để đối trị nó, cần phải trừ bỏ từng phần, đến phần thanh tịnh cuối cùng, phần cuối cùng này rất vi tế mà lại căn bản nhất, giả thuyết là sanh; lúc đầu tiên đối trị với sự thô thiên là chi nhánh, giả thuyết là diệt; từ tế đến thô có thứ lớp lúc bắt đầu cho đến cuối cùng. Đối trị tâm sanh, trụ, dị và diệt hư vọng phân biệt, với lưu chuyển hoàn diệt, sát-

na sanh diệt và một kỳ sanh diệt đều không giống. Đây là nói đến tu hành giác ngộ có thứ lớp, thật tế thì tâm niệm hư vọng phân biệt thì không thể phân biệt được lúc ban đầu hay khi cuối cùng hoặc quá khứ vị lai, chẳng qua tương đối mà dùng phương tiện giả lập thôi!

Người phàm phu có thể hiểu được tướng diệt. Phàm phu có nội phàm phu và ngoại phàm phu: người học Phật từ bắt đầu cho đến Thập địa và người thường gọi chung là ngoại phàm phu. Hiện tại nói đến phàm phu có thể khái quát tất cả người học Phật ngoại phàm phu, nội phàm phu và ngoại đạo đều có thể hiểu biết tướng diệt, “giác biết niệm khởi ác” do đó “nên ngăn được niệm sau không cho khởi lên” chính là hiểu được tướng diệt. Niệm ác là phiền não như tham lam, sân hận, si mê v.v..., hoặc sát sanh, trộm cắp, tà dâm v.v... Có một số phàm phu cũng không biết được các ác niệm này; đợi đến lúc hiểu thì việc ác đó đã làm rồi. Ác nghiệp do ác niệm sanh khởi nếu muốn không làm việc ác, trước nên phải khiến cho ác tâm không khởi. Một số người sau khi tạo nghiệp ác mới có thể phát giác, sau khi phát giác thì niệm ác đã trở thành quá khứ “một việc sai lầm ô nhiễm ngàn năm”; hiện tại nếu có một niệm tham, sân và si hoặc sát, đạo, dâm khởi lên (xin xem phần văn sát-na nghiệp tướng trong hiện tiền sanh khởi của sáu tướng) tức có thể giác biết, khiến nó không còn tiếp tục phát triển; như vậy không thể tạo thành ác nghiệp nữa. Thông thường hay nói: “không sợ ý niệm khởi, chỉ lo giác chiếu muộn”, như các tâm niệm xấu ác tham, sân v.v... sanh khởi, nếu có thể quan sát biết được để làm công việc “đóng cửa ngăn trộm” cũng là khó lắm rồi, nhưng mà đây “tuy nhiên gọi là giác, kỳ thật vẫn là bất giác”. Bởi vì giác ngộ

như thật tức ác niệm không khởi, như chủ nhân tỉnh thức thì ăn trộm không dám vào; bây giờ ác niệm đã khởi như ăn trộm đã đột nhập; tuy đã giác biết mà phòng chỉ niệm sau, khiến cho nó không khởi nhưng thật thì không thể gọi là giác. Phạm phu đối với vọng niệm, nó là như thế nào, khó có thể khám phá nó vì vậy cho là bất giác. Đây là tướng diệt trong bốn tướng (sinh, trụ, dị và diệt) bởi vì niệm trước khởi ác và có thể làm cho niệm sau không thể tái phạm; đây chỉ có nghĩa dừng lại không sanh khởi gọi là tướng diệt, mới chỉ là công phu ban đầu của việc bỏ ác tu thiện, mượn điều này để cảnh tỉnh sách tấn cá nhân, hướng đến con đường tu thiện mà tiến bước.

Nguyên văn:

如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相，以捨麤分別執著相故，名相似覺。

Dịch nghĩa:

Như Nhị thừa quán trí và sơ phát ý Bồ-tát v.v., giác biết niệm dị, niệm không có tướng dị, xả bỏ tướng thô thiên phân biệt chấp trước nên gọi là tương tự giác.

Ở đây thuyết minh vấn đề giác biết tướng dị. Trong đó đề cập đến hai hạng người giác ngộ được tướng dị:

1. “Nhị thừa quán trí” tức Thanh văn thừa và Duyên giác thừa; quán trí chỉ cho người thuộc Nhị thừa với trí tuệ quán sát tứ đế, cũng chính là trí tuệ thông đạt được vô thường, khổ, không và vô ngã. Quán tuệ của Nhị thừa có thuyết nói chứng được ngã không nhưng chưa chứng pháp không, như thế ở đây nói đến quán trí của Nhị thừa, chính là “ngã không trí”. Có thuyết cho rằng: Hành giả đốn căn của Nhị thừa không chứng

được “pháp không” nhưng nếu người lợi căn cũng có khả năng chứng “pháp không”, còn theo tư tưởng của luận thì khẳng định, Nhị thừa còn tồn tại pháp chấp. Nhưng hành giả Nhị thừa đối với pháp chấp cũng có thể trừ bỏ đi phần thô thiển, như vậy Nhị thừa quán trí nên lấy ngã không trí làm chính và hiểu được một phần thô thiển của “pháp không trí”.

2. “Các vị Bồ-tát sơ phát ý v.v...” chỉ cho hàng Phát tâm trụ trong Thập trụ và Bồ-tát từ Sơ trụ đến Thập hồi hướng, hàng Tiểu thừa chứng bốn quả, Đại thừa Tam hiền đều có khả năng “giác hiểu niệm dị”. Niệm chỉ tâm niệm hư vọng phân biệt. Giác hiểu niệm dị tức giác ngộ tướng dị của tâm phân biệt hư vọng. “Niệm vô tướng dị” là nói hiểu biết trong tâm hư vọng phân biệt, không có thật tánh của tướng dị, có khả năng hiểu biết được tướng dị không có thật tánh, tức có khả năng giác biết tướng dị. Nhị thừa và Bồ-tát ở địa vị Tam hiền có khả năng giác chiếu đến tướng biến dị trong tâm vọng niệm. Từ tâm ý thức mà nói thì đây là giác biết đến cảnh giới của sáu thức. Sáu thức đặc biệt là ý thức có lúc thiện, ác, vô ký; thấy hình sắc, nghe âm thanh, các loại biến dị. Trong kinh ví dụ nó như sóng trong biển cả, sóng nước thì động không ngừng; tướng khởi diệt biến dị của sáu thức cũng như vậy. Người tu hành khiến tâm định tĩnh, tự thân thấy được cảnh giới sanh khởi biến dị của sáu thức; không chỉ trong định tĩnh mới thấy được, đồng thời cũng có khả năng dùng trí tuệ quán sát khởi diệt biến dị của sáu thức, vẫn không có thật tại của sự biến dị đó. Tại sao nói không có tánh thật tại của tướng biến dị? Bởi vì biến dị là tướng tương tục của thời gian. Tướng tương tục trước sau là giả có tướng; nếu trực quán nhất nhất tự thể tâm niệm tức

thấy tự tánh thường trụ mà không có sai biệt có thể nói - tâm cảnh mặt-na. Như tướng thông đạt tâm niệm vô biến dị như thế Thanh văn thừa cũng công nhận điều đó. Từ tâm ý thức mà nói thì đây là cảnh giới của sự giác ngộ ý thức. Phần sau sáu tướng thô sẽ giải thích thêm, đây là giác ngộ kế danh tự tướng và chấp thủ tướng. Trong phần sáu loại nhiễm tâm sẽ giải thích, đây là giác ngộ chấp tương ưng nhiễm. Giác ngộ như đây, “do rời bỏ tướng thô thiên phân biệt chấp trước, nên gọi là tương tợ giác”. Thô phân biệt, đối giác biết phân biệt trong trụ tướng thì là thô tức sự phân biệt của sáu thức là phân biệt thô; sự phân biệt của mặt-na và A-lại-da là phân biệt vi tế. Xả bỏ tướng chấp trước tùy cảnh phân biệt thô tức là xả bỏ tướng kế danh tự và chấp trước tướng trong sáu tướng. Nhưng chỉ mới tương tợ giác, chứ không phải chân chính triệt để giác. Bởi vì tuy có giác tri ngã chấp trong sáu thức và một phần nhỏ pháp chấp, nhưng chưa giác chánh pháp tính mà chơn thật tánh thật bất không. Chỉ là tương tợ chơn giác do đó gọi là tương tợ giác.

Nguyên văn:

如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別麤念相故，名隨分覺。

Dịch nghĩa:

Như pháp thân Bồ-tát v.v., giác ngộ niệm trụ, niệm không có tướng trụ. Vì lìa tướng niệm phân biệt thô thiên, gọi là tùy phần giác.

Đây là giác biết tướng trụ. Thập Địa Bồ-tát đều có thể gọi là “pháp thân Bồ-tát” vì Thập Địa Bồ-tát đều có thể giác ngộ chơn tánh của các pháp, chứng một phần pháp thân bình

đăng của Như Lai. Có khả năng chứng một phần pháp thân, do đó cũng gọi là pháp thân đại sỹ. Thập Địa Bồ-tát có khả năng “giác ngộ niệm trụ, niệm không có tướng trụ” tức có khả năng giác chiếu tướng trụ và giác biết tướng trụ không có tự tánh chơn thật. Từ tâm ý thức mà nói thì đây là giác ngộ mạn-na tức là phần thứ tư của năm loại ý. Sóng nước vọng tướng của sáu thức tuy do tâm định tĩnh mà có khả năng giác biết (tướng dị). Nhưng căn cứ trên sự thật thì chấp trước vi tế vọng tướng vẫn là trong phiền não vọng động. Duy Thức tông cho đây là nghĩa hằng tầm tư lương tức thường hằng, tầm sát vi tế tư duy chấp trước thức thứ tám là ngã. Thức A-lại-da vốn không phải thường không phải nhất, do mạn-na thức không hiểu điều đó cho là thường nhất rồi chấp trước làm ngã. A-lại-da tương tự như thường nhất, mạn-na thức chấp đó là tướng thường trụ; đây nên lấy pháp chấp làm chính. Ví như sóng lớn trong biển cả vì gió ngừng thổi mà sóng dần dần bình yên, tuy giống như yên lặng, nhưng vẫn còn sự dao động vi tế, sự dao động vi tế đó hình như là bình yên tức ví dụ như tướng trụ. Thập Địa Bồ-tát có khả năng giác biết niệm trụ, có khả năng quán sát tâm cảnh của mạn-na, giác chiếu tướng tương tự thường nhất vi tế tương tục. Pháp thân Bồ-tát có khả năng giác biết vọng niệm này - tướng trụ tâm hư vọng phân biệt còn có khả năng giác biết tướng trụ vọng niệm, không có tánh thật tại có thể nắm bắt, do đó nói tướng trụ vô niệm. Đây có khả năng tiến vào tâm cảnh của A-lại-da (và nghiệp thức phần của mạn-na) mà giác biết tướng trụ kế chấp của mạn-na không thật có. Thập Địa Bồ-tát có khả năng “liạ” tướng “thô niệm” vi tế “phân biệt”. Phân biệt đối với thô phân biệt ở trước mà nói; pháp thân Bồ-tát là có khả năng trừ bỏ xả

ly phân biệt vi tế. Tướng thô niệm, đối với phần sau giác ngộ niệm vi tế của tướng sanh mà nói. “Tùy phần giác” tông Thiên Thai gọi là phần chứng. Thập Địa Bồ-tát chứng ngộ chơn như của mỗi địa vì mười địa mà thành lập mười loại chơn như. Trí tuệ năng giác của Bồ-tát có nhiều loại cạn sâu không đồng, tùy theo sự quán trí của Bồ-tát mà từng phần từng phần giác ngộ thật tướng của các pháp. Sự giác ngộ của pháp thân Bồ-tát, đều có khả năng khế hợp với tướng Như Lai tạng, gọi là chân chính giác ngộ. Nhưng chỉ là chứng một bộ phận mà chưa đạt viên mãn nên gọi là tùy phần giác.

Ở đây, nên phân biệt tu thiền định và tu định tuệ không đồng. Tu thiền định cũng có khả năng giác tri tướng dị, như định vô tướng có thể làm cho sáu thức không khởi; nhưng không thể giác tri niệm không có tướng dị. Giác biết tướng trụ là không cùng với ngoại đạo.

Nguyên văn:

如菩薩地盡，滿足方便，一念相應覺心初起，心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺。

Dịch nghĩa:

Như Bồ-tát ở bậc cuối cùng, đầy đủ phương tiện, một niệm tương ưng giác tâm sơ khởi, tâm không có tướng sơ, vì viễn ly niệm vi tế, nên thấy được tâm tính, tâm tức thường trụ, gọi là cứu cánh giác.

Đây làm rõ giác biết tướng sanh. “Bồ-tát ở bậc cuối cùng” là địa thứ mười Pháp Vân địa viên mãn, lúc này tất cả công đức “phương tiện” đều đã viên mãn cụ túc, “một niệm

trung ưng” tức một niệm tâm của Bồ-tát địa thứ mười đến thành Phật, thông thường gọi đây là định “Kim cang dụ”. Từ vô gián đạo và giải thoát đạo mà nói thì đây là vô gián đạo chính là vô lậu tâm đoạn hoặc cứu cánh. Kinh điển Đại thừa gọi đây là “nhất niệm tương ưng diệu trí”. Cứu cánh tịnh trí lúc này một khi hiện khởi nên gọi là nhất niệm tương ưng diệu trí; luận gọi tắt là “nhất niệm tương ưng”. Nhất niệm tương ưng diệu trí này có khả năng “giác tâm sơ khởi” tức nghĩa tối sơ sanh khởi. Từ đoạn hoặc mà nói thì chính là tướng sơ khởi của chánh giác chánh đoạn tâm thức - tướng sanh. Đương nhiên tâm giác hiện tiền không chỉ có khả năng giác biết tướng sanh của tâm niệm không thật không thể nắm bắt; tướng sanh sơ khởi đã triệt để thanh tịnh, không còn mây may do đó khẳng định: “Tâm không có tướng sơ”. Ở đây không nói niệm mà nói tâm bởi vì hư vọng phân biệt, tướng diệt, dị và trụ đều trong tâm hư vọng phân biệt mà giác biết; nay diệu trí hiện tiền, vọng niệm thanh tịnh, tuy tướng sanh của chánh giác chánh đoạn vọng niệm mà không là tâm cảnh vọng niệm, do đó nói giác tâm sơ khởi, tâm không có tướng sơ. Tướng sơ là tướng sanh của ban đầu tối sơ, thuộc căn nguyên của hư vọng phân biệt, trong thời gian một niệm thành Phật như thật giác biết tướng sanh không thể nắm bắt thì “viễn ly” được niệm hư vọng phân biệt; ly niệm tâm thể thì không còn vọng niệm “vi tế” chấp trước tức trừ bỏ vô thùy vô minh trụ địa, lúc này “thấy được tâm tánh, tâm tức thường trụ”, chân chính minh tâm kiến tánh, chánh giác được chơn tâm thường trụ không có biến dị. Giác biết đến cùng tột căn nguyên của tự tâm, viên mãn cứu cánh do đó “gọi là cứu

cánh giác”.

Nguyên văn:

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。

Dịch nghĩa:

Cho nên kinh dạy rằng: “Nếu có chúng sanh biết quán vô niệm tức là hướng về Phật trí.”

Tiệm thứ giác ngộ của thủy giác, đều nương vào vô niệm, đây có thể dẫn kinh để chứng minh. Luận sử dụng bộ kinh nào, đời sau này khảo chứng. Lời kinh dạy rằng: “Nếu có chúng sanh biết quán vô niệm tức là hướng về Phật trí”, quán vô niệm không nói có một cảnh giới vô niệm có thể quán sát, cũng không phải từ không khởi phân biệt mà tu hành. Ở đây chỉ phần văn trên nói đến “giác biết niệm dị, niệm không có tướng dị”, “giác biết niệm trụ, niệm không có tướng trụ” v.v... Người tu học Phật pháp quán sát tướng sanh trụ dị diệt của tâm niệm, hư vọng không thật, không có tánh tự thể là ý nghĩa quán vô niệm. Quán sát được như vậy thì chính là hướng đến Phật trí. Quán vô niệm tương đồng là đồng với chánh quán một niệm tâm vô tự tánh; quán tướng sanh, trụ và dị, đối với cảnh được quán có sự sai biệt mà trí tuệ quán sát là một vậy. Tức đây là duy nhất chánh quán của vọng tâm vô tánh, tức quán vô niệm, thâm nhập theo con đường này thì sẽ trực hướng đến Phật trí cứu cánh.

Nguyên văn:

又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。

Dịch nghĩa:

Lại tâm khởi lên không có tướng sơ có thể biết, mà nói biết tướng sơ ấy tức là vô niệm.

Dưới đây vì quyết trạch tướng tiệm ngộ của thủy giác. Trước hiểu rõ nghĩa “giác tâm sơ khởi, tâm không có tướng sơ”. Phần trên nói “tâm khởi” tức “không có tướng sơ có thể biết” nghĩa là tướng sơ không thể nắm bắt được. Như vậy, sao lại nói là “biết tướng sơ”? Ý nghĩa của biết tướng sơ “tức là vô niệm”. Giác tâm sơ khởi không thể nói từ đây tìm được điểm bắt đầu của vọng niệm, cho rằng cái này mới là đầu tiên nhất - tối sơ sanh khởi nhất. Nên biết vọng niệm không có tự tánh, căn bản không có tướng sơ có thể nắm bắt bởi vì vọng niệm thuộc vào tướng của thời gian mà thời gian thì có trước lại còn có thời gian trước hơn, vĩnh viễn tìm không được điểm bắt đầu. Từ đoạn trừ vọng niệm mà nói thì trước trừ bỏ thô, sau trừ bỏ vi tế cuối cùng trừ bỏ tối vi tế; giống như thô hay tế đều từ tối vi tế kết hợp phát triển thành vì thế nên phương tiện giả thuyết nói tối vi tế là tướng sơ. Kỳ thật, không có tướng sơ để bàn luận, do đó giác biết tướng sơ khởi của tâm, tức biết được tâm không có tướng sơ khởi là biết được tâm thể ly niệm, vô niệm tức tâm thể ly niệm. Ở đây, nên khéo nhận thức ý nghĩa của văn bản, không nên sản sanh sự hiểu biết sai lầm. Khi tâm thể ly niệm chưa hiện khởi, vọng niệm vẫn còn; đợi đến khi vọng niệm cực vi tế không còn nữa, tâm thể ly niệm hiện khởi gọi là giác biết tướng sơ, mà thật đã không còn có vọng niệm. Như một bình nước, đun sôi đến bốc hơi cho đến một giọt cũng không còn, mới có thể nói là không còn, song hơi nước không còn, tuy sự bốc hơi đó xảy ra dần dần, cuối cùng thì không còn gì hết, nhưng không

thể chỉ ra được giọt nước cuối cùng là giọt nước nào, vọng niệm cũng như vậy, trừ bỏ dần từ thô đến tế, do đó giả thuyết có tướng sơ khởi. Thật tế là khi nhất niệm tương ưng, vọng niệm đều hết, cũng không thể biết được tướng sơ bởi vọng niệm cuối cùng đã đoạn tận. Một số người không khéo học luận này ngộ nhận có một vọng niệm tối sơ.

Nguyên văn:

是故一切眾生不名為覺。以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。

Dịch nghĩa:

Vậy nên tất cả chúng sanh không gọi là giác. Vì từ xưa đến nay niệm niệm tương tục, chưa từng ly niệm nên gọi là vô thủy vô minh.

Ở đây phân biệt giữa giác và cứu cánh giác. Phân trên thảo luận qua: Giác được tướng trụ và tướng dị là giác chưa cứu cánh. Hiện tại phân biệt rõ và kết luận: “Vậy nên tất cả chúng sanh” cho đến Bồ-tát ở Thập Địa cũng không gọi là giác. Bởi vì, chúng sanh “từ xưa đến nay niệm niệm tương tục, chưa từng ly niệm”, “nên gọi là vô thủy vô minh”. Tâm niệm hư vọng phân biệt tất cả chúng sanh xưa nay chưa từng xa lìa nó. Phạm phu, ngoại đạo, Nhị thừa, Bồ-tát Tam hiền (Thập trụ, Thập hạnh, Thập hồi hướng) chưa từng viễn ly, Bồ-tát Thập Địa cũng chưa từng xa lìa nó, tuy đã xa lìa niệm thô, nhưng niệm vi tế vẫn còn tồn tại, cho nên tất cả chúng sanh đều trong vọng niệm hư vọng phân biệt mà tính toán mưu sinh. Hư vọng phân biệt vi tế này, trong kinh gọi là vô thủy vô minh, là từ xưa đến nay, do bị vô minh che lấp không thể giác ngộ. Vô minh tức bất giác, bất giác

là không có bắt đầu, không thể tìm ra được nó bắt đầu từ lúc nào. Giác biết tướng trụ và tướng dị, tuy có quán trí, có phần chứng chánh trí, nhưng cũng không lìa vô minh, với vô minh không xa lìa. Điều này có thể dùng ví dụ để thuyết minh: Như khi đốt ngọn đèn dầu, trong phòng có được ánh sáng, nhưng ánh sáng này với bóng tối cùng tồn tại, bởi vì nếu đèn điện hoặc ánh mặt trời xuất hiện thì trong phòng càng sáng tỏ hơn, điều này có thể biết được quang tuyến của đèn dầu không mạnh vì do còn có bóng tối. Như vậy, từ Tam hiền Thập thánh tuy nói là có giác mà thật thì vẫn còn tồn tại bất giác, nếu không thì cứu cánh rồi đâu còn sự cứu cánh hơn nữa. Loại tư tưởng này, bộ phái gọi là “thánh đạo với phiền não, dung hợp hiện tiền”. Thế thì sao nói được “ánh sáng và bóng tối không cùng tồn tại”? Như ánh sáng của đèn dầu, có thể phá trừ bóng tối như vậy thì ánh sáng và bóng tối đương nhiên không thể cùng tồn tại. Như luận nói giác tâm sơ khởi thì lúc đó không có vọng niệm, nhưng sự phá trừ bóng tối của ánh sáng đèn dầu và đèn điện hoặc ánh sáng mặt trời thì có thể cùng tồn tại. Từ quan điểm này mà nói chỉ có đức Phật mới gọi là giác. Điều này tương đồng với ý nghĩa đốn ngộ của ngài Đạo Sanh. Tất cả chúng sanh đều ở trong mộng; cho đến khi cứu cánh viên mãn thành Phật một khi ngộ thì vĩnh viễn giác ngộ tức gọi là đại giác. Như trong “Kinh Nhơn Vương” nói: “Tam hiền Thập thánh trụ ở quả báo, chỉ có Đức Phật ở cõi tịnh độ”. Bồ-tát ở địa vị Tam hiền Thập địa, đều an trụ trong quả báo, chỉ có đức Phật mới thật là an trụ ở cõi tịnh độ. Đây có thể khẳng định: Tam hiền Thập địa đều ở trong hư vọng phân biệt, chỉ có đức Phật mới ly niệm vô niệm gọi là đại giác.

Nguyên văn:

若得無念者，則知心相生住異滅，以無念等故，而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。

Dịch nghĩa:

Nếu được vô niệm thì biết được các tướng sanh, trụ, dị và diệt của tâm, do vô niệm bình đẳng mà thật là không có sự khác nhau của thủy giác. Do vì khi bốn tướng đầy đủ mà có, đều không thể tự lập, xưa nay bình đẳng vì đồng một giác.

Ở đây phân biệt tính thứ lớp của thủy giác. “Tướng của tâm - sanh, trụ, dị và diệt” đều là hư vọng phân biệt. Tướng của tâm tuy có sâu cạn, phân thành bốn tướng, đều do trí tuệ quán sát được vô niệm mới có khả năng giác biết. Vô niệm tức có nghĩa là tự tánh vọng niệm, nếu từ trừ bỏ tướng thô tế của tâm mà nói thì có thứ lớp khác nhau; nhưng từ vô niệm mà trừ bỏ thô tế thì bình đẳng. Như ngọn lửa do đốt một ngọn cỏ với ngọn lửa do đốt một khúc cây, ngọn lửa có to lớn không đồng vì lửa sanh ra do đốt hai loại này có lớn nhỏ mà thật tế thì tính chất của lửa vẫn như nhau. “Do vô niệm” với vô niệm là “bình đẳng” vì thế thật không có sự sai biệt thứ lớp của thủy giác. Thủy giác là từ không cứu cánh đi đến cứu cánh, thứ lớp có sai khác, nhưng từ vô niệm mà nói tức không có khác nhau, không có thủy giác để bàn luận. Sự lập nghĩa của luận thật chu đáo toàn diện! Phần trên nói chỉ có đức Phật mới là đại giác; nếu như có một chút bất giác tức là còn giác không được toàn thể hiển phát. Ở đây thì phạm là nương vào vô niệm mà biết được tướng của tâm sanh, trụ, dị và diệt, thì thật ra đồng với bản giác tâm thể là niệm; tâm thể là niệm hư vọng là bình đẳng. Từ ý

nghĩa này thì không cứu cánh giác cũng chính là giác. Như một tấm kính bị phủ đầy bụi, lau bớt đi một ít bụi thì sẽ hiện ra một chút quang minh; cho đến lúc tất cả bụi bặm trên tấm kính được sạch hoàn toàn thì sự quang minh của tấm kính xuất hiện một cách triệt để. Từ sự hiển hiện của quang minh thì có phần nhiều ít không đồng. Nhưng quang minh qua sự hiển hiện đó thì bản chất không có gì khác nhau. Do đó, từ sự giác ngộ thì Thập Địa Bồ-tát cũng không gọi là giác, chỉ có đức Phật mới có thể gọi là giác. Nếu từ tâm thể ly niệm của giác, thì Nhị thừa, Sơ phát ý Bồ-tát, Thập Địa Bồ-tát và chư Phật đều là giống nhau không có sai biệt. Đây là trừ hết đi sự sai biệt của thủy giác mà hiển thị bản giác ly niệm. Như thế, từ phía vọng niệm mà nói thì thủy giác khẳng định có sự sai biệt hay không? Cũng không như vậy! Bởi vì “bốn tướng” là “khi đầy đủ mà có, đều không thể tự lập” - có cá thể tự tồn tại. Sanh, trụ, dị và diệt - tâm tướng vọng niệm là giả danh mà an lập, trăm vạn lần không nên ngộ nhận cho rằng từ tế mà sanh thô, từ thô mà sanh thô hơn. Căn cứ trên sự thật thì phần tế hay thô, đều từ xưa đến nay mà có; rồi còn nương vào tế để có thô, cũng nhân vì thô mà có tế. Chẳng qua, từ thứ lớp của sự xả bỏ thì có từng lớp từng lớp sanh, trụ, dị và diệt bốn tướng này. Đây thật là đồng thời mà có, nhưng suy luận tường tận thì nó không có tự tánh. Vọng niệm cũng không có tự tánh chơn thật do đó niệm chính là vô niệm. Khi hư vọng phân biệt hiện tiền cũng vẫn là “xưa nay bình đẳng” và “đồng một giác tánh”. Luận văn phần trên khẳng định: “Vì thủy giác ấy tức đồng bản giác” đây tức là không có thủy giác ở ngoài bản giác. Tiết này, chung quy kết luận là thủy giác không lìa bản giác. Do đó nghĩa giác trong luận, chú trọng ở bản giác tịnh tâm của

chúng sanh, tuyệt nhiên không đồng với Duy thức tông.

b. Tướng trạng tùy nhiễm của bản giác

Nguyên văn:

復次，本覺隨染分別生二種相，與彼本覺不相捨離。云何為二？一者智淨相，二者不思議業相。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, bản giác tùy nhiễm phân biệt sanh ra hai loại tướng, cùng với bản giác kia không rời bỏ nhau. Thế nào là hai? Một là trí tịnh tướng, hai là bất tư nghi nghiệp tướng.

Nếu chuyên nói về bản giác thì nó chỉ là một tướng bình đẳng, nên không có ngôn ngữ để diễn đạt, còn bản giác tùy nhiễm – y theo nhiễm mà có bất giác, lại ly nhiễm ô bất giác mà hiển phát thì có thể tướng của giác để bàn luận. Như vàng ở dạng khoáng chất, đặc tính của vàng bị cát đá làm tạp nhiễm không hiển hiện được thì hình tướng và tác dụng của vàng cũng không thể diễn đạt, song sau khi thông qua sự tôi luyện, đặc tính và hình tướng của vàng đều hiển lộ và có thể dùng nó để chế tác các loại vật dụng, đồ trang sức khác thì có thể biểu hiện bản chất của nó. Như từ “bản giác tùy nhiễm phân biệt” mà nói thì “sanh ra hai tướng”, phân trước thì nói giác có cứu cánh giác và không cứu cánh giác, ở đây chỉ chuyên thảo luận về cứu cánh giác. Cứu cánh giác là Phật quả đại giác là sự hiển phát cứu cánh nhất của bản giác, do đó hai tướng này với “bản giác” là không rời bỏ nhau. Bản giác tức nói đến Như Lai tạng đầy đủ vô lậu tánh công đức; nhưng ở chúng sanh thì còn chưa hiển lộ, còn Phật quả thì đã cứu cánh hiển phát chính là muốn nói đến bản giác có hai tướng: “một là trí tịnh tướng” bản giác

- cũng là Như Lai tạng khi đã xả ly nhiễm ô thì hiện khởi lên trí thanh tịnh tướng, giác thể cứu cánh viên mãn; “hai là bất tư nghi nghiệp tướng” là sau khi thành Phật, từ bất tư nghi nghiệp tướng của thanh tịnh trí hiện khởi; thì đại dụng ba nghiệp của đức Phật là bất khả tư nghi. Trí tịnh tướng là đức tướng của bản giác, bất tư nghi nghiệp tướng là diệu dụng của bản giác phát khởi ra, hai tướng này đến khi thành Phật mới được rốt ráo viên mãn; còn pháp thân đại sĩ của bậc địa thượng (Thập địa Bồ-tát) chỉ có được từng phần của hai tướng này mà vẫn chưa hoàn toàn viên mãn.

Nguyên văn:

智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故。
破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故。

Dịch nghĩa:

Trí tịnh tướng là nương vào sức huân tập của pháp, như thật tu hành, đầy đủ phương tiện. Phá tướng thức hòa hợp, diệt tướng tâm tương tục, hiển hiện pháp thân, trí thuần tịnh.

Làm sao để sanh khởi “trí tịnh tướng”? Phải nương vào ba nguyên nhân:

Một “nương vào sức huân tập của pháp” chỉ cho tâm Như Lai tạng; do pháp này có công năng để khởi tác dụng huân tập. Nương vào sức huân tập của pháp thì có hai: Một là do nội lực huân tập bên trong của Như Lai tạng; hai là do sức huân tập bởi sự thuyết pháp giáo hóa của chư Phật Bồ-tát. Như Lai tạng bên trong vốn có, hình như không có tác dụng gì, nhưng thực tế thì có một năng lực rất lớn tự huân tập phát triển ở bên trong. Do

đó “Kinh Thắng Man” nói: “Nếu không có Như Lai tạng thì không có sự chán ghét khổ đau để cầu chứng Niết-bàn”. Chúng sanh hướng lên đến các cõi quang minh hơn, toàn bộ đều là do sức lực huân tập bên trong của Như Lai tạng, sức huân tập của ngoại duyên do thiện tri thức cũng là do thể chứng pháp tính mà có được. Nguyên nhân thứ hai do pháp lực huân phát của nội ngoại duyên, thứ đệ tu tập đến Sơ địa Bồ-tát có khả năng “như thật tu hành”, được tùy phần giác, khởi trí chơn thật. Tu tập đến viên mãn như vậy chính là nguyên nhân thứ ba “đầy đủ phương tiện”. Học giả Đại thừa do nương vào pháp lực huân tập này rồi như thật tu hành, đầy đủ phương tiện nên có khả năng “phá tướng thức hòa hợp, diệt tướng tâm tương tục, hiển hiện pháp thân”. Pháp thân hiển hiện tức hiển hiện Như Lai tạng do xa lìa tạp nhiễm, bởi thánh trí thanh tịnh thuần túy, do đó nói: “Trí thuần tịnh”. Muốn được trí tuệ thuần tịnh phải phá tướng thức hòa hợp, diệt tướng tâm tương tục. Tướng thức hòa hợp là thức A-lại-da, phần trước đã nói qua: bất sanh và bất diệt với sanh diệt hòa hợp không một không khác là thức A-lại-da. Tổng quát về A-lại-da thức mà nói thì không thể nói diệt hoặc bất diệt chỉ có thể gọi là “phá” là phá bỏ từng phần. Thức A-lại-da có giác và bất giác, hai tướng sanh diệt và bất sanh diệt, A-lại-da là tổng hợp thể của hai tướng này. Hiện tại do năng lực tu hành trừ bỏ từng phần nhiễm ô sanh diệt trong thức này khiến cho từng phần giác bất sanh diệt được hiển phát, như khoáng sản bị cát đá hỗn tạp, sau khi trải qua sự tôi luyện, thành phần cát đá bị bỏ đi và tính của vàng hiển hiện. Nói một cách đơn giản hơn, phá tướng thức hòa hợp tức là trừ bỏ phần nhiễm của bất giác sanh diệt khiến cho không còn trở lại nương vào tướng giác bất sanh

diệt của tâm Như Lai tạng nữa. Tại sao nói diệt tướng tâm tương tục? Do bộ phận bất giác sanh diệt của thức A-lại-da mà có sự hiện hành của tâm thức nhiễm ô, tương tục không dứt. Như Luận văn phần trên nói: “Do từ xưa đến nay niệm niệm tương tục, chưa từng ly niệm”, hiện tại tu hành viên mãn, phá trừ được tướng thức hòa hợp; từ trong thức hòa hợp khởi lên phần tướng tâm tương tục bất giác, cũng bị diệt không còn. Đoạn trừ tâm thức sanh diệt chính là hiển phát tâm bất sanh diệt thì Như Lai tạng đã ra khỏi sự ràng buộc vì vậy gọi là pháp thân. Tướng tâm tương tục, từ điểm đơn giản mà nói thì theo Duy thức học giả chỉ cho bảy thức trước. Căn cứ vào “kinh Lăng Già” thì nghĩa tương tục có hai: Một chỉ sự tương tục thứ đệ của chuyển thức, hai chỉ tướng tương tục vi tế hằng thường liên tục. Loại tương tục trước là sự tương tục có phân cách gián đoạn, giống như hạt nước mưa từng giọt từng giọt một tương tục không dứt rơi từ không trung đến mặt đất nhìn như một sợi dây; đây là chuyên chỉ cho bảy thức trước mà nói như vậy. Loại tương tục thứ hai như sự tương tục của dòng nước xiết, tức tướng vi tế tương tục của A-lại-da trong Duy thức học. Đây chính là nội dung mà ở đó muốn diệt trừ.

Nguyên văn:

此義云何？以一切心識之相皆是無明，無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。如大海水，因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性。若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離。而心非動性，若無明滅，相續則滅，智性不壞故。

Dịch nghĩa:

Nghĩa này như thế nào? Do tất cả tướng của tâm thức đều là vô minh, tướng của vô minh, không ly giác tánh, không thể hoại, không thể không hoại. Như nước trong biển cả, bởi gió mà sóng động, tướng của gió và nước chưa từng xả ly, mà nước không phải là tính động. Nếu gió ngừng mát, tướng động tức mất, tánh ước không hoại. Như tự tánh thanh tịnh tâm của chúng sanh vì vô minh gió động, tâm và vô minh đều không có hình tướng, chưa từng xả ly. Mà tâm không phải tính động, nếu vô minh diệt, tương tục tức diệt, trí tánh không hoại.

Lấy thêm ví dụ để càng làm rõ vấn đề. Thảo luận đến việc phá tướng thức hòa hợp, diệt tướng tâm tương tục thì sự phá và diệt này đều là trên hư vọng tạp nhiễm mà nói, còn tánh của Như Lai tạng thanh tịnh thì không thể diệt trừ. Đây là luận đề căn bản của chơn thường duy tâm luận. Như trong “Kinh Lăng Già” nói: “Nếu tạng thức diệt mất thì không khác với sự luận nghị đoạn kiến của ngoại đạo”. Do đó sau khi diệt trừ sanh diệt, pháp thân thanh tịnh bất sanh bất diệt thì vĩnh viễn tồn tại. Vì để thuyết minh điều này cho nên nói: “Lấy tất cả” tâm thức hư vọng phân biệt của chúng sanh là tâm tướng vọng tướng, đều là do tự tánh vô minh nhiếp trì. Vô minh chính là tướng bất giác, vô minh bất giác có hai nghĩa:

1. Thông tướng: Tất cả pháp hư vọng phân biệt sanh từ tạp nhiễm đều lấy vô minh làm tướng; nên vô minh có thể làm pháp tất cả tạp nhiễm thông tướng của tất cả phiền não. Bất giác trong luận là tên gọi chung cho tất cả pháp tạp nhiễm.

2. Biệt tướng: Vô minh là căn nguyên của pháp hư vọng

tạp nhiễm tức là vô thủy vô minh trụ địa. (Luận nói nghĩa giác, bao quát tất cả giác; nhưng trong tất cả giác đó đặc biệt chú trọng bản giác. Nói nghĩa bất giác, bao quát tất cả pháp hư vọng phân biệt; nhưng trong tất cả pháp phân biệt này thì đặc biệt chú trọng ở căn bản vô minh).

Ở điểm này, trước nói phần bao quát tất cả tâm thức làm vô minh bất giác; sau đó tiến thêm bước nữa, thảo luận đến sự giống và khác nhau giữa vô minh và giác. Tổng kết lại thì “tướng” vọng “của vô minh” là “không lìa giác tánh”. Chúng sanh không lìa tướng bản giác, lại sanh khởi vọng tưởng bất giác, do đó tướng bất giác là không lìa tướng giác. Nhưng căn cứ theo sự thật thì chỉ có chúng sanh mới không tương lìa, không lìa mà cũng không phải chính nó, do đó “không thể hoại, không thể không hoại”. Hoại là phá hoại, đây là từ tâm thức của chúng sanh mà nói. Tâm thức của chúng sanh có sanh diệt, đều nương vào A-lại-da thức mà tồn tại; tướng của tâm thức là vô minh, vô minh là tướng có thể hoại, do đó các tâm thức không thể không hoại; mà tướng vô minh không lìa giác tánh, giác tánh không thể hoại; không có thật thể của vô minh có thể hoại nên tâm thức cũng là không thể hoại. Nếu căn cứ ví dụ ở phần sau thì trong tâm sanh diệt, vô minh và giác tánh không tương lìa, vô minh không lìa giác tánh, do đó vô minh không thể hoại; nhưng giác tánh thanh tịnh, vô minh thì cấu nhiễm nên vô minh không phải là không thể hoại.

Dưới đây nói về ví dụ “như nước trong biển cả, do gió” mà khởi “sóng động”, nước biển từ tính tịnh chuyển sang sóng động, “tướng nước” và “tướng gió” tức “không tương xả ly”, bởi vì gió mà nước có sóng động, như thể nước không lìa gió,

gió không lia nước; nước và gió từ sóng động mà nói thì thống nhất với nhau không tương lia. Ở trong đó tồn tại ba yếu tố: một là nước, hai là gió, ba là sóng động. Sóng động từ đâu mà có? Bởi vì nước và gió không tương xả ly mà thành. Trong sóng động tướng nước và gió, hễ tương không lia. Gió lấy động làm tướng, tướng gió lúc này đây tức từ nước động mà hiển hiện ra. Bản chất của nó không phải là tướng động mà là tánh ước. Vì nước và gió không tương xả ly do đó khi gió động, hình như nước cũng động. Thật tế tướng động thuộc gió, tuy nương theo nước mà hiện tướng động của gió mà nước thật không phải có tự tánh là động.

Hoa Nghiêm tông căn cứ theo nghĩa này nên nói chơn vọng không tương ly. Tuy nước và gió không tương xả ly mà hiện có sóng động, nhưng mà nước không phải là tính động, gió và nước vẫn có thể phân chia ra được. Do đó “nếu gió dừng mất” thì “tính động tức mất”. Tướng động do từ gió mà có, gió diệt tức sóng động diệt; mà tánh ước của nước không hoại.

Dưới đây tổng hợp lại thì có ba yếu tố, hiện tại chỉ đàm luận đến hai yếu tố, bởi vì phần trước đã thảo luận qua tất cả tướng của tâm thức, do đó không nói lại nữa. Ba yếu tố đó là: 1. Tự tánh thanh tịnh tâm, 2. Vô minh, 3. Tất cả tướng của tâm thức. “Chúng sanh tự tánh thanh tịnh tâm” là như nước; “vô minh” là như “gió”, tịnh tâm và vô minh không phân ly trở thành tất cả sóng động của tướng tâm thức. Đây là nói: vô minh như gió, không lia bản giác mà hiện làm tướng động của tất cả tâm thức. Trên chẳng qua là ví dụ, đừng nên quá câu nệ! Do vì vô minh làm cho bản giác động loạn. Tướng của nước và gió bất tương xả ly, từ trong sóng động rồi nhìn thấy, mà tự tánh

thanh tịnh của chúng sanh “tâm với vô minh” đều là sự hoạt động của tinh thần, do đó “đều không hình tướng” có thể diễn tả; với tướng nước và gió thì không đồng. “Kinh Thắng Man” nói: “Tự tánh thanh tịnh tâm rất khó biết được; tâm này bị phiền não nhiễm ô, cũng khó mà biết được”: cũng là ý nghĩa này. Tâm với vô minh không hình không tướng mà “không tương xả ly”, đây từ địa vị chúng sanh mà nói, không phải vĩnh viễn không tương ly, “tâm” cũng “không phải” là “tướng động”.

Tướng động dụ cho tâm thức bất giác. Chúng sanh tự tánh thanh tịnh tâm, không phải là tánh vô minh bất giác. Do đó, “nếu vô minh diệt” chỉ là thức “tương tục” diệt còn “trí tánh không hoại”. Tương tục tức tâm thức tương tục hư vọng phân biệt, nương vào vô minh và không xa lìa với tâm thanh tịnh mà sanh khởi. Một khi vô minh diệt tâm thức tương tục đương nhiên diệt. Trí tánh là Như Lai tạng tự tánh thanh tịnh tâm tức giác tánh. Khi chúng sanh chuyển nhiễm ô thành thanh tịnh thì vô minh tạp nhiễm diệt rồi tự tâm thanh tịnh hiển hiện. Tịnh trí thì không phải nhân vì vô minh diệt mà diệt mất. Tự tánh thanh tịnh tâm, vô minh, tâm thức tương tục trong ba loại này loại thứ ba chính là do sự tổng hợp thể của hai loại trước.

Ở đây nói đến, hình như căn cứ vào “kinh Lăng Già”, nhưng sự thật thì không đồng với “kinh Lăng Già”, vì trong “kinh Lăng Già” nói: Chuyển thức và A-lại-da thức không hoại không thể không hoại; lại nói: A-lại-da có diệt và có bất diệt. Như Lai tạng trong “kinh Lăng Già” là tự tánh thanh tịnh tâm. Thức A-lại-da là hòa hợp thể của nghiệp tướng và chơn tướng. Nhân đó, mối quan hệ giữa A-lại-da và bảy thức trước là không khác, bảy thức có thể nói là từ A-lại-da mà có sự sanh khởi,

nhưng tuyệt nhiên với nó không đồng, tức không thể nói bảy thức sanh từ A-lại-da. Nhưng bảy thức đã từ A-lại-da sanh khởi là tương tục, hư vọng có thể diệt, do đó không thể nói bảy thức và A-lại-da thức hoàn toàn tương đồng. Nhân vì, bảy thức trước tương tục diệt, trong A-lại-da chỉ là nghiệp tướng diệt mà tự chơn tướng của A-lại-da thức là không diệt. Đây chính là muốn khẳng định, bảy thức trước thì có thể diệt; mà A-lại-da thức chỉ diệt phần bất giác, còn phần giác thì không thể diệt.

Tướng hoại và không hoại trong “kinh Lăng Già” thì không đồng với tướng hoại và không hoại trong luận. Tướng hoại và bất hoại của luận, hoại là diệt, bất hoại là không thể hoại diệt; đây là căn cứ vào văn tự Trung Quốc để giải nghĩa! Mà “kinh Lăng Già” nói tướng hoại và bất hoại, hoại chỉ tướng biến dị hoặc tướng sai biệt; bất hoại tức tướng không biến hoại không sai biệt. Thức A-lại-da với bảy thức trước là không khác không phải không khác, do đó nói không hoại không bất hoại. Luận cũng nói hoại bất hoại, nhưng là từ có thể diệt và không thể diệt của thức A-lại-da mà nói.

Ưu điểm đặc biệt của Khởi Tín Luận là thảo luận toàn bộ ý nghĩa chính yếu của Đại thừa, nên nếu chỉ đơn thuần nghiên cứu giáo pháp trong Kinh thôi thì khó phù hợp với ý nghĩa này!

Nguyên văn:

不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界。所謂無量功德之相，常無斷絕。隨眾生根，自然相應，種種而現，得利益故。

Dịch nghĩa:

Bất tư nghì nghiệp tướng là nương vào tịnh trí, có khả

năng tạo ra tất cả cảnh giới thắng diệu. Nghĩa là tướng vô lượng công đức, thường không đoạn dứt. Tùy căn cơ chúng sanh, tự nhiên tương ứng, hiện ra nhiều loại, đạt được lợi ích.

“Bất tư nghi nghiệp tướng” này là “nương vào tịnh trí” mà “có khả năng tạo ra tất cả cảnh giới thắng diệu”, tạo ra có nghĩa là sanh khởi, đức Phật có khả năng hiện khởi tất cả cảnh giới thắng diệu, như hiện cõi tịnh độ, thân tướng tốt đẹp v.v... vì thích ứng căn cơ không đồng của chúng sanh, khiến cho họ nhân cảnh giới này mà được chấp nhận sự giáo hóa. Khi đức Phật hiện ra hình sắc chúng sanh thấy sắc thù thắng này; đức Phật hiển hiện âm thanh, hương vị v.v... chúng sanh cảm nhận đến đều thù thắng nhất, cảnh giới của sáu căn thù thắng như thế khiến chúng sanh như pháp tu hành để đạt được lợi ích. Bất tư nghi nghiệp tướng là chỉ cho sự hiện khởi cảnh giới từ sáu căn của đức Phật rất thắng diệu lại bất khả tư nghi, chính là ba nghiệp đại dụng của đức Phật, trong Như Lai tạng hiển hiện đầy đủ “tướng vô lượng công đức”. Vì chúng sanh có lúc thì thấy được đức Phật, còn có lúc không thấy được đức Phật nên cho rằng hình như thắng dụng của đức Phật có lúc bị gián đoạn, kỳ thật thắng dụng trong việc hóa độ chúng sanh của đức Phật – vô lượng đức tướng là “thường không đoạn tuyệt”, nương vào trí tịnh tướng hiện khởi đại dụng của ba nghiệp là cùng tận đến vị lai. Diệu cảnh Phật quả không đoạn tuyệt mà “tùy căn cơ chúng sanh, tự nhiên” có khả năng với “căn cơ tương ứng, hiện ra nhiều loại” khiến chúng sanh đạt “được lợi ích”. Điều này muốn nói: Đức Phật không cần dụng tâm khi thuyết pháp độ sanh, không cần suy nghĩ vẫn tự nhiên tùy theo căn cơ chúng sanh, tương ứng với phương pháp phù hợp để được độ thì liền

hiển hiện ra; giống một tấm kính lớn, cảnh vật đi qua thì liền hiện khởi, không cần phải tác ý; và trong “Bảo Tánh Luận” cũng nói: “Nhu trông trời không cần sự tác động mà tự nhiên phát ra âm thanh”; đức Phật thị hiện hóa độ chúng sanh, cũng là như thế. Như nếu chúng sanh nương vào công đức thị hiện hóa độ của đức Phật mà có được lợi ích, hoặc có không được lợi ích thì không thể nói đó là tương ưng. Hiện tại thì ứng cơ thuyết giáo, không có sai lầm; do đó sự giáo hóa của đức Phật, khiến tất cả chúng sanh đều được lợi ích, chắc chắn không có sự uổng công. Tóm lại phần trên chỉ đơn giản thuyết minh hai tướng này, phần dưới sẽ giải thích tường tận hơn.

Nguyên văn:

復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, tướng giác thể có bốn nghĩa lớn, bằng với hư không, như kính trong sạch.

Tướng tiệm ngộ của thủy giác là thuyết minh quá trình ngộ nhập từ bất giác mà giác; tướng bản giác tùy nhiễm là thuyết minh cứu cánh giác của đức Phật, ly tất cả tạp nhiễm từ đó sanh khởi đại dụng hóa tha của ba nghiệp. Hiện tại thảo luận thể quảng đại của tướng giác là tổng luận tướng giác thể của bản giác, thủy giác và cứu cánh giác, do đó gọi trực tiếp là “tướng giác thể”. Tướng giác thể “có bốn nghĩa lớn” và lấy hai ví dụ để thuyết minh nó. 1. “Bằng với tướng hư không”: Hư không là biến khắp mọi nơi không đâu không có; giác thể trong tâm chúng sanh cũng quảng đại, thật không có cái gì so sánh

được với nó nên lấy hư không quảng đại làm ví dụ. 2. “Như kính trong sạch”: Kính có thể chiếu sáng tất cả mọi vật, như tâm giác của chúng sanh, có khả năng giác chiếu tất cả. Tuy có hai ví dụ, nhưng luận vẫn chú trọng ở ví dụ kính sáng; tương hư không quảng đại, chỉ trong ví dụ kính mà nói phụ theo. Nhân đây, có bốn nghĩa lớn, đều gọi là kính. Hai dụ này, kinh điển Đại thừa khi muốn nói đến tâm thể, tâm tướng thì thường thường sử dụng đến. Nhưng bốn nghĩa lớn này gọi là bốn loại kính nghĩa, đó là điều đặc biệt của luận. Kinh luận khi nói đến tâm tánh bản tịnh có lấy ví dụ kính sáng để chỉ cho tâm. Như nói: “Kính xưa chưa rửa, vẫn chiếu đất trời”. Đồng thời, công dụng đại trí của Phật quả, vô tư phổ ứng giống như sự ảnh hiện tất cả của tấm kính lớn, do đó luận lấy kính làm ví dụ cho giác tướng của minh tâm.

Nguyên văn:

云何為四？一者如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。

Dịch nghĩa:

Thế nào là bốn? Một là như thật không kính, xa lìa tất cả tướng của tâm và cảnh giới, không pháp nào có thể hiện, vì ra ngoài nghĩa giác chiếu vậy.

Bốn nghĩa lớn đó “một là như thật không kính”: Đây chính là nghĩa như thật không trong hai nghĩa của chơn như. Giác tâm của chúng sanh tại sao là như thật không? Bởi vì giác thể là “xa lìa tất cả tướng của tâm và cảnh giới”. Từ bản tịnh của giác tâm mà nói thì tất cả tâm hư vọng phân biệt và tất cả tướng cảnh giới hư vọng, đều xa lìa với giác thể. Hiện tại thấy

có tất cả cảnh tượng của núi sông đại địa bao la vạn tượng là do tâm hư vọng phân biệt hiển hiện; nếu từ giác thể của tâm tính mà nói thì nó là bản lai thanh tịnh, bản lai tịch tịnh, mà “không” một “pháp nào có thể hiện”. Giác thể “không” có thể biết không thể giác không thể chiếu; vọng tâm vọng cảnh không phải để biết để chiếu. Giác thể với tâm cảnh hư vọng, như sáng và tối không tương ưng. Do đó tất cả tâm cảnh hư vọng, tuy tương tự hiện tiền mà từ giác thể nói thì thật không có một pháp nào có thể hiện. Không pháp nào có thể hiển hiện, không phải không có tất cả tướng của tâm và cảnh giới, cũng không như duy thức gia nói khi chúng được chơn như, không có huyền tướng có thể được. Là nói: Giác tâm không tịch, không hiện tất cả tướng của tâm và cảnh giới. Như trong kính hiện lên các loại hình tượng, nhưng cũng không phải do kính mà sanh khởi, thể của kính là trong sáng, không sanh được tất cả tướng. Không hiện, không phải cái gì cũng không có, chẳng qua tâm thể vốn tịnh, không cùng với tướng hư vọng của tâm và cảnh giới tương ưng, do vì trong tâm thể không hiện vọng cảnh do đó gọi là như thật không. Một số người nói “từ chơn khởi vọng” là dùng ngôn ngữ sai lầm lớn, như ngài Chơn Đế dịch “Kinh Vô Thượng Y” trong đó có nói: “Tất cả chúng sanh có uẩn xứ nhập, thắng tướng chủng loại, trong ngoài sở hiện vô thù thời tiết tương tục lưu xuất, bản lai như vậy chí minh diệu thiện. Ở đây, nếu tâm ý thức bất năng duyên khởi, giác quán phân biệt bất năng duyên khởi, bất chánh tư duy bất năng duyên khởi. Nếu với bất chánh tư duy tương ly là pháp không khởi vô minh; nếu không khởi vô minh là pháp không phải mười hai hữu phần duyên.” Do đó trong địa vị chúng sanh, giác thể với hư vọng tâm cảnh là hòa hợp mà lại

trước sau không tương ứng. Nếu nói chơn như duyên khởi, từ chơn mà có thể khởi vọng thể thì đức Phật cũng có thể trở thành chúng sanh! Vậy thể sao được!

Nguyên văn:

二者因熏習鏡，謂如實不空。一切世間境界，悉於中現，不出不入，不失不壞，常住一心，以一切法即真實性故。又一切染法所不能染，智體不動，具足無漏，熏眾生故。

Dịch nghĩa:

Hai là nhân huân tập kính nghĩa là như thật bất không. Tất cả cảnh giới của thế gian, thấy đều hiện ra trong đó, không ra không vào, không làm không hư, thường trụ nhất tâm, do tất cả các pháp là tính chơn thật. Lại tất cả pháp nhiễm không thể nhiễm được, trí thể không động, đầy đủ vô lậu, huân tập chúng sanh.

“Hai là nhân huân tập kính” chính là “như thật bất không”. Ở đây có hai nghĩa: Một là tâm thể bất không, có nghĩa là thường trụ; hai là khi Như Lai tạng bị ràng buộc, có năng lực huân tập nội tại, huân tập chúng sanh. Nhân huân tập kính từ ý nghĩa thứ hai này mà đặt tên; nếu từ nghĩa thứ nhất này mà nói, nên gọi là như thật bất không kính. Trước tiên nói như thật bất không: Tất cả vọng tâm và cảnh giới, đều không lìa sự hiện khởi của tâm giác tánh, do đó nói: “Tất cả cảnh giới của thế gian, thấy đều hiện ra trong đó”. Như thật không kính nói không pháp nào có thể hiện là từ giác thể không cùng với vọng nhiễm tương ứng mà nói như thế; nay ở trong như thật bất không kính thì nói hết thấy đều hiện là từ giác thể không chướng ngại vọng nhiễm

hiển hiện mà nói như vậy. Như tự thể minh tịnh của kính, tuy không có sanh khởi ra ảnh tượng; nhưng ảnh tượng thì trong kính có hiện ra. Trong kính tuy có hiện ảnh tượng, nhưng kính bản thân không có ảnh tượng. Lại như hư không, không phải là tất cả sắc tướng nhưng không chướng ngại sự hiện khởi của tất cả sắc tướng, tất cả sắc tướng nhất định phải nương vào hư không mới có hiển hiện và hoạt động; tuy trong hư không có sự hiển hiện hoạt động đó mà tự thân của hư không, không tùy theo đó mà nó có sắc tướng. Hiền Thủ gia cho rằng bất biến là như thật không; tùy duyên là như thật bất không. Bất biến tùy duyên thì có khả năng hiện khởi tất cả cảnh giới của thế gian; tùy duyên bất biến là viễn ly tất cả tướng tâm cảnh giới. Hai điều này hình như mâu thuẫn mà thật thì không có mâu thuẫn. “Không ra” là nói tất cả cảnh tướng, không là nhân vì giác thể của chúng sanh mà hiển hiện phát ra; “không vào” là nói tất cả cảnh tướng, cũng không là từ bên ngoài mà tiến nhập vào trong thể giác của chúng sanh, không ra không vào thì không đến không đi, do đó khẳng định: “đến không từ đâu, đi không chỗ đến”. Như cảnh tượng trong kính, không thể nói nó từ bên trong mà ra, cũng không thể nói nó từ bên ngoài đi vào, nhưng tất cả tướng tượng tự hiện tiền thì “không làm không hư”. Tâm cảnh hư vọng phân biệt, khi hiển hiện trong giác thể của chúng sanh thì mỗi quan hệ giữa tâm cảnh, quan hệ của nhân quả, tương tự tồn tại, không làm không hư. Không phải là có nhân mà không có quả, có đây mà không có kia; mà là pháp tướng thứ tự rành mạch có nguyên tắc, nhân quả không loạn. Tất cả tâm tướng tuy hiển hiện trước mắt, nhưng từ giác thể của tự tâm thì chỉ là “thường trụ nhất tâm”, nhân vì “tất cả pháp tức” là “tánh chơn

thật". Tánh chơn thật không lia tất cả hư vọng tâm cảnh; tất cả hư vọng tâm cảnh đương thể chính là tánh chơn thật. Các nhà chơn thường duy tâm thuyết minh tất cả theo hai phương pháp lý luận:

1. Từ hiện khởi nhất thiết mà nói, kiến lập tương đối nhị nguyên luận, như tạp nhiễm và thanh tịnh, chơn thật với hư vọng. Không thể chỉ nói chơn tịnh, như từ chơn khởi vọng thì Phật vẫn trở thành chúng sanh. Nếu chỉ nói vọng thì chúng sanh sẽ không có khả năng thành Phật. Luận tại phương diện này, do đó nói có giác và bất giác, nghĩa sanh diệt và bất sanh diệt.

2. Từ cứu cánh ngộ nhập chơn như thật tánh mà nói, kiến lập tuyệt đối nhất nguyên luận. Chơn với vọng, tịnh với nhiễm, tuy tương tợ nhị nguyên, nhưng không phải tuyệt đối là hai thể. Nhân vì khi chuyển nhiễm hoàn tịnh, phản vọng quy chơn, thể ngộ đến tất cả pháp tức là thường trụ nhất tâm, tất cả pháp không phải không là chơn như thật tánh, tất cả không phải không là tuyệt đối của nhất tâm này. Phương pháp lý luận như vậy, trong lập trường của chơn thường duy tâm là rất quan trọng. Không có cách lý luận này, chơn tịnh không thể viên mãn; bởi vì ở đây thì chơn nhưng ở kia không chơn, tức không đạt đến sự viên mãn, tuyệt đối chơn thật. Nhưng là cứu cánh chơn thật, tuyệt đối viên mãn, không thiếu không dư là pháp pháp không phải là không Niết-bàn. Hướng xuống vọng hiện, kiến lập nhị nguyên, chơn vọng đều lập; hướng lên thể ngộ, kiến lập nhất nguyên, duy nhất chơn tâm; đây là luận nghị chung của các nhà chơn thường duy tâm. Nếu không biết nghĩa này, nhưng nói từ chơn khởi vọng, phản vọng quy chơn, lập nghĩa không viên mãn, dễ bị các nhà hư vọng duy thức ngộ nhận mà bị công kích vấn nạn

thì không thể viên mãn học thuyết của mình.

“Lại” từ nhân huân tập mà nói: Giác thể thường trụ nhất tâm thì “tất cả pháp nhiệm không thể nhiệm được”. Như trong như thật không kính có nói: Giác tâm là viên ly tất cả tướng của tâm cảnh giới. Không nhiệm tức không với pháp nhiệm tương ưng. “Trí thể” là giác thể; thì “không động” là thường trụ, không có nghĩa là hư vọng sanh diệt. Trong giác thể thường trụ mà không nhiệm, “đầy đủ” tánh công đức “vô lậu” mà vô lậu tánh công đức này trong địa vị chúng sanh thì có sức huân tập, đem đến cho “chúng sanh” một loại ảnh hưởng. Phạm là công năng tất yếu đối với nó có sự ảnh hưởng; nếu không thì tác dụng và năng lực không có khả năng biểu hiện ra. Không với nhiệm pháp tương ưng, tịnh năng khế hợp với tánh công đức, ở trong tâm chúng sanh, có sức huân tập nội tại, huân tập chúng sanh, khiến chúng sanh từ không tự giác, sau đó có khuynh hướng đến viên ly tất cả tướng cảnh giới hư vọng, cuối cùng có thủy giác trở thành Phật. Như thật bất không với nhân huân tập là có mối quan hệ lẫn nhau; từ trong nhân huân tập biết được bất không; cũng bởi vì như thật là bất không thì nhân đó có khả năng huân tập chúng sanh.

Nguyên văn:

三者法出離鏡，謂不空法，出煩惱礙、智礙。離和合相，淳淨明故。

Dịch nghĩa:

Ba là pháp xuất ly kính, nghĩa là pháp bất không, ra ngoài phiền não ngại, trí ngại. Ly tướng hòa hợp, thuần tịnh minh.

“Ba là pháp xuất ly kính” là tướng trí tịnh trong bản giác tùy nhiệm. Pháp chính là Như Lai tạng tâm cũng là tâm chơn

như. Tâm Như Lai tạng, trong địa vị chúng sanh thì bị phiền não ràng buộc; nếu ở địa vị Bồ-tát thì lìa được nhiễm ô mà chứng đắc được từng phần; đến địa vị Như Lai thì hoàn toàn viên mãn, ra khỏi sự ràng buộc của phiền não. Do đó pháp xuất ly kính là “ra ngoài phiền não ngại, trí ngại” của “pháp bất không”, ngại là chướng ngại, nhị ngại là nhị chướng; trí ngại là sở tri chướng. Trước thời Huyền Trang dịch (cổ dịch) chữ này với Huyền Trang dịch thì không giống nhau, Cổ dịch và Chơn Đế đều dịch là trí chướng hoặc trí ngại; Huyền Trang mới dịch là sở tri chướng. Có người cho Chơn Đế dịch không chính xác lắm, kỳ thật thì cũng có thể dùng từ trí ngại. Vốn là Huyền Trang khi dịch có cho thêm chữ “sở”: Như sở duyên duyên trong bốn duyên, La Thập dịch là duyên duyên; và như tương ưng với sở duyên trong sở duyên tùy miên, xưa dịch là duyên tùy miên. Tôi tại Hán Viện với pháp sư Pháp Tôn khảo xét lại “Luận Đại Tỳ Bà Sa” khi đọc đến sở duyên duyên tùy miên cảm thấy hai chữ “sở duyên” có ý nghĩa khó hiểu, nếu căn cứ theo cổ dịch là duyên tùy miên thì ý nghĩa sẽ dễ hiểu hơn. Cổ dịch là có ý nghĩa của nó: Như nói duyên duyên thì không nói lấy năng duyên làm duyên, hoặc lấy sở duyên làm duyên, mà là: Phạm duyên “năng duyên duyên với sở duyên mà thành là duyên sự”, tất lấy cảnh giới này làm duyên. Chữ duyên ở trước là có sự quan hệ thống nhất với nhau. Như trí chướng, không thể nói trí huệ có khả năng biết là chướng hoặc pháp được biết là chướng, là muốn nói: Vô minh là chướng ngại cho trí chứng (chủ thể bị vô minh còn đối tượng không bị vô minh). Như Kệ Tụng nói: “Chơn nghĩa tâm đương sanh, thường làm cho chướng ngại, cụ hành nhất thiết phần là không cùng vô minh”. Đây không phải

là vô minh làm chướng ngại cho chơn tâm chơn trí hiện tiền hay sao? Nếu lấy từ trí chướng là không thỏa đáng, dịch là sở tri chướng mà giải thích là: “Sở tri không phải là chướng mà là chướng chướng sở tri”, thật là sự phân tích dư thừa. Do đó trí chướng là khi tâm có khả năng biết với cảnh được biết sanh khởi thì chướng ngại làm cho không thể chánh tri. Luận muốn nói đến, phiền não ngại thì đặt nặng ở phần mê muội đối với chơn lý là do không hiểu rõ chơn lý mà dẫn sanh ra phiền não trong nội tâm, nếu là sai lầm đối với sự tướng, không hiểu chơn tướng của sự tướng thì gọi là trí ngại (phần dưới sẽ giải thích). Trong địa vị chúng sanh, bất không Như Lai tạng, tuy tương ưng với phiền não ngại và trí ngại mà có hai loại này hiện khởi. Đến khi chứng quả thì ra khỏi phiền não ngại và trí ngại thì có khả năng “liã tướng hòa hợp” mà hiển hiện tướng “thuần tịnh minh” của giác thể. Tướng hòa hợp là thức hòa hợp của giác với bất giác, sanh diệt với bất sanh diệt; thức hòa hợp thì không liã nhị ngại. Do vì xuất ly phiền não ngại và trí ngại, tướng bất giác và sanh diệt cũng viễn ly, do đó tức liã tướng hòa hợp. Phá thức hòa hợp rồi, tướng bất giác nhiễm ô không còn hiện tiền, lúc này trí tuệ đạt đến cứu cánh minh tịnh. Pháp xuất ly kính, chính là tướng trí tịnh trong bản giác tùy nhiễm.

Nguyên văn:

四者緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。

Dịch nghĩa:

Bốn là duyên huân tập kính, nghĩa là nương vào pháp xuất ly kính, soi khắp tâm chúng sanh, khiến tu thiện căn,

tùy niệm thị hiện.

“Bốn là duyên huân tập kính” chính là bất tư nghi nghiệp tướng đã nói ở phần trước. Nhân huân tập với duyên huân tập là tương đối; nếu mật thiết nội tại thì gọi là nhân huân tập kính; còn sơ viễn ngoại lai thì gọi là duyên huân tập kính. “Nương vào pháp” – Như Lai tạng vì sự “xuất ly” phiền não ngại và trí ngại, do đó niệm niệm “soi khắp” tất cả “tâm chúng sanh” khiến chúng sanh “tu tập thiện căn, tùy” theo chúng sanh tâm “niệm” mà phương tiện “thị hiện”, thích ứng với căn cơ của chúng sanh mà hiện thân thuyết pháp. Đức Phật thuyết pháp cũng chỉ là ngoại duyên làm cho chúng sanh ngộ nhập giác tánh. Chúng sanh học Phật pháp thì cũng phải từ sự huân tập do nghe nhiều mà được, do đó nên gọi là duyên huân tập.

Trong tướng giác thể có nói đến bốn ý nghĩa lớn, nếu tổng hợp lại thì: 1. Điều thứ nhất là từ như thật không nghĩa; ba điều sau là từ như thật bất không tánh. 2. Hai điều trước từ bản tánh thanh tịnh, hai điều sau từ ly cấu thanh tịnh. 3. Như lấy hai nghĩa trong nhân huân tập kính, phân biệt lại nói: Thì như thật không và như thật bất không của thứ hai là từ thể ngộ chơn lý của các pháp; nhân huân tập thứ hai và hai điều sau, chính là hành chứng từ nhân đến quả, cũng chính là từ giác thể khởi dụng. Từ nhân huân tập đến pháp xuất ly là trở thành thực hành tự lợi. Nương vào pháp xuất ly mà duyên huân tập là trở thành diệu dụng lợi tha. Lại phần trên nói nghĩa đại của tâm chúng sanh, có thể tướng dụng ba đại; nghĩa Thừa, là chư Phật do từ (thừa) pháp này mà đến Như Lai địa, Bồ-tát thừa pháp này mà thành Phật. Hiện tại nói tướng giác thể có bốn đại nghĩa, như hư không quảng đại; như minh tịnh (kính) lấy luận đại nghĩa

của tướng giác thể (ở trong Đại thừa, hiển thị nghĩa Thừa), do đó không nói ba đại mà là bốn đại. Như thật không của bốn đại với như thật bất không của nhân huân tập kính thì là từ hai đại của thể và tướng; còn đầy đủ vô lậu huân tập chúng sanh v.v... thì từ dụng đại mà nói. Nương vào Như Lai tạng vốn đầy đủ công đức bên trong huân tập làm nhân thì ra khỏi được phiền não ngại và trí ngại mà thành Phật; và do nương vào Phật trí mà khởi diệu dụng. Do đó ở đây nói đến tướng giác thể, cũng chính là thành lập nghĩa của Đại thừa.

c. Tướng bất giác

Nguyên văn:

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念；念無自相，不離本覺。猶如迷人，依方故迷；若離於方，則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷；若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺；若離不覺之心，則無真覺自相可說。

Dịch nghĩa:

Nghĩa của bất giác là do không biết như thật rằng pháp chân như là một, nên tâm bất giác khởi lên mà có niệm; niệm không có tự tướng, không rời bản giác. Như người lạc đường, nương vào phương hướng mới bị lạc; nếu rời phương hướng thì không bị lạc. Chúng sanh cũng vậy, nương vào giác nên có mê; nếu rời giác tính thì không có bất giác. Do có tâm vọng tưởng bất giác, biết được danh nghĩa nên vì nó mà nói về chân giác; nếu rời tâm bất giác thì cũng

không có tự tướng chân giác có thể trình bày được.

Trong a-lê-da hòa hợp thức, có hai nghĩa giác và bất giác. Phần trên đã thảo luận qua nghĩa giác còn dưới đây sẽ nói rõ về nghĩa bất giác.

“Bất giác có ý nghĩa” như thế nào? Tức là: “Không biết như thật pháp chân như là một”. Một pháp giới chơn thật bình đẳng, không thể như thật mà hiểu biết nó; do vì không như thật hiểu biết đó nên gọi là bất giác. Bất giác tuy có nhiều loại mà căn bản của bất giác là một pháp giới lia ngôn tự không hai, không thể như thật mà khế hợp chứng ngộ. Căn bản bất giác này thì thường gọi là vô thủy vô minh trụ địa, nó rất căn bản cũng rất phổ biến. Các nhà chơn tâm duyên khởi thì thường nói mê chơn mà khởi vọng. Hoặc là ngộ nhận cho rằng do vì không như thật hiểu biết, rồi sau đó sanh khởi ra mê vọng. Kỳ thật, vì không như thật hiểu biết chơn như một pháp giới, gọi là bất giác; bất giác nên không như thật hiểu biết. Không thể nói là không như thật hiểu biết một pháp giới, rồi sau đó có bất giác. Từ căn bản bất giác mà nói thì bất giác mê mộng đối với tướng cảnh là vi tế rất khó nhận biết. Như Duy thức gia nói về tự chứng phần, chứng tự chứng phần có quan hệ năng tri sở tri và cùng nhau tồn tại, cũng là khó mà hiểu được nó. Do không như thật hiểu biết tâm chơn như là bình đẳng không sai biệt nên “tâm bất giác khởi lên”. Tâm bất giác khởi lên chính là tâm thức phân biệt hư vọng hiện tiền do đó khẳng định: “Mà có niệm này”, có niệm do đó bất giác; bất giác là do vì vọng niệm. Bất giác vì sự hiểu biết không chơn thật; vọng niệm là loạn thức vọng khởi. Niệm với bất giác là không thể nói là có trước hay sau. Chẳng qua y vào thứ tự của ngôn ngữ nên nói: “Tâm

bất giác khởi lên mà có niệm này”. Giác là như thật bất không, không thể cho là không có tướng tự thể. Nhưng niệm phân biệt hư vọng của bất giác tuy có sự hiện hữu tướng dụng của nó, nếu nghiên cứu một cách nghiêm túc thì niệm lại không có tướng tự thể. Ở phần trên khi bàn luận về chơn như cũng từng đề cập qua điều này: Tất cả các pháp đều nương vào vọng niệm mà có, rời vọng niệm này thì không có tướng của tất cả cảnh giới. Kỳ thật, không chỉ tướng cảnh giới rời niệm thì không có, mà chính bản thân của niệm cũng không có tướng tự thể. Vọng cảnh nương vào vọng niệm mà niệm lại là hư vọng phân biệt không có tự tướng, phải nương vào bản giác mới có sự tồn tại. Rời bản giác tức không có vọng niệm, do đó khẳng định: “Không rời bản giác”. Phần trên thảo luận: Nương vào bản giác mà có bất giác. Còn nói đến bất giác thì chính là khẳng định sự tương phản căn bản tồn tại của giác; như nói đến âm u tức khẳng định sự tồn tại quang đặng thì bao hàm trong đó ý nghĩa sự tồn tại của ánh sáng. Đã không lìa bản giác mà thành bất giác, đương nhiên cũng có thể trực tiếp từ trong bất giác mà hiển thị chơn giác. Hiện tại lấy ví dụ để càng rõ hơn: Như có người đi đường, vốn muốn đi theo hướng Đông, không biết tại làm sao, lại sai lầm mất phương hướng, thành theo hướng Tây. Người đi đường này, mê lầm mất phương hướng, không biết đâu là phương Đông đâu là phương Tây! Người ấy mê lầm phương hướng là bởi vì có “nương vào phương hướng nên bị lạc”. Giả sử nếu rời bốn phương hướng này thì đâu còn mê lầm để nói. Chúng sanh cũng như vậy; chúng sanh vì mê mà bất giác nhưng bất giác của họ mà mê lầm, không phải là không có nguyên nhân là do nương vào giác mà có mê – nương vào bản giác mà có bất giác. Nếu

rời giác tính vốn có thì cũng chính là không có bản giác có thể nói được. Chúng sanh tuy ở trong bất giác, nhưng giác tánh của các pháp vẫn như vậy mà thường giác, không nhân vì chúng sanh bất giác mà nó không tồn tại. Cũng như người lạc đường, tìm không ra đông tây nam bắc mà đông tây nam bắc vẫn như vậy, chứ không phải vì sự mê lầm của người lạc đường mà mất đi các phương. Mất đi phương hướng là vì do ở trong mê muội; không biết tướng một pháp giới là vì chúng sanh bất giác. Do đó nếu nói từ trong chơn mà sanh vọng, từ giác sanh bất giác thì với ví dụ này không phù hợp. Như đem phương đông cho là phương tây, không phải phương hướng làm cho chúng ta sai lầm mà là chính mình bị sai lầm. Chúng sanh nương vào giác mà thành mê, cũng là từ người mê tự mê lầm là không rời giác tánh mà tự mê, không phải giác tánh làm cho chúng sanh trở thành mê lầm. Mê mờ ở chơn như mà khởi lên hư vọng nên giải thích như trên.

Nói đến chúng sanh mê lầm mà bị bất giác chính là ám thị chơn tướng các pháp, không mê lầm ở sự tồn tại của chơn giác. Bất giác đối với giác, vốn là sai lầm lớn nhưng cũng có điểm để sử dụng được. Bởi vì, như phần luận văn ở trên nói: “Nương vào bất giác mà nói có thùý giác”. Đây là: “Do có tâm vọng tưởng bất giác, nên biết được danh nghĩa”. Chơn như rời ngôn thuyết, khái niệm của tất cả các pháp, tên gọi, định nghĩa v.v., đều không phù hợp với bản giác, nhưng nếu muốn chúng sanh mở bày thùý giác tất yếu phải vay mượn tâm bất giác vọng tưởng làm cho chúng sanh có khả năng biết được khái niệm, tên gọi, định nghĩa của các pháp, biết được điều đúng sai hợp hay không hợp với chân lý mà biết tự mình trong mê muội, rời tinh tấn tìm cầu chơn giác

khế hợp với chơn lý, đây mới có khả năng từ bất giác mà chuyển thành giác đạt được chơn giác, do đó: “Mới nói về chơn giác”. Chơn giác chính là thù giác; nói là thù giác mà thật là xưa nay bản giác vốn như vậy. Nếu rời tâm vọng tưởng bất giác chính là không có thể nói được tự tướng của chơn giác; thì cũng không có sự tu hành giác ngộ. Do đó, từ ý nghĩa bất giác mà để nói về giác, bất giác tự nó có tính tương đối của nó. Như thế gian có tồn tại các hiện tượng không hợp lý thì mới đi tìm phương pháp để giải quyết các vấn đề không hợp lý này, khiến cho nó được hợp lý. Giác và bất giác, trong môn sanh diệt có sự quan hệ hỗ tương; do đó, luận văn phần sau sẽ thảo luận đến sự hỗ tương huân tập của chơn như và hư vọng, tuy đó là điều phản đối của Duy thức gia mà thật ra tự nó cũng có đạo lý. Còn tiết này, chủ yếu thuyết minh nội dung và tất cả tác dụng của bất giác đối với thù giác trong quá trình đi từ bất giác đến thù giác.

Nguyên văn:

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, nương vào bất giác nên sanh ra ba tướng, cùng với bất giác này tương ưng không rời.

Ở trên đã thảo luận qua phần tổng tướng căn bản tướng của bất giác, ở đây sẽ nói đến phần biệt tướng chi mật tướng của bất giác. Bất giác sanh khởi ra hai loại tướng, chính là ba tướng vi tế và sáu tướng thô, như phần trên đã nói qua: “Vô minh bất giác sanh khởi ra ba tướng tế, cảnh giới làm duyên trưởng dưỡng sáu thô” là điều mà ở đây muốn thảo luận. Ở trong luận có ba đoạn văn đề cập đến tướng bất giác: Ở đây

nói về ba tướng vi tế và sáu tướng thô; còn phần sanh diệt nhân duyên ở dưới, sẽ nói đến tâm, ý và ý thức; và sau cùng sẽ thảo luận đến bảy loại nhiễm tâm; có nội dung đại để là tương đồng, chẳng qua mỗi đoạn văn có một trọng điểm riêng. Giống như ba cương vị khác nhau giữa người giảng dạy, người thư ký ghi chép và người học, song người giảng là chính, còn nếu làm các việc khác, tuy vẫn là các người này, nhưng người đóng vai chính có khi thay đổi.

Luận nói đến ba tướng vi tế và sáu tướng thô theo ý nghĩ của luận chủ là muốn giải quyết một luận đề chính là vô minh duyên hành v.v... của mười hai nhân duyên, tuy tên gọi không giống, hoặc kết hợp hai chi lại thành một chi mà ý nghĩa vẫn phù hợp với mười hai duyên khởi. Vì khi đức Phật giải thích vấn đề chúng sanh bị tạp nhiễm duyên khởi thì chủ yếu là đề cập đến mười hai duyên khởi, còn về sau học giả đối với sự giải thích ý nghĩa của duyên khởi có rất nhiều quan điểm khác nhau như: Hữu bộ nói có bốn loại duyên khởi như: Một niệm duyên khởi, phần vị duyên khởi v.v., có thuyết cho là ba đời duyên khởi, còn có thuyết thì hai đời duyên khởi. Dù giải thích có nhiều điểm không đồng nhưng nội dung chính đều là thuyết mười hai duyên khởi. Điều này khi tôi viết tác phẩm “Duy Thức Học Tham Nguyên” đã thảo luận vấn đề: Sự phát triển của Duy thức học thì có mối quan hệ rất sâu sắc với mười hai duyên khởi, còn về sau các nhà hư vọng Duy thức luận thì lại xa lìa mười hai duyên khởi, chỉ muốn làm rõ Lại-da duyên khởi. Trong chi phần duyên khởi thì Lại-da chính là chi thức, chi này là thể dị thực quả báo cảm thọ của sanh tử, các nhà Duy thức từ điểm này mà lập luận, rồi chú trọng ở việc chủng tử sanh hiện hành,

sau đó mới phát triển thành thuyết Lại-da duyên khởi. Còn luận thì từ vô minh mà nói do đó không giống với duy thức. Nếu từ sanh tử lưu chuyển thì các nhà Duy thức chú trọng chủng tử, tức chú trọng từ nghiệp cảm quả báo; còn luận chú trọng vô minh tức chú trọng khởi hoặc mà cảm quả báo, đem vô minh làm căn bản để nói duyên khởi, tuy không phù hợp với thuyết A-lại-da duyên khởi của Duy thức gia nhưng lại hợp với ý nghĩa nguyên thủy hơn.

Bất giác tuy có mặt trong tất cả các nhân tố tạp nhiễm nhưng chú trọng ở căn bản vô minh. Nương vào sự không hiểu một pháp giới “bất giác, nên sanh” khởi ra ba loại tướng vi tế. Ba tướng này tuy từ bất giác mà sanh khởi, “nhưng với bất giác tương ưng không rời” không phải như khi người con được sanh ra thì rời khỏi thân thể của người mẹ mà là giống như gốc cây phát triển sanh trưởng thành cành lá hoa quả, cành lá hoa quả với thân cây tương quan mật thiết với nhau không thể tách rời. Lại còn một điều quan trọng nữa: Vô minh duyên hành, hành duyên thức v.v... hình như một chi sanh ra một chi, song khi đức Phật thuyết về duyên khởi thì nói nó như vòng tròn không có đầu mối, như chi sanh tử: Sanh ra đời đến trưởng thành già yếu và diệt vong, có thứ lớp tuần tự, hình như sanh là đầu tiên, nhưng trên thực tế: Tử rồi lại sanh, sanh rồi lại tử, như vòng tròn không có đầu mối, sanh tử không có bến bờ. Do đó nương vào bất giác mà sanh khởi ra ba tướng tế và sáu tướng thô tuy có thể nói là có thứ lớp hỗ tương sanh khởi nhưng khi nghiên cứu kỹ thì kỳ thật không thể cho rằng vô minh là nguyên nhân đầu tiên. Có người bình luận về ba tướng tế sáu tướng thô trong “Đại Thừa Khởi Tín” là sự lập thuyết theo chiều dọc thì không

phù hợp với thuyết Duy thức chủ trương tám thức sản sinh đồng thời, vì họ không hiểu nên nói là có trước sau, mà thật ra không thể lấy vấn đề trước sau này mà hạn cuộc nó.

Nguyên văn:

云何為三？一者無明業相：以依不覺故心動，說名為業。覺則不動，動則有苦，果不離因故。

Dịch nghĩa

Thế nào là ba? Một là vô minh nghiệp tướng: do nương vào bất giác nên tâm động mà gọi là nghiệp. Giác thì không động, động tức có khổ vì quả không rời nhân.

Ba loại tướng đó: “Một là vô minh nghiệp tướng”: Ở trong mười hai duyên khởi thì đó là vô minh và hành, hành là nghiệp, vô minh là bất giác. Ở trong ba tướng này, vì chú trọng ở phần nghiệp nên gọi chung là vô minh nghiệp tướng. Vì không như thật hiểu biết nên gọi là vô minh, bất giác thì có nghiệp; nghiệp với vô minh không có trước sau mà đồng thời cùng nhau tồn tại. Vì sợ người khác ngộ nhận mà cho là trước thì có vô minh, sau mới có nghiệp do đó nói chung thành vô minh nghiệp tướng. Trong duy thức học, vô minh nghiệp tướng hàm nhiếp được chủng tử (động lực) làm thể tự chứng phần của A-lại-da (nghiệp (Sk: Kamar) là tạo tác), vì muốn làm rõ vô minh nghiệp tướng vì thế khẳng định: “Do nương vào bất giác mà tâm động, nên gọi là nghiệp” (động là động từ, cũng có thể dùng thành hình dung từ để giải thích). Sự sanh khởi vọng niệm từ bất giác là hư vọng phù du vọng động không thật, đồng thời, có bất giác thì có tâm bất giác xuất hiện, cũng tất nhiên có sự biểu hiện của động niệm, hành động theo trong tâm bất giác này chính là nghiệp.

Hư vọng phù du không thật nên tâm tướng sanh diệt vọng động hiện tiền đều có nguyên nhân từ bất giác. Nếu một ngày được trực giác thì hiển thị ra bất động, như nói: “Thường trụ nhất tâm”, “trí thể bất động”. Bất động là siêu việt qua tính thời gian; nếu có tính thời gian thì tất yếu có động. Trong mười hai duyên khởi đó không ra ngoài phiền não, nghiệp và khổ. Hiện tại nói: Vô minh chính là tâm động, động là hành nghiệp, nếu đã tạo tác ra nghiệp thì tự nhiên sẽ cảm lấy khổ báo do đó: “Có động tức có khổ”. Đồng thời, tâm động chính là tâm có sự cảm thọ, nương vào nhân và duyên mà có tất cả các hoạt động thì có tính vô thường; vô thường thì không được ổn định tự tại, do đó là khổ. Như hiện tại các sự cảm thọ, không luận là khổ hay vui nhưng đến cuối cùng thì các loại cảm thọ đó đều là khổ. Động là động tác của tâm bất giác; phàm là động tác, tất có sức lực, mang đến sự ảnh hưởng của cái khác, dẫn đến sanh khởi một loại kết quả. Động tất có quả bởi “vì quả không rời nhân”. Quả từ động mà có, động là vô thường, nhân vô thường thì quả cũng vô thường; nên nhân khổ thì quả cũng khổ. Tất cả các điều này, đều từ bất giác vọng động sanh khởi ra.

Các học giả Phật giáo giải thích về vấn đề nghiệp thì có nhiều quan điểm khác nhau. Như Hữu bộ thì cho: Nghiệp có biểu nghiệp và vô biểu nghiệp, biểu và vô biểu nghiệp của thân và khẩu đều lấy vật chất làm thể. Điều này đối với luận thuyết trong luận, có sự khác nhau rất lớn. Còn Kinh bộ thì cho rằng: nghiệp lấy tư tâm sở làm thể, tư là động lực thúc đẩy của ý chí. Nghiệp tướng của ý lực, tuy cần phải sử dụng động tác của thân và khẩu mà biểu hiện ra, nhưng thật thể của nghiệp vẫn là tư tâm sở. Không những Kinh Lượng bộ nói như vậy mà Thí Dụ

sur cũng cho như thế, một bộ phận ý nghĩa của Đại thừa cũng tương cận với điều này. Kỳ thật, chủ yếu của thiền nào là vô minh và ái, hai loại này cùng với tư tâm sở tương ưng không xa rời, bởi vì không hiểu được tướng chơn thật của thế gian, rồi vọng khởi tham ái chấp trước thì gọi là vô minh và ái; nương vào đây mà có tất cả sự hoạt động của thân tâm nên gọi là nghiệp. Luận căn cứ vào tâm động của vô minh bất giác, thuyết minh đó là nghiệp, đương nhiên rất phù hợp.

Nguyên văn:

二者能見相，以依動故能見，不動則無見。

Dịch nghĩa:

Hai là năng kiến tướng, do nương với động nên có năng kiến, không động thì không có kiến.

“Hai là năng kiến tướng” chính là chi phần thức trong mười hai nhân duyên. Kiến không nhất định là mắt thấy; phàm là tâm thức có thể hiểu biết được đều gọi là kiến. Năng kiến tướng là “do nương với” nghiệp tướng của “động nên có năng kiến”, nếu “không động thì không có kiến”. Năng kiến tướng này theo Duy thức học thì chính là kiến phần, thuộc phân chủ thể phân biệt. Động tại làm sao có thể năng kiến? Đây là điều hình như khó hiểu nên chúng ta thử đem kinh nghiệm của thiền định và giác ngộ để thuyết minh: Như người vừa tỉnh giấc, mắt mũi lơ mơ, điều gì cũng chưa biết, nếu một khi động tâm mà chú ý thì mắt có thể thấy được hình sắc và trong nội tâm cũng biết được ngoại cảnh; cũng giống như khi trạng thái sắp vào giấc ngủ say, một tác động nhỏ nào đó cũng gây nên sự cảnh giác; như người tu hành thiền định đang nhập sâu vào cảnh

định, tất cả tướng đều không hiện tiền, sau khi xuất định, tâm niệm một khi đã động thì dần dần hiểu biết tất cả. Do đó bất động thì bất kiến, động thì có kiến, động với kiến không có thứ lớp trước sau.

Nguyên văn:

三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

Dịch nghĩa:

Ba là cảnh giới tướng, do nương vào năng kiến nên cảnh giới vọng hiện, rời kiến tức không có cảnh giới.

“Ba là cảnh giới tướng” là tướng phần, làm cơ sở để phân biệt. “Do tâm nương vào năng kiến nên” năng thủ, tự nhiên sẽ có sở thủ sở kiến của “cảnh giới vọng hiện”; nếu không có tâm động năng kiến này thì không có sở kiến cảnh. Tâm động như vậy nên có cảnh hiện như đây, hiện tại động, hiện tại kiến thì hiện tại có cảnh hiện, đây kia triển chuyển tương y, không thể phân biệt được trước hay sau. Nếu rời năng kiến thì không có cảnh giới vọng hiện. Vô cảnh thì vô kiến, vô kiến thì vô động, vô động thì vô bất giác, một vô tất cả đều vô nên khế nhập với tánh một pháp giới chơn như bình đẳng. Đây nói đến tướng cảnh giới theo mười hai duyên khởi thì gọi là danh sắc và lục xứ, còn Hữu bộ từ chúng sanh phần vị mà nói thì danh sắc là do nhục thể kết tụ thành nhưng chưa thành căn, lục xứ là sáu căn hoàn thiện. Kỳ thật, danh là giới tinh thần, sắc là giới vật chất, gọi chung đó là tướng cảnh giới của ngũ uẩn, nếu từ nhận thức mà nói thì trong danh sắc bao hàm lục xứ. Ở đây phối hợp với Duy thức học do Huyền Trang dịch thì ba loại tướng này chính là nội dung của A-lại-da thức. Cảnh giới tướng là sáu căn, sáu

trần, núi, sông v.v... đều do Lại-da hiện khởi; năng kiến tướng là kiến phần của A-lại-da; nghiệp tướng là nghiệp thức chủng tử, ba loại này có tính thống nhất, đều bao quát trong tánh hư vọng phân biệt, không tương ly với bất giác. Luận nói về ba tướng, động thì năng kiến, năng kiến nên hiện ra cảnh. Căn bản bất giác của mỗi chúng sanh – vô minh chính là nghiệp, nghiệp tức chủng tử tạp nhiễm là động lực của tất cả các pháp trong vũ trụ. Năng kiến là ý thức vi tế của chúng sanh, chính là kiến phần của Lại-da. Cảnh giới tướng là nương vào Lại-da mà hiện khởi sáu căn, sáu trần, núi, sông v.v... thuộc khí thể giới, là tướng phần của A-lại-da (còn Địa Luận sư cho đó thuộc trong thức thứ bảy). Nhưng đây là tâm cảnh vi tế, không thể nghĩ bàn, do đó “Thành Duy Thức luận” nói đó là điều “bất khả tri chấp thọ, xứ, liễu”. Tóm lại, ở đây muốn nói đến, nó hình như có thứ đệ tương sanh mà thật là hiện tại động, hiện tại kiến, hiện tại có cảnh hiện, ba loại này với căn bản bất giác là hòa hợp thành một thể, tương ưng không tương ly.

Nguyên văn:

以有境界緣故，復生六種相。云何為六？一者智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。

Dịch nghĩa:

Do duyên với cảnh giới nên lại sanh ra sáu tướng. Thế nào là sáu? Một là trí tướng, nương vào cảnh giới, tâm khởi ra phân biệt, yêu thích và không yêu thích.

Phần trên thảo luận về ba loại tướng vi tế, tương ưng không tương ly với bất giác; tuy nói có thứ tự trước sau mà thật sự nó thì đồng thời tồn tại, như khi vừa thức dậy tâm hồn còn

mông lung, tuy có tâm và cảnh nhưng mơ hồ không rõ ràng; nếu khi thực sự thức tỉnh thì cảnh có khả năng dẫn khởi tâm, tâm duyên với cảnh, lúc này tâm và cảnh rất rõ ràng. Do đó Địa Luận sư nói: Sự thức – tâm thô có thể phân làm sáu thức, tùy theo cảnh mà có tên gọi riêng, còn vọng thức (chơn thức) – tâm vi tế là không thể lấy căn cảnh để phân biệt nên gọi chung là một. Nay nói sáu tướng thô thì đã đạt đến cảnh giới rõ ràng của tâm và cảnh. Hai loại trước, tuy thuộc vào tướng thô nhưng cũng vi tế mà khó nhận biết. Không luận là dễ nhận biết hay khó nhận biết, sáu tướng thô đều có tâm có cảnh, nương vào mối quan hệ tương đối nên nói có tâm và cảnh. Chú trọng ở phần “do duyên cảnh giới” nên với phần trên nương vào bất giác mà có khác nhau.

Do có cảnh giới làm duyên “nên lại sanh” khởi “ra sáu loại tướng” thô, “một là trí tướng”: Trí tướng giống với chi phần xúc trong mười hai nhân duyên. Cảnh giới là danh sắc và lục xứ; nương vào đây mà duyên khởi ra xúc; xúc là khi tâm và cảnh tương quan với nhau mà khởi lên thức xúc. Do đó, trí tướng không phải là trí tuệ mà là “nương vào cảnh giới” làm duyên, trí phân biệt của “tâm khởi ra phân biệt”. Do với tâm phân biệt cảnh, nhân đó mà có “yêu thích hay không yêu thích”. Yêu thích và không yêu thích của trí tướng, trong mười hai duyên khởi thì gọi là xúc khả ái và không khả ái. Khi tâm và cảnh tiếp xúc, không những chỉ có tác dụng nhận thức mà còn sanh ra sự cảm nhận, cảnh được tiếp xúc, thích hợp với cảm nhận của cá nhân thì sanh khởi loại cảm xúc khả ái; không hợp với cảm nhận của cá nhân thì ngược lại sanh khởi ra loại cảm xúc không khả ái, cảm xúc đó không phải là phiền não rất nghiêm trọng,

chỉ là tâm đối với cảnh rồi nảy sanh ra một loại phản ứng; trong sự phân biệt của tâm thì lúc đó sanh khởi ra khả ái không khả ái mà thôi. Chẳng qua, sau đó phát triển thêm nữa thì tự nhiên sẽ dẫn đến phiền não tham sân si v.v... Trong kinh điển của Phật giáo, trí không nhất định là tốt: Như “tâm tướng trí lực” trong “Đại Trí Độ luận” chính là tâm tướng phân biệt hư vọng. Lại như trong “Kinh Thắng Man”, ở ngoài Như Lai tạng nói có lục thức và “tâm pháp trí”, tâm pháp trí với sáu thức trước đều là hư vọng phân biệt. Tâm pháp trí, căn cứ vào Duy thức gia thì như thức mặt-na; còn căn cứ vào Địa Luận sư thì là vọng thức. Trí tướng trong luận, cũng có thể có căn cứ riêng. Nhưng điểm này thật là trong tâm hư vọng, (trương ung với tướng) cảm xúc khả ái không khả ái này không thể lấy nghĩa là trí tuệ để giải thích.

Nguyên văn:

二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

Dịch nghĩa:

Hai là tương tục tướng, nương vào trí tướng nên sanh cảm giác khổ vui, giác tâm khởi niệm, tương ưng không gián đoạn.

“Hai là tương tục tướng”: Tương tục là thứ lớp tương tục không gián đoạn. Đó là do “nương vào trí tướng” mà có tồn tại. Do đối với cảnh khởi tâm mà có sự yêu thích và không yêu thích, rồi có trí phân biệt sanh từ đây mới xuất hiện “cảm giác khổ vui”, trong mười hai duyên khởi thì đây chính là xúc duyên thọ. Cảm thọ khổ vui có căn nguyên từ sự yêu thích và không yêu thích mà sản sanh: Hợp với ý của mình thì yêu thích sanh khởi cảm thọ vui;

không hợp với ý của mình thì không yêu thích sanh khởi cảm thọ khổ. Trong luận không nói đến cảm giác xả thọ không khổ không vui, còn theo bộ phái thì truyền thống Hữu bộ cho đến Duy thức đều thành lập ba loại: Khổ, vui và không khổ không vui. Như tâm tánh thì có ba tánh khác nhau: Thiện, ác và vô ký; cảm thọ thì có khổ, vui và không khổ không vui. Còn luận này thì không cho như vậy: Muốn làm rõ thiện ác thì chỉ thảo luận giác và bất giác; giác là thiện, bất giác là ác, không có pháp vô ký không thiện không ác, về cảm thọ nếu không phải khổ thì là vui, không có loại thứ ba không khổ không vui, loại tư tưởng này là ảnh hưởng từ Đại Chúng bộ. Hệ thống thuộc Đại Chúng bộ không thành lập vô ký, không thiện thì chính là ác, còn vô ký đó chẳng qua là thiện ác chưa rõ ràng, kỳ thật nếu là thiện thì quy vào thiện, ác thì quy vào ác; không có tính trung dung vô ký. Khổ vui cũng như vậy, hợp với ý mình thì vui, không hợp với ý mình thì khổ, như nói không khổ không vui thật là cái khổ vui này rất vi tế, nó không ra ngoài khổ hoặc vui, phải thuộc một trạng thái, không chấp nhận sự tồn tại của trạng thái thứ ba. Giác của “giác tâm khởi niệm” không phải giác trong bất giác và giác, xưa hay dịch thọ là giác, do đó chữ giác ở đây nên giải thích thành thọ. Khi nương vào trí duyên cảnh mà sanh khởi cảm thọ khổ vui thì sanh khởi tâm sở pháp (niệm) mà tương ưng với tâm thức. Chúng sanh cảm thọ sanh tử, vĩnh viễn ở trong quả báo, không ra ngoài năm cõi: trời, người v.v... Quả báo của cõi trời và người là vui; quả báo trong tam đồ là khổ; ngoài ra thì đại đề là trong khổ có vui, trong vui có khổ, ở trong sanh tử nếu không cảm thọ khổ thì là cảm thọ vui. Khổ với vui có thay đổi mà cảm thọ thì vĩnh viễn “tương ưng không gián đoạn”. Trí tướng và tương tục tướng, lấy thô tế để phân biệt thì nó

là tướng vi tế ở trong thô. Không có tâm thì thôi, còn có tâm tức có cảnh tướng; có tâm có cảnh thì có cảm xúc khả ái hoặc không khả ái và cảm thọ khổ vui, đây đều là thuộc lĩnh vực hoạt động của tâm thức rất vi tế, chú trọng vào cảm thọ khổ báo trong chi phần duyên khởi. Nếu với ba tướng vi tế hợp lại mà nói thì luận nên có hai lớp hoặc nghiệp khổ: một lớp là tế như do vô minh nghiệp tướng mà có năng kiến tướng, sở hiện cảnh, nương vào đây mà sanh khởi sự phân biệt và quả báo khổ vui: Trở thành sự đoạn trừ của Đại thừa về vi tế biến dị sanh tử, còn Tiểu thừa không có khả năng đoạn trừ được nó. Một lớp là thô như do nương vào sự chấp thủ cảnh giới mà khởi nghiệp thọ khổ, trở thành vấn đề đoạn trừ chung của Đại Tiểu thừa về phân đoạn sanh tử mà phạm phu thì không thể đoạn trừ được. Nhị thừa không đoạn trừ biến dị sanh tử, chẳng phải là ngoài phân đoạn sanh tử ra lại còn một loại sanh tử khác; mà thật chính là tướng nghiệp, hoặc và khổ vi tế khó nhận biết trong tâm thức. Duyên khởi luận là nói hai đời nhân quả của đời trước đời sau, hoặc nói ba đời nhân quả quá khứ hiện tại và vị lai; còn luận này từ thô tế phân biệt mà nói có hai lớp nhân quả. Theo thời gian mà nói thì có thể thông qua được một đời, hai đời, ba đời.

Nguyên văn:

三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

Dịch nghĩa:

Ba là chấp thủ tướng, nương với tương tục, duyên niệm với cảnh giới, duy trì khổ vui, tâm khởi ra chấp trước.

“Ba là chấp thủ tướng” đối cảnh giới sở duyên sáu thức với, vọng tưởng chấp thủ, trong mười hai duyên khởi chính là

thọ duyên ái. Ái là nhiệm trước; thù là chấp thù, ái và thù thì chỉ cho mức độ không đồng, chứ thực chất không có khác nhau. Đối với cảnh nhiệm trước thì là ái tướng; tiến thêm bước nữa mà truy cầu nó thì là thù tướng, hợp lại thành ái trước chấp thù. Ái là mong muốn làm chủ được cảnh giới, thù là mong muốn nắm bắt được cảnh giới đó. Đây là “nuơng với” tâm khổ vui “tương tục” không gián đoạn mà có tồn tại. Nuơng vào tâm tương tục nên “duyên niệm với cảnh giới”, tâm với tâm sở đối với cảnh giới phan duyên suy nghĩ liên tục, đối với cảm thọ khổ hoặc vui, duy trì tương tục không gián đoạn, do đó: “duy trì khổ vui”. Duy trì có nghĩa là yên định, theo thời gian thì có thể kéo dài mãi; hoặc có ý nghĩa là nhiệm trì, đối với cảm thọ khổ vui sanh khởi sự chấp trước rất kiên cố. Không hiểu được nó có tính hư huyền mà không ngừng luyện tiếc quá khứ, mong cầu vị lai, say đắm trong hiện tại. Do đó, chấp thủ tướng là “tâm” ở trong khổ vui đó “khởi ra chấp trước”. Cho rằng có thật tại của cảm thọ khổ mà tâm chấp trước ở khổ, sanh khởi tâm sân hận nên rất muốn xa rời nó. Cũng cho rằng có thật tại của cảm thọ vui mà luyện tiếc không xa rời, khẩn thiết hy vọng mong muốn duy trì nó được vĩnh viễn; hoặc là cái khổ ở tương lai mong muốn nó không xảy ra, nếu có đến cũng tìm cách xa lìa; cái vui ở trong tương lai thì hy vọng sớm đến, đến rồi không muốn nó ra đi. Tâm của chúng sanh, trước sau say đắm ở sự cảm thọ khổ vui mà không gián đoạn. Trong chi phần duyên khởi (đặc biệt là trong tứ đế) rất chú trọng ở khổ vui, đây là điều hiện thực mà ai cũng thâm thiết cảm nhận được. Giải thoát xuất ly phải từ sự chán ghét khổ đau mà xuất phát; hiểu biết được tứ đế, cũng từ hiểu biết được nỗi khổ làm điểm xuất phát, trong sự cảm thọ

khổ vui ở cuộc đời, có nội dung rất phong phú mà lại hiện thực, vì thế khi đức Phật thuyết về duyên khởi luận thì không lấy tri thức làm chính, vì tri thức nó có tính trừu tượng.

Nguyên văn:

四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

Dịch nghĩa:

Bốn là kế danh tự tướng, nương vào vọng chấp mà phân biệt ra tướng danh ngôn giả dối.

“Bốn là kế danh tự tướng” đây là sáu thức trước, đặc biệt là thức thứ sáu. Khi ý thức nhận thức cảnh giới, do đối với các cảnh giới không đồng thì sanh khởi các tên gọi khác nhau, cho rằng cái này là cái gì, các kia là cái gì. Không những đối ngoại cảnh mà sanh khởi danh tự tướng mà tất cả khái niệm và đối tượng trong nội tâm cũng khởi lên danh tự tướng. Một số người không hiểu được chỉ vì giả danh an lập mà chấp trước sự thật có cái này vật kia, do vọng chấp này chấp giả danh thành sự thật. Lại không truy tìm nội dung của sự thật, nên “nương vào vọng chấp” rồi đi đến kế danh tự tướng “phân biệt ra tướng danh ngôn giả dối”, trong giới hữu tình, chỉ cõi người và chư thiên mới có, ngoài ra động vật thì không có, nếu có cũng không rõ ràng. Kế danh tự tướng, ở trong mười hai nhân duyên thì là chi thủ. Trong Kinh điển nói thủ có bốn loại mà căn bản nhất là ngã ngữ thủ. Ngã là giả danh mà chúng sanh ngược lại y vào giả danh này vọng chấp có thật tại tự ngã. Do ngã ngữ thủ căn bản này mà sanh khởi kiến thủ, dục thủ, giới cấm thủ. Hai tướng thứ ba và bốn này đều là sự vọng chấp của thức thứ sáu.

Nguyên văn:

五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

Dịch nghĩa:

Năm là khởi nghiệp tướng, nương vào danh tự, tầm danh chấp trước, tạo các thứ nghiệp.

“Năm là khởi nghiệp tướng”: Do không hiểu sự hư huyền của khổ vui mà “nương vào” vọng chấp “danh tự” tướng, “tầm danh chấp trước” mà khởi lên sự tính toán thù trước thì “tạo” tác ra “các thứ nghiệp”. Hai tướng ở trên, từ không hiểu biết mà chấp giả làm thật, chú trọng ở sự nhận thức sai lầm; khởi nghiệp tướng, không những không hiểu biết là giả danh không thật mà ngược lại còn đi tìm cầu, để chấp trước, do vì tìm cầu không xả bỏ rồi tạo thành các nghiệp thiện ác. Khởi tướng nghiệp này, trong mười hai duyên khởi chính là hữu; hữu thì chính là nghiệp lực. Do đó, tam hữu chính là do ái thủ mà tồn tại; không có ái thủ thì cũng không có nghiệp và quả báo.

Nguyên văn:

六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。

Dịch nghĩa:

Sáu là nghiệp hệ khổ tướng, nương với nghiệp mà thọ quả báo, không được tự tại.

“Sáu là nghiệp hệ khổ tướng”: Hệ là ràng buộc, khổ là khổ quả, chỉ chung cho sự ràng buộc sanh tử khổ báo trong tam giới. Trong thuyết mười hai duyên khởi thì đây là chi phần hữu duyên sanh, sanh duyên lão tử. Bởi vì “nương với nghiệp mà thọ quả báo” thì “không được tự tại”; không tự tại cho nên gọi là nghiệp hệ khổ tướng. Như phần trên đã nói, có thể biết được từ căn bản bất giác mà ba tướng tế sáu tướng thô sanh khởi, đều

thuận với thứ tự của chi phần mười hai duyên khởi.

Nguyên văn:

當知無明能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。

Dịch nghĩa:

Nên biết vô minh có khả năng sanh được tất cả pháp nhiễm, vì tất cả pháp nhiễm đều là tướng bất giác.

Đây là tổng kết về tướng bất giác. Căn bản của bất giác là “vô minh”. Vô minh này, “có khả năng sanh được” tất cả pháp nhiễm; tất cả pháp nhiễm tức ba tướng tế sáu tướng thô như trên đã thảo luận qua, cũng chính là ba loại tạp nhiễm hoặc nghiệp khổ. Từ ý nghĩa đặc biệt này mà nói, thì vô minh bất giác là phiền não; từ thông tướng mà nói, tất cả pháp tạp nhiễm tướng, đều là vô minh tướng. Bởi vì tất cả pháp tạp nhiễm là nương vào vô minh mà có. Do đó khẳng định: “Tất cả pháp nhiễm đều là bất giác tướng”. Như từ hạt lúa, nảy mầm, đơm hoa, kết trái; mầm, hoa, trái, này tất cả đều từ hạt lúa mà ra, từ khả năng sanh khởi thì gọi là hạt lúa; còn từ kết quả của sanh khởi thì tất cả không ra ngoài hạt lúa này. Nhân đây, từ vô minh bất giác mà sanh khởi tất cả, như mười hai duyên khởi - tất cả pháp tạp nhiễm cũng đều là tướng bất giác. Tóm lại, luận nói giác và bất giác là bao quát tất cả giác và bất giác. Tuy có bản giác với thủy giác nhưng nhất định không nên chia thành sự khác nhau của nó mà giảng giải, không thể xa lìa bản giác mà nói thủy giác; vì thủy giác đồng với bản giác. Tuy có căn bản của bất giác với sự sản sanh chi mật do nó gây ra nhưng tất cả đều không thể xa lìa căn bản bất giác vì bất giác đều hàm nhiếp hết tất cả.

d. Sự giống và khác nhau giữa giác và bất giác

Nguyên văn:

復次，覺與不覺有二種相。云何為二？一者同相，二者異相。

Dịch văn:

Lại nữa, giác và bất giác có hai loại tướng. Thế nào là hai? Một là tướng đồng, hai là tướng khác.

Phần trên đã thảo luận riêng từng phần của giác với bất giác, ở đây lại nói thêm sự tương đồng và khác biệt của tướng giác và bất giác. Luận nói: chúng sanh là bản giác; nhưng từ xưa đến nay lại thành bất giác. Tuy là bất giác mà thật tế vẫn là giác, do đó tất nhiên phải chuyển hướng theo giác. Vì vậy nên nói tính tương quan của “giác với bất giác”. Đây “có hai loại tướng, một là tướng đồng” là từ tính chung; “hai là tướng khác” là từ tính khác nhau.

Nguyên văn:

言同相者，譬如種種瓦器，皆同微塵性相。如是無漏無明種種業幻，皆同真如性相。是故修多羅中，依於此真如義故，說一切眾生本來常住入於涅槃。菩提之法，非可修相，非可作相，畢竟無得。亦無色相可見，而有見色相者，唯是隨染業幻所作，非是智色不空之性，以智相無可見故。

Dịch nghĩa:

Gọi là tướng đồng, ví như các thứ đồ gốm, đều đồng là tướng của tính vi trần. Như là các loại huyễn nghiệp vô lậu vô minh, đều đồng với tướng của tánh chơn như. Cho

nên trong kinh, nương vào nghĩa chơn như này, nói tất cả chúng sanh bản lai thường trụ nhập vào Niết-bàn. Pháp Bồ-đề, không phải là tướng tu được, không phải là tướng làm được, rốt ráo không được gì. Lại cũng không có sắc tướng có thể thấy được, nhưng có thấy được sắc tướng là chỉ do nghiệp huyễn theo nhiệm hiện ra, chứ không phải là tính bất không của trí sắc, do trí tướng không thể thấy được.

Trước nói “tướng đồng”: Vì để lý giải cho dễ hiểu ý này, nên dùng ví dụ để thuyết minh. “Ví như các thứ đồ gốm, đều đồng tướng của tính vi trần” nung thành các loại hình dáng lớn nhỏ khác nhau; về phương diện màu sắc thì có sanh vàng đỏ trắng không đồng. Tuy có các loại sai khác, nhưng đều do đất nung thành; nói đến vi trần đều là do vi trần tạo thành. Từ tướng của tính vi trần thì đồ gốm này với đồ gốm kia không có gì sai khác hết. Ví dụ này, trong “kinh Lăng Già” cũng có sử dụng. Ngoài ra, các kinh khác cũng dùng vàng và đồ trang sức để làm ví dụ. Luận tuy dùng ví dụ trong “kinh Lăng Già” mà kinh này lấy ví dụ để nói lên sự giống và khác nhau của bảy thức trước với A-lại-da thức, luận thì dùng ví dụ này để nói lên sự giống và khác nhau của giác với bất giác, ví dụ đó có một chút khác nhau. “Như là các loại huyễn nghiệp vô lậu vô minh, đều đồng với tướng của tánh chơn như”, vô lậu là giác, vô minh là bất giác. Từ vô minh bất giác mà sanh khởi thì có các loại huyễn nghiệp, như phần trên nói đến ba loại tế sáu loại thô v.v... Giác thể vô lậu cũng có thể nói có huyễn nghiệp, như phần trước nói đến “bất tư nghi nghiệp tướng”; cho đến biến chiếu tâm chúng sanh, tùy niệm thị hiện đều là tác dụng của huyễn nghiệp. Vô lậu với vô minh nên có các loại nghiệp tướng, một giác một

bất giác, một chơn một vọng, tuy nhiên là khác nhau nhưng đó chẳng qua là từ trong môn sanh diệt, từ đức tướng diệu dụng do Như Lai tạng sanh khởi và tạp nhiễm tướng dụng do vô minh sanh khởi mà nói. Nếu truy cứu sự cứu cánh của nó thì đều quy về chơn như, đây đều lấy chơn như làm thể tánh. Vô lậu thì đương thể là tánh chơn như; hư vọng tướng cũng không rời tánh chơn như. Chơn như là tuyệt đối, ở trong chơn như giới, tất cả đều không có khác nhau. Do đó từ lập trường của chơn như thì tất cả của tất cả đều là chơn như. “Cho nên” lấy dẫn chứng trong kinh điển Đại thừa để chứng minh:

1. Thuyết bản lai Niết-bàn: “Trong kinh”, “nuơng vào ý nghĩa chơn như này, nói tất cả chúng sanh, tuy trong sanh tử lưu chuyển mà thật bản lai thường trụ nhập vào Niết-bàn”. Đây có ý nghĩa là sanh tử chính là Niết-bàn. Nuơng vào nghĩa chơn như này, trong số giải của Hiền Thủ thì không có ba chữ “chơn như này” nhưng ý nghĩa vẫn là như nhau không có gì thay đổi. Như trong “kinh Bát-nhã”, “kinh Giải Thâm Mật” đều nói tất cả chúng sanh bản lai thường trụ, tự tánh Niết-bàn, bản lai tịch tịnh; đây là ý nghĩa chung của kinh Đại thừa.

2. Thuyết Bồ-đề bản hữu: Bồ-đề bản lai như vậy, trong kinh điển Đại thừa cũng có rất nhiều đoạn văn nói đến. Như “kinh Kim Cang” nói: “Là pháp bình đẳng, không có cao thấp, nên gọi là A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam Bồ-đề”. Đã là thánh phàm bình đẳng, phàm phu cũng có đầy đủ pháp Bồ-đề. Do có nói: “Pháp Bồ-đề không phải là tướng tu được, không phải là tướng làm được, rốt ráo không được gì”. Bản lai như vậy, đương nhiên là không thể tu tập, không thể tạo tác. Không thể tu tập tạo tác, thì rốt ráo không được gì. Đây là tất cả pháp đồng

tánh chơn như mà nói, nếu từ trong sanh diệt môn tùy nhiễm hoàn tịnh để nói, do phạm phu đến Thánh giả, từ tạp nhiễm đến thanh tịnh, không những pháp Bồ-đề từ tu mà được, Niết-bàn cũng có thể nói là chứng nhập. Nếu từ pháp tính bình đẳng mà nói, thì bất sanh bất diệt, tịch diệt thường trụ, chúng sanh bản lai là Phật; bởi vì đây là lấy chơn như tánh làm thể. Do đó, Duy thức gia khẳng định: từ nghĩa này, cũng có thể nói pháp Bồ-đề cũng không thể tu, không thể tạo tác. Nhưng luận từ chơn như, chú trọng ở chơn như với tâm, chơn như với giác tánh là thống nhất. Do đó, từ nghĩa chơn như, không những là lý pháp tính, mà cũng là vô vi vốn đầy đủ của tâm với giác. Do đó Duy thức học giả không thể công nhận điều này.

Dưới đây, là phần trừ bỏ sự nghi chấp. Phần trên nói vô lậu các loại huyễn nghiệp, bất tư nghi nghiệp tướng, cũng cho rằng Phật có sắc tướng, chúng sanh có thể thấy, còn pháp thân Như Lai không thể dùng ba mươi hai tướng, tám mươi vẻ đẹp mà thấy; pháp thân là tuyệt đối, không thể lấy tướng mà nắm bắt. Do đó: “không sắc tướng có thể thấy”. Mà trong kinh nói chúng sanh thấy được ba mươi hai tướng tốt và tám mươi vẻ đẹp của Như Lai, hình như “thấy được sắc tướng” là “là chỉ do nghiệp huyễn theo nhiễm hiện ra”; tức nói đến giác thể tùy nhiễm mà có sắc tướng. Bất tịnh sắc sau khi xa lìa nhiễm ô thì trở thành được tịnh sắc vô nhiễm; khi thấy được Phật, nhân vì căn cơ và cảm ứng của chúng sanh, nên thấy được tướng của Đức Phật như thế ấy. Kỳ thật “chứ không phải là chơn tánh bất không của trí sắc” tự thể của pháp thân nhân vì “do trí tướng” thuần tịnh chơn thật là “không thể thấy được”. Thể chơn như là Như Lai tạng, lấy tịnh trí làm tánh, sắc bất tư nghi của sắc

thân, tánh tức tịnh trí do đó gọi là danh sắc. Trí sắc tức sự hiển phát của tánh bất không Như Lai tạng, đã lấy trí làm tánh do đó không thể thấy. Trí sắc bất không tánh trong “kinh Lăng Già” thì nói là tánh thủy chơn không, tánh không chơn thủy v.v... Do đó trong đại trí cứu cánh viên mãn, vô lậu vô minh đồng là chơn như tánh tướng không có khác nhau, còn vô lậu huyễn nghiệp, đồng chơn như tánh mà tức trí làm tánh, với đồng chơn như tánh của vô minh nghiệp huyễn mà với trí không tương ưng, vẫn là có sự không đồng.

Nguyên văn:

言異相者，如種種瓦器，各各不同。如是無漏無明，隨染幻差別，性染幻差別故。

Dịch nghĩa:

Gọi là tướng khác, ví như các loại đồ gốm, mỗi loại không đồng nhau. Như là vô lậu vô minh, tùy theo nhiễm huyễn mà khác nhau, do tính nhiễm huyễn là khác nhau.

Lại từ quan điểm của sanh diệt môn, nói đến “tướng khác” nhau của giác và bất giác: “Ví như các loại đồ gốm” tuy đều là do vi trần mà làm thành nhưng màu sắc và tác dụng thì “mỗi loại không đồng nhau”. “Như là vô lậu” với “vô minh” tuy cùng một chơn như tánh tướng nhưng vô lậu trí tánh do với “tùy theo nhiễm huyễn” mà tự như có sự “khác nhau”. Hữu lậu vô minh do với thể “tánh là nhiễm huyễn” mà có các loại “khác nhau”. Do đó, không chỉ có vô lậu và vô minh hai cái này có sự khác nhau; nhưng từ vô lậu hoặc vô minh mà nói thì mỗi thứ đều có sự khác nhau rất lớn.

Trong pháp tính chơn như tất cả đều bình đẳng. Vô lậu