

**KINH
THỦ LĂNG
NGHIÊM**

CHÁNH TRÍ MAI THỌ TRUYỀN

**KINH
THỦ LĂNG
NGHIÊM**



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Biên soạn:
BAN PHẬT HỌC XÁ LỢI

- TK. Thích Đồng Bổn
- Cư sĩ Tống Hồ Cầm
- Cư sĩ Lâm Hoàng Lộ
- Cư sĩ Trần Đức Hạ
- Cư sĩ Tô Văn Thiện
- Cư sĩ Trần Phi Hùng
- Cư sĩ Chính Trung





CHÁNH TRÍ MAI THỌ TRUYỀN
1905-1973



Lời nói đầu

“Làm sãi sợ Lăng Nghiêm”, đó là câu nói thường được nghe truyền tụng từ xưa. Nhưng sợ “Chú Lăng Nghiêm” hay “Kinh Lăng Nghiêm”? Chắc chắn là sợ cái trước: bài chú đã dài, lại bằng chữ Phạn phiên âm, đọc trăm năm không hiểu một câu nào, vì vậy mà khó thuộc. Không thuộc thì “thời công phu sáng” lo không tròn, cho nên phải sợ. Còn Kinh, có lẽ không sợ, vì xưa cũng như nay, việc học Kinh Lăng Nghiêm không có tính cách bắt buộc ở khắp các chùa, thành ra các “sãi” đâu thấy cái khó mà sợ.

Trong các bộ Kinh, Lăng Nghiêm có tiếng là khó hiểu, khó thấm nhất, bởi lẽ thuần triết lý. Kinh bắt buộc người học đọc phải vận dụng hết sức thông minh, suy tư, mới thấu triệt được những khúc chiết của một lối lập luận thâm uyên. Đừng mong tìm ở đây những câu truyện khuyến thiện, những thí dụ vừa vui tai, vừa đầy đạo lý, nói tóm những cái kích thích tâm tình nhiều hơn tâm trí. Những sách triết học để làm cho chúng ta đau đầu và chán nản bao nhiêu, thì Kinh Lăng Nghiêm cũng gây cho người học đọc những chướng ngại ít ra như thế, nếu không hơn.

Cái khó của Lăng Nghiêm ở hai chỗ. Một là văn chương

quá súc tích, quá thâm diệu; một nữa là nội dung đề cập đến một vấn đề quan trọng nhất trong Phật giáo: vấn đề Tâm.

Không một Phật tử nào không nghe nói đến chữ tâm, hay tự mình không nói đến tâm. Nhưng tâm là gì? Có mấy thứ tâm hay chỉ có một? Nếu một, sao bảo có tâm thiện, tâm ác, tâm vọng, tâm chân...? Lại còn nghe nói: “Nhất thiết do tâm tạo”, vậy làm gì mà tạo ra tất cả được? Tâm có núi non, biển cả, sông ngòi, tinh tú, cầm thú, thảo mộc không? Nếu không thì làm sao bảo là tâm tạo tất cả, còn nếu có thì tâm đó là gì mà thần thông quảng đại như thế? Cách nay trên hai chục năm, ở Hà Nội, hai bậc lão thành đã cãi nhau tợn về vấn đề này. Cụ A thách cụ B: “Cụ nói nhất thiết do tâm tạo và mỗi chúng ta ai cũng có tâm, vậy cụ bảo tâm Cụ tạo cho tôi một chiếc ô tô chiều chiều đi hóng mát chơi” Cụ B câu đáp: “Cụ cứ nói dốt, tạo là tạo thiện, tạo ác, tạo thiên đường, tạo địa ngục, chứ tâm gì lại tạo ô tô.” Cụ B không chịu thua: “Nếu tạo ô tô không được, sao dám nói là tạo “nhất thiết” là tất cả? Câu chuyện cứ như thế mà kéo dài hàng tháng, không ai thuyết phục được ai, chỉ vì không bên nào, nhất là Cụ B, minh định được thế nào là tâm.

Kinh Thủ Lăng Nghiêm giúp chúng ta trả lời phần nào những câu hỏi thắc mắc nêu ra phía trên.

Chúng tôi nói phần nào thôi, bởi vì không làm thế nào biết tâm, thấy tâm một cách tường tận, hoàn toàn, xuyên qua lời nói, chữ viết được. Muốn thấy biết tâm phải thực chứng, nghĩa là phải tự mắt trí huệ, nhìn thấy, phải sống với tâm, phải nhập làm một với tâm. Bởi vậy đừng tưởng hiểu Kinh Lăng Nghiêm là thấy biết được tâm một cách rất ráo. Kinh

chỉ là một phương tiện, nhưng đây là một “phương tiện trí huệ”, như thấy nói trong bài Tựa của bộ *Thủ Lăng Nghiêm Sơ Chú thích*⁽¹⁾:

... Sở dĩ:
 Liễu Chân như tâm
 Tức chơn, vọng bản
 Khởi phương tiện huệ
 Tuyên bí mật ngôn
 Vạn pháp dĩ chí viên dung
 Chư Phật dĩ chi tự tại
 Nhập bất nhị chi “nhị đế”
 Ngộ bất không chi “tam không”...

Ở đây, xin miễn dịch đoạn văn trên mà về sau, khi gặp dịp, chúng ta sẽ trở lại tìm hiểu.



Mỗi một bộ kinh là một bài thuyết của Phật về một đề mục nào đó, và đề tài ấy thường được nêu ngay ra trong tên của Kinh. Đây là trường hợp của Kinh Lăng Nghiêm. Vậy nghĩ cần giải thích tên Kinh để có một ý niệm về chỗ Phật muốn chỉ dạy, hay nói một cách khác, để nhận rõ tôn chỉ của Kinh.

Tục thường gọi là Kinh Lăng Nghiêm. Muốn đầy đủ phải nói: *Đại Phật Đảnh, Như lai mật nhân, Tu chứng liễu nghĩa, chư Bồ tát vạn hạnh, Thủ Lăng Nghiêm Kinh*.

Trừ ba chữ *Thủ Lăng Nghiêm* là chữ Phạn phiên âm, tất

(1) Đại tạng tân tu, số 1799 Mục lục.

cả chữ khác trong cái tên quá dài của Kinh đều là chữ Hán.

Phần chữ Phạn mới thật là đề mục của Kinh, còn mấy đoạn chữ Hán gần như những hình dung từ, bổ túc từ, thêm vào để nói lên hoặc cái công dụng, hoặc cái hiệu lực, hoặc cái giá trị... của Kinh.

Thủ Lăng Nghiêm hay Thủ Lăng Nghiêm Ca Ma là phiên âm của chữ Sūramgama mà Tàu dịch là *kiện tướng*: “mạnh mẽ, quả quyết. Sūramgama chỉ cái diệu lực, đắc được trong Sūramgama dhyana (Thủ Lăng Nghiêm định) hay Samādchi (Tam muội), làm cho Phật vượt khỏi mọi trở ngại”⁽¹⁾.

Hòa thượng Bích Liên (Thủ Lăng Nghiêm Kinh) giải là tên của cái thể thường định của chân tâm và đại lực có ba nghĩa: diệu định, viên định và đại định. *Diệu định* là tự tánh bản nhiên không lay động sẵn có nơi mỗi chúng sanh, không cần mượn sự tu hành mới có. - *Viên định* là cái định sẵn có nói trên, tăng thêm cái khả năng thông nhiếp vạn sự, vạn vật mà cũng vẫn không lay động - *Đại định* là cái định rất ráo, bền chắc, không cần phải nhập, phải trụ, phải xuất, bất chấp không gian thời gian, đi đứng nằm ngồi, lúc nào, làm gì, cũng không bao giờ lay mất.

Thượng tọa Thiện Hoa (Đại cương Kinh Lăng Nghiêm) viết: “Thủ Lăng Nghiêm, Tàu dịch là *Đại kiên cố*, chỉ cái Bản thể chân tâm sẵn có của tất cả chúng sanh và chư Phật, nó bao la trùm khắp cả vũ trụ nên kêu rằng “Đại”. Thể tánh ấy

(1) Trích Phật học Từ điển của W.E.Soothill and L. Hodous: Sūramgama, intp. Heroic, resolute; the virtue or power which enables a Buddha to overcome every obstacle, obtained in the Sūramgama dhyana or samadhi.

thường tịch tịnh, không vọng động nên gọi rằng “Định”. Không bị thời gian thay đổi, hay không gian chuyển dời, thấy xưa suốt nay nó vẫn thường như thế; ở nơi bực thánh không thêm, tại phàm không bớt, như như bất động, nên gọi là “Kiên cố”.

Pháp sư Viên Anh, trong bộ *Thủ Lăng Nghiêm Kinh giảng nghĩa*” giải: “Thủ Lăng Nghiêm là tổng danh của đại định, bao trùm ba thứ định có tên khác nhau là *Xa ma tha*, *Tam ma* và *Thiền na*, mà thành một cái định toàn thể, khác hẳn với cái định mà con đường công phu tầm thường đưa đến, cũng không đồng với cái định đối cảnh bất sinh tình. Cái Định Thủ Lăng Nghiêm là cái Định của Tự tánh vậy”⁽¹⁾.

Xa ma tha là “*Samatha*”; *Tam ma Tam ma* đề hay *Tam muội* là “*samadhi*”; *Thiền na* là “*dhyana*” Tất cả ba danh từ này, đều chỉ cái Định, nhưng vì tính cách khác nhau, cho nên phải đặt khác tên như chúng ta thấy trong ba lối giải nghĩa phía trên mà chúng ta có thể tóm lại như sau: Thủ Lăng Nghiêm hay Sūramgama là *tên đặt cho cái thể thường định của chân tâm sẵn có nơi mỗi chúng sinh (diệu định), thống nhiếp tất cả mà vẫn không lay động (viên định), và lúc nào, ở đâu cũng vẫn thế (đại định)*.

Đại Phật Đảnh

Hòa thượng Bích Liên và Thượng tọa Thiện Hoa, cũng

(1) Nguyên văn: Thủ Lăng Nghiêm giả, đại định chi tổng danh dã. Viên hàm diệu Xa ma tha, Tam ma, Thiền na, tam chủng biệt danh, nhi thành nhất Định toàn thể. Huỳnh bất đồng ư thường đồ công phu dẫn khởi chỉ định, diệc bất đồng ư khởi tâm đối cảnh chi định. Thử Tự tánh định nhi!

như Pháp sư Viên Anh, đều đồng ý giải Phật Đảnh là “vô kiến đảnh”, tức là nhục kế, cục thịt nằm ở chót vót đầu, u ẩn trong tóc xoay khu ốc của Phật, “trạng như xuân sơn thổ nhất”, màu đỏ giống như mặt trời mọc ở chót núi xanh. Ý nói Kinh Lăng Nghiêm tôn quý như đảnh đầu Như lai. Nhưng Pháp sư Viên Anh còn thêm: Đại là ý nói thọ trì Kinh này thì sẽ y theo Đại giáo mà giải Đại lý, xứng Đại lý mà khởi Đại hạnh đầy Đại hạnh mà chứng Đại quả, nghĩa là Kinh gồm đủ bốn yếu điểm: Giáo, Lý, Hành và Quả (chỉ dạy lý đạo, phương hành và kết quả; cái nào cũng rộng lớn, rất ráo).

Như lai Mật nhân

Thập phương chư Phật đều y theo cái diệu tâm thường định làm nhân tu hành, mới chứng đặng quả vị viên mãn, như nấu cơm phải có gạo, đúc tượng phải có vàng, bằng không thì chẳng có kết quả.

Tu chứng liễu nghĩa

Theo Kinh này, tức theo cái diệu tâm thường định mà tu thì mới đạt đến cái chứng rốt ráo. Đó là tóm lời giải của H.T. Bích Liên và T.T. Thiện Hoa. Luận rộng hơn, Pháp sư Viên Anh viết: “Giải lục kết nhi việt tam không, phương vi liễu nghĩa chi tu; hoạch nhị thắng nhi phát tam dụng, phương vi liễu nghĩa chi chứng” Thế thì Pháp sư phân tách có “Tu liễu nghĩa” (tu một cách rốt ráo) và “chứng liễu nghĩa” (chứng tới quả rốt ráo).

Chư Bồ tát vạn hạnh

Các Bồ tát tu pháp “lục độ vạn hạnh” đều y theo Kinh này, tức là phải hành trong cái thường định của diệu tâm.



Để kết thúc, chúng ta có thể như sau. Kinh Thủ Lăng Nghiêm:

- là tột đỉnh của Vô thượng Giác (vì Phật là Giác).
- là hột giống bí mật của trái Như lai.
- là đường lối tu tỉnh đưa đến chỗ chứng quả rốt ráo
- là động cơ thúc đẩy và làm thành tựu muôn hạnh của chư Bồ tát tu pháp “Lục độ”.



Cũng như khi giải các Kinh Vô lượng thọ, Pháp hoa, Địa tạng, chúng tôi sẽ đặt trọng tâm vào chỗ giải *lý* hơn là giải *tự*, dù biết rằng văn tự có phần quan trọng của nó. Do đây, chúng tôi sẽ lược dịch những đoạn không thuộc về lý, như đoạn nhắc lại duyên cớ Phật nói Kinh Thủ Lăng Nghiêm, thí dụ, còn những đoạn liên quan mật thiết với tôn chỉ của Kinh, chúng tôi sẽ cố dịch cho đúng với nguyên văn chữ Hán.

Sau mỗi đoạn, chúng tôi sẽ giải nghĩa những danh từ chuyên môn, sau đó mới trình bày cái ý của lời Phật dạy, hay của lời người đối thoại với Phật. Rốt hết, chúng tôi sẽ đưa ra một vài nhận xét hay luận giải, trước khi tóm kết để cho các độc giả nắm vững lý thâm của mỗi đoạn.



Tại sao chúng tôi không chọn một bộ Kinh khác, mà lại chọn bộ Thủ Lăng Nghiêm đã được ít ra hai vị cao tăng dịch giải ra Việt văn rồi? Chúng tôi chắc chắn sẽ không bao giờ

dám nghĩ đến công việc lớn lao và khó khăn này, nếu không có lời đòi hỏi thúc giục của nhiều bạn đạo. Đây là những thính giả cần mẫn của những buổi giảng Kinh từ năm 1957 tới nay của chúng tôi. Sau khi chúng tôi giảng xong bộ Địa tạng, các bạn ấy đã đòi ba phen yêu cầu tôi trình bày Kinh Thủ Lăng Nghiêm để giúp họ biện giải những chỗ chưa hiểu rõ hoặc còn thắc mắc. Nhằm lúc quá bận, chúng tôi phải từ chối việc giảng hằng tuần và xin thay bằng một bài hằng tháng, đăng trong Tạp chí Từ Quang.

Cái lợi của người đi sau là thừa hưởng những kinh nghiệm của các bậc tiền hiền. Chúng tôi sẽ tận hưởng cái lợi này, bằng cách tham khảo ý kiến của các dịch giả trước chúng tôi mà ngay nơi đây, chúng tôi trân trọng ghi ân.



Trước khi chấm dứt lời nói đầu này, chúng tôi nghĩ nên lưu ý bạn đọc về chữ “tâm” trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm. Tuy từ đầu tới cuối, Phật chỉ dùng có một chữ tâm, chữ này tùy trường hợp và trên phương diện được đề cập, có nhiều nghĩa mà người đọc cần phải phân tách để dễ hiểu. Thật vậy, có khi nó có nghĩa là tâm thức, tâm phan duyên, có khi là chân tâm, lại có khi là tánh (kiến tánh, văn tánh), v.v...

Đúng với chánh lý, tất cả những cái tâm sai biệt ấy vẫn là một tâm và tâm đó là chân tâm. Và chân tâm này còn nhiều tên khác, như bản lai diện mục, thực tướng, chân tánh, Như lai tạng, v.v... tùy cái góc đứng nhìn hay quan niệm nó.

Ở đây, chúng tôi kể sơ như thế để báo cho các bạn đọc biết trước những rắc rối của vấn đề tâm. Khi giải Kinh, chúng

tôi sẽ trở lại một cách chi tiết hơn. Tiện đây, xin nhắc lại những gì chúng tôi đã nói, đã viết về chữ tâm.

Tâm, với nghĩa chân tâm, không chỉ một cái gì riêng biệt đang ẩn nấp trong mỗi xác thịt, mà chỉ cái gì chung cho tất cả chúng sinh. Tâm cũng không có nghĩa một chất gì đó hay một quyền năng nào đó có tài uốn nắn, hóa sinh muôn vật.

Để cho dễ hiểu, chúng ta có thể nói rằng con người (être humain) có ba phần: một là xác thịt, hai là cái “ta” hay “ngã” (le moi) ba là “chân ngã”, cái “ta thật” (le soi réel). Xác thịt không khác gì mọi vật xung quanh ta, không chân thật, vì là một hiện tượng giả tạm, do nhân duyên cấu tạo. Cái gọi là “ta” cũng thế, là một trò huyền thuật, do năm thứ tích tụ mà thành (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Cái “chân ngã” mới là sự thật tuyệt đối, nó ở ngoài sự nhận biết của ngũ quan, nó là Lý tuyệt đối (Principe absolu), trong đó không có sự phân biệt (discrimination), vì vậy cái “chân ngã” ấy cũng là cái “Thực thể” (La Réalité) chung của tất cả chúng sanh chân ngã ấy là Tâm, là sự sống thiêng liêng và khắp cùng...

Không có cái giả riêng biệt và cái chân riêng biệt. Tất cả muôn sự muôn vật trước mắt ta đều là tâm cả, tuy là hiện tượng tương đối, tất cả đều nằm trong cái Tuyệt đối hết. Vậy cố công xô đuổi hay phá tan cái “vọng” là một việc làm không ăn thua vào đâu; làm sao “tách sóng ra khỏi nước được”. Do đây mà trong Kinh thủ Lăng Nghiêm, Phật chỉ nói tâm mà thôi.

Ta với tâm (cái Tuyệt đối) đã là một ngay trong lúc này rồi, *cũng như anh cùng tử và người con của ông nhà giàu là*

một chữ không phải hai. Vì không tự nhận, tự biết mình là công tử nên phải sống đời sống cùi đày, dơ bẩn; chúng sinh khổ não, bất định, cũng chỉ vì không tự nhận là Phật, là tâm, là cái Tuyệt đối vậy.

CHÁNH TRÍ

*(trích tạp chí Từ Quang số 156, tr. 48-55,
Sài Gòn tháng 8 năm 1965)*

KINH THỦ LĂNG NGHIÊM

Sa môn Ban Thích Mật đề (Paramiti) gốc người Trung Thiên trúc (Ấn Độ), dịch từ chữ Phạn ra chữ Hán, dưới thời nhà Đường (Trung Quốc).

Sa môn Di Giả Thích Ca, nước Ô Trành, phiên âm các từ ngữ chữ Phạn ra Hoa ngữ.

Sa môn Hoài Dịch, chùa Nam Lâu, núi La Phù, chứng dịch.

Bồ tát giới đệ tử, Thiền chánh nghị đại phu, đồng trung thơ mô hạ, bình chương sự, nhuận bút tại phòng Thanh hà.

QUYỂN I



Tôi nghe như vậy: một lúc nọ, Phật ở tại Tinh xá Kỳ Viên (Jétavân), thành Thất la phiệt (Sravasti) với một ngàn hai trăm năm mươi đại tỳ khưu, đều là bậc đại la hán chứng quả vô lậu, như Đại trí Xá Lợi Phất, Ma ha Mục Kiền Liên, Ma ha Câu Hy La, Phú Lô Na, Di Đa Ni Tử, Tu Bồ Đề, Ưu Bà Ni Sa Đà, v.v...

Ngoài ra, còn có không biết bao nhiêu Bích chi Phật, La hán cùng hàng sơ phát tâm đồng đến nơi Phật ở, vì hôm ấy là ngày chư Tỳ khưu xuất hạ tứ tử, để nghe Phật giải nghi cho mười phương Bồ tát.

Tức thời, Phật lên ngôi pháp tòa, dung mạo tịch tĩnh, uy nghi bất động, vì toàn thể Pháp hội, bày tỏ những chỗ sâu kín, khiến người nghe vui mừng như được của quý chưa từng thấy Tiếng Phật như tiếng chim Ca lăng tần già, lan khắp mười phương

thế giới, làm cho chư Bồ tát, nhiều như cát sông Hằng, đều tụ tập về nơi đạo tràng, dưới sự hướng dẫn của Văn THÙ SƯ LỢI.

Hôm ấy, nhằm ngày giỗ phụ hoàng, vua Ba Tư Nặc cho thiết tiệc chay, tự thân đến rước Phật vào cung cúng dường và cũng tự thân đứng ra dâng các thức ăn cho chư đại Bồ tát. Đồng thời, nhiều nhà sang trọng giàu có trong thành, không hay việc vua thỉnh Phật, cũng thiết tiệc cơm, thỉnh Phật đến ứng cúng.

Phật bèn dạy Văn Thù Sư Lợi chia cắt chư Bồ tát và La hán ra từng nhóm đi thọ trai các nơi. Tất cả đều có mặt, chỉ thiếu A Nan, vì trước đó có người thỉnh riêng, đi xa chưa về tới.

Bởi lẽ này, hôm ấy A Nan, không có dự trai tăng mà phải mang bát đi khát thực theo phép, từ nhà này đến nhà kia, tuần tự như vậy, không phân biệt giàu sang nghèo hèn. Đến một nhà gái điếm, A Nan bị con gái của Ma Đăng Già dùng bùa chú cấm đỡ vào phòng vuốt ve, quyết làm cho A Nan phạm giới⁽¹⁾.

(1) Nguyên văn chữ Hán, về đoạn này, viết: “Ma Đăng Già nữ, dĩ Sa ti ca la Tiên phạm thiên chú, nhiếp nhập dâm tịch...” – Bốn chữ “Ma đăng già nữ” đều được từ trước đến nay dịch ra Việt văn là nàng Ma Đăng Già.

Thông dụng Phật học từ điển giải: “Phật tại thế hữu nhất Ma Đăng Già nữ, vị kỳ nữ Bát Kiết Đề, dĩ ảo thuật cổ hoặc A Nan, tương sử dâm

lạc. Phật thuyết thần chú giải kỳ nạn”. Nghĩa: Lúc Phật còn ở thế gian, có một người đàn bà Ma Đăng Già, vì con gái của bà tên là Bát Kiết Đề, dùng ảo thuật đầu độc và mê loạn A Nan, mong khiến A Nan vui thú dâm dục, Phật nói thần chú giải nạn cho A Nan.

Cái nghĩa của “Ma Đăng Già nữ” mới xem thoáng qua là như vậy, nhưng tra cứu thật kỹ thì bốn chữ này không có nghĩa “bà Ma Đăng Già”, mà phải hiểu là “một người đàn bà của Ma Đăng Già”. Vậy Ma Đăng Già là gì?

Theo Thông dụng Phật học từ điển: Hễ đàn ông thì gọi là Ma Đăng Già, còn đàn bà thì gọi là Ma Đăng Kỳ. – Hai chữ đều có nghĩa là “kiêu dật, ác tác nghiệp, tiện chủng chi thông giải” (chủng – caste – hay giai cấp hạ tiện, hành động theo lòng kiêu ngạo, lỗi lầm và ác độc). Vậy Ma Đăng Già chỉ một trong những “chủng” hay giai cấp Ấn Độ, và Ma Đăng Già nữ ở đây cũng như Bà la môn nữ trong Kinh Địa tạng, chỉ có nghĩa là một người đàn bà của giai cấp. – Từ điển CHINESE BUDDHIST TERMS của Soothil và Hoodus cũng giải như vậy: “Matnga or Matangi is the name of the low caste woman who inveigled Ananda”. Nghĩa: Matnga (Tàu phiên âm Ma Đăng Già) hay Mátngi (Tàu phiên âm Ma Đăng Kỳ) là tên của một người đàn bà chủng cấp hạ tiện đã cám dỗ A Nan.

Dựa theo Kinh Y giới nhân duyên, pháp sư Viên Anh trong “Thủ lăng nghiêm kinh giảng nghĩa” nói: Ma Đăng Già có nghĩa là người của hạng hạ tiện và là tên của người mẹ, còn con gái (cám dỗ A Nan) tên là Bát Kiết Đề. – Thông dụng Phật học Từ điển, như trên đã dẫn, cũng giải như thế này.

Kinh Y giới nhân duyên còn thuật câu truyện A Nan như sau.

Bát Kiết Đề thấy A Nan có 12 tướng tốt của Phật, da trắng như bạc, lòng sanh yêu mến. Ấy vì, 500 đời trước trong quá khứ, nàng cùng A Nan đã làm vợ chồng, tình xưa vương vấn chưa dứt, cho nên một thấy là phải lòng. Nàng thưa với mẹ muốn lấy A Nan làm chồng. Mẹ nàng khuyên: A Nan nay đã theo Phật xuất gia, lia bỏ ái cụ, không nên nghĩ như thế. Nhưng nàng khấn khoản mãi, mẹ nàng bất đắc dĩ làm phép chú thuật vào cái khăn đậy thức ăn cúng dường cho A Nan. Bà là đệ tử của phái ngoại đạo Sa ti ca la mà Tàu dịch nghĩa là Huỳnh Phát hay

Phật biết đệ tử đang bị ảo thuật gia hại, cho nên thọ trai xong, tức tốc trở về Tinh xá, có nhà vua, các quan, trưởng giả và cư sĩ cùng theo để nghe Phật thuyết pháp.

Về đến Tinh xá, Phật từ đánh đầu phóng ra hào quang vô úy trăm báu, trong hào quang đó xuất sanh một hoa sen báu ngàn cánh, trên có Phật hóa thân ngồi kiết già tuyên thuyết thần chú, sai Văn Thù đem thần chú ấy đi cứu hộ A Nan, tiêu diệt bùa chú của Ma Đăng Già, rồi đem A Nan và người con gái của Ma Đăng Già về nơi Phật ở.

Chú giải:

Đoạn này thường được gọi là “duyên khởi” hay “duyên khởi”, nghĩa là đoạn mở đầu, nói về cái duyên cớ đã khiến Phật thuyết kinh.

Kim Đầu. Do đây mà kinh gọi chú thuật của Ma Đăng Già là “Sa ti ca la, Tiên phạm thiên chú”.

Đến đây, sự thắc mắc có thể nói là đã giải quyết, nhưng đoạn sau của Kinh Thủ lạng nghiêm lại viết: “đề tương va cập Ma Đăng Già qui lai Phật sở” (dẫn đưa A Nan và Ma Đăng Già về nơi Phật ở). Ở đây không có chữ *nữ* như trong đoạn trên, khiến người ta dễ tin Ma Đăng Già là tên của cô gái. Theo chúng tôi, sở dĩ ở đây không có chữ *nữ* hay thiếu chữ *nữ* vì có sự bất buộc của lối hành văn mỗi đoạn bốn chữ trong Kinh: *Đề tương A Nan, cập Ma Đăng Già, qui lai Phật sở*. – Nếu thêm chữ *nữ* vào đoạn “cập Ma Đăng Già” thành ra dư một chữ, câu văn mất nhịp nhàng.

Kết luận: dịch: “Ma Đăng Già *nữ*” là con gái của Ma Đăng Già đúng hơn là nàng Ma Đăng Già.

Ở đây, duyên cớ là việc A Nan bị một cô gái cám dỗ, suýt phá giới.

Trong câu truyện này có mấy nghi vấn như sau:

1. - Phật thân thông quảng đại, ngồi một chỗ phóng quang, thuyết chú giải thoát cho A Nan không được sao, mà lại sai Văn Thù mang chú đi cứu hộ và diệt trừ ác chú của Ma Đăng Già?

Giải thâm ý của Kinh, Hòa thượng Bích Liên đã viết:

- Hào quang, từ đánh, Phật phóng ra, tiêu biểu cho Trí quang vô thượng của Phật,

- Hóa thân Phật ngồi trên tòa sen thuyết chú, tiêu biểu cho Tâm vô vi,

- Tuyên thuyết thần chú, tiêu biểu cho Tâm pháp vô vi,

- Văn Thù là bậc đại trí, vậy sai Văn Thù đem chú đi cứu tiêu biểu cho ý nói phải đại trí mới diệt trừ được bệnh dục.

Hòa thượng còn căn dặn: “Nói tóm lại trong đoạn kinh này rất có thâm ý, người học đạo chẳng nên bỏ qua.”

A Nan có tiếng là người đã nghe nhiều và nhớ nhiều những lời Phật dạy. Vậy A Nan tiêu biểu cho những người đa văn quảng kiến, kinh điển lâu thông,

thường được đời kính là bậc thấu đạo. Nhưng cái biết của hạng này, trước mắt Phật, chỉ là cái biết của trí óc tầm thường (intellect), không đủ khả năng làm cho con người thoát khỏi dục tình là chướng ngại chót và to lớn nhất trên đường thoát ly sanh tử luân hồi.

Thấy được cái nguy hiểm này, phải có TRÍ SÁNG vô thượng (hào quang từ đỉnh đầu phóng ra) của TÂM VÔ VI hoàn toàn thanh tịnh (hóa thân ngồi trên hoa sen báu). Còn muốn diệt trừ dục tình, thì phải nghe cho được TIẾNG NHIỆM MẪU của Tâm vô vi (thần chú) và phải có ĐẠI TRÍ thì hành theo tiếng nhiệm mẫu ấy (Văn Thù đem thần chú).

2. - Tuyên thuyết thần chú là đọc thần chú, thế là không có việc viết vẽ ra trên giấy, thì làm sao nói được rằng Văn Thù đem thần chú sang nhà Ma Đăng Già?

Câu hỏi này đã được trả lời ở đoạn trên. Không có việc Văn Thù mang hay cầm thần chú của hóa thân Phật ra đi. - Hóa thân Phật tượng trưng cho tâm đã hóa Phật, nghĩa là đã trở về với cái bản nguyên vô vi, thanh tịnh. Trong trạng thái này, tâm rất sáng suốt, cho nên nói là phóng quang, và có những lời dạy bảo khả dĩ phá trừ những cám dỗ mê hoặc của tà kiến (ảo thuật), như những thần chú của Phật, cho nên nói “tuyên thuyết thần chú”.

Nhưng nghe được tiếng của tâm thanh tịnh vô vi

chưa đủ, phải dùng đại trí áp dụng mới giải thoát được, do đây mới có sự can thiệp của Văn Thù, tiêu biểu cho đại trí.

KẾT LUẬN ĐOẠN NÀY

Đeo đuổi theo cái học quảng kiến đa văn mà không tu tâm, mở trí để đạt đến chỗ thanh tịnh vô vi thì không trừ được tà kiến mà ở đây Kinh thí dụ như ảo thuật của ngoại đạo Sa tì la ca.

A Nan về đến thấy Phật, vấp đầu làm lễ, khóc lóc thảm thiết, giận mình từ vô thủy đến nay, chỉ hướng về chỗ nghe học cho nhiều, chưa toàn thành đạo lực, bèn ân cần thỉnh Phật dạy cho biết những phương tiện tối sơ thực hành ba phép “định”: diệu ma tha, diệu tam ma và diệu thiên na, đã giúp Như lai mười phương được quả bồ đề.

Chú giải:

Tại sao A Nan không thỉnh Phật dạy cho cách diệt trừ tà chú hay chống trả với sức cảm dỗ của sắc đẹp, lại xin Phật một ân huệ mà mới nghe qua, hình như không liên quan gì đến cái nguy hiểm ông vừa thoát khỏi?

Về sau, chỗ thắc mắc này đã được A Nan giải thích trong câu bạch Phật: “... sở dĩ đa văn, vị đắc vô

lậu, bất năng chiết phục Sa tì la chú, vì bị sở chuyển, nịch ư dâm xá...” - Nghĩa: Vì nghe nhiều, học nhiều mà chưa được hoàn toàn thanh tịnh cho nên không bẻ gãy và hàng phục được bùa chú của ngoại đạo, bị nó sai sử cho nên chìm vào nhà điểm.

Cứ như trên thì lời thỉnh cầu của A Nan có lý: A Nan biết sở dĩ không chống trả được với sức cảm dỗ của sắc đẹp và dục tình là vì tâm còn xao xuyên; còn chưa dứt sạch là chưa thanh tịnh và chưa thanh tịnh là vì tâm chưa định. Nói một cách khác, vì chưa định cho nên tâm A Nan mới xao xuyên trước sắc đẹp, do xao xuyên mới bị quyến rũ. - Ở đây “chú” của ngoại đạo, có nghĩa là lời kêu gọi, kêu gọi, cảm dỗ của vọng tưởng, còn “thần chú” của Phật là tiêu biểu cho tiếng nói của Chân lý, của Giác ngộ, của Giải thoát.

KẾT LUẬN ĐOẠN NÀY

Học giáo lý giỏi cho đến đâu mà nếu tâm còn dao động trước cái thấy, cái nghe... là còn bị ngoại cảnh cảm dỗ và hễ bị cảm dỗ là phải say đắm. Con người không ra khỏi dòng sanh tử, chết rồi mà còn trở lại cõi này, là vì còn mê luyến những vui thú thế gian. Ra đi mà không trở lại, chỉ có người mà lòng dạ đứng vững (định) như gành đá, trước sức tấn công của vũ bão dục lạc, do cái thấy nghe làm nổi lên.

Phật nói với A Nan:

- Ông với tôi dòng khí huyết, tình nghĩa anh em⁽¹⁾, việc ấy đã đành, nhưng lúc đầu, ông đã thấy gì hay đẹp trong giáo pháp của tôi mà đem lòng hâm mộ đến đổi, một cái một, dứt bỏ mọi ân sâu nghĩa nặng của thế gian mà theo tôi tu hành?

- Bạch Như lai, A Nan đáp, tôi thấy Như lai có 32 tướng hết sức tốt đẹp, hình thể sáng chói, trong suốt như ngọc lưu ly, cho nên tôi suy nghĩ: Tướng mạo ấy quyết định không phải do tình dục yêu đương mà sanh ra, bởi lẽ sự giao cấu ô trọc không thể un đúc cái tướng vô cùng trong sạch và sáng chói như vàng kia được. Vì lẽ đó mà tôi khao khát ngưỡng mộ, cạo đầu theo Phật.

- Hay! Nhưng này A Nan, ông nên biết rằng từ không biết bao giờ đến nay, tất cả chúng sanh đều phải chịu cảnh sanh rồi tử, tử rồi sanh nối tiếp nhau như thế mãi, ấy vì đều tại không biết được cái “thường trú chân tâm, tánh tịnh minh thể” (cái tâm chân thật, luôn luôn không dời đổi mà tánh là sự trong sạch và thể là sự sáng suốt). Không biết cho nên dùng “vọng tưởng” là cái không chân thật, hóa ra mãi mãi quay vòng theo bánh xe sanh tử. Nay

(1) Phật và A Nan là anh em chú bác.

ông muốn đến chỗ tốt cùng là bồ đề vô thượng (Tánh giác cao cả nhất), phát minh chân tánh, thì ông nên thẳng thẳng trả lời những câu hỏi của tôi. Chư Phật mười phương ra khỏi được vòng sanh tử là nhờ đồng đi một đường và đường đó là “tâm trực” (lòng ngay thẳng). Từ đầu chí cuối, luôn cả khoảng giữa, con đường ấy là con đường của lòng ngay, lời thẳng, không bao giờ có một sự cong queo. Nay A Nan, ông vì thấy 32 tướng tốt của tôi mà phát tâm ái thích, vậy ông đã lấy gì mà thấy và lấy gì mà mến?

- Bạch Thế Tôn, tôi đã dùng mắt mà thấy, dùng tâm mà mến.

- Theo lời ông nhân vì mắt thấy cho nên lòng mới sanh ái mộ. Ông sở dĩ trôi giạt trong dòng sanh tử là tại tâm và mắt. Vậy cần phải hàng phục hai cái này. Nhưng nếu không biết tâm mắt ở đâu, tựa như một nhà vua cử binh đi dẹp giặc mà không biết giặc ở đâu, thì làm sao dẹp được?

Chú giải

Bệnh của A Nan là bệnh của tất cả chúng sanh, ai cũng tin cái mắt thấy, tai nghe của mình, nghĩa là hề những gì thấy được, nghe được, mới tin là thật có.

A Nan phát tâm đi tu, không vì cái hay cái đẹp của giáo pháp của Phật, mà vì cái hình tướng tốt đẹp của Phật. Thế là mê tướng chứ không mê đạo. Vì vậy, khi gặp cái tướng đẹp của Bát Kiết Đề là giữ lòng

không được. Bàn rộng ra, sở dĩ chúng sanh mắc níu mãi trong dòng sanh tử là vì mê cái tướng bề ngoài và cái tướng bề ngoài này bao gồm tất cả những gì mà ngũ quan tiếp nhận và tâm cho là thật có: hình dáng, tiếng tăm, mùi vị, lạnh nóng. Hiểu được sự sai lầm của cái thấy, tức biết luôn sự sai lầm của cái nghe, cái ngửi, cái nếm, cái đụng chạm.

Từ đây về sau, Phật sẽ chỉ sự thật về cái “thấy” và cái “biết” của người đời. Nhưng muốn hiểu và nhận được sự thật ấy, phải hết sức thành thật, ngay thẳng trong tâm, đừng sợ ánh sáng mà ngoảnh mặt.

*(trích tạp chí Từ Quang số 157, tr. 48-54,
Sài Gòn tháng 9 năm 1965)*

1- Tâm ở trong thân? - Không

Phật nói tiếp:

- Khiến ông trôi giạt quay mòng trong sanh tử, lỗi ấy ở tâm và mắt. Tôi nay hỏi ông, tâm kia mắt nọ, hiện ở tại đâu?

- Ai ở thế gian, A Nan bạch, cũng đều cho “thức tâm”⁽¹⁾ ở trong thân, còn mắt thì ở trên mặt.

- Ông nay ngồi tại nhà giảng đây, còn rừng Kỳ Đà⁽²⁾ ở đâu?

- Nhà giảng ở tại vườn Cấp Cô Độc⁽³⁾, còn rừng Kỳ Đà thì ở ngoài nhà giảng.

- Ở trong nhà giảng, trước hết ông thấy gì?

(1) *Thức tâm*. - Tâm là tánh biết, một tánh mà có hai thứ biết: biết sai lầm và biết chân chính. Cái biết sai lầm là cái biết của tâm bị vô minh che án. Trong trường hợp này, tâm vô minh được phân biệt và gọi là thức tâm. Biết chân chính thuộc tâm biết vô minh và đã trở về với cái bản nguyên thanh tịnh trước sau như một của nó, gọi là chân tâm. Tuy hai mà một, tuy một mà hai, không có hai tâm riêng biệt.

(2) *Rừng Kỳ Đà*: Rừng của Thái tử Kỳ Đà (Jeta).

(3) *Vườn Cấp Cô Độc*: Cảnh vườn của ông Cấp Cô Độc mua dựng Tịnh xá cúng cho Phật.

- Trước hết tôi thấy Phật kế đó thấy đại chúng⁽¹⁾, sau hết ngó ra ngoài trời mới thấy vườn Cấp Cô Độc và rừng Kỳ Đà.

- Ngồi trong giảng đường, làm sao thấy vườn, rừng bên ngoài được?

- Thấy được là nhờ các cửa giảng đường đều mở trống.

Tới đây, Phật đưa tay rờ đầu A Nan rồi ngỏ lời cùng A Nan và đại chúng:

- Ta có phép “định” gọi là “Đại Phật đảnh Thủ lăng nghiêm vương”, đầy đủ muôn hạnh: mười phương Như lai đều dùng định ấy làm cửa duy nhất vào nẻo “trang nghiêm”⁽²⁾. Nay A Nan hãy nghe cho kỹ.

A Nan làm lễ lãnh lời Phật dạy.

- Nay A Nan, Phật tiếp, ông nói thân ông tại giảng đường mà thấy được rừng vườn bên ngoài là nhờ các cửa đều rộng mở. Có thể ở trong giảng đường mà chẳng thấy Phật, lại thấy cảnh bên ngoài không?

(1) *Đại chúng*: danh từ tổng quát, có nghĩa thánh giả, cử tọa, dùng để chỉ tất cả thánh phàm ngồi nghe Phật dạy (assemblee, auditoire).

(2) *Trang nghiêm*. - Lấy Thiện, Mỹ trang sức, làm đẹp tâm mình, gọi là trang nghiêm (Thông dụng P.H. từ điển), tức là làm cho tâm đầy đủ các đức (Thám huyền ký).

- Không thể được.

Nhưng với ông, đó là việc có thể.! Cái tâm linh biết rõ mọi việc của ông, nếu thật ở trong thân, thì trước phải thấy bên trong của thân có những gì, sau mới thấy cảnh vật bên ngoài. Phỏng tâm không thấy được trái tim, lá gan, lá lách, bao tử, cũng không thấy được tóc mọc, móng ra, gân chuyển, mạch nhảy, thì nhất định tâm ấy không phải ở trong thân.

❖ Chú giải:

*Tâm chỉ sự sống linh thiêng (do vậy gọi tâm linh) của con người. Tâm ấy cũng là cái tâm biết hay năng khiếu biết của con người (faculté de prendre conscience d'une chose). Biết như biết có một vật trước mắt, biết có một tiếng vào tai, biết có một mùi lọt vào mũi, biết có một vị miệng đã nếm, biết lạnh nóng... khi tay đụng chạm. Biết vật trước mặt gọi là **thấy**, biết tiếng gọi là **nghe**, biết mùi gọi là **ngửi** biết vị gọi là **nếm**, biết lạnh nóng... gọi là **đụng**. Chỉ có một cái máy tâm mà nhận biết được năm thứ sai khác nhau như thế.*

***Cảnh** là những vật bị tâm nhận biết, tức là những hình dáng, tiếng tăm, mùi vị, lạnh nóng nói phía trên mà Kinh điển Hán văn gọi là: sắc, thanh, hương, vị, xúc.*

*Vậy có hai cái đối chọi với nhau: **cái nhận biết** và **cái bị nhận biết**.*

A Nan, cũng như mọi người, tin tâm ở trong thân và cảnh ở ngoài thân. Tâm ở trong thân mà thấy biết được cảnh ở ngoài thân, là nhờ có đôi mắt mở, như người ngồi trong nhà ngó theo lỗ trống của các cửa mở mà thấy ngoại vật.

Phật dạy:

- Không phải mắt thấy, vì mắt chẳng khác hai cửa. Cửa đóng, người ngồi trong nhà không thấy cảnh vật bên ngoài. Mắt nhắm thì tâm không thấy biết gì cả ở ngoài thân.

- Tuy nhiên, không thể nói tâm ở trong thân, vì nếu thật ở trong, tâm phải thấy biết tâm, can, tì, phế... là những cái mà con người phải mổ thân và phơi bày trước mắt mới thấy được.

Vậy: TÂM KHÔNG Ở TRONG THÂN.

2. Tâm ở ngoài thân? - Không.

A Nan cúi đầu bạch Phật:

- Nghe Phật dạy, tôi tỉnh ngộ thấy rằng tâm không ở trong mà thật ở ngoài thân. Tại sao vậy? Xin lấy ánh sáng đèn thí dụ. Nếu đèn đốt lên trong nhà thì trước tiên phải chiếu sáng bên trong, sau mới rọi ra mọi vật bên ngoài. Nay tâm không thấy bên trong mà chỉ thấy bên ngoài, thì có khác nào ngọn đèn đặt phía ngoài nhà cho nên không chiếu

sáng được phía trong nhà. Vậy tâm ở ngoài thân, tôi nghĩ như vậy, không biết có đúng chẳng?

Phật hỏi lại A Nan:

- Trong hàng Tỳ khưu đi khát thực về ăn, ông có thấy việc một người ăn mà tất cả đều no không?

- Thưa không, mỗi người có một thân riêng, không thể một thân ăn mà tất cả các thân khác no được.

- Nếu cái tâm “thấy biết” của ông thật ở ngoài thân, thì thân và tâm cách biệt, không dính dán với nhau. Như thế thì những gì tâm biết, thân không thể cảm nhận, và trái lại. Bàn tay tôi đây, khi mắt ông thấy, tâm ông có phân biệt đó là bàn tay không?

- Bạch Thế Tôn có.

- Mắt ông (thuộc thân) vừa thấy là tâm ông biết ngay. Vậy thấy và biết liên quan với nhau, làm sao nói được thân và tâm riêng biệt được? Thế thì lời ông nói: **TÂM Ở NGOÀI THÂN KHÔNG ĐÚNG.**

❖ Chú giải:

Mắt thấy ở đây có nghĩa là thân có một cảm giác do mắt thu nhận (une perception), ví như hình dáng một vật bị thu hút vào ống kính một máy ảnh. Hình dáng của vật gì? Chiếc máy không làm được cái công việc “phân biệt” này là công việc của người chụp ảnh.

Cũng thế, mắt thu nhận hình dáng, còn phân biệt coi vật đó là gì, tốt hay xấu... thuộc khả năng của tâm.

A Nan thấy Phật bác cái lý tâm ở trong thân, bèn xoay qua nói ở ngoài. Nhưng cái thí dụ của ông đưa ra không đúng mà cũng không vững. Không đúng cho nên Phật không chấp nhận. - Không vững vì đèn chỉ soi sáng mà thôi, đèn có thấy gì, có biết gì, mà đèn sánh với tâm.

3- Tâm ở trong mắt? - Không.

A Nan bạch Phật:

- Không thấy biết bên trong thì tâm không ở trong thân. Thân và tâm đồng cảm biết một lượt, thì không thể tách riêng đôi đàng ra mà bảo tâm ở ngoài thân. Vậy tôi nghĩ ra rồi, tâm ở một chỗ khác.

- Chỗ nào? Phật hỏi.

- Không biết phía trong mà hay biết bên ngoài thì tâm ấy, tôi độ, ẩn trong con mắt. Thí dụ, có người lấy hai chén trà nhỏ bằng ngọc lưu ly và áp vào hai mắt. Tuy bị che, mắt vẫn thấy vì chén lưu ly trong suốt. Thấy được cho nên phân biệt được là vật gì. Tâm không thấy bên trong của thân vì tâm ở tại mắt; bên ngoài tâm thấy rõ mọi vật, không bị gì ngăn ngại, vì tâm ẩn trong con mắt.

- Trong lúc người ngó qua hai chén lưu ly, thấy

sông thấy núi bên ngoài, người ấy có thấy chén không?

- Bạch Thế Tôn, người ấy thấy chén.

- Người áp chén lưu ly vào mắt, vừa thấy ngoại cảnh, vừa thấy luôn hai chén (là vật nằm giữa cảnh và người). Tại sao tâm ông ẩn sau đôi mắt, thấy vật ở ngoài mà không thấy đôi mắt (là vật nằm giữa cảnh và tâm)? - Nếu tâm thấy được mắt thì mắt đồng với các vật bên ngoài rồi, không liên quan gì với tâm, thì làm sao mắt thấy là tâm biết được? Nếu tâm không thấy mắt thì làm sao nói tâm ẩn trong mắt như người đặt mắt ẩn sau hai chén lưu ly? Vậy cái thí dụ của ông không đúng và **CHẲNG CÓ VIỆC TÂM ẨN TRONG CON MẮT**.

❖ Chú giải:

Nói tâm ở trong thân, ở ngoài thân, đều bị bác, A Nan xoay qua cái ý nghĩ: vậy thì ở sau mắt, như người đặt mắt sau hai chén lưu ly mà ngó ra bên ngoài, vật gì cũng thấy nhưng phía hậu, không thấy gì cả. Nếu thật tâm ẩn sau mắt, sao tâm không thấy mắt, như người núp sau chén lưu ly thấy chén?

Vậy rõ không có việc tâm ẩn trong mắt hay núp sau mắt.

4- Tâm ở cả trong và ngoài? - Không.

A Nan bạch Phật:

- Bạch Thế Tôn, bây giờ tôi lại có một ý nghĩ khác. Ở thân chúng sanh nào cũng vậy, tạng phủ nằm trong, còn lỗ hang thì ở ngoài. Chỗ có tạng phủ ắt tối, chỗ có lỗ hang ắt sáng. Trước Phật đây, tôi mở mắt thấy sáng, gọi là thấy ngoài. Tôi nhắm mắt thấy tối, gọi là thấy trong. Chẳng biết tôi nghĩ như vậy có đúng không?

- Lúc ông nhắm mắt thấy tối, Phật hỏi lại, cái tối ấy có đối với mắt hay không đối với mắt? Nếu đối với mắt thì ở trước mắt, làm sao bảo cái tối ở trong thân được? Trong nhà không có ánh sáng mặt trời, mặt trăng hay đèn đuốc, tự nhiên phải tối, cái tối này cũng là cái tối chỗ chứa đựng tạng phủ của ông sao? - Còn nếu cái tối không ở trước mặt ông, thì lấy gì mà thấy? Nếu không thấy ngoài, tất phải thấy trong (nhưng tâm nào có thấy biết gì bên trong của thân)!

Nhắm mắt thấy tối, gọi là thấy trong thân; mở mắt thấy sáng, sao không thấy mặt? Nếu không thấy mặt thì làm sao có việc thấy được bên trong? Nếu thấy mặt được tâm và mắt phải ở bên ngoài, trong hư không, làm sao bảo là ở trong thân được? Nếu tâm mắt ở phía ngoài, trong hư không, thì tâm mắt đó không thuộc tự thể của ông, thí như tôi đang

thấy ông đây, tôi không thể là thân mắt của ông được. Thật vậy, nếu tôi là mắt của ông thì khi tôi thấy, ông làm sao cảm nhận được (vì lẽ tôi và ông là hai thân khác nhau). - Cứ theo lời cố chấp của ông, thân có cái cảm giác của thân, mắt có cái cảm giác của mắt, thế là có hai cái “hay biết” riêng nhau. Như vậy thì ông có một thân nhưng có hai tâm, hai tánh sao? ⁽¹⁾ Bởi các lẽ này mà biết rằng không có cái lý thấy tối là thấy bên trong như ông nói.

❖ Chú giải:

Tạng phủ là ngũ tạng và lục phủ. - Ngũ tạng: tim, gan, lách, phổi, cật. - Lục phủ: bao tử, mật, tam tiêu, bàng quang, ruột già, ruột non. Tất cả những tạng phủ này đều nằm phía trong của thân.

Lỗ hang (khiếu huyết) ám chỉ bảy lỗ hay “thất khiếu” nhờ đó mà bên trong của thân thông đồng với ngoài: 2 lỗ mắt, 2 lỗ tai, 2 lỗ mũi, 1 lỗ miệng.

A Nan ví bảy lỗ này như những lỗ cửa người ngồi trong do các cửa mở ngó ra ngoài, thấy ánh mặt trời,

(1) Nguyên văn: *tức nhữ nhất thân, ứng thành lưỡng Phật*. Pháp sư Viên Anh giải: thân, mắt, cả hai đều có cảm giác, ắt một người của ông có đến hai “tri giác”. - Tri giác của thân người là Phật tánh. Nay nói có hai tri giác thì thành ra một thân của ông mà có tới hai Phật tánh sao? - Vậy theo Pháp sư Viên Anh, chữ Phật ở đây có nghĩa là Phật tánh, và Phật tánh cũng là tâm vậy. - Hiểu “lưỡng Phật” là “sẽ thành hai đức Phật” e không đúng.

còn bên trong, sờ dĩ không thấy gì được, vì thiếu ánh sáng nên tối om.

Nhưng Phật không chấp nhận luận điệu của A Nan bởi những lẽ sau đây:

1- Theo A Nan, nhắm mắt thấy tối là thấy cái tối bên trong của thân. Nếu thật như vậy thì cái tối ấy phải ở trước mắt, nghĩa là bên ngoài, mắt mới thấy được. Mà nếu là ở phía trước thì làm sao nói được là ở bên trong?

2- Nếu nhất quyết bảo nhắm mắt thấy tối là thấy cái tối của chỗ chứa ngũ tạng lục phủ, thì cái tối trong nhà không ánh sáng mặt trời mặt trăng, hay không đèn đuốc, cũng là cái tối của lồng ngực và bụng sao?

3- Nếu nhắm mắt mà thấy được cái tối bên trong thì cặp mắt phải có khả năng quay ngược lại để dòm vào trong, và nếu quay được, tại sao mắt không thấy mặt? Không thấy mặt được thì không có việc thấy bên trong, bởi lẽ mắt thấy tối trước chớ không thấy ngược lại phía sau được.

4- Nếu thấy được và biết được mặt, mắt và tâm phải ở bên ngoài, trong hư không đối chiếu với mặt. Như thế thì đó là mắt và tâm của một người khác rồi, nào phải của A Nan.

5- Nếu nói thân có cảm giác của thân, mắt có cảm giác của mắt, hóa ra có hai cái “biết”. Một thân

mà làm sao có hai cái “biết”, tức là tâm tánh cho được?

Ở đây thí dụ của A Nan chính. Phật hỏi mắt và tâm ở đâu, A Nan lại lấy cái thấy tối thấy sáng mà trả lời, không ăn thua vào đâu, dù biết rằng ý A Nan muốn nói **tâm ở cả bên trong và bên ngoài**, một phi lý khác mà Phật đã đánh đổ.

5- Tâm ở ngay nơi vật nó nhận biết? - Không.

A Nan bạch Phật:

- **Tôi thường nghe Phật dạy tứ chứng: do tâm sanh nên các pháp mới sanh, do pháp sanh cho nên các tâm mới sanh. - Tôi nay đang suy nghĩ, cái suy nghĩ của tôi tất phải có “thể” và thể đó là tâm tôi. Tâm ấy kết hợp với vật nào là nằm ngay nơi vật ấy, chớ không ở trong, ở ngoài hay ở chặn giữa.**

- Theo lời ông, Phật đáp, tùy chỗ hợp mà tâm phát sanh, vậy tâm phải không có “thể”. Nhưng không thể thì không hợp với một vật nào được? Nếu tâm không thể mà hợp được với vật, thì phải có tới 19 giới (chớ không phải 18) và 7 trần (chớ không phải 6). Nghĩa ấy chẳng phải vậy.

Nếu tâm có thể thì ông hãy thử lấy tay dấm vào thân ông xem. Có đánh là ông biết đau ngay. Cái tâm biết đau ấy từ trong thân chạy ra tới chỗ bị

đánh mà biết, hay từ ngoài chạy vô thân? Nếu từ trong ra, thì phải thấy bên trong, còn từ ngoài vào thì trước phải thấy mặt.

- Thấy A Nan bạch, là mắt thấy, còn biết là việc của tâm. Nay Phật nói “tâm thấy” tôi e nghĩa ấy chẳng phải.

- Ông nói mắt thấy, nhưng mắt nào khác cửa. Ông ngồi trong nhà cửa mở, ngó ra ngoài thấy cảnh vật, vậy ông thấy hay cửa thấy? Lại nữa, nếu mắt thấy, tại sao mắt người chết còn nguyên mà không thấy gì cả?

Này A Nan, nếu cái tâm hay biết mọi vật của ông có “thể”, thể ấy có một hay nhiều, và hiện bây giờ đây, nó ở một chỗ hay ở khắp cùng trong thân ông? Khi ông dùng bàn tay đánh vào cánh tay ông, tức thời hai chân, hai tay ông đều cùng hay biết. Tay chân đồng biết thì lẽ ra cái đánh không phải chỉ ở một chỗ, đàng này, ông chỉ đánh có một chỗ mà cái biết lại ở khắp tay chân. Như vậy thì không thể nói được rằng tâm chỉ có một thể (vì nếu là một, thì ở đâu phải ở đó, không thể biến khắp nơi).

Còn nếu tâm có nhiều thể thì hóa ra nhiều người rồi, vậy thể nào là thể của ông?

Nếu tâm ở khắp cùng thì đánh một chỗ là toàn thân đều hay biết. Nếu tâm không ở khắp, thì khi ông vừa rờ đầu vừa rờ chân, lẽ ra chỉ có đầu cảm

thấy bị rờ còn chân thì không hay biết, hoặc trái lại, dùng này không phải thế, hai nơi đều đồng thời cảm thấy bị đụng.

Bởi các lẽ vừa nói luận điệu của ông “*tùy hợp chỗ nào, tâm theo đó mà có*” không đúng ý.

❖ Chú giải:

Nguyên văn chữ Hán câu A Nan dẫn là: “**Do tâm sanh cố, chủng chủng pháp sanh, do pháp sanh cố, chủng chủng tâm sanh**”.

Câu này có ý nghĩa: vì có hay biết, cho nên mới có mọi sự mọi vật; vì có mọi sự mọi vật cho nên mới có hay biết.

Thường ai cũng tưởng mắt ngó ngay vật nào là thấy vật ấy. Sự thật không phải vậy. Sách Nho có câu: “Thính nhi bất văn, thị nhi bất kiến, thực nhi bất tri, kỳ vị tâm bất tại yên!” - Lóng mà chẳng nghe, ngó mà chẳng thấy, ăn mà chẳng biết vị, là vì tâm chẳng ở những chỗ đó vậy! - Ở đó là ở đâu? Ở chỗ cái tiếng lọt vào tai, ở chỗ vật chường trước mắt, ở chỗ món ăn đã lọt vào miệng. Tai nhận được một tiếng mà biết là tiếng gì, mắt thu hình dáng một vật mà biết là vật gì, miệng ăn mà biết thức ăn mặn nhạt... là tại người có để ý phân biệt hay không. Có phân biệt biết được thì gọi là “tâm sanh” như biết tiếng là tiếng đàn, hình là hình người, vị là vị mặn. Đó là trường hợp người không thả

tâm xa chơi, không nghĩ vẫn nghĩ vợ, không bị một sự lo âu nào cướp mất cái “chú ý”. Trái lại, ngồi giữa một đám hát mà không nghe được một câu hát, không nhận được một tiếng đàn nào, hay đứng trước đám đông, đôi mắt mở trao tráo mà không thấy, không nhận được rõ ràng một hình dáng nào, hay nữa, ăn hết một bữa ăn mà chẳng biết mình đã ăn thịt hay cá, mặn hay nhạt, thì đó là trường hợp của người “tâm bất tại” hay “tâm bất sanh”. Họ ngồi đó, đứng đó, nhai đó như một hình nộm, như một cái máy. Tâm họ - cái chú ý, phân biệt hay biết của họ - họ đã đặt nó vào nơi nào khác rồi chớ không đặt vào cái tiếng, cái hình, cái vị mà thân họ đang tiếp xúc. Vì vậy, những vật này dù có **vẫn là không đối với họ**, bởi lẽ họ không “biết” rằng chúng nó có. Đó là nghĩa của đoạn đầu: **Do tâm sanh cố, chủng chủng pháp sanh**, của câu A Nan dẫn chứng. Còn nghĩa của đoạn sau: **Do pháp sanh cố, chủng chủng tâm sanh** là: Vì có mọi sự mọi vật, cho nên mới có mọi sự hay biết.

Vậy theo chỗ hiểu của A Nan, cái “hay biết” (tâm) gắn liền với sự vật: không hay biết gì hết thì không có sự vật nào cả, không sự vật nào cả, thì không có hay biết. Do đấy, A Nan kết luận: cái hay biết hợp với sự vật nào, nằm vào sự vật nào, thì nó ở đó, chớ không ở riêng một chỗ nào mà nói là ở trong, ở ngoài hay ở chặn giữa.

Nhưng lý luận ấy không đúng như Phật đã chỉ dạy:

1- tâm “hay biết” (tâm thức) có “thể” hay không? Nói một cách khác: cái hay biết này có cội rễ không, có chỗ nào để từ đó nó phát xuất ra không?⁽¹⁾.

Nếu tâm không “thể” mà hợp được với vật, thì hóa ra có tới 19 giới 7 trần, nghĩa ấy chẳng đúng vậy.

Phật giáo chia phạm vi “hay biết” ra làm 18 giới:

- 6 Căn giới: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt thân và ý,
- 6 Trần giới: sắc, thanh, hương, vị và xúc,
- 6 Thức giới: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức.

Căn tiếp xúc với trần, sanh ra thức, như mắt (nhãn) có đụng chạm với hình dáng (sắc) bên ngoài, mới sanh ra cái hay biết bằng mắt (nhãn thức) mà chúng ta gọi tắt là thấy (kiến).

Theo quan niệm Phật giáo, tất cả vũ trụ vạn vật đều nằm trong khuôn khổ, lãnh vực, của 6 trần giới và khám phá ra được nhờ 6 căn, mỗi căn hoạt động trong một khuôn khổ, lãnh vực riêng. Mắt chẳng hạn có lãnh vực riêng của mắt, tai cũng như các căn khác không

(1) *Thế*. - thông dụng Phật học Từ điển giải: “Vật chi nhất định bất biến nhi vi sai biệt chi phân chi sở y căn bản giả, vị chi thể. (Ở nơi vạn vật cái nhất định không biến đổi lại làm chỗ nương tựa như cội như rễ cho những cái sai biệt, nhánh nhóc, cái đó gọi là Thể).

xâm lấn được, nghĩa là những gì cần thấy thì phải dùng mắt chớ không thể dùng tai để thay cho mắt v.v...

Con người có 6 căn, tử như 6 cơ quan, để tiếp xúc và nhận biết 6 thứ vật bên ngoài. Giả tử có một vật (trần) thứ 7 thì vậy ấy dù có, con người cũng không biết được vì con người không có một căn thứ 7 để tiếp xúc với vật mới ấy. Đây là thí dụ mà nói chớ nhất định không bao giờ có một trần thứ 7 và nếu bảo rằng có một trần thứ 7 thì trần ấy là giả ngụy, chỉ có tên chớ không có **thực thể**, như lông rùa, sừng thỏ. Đúng như vậy! rùa bao giờ lại có lông, thỏ lại có sừng? Do đây mà trong Kinh, khi Phật nói: “như vậy có tới... 7 trần” là ý nói “không thể có một trần thứ 7”.

Còn 19 giới là như thế nào? Ở trên đã nói, cái vũ trụ “biết” và “bị biết” nằm trọn vẹn trong 18 giới (6 căn, 6 trần và 6 thức), nay thêm một trần thứ 7, tức là thêm một giới và 18 giới căn bản trở thành 19 giới, là điều không thể được.

Nhưng tại sao “tâm vô thể mà hợp được với vật thì hóa ra có 19 giới và 7 trần?” Chúng ta hãy trở lại câu dẫn chứng của A Nan.

Do tâm sanh cố, chủng chủng pháp sanh,

Do pháp sanh cố, chủng chủng tâm sanh.

A Nan đã dựa trên đoạn sau “vì có vật cho nên mới có cái hay biết” mà kết luận rằng cái hay biết

(tâm) nằm ngay trong vật. Trong tư tưởng của A Nan có sự mâu thuẫn: nếu có vật trước rồi sau mới có tâm, thì trong đoạn trước của câu dẫn chứng, tâm nương vào đâu, hợp vào đâu mà sanh, để cho chúng chúng pháp sanh?

Thêm vào cái mâu thuẫn ấy còn cái phi lý. Tâm gặp vật nào hợp với vật ấy, vậy tâm phải không có “thể”, nghĩa là không cội rễ không thật có. Đã không thật có thì hợp với vật nào được, tở như nói dầu hợp với nước thì có lý, nhưng nếu nói đem cái không - không mà hợp với nước thì làm sao hiểu được?

2- Bác cái luận điệu “tâm vô thể” xong, Phật sợ có người hiểu lầm “tâm” có thể, cho nên tiếp sau đó Phật đã phá luôn cái hiểu lầm này mà nói: Nếu tâm có thể thì khi lấy tay đánh vào thân, A Nan liền biết ngay là thân vừa bị đụng chạm. Vậy cái tâm hay biết có sự đụng chạm ấy ở trong thân phát ra tới chỗ bị đánh để biết, hay ở ngoài chạy vào thân để biết mà gọi là tâm hợp với vật? Nếu tâm trong thân mà ra, thì sao không thấy ngũ tạng lục phủ, còn nếu nói ở ngoài vào, sao không thấy mặt? Hai cái phi lý này, Phật đã vạch ở phía trước.

Tới đây, A Nan vẫn chưa nhận cái phi lý của luận điệu ông. Ông cương: tâm thì biết, mắt thì thấy, sao Phật lại nói tâm ngũ tạng, thấy mặt?

3- Phật giải cái lầm to của A Nan cũng như của

tất cả người đời Phật đưa ra hai thí dụ:

Trước hết Phật thí dụ tâm như hai cửa mở. Ai thấy phong cảnh bên ngoài, người hay cửa? Cố nhiên là người, hai cửa mở chỉ là hai lỗ làm cho bên trong thông đồng với bên ngoài thôi. Vậy rõ ràng: tâm thấy chớ không phải mắt thấy. Đối với mấy căn kia cũng vậy: tâm nghe, ngửi, nếm, đụng chớ không phải tai, mũi, lưỡi, thân.

- Kế đó, Phật đưa một thí dụ thứ nhì: nếu nói mắt thấy thì tại sao mắt người chết còn nguyên vẹn mà chẳng thấy gì cả?

4- Tới đây Phật trở lại vấn đề tâm hữu thể, nghĩa là thật có. Nếu tâm hữu thể, vậy có một hay nhiều (một tâm hay nhiều tâm). Nếu nói tâm có một thể thì nó phải ở một chỗ một, có đụng chỗ nó ở nó mới biết, bằng không thì thôi. Nhưng trên thực tế, đánh một chỗ, toàn thân (tứ chi) đều hay biết và như vậy thì tâm không phải có một thể. Bằng nói tâm nhiều thể thì thành ra nhiều người, vì mỗi người chỉ có một tâm thôi, và trong trường hợp này, thể nào là thể của A Nan?

5- Chót hết Phật đưa ra một lý luận sau cùng để bác thuyết “tâm ở trong vật” của A Nan. - Nếu hay biết có một vật nào đó là cái hay biết (tâm) ở ngay đó, thì tâm chỉ ở một chỗ mà không ở khắp cùng, cố sao khi đầu bị rờ một với chân, con người liền hay biết là hai nơi bị đụng? Nếu tâm chỉ ở một chỗ thì phải hoặc ở đầu,

hoặc ở chân, và ở đâu chỉ biết ở đó thôi. Thế thì tâm ở khắp cùng? Nhưng nếu nói tâm ở khắp cùng thì làm sao bảo tâm có “thể” được? Một cái bàn là vật có “thể”, đặt nó ở đâu thì nó ở đó, nó không thể vừa ở đây mà vừa ở nhiều nơi khác được.

Tới đây Phật đã hoàn toàn bác cái thuyết **“tâm ở ngay nơi vật nó nhận biết”**.

(trích tạp chí Từ Quang 158, tr. 51-60,
Sài Gòn tháng 10 năm 1965)



6. Tâm ở khoảng giữa? - Không

A Nan bạch Phật: “Bạch Thế Tôn, tôi có nghe Thế Tôn luận về “thực tướng” với các vị đại đệ tử như Văn Thù... là lúc ấy Thế Tôn có nói “tâm không ở trong cũng không ở ngoài” Cứ theo đây thì tôi nghĩ: ở trong mà không thấy gì, ở ngoài thì không cùng thân cảm biết ⁽¹⁾; vậy tâm không phải ở

(1) Nguyên văn câu này là: Nội vô sở kiến, ngoại bất tương tri, Ngài Trường Thủy, theo lời Hòa thượng Bích Liên nói, nghĩ nên thay chữ *bất* bằng chữ *hữu* mới đúng, vì câu ấy có nghĩa: ở trong sao tâm không thấy ngũ tạng lục phủ, còn ở ngoài sao lại thân và tâm cùng biết - Pháp sư Viên Anh để nguyên nhưng chưa thêm chữ *phi*: “ngoại (phi) bất tương tri”: và cho như vậy là ổn, khỏi phải sửa kinh. Chúng tôi có

trong mà cũng không phải ở ngoài thân, vì nếu ở trong sao không biết gì bên trong, còn nếu ở ngoài thân, sao thân và tâm cùng cảm biết với nhau? Nay thân và tâm cùng cảm biết với nhau lại không thấy gì ở trong vậy tâm ở khoảng giữa (trung gian).

Phật nói “Ông nói khoảng giữa, tất ông không lầm lẫn về cái giữa đó và cái giữa đó nhất định phải có nơi có chốn. Vậy cái giữa ông nói đó ở đâu, ở ngoài cảnh hay tại thân? Nếu tại thân, thì nó nằm bên cạnh hay giữa thân? Bên cạnh thì không phải giữa, còn ở giữa thì đồng với ở trong thân - Còn nếu ở ngoài cảnh, lấy gì nêu chỉ cái chỗ giữa đó? Không nêu chỉ được hay nêu chỉ được? Không nêu chỉ được thì đồng với không có; nêu chỉ được thì lại không định được. Tại sao vậy? Thí như có người cắm một cây nêu (bảo chỗ cắm đó là giữa) nhưng nếu đứng hướng Đông mà nhìn thì nêu ở về hướng Tây, còn đứng về phương Nam mà trông, thì nêu ở về phương Bắc. Cái “chỗ giữa” của ông nêu ra lộn xộn như vậy thì cái tâm mà ông nói ở khoảng giữa đó tạp loạn rồi (nghĩa là không định hẳn là ở đâu).

A Nan bạch: “Cái ở giữa” tôi nói đây, không phải hai thứ “ở giữa” của Phật nói như Thế Tôn đã dạy, mắt với vật duyên nhau (tiếp xúc với nhau) mà

sanh nhãn thức (cái biết của mắt, tức là thấy). Vậy cái thấy nằm khoảng giữa mắt và vật. Cái thấy biết nằm ở đấy thì tâm ở đấy.

Phật nói: “Nếu tâm ông ở khoảng giữa căn (mắt) và trần (vật), vậy tâm ông gồm hay không gồm cả căn và trần? Nếu gồm cả căn lẫn trần thì “thể” và “vật” lộn lạo - vật thì vô tri, thể thì năng tri, hai cái nghịch nhau và không cùng đứng một chỗ, như vậy làm sao định được cái khoảng giữa của đôi bên? Bởi các lẽ vừa nói, nên biết *không có việc tâm ở khoảng giữa*.

❖ Chú giải:

A Nan dẫn câu nói của Phật: “Tâm bất tại nội diệt bất tại ngoại” (tâm chẳng ở trong mà cũng chẳng ở ngoài) để suy luận rằng, như vậy, thì tâm phải ở khoảng giữa cái trong và cái ngoài.

Trong đoạn này, A Nan có hai cái lầm: thứ nhất lầm về nghĩa của câu dẫn chứng, thứ nhì lầm về cái suy luận ở khoảng giữa.

1. Tâm là bản thể của pháp giới (vũ trụ) mà pháp giới thì vô biên, cho nên tâm cũng vô biên và ở khắp cùng. Thế thì làm sao nói tâm chẳng ở trong và ở ngoài vì trong cái gì, ngoài cái gì mới được chứ? Đây là ý của Phật, nhưng A Nan không thấu.

2. Cái khoảng giữa của A Nan suy luận là cái

khoảng phân cách căn (thân) và trần (cảnh vật bên ngoài). Phật hỏi: Cái khoảng giữa đó nằm ở đâu; ở tại thân (căn) hay ngoài thân (trần).

Nếu tại thân, vậy ở ngoài bì, ngoài chéo của thân hay ở tại ngay giữa thân? Nếu ở bì chéo thì gọi giữa sao được? Còn ở ngay giữa thân thì thành ở trong thân, mà cái lý ở trong thân đã bị Phật bác rồi (xem lại đoạn I). - Nếu ở ngoài thân nghĩa là ở ngoài cảnh, vậy có định được cái giữa đó ở chỗ nào không? Không cấm nêu quyết định được, thì cái giữa đó là ngụy biện, không thực có. Bằng cấm nêu chỉ được thì lại không đúng, bởi vì có gì làm tiêu chuẩn để quả quyết rằng chỗ nêu cấm là giữa.

A Nan cãi: Ý ông muốn nói “khoảng giữa” chớ không phải “chính giữa” (trung hay trung tâm), như Phật giải.

Phật chấp nhận cái “khoảng giữa” nhưng hỏi vặn lại A Nan: Nếu tâm ở khoảng giữa căn và trần, vậy cái “thể” của tâm gồm hay không gồm cả căn lẫn trần? Ở đây, cần phải xác định nghĩa của chữ “thể”.

Trần là vật, là ngoại cảnh (monde extérieur), là những gì để cho lục căn nhận biết (thức), là vật chất.

Căn là “rễ”, là nguồn gốc của những cái biết bằng mắt gọi là thấy, bằng tai gọi là nghe, bằng mũi gọi là ngửi, v.v... Nếu không có căn, thì mắt, tai, mũi, lưỡi, thân dù có, con người vẫn không có những cái

biết gọi là thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng được, như trường hợp người chết ngũ quan còn đủ mà không biết gì cả. Tuy chia có sáu “rễ” tức lục căn (nhãn căn, nhĩ căn, v.v...) thực ra chỉ có một và một đó là cái “thể” hay phần **tinh thần** (tâm linh) ở con người.

Trần thuộc vật chất, căn thuộc tinh thần (thể), một đàng hữu tình, một đàng vô hình, thì làm sao định được cái khoảng giữa của đôi bên như A Nan nói cho được?

Vậy, dù là nói khoảng giữa theo suy luận của A Nan đi nữa, cái khoảng giữa đó vẫn là ngụy tạo, vẫn là không có, như vậy không thể nói tâm ở đó được.

7- Không mắc dính vào đâu hết là Tâm? - Không

A Nan bạch Phật: “**Bạch Thế Tôn, lúc trước tôi thấy Phật cùng Mục Liên, Tu Bồ Đề, Phú Lô Na và Xá Lợi Phất thường nói cái “tâm tánh giác tri phân biệt”, khi đã chẳng ở trong chẳng ở ngoài chẳng ở khoảng giữa, chẳng ở đâu cả và không mắc dính với tất cả mọi sự mọi vật, thì gọi là Tâm. Vậy có thể gọi cái “không mắc dính” của tôi là tâm không?**”

Phật bảo A Nan: “**Ông nói cái “tâm tánh giác tri phân biệt”, một khi chẳng ở vào đâu và không mắc dính với tất cả nghĩa là với thế gian, với hư không, với nước, với đất, với những loài bay loài đi,**

nói tóm là với tất cả loài vật và hiện tượng, thì gọi đó là Tâm. Vậy cái “không mắc dính” (vô trước) của ông có ở tại chỗ nào không, hay chẳng có ở chỗ nào cả.

Nếu cái “không mắc dính” của ông chẳng ở chỗ nào cả thì nó như lông rùa sừng thỏ (là vật không thực có). (Không thực có) thì làm sao nói được là nó không mắc dính? Còn nếu nói nó có chỗ ở thì không thể nói nó không mắc dính được. - không có tướng thì không có tâm; nếu chẳng phải không có tâm thì phải có tướng, mà hễ có tướng thì tướng phải ở một chỗ nào đó làm sao nói không mắc dính được? Bởi cớ, không thể lấy cái “không mắc dính” vào đâu cả mà gọi là tâm giác tri được.

❖ Chú giải:

Gạn hỏi A Nan về tâm và mắt, Phật đã đưa ra, ở đoạn 6 danh từ “thể” và ở đoạn này danh từ “tướng”. Cả hai đều thuộc về tâm: thể của tâm, tướng của tâm.

Thể là phần vô hình, không nhận thấy bằng giác quan được, còn Tướng là phần nhận thấy được. Hai phần này liên quan mật thiết với nhau, hễ có thể là phải có tướng và ngược lại. Thí dụ: Thể của lửa là gì, không ai nói được, chỉ được, vì nó vô hình. Nhưng khi cái thể đó hiện ra cái **tướng** đỏ ở đầu cây củi chẳng hạn, người ta biết là có lửa. Vậy lửa chỉ là một danh từ

gồm chỉ cái thể không thấy và cái tướng thấy. Không thấy cho nên, không biết ở đâu, còn tướng thấy được thì nhất định phải ở một chỗ nào đó. Trong thí dụ trên, tướng của lửa ở đầu cây củi. Nhưng vì thể và tướng không rời nhau được, tướng đâu thì thể ở luôn đó. Ở đó là mắc dính với cái đó rồi, làm sao nói không mắc dính được?

Danh từ Tâm cũng là một danh từ tổng quát gồm chỉ thể và tướng của cái “năng biết” của con người. Chỉ cái năng biết đó, không được, nhưng biết nó có, nhờ những cái tướng của nó. Đi ngay vũng nước mà biết tránh, là **tướng** của cái **thể** thấy. Sấm nổ biết giựt mình là **tướng** của cái **thể** nghe; bịt mũi khi thoáng mùi hôi là **tướng** của thể ngửi... Không có vũng nước, tiếng sấm, mùi hôi... thì không có cái tướng tránh, giựt mình, bịt mũi... Như vậy cái tướng tránh ở tại vũng nước, cái tướng giựt mình bắt nguồn từ tiếng sấm, cái tướng bịt mũi nằm ngay ở mùi hôi. Vũng nước, tiếng sấm, mùi hôi..., thuộc ngoại cảnh, nằm trong cái khối “nhất thể” (tất cả mọi sự vật). Tướng ở trong cái khối này thì thể cũng ở luôn được, thế mà bảo là không mắc dính với một sự vật nào cả là tâm sao được?

Lúc bấy giờ A Nan trong đám đông nghe pháp, từ chỗ ngồi đứng dậy, trích áo sang vai mặt, quì gối chấp tay cung kính bạch Phật: “Tôi là đứa em nhỏ nhất của Phật mong Phật thương xót, tuy nay xuất

gia vẫn ỷ lại vào lòng thương ấy, cho nên nghe học có nhiều, vô lậu⁽¹⁾ vẫn chưa được, hóa ra không bẻ gãy và hàng phục được thần chú của phái Sa tì la, để bị nó xoay, chìm nơi nhà điểm. Ấy vì không biết chỗ ở của chân tâm⁽²⁾. Cúi xin Thế Tôn mở lượng đại từ, khai chỉ cho con đường đại định, khiến cho kẻ không đủ lòng tin⁽³⁾ hủy phá được mọi ác kiến⁽⁴⁾. Nói xong A Nan cúi lạy, vập đầu sát đất, rồi cùng đại chúng ngửa mặt đợi chờ, khát nghe lời Phật.

Khi ấy, Thế Tôn từ “cửa mặt”⁽⁵⁾ phóng ra các thứ hào quang, chiếu sáng như trăm ngàn mặt trời⁽⁶⁾, khắp các thế giới chư Phật (đồng thời) sáu

(1) *Vô lậu*: Xa lìa hoàn toàn phiền não (tham, sân, si).

(2) Nguyên văn đoạn này: “đương do bất tri chân tế sở nghệ” Chân tế là ranh giới của cái Chân thực. - Ở đây ý nói Chân tánh, chân tâm.

(3) *Không đủ lòng tin*. - Nguyên văn là “xiển đề”, do chữ Phạn *Icchantika* mà ra. Thực nghĩa là “không thành Phật được” có hai nguyên nhân: 1) vì thiếu lòng tin hay vì tà kiến mà chặt đứt rễ lành, 2) vì long đại Bồ tát muốn độ tận tất cả chúng sinh.

(4) Nguyên văn: *Huy di lệ xa*. - Huy là làm hư hại, hủy nát. - Di lệ xa (*Mleccha*): Ác kiến tâm thấy sai với Chân lý.

(5) *Cửa mặt*: Diện môn (*Mukha*): chỉ cái mặt mà cũng chỉ cái miệng.

(6) *Chiếu sáng như ngàn mặt trời*. - Pháp sư Viên Anh giải: Một mặt trời ở trên hư không mà còn soi sáng không sót một chỗ nào, hà huống trăm ngàn mặt nhật. Nói như thế là để tiêu biểu cho cái quang minh của Tự tánh, cái sáng ấy chiếu soi trời đất. Chẳng phải một mình Phật có ánh sáng này, tất cả chúng sanh đều có. Lúc mê thì tưởng như mất, khi ngộ (tỉnh) thì nó hiện bày.

thứ chấn động⁽¹⁾ nổi lên. Thế rồi mười phương “đất nước” nhiều như bụi nhỏ liền đồng hiện bày. Dùng oai thần, Phật làm cho những thế giới hợp nhất này, đều ở tại “đất nước” mình, chấp tay nghe kính.

Phật bảo A Nan: “Tất cả chúng sinh, từ vô thủy đến nay, ngược ngạo nhiều điều, gây nên giống nghiệp, giống ấy tự nhiên sinh ba⁽²⁾, như trái ác xoa (một chùm ba quả). Tu hành mà không thành được Vô thượng Bồ đề⁽³⁾, lại biệt thành Thanh văn, Duyên giác cùng thần thánh, ma vương của ngoại đạo hoặc họ hàng của ma, là đều do không phân biệt hai thứ “căn bản”, tu tập sai lầm, tử như nấu cát mà muốn thành cơm, thì dù có trải qua một số kiếp nhiều như bụi, rốt cuộc vẫn không thành được.

Hai thứ căn bản đó là gì?

Căn bản thứ nhất là cái gốc rễ Sanh tử từ vô thủy và đó là cái “tâm phan duyên”⁽⁴⁾ mà người nay

(1) *Sáu thứ chấn động*. - Theo Kinh Trường A Hàm, quả đất chuyển động sáu cách, mỗi khi trong đời một vị Phật có một biến cố như nhập thai, xuất thai, xuất gia, thành đạo, chuyển Pháp luật, nhập Niết bàn.

(2) *Sinh ba*: Ba là nghiệp (hành động), hoặc (mê loạn) và khổ. - có hành động là vì có mê loạn, tạo nghiệp rồi có khổ. Muốn thoát khổ lại làm phướng, tạo nhiều nghiệp khác, thành đã khổ lại khổ thêm, cứ như thế mà tiến mãi.

(3) *Vô thượng Bồ đề*: Sự giác ngộ tốt bậc, không có sự giác ngộ nào cao hơn.

(4) *Tâm phan duyên*. - Phan là leo, là bỏ ngọn như dây bầu dây bí. Tâm phan duyên là cái tâm hay buông vật này, bắt vật kia: nghe tiếng

đây cũng như tất cả chúng sanh dùng làm Tư tánh.

Căn bản thứ nhì là cái gốc rễ Niết bàn cũng từ vô thủ, nguyên thể trong sạch, là cái thức tánh⁽¹⁾ của người hiện nay, bản nguyên sáng suốt, nhưng vì hay sinh các duyên cho nên thức tánh bị các duyên làm cho sót mất. Bởi cả ngày hoạt động mà không biết đã bỏ rơi cái sáng suốt sẵn có ấy, cho nên chúng sinh phải lạc vào đường ác một cách oan uổng.

❖ Chú giải:

Từ trước tới đây là phần đả phá những tà kiến, sai lầm của thế gian mà đại diện là A Nan.

1- Sai lầm thứ nhất là, trong sự tu hành, cứ tưởng “đa văn” nghĩa là nghe nhiều, học nhiều là đủ, không dè phải dùng “đại định”. Nghe học là hưởng ngoại, là dùng lý trí của óc phàm phu. Đại định là hưởng nội, đi vào nội giới, dùng đại trí hay trí bát nhã là cái sáng suốt không lấy gì so sánh được, do tâm thanh tịnh làm phát xuất.

2- Sai lầm thứ hai là thích đa văn, hưởng ngoại, cho nên dễ bị sắc trần, tức cái thấy nghe... ở ngoại cảnh đánh lừa và mê hoặc. Có mê là có “chấp trước”,

mong thấy hình, thấy hình sinh thèm khát, thèm khát nghĩ đến việc nắm lấy, v.v...

(1) *Thức tánh*: Tánh biết, một lối nói khác để chỉ Chân tâm hay Giác liễu năng tri.

nghĩa là lầm chấp cái đẹp là cái gì thật có rồi dính níu (trước) với cái ấy. Có dính níu là có bị vật chi phối, sai sử, rồi hành động theo mạng lệnh của vật.

Vậy nguyên nhân của sai lầm là cái “thấy biết”.

Ai cũng tin tưởng là **mắt thấy, tâm biết**.

Nhưng, chư Phật dạy, mắt nào thấy gì được, vì mắt chỉ như hai cửa sổ.

Chính tâm mới thấy và biết. - Biết với nghĩa là phân biệt như thấy một tướng (hình dáng) mà biết đó là người hay thú; nếu là người, người ấy đàn ông hay đàn bà, già hay trẻ, v.v...

Nhưng tâm là gì? Trước khi trả lời, chúng ta hãy kiểm điểm lại những danh từ mà Phật đã dùng để chỉ tâm. Lúc thì Phật gọi là **Thức tâm**, (đoạn 1 trong bảy lần hỏi A Nan), lúc khác lại gọi là **Giác liễu năng tri chi tâm**, lúc khác nữa lại kêu là **Giác tri phân biệt tâm tánh**. Chỗ khác lại gọi “Tâm linh” vì đó chính là sự sống của chúng sanh vậy.

Vậy **Tâm** chỉ là một danh từ dùng để chỉ cái gì ở con người, làm cho con người “biết”.

Đối với chúng sanh, chỉ có một thứ biết, là thứ dựa trên lục căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Không nhờ mắt, tai... làm trung gian báo cáo con người không thấy không nghe... tức là không biết có những hình

dáng, tiếng tăm. Thứ biết này, chữ Hán gọi là **Thức**. Và cái biết này là một cái biết **gián tiếp** mà hề gián tiếp thì không đúng sự thật, thí như mang mắt kiếng màu vàng ngó một tấm vách sơn trắng, người mang kiếng sẽ thấy vách màu vàng, sai với sự thật.

Nhưng con người không chỉ có một thứ biết gián tiếp đó mà thôi, con người còn có một thứ biết khác **trực tiếp**, không nhờ một trung gian nào, không xuyên qua một “căn” nào. Cái biết này, Hán văn gọi là **Tri**.

Người Pháp gọi cái **biết thức** là “état de conscience” và cái **biết tri** là “connaissnace”.

Vì gián tiếp, các biết thức luôn luôn sai lầm, chẳng những bị ngũ quan dối gạt, mà còn bị thành kiến, tập quán, quan niệm, v.v... bóp méo.

Cái biết tri, trái lại, mới là cái biết chân chính, đúng đắn, vật như thế nào là ngó ngay vào đó mà nhận xét và thấy đúng như thật.

Tuy nhiên, hai thứ biết ấy, ở nguồn gốc, chỉ là một và một ấy là tâm. Một tâm mà hai mặt, hai tác dụng, một đúng một sai. Do đây mà Kinh thêm nhiều trạng từ để cho dễ phân biệt.

Cái biết sai thì tạm gọi là **Tâm thức, Vọng tâm, Tâm phân biệt, Tâm phan duyên**.

Cái biết chân chính thì tạm đặt cho những tên là, **Chân tâm, Tâm giác liễu năng tri, v.v...**

Sống theo cái biết thức, là sống theo phàm phu, để cho vật dục sai tử, thành phải trôi lăn trong sáu nẻo luân hồi, bởi lẽ này mà Kinh nói cái biết thức hay Tâm thức, hay Tâm phan duyên là gốc rễ của sanh tử.

Sống theo cái biết tri, là sống theo Hiền Thánh, trong thanh tịnh, trong sáng suốt, thấy rõ sự thật, không còn mê lầm và không bị một sự vật nào chi phối. Do đây Kinh nói cái biết tri hay Chân tâm, hay Tâm Giác liễu năng tri là gốc rễ của Niết bàn bất sanh bất diệt.

Thực ra, cái tánh Biết của chúng sanh (hay tâm) chỉ có một. Nếu Tánh ấy không bị gì che mờ thì cái biết được chân chính, kéo theo sau lời nói chân chính, việc làm chân chính. Trái lại, nếu nó bị che mờ vì dính níu vào sự vật, duyên với trần cảnh như Kinh nói - thì cái biết trở thành không chân chính và nó cũng kéo theo sau những lời nói việc làm không chân chính.

Cái Tánh Biết (Tánh Thức) hay chân Tâm của A Nan vì bị duyên với sắc đẹp cho nên mất cái sáng mà trở thành tối, khiến A Nan hành động sai lầm. Như vậy thì A Nan đã không dùng cái Tâm chân mà lại dùng cái Tâm bất chân hay Tâm thức.

Nhưng Tâm ở đâu. Không thể chỉ được... Bấy lần gạn hỏi, A Nan không đáp được mà Phật cũng không chỉ được. Về sau chúng ta sẽ hiểu tại sao.

*(trích tạp chí Từ Quang số 159, tr. 49-57,
Sài Gòn tháng 11 năm 1965)*



PHÂN BIỆT VỌNG TÂM VỚI CHÂN TÂM

A Nan, nay ông muốn biết con đường xa ma tha (chánh định) và nguyện ra khỏi vòng sanh tử, vậy hãy nghe tôi hỏi đây.

Vừa nói xong, Phật đưa cánh tay vàng ánh lên, nắm năm ngón lại, hỏi A Nan:

- Ông có thấy không?

- Thấy, A Nan đáp.

- Ông thấy gì?

- Tôi thấy Như Lai đưa tay lên và quặp năm ngón lại thành một quả nắm sáng ánh, làm lòa cả tâm lẫn mắt tôi.

- Ông lấy gì thấy?

- Tôi và đại chúng đều lấy mắt mà thấy.

Phật nói với A Nan:

- Đáp lời tôi, ông nói thấy Như Lai quặp năm ngón tay lại thành một quả nắm sáng ánh làm lòa cả tâm lẫn mắt của ông. - Mắt của ông thì dễ thấy rồi, còn tâm của ông là gì mà bị quả nắm của tôi làm lòa?

- Bạch Như Lai, Như Lai bảo tôi chỉ coi tâm ở đâu, vì vậy tôi phải dùng tâm mà suy nghĩ tìm tòi.

Thế thì cái “năng suy”⁽¹⁾, đối với tôi, là tâm vậy.

Phật nạt: A Nan cái ấy nào phải tâm ông.

A Nan hoảng hốt, bỏ chỗ ngồi, chấp tay đứng dậy bạch Phật:

- Nếu cái ấy không phải tâm tôi, vậy nên gọi là cái gì?

- Cái ấy là “vọng tưởng” của tướng hư vọng cảnh vật bên ngoài”⁽²⁾, vọng tưởng ấy hay làm mê loạn chân tánh của ông. Vì từ vô thủy đến nay, ông đã nhận giặc làm con, để rơi mất cái “nguyên thường”⁽³⁾ của ông, cho nên ông mới chịu chuyển kiếp như bánh xe lăn.

A Nan bạch Phật: “Bạch Thế Tôn, tôi là đứa em yêu dấu của Phật, vì có tâm mến Phật cho nên tâm ấy mới xui tôi xuất gia. Tâm tôi chẳng riêng cúng dường Như Lai, mà còn có thể trải qua vô số quốc thổ nhiều như cát sông Hằng để phụng sự chư Phật cùng các bậc thiện tri thức, hăng hái mạnh dạn làm tất cả những “pháp sự”⁽⁴⁾ khó làm. Trái lại, nếu có buông lung đến hủy báng chánh Pháp,

(1) Năng suy: Cái hay suy nghĩ, cái biết suy nghĩ, như người Pháp nói: le Penseur.

(2) Hán văn: Tiền trần hư vọng tướng tưởng.

(3) Nguyên thường: Nguyên là vốn sẵn có. Thường là hằng còn. Tức là chơn tâm sẵn có và không sanh không diệt.

(4) Pháp sự: Những việc làm theo lời Phật dạy.

vĩnh viễn thối bước trên đường gieo trồng thiện căn, cũng là do tâm ấy. Nay Phật soi sáng bảo đó không phải là tâm, vậy hóa ra tôi không có tâm, đồng như gỗ đất sao? Nếu rời cái “hay biết” ấy không phải là tâm? Tôi thật kinh sợ quá chừng, luôn cả đại chúng đây, chắc không ai không nghi hoặc. Cúi xin Thế Tôn thương xót mở chỉ cho người chưa thức tỉnh.”

Lúc bấy giờ, Phật khai thị cho A Nan và đại chúng, để cho tâm mỗi người vào tận “vô sanh pháp nhẫn”⁽¹⁾.

Ngồi tại pháp tòa sư tử, Phật lấy tay xoa đánh đầu A Nan rồi nói:

- “Như Lai thường thuyết mọi vật sinh ra trên đời là đều “sở hiện” của tâm; tất cả nguyên nhân và kết quả, lớn như các thế giới, nhỏ như bụi bặm, đều bắt nguồn từ tâm mà có thể tánh”. Nay A Nan, tất cả những gì có trong các thế giới, từ lớn chí nhỏ như cọng cỏ, lá cây, đường tơ, cái gút, nếu xét đến căn nguyên, đều có thể tánh. Rộng lớn như hư không kia mà còn có tên, có tướng mạo thay, hà huống cái “minh tâm thanh tịnh diệu tịnh”⁽²⁾. Là

(1) *Vô sanh pháp nhẫn*: Thuật ngữ chỉ tâm trí đã vượt khỏi vòng sanh diệt (tương đối) và đạt đến vô sanh (tuyệt đối). Ý ở đây nói: để cho mỗi người đạt đến chỗ tuyệt đối.

(2) Tâm vốn sáng suốt, không nhớ bợn (vô cấu), nên gọi là *thanh tịnh* - Nhưng đầu có bị nhiễm ô, tâm vẫn không mất cái bản chất thanh tịnh, cho nên gọi là *diệu tịnh*...

tánh của tất cả các tâm, không lẽ cái “minh tâm” này lại không có thể sao?

“Nếu ông chấp lấy cái “tánh biết dựa trên sự phân biệt” làm tâm, thì một khi tách ra khỏi hình dáng tiếng tăm, mùi vị, vật dụng, nói tóm là tất cả các thứ “trần”, tâm ấy phải giữ nguyên cái tánh biết của nó mới phải. (Đàng này không phải thế) như ngay đây, ông đang nghe tôi nói, phải chăng là nhân có tiếng (tôi nói) ông mới phân biệt (tức là có nghe)? Giả sử có diệt hết tất cả những cái thấy, nghe, hay, biết, đối với cảnh bên ngoài, còn bên trong nắm chặt được cái vắng lặng u nhàn đi nữa, thì đó cũng còn là cái tâm “phân biệt”, bóng dáng của sáu trần.

“Tôi không bắt buộc ông chấp chẳng có tâm, tôi chỉ bảo ông nên nghiên ngẫm về tâm. Nếu rời cảnh vật bên ngoài mà tánh phân biệt vẫn còn không mất, thì ông đã làm cho tâm ông thành chân thật rồi vậy. - Nếu rời cảnh vật mà tánh phân biệt không có, thì nên biết đó là tâm “phân biệt”, bóng dáng của sáu trần.

“Sáu trần chẳng phải hằng còn. Đã dựa trên sáu trần mà có, thì khi sáu trần biến diệt rồi, tâm “phân biệt” kia ắt phải đồng như lông rùa sừng thỏ, và như vậy thì “pháp thân” của ông đồng với cảnh trần thoát có thoát không, lấy gì tu chứng “vô sanh

pháp nhãn?”

Tức thời A Nan và đại chúng làm tỉnh, nhìn nhận sự sai lầm của mình⁽¹⁾.

Phật bảo A Nan: tất cả những người tu học ở thế gian, dấu hiện tiền có thành tựu được chín bậc định, vẫn không đạt đến cái định “lậu tận” thành A la hán, ấy đều do lầm chấp cái tâm “sanh tử vọng tưởng” làm tâm chân thực. Ông nay nghe học được nhiều mà không thành quả Thánh là tại vậy.

❖ Chú giải:

A Nan, cũng như tất cả người đời, ai cũng định ninh rằng cái gì ở trong ta làm cho ta biết suy nghĩ, tìm tòi phân biệt (thấy, nghe, hay, biết), cái đó là tâm.

Phật dạy: cái đó không phải là tâm - không phải là chân tâm, cái biết trực tiếp đúng đắn - mà là “tiền trần hư vọng tưởng tượng”. Ý Phật như thế này: chúng ta chẳng có thể suy nghĩ, tìm tòi, phân biệt, khi bên ngoài chúng ta không có một sự vật nào cả. Thật vậy, nếu không có tiếng thì cái nghe không thành, không có vật thì cái thấy cũng không nên. Đối với những cái “biết” khác gọi là ngửi, nếm, đụng chạm, thậm chí đối

(1) Nguyên văn câu này là: “Tức thời A Nan dữ chư đại chúng mặc nhiên, tự thấy”. - Pháp sư Viên Anh giải: “Mặc nhiên vô ngữ, tự giác nhược thất, như mai nhân thất kỳ sở bảo dã” (Làm tỉnh không nói, tự thấy mình như người mua được của quý, nay đã đánh mất).

với những cái suy nghĩ, tìm tòi, cũng vậy, hễ không có sự vật bên ngoài thì tất cả những cái “biết” này không thành. Vậy rõ ràng cái thấy, nghe, hay, biết của chúng ta là những “vọng tưởng xây dựng trên cái tướng hư vọng của cảnh vật bên ngoài” (ce ne sont que des visions illusoires, bâties sur l'apparence trompeuse du monde extérieur). Đó là nghĩa của câu Phật dạy: **tiền trần hư vọng tướng tướng**.

Pháp sư Viên Anh giải đoạn này như sau: Cái tâm “năng suy” ấy là cái tâm vọng tưởng phân biệt phát khởi từ cái tướng hư vọng của cảnh vật hiện tiền. - Cảnh vật này hiển hiện trong tâm huyền diệu sáng suốt, như những hoa đóm trong hư không, như cảnh vật trong giấc mộng, hư chớ không thật, dối chớ không chân, bởi vậy gọi là tướng hư vọng. Từ trên cái tướng giả dối ấy mà phát khởi tưởng tượng thì là xây dựng cái giả dối trên cái giả dối, cho nên gọi là vọng tưởng và vọng tưởng đó cũng là bóng dáng của sáu trần (ngoại cảnh). Sáu trần còn, bóng dáng ấy còn, sáu trần mất bóng dáng ấy mất, tùy trần mà bóng dáng ấy sanh hay diệt.⁽¹⁾

(1) Nguyên văn: thử (năng suy tâm dã) thị hiện tiền trần cảnh hư vọng tướng thượng sở khởi chi phân biệt tướng tâm. - Chư trần cảnh giới, ư diệu minh trung, hư vọng hiển hiện, như không trung hoa, mộng trung cảnh, hư nhi bất thực, vọng nhi bất chân, cố viết hư vọng tướng - Tùng thử tướng thượng sở khởi chi tướng, tắc vọng thượng gia vọng, đương

Để dễ nhận, xin lấy cái thấy thử xét - Thấy là gì? Bảo là thấy hoa chẳng hạn, là vì hoa đã rọi bóng vào tâm ta, đã hiển hiện trong tâm ta, hay đã nhập vào lòng ta - như thấy nói trong danh từ “lục nhập”. - Trường hợp này chẳng khác trường hợp hoa rọi bóng vào một tấm gương. Vậy có hai đóa hoa, một ở ngoài cảnh, một ở trong gương; hoa trong gương chỉ là hình ảnh, bóng dáng của hoa bên ngoài. Vậy cái “biết” gọi là thấy hoa, chỉ là một sự thu nhận hình ảnh của hoa, mà hình ảnh nào phải là hoa thực, do đây gọi cái biết ấy là vọng tưởng, một ảo ảnh (illusion). Lại nữa, hoa bên ngoài, đối với mắt phàm chúng ta, là một vật có thật, nhưng trước mắt sáng suốt của Phật, đó chỉ là một tướng giả dối, thay đổi tùy nhãn quan của mỗi người, không có gì nhất định và chân thật. Dựa trên cái không chân không thật, cái “biết” của người đời làm sao chân thật được mà không bảo là vọng tưởng? Đã là vọng tưởng, thì đó là lông rùa sừng thỏ, chỉ có danh chớ không thật có. Cái tâm biết như thế là vọng tâm, tùy cảnh vật bên ngoài mà phát sanh, cảnh còn nó còn, cảnh mất nó mất.

Để chứng minh sự thật này, Phật đưa ra một thí dụ: A Nan nghe Phật nói. Có tiếng Phật nói, A Nan mới có nghe; không có tiếng Phật nói, A Nan không nghe.

danh vọng tưởng. Nải thị trần ảnh, trần hữu tắc hữu, trần vô tắc vô, tùy trần sanh diệt.

Lại nữa dù trong trường hợp tâm không tiếp xúc với trần cảnh bên ngoài và giữ được trạng thái u nhàn đi nữa, đó cũng chưa phải là chân tâm. Tại sao? Vì khi mình biết tâm mình u nhàn, an bình, là mình còn kẹt với ngoại cảnh náo nhiệt, bởi lẽ có so sánh cái náo nhiệt bên ngoài mới thấy cái vắng lặng bên trong. Do đây Phật dạy: “dầu bên trong có nắm chặt được cái vắng lặng u nhàn đi nữa, thì đó cũng là cái tâm phân biệt, bóng dáng của sáu trần.”

Không nhận được ý Phật, nghe Phật nói cái “năng suy” tức là cái tâm phân biệt chẳng phải là tâm (với nghĩa chân tâm), A Nan đâm ra hốt hoảng, tưởng Phật bảo ông không có tâm. Phật nói lại: Phật không bắt buộc A Nan chấp không có tâm, Phật chỉ mong A Nan nghiên ngẫm xét nét cho kỹ coi đâu là vọng tâm, vọng tưởng, và đâu là chân tâm mà thôi.

Chân tâm, theo lời Phật dạy, phải là cái “tánh biết” không từng ngoại cảnh.

Tới đây, nên nhận rõ sự sai khác giữa hai danh từ “tâm phân biệt” và “tánh phân biệt”.

Tâm phân biệt là cái mà duy thức học gọi là Ý thức. Do ý thức, con người mới phân biệt, tức là thấy, nghe, ngửi, nếm, biết nóng biết lạnh... toàn là những thọ cảm dựa trên cảnh vật bên ngoài mà phát sanh.

Tánh phân biệt là chân tâm, là cái tánh biết chân chánh, đứng đắn, không dựa trên một sự vật nào. Do đây

Kinh nói: “Nếu rời cảnh vật bên ngoài mà tánh phân biệt vẫn còn không mất, thì ông đã làm cho tâm ông thành chân thật rồi vậy”. Câu này có nghĩa: muốn có cái biết chân chánh, đúng đắn, phải làm cho nó thoát ly ngoại cảnh. Cái biết này cái biết không tùy duyên (inconditionné)., còn cái biết “phân biệt” dựa trên trần cảnh là cái biết tùy duyên (conditionné).

*(trích tạp chí Từ Quang số 160, tr. 50-55,
Sài Gòn tháng 12 năm 1965)*

A NAN BỎ VỌNG CẦU CHÂN

A Nan nghe xong, lại bi sầu khóc lóc, vậ đầu lay Phật, quì móp tay chấp, bạch Phật nói: “Từ tôi theo Phật, phát tâm xuất gia, y lại vào uy thần của Phật, thường tự nghĩ rằng, tôi không cần tu tập lao nhọc, cũng được Như Lai ban cho tam muội (chánh định). Không dè thân và tâm vốn không thay thế nhau được. Tâm vốn sẵn có nơi tôi mà mất rồi, thì thân tuy xuất gia, tâm chẳng vào chánh đạo được, tỷ như đứa con hoang kia bỏ cha trốn tránh⁽¹⁾. Hôm nay, tôi mới biết rằng, tuy có nghe nhiều, nhưng nếu chẳng tu hành, thì cùng với người chẳng nghe kia,

(1) Ám chỉ câu truyện cùng tử trong Kinh Pháp hoa.

đồng giống kẻ nói ăn mà miệng không ăn, rốt cuộc không làm sao no bụng được. Bạch Thế Tôn! Chúng tôi nay bị hai chướng ngại buộc ràng⁽¹⁾, là vì chẳng biết được cái Tâm Tánh vắng lặng và hằng thường. Cúi xin Như Lai thương xót kẻ cùng đường, xuất phát Tâm sáng suốt huyền diệu, khai mở “mắt đạo” cho chúng tôi”.

❖ Chú giải:

Tới đây A Nan mới thấy chỗ lầm của ông. Những người đem **thân** xuất gia theo Phật là đủ rồi, và sẽ được Phật ban cho chánh định (tam muội), không cần lao nhọc tu **tâm**. Không dè chẳng thể lấy việc làm của **thân** mà thay việc làm của **tâm** được. Nghĩa là, thân dầu có xuất gia nghe nhiều lời dạy của Phật, mà tâm không được tu luyện, thì việc xuất gia nghe nhiều kia chỉ là một trò đùa, không có kết quả gì cả, chẳng khác người nói ăn mà miệng không ăn thì không bao giờ no đặng.

Nghe nhiều là nghe Phật thuyết pháp. Bây giờ người nghe nhiều, là người đọc tụng nhiều kinh, nghe giảng nhiều buổi. Nhưng đọc nghe mới chỉ là phương tiện dùng để đạt lý. Có lý mà không thực hành thì tất

(1) Hai chướng: Phiền não và sở tri. Phiền não thuộc ngã chấp; Sở tri thuộc pháp chấp.

nhiên không có kết quả. Nói tu phải có hành, pháp môn nào cũng được, niệm Phật, tham thiền, quán tưởng đều hay như nhau, không phải đầu tròn, áo vuông, sớm kinh chiều kệ mà gọi là đủ.

Tức thời Như Lai, từ chữ Vạn ở ngực phóng ra một luồng ánh sáng báu, rực rỡ như ánh sáng mặt trời, có trăm ngàn sắc, một lúc chiếu khắp mười phương thế giới chư Phật nhiều như bụi nhỏ. Ánh sáng ấy dội xuống đầu chư Như Lai ở khắp mười phương nước báu, rồi quày về dội xuống đầu A Nan và mọi người trong Pháp hội.

❖ Chú giải:

Mỗi lần muốn “hiển thị”, nghĩa là tỏ bày Chân lý, Phật thường phóng quang trước rồi sau mới nói.

Trong Kinh này, lần phóng quang thứ nhất tiêu biểu cho sự phá vọng. Lần phóng quang này tiêu biểu cho cái tướng của Chân lý.

Hào quang tiêu biểu cho trí huệ. Từ chữ Vạn hào quang xuất phát ra, tiêu biểu cho cái Chánh trí căn bản, nằm ngay trong Chân Tâm thanh tịnh.

Trí huệ ấy chẳng phải do công phu tu tập bên ngoài mà vào, nó nằm sẵn trong tâm chúng sanh, nên gọi là căn bản. Sức sáng soi của nó huyền diệu lạ lùng, bao trùm vũ trụ vô biên.

Ngàn sắc của hào quang tiêu biểu cho cái thể bao hàm muôn đức của trí huệ mà chư Phật và chúng sanh đồng có y như nhau. Khác chăng là ở Phật nguồn sáng ấy đã được phóng khai, như trăng hết bị mây áng, còn ở chúng sanh thì trăng còn bị mây che nên tạm mờ.

Đoạn này, ý Kinh nói: Phật đem trí huệ vô biên của Ngài sáng soi tâm trí A Nan và đại chúng, để A Nan và đại chúng cũng có cái thấy sáng khắp cùng như Phật.

(Phóng quang xong), Phật bảo A Nan: Ta nay vì ông dựng cờ Pháp lớn, để giúp chúng sanh trong mười phương thu hoạch Tánh thâm diệu vi mật và Tâm trong sạch sáng suốt, hầu được đôi mắt thanh tịnh.

❖ Chú giải:

Dựng cờ Pháp lớn là ý nói đem Pháp tốt cao ra truyền.

Tuy chia có Tánh thâm diệu và Tâm trong sạch, thật ra Tánh đó mà Tâm cũng đó. Ngộ được Tánh là ngộ được Tâm, ngộ được Tâm là ngộ được Tánh.

- A Nan, (Phật nói tiếp), đáp lại câu hỏi của ta, trước tiên ông đã nói thấy một nắm tay ánh sáng. Do đâu có ánh sáng của nắm tay? Cái gì làm thành

nắm tay? Và ông đã lấy gì để thấy?

A Nan đáp:

- Do chỗ toàn thể của Phật như một núi quý bằng vàng rực rỡ, bởi vì thanh tịnh hoàn toàn, cho nên mới có cái ánh sáng của nắm tay. Còn thấy là mắt tôi thấy. Về nắm tay, thì đó là tại Phật quặp năm ngón lại rồi đưa ra cho mọi người cùng xem, cho nên có nắm tay.

❖ Chú giải:

Phật đặt ra ba câu hỏi trên, để thử xem coi A Nan đã thật bỏ vọng về chân chưa. Ba câu trả lời của A Nan chứng rằng ông chưa thật “tĩnh”. Cái lầm nặng nhất ở chỗ ông cứ tin là mắt thấy.

Phật bảo A Nan:

- Hôm nay, Như Lai nói thật cho ông biết, hễ là người trí thì phải nương theo thí dụ mà tự khai tự ngộ. Nay A Nan, cái nắm tay của ta đây, thí dụ nếu không có cánh tay ta, thì nắm tay không có. Cái thấy của ông, cũng thế, nếu chẳng có mắt của ông, thì cái thấy không thành. Có thể lấy mắt của ông mà so sánh với nắm tay của ta không?

- A Nan đáp:

- Bạch Thế Tôn, so sánh được. Không có mắt, thì không có thấy. Lấy mắt tôi mà so sánh với nắm tay của Phật, thì sự nghe và nghĩa đồng nhau.

Phật bảo A Nan:

- Không phải vậy. Bởi cố sao? Bởi vì không cánh tay thì không có nắm tay, việc ấy hiển nhiên, còn nếu không có mắt, cái thấy của ông đâu phải hoàn toàn chẳng có. Tại sao vậy? Ông ra đường thử hỏi người mù coi họ có thấy gì không. Tất nhiên, họ sẽ đáp: “Trước mắt tôi, tôi chỉ thấy tối om, ngoài ra không thấy gì khác.” - Lấy nghĩa này mà xét thì tiền trần (cảnh vật trước mắt) tự chúng đen tối, chớ cái thấy của ông có hao thiếu phần nào đâu?

❖ Chú giải:

Không cánh tay thì không có nắm tay; không mắt thì không có cái thấy. Hai việc xem như đồng nhau.

Đây là cái lầm của thường tình, tưởng có mắt mới có thấy, vì tưởng mắt làm căn bản cho cái thấy, cũng như cánh tay làm căn bản cho nắm tay.

Nhưng thật sự, đâu phải có mắt mới có thấy. Thấy là cái gì ở ta thấy, chớ không phải mắt. Phật đã dạy lẽ này rồi và ở đây đưa ra một bằng chứng mới: người mù không mắt vẫn thấy, thấy cái tối om.

A Nan nói:

- Người mù tuy nói thấy trước mắt tối om, cái đó đâu gọi là thấy được!

Phật đáp:

- Người mù không mắt chỉ thấy được cái tối đen. Vậy cái tối đen này với cái tối đen của người có mắt trong một gian nhà không đèn không đóm, có khác nhau không hay là không khác?

- Bạch Thế Tôn, đem ra so sánh thì cái tối của người mù và cái tối của người sáng, không có gì khác nhau.

- Nay A Nan, người mù không mắt, thấy trước mình toàn một khối tối om, bỗng dưng mắt sáng lại, rồi thấy trước mình mọi thứ hình dáng: căn cứ vào đây nói mắt thấy. - Người ngồi trong phòng tối, thấy trước mình một khối đen thui, bỗng dưng được ánh đèn, cũng thấy ở ngoại cảnh vật này vật nọ: trong thí dụ này, có nên nói đèn thấy không? - Nếu là đèn thấy, thì làm sao còn gọi là đèn được? Lại nữa, nếu là đèn có khả năng thấy, thì có đèn hay không có đèn, quan hệ gì đến ông? - Bởi cố nên biết rằng: đèn chỉ có khả năng làm hiển hiện mọi vật, còn thấy là mắt chớ không phải đèn. (Đúng hơn) mắt cũng chỉ có khả năng làm hiển hiện mọi vật, còn “tánh thấy” (Kiến tánh) thật ra là tâm chớ chẳng phải mắt.

❖ Chú giải:

Có mắt mà ở trong tối cũng thấy đen như người mù thấy đen. Hai cái đen này như nhau, không có gì khác cả. Nếu người mù được đôi mắt sáng lại, thấy vật này, vật nọ, thì nói là có mắt mới thấy và cho là mắt thấy. - Người có mắt ngồi trong nhà tối, không thấy gì cả, ngoài cái đen thui. Bỗng có người đem đèn vào, thấy rõ mọi vật. Trong trường hợp này, nói là nhờ đèn mà thấy vật thì đúng, nhưng không thể nói đèn thấy, như nói mắt thấy trong trường hợp trước.

Sự thật là ánh đèn tới, hắt ám lui, làm cho vạn vật hiển bày. Nhưng có đèn mà không mắt thì cũng không thấy gì. Phải có mắt làm trung gian, con người mới thấy. Và con người thấy là vì, xin tạm nói, con người có cái “tánh thấy”, có cái khả năng thấy. Tánh thấy ấy là Tâm. Tuy nhiên, phải có đầy đủ điều kiện, cái Tánh thấy này mới hoạt động hữu hiệu được. Một trong những điều kiện cần thiết đó là mắt.

A Nan và đại chúng, nghe lại được mấy lời này của Phật, ngoài miệng không nói gì, nhưng bên trong, lòng chưa thật được cởi mở, cho nên chấp tay giữ tâm trong vắng, mong Phật thương xót dạy bảo cho.

Lúc bấy giờ, Thế Tôn bèn duỗi cánh tay và mở

năm ngón ra, rồi hỏi A Nan và đại chúng: Ta lúc mới thành đạo, tại Lộc Uyển, đã vì năm Tỳ khưu nhóm ông A Nhả Đa và bốn hàng đệ tử nói rằng: tất cả chúng sanh sở dĩ không khai mở trí huệ được cùng chứng quả A la hán, là vì bị ngoại cảnh khách quan và phiền não chủ quan làm lầm. Các ông lúc ấy đã do nguyên nhân nào mà mở trí để đến nay được quả Thánh?

Bấy giờ, Kiều Trần Na đứng dậy bạch Phật: Trong đại chúng, tôi là bậc tuổi cao hơn hết và người duy nhất hiểu rõ được nghĩa của những danh xưng (dénominations). Nhân đó mà tỉnh thấy cái lý khách quan của ngoại cảnh và nhờ đó mà tự tạo quả Thánh - Bạch Thế Tôn, tở như một khách đi đường vào nơi quán trọ, hoặc để ngủ nghỉ, hoặc để dùng bữa. Ăn nghỉ xong là mang gói ra đi, chẳng còn ở mãi, còn ông chủ quán thì không đi đâu cả. Cứ theo đây mà suy gẫm thì thấy: chẳng ở một chỗ thì khách, ở mãi một chỗ là chủ. Cái gì chẳng trụ một chỗ thì gọi là *khách*. - Lại như khi mới sáng, mặt trời mọc lên, ánh sáng lọt vào kẻ hở, làm phát hiện trong hư không vô số bụi nhỏ. Những tướng mà chúng ta gọi là bụi đó, luôn luôn dao động, còn hư không thì yên lặng. Yên lặng thì gọi là *Không*, dao động thì gọi là *Trần* (bụi). Lấy cái dao động mà giải nghĩa chữ Trần.

Phật nói: Đúng như vậy.

❖ Chú giải:

Kinh gọi “ngoại cảnh khách quan” là “khách trần”.

Kiều Trần Na, trong đoạn chót trên đây, đã giải nghĩa danh từ khách trần này.

Trần là bụi - Khách là ngoại vật, là cảnh bên ngoài (objet), đối lại với ta, với Tâm là chủ (sujet). - vì vạn vật trong ngoại cảnh thay đổi, vô thường cho nên ví chúng như những hạt bụi chạy nhảy trong làn ánh sáng lọt qua khe cửa.

Khách, dầu có hiện diện trong một khoảng thời gian, chung qui phải đi. Chỉ có chủ mới ở lại và yên một chỗ. Yên lặng như hư không, trong đó bụi bặm quay mòng, chạy nhảy một lúc để rồi biến mất.

Con người thật hay Tâm, là chủ, là **hư không**, là yếu tố thường hằng và yên lặng (élément permanent et silencieux). - Ngoại cảnh là khách, là yếu tố vô thường và biến dịch (élément impermanent et en perpétuel devenir).

Có thức tỉnh nhận định ra hai yếu tố này tất có chọn lấy và trân trọng giữ gìn cái **chủ** (chân Tâm) mà bỏ **khách** (Thức tâm, Phan duyên tâm). - Vì không nhận định được cho nên đắm mê khách, chạy theo

khách là chướng ngại bên ngoài trên đường giải thoát, rồi vì chạy theo cái sớm muộn gì cũng mất cho nên sanh ra phiền não, là những chướng ngại bên trong.

*(trích tạp chí Từ Quang, số 161, tr. 52-61,
Sài Gòn tháng 1 năm 1966)*



LỄ ĐỘNG TỊNH VÀ KHÔNG ĐỘNG TỊNH

Tức thời Như Lai, trước đại chúng, quặp năm ngón tay lại rồi mở ra, mở ra rồi quặp lại, xong kêu A Nan nói:

- Ông đã thấy gì?

A Nan đáp:

- Tôi thấy tay trăm báu của Như Lai nắm lại rồi buông ra.

Phật bảo A Nan:

- Ông thấy tay tôi mở khép, vậy tay tôi mở khép hay cái thấy của ông mở khép?

A Nan bạch:

- Tôi thấy Như Lai tay tự mở khép, chẳng phải cái “tánh thấy” của tôi có khai có hiệp.

Phật hỏi:

- Cái nào động, cái nào yên?

A Nan thưa:

Tay Phật chẳng đứng yên một chỗ (như vậy là động). Tánh thấy của tôi, đứng yên còn chẳng có, làm sao có cái chẳng đứng yên?

Phật nói:

- Đúng như vậy

❖ Chú giải:

Ở phần trước, Phật đã chỉ hai cặp đối đãi (deux paires d'opposés) là:

- Chủ và khách (sujet et objet)

- Không và động (espace et mouvement).

Như thế, Phật đã giải quyết rõ ràng vấn đề tương đối và tuyệt đối, mong A Nan bỏ cái sanh diệt động tịnh là “khách trần” mà quày về với các bất động bất tịnh là “chủ không” (kiến tánh, tâm).

Bây giờ, Phật nắm năm ngón tay lại thành quả đấm, rồi lại mở ra, mở ra rồi lại nắm, là để chỉ cho A Nan thấy rõ thêm rằng ngoại cảnh có đứng yên tất có dao động, có dao động tất có đứng yên, qua lại trong hai cái đối đãi đó luôn, còn kiến tánh hay tâm thì không yên không động tức vô đối đãi.

Qua lại trong hai cái đối đãi, là bị kẹt trong thế giới tương đối hữu hình, vật chất (monde de la relativité).

Không kẹt trong đối đãi hay vô đối đãi là ở trong thế giới tuyệt đối (monde de l'Absolu) của tâm linh mà các tôn giáo khác cho là của Thượng đế, Chúa Kiền khôn, v.v...

THÂN KHÔNG THUỘC TA MÀ THUỘC NGOẠI CẢNH

Liên lúc ấy, Như Lai lấy bàn tay vàng ánh, quay một vòng sánh bên phía mặt A Nan, A Nan xoay đầu qua phía mặt ngó. Như Lai lại quay một vòng sáng khác bên phía trái A Nan, A Nan lại xoay đầu qua phía trái nhìn.

Phật hỏi A Nan:

- Do nguyên nhân nào mà hôm nay đầu ông day qua day lại như vậy?

A Nan bạch:

- Tôi thấy Như Lai làm phát xuất ánh sáng báu bên hữu, bên tả thân tôi, cho nên tôi ngó qua hai phía ấy, làm đầu tôi dao động.

- Nay A Nan, vì muốn nhìn ánh sáng cho nên đầu ông phải xoay qua bên hữu, bên tả. Vậy cái dao động ấy của đầu ông hay của “tánh thấy” ông?

- Bạch Thế Tôn, lay động là đầu tôi, còn “kiến tánh”, ngừng còn không có, làm sao có động được?

Phật nói:

- Đúng như vậy.

Chú giải:

Trong thí dụ trước, Phật chỉ cái lẽ động tịnh giữa

ngoại cảnh và Tâm (kiến tánh).

Đến đây, Phật lại chỉ cái lẽ ấy giữa thân và Tâm.
 - Cùng ở một người là A Nan, mà phần thân vật chất (đầu) có động có tịnh, còn phần Tâm tinh thần (kiến tánh) không động mà cũng không tịnh. Vậy thân cũng như ngoại cảnh, là **khách** không phải **chủ**, là **trần** chớ không phải **không**, là cái biến dịch thay đổi, không phải cái bất sanh bất tử, bất biến bất dịch, là cái **vô thường** chớ không phải cái **thường**.

Lại nữa, thế gian thường lầm cho là mắt thấy, cho nên muốn thấy phải xoay đầu để cho mắt hướng về vật cần thấy, mà hễ đầu xoay động thì mắt cũng xoay động theo, thế thì cái khả năng thấy hay “tánh thấy” cũng cùng xoay. Nhờ Phật dạy, A Nan đã tỉnh ngộ biết rằng thấy là Tâm chớ không phải mắt, cho nên ông mới trả lời Kiến tánh không yên không động trong khi thân lay động. vậy rõ ràng kiến tánh hay tâm hoàn toàn độc lập đối với thân.

**ĐỘNG TỊNH LÀ KHÔNG CHÂN THẬT,
 LÀ KHÔNG PHẢI TA. KHÔNG ĐỘNG KHÔNG
 TỊNH
 MỚI CHÂN THẬT, MỚI LÀ TA**

Ngay lúc ấy, Như Lai ngỏ lời cùng đại chúng:

Chúng sanh nào mà còn đuổi lấy cái lay động, là còn đuổi lấy cái *bụi* (trần); còn đuổi bắt cái chẳng đứng yên là còn đuổi bắt cái *khách*. Các ông hãy xem A Nan, đầu lay động mà tay tôi mở ra khép lại, nhưng cái tánh thấy của các ông đầu có đuổi ra cuốn lại.

Tại sao các ông lại thấy cái động làm thân, lấy cái động làm cảnh, để phải từ đầu chí cuối, tư tư tưởng tưởng, đến đổi đánh rơi cái chân tánh và hành động ngược ngạo. Tâm tánh là cái chân, thật lại bỏ mất, vật ngoại cảnh lại lấy làm mình, luân hồi nằm trong chỗ này đây. Quả là tự các ông làm cho các ông trôi giạt.

❖ Chú giải:

Con người là sự phối hợp của hai phần: vật chất là thân và tinh thần là Tâm tánh.

Thân xác thịt có động có tịnh, không động là tịnh, không tịnh là động, y như khách bộ hành có ở là có đi, hay như bụi trong ánh sáng kẹt cửa, có đứng là có nhảy. Nói tóm, là cái gì không thường hằng, không mãi mãi hiện hữu và như thế thì không chân không thật.

Tâm Tánh không động mà cũng không tịnh, trước sau như một, không sanh để rồi tử, không trẻ để rồi già, không còn không mất, và, như vậy là chân là thật.

Chân sao được ngoại cảnh và thân ta khi chúng bị kẹt trong vòng đối đãi, thí như trong một cái máy bắt

chúng phải như thế này hay như thế khác, có cưỡng cũng không được, vì đó là luật tương đối (relativisme) dành cho các vật do nhân duyên tạo thành (choses conditionnées).

Chỉ có tâm tánh, phần phi vật chất của ta, mới là chân vì độc lập, chẳng chịu một sự chi phối, ràng buộc nào.

Nếu nói thân ta là chân (réel) thì thân 20 tuổi của ta là chân hay thân 40, 50, 60, là chân? Không cái nào là chân cả. Chỉ có Tâm tánh hay cái linh động và sáng suốt (linh minh) nơi ta mới là chân. Thời gian và không gian không làm cho nó thay đổi suy giảm phần nào, dù trong lúc tuổi già hay sau khi chết. Bất quá khi hết thuận duyên cho nó phát hiện thì nó tiềm tàng, nó ẩn dật, như hết củi thì lửa tắt, tắt là hết lên ngọn chớ không phải mất hẳn. Trong lúc gọi là lửa tắt, lửa chỉ tiềm ẩn trong hư không để rồi phục phát khi có cơ hội.

Cũng không thể chấp thân làm mình làm ta, vì chấp như thế thì hóa ra có không biết bao nhiêu cái ta. Nhiều như thế thì cái ta nào là chân, cái ta nào là giả? Không, thân không phải ta.

Vì chúng sanh không phân biệt và nhận định hai phần chủ khách ấy, cho nên bỏ chủ mà chạy theo khách, bỏ mình mà chạy theo thân, theo cảnh (muôn vật bên ngoài), do đây mà chúng sanh phải như khách, rày đây mai đó nào khác bánh xe lăn (luân hồi), như

bụi chạy bay nhảy múa (luân chuyển).

*(trích tạp chí Từ Quang số 162, tr. 56-60,
Sài Gòn tháng 2 năm 1966)*

HẾT QUYỂN I



QUYỂN II



PHẬT CHỈ CÁI BẤT SANH DIỆT CỦA TÂM

Lúc bấy giờ, A Nan cùng đại chúng nghe Phật chỉ chỗ sai lầm, thân tâm vui sướng nghĩ rằng từ vô thủy đến nay, họ đã bỏ rơi cái căn bản là Tâm, vọng nhận duyên trần, phân biệt ảnh sự. Ngày nay được Phật khai ngộ, họ khác nào những trẻ con khát sữa bỗng gặp mẹ hiền. Tất cả bèn chấp tay lạy Phật, nguyện nghe Như Lai dạy rõ cho thấy sự sai khác giữa Thân và Tâm, Chân và Vọng, Hư và Thực, cái sanh diệt của ngoại cảnh và cái bất sanh diệt.

❖ Chú giải:

Vọng nhận duyên trần - Vọng (hay vọng) là láo dối (mensonge), không phải sự thật (vérité). Duyên trần chỉ mọi sự mọi vật ở ngoại cảnh (monde extérieur), kể

luôn cái thân vật chất và những tình cảm của con người. Tất cả những cái ấy đều do các duyên hay điều kiện cấu hợp mà thành trong tạm thời, không có gì là chân thật và miên viễn. Triết học Tây phương gọi là “le conditionné”. Điều kiện còn là sự vật còn, điều kiện hết là sự vật mất. Thế mà người đời cho là thật có, cho nên Phật mới nói chúng sanh nhận những cái “láo” những cái không thật đó, làm sự thật.

Phân biệt ảnh sự. - Phân biệt là chỉ có loài này loài kia, vật này vật nọ... rồi lại cho có ta có người, có tốt có xấu, có cao có hạ, v.v... Tất cả sự vật ở thế gian, đã “láo” như nói ở trên, thì tất cả chỉ là hình ảnh (projections), không có thực thể - những hình ảnh do sự nhận biết lầm lạc (vọng tâm) của chúng ta tạo ra. Do đây gọi là ảnh sự?

Tu là tìm nhận cho ra cái sai biệt giữa Thân vọng, hư và sanh diệt, với Tâm vừa chân, vừa thực và bất sanh diệt. Trong những đoạn sau đây, Phật sẽ dạy chúng ta nhận định cái sai biệt ấy.

Ngay lúc ấy, vua Ba Tư Nặc (Prasenajit) đứng dậy bạch Phật: “Xưa kia, lúc chưa được đánh lời dạy của chư Phật, tôi có nghe bọn Ca chiên diên, Tỳ la đề (ngoại đạo) nói rằng thân này chết rồi là tiêu mất, và như thế là niết bàn. Tôi tuy gặp Phật, vẫn còn chỗ hồ nghi: lấy gì soi sáng và chứng thật các

bất sanh diệt của Tâm? Là những kẻ còn sai lầm, toàn đại chúng đây đều nguyện được nghe Phật dạy.

Phật nói với nhà vua:

- Tôi xin hỏi lại đại vương: thân xác hiện nay của đại vương có không mục nát như kim cương chẳng?

- Bạch Thế Tôn, thân tôi chung cuộc phải tiêu mất.

- Đại vương chưa hề chết, làm sao biết thân sẽ tiêu mất?

- Bạch Thế Tôn, tám thân vô thường biến hoại của tôi, tuy chưa từng chết, nhưng trong chỗ quán sát, tôi thấy nó phút phút dời đổi, lúc lúc chẳng đứng yên một chỗ, chẳng khác củi lửa thành tro, lần hồi tiêu mất. do đây tôi biết thân tôi đang đi lần tới chỗ diệt tận.

Phật nói:

- Đúng như vậy. Tâu đại vương, đại vương hiện nay tuổi đã suy già, vậy nhan mạo hiện nay của đại vương đối với lúc còn trẻ, như thế nào?

- Bạch Thế Tôn, lúc tôi còn ấu thơ, da dẻ tươi mịn, đến khi trưởng thành khí huyết sung mãn, nay thì tuổi cao, bị cái già suy bức bách, hình sắc khô khan, tinh thần đen tối, tóc bạc mặt nhăn, ngày ra đi chẳng còn lâu, làm sao so sánh được với thời sung

thạnh.

- Tâu đại vương, hình dung của đại vương có hốt nhiên già suy không?

- Bạch Thế Tôn, sự biến hóa âm thầm bí mật, tôi thật không hay biết, nó theo ngày tháng, lạnh nóng mà dời đổi trôi chảy lần hồi đến như thế này. Tại sao vậy? Lúc hai mươi, tuy gọi là niên thiếu, nhưng dung nhan, trạng mạo đã già hơn lúc mười tuổi rồi: đến ba mươi, lại suy hơn hồi hai mươi; nay tôi đã sáu mươi, thì già hơn hồi hai mươi nhiều lắm. Tuy nhiên, nếu ngó lại lúc năm mươi thì thuở ấy tôi cường tráng hơn lúc bây giờ. Bạch Thế Tôn, tôi thấy trong sự dời đổi âm thầm ấy, có cái suy chết đi theo, chẳng phải mười năm mới có một lần, cũng chẳng phải trong vòng 12 năm, 24 năm, mà thật ra, nếu suy gẫm đến chỗ nhỏ nhất thì trong từ năm một. Cũng không phải từ năm một, mà từ tháng một, cũng không đợi tới tháng, mà từ ngày một. Nếu lại suy gẫm cho sâu hơn, xét cho đúng hơn, thì là từ trong mỗi sát na, mỗi tư tưởng (nhanh như chớp), không lúc nào mà sự dời đổi, biến hóa trong thân tôi đứng dừng một chỗ. Bởi cố, tôi biết rằng thân tôi chung cuộc sẽ biến mất.

❖ Chú giải:

Thêm một ngày sống, là bước thêm một bước đến

chỗ hoại diệt của thân xác vật chất, bởi vì trong mỗi khoảng thời gian nhanh hơn cái nháy mắt, có sự biến đổi, hư hoại trong thân. Rõ ràng thân là chẳng phải cái phần “bất diệt” ở con người. Vậy cái “bất diệt” ở con người là gì? Bằng những thí dụ khác, Phật sẽ chỉ trong những đoạn sau đây.

Phật nói với vua Ba Tư Nặc:

- Vì thấy có sự biến hóa, đổi dời không dừng, đại vương tỉnh biết đại vương sẽ mất, vậy ngay lúc mất, đại vương có biết trong thân có cái bất diệt không?

- Vua Ba Tư Nặc chấp tay bạch Phật:

- Tôi thật không biết.

Phật nói:

_ Tôi nay xin chỉ cho đại vương thấy cái “*Tánh bất sanh bất diệt*”. Tôi đại vương, vào tuổi nào đại vương đã thấy sông Hằng?

- Lúc lên ba, tôi được mẹ tôi dẫn đi lễ Thần Ba Thiên, nhân đấy có đi qua một dòng nước mà lúc đó tôi đã biết là sông Hằng.

- Như đại vương vừa nói, 20 tuổi suy hơn 10 tuổi, đến 60 tuổi thì chân đã trải qua một cuộc thay đổi ngày ngày, tháng tháng, năm năm trong từng giây từng phút. Vậy lúc 3 tuổi là lúc đại vương thấy

sông Hằng cho đến lúc 13 tuổi, con sông ấy như thế nào?

- Như lúc tôi 3 tuổi, không có gì thay đổi thậm chí đến nay là sáu mươi, cũng không thấy gì sai khác.

- Đại vương nay tự thấy suy tổn, tóc bạc mặt nhăn. Mặt đại vương bây giờ nhất định nhăn hơn lúc còn trẻ, vậy cái thấy sông Hằng của đại vương lúc này với cái xưa kia, có già có trẻ không?

- Bạch Thế Tôn, không có già trẻ.

Phật nói với vua Ba Tư Nặc:

- Mặt đại vương nhăn, nhưng Tánh của “Kiến tính”⁽¹⁾ chưa từng nhăn. Cái gì nhăn là biến, cái gì chẳng nhăn là chẳng biến và hễ biến là phải mất. Kiến tánh không biến, vì không sanh nên không diệt. Thế thì làm sao cái bất sanh diệt ấy lại phải gánh chịu cái sanh diệt của đại vương được, mà đại vương lại dẫn lời của bọn Ma già lè⁽²⁾ mà nói rằng thân này chết rồi thì tất cả đều mất hết, không còn một gì?!

Nghe lời Phật dạy, vua Ba Tư Nặc, tin biết rằng thân mất rồi là bỏ cái sống này mà hưởng về một cái sống khác bèn cùng đại chúng vui mừng nhảy

(1) Cửa mắt

(2) Ngoại đạo

nhót như được vật chưa từng có.

❖ Chú giải:

Trước tiên, chúng ta nên để ý về điểm này mà hình như ngài Mật Đề không làm sáng tỏ trong bản dịch ra Hán văn Ý Phật **không** hỏi vua Ba Tư Nặc coi **cái thấy sông Hằng** lúc nhỏ và khi lớn có khác nhau không. Vì nếu đặt câu hỏi như thế thì người ta phải hiểu như sau: hồi nhỏ đại vương đã thấy sông Hằng như thế ấy, đến lớn đại vương có thấy quang cảnh xưa đời đổi không?

Ý Phật không phải vậy. Đưa ra thí dụ thấy sông Hằng, Phật muốn chỉ cho nhà vua hiểu rằng, thân tuy có già, mặt tuy có nhăn và có thể con mắt tuy đã mờ, nhưng cái “tánh thấy” (Kiến tánh) không thay đổi. Ở đây, vì không dám sửa Kinh, chúng tôi đã theo chánh văn mà dịch, nhưng thâm tín rằng lẽ ra phải nói là cái “Tánh thấy” chứ không phải cái “thấy sông Hằng”.

Tánh thấy không thay đổi là bất biến, mà bất biến là bất diệt, và bất diệt là vì bất sanh, khác hơn thân là cái so sánh cho nên có diệt. Mà Tánh thấy thuộc Tâm, vậy Tâm là bất sanh bất diệt.

Tới đây, Phật đã chỉ rõ, trong hai phần của con người, thân và Tâm, cái nào là sanh diệt, cái nào là bất sanh diệt. Tuy nhiên, A Nan còn chỗ chưa thông, do đây mới thỉnh Phật giải cho nghe.

A Nan, từ chỗ ngồi đứng dậy, chấp tay làm lễ, quì mọp bạch Phật:

- Bạch Thế Tôn, nếu Tánh thấy nghe là bất sanh bất diệt, tại sao Thế Tôn lại nói rằng chúng tôi vì bỏ rơi Chân tánh cho nên mới hành động ngược ngạo. Cúi xin Thế Tôn phát lòng từ bi, rửa sạch bụi nhớp cho chúng tôi.

Tức thời, Như Lai thông cánh tay sắc vàng xuống, mấy ngón xuôi ngay, rồi hỏi A Nan:

- Ông thấy cánh tay ta xuôi hay ngược?

- Theo chúng sanh, A Nan bạch, tay mà để như thế là ngược, nhưng riêng tôi, tôi không biết thế nào là xuôi, thế nào là ngược.

Phật bảo A Nan:

- Nếu như thế là ngược, vậy người đời cho thế nào là xuôi?

- Nếu Như Lai dựng đứng cánh tay, mấy ngón đưa lên trên không, như thế gọi là xuôi.

Phật liền dựng cánh tay lên rồi kêu A Nan nói:

- Nếu ngược xuôi chỉ là vấn đề đầu với đuôi thay đổi nhau thì người đời đã thấy lầm lại càng thấy lầm. (Biết được điều lầm này) ắt biết vì có so sánh thân ông và pháp thân thanh tịnh của chư Như

Lai, mới có cái phát minh thân Như Lai là “chánh biến tri” còn thân ông và các người khác là “tánh điên đảo”. Ông hãy quán sát chín chấn thân ông và thân Phật mà coi từ đâu có cái gọi là điên đảo (ngược ngạo).

A Nan và đại chúng nhìn Phật sống, đôi mắt không nháy, không biết điên đảo ở chỗ nào trong thân tâm mình.

❖ Chú giải:

Đã nói là tâm tánh là phần bất sanh bất diệt tức là không bao giờ mất, sao lại bảo chúng sanh bỏ rơi Tâm tánh? Đây là chỗ chưa hiểu của A Nan.

Để giải thích, Phật đưa ra một thí dụ về quan niệm xuôi ngược của thế gian.

Dầu đưa lên hay bỏ xuống, cánh tay vẫn là cánh tay, không dài thêm hay ngắn lại. Chúng sanh không biết lẽ này là một lần mê lầm. Lại còn cố chấp, cho có xuôi có ngược, là thêm một lần mê nữa. Do đây Kinh nói “đã thấy lầm lại càng thấy lầm”.

Thân Phật và thân chúng sanh, vẫn là thân. Người đời cũng không biết lẽ này mà chia có thân Phật là “chánh biến tri” khác với thân chúng sanh là “tánh điên đảo” tức cũng như nói một đàng là xuôi, một đàng là ngược.

Nhưng giữa hai thân, xuôi ngược ở chỗ nào?

A Nan và đại chúng ngỡ ngẩn, không trả lời được.

Phật dấy lòng từ bi thương xót A Nan và đại chúng phát tiếng vang rền như tiếng sông biển, bảo khắp người đồng hội:

- Nay các thiện nam tử, ta thường nói: sắc và tâm và các “duyên”, cùng các “pháp sở duyên” là những gì do tâm sai sử, đều là vật “sở hiện” của Tâm. Thân của các ông, tâm của các ông đều là vật sở hiện trong cái “Diệu tâm diệu minh chân tinh”. Tại sao các ông lại để rơi mất cái Tâm Diệu viên diệu minh sẵn có, cái của báu sáng ngời là Diệu tánh, mà nhận “cái mê trong ngộ”.

❖ Chú giải:

Sắc là phần vật chất, là thân do nhiều yếu tố hợp thành.

Tâm là chỉ 8 thức, hay nói tóm là tâm vương, là cái quyền năng làm chủ và sai sử con người.

Duyên là những điều kiện trợ lực các hành động của sắc và tâm.

Pháp sở duyên hay **Tâm sở**, cộng có 51 thứ, là những tác động do sự sai sử của tâm thức mà phát sanh ra.

Tất cả ba thứ này: thân vật chất, tâm tinh thần thấy nghe hay biết và những tác động của tâm này, theo lời Kinh dạy, đều là những cái từ Tâm hiện ra, gọi là Tâm sở hiện (les manifestations de l'Esprit, du Mental).



Nên phân biệt **tâm** và **Tâm**. Trong Hán văn, không có lối viết t thường và T hoa như thế này. Ở đây vì chữ tâm được dùng với hai nghĩa khác nhau, chúng tôi thấy cần phải viết như trên để dễ phân biệt.

Tâm, viết với t thường, có nghĩa là tâm thức đã nói ở các phần trước.

Tâm viết với T hoa, chỉ Chân Tâm hay Tâm chung của vũ trụ muôn loài, mà trong đoạn này, Kinh gọi là Diệu tâm Diệu minh Chân tinh. Tâm này cũng là Bảo minh Diệu tánh.

Nên nhớ rằng các danh từ và tính từ dùng ở đây đều là tạm bợ mà dùng để cố mô tả cái sự sống linh thiêng, huyền diệu căn bản của tất cả những cái hiện hữu trong vũ trụ (l'Esprit de tout ce qui existe dans l'univers).

Sự sống ấy là Tâm, vì nó huyền diệu cho nên gọi là Diệu Tâm. Chẳng những thế, nó còn sáng suốt phi thường, cho nên gọi Diệu minh. Rốt hết vì nó chân thật, thuần nhất, không tạp, cho nên thêm hai chữ Chân

ting. Cái gọi là Tâm huyền diệu, sáng suốt phi thường và chân thật thuần nhất ấy, cũng gọi là Tánh, cục ngọc sáng (Bảo minh) làm cho con người thành con người.

Ý Phật, khi giải chỗ hồ nghi của A Nan, như thế này:

Người đời nhận thấy có hai cái khác nhau là thân vật chất (sắc) và phần bên trong là tinh thần (tâm thức) và những gì do thân và tâm tác động (nóng, lạnh, thấy, nghe, mừng, giận, thương, vui...) Phật dạy: sự thật không phải vậy. tất cả những cái gọi là sai khác nhau đó, đều là “sở hiện” hay “hiện tượng” (manifestations) của một cái duy nhất là Tâm tánh, cũng như cánh tay có một, mà người đời lại chia có hai cái khác nhau là “xuôi” và “ngược”.

Căn bản của người là Chân tâm sáng suốt (diệu minh), nay lại để cho mê muội, vậy có khác nào con người đã đánh rơi các sáng suốt của mình. Do đây, Phật trách con người đã làm rơi mất cái Tâm tròn đầy sáng suốt và huyền diệu của mình, chớ thật ra không mất.

Pháp sư Viên Anh, về điểm này, viết: **“Thủ chi chánh đảo, bất ly nhất tý; nhân chi ngộ mê, bất xuất nhất Tâm”**: Tay có xuôi ngược, không lìa một cánh; người có tỉnh say, không ngoài một Tâm. Bởi lẽ này, nên hiểu thêm: cái “thấy” tuy có mê chấp, điên đảo,

nhưng Chân tâm không vì đó mà trở thành điên đảo, cũng như người mê lầm lấy hướng Đông làm hướng Tây, hướng Đông không vì đó mà trở thành hướng Tây được. Thế thì, trong chỗ Đông Tây không có ngược ngạo (điên đảo), người mê muội sai lầm lại làm cho có sự ngược ngạo. Do đây Kinh mới nói: nhận cái mê trong ngộ, hay để nói một cách khác, trong cái chỗ không mê lại làm khởi cái mê.

(trích tạp chí Từ Quang số 163, tr. 59-66,
Sài Gòn tháng 5 năm 1966)



CHÂN TÂM LÀ BIỂN CẢ - VỌNG TÂM LÀ BỌT NƯỚC

Tối tăm tạo ra “không”, trong cái “không” tối đen ấy, kết tối làm “sắc”, sắc trộn với vọng tưởng, tưởng hợp cùng tưởng làm thân. Tích tụ các duyên dao động bên trong, hướng ngoại cảnh mà chạy rong, rồi lấy cái tối tăm và cái rối loạn làm tâm tánh. Khi lấy cái mê làm tâm rồi thì quyết định cho cái mê hoặc ở bên trong của sắc thân, không biết rằng sắc thân, và núi sông, đất đai, hư không ở ngoài thân, đều là những vật nằm ngay trong Chân tâm diệu minh. Thế có khác nào trăm ngàn biển cả

trong xanh lại bỏ đi mà chỉ nhận lấy có một bọt và cho đó là toàn khối nước của biển to biển nhỏ.

Tất cả các ông đều như thế toàn là những người đã mê lại thêm mê, như đã chỉ trong thí dụ cánh tay bỏ thòng của tôi, không sai không khác chút nào. Như Lai bảo cho biết, các ông đều là những người đáng thương đáng xót vậy.

❖ Chú giải:

Nguyên văn câu đầu của đoạn Kinh này là: **“Hối ám vi không, không hối ám trung, kết ám vi sắc”**, nghĩa là: Tối tăm tạo ra “không”, trong cái “không” tối đen ấy, kết tối làm “sắc”. Ý Phật dạy như thế nào?

Trong Tâm Chân không, chẳng có một vật gì cả. Chỉ vì con người để cho một ý nghĩ, một tư tưởng sai quấy nổi lên, cho nên vốn sáng suốt, Tâm con người trở thành tối tăm (vô minh), nhu dốt. Vì tối tăm, ngu dốt, si mê, con người thấy có không gian (không) dung chứa mọi vật (sắc). Vậy cái chỗ chứa là không gian và những cái bị chứa là vạn vật đều do vô minh tạo thành. Thí dụ như trong bóng hoàng hôn nhá nhem, chợt thấy một hình tượng cong queo dưới đất. Trong tâm sáng suốt bỗng nổi lên cái sợ rấn, tức khắc cái vật cong queo kia thành rấn - (thành trong tâm người sợ) - và tiếp theo đó có những hành động khiếp đảm, như miệng la, chân chạy, v.v... Vậy phải chăng trong cái

không có gì hết, một nghĩ sai nhận lầm (tối tăm) đã tạo ra biết bao sự việc?

Phải biết tâm mình là Chân tâm là Tâm chân không vô tận vô biên, hàm chứa muôn vật, như biển cả mênh mông, chớ chẳng phải cái tâm nghe thấy, duyên lự, mỏng manh và bé nhỏ như bọt nước kia. Đừng lấy cái nhỏ làm cái lớn.

Ở chỗ căn bản, con người là Chân không, như vòm trời xanh thẳm không một vết mây, như mặt trời ánh sáng, không một gì che mờ. Nhưng bỗng gió cuộn mây đùn cái xanh cái sáng kia trở thành vẩn đục. Những án mây đó là những cái mà Kinh Phật gọi là “niệm bất giác” (tư tưởng không sáng suốt). Không sáng suốt là tối tăm, như ở đây Kinh Thủ Lăng Nghiêm nói. Một thì mù quáng vì tối tăm rồi thì cái Chân không thông suốt (đồng triệt) trở thành cái hư không hay không gian (espace) dung chứa không biết bao sự việc, tức là từ cái Không bước sang cái Hữu: con người tự tạo, con người tự cấu tạo bằng những cái gọi là năm uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành và thức, do chính con người làm phát sanh vì vô minh.

Sắc là xác thịt đối với chúng ta, nhưng là vọng tướng đối với Phật. Vọng tướng, người Pháp gọi là **apparence illusoire**. Bốn cái còn lại là thọ (cảm giác), tưởng (tư tưởng), hành (quyết ý) và thức (nhận biết) hợp thành vọng tưởng hay vọng tâm (conscience

illusoire).

Cứ như trên thì con người là do sự tích tụ vọng tưởng và vọng tưởng mà thành. Nói tóm con người là: “sản phẩm của vô minh” (le produit de l’ignorance).

Vì mù quáng, lầm lẫn, con người tự thấy mình với muôn vật ở ngoài cảnh khác nhau, lại tưởng sai rằng trong thân có tâm, không dè cái nhận lầm là tâm ấy, chỉ là tối tăm, và rối loạn cộng chung, tức là bốn uẩn thọ, cảm hành, thức tích tụ, chớ không phải Tâm chân thật, hay Chân tâm.

Tuy gọi là “Không”, Chân tâm chung cho muôn loài, muôn vật, là một cái Không trong chứa tất cả một cách huyền diệu. Do đây, ở chỗ khác, Phật dạy: ngoài Tâm, không có một vật gì. Nhưng phải biết, tất cả mọi vật, tuy có vẫn không chân thật, bất quá đó là những hình ảnh (tướng) do hắc ám vô minh kết thành, như những vết mây, thấy đó rồi mất đó. Không biết tất cả (thân ta và vạn vật ngoài thân ta) nằm trong Chân tâm, là mê muội. Lại thấy có tâm ở trong, có thân ở ngoài, là một cái mê muội khác, xuất phát từ cái mê trước. Do đây Phật bảo “đã mê lại thêm mê”. Và Phật nhắc lại cái thí dụ cánh tay đưa lên bỏ xuống.

Cánh tay là cánh tay, xuôi ngược là tại chúng sanh bày điều. - Cánh tay dụ cho Chân tâm có một không hai, lại bất biến, dầu bỏ xuống hay đưa lên - Xuôi ngược dụ cho vọng tưởng (hay vọng tâm) và vọng

tướng. - Xuôi ngược chỉ là hai trạng thái hai biểu tướng hay hiện tượng của cái Một là cánh tay, cũng như vạn sự vạn vật sai biệt chỉ là những vọng tướng của Chân tâm bất nhị.



BỎ VỌNG TÂM LẤY GÌ NGHE, THẤY...?

Vâng chịu lời dạy thương xót cứu độ của Phật, A Nan rơi lụy vòng tay thưa: “ Bạch Thế Tôn, tôi nhờ tiếng mầu của Phật mà tỉnh nhận được cái Tâm diệu minh bỗng lai tròn đầy, hằng thường và đứng yên một chỗ. Tuy nhiên, hiện đây tôi thấy Phật, nghe Phật, là thấy nghe với cái tâm “duyên lự”, bởi vậy, dầu có tỉnh hiểu thế nào là Tâm diệu minh, tôi vẫn chưa dám nhận tâm tôi là Tâm bỗng lai tròn đầy, hằng thường và đứng yên một chỗ (viên mãn, thường trú tâm địa). Cúi xin Phật thương xót, dùng tiếng vẹn toàn (viên âm: voix parfaite) nhỏ rể nghi ngờ của tôi, để tôi trở về con đường giác ngộ vô thượng.

❖ Chú giải:

Lời bạch của A Nan có nghĩa: Theo lời Phật dạy,

cái thấy nghe của con người là “vọng tâm”, là “duyên lự tâm”, nương theo cảnh vật mà thành, cảnh còn nó còn, cảnh mất nó mất, không phải cái Tánh biết hay Tâm chân thật vốn sẵn hoàn toàn (viên mãn), chẳng sanh chẳng diệt (thường) và đứng yên một chỗ, không đổi dời không biến dịch (trú). Lẽ này, A Nan nhận hiểu được, nhưng vẫn còn thắc mắc.

Nếu theo lời Phật mà bỏ vọng tâm để trở về với Chân tâm, thì làm sao thấy Phật và nghe Phật được, vì chính nhờ vọng tâm, duyên lự tâm A Nan mới thấy Phật mà theo tu hành, mới nghe lời Phật mà tỉnh ngộ.

Phật bảo A Nan: Nếu các ông còn lấy tâm duyên lự mà nghe Pháp, thì pháp ấy cũng là “duyên”, và như thế thì không làm sao chứng được “Pháp tánh”. Thí như lấy ngón tay chỉ mặt trăng cho một người khác thấy, thì người này nên theo hướng ngón tay mà xem mặt trăng. Nếu cứ ngó mê man ngón tay đến nỗi cho đó là mặt trăng, thì người ấy chẳng những quên mất mặt trăng mà còn quên luôn cả ngón tay. Tại sao thế? Tại vì lấy ngón tay làm mặt trăng vậy. Chẳng những quên mất ngón tay mà cũng còn không biết sáng tối là gì. Vì sao? Vì lấy cái chất của ngón tay làm cái sáng của mặt trăng, chẳng phân biệt được hai tánh tối và sáng. Các ông cũng thế.

❖ Chú giải:

Tâm duyên lự hay phan duyên là cái mà chỗ khác Kinh gọi là vọng tâm, thức tâm, là cái thấy nghe hay biết dựa trên vạn vật của ngoại cảnh.

Trong đoạn này, Phật phân biệt có hai thứ nghe:

1- nghe theo A Nan và thế gian, là dùng tai nghe tiếng, chấp giữ lời Phật để rồi lập lại y như khuôn bảo đó là Pháp của Phật, là Chân lý muôn đời, muôn phương.

2- nghe “theo lời để đạt lý”, nghĩa là dùng tâm thanh tịnh tức là Chân tâm, nghe lại lời của tâm duyên lự thu nhiếp, để thể nhập cái diệu lý mà lời mô tả là hình bóng là vọng tướng. Đây là chỗ mà về sau, ở nơi khác, Kinh gọi là “phản văn, văn Tự tánh” xoay cái nghe của mình để nghe Tự tánh (Tâm).

Nghe pháp theo lối thứ nhất, chẳng khác cứ ngó vào ngón tay mà bảo là đã thấy mặt trăng rồi, và như thế là lầm lấy ngón tay làm mặt trăng. Mặt trăng là mục tiêu, là cái cần thấy như Tâm. Ngón tay là phương tiện dùng để chỉ hướng cần phải ngó theo để thấy mặt trăng như lời Phật nói là phương tiện để chỉ hướng tìm ra Tâm. Không theo hướng ngón tay để thấy mặt trăng mà cứ ngó trân ngón tay, sẽ hỏng hai việc: một là không thấy mặt trăng, hai là quên mất ngón tay là ngón tay. Cũng thế, người không theo hướng Phật dùng

lời dạy chỉ để thể nhận Chân tâm thực tánh, lại cứ ngó vào lời Phật mà ôm chặt nắm giữ, sẽ hỏng hai việc: một là không thấy Chân tâm Thực tánh, hai là quên mất cái sự thật lời nói vẫn là lời nói, dầu là của Phật. Lời nói chỉ là một phương tiện.

Trong việc nghe Phật nói pháp, nghe là ngón tay, Pháp là mặt trăng. Lời Phật chẳng phải Pháp, cũng như ngón tay chẳng phải mặt trăng.

Nghe Phật, thấy Phật là việc làm của tâm duyên lự. Thấy Pháp, nhận Pháp là việc làm của Chân tâm diệu minh.

Nếu ông cho sự phân biệt “tôi đang nói pháp” là tâm của ông, thì tâm ấy, một khi lìa khỏi tiếng tăm, phải còn giữ cái tánh phân biệt của nó. Tỷ như khách nghỉ đêm ở quán, tạm ngừng rồi đi, không ở đó mãi, riêng có người coi quán, là chủ, mới không tới không lui. Cũng thế, nếu thật là tâm ông, thì tâm ấy không đi đâu, nhưng tại sao lìa khỏi tiếng là tánh phân biệt không còn?

❖ Chú giải:

Như đã giải ở phía trước, những cái biết về thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ... của chúng ta hợp lại thành cái mà chúng ta cho là tâm trí của chúng ta, hay thông thường hơn, là chính chúng ta. Bởi cớ chúng ta nói: tôi nghe rõ ràng, tôi thấy tận mắt... Phật dạy những cái

biết nghe thấy... hay “thức” ấy không có gì chân thật, bởi lẽ chúng do sự tiếp xúc giữa “căn” (mắt, tai...) và “trần” (cảnh vật bên ngoài) mà thành. Căn và trần có đáp đối nhau, có hỗ tương ảnh hưởng nhau, mới có cái thấy cái nghe... nếu một trong hai duyên hay điều kiện này thiếu, cái thấy nghe không thành. Đây là chỗ trong Kinh nói “tiếng còn là phân biệt còn, tiếng hết (hay lia tiếng) là phân biệt mất.”

Vậy phân biệt là gì? Nghe là nhận ở ngoại cảnh có một hiện tượng gọi là tiếng, một danh từ chung để chỉ tất cả những cái động trong không khí do súng nổ, xe chạy, gió thổi, đờn khảy, sáo kêu... gây ra. Về âm thanh của con người, lại chia ra có tiếng nói truyện, tiếng nói pháp, tiếng cười cợt, tiếng mắng chửi... Vậy rõ ràng tiếng là một danh từ tổng quát và trong tiếng, nếu **phân biệt** ra, không biết có bao nhiêu thứ. Và ai làm cái việc phân biệt (discrimination) này? Chúng ta, tâm chúng ta, như A Nan đã bạch Phật.

Phật dạy: không phải tâm, hay đúng hơn, không phải Chân tâm phân biệt, mà là thức tâm, mà là vọng tâm, bởi vì khi Phật không còn nói pháp nữa, thì tiếng của Phật bật; tiếng Phật bật rồi, ở A Nan không còn có cái “phân biệt Phật đang nói Pháp” nữa.

*(trích tạp chí Từ Quang số 164, tr. 45-49,
Sài Gòn tháng 4 năm 1966)*



Thế thì cái tâm đã phân biệt được tiếng của tôi, dung mạo của tôi, nếu lìa sắc tướng, là không có tánh phân biệt, dẫn đến tâm phân biệt có hương, vị, xúc, cũng vậy (hễ lìa những cái này) là đều không có tánh phân biệt. Bởi chẳng phải sắc, chẳng phải không, cho nên bọn Câu xá Ly mê muội chấp tâm là “minh đế”, lìa các “pháp duyên” thì không có tánh phân biệt, thế thì tâm tánh của các ông, mỗi mỗi có chỗ trả về, lấy gì làm chủ?

❖ Chú giải:

Ở đoạn trước, Phật đã dạy: Vì có tiếng nói Pháp của Phật, A Nan mới có cái nghe; vì có thân Phật, A Nan mới có cái thấy. Vậy cái nghe thấy hay cái tâm phân biệt của A Nan sở dĩ có là vì bên ngoài của A Nan có tiếng (sắc) và thân hình, dung mạo (tướng) của Phật. Nhưng nói nghe là khi nào có tiếng tằm như nói thấy là khi có hình tướng, mất tiếng mất hình là hai điều kiện cốt yếu, thì cái nghe, cái thấy không thành. Đây là nghĩa của câu: lìa sắc tướng thì không có tánh phân biệt.

Xét đến cái người, nếm, sờ, cũng vậy. Lúc nào có

mùi mới có sự phân biệt về mùi gọi là ngửi; lúc nào có vị đắng vị ngọt mới có sự phân biệt về vị gọi là nếm; lúc nào có vật cụ thể thì mới có sự phân biệt về vật gọi là sờ đụng. Nhược bằng không có mùi (hương), không có vị (vị), không có vật để đụng (xúc), thì không có những sự phân biệt gọi là ngửi, nếm, đụng.

Nói tóm, năm “thức” hay năm cái hay biết là thấy nghe ngửi, nếm, sờ đụng, nếu không “duyên” nghĩa là không nương vào 5 “trần” (hình, tiếng, mùi, vị, xúc) thì không thành được Năm thức ấy là “tâm phân biệt”, năm trần là những cái bị phân biệt (sở phân biệt).

Trong thân đã chẳng có tánh phân biệt chân thực thì ngoài thân hay ngoại cảnh, đâu có thực “sắc” - chữ sắc ở đây bao gồm 5 trần nói trên. Nếu không thực sắc thì là **chẳng phải sắc** (phi sắc, như Kinh nói). Tuy không phải thực, nhưng khi năm thức duyên với 5 trần, thì vọng tưởng làm cho mình thấy có sắc (tức là có hình tướng, tiếng tăm, v.v...), thế thì không thể nói không có sắc được, do đây mà nói **chẳng phải không** (phi không).

Phái Câu Xá Ly, một trong các phái ngoại đạo bên Ấn Độ thời xưa, không hiểu lẽ này, cho nên gọi tâm thức là “minh đế” hay bốn tánh của con người. Như thế là sai, là mê muội.

Năm cái vọng thức phân biệt đã tùy năm cái vọng trần mà sanh, thì cũng tùy năm vọng trần mà diệt, như

bóng theo người, người còn thì bóng còn, người mất thì bóng mất. Thế thì cái tâm nghe, thấy... ấy thuộc về “khách” rồi, mà khách thì phải đi, không ở một chỗ. Nếu trả cái thấy cho hình dáng, hay nói một cách khác, nếu cho cái thấy đi theo hình dáng, cái nghe theo tiếng... thì sẽ còn gì ở lại để làm “chủ” của cái thân?

A Nan nói: Nếu tâm tánh tôi, mỗi mỗi đều có chỗ trả về tại sao cái “tâm diệu minh” của Phật nói lại chẳng có chỗ trả về? Xin Phật thương xót nói cho chúng tôi biết.

Phật bảo A Nan: Ông thấy được tôi là nhờ cái “kiến tinh minh nguyên”. Cái đó chẳng phải “diệu tinh minh tâm”. Kiến tinh minh nguyên như mặt trăng thứ hai, nó chẳng phải bóng trăng dưới nước.

❖ Chú giải:

Để chỉ Chân tâm hay “tâm diệu minh không chỗ trả về” hay là cái “tâm chủ”, Phật trước nói về cái tánh thấy (kiến tánh) mà A Nan cũng như tất cả người đời lầm tưởng là tâm chân thực.

Kiến tánh hay “kiến tinh minh nguyên” đồng một thể với “diệu tinh minh tâm”. Nói một cách khác kiến tánh là Chân tâm, nhưng là Chân tâm bị mê vọng chồng chất làm mờ. Phật ví Chân tâm như mặt trăng, còn kiến tánh như mặt trăng thứ hai mà mình thấy khi

lấy tay sờ mí mắt.

Sợ có chỗ hiểu lầm, Phật còn thêm: cái Kiến tánh minh nguyên có thể ví như mặt trăng thứ hai, nhưng không thể ví với bóng trăng dưới mặt nước. nghĩa là nó gần như mặt trăng thực, chứ không phải bóng dáng của mặt trăng. Hai mặt trăng - cái thật và cái thứ hai - đều sáng hết nhưng cái trước **sáng diệu** cái sau **sáng kiến**.

Sáng diệu là sáng soi mà không cần nương vào 5 căn ở thân và 5 trần ở ngoài. - Sáng kiến trái lại, phải do cửa của 5 căn mới sáng soi được. Nếu do mắt thì gọi là Kiến tinh, do tai thì gọi là Văn tinh, do mũi thì gọi là Khứu tinh, do lưỡi thì gọi là Thường tinh, do thân thì gọi là Giác tinh. - Còn, chót hết, nếu là do ý thức (thức thứ 6) thì gọi là Tri tinh.

Vậy cái Kiến tinh minh nguyên Phật nói ở đây là một lời nói nhón, tiêu biểu cho cái thể hay tinh minh của 6 thức, hợp chung lại gọi là tâm thức, là vọng thức. Tâm thức ấy cùng một thể với Chân tâm hay “diệu tinh minh tâm” Vì cùng một thể cho nên cả hai đều như mặt trăng nhưng khác ở chỗ là mặt trăng thật thì “diệu”, mặt trăng thứ hai thì thiếu cái diệu ấy.



Để rọi một vài tia sáng vào vấn đề Chân tâm, vọng tâm, chẳng phải khác mà cũng chẳng phải không khác, xin sơ kể lại sau đây câu truyện Tôn Hành Giả

thật và Tôn Hành Giả giả trong Tây Du Ký, bộ tiểu thuyết có danh của Ngô Thừa Ân đời Minh (Trung Hoa).

Sau khi thu nhận ba đồ đệ là Tôn Ngộ Không, hay Hành Giả, Tôn Ngộ Tĩnh hay Bát Giới và Tôn Ngộ Năng hay Sa Tăng, Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang tiếp tục cuộc hành trình sang Tây phương thỉnh kinh. Một hôm, đoàn thỉnh kinh gặp một bọn cướp. Hành Giả đập chết hai tên. Vốn người hiền đức không chịu thấy cảnh máu rơi thịt đổ, Tam Tạng bất bình. Làm lễ an táng và cầu siêu cho hai tướng cướp xong, thầy trò lên đường và ghé một gia trang hóa trai. Chẳng dè nhà này là nhà cha mẹ của tên đầu đảng. Bọn cướp lập mưu trả thù nhưng bị Hành Giả giết nữa, dầu Tam Tạng cực lực can thiệp. Thấy đệ tử mình bất tuân lệnh và quá ác, Tam Tạng đuổi Hành Giả đi. Về quê nhà là Hoa Quả Sơn thì sợ đám bộ hạ xưa cưỡi là tu hành dang dở, Hành Giả sau một hồi trù trừ, quyết định sang núi Phổ Đà bạch tự sự cho đức Quán Thế Âm tưởng.

Trong lúc ấy, phái đoàn Tam Tạng đã đến một nơi đồng không mông quạnh. Bát Giới và Sa Tăng đi xin cơm, xin nước, để Tam Tạng ngồi nghỉ một mình. Bỗng Hành Giả xuất hiện trở lại, dâng nước cho thầy, Tam Tạng từ chối. Hành Giả xin được theo hầu như xưa, Tam Tạng cũng không nhận và quát tháo đuổi đi. Nổi giận, Hành Giả rút thiết côn đánh thầy chết giấc

rồi bỏ đi và cướp hết hành lý. Sau khi hóa trai trở về và nghe Tam Tạng cho biết cơ sự, Sa Tăng lãnh phần đi tìm Hành Giả vẫn tội.

Đến Hoa Quả Sơn, Sa Tăng thấy Hành Giả đang yếm ẩm với bộ hạ. Chưa kịp nói gì, Sa Tăng đã bị tiểu yêu vây bắt. Không nghĩ tình anh em đồng sư, Hành Giả đánh Sa Tăng một mẻ rồi đuổi đi. Ước lòng, Sa Tăng đến bạch với đức Quán Thế Âm. Bồ tát dạy: Từ ngày bị Tam Tạng đuổi, Hành Giả đến ở đây với ta, không một lúc vắng mặt, như vậy thì làm sao có chuyện trở về tìm thầy hành hung. Nói xong Bồ tát dạy Hành Giả hợp cùng Sa Tăng đến Hoa Quả Sơn dò xét lại coi hư thực thế nào.

Quả đúng như lời Sa Tăng báo cáo, Hành Giả không khỏi ngạc nhiên thấy trên ngai vàng xưa kia của mình một hầu vương hình vóc, dung mạo như mình chẳng khác, đầu cũng mang cái niện “cẩn cô”. Hành Giả khiêu chiến. Khi hai đảng giáp mặt, bên nào cũng tự cho mình là Hành Giả thiệt. Giáp chiến thì đôi bên đồng lực đồng tài, không ai thắng được ai.

Sa Tăng đề nghị hai người cùng trở về chỗ Tam Tạng đang đợi, để cho thầy phân xử. Tam Tạng nhìn mãi vẫn không biết ai là giả ai là thiệt. Thử niệm chú cẩn cô thì hai Hành Giả đều ngã lăn ôm đầu la đau và yêu cầu thầy đừng niệm nữa.

Thấy Tam Tạng giải quyết không xong vấn đề,

hai Hành Giả lại giáp chiến với nhau nữa và đuổi đánh nhau trước xuống địa ngục, sau lên đến Thiên cung. Chư thần, chư thiên, thậm chí Ngọc Hoàng thượng đế cũng không phân biện được. Rốt cuộc hai người kéo nhau bay qua núi Phổ đà, mong đức Quán Thế Âm phân giải. Nhưng Bồ tát cũng chịu bất lực và dạy đôi bên phải đến trình với Phật tổ Như Lai.

Lúc ấy, tại Linh Thứu sơn, Như Lai đang thuyết pháp cho chư thánh chúng nghe, tới đoạn:

<i>Bất hữu trung hữu</i>	<i>Trong chẳng có lại có</i>
<i>Bất vô trung vô</i>	<i>Trong chẳng không lại không</i>
<i>Bất sắc trung sắc</i>	<i>Trong chẳng sắc lại có sắc</i>
<i>Bất không trung không</i>	<i>Trong chẳng không lại có không</i>
<i>Phi hữu vi hữu</i>	<i>Chẳng phải có lại nói có</i>
<i>Phi vô vi vô</i>	<i>Chẳng phải không lại nói không</i>
<i>Phi sắc vi sắc</i>	<i>Chẳng phải sắc, cho có sắc</i>
<i>Phi không vi không</i>	<i>Chẳng phải không, bảo là không</i>
<i>Không tức thị không</i>	<i>Không ấy là không</i>
<i>Sắc tức thị sắc</i>	<i>Sắc nọ là sắc</i>
<i>Sắc vô định sắc</i>	<i>Sắc, nhưng không cố định</i>
<i>Sắc tức thị không</i>	<i>Nên sắc tức là không</i>
<i>Không vô định không</i>	<i>Không, nhưng không cố định</i>
<i>Không tức thị sắc</i>	<i>Nên không tức là sắc</i>
<i>Tri không bất không</i>	<i>Biết không chẳng phải không</i>
<i>Tri sắc bất sắc</i>	<i>Biết sắc chẳng phải sắc</i>

Danh vi chiếu liểu Ấy gọi sáng soi rớt ráo
Thĩ đạt diệu âm Và bắt đầu nghe được tiếng huyền.

Giảng xong, Như Lai nói với đại chúng: “Các người nên định nhất tâm, trong chốc lát sẽ thấy hai “tâm” tranh nhau kéo đến đây”.

Đại chúng ngược mắt ngó lên thì thấy hai Hành Giả vừa đánh vừa la kéo tới. Tám vị Đại Kim cương phải ra can và đưa hai Hành Giả đến dưới Thất bảo liên đài. Hai Hành Giả đồng bạch một lượt và một giọng như nhau, khiến đại chúng không biết ai chân ai giả.

Như Lai bèn nói: Các người pháp lực có rộng lớn cũng chỉ đến mức biết những việc trong vòng các tầng trời mà thôi, các người không thể biết được tất cả các vật cũng như không thể hội các vật trong các tầng trời mà phân loại.

Như Lai nói tiếp: Về loại thì có **năm Tiên** là Trời, Đất, Thần, Người và Quỷ; **năm Thú** là Loài, loài có mu, loài có lông, loài có lông cánh và loài côn trùng. Còn một loại nữa, không thuộc loại năm Tiên, cũng không thuộc loại năm Thú vừa nói; loại này gọi là “Tứ hầu hỗn thế” (Bốn thứ khỉ làm rối đời). Thứ khỉ thứ nhất tên là **Linh minh thạch hầu**, rành biến hóa, hay thời trời, biết địa lợi, dời sao hoán đẩu. Thứ khỉ thứ nhì là **Xích khao mã hầu**, rõ âm dương, rành việc người,

khéo ra vào sống dai tránh chết. Thứ khỉ thứ ba là **Thông tý viên hầu**, bắt nhật nguyệt, cầm muôn non, biết thôi lỗi, xoa sát càn không mà chơi. Thứ khỉ thứ tư là **Lục nhĩ di hầu**, khéo nghe tiếng, hay xét lý, biết trước sau, muôn vật đều sáng rõ.

Bốn thứ khỉ này không đứng vào hàng Thập loại, cũng không lọt vào những danh gọi đối đãi. Ta nay xét thấy chú Tôn Hành Giả này thuộc loại Lục nhĩ di hầu.

Phật nói xong, Lục nhĩ di hầu hóa làm con ong bay trốn, nhưng bị Phật đưa cái bình bát lên bắt nốt lại và bị Hành Giả thiệt đập chết. Từ đó về sau loại khỉ này bắt tích.

Linh minh thạch hầu, có nghĩa là con khỉ đá linh động và sáng suốt, ý chỉ Chân tâm. Chân tâm bất sanh bất diệt, cũng như khỉ đá, không cha không mẹ.

Lục nhĩ di hầu là sáu thức hay Vọng thức, Vọng tâm.

Vọng tâm không phải Chân tâm nhưng giống nhau như đúc và thân thông như nhau. Chỉ có Phật mới phân biệt được thế nào là Chân, thế nào là Vọng, ngoài ra đều là Bồ tát, vẫn chưa nhận đặng. Đó là ý thâm của câu truyện Hành Giả thiệt, Hành Giả giả.

Lại nữa, một khi Chân tâm đã được chứng ngộ rồi thì Vọng tâm tiêu mất. Do đây mà truyện Tây du ký nói Tôn Hành Giả thiệt đã đập chết Lục nhĩ di hầu, sau

khi Phật cho biết tên tuổi nó.

*(trích tạp chí Từ Quang số 165-166, tr. 114-120,
Sài Gòn tháng 5-6 năm 1966)*



“CÁI KHÔNG CHỖ TRẢ”

(Phật nói tiếp với A Nan): Người nên nghe rõ, ta nay sẽ chỉ cho người thấy cái “không chỗ trả”.

Này A Nan, giảng đường lớn này, cửa rộng mở về hướng Đông. Lúc mặt trời mọc lên thì trong giảng đường có ánh sáng; còn khi nửa đêm, lúc không có trăng, mây móc làm cho trời tối tăm thì phía trong giảng đường bị hôn ám. Cửa lớn cửa nhỏ vì có chỗ hở cho nên thấy thông, còn nơi nào bị vách ngăn chận thì bị lấp. Chỗ nào có cơ để phân biệt thì thấy có vật còn giữa hư không thì chỉ có cái trống rỗng. Nơi nào bụi chứa bốc lên thì có mù mịt, còn khi mưa tạnh khí giảm, thì lại thấy trong sạch.

Này A Nan, ông hãy xem tất cả chũng “tướng” đổi thay đó, tôi nay sẽ trả mỗi tướng ấy về nguồn cội của nó.

Sao gọi là nguồn cội?

Này A Nan, trong các tướng ấy, thử lấy cái “sáng” trả về cho mặt trời. Tại sao vậy? vì không mặt trời thì không có sáng. Nguồn gốc của cái sáng là mặt trời, cho nên trả cái sáng cho mặt trời. Bây giờ, tiếp trả cái “tối” cho đêm không trăng, cái

“thông suốt” cho các lỗ cửa, cái “lấp bít” cho vách ngăn, cái “thấy vật này vật nọ” cho sự phân biệt, cái “trống rỗng” cho hư không, cái “mịt mù” cho bụi bặm, cái “trong sạch” cho buổi tạnh mưa. Tất cả những gì có ở thế gian đều không ra khỏi các loại thí dụ này.

Ông thấy trong tám thí dụ vừa kể, mỗi thứ “sáng”, “tối”, “thông”, “bít”... đều có chỗ trả về, còn cái “tánh thấy” tinh minh của ông nên trả về chỗ nào? Không trả về đâu được. Vì sao? Vì nếu trả cái tánh thấy về cho sáng thì lúc chẳng sáng, ông không thấy được cái tối. Tuy sáng tối, v.v... có khác nhau, cái tánh thấy không có sai khác.

Những gì có thể trả về cho nguồn cội nó, tự nhiên không phải là ông. Còn cái mà ông không trả về đâu được nếu chẳng phải là ông thì là ai đây? Xét như thế thì thấy rằng cái tâm vốn sáng sạch nhiệm mầu của ông, tự ông đã mê muội đánh rơi cho nên phải chìm đắm trong vòng sanh tử, thường bị nổi chìm. Vì lẽ này mà Như Lai bảo là đáng thương đáng xót vậy.

❖ Chú giải:

Thấy là Tánh ta thấy, vì vậy Kinh gọi là Kiến tánh. Và Tánh ấy chính là ta, chính là con **người thật**.

Trong đoạn trên, Phật đưa ra tám hiện tượng mà chúng ta có thể sắp thành bốn cặp đối chọi với nhau, như sáng đối với tối, thông đối với bí, cái có vật chất đối với cái trống rỗng, cái mịn mù đối với cái trong sáng. Tất cả những hiện tượng ấy đều là **đối tượng** của Tánh thấy.

Đem những đối tượng này ra xét thì thấy:

1- chúng thuộc về bên ngoài của con người, không tùy thuộc con người.

2- chúng bắt nguồn từ một nguyên nhân nào đó mà xuất phát, vì vậy tuy thấy có, cái có ấy không cố định, như đem ánh sáng trả về cho mặt trời thì không còn ánh sáng nữa.

Trái lại, Tánh thấy là một cái gì ở nơi con người. Đối tượng của Tánh thấy - tức là những sáng tối thông bí... nói trên - có sai khác, thay đổi, Tánh thấy vẫn luôn luôn là một, trước sau, lúc nào cũng vậy và không trả về đâu được.

Tánh thấy như tấm gương đứng sững một nơi, vạn vật ngoại cảnh chiếu vào đó. Lúc cái sáng chiếu vào thì thấy sáng; khi cái tối rơi vào thì thấy tối... Sáng tối... thay nhau lui tới, lại qua, nhưng tấm gương vẫn là tấm gương.

Cứ như trên, chúng ta có thể kết luận cho đoạn này như sau:

Cái gì **không bắt nguồn ở ta** lại sai khác, thay đổi, tối lui, thì không phải là của ta, hay nói cho đúng hơn, không phải là ta. Cái gì mà, đầu có muốn, chúng ta cũng không thể vứt bỏ được, không thể xa lìa được, lại không thay đổi, tối lui, trước sau như một, cái đó là Tánh ta là chính Ta vậy. Nói tóm cái gì không thay đổi (constant) ở ta, là ta.



Về đoạn Kinh này, Pháp sư Viên Minh có luận như sau:

“Giảng đường lớn nói ở đây, thí dụ cho “diệu minh nguyên tâm” (tức Chân tâm hay Thực tánh), cho cái thể bất động bất biến. Vậy nói Đại Giảng đường là nói tới Pháp môn Đại Tổng tướng.

“Tám tướng thí dụ cho tất cả những hiện tượng sai biệt do Tâm thể tùy duyên mà làm phát hiện ra.

“Nói tóm, tùy hai duyên mê và ngộ mà hiện ra những tướng nhiễm và tịnh (ô trước và trong sạch).

“Sáng (minh) thí dụ cho trí huệ, có khả năng soi sáng đến chỗ cùng tột. Tối (ám) thí dụ cho vô minh, mù mịt như cái tối của đêm dài. Thông thí dụ cho sự thông suốt của 6 căn, gặp việc là tự nhiên rõ ràng. Bí thí dụ cho sự che lấp của 2 cái ngã chấp và pháp chấp, luôn luôn chướng ngại. Duyên sai biệt thí dụ cho thiện và ác. Ngoan hư (không gian) thí dụ cho “vô ký” (tâm

trống rỗng, không nghĩ ác nghĩ thiện). Bụi bốc bay thí dụ cho tánh hôn mê. Trong sạch thí dụ cho tâm lóng sạch trong trẻo, có khả năng làm hiển lộ mọi thứ ảo hóa (illusions) và làm phát sanh ngay trong người cái “nguyên tâm sáng suốt nhiệm mầu”. Tâm ấy không nương vào các tướng bên ngoài mà phát huy, mà là chỗ nương tựa của các tướng. Nếu hiểu hai chữ giảng đường như thế ấy, thì ai ai cũng có Đại giảng đường này, hãy thử suy nghĩ sâu xem coi!”



Lóng tâm cho trong trẻo để tâm làm phát sanh ngay trong người cái “nguyên tâm sáng suốt nhiệm mầu” như Pháp sư Viên Anh nói, phải chăng ý Pháp sư muốn nói: tâm có trong sạch mới tự nhận, tự thấy tâm là căn nguyên sáng suốt của con người, hay nói một cách khác, tâm mới tự tìm ra mình, con người mới khám phá ra được con người thật. Ở đây, đúng như lời một triết gia Pháp đã nói, con người tự tìm thấy mình (l’homme se retrouve), hay để nói theo chủ trương của Lăng nghiêm, tìm thấy “chủ trong chủ”. Tâm là chủ của con người, cho nên gọi là tâm vương. Bây giờ lại nói “tâm tìm được tâm” vậy ra quả chủ đã tìm thấy chủ trong chủ. Đây là một đặc tánh của con người, con người biết tự xét, tự thấy mình tự tìm ra mình. Biết mình làm ác mà ăn năn, là biết tự xét. Ăn năn rồi sửa đổi và tự thấy ở chỗ căn nguyên mình vốn trong sạch,

là con người đã tự tìm và tự thấy mình rồi vậy. Ai làm được điều này là đã bỏ vọng về Chân, bỏ mê về ngộ, bỏ con người phàm phu của mình mà trở về với cái ánh sáng thiêng liêng trong tự mình, gọi là “kiến tánh”, là “thấy bản lai diện mục”.



LÀM SAO BIẾT CÁI “KHÔNG CHỖ TRẢ” LÀ CHÂN TÁNH?

A Nan nói:

- Tôi nay biết kiến tánh ấy không trả về đâu được, nhưng làm sao biết đó là Chân tánh của tôi?

Phật bảo A Nan:

- Tôi nay hỏi ông: ông hiện thời chưa được sự thanh tịnh vô lậu⁽¹⁾, nhưng nương vào thần lực của Phật, ông thấy đặng cảnh giới của Sơ thiên, còn A Na luật thì thấy cõi Diêm phù đề như thấy trái xoài⁽²⁾ đang nằm trong lòng bàn tay. Các Bồ tát thì thấy trăm ngàn cảnh giới, còn mười phương chư Phật thì thấy tới chỗ cùng tận nhỏ nhất như cát bụi của các cõi thanh tịnh, không chỗ nào là không thấy

(1) Vô lậu: hoàn toàn thanh tịnh, không còn sót một vọng hoặc vi tế nào.

(2) Chữ Phạn gọi trái xoài là “a ma la” như chép trong Kinh.

đến. Cái thấy thông suốt của chúng sanh (nếu đem ra so sánh với những cái thấy trên), thì chẳng quá một phân, một tấc.

- Nay A Nan, tôi và ông ở đây, chúng ta đồng thấy cung điện của bốn vị Thiên vương và, nơi cảnh ấy, chúng ta thấy khắp những gì xảy ra dưới nước, trên đất và trên không. Tuy có chỗ tối chỗ sáng, tất cả những hình tượng ấy, không loại nào chẳng bị bụi bặm của ngoại cảnh làm chướng ngại sự phân biệt. Ông nên đến tận nơi để phân biệt thế nào là mình, thế nào là cái khác mình. Nay tôi cho ông lựa trong cái thấy của ông, coi cái nào là “thể của ta”, cái nào là “vật tượng” (tức là những vật ngoài ta và bị ta thấy).

- Nay A Nan, ông hãy dùng cái nguồn thấy của ông cho đến mức tận cùng. Trước hết, hãy xem cung trời và cung trăng: cả hai đều là “vật”, chẳng phải là “ông”, hãy tiếp xem bảy lớp núi vàng (kim sơn) bao quanh, tuy mỗi núi đều sáng ngời, cũng vẫn là “vật”, chẳng phải “ông”; lần lần lại hãy tiếp xem nào mây phồng, chim bay, gió động, bụi bốc, cây cối, núi sông, hoa cỏ, người thú, tất cả cũng đều là “vật”, chẳng phải “ông”.

- Nay A Nan, những vật có tướng dầu xa dầu gần ấy, tuy có sai khác nhau, đồng là những gì mà cái “kiến tinh thanh tịnh” của ông rõ thấy. Các thứ

vật ấy, tự chúng có sự sai biệt với nhau, nhưng tánh thấy (Kiến tánh) không có sự sai khác. Cái “kiến tinh sáng suốt nhiệm mầu” đó, đúng là “Kiến tánh” của ông vậy.

- Nếu cái “thấy” là “vật” (bên ngoài và có tướng) thì ông phải thấy được cái “thấy” của tôi. Nếu lúc (ông với tôi) chúng ta đồng thấy và gọi đó là thấy cái “thấy” của tôi, thì lúc đó chẳng thấy một vật gì cả, sao ông không thấy chỗ “chẳng thấy” của tôi? Nếu thấy được của cái “chẳng thấy” ấy. Nếu chẳng thấy được cái chỗ “chẳng thấy” của tôi, thì tự nhiên cái “chỗ” ấy không phải là “vật”, mà như vậy thì sao nói được là chẳng phải ông?

- Lại nữa, lúc ông thấy vật, hễ ông thấy vật thì vật cũng thấy ông, “thể” với “tánh” đã xáo trộn tạp nhạp thì ông và tôi cùng tất cả mọi vật ở thế gian chẳng thành an lập được (tức là không còn phân biệt được).

- A Nan, lúc ông thấy, thì ông thấy chớ nào phải tôi. Kiến tánh soi thấy khắp cùng, nếu chẳng phải chính ông thì là ai? Tại sao ông lại tự nghi cái chân tánh của ông? Tánh là ông mà chẳng chân thật sao, lại cầu tôi chỉ bảo cho?

❖ Chú giải:

Để trả lời câu hỏi của A Nan: “làm sao biết được

Kiến tánh là Chân tánh của tôi?”, Phật đã nói một đoạn dài mà chúng ta có thể chia ra làm hai phần như sau:

1- Cái “thấy” có nhiều cấp bậc, rộng hẹp, khác nhau. - Ở chúng sanh, thì thật là hẹp hòi, thấp thỏi. Từ cấp chúng sanh trở lên đến Phật, ngang qua các hàng “hữu lậu” như A Nan, “vô lậu” như A Na Luật và Bồ tát, cái thấy ở mỗi cấp được rộng mở hơn cho đến mức hoàn toàn. Tuy rộng mở, cái “thấy” trước sau như một, không biến thể, không sai khác, trong khi những gì “bị thấy”, dầu ở dưới đất, dầu ở trên trời, đều là “vật tượng” hay nói tắt, đều là “vật”, muôn sai ngàn biệt, không vật nào giống vật nào.

Vậy nếu ở đoạn Kinh trước Phật dạy rằng “Ta thật” hay Chân tâm là cái gì không thay đổi và luôn luôn như vậy (le constant), ở đây Phật chỉ thêm một đặc điểm khác của Chân tâm: đó là cái thuần nhất, có một không hai (l’Un indifferenci) và Chân tâm là chủ (sujet), đối lại với tiền trần là vật (objet).

2- Để cho A Nan nhận rõ Tâm hay Kiến tánh và vật khác nhau, Phật lập luận thêm như sau:

a) Nếu cái “thấy” (tác dụng của Kiến tánh) là vật tức là cái gì hữu tình, hữu tướng, thì người này phải thấy được cái “thấy” của người khác. Nhưng không ai thấy được cái “thấy” của người khác, vậy cái “thấy” (luôn cả Kiến tánh) không phải là vật.

b) nếu trong lúc hai người đồng thấy một vật mà bảo rằng người này thấy được cái “thấy” của người kia, vậy khi người kia chẳng thấy vật đó, thì cái “chẳng thấy” đó ở đâu? - Ý Phật, trong thí dụ này, muốn chỉ rằng cái “thấy” (tác dụng của Kiến tánh) không phải là vật. Đã là tác dụng của Kiến tánh, mà Kiến tánh là Tâm, thì cái “thấy” cũng thuộc Tâm, cũng thuộc chủ (sujet).

c) Nếu thấy được cái “chẳng thấy” thì cái bị thấy được ấy tự nhiên phải là cái gì chớ chẳng phải cái “chẳng thấy”, vì nó có tướng đâu mà thấy.

d) Tâm và vật khác nhau, cái trước vô tướng, cái sau hữu tướng.

e) Khi một người nào đó nói: “Tôi thấy” thì chính người đó thấy, không phải người khác. **Tôi thấy** là nói theo thế tình. Đúng với Chánh Pháp, phải nói: Tánh thấy, Tánh ấy là Tâm, là con Người thật (l’Homme vrai).



Tóm lại, để chỉ Chân tâm, Kiến tánh hay con Người thật, Phật dạy:

- Cái gì, trong con người, không thay đổi (constant) là Chân tâm.

- Cái gì trong con người thuần nhất (l’Un indifferencie) là Chân tâm.

- Cái gì không phải vật là Chủ, và Chủ là Chân tâm, là con Người thật, chính A Nan.

*(trích tạp chí Từ Quang số 167, tr. 50-57,
Sài Gòn tháng 7 năm 1966)*

TÂM KHÔNG LỚN NHỎ LIÊN DỨT

A Nan bạch Phật:

- Thế Tôn! Nếu Kiến tánh hẳn là tôi, chẳng phải cái gì khác, thì khi tôi cùng Như Lai xem những cung điện xây bằng châu báu của Tứ Thiên Vương, hay khi ở cung trời xây cung trăng, cái thấy tròn vành, bao khắp cõi Ta bà. Nhưng khi trở về Tinh xá thì chỉ thấy cảnh già lam, còn vào giảng đường, thì chỉ thấy mái nhà và hai dãy nhà hai bên. Thế Tôn! Cái thể của Tánh thấy vốn bao khắp các cõi nay ở trong nhà, chỉ chứa có một nhà, vậy cái “thấy” từ lớn đã rút lại thành nhỏ hay nó bị vách tường ép mà đứt đoạn? Trong hai lẽ tôi không hiểu lẽ nào, cúi xin Như Lai thương xót chỉ bảo cho.

Phật bảo A Nan:

Tất cả những gì ở thế gian mà có lớn nhỏ, trong ngoài, mỗi mỗi đều thuộc tiền trần (ngoại cảnh), còn cái “thấy” thì không thể nói nó có co giãn được. Thí dụ có một vật hình vuông thì cái hư không (espace) trong lòng vật ấy quyết định là vuông hay không quyết định là vuông? - Nếu quyết định là vuông, thì gặp vật chứa hình tròn cái hư không kia ắt không tròn - Nếu chẳng quyết định là vuông, thì

trong vật vuông, hư không lẽ ra phải không vuông. - A Nan, ông nói chẳng biết cái nghĩa lớn nhỏ của Thể tánh như thế nào, thì nghĩa ấy, như tôi vừa mới nói, làm sao có lớn nhỏ được?!

- Nay A Nan, nếu lại muốn vào chỗ không vuông tròn, thì chỉ trừ bỏ những vật vuông tròn. Thể của hư không không vuông (bởi vậy) chẳng nên nói việc trừ bỏ cái tướng vuông của hư không.

- Nếu như ông nói vào nhà, rút cái “thấy” lại làm cho nó nhỏ vậy khi ngửa mặt lên ngó mặt trời, há ông kéo cái “thấy” của ông cho nó dài đến mặt trời sao? Còn nếu nói vì vách tường ngăn bít nên cái “thấy” bị đứt đoạn, vậy khi ngó vào một lỗ tường (thấy vật bên ngoài), là cái “thấy” được chấp nối lại sao? Không có nghĩa như thế được.

- Tất cả chúng sanh từ vô thủy đến nay, lầm lấy tự mình làm vật, bỏ rơi bản tâm cho nên bị vật chuyển (chi phối), rồi vì kẹt trong chỗ bị vật chi phối mà thấy có lớn có nhỏ. Nếu xoay được vật (nghĩa là đừng để vật chi phối) thì át đồng với Như Lai, thân tâm tròn sáng, chẳng rời đạo tràng mà vẫn năng bao trùm các cõi trong mười phương vào nơi đầu một sợi lông.

❖ Chú giải:

Nghe Phật nói ở đoạn trước rằng Kiến tánh ở

khấp cùng (Kiến tánh chu biến), A Nan nghĩ: nếu là bao trùm khắp cả thì không có gì ngăn ngại được, cố sao ở ngoài trống hay trên cao, cái “thấy” (công dụng của Kiến tánh) bao quát thế giới, còn khi vào vườn hay giảng đường thì lại rút nhỏ, chỉ dung chứa được cảnh già lam (nơi chư tăng ở) hay tóc mái của giảng đường mà thôi? Cái lầm của A Nan ở chỗ tưởng cái “thấy” của Kiến tánh như một cái lưới lúc to thì bao trùm chứa đựng mọi vật khắp thế giới, lúc lại bị rút nhỏ hoặc bị đứt đoạn, thành ra chỉ bao chứa một ít vật mà thôi.

Phật dạy không phải như vậy. Chỉ những vật của ngoại cảnh mới có lớn nhỏ trong ngoài, đứt nối, còn Kiến tánh hay cái “thấy” thuộc Thể, không hình không tướng, thì không có lớn nhỏ... Hễ là Thể thì ở đâu cũng có (chu biến), không gì ngăn ngại được (vô ngại), không lớn không nhỏ (bất biến) nhưng tùy theo hoàn cảnh (tùy duyên). Vì những đặc tánh ấy mà Thể như hư không, tùy cái duyên chứa tròn vuông mà tròn vuông theo, nhưng hư không là hư không, không tròn không vuông. Có thể ví Thể như sự sống. Ở con voi to hay ở con kiến nhỏ, thậm chí ở trong con vi trùng, sự sống là sự sống, không to không nhỏ.

Muốn thấy được cái không vuông tròn của hư không hãy đập tan các vật chứa đi. Cũng thế, muốn thấy được cái không lớn nhỏ, đứt nối của Kiến tánh (Thể) hay cái “thấy”, đừng mê chấp những vật của ngoại cảnh nữa. Nói một cách khác, hãy dùng gươm trí

huệ bầm nát hình tướng của mọi vật, sẽ thấy được cái Thể khắp cùng, vô ngại, bất biến.

Ở đoạn này, chúng ta thấy thêm những đặc tánh sau đây của Kiến tánh tức là Tâm, là Tánh, là Thể.

1- Tâm không lớn không nhỏ, tức là không đo lường được (incommensurable). Đây là điểm mà ở chỗ khác, Kinh điển nói: *vô lượng quang Như Lai*.

2- Tâm không thể cắt xén (insecable). Đây là điểm mà ở chỗ khác. Kinh điển nói: **vô đoạn quang Như Lai**.

Chữ “quang” ở đây thay cho chữ Thể.

Trong câu chót của đoạn Kinh này, ý Phật muốn nói: chúng sanh từ không biết hồi nào cho tới bây giờ, cứ mãi mê lầm, lấy vật làm mình, không dè “mình thật”, “con người thật”, là Tâm chớ không phải vật. Vì lầm nhận như thế cho nên chúng sanh mới không làm chủ mà lại làm tớ, để cho vật sai sử, chi phối, như bắt chạy theo tiền bạc danh vọng, miếng ăn thức uống, v.v... Ai thức tỉnh được, biết mình là Tâm, là cái sáng thiêng liêng vô lượng, chu biến, vô ngại, vô đoạn, bất biến... thì người ấy không còn tùy vật nữa mà trở lại làm chủ vật. Cái gì muốn ăn ngon mặc đẹp? Con người thật hay con người giả do thị hiếu của xác thịt đúc kết thành? Con người thật đã thấy là Tâm, là Thể, là cái vô hình vô tướng, thì cái ấy đâu có cần ăn uống, đừng

nói tới việc muốn ăn ngon mặc đẹp.

Khi tự mình làm chủ mình rồi thì thân và tâm đều tròn sáng, nghĩa là con người vượt lên trên cái tương đối, chia có tinh thần (tâm) và vật chất (vật) khác nhau, mà thấy rằng tất cả là Một, tất cả đều là Thể, là ánh sáng vô cùng vô cực. Thấy được như vậy là vì con người đã trở về với cái Chân thật hay Thể và nhập làm một với Thể ấy, bởi cơ ngơi một chỗ mà thâm nắm, mà biết tất cả mười phương thế giới. Đã nhập một với biển cả mênh mông thì việc gì xảy ra trong biển mà không biết? Lại một thí dụ khác: lớn như mười phương thế giới, nhỏ như đầu sợi lông, và tất cả những gì nằm giữa hai thái cực ấy, đều tóm gọn trong danh từ “tất cả”. Mà tất cả đã là Một (Tout est Un) thì mười phương thế giới kia có khác nào đầu sợi lông cũng như chất mặn của toàn một biển nước có gì khác với chất mặn của một giọt nước biển?



**TÂM Ở KHẮP CÙNG, NHƯNG CHẴNG PHẢI
VẬT,
LẠI KHÔNG LÀ VẬT**

A Nan bạch Phật:

- Thế Tôn! Nếu Kiến tinh (hay Kiến tánh) thật là diệu tánh của tôi, thì nay cái diệu tánh ấy đang ở trước tôi khắp cùng như vạn vật. Kiến tánh đã là chân tánh của tôi (mà lại ở trước mặt tôi và bên ngoài tôi như thế), thì thân và tâm của tôi hiện nay là vật gì đây? Thân và tâm có công năng phân biệt, đó là điều có thật (không chối cãi được), còn Kiến tánh kia không có công năng phân biệt thì làm sao phân biệt thân tôi?

- Nếu Kiến tánh thật là tâm tôi, xin làm cho tôi thấy Kiến tánh thật là tôi, còn thân chẳng phải là tôi. Như Lai trước kia há không hỏi khó tôi về điểm “vật năng kiến ngã” sao? Cúi xin Thế Tôn dĩ lòng thương xót, khai mở chỗ tôi chưa được sáng tỏ.

❖ Chú giải:

Vịn vào câu Phật nói “Kiến tánh ở khắp cùng”, A Nan mới nghĩ: nếu Kiến tánh ở khắp cùng, vậy là ở tại tiền trần, như tất cả mọi vật, tức là ở bên ngoài thân của A Nan. Nhưng, một mặt khác, Phật lại dạy Kiến tánh ấy là chân tánh hay “con người thật” của A Nan, thì thân và tâm của A Nan hiện nay là vật gì đây?

Kiến tánh hay chân tánh của A Nan đã ở bên ngoài thân của A Nan, thì đồng với vạn vật của ngoại cảnh, có liên quan gì đến A Nan. Thật vậy, dầu vạn vật có thấy nghe hay biết thì những cái thấy nghe hay

biết đó cũng vẫn là của vạn vật nào phải của A Nan. Trái lại, theo chỗ nhận xét của A Nan, thân và tâm của A Nan mới thật là A Nan, bởi lẽ thân tâm của A Nan có thấy nghe hay biết gì là chính A Nan hay biết vậy. Vì suy nghĩ như thế A Nan không thể chấp nhận cái lý “chân tánh ở ngoài thân và thấy trở lại mình” là cái lý đã bị Phật bác trước kia. Mà không chấp nhận lý này thì cũng không chấp được cái lý Kiến tánh ở khắp cùng, vì vậy mà A Nan xin Phật chỉ giải.

Ở đây, chúng ta thấy A Nan còn lầm về cái ta, cái ngã, lấy thân và cái hay biết dựa trên tiền trần làm ta thật, lầm chân tâm.

Phật bảo A Nan:

- Ông nói cái “thấy” (hay Kiến tánh, Kiến tinh, Chân thể...) ở phía trước ông, nghĩa ấy không đúng vậy. Nếu Kiến tánh của ông thật ở phía trước của ông, thì ông phải thật thấy nó; nếu thấy được nó, vậy nó ở chỗ nào đâu? Bằng nó không có chỗ thì làm sao chỉ nó đặng?

- Nay tôi cùng ông ngồi tại rừng Kỳ đà đây, dưới thì thấy khắp rừng ao cho đến nhà cửa, trên thì thấy mặt trời mặt trăng, phía trước đối với chúng ta thì có sông Hằng, còn ông đối với tôi thì ông đang ngồi trước tòa sư tử của tôi. Tất cả những cái chúng ta thấy đều là tướng và tướng, dùng tay chỉ được: chỗ bóng mát là rừng, chỗ sáng là mặt trời, chỗ bị

bít là vách, chỗ thông là hư không. Thậm chí đến cỏ cây, mảy lông, sợi chỉ, lớn nhỏ tuy sai khác nhau, nhưng đều là vật có hình dáng, không hình nào là không chỉ cho thấy được. Nay nếu cái “thấy” thật ở phía trước của ông, ông hãy lấy tay chỉ cho tôi xem coi cái “thấy” ấy là gì.

- Nay A Nan, ông nên biết rằng, nếu hư không là cái “thấy”, thì cái gì là hư không, một khi nó đã thành cái “thấy” rồi? Nếu vật là cái “thấy”, thì cái gì là vật, một khi nó đã thành cái “thấy” rồi? Đâu ông hãy mở xẻ vạn vật đến chỗ nhỏ nhất, moi móc cho ra và chỉ rõ cho tôi thấy cái Kiến tánh tinh minh tịnh diệu (tức cái “thấy” của A Nan nói), y như các vật trước mắt ông đó thử xem.

A Nan nói:

- Tôi nay ở tại giảng đường có gác mấy tầng này, xa thì thấy sông Hằng, trên thì thấy nhật nguyệt, toàn là những vật lấy tay chỉ được, nhưng hễ chỉ được thì là “vật”, đâu phải cái “thấy”. - Thế Tôn! Như Thế Tôn đã nói, Phật còn không làm được, há huống hàng hữu lậu sơ học thanh văn, hay dầu cho hàng Bồ tát đi nữa, chúng tôi làm sao từ vạn vật mà bóc lấy ra cho được Kiến tánh. Hễ lia mọi vật, thì không có cái Tự tánh riêng biệt.

Phật nói:

- Đúng như vậy:

❖ Chú giải:

Phật bác luận điệu của A Nan, căn cứ trên câu nói: Kiến tánh ở phía trước A Nan thì đồng với vạn vật như rừng ao, nhà cửa, mặt trời, mặt trăng, sông ngòi, v.v... tức là những vật có chỗ trụ và có thể chỉ ra được. Vậy thử chỉ coi Kiến tánh ở đâu và nó ra thế nào?

Không thể chỉ được. Vậy cái “thấy”, hay Kiến tánh, Kiến tinh, không thuộc loại hữu hình, hữu tướng.

Lại nữa, nếu nói Kiến tánh ở trong vật hữu hình thì hãy giải phẫu vật đi và bóc cái Kiến tánh ra xem thử coi? Cũng không thể được.

Kiến tánh thuộc Thể, vạn vật thuộc Tướng. Tuy Thể Tướng khác nhau, hai cái vẫn là Một. Không thể tách Thể ra khỏi tướng, hay tìm một cái Thể riêng biệt ngoài các hình tướng, cũng như không thể tách sóng ra khỏi nước, hay tìm sóng ngoài nước được.



**TÂM CHẲNG PHẢI LÀ VẬT NHƯNG VÌ
CHẲNG LÀ VẬT CHO NÊN CŨNG LÀ VẠN
VẬT**

Phật lại bảo A Nan:

- Như ông vừa nói, nếu lia tất cả mọi vật thì không có Kiến tinh, bởi vì tự tánh không thể có riêng biệt ngoài mọi vật. Thế thì các gì mà ông dùng tay chỉ được là một trong vô số vật chớ không phải cái “thấy”. Nay tôi lại nói thêm điều này. Ông và Như Lai, ngồi tại rừng Kỳ đà, trước mặt thấy rừng vườn, trên thấy nhựt nguyệt, tất cả hiện tượng sai biệt ấy, không vật nào là cái Kiến tinh để cho ông chỉ tỏ. Nay ông hãy thử phát minh coi trong các vật ấy, cái gì chẳng phải là cái “thấy”?.?

A Nan nói:

- Tôi ngó khắp cùng rừng Kỳ đà này, không thấy vật nào chẳng phải là cái “thấy”, thì sao nói được là thấy cây? Nếu cây là cái “thấy”, thì sao còn gọi được là cây? Luôn đến hư không cũng vậy. Nếu hư không chẳng phải cái “thấy”, thì sao nói được là thấy hư không? Nếu hư không là cái “thấy”, thì sao còn gọi được là hư không? - Tôi lại nghĩ, nếu xét xem đến chỗ nhỏ nhất, thì trong vạn vật, không vật nào chẳng phải là cái “thấy”.

Phật nói: Đúng như vậy! Đúng như vậy!

❖ **Chú giải:**

Tuy biết cái “thấy” bao trùm vạn vật, mới xem tuồng như vật và cái “thấy là một, nhưng thật sự, vật là vật và cái “thấy” là cái “thấy”, bởi các lẽ A Nan vừa

trình bày.

Tuy nhiên, không vật nào là chẳng phải cái “thấy”, bởi lẽ cái “thấy” ở khắp cùng, hễ có vật là có thấy.

Cái “thấy” là dụng của Kiến tánh, Kiến tinh, mà Kiến tánh, Kiến tinh thuộc Thể, nay nó ở khắp mọi vật, thì cũng là Thể, nhưng là hiện tượng của Thể, như sóng là hiện tượng của nước.

*(trích tạp chí Từ Quang số 168, tr. 47-54,
Sài Gòn tháng 8 năm 1966)*



KIẾN TÍNH HAY TÂM CŨNG LÀ MUÔN VẬT VÌ ĐỀU LÀ VỌNG

Ngay lúc ấy, đại chúng, vì chẳng phải là hàng “vô học” (A la hán), nghe Phật nói như thế, hoang mang không hiểu nghĩa trước sau, cho nên phải một phen hốt hoảng và mất chỗ đứng⁽¹⁾.

Như Lai biết họ lo sợ, lòng sanh thương xót, mới

(1) Nguyên văn: “thất kỳ sở thủ”, nghĩa là mất cái ôm giữ, tức là cái đã học hiểu và tin tưởng từ trước tới đó. Mất vì Phật dạy ngược lại với sự hiểu tin của họ, khiến họ như người lội nước hụt chân, mất chỗ đứng (perdre pied).

an ủi A Nan và đại chúng:

- Nay các thiện nam tử, lời nói của đấng pháp vương vô thượng là lời chơn thật, sự việc như thế nào là nói như thế ấy, chẳng dối chẳng láo, không như phái Mạt Già Lê nói sai là có bốn thứ bất tử⁽¹⁾, luận nghị lộn xộn, sửa vạy thành ngay. Các ông hãy suy nghĩ kỹ để khỏi phụng thờ thương xót của ta cũng như lòng ngưỡng mộ của các ông.

Lúc ấy, Pháp vương tử Văn Thù cảm thương bốn chúng, bèn tại trong đám đông, từ chỗ ngồi đứng dậy, vấp đầu làm lễ dưới chân Phật, chấp tay cung kính bạch Phật nói rằng:

- Thế Tôn! Đại chúng chẳng nhận ra nghĩa phải trái của lời phát minh của Như Lai về hai cái kiến tinh và sắc trần. Thế Tôn! Nếu những vật ngoại cảnh là sắc, không, v.v... đều là cái “thấy” cả, thì lý ứng lấy tay chỉ được; lại nếu những vật ấy không phải là cái “thấy” thì lý ứng không thấy được. Nhưng nay (Phật lại dạy vật là cái “thấy” mà cái “thấy” lại không lấy tay chỉ được như vật) thì đại chúng chẳng biết phải hiểu như thế nào, thành phải kinh sợ. Chẳng phải đại chúng thiện căn kém thiếu như trước, cúi xin Như Lai đại từ nói rõ cho đại chúng hiểu coi các vật tượng kia và cái Kiến tinh

(1) Mạt Già Lê là một trong sáu phái tôn giáo của Ấn Độ thời đức Phật. Phái này có tài nguy biện, sửa vạy thành ngay, nghị luận quàng xiên.

gốc là vật gì mà lại lừng chừng ở khoảng giữa cái “không phải” và cái “chẳng phải không phải” như vậy.

❖ Chú giải:

Hễ là “sắc” nghĩa là vật của ngoại cảnh như cây cối, nhà cửa trong rừng Kỳ đà, thậm chí đến hư không thì đều là những cái dùng tay chỉ được mà cũng là những vật thấy được (les objets de la vue). Tại phàm ai thấy được vật thì thế gian bảo người ấy có cái thấy (la vue), nhưng cái thấy là gì, chỉ thử xem? Không chỉ được. Tuy nhiên, nếu không có cái thấy thì không có vật bị thấy, vậy hai cái tương quan mật thiết với nhau đến đổi cái kia gần như cái này. Dầu vậy, nên nhận định rằng:

1- Vật “không phải” là cái thấy mà cũng “chẳng phải không phải” là cái thấy.

2- Cái thấy “không phải” là vật mà cũng “chẳng phải không phải” là vật.

Chẳng phải không phải tức là phải. Đã nói “không phải” rồi lại nói “phải”, làm sao đạ chúng không hoang mang?

TẤT CẢ ĐỀU CHUNG MỘT NGUỒN GỐC

Phật bảo Văn Thù và đại chúng:

- Đối với mười phương Như Lai cùng các đại Bồ tát tự đứng trong chánh định, cái thấy và những duyên thấy (vạn vật), luôn cả những cái tướng tướng tượng, tất cả những cái ấy đều như những hoa đóm trong hư không, vốn không thật có. Nguồn gốc của cái thấy và những cái duyên thấy là cái Thể sáng suốt của Bồ đề (tâm). Làm sao mà trong Thể sáng suốt ấy lại có cái “phải” và cái “chẳng phải” được? Nay Văn thù, tôi nay hỏi ông, ông đã là Văn thù, rồi nay lại có một Văn Thù nữa, vậy Văn Thù thứ hai này phải là không có.

- Bạch Thế Tôn! Đúng như vậy, tôi là Văn Thù thật, không thể có Văn Thù thứ hai, bởi vì, nếu có một Văn Thù nữa thì ra có hai Văn Thù sao? Tôi nay “chẳng phải không Văn Thù” thì thật không làm sao có được vấn đề “phải” hay “chẳng phải” Văn Thủ.

Phật nói:

Cái năng thấy sáng suốt huyền diệu (kiên tinh) với các bụi trong hư không (vạn vật) cũng đều như thế. Ở chỗ nguồn gốc, vốn có một cái duy nhất là bồ đề sáng suốt diệu huyền, là Chơn Tâm hoàn toàn trong sạch. Nhưng khi vọng nổi lên thì cái Một ấy

thành hai là *nghe thấy* và *sắc không*. Hãy lấy cái thì dụ mặt trăng thứ hai (mà suy xét). Cái nào là mặt trăng thật, cái nào chẳng phải là mặt trăng thật? Nay Văn Thù, chỉ có một mặt trăng chơn thật mà thôi, vậy không thể có vấn đề “phải mặt trăng” hay “chẳng phải mặt trăng”. Nay ông lại vạch ra mà phân biệt có một đàng là cái thấy, một đàng khác là các trần (bụi), thì hai cái đối đãi nhau này toàn là vọng tưởng cả. Đã là vọng tưởng cả thì đừng nên, trong vọng ấy, phân biệt có cái phải và cái chẳng phải. Bỏ mê và trở về với các Tánh sáng chơn tình diệu giác thì ra khỏi cặp tương đối “chỉ được” và “chẳng chỉ được”

❖ Chú giải:

Trước tiên nên giải thích những danh từ được dùng ở đây

1 - Cái thấy, nguyên văn là kiến. - kiến hay cái thấy (la vue) được dùng ở đây để tiêu biểu, thay thế cho 6 thức là Kiến (thấy), Văn (nghe), Khứ (ngửi), Thường (nếm), Giác (hay) và Tri (biết). Vậy nói cái thấy tức là Lục thức (6 cái biết bằng giác quan).

2- Duyên thấy, nguyên văn là kiến duyên, gồm chỉ 6 loại vật gọi là 6 trần (bụi), bị 6 thức nhận biết. Sáu trần đó là Sắc (hình dáng), Thinh (tiếng tăm), Hương (hơi), Vị (mùi), Xúc (đụng chạm) và Pháp (ý

tưởng)

3- Tướng tướng tượng. - Tướng thuộc tâm (tinh thần), Tướng thuộc Sắc (vật chất), Tâm và Sắc hòa hợp thành “căn thân” tức 6 căn: Nhãn (mắt), Nhĩ (tai), Tỷ (mũi), Thiệt (lưỡi), Thân (thân xác thịt) và Ý (ý biết).

Cái thấy (hay 6 thức) và Tướng Tướng (hay 6 căn) gồm trong cái “ngã” còn 6 trần chỉ “pháp” hay vạn vật trong ngoại cảnh.

Người chưa giác ngộ, đối với tự mình (ngã), thì chấp thân và tâm (thức) là thật có; đối với thế giới (pháp) thì chấp vạn vật cũng là thật có.

Phật cùng các vị Bồ tát giác ngộ hoàn toàn (tự trụ trong chánh định) biết rõ sáu thức vốn không, sáu căn sáu trần như huyễn, cho nên xem ba cái “sáu” này như những hoa đốm mà người bệnh mắt thấy trong hư không. Nhưng cái Thể của 18 cái hoa đốm hay huyễn hoặc ấy (illusions) lại là cái thật có (Chơn) và cái Chơn ấy chỉ có một (Nhứt). Nhứt chơn (Resalite-Une), là bồ đề là Tâm, là cái không trong sáng vô bờ vô bến, trong đó không có một vật gì cả (bổn vô nhứt vật), nhưng vạn vật từ trong đó xuất hiện ra. Do đây mà bảo cái Nhứt Chơn đó là Thể của vũ trụ.

Ở thế gian là cảnh tương đối, hễ có cái này là có cái kia đối đãi, như có chơn là có vọng, vì vậy mà có vấn đề “phải” hay “chẳng phải”. Nhưng trong cảnh

tuyệt đối. Thế chỉ có Một như trên trời chỉ có một mặt trăng, hay trong hàng đệ tử của Phật chỉ có một Văn Thù, thì sao có sự đối đãi được mà hỏi phải mặt trăng hay chẳng phải mặt trăng, phải Văn Thù hay chẳng phải Văn Thù?

Mục đích của Kinh Lăng Nghiêm là “phá vọng quy chơn” tức là bỏ cảnh tương đối mà về với cảnh tuyệt đối. Muốn được như thế, Phật dạy phải vượt lên khỏi cái gọng kềm tương đối “phải” và “chẳng phải”. Khi đã trở về với cái Một duy nhất, độc nhất thì không còn hoang mang, thắc mắc lựa chọn giữa hai cái đối chọi nhau nữa.

Đoạn Kinh trước dạy rằng vật không phải là cái thấy - trần không phải là thức - rồi lại nói “chẳng phải không phải” là cái thấy. Ý Kinh muốn chỉ sự tương liên giữa trần và thức. Không có vật, lấy gì mà biết, mà thấy, vậy có cái này mới có cái kia, có cái kia mới có cái này. Nhưng sự thật, hai cái đều là vọng (illusions) cả. Đã cùng nhau là hoa đóm trong hư không, chẳng phải thật có, thì bảo cái này là phải, cái kia là chẳng phải sao được? Chẳng những trần và thức là vọng, mà căn (thân và tâm) cũng là vọng nữa. Phá vọng xong, Phật mới đưa ra cái Chơn thật là bồ đề hay Tâm, hay Thể, nguồn cội của tất cả những cái vọng kể trên.



Tới đây có một nghi vấn cần giải thích.

Lúc đầu Phật đã dạy không phải “mắt” thấy mà cũng không phải cái “thức” dựa trên cảnh vật bên ngoài, mà là Kiến tánh (hay Kiến tinh), rồi Phật đã khúc chiết chỉ rằng Kiến tánh ấy chẳng đồng với “ngã” (thân và tâm) và “pháp” (vạn vật). Chẳng đồng vì chỉ có Kiến tánh mới là chơn, còn gia dư là vọng.

Nay Như Lai lại nói cái thấy (tức Kiến tánh) đồng với hoa đóm trong hư không, thế thì cái chơn trước kia bị hạ xuống hàng vọng. Còn vạn vật trước kia đã bị liệt vào hàng vọng, nay Như Lai lại nâng lên cao mà bảo là chơn. Nói một cách khác, Kiến tánh trước kia được dạy như cái gì chơn thật nay lại bảo là giả dối, còn vạn vật trước kia đã nói là giả, nay lại cho là chơn thật như Thế. Trước sau bất nhất, làm sao hiểu được?

Mới xem, quả có sự mâu thuẫn như vậy, nhưng nên biết rằng, để giúp A Nan bỏ vọng tâm trở về Chơn tâm Như Lai đã đặc biệt, trong sáu căn lấy nhãn căn (mắt) ra làm đề tài suy luận, dụng ý tạm nhận cái thấy làm tâm, vì vậy mà độc hiển Kiến tánh làm Chơn tâm. Song Kiến tánh chưa phải thật là Chơn tâm, mà vẫn còn là thức. Đó là Đà na tế thức hay A lại đa thức, do hai cái “bất sanh diệt” và “sanh diệt” là dụng. Thể của thức này nguyên là chơn và sáng suốt huyền diệu, nhưng dụng của nó chung qui có mang cái vọng theo vì dựa trên ngoại vật. Sự thật là như vậy, nhưng nếu

không nương theo Kiến tánh “thể minh mà dụng vọng” thì chúng sanh không còn gì để đạt đến cái Tâm thuần chơn được. Do đây mà chẳng thể nhận Kiến tánh là “phi chơn” (chẳng phải thật), cũng chẳng thể nhận đó là “toàn chơn” (hoàn toàn thật). Nếu nhận là toàn chơn thì chẳng khác chấp quặng là vàng. Nếu nhận là phi chơn thì chẳng khác bỏ quặng mà cầu vàng. Hai đàng đều là mê cả. Bởi vậy, trước vì muốn chỉ cái Thể nguyên sáng suốt của Kiến tánh, nên đưa nó lên cao mà nói đó là Chơn tâm nay vì muốn chỉ cái sự thật là Kiến tánh còn mang vọng, nên phải hạ nó xuống mà thí dụ như hoa đóm trong hư không.

Thức tâm và vạn vật, xét về mặt tướng, thì nguyên là vọng, nhưng xét về mặt Tánh (hay Thể), vốn thật là Chơn. Vì vậy chẳng nên mê muội về Tánh mà chấp tướng, lại cũng không nên phế tướng mà cầu Tánh. Bỏ các pháp (vạn vật) mà cầu Chơn Tâm thì có khác nào lia sóng mà tìm nước.

Trước muốn chỉ tướng là vọng cho nên mới phân biệt rạch ròi Tánh và Tướng. Nay muốn vạch cho thấy cái Chơn Tánh (hay Chơn Thể) cho nên phải nói cái thấy (hay Kiến tánh, hay Thức tâm) là quặng, chưa phải là vàng.

*(trích tạp chí Từ Quang số 169 tr. 60-65,
Sài Gòn tháng 9 năm 1966)*



KIẾN TÁNH KHÔNG PHẢI TỰ NHIÊN CŨNG KHÔNG PHẢI NHÂN DUYÊN SANH

A-Nan bạch Phật:

- Bạch Thế Tôn! Đúng như lời Thế Tôn nói thì "Giác duyên" (kiến thành) ở khắp cả mười phương, vắng lặng và thường còn, chẳng sanh chẳng diệt. Thế thì đối với thuyết "minh đế" của phái phạm chí Sa Tì Ca La cùng thuyết "chơn ngã" khắp đầy mười phương của các ngoại đạo "đầu khô", có gì sai khác không? Lại nữa, tại núi Lăng Già, Thế Tôn đã từng nói với nhóm ông Đại Huệ rằng các ngoại đạo thường cho vạn vật là do tự nhiên sanh còn theo Thế Tôn thì là do nhân duyên sanh, như vậy thì chủ trương của Thế Tôn không đồng với họ. Nay cứ theo lời Thế Tôn dạy, "Giác tánh" (Kiến tánh) tự nhiên mà có, chẳng sanh chẳng diệt, xa lìa mọi hư vọng, như vậy có đồng với thuyết "tự nhiên" của ngoại đạo không? Bây giờ lấy gì khai thị để khỏi rơi vào chỗ tà kiến và nắm được cái "chơn thực tâm, diệu giác minh tánh"?

❖ Chú giải:

Phạm chí Sa Tì Ca La là một chi phái của Bà La Môn giáo, tên chữ Phạn là sankhya hay Samkhya.

Minh đế hay Minh tánh có nghĩ là tự tánh (égo)

Chơn ngã có nghĩ tánh chơn thật.

Đầu khôì là lấy tro trét lên trán, lên mình, phong tục của ít phái Bà La Môn.

Ở đây, A Nan đem lời dạy của Phật ra so sánh với hai thuyết của Bà La Môn giáo vì thấy hình như có chỗ tương đồng. Theo Phật, Tánh Giác hay Kiến tánh ở khắp mười phương, thường còn, chẳng sanh chẳng diệt. Ngoại đạo với thuyết "Minh đế" và "Chơn ngã", cũng chủ trương như thế. Vậy thuyết của Phật và thuyết của ngoại đạo có sai khác nhau không? Đó là Nghi vấn thứ nhất. Nghi vấn thứ nhì thì, theo Phật, vạn vật đều do nhân duyên sanh, trong khi ngoại đạo bảo là tự nhiên mà sanh. Nay Phật nói "Giác tánh" (Kiến tánh) tự nhiên, chẳng sanh chẳng diệt, vậy thì chẳng phải do nhân duyên sanh, thành ra gần với thuyết "tự nhiên" của ngoại đạo và ngược lại với lời Phật trước kia.

Phật bảo A Nan:

- Ta đã dùng nhiều phương tiện mà mở mang, đem sự chơn thật mà chỉ bảo cho ông, thế mà ông vẫn chưa tỉnh ngộ, còn lầm nói đến tuyệt "tự nhiên". Nay A Nan, nếu "Giác duyên" (Kiến tánh) hẳn là tự nhiên thì ông nên xét soi minh bạch coi nó có cái "thể" tự nhiên không. Ông hãy quan sát coi trong cái "thấy sáng suốt huyền diệu" có cái gọi là

tự nhiên. Cái "thấy" ấy lấy sáng là thể tự nhiên, hay lấy tối, hay lấy trống, hay lấy bít? Này A Nan, nếu lấy sáng làm thể thì lý ứng không thấy tối; nếu lấy trống làm thể thì lý ứng cũng không thấy bít. Cũng thế, nếu lấy tối, lấy bít làm thể thì khi sáng, khi trống, Kiến tánh phải mất theo cái tối và cái bít, làm sao còn thấy sáng, thấy trống được?

❖ Chú giải:

Trong đoạn này, Phật giải cái nghi thứ nhất của A Nan: Giác tánh hay Kiến tánh là tự nhiên mà có, vì nó chẳng sanh chẳng diệt.

Phật dạy: Nếu Kiến tánh là do tự nhiên mà có thì nó phải có "thể" và thể ấy bất biến. Nhưng thể ấy là gì? Nếu là sáng thì Kiến tánh phải sáng mãi, dầu gặp tối cũng không biết là tối. Nếu là tối thì Kiến tánh cũng phải tối mãi, không bao giờ gặp sáng mà biết là sáng. Nếu là trống không thì Kiến tánh phải trống không mãi, gặp che bít không làm sao biết là che bít v.v...

A Nan nói:

- Thế thì cái Kiến tánh huyền diệu kia chẳng phải tự nhiên. Tôi nay khám phá ra rồi: nó do nhân duyên sanh, nhưng tâm còn chưa rõ chắc, dám hỏi

Như Lai sự phát minh của tôi có hợp với lý nhân duyên không?

Phật nói:

- Ông nói nhân duyên, tôi lại hỏi ông: ông đang thấy cái Kiến tánh của ông ở ngay đây. Vậy kiến tánh của ông nhân có sáng mà thấy hay nhân có tối mà thấy, nhân có trống không mà thấy hay nhân che bít mà thấy? Này A Nan, nếu nhân sáng mà thấy thì lý ứng không thấy tối; nếu nhân tối mà thấy thì lý ứng chẳng thấy sáng. Nói đến cái nhân trống không hay che bít cũng vậy. Lại này A Nan, cái Kiến tánh ấy có phải duyên với sáng mà thấy hay duyên với tối mà thấy, duyên với trống không mà thấy hay duyên với che bít mà thấy? Này A Nan, nếu duyên với trống không thì lý ứng chẳng thấy che bít, bằng duyên với che bít thì lý ứng chẳng thấy trống không. Nói đến sáng tối cũng thế. Như vậy, ông nên biết cái "Tánh giác diệu minh" chẳng phải nhân, chẳng phải duyên, cũng chẳng phải tự nhiên, chẳng phải chẳng tự nhiên, không "chẳng phải" cũng không "chẳng chẳng phải", không có cái "phải và chẳng phải".

❖ Chú giải:

Trong đoạn này, Phật giải cái nghi thứ hai của A Nan: Kiến tánh cho nhân duyên sanh. Trước Phật nói về nhân, sau mới đến duyên.

Nhân là nguyên nhân chánh, như hột giống chẳng hạn. Duyên là nguyên nhân phụ, hay điều kiện giúp cho nguyên nhân chánh phát sanh, như nước, đất...

Không trả lời ngay câu hỏi của A Nan, Phật hỏi lại: Cái gì làm nguyên nhân chánh cho Kiến tánh của ông, sáng hay tối? trống không hay che bít? Nếu sáng làm nguyên nhân chánh, thì đúng lý ông chỉ thấy sáng mà không thể thấy tối khi tối đến. Nếu trống không làm nguyên nhân chánh, thì đúng lý ông cũng chỉ thấy trống mà không thấy cái che bít được. Nhưng sự thật, gặp sáng, tối, trống hay bít, Kiến tánh đều biết cả, vậy Kiến tánh không do một nguyên nhân chánh nào làm phát sanh. Đây là chỗ, về sau, trong câu kết luận, Phật nói: "Tinh Giác diệu – minh phi nhân" (Cái Thể sáng suốt huyền diệu thuần nhất chẳng phải nhân).

Sang đến duyên cũng vậy. Nếu Kiến tánh phải duyên nghĩa là phải nương tựa vào sáng tối, trống bít mới thấy biết, thì hễ duyên vào cái gì, chỉ thấy biết cái ấy mà thôi. Như vậy thì sai với sự thật là Kiến tánh gặp sáng thì thấy sáng, tối đến thì thấy tối v.v... không bị một duyên nào, một điều kiện nào chi phối cả, Phật nói tiếp "phi duyên" (chẳng phải duyên).

Kiến tánh bất biến mà tùy duyên, nên gọi là Giác.

Kiến tánh tùy duyên nhưng bất biến, cho nên Giác mà duyên.

Do đây Kinh gọi Kiến tánh là Giác duyên.

Vì bất biến mà tùy duyên, cho nên không thể Kiến tánh là do tự nhiên sanh, vì hễ là tự nhiên sanh thì nó phải do nhân duyên mà biến dịch mãi, không thể bất biến được.

Nhưng nói quyết hẳn là Kiến tánh không phải do tự nhiên sanh, không được. Vì sao? Vì nếu không phải do tự nhiên sanh, thì nó phải do nhân duyên sanh. Nay đã nói Kiến tánh chẳng phải do nhân duyên sanh, lại chẳng sanh chẳng diệt, bất biến, thì gần như tự nhiên sanh, cho nên nói là "chẳng phải chẳng tự nhiên".

Lại nữa, cũng chẳng thể quyết hẳn là Kiến tánh không phải do nhân duyên sanh, vì có vật mới thành cái thấy, không vật lấy gì mà thấy? Vật để thấy là "kiến duyên" đã nói đến ở trước. Do lẽ này mà Kinh thêm câu sau: Không "chẳng phải" cũng không "chẳng chẳng phải" với nghĩa: Không chẳng phải nhân duyên sanh, cũng không chẳng chẳng phải do nhân duyên sanh.

Nói tóm, Kiến tánh hay Giác duyên, Giác tánh, Tính Giác diệu minh, không là gì, chẳng phải là gì, nó

là nó, luôn luôn linh minh, luôn luôn sáng suốt diệu huyền, gặp vật nào là chiếu soi vật ấy mà vẫn vắng lặng, bất động. Cổ đức có bài kệ:

*Phi nhân duyên, phi tự nhiên
 Diệu trung chi diệu, huyền trung huyền,
 Sâm la vạn tượng quan trung hiện
 Tâm chi bất kiến hữu căn nguyên.*

Nghĩa:

*Chẳng phải nhân duyên sanh, chẳng phải tự nhiên
 Giác tánh là các huyền diệu của tất cả các cái
 huyền diệu*

*La liệt muôn tượng đều hiện trong ánh sáng của
 Tánh ấy*

Mà nguồn gốc không làm sao tìm ra được.

Đoạn Kinh trên đây thật là khó hiểu, chỉ vì Phật đưa chúng ta đến chỗ Phật học gọi là "ly tứ cú, tuyệt bách phi", tức là chỗ phải bỏ lối lý luận suy diễn của trí óc người đời, còn kẹt trong vòng tương đối "phải", hay "chẳng phải".

(Phật nói tiếp):

- Lìa tất cả các tướng là tất cả các pháp (ly nhưt thiết tướng, tức nhưt thiết pháp). Sao ở trong cái "Tĩnh Giác diệu minh" mà ông lại bày điều, đem những danh tướng trò đùa của thế gian ra mà luận

để cho có sự phân biệt, chẳng khác nào ông quơ tay bốc lấy hư không, một nhọc vô ích, làm sao nắm lấy hư không đặng?

❖ Chú giải:

Chữ "tướng" trong câu "lìa tất cả tướng" có nghĩa là "vọng tình kế độ chi tâm tướng", tức là những tính toán, đo lường, suy nghĩ của tâm mê vọng.

Ý Phật ở đây dạy rằng: Chỉ lìa được, bỏ được tất cả những tính đoán, đo lường, so sánh, nói nhân duyên, nói tự nhiên, v.v... thì thấy được tất cả các "pháp" là Một.

Vạn sự muôn vật (các pháp) đều do từ một thể duy nhất mà ra, vậy tất cả là Một. Chấp hình tướng thì thấy cái này không phải cái kia, cái kia khác cái nọ, nhưng nếu biết vạn sự muôn vật chỉ là hình bóng giả dối như trò huyền thuật của Thế chơn thật có Một, thì không còn phân biệt và tranh chấp nhau về "phải" hay "chẳng phải" nữa. Như phía trước Phật đã dạy: trong vọng tướng (illusion) thì làm sao nói được cái này phải, cái kia chẳng phải, cũng như trong giấc mơ chiêm bao, thấy có vàng thiệt, vàng giả, khi thức giấc, có ai còn bận tâm với sự giả thiệt đó không?

Trước mắt Phật, những danh tướng đều là trò đùa, đều là hý luận, là những câu truyện nói để cười chơi (des histoires pour rire), không có giá trị gì cả.

A-Nan bạch Phật nói:

- Bạch Thế Tôn! Thế thì Tánh Diệu giác chẳng phải nhân, chẳng phải duyên, cố sao Thế Tôn thường nói với các tỳ khưu bằng Kiến tánh đầy đủ bốn thứ duyên là: nhân không, nhân minh, nhân tâm và nhân nhãn. Nghĩa ấy như thế nào?

❖ Chú giải:

A Nan muốn nói: Kiến tánh, hay Tánh Diệu giác, theo như Thế Tôn vừa dạy, chẳng phải do nhân, do duyên sanh. Nhưng tại sao trước kia Thế Tôn đã dạy chư tỳ khưu rằng, nếu ở ngoại cảnh không có cái trống không, không có cái sáng, thì cái thấy không thành; lại nếu ở nơi thân không tâm, không mắt, thì cái thấy cũng không thành. Thế thì phải nhân có trống (nhân không), nhân có sáng (nhân minh), nhân có tâm (nhân tâm) và nhân có mắt (nhân nhãn), cộng là bốn thứ nhân duyên, cái thấy mới thành (hay mới thấy được). Vậy rõ ràng Kiến tánh tùy thuộc nhân duyên, sao nay Thế Tôn nói chẳng phải nhân, chẳng phải duyên?

Phật nói:

- Nay An Nan, trước kia ta nói là nói về những cái nhân duyên tướng của thế gian, chẳng phải nói về các chơn lý tuyệt đối (đệ nhất nghĩa).

❖ Chú giải:

Thật quả Phật có nói về nhân duyên tướng hay "tứ duyên sanh thức".

Ngoại đạo cho cái "thấy" (kiến) là do tự nhiên mà có. Để bác thuyết này và nói lên sự thật, Phật đã đưa ra thuyết "tứ duyên sanh thức". Kiến hay thấy là một trong sáu thức hay sáu lối biết của chúng sanh. Cái "thấy" vì nhờ vào mắt cho nên gọi là "nhãn thức".

Cái thấy thành được phải do nhiều nhân duyên (điều kiện chánh và phụ): ở người có tâm, có mắt, bên ngoài phải có trống có sáng. Vậy cái thấy của con người không phải do tự nhiên mà thành, mà do nhân duyên. Nhưng lúc ấy, Phật chưa dạy đến chơn lý tuyệt đối như bây giờ.

(Phật nói tiếp):

- Nay A Nan, tôi nay hỏi lại ông: người thế gian nói "tôi thấy". Vậy thế nào gọi là "thấy" và thế nào gọi là "chẳng thấy"?

A Nan đáp:

- Nhân vì có ánh sáng của mặt trời, mặt trăng và đèn mà người thế gian thấy vật này vật nọ. Cái thấy là như vậy. Bằng không có ba thứ ánh sáng kia, thì chẳng thấy gì được, và như vậy gọi là "chẳng thấy".

- Nay A Nan, nếu không sáng là không thấy thì đúng lý phải không thấy cái tối. Nhưng ai cũng thấy

cái tối, vậy làm sao trong không sáng lại có thấy được? Nay A Nan, nếu trong lúc tối vì không thấy cái sáng mà nói là "chẳng thấy", thì nay trong lúc sáng, chẳng thấy cái tối, cũng phải nói là "chẳng thấy". Như vậy thì sáng tối gì cũng đều "chẳng thấy" hết sao? _ Hai cái tướng sáng và tối tự lẫn lướt cướp giựt lấy với nhau, còn cái Kiến tánh của ông không vì đó mà không có. Thế thì trong tối, trong sáng, cái thấy luôn luôn có, cớ sao lại nói là "chẳng thấy"?

- Nay A Nan, bởi lẽ vừa nói: ông nên biết trằng trong lúc thấy sáng, cái thấy chẳng phải là cái sáng; trong lúc thấy tối, cái thấy không phải là cái tối; trong lúc thấy trống không, cái thấy không phải là cái trống không; trong lúc thấy che bít, cái thấy không phải là cái che bít.

Bốn nghĩa đã thành tựu, ông lại nên biết thêm rằng lúc Kiến tánh thấy, cái thấy ấy chưa phải là (thật) thấy, Cái (thật) thấy còn là cái thấy, thì cái thấy chưa đem sánh được với cái (thật) thấy, nói chi đến nhân duyên, tự nhiên cùng hòa hợp tướng.

❖ Chú giải:

Câu "bốn nghĩa đã thành tựu" (tứ nghĩa thành tựu) chỉ đoạn trước của Kinh là đoạn dạy rằng "cái thấy" không phải cái tối, cái sáng, cái trống, cái bít.

Nên nhớ rằng ở đây cái "thấy" đại diện cho toàn cái hay biết (giác tri) của con người, gồm có thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ đụng. Còn tối, sáng, trống, bít là bao gồm tất cả sự vật của ngoại cảnh.

Đại ý đoạn "bốn nghĩa thành tựu" là: Kiến tịnh chẳng phải cảnh, nghĩa là chẳng phải do nhân duyên sanh. Vậy thì cái thể của cái thấy là lìa duyên (ly duyên) không dính dấp gì với sự vật bên ngoài.

Cái thể, của cái thấy (Kiến thể) chẳng những lìa duyên, mà còn lìa cái thấy nữa (ly kiến). Nghĩa ấy như thế nào?

Tới đây, Phật dạy rằng cái thấy hằng ngày của chúng ta là cái thấy mê (vọng kiến), chưa phải cái thấy chơn thật (chơn kiến). Thấy mê thuộc vọng tâm, thấy thật thuộc Chơn tâm. Nhưng chơn vọng cũng là Tâm cả, như mắt chỉ có một những người mắt sáng thì thấy mặt trăng thật, còn người mắt nhắm thấy lòa, thành thấy có mặt trăng thứ hai.

Ý của Phật là muốn dẫn dắt chúng sanh đến chỗ thấy cho được Chơn tâm, cho nên trước hết bác cái tin tưởng sai quấy là mắt thấy. Kế đó Phật chỉ là Kiến tánh thấy; bây giờ lại bác Kiến tánh (Kiến tinh) mà nói rằng Kiến tánh còn là tâm thức hay vọng tâm, chưa phải Chơn tâm. Muốn đạt đến Chơn tâm, chẳng những lìa duyên mà còn phải lìa luôn cái thấy. Nói một cách

khác, cái thấy Chơn tâm không dựa vào cảnh vật mà cũng không dựa vào cái thấy của vọng thức.

(Phật nói tiếp):

- Các ông là hàng Thanh văn thấy hẹp chí yếu, không biết đúng, chẳng thông đạt được cái "thực tướng thanh tịnh". Ta nay có lời dạy sau đây, hãy duy xét cho kỹ đừng nhác nhóm chậm chạp trên đường dẫn đến Bồ đề.

❖ Chú giải:

Thực tướng thanh tịnh là Như Lai tạng, là Chơn tâm.

Tướng của Chơn tâm là chơn thật. Bản thể của Chơn tâm là thanh tịnh.

*(trích tạp chí Từ Quang, số 170-171, tr. 168-117.
Sài Gòn tháng 10-11 năm 1966)*



THẾ NÀO LÀ “KIẾN KIẾN PHI KIẾN”?

A-Nan bạch Phật nói:

- Bạch Thế Tôn! Thế Tôn đã vì chúng tôi mà dạy rằng cái thấy chẳng phải do nhân duyên sanh, tự nhiên sanh, cũng chẳng phải do các tướng hòa

hợp hay chẳng hòa hợp sanh. Bốn lẽ ấy, chúng tôi chưa hiểu thấu, nay Thế Tôn lại nói “Kiến kiến phi kiến” (Tánh thấy của cái thấy chẳng phải Chơn kiến), chúng tôi lại càng thêm mù mịt nữa. Nguyên Thế Tôn mở rộng lòng thương, ban cho chúng tôi mắt huệ lớn, mở chỉ cho chúng tôi thấy “Giác tâm minh tịnh” (Chơn Tâm).

Nói xong, A Nan rơi lệ làm lễ Phật và lắng nghe lời Phật dạy.

Lúc bấy giờ, thương xót A Nan và đại chúng, Thế Tôn muốn khai diễn pháp môn “đại định” là con đường tu hành huyền diệu, bèn kêu A Nan nói:

- Ông có tài ghi nhớ, nhưng ghi nhớ nhiều quá trở thành người nghe nhiều mà thôi, vì vậy mà đối với cái quan sát sáng suốt vi mật của đại định, tâm chưa rõ thấu được. Ông hãy nghe kỹ, tôi sẽ vì ông mà chỉ bày rạch ròi, và cũng để giúp người mê muội trong tương lai hái được trái Bồ đề.

❖ Chú giải:

Đại thừa Phật giáo chia có hai thứ “biết”. Một của trí óc (Intellect), dựa trên những báo cáo của giác quan và sự suy luận, suy diễn. Cái biết này không chơn thật, vì phải xuyên qua nhiều sự kiện, ví như người thấy vật xuyên qua cặp kính màu. Không chơn thật là vọng biết, là sai lầm. Chữ “thấy” không dùng trong

Kinh này tiêu biểu cho cái biết phàm phu đó. Cái biết thứ nhì là cái biết “thẳng”, không nương vào căn (giác quan và ý), cũng không nương vào trần (ngoại vật). Muốn biết được cái này, phải có đại định, nghĩa là tâm phải an trụ vào một chỗ, các giác quan đều đóng kín không cho ngoại vật xâm nhập vào và ý bị cột chặt không còn suy nghĩ, liên tượng... Vậy nếu cái biết trước là cái biết của trí óc, cái biết sau là cái biết của Chơn Tâm. Cái trước gọi là vọng kiến, vọng thức, của hàng phàm phu: cái sau gọi là chơn kiến, chơn tri, của chư Phật, Bồ Tát.

Trong kinh, cái biết thứ hai này gọi là “xa ma tha vi mật quán chiếu” (cái quán sát sáng suốt tới chỗ nhỏ nhất và sâu kín trong đại định).

(Phật nói tiếp):

- Nay A Nan, sở dĩ tất cả chúng sanh lộn đi lộn lại mà ở thế gian là do hai cái “thấy biết” phân biệt và sai lầm làm điên đảo. Đương sáng suốt lại khởi sai lầm, trong sai lầm lại tạo nghiệp, hóa ra sanh tử, tử sanh quay tròn như bánh xe. Hai cái thấy biết sai lầm đó là gì? Một là “chúng sanh biệt nghiệp vọng kiến”; hai là “chúng sanh đồng phận vọng kiến”.

BIỆT NGHIỆP VỌNG KIẾN (THẤY SAI DO NGHIỆP RIÊNG)

- Thế nào là “biệt nghiệp vọng kiến”? Này A Nan, như người đời mắt nhắm, ban đêm ngó ánh đèn thấy một vòng tròn năm màu chồng chất. Ông nghĩ thế nào, vòng tròn ấy là hình tướng của đèn hay của cái thấy? A Nan, nếu vòng tròn ấy là hình tướng của đèn, tại sao người mắt lành không thấy mà chỉ có người mắt bệnh mới thấy mà thôi? Nếu là hình tướng của cái thấy, thì cái thấy và vòng tròn là một. Vậy người mắt nhắm thấy vòng tròn thì kêu là cái gì? Lại nữa, này A Nan, nếu bóng tròn ấy ngoài đèn mà có, thì những vật xung quanh như bình phong, màn trướng, chiếu ghế, cũng phải có bóng tròn nữa chứ! Còn nói ngoài cái thấy, bóng kia vẫn có, thì lý ứng chẳng cần dùng mắt cũng thấy, cố sao phải có con mắt nhắm của người bệnh mới thấy? Bởi cố nên biết rằng đèn là đèn, còn cái bóng tròn quanh ánh đèn là do mắt bệnh mà thấy. Bóng tròn và cái thấy có bóng tròn đều do bệnh của mắt sanh ra. Tuy bị bệnh mắt làm sai lạc, cái thấy vẫn không mắc bệnh. Vậy không nên kết luận rằng bóng tròn ấy chính là đèn và thấy bóng tròn ấy chính là cái thấy, nhưng cũng không nên nói chẳng phải là đèn, chẳng phải là cái thấy. Bóng tròn ấy như mặt trăng thứ hai (trong thí dụ trước). Mặt trăng thứ hai

không phải là thể mà cũng không phải là bóng của mặt trăng. Tại sao vậy? Tại vì mặt trăng thứ hai là do lấy tay đờ mí mắt mà thấy. Người trí chẳng nên nói: “mắt bị đờ” là nguyên nhân căn bản của cái thấy, cũng chẳng nên nói mặt trăng thứ hai là phải hay không phải hình tướng của mặt trăng. Lại cũng chẳng nên nói mặt trăng thứ hai nằm ngoài cái thấy hay chẳng nằm ngoài cái thấy. Cũng thế, cái bóng tròn là do mắt nhắm mà thành, đổ lỗi cho đèn, cho thấy đều không đúng, hà huống còn phân biệt chẳng phải do đèn, chẳng phải do thấy.

❖ Chú giải:

Biệt nghiệp là nghiệp riêng, bịnh riêng của từng người một. Trong thí dụ trên, chỉ người có bịnh mắt nhắm mới lòa thấy một vòng tròn năm sắc xung quanh ngọn đèn đang cháy sáng, còn gia dư không một ai khác cùng thấy như vậy. Vậy rõ ràng nguyên nhân của cái thấy lòa ấy là bịnh nhắm, chớ không phải lỗi của đèn hay của cái thấy.

Tuy nhiên, không có ánh đèn thì người nhắm mắt không thấy có cái vòng tròn, cũng như không có cái thấy bị nhắm làm lòa thì cũng không có bóng tròn.

Thật sự, đèn không có cái vòng tròn ngũ sắc, cũng như vạn vật không có cái tốt cái xấu, ngon dở, đắng ngọt, cay chua... Sở dĩ chúng sanh thấy có tất cả

những thứ ấy vì chúng sanh có bệnh. Cái ngọt ngon của rượu chỉ có đối với người mang bệnh ghiền rượu, những người không bệnh này không thấy. Cái ngọt đó là mặt trắng thứ hai, là bóng tròn năm màu, không chơn thật nhưng lại được dựng đứng lên do người có bệnh.

Chư Phật, Bồ tát là người vô bệnh, và vì vô bệnh nên không “vọng thấy” có gì cả, theo cái thấy vọng của chúng sanh.

Tuy nhiên, nên biết: 1) Cái ngọt của rượu thật không có, do bệnh ghiền rượu mà thành, nhưng ngoài rượu, lìa rượu ra, không làm sao tìm ra cái ngọt ấy, dầu là người ghiền rượu; 2) Nhận thấy có cái ngọt rượu là cái nếm (như nhận thấy có bóng tròn quanh ngọn đèn là cái thấy), ngoài cái nếm không làm sao tìm ra cái ngọt của rượu. Cả hai cái: ngọt của rượu và thấy có cái ngọt ấy, đều do bệnh ghiền rượu mà ra.

Vạn vật, trước mắt thanh tịnh không lầm của Phật, đều là giả, là vọng cả. Nay trên cái vọng rượu còn thấy thêm có cái ngọt, quả là trên cái vọng tưởng còn chất thêm một tầng vọng tưởng nữa.

ĐÔNG PHẬN VỌNG KIẾN

(Thấy sai do nghiệp chung)

(Phật nói tiếp):

- Thế nào gọi là “đồng phận vọng kiến?” Ở cõi Diêm phù đề này, trừ phần biển cả, phần còn lại là đất bằng gồm có ba ngàn châu. Đại châu ở ngay giữa, từ Đông sang Tây rất rộng lớn, trong có nhiều nước lớn đến số hai ngàn ba trăm. Những châu nhỏ, nằm trong các biển, có hoặc hai ba trăm nước, hoặc có một, hai, đến ba, bốn năm chục nước. A Nan, thí dụ trong số châu ấy, có một châu nhỏ gồm vển vển có hai nước. Dân của một trong hai nước này, vì đồng cảm ác duyên, nên đồng thấy nhiều cảnh bất tường, như thấy có hai mặt trời, hai mặt trăng, hoặc như thấy mặt trời mặt trăng có quầng ác khí ban đêm, yêu khí ban ngày, sao chổi sao xẹt, ráng trời mống trời, đều là những điềm không may. Nhưng dân của nước kia, tuy cùng một châu, lại không nghe thấy. A Nan, tôi nay vì ông đem hai việc ấy ra để trước sau phối hợp làm sáng tỏ vấn đề.

- Nay A Nan, chúng sanh kia, vì biệt nghiệp vọng kiến (mắt nhắm) nên ngó đèn thấy có một vòng tròn. Vòng tròn này xem tuồng như cảnh thật, nhưng xét kỹ thì đó là do mắt nhắm mà thành. Vì mắt nhắm nên thấy sai, vòng tròn ấy không do đèn tạo ra. Tuy người nhắm mắt thấy có vòng tròn, cái thấy của người ấy, xét kỹ, không có lỗi. Ví như ông nay lấy mắt mà trông, thấy có núi sông, nước này nước nọ cùng các chúng sanh. Nên biết sở dĩ thấy có

những vật ấy là vì cái thấy đã bị bệnh làm lòa từ vô thủy. Cái thấy lòa và những vật vì lòa mà thấy, Sở dĩ không có mà ra tuồng như có, nguyên nhân do ở chỗ “Tánh Giác tự sáng” duyên với bệnh nhậm cho nên cái thấy trở thành lòa. Đúng với sự thật, Tánh Giác (Chơn Tâm hay Tánh Thấy chơn thật) với vật bị thấy, hai cái đều không có bệnh. Sáng biết được cái biết của mình là cái biết của người nhậm mắt, thì cái biết không còn kẹt trong bệnh nhậm. Thấy biết như thế mới là thật thấy biết. Làm sao gọi được “cái thấy nghe hay biết” thường tình là cái “thật-thấy-biết” được?

❖ Chú giải:

Có cái vọng riêng cho từng người – như kẻ nhậm mắt, như bác say rượu – nhưng cũng có cái vọng chung cho cả một nước, cho cả một dân tộc. Vọng riêng vì nghiệp riêng; vọng chung vì nghiệp chung. Thí dụ, thấy vàng quý hơn sắt là một vọng chung của toàn thể nhơn loại.

Dân chúng của tiểu quốc nói trong kinh vì gần ác xa lành (đồng cảm ác duyên), hay nói một cách khác, vì nghiệp dữ chất chồng, không còn biết thiện là gì mà chỉ nghĩ ác, nói ác, là ác, cho nên cái thấy của họ bị ác làm lòa, họ chỉ thấy những việc bất thường. Có nghiệp là có

cảm, nghiệp như thế nào là cảm thấy như thế ấy, và hệ đồng nghiệp (hay cộng nghiệp) là đồng cảm.

Toàn thể nhưn loại vì đồng nghiệp vô minh từ vô thủy nghĩa là không biết từ hồi nào đến giờ, cho nên đồng cảm thấy có núi sông, đất đai ... là những vật không thật có đối với Tâm sáng suốt của Phật. Thế thì cái mà thế nhưn tự hào là cái “thấy nghe hay biết” (connaissance) của mình đâu phải là cái “thấy biết chơn thật” (Vraie Connaissance).

(Phật nói tiếp)

- Bởi vậy, nay ông thấy ta, thấy ông cùng thấy thế gian và mười loại chúng sanh, tất cả những cái thấy ấy đều là cái thấy của người mắt nhắm (cái thấy bị nhắm làm lòa), còn cái thấy thì không mắc bệnh nhắm cái Chơn Tinh của cái thấy lòa của ông, tánh nó chẳng có bệnh, vì vậy không nên gọi cái thấy (lòa) ấy là cái thấy (thật).

❖ Chú giải:

Như đã nói ở phía trước, sở dĩ thấy lầm thấy lộn, không có mà thấy có, là vì cái thấy bị bệnh nhắm vô minh làm lòa, cũng như người có cặp mắt tốt nhưng vì mang kính màu hay kính của người già cho nên thấy không đúng với sự thật.

Cổ đức có câu:

**Nhãn trung do hữu ế
Không lý kiến hoa hồng**

Nghĩa:

Trong mắt vì có vẩy cá

Cho nên trong không-không lại thấy hoa hồng.

- Nay A Nan, những chúng sanh kia vì đồng phận (cộng nghiệp) mà vọng kiến, ví như người biệt nghiệp nhậm mắt mà vọng kiến. Người mắt bệnh đồng với dân của cả nước kia. Người kia thấy vòng trong quanh đèn, vòng ấy do bệnh nhậm sanh ra; dân chúng nước kia vì đồng nghiệp mà thấy những điềm bất thường, điềm ấy do bệnh ác nghiệp phát khởi. Hai các đều do cái thấy vọng từ vô thủy sanh ra.

❖ Chú giải:

Dầu thấy vòng tròn hay điềm ác, dầu nói biệt nghiệp hay đồng phận, tất cả đều quy về có một cái là một là vọng, mà vọng thì không có thực thể.

Cứu xét nguyên nhân, thì vọng ấy là cái vô minh từ vô thủy huân tập mà thành kiến vọng.

- Ví như cõi Diêm phù đề với ba ngàn châu, bốn biển lớn, thế giới Sa-bà cùng các nước trong mười phương và các chúng sanh, tất cả đều đồng một bản thể sáng suốt là Vô lậu diệu tâm, nhưng cái thấy nghe hay biết lại vướng chướng bệnh hư vọng

cho nên hòa hợp mà vọng sanh, hòa hợp mà vọng tử. Nếu xa lìa các duyên hòa hợp cùng các duyên bất hòa hợp được, thì ắt diệt trừ nguyên nhân sanh tử, thành tựu trọn vẹn Bồ đề là Tánh chẳng sanh diệt, là Tâm thanh tịnh vốn có, là cái Bản thể sáng suốt hằng thường và đứng yên một chỗ.

❖ Chú giải:

Muôn vật muôn sự, hữu hình vô hình, tinh thần vật chất đều cùng một bản thể duy nhất. Đã cùng một thể thì đâu có sự phân biệt sai khác, lại cũng không sanh không diệt, bởi “thể” bất sanh bất diệt.

Chúng sanh vì vướng bịnh hư vọng, như người mất trong bị bịnh nhệm, thành trong chỗ không có gì lại thấy có muôn vật muôn sự sai khác. Trong cái biết vọng, sanh những nghiệp vọng, tạo thành những duyên vọng, tự mình trói nhốt mình vào đó, như tầm nhả tơ kết kén hãm mình, rồi vọng thấy có sanh, vọng thấy có tử. Nay nếu năng thấy được những cái vọng ấy, biết mình đã sống vọng bấy lâu thì là ra khỏi vọng, trở về với Chân là cái bất sanh bất diệt. Người mà biết là mình vừa chiêm bao là người thức tỉnh rồi vậy.

*(trích tạp chí Từ Quang số 172, tr. 53-59,
Sài Gòn tháng 12 năm 1966)*



KIẾN TÁNH CHẲNG PHẢI HÒA HỢP SANH CŨNG CHẲNG PHẢI "CHẲNG HÒA HỢP" SANH

(Phật nói tiếp).

- Nay A Nan, ông tuy trước đây đã nhận ra rằng tánh của "bốn giác diệu minh" chẳng phải do nhân duyên sanh mà cũng chẳng phải do tự nhiên sanh, nhưng ông chưa rõ lẽ giác tánh nguyên chẳng phải hòa hợp sanh, cũng không phải "chẳng hòa hợp" sanh.

❖ Chú giải:

Trước đây (TQ. 172), A Nan có bạch Phật: "Bạch Thế Tôn! Thế Tôn đã vì chúng tôi mà dạy rằng cái thấy chẳng phải do nhân duyên sanh, tự nhiên sanh, cũng chẳng phải do hòa hợp hay chẳng hòa hợp sanh. Bốn lẽ ấy chúng tôi chưa hiểu thấu..."

Để giải nghi cho A Nan và đại chúng, Thế Tôn đã cắt nghĩa và A Nan đã nhận rõ hai lẽ đầu là Kiến tánh chẳng phải do nhân duyên sanh, cũng chẳng phải do tự nhiên sanh. Đến phần thứ hai: "Kiến tánh cũng chẳng phải do hòa hợp hay chẳng hòa hợp sanh", Phật chưa giải nên nay tiếp giải.

Chỗ khó hiểu của A Nan như sau. Nếu nói Giác tánh (hay Kiến tánh) là do hòa hợp sanh thì là ngược

với cái lý "ly nhưt thiết tướng", bằng nói chẳng có hòa hợp mà Giác tánh vẫn có, thì lại ngược với cái lý "Tánh là tất cả các tướng".

Này A Nan, ta nay lại lấy việc trước mắt hỏi ông. Sao ông còn vướng vấn với những vọng tưởng của thế gian, cho rằng Tánh là do hòa hợp sanh là do nhân duyên sanh, rồi nghi ngờ rằng sự chứng ngộ tâm bồ đề là phải khởi từ hòa hợp. Nếu thật như thế thì cái "diệu tịnh kiến tinh" của ông hiện nay đây hòa với cái gì, với sáng, với tối, với cái thông hay với cái bí? Nếu hòa với sáng thì lúc ông ngó cái sáng trước mắt, ông xen trộn cái thấy của ông vào chỗ nào trong cái sáng. Nếu cái thấy và cái sáng hòa với nhau được, vậy cái hình tượng của sự hòa ấy như thế nào?

❖ Chú giải:

Kiến tinh là cái thấy (la vue). Như đã nói ở phía trước, cái thấy có thể bị bệnh nhắm mắt làm lòa, nhưng cái "thể" của nó luôn luôn trong sạch một cách huyền diệu. Do đây nói "diệu tịnh kiến tinh". Kiến tinh là "dụng" (effet) của cái thể diệu tịnh là Kiến tánh, hay Giác tánh, hay Chơn tâm, hay Bồ đề tâm.

Sáng, tối, thông, bí là tóm nói ngoại cảnh. Sáng tối tiêu biểu cho hư không; thông bí tiêu biểu cho vạn

vật.

Nói hòa là lấy vật này trộn với lộn với vật khác, như lấy son trộn với bột. Khi trộn thật đều rồi thì son mất cái đỏ của nó cũng như bột mất cái trắng, và vật thứ ba do sự hòa son với bột mà thành sẽ chẳng phải trắng, chẳng phải đỏ. Kinh gọi vật thứ ba ấy là "hình tượng", và câu hỏi của Thế Tôn có nghĩa như sau: Nếu thật cái thấy hòa được với ánh sáng thì sự trộn lộn ấy sẽ cho ra vật gì, hình tượng ấy như thế nào?

Nếu cái trộn lộn ấy *chẳng phải là* cái thấy, thì làm sao nói được là thấy sáng. Nếu cái trộn lộn ấy *là* cái thấy, thì cái thấy ấy làm sao tự thấy được?

Nếu cái thấy tròn đầy, chỗ nào đâu mà hòa với cái sáng được? Nếu cái sáng tròn đầy, thì nó cũng chẳng hòa với cái thấy được.

Cái thấy khác với cái sáng. Trộn lộn thì cái thấy mất cái "tánh" của nó và cái sáng mất cái "minh" của nó. Trộn lộn mà mất "tánh", mất "minh", vậy nói Kiến tánh hòa với ánh sáng là phi nghĩa. Hòa với tối, với thông, với bí, cũng đều phi nghĩa như vậy.

❖ Chú giải:

Nếu cái thấy hòa được với ánh sáng thì nó và ánh sáng đều mất để trở thành một vật thứ ba. Lẽ này

chúng ta đã thấy trong thí dụ son hòa với bột. Cái thấy đã mất rồi thì làm sao còn nói được là thấy sáng. Nói vật thứ ba đó là cái thấy cũng không được, vì làm sao cái thấy lại thấy cái thấy được.

Hòa với sáng đã phi nghĩa như thế thì hòa với tối, với thông, với bí, nghĩa là với bất cứ vật nào cũng phi nghĩa như vậy.

Câu "nếu cái thấy tròn đầy, chỗ nào đâu mà hòa với sáng" và câu kế "nếu cái sáng tròn đầy, thì nó cũng chẳng hòa với cái thấy được" có nghĩa: nếu một trong hai cái mà hoàn toàn đầy đủ, như bột đầy tô rồi, thì còn chỗ nào đâu để bỏ son vào mà trộn lộn.

Tối đây, Phật đã bác cái lẽ "hòa". Kế theo đây, Phật sẽ bác cái lẽ "hợp".

Lại nữa này A Nan, cái "kiến tinh diệu tịnh" của ông hiện nay đây hợp với sáng, với tối, với thông hay với bí?

Nếu hợp với sáng thì khi tối đến sáng mất, cái thấy tất không hợp được với cái tối (vì đã theo cái sáng đi mất rồi). (Đã không hợp với tối) thì làm sao nói thấy tối được?

Nếu nay ông lại nói tối đến thấy tối mà cái thấy không cần phải hợp với cái tối (thì người ta phải hiểu rằng không hợp với tối mới có thấy tối, bằng

hợp thì không thấy). Nếu đúng như vậy thì khi hợp với sáng lý ứng không có cái thấy sáng. Nhưng trước kia đã thí dụ rằng có hợp với sáng mới thấy sáng, nay lại không thấy sáng thì làm sao nói hợp với sáng được? Không thấy sáng thì làm sao biết sáng chẳng phải tối được?

Bàn đến cái lẽ hợp với tối, với thông, với bí, cũng phi lý như vậy.

❖ Chú giải:

Hợp là lấy một vật này chắp lại với vật kia cho dính với nhau, như lấy cái nắp đậy lên cái hộp, đôi đàng khăng khít với nhau.

Nếu nói rằng Kiến tinh phải hợp, phải chắp dính với ánh sáng mới thành cái thấy sáng, thì cũng phải nhận luôn rằng Kiến tinh phải hợp với cái tối mới thành cái thấy tối. Nhưng khi tối đến sáng đi, như cái hộp mất thì nắp cũng mất luôn. Nắp kiến tinh nào khác để đặt lên cái hộp bóng tối hầu tạo thành cái thấy tối?

Nay nếu nói Kiến tinh không cần hợp với bóng tối mà vẫn có cái thấy bóng tối, thì cũng phải hiểu ngược rằng không hợp mới có thấy, hợp thì không thấy. Cứ theo luận điệu này thì Kiến tinh trước kia đã giả thiết là hợp với ánh sáng, vậy lý ứng không có cái thấy sáng. Trước kia đã đưa ra cái thí dụ: có hợp với sáng mới có cái thấy sáng, nay không có cái thấy sáng, tất nhiên không thể nói là Kiến tinh hợp với sáng được.

Nhưng không thấy sáng thì làm sao biết sáng chẳng phải tối, hay nói một cách khác, làm sao phân biệt tối với sáng được.

Cái lẽ hợp với sáng không thành, thì bàn đến cái lẽ hợp với tối, với thông, với bí cũng vậy.

A Nan bạch Phật:

- Bạch Thế Tôn! Tôi nay nghĩ rằng cái "Diệu giác nguyên"⁽¹⁾ ấy *chẳng hòa hợp* với các duyên trần cùng các lo nghĩ của tâm. Có phải vậy chăng?

❖ Chú giải:

Các duyên trần là sáng tối, thông bí nói ở phía trước. Các lo nghĩ của tâm (tâm niệm lự) ám chỉ lục thức (thấy, nghe, ngửi, nếm...)

Phật nói:

- Ông nay lại nói "Giác" *chẳng hòa hợp*, vậy tôi hỏi ông: Cái "Diệu kiến tinh" *chẳng hòa hợp* ấy, là *chẳng hòa hợp* với sáng, với tối, với thông hay với bí?

(1) Diệu giác nguyên: Nói đủ là "Bổn diệu giác minh, nguyên thanh tịnh thể", tức là cái Sáng suốt huyền diệu sẵn có nơi người mà cái Thể nguyên là thanh tịnh. Nói cách khác, Diệu Giác là nguồn cội của Kiến tánh.

Nếu chẳng phải hòa với sáng, thì cái thấy và cái sáng tất phải có ranh giới. Vậy ông hãy xét xem cho kỹ rồi chỉ cho tôi coi cái sáng ở đâu, cái thấy ở đâu. Và ranh giới của cái thấy và cái sáng nằm chỗ nào?

Này A Nan, nếu cái sáng có giới hạn, thì tất nhiên trong giới hạn ấy không có cái thấy. Đôi bên không tiếp xúc với nhau được, thì cái thấy làm sao biết được cái sáng ở đâu. Vậy cái nghĩa ranh giới giữa cái thấy và cái sáng không thành. Luận đến tối, thông, bí cũng vậy.

❖ Chú giải:

Nếu Kiến tinh và ánh sáng chẳng hòa nhau thì phải cách biệt nhau, như gạch với ngói. Gạch nằm choáng cho tới mức nào thì ngói tới đó phải ngừng, không tiến nữa được, như có bức tường ngăn.

Nếu Kiến tinh (hay Tánh thấy) cách biệt với ánh sáng như thế, thì làm sao biết có ánh sáng và ánh sáng ấy ở đâu. Thực tế không phải vậy: hễ có ánh sáng thì Kiến tinh thấy có sáng và biết sáng ở đâu. Thế thì giữa đôi bên không có sự ngăn ngại chia cách. Không ngăn ngại chia cách mà bảo là "chẳng hòa" sao được?

Lại nữa, Kiến tinh chẳng phải hòa, cũng chẳng

phải hợp, vậy chẳng hợp với sáng, với tối, với thông hay với bí?

Nếu chẳng hợp với sáng, thì Kiến là Tánh và sáng là Tướng đôi đàng chống trái nhau như hai góc bàn, chẳng khác lỗ tai và ánh sáng. Lỗ tai làm sao tiếp xúc được với ánh sáng? Khi đã chống trái với nhau như thế thì Tánh thấy không biết tướng sáng ở đâu. Vậy làm sao chứng minh được cái lý "hợp hay chẳng phải hợp"? Bàn đến tối, thông, bí cũng vậy.

❖ Chú giải:

Lỗ tai là để nghe, đâu phải để thấy, vì vậy tai không thể hợp với ánh sáng để thấy ánh sáng.

Nay nếu, như A Nan nói, Kiến tinh hay mắt mà chẳng hợp được với ánh sáng thì mắt sẽ thành lỗ tai, không thấy sáng và chẳng biết sáng ở đâu.

Thế thì nói hợp như ở đoạn trước, hay nói chẳng hợp như ở đoạn này, đều không trúng và đều bị Phật bác cả.

*(trích tạp chí Từ Quang số 173, tr. 49-54,
Sài Gòn tháng 1 năm 1967)*



VỌNG MÀ CHƠN

Này A Nan, ông vẫn chưa rõ cái lẽ tất cả các tướng huyễn hóa của phù trần đều sanh đó rồi mất đó. Vì huyễn hóa cho nên gọi là tướng, nhưng tánh của những huyễn hóa đó lại chơn và tánh ấy là Thể diệu giác minh.

❖ Chú giải:

Huyễn hóa: Không mà hốt nhiên lại có, cho nên gọi là huyễn; có rồi, lại lặn mất cho nên gọi là hóa. - Vậy có nghĩa là giả dối, không thật có (illusion). Cũng đọc là ảo hóa, như trong các danh từ ảo ảnh, ảo tưởng. Đồng nghĩa.

Phù trần có nghĩa là **hư phù bất thật chi trần cảnh**: cảnh vật thế gian này không có gì là chơn thật, bất quá như bụi nổi trôi trong dòng ánh sáng lọt qua khe cửa.

Trước mắt trí của Phật, mọi sự mọi vật ở thế gian như bụi thấy trong làn ánh sáng rọi qua khe cửa, không có gì chơn thật, vì vậy Phật gọi là tướng (des apparences). Nhưng những tướng không chơn thật đó lại đồng có một tánh ấy là Thể diệu giác minh.

Thể ấy không tướng nhưng lại năng hiện ra mọi tướng, cho nên nói là huyền diệu. Tuy hiện các tướng

nhưng luôn luôn giác minh (tỉnh sáng).

- Cho đến năm uẩn, sáu nhập, mười hai xứ, mười tám giới cũng thế, hễ như duyên hòa hợp thì hư vọng sanh ra, như duyên rời rã thì vọng tiêu mất, nhưng không dè căn bản của sanh diệt, tối lui, là Như Lai tạng thường trú, diệu minh, bất động, châu viên, và đó là Tánh diệu chơn như. Trong tánh chơn thường lại đi kiếm cái tối lui, mê tỉnh, sanh tử, không làm sao kiếm được.

❖ Chú giải:

Năm uẩn hay năm ấm là: sắc, thọ, tưởng, hành, thức, năm yếu tố cấu kết thành con người. Sắc chỉ phần vật chất là thân thể; bốn uẩn kia chỉ phần tinh thần là cảm giác, tư tưởng, lo nghĩ và biết.

Sáu nhập là những cái thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ, biết.

Mười hai xứ là 6 căn và 6 trần. Sáu căn: mắt, tai, mũi, thân và ý. - Sáu trần là: sắc (hình dáng), thanh (tiếng tăm), hương (hơi), vị (mùi), xúc (đụng chạm) và pháp (nghĩ ngợi, xây dựng... của ý).

Mười tám giới 6 căn, 6 trần và 6 thức. Sáu thức: nhãn thức (biết bằng mắt hay thấy), nhĩ thức (biết bằng tai hay nghe), tỷ thức (biết bằng mũi hay ngửi), thiệt

thức (biết bằng lưỡi hay nếm), thân thức (biết bằng thân hay đụng chạm mà biết) và ý thức (biết bằng nghĩ ngợi bên trong).

Tất cả những 5 uẩn, 6 nhập, 12 xứ và 18 giới, hay nói chung mỗi cá nhân và toàn vũ trụ đều là hư vọng, là huyễn hóa (illusions) cả, vì nhân duyên đầy đủ thì có, nhân duyên phân tán thì không, chẳng khác những hình ảnh trên màn bạc. Khi các điều kiện cần thiết đầy đủ (nhân duyên hòa hợp), nghĩa là khi có máy chiếu, có điện, phim, màn, thì hình ảnh nổi lên, sanh ra, đến khi điện cúp, máy hỏng, màn cuốn, phim đứt thì ảnh mất. Tuy nhiên những cái tướng giả dối, không thật thể, là cá nhân và vạn vật trong vũ trụ đó - hay để nói theo Kinh - những cái sanh diệt, tới lui, dời đổi, thoát thấy thoát mất đó, lại bắt nguồn từ một cái hằng còn và không qua lại dời đổi (thường trú), không bao giờ dao động (bất động) sáng suốt nhiệm màu (diệu minh) và hoàn toàn (châu viên). Cái đó gọi là Như lai tạng, cũng gọi là Tánh và Tánh này vì có ba đặc điểm là huyền diệu, chơn thật và như vậy mãi mãi, cho nên nói là Tánh diệu chơn như.

Thế thì "căn thân và khí giới" (thân mình và thể giới ngoài mình) tuy là không thật, là vọng, là Tướng, căn bản, nguồn gốc của Tướng vọng ấy lại là Thể chơn thật.

Sóng là vọng, có gió là sanh ra, hết gió là lặn

mắt; còn nước, căn bản của sóng thì hằng còn trước sau như một và chơn thật.

Như lai tạng, Tánh, Thể đều là những lối gọi của cái duy nhất là Tâm. Tới đây, Kinh chỉ cái lý: Vạn pháp duy Tâm (mọi sự mọi vật đều chỉ là Tâm, đều do có một Tâm mà hiện ra, cũng như muôn ngàn lượn sóng chỉ do một nước mà sanh).

Trở lại với đoạn Kinh trên, ý Phật ở đây muốn chỉ cho A Nan hiểu rằng: Cái thấy hay Kiến tinh là tướng vọng nhưng Tánh của tướng vọng đó là chơn. Đây là điểm mà các nhà chú giải Kinh Thủ Lăng Nghiêm nói: nhiếp sự quy lý, hội tướng nhập Tánh, dĩ minh tình dữ vô tình cộng nhất Thể, xứ xứ giai đồng Chơn pháp giới (góp sự quy về lý, gom các tướng đưa vào Tánh, để chỉ rõ rằng loài hữu tình và vô tình đều chung một Thể, chỗ chỗ đều đồng một Chơn lý).

- Này A Nan, tại sao năm ấm vốn là Như lai tạng, là Tánh diệu như lai? Này A Nan, thí dụ có người lấy mắt trong trẻo ngó lên hư không trong trắng, thì người ấy chỉ thấy một vùng sáng lạng, không một vật nào khác. Nhưng nếu bất ý trũng trũng mà ngó, đôi mí không nháy, mắt sẽ mệt mỏi rồi người ấy sẽ thấy trong hư không những đóa hoa nháy múa cùng nhiều tướng cũng nháy múa. Sắc ấm cũng như những đóa hoa kia vậy.

- Nay A Nan những hoa múa nhảy ấy chẳng từ hư không mà đến, cũng chẳng phải từ mất mà ra. Nếu từ hư không mà đến thì phải trở về với hư không. Nếu hư không mà chẳng phải trống không, thì tự nó không để cho các tướng bông hoa kia khi nổi khi mất, như thể của A Nan chẳng thể dung chứa một A Nan nào khác được.

❖ Chú giải:

Năm ấm ấm chỉ con người. - Con người như những đóa hoa mà mắt mê lòa thấy trong hư không. Ý Phật ở đây là dạy cho thấy cái lẽ: Tùng Chơn khởi vọng.

Người trừng trừng ngó lên hư không, mắt chẳng nháy, một cách vô tình, không cố ý (vô cố) là thí dụ cho trạng thái của người vô minh phát khởi mà không hay không biết. Ngó mà đến mắt mờ là vô tình say đắm mà không hay. Rồi mắt mờ mà thấy có những đóa hoa trong hư không, cũng như người vì say đắm nhìn đời rồi thấy có sang có hèn, có tốt có xấu, có ngon có dở, trong khi những cái này không thật có.

Nếu nói những hoa ấy thật có thì từ đâu phát sanh ra?

Nếu nói từ hư không mà ra thì khi hoa mất nó phải trở vào trong hư không. Vậy ra hư không có ngoài có trong sao? Không có lý ấy, vì hư không là cái trống

rỗng. Nếu nói hư không chẳng phải trống không thì nó là một vật đông đặc, mà hễ đông đặc thì làm sao dung chứa những đóa hoa kia mà nói rằng hoa từ trong hư không mà ra? Cũng như thân thể của A Nan là một vật đông đặc, và vì đông đặc cho nên không thể bỏ vào đây một A Nan nào khác.

- Nếu từ mắt mà ra thì khi tiêu mất, hoa kia phải trở vào trong mắt. Thế thì hoa phải có cái tánh thấy của mắt và khi nó trở vào trong mắt, tất nó phải thấy được con mắt. Còn như nó không có tánh thấy, thì khi hiện ra hoa nó phải che mắt hư không, rồi khi trở vào mắt, hoa phải che mắt. Lại nữa lúc nói là thấy hoa trong hư không, thì mắt phải không bị che mới thấy được. Nếu thật hư không bị che, mắt bị ám, thì làm sao nói được hư không trong treo và mắt trong sáng? Vậy nên biết rằng sắc ấm hư vọng gốc chẳng phải nhân duyên và cũng chẳng phải tự nhiên.

❖ Chú giải:

Ở đoạn trên, Phật đã bác cái lẽ những hoa vì mắt mờ mà thấy là từ hư không mà phát ra. Trong đoạn này, Phật tiếp bác cái lẽ hoa cũng không từ mắt mà sanh ra.

Nếu nói hoa từ mắt mà ra, thì nó phải có cái tánh

thấy của mắt và khi tiêu tan, từ ngoài không trung trở vào trong mắt, hoa phải thấy mắt. Việc ấy không có.

Nếu hoa không có tánh thấy, thì khi từ mắt hiện ra, nó phải che hư không và như thế thì làm sao nói hư không trong trống được và cũng không thể nói là mắt trong sáng được.

Những hoa mắt lòa thấy không lìa hư không mà có, vậy thể của hoa ấy là Không thể, như Như lai tạng, thường trú bất động. Thể hằng không biến thì chẳng phải là nhân duyên là những cái có hợp có tan. Tuy thể hằng không biến nhưng dụng của Như lai tạng thì hằng tùy duyên mà biến hiện, vậy chẳng phải tự nhiên.

Nói tóm, trong đoạn này Phật dạy: vạn vật, đứng về mặt sắc tướng mà xét thì là vọng, còn đứng về mặt tánh mà xét, thì lại là chơn. Tuy tướng có sanh có diệt, tướng vẫn không lìa bản thể là tự tâm, cũng như hoa kia, có sanh có diệt, vẫn không lìa hư không. Vậy rõ là "vạn pháp duy tâm" và "tùng chơn khởi vọng".

*(Trích tạp chí Từ Quang số 174-175, tr. 120-124,
Sài Gòn tháng 2-3 năm 1967)*

Này A Nan, ví như có người, tay chơn khỏe khoắn, thân thể điều hòa, chợt như quên mình đang sống, không thấy cảnh nghịch cảnh thuận nào cả. Vô cố, người ấy lại lấy hai bàn tay chà sát với nhau trong hư không rồi vọng thấy tay mình hoặc trơn, hoặc rít, hoặc lạnh, hoặc nóng. Nên biết "thọ ấm"

cũng như thế.

❖ Chú giải:

Ở hai đoạn trước, Phật đã chỉ "sắc ấm" hay "sắc uẩn" (vạn vật hay phần hình dáng của vạn vật) là vọng.

Sau sắc ấm hay sắc uẩn còn 4 ấm hay uẩn khác là **thọ, tưởng, hành và thức.**

Sắc ấm đã là vọng tưởng, không chơn thật, vậy 4 ấm kia như thế nào? Trong đoạn này, Phật tiếp chỉ cái vọng của "thọ ấm" hay "thọ uẩn" trước, rồi lần lượt sẽ nói đến những ấm hay uẩn còn lại.

Thọ ấm là cảm thọ hay cảm giác (perceptions, sensations) như cảm thấy nóng, lạnh, trơn, rít.

Trong thí dụ trên, Phật chỉ cho thấy những cái cảm thọ, trơn, rít, lạnh, nóng, không thật có mà là vọng tưởng, giả dối.

Này A Nan, những cái trơn rít, lạnh nóng ấy không phải từ trong hư không mà phát sanh ra, cũng không từ hai bàn tay mà xuất hiện. Đúng như vậy, nếu từ hư không mà sanh ra, thì tại sao những cái trơn rít, lạnh nóng ấy đụng tay mà không đụng thân? Không lẽ những "tưởng" ấy trong hư không lại chọn chỗ để đụng chạm? Nếu từ hai bàn tay mà xuất hiện, thì lý ứng chẳng đợi hai bàn tay hiệp lại

mới phát ra, mà cứ từ một bàn tay một cũng xuất hiện được chớ!? Hai tay chấp lại mà trơn rít... từ đó phát ra, thì khi hai tay hết chấp lại, trơn rít... phải trở vào trong tay. Nếu trơn rít, có ra có vào thì cánh tay, cườm tay, thậm chí xương tủy lý ứng cũng phải có trơn rít... chớ!? Và khi trơn rít trở vào trong hai bàn tay, tâm phải biết tung tích của nó. Biết nó có ra vào thì cái trơn rít kia thành như một vật qua lại trong thân, cần gì phải đợi hai tay như một vật qua lại trong thân, cần gì phải đợi hai tay xoa sát nhau, mới biết có nó? Vì vậy nên biết rằng *thọ ấm* là hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh mà cũng chẳng phải tự nhiên sanh.

❖ Chú giải:

Xoa tay mà thấy trơn hay rít, cái trơn hay rít đó từ đâu mà xuất hiện?

Từ hư không bên ngoài ư? Nếu từ hư không bên ngoài mà đến, thì nó phải đến bất cứ nơi nào của thân, cớ sao lại chỉ đến với hai bàn tay cọ sát mà thôi? Vậy rõ ràng trơn rít không phải từ hư không mà phát sanh ra.

Không từ bên ngoài, vậy có phải từ hai bàn tay mà xuất hiện ra không? Cũng không. - Nếu từ tay mà ra, tại sao cái trơn rít ấy không từ một bàn tay mà phát hiện, mà phải đợi hai bàn tay hiệp lại? Lại nữa, bàn

tay dính với cườm tay và cánh tay, bên trong còn có xương tủy, nếu thật cái trơn rít từ trong bàn tay mà ra, nó phải ở luôn trong tủy xương cánh cườm, nhưng sự thật đâu phải vậy: chỉ có hai bàn tay là cảm thấy có trơn hay rít mà thôi. Lại nữa, nếu trơn rít ở trong hai bàn tay mà ra, thì khi nó trở vào, tâm phải biết nó ở chỗ nào. Tâm mà biết được có trơn rít trong thân thì như người đàn bà có mang tự biết có cái thai trong bụng, đâu cần phải cọ xát hai tay mới biết? Bởi các cơ vừa kể, nên biết cái **cảm thọ** trơn rít, lạnh nóng, hoàn toàn là hư vọng.

Này A Nan, thí dụ có người nghe nói đến trái ô mai chua là miệng nhều nước dãi, hoặc tưởng đến việc đi trên đường núi dốc mà cảm thấy hai bàn chơn đau rát. Nên biết "*tưởng ẩm*" cũng như thế. Này A Nan, cái chua làm chảy nước dãi kia không phải từ ô mai mà ra, cùng không phải do miệng mà vào. Nếu là ô mai sanh, ô mai ở nơi người nói, cố sao người nghe lại nhều nước dãi? Nếu do miệng vào, thì cái chua, một khi vào miệng người nghe rồi là cứ làm cho nước dãi chảy, cố sao phải đợi nghe nói đến ô mai, nước dãi mới chảy? Nếu nay lại nói chỉ vì tai nghe mà có việc nhều nước, tại sao nước không từ lỗ tai chảy ra? - Tưởng đến việc đi đường núi dốc mà cảm thấy chơn đau rát cũng như việc tưởng đến ô

mai. Bởi cố nên biết *tưởng ảm* là hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh cũng chẳng phải tự nhiên sanh.

❖ Chú giải:

Nghe nói đến ô mai, như nghe nói đến me chua mà miệng chảy nước dãi, cũng như tưởng nghĩ đến việc đi đường núi dốc mà hai chơn cảm thấy đau rát, đều là hậu quả của tưởng tượng, mà tưởng tượng là hư vọng, là việc nằm chiêm bao, không thật có.

Miệng có ngậm có ăn ô mai là **nhơn**; chất chua của ô mai là **duyên**. Trong trường hợp này, việc chảy nước dãi, là do nhơn duyên sanh. Ở đây không có ngậm, không có ăn mà chỉ **nghe nói** đến ô mai, thì quả là vì tưởng tượng mà sanh ra việc chảy nước dãi. - Tưởng đi núi mà thấy chơn đau, cũng vì tưởng tượng.

Tưởng tượng là hư vọng, vậy "**tưởng ảm**" là cái gì không thật có, là giả dối.

Này A Nan, thí như dòng nước chảy xiết, sóng to sóng nhỏ nối nhau, lớp trước không đợi lớp sau, lớp sau không vượt lớp trước, không lấn áp lẫn nhau. Nên biết "*hành ảm*" cũng thế. - Này A Nan, cái "dòng chảy" đó chẳng do hư không mà sanh, chẳng nhân nước mà có, lại cũng chẳng phải là bốn tánh của nước, và chẳng là "hư không" và "nước"

mà có. - Nay A Nan, nếu do hư không mà sanh, thì hư không vô tận của mười phương trở thành một dòng nước vô tận và thế giới bị chìm đắm lụt lội mất rồi. Nếu nhân nước mà có thì dòng kia đúng ra chẳng phải là nước, và hai tướng "năng hữu" và "sở hữu" đáng lý ra nước thì lúc lắng trong, đúng ra chẳng phải là thể của nước. Không thể ngoài hư không và nước mà có dòng nước chảy, vì hư không đâu có trong ngoài, và ngoài nước chẳng bao giờ có dòng chảy được. Bởi cố nên biết "*hành ấm*" là hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh, cũng chẳng phải tự nhiên sanh.

❖ Chú giải:

Sau khi chỉ rõ tánh cách giả dối của 3 "ấm" đầu là **sắc**, **thọ** và **tưởng**, trong 5 yếu tố cấu tạo ra con người và vạn vật, Phật tiếp chỉ cái hư vọng của yếu tố thứ tư là **Hành ấm**, hay **Hành**.

Hành ấm (activités mentales) là những hoạt động bên trong của con người. Đó là những lo nghĩ, tính toán, v.v... Vì những hoạt động ấy không lúc nào ngừng nghỉ, hết lớp này đến lớp khác, xua đuổi nhau như sóng trên mặt sông, cho nên Kinh ví như dòng nước chảy xiết.

Cái "dòng chảy" (courant) ấy thật có không? Nếu nói là thật có, vậy từ đâu nó phát sanh ra? Nếu nói là

từ hư không, thì hư không thành một dòng nước vô tận, nhận chìm toàn thể thế giới rồi còn gì! Nếu nói là từ nước thì đúng lý, dòng ấy chẳng phải là nước, và dòng cùng nước phải là hai cái khác nhau như cây (năng sanh) và trái (sở sanh), nhưng sự thật đâu phải vậy. Cái "dòng chảy xiết" chẳng phải năng sanh, cũng chẳng phải sở sanh của nước, mà chỉ là một **cảm thấy** (impression visuelle) của con người, vậy là không thật có, là hư vọng. Cái "dòng tư tưởng" hay **hành ấm** cũng thế.

Này A Nan, ví như có người lấy ngói ống "tân già", bít kín hai đầu, nhốt hư không tràn đầy bên trong, rồi vác cái ống hư không ấy, như lương thực, ra đi trên đường ngàn dặm để sang nước khác. Nên biết "thức ấm" cũng như thế. - Này A Nan, hư không trong lòng ngói chẳng phải từ phương kia mà tới, cũng chẳng phải từ phương này mà vào. - Này A Nan, nếu từ phương kia mà lại thì khi hư không đã dồn đầy trong lòng ngói rồi, phía ngoài chỗ ống ngói nằm trước khi bị mang đi, phải có mất một phần hư không. - Nếu từ phương này mà vào, thì khi khai miệng và trút ống ngói xuống, hư không phải lọt ra ngoài. - Bởi cố nên biết, *thức ấm* hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh, cũng chẳng phải tự nhiên mà có.

❖ Chú giải:

Thức ấm (conscience) là ấm thứ năm và chót trong ngũ ấm. Đây là năng khiếu "biết" của con người, như thấy biết, nghe biết, ngửi biết, nếm biết, đụng biết, nghĩ biết.

Thức ấm thật có không? Nếu thật có thì nó từ đâu mà sanh ra, phải như duyên sanh, tự nhiên sanh không? Phật dạy: thức ấm hư vọng, không thật có.

Kinh ví thức ấm như hư không nằm trong lòng một miếng ngói ống, bị mang đi từ một nơi này đến một nơi khác.

Nếu nói phần hư không ấy là từ chỗ miếng ngói nằm trước kia mà vào trong lòng ngói, thì khi dời miếng ngói đi chỗ ấy phải có một lỗ trống trong hư không. Điều này không thể có được: hư không chẳng bao giờ có việc đầy thiếu.

Nếu nói phần hư không ấy là từ ngoài mà chun vào trong lòng ngói, lẽ ấy cũng không vững, vì như thế thì khi hết bit miệng và miếng ngói bị trút xuống, phải có một "cục" hư không lọt ra. Điều này cũng không bao giờ có.

Thức ấm như cái hư không trong ống ngói đó, hữu danh vô thật, cho nên gọi là hư vọng.

HẾT QUYỂN II

*(trích tạp chí Từ Quang số 176-177, tr. 114-118,
Sài Gòn tháng 4-5 năm 1967)*

TỔNG KẾT QUYỂN I VÀ II

Đến đây, chúng ta đã học xong quyển I và II và cũng đã thấy lối luận giải rất là sâu sắc của Kinh Thủ Lăng Nghiêm. Nghĩ nên dừng ở đây để tổng kết lời Phật dạy và xác nhận ý nghĩa thâm huyền trước khi đi xa hơn.

DUYÊN KHỞI

Kinh lấy việc A Nan bị một kỹ nữ dùng ma thuật làm mê loạn, thiếu chút nữa đã phạm giới, nếu không nhờ Phật kịp thời giải cứu.

A Nan có tiếng là *đa văn*. Luôn luôn theo hầu Phật không lúc nào rời, A Nan dự thính tất cả những buổi dạy đạo của Thế Tôn, lại thêm có một trí nhớ trung thành, cho nên có tiếng là "nghe nhiều", nghĩa là biết nhiều, như trường hợp của những người học nhiều đời nay.

Nhưng bực giáo lý thuộc lâu ấy lại để cho sắc đẹp quyến rũ. Vậy chỉ *học* không, dầu tài cho đến đâu, không đủ giữ cho con người đứng sa ngã trước sự cám dỗ của sắc đẹp. *Đây là điểm thứ nhất mà chúng ta phải ghi nhớ.*

Tại sao có sự "mê gái"? Vì mắt có thấy một nữ

sắc và tâm cho sắc ấy là đẹp. Vậy có hai giai đoạn. Giai đoạn đầu là mắt nhận ở ngoại cảnh có một người nữ; giai đoạn kế là sự đánh giá bên trong: người nữ ấy đẹp:

Theo Phật giáo sơ khởi, sở dĩ người đời phải đau khổ cả thể xác lẫn tâm hồn, chỉ vì người đời để cho sự vật của ngoại cảnh hoặc làm ưa thích, hoặc làm khó chịu. Sự vật thì nhiều vô số kể, tuy nhiên không ngoài sáu loại gọi là sáu *trần*: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.

Sắc là tổng quát chỉ những hình dáng và màu sắc, có thứ làm cho chúng ta mến chuộng, có thứ làm cho chúng ta ghét bỏ. Mến chuộng thì theo đuổi, quyết bắt lấy cho được để đem về làm của mình hầu hưởng thọ những khoái lạc tinh thần hay vật chất do những sắc ấy cung cấp. Ghét bỏ thì xua đuổi. Đàng nào, theo bắt hay xua đuổi, chúng ta đều khổ cả. Xét về năm loại sau là *thanh* (tiếng), *hương* (thơm hay thúi), *vị* (mùi như ngọt, đắng), *xúc* (đụng chạm mà biết mềm cứng, trơn nhám, nóng lạnh), và *pháp* là những gì chúng ta nghĩ ngợi, xây đắp, tưởng tượng trong đầu óc.

Tiếp xúc được với sáu loại vật ngoại cảnh đó, là vì chúng ta có sáu cơ quan làm trung gian là: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý.

Đây là những cơ quan tiếp xúc mà thôi, nhưng chúng ta lại lầm mà cho là chính mắt thấy, chính tai

nghe, chính mũi ngửi, chính miệng nếm, v.v... Sự tin tưởng này không đúng: cái gì ở ta thấy, nghe, ngửi chớ không phải mắt, tai mũi lưỡi... Điều lầm kể nữa là chúng ta cho những hình dáng màu sắc thấy được, tiếng tăm, mùi vị nghe ngửi nếm... được là thật có. Bởi đó mà khổ.

Câu chuyện A Nan tin ở sự nhận xét của mắt mà cho là có một sắc đẹp rồi đâm ra mê mết, thật có hay là không? Nhiều bậc tiền bối nghĩ rằng A Nan, tuy chưa chứng quả A la hán, vẫn là một trong những đệ tử cao cấp của Phật, không lẽ lại sa đọa đến mức ấy. Tôi đồng ý và ngờ rằng ở đây có thể là một câu chuyện bịa ra để chỉ rằng:

1- Học giáo lý suông không đủ giữ mình, đừng nói đạt đến quả giải thoát.

2- Sự tin tưởng của người đời về cái *tài* thấy của mắt, nghe của tai, v.v... hoàn toàn sai lầm.

Tuy trong kinh, Phật chỉ đả phá sự sai lầm về cái thấy, nên hiểu ý Phật là đả phá tất cả sáu thức chớ không phải nhãn thức mà thôi. Hiểu được cái lẽ hư giả của nhãn là hiểu luôn sự hư giả của năm thức sau là nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý.

Thế nào là cái "thấy" và cái "biết" của người đời?

Để trừ bệnh cho A Nan cũng như cho tất cả người đời, Phật bắt đầu vặn hỏi A Nan để chỉ rõ nguồn gốc

của bệnh. Gốc biết được, bệnh mới diệt được.

Trước hết Phật hỏi: Ông thấy gì hay đẹp ở tôi mà thoát dứt bỏ ơn sâu nghĩa nặng đi theo tôi?

Đại khái A Nan bạch: Vì tôi thấy tướng tốt ánh vàng của Phật và biết rằng tướng ấy phải do một nguyên nhân nào trong sạch un đúc ra chớ không phải do sự giao cấu ô trược. Vì vậy mà tôi khao khát ngưỡng mộ cạo đầu theo Phật.

Thế Tôn khen hay, nhưng lại bảo: chúng sanh phải chịu cảnh sanh tử luân hồi là vì tin nơi cái *thấy biết* của mình. Vậy cái thấy biết ấy là nguồn gốc của bệnh sanh tử, phá trừ được cái thấy biết ấy là được giải thoát luân hồi.

Phật tiếp hỏi: Ông vì thấy 32 tướng tốt của tôi mà sanh lòng (phát tâm) ái thích, vậy ông đã lấy gì mà thích và lấy gì mà mến?

A Nan bạch: Tôi đã dùng mắt mà thấy, theo tâm mà mến.

Phật dạy: Khiến ông trôi giạt quay mòng trong sanh tử, lỗi ấy ở tâm và mắt. Nói xong Phật lần lượt đặt ra 7 câu hỏi để chỉ sự sai lầm của A Nan, tiêu biểu cho tất cả chúng sanh mê muội.

1- TÂM Ở ĐÂU, MẮT Ở ĐÂU?

A Nan đáp: tâm ở trong thân, mắt ở trên mặt.

Phật dạy: cứ theo A Nan, thì đôi mắt như hai cửa sổ, còn tâm như người ngồi trong nhà. Ngồi trong nhà thì trước khi thấy vật ngoài sân xuyên qua cửa sổ, phải thấy bàn ghế tủ giường bên trong. Nhưng tâm hay cái *khả năng thấy biết* của con người đâu có thấy ruột gan trong thân (ví như nhà), vậy *tâm không ở trong thân*.

2- TÂM Ở NGOÀI THÂN?

Không. Nếu tâm ở ngoài thân thì có liên can gì đến mình, như người khác ăn thì người khác no, xuyên qua đôi (cửa sổ mắt), dầu có cái bàn chiếc ghế, làm sao mình thấy và biết rằng có hai vật ấy?

3- TÂM KHÔNG Ở TRONG THÂN, KHÔNG Ở NGOÀI THÂN, MÀ ẨN PHÍA SAU ĐÔI MẮT.

Không. Nếu tâm ẩn phía sau đôi mắt thì khác nào người mang kiếng. Người mang kiếng vừa thấy kiếng, vừa thấy vật ở ngoài. Nếu thật tâm ẩn sau đôi mắt thì tâm phải thấy đôi mắt trước khi thấy vật mới phải, đàng này tâm chỉ thấy vật mà không thấy mắt.

4- TÂM Ở CẢ TRONG THÂN VÀ NGOÀI THÂN?

Cũng không - Nếu trong thì phải thấy gan ruột, nếu ở ngoài thì tự mình phải thấy mặt mình, y như người khác ngó mình. Nhưng có tâm nào, có người nào làm được hai việc ấy đâu! Thế thì không có vấn đề

tâm vừa ở trong vừa ở ngoài thân.

5- TÂM CÓ Ở NGAY VẬT NÓ NHẬN BIẾT KHÔNG?

Không. Nếu tâm ở ngay vật nó nhận biết thì khi rời đầu chỉ đầu biết mà thôi. Đứng với sự thật, bất luận một chỗ nào trong thân bị đụng chạm là toàn thân đều biết. Huống chi, nếu nói tâm hợp với vật (ở ngay nơi vật), tâm ấy có "thể" không, nghĩa là thật có không? Nếu tâm thật có thì tâm như cái bàn kia chẳng hạn, và như vậy thì tâm nằm đâu là ở đó và chỉ biết chỗ ấy mà thôi. Bằng nói tâm ở khắp thân thì làm sao nói nó có "thể" được. Cái bàn không thể hợp với một vật khác được.

6- TÂM PHẢI Ở KHOẢNG GIỮA KHÔNG?

Không. A Nan luận: vì mắt tiếp xúc với vật mới sanh ra cái thấy, cái thấy nằm giữa mắt và vật, và vì cái thấy nằm đâu tâm phải ở đó, vậy tâm nằm cái khoảng giữa đó. Phật bác: nếu tâm ở giữa mắt và vật, tâm gồm hay không gồm cả căn (mắt) và trần (vật)? Vật thì vô tri, tâm thì năng tri, một cái hữu hình, một cái vô hình, làm sao định được cái khoảng giữa?

7- TÂM KHÔNG MẮC DÍNH VÀO ĐÂU CẢ.

Cũng không đúng. Không có tướng thì không có tâm mà nếu có tướng thì tướng phải ở một chỗ nào đó,

thì, làm sao nói không mắc dính được?



Từ trước đến đây, Phật không hỏi tâm là gì, mà lại hỏi tâm ở đâu.

Sau khi bác tất cả lý luận của A Nan, Phật mới bắt đầu chỉ cho thấy có hai thứ tâm:

1- *Phan duyên tâm hay Thức tâm*: nguồn gốc từ vô thỉ của sanh tử mà tất cả chúng sanh lầm chấp là Tự tánh, là "mình thiệt".

2- *Giác liễu năng tri chi tâm hay Chơn tâm*: nguồn gốc của Niết bàn, giải thoát.

Phan duyên tâm là tâm leo trèo, là cái hay biết dựa trên sự vật, do nhân duyên sanh, vậy là *tâm vọng*.

Giác liễu năng tri tâm là tâm tự giác tự tri không dựa vào một sự vật nào, cho nên đó mới là *tâm chơn*.

Trong Kinh Phật dạy rõ:

"Nếu ông chấp lấy cái "tánh biết dựa trên sự phân biệt" làm tâm, thì một khi tách ra khỏi hình dáng, tiếng tăm, mùi vị, vật dụng, nói tóm lại là tất cả các thứ "trần", tâm ấy phải giữ nguyên cái tánh biết của nó mới phải. Đàng này không phải thế, như ngay đây, ông đang nghe tôi nói, phải chăng là như có tiếng tôi nói, ông mới phân biệt (nghĩa là có nghe)? Giả sử có diệt hết tất cả những cái thấy nghe hay biết bên ngoài, còn

bên trong nắm chặt được cái vắng lặng u nhàn đi nữa, thì đó cũng còn là cái tâm "phân biệt" bóng dáng của sáu trần".

Ở đoạn kế, Phật dạy:

"... Nếu rời cảnh vật mà tánh phân biệt vẫn còn không mất, thì ông đã làm cho tâm ông *thành chơn thật rồi*. - Nếu rời cảnh vật mà tánh phân biệt không có, thì nên biết đó là tâm "phân biệt", bóng dáng của sáu trần".

Cứ như câu Kinh vừa nhắc lại, chỉ có MỘT TÂM mà thôi. Một tâm nhưng hai *dụng*. Vì hai dụng nên tạm đặt hai tên cho dễ hiểu dễ nhận.

Tánh biết duy nhất của chúng sanh nguyên không tùy ngoại cảnh, tức là không tùy duyên (*inconditionné*), nhưng vì chúng sanh để cho ngoại cảnh cảm dỗ, cho nên cái biết *bất tùy duyên* kia trở thành *tùy duyên* (*conditionné*).

Không tùy duyên là Tâm chơn thật, gọi là Chơn Tâm.

Tùy duyên là tâm phân biệt, là thức tâm, là vọng tâm.

TÍNH CÁCH ĐỐI CHỢI CỦA HAI TÂM

1) Chơn Tâm là *chủ*, là *hư không thường hằng và yên lặng*.

Vọng tâm là *khách*, là *bụi bặm vô thường và biến dịch*.

2) Chơn Tâm là không (espace)

Vọng tâm là động (mouvement)

3) Động tịnh là không chơn thật, là không phải ta (vọng tâm)

Không động tịnh mới chơn thật, mới là ta (chơn tâm).

4) Chơn tâm là biển cả

Vọng tâm là bọt nước.

Tâm là Tánh, Tánh là Tâm.

Tâm thấy, nghe, ngửi... chớ không phải mắt, tai, mũi... Vậy tâm là Tánh thấy, Tánh nghe, Tánh ngửi... Để đại diện cho tất cả những tánh kia, Kinh đưa ra có một Tánh thấy hay Kiến tánh.

Kiến tánh luôn luôn là một, không thay đổi: trái lại, đối tượng của Kiến tánh là vạn vật trong ngoại cảnh sai khác nhau và thay đổi luôn.

Không bắt nguồn ở ta lại còn sai khác, tối lui, thì

không phải là của ta, không phải là Ta.

Cái gì mà, dầu có muốn, chúng ta không thể vứt được, không thể xa lìa được, lại không thay đổi tới lui, trước sau như một, cái đó là Tánh, là chính Ta.

Vọng tâm vì dựa theo cảnh thay đổi mà thay đổi, không phải Ta thật. Chơn Tâm không dựa vào sự vật thay đổi, luôn luôn, tồn tại, đó là Ta chơn thật.

Chơn Tâm không lớn nhỏ, liền đứt.

Chơn Tâm ở khắp cùng, trong mọi vật nhưng không phải là vật.

Chơn Tâm không phải là vật nhưng vì không lìa vật, cho nên cũng là vật.

Tất cả là Một.

Chơn Tâm là Sự sống huyền diệu, thật tánh nó là giác liễu năng tri, tùy duyên mà chẳng biến. Tùy duyên thì gọi là thức tâm, còn tánh thì gọi là kiến tánh. Vậy phân tách thì thấy có hai tâm, hai tánh, kỳ trung có một. Tĩnh thì chơn, động là vọng. Nhưng vì chơn vọng đều không thể xa lìa vật, cho nên chơn, vọng và vật đều là Một.

*(trích tạp chí Từ Quang số 178-179, tr. 92-99,
Sài Gòn tháng 6-7 năm 1967)*



Như chúng ta thấy trong bài trước, sau khi phân

tích chỉ rõ chơn vọng, Đức Phật đã kết luận: Vì chơn vọng không thể xa lìa vạn vật, cho nên chơn cũng như vọng và vật đều là Một. Trong Kinh nguyên văn câu này là: "Nguồn gốc của cái thấy và những cái duyên thấy là cái Thể sáng suốt của Bồ đề (Tâm)..." Vậy cái Một nói trên là Thể của Tất cả.

Để cho A Nan thâm hiểu thế nào là Thể, Đức Phật khai thị thêm:

Kiến tánh do đâu sanh?

Chúng ta nhớ rằng theo lời Phật dạy không phải mắt thấy mà **Kiến tánh** hay **Kiến tinh** thấy. Trong quyển II Đức Phật lại dùng một danh từ khác để thay cho hai danh từ vừa nhắc lại. đó là **Giác duyên**.

Trước khi đi xa, chúng ta nên dừng bước ở đây, để xét qua coi những danh từ này có khác nhau không.

Hai danh từ đầu đều khởi sự bằng chữ **Kiến**, đó là điểm đồng, về mặt văn tự. Đến bổ túc từ thì có khác, một đằng là **tánh**, một đằng là **tinh**. Nghĩa của hai chữ ấy như thế nào?

Tánh là "cái nguyên lý (principe originel) sở dĩ sanh ra người; cái bản nguyên (le Soi) về tinh thần của người".

Tinh là "chuyên nhất", là "tâm thần" (esprit). Chữ Tinh này lại có khi dùng ghép với chữ **Anh**, như trong Truyện Kiều:

Chết là thể xác, còn là tinh anh.

Vậy, dầu nói Tánh hay nói Tinh, ý Kinh vẫn chỉ muốn đề cập đến có một vật: phần tâm thần phần thiêng liêng, linh minh, tinh anh ở con người, ngược lại với phần vật chất, phàm phu, hắc ám, thể xác. Trước mắt Phật, phần trước mới là phần chơn thật đáng quý.

Chính Tánh ấy, Tinh ấy mới là cái khả năng thấy, nghe, ngửi, nếm, hay, biết. Nếu muốn dùng chữ Tánh thì ghép thêm một chữ khác như nói Kiến tánh, Văn tánh, v.v... Muốn dùng chữ Tinh cũng thế: Kiến tinh, Văn tinh... Hai loại đồng một nghĩa.

Đến danh từ *Giác duyên*, mới xem hình như là rất cách biệt nhưng thật ra cũng đồng nghĩa với Kiến tánh Kiến tinh.

Giác, ngoài nghĩa tỉnh (như ngủ tỉnh dậy), còn nghĩa *biết*, như trong danh từ *cảm giác* (cảm xúc mà *biết*).

Thấy là biết, một cái biết không *độc lập*, vì nó phải *duyên*, nghĩa là nương tựa vào một cái gì đó mới thành, dầu cái đó là cái "trống không", là cái "tối om".

Vậy Giác duyên cũng là Kiến tánh, Kiến tinh, nhưng nghĩa nó rộng hơn, bởi vì nó bao quát tất cả sáu cái biết: thấy, nghe, ngửi, nếm, hay, biết. Nói Giác duyên là đủ, trong khi nếu muốn dùng chữ Tánh hay chữ Tinh, phải kê ra một loạt 6 danh từ: Kiến tánh hay

Kiến tinh, Văn tánh hay Văn tinh, v.v... như đã nói ở trên.

Bây giờ chúng ta hãy trở lại câu hỏi: Kiến tánh (hay Kiến tinh, hay Giác duyên) do đâu sanh ra?

1) KIẾN TÁNH PHẢI TỰ NHIÊN SANH KHÔNG?

Đức Phật trả lời: Không. Nếu Kiến tánh là do tự nhiên sanh, "thể" của nó phải tự nhiên, nghĩa là bất biến. Nhưng thể ấy là gì? Nếu là sáng thì Kiến tánh phải sáng mãi, dầu gặp tối cũng không biết là tối. Nếu là tối thì phải tối mãi, dầu gặp sáng cũng không biết sáng. Nếu là trống không thì phải trống không mãi, gặp che bít không biết là che bít. Nếu là che bít thì che bít mãi, gặp trống không chẳng biết là trống không. Xét đến những cái nghe, ngửi, nếm... cũng vậy. Thế thì không được nói Kiến tánh, hay tổng quát hơn Giác duyên, là do tự nhiên sanh.

2) CÓ PHẢI DO NHƠN DUYÊN SANH KHÔNG?

Cũng không. - Nếu nhơn có sáng mà có Kiến tánh, mà thấy, thì khi tối lẽ ra phải không có cái "thấy tối". Nếu nhơn có tối mà thấy tối, thì khi sáng đến không thể có cái "thấy sáng". Vậy nói Kiến tánh do nhơn sanh không được. Còn nói duyên với tối hay với sáng cũng không được, vì hễ, duyên với cái này thì không thấy cái kia.

Tuy nhiên, không thể nói hẳn là Kiến tánh chẳng phải do tự nhiên sanh. Vì sao? Vì nếu không phải *tự nhiên sanh* thì phải do *nhơn duyên sanh*. Nhưng nói nhơn duyên sanh cũng sai. Lý tương đối là như vậy.

Giác tánh, nói cho đúng, *không là gì, chẳng phải là gì*, nó là nó, luôn luôn sáng suốt diệu huyền, gặp vật nào là chiếu soi vật ấy mà vẫn vắng lặng, phải thấy là thấy, phải nghe là nghe... rồi thôi. Bài kệ, nhắc lại trong Từ Quang số 172 đã nói rõ lẽ này:

*Chẳng phải nhơn duyên, chẳng phải tự nhiên sanh,
Tánh Giác là sự huyền diệu của tất cả sự huyền diệu?*

*Muôn ngàn hiện tượng la liệt đều hiện ra trong
ánh sáng của Tánh ấy*

Mà nguồn gốc không làm sao tìm ra được.

Vọng kiến và chơn kiến

Tới đây, Phật dạy sớ dĩ chúng sanh lộn đi lộn lại mãi ở thế gian là do hai cái "thấy biết" phân biệt và sai lầm điên đảo. Đương sáng suốt lại khởi sai lầm, trong sai lầm lại tạo nghiệp hóa ra sanh tử, tử sanh tròn như bánh xe lăn. Hai cái thấy biết (tri kiến) sai lầm đó là gì? Đó là:

1 - Biệt nghiệp vọng kiến

2 - Đồng phận vọng kiến.

Biệt nghiệp là nghiệp riêng của từng người, như người mắt nhắm thấy một vòng tròn năm sắc xung quanh ngọn đèn, và chỉ có người bình ấy thấy như vậy mà thôi. Vậy cái thấy ấy là do bệnh riêng *ngiệp riêng* của người đó. Áp dụng vào sự đời, chúng ta hãy suy gẫm về trường hợp biệt nghiệp uống rượu. Chỉ có người ghiền rượu mới thấy cái ngọt ngon của rượu. Cái ngọt ngon đó là cái vòng tròn quanh ngọn đèn của người nhắm mắt, nghĩa là không chơn thật nhưng lại được người bình dựng đứng lên.

Chư Phật, Bồ tát là những người vô bệnh cho nên không "vọng thấy" những cái chúng sanh thấy, tùy bệnh của mỗi cá nhân. Thật vậy, cũng đồng là bợn ghiền rượu, thí dụ, những anh A cho la ve ngon, bác B lại bảo cỏ nhác mới tuyệt, rõ ràng tùy nghiệp riêng mà thấy có cái ngon sai khác.

Bệnh vọng kiến của chúng sanh, phân tích ra, có hai tầng. Tầng thứ nhất là vạn vật ở thế gian không vật nào là chơn thật, là thật có cả. Thế mà chúng sanh lại cho là có, đó là vọng một lần. Chẳng những thế, chúng sanh còn trên cái vọng này, xây đắp một cái vọng khác, như trên cái vọng đèn còn thấy có cái vọng bóng tròn, hay trên cái vọng rượu lại thấy có cái vọng ngon.

Ngoài những cái vọng do những nghiệp riêng gây nên, còn có những cái vọng, cái lầm, do những nghiệp chung cho cả một dân tộc, cho cả nhân loại tạo ra.

Vàng là quý, thí dụ, là cái thấy chung của nhân loại, do cái nghiệp chung chuộng vàng hơn các loại kim khí khác. Nhưng vàng phải là thật có không? Chúng sanh đồng nghiệp bảo là có, Phật sáng suốt nói là không bởi vì cái có của vàng là giả có, như sóng là giả có chớ không phải thật có. Vậy cái thấy nghe hay biết của chúng sanh không phải là cái thấy nghe hay biết chơn thật, do đây gọi là vọng kiến. Nhưng nếu nói cái này là giả, là vọng, tất nhiên phải có một cái khác ngược lại gọi là chơn. Chơn kiến là của Phật, và theo cái chơn kiến này thì muôn sự, muôn vật, hữu hình vô hình, tinh thần hay vật chất, đều là hiện tượng của một Bản thể duy nhất. Đã cùng một Thể thì đâu có sự sai khác mà phân biệt, và cũng không có sanh diệt, bởi Thể bất sanh bất diệt.

Chúng sanh vì vương bịnh vô minh, như người mắt bị bịnh nhặm, trong không không lại thấy có muôn sự muôn vật sai khác nhau. Trong cái biết vọng, sanh những nghiệp vọng tạo thành những duyên vọng tự mình trói nốt mình vào đó, như tầm nhả tơ kết kén hãm mình, rồi vọng thấy có sanh, có tử. Nay nếu năng thấy được những cái vọng ấy, biết mình đã sống vọng bấy lâu thì là ra khỏi vọng, trở về với Chơn là cái bất sanh bất diệt. Người mà biết mình vừa nằm chiêm bao là người thức tỉnh trở về với thực tại rồi vậy.

Nhưng thế nào là vọng, thế nào là chơn?

Vọng và chơn

Mỗi cá nhân và toàn vũ trụ đều là "tướng" (appearances), đều là huyền hóa (illusions mirages) vì giả dối không thật có. Vì vậy cũng gọi là **phù trần**, những bụi nổi trôi trong dòng ánh sáng lọt qua khe cửa. Nhưng những tướng không chơn thật ấy lại đồng có một Tánh, một Thể. Tánh hay Thể (còn được gọi bằng nhiều tên khác như Tâm, Như lai tạng) là toàn Chơn.

Cái gốc đã chơn thì các tướng, tuy vọng, vẫn là chơn. Do đây Kinh nói "vạn pháp duy tâm", mọi sự mọi vật đều chỉ là Tâm. Lại nói "lùng Chơn khởi vọng", như nói từ nước sóng nổi lên. Không nước thì không sóng, cũng thế, không Chơn thì không vọng.

Cứ như trên, thì chỉ có Một là Thể, nhưng Thể ấy có hai mặt là Chơn và Vọng. Chia ra thì có hai là Chơn - Vọng, Lý - Sự, thật sự chỉ có một Tánh hay Thể. Để tóm tắt sự thật này, Kinh nói: "**niếp sự quy lý, hội tướng nhập Tánh, dĩ minh tình dữ vô tình cộng nhưt Thể, xử xử giai đồng Chơn pháp giới**". Nghĩa: góp sự quy về lý, gom các tướng đưa vào Tánh, để chỉ rõ rằng tất cả các loài hữu tình và vô tình đều chung một Thể, nơi nơi đều là pháp giới chơn thật.

KIẾN TÁNH VÀ CHƠN TÂM

Kiến tánh (hay Kiến tinh, hay Giác duyên) là khả

năng thấy, nghe, hay, biết, như đã nói. Nhưng đó chưa phải Chơn Tâm, chưa phải con người thật.

Kiến tánh là "đệ nhị nguyệt", mặt trăng thứ hai, là cái vòng ánh (halo) của mặt trăng thật là Chơn Tâm.

Học đạo mà nhận biết có Kiến tánh là khá rồi, nhưng phải đi sâu hơn nữa để đến Chơn Tâm, hay Diệu tịnh minh tâm. Diệu giác minh.

Muốn đạt đến Chơn Tâm, phải tập định. Đó là mục tiêu của Kinh Thủ Lăng Nghiêm.

*(trích tạp chí Từ Quang số 180, tr. 57-62,
Sài Gòn tháng 8 năm 1967)*

QUYỂN III



CĂN BỔN CỦA LỤC NHẬP

(Phật nói tiếp):

- Lại này A Nan, sao gọi là lục nhập, bốn như lai tạng, diệu chơn như tánh?

❖ Chú giải:

Lục nhập chỉ 6 căn, 6 trần, hay nói một cách khác, chỉ 6 công năng thu hút (nhập) 6 trần. Những công năng ấy là Kiến tánh (Kiến tinh), Văn tánh (Văn tinh), v.v... Nói cho đủ hết thì quá dài, ở đây Kinh chỉ đơn cử Kiến tánh để tiêu biểu cho tất cả sáu "năng".

Kiến tánh đã được ví như mắt ngó sững thành một rôi lòa, thấy trong hư không những hoa đốm. Thế thì "cái thấy" sai mà vật thấy cũng sai, hai cái đều vọng cả. Tuy nhiên, cái thấy vọng ấy, cũng như cái nghe vọng, ngửi vọng, nếm vọng... (lục nhập) lại bắt nguồn

từ một cái hết sức là chơn thật và bất biến. Cái đó là **bổn như lai tạng**, cũng gọi là **diệu chơn như tánh**.

Bổn như lai tạng là gì? **Bổn** là cội gốc, như gốc cây, trên đó cành lá phát sanh. **Như** là như vậy mãi mãi, chẳng biến đổi, không sanh, không giả, không chết. **Lai** là đến, ý nói không đứng yên, dời đổi. **Tạng** là ngậm chứa, chất trữ.

Không có gốc thì không có cành lá. Cũng thế, không có bổn như lai tạng thì không có lục nhập, vì nếu cành lá phát sanh từ gốc, thì 6 cái biết của người cũng phát sanh từ bổn như lai tạng. Và bổn như lai tạng không gì khác hơn là Tâm, nhìn dưới khía cạnh "cái sẵn có và làm nòng cốt cho mọi vật mọi loài, trong đó chứa đựng mọi công đức; cái ấy hết sức là chơn thật, nó bất biến nhưng tùy duyên".

Nước trong chai tròn bình vuông, phải theo hình chai hình bình mà tròn vuông (hay tùy duyên), nhưng nước vẫn là nước (chơn hay bất biến). Bổn như lai tạng hay Sự Sống (la Vie) chung cho muôn loài như thế.

Tánh của bổn như lai tạng huyền diệu lạ lùng. Huyền diệu ở chỗ Tánh ấy là Lý mà cũng là Sự, toàn vọng mà cũng toàn Chơn, nó chẳng đứng dừng cô đọng ở một vật nào, ở một chỗ nào, mà cũng chẳng xa lìa rời tách một vật nào, một chỗ nào.

Đến đây, đức Phật đã đưa chúng ta tới cảnh giới vô phân biệt, không còn chia có cái chơn cái chẳng

chơn, cái như và cái chẳng như, thoát vòng đối đãi, đến chỗ Viên mãn (la Perfection). Vạn pháp (muôn vật muôn sự) sai biệt và giả dối (vọng) được quy về Một. - Một ấy là Tâm. Một là gốc, là bốn. Bốn đã "chơn" thì tất cả cành lá cũng phải chơn. Bốn đã "như" thì tất cả cành lá cũng phải như. Thế thì lục nhập hay 6 căn (Kiến tánh, Kiến tính) và 6 trần trước kia nói là vọng, nay đều là tánh diệu chơn như, nghĩa là chơn thật và bất biến cả.

- Nay A Nan, cứ như trên thì cái đứng trong và cái mê mắt (làm lòa thấy hoa đốm), hai cái đồng là Tâm bồ đề, chỉ vì ngó sững mà thành lòa.

❖ Chú giải:

Phật nhắc lại cái thí dụ người trở mắt nhìn một chập, sau mắt mê hóa lòa rồi thấy những cái bông sáng trong hư không.

Trong vũ trụ vô biên thật có gì đâu, chỉ vì Tâm con người bị bệnh vô minh làm lòa mà thấy có vật này vật nọ khác nhau.

Tới đây, để chỉ rõ 6 cái thấy nghe hay biết, tuy không chơn thật, vẫn phát sanh từ cái căn bốn chơn như của con người, một căn bốn chung cho muôn loài, Phật lần lượt đem từ cái thấy, cái nghe... ra phân tách.

NHÃN NHẬP

- Nhân vì có hai thứ bụi vọng là sáng và tối, cho nên mới phát sanh cái thấy Thân hút thứ bụi ấy, gọi là Kiến tánh. Kiến tánh xa lìa hai thứ bụi sáng và tối đó thì cuối cùng không có thể.

❖ Chú giải:

Mắt Phật xem sáng tối cùng tất cả sự vật như những hạt bụi trong hư không. Cái gì ở ta nhận thấy hay thân hút bụi sáng tối ấy, cái đó gọi là Kiến tánh. Nhưng cái tánh thấy này sở dĩ có là vì có sáng có tối; không sáng tối thì không có cái thấy, do đây nói nó không thể, nghĩa là không thật có.

- Nay A Nan, nên biết Kiến tánh ấy, tuy vậy, không phải từ sáng tối mà tối, chẳng phải từ căn mà ra, cũng chẳng phải ở trong hư không mà sanh. Tại sao vậy? Tại vì, nếu do ánh sáng mà tối thì khi tối đến, Kiến tánh phải theo sáng mà đi và như vậy thì không thấy dạng cái tối. Nếu từ tối đến, thì khi sáng tối, Kiến tánh phải theo cái tối mà đi và không thấy dạng cái sáng. Nếu do căn sanh thì tất không có sáng tối. Vậy rõ ràng Kiến tánh hay (Kiến tinh) vốn không tự tánh. Nếu Kiến tánh từ hư không mà ra, thì phía trước phải thấy bụi, quày về phải thấy mắt, hư không tự thấy và như vậy có liên quan gì đến ông

(mà ông nói là ông thấy). Vì các cơ nên biết rằng "nhãn nhập" là hư vọng, chẳng phải do nhơn duyên mà phát sanh, cũng chẳng phải là một tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Bắt từ đây, Kinh dùng một lối biện giải duy nhất để chứng minh rằng cái tánh thấy - và về sau, những tánh nghe, ngửi, nếm, đụng biết, nghĩ biết - chẳng phải nhơn duyên sanh, mà cũng chẳng phải là tánh tự nhiên.

Nhơn duyên sanh là do nhiều điều kiện dung hợp mà làm phát sanh như bánh là kết quả của những bột, đường, nước bị trộn lộn và nhồi nắn. - Tuy biết không có sáng tối thì không có cái thấy, cái thấy không phải do sáng tối hợp nhau hay chống nhau mà làm nảy sanh. Vì sao? Phật đã giải rõ trong lời Kinh.

Không phải do nhơn duyên sáng tối mà sanh, vậy phải do căn là con mắt mà có tánh thấy không? - Không. Vì nếu Kiến tánh do căn sanh, thì căn gì phải có sáng với tối để làm điều kiện cần yếu cho nó phát hiện.

Kiến tánh cũng không phải tự ở trong hư không mà phát sanh, bởi vì, nếu thật như vậy thì thấy là hư không thấy chớ có một ai thấy được vật gì đâu.

Tóm lại, ý Phật dạy cái tánh thấy, cái công năng thấy, cái khiếu thấy (la faculté de voir) không phải do

ngoại vật ngoại cảnh, cũng không do các giác quan mà cũng chẳng phải tự nhiên mà có. Đó là điểm thứ nhất. Điểm thứ nhì là tánh thấy vốn không tự tánh, nghĩa là chẳng phải một cái gì thật có và độc lập.

Kiến tánh chẳng phải từng ngoại cảnh (sáng tối), chẳng từng mắt (căn), lại chẳng từng hư không mà sanh ra, vậy do đâu mà có? Do Chơn tánh, Chơn Tâm.

Tánh vốn chơn, nhưng vì mắt rơi vào hư vọng (nhãn nhập) cho nên cái thấy thành vọng. Nhưng vì vọng chẳng lìa chơn (như sóng chẳng lìa nước cho nên Kiến tánh tuy chẳng phải là Chơn tánh, không thể nói nó khác hẳn với Chơn tánh, cũng như không thể nói sóng là một vật biệt lập, khác hẳn với nước. Tuy nhiên, không thể nói sóng là nước được.

Từ đây đến đoạn **Ý nhập**, xin miễn chú giải vì lối lập luận giống với đoạn này.

NHĨ NHẬP

- Nay A Nan, thí dụ có người lấy ngón tay bịt kín hai lỗ tai, lỗ tai sanh mệt, trong đầu có tiếng lùm bùm. Lỗ tai năng nghe và tiếng lùm bùm bị nghe, đồng là những tướng mà sự mệt mỏi làm phát ra trong Tâm bồ đề. Như vì có hai thứ giả đối là động và tịnh đối đãi nhau cho nên mới phát sanh cái gọi là nghe. Hút hai thứ bụi động tịnh đó, gọi là Văn tánh (tánh nghe). Là động và tịnh, không tìm đâu

ra tánh nghe (tất tánh vô thể). Bởi thế, này A Nan, nên biết cái nghe không phải từ động tịnh mà tới, cũng chẳng phải từ lỗ tai (căn) mà ra, lại cũng chẳng phải từ hư không mà sanh. Tại sao vậy? Tại vì, nếu từ im lặng (tịnh) mà đến thì khi tiếng động tới, tánh nghe phải theo tịnh mà đi mất, không nghe biết được cái động. Nếu từ cái động mà tới, thì khi tịnh đến, tánh nghe phải theo động mà đi mất, không nghe được cái tịnh. Bằng từ lỗ tai mà phát sanh thì tất không cần có động tịnh. Thế thì cái nghe vốn không tự tánh. Lại nữa, nếu từ hư không sanh ra, thì hóa ra hư không biết nghe và thành tánh nghe, mà nếu hư không là tánh nghe thì nó hết là hư không, và nếu hư không nghe thì nào phải ông nghe. Bởi cố nên biết, cái tai nghe (nhĩ nhập) là hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh mà cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

TỶ NHẬP

- Này A Nan, tỷ như có người cố nín thở bằng mũi, lâu rồi thành mệt, trong mũi nghe có cảm xúc lạnh lạnh. Nhân cảm xúc lạnh mà phân biệt có hai cái khác nhau là thông và nghẹt, vừa hư vừa thật. Luận đến cái thơm, cái thú của mũi người cũng vậy. Cái năng người của mũi và cái thấy thông nghẹt thơm thú, đều là những tướng mệt mỏi của Tâm bồ đề quá sửng nhìn Như vì có thông nghẹt cho nên từ

trong đó phát sanh ra cái nghe biết gọi là ngửi biết. Thân hút cái hiện tượng thông nghẹt ấy gọi là tánh ngửi. Tánh này một khi lìa khỏi cái thông nghẹt thì không tìm đâu ra. Tuy nhiên, nên biết cái nghe biết bằng mũi ấy, chẳng phải từ thông nghẹt mà tới, chẳng phải từ lỗ mũi xuất ra, cũng chẳng phải ở trong hư không mà sanh. Tại sao vậy? Tại vì, nếu từng thông mà tới thì khi nghẹt đến, tánh ngửi phải theo thông mà đi mất, không biết có cái nghẹt. Nếu từng cái nghẹt mà tới, thì khi thông đến, nó đã theo cái thông mà đi mất, chẳng còn thấy cái nghẹt. Như vậy, thì làm sao phát minh những cảm xúc như thơm thúí được? Nếu bây giờ nói cái tánh ngửi từng lỗ mũi mà sanh, tất nhiên không cần có thông nghẹt. Thế thì cái máy nghe bằng mũi vốn không tự tánh. Lại nữa, nếu từng hư không mà ra, thì cái tánh ngửi phải trở lại ngửi lỗ mũi mình, và hư không phải tự ngửi, và như vậy thì liên quan gì tới ông mà ông nói ông ngửi? Bởi cố nên biết cái mũi ngửi (tỷ nhập) là hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

THIỆT NHẬP

- Nay A Nan, tỷ như có người lấy lưỡi liếm mép, liếm đến tê, nếu người ấy có bệnh thì ắt thấy miệng đắng, nếu không bệnh thì thấy ngọt ngọt. Do cái đắng ngọt này mà biết rằng khi chẳng động (không

liếm), tánh của lưỡi là lạt. Cái năng nếm là lưỡi và hai cái đắng ngọt bị nếm đồng là những cái tướng mệt mỏi của chơn tâm bồ đề. Trong hai cái vọng, một là đắng ngọt, một là lạt lẽo, phát sanh cái biết, cái biết này thu hút các bụi hư vọng kia, gọi là tánh biết vị (nếm). Tánh biết này mà lìa đắng ngọt và lạt thì không tìm đâu ra. Thế thì, này A Nan, nên biết cái biết đắng lạt chẳng phải từ đắng ngọt đến, cũng chẳng phải như lạt mà có, cũng chẳng phải từ lưỡi mà ra, lại cũng chẳng phải nơi không trung mà sanh. Tại sao vậy? Tại vì, nếu từ đắng ngọt mà tới thì khi lạt đến cái biết ấy phải mất, làm sao biết lạt? Nhược bằng từ lạt mà ra thì khi ngọt đắng đến, cái biết phải mất, lấy gì biết có ngọt có đắng? Nếu từ lưỡi mà sanh, ắt không có ngọt đắng lạt gì cả. Đủ thấy vị căn vốn không tự tánh. Nếu từ hư không mà ra thì thành hư không tự nếm, chẳng phải miệng ông nếm mà hư không nếm thì liên quan gì tới ông (mà ông nói ông nếm?) Bởi cố nên biết cái nếm (thiệt nhập) là hư vọng giả dối, vốn chẳng phải như duyên sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

(trích tạp chí Từ Quang số 181, tr. 53-58,

Sài Gòn tháng 9 năm 1967)



CĂN BỔN CỦA LỤC NHẬP

THÂN NHẬP

Tỷ như có người lấy bàn tay lạnh bên này sờ bàn tay nóng bên kia. Nếu lạnh nhiều hơn nóng ắt cảm thấy lạnh; nếu nóng mạnh thế hơn lạnh thì cảm thấy nóng. Đây là lấy sự đụng chạm để chỉ rõ cái cảm giác khi hai bàn tay hiệp lại cũng như cái biết khi hai bàn tay lìa nhau. Nóng lạnh sờ dĩ lẫn lộn nhau được là vì đụng chạm quá lâu. Cái biết của thân luôn cả cái đụng chạm quá lâu kia thật ra đều là tướng mệt mỏi của tâm bồ đề. Như vì có hai thứ vọng trần là hiệp (hai tay đụng nhau) và ly (hai tay lìa nhau) mà cảm giác phát sanh: thu hút những thứ bụi giả dối ấy, gọi là tánh tri giác. Tánh này, nếu lìa hai cái ly hiệp, thì rốt cuộc không có thể. Thế thì, này A Nan, nên biết: tánh giác ấy chẳng phải từ ly hiệp mà đến, chẳng nhân nghịch xuôi mà có, chẳng từ căn là thân mà ra, lại cũng chẳng phải trong hư không mà sanh. Tại sao vậy? Nếu tại hiệp mà đến thì tánh giác phải mất khi ly tới (mà như vậy thì làm sao biết có sự hai bàn tay rời nhau?) Xét về lẽ nghịch xuôi cũng vậy. - Nay nếu nói từng căn là thân mà ra thì tất nhiên không có sự ly hiệp, nghịch xuôi,

và trong trường hợp này, cái biết của thân nguyên không có tự, tánh. Lại nếu từ hư không mà ra thì, nếu có biết lạnh nóng, là hư không biết chớ nào phải ông biết. Như vậy nên biết cái "biết của thân" (thân nhập) là hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Cái biết thứ năm của con người là xúc giác: biết bằng đụng chạm. Cơ quan hay căn để đụng chạm là thân.

Có 4 trường hợp xúc giác: hoặc vật đụng thân mà biết lạnh nóng, mềm cứng trơn nhám... đó là hiệp; hoặc đụng rồi hết đụng mà biết hết lạnh hay hết nóng... đó là ly. Còn thuận là như đang nực mà đụng phải ngọn gió mát, nghịch là đang mát mà đụng phải hơi nóng.

Do đâu chúng ta có những cảm giác lạnh, nóng mát ấy? Trước kia, Phật đã dạy là chẳng phải do thân như thế gian lầm tưởng, mà do tánh tĩnh biết (tri giác tánh) như thấy là do tánh thấy (kiến tánh), nghe là do tánh nghe (văn tánh), v.v... Nhưng tới đây, như ở mấy đoạn trước về nhãn nhập, nhĩ nhập, v.v..., Phật vạch trần sự thật mà nói rằng cái thu hút nóng lạnh của thân (thân nhập), hay nói một cách khác, tánh giác tri, tuy nương vào thân và sự đụng chạm, vẫn là hư vọng, và

hư vọng này do sự mệt mỏi của tâm bồ đề làm phát sanh, như mắt vì ngó sưng thành mệt mà thấy có hoa đốm trong hư không.

Ý NHẬP

Này A Nan, **tỷ như có người mệt nhọc quá rồi ngủ, ngủ thẳng giấc rồi thức, khi thức thấy cảnh thì nhớ, hết nhớ lại quên. Đó là sự xáo trộn của sanh, trụ, dị, diệt, bốn cái này bị thu hút và chứa chấp vào trong ý căn, nhưng không lấn áp vượt bỏ nhau cho nên thành cái gọi là "ý tri căn". Ý với những cái ngủ, thức, nhớ, quên, đều là tướng mệt mỏi của tâm bồ đề "trừng mắt" làm phát sanh.**

❖ Chú giải:

Đoạn này nói về cái biết bằng ý là điều khó giải cho nên Phật đưa ra cái thí dụ **ngủ thức, nhớ quên** mà Phật ví với bốn cảnh sanh, trụ, dị, diệt, đảo lộn với nhau.

Thức thấy cảnh rồi ghi nhớ là sanh: nhớ rõ là trụ, buồn ngủ bắt đầu bỏ rơi cảnh là dị, ngủ mê quên hết là diệt.

Cái biết về ý của con người là như thế: lúc tỉnh lúc mê, khi quên khi nhớ. Nhưng vì tỉnh không phải tỉnh mãi, mê cũng không phải mê mãi, mà chợt tỉnh chợt mê, nhớ quên cũng chợt quên chợt nhớ, lộn xộn

như thế cho nên Phật gọi là điên đảo và sánh với bốn cảnh sanh trụ dị diệt quay mòng của cuộc đời vạn vật. Tuy trộn lộn những cái tỉnh mê quên nhớ ấy, một khi rơi vào trong ý căn, cái trước cái sau không lấn áp nhau không tiêu diệt nhau, mà thứ lớp đời chảy như những ngọn nước riêng tư, cho nên dầu có quên rồi có lúc cũng nhớ lại, dầu có mê rồi cũng có khi tỉnh lại.

Thế nhưn chỉ biết cái tướng "lao" (mệt mỏi) của ý qua bốn cái ngũ thức nhớ quên mà không biết rằng ý tri căn và những cảnh vật của nó duyên vào đồng là tướng lao của bồ đề tâm.

Ở đây ý Phật dạy: Ý hay tâm thức làm chủ 5 căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và cũng là nơi chứa đựng tất cả những cái thấy, nghe, ngửi, nếm và xúc cảm của người. Những cái này, tuy có sanh diệt, diệt sanh vẫn không lấn áp nhau, thứ nào theo thứ nấy, bởi lẽ cái nghe không thể lộn với cái thấy, cái ngửi, cái nếm... hay ngược lại.

Nhơn vì hai thứ vọng trần "sanh diệt" tụ hợp cái biết vào trong ý căn cho nên ý căn, khác với 5 căn trước, hút nắm nội trần. Cái thấy cái nghe giá có đi ngược, vẫn chạy không bằng miếng đất ý mà người ta gọi là tánh giác tri.

❖ Chú giải:

Sanh diệt đại diện cho 5 trần của ngoại cảnh là

sắc, thanh, hương, vị, xúc. Mỗi cái thấy hình nghe tiếng, ngửi mùi, nếm vị, động biết, là một tấm ảnh (cliché), là một chủng tử được thu hút và đặt nằm trong ý căn. Kinh điển chữ Hán gọi chung những hình ảnh và chủng tử đó là "ảnh tử". Vì trong ý căn có đủ ảnh tử 5 trần, cho nên nó muốn thấy là thấy, muốn nghe là nghe, muốn ngửi là ngửi, muốn nếm là nếm, muốn đụng biết là đụng biết, không cần tiếp xúc với ngoại trần. Đây là khả năng đặc biệt của cái biết bằng ý, không một cái biết nào khác, dầu có cố gắng nghịch thường đi nữa, vẫn không bì kịp. Thật vậy cái thấy làm sao ngược chiều chảy theo tiếng là loại trần dành riêng cho cái nghe, hay cái nghe chảy theo hình dáng...? Nói một cách khác nếu mắt chỉ để thấy, tai chỉ để nghe..., ý căn một mình nó, biết đủ 5 trần, nó vừa nghe thấy mà cũng vừa ngửi nếm đụng chạm mà không cần ngoại trần. Như không cần đi đến Mỹ Tho chẳng hạn, mà khi nghĩ tưởng đến Mỹ Tho là thấy, vì hình ảnh của châu thành này đã chứa trong trong ý căn. Không ăn me mà chảy nước dãi khi nghĩ đến me, ấy cũng vì cái vị chua của me đã nằm sẵn trong ý căn. Vậy cái biết bằng ý căn như tưởng mà thấy, tưởng mà nghe, v.v..., chỉ là một sự lục lạo, xối bối những ảnh tử hay ký ức bên trong. Và tánh giác tri ấy thật không có bởi vì nó không thể có được ngoài những ảnh tử đó, tức là những cái tương đối mà Kinh gọi là ngũ thức, sanh diệt.

Tánh giác tri ấy, một khi lìa khỏi hai thứ "bụi" thức ngủ, sanh diệt, thì chung cuộc không có tự thể. Thế thì, này A Nan, nên biết cội rễ của cái hay biết (giác tri) chẳng phải từ thức ngủ mà đến, chẳng phải do sanh diệt mà có, chẳng ở ý căn mà ra, cũng chẳng phải trong hư không mà sanh. Tại sao vậy? Nếu tứ thức mà đến thì khi ngủ, nó phải theo thức mà đi mất, còn lấy gì mà biết là ngủ? Như thế lúc sanh (thức) thì hay biết, còn lúc diệt (ngủ) thì mất, còn ai biết mất? Lại nếu từng diệt (ngủ) mà đến, thì khi sanh (thức) đến, cái hay biết phải theo diệt mà đi mất, lấy ai biết có sanh (thức)?

Nếu từ ý căn mà ra thì hai cái tướng thức ngủ phải tùy sự khai mở và đóng khép của thân. Là hai thể mở khép này, cái hay biết (giác tri) đồng với hoa đốm trong hư không, chung cuộc không có tự tánh.

Nếu nói giác tri ở trong hư không mà sanh, thì ra hư không tự biết, liên quan gì đến cái biết bằng ý của ông? Vì vậy nên biết: cái biết bằng ý (ý nhập) là hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh mà cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

*(trích tạp chí Từ Quang số 182, tr. 57-62,
Sài Gòn tháng 10 năm 1967)*



MƯỜI HAI "XỨ" LÀ TẠNG TÁNH

Lại này A Nan, mười hai "xứ" là gì? Là Tạng Như lai căn bản, là Tánh Chơn như diệu huyền (bổn Như lai Tạng, diệu Chơn như Tánh).

PHÁ HAI XỨ CỦA NHÃN CĂN VÀ SẮC TRẦN.

Này A Nan, bây giờ ông hãy ngó vườn Kỳ Đà và các suối ao. Ý ông thế nào? Sắc tướng (cảnh vật) sanh cái thấy của mắt, hay mắt sanh sắc tướng? Này A Nan, nếu nhãn căn sanh sắc tướng thì khi mắt thấy hư không là cái chẳng phải sắc tướng, sắc tánh đúng lý phải tiêu mất; sắc tánh đã tiêu mất thì tất cả sắc tướng đều phải là không có. Sắc tướng đã không thì lấy gì làm tỏ rõ cái hư không? Sắc tướng đã không thì hư không cũng không như thế. nếu nay lại nói sắc trần (tức sắc tướng) làm phát sanh cái thấy của mắt, thì khi ngó hư không là cái chẳng phải sắc, cái thấy tất tiêu mất. Cái thấy tiêu mất thì tất cả sắc tướng đều là không, như vậy lấy gì tỏ rõ cái không và các sắc? Bởi cớ, nên biết rằng cái thấy, các sắc tướng và khoảng hư không đều chẳng nằm ở một chỗ nào cả, và hai "xứ" của sắc trần và cái

thấy là hư vọng vốn chẳng phải như duyên sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Phật giáo sơ khởi chia thế giới mà chúng sanh tiếp xúc bằng giác quan ra làm 12 xứ:

- 6 xứ của 6 căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý)
- 6 xứ của 6 trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp)

Xứ của nhãn căn hay mắt chẳng hạn, là lãnh vực, là phạm vi, là phần đất trong đó mắt ở và hoạt động (domaine de l'organe de la vue).

Xứ của sắc trần là lãnh vực, là phạm vi, là phần đất trong đó cư ngụ những đối tượng của cái thấy, tức là những hình tướng (rupa). Do đây sắc trần cũng gọi là sắc tướng.

Năm căn và năm trần còn lại, mỗi cái cũng có giang san riêng như vậy mà không một căn, một trần nào khác xâm chiếm được. Mắt, dầu muốn dầu không phải ở trong lãnh thổ "thấy" của nó, nó không thể chạy qua ở miếng đất "nghe" của tai. Nói một cách khác, mắt không thể nghe thay cho tai, và ngược lại, tai cũng không thể thấy thay cho mắt. Cũng thế, những hình tướng, màu sắc thuộc phạm vi của sắc trần là để thấy không thể để nghe cũng như tiếng tăm thuộc phạm vi của thanh trần là để nghe chớ không phải để thấy,

V.V...

Rồi vì thấy 6 căn ở tại thân, 6 trần ở ngoài thân, chúng sanh mới cho có nội căn, ngoại cảnh, và tin rằng 12 "xứ" nói trên là thật có.

Tới giai đoạn Thủ lãng nghiêm, là giai đoạn trình bày sự thật. Phật dạy 12 xứ đều là hư vọng, tuy nhiên, những cái giả dối ấy lại là "ảnh tượng" (reflets) của Như lai Tạng hay Chơn như Tánh hay Tâm.

Trong đoạn kinh trên, Phật bắt đầu hiển phá sự tin tưởng nơi 2 xứ của nhãn và sắc; trong những đoạn sau, Phật sẽ tiếp đả phá những xứ của những căn trần còn lại, từng cặp một.

PHÁ HAI XỨ CỦA NHĨ CĂN VÀ THANH TRẦN.

Này A Nan, bây giờ ông lại nghe xem! Trong vườn Kỳ Đà này, bữa ăn dọn xong thì đánh trống, nhóm chúng thì gõ chuông, tiếng trống, tiếng chuông trước sau nối nhau. Ông nghĩ thế nào? (Nghe được có phải tại vì) tiếng bỏ xứ sở của nó mà chạy đến gần bên lỗ tai, hay vì lỗ tai bỏ giang san của nó mà chạy qua xứ sở của tiếng?

Này A Nan, nếu nói tiếng tới bên tai, thì nó chỉ tới một chỗ thôi, không thể đồng thời tới nhiều nơi được, như tôi vào thành Thất La Phiệt khát thực thì tôi không thể cùng một lúc ở tại vườn Kỳ Đà này. Vậy nếu tiếng trống, tiếng chuông đến tai ông, thì

các ông Mục Liên, Ca Diếp không nghe mới phải, đàn này, chẳng những hai ông ấy mà cả 1.250 sa môn, một khi nghe tiếng chuông, đồng nhau đi đến chỗ ăn cơm.

Lại nếu tai ông bỏ chỗ ở mà đến gần bên tiếng thì khi nghe tiếng trống, tai ông đã ở bên xứ của tiếng trống rồi, lẽ ra không nghe tiếng chuông tiếp theo mới phải, như tôi một khi đã trở về vườn Kỳ Đà rồi thì không còn ở trong thành nữa. Nhưng chẳng những nghe được tiếng chuông mà ông còn nghe nào là tiếng voi ngựa, nào là tiếng bò dê, ngay trong lúc ông nghe tiếng trống.

Nếu tai với tiếng không qua lại với nhau thì cái nào ở xứ sở của cái nấy, làm sao có cái "nghe" cho được? Bởi lẽ này, nên biết cái nghe và tiếng tằm đều không có xứ sở; hai xứ của nghe và tiếng là hư vọng, vốn chẳng phải do nhơn duyên sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Ở đây Phật tiếp hiển phá hai xứ của nhĩ căn và thanh trần. Cả hai xứ đều hư vọng vì không biết chánh xác chúng nó ở đâu. Thế nghĩa là Phật bác thuyết tai giao tiếp với tiếng thành ra cái nghe (nhân duyên sanh) và cũng bác luôn thuyết "tự nhiên mà nghe".

PHÁ HAI XỨ CỦA TỬ CĂN VÀ HƯƠNG TRẦN.

- Nay A Nan, ông lại nghĩ thử mùi thơm của trầm chiên đàn trong lò này. Thứ trầm này chỉ đốt một cục nhỏ bằng hột châu là trong thành Thất La Phiệt cách đây 40 dặm, ai ai cũng đồng thời nghĩ thấy mùi thơm. Ông nghĩ thế nào? Mùi thơm ấy sanh ra nơi trầm chiên đàn, nơi mũi ông hay nơi hư không?

Này A Nan, nếu mùi thơm ấy sanh nơi mũi ông, thì nó là vật do mũi sanh ra và phải từ lỗ mũi mà xuất phát. Nhưng mũi nào phải trầm chiên đàn, làm sao trong mũi lại có cái mùi chiên đàn được? Người ta thường nói: tôi nghĩ thấy có mùi thơm, thì mùi thơm phải từ ngoài vào mũi, nay nếu nói mùi chiên đàn từ mũi phát ra, thì nói nghĩ thấy là phi nghĩa. Lại nếu mùi thơm sanh nơi hư không, mà tánh của hư không là thường hằng thì mùi thơm cũng thường còn mới phải, việc gì lại phải đợi đốt cây khô (chỉ trầm) trong lò mới có? Nay nếu lại nói sanh nơi cây (trầm) thì chất thơm, như đốt thành khói, có khói rồi mũi bắt được hơi khói mới nghĩ. Nhưng nếu hơi khói ấy bay lên trên không, chưa kịp tản ra xa, thì làm sao người trong vòng 40 dặm nghĩ thấy được? Vậy nên biết mùi thơm, mũi và nghĩ đều chẳng có xứ sở, và hai xứ của tử căn và hương trần đều là hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh, cũng chẳng

phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Gần cùng một lập luận, Phật tiếp hiển phá hai xứ của tử căn và hương trần. Tới đây, trong 12 xứ, 6 xứ đã bị bác bỏ rồi.

PHÁ HAI XỨ CỦA THIỆT CĂN VÀ VỊ TRẦN.

Này A Nan, ông thường ngày hai buổi cùng đại chúng mang bát đi khát thực, có khi gặp những món tô lạc đề hồ, mùi vị mà ai cũng biết là ngon nhứt. Ông nghĩ thế nào? Vị ngon ấy sanh ra ở đâu, trong hư không, trong lưỡi hay trong thức ăn? Này A Nan, nếu là sanh nơi lưỡi của ông thì chót lưỡi duy nhứt trong miệng ông, một khi đã thành tô lạc rồi, đúng lý nó không dời đổi (để biết vị khác) khi nó gặp chất hắc thạch mật. Nếu lưỡi không dời đổi thì chẳng thể nói rằng lưỡi biết vị được. Nếu lưỡi dời đổi thì làm sao chỉ có một lưỡi mà biết nhiều vị được, khi lưỡi chẳng phải vật có nhiều thể? Nếu vị ngon ngọt sanh nơi món ăn thì món ăn đâu phải "thức" (tánh biết) mà biết vị được. Nếu lại nói món ăn tự biết vị của nó thì ra nó ăn chớ ông có ăn đâu mà ông nói biết vị đề hồ. Còn như nói vị sanh trong hư không thì ông hãy thử ném hư không coi vị nó như thế nào. Nếu hư không có vị mặn thì nó sẽ làm mặn lưỡi ông, luôn cả

mặt ông, rồi ra tất cả người trong thế giới sẽ đồng với cá biển (nghĩa là thấm mận hết). Lại nữa, lúc nào cũng thấm mận thì khi gặp lạt không còn biết lạt. Nếu chẳng biết có lạt thì cũng chẳng biết có mận, thế là không còn biết gì hết, thì làm sao còn nói biết vị được? Bởi cố nên biết vị, lưỡi và nếm, cả ba đều không có xứ sở; hai xứ của nếm (lưỡi) và vị là hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Tô lạt và đề hồ đều tùng sữa mà sanh ra: sữa đóng váng gọi là lạt, từ lạt lấy ra chất sanh tô, từ sanh tô lấy ra chất thực tô, từ thực tô lấy ra chất đề hồ. Còn hắc thạch mật là đường đen làm bằng chất mía.

Ở đây ý Phật nói: ăn cái ngọt béo của sữa mà biết cái ngọt béo ấy, rồi ăn đường mía mà biết cái ngọt của đường mía, thì cái biết "vị" đã dời đổi. Có một lưỡi sao mà biết nhiều vị như vậy? Còn nếu không dời đổi mà chỉ biết có một vị thì làm sao gọi là biết vị được? Vậy vị chẳng phải sanh nơi lưỡi, mà cũng không phải sanh nơi món ăn, vì món ăn làm sao tự biết là đắng cay hay chua ngọt. Vả lại, nếu món ăn tự biết vị thì người ăn đâu có biết. Bằng bảo vị sanh trong hư không thì lại càng phi lý.

PHÁ HAI XỨ CỦA THÂN CĂN VÀ XÚC TRẦN

Này A Nan, ông thường mỗi buổi sáng lấy tay thoa đầu. Ông nghĩ thế nào? Biết đầu bị thoa là "sở tri", vậy cái "năng" đụng chạm (năng xúc), sanh ra cái biết ấy ở đâu? Ở tại tay hay tại đầu? Nếu nó ở tại tay thì đầu không biết, làm sao thành đụng chạm được? Nếu nó ở tại đầu, thì tay vô dụng, làm sao gọi là đụng chạm? Nếu tay và đầu mỗi cái đều biết hết thì, này A Nan, ông phải có hai thân mới đúng lý. Nếu đầu với tay cùng một sự đụng chạm, ắt tay với đầu đều chung một thể. Nếu hai cái chung một thể thì cái đụng chạm không thành. Nếu là hai thể, thì cái đụng chạm ở đâu? Tại "năng" (cái đụng chạm) thì chẳng tại "sở" (cái bị đụng chạm); tại sở thì chẳng tại năng, không lẽ ở tại hư không, vì như vậy thì làm sao thành cái biết đầu bị thoa của ông? Bởi cố nên biết, cái cảm giác bị đụng (xúc giác) và thân đều không xứ sở; hai xứ của thân và xúc đều hư vọng, vốn chẳng phải như duyên sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Thân đụng chạm một vật nào đó làm phát sanh một cảm giác gọi là xúc giác (le toucher), như tay sờ cục đá và biết đụng cục đá. Trong thí dụ này, tay là "năng tri" còn đá là "sở tri". Nhưng trong việc tay sờ

đầu, cái xúc giác thoa đầu, tay biết mà đầu cũng biết, vậy tay đầu đều là "năng tri" hết, không có cái nào là "sở tri", như thế thì làm sao thành cái "xúc" được? Và lại, nếu tay và đầu đồng là năng tri hết thì mỗi cái phải có một thể riêng, mà thể riêng thì thân cũng riêng, hóa ra A Nan có hai thân sao? Lại nữa, tay đầu nếu thật đều là năng tri thì cái xúc giác nằm ở đâu? Trong hư không ư? Nếu là trong hư không thì ăn thua gì với A Nan mà A Nan biết là đang thoa đầu?

PHÁ HAI XỨ CỦA Ý CĂN VÀ PHÁP TRẦN.

Này A Nan, vì ý ông thường duyên (dính níu) với ba tánh thiện, ác, không thiện không ác (vô ký) cho nên mới có sanh những định tắc cho các pháp. Các pháp này là do tâm sanh hay lìa tâm mà có xứ sở riêng? Này A Nan, nếu pháp ấy do tâm sanh thì pháp tức là tâm, chẳng phải là trần. Nếu chẳng phải là trần thì pháp chẳng phải là "sở duyên" của tâm, làm sao nó có xứ sở được? Nếu pháp lìa tâm, riêng có nơi ở, thì tự tánh của pháp là biết hay chẳng biết? Nếu biết thì phải gọi nó là tâm; lìa ông mà biết thì đó chẳng phải là trần và đồng với tâm người khác rồi. Nếu nói tâm ấy là ông, tại sao nơi ông lại có hai tâm như vậy? Nếu chẳng biết thì xứ sở của pháp trần ấy ở đâu khi nó chẳng phải là sắc, thanh,

hương, vị, xúc (ly hiệp lãnh noãn)? Pháp đã chẳng ở nơi ngũ trần (sắc thanh hương vị xúc) mà cũng không ở nơi hư không thì không lẽ ngoài nhơn gian còn một hư không nào khác cho nó ở. Nhưng nếu thật vậy đi nữa, thì pháp ấy vẫn chẳng phải là sở duyên của tâm, làm sao nói nó có xứ sở được? Bởi cố nên biết, pháp tắc và tâm đều không nơi ở; ý và pháp đều là hư vọng, vốn chẳng phải nhơn duyên sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Chữ "pháp" ở đây có nghĩa là những gì ta nghĩ, tính, xây dựng, đả phá, cảm thấy, nghe ngửi, nếm, xúc động bên trong. Nó là đối tượng của ý, như hình dáng, tiếng tăm... bên ngoài là đối tượng của mắt, tai. Đối tượng ấy, Phật học gọi là "sở duyên".

Ý đoạn chót nói rằng: nếu chấp nhận xứ sở của pháp là một hư không ngoài cảnh nhơn gian này, thì pháp ấy ở ngoài tâm (ý căn) và không còn là sở duyên của tâm nữa, mà pháp thì không tự biết, vậy thì nó chẳng phải là tâm mà cũng chẳng phải là cảnh, làm sao định được nó ở chỗ nào. Thế là nó vô xứ sở.

*(trích tạp chí Từ Quang số 184, tr. 63-70,
Sài Gòn tháng 12 năm 1967)*



MƯỜI TÁM “GIỚI” CŨNG LÀ TẠNG TÁNH

Lại này A Nan, sao gọi là mười tám “giới” vốn là Tạng Như Lai, là Tánh Chơn như diệu huyền?

Này A Nan, như ông đã rõ, nhãn và sắc duyên nhau, sanh ra ‘nhãn thức (cái biết bằng mắt hay cái thấy). Thức ấy, vì do mắt sanh ra nên lấy mắt làm giới, hay vì do sắc sanh ra nên lấy sắc làm giới?

❖ Chú giải:

Theo quyền giáo, sở dĩ có cái biết bằng mắt hay nhãn thức, là vì có sự giao tiếp giữa mắt (nhãn căn) và vạn vật ở ngoại cảnh (sắc trần), tỷ như chập hai cành cây lại thành ra cái nạng hay gạch treo chai lẫn bút chì tạo thành một chấm.

Còn giới là giới hạn, là lãnh vực, là địa hạt. Như đã giải trong bài trước về 12 xứ, 6 căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý) 6 trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp), mỗi thứ có giới hạn riêng, cộng chung là 12 giới. Căn và trần đã có giới hạn riêng, thì cái biết (thức) cũng có lãnh vực riêng; cái biết bằng mắt (thấy) không phải cái biết bằng tai (nghe), v.v... Hợp với 6 giới của thức với 12 giới của căn và trần thành ra 18 giới, toàn bộ ngoại cảnh (monde extérieur) mà con

người tiếp xúc và biết được. Ngoại cảnh hay thế giới chúng ta đang sống đây, theo lời Phật dạy lúc đầu (quyền giáo), là hư vọng, là giả dối. Với Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Phật đưa ra sự thật: cái hư vọng ấy lại bắt nguồn từ cái hết sức là chơn thật, bất sanh bất diệt, tràn đầy khắp nơi. Cái đó là Như Lai tạng (la Matrice Universelle), là Diệu Chơn như (la Réalité mystérieuse, transcendante).

Để chứng minh sự thật này, Phật đã dùng phương pháp áp dụng từ trước tới đây, là đả phá những gì trước kia chính Phật đã quyền biến tạm dạy, bằng cách chỉ cái phi lý của từng “giới” một.

Phàm nói giới, hay lãnh vực, địa hạt, là nói đến cái gì có ranh bạnh. Nếu chấp nhận nhãn thức, có giới riêng của nó, vậy ranh bạnh của nó ở đâu? Cái thấy biết hay nhãn thức đã do nhãn căn và sắc trần giao tiếp mà thành, vậy nhãn thức lấy giới của nhãn hay của sắc mà làm giới của nó?

Phật đặt câu hỏi này để đả phá nhãn thức giới trước, rồi lần lượt sẽ đả phá những giới của 5 thức còn lại, để rốt cuộc tuyên thuyết rằng sự chia chẻ thành 18 giới là tạm bợ, quyền biến, và tất cả 18 giới đều xuất phát từ 1 nguồn gốc duy nhất là Như Lai tạng, Diệu Chơn như tánh.

Này A Nan, nếu bảo vì nhân có mắt nhãn thức mới sanh, thì (trong trường hợp) chẳng có sắc, chẳng có hư không, tất nhiên không thể có sự phân biệt được. Giả sử nhãn thức của ông có đi nữa, ông đem thức ấy dùng vào chỗ nào?

❖ Chú giải:

Ở đây, Phật khởi sự phá cái giả thuyết nhãn thức do nhãn căn sanh và lấy ranh giới của mắt làm ranh giới của nó.

Đã nói cái thấy là do mắt giao tiếp với vật (sắc trần) mà phát sanh, nay nếu lại nói chỉ do mắt mà thôi, thì làm sao thành cái thấy được? Thật vậy, có mắt mà không có vật, không có hư không (espace) là chỗ ở của vật, thì dựa vào cái gì mà nói là thấy? Trong trường hợp này, dầu cái tánh biết (thức) tự nó có đi nữa, nó cũng không dùng vào đâu. Vì sao? Vì công dụng của thức là để phân biệt vạn vật bên ngoài, nên bên ngoài không một vật gì cả, thậm chí đến cái hư không cũng chẳng có thì công dụng ấy ích lợi gì?

Cái thấy của ông lại chẳng phải xanh vàng đỏ trắng, không có một cái gì để cho nó biểu thị, thì do gì mà lập giới?

❖ Chú giải:

Đoạn trên đã đưa ra giả thuyết “vô sắc không”: không có hư không, không có một hình dáng nào cả. Đoạn này đưa một giả thuyết khác là không có một màu nào cả.

Mắt là để phân biệt hình tướng, màu sắc, mà nay, trong ngoại cảnh, trong hư không, chẳng có một hình tướng, một màu sắc nào, thì cái thấy của mắt lấy gì để biểu thị. Nói một cách khác, lấy gì để nói là mắt thấy? Thế là không có cái thấy. Cái thấy chẳng có gì làm gì có giới hạn của cái thấy?

Nếu nói vì nhân có sắc trần, nhãn thức mới sanh, thì trong trường hợp chẳng có một sắc trần nào cả trong hư không, cái tánh biết (thức) của ông lẽ ra phải tiêu mất, cố sao ông lại biết rằng có hư không?

❖ Chú giải:

Đoạn này, Phật đưa ra giả thuyết nhãn thức do một mình sắc trần làm phát sang. Nếu thật như vậy thì có vật mới có cái thấy, không vật không có cái thấy. Nhưng dầu chẳng có một vật gì cả, người ta vẫn còn thấy: thấy hư không thấy cái trống trơn.

Lúc sắc trần biến đổi, ông vẫn biết nó sắp biến đổi. Thức của ông chẳng biến đổi thì ranh giới của nó từ gì mà thành lập?

❖ Chú giải:

Sắc biến đổi như đang sáng rồi tối, đang đỏ mà biến vàng. Trong lúc có những thay đổi như thế mà biết là có thay đổi, thì cái biết ấy cố nhiên không thay đổi. Thí dụ: một người đứng ở sân ga, thấy toa xe lửa phát chạy, mang đi một người bạn. Trong trường hợp này, ranh giới của người đứng dưới đất là sân ga, còn ranh giới của người bị mang đi là toa xe, một ở một đi, một còn một mất, thì làm sao nói ranh giới của người này là ranh giới của người kia cho được? Vậy không thể lấy ranh giới của sắc trần làm ranh giới của thức được.

Tùng theo biến, ắt biến, và như vậy thì giới hạn tự nó thành không. Nếu chẳng biến, ắt hằng thường, nhưng đã nói rằng nhãn thức là tùng sắc trần mà sanh, thì lẽ ra chẳng biết hư không ở chỗ nào mới phải chớ!

❖ Chú giải:

Đoạn trên đưa ra giả thuyết thức không tùng sắc biến. Trong đoạn này, Kinh giả thuyết ngược lại là

thức từng sắc biến.

Nếu thức từng sắc biến, thì sắc và thức cả hai đều biến diệt, và như vậy thì ranh giới tự nhiên không có. Thế thì dầu thức chẳng theo sắc biến hay theo sắc biến, vấn đề giới hạn cũng không thành.

Chẳng từng sắc biến thì tánh thức phải hằng thường. Tuy nhiên, đã là do sắc sanh ra, thì thức dầu có hằng thường bất biến đi nữa, vẫn thuộc về vật vô tri và lẽ ra không biết hư không ở đâu. Nay thức lại biết có hư không thì đây là bằng chứng thức chẳng từng sắc vậy.

Bằng gồm cả hai, nhãn với sắc chung nhau sanh thức thì hiệp ắt trong lia, lia ắt phải hiệp với hai cái, hóa ra thể tánh tạp loạn, sao gọi thành giới hạn được?

❖ Chú giải:

Nếu bây giờ nói rằng thức chẳng phải do một mình nhãn căn hay một mình sắc trần mà sanh, mà là do căn và trần hiệp lại, thì có hai trường hợp xảy ra.

Nếu nói thức do nhãn và sắc hiệp nhau mà sanh ra, thì thức phải phân nửa từng nhãn, phần nửa từng sắc, bị chẻ (lia) ra làm đôi như thế thì làm sao thành cái thức nguyên vẹn được.

Nhưng nếu nay lại nói thức do nhãn và sắc lia nhau mà sanh, thì phân nữa thức là “hữu tri”, phân nữa là “vô tri”. Hữu tri là có biết, hiệp với mắt (nhãn): vô tri là không biết, hiệp với vật (sắc), hóa ra lưỡng hiệp (hiệp với hai cái).

Thế tánh tạp loạn có nghĩa như sau:

Thế tánh chỉ thế tánh của thức.

Tạp là trường hợp nhãn với sắc hiệp lại mà sanh ra thức. Gọi là tạp, không thuần nhất, vì trong trường hợp này, như đã nói, thức phân nữa từng căn, phân nữa từng trần.

Loạn là trường hợp nhãn với sắc không hiệp mà lia nhau sanh ra thức. Trong trường hợp này, như cũng đã nói, thức phân nữa hiệp với căn, phân nữa hiệp với trần.

Trường hợp hiệp mà sanh là tạp: trường hợp lia mà sanh là loạn. Đã tạp loạn, lộn xộn như thế thì làm sao định ranh giới của thức được mà bảo là thức có giới?

Bởi cố nên biết: nhãn và sắc làm duyên sanh nhãn thức giới, ba xứ đều không có, thì nhãn với sắc cùng sắc giới, cả ba vốn chẳng phải nhân duyên sanh, cũng chẳng phải tự nhiên tánh.

❖ Chú giải:

Ở đây có hai điều nên biết:

1- nên biết nhãn giới, sắc giới và nhãn thức giới, tất cả ba đều không có, như vậy là vọng.

2- nên biết cái vọng ấy chẳng phải do nhân duyên đối đãi mà sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên, mà vốn là Như Lai tạng, diệu Chơn như tánh. Như vậy thì cái vọng ấy bắt nguồn từ cái Chơn.

Tại sao ba giới là vọng? Tại vì, như Phật đã chỉ dạy, nhãn thức chẳng phải từng mắt mà sanh, chẳng từng sắc mà sanh, lại cũng chẳng từng mắt và sắc hiệp nhau lại mà sanh, thì cái nhãn thức mà quyền giáo đã dạy là nằm giữa, tại mỗi giao tiếp của căn và trần, thật ra không có giới hạn, không có xứ sở. Cái xứ sở trung gian (ở giữa) của thức chẳng có, thì hai xứ sở của nhãn căn và sắc trần cũng không có luôn, bởi lẽ không biết định cái xứ trung gian ấy chỗ nào, thì làm sao định được hai xứ của nội căn và ngoại trần được. Do đây mà Kinh nói ba xứ đều không có. Xứ là giới vậy.

Nhãn giới, sắc giới và nhãn thức giới, ba giới đều là không có thì việc phân chia ra có ba giới là quyền giáo, thuận theo việc thế gian mà nói, không đúng với sự thật.

Trong câu “thì nhãn với sắc cùng sắc giới, cả ba vốn chẳng phải nhân duyên sanh...” hai chữ sắc giới có nghĩa là sắc thức giới (giới hạn của cái biết về hình dáng màu sắc). Sắc thức giới không gì khác hơn là nhãn thức giới, bởi vì hai cái đều đồng chỉ cái biết về

hình dáng màu sắc, tức là cái thấy. Bất quá căn cứ vào căn thì gọi là nhãn thức, còn căn cứ vào trần thì gọi là sắc thức vậy thôi.

*(trích tạp chí Từ Quang số 185-186, tr. 107-113,
Sài Gòn tháng 1-2 năm 1968)*



Lại này A Nan, như ông đã rõ, tai và tiếng duyên nhau sanh ra nhĩ thức (cái biết bằng tai, tức là cái nghe). Thức này, nhân vì tai sanh mà lấy tai làm giới hạn, hay nhân vì tiếng sanh mà lấy tiếng làm giới hạn?

Này A Nan, nếu cái nghe là do tai sanh thì khi hai tướng động và tĩnh⁽¹⁾ chẳng hiện tiền, nhĩ căn chẳng thành năng tri; năng tri chẳng có, tất không có sở tri. Tri còn không thành thì thức hình dáng ra sao?

❖ Chú giải:

Theo quyền giáo mà A Nan đã biết rõ, thì nghe hay nhĩ thức là do tai (nhĩ căn) và tiếng (thanh trần) duyên nhau, tiếp xúc nhau, mà sanh ra. Lại cũng theo

(1) Động và tĩnh (thường đọc sai là tịnh) đều thuộc thanh trần, nghĩa là thuộc loại tiếng. Nghe có tiếng là động, không nghe có tiếng là tĩnh.

quyền giáo, nhĩ có giới hạn, xứ sở của nhĩ, thanh có giới hạn của thanh, và thức có giới hạn của thức.

Ở đây, Phật bỏ lối quyền giáo, cho nên đặt hai câu hỏi để chỉ cái sai lầm trước kia cho có nhĩ thức giới, hay xứ sở của cái nghe. Nếu nói xứ sở ấy có thật, vậy nó ở đâu? Có hai trường hợp giả thuyết:

1- Nếu chấp nhận nhĩ thức do tai sanh, thì nó phải lấy tai làm giới hạn.

2- Nếu chấp nhận nhĩ thức do tiếng sanh, thì nó phải lấy tiếng làm giới hạn.

Giải quyết trường hợp thứ nhất, Phật dạy: Nếu nghe là do tai sanh, thì lúc không động không tĩnh, tai lấy gì mà nghe? Chẳng nghe gì cả thì tai không thành cái năng tri; năng tri không thành thì cái đối đãi với nó là sở tri tất nhiên không có. Tri là thức, tri không có thì làm sao có thức, đây là nghĩa của câu chót: Tri còn không thành thì thức hình dáng ra sao?

Nếu cho là tai nghe, thì cái nghe đó không thành khi chẳng có động tĩnh. Làm sao nói được rằng lỗ tai có hình có dáng là giới hạn của nhĩ thức, khi lỗ tai chỉ là “tạp sắc xúc trần”. Thế thì tùng gì để định giới hạn của nhĩ thức?

❖ Chú giải:

Trong đoạn này, Phật hiển phá cái sai lầm có thể xảy ra ở người luận biện như sau: tri (biết) thuộc ý căn, còn nhĩ căn thì chỉ thủ vai tuồng vãn (nghe) mà thôi. Chúng ta hãy mở một cái ngoặc ở đây để định nghĩa hai chữ **tri** và **vãn**.

Vãn là **nghe**, như nghe một tiếng động, nhưng không **biết** (tri) tiếng động ấy là tiếng súng, tiếng bom hay tiếng trời gầm. Cũng như chúng ta có thể thấy mà không biết thấy gì, có thể ngửi mà không biết mùi gì không phân biện (discerner) được.

Theo lời giải của Viên Minh Pháp sư thì nhĩ căn (tai) chỉ có tai nghe (vãn) mà không có tai phân biện (tri), là tai của ý căn. Lại nữa, chữ “tai” dùng để dịch chữ nhĩ căn, không có nghĩa là đôi tai bằng da thịt, gồm có lỗ, vành v.v... mà là một danh từ thông dụng để chỉ 1 trong 5 giác quan của ta. Tai như máy thu thanh - do đây Kinh nói nhĩ vãn (tai nghe) - nhưng tiếng nghe được nó là tiếng gì, thì chỉ có giác quan thứ sáu là ý căn mới biết, mới phân biện được mà thôi.

Bây giờ chúng ta trở lại nghe Pháp sư Viên Minh giải. Pháp sư nói: Vì sợ người ta hiểu lầm rằng tai sanh thức (hay tri), Kinh mới hiển phá như sau:

Nếu nói cái chỉ giới nghe là tai có công năng sanh thức, thì khi không có động tĩnh, lấy gì mà thức, mà biết? Không biết thì cái giới nghe kia không thành. Giới nghe không thành (nghĩa là không có nghe), thì

làm sao sanh thức (nghĩa là có biết).

Lại có thể có một sự hiểu lầm khác: không phải tai (nhĩ căn) sanh thức, mà cái lỗ tai bằng thịt (nhục nhĩ). Kinh bảo: lỗ tai bằng thịt thuộc thân căn, mà thân căn thì chỉ giỏi biết xúc trần, làm sao biết thanh trần được mà nói rằng lỗ tai làm phát sanh cái nghe. Nói một cách khác, thân đụng chạm mà biết có vật này vật nọ, thân không thể nghe tiếng được. Tai thịt không biết được tiếng thì nhĩ thức không phải do tai thịt sanh; không phải do tai thịt sanh thì nhĩ thức không thể lấy tai thịt làm giới hạn.

Tới đây câu kết luận cho trường hợp thứ nhứt nói trên là: Nhĩ thức chẳng phải do nhĩ căn mà sanh, cũng chẳng phải do nhục nhĩ mà sanh, thì dựa vào cái gì mà định giới hạn của nhĩ thức chớ?

Bằng nói (nhĩ thức) sanh nơi tiếng, thì thức ấy phải nhân tiếng mà có, và như thế thì chẳng có một quan hệ nào với cái nghe. Nếu không nghe thì tiếng cũng không có. Vậy tiếng ở đâu mà nói tiếng sanh nhĩ thức?

❖ Chú giải:

Đoạn này giải quyết giả thuyết trong trường hợp thứ nhì: nhĩ thức do tiếng sanh cho nên lấy tiếng làm giới hạn.

Nếu nói nhĩ thức sanh nơi tiếng, vậy hễ có tiếng là có ngay cái biết là tiếng gì, không cần nghe. Nhưng có tiếng là vì có nghe, nếu không nghe thì làm sao có tiếng. Tiếng đã không có thì làm sao nói tiếng sanh nhĩ thức, cũng như không có mẹ thì làm sao có con?

Nếu thức tùng tiếng sanh, mà tiếng có là vì nghe, thì nghe đáng lẽ phải nghe được thức. Bằng chẳng nghe được thì chẳng phải giới, còn nghe được, thì thức đồng với tiếng. Thức đã bị nghe, thì cái gì biết là đã nghe thức? Nếu không có cái biết thì khác nào cây cỏ?

❖ Chú giải:

Ngạn ngữ nói: điếc không sợ sấm, điếc là không biết, không nhận thức có tiếng, thì dầu sấm nổ vang rền, vẫn không có một tiếng động nào đối với người điếc. Vậy, nếu chấp nhận lối luận giải này thì thức là do tiếng mà ra. Nhưng, như chúng ta đã thấy ở phần trước, có tiếng là vì có nghe, vậy khi nghe tiếng phải nghe luôn thức. Có thể như thế không?

Nếu nghe tiếng mà không nghe thức thì trong tiếng không có thức, và như vậy thì tiếng chẳng phải giới hạn sanh thức, hay nói một cách khác, thức không tùng tiếng sanh.

Nếu nghe được thức thì thức đồng với tiếng.

Nhưng thức là năng tri, nếu nay bị nghe thì thành sở tri. Thức đã thành sở tri thì cái gì là năng tri, thì lấy gì biết tiếng? Nếu không biết tiếng là cây cỏ rồi còn gì!

“Tiếng” và “nghe” đã trộn lộn nhau, thì làm sao lập thành được cái “ở giữa” là nhĩ thức? Cái vị trí ở giữa của nhĩ thức giới đã không có, thì hai cái tướng trong và ngoài do đâu mà thành được?

❖ Chú giải:

Nhĩ thức do gì sanh? Phải do tai là nhĩ căn không?
- Không.

Phải do tiếng là thanh trần không? - Không.

Căn và trần riêng rẽ không sanh được nhĩ thức, vậy hai cái duyên nhau, hiệp lại, trộn lộn lại, có thể sanh nhĩ thức không? Cũng không.

Nếu thật nhĩ thức là điểm giao tiếp giữa nhĩ căn và thanh trần thì thức phải nằm ở khoảng giữa của căn bên trong và trần bên ngoài. Nhưng Phật đã chỉ cho thấy rằng cái vị trí ở giữa ấy không định được là nằm ở đâu, thế thì cái bên trong và bên ngoài kia cũng không biết là ở đâu. Đúng như vậy, khi chúng ta nói giữa bàn, thì cái giữa ấy tất nhiên phải nằm ở điểm trung tâm của hai đầu bàn. Vậy trong thí dụ này, sở dĩ chỉ được cái giữa là vì có hai cái đầu bàn. Ngược lại, vì có hai đầu cho nên định được cái giữa. Nay cái giữa không định được tức là không có. Giữa không có thì làm gì có

hai đầu?

Vậy nói thức sanh từ căn không được, từ trần cũng không được, mà từ căn và trần giao tiếp, duyên nhau, cũng không được nốt. Không biết sanh từ đâu, do đâu, thì làm sao định được giới hạn của nó mà bảo là nhĩ thức có giới, hay có nhĩ thức giới như quyền giáo đã dạy.

Vì vậy nên biết rằng, tai tiếng duyên nhau mà sanh nhĩ thức giới, cả ba cái ấy đều không có. Thế thì nhĩ và thanh cùng thanh giới, cả ba vốn chẳng phải nhân duyên sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Thanh giới hay nhĩ thức giới đồng một nghĩa. - Đứng về mặt thức mà nói thì gọi là nhĩ thức giới, còn đứng về mặt trần; đối tượng của nhĩ thức mà xét, thì gọi là thanh giới.

*(trích tạp chí Từ Quang số 187-188, tr. 106-111,
Sài Gòn tháng 3-4 năm 1968)*

Này A Nan, lại theo chỗ ông hiểu thì tử căn (mũi) và hương trần (mùi) duyên nhau mà sanh ra tử thức (ngửi). Thức này, nhân tử sanh mà lấy tử làm giới hạn, hay nhân hương sanh mà lấy hương làm giới hạn?

Này A Nan, nếu nói tử thức do tử căn sanh, vậy tử căn là gì, theo chỗ ông nghĩ? Là cục thịt lồi hình dạng như hai cái móng quốt hay là tánh ngữi biết diêu động?

Nếu là cục thịt lồi thì thịt lược thân căn và thân căn chỉ biết được xúc trần. Đã là thân căn thì chẳng phải là tử căn; đã là xúc trần thì chẳng phải là hương trần. Tử còn không gọi được thì làm sao định giới hạn của tử được?

Nếu là tánh ngữi biết, vậy tánh biết ấy là gì? Là mũi ư? Mũi chất thịt, thịt thuộc thân mà thân chỉ biết đụng chạm, làm sao biết ngữi? - Là hai lỗ mũi ư? Lỗ là trống không, trống không mà tự biết thì thịt lý ứng chẳng biết; như thế thì hư không là ông, bởi vì hư không ngữi chớ đâu phải chính thân ông ngữi. Nhưng nếu hư không là ông thì A Nan hôm nay lý ứng chẳng tìm đâu ra.

Nếu nay lại lấy hương trần (mùi) làm cái năng tri (tánh biết) thì cái biết ấy tự nó thuộc hương trần, can cập gì đến ông (mà ông nói ông ngữi)?

Nếu hơi thơm hơi thúi sanh ở mũi, tất nhiên chẳng sanh ở cây chiên đàn và cây y lan. Hai thứ cây này dầu không có ở đây, ông vẫn tự ngữi mùi mà biết thơm biết thúi. Nhưng thơm chẳng phải thúi, thúi chẳng phải thơm, nếu đồng thời ông ngữi được cả hai mùi thì hóa ra ông một người mà hai

mũi sao? Nếu một người mà không thể có hai mũi, thì phải có hai A Nan đang hỏi đạo tôi đây, vậy A Nan nào là A Nan của ông?

Nếu mũi có một, thơm thúì không hai, thúì là thơm, thơm là thúì, không có hai tánh khác nhau, vậy là không có sự phân biệt. Không có sự phân biệt thì làm sao có giới hạn được?

Nếu có mùi phát sanh rồi tở thức nhân đó mới có, thì phải như mắt. Mắt thấy vật mà không tự thấy, cũng thế, nếu thật tở thức nhân hương mà có thì tở thức phải chẳng ngửi được hương. Ngửi biết thì chẳng phải do hương sanh; chẳng ngửi biết thì không thể gọi là thức được. Nếu hương chẳng cần thức mà có thì giới hạn của hương chẳng thành. Tại sao? Tại vì nhờ có cái ngửi biết mùi mới hiển bày, không ngửi biết ắt không có mùi, mùi không có thì làm sao định giới hạn của nó được?

Đã không có trung gian thì không thành trong ngoài và những tánh nghe biết (thức) rốt cuộc là hư vọng. Bởi cố nên biết cả ba cái tở căn, hương trần và t3 thức đều không có tở căn, hương trần và thức giới, ba cái đều chẳng phải nhân duyên sanh cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

❖ Cước chú

Sau khi hiển phá ba giới của nhãn, nhĩ, bây giờ

Kinh tiếp đả phá ba giới của tử.

Theo quyền giáo, tử thức (cái biết mùi hay ngửi) là do tử căn và hương trần duyên nhau, tiếp xúc với nhau mà thành, nghĩa là phải có sự phối hợp giữa mũi và mùi mới thành cái ngửi. Theo thuyết này, tử thức nằm ở khoảng giữa của tử căn bên trong và của hương trần bên ngoài. Khoảng giữa đó là giới hạn của tử thức. Có đúng như vậy chăng?

Trong đoạn Kinh này, Phật chỉ cho thấy là không đúng.

Trước tiên, Phật đưa ra hai giả thuyết:

- 1) cái ngửi biết do mũi sanh
- 2) hay do mùi sanh?

Lần lượt Phật đã luận giải như sau:

1- Nếu nói có mũi mới có ngửi, vậy phải quan niệm cái mũi ấy là gì? Là cục thịt lồi ở mặt hay hai cái lỗ. Thịt làm gì biết phân biệt các thứ mùi. Giả sử trống lỗng ngửi được thì trống lỗng biết, ta làm sao biết được? Vậy không thể nói nhờ có cục mũi bằng thịt và hai cái lỗ của nó mà ta ngửi.

2- Nếu lại nói vì có mùi cho nên mới có cái ngửi biết, vậy cái ngửi nằm trong mùi và ngửi là mùi ngửi chớ nào phải ta ngửi. Không thể như vậy được.

Đại lược, có hai thứ mùi: thơm và thúi. Chúng nó

ở đâu? Ở trong vật ngoại cảnh, như mùi thơm ở trong cây chiên đàn (trâm); mùi thúi ở trong cây y lan. Ở trong cây, sao ta lại ngửi được? Phải thơm thúi ở trong mũi chăng? Nếu ở trong mũi thì cần gì phải có chiên đàn mới thấy thơm hay có y lan mới thấy thúi! Vả lại có hai giả thuyết cần xét.

- Hoặc thơm thúi khác nhau: trong trường hợp này, phải có hai mũi mới đồng thời ngửi được thơm và thúi., bởi lẽ thơm thúi khác nhau không thể cùng ở trong một mũi được.

- Hoặc thơm thúi không phân biệt, cái này là cái kia, cái kia là cái này: trong trường hợp cũng không biết thơm ở đâu và thúi ở đâu, tức nghĩa là không phân giới hạn được.

Quyền giáo nói căn trong, trần ngoài, giữa là thức. Nay tìm hoài mà chẳng biết tỹ thức ở đâu (không định được ranh giới của nó), thì cái trong cái ngoài kia không thành. Thế thì cả ba cái căn, trần, thức đều là hư vọng, giả dối.

Hư vọng nhưng bắt nguồn từ cái hết sức chơn, hết sức thật, là Như Lai Tạng tánh.

*(trích tạp chí Từ Quang số 189, tr. 56-59,
Sài Gòn tháng 5 năm 1968)*



Này A Nan, lại như ông đã rõ, thiệt (lưỡi) và vị duyên nhau, sanh ra thiệt thức (cái biết bằng lưỡi hay nếm). Thiệt thức này, nhân lưỡi sanh nên lấy lưỡi làm giới hạn, hay nhân vị sanh mà lấy vị làm giới hạn?

Này A Nan, nếu nói cái nếm biết vị là do lưỡi sanh thì mía, ô mai, huỳnh liên, muối, tế tân, gừng, quế, của thế gian phải toàn không có vị, ông cứ tự liếm lưỡi ông là biết có ngọt đắng, v.v...

Nếu tánh của lưỡi là đắng thì cái gì đến liếm lưỡi để biết là đắng? Nhưng lưỡi không tự liếm lưỡi được (như mắt không tự thấy mắt), vậy cái gì biết lưỡi là đắng? Còn nếu tánh của lưỡi chẳng phải đắng thì cái vị đắng tự nhiên chẳng sanh nơi lưỡi. Vậy lấy lưỡi làm giới hạn cho thiệt thức không được.

Nay nếu nói thiệt thức do vị sanh (không cần có lưỡi liếm), thì thức tự nhiên là vị lưỡi đã không tự liếm lưỡi được, thì vị cũng không tự nếm vị được, như thế thì làm sao biết có ngọt hay không ngọt, có đắng hay không đắng...?

Lại nữa, tất cả các vị đều đâu phải do một vật sanh ra. Vị đã do nhiều nguyên nhân sanh thì thiệt thức lý ứng phải nhiều thể, bởi vì nếu thiệt thức chỉ có một thể thì vị phải có một mà thôi, và như vậy thì bao nhiêu những vị mặn lạt ngọt cay đều hòa hiệp

mà chung sanh ra có một vị, không còn phân biệt được. Không phân biệt được thì làm sao gọi được là nếm biết có vị này vị kia, lại ở khoảng giữa lưỡi là vị. Không lẽ cái nếm biết lại từ hư không mà sanh ra! Lưỡi với vị mà hòa hiệp thì khoảng giữa của hai cái ấy làm sao có được mà nói đến giới hạn của nó?

Bởi các cố, nên biết rằng lưỡi và vị duyên nhau sanh ra giới hạn của thiết thức, ba cái đều chẳng có. Thế thì thiết và vị cùng thiết thức giới, ba cái vốn chẳng phải nhân duyên sanh, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Trong đoạn này, Phật cũng đã dùng một phương thức như ở ba đoạn trước mà chỉ rằng cái biết về nếm (thiết thức) chẳng phải do căn (thiết) và trần (vị) hòa hiệp mà sanh, mà cũng chẳng phải do tự nhiên mà có, trái với quyền giáo trước kia đã dạy: căn trần duyên nhau sanh ra thức. Thức chỉ là vọng, nhưng vọng lại do Chơn mà ra, cho nên nói: “mười tám giới cũng là Tạng Tánh”.

Này A Nan, ông cũng đã biết rằng thân và xúc duyên nhau làm phát sanh “thân thức” (cái biết của thân). Thức này, như vì thân sanh mà lấy thân làm giới, hay vì xúc sanh mà lấy xúc làm giới?

Này A Nan, nếu cái biết của thân chỉ do thân mà sanh ra thì tất nhiên không có hai cái “đụng và không đụng” làm duyên cho sự cảm thấy. Như vậy thì thân biết được gì chớ? Bằng nói nhờ xúc (vật đụng chạm) mà thức sanh, thì ra ông không có thân (mà vẫn biết nóng lạnh à!) Ai chẳng dựa vào thân mà biết có đụng chạm (hiệp) và hết đụng chạm (ly)?

Này A Nan, vật chẳng thể tự dụng mà biết, chỉ có thân mới biết là có đụng chạm (xúc). Biết có thân là vì có đụng chạm, biết có đụng chạm là vì có thân, vậy xúc chẳng phải thân, thân chẳng phải xúc. Thân và xúc thật ra không có xứ sở (nghĩa là không có việc thân căn ở trong, xúc trần ở ngoài, như quyền giáo đã dạy).

Nếu thức bỏ xúc trần mà hiệp với thân căn, thì thức là thể tánh của thân, còn nó lìa thân mà hiệp với xúc, thì thức là các tướng của hư không (vật ngoại cảnh). Căn trong, trần ngoài chẳng thành, thì đặt cái khoảng giữa ở chỗ nào? Khoảng giữa chẳng lập được thì trong, ngoài không có, vậy cái biết có đụng chạm (thân thức) của ông từng cái gì mà lập giới hạn?

Bởi các cố, nên biết rằng thân với xúc duyên nhau sanh giới hạn của thân thức, cả ba đều không có. Thế thì thân và xúc cùng thân thức giới, cả ba vốn chẳng phải nhân duyên sanh mà cũng chẳng

phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Đến đây, Phật tiếp hiển phá cái quyền giáo trước kia, theo đó cái biết lạnh nóng, nhám trơn, v.v... của thân là do thân tiếp xúc (duyên) với vật (xúc trần) mà sanh ra. Thế là không phải “nhân duyên sanh”, như kinh nói, mà cũng không phải tự nhiên mà có (phi tự nhiên tánh). Chỉ là vọng cảm thôi. Nhưng cái vọng đó lại do cái Chơn và Tạng Tánh làm phát sanh.

Này A Nan, ông cũng đã biết rằng ý với pháp duyên nhau, sanh ra ý thức (biết bằng tâm).

Thức này là do ý sanh cho nên lấy ý làm giới hạn, hay do pháp sanh mà lấy pháp làm giới hạn?

Này A Nan, nếu nói là do ý sanh, thì trong ý của ông tất phải có một pháp trần nào đó để cho ông nghĩ đến. Có cái “sở tư” (vật hay sự mình nghĩ đến) mới tỏ rõ được cái “năng tư” là cái ý lo nghĩ của ông. Nhưng nếu không có cái pháp trần sở tư thì cái ý năng tư không phát sanh. Ý căn mà lìa pháp trần thì ý căn còn không có, làm sao có thức được?

Lại nữa, thức tâm của ông với các suy nghĩ gồm thành tánh phân biệt (ý căn), là đồng nhau hay khác nhau? Nếu thức tâm đồng với ý căn, thì thức tâm là ý căn, làm sao nói được rằng thức tâm do ý căn sanh

ra. Bằng thức tâm khác với ý căn, thì lý ứng ông phải không biết gì hết (ứng vô sở thức). Nếu không biết gì hết thì làm sao nói thức do ý sanh ra? Nếu có chỗ biết (hữu sở thức), thì thức và ý đồng là một tánh phân biệt (liễu biệt), thì sao lại chia có thức, có ý riêng nhau? Chỉ có đồng và dị mà hai tánh không thành thì làm sao lập giới hạn của ý thức được?

Nếu nói ý thức giới là do pháp sanh, thì các pháp của thế gian chẳng ngoài 5 trần. Ông xét thấy có các pháp là sắc, thanh, hương, vị, xúc, mỗi thứ tướng trạng phân minh, là nhờ ông có 5 căn đối đãi, nào phải dùng ý mà nhận ra các pháp ấy đâu. Nếu ý thức của ông quyết định dựa vào các pháp mà sanh, thì nay ông hãy quán xét kỹ coi “pháp”⁽¹⁾ của 5 pháp trần nói trên, trạng thái như thế nào? Lìa các tướng đối đãi là sắc không, động tịnh, thông bít, hiệp ly, sanh diệt, và vượt lên trên các tướng ấy, thì chung cuộc không có gì cả! Pháp trần sanh thì sắc không, động tịnh, đồng sanh; pháp trần diệt thì sắc không, động tịnh... đồng diệt. Sở nhân là pháp trần đã không thật có (không có thực thể) thì cái ý thức mà ông tưởng nhân các pháp trần sanh ra, hình trạng nó như thế nào? Hình trạng của pháp trần chẳng có thì làm sao nói được rằng giới hạn của ý

(1) Pháp ở đây là đối tượng của ý thức, như sắc là đối tượng của nhãn thức, thanh đối tượng của nhĩ thức, v.v...

thức do pháp trần sanh ra?

Bởi các cố, nên biết rằng: ý căn với pháp trần duyên nhau sanh ra ý thức giới, ba cái ấy đều không có. Thế thì ý với pháp cùng ý giới, cả ba vốn chẳng phải nhân duyên sanh mà cũng chẳng phải tánh tự nhiên.

❖ Chú giải:

Với đoạn này, Phật đã bác bỏ trọn vẹn lời dạy xưa: 6 căn duyên với sáu trần, sanh ra 6 thức, và mỗi thứ có giới hạn riêng, cộng chung là 18 giới.

Theo Kinh này, 18 giới đó đều là vọng, nhưng cái vọng ấy lại bắt nguồn từ cái hết sức chơn thật là tạng tánh.

*(trích tạp chí Từ Quang số 190-191, tr.117-120,
Sài Gòn tháng 6-7 năm 1968)*



A NAN NGHI HỎI VỀ NHÂN DUYÊN VÀ TỰ NHIÊN

A Nan bạch Phật nói:

- Thế Tôn! Như Lai thường nói về lý "hòa hiệp nhân duyên" theo đó tất cả sự vật trên thế gian, loài loài biến hóa, đều nhân bốn "đại" hòa hiệp mà phát hiện. Cớ sao nay Như Lai lại gạt bỏ cả hai thuyết nhân duyên và tự nhiên, tôi thật không biết nghĩa ấy như thế nào, cúi xin Thế Tôn rũ lòng thương xót mở chỉ cho chúng sanh nghĩa lý rốt ráo của Trung đạo là pháp không hí luận.

❖ Chú giải:

Từ trước tới đây, Phật đã nhiều lần dạy rằng vạn pháp toàn là vọng tưởng, xem bề ngoài tưởng như do nhân duyên hoặc tự nhiên mà sanh, nhưng thật sự, tất cả đều là biến hiện của Như lai tạng, Diệu Chơn như tánh. Nhưng vì còn bị quyền giáo ám ảnh với thuyết vạn vật đều do bốn chất (tứ đại) làm nhân làm duyên hòa hiệp với nhau mà thành, A Nan còn chổ nghi ngờ, cho nên bạch hỏi khi thấy Phật bác bỏ quyền giáo ấy.

Hí luận: Hí là đùa cợt; Luận là thảo luận, nói phải nói trái.

Nói vạn vật do nhân duyên hòa hiệp mà sanh là luận giải đùa bỡn vậy thôi, không địch với sự thật. Nói vạn vật do tự nhiên sanh, cũng thế.

Vạn vật chẳng phải do nhân duyên sanh, cũng chẳng phải tự nhiên mà có, đó mới là "pháp vô hí luận" là sự thật không đùa. Pháp hay sự thật ấy là "Trung đạo liễu nghĩa".

Trung đạo là không ngã về bên hữu (có), cũng không ngã về bên vô (không), không quả quyết có, cũng chẳng quả quyết không.

Lúc bấy giờ Thế Tôn kêu A Nan nói:

- Trước hết, ông nên chán bỏ các pháp tiểu thừa của Thanh văn, Duyên giác, mà phát tâm cầu cầu Vô thượng Bồ đề, bởi vì ngay đây ta sẽ vì ông mà mở chỉ "đệ nhất nghĩa đế"⁽¹⁾. Tại sao ông còn tự trói buộc với cái vọng tưởng nhân duyên là lối luận giải trò đùa của thế gian? Ông tuy nghe học rất nhiều, thật ra chẳng khác người bàn nói về thuốc mà không biết mặt thuốc, hóa ra khi thấy thuốc trước mặt, không phân biệt được vị nào. Như Lai nói ông là người đáng thương hại vậy. Ông hãy nghe

(1) **Đệ nhất nghĩa đế:** Tức sự tức lý, toàn vọng toàn chơn, phi nhân phi duyên diệt phi tự nhiên (Là sự là lý, vọng với chơn là một, chẳng phải do nhân duyên hòa hiệp mà cũng không phải tự nhiên).

kỹ, ta sẽ vì ông mà mở chỉ rõ ràng và vì người tu Đại thừa trong tương lai mà làm cho thông hiểu thế nào là Thật tướng.

A Nan làm tinh nghe lời Phật dạy.

- Nay A Nan, như ông vừa nói, bốn chất hòa hiệp làm phát hiện các biến hóa đủ loại ở thế gian. Nay A Nan, nếu tánh thể của bốn chất (tứ đại) chẳng hòa hiệp, thì ắt chẳng cùng các "đại" trộn hòa, cũng như hư không chẳng thể trộn hòa với các sắc (vật có hình dáng). Nếu hòa hiệp được thì đồng với biến hóa, đầu với đuôi tương thành, sanh diệt tiếp nối nhau, sanh-tử tử-sanh, sanh-sanh tử-tử, như vòng lửa quay, chưa lúc ngừng nghỉ. Nay A Nan, như nước thành giá, giá trở lại thành nước.

❖ Chú giải:

Tứ đại là: địa (đất), thủy (nước), hỏa (lửa), phong (gió, hơi). Theo quyền giáo tiểu thừa, bốn đại có hòa hiệp mới phát hiện các loại biến hóa ở thế gian. Chủ trương này không phải không đúng, nhưng chưa phải là sự thật rốt ráo (vérité ultime).

Đứng về mặt Tướng mà luận thì đất nước... có hòa hiệp mới có vạn vật, đó là chủ trương của Tiểu thừa quyền giáo. Còn theo Đại thừa chơn giáo ở Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Phật không đề cập đến Tướng mà đến Tánh, Tánh của Tứ đại vốn chẳng phải hòa hiệp,

chẳng phải chẳng hòa hiệp, như Phật bắt đầu chỉ dạy trong đoạn kinh chót phía trên mà sau đây là nghĩa lý.

Tướng theo Tánh mà khởi, Tướng chẳng lia Tánh được. Vậy Tướng là Tướng của Tánh và Tánh là tánh của Tướng. Tánh Tướng tuy có hai tên khác nhau, chỉ có một Thể ở chỗ nguồn gốc.

Ở đây chữ Tánh trong câu "Tánh của tứ đại" có nghĩa là Tánh Thể, còn tứ đại tiêu biểu cho vạn vật hay các tướng.

Phàm Tánh hay Thể thì bất biến, nhưng lại tùy duyên. Nếu khăng khăng nói rằng Thể-Tánh của tứ đại chẳng hòa hiệp thì chỉ đứng về mặt bất biến mà luận, bỏ mất mặt tùy duyên là hòa hiệp với các đại hay các tướng, cũng như hư không không thể hòa hiệp, trộn lộn, với các sắc tướng, tức là các vật có hình tướng.

Nhưng nếu ngược lại khăng khăng bảo rằng Thể-Tánh hòa hiệp, thì lại đứng về khía cạnh tùy duyên mà bỏ khía cạnh bất biến. Mà nếu thật Thể Tánh hòa hiệp thì là đồng với các tướng của tứ đại biến hóa đời đời, bắt từ đầu đi đến cuối, hết một vòng là trở lại đầu, thì chung nối nhau mà thành, từ sanh đi đến diệt, diệt rồi lại phục sanh, một vòng sanh diệt diệt sanh nối tiếp nhau chẳng dứt, chẳng khác cái vòng lửa ở đầu cây nhang bị quay tròn nhanh lẹ trong hư không.

Sự thật, Tánh-Thể của tứ đại là bất biến mà tùy duyên, tùy duyên mà bất biến, như nước thành giá, giá

trở lại thành nước.

Nước gặp khí lạnh thì "tùy duyên lạnh" mà thành giá (nước đá). Giá gặp khí nóng thì "tùy duyên nóng" mà trở lại thành nước. Ngoài mặt tướng, có vật lỏng là nước và vật cứng là giá, nhưng Thể-Tánh của nước trước sau không thay đổi. Thật vậy, nếu tánh nước đổi thì khi thành giá, nó hòa hiệp với giá mà giá mãi, không trở lại thành nước. Vậy quả tánh của nước là tùy duyên, gặp lạnh là đông cứng, gặp nóng thì hết đông trở lại lỏng.

Theo A Nan, tứ đại có hòa hiệp, các tướng (vạn vật) mới biến bày. Trong câu đáp của Như Lai có hai ý cần nghiên cứu kỹ:

1- A Nan chỉ đứng về mặt tướng mà hỏi, Phật đứng trên hai phương diện Tánh và tướng mà đáp. Lập trường của A Nan là lập trường "pháp tướng"; lập trường của Phật gồm có pháp tướng của A Nan và "pháp tánh" là phần A Nan chưa biết.

Pháp "Tánh Tướng song cử" của Như Lai làm tỏ rõ điểm Tướng dựa vào Tánh mà khởi hiện và Tánh dung chứa Tướng.

2- A Nan chỉ chấp "nhân duyên hòa hiệp" và cho đó là lẽ tự nhiên, Phật vừa phá thuyết hòa hiệp, vừa phá thuyết chẳng hòa hiệp, vì sợ A Nan nghe Phật nói chẳng hòa hiệp rồi chấp chặt ý này.

TỔNG DỤ TÁNH TƯỚNG

1- Địa đại (nói về chất đất)

Này A Nan, ông hãy xem tánh của chất đất, thô thì làm đất đai, tế thì làm bụi nhỏ (vi trần), nhỏ đến mức "lân hư trần". Phân tích bụi hết sức nhỏ đến mức "sắc biên tế tướng", bẩy phần đã phân tích ra, mỗi phần là một "lân hư trần", lại phân tích lân hư trần thì thật là không tánh.

❖ Chú giải:

Đoạn này lời Kinh không được rõ, cần phải hiểu như sau:

Ở đây, Phật không dùng máy móc mà dùng trí huệ phân tích (analyser) chất đất (địa đại). Đất có phần thô kệch như đất hòn, nhỏ mịn như bụi. Phật phân tích mỗi hột bụi ra làm 7 phần, mỗi phần gọi là "cực vi trần" (hết sức nhỏ). Nhưng đã hết đâu, Phật còn đem một cực vi này ra phân tích làm bẩy phần nữa, và gọi mỗi phần này là "lân hư trần".

Tối lân hư trần là mức phân tích cuối cùng cho nên gọi là "sắc biên tế tướng". - Sắc là vật chất, vật lý, như chúng ta nói bây giờ. - Biên tế là ranh. - Tướng là hình tướng (Extrême limite de la matière).

Một hột bụi đã là nhỏ rồi. Bây giờ lại chẻ nó ra

làm bảy thì sự phân tích tới đây là hết sức nhỏ nhất rồi, cho nên gọi là cực vi (hết sức nhỏ).

Bằng trí huệ, Phật còn phân tích, chia chẻ mỗi cực vi thành 7 phần. Mỗi phần này gần như hư không, chẳng có hình dáng gì nữa, nên gọi là "lân hư trần". Luân hư là gần với hư không.

Nghe đâu Khoa học bây giờ phân tích nguyên tử, cũng đã đến mức "không", chẳng còn thấy gì cả.

Này A Nan, nếu luân hư trần ấy phân tích thành hư không nên biết hư không xuất sanh sắc tướng. Ông nay nói: do hòa hiệp cho nên mới có các tướng biến hóa của thế gian, vậy ông thử xét coi phải dùng bao nhiêu hư không để hiệp thành một luân hư trần, bởi chẳng lẽ lấy luân hư trần hiệp với luân hư trần để thành luân hư trần! Lại nữa, đem luân hư trần ra mà phân tích thì đến hư không, vậy phải dùng bao nhiêu sắc tướng (tức luân hư trần) để hiệp thành hư không?

❖ Chú giải:

Theo A Nan, các pháp thế gian - hay vạn vật - đều do hòa hiệp mà phát sanh. Luân hư trần là một trong vô số sắc pháp, vậy phải do hòa hiệp mà có. Nhưng cái gì hòa hiệp với cái gì để thành một luân hư trần?

Ở đoạn trước, chúng ta đã thấy Phật phân tích chất đất từ giai đoạn thô đến tế, từ tế đến cực vi, từ cực

vi đến lân hư trần là trạng thái cuối cùng, không thể phân tích được nữa. Tại sao vậy? Vì tới trạng thái này, tuy còn kêu là bụi (trần), bụi ấy đã gần như hư không, nghĩa là phân tích đến cùng, thì đất nhập với hư không⁽¹⁾. Nếu chấp nhận quan điểm của A Nan thì lấy gì hòa hiệp để làm phát sanh ra một lân hư trần?

Lấy hư không ư? - Lân hư trần, dầu nhỏ đến mức gần như hư không, vẫn là sắc pháp, vẫn là vật chất, mà sắc thì hữu tướng, còn hư không thì vô tướng. Vô tướng thì làm sao đo lường được mà nói là dùng bao nhiêu hư không để tạo thành một lân hư trần? Không dùng hư không để hiệp thành lân hư trần, vậy có thể dùng lân hư trần hiệp với lân hư trần không? Có thể lắm, nhưng lân hư trần mà hiệp với lân hư thì sanh ra, nếu không cực vi thì là cái gì khác, chớ như định không phải là lân hư trần. Vậy rõ ràng thuyết hòa hiệp của A Nan không đứng vững.

Để hiển phá thuyết hòa hiệp, Phật còn đưa ra một thí dụ khác, trái ngược với thí dụ trên. Phân tích chất đất đến mức nhập một với "không", vậy hư không có phải do đất mà có không? Nếu nói phải, vậy, theo thuyết hòa hiệp, phải bao nhiêu lân hư trần mới tạo thành hư không? Không thể như thế được: lân hư là sắc pháp; là vật chất có hình có tướng, không thể hiệp cái

(1) Trong Kinh gọi là "tích nhập".

có tướng để làm phát sanh cái vô tướng là hư không được.

Nếu hiệp sắc tướng thì hiệp sắc chẳng phải không; nếu hiệp không thì hiệp không chẳng phải sắc. Sắc thì phân tích được, còn không thì không phân tích được, làm sao bảo nó hiệp được?

❖ Chú giải:

Phật tiếp chỉ cái sai lầm của A Nan: lấy sắc (lân hư trần) mà hiệp với sắc thì thành cái gì chớ chẳng phải cái không (hư không). Còn lấy không mà hiệp với không thì cũng ra cái gì chớ chẳng phải sắc tướng

Sắc phân tích được, cho nên có thể lấy một phần phân tích hiệp với một phần phân tích kia, còn hư không vô hình tướng, không phân tích được, thì làm sao có việc lấy phần hư không này hiệp với phần hư không kia được?

Ông vốn chẳng biết rằng trong Như lai tạng, Sắc của Tánh là Chơn không, Không của Tánh là Chơn sắc, tự nhiên thanh tịnh, khắp tràn pháp giới, nhưng tùy tâm chúng sanh mà có thể lường biết được, và theo nghiệp mà phát hiện. Thế gian không biết lẽ này, cảm cho là vì nhân duyên cùng tánh tự nhiên, không dè đó là sự phân biệt ước lượng của thức tâm, rồi luận rồi nói, không đúng với nghĩa

thật chút nào.

❖ Chú giải:

Trong đoạn này, Phật chỉ Sự thật: "Như lai tạng bốn giác diệu lý chi trung, vô pháp bất cụ, vô pháp bất dung giả dã". Trong Như lai tạng là cái căn bốn sáng suốt và cái lý diệu huyền của vũ trụ (pháp giới), không có pháp nào (vật nào) là chẳng có đầy đủ, không có pháp nào là chẳng chứa đựng. Nói một cách khác, vạn vật nằm sẵn trong Như lai tạng và theo nghiệp mà phát hiện. Tuy không nhận thấy được, nhưng tùy tâm chúng sanh mà có thể lường biết được. Vì người đời dùng thức tâm là lối nhận xét dựa trên giác quan mà quan sát sự vật cho nên lầm tưởng rằng vạn vật tự nhiên mà có, hoặc do các chất (đại) hòa hiệp mà thành.

*(trích tạp chí Từ Quang số 192-193, tr. 95-102,
Sài Gòn tháng 8-9 năm 1968)*



2. Hỏa đại (nói về chất lửa)

Này A Nan, tánh hỏa không ngã, nương vào các duyên mà có. Ông hãy xem trong thành, những nhà chưa ăn cơm, muốn thổi lửa nấu bếp thì tay cầm đồ lấy lửa ra giữa mặt trời cầu lửa.

❖ Chú giải:

Tánh của lửa là không ngã, nghĩa là không có tự thể (sans substance), tự nó không có. Lửa phát hiện được là nhờ nương vào việc người đời xưa cọ dùi, khẻ đá hay lấy kiếng hứng ánh sáng mặt trời. Dùi, đá, kiếng là các duyên. Cùng một ý, Giới Hoàng Pháp sư nói: "Hỏa vô thể, ngộ vật thành hình" (Lửa không có tự thể, nhờ gặp vật mà hiện hình).

Hồi xưa bên Ấn Độ, không có cách nào lấy lửa thổi cơm hơn cách dùng một tấm kiếng ra hứng ánh sáng mặt trời, rồi xoay mặt kiếng cho đến khi ánh sáng tập trung lại nhỏ bằng đầu mút đũa, ngay trên một ít bụi nhùi. Sức nóng của mặt trời tăng gia rất nhiều nhờ được tập trung và đốt cháy bụi nhùi.

Này A Nan, nếu nói là hòa hiệp thì như tôi và các ông một ngàn hai trăm năm chục tỷ khứu kết thành một nhóm. Nhóm thì có một, nhưng xét về căn bản thì người người có thân riêng, tất cả đều có tên họ chủng tộc riêng, như Xá Lợi Phất thuộc chủng tộc Bà la môn. Ưu Lô Tần Loa thuộc chủng tộc Ca Diếp Ba, chỉ đến A Nan là người của họ Cô Đàm. Này A Nan, nếu tánh hỏa nhờ hòa hiệp mà có, vậy khi ông tay cầm kiếng trước mặt trời lấy lửa, vậy lửa ấy từ trong kiếng mà ra, từ đồng bụi nhùi mà ra hay từ mặt trời mà đến?

Này A Nan, nếu nói lửa từ mặt trời đến, sao lửa

ấy không tự nó thiêu nắm bụi nhùi trong tay ông, thiêu luôn cả cây cối trong rừng. Nếu lửa từ trong kiếng ra, thì nó phải tự năng từ kiếng phát ra đốt bụi nhùi, mà như vậy thì tại sao nó không đốt cháy tấm kiếng và tay ông cũng không cảm thấy nóng? Nếu lửa sanh nơi bụi nhùi, vậy sao còn nhờ vào tấm kiếng hứng ánh thái dương mới sanh?

Ông hãy xét kỹ, kiếng nằm trong tay, ánh sáng mặt trời từ trên xuống, bụi nhùi bốc cháy. Vậy lửa từ phương nào mà đến bụi nhùi? Mặt trời với tấm kiếng cách nhau xa, giữa đôi đàng rõ là chẳng có hòa mà cũng chẳng có hiệp. Chẳng lẽ lửa không từng một vật nào mà lại có?

Ông chưa biết rằng trong Như lai tạng, tánh của lửa là Chơn Không, tánh của Không là Chơn Hỏa, thanh tịnh tự nhiên, lan tràn khắp pháp giới, tùy tâm chúng sanh mà biết nhiều ít lớn nhỏ.

❖ Chú giải:

Bụi nhùi: Nguyên văn là "ngãi" hay "ngại" một thứ lá ta gọi là lá thuốc cứu, ngày xưa phơi khô dùng làm bụi nhùi lấy lửa.

Để phá nghi cho A Nan cứ tin là nhân duyên hòa hiệp mới sanh vật này vật nọ, Phật hết nói về địa, bây giờ đề cập đến hỏa.

Cứ theo lời biện luận của Phật thì hòa hiệp chỉ có khi hiệp nhiều vật hay nhiều người khác nhau thành một đồng hay một nhóm. Đồng hay nhóm là do sự hòa hiệp tạo thành. Nay lửa do những gì hòa hiệp làm phát hiện. Nếu nói do ánh sáng mặt trời, tấm kính và bụi nhụi hòa hiệp mà có lửa, vậy lửa ấy ở đâu và từ đâu lại? Phật đã trả lời cho những câu hỏi ấy một cách minh bạch, không cần bàn thêm.

Này A Nan, nên biết người đời cầm kiếng hứng sáng ở đâu là có lửa ở đó, khắp pháp giới cầm kiếng là đầy thế gian có lửa. Lửa khởi khắp thế gian thì lửa há có nơi có hướng sao? Theo nghiệp mà phát hiện, thế gian không biết lại cho là vì nhân duyên sanh hoặc tự nhiên mà có. Đồi đàng đều là tâm thức phân biệt tính toán, ước độ mà nói cho có nói, không nghĩa chơn thật.



3. Thủy đại (nói về chất nước)

Này A Nan, tánh nước chẳng định, đứng chảy không chừng. Các thầy huyền thuật ở thành Thất La, như bọn Ca Tỳ La, Chúc Ca La, Bát Đầu Ma, cầu "thái âm tinh" để làm thuốc, bằng cách thừa đêm trăng sáng họ cầm ngọc "phương chư" đưa ngay lên mặt trăng mà hứng nước. Nước họ lấy được

đó là từ trong ngọc xuất ra, hay trong hư không tự có, hay từ mặt trăng rớt xuống.

Này A Nan, nếu từ mặt trăng rớt xuống thì phải hiểu rằng mặt trăng đâu ở xa, vẫn có khả năng làm cho hột ngọc xuất nước, mà như thế thì khi lướt qua rừng núi, ánh trăng lẽ ra cũng phải làm cho nước đổ trên cây. Nếu cây bị nước chảy ướt, thì cần gì phải cầm ngọc hứng ánh trăng mới có nước, còn nếu cây không bị ướt thì nước chẳng phải từ trăng rớt xuống.

Nếu nước từ trong hột châu chảy ra, thì trong hột châu lúc nào lý ra cũng phải có nước, cần gì đợi nửa đêm ra hứng ánh trăng trong?

Nay nếu lại nói nước từ không trung sanh ra thì không trung không ranh bang, nước kia ắt cũng phải không bờ bến, và như vậy thì trên trời dưới đất đều bị chìm đắm, còn đâu sự phân biệt giữa nước đất và hư không.

Ông hãy xét kỹ, ánh trăng từ trên chiếu xuống, ngọc nọ cầm tay, còn đây là bồn đặt hứng nước, vậy nước từ phương nào mà chảy rớt xuống đó? Mặt trăng với hột châu cách nhau xa, đâu có chuyện hòa với hiệp trăng châu không hòa hiệp thì nước kia không lẽ không do đâu mà lại có?

Ông chưa biết rằng trong Như lai tạng, tánh của nước là Chơn Không, tánh của Không là Chơn

Thủy, thanh tịnh tự nhiên, lan khắp pháp giới, tùy tâm chúng sanh mà biết nhiều ít. Ở đâu cầm châu hứng nước là ở đấy có nước chảy ra, khắp pháp giới cầm châu thì khắp pháp giới có nước. Nước sanh ra khắp thế gian thì há có nơi có hướng sao? Theo nghiệp mà nước phát hiện, nhưng thế gian không biết nên cho là vì nhân duyên hòa hiệp hay tự nhiên mà có nước. Đôi đàng đều là do tâm thức phân biệt, tính toán, ước lượng mà nói cho có nói, không nghĩa chơn thật.

❖ Chú giải:

Lối biện luận của Phật để chứng minh rằng thủy đại (nước) không phải do nhân duyên sanh mà cũng không phải tự nhiên có, đã quá rõ rệt, nghĩ không còn gì nói thêm.

Câu "theo nghiệp mà nước phát hiện" nguyên văn như sau: Tuần nghiệp phát hiện. Câu này chỉ địa vị mê muội của chúng sanh, ý nói chúng sanh tùy nhiễm nghiệp mà phát ra cái tướng nước. Nói một cách khác, vì chúng sanh mê muội cho nên thấy có nước như chúng sanh ở địa ngục, tùy cái cảm của ác nghiệp mà thấy có chùy sắt, nước đồng, dầu sôi, v.v... hay như Nguyệt Quang đồng tử lúc tập thủy quán, nhập định thấy nước tràn ngập đầy nhà.



4. Phong đại (nói về chất gió)

Này A Nan, tánh gió không thể, động tịnh chẳng thường. Ông thường đắp y nhập vào đại chúng, chéo áo cà sa của ông phơ phất và khi đưng một người khác thì có một luồng gió nhẹ phất qua mặt người ấy. Gió ấy từ chéo cà sa xuất ra, từ hư không phát ra hay từ mặt của người kia sanh ra?

Này A Nan, nếu gió xuất từ chéo cà sa thì ông đắp y tức là ông khoác gió lên mình, rồi khi gió trong y nổi lên thì chiếc y lẽ ra phải lìa khỏi thân ông. Nhưng nào phải vậy: tôi nay thuyết pháp, chiếc y tôi buông rũ xuống, ông hãy ngó kỹ xem coi gió ở chỗ nào, chẳng lẽ trong y tôi lại có chỗ chứa giấu gió sao?

Nếu nói gió sanh trong hư không thì khi chéo y ông chẳng động, tại sao không có việc mát ở mặt người kia? Nên biết: tánh của hư không là thường trụ thì gió kia ắt phải theo hư không mà thường sanh. Gặp lúc không gió thì hư không đúng lý phải diệt. Bặt gió là điều thấy được, diệt hư không thì trạng thái thế nào? Nếu hư không mà có sanh có diệt thì không phải hư không. Hư không đã là hư không thì gió đâu trong ấy mà ra?

Nếu gió tự sanh nơi mặt người bị gió phất, thì gió ấy lý ứng phải phất mặt ông, cố sao gió lại từ cà

sa của ông mà phát ngược lại vào mặt của người kia?

Ông hãy xét kỹ, cà sa choàng trên thân ông, mặt thì ở phía người kia, hư không thì vắng lặng chẳng can dự vào việc lưu động, vậy gió từ phương nào mà thổi tới vậy? Gió với hư không, đứng về mặt tánh mà xét, cách biệt nhau, chẳng hòa chẳng hiệp, chẳng lẽ không từng gì mà gió lại tự có.

Này A Nan, ông chưa biết rằng trong Như lai tạng, tánh của gió là Chơn Không, tánh của Không là Chơn Phong, thanh tịnh tự nhiên, lan tràn khắp pháp giới, tùy tâm chúng sanh mà biết có to có nhỏ, có mạnh có yếu.

Này A Nan, như một mình ông, vì lay động chiếc y cho nên có ngọn gió nhẹ, nếu khắp pháp giới ai ai cũng lay động chiếc áo của mình, thì gió sẽ nổi lên khắp các nước, lan tràn khắp thế gian, như vậy gió há có chỗ nơi phương hướng được ư?

Theo nghiệp mà phát hiện, nhưng thế gian không biết, mê muội cho gió là vì nhân duyên mà sanh, hay tự nhiên mà có, dầu thế nào, đó cũng đều là tâm thức phân biệt tính toán, ước lượng, toàn là những lời nói cho có nói, chẳng phải nghĩa thật.

❖ Chú giải:

Tới đây, Đức Thế Tôn đã đả phá sự tin tưởng ở

quyền giáo, theo đó tứ đại (đất, nước, lửa, gió) là do nhân duyên hòa hiệp mà ra, hoặc do tự nhiên mà có.

Theo nghiệp (tuần nghiệp) có hai lối. Theo nghiệp mê hoặc của chúng sanh thì hiện sự ô nhiễm; theo nghiệp tu hành thì hiện sự thanh tịnh, nhứt nhứt chẳng phải không tùy nghiệp mà cảm.

Tiếp theo, Thế Tôn sẽ hiển phá cái lầm về không đại.

*(trích tạp chí Từ Quang số 194-195, tr.106-111,
Sài Gòn tháng 10-11 năm 1968)*

5. Không đại

- Nay A Nan, tánh của hư không là vô hình, nhân sắc (hình dáng vật chất) mà hư không hiển phát. Như ở thành Thất La Việt, vì cách sông quá xa, dân chúng của mọi giai cấp, khi xây cất nhà mới, là phải lo đào giếng kiếm nước. Đào lấy lên một thước đất là được một thước hư không, sâu xuống một trượng là được một trượng hư không. Hư không cạn sâu là tùy đất lấy lên nhiều ít. Vậy hư không ấy nhân đất mà ra, do đào mà có hay tự sanh mà không do một nguyên nhân nào?

- Nay A Nan, nếu nói hư không tự sanh, không từng một nhân nào, vậy trước khi đào đất, sao chẳng không bị ngăn ngại mà chỉ thấy đất (dày bịt) không thông suốt? - Nếu nói hư không nhân đất mà

ra, vậy khi lấy đất ra, lý ứng phải thấy hư không vào. Nếu đất ra mà hư không chẳng vào thì làm sao nói được rằng hư không nhân đất mà có. - Nếu không có việc ra vào thì lý ứng đất với hư không chẳng có nguyên nhân khác nhau. Không khác ắt là đồng, nếu đồng thì lúc đất ra, sao hư không chẳng cùng theo đất mà ra? - Nếu nay nói tại có đào nên mới có hư không, vậy hóa ra đào để lấy hư không lên chớ nào phải để lấy đất. Còn nói chẳng phải nhân đào mà ra, thì cứ sao đào đất lại thấy hư không?

Ông hãy xét đi xét lại cho kỹ mà xem: đào là do tay người lựa chỗ mà xắn, đất vì bị đào mà đổi chỗ, vậy thì do nhân nào mà hư không hiện ra? Đào là thực (một việc làm cụ thể), hư không là hư (không thực). Thực với hư chẳng thể dùng chung được, đã chẳng hòa chẳng hiệp, không lẽ hư không chẳng từng trước hết mà lại xuất hiện được?

Nếu tánh của hư không ấy là hoàn toàn (viên) và ở khắp cùng (châu biến), lại vốn chẳng lay động, thì nên biết hư không cùng với đất, nước, lửa, gió, chung gọi là "ngũ đại" (năm đại), đều không một tánh chơn thật và viên dung, đều là Như lai tạng, vốn không sanh diệt.

Này A Nan, vì tâm hôn mê, ông chẳng sáng biết rằng bốn đại (đất, nước, lửa, gió) nguyên là Như lai

tạng, cho nên (đối với "đại" thứ năm là) hư không, ông thấy có ra có vào, hoặc thấy chẳng ra chẳng vào. Ông hoàn toàn chẳng biết rằng trong Như lai tạng, tánh Giác là Chơn Không, tánh Không là Chơn Giác, tự nhiên thanh tịnh, lan tràn khắp pháp giới, tùy tâm chúng sanh mà biết nhiều ít, rộng hẹp.

Này A Nan, mỗi giếng là một hư không, mỗi hư không là một giếng, hư không đầy trong mười phương, mười phương đã đầy đủ như vậy thì hư không làm gì có hướng có nơi được? Theo nghiệp của chúng sanh mà hư không phát hiện, thế gian không biết sự thật này lại cảm cho rằng hư không là do nhân duyên sanh cùng là tánh tự nhiên. Cho như thế là do tâm thức phân biệt, tính toán, ước lượng mà nói cho có nói, không đúng với nghĩa thật.

❖ Chú giải:

Ở mấy đoạn trước, Phật đã chỉ cho thấy bốn chất (tứ đại) mà thế gian tưởng là riêng rẽ và thuộc về vật chất, thật sự đều là Như lai tạng, đều là Tâm. Ở đây, Phật dạy thêm rằng "đại" thứ năm là "không" hay hư không (espace) cũng thế, nghĩa là cũng Như lai tạng.

Ai cũng biết: hễ đào giếng là phải móc đất lên, móc cạn thì giếng cạn, móc sâu thì giếng sâu. Sự sâu cạn đó là tính theo cái lỗ trống. Lỗ trống đó là không hay hư không.

Do đâu mà có hư không ấy? Thấy ông A Nan còn tha thiết với cái quyền giáo "nhân duyên sanh", Phật mới đặt ra nhiều câu hỏi để bác thuyết này và đồng thời chứng minh rằng tất cả năm "đại" đều là Như lai tạng cả.

Nói nhân duyên sanh là nói chất này hợp với chất kia mà cấu tạo ra một vật. Vậy do nhân nào, duyên nào mà có hư không?

Nếu nói, như thế gian, vì tại có đào đất cho nên mới có hư không. Lý này không vững: người ta đào là để lấy đất lên, chớ có ai đào để tạo hư không. Nhưng nếu nói không phải tại đào đất, vậy chớ sao hễ có đào đất là có hư không? Lại nữa, đào là một việc làm cụ thể (thực), còn hư không là cái người ta quan niệm nhưng không bắt nắm được như vậy là "hư". Làm sao phối hợp được cái thực và cái hư để tạo ra cái hư không?

Không phải tùng nhân duyên sanh, vậy hư không phải ở trong đất mà ra không? - Không. nếu nói trong đất ra thì khi đào và lấy lên một cục đất, từ trong lòng đất phải có một phần hư không nhẩy ra và nhập vào cái lỗ trống của cục đất bị lấy. Nhưng có ai thấy hư không nhập vào như nước chảy xuống trũng đâu! Hư không không vào thay đất, vậy có phải đồng nguyên nhân với đất không? Cũng không nữa, bởi vì nếu là đồng thì đất ra, hư không phải cùng ra theo, làm sao có hư không ở trong giếng?

Cũng không phải tự nhiên mà có hư không. Tự nhiên với nghĩa là chẳng có nguyên nhân. Nếu nói tự nhiên mà có, sao lúc giếng chưa đào, ngay cái chỗ mà bấy giờ có hư không, mình chỉ thấy có đất dày bịt?

Ở đâu có giếng là có hư không, ở đâu có hư không là có lỗ trống (giếng), vậy hư không ở khắp cùng, hướng nào cũng có, chỗ nào cũng có, cho nên nói là vô phương sở. Chỉ có Tâm, Như lai tạng mới vô phương sở, vậy không hay hư không là Như lai tạng. Thế gian lầm ở chỗ không thấy cái Toàn Thể (le Tout) là Như lai tạng mà chỉ thấy từng phần (les parties) cho nên suy luận, tính toán, đo lường theo tâm thức của mình.

6. Kiến đại

- Nay A Nan, "kiến giác vô tri", kiến giác ấy nhân "sắc" mà có hay không có. Như ông nay đây, tại rừng Kỳ Đà, thấy sáng buổi sớm, tối buổi chiều, thiết lập ra cái giữa là "trung tiêu" (nửa đêm), có trăng thấy sáng, không trăng thấy tối, vân vân: tất cả những quang cảnh ấy đều nhân thấy mà phân biệt. Cái thấy ấy lại cùng với cái sáng, cái tối và hư không vĩ đại đồng một thể hay không đồng một thể? Hoặc đồng mà chẳng đồng, hoặc khác mà chẳng khác?

Nay A Nan, Nếu sáng, tối, hư không ở chỗ nguồn gốc là một thể, thì hai tướng sáng và tối phải

tương vong (s'exclure), lúc tối không có sáng, lúc sáng không có tối. Nếu cái thấy, cùng làm một với cái tối thì lúc sáng, cái thấy phải mất (theo cái tối); còn làm một với cái sáng thì lúc tối, cái thấy cũng diệt (như cái sáng). Cái thấy đã mất đã diệt, thì sao còn nói thấy sáng thấy tối? Nếu sáng tối khác nhau, còn cái thấy không sanh không diệt, thì cái Một làm sao thành?

Nếu "kiến tinh" với tối sáng chẳng phải một thể, ông hãy thử lìa sáng, tối và hư không rồi cố phân tích cái "kiến nguyên" coi hình tướng nó như thế nào.

Lìa sáng, lìa tối, lìa luôn hư không, mà cái "kiến nguyên" đồng thì đó là lông rùa sừng thỏ. - Sáng, tối, hư không, ba cái này nếu là khác nhau, thì lấy gì lập kiến (lập thành cái thấy)? Sáng tối chống nhau, làm sao nói là đồng được: lìa ba cái sáng, tối, hư không, thì kiến nguyên không có, làm sao nói là dị được?

Chia có hư không (là cái bị thấy), và có cái thấy, nhưng giữa hai cái này vốn không ranh rập, thì sao lại nói chẳng đồng? Lại dầu thấy sáng, thấy tối, tánh thấy chẳng biến cải, thì sao lại nói chẳng khác?

Ông hãy xét nét nữa cho đến chỗ tinh vi tinh tường, quán sát cho sâu thử xem: sáng là từng mặt

trời, tối là vì không trăng⁽¹⁾, cái thông suốt thuộc hư không, còn những chỗ bị lấp thì quy nó về với quả đất, mỗi cái đều có nguyên nhân của nó. Vậy cái "kiến tinh" nhân đâu mà ra?

Kiến giác (cảm giác thấy) và không ngoan (cái trống rỗng) chẳng hòa chẳng hợp chẳng lẽ kiến tinh không tùng đâu mà tự xuất được? Nếu tánh của cái thấy, nghe, biết là hoàn toàn (viên) và khắp cùng (châu biến), vốn chẳng lay động, thì nên biết rằng cái hư không bất động và không bờ bến cùng với những cái lay động của nó là địa, thủy, hỏa, phong, tổng danh là lục đại đều đồng một tánh chơn thật, viên dung, đều là Như lai tạng vốn không sanh không diệt.

Này A Nan, ông quen tánh nổi chìm, chẳng ngộ được lẽ "thấy nghe cảm biết" vốn là Như lai tạng, hãy quán sát thử xem bốn cái "kiến văn giác tri" ấy là sanh, là diệt, là đồng, là dị, là chẳng sanh diệt, hay là chẳng đồng chẳng dị?

Ông chưa từng biết rằng trong Như lai tạng, kiến tánh là Giác tinh, Giác tinh là minh kiến, tự nhiên thanh tịnh, lan khắp pháp giới, tùy tâm chúng sanh mà biết thế này thế nọ. Một kiến căn mà thấy khắp pháp giới, nghe, ngửi, nếm, đụng, có đụng là

(1) Nguyên văn: hắc nguyệt. Trăng đen là đêm tối, như đêm ba mươi.

có hay, có hay là có biết, quả là một đức tánh huyền diệu trong tự nhiên trong suốt, lan khắp vũ trụ, tròn đầy mười phương hư không, kiến căn ấy há có phương hướng và nơi chỗ sao?

Theo nghiệp mà phát hiện, thế gian không biết, mê lầm lại cho kiến nguyên (đầu mối của cái thấy) là do nhân duyên sanh hay tự nhiên mà có, đó đều là do tâm thức phân biệt, tính toán, ước lượng mà nói cho có nói, không đúng với nghĩa thật.

❖ Chú giải:

Lục đại (6 đại) là: đất, nước, lửa, gió, không (hư không) và thức. Toàn pháp giới hay vũ trụ, theo quan niệm Đại thừa Phật giáo là do 6 đại này tạo thành. Trong mấy đoạn trước, Phật đã cho thấy 5 đại đầu đều là Tâm, là Như lai tạng. Đại thứ 6 là thức cũng thế.

Nhưng thay vì kể tất cả 6 thức, Kinh chỉ đề cử có một thức là Kiến (thấy). Vậy Kiến ở đây đại diện cho cả 6 thức. Bác cái lý Kiến thức do nhân duyên hay tự nhiên sanh, là bác luôn cái lý 6 thức do nhân duyên hay tự nhiên sanh.

Lại nữa, thay vì dùng danh từ kiến thức, Kinh lại dùng danh từ Kiến giác: nghĩa đồng. Còn Kiến tinh chỉ cái tánh thấy, cái khả năng thấy; cái đầu mối của cái thấy (đầu mối này cũng là đầu mối của cái nghe, ngửi,

nếm, đụng, hay biết). Đầu mỗi đó, Kinh gọi là kiến nguyên. Như đã nói ở phía trước, không phải mắt thấy, không phải tai nghe, v.v... mà cái gì ở ta thấy nghe v.v... Cái đó là "nguyên", là "căn", là "tinh", chung cho tất cả những cái thấy nghe hay biết (kiến văn giác tri) của ta, do năm căn, (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) và ý căn làm trung gian.

Nhưng vì thấy là biết, nghe là biết; nghĩ là biết, nếm là biết, đụng chạm là biết, tưởng tượng hình dung suy gẫm cũng là biết, cho nên Kinh gom lại mà dùng có một chữ "thức" để chỉ tất cả.

Thức ấy - đại thứ 6 - cũng như 5 đại đầu, đều là Như lai tạng, tánh nó chơn thật, dung thông với tất cả sự vật trong pháp giới, tràn đầy khắp nơi, không phương hướng, không trú một nơi riêng biệt nào. Như vậy, nó đồng tánh với Tâm, với Như lai tạng. Thế thì không có vật chất khác với tướng, mà tất cả đều là Tâm, là Như lai tạng, và tất cả đều dung thông chan hòa với nhau như ánh sáng chan hòa, dung thông với với ánh sáng, không thể phân biệt ánh sáng mặt trời với ánh sáng đèn, hay ánh sáng đèn dầu với ánh sáng đèn điện được. Đây là chủ trương quan trọng của Đại thừa: Tất cả là một.

*(trích tạp chí Từ Quang số 196, tr. 62-68,
Sài Gòn tháng 12 năm 1968)*



MƯỜI TÁM GIỚI CŨNG LÀ TẶNG TÁNH

Này A Nan, Thức tánh không nguồn, nhân nơi sáu loại căn và sáu loại trần mà vọng xuất. Ông nay xem khắp hội chư thánh này thì dùng mắt mà lần lượt trải qua. Mắt ông ngó một vòng thì như tấm gương, không có sự phân biệt nào. Nhưng trong cái ngó ấy, thức của ông trước sau nhận ra đây là Văn Thù, đây là Phú Lô Na, đây là Mục Kiên Liên, đây là Bồ Đề, đây là Xá Lợi Phất.

Cái phân biệt của thức đó, do đâu mà sanh ra? Do thấy, do tướng, do hư không, hay không do nguyên nhân nào, đột nhiên xuất hiện?

❖ Chú giải:

Hội chư thánh chỉ các hàng đệ tử xuất gia của Phật, vì đã được thanh tịnh, nên gọi là thánh.

Đoạn này, ý Kinh muốn nói: muốn xem thì dùng mắt, nhưng mắt như tấm gương rọi hình, không phân biệt người nào với người nào, vật nào với vật nào. Công việc phân biệt đây là Văn Thù, kia là Phú Lô Na, v.v... là công việc của thức. Tiếng pháp gọi thức phân biệt này là "l'esprit discriminateur" hay "pouvoir discriminant".

Thức phân biệt đó, do đâu phát sanh ra? Phật đưa

ra bốn giả thiết để lần lượt hiển phá.

Này A Nan, nếu thức tánh của ông từ *trong cái thấy* sanh ra, vậy trong những lúc tối tăm, không ánh sáng, không hình tướng, toàn trống trơn, cái thấy của ông ắt phải không thành. Cái thấy không có thì thức tánh từ đâu mà ra?

❖ Chú giải:

Trong cảnh tối thui hoặc sáng mà không một hình tướng nào thì lấy gì mà thấy. Thế thì đâu có mở to đôi mắt để thấy, cái thấy vẫn không thành. Cái thấy không có thì làm sao nói được rằng thức tánh từ đâu mà ra? Vậy giả thiết thứ nhất bị phá.

Nếu thức tánh của ông từ *trong tướng* mà sanh ra, chẳng từ đâu mà thấy, thì ông phải không thấy sáng mà cũng chẳng thấy tối. Sáng, tối, chẳng thấy, thì chẳng có sắc, không. Hai tướng sắc và không này không có thì thức từ đâu mà ra?

❖ Chú giải:

Tướng là hình dáng, là vật. Nếu nói phân biệt được là nhờ hình dáng, thì làm sao biết có sáng, có tối, vì sáng tối đâu phải là vật, đâu có hình dáng.

Sáng tối chẳng thấy thì làm sao biết được chỗ nào có vật (sắc), chỗ nào trống lỗng (không)? Chẳng biết có hai tướng sắc và không, thì tướng không có. Tướng không có thì làm sao nói được rằng thức do tướng mà xuất hiện? Giả thiết thứ hai tiếp theo bị phá.

Nếu thức tánh sanh nơi hư không, thì chẳng phải sanh nơi tướng, chẳng phải sanh nơi thấy. Chẳng phải sanh nơi thấy thì không phân biệt, tự mình chẳng năng biết sáng, tối, sắc, không. Chẳng phải sanh nơi tướng thì "duyên mắt", cái thấy nghe hay biết không có chỗ đứng.

❖ Chú giải:

Trong đoạn này, Phật hiển phá giả thiết thứ ba: thức tùng hư không mà sanh.

Nếu nói thức do hư không mà phát xuất thì thức không liên quan gì đến tướng (trần) và cái thấy tiêu biểu cho mắt (căn).

Nên biết **ly căn vô trần**: không mắt thì làm sao thấy biết có các tướng sáng, tối, có vật hay trống lỗng? Cho nên Kinh nói: nếu thức chẳng sanh nơi cái thấy (nhãn căn) thì không sao phân biệt những trần như sáng, tối, sắc, không.

Thức không thể lìa căn như vừa thấy mà cũng không thể lìa tướng. Muốn thấy biết phải có mắt để

xem mà cũng phải có vật có cảnh để thấy. Phật giáo gọi cảnh vật là "sở duyên". Không có sở duyên thì thành không còn gì để xây dựng cái thấy nghe hay biết của mình cả.

Vậy nói thức từng hư không không đúng. Nhưng nói từng cái thấy và tướng cũng không được, vì hai giả thiết này đã bị Phật bác trong hai đoạn trước.

Nếu đứng trong hai cái "chẳng phải" đó, thì "không" ắt đồng với "vô", còn "hữu" lại chẳng đồng với "vật". Trong trường hợp này, giá cái thức của ông có phát sanh thì lấy gì mà phân biệt chớ?

❖ Chú giải:

Đoạn này tiếp ý đoạn trên.

Hai cái "chẳng phải" (nhị phi) nói ở đây, nhắc lại phần trên: Nếu thức tánh sanh nơi hư không thì: 1) **chẳng phải** sanh nơi tướng, 2) **chẳng phải** sanh nơi thấy.

Vậy đoạn "nếu đứng trong hai cái chẳng phải đó" có nghĩa là: nếu chấp nhận rằng thức từng hư không mà sanh...

Chấp nhận như thế thì sẽ có hai hậu quả như sau:

1) "Không" đồng với "vô", Trong hư không có gì để phân biệt, vậy nói hư không gần như nói không có

gì cả (vô). Nếu không có gì cả thì thức nương đâu mà sanh, nghĩa là lấy gì mà phân biệt?

2) "Hữu" lại chẳng đồng với "vật". Nếu bây giờ lại nói hư không là có chỗ đâu phải không ngờ, vậy cái có đó là gì, giống vật gì? Không giống, không đồng với một vật gì cả. Như thế thì thức nương vào đâu mà phân biệt.

Vậy đúng là thức tánh chẳng phải từng hư không mà sanh. Phật đã tiếp phá giả thiết thứ ba.

Nếu thức tánh không có nguyên nhân, đột nhiên xuất hiện, tại sao trong mặt trời không phân biệt một mặt trăng thử xem?

❖ Chú giải:

Ở đây, Phật không cần nhiều lời, chỉ hỏi vặn một câu đủ hiển phá cái giả thiết thứ tư: thức đột nhiên mà có, không từng gì cả.

Ai tin như thế thì thử phân biệt một mặt trăng trong mặt trời xem!

Ông hãy xét nét lại cho tận tường: cái thấy gửi vào con người, tướng tìm nơi cảnh, hình dung được thì gọi là có, chẳng hình dung được thì gọi là không, như thế thì thức duyên vào đâu mà ra?

❖ Chú giải:

Căn của cái thấy nằm trong con người của mắt, đó là năng kiến. Vật bị thấy là **trần** thì ở nơi cảnh hiện tiền. Vật gì có hình tướng thì là **sắc**, cái không hình tướng thì là **không**.

Thử xét tận tường xem coi thức duyên vào cái nào trong bốn cái căn, trần, sắc, không, để phát hiện?

Thức thì động, kiến (thấy) thì lặng, chẳng hòa chẳng hiệp, lóng nghe hay biết cũng thế, chẳng lẽ thức chẳng duyên vào đâu mà lại tự xuất.

❖ Chú giải:

Thức, có phân biệt, thuộc động. Kiến hay thấy, không phân biệt, thuộc lặng (tịnh). Động với tịnh, chẳng khác gió và đất, làm sao hòa hiệp được mà nghĩ rằng vì có hòa hiệp nên thức mới sanh.

Thức, ở đây, chỉ một mình nhãn thức (cái biết của mắt hay thấy). Câu "lóng nghe hay biết" (thính văn giác tri) chỉ những cái thức khác của tai, mũi, lưỡi, thân, ý.

Nếu thức tâm này vốn không chỗ tùng, thì nên biết cái thức phân biệt với cái thấy nghe hay biết

đều tròn đầy yên lặng, tánh của nó chẳng từng duyên sở sanh, cùng với hư không, địa, thủy, hỏa, phong, mang tên chung là "thất đại", tánh thật viên dung, đều là Tạng Như lai, vốn chẳng sanh chẳng diệt.

❖ Chú giải:

Ở đây xin đính chánh một sự lầm lẫn ở đoạn chót của bài đã đăng trong Từ Quang số 196, tháng 12 năm 1968.

Về chữ "đại" có nhiều thuyết:

- Tứ đại (địa thủy hỏa phong)
- Ngũ đại (4 đại trên thêm không)
- Lục đại (5 đại trên thêm kiến)
- Thất đại (địa, thủy, hỏa, phong, không, kiến, thức).

Chỉ có Kinh Lăng Nghiêm mới chủ trương có bảy đại. Vậy đại thứ sáu trong bài Từ Quang số 196 là Kiến, chớ không phải Thức.

Sao gọi là đại? Thực Dụng Phật Học Từ Điển giải: "Châu biến pháp giới giả, đại chi nghĩa dã. thử thất pháp, tánh chơn viên dung, giai Như lai tạng, cố chủng chủng pháp pháp vô bất châu biến, vô bất hàm dung, thử vi đại chi thật nghĩa. - Kinh trung tiên tự ngũ ấm, lục nhập, thập nhị nhập, thập bát giới (thị vân

tứ khoa), thuyết minh huyễn không tánh chơn chi lý, cánh thuyết thất đại chi nghĩa. - Thủ trung đệ lục chi Kiến đại, vi nhân căn chi kiến tánh, cử nhứt nhi kỳ tha nhĩ căn đẳng chi văn tánh đẳng, khả suy nhi tri, tức lục căn chi tánh dã. Cố sở thích giả thông xưng chi vi căn đại. Nhiên tắc địa, thủy, hỏa, phong, không chi ngũ đại vi lục cảnh, kiến đại vi lục căn, thức đại vi lục thức, dẫn dư thập bát giới khai hiệp bất đồng nhĩ. Thế Tôn tự thập bát giới phá phàm phu sở kiến huyễn hóa chi tướng, hiển viên dung chi chơn tánh, thị thất đại chi nghĩa dã".

Dịch: Trần khắp vũ trụ, đó là nghĩa của chữ "đại" (trong từ ngữ thất đại). Bảy pháp này, tánh thật tròn thông, đều là Như lai tạng, bởi có loại loại pháp pháp, không loại pháp nào là chẳng trần khắp vũ trụ, là chẳng ngậm chứa bao bọc. Đây là nghĩa thật của chữ "đại". - Kinh Lăng Nghiêm trước đem năm ấm, sáu nhập, mười hai nhập, mười tám giới (gọi là bốn khoa) ra nói để thuyết minh cái lý tuy tất cả bốn loại pháp vừa kể đều hư giả; là không, nhưng tánh của chúng thì chơn thật. Kế đó, Kinh nói đến nghĩa của bảy đại. - Trong 7 đại này, đại thứ sáu là Kiến, và là kiến tánh của nhân căn. Tuy cử ra có một Kiến tánh, nhưng những tánh của các căn khác, như căn tánh của nhĩ căn, khứu tánh của tỷ căn, v.v... có thể suy mà biết. Vì lẽ này, các nhà chú thích chung gọi các tánh này là căn đại. Tuy nhiên, như thế thì năm đại là địa, thủy, hỏa,

phong, không, hiệp làm 6 cảnh, Kiến đại làm 6 căn, Thức đại làm 6 thức, đem đối chiếu với 18 giới thì trong chỗ phân tách và tổng hiệp có chỗ chẳng đồng. Thế Tôn đứng trên 18 giới, phá cái tướng của những nhận thấy sai lầm của phàm phu để tỏ rõ cái chơn tánh tròn thông, đó là nghĩa của Thất đại vậy.



Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, có hai cái khác nhau:

1 - **Kiến văn giác tri**, nghĩa là: cái thấy, nghe, hay, biết, của 6 căn nhãn, nhĩ, v.v... Do đây Kinh gọi là **căn đại**.

2 - **Thức liễu biệt** (cái biết có sự phân biệt). Thí dụ: thấy có một đám người, đó thuộc phần thứ nhất là kiến văn... Thấy rồi phân biệt đây là ông Mít, nọ là Bà Xoài, đó thuộc phần thức liễu biệt.

Ý của đoạn Kinh này nói rằng: không từng một nguyên nhân nào mà phát sanh thì thức - cũng như căn - là những cái tự nó tròn đầy sẵn có trong yên lặng, chẳng sanh chẳng diệt. Những cái ấy thật ra không gì khác hơn là Như lai tạng.

Này A Nan, vì tâm ông thô cạn cho nên ông chẳng tỏ ngộ được cái lẽ các căn thấy nghe... và thức liễu tri đều vốn là Như lai tạng. Ông nên quán

sát coi thức tâm của sáu xứ là đồng hay dị? không hay có? Hay chẳng phải đồng chẳng dị? hay chẳng phải không chẳng phải có?

❖ Chú giải:

Thức tâm là cái biết phân biệt của ta. Nhưng biết có 6 loại: biết về hình dáng gọi là thấy, biết về tiếng tăm gọi là nghe, biết về hương gọi là ngửi v.v... Vậy một Thức tâm cho 6 giới thấy, nghe, ngửi... hay cứ mỗi giới là có một Thức tâm riêng? Kinh chia nghi vấn này thành 4 đoạn và lần lượt bác tất cả như sau:

1) Thức tâm của 6 giới giống nhau hay sai khác?

Nếu nói đồng sao lại có tới 6 thứ ứng dụng: phân biệt hình tướng, phân biệt tiếng tăm, phân biệt thơm thúi v.v... mỗi cái khác nhau. Nếu nói khác thì cũng không đúng vì những phân biệt 6 xứ nguyên do một gốc "tinh minh" mà ra. Tinh minh là Tâm, là Như lai tạng, là Tánh.

b) Thức tâm ấy không hay có?

Nếu nói không, sao ngay đây có sự phân biệt? Nếu nói có, sao không thấy hình tướng của nó?

c) Hay chẳng phải đồng, chẳng phải dị?

Chẳng phải đồng sao được khi ở chỗ nguồn gốc vốn có một thể mà thôi. Nói chẳng phải dị cũng không xuôi vì cái dụng của Thức có tới sáu loại khác nhau.

d) Hay Thức của 6 xứ chẳng phải không mà cũng chẳng phải có?

Nếu nói chẳng phải không (nghĩa là có) thì trong trường hợp này, lia căn trần thử xem coi có thức không. Nếu lại nói chẳng phải có (nghĩa là không) thì ngay đây ông lấy gì mà phân biệt cảnh giới của các trần?

Vậy nói thức tâm của 6 xứ là đồng là dị, là chẳng đồng chẳng dị, là có hay không, là chẳng phải có chẳng phải không, đều chẳng đúng, và như thế thì Thức đại, cũng như Kiến đại, chẳng phải hòa hiệp, cũng chẳng phải chẳng hòa hiệp vậy. Phải không đúng mà chẳng phải cũng không đúng, thì rõ ràng là "nhứt chơn" (Réalité Une), có một cái một bị ta chia chẻ thôi. Cái một ấy là Như lai tạng.

Ông nguyên chẳng biết trong Như lai tạng có cái tánh sáng biết, cái sáng biết ấy không gì khác hơn là chơn thức. Tánh thức ấy mâu nhiệm, sáng suốt, yên lặng và tràn đầy pháp giới, ngậm chứa mười phương hư không, há có phương hướng và nơi ở sao? Tuy nhiên, nó tùy nghiệp mà phát hiện. Thế gian chẳng biết, lầm tưởng nhân duyên sanh cùng tự nhiên có, đó đều là do tâm thức phân biệt, tính toán, ước lượng mà nói cho có nói, không đúng với nghĩa thật.

❖ Chú giải:

Tới đây, như ở mấy đoạn trước. Thế Tôn kết luận: Như lai tạng là tất cả: vừa căn, vừa thức, vừa trần. Chia có căn có thức, thật ra tất cả đều nằm trong Như lai tạng, mà Như lai tạng bao trùm hư không vô tận, không đâu không có, như vậy thì không thể nói thức ở đây hay ở kia, cũng không thể nói nó ở phương đông hay phương tây được.

Lúc bấy giờ, A Nan cùng các đệ tử khác trong hội, nhờ Phật khai mở cho thấy sự nhiệm mầu, thân tâm suốt tỏ, không còn bị gì làm trở ngại nữa. Trong toàn hội, mỗi mỗi đều tự biết rằng Tâm ở khắp mười phương, thấy mười phương hư không như xem chiếc lá cầm trong tay. Tất cả những gì có trên thế gian đều là Bồ đề diệu minh nguyên tâm. Tâm ấy, duy tinh duy nhất, khắp cùng và tròn đầy, ngậm chứa mười phương. Đoái nhìn lại tám thân do cha mẹ sanh ra, khác nào hột bụi trong hư không bao quát mười phương, thoát còn thoát mất, hoặc như bọt nước trên mặt biển cả, nổi chìm không biết do đâu. A Nan và đại chúng tới đây hoàn toàn tỉnh ngộ, nắm được cái diệu tâm vốn có của mình, là cái tâm thường trú bất diệt. Tất cả bèn chấp tay lễ Phật, cho là vừa được điều chưa từng có, rồi quỳ trước Phật nói bài kệ xưng tán Phật như sau:

*Diệu trạm tổng trì bất động tôn
 Thủ lãng nghiêm vương thế hy hữu
 Tiêu ngã ức kiếp điên đảo tướng
 Bất lịch tăng kỳ hoạch Pháp thân
 Nguyệt kim đặc quả thành Bửu vương
 Hoàn độ như thị Hằng sa chúng
 Phục thỉnh Thế Tôn vị chứng minh
 Ngũ trước ác thế thế tiên nhập
 Như nhứt chúng sanh vị thành Phật
 Chung bất ư thủ thủ Nê hoàn
 Đại Hùng Đại Lực Đại Từ Bi
 Hy cánh thâm trừ vi tế hoặc
 Linh ngã tảo đặng Vô thượng giác
 Ư thập phương giới tọa Đạo tràng
 Thuận nhĩ đa tánh khả tiêu vong
 Thức ca ra tâm vô động chuyển.*

Dịch:

Hỡi Đấng sáng mẫu, tự chủ và chẳng lay đáng kính!

Hỡi Vua Chánh Định hiếm có ở thế gian!

Ngài làm tiêu những tư tưởng lộn ngược trong ức kiếp,

Khiến chẳng cần trải qua vô số kiếp mà vẫn được Pháp thân.

Nay nguyện nếu đắc quả thành Phật

Sẽ, như Phật, trở lại hóa độ chúng sanh nhiều như cát sông Hằng,

Và đem tâm sâu này phụng sự các cõi nhiều như bụi

Để gọi là báo ơn dày của Phật.

Lại thỉnh Thế Tôn chứng minh lời thề của tôi:

Trước hơn ai hết, tôi sẽ vào thế giới ác độc đầy năm trước,

Nếu một chúng sanh nào chưa thành Phật

Thì tôi chung cuộc không vào Niết bàn.

Hỡi Đấng Đại Hùng, Đại Lực, Đại Từ Bi!

Xin Ngài lại trừ cho những sai lầm nhất nhiệm còn sót.

Để tôi sớm lên ngôi Vô thượng giác

Và, nơi mười phương thế giới, ngồi vào Đạo tràng.

Tánh Không tưng sử có tiêu vong

Tâm kiên cố quyết không dời đổi.

❖ Chú giải:

Bài kệ xưng tán Phật này có hai phần: một phần

khen ngợi công đức khai thị của Thế Tôn; một phần cầu xin Phật tận trừ những lỗi lầm vi tế còn ẩn tàng trong tâm, để được Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, hầu noi gương Phật thuyết pháp khắp nơi trong vũ trụ vô biên và hóa độ, tất cả chúng sanh đông vô số kể.

Có làm như thế mới gọi là trả ơn Phật.

Hai câu chót đại ý nói lên sự cương quyết của A Nan: dầu có chết mất, vẫn không dời đổi tâm kiên cố.

Diệu trạm: Diệu là màu nhiệm; Trạm la trong sáng.

Tổng trì: Nghĩa dịch của Phạn ngữ **Dharani**, được giải như sau:

- Trì thiện bất thất
- Trì ác bất sanh
- Vô sở lậu ngại.

Giữ sao cho việc lành chẳng mất, điều dữ chẳng sanh, và trong tâm không còn những sai lầm nhặt nhạnh rỉ ra. Tu hành mà được như thế là "nắm giữ tổng quát hay trọn vẹn thân tâm", cho nên gọi là tổng trì. Mà như thế là chứng tỏ có sự tự chủ.

Bất động: Chẳng lung lay. Đây là thêm ý cho sự tổng trì. Người tự chủ được thì tâm thân không còn bị ngoại cảnh làm lay động.

Tôn: Tôn trọng. Dùng ở đây để gọi bậc mình tôn

trọng, như hiện nay chúng ta dùng những tiếng Ngài, Vénérable, Seigneur...

Thủ lăng nghiêm: Phiên âm của Phạn ngữ **Suramgama** mà nghĩa là Định.

Thuần nhĩ đa: Phiên âm của Phạn ngữ **Sunyata**, Tàu dịch là Không.

Thước ca ra: Phiên âm của Phạn ngữ **Sakra**, Tàu giải thích là kiên cố.

*(trích tạp chí Từ Quang số 197-198, tr. 105-117,
Sài Gòn tháng 1-2 năm 1969)*



QUYỂN IV



BIỆN NGHỊ

Lúc bấy giờ, ông Phú Lô Na Di đa la ni tử, ở trong đám đông (nghe pháp), từ chỗ ngồi đứng dậy, trật áo vai phải, gối phải quỳ xuống, chấp tay cung kính bạch Phật:

- Kính thưa Thế Tôn oai đức lớn, đang khéo vì chúng sanh giảng bày chơn lý bậc nhất về Như lai! Thế Tôn thường khen tôi là giỏi nhất trong các người thuyết pháp, nhưng nay nghe tiếng phải nhiệm mầu của Như lai, tôi như kẻ điếc đứng xa trăm thước mà nghe muỗi kêu, muỗi còn không thấy làm sao nghe tiếng được. Phật tuy đã dạy nói rõ ràng, làm cho sai lầm của tôi đã trừ khử, nhưng tôi chưa tận tường cái chơn lý bậc nhất ấy đến chỗ rốt ráo và hết nghị.

Bạch Thế Tôn, như đám ông A Nan, tuy được

khai ngộ, tập khí hữu lậu vẫn chưa trừ (thì chẳng nói làm gì), đến như bọn chúng tôi là những người đã tới bậc vô lậu, tuy các lậu đã hết, vẫn còn bối rối ngờ vực trước những lời dạy bảo của Như Lai.

Bạch Thế Tôn, nếu tất cả các căn, trần, ấm, xứ, giới trong thế gian đều là Như lai tạng bốn nhiên thanh tịnh, tại sao cái thanh tịnh bỗng sanh núi sông, đất liền, các tướng hữu vi, thứ lớp đời, hết một vòng thì bắt đầu trở lại. Như Lai lại nói đất, nước, lửa, gió, bốn tánh viên dung, ở khắp cùng pháp giới trong lặng và thường trụ.

Bạch Thế Tôn, nếu tánh đất là ở khắp cùng thì làm sao dung được nước? Nếu tánh nước là ở khắp cùng thì lửa ắt không sanh được, cớ sao (Như lai) lại nói nước lửa đều đồng ở khắp hư không mà chẳng tương xâm tương diệt. Bạch Thế Tôn, tánh đất là ngăn cản, tánh hư không là thông suốt, cớ sao hai cái đó lại có thể cùng nhau ở khắp trong pháp giới, nghĩa ấy xa xôi quá tôi thật không hiểu. Cúi xin Như Lai mở lòng đại từ, vệt mây lầm lẫn cho tôi và đại chúng. Nói xong, Phú Lô Na, nắm vốc gieo xuống đất, kính mong lời dạy vô thượng thương xót của Phật.

❖ Chú giải:

Phú Lô Na nêu chỗ nghi về:

1- Nguyên nhân sanh sống liên tục của vạn vật.

2- Sự dung chứa của năm đại khác tánh chất nhau.

Về điểm thứ nhất, Phú Lô Na không hiểu tại sao chúng sanh và ngoại cảnh (căn, trần, ấm, xứ, giới), nói tóm, toàn thế giới hữu hình hữu tướng (hữu vi) lại là Như lai tạng (Vô vi). Để dễ hiểu, có thể tạm mượn những danh từ triết học đời này mà đặt lại câu hỏi cho Phú Lô Na như sau: tại sao vật chất lại là tinh thần? - Rồi Phú Lô Na tiếp giải thích thắc mắc của ông: Như lai tạng thì tự nhiên thanh tịnh, không sanh không diệt, cũng không dời đổi, cố sao cái thanh tịnh bất biến ấy lại sanh những cái ô trược là đất nước và muôn loài muôn vật, mỗi mỗi đều thay hình đổi dạng tùy thời tùy tiết, hết một vòng là bắt đầu trở lại, như bốn mùa từ xuân đến đông để rồi trở lại xuân như thế mãi mãi?

Về điểm thứ nhì, thắc mắc của Phú Lô Na nằm ở chỗ 5 chất (đại) khác tánh với nhau làm sao lại cùng nhau chan hòa, xâm nhập đến mức cùng nhau tràn đầy vũ trụ. Thí dụ: đất và nước. Phàm chỗ nào có đất thì không có nước; chỗ bị nước choán thì không có đất. Sao Phật lại dạy rằng đất và nước hòa nhau một cách hoàn toàn (viên dung) như thau với đồng nấu chảy thành nước và trộn lộn mật thiết với nhau? (Nghĩa thật của chữ **dung** dùng ở đây là tương xâm tương nhập: interpénétration). Càng khó hiểu hơn nữa là trường

hợp của nước và lửa. Như ta biết, nước đến là lửa tắt, làm thế nào mà hai chất xung khắc nhau như thế này lại dung hòa được và cùng chiếm cả không gian của vũ trụ? Đến như trường hợp của đất và hư không, lại càng khó hiểu hơn nữa. Ở đâu có đất thì chỗ ấy bị choán mất, muốn thấy những gì dưới đất hay bên kia lớp đất không thể được, thế là cái thấy bị ngăn ngại. Còn chỗ nào trống lỗng (hư không) thì thông suốt. Hai cái đã trái ngược nhau như thế mà cũng bảo là dung hòa với nhau thì thật không hiểu nổi.

Khi ấy, Thế Tôn bảo Phú Lô Na và các A la hán trong hội là bậc "vô lậu" (thoát vòng sanh tử) và "vô học" (không còn học để phá ngã chấp):

- Như Lai hôm nay sẽ vì tất cả người trong pháp hội này mà tuyên thuyết cái chơn thắng nghĩa trong các thắng nghĩa, để cho hàng Thanh văn định tánh cùng tất cả những ai chưa chứng "nhị không", những A la hán v.v... đã hồi đầu hướng về thượng thừa, đều bắt được nhứt thừa là đất của tịch diệt, là a lan nhã chơn thật, nơi tu hành chánh đáng. Vậy các ông hãy lắng nghe, tôi sẽ vì các ông mà nói.

Bọn ông Phú Lô Na, kính trọng pháp âm của Phật, lặng yên nghe dạy.

❖ Chú giải:

Thắng nghĩa là chơn lý. Có nhiều thứ chơn lý. Pháp Tướng Tông chia có 4 thứ:

- 1- chơn lý thế gian (thế gian thắng nghĩa)
- 2- chơn lý của đạo lý (đạo lý thắng nghĩa)
- 3- chơn lý của tu chứng (chứng đắc thắng nghĩa)
- 4- chơn lý của chơn lý (thắng nghĩa chi thắng nghĩa).

Chơn lý thứ tư này là chơn lý Phật sắp dạy, cao hơn tất cả 3 thứ trước.

Thanh văn định tánh chỉ những người nghe được Tứ đế rồi chuyên lo tự giữ yên tịnh; không nghĩ đến việc trở lại chốn bụi hồng làm lợi lạc chúng sanh.

"Nhị không" là nhơn không và pháp không. Chưa chứng nhị không là chưa thấy cái lý "không" của người và vạn vật.

A lan nhã (Aranya), nguyên nghĩa là rừng, chỉ nơi ẩn tu, xa tiếng cãi vã, thanh nhàn, yên tịnh. Vì vậy mà được dùng chỉ nơi ở của hàng tỳ khưu hay như một tổng danh chỉ các tự viện. Lấy chữ "rừng" mà chỉ nơi ở của các tu sĩ Phật giáo là vì xưa kia các vị này thường ở trong rừng, không có chùa chiền, nhà cửa như bây giờ.

Lời nói của Phật có nghĩa: Như Lai hôm nay sẽ nói lên sự thật tối thượng để cho những người của nhị

thừa nắm được cái lý của nhứt thừa mà bỏ quyền thừa, đứng được trên miếng đất tịch diệt chớ không phải đoạn diệt, vào được chỗ tu hành chơn chánh.

Phật nói: Này Phú Lô Na, theo ông, bỗng nhiên là thanh tịnh, cớ sao lại bỗng sanh sông núi đất liền. Ông há thường chẳng nghe Như lai nói "tánh giác diệu minh, bỗng giác minh diệu" sao?

Phú Lô Na nói: Bạch Thế Tôn, tôi thường nghe Phật thuyết nghĩa ấy.

Phật hỏi: Ông hiểu chữ "giác minh" như thế nào? Vì Tánh Giác sẵn sáng nên gọi là giác, hay vì Tánh giác chẳng sáng (cần phải làm cho minh), nên gọi là minh giác?

Phú Lô Na bạch: Nếu cái chẳng sáng ấy mà gọi là giác thì cái giác ấy ắt không có chỗ sáng (sở minh).

Phật nói:

- (Thế thì theo ông), nếu không có "sở minh" thì không có "minh giác". Nếu có "sở" thì chẳng phải giác, không có "sở" thì chẳng phải minh. Không minh thì đâu phải là Tánh chơn giác trạm minh.

❖ Chú giải:

Chỗ khó hiểu của đoạn này nằm trong mấy chữ "giác minh" và "minh giác".

Chữ minh trong "giác minh" là một trạng từ (adjectif qualificatif), và giác minh có nghĩa là Tánh Giác vốn sáng, sẵn sáng.

Còn chữ minh trong "minh giác" là một động từ (verbe), có nghĩa là làm cho sáng.

Hai nghĩa khác của chữ minh đã được vạch rõ trong câu hỏi của Phật: "Vì Tánh Giác sẵn sáng nên gọi là giác, hay vì Tánh Giác chẳng sáng (cần phải làm cho minh), nên gọi là minh giác"?

Trong câu đáp của Phú Lô Na, ta thấy ông chia có cái Giác trơn, không minh, và cái Giác được làm cho sáng là minh giác.

Phật dạy:

- Tánh bốn nhiên tự nó sẵn giác sẵn minh.
- Vì vậy không thể nói Tánh ấy có "sở minh" (chỗ sáng) hay không có "sở minh".
- Nếu nói Tánh bốn nhiên có chỗ sáng thì bị kẹt trong vòng tương đối vọng kiến phân biệt, nghĩa là còn tùy thuộc mê muội chớ không phải giác. Còn nếu nói Tánh ấy không có chỗ sáng thì thành ra mờ ám, mất cái thể chiếu sáng, vậy không phải là minh mà là vô minh. Như thế thì đâu phải là Tánh bốn nhiên tỉnh biết và sáng suốt (chơn giác trạm minh).

(Phật nói tiếp):

- Hễ giác thì như định minh (giác minh), mê vọng lại làm ra có "minh giác". Tánh Giác chẳng phải là cái được soi sáng, vì thấy nó sáng nên tưởng là nó được soi sáng (sở minh). Mê vọng thấy có "sở" thì cũng mê vọng mà thấy có "năng". Trong cái chẳng đồng chẳng dị, ngọn lửa "dị" lại bốc lên, rồi lấy cái dị này đối chiếu với các dị khác. Cái dị đã có thì cái đối đãi là "đồng" phải được lập thành Cặp "đồng, dị" một khi đã phát minh thì kế đó là có lập cặp "không đồng không dị".

❖ Chú giải:

Trong đoạn này, Phật tiếp chỉ cái mê vọng của Phú Lô Na.

Tánh Giác hay Như lai tạng vốn sáng tự nhiên. Nói một cách khác, Giác tất minh, như ngọc ma ni là sáng, không cần được một cái gì soi sáng cả. Nói "minh giác" là nói làm sáng Tánh Giác thế thì Giác là cái "sở minh" cái bị soi sáng. Nhưng nếu có cái "sở minh" thì phải có cái đối lại là "năng minh" (cái soi sáng). Thí dụ: đèn là năng minh, cái phòng được soi sáng là sở minh, và năng là sáng, còn sở là tối. Đây là cảnh tương đối.

Tánh Giác ở ngoài cõi tương đối, cho nên không

thể nói Tánh Giác là sở minh được. Bởi vì nếu nói Tánh Giác là sở minh thì cái năng minh là gì? Không có.

Vì ngoài cảnh tương đối cho nên trong Tánh Giác hay Như lai tạng không có đồng có dị, nghĩa là không có cái giống nhau, khác nhau. Không có đồng có dị mà lại dựng đứng nói là có dị, quên rằng hễ có dị thì phải có cái ngược lại là đồng. Cặp đồng dị đã được tạo ra thì dầu muốn dầu không một cặp đối đãi khác phải sanh ra là "không đồng không dị".

Vì vậy mà có rối loạn, đối đãi sanh lo nghĩ, lo nghĩ lâu ngày thành bụi bặm, tự làm như đục lẫn nhau, do đó dẫn khởi trần lao phiền não. Khởi làm thế giới, tĩnh thành hư không. Hư không là đồng, thế giới là dị còn cái không đồng không dị kia là các pháp hữu vi.

❖ Chú giải:

Trong cái không đồng không dị lại thấy có dị là một lối nói khác của câu "do chơn khởi vọng" mà chúng ta thường nghe.

Khởi vọng là động, động làm ra thế giới. Hễ có động thì phải có cái ngược lại là tĩnh, tĩnh làm ra hư không. Hư không là đồng, thế giới là dị.

Tướng đồng của hư không với tướng dị của thế giới, một đồng một dị làm hiển hiện hình tướng, do đây mà có cảnh chúng sanh vô đồng vô dị. Chúng sanh hình mạo, mỗi mỗi khác nhau, cho nên nói là vô đồng, nhưng tri giác vốn đồng; cho nên nói là vô dị.

Tới đây Phật mới trả lời ngay, câu hỏi thứ nhất của Phú Lô Na: Tại sao Tánh bản nhiên thanh tịnh lại bỗng sanh cảnh ô trược là núi sông đất liền và các tướng hữu vi, tức chúng sanh nghiệp quả hay để nói theo văn từ bây giờ, tại sao tinh thần lại sanh vật chất.

Ý nghĩa câu đáp của Phật như sau:

Tánh vốn giác chớ chẳng phải mê, minh chớ chẳng phải bất minh, thế mà dựa trên Tánh giác ấy lại vọng khởi vô minh, rồi nhân vô minh, làm phát sanh cái gọi là "tam tế". - Tam tế (ba cái nhỏ nhất khó thấy khó nhận) là: 1) vô minh nghiệp tướng, 2) năng kiến tướng, 3) cảnh giới tướng.

Trong Tánh Không (không đồng không dị) lại mù quáng (vô minh) thấy có dị (tạo nghiệp). Hễ thấy có dị là thấy luôn có đồng, tức là thấy có cái thấy (năng kiến) và cái bị thấy (sở kiến) hay cảnh giới.

Đã thấy có cảnh giác thì duyên theo cảnh mà khởi lay động là lo nghĩ khổ sở (trần lao). Hoặc nghiệp hay vô minh nghiệp tướng là cái nhân vọng đã thành thì khổ quả của y báo và chánh báo phát hiện. Bởi cố, khởi (động) thì thành thế giới hữu tướng là sơn hà đại

địa, còn tĩnh vì vô tướng thông suốt thì thành hư không. Hai cái hữu tướng và vô tướng này hợp thành thế giới y báo.

Vô tướng là đồng, hữu tướng là dị, hai cái này đối chiếu với nhau mà làm phát sanh cái tướng vô đồng vô dị là chúng sanh nghiệp quả. Chúng sanh nghiệp quả là chánh báo.

Phối hợp với "lục thô" (sáu cái thô kịch dễ thấy), là:

- Trí tướng
- Tướng tục tướng
- Chấp thủ tướng
- Kế danh tự tướng
- Khởi nghiệp tướng
- Nghiệp hệ khổ tướng

thì, đại khái, vấn đề "sáng tạo" (le problème de la création) được giải thích như sau: Không có Tạo hóa mà chỉ vì chúng sanh vốn tỉnh sáng lại tự để cho mê muội: cảnh giới là huyễn ảnh của tự thức, lại chấp là thật có rồi phân biệt tốt xấu, hay dở, vui buồn (khổ lạc cảnh). Vì nắm chấp mỗi ngày càng nặng cái khổ lạc này mà làm phát khởi phiền não. Đó là nghĩa lược của 4 thô đầu, được gom lại gọi là "hoặc nhân" (nguyên nhân sai lầm). Vì sai lầm cho nên khởi nghiệp tướng (thô thứ năm), nghĩa là hành động. Có hành động là có

quả. Nhân đã sai lầm thì nghiệp cũng sai lầm. Nghiệp sai lầm thì quả phải là khổ quả.

Nói tóm, thế giới này là do chúng sanh vô minh tự tạo, và chúng sanh là quả của tự nghiệp mình.

*(trích tạp chí Từ Quang số 199-200, tr. 111-120,
Sài Gòn tháng 2-3 năm 1969)*



BIỆN NGHI

Cái Giác sáng và cái Không tối cùng đối đãi nhau làm phát sanh sự dao động, do đó mà có luồng gió xoay vòng cầm giữ thế giới.

❖ Chú giải:

Thế giới tuy do nghiệp cảm của chúng sanh mà có, nhưng suy cứu đến chỗ rễ nguồn thì thấy rằng thế giới cũng do vô minh vọng tưởng mà khởi. Bốn chất (đại) thì vì vô minh mà có, còn thế giới thì do tứ đại mà thành. Sao gọi bốn chất vì vô minh mà có? Kinh đáp câu hỏi này, bắt đầu với chất gió (phong đại).

Như Phật đã dạy ở một đoạn trước, trên cái thể của Chơn Giác lại khởi ra vọng minh, vọng minh đã sanh thì Chơn Không bị biến thành ngoan không mờ

tối. Cái sáng của vọng minh và cái tối của ngoan không đều là vọng tưởng cả, nhưng vì khác nhau cho nên tranh chấp nhau, khuynh đoạt nhau thành ra có sự dao động (mouvement). Có dao động là có gió. Vậy nguồn gốc của gió là những lay động, rung chuyển của tâm vô minh chúng sanh.

Câu "luồng gió xoay vần, cầm giữ thế giới" cần xét nét và suy gẫm nhiều. Luồng gió xoay vần, nguyên văn chữ Hán là "phong luân". Phong là gió, luân là xoay vòng như bánh xe lăn. Gió xoay vòng này sao lại cầm giữ thế giới (chấp trì thế giới)? Ngày nay, nhờ Khoa học, ta biết rằng trong vũ trụ vô biên, có không biết bao nhiêu thái dương hệ; mỗi thái dương hệ gồm có một mặt trời ở giữa, xung quanh có những hành tinh chạy vòng, mỗi hành tinh theo một lần mức riêng biệt gọi là quỹ đạo. Trái đất chúng ta đang ở là một trong những hành tinh đó. Sức mạnh nào treo các hành tinh lủng lẳng trong hư không và bắt chúng quay quanh mặt trời theo một đường lối bất di bất dịch? Sức mạnh ấy phải chăng là "phong luân" nói ở đây mà kinh bảo là cái cầm giữ thế giới? Chúng tôi xin nêu lên một nghi vấn.

Nhơn cái ngoan-không mờ tối phát sanh lay động mà vọng-minh thành cứng rắn, cứng rắn thì ngăn ngại. Chất kim khí là do sự kiên cố của vọng

minh tạo thành, do đó mà có "kim luân" bảo trì thế giới.

❖ Chú giải:

Ở đây, tuy nói về kim khí (métal), ý Kinh thật muốn nói về chất đất (địa đại) vì kim khí và đất đều một tánh cứng như nhau.

Nghĩa của đoạn này là: chất đất là do tâm chấp mê quá cứng rắn mà thành, hay đúng hơn, do sự kiên cố của vọng tâm. Tại sao? Viên Anh Pháp sư giải: "kiên chấp vọng minh, dục minh hối muội chi không thể, kỳ nại không thể tốt bất khả minh, do chấp tâm cố, toại nãi kết ám vi sắc nhi lập địa đại kiên ngại chi tướng". Nghĩa: chấp chặt vọng minh, muốn lấy cái sáng vọng đó làm sáng cái thể của ngoan-không mờ tối, nhưng làm sao làm sáng cái thể của ngoan-không được! Không được mà cứ chấp nê mãi, hóa ra tụ hợp những đen tối vô minh thành hình dáng lập ra cái tướng cứng rắn và ngăn ngại của chất đất.

Còn "kim luân" nghĩa như thế nào? Đây lại một điểm cần xét nét nữa. Đã nói kim là đất, vậy kim luân cũng là địa luân, và địa luân có nghĩa đen là hòn đất xoay tròn. Nếu chúng ta nhớ rằng địa đại tiêu biểu cho chất cứng thì địa chỉ cái vỏ hay phần cứng của các hành tinh. Về phần trái đất chúng ta đang ở, cái vỏ ấy bao gồm đất, cát, đá, sạn, luôn cả các loại kim khí nằm

trong lòng đất nữa. Mà trái đất chúng ta cũng như các hành tinh khác đều lăn tròn (trái đất quay tròn một vòng là 24 giờ) vậy kim luân nói ở đây phải chăng chỉ, nếu không phải tất cả hành tinh, ít ra cũng quả địa cầu này, bởi lẽ địa cầu đúng là một hòn chất cứng quay vòng. Không chất cứng này thì còn gì địa cầu, có lẽ vì vậy mà nói chất kim bảo vệ hộ trì thế giới.

Cái chấp vọng giác kiên cố đến mức thành vàng cứng rắn, còn cái vọng minh dao động đến mức thành gió lay, rồi gió và vàng chà xát nhau hóa ra có lửa sáng mà tánh là biến hóa.

❖ Chú giải:

Hai đoạn trước đã giải nguồn gốc của chất gió (phong) và đất (địa), bây giờ lại chỉ tại sao có lửa (hỏa).

Theo Kinh, sở dĩ có lửa là vì gió và đất cọ xát nhau. Lửa có tánh biến hóa các chất khác bị nó đốt, như làm cho mềm, làm chảy thành nước, tiêu tan thành tro.

Vàng đã sẵn có tánh đượm mát, nay bị lửa xông lên thì chảy thành "thủy luân" trùm mười phương thế giới.

❖ Chú giải:

Trong đoạn chót này, Kinh giải: nước là chất kim khí bị lửa đốt chảy.

Lửa lên, nước xuống, đôi bên giao tiếp mà lập thành phần cứng của thế giới, chỗ ướt làm biển lớn, chỗ khô làm đất liền cồn cát. Vì nghĩa này mà trong biển lớn thường có lửa phun lên, trên lục địa thường có sông rạch chảy. Ở đâu thế nước kém hơn thế lửa thì núi cao mọc lên, bởi có núi đá chọi nhau thì ra lửa, còn nấu thì ra nước. Ở đâu mà thế đất yếu hơn thế nước thì rút lên làm cây cỏ, bởi cỏ rừng rú bị cháy thì thành đất, bị vắt thì thành nước. Vọng tâm vọng cảnh giao tiếp với nhau, cái này đắp đổi cái kia mà thành các hạt giống. Do nhân duyên này mà thế giới tiếp nối mãi mãi.

❖ Chú giải:

Trước hết Kinh giải bày nguyên nhân sanh ra tứ đại: địa, thủy, hỏa, phong.

Tứ đại đã có rồi thì vì sự đụng chạm, giao tiếp của chúng mà hóa ra có thế giới, chỗ trũng nước đọng thì làm biển, chỗ gò lên thì làm lục địa.



Tới đây vấn đề "sáng tạo" trời đất và muôn loài

hay thế giới, nói chung, đã được giải thích một cách có thể nói là độc đáo vì không dựa vào thần quyền cũng không dựa vào những nguyên lý trừu tượng, như nói Thái cực sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái, bát quái biến hóa vô cùng... Tuy nhiên, bên trong vẫn có cái lý tương sanh tương khắc của nhà Nho. Nhưng điểm đặc biệt nhất của Kinh Lăng Nghiêm là quy sự hiện hữu của thế giới cho vọng tâm, mà vọng tâm lại bắt nguồn từ Như lai tạng, vậy vạn hữu đều là Như lai tạng cả.

Để kết luận phần giải thích vấn đề "sáng tạo", Pháp sư Viên minh viết:

"Theo Kinh này thì chất đất của thế giới dựa vào thủy luân, thủy luân dựa vào kim luân, dưới kim luân có hỏa luân, dưới hỏa luân có phong luân, dưới phong luân có không luân, không luân dựa vào vô minh vọng tâm, vô minh lại dựa vào Tánh Giác bởi lẽ vô minh không gì lạ hơn là tướng của bất giác Tất cả, nếu xét đến chỗ cuối cùng, không là Tánh Giác. Đủ thấy rằng thế giới bắt nguồn từ tâm chơn vọng hòa hiệp, và thức tạng chẳng là Như lai tạng, bởi vì nếu là Như lai tạng thì thức tạng không có tự thể".

Thức tạng tức thức tâm hay vọng tâm. Như lai tạng là Chơn tâm. Vọng tâm đối với Chơn tâm như **bóng cây đối với cội cây**. Bóng chẳng phải thật là cội, nhưng là cội không có bóng, bởi lẽ bóng đâu phải là

một cái gì có thật, bóng "vô tự thể". Cái có thật là cội, là Như lai tạng. Vậy có thể kết luận: tướng thì vọng, nhưng thể của cái vọng ấy lại là chơn.

Tiếp tục lời kết luận trên, Pháp sư Viên Minh nói: "Tiền hội tứ khoa, dung thất đại, nhứt nhứt vô phi tạng tánh. Thủ tứ đại tức vi năng thành thế giới vạn pháp chi bốn, vô minh hựu vi năng thành tứ đại chi bốn dã".

Thất đại là: địa, thủy, hỏa, phong, không (không gian), kiến (căn) và thức. Gọi bảy "pháp" (dharmas) này là "đại" vì chúng tràn đầy (chu biến) pháp giới (vũ trụ).

Chẳng những các pháp ấy tràn đầy pháp giới mà chúng còn "hàm dung" nhau, nghĩa là cái này ngâm chứa và dung hòa với cái kia, cái kia ngâm chứa và dung hòa với cái này (s'interpénétrer les uns les autres).

Kinh trước lấy **ngũ ấm, lục nhập, thập nhị nhập, thập bát giới** để thuyết minh cái lý huyễn không (vọng) mà tánh chơn của vạn pháp. Bốn đoạn thuyết minh đó gọi là "Tứ khoa". Bốn khoa này giảng xong, Kinh sau giải nghĩa Thất đại vừa nhắc lại ở trên.

Trong 7 đại, cần giải thích nghĩa của "kiến đại". Chữ kiến ở đây được dùng để chỉ cái "kiến tánh" (tánh thấy) của nhãn căn (mắt). Nhưng nên nhớ rằng kiến tánh được cử ra để thay cho tánh của lục căn. Thế thì,

tuy nói có một kiến tánh, thật ra, Kinh muốn chỉ luôn 5 tánh còn lại là: văn tánh thuộc tai, khứu tánh thuộc mũi, thường tánh thuộc lưỡi, xúc tánh thuộc thân và thức tánh của ý. Do đây mà trong chỗ giải thích, có người gọi kiến đại là căn đại. Còn thức đại cũng đại diện cho sáu thức.

Tóm lại, các đại vốn do vọng tâm giao cảm phát sanh rồi đối đãi nhau, cọ xát nhau, xung đột nhau, mà tương, sanh tương hóa, thành các thứ chủng tử tiếp nối nhau khiến thế giới hết kiếp "thành" kiếp "trụ" là đến kiếp "hoại" kiếp "không", hết một vòng là trở lại, nối nhau hoài không dứt. Sự sanh thành và liên tục của thế giới là do những nguyên nhân đó.

Lại này Phú Lô Na, cái minh vọng chẳng phải gì khác hơn là sự lỗi lầm của Giác minh. Sở vọng đã lập thì cái lý (thể) năng minh chẳng vượt ra khỏi cái vọng ấy được. Bởi cớ, nghe chẳng ngoài các tiếng, thấy chẳng ngoài các hình... Sắc, hương, vị, xúc... sáu vọng thành tự rồi, do đây chia ra có thấy, nghe, hay, biết, đồng nghiệp ràng buộc nhau mà hiệp mà lìa, mà thành, mà hóa.

❖ Chú giải:

Tánh Giác của chúng sanh vốn sáng, nên gọi là Giác minh. Chúng sanh lầm lẫn tưởng mình mê muội

nên sanh cái ý muốn làm cho mình sáng. Cái vọng đó gọi là minh vọng.

Vọng ấy, thật sự, chỉ là một lỗi lầm của tánh Giác sẵn sáng. Cái vọng này là căn bản của tất cả các vọng. Trước là thế giới, sau là nghiệp quả, tất cả đều bắt nguồn từ cái mê muội vọng động đột nhiên nổi lên từ cái tánh Giác sẵn sáng.

Nhân có cái "vô minh" của "Giác minh" - hay nói một cách khác, nhân vì đang tỉnh lại say, đang sáng lại tối - cho nên những cái vọng khác là nghiệp tướng được kiến lập như một bức thành, làm cho tánh Giác (Minh lý) không vượt ra khỏi. Bởi vậy, nghe tuy thuộc tánh và lẽ ra phải bao hàm tất cả, vẫn không lọt ra khỏi phạm vi của tiếng là vọng. Cũng thế, cái thấy, nghe, nếm, sờ, biết, cũng không ra khỏi cái màn nhện vọng tưởng.

Sáu vọng thành tựu, tức là thế giới vọng tưởng đã xây đắp xong thì những cái thấy nghe hay biết (ám chỉ sáu thức) tương liên với nhau, khi thì hòa hiệp với nhau mà thành, khi lại chống đối nhau mà hóa ra sự vật khác.

Theo Ôn Lăng Giới Hoàn Pháp sư thì hai chữ "đồng nghiệp" nói trong Kinh chỉ loài do thai và trứng sanh ra. Do cha, mẹ và tự mình nghiệp đồng cho nên cùng nhau ràng buộc lấy nhau mà có sanh ra, còn hiệp ly thì chỉ các loài sanh do ẩm thấp hay biến hóa, không

do cha mẹ mà do tự nghiệp của mình, hoặc hiệp với ẩm thấp mà thành hình như vôi tửa, hoặc bỏ lia thân cũ mà thác hóa, như chúng sanh ở các cõi trời hay ở địa ngục.

Thấy sáng thì hình dáng nổi, rõ thấy thì tư tưởng thành, khác kiến thức nhau thì thành ghét, đồng tư tưởng với nhau thì thành thương. Chuyển cái thương làm hột giống, nạp tư tưởng làm thai, giao cấu phát sanh, hấp dẫn đồng nghiệp, cho nên có nhân duyên sanh ra yết la lam, át bồ đàm, v.v...

❖ Chú giải:

Ở đây chỉ giải thích sự sanh thành của loài người, tức là loài thai sanh, một trong bốn loại chúng sanh: thai, noãn, thấp, hóa. Giải thích để chỉ cho thấy con người từ đâu lại.

Nghĩa của câu "thấy sáng thì hình dáng nổi, rõ thấy thì tư tưởng thành" (nguyên văn: kiến minh sắc phát, minh kiến tưởng thành) là: Lúc "trung ấm thân" đầu thai, chỗ nào không có duyên với nó thì cảnh giới tối đen, còn nơi nào có duyên làm cha mẹ nó thì nó thấy một điểm sáng nổi lên. Vì lấy vọng tâm thấy vọng cảnh cho nên nói "kiến minh sắc phát". Chữ sắc, nguyên nghĩa là hình dáng, chỉ cảnh sắc, nhưng vì cảnh này không có thật mà là vọng tưởng, cho nên nói là

vọng cảnh.

Trung ấm thân nhắm cái điểm ấy mà chạy tới. Có chạy tới là có rõ thấy vọng cảnh, bèn khởi vọng hoặc mà dục tưởng (tư tưởng ham muốn) liền thành, do đây nói: minh kiến tưởng thành.

Câu "khác kiến thức với nhau thì thành ghét, đồng tư tưởng với nhau thì thành thương" (dị kiến thành tắng, đồng tưởng thành ái) có nghĩa: khi thác thai, thân thức của trung ấm, nếu là trai thì cho cha là dị kiến thành không ưa, cho mẹ là đồng tưởng thành thương; còn nếu là gái, thì cho mẹ là dị kiến thành ghét, cho cha là đồng tưởng thành thương.

Còn nghĩa của câu "chuyển cái thương làm hột giống, nạp tư tưởng làm thai" (lưu ái vi chủng, nạp tưởng thành thai) là: cái dòng tư tưởng thương ghét ấy chảy vào tinh cha huyết mẹ thành chủng tử, rồi chủng tử thành thai. Đó là nguyên nhân của sự đầu thai, thuộc tự thân của mỗi chúng sanh. Nhưng có nhân phải có duyên, và duyên ở đây là sự giao cấu giữa cha mẹ. Nhân duyên hòa hiệp là phát sanh sự hấp dẫn thân thức đồng nghiệp trong quá khứ, như đá nam châm hút sắt vậy.

Yết la lam, át bồ đàm, v.v... là những danh từ chuyên môn tả hình trạng của bào thai từ lúc đầu cho tới khi có hình.

1) Trạng thái trong khoảng 7 ngày đầu là bọt nhớt

uế trước do tinh cha huyết mẹ hòa hiệp động kết mà thành. Bọt nhớt này gọi là yết la lam;

2) Trạng thái trong 7 ngày kế (tức khi thai được từ 8 đến 14 ngày) thì hình dáng như một mục ung hay như một bong bóng, chưa có thịt. Gọi là át bồ đà;

3) Trạng thái trong 7 ngày kế nữa (tức lúc được từ 15 đến 21 ngày) thì như một cục thịt mềm. Gọi là bế thi.

4) Trạng thái từ 22 đến 28 ngày gọi là yết nam, cục thịt đã cứng rồi;

5) Trạng thái từ 29 đến 35 ngày gọi là bát ra xa khứ, các căn, tay chơn, xương cốt đã sanh.

*(trích tạp chí Từ Quang số 201-202, tr. 105-114,
Sài Gòn tháng 5-6 năm 1969)*



BIỆN NGHI

Thai, noãn, thấp, hóa, mỗi loại tùy cái đáp lại (sở ứng) của nó mà có. Noãn thì do tưởng mà sanh, thai thì nhân tình mà có, thấp thì do hiệp cảm, hóa thì do ly ứng.

❖ Chú giải:

Bốn loài thai, noãn, thấp, hóa, mỗi loài đều tùy nghiệp nhân là những thọ cảm mà ứng hiện thành những nghiệp quả. Loài trứng sanh là do tư tưởng bất định mà có: loài thai sanh bắt nguồn từ chỗ tình tứ mê luyến của cha mẹ mà ra; loài thấp sanh là do say đắm hương thơm vị ngọt, một khi vướng là không lìa được, mà cảm hiệp; loài hóa sanh là do tánh chán cũ theo mới, bỏ đây lấy kia, mà ứng hiện.

Có cảm là có ứng. Cảm là nhân, ứng là quả. Nhưng muốn cho nhân thành quả phải có duyên. Về noãn sanh, phải có đủ 4 duyên: cha, mẹ, nghiệp của tự mình và sự ấm nóng. Thai sanh thì cần 3 duyên thôi: cha, mẹ và tự mình. Thấp sanh thì có 2: nghiệp thác sanh và sự ấm áp. Còn hóa sanh thì chỉ có 1 là nghiệp.

Tình, tưởng, hiệp, ly, lại hay thay đổi, cho nên các loài chụ nghiệp báo theo đó mà bay lên chìm

xuống. Vì nhân duyên này mà chúng sanh tiếp nối nhau không dứt.

❖ Chú giải:

Có tình là có tướng, có hiệp, có ly. Trước thọ báo là vì nghiệp nhân cảm chiêu, vì cảm chiêu mà ứng sanh trong bốn loại. Sanh ra rồi lại có sự thay đổi nối theo, như tình biến ra tướng, hoặc tướng biến thành tình, hoặc hiệp đổi ra ly, hoặc ly đổi ra hiệp. Bốn thứ tình, tướng, hiệp, ly ấy hỗ tương canh cải, cái này ảnh hưởng cái kia mà thành ra có sự thay đổi luôn, khiến các loài khi lên lúc xuống, không định. Tóm lại, xa thì vô minh làm nhân, nghiệp thức làm duyên, gần thì tình tướng hiệp ly làm nhân, cha mẹ tự nghiệp và nóng ướn làm duyên cho sự thác sanh trong bốn loại, xuống lên ba cõi, sanh tử trôi trăn, quay mòng chẳng dứt; chúng sanh nối tiếp là vì thế.

Này Phú Lô Na tưởng nhớ và thương yêu đồng trời buộc như nhau, có thương là khó xa lìa, vì vậy mà ở thế gian, cha mẹ con cháu nối nhau sanh sản chẳng dứt: gốc ở chỗ *dục tham*. Ham mến (tham ái) đồng sanh lớn như nhau, đã tham thì chẳng dừng được, vì vậy mà ở thế gian bốn loài noãn, hóa, thấp, thai, tùy sức mạnh yếu, tuần tự nuốt nhau: gốc là *sát tham*. Vì người ăn dê, dê chết làm người, người chết

làm dê, cứ như thế cho đến mười loài⁽¹⁾, chết chết sanh sanh, ăn thịt lẫn nhau, nghiệp ác cùng sanh, kéo dài không biết đến đâu là cùng: gốc là *đạo tham*.

❖ Chú giải:

Có tưởng nhớ là có thương, đó là hai sợi dây vô hình trói buộc người này với người kia, cha với con, vợ với chồng... hóa ra khó lìa nhau. Không xa lìa được cho nên đời này hết là gặp nhau trở lại kiếp lai sanh, hễ còn nhớ thương là còn bị trói buộc cùng nhau, chẳng bao giờ dứt. Nguồn gốc của nhớ thương là ham muốn hay **đục tham**, muốn thương, muốn được thương.

Có tham muốn tất có thân mạng (hình hài và sự sống); có thân mạng tất phải nuôi dưỡng nay thêm ăn thịt này, mai thêm ăn vật khác. Cái thêm ấy, cái tham muốn ăn ấy vì vậy mà chẳng dứt được. Người ăn thú, thú ăn người, thú ăn thú, có khi người ăn người, theo công lệ mạnh lớn nuốt yếu nhỏ mà nguyên nhân chánh là sự sát sanh vì lòng tham sống gọi là **sát tham**.

Người giết thú mà ăn, thú chết trở lại làm người, người trở lại làm thú, một lần ăn nhau tái diễn và còn tái diễn mãi mãi trong vị lai bởi cái ác nghiệp ăn tươi

(1) *Mười loài*: 1) Noãn, 2) thai, 3) thấp 4) hóa, 5) hữu sắc (có hình dáng), 6) vô sắc (không hình dáng), 7) hữu tưởng (có tư tưởng), 8) vô tưởng (không tư tưởng), 9) phi hữu tưởng (chẳng phải có tư tưởng), 10) phi vô tưởng (chẳng phải không tư tưởng).

uống máu nhau. Ấy chẳng qua tất cả đều bị cái tham cướp đoạt hay **đạo tham** sai sử. Tham sống vì sợ chết, bởi sợ chết nên cướp mạng của kẻ khác, vật khác, để nuôi mạng mình.

Ba cái nghiệp của thân là sát (giết), đạo (cướp đoạt) và dục (muốn) đều bắt nguồn từ lòng tham. Nghĩ đến hậu quả của ba nghiệp ấy, ai là người không sợ và không sớm tu hạnh bất sát, bất đạo, bất dục, bất dâm?

Ông nợ mạng tôi, tôi trả nợ ông, vì nhân duyên đó mà trải qua trăm ngàn kiếp, chúng ta mới luôn kẹt trong vòng sanh tử. Ông mền lòng tôi, tôi mê sắc ông, vì nhân duyên đó mà trải qua trăm ngàn kiếp, tôi ông luôn luôn bị ràng buộc. Tất cả đều chỉ do ba cái gốc rễ là sát, đạo, dâm, và vì nhân duyên này mà nghiệp quả nối nhau không dứt.

❖ Chú giải:

Vay trả, trả vay chẳng dứt, cho nên mới sanh tử, tử sanh; mền thương, thương mền chẳng rời cho nên thường cùng nhau trói qua buộc lại. Có tham sát, đạo, dâm, là có gieo chủng làm nhân, hiện hành làm duyên. Nhân duyên đắp đổi nhau, nương tựa nhau, thành có nghiệp quả tương tục (nối nhau).

Đúng là chúng sanh tự tạo, không một đấng tạo hóa nào xen vào cả.

Này Phú Lô Na, ba thứ lộn mòng nối tiếp nhau đó đều là giác minh cả. Tánh của giác minh là liễu tri, nhân có liễu tri mà phát tướng. Tùng cái tướng vọng này mà thấy sanh núi sông đất liền, nói tóm là tất cả những tướng hữu vi lưu chuyển lớp lang. Vì hư vọng ấy mà giáp một vòng rồi là trở lại đầu (để quay một vòng nữa và như thế mãi mãi).

❖ Chú giải:

Thế giới tương tục, chúng sanh tương tục, nghiệp quả tương tục, ba thứ tương tục này đều là tướng của "điên đảo", mà điên đảo là do "tùng chơn khởi vọng" mà có - Điên đảo là sai lầm, là lật ngược giá trị sự vật, là thấy biết sai với sự thật, như vạn vật là vô thường mà tưởng là thường, cái "ta" là giả, không thật có, mà tưởng là thật có.

Những cái thấy biết sai lầm ấy, khốn nỗi! Lại bắt nguồn từ cái tánh biết chơn chánh của con người mà ra, do đây nói "tùng chơn khởi vọng". Đúng như vậy, chúng ta hãy lấy cái thấy mà xét. Trên nguyên tắc, cái gì mắt thấy là đúng với sự thật. Nay không có ruồi mà người đau mắt thấy có ruồi, lấy tay đuổi mãi, thì phải chẳng cái thấy sai ấy ở chỗ mắt nhắm, còn cái tánh thấy, dầu thấy đúng hay thấy sai, trước sau vẫn một. Bằng chứng là sau khi hết bệnh, cái thấy ruồi không

còn nữa, nhưng vẫn còn thấy sự vật khác.

Vì từng chơn khởi vọng, mà chơn là **chơn giác** còn vọng là **vọng minh**, cho nên Kinh nói: ba thứ lộn mòng tiếp nối nhau đó đều là giác minh cả. Nghĩa là: vì điên đảo sai lầm cho nên mới có thế giới, chúng sanh và nghiệp quả tương tục không dứt.

Câu: "Tánh của giác minh là liễu tri, nhân có liễu tri mà phát tướng" có nghĩa như sau:

Liễu tri là biết hết.

Đã nói giác minh là thấy biết sai, vậy là vô minh. Nhưng người đời sống trong vô minh có thấy mình ngu dốt, sai quấy đâu, mà bao giờ cũng tự xưng là biết hết. Họ biết hết thật, song biết sai với sự thật, với chơn lý.

Chính vì cái liễu tri vô minh (cái biết mê muội) ấy mà phát sanh ba tướng do nghiệp xoay chuyển hiện thành. Ba tướng đó là thế giới, chúng sanh, nghiệp quả tương tục.

Đây là chỗ mà Duy thức học nói: Vô minh bất giác sanh tam tế.

*(trích tạp chí Từ Quang số 203-204, tr. 110-115,
Sài Gòn tháng 7-8 năm 1969)*



Phú Lô Na nói:

- Nếu cái Diệu Giác - tức cái vốn mầu nhiệm tỉnh sáng (Bổn diệu giác minh) - với tâm của Như Lai chẳng thêm chẳng bớt, không có lại chột sanh núi sông đất liền và các tướng hữu vi, thì Như Lai nay đã được cái Diệu-không-minh-giác, vậy lúc nào (cái Diệu-không-minh-giác của Như Lai, sẽ trở lại sanh núi sông đất liền và các thói quen sai quấy?

❖ Chú giải:

Diệu Giác hay Bổn-diệu-giác-minh là Thể, là Tánh của pháp giới, của vạn vật trong vũ trụ vô biên.

Thể Tánh ấy xưa nay tự nó lan tràn khắp nơi, không hề bị thế giới vật chất ngăn ngại, vì vậy gọi là diệu (mầu nhiệm); Thể tánh xưa nay không có những mê muội của chúng sanh hữu tướng, cho nên nói tự giác (tỉnh thức); Thể Tánh ấy xưa nay không bị nghiệp quả làm đen tối, cho nên nói nó luôn luôn tự minh (sáng suốt). Thể Tánh ấy, chúng sanh nào cũng sẵn có, cho nên gọi là cái vốn sẵn có (bổn).

Con người vốn mầu nhiệm, tỉnh thức, sáng suốt lại tự mình làm cho mình trở thành phàm phu, mê muội, đen tối, tự mình truất cái địa vị cao quý của mình để rơi xuống đất. Nhưng nếu biết phương thì có thể trở về với cái vốn có, với nguồn cội của mình. Không phải trở về bằng xác thịt mà bằng tâm. Tâm đó là tâm "phản bổn hoàn nguyên". Tâm ai đã trở lại được với

cái mâu nhiệm, tỉnh thức, trong sáng thì gọi người ấy là Phật, là Như Lai, và đây là trường hợp của đức Phật Thích Ca.

Tâm của chúng sanh với Tâm của Như Lai bình đẳng như nhau, bởi lẽ ở Phật, tâm ấy không thêm đường tơ nào, còn ở chúng sanh, nó cũng không giảm kẽ tóc nào. Tại sao? Tại vì hai tâm đồng một thể tánh tự diệu, tự giác, tự minh.

Đồng một thể tánh mà phải làm chúng sanh là vì để cho dục vọng làm mê, rồi từ mê này đến mê khác, vọng cảm mà khởi vọng nghiệp là có vọng báo, do đây mà chột sanh núi sông đất liền tức thế giới "y báo" hay hoàn cảnh cho sự thụ hưởng hay trả quả. Cũng do vọng nghiệp mà mình tự tạo thân mình và những nhân vật mà nghiệp mình bắt buộc phải tiếp xúc: đó là "chánh báo" gồm tổng quát những cái mà kinh gọi là "hữu vi tướng".

Nhưng con người có đầy đủ khả năng tự giải thoát mình ra khỏi chánh báo và y báo, vượt ngoài cảnh thế gian và chúng sanh, trở lại với cái nguyên thể nhiệm mâu minh giác.

Tuy nhiên, hết mê trở về với ngộ rồi, có trở lại mê nữa không? Đó là điểm thắc mắc của Phú Lô Na.

Chư Tổ giải Kinh Lăng Nghiêm gọi sự thắc mắc này là "**chấp chúng sanh nhân tánh hữu tử, nghi Như Lai quả đức hữu chung**".

Chấp chúng sanh nhân tánh hữu tử nghĩa là: tưởng lầm rằng tánh mâu nhiệm tỉnh sáng của chúng sanh có khởi điểm, có chỗ bắt đầu. - Tánh này không thể bắt đầu từ một điểm nào trong thời gian, nó không có khởi mà cũng không có chấm dứt. Nếu tánh bắt đầu tỉnh sáng mâu nhiệm từ một khoảnh khắc nào đó, thì phải hiểu rằng trước đó, nó không có tỉnh sáng... và sau đó, hoặc lâu hoặc mau, nó sẽ mất cái tỉnh sáng ấy, bởi lẽ hễ có đầu là có đuôi. Đàng này, Tánh tự nó mâu nhiệm, tự nó giác minh, không nhờ cậy vào một nguyên nhân nào, không ai cũng không cái gì tạo ra nó thì làm sao chấp rằng Thể Tánh có tử.

Còn nghi Như Lai quả đức hữu chung nghĩa là: nghi sự giác ngộ, phần bốn hoàn nguyên của Phật có lúc chấm dứt. Cái nghi này nằm trong câu hỏi của Phú Lô Na: Như Lai nay đã được tâm diệu minh giác rồi, chùng trở lại sanh núi sông đất liền... nghĩa là chùng nào hết tỉnh giác và trở lại mê lầm nữa.

Tánh, Thể, Tâm vốn tự nó diệu huyền minh giác, không tử không chung, mà tâm Như Lai đã đồng với Tâm này thì làm sao có chấm dứt, có "chung" được? Trong phần sau đây, bằng những thí dụ cụ thể, Phật sẽ chỉ bày lẽ này.

Phật bảo Phú Lô Na:

- Tỷ như trong xóm kia có người mê muội đến

nổi lằm phương Nam là phương Bắc. Vậy cái lằm của người đó, nhân "mê" mà có hay nhân "ngộ" mà có?

Phú Lô Na bạch:

- Cái lằm của người ấy chẳng phải vì "mê" cũng chẳng phải vì "ngộ" mà có. Tại sao? Tại vì mê đầu có rễ mà bảo tại mê nên lằm, còn ngộ làm sao lại sanh mê được mà nói nhân có ngộ nên mới có mê!

❖ Chú giải:

Mê vốn không có rễ (mê bốn vô căn) nghĩa là không có nguyên nhân. Các pháp nhân vô minh mà có, nhưng vô minh thì không nhân một cái gì cả, nghĩa là không có nguồn gốc hay rễ. Vô minh là mê. Không có rễ còn một nghĩa nữa là không tự thể, không thật có.

Phật nói:

- Trong lúc đang lằm, bỗng có người chỉ vẽ cho tỉnh ra, ông nghĩ thế nào, Phú Lô Na, người ấy còn mê lằm nữa không?

- Bạch Thế Tôn, không lằm nữa.

- Nay Phú Lô Na, mười phương chư Phật cũng như thế. Cái mê không gốc, tánh nó cuối cùng là không. Xưa vốn chẳng có mê, mê với giác (đầu có)

vấn in tuồng là có (chớ không thật có). Tỉnh biết được mình mê là cái mê liền tiêu mất. Giác không sanh mê. Lại như người bịnh mắt, thấy những hoa đốm trong hư không, khi bịnh hết rồi thì tất nhiên hoa đốm chẳng còn nữa. Nếu có người ngồi chờ cho trong hư không tái sanh hoa đốm, ông nghĩ người ấy như thế nào, ngu hay trí?

Phú Lô Na nói:

- Hư không vốn không có hoa, tại mê lầm nên thấy có hoa sanh, hoa mất. Thấy hoa mất trong hư không đã là thấy ngược ngạo rồi, nay lại muốn cho hoa sanh lại thì thật là điên dại. Đã là điên dại thì còn nói trí nói ngu gì nữa!

Phật nói:

- Ông đã hiểu như vậy, tại sao còn hỏi chùng nào cái "diệu-giác-minh-không" của Như Lai sanh trở lại núi sông đất liền... Lại như quặng lộn với vàng ròng. Vàng một khi lọc sạch rồi thì làm sao trở lại lộn với quặng được, cũng như cây đã đốt thành tro rồi thì tro chẳng bao giờ trở lại thành cây được. Bồ đề Niết bàn của các Phật Như Lai cũng như thế.

❖ Chú giải:

Bồ đề, Niết bàn là kết quả tu chứng của chư Phật

Như Lai, nghĩa là của bậc chúng sanh đã giác ngộ và trở về với bản thể Như Lai. Cũng gọi là trí đức và đoạn đức.

Bồ đề hay trí đức cứu cánh không biến, như vàng ròng hết quặng. Chư Phật đã chuyển phiền não thành Bồ đề rồi thì không còn trở lại phiền não nữa.

Niết bàn hay đoạn đức cứu cánh không sanh, như cây đã đốt thành tro. Chư Phật đã chuyển sanh tử thành Niết bàn bất sanh bất diệt, thì không còn trở lại thọ sanh tử nữa.

Phật nói tiếp:

- Nay Phú Lô Na, ông lại còn hỏi về đất, nước, gió, lửa là bốn tánh tròn đầy, tràn khắp pháp giới. Ông thắc mắc sao nước và lửa không tiêu diệt lẫn nhau, sao hư không và đất đai lại dung nhau được mà cùng lan tràn khắp pháp giới.

❖ Chú giải:

Nước và lửa nghịch nhau, nước nhiều thì lửa tắt, lửa nhiều thì nước khô, cái này phải nhường chỗ cho cái kia và nghịch lại. Thế mà Phật đã dạy rằng nước lửa cùng ở khắp vũ trụ, như vậy là đôi đàng dung nhau. Lẽ ấy khó hiểu.

Hư không và đất đai cũng vậy. Chỗ trống thì

không có đất, chỗ có đất thì tất nhiên không có lỗ trống. Cố sao Như Lai bảo rằng hai cái đều chung nhau mà cùng tràn đầy khắp nơi trong pháp giới?

Này Phú Lô Na, hãy lấy hư không làm thí dụ: thể của hư không chẳng phải là các tướng, tuy nhiên hư không chẳng cự lại với sự phát huy của các tướng. Tại sao vậy? Cái thái hư trống không kia hễ mặt trời soi thì sáng, mây dùn thì tối, gió lay thì động, ngút lặng thì trong, khí ngưng thì đục, đất dòn thì mù, nước lắng thì ánh. Ông nghĩ thế nào? Các tướng hữu vi ở nhiều nơi ấy là do các nhân kia sanh ra hay từ hư không mà có? Này Phú Lô Na, nếu những cái sáng, tối, động, trong, đục, mù, ánh (tướng hữu vi) là do các nhân mặt trời, mây dùn, gió lay, ngút lặng, khí ngưng, đất dòn, nước lắng mà sanh, thì khi có mặt trời sáng, lý ứng mười phương thế giới phải chan hòa một màu sắc của mặt trời, nhưng cố sao trong không trung còn thấy có cái mặt trời tròn vành? Còn nếu nói cái sáng là tự hư không mà có, thì hư không tự nó phải chiếu sáng nó. Nếu quả như vậy, tại sao nửa đêm, lúc mây sương nổi lên làm trời đen tối, hư không chẳng tự sáng lên? Xét như thế đủ biết cái sáng chẳng phải do nguyên nhân mặt trời mà sanh, chẳng phải từ hư không mà có, nhưng cũng chẳng phải lìa mặt trời và hư không mà

có. Cái "chơn diệu giác minh" cũng như thế.

❖ Chú giải:

Như Lai đưa ra bảy tướng hữu vi là sáng, tối, trong, đục, v.v... và riêng lấy cái sáng đặt thành vấn đề suy tư.

Sáng do đâu mà có? Phải do mặt trời không? Nếu phải, thì mặt trời là nguyên nhân của sáng. - Phải tự nhiên có trong hư không chăng?

Sau khi đặt hai giả thuyết trên, Phật đã giải.

Nếu tại vì có mặt trời nên có ánh sáng, thì khi mặt trời chiếu, toàn vũ trụ phải đều một màu sáng hết, làm mất hẳn cái đĩa tròn của mặt trời. Nhưng trong thực tế, dầu cho sáng tột độ như cái sáng của lúc đứng ngọ, ta vẫn còn thấy cái vầng tròn của mặt trời. Như vậy, mặt trời không phải thật là nguyên nhân của ánh sáng.

Còn nếu nói ánh sáng có sẵn trong hư không hay trong hư không tự có ánh sáng, cứ sao nửa đêm hư không chẳng tự soi sáng xem nào! Thế thì giả thuyết ánh sáng tự hư không mà có không đứng vững.

Tuy nhiên, không mặt trời, không hư không thì chẳng có ánh sáng. Do đây, Như Lai đã nói thêm: "nhưng cũng chẳng phải là mặt trời và hư không mà có ánh sáng".

Kết luận đoạn này, Phật dạy: Cái sáng của cái Thể-diệu-giác cũng thế, nó không tùy nhân duyên sanh, không phải tự nhiên có. Tuy nhiên, lìa nhân duyên và hư không thì không có cái sáng của Thể-diệu-giác. Cái sáng của trí huệ, thí dụ, không phải do bộ óc mà ra, như người của khoa học tin tưởng, cũng không phải tự nhiên mà có. Thật là huyền diệu, bí mật! Tuy nhiên, không có bộ óc thì không thể biết có cái sáng của trí huệ. Vẫn là câu chuyện cây da cậy thần, thần cây cậy da.

*(trích tạp chí Từ Quang số 205-206, tr. 113-121,
Sài Gòn tháng 9-10 năm 1969)*



Nếu ông phát minh hư không thì hư không hiện ra. Nếu phát minh đất, nước, gió, lửa, thì mỗi món phát hiện. Nếu đều phát minh thì cả cả đều hiện.

❖ Chú giải:

Phật tiếp giải mỗi thắc mắc của Phú Lô Na về điểm: làm sao ngũ đại là hư không, địa, thủy, hỏa, phong, lại có thể tràn khắp pháp giới mà không ngăn ngại nhau.

Ý của câu kinh trên giải như sau: năm "đại" tuy khác nhau về mặt tướng, nhưng vì đồng một bản thể,

cho nên có thể phát hiện riêng biệt mà cũng có thể đồng phát hiện một lúc, không có gì ngăn ngại.

Cầm kiếng lấy ánh sáng mặt trời để cầu lửa, cầm hột ngọc đưa lên mặt trăng để cầu nước, là làm phát hiện từng "đại" riêng biệt.

Dùng miệng mà thổi thì trong miệng hiện gió, trong củi bị đốt hiện lửa, v.v... là đồng phát hiện.

Sao gọi là "cu hiện" (đều hiện một lượt)? Nay Phú Lô Na, Giả như trên một dòng nước hiện một bóng mặt trời, hai người đồng xem thấy bóng mặt trời ấy, nhưng một người đi về hướng đông, một người đi về hướng tây. Mỗi người ắt thấy bóng mặt trời theo mình mà đi, thành ra hai bóng, một đông, một tây. Trước chẳng có chuẩn đích thì chẳng nên thắc mắc hỏi: bóng mặt trời có một, cứ sao chia làm hai; đã chia làm hai, cứ sao lại một? Hễ là hư vọng thì uốn éo đổi dời, có gì là bằng cứ.

Cái "thấy" gốc là vọng, không thể chỉ bày, cũng như mong cho hoa đốm kết trái. Thế thì làm sao kết luận rằng các "đại" cùng xâm lấn nhau, cùng diệt lẫn nhau.

❖ Chú giải:

Vì có vọng cho nên mới có thấy hư không, đất, nước, gió, lửa, hay nói tóm là vũ trụ hữu hình. Vậy cái

thấy của ta gốc do vọng mà ra, mà hễ là vọng thì như việc chiêm bao, làm sao chỉ bày được? Mong chỉ bày cái vọng, chẳng khác nào mong cho hoa đốm có trái.

Câu chót nói rõ ý Phật: tất cả các "đại" đều là vọng tưởng, không thật có, thì làm sao nói đại này xâm lấn hay tiêu diệt đại kia được, như Phú Lô Na đã thắc mắc: nước diệt hỏa, đất xâm chiếm hư không.

Nhưng cái tánh của "thấy" nguyên là chơn, tánh ấy màu nhiệm, tỉnh thức và sáng suốt, đó cũng là Tâm diệu giác minh. Tánh ấy, vốn chẳng phải nước, lửa... thế thì làm sao lại hỏi bởi đâu chẳng dung nhau.

❖ Chú giải:

Tâm diệu giác minh vốn chẳng phải các "đại" nhưng tâm có công năng làm phát hiện các đại, như tấm gương trong năng hiện hình dáng màu sắc của các vật nhưng vốn chẳng phải các vật ấy. Các đại như hình bóng trong gương, đều là hư vọng, đã là hư vọng thì làm sao có việc chẳng dung nhau mà hỏi.

Này Phú Lô Na, ông lấy cái "sắc" và cái "không" khuynh đoạt (lấn hại) nhau trong Như lai tạng ra luận, ông không dè rằng Như lai tạng tùy

duyên mà làm ra sắc và không, tràn khắp pháp giới. Do đây mà trong Như lai tạng, gió thì động mà hư không thì lặng, mặt trời thì sáng mà mây thì mờ. Chúng sanh mê muội, đưa lưng cho tánh giác, hiệp mặt với bụi đời, nên nhọc nhằn phiền não và các tướng thế gian mới phát sanh.

❖ Chú giải:

Phú Lô Na nghe Phật nói "các đại viên dung vô ngại", nhưng trước mắt ông thì các vật xâm lấn nhau, tiêu diệt nhau như có nước thì không có lửa, có đất thì không có lỗ trống (hư không), vì vậy ông hoài nghi. Trong đoạn này Phật dạy cho biết nguyên do của những cái "ngại" giữa vạn vật, để giải đáp những câu hỏi chấp tướng của Mãn Từ (tức Phú Lô Na).

Như lai tạng bao gồm pháp giới, chơn ở trong đó mà vọng cũng ở trong đó. Tuy vọng thấy có sắc vật và hư không lấn hai, tranh chỗ nhau trong pháp giới, nên biết Như lai tạng bất biến, nó tùy duyên mà hiện ra sắc, ra không, tràn khắp pháp giới. Vì tùy duyên nên Như lai tạng tương ứng với vọng tâm, cảnh thô (vật chất) mới khởi thành. Chúng sanh chẳng biết cảnh ấy là cảnh vọng, cho là thật có, chính cái cố chấp ấy làm thành ngại.

Vì chấp thành ngại cho nên trong Như lai tạng vốn chẳng có tướng (sự vật) lại vọng thấy có tướng đối

ngịch nhau, như thấy cái dao động của gió, cái im lặng của hư không, cái sáng của mặt trời, cái tối của mây đen... nói tóm, là thấy có sự bất dung, tương khuyh tương đoạt của vạn vật.

Ta lấy cái Diệu minh, chẳng diệt chẳng sanh, hiệp với Như lai tạng, mà Như lai tạng thì chỉ có một mực diệu giác minh, tròn chiếu pháp giới, vì vậy trong ấy, Một làm Vô lượng, Vô lượng làm Một, trong cái nhỏ hiện ra cái lớn, trong cái lớn hiện ra cái nhỏ.

❖ Chú giải:

Ở đoạn trên Phật nhắc lại lối lập luận dựa trên chấp tướng của Phú Lô Na để chỉ nguyên do của cái thấy "ngại" là sự chấp tướng ấy.

Tới đoạn này, Phật đứng về mặt Diệu minh tức Chơn lý, Chơn tâm, bất sanh bất diệt mà xét. Phật thấy rằng Như lai tạng có một, mẫu nhiệm, sáng suốt và hoàn toàn chiếu soi khắp pháp giới. Tuy nhiên, phải biết rằng cái Một ấy lại vừa là Tất cả (Vô lượng), và Tất cả (Vô lượng) là cái Một ấy, Một là thể tánh. Tất cả là hiện tượng vô cùng vô tận của cảnh thế gian hữu hình. Vậy thì giữa Tánh và Tướng, giữa Tâm và Sắc, giữa Lý và Sự có sự thông đồng mật thiết, hay nói một cách khác, chẳng có sự ngăn ngại, phân cách nào.

Đây là chỗ gọi là: "Lý sự vô ngại" hay "Pháp giới lý sự vô ngại".

Không động đạo tràng, khắp cả mười phương thế giới, thâu gồm hư không vô tận của mười phương đặt lên đầu một sợi lông, hiện ra nước Phật, ngồi trong một hột bụi mà chuyển bánh xe Pháp to, diệt trần hiệp giác, nên phát Tánh chơn như diệu giác minh.

❖ Chú giải:

Phật đứng về mặt Chơn lý, Chơn tâm, Phật sống trong Chơn Thật, bằng Diệu Tánh, chớ không sống trong thế gian sắc tướng giả dối bằng xác thịt vật chất, cho nên không rời khỏi chỗ ngồi mà vẫn ở khắp vũ trụ. Đây là cái Một nói phía trên trong trạng thái tung ra, tức Một là Tất cả, là Vô lượng. - Tung ra được thì thâu lại cũng được, vì vậy mà toàn hư không hay vũ trụ vô tận gom lại bằng đầu một sợi lông, ý nói lên cái nghĩa "đại trung hiện tiểu". Gom lại nhỏ bằng đầu sợi lông để rồi hiện ra cái lớn là nước Phật, chứng minh câu "tiểu trung hiện đại".

Chơn lý này, kinh điển gọi là: "Sự sự vô ngại" hay "Pháp giới sự sự vô ngại".

Phật sở dĩ làm được việc phi thường này là vì Phật

đã chuyển cái tâm chúng sanh "bội giác hiệp trần" thành "diệt trần hiệp giác". - Bội giác hiệp trần là say đắm mê theo cảnh trần gian mà xây lưng với tánh linh tánh giác của mình. Nói một cách thông thường, đó là lối sống duy vật, quên mất tâm linh. Còn diệt trần hiệp giác, là sống đời sống tâm linh mà ngoảnh mặt với vật chất.

Nhờ sống khác phàm cho nên Phật mới phát giác hay làm phát hiện được Tánh chơn như diệu giác, soi sáng và hiểu biết tất cả một cách đúng đắn, chơn thật.

Tuy nhiên, Như lai tạng hay Tâm vốn mẫu nhiệm vẹn tròn, chẳng phải tâm chẳng phải không, chẳng phải đất chẳng phải nước, chẳng phải gió chẳng phải lửa, chẳng phải mắt tai mũi lưỡi thân ý, chẳng phải sắc thanh hương vị xúc pháp, chẳng phải nhãn thức giới, nhĩ thức giới... cho tới ý thức giới, chẳng phải minh chẳng phải vô minh, chẳng phải minh chẳng phải hết vô minh... chẳng phải già chẳng phải chết, chẳng phải hết già chết; chẳng phải khổ chẳng phải tập, chẳng phải diệt chẳng phải đạo, chẳng phải trí chẳng phải đắc; chẳng phải đàn na, chẳng phải thi la, chẳng phải tì lê da, chẳng phải sản đề, chẳng phải thiên na, chẳng phải bác thích nhã, chẳng phải ba la mật đa... chẳng phải dẫn thác a kiết, chẳng phải a la ha, chẳng phải tam da tam Bồ đề, chẳng phải đại Niết bàn, chẳng thường chẳng

lạc, chẳng ngã chẳng tịnh. Tất cả đều chẳng phải là thế gian (lục phàm), chẳng phải là xuất thế gian (tứ thánh), mà tất cả đều là Như lai tạng, là Nguyễn minh là Tâm diệu.

❖ Chú giải:

Ý chánh của trọn đoạn này là làm tỏ rõ cái lý Một là Tất cả, Tất cả là Một.

Một thì tuyệt đối, thuộc về Tâm linh (tạm hiểu là tinh thần), còn cái gì tương đối thì thuộc về sắc tướng, thế gian.

Tâm là chơn, chẳng phải những cái vọng ta thấy như tư tưởng (âm), vũ trụ (không), hay vạn vật tiêu biểu bởi tứ đại (đất nước gió lửa).

Tâm chẳng phải sáu căn: mắt tai...

Cũng chẳng phải sáu trần: sắc thanh...

Cũng chẳng phải sáu thức: nhãn thức, nhĩ thức, v.v...

Cũng chẳng phải mười hai nhân duyên: vô minh, hành, thức...

Chẳng phải tứ đế: khổ, tập, diệt, đạo.

Chẳng phải lục độ: bố thí, trì giới...

Chẳng phải vô thượng giác, chẳng phải Niết bàn, với bốn đức là Thường, Lạc, Ngã, Tịnh.

Tất cả những cái vừa kể, đầu đã được Phật dạy trước kia, nay bị Phật phá cả. Nói "chẳng phải", là nói hư vọng, chỉ có trong vòng thế gian, không phải chơn thật. Chúng sanh sống như ngủ cho nên chiêm bao thấy có. Phật tùy thuận nói là có để lần hồi dắt dẫn đến sự thật. Và sự thật ấy, Phật đã nói trắng ra trong đoạn kinh trên.

Tuy tất cả đều là Như lai tạng, chỉ có Như lai tạng mới là chơn thật, sáng suốt, mẫu nhiệm.

*(trích tạp chí Từ Quang số 207-208, tr. 115-122,
Sài Gòn tháng 11-12 năm 1969)*



Là tâm là không, là đất là nước, là gió là lửa, là mắt, là tai, mũi, lưỡi, thân, ý, là hình là tiếng, mùi, vị, xúc, pháp, là nhãn thức giới, cho đến là ý thức giới; là minh là vô minh, là minh là vô minh tận, cho đến là lão, là tử, là lão tử tận; là khổ là tập là diệt là đạo, là trí, là đắc; là đàn na, là thi la, là tì lệ da, là sản đề, là thiên na, là bát lạc nhã, là ba la mật đa, cho đến là đát thác a kiệt, là a la ha, là tam da tam bồ, là đại niết bàn, là thường, là lạc, là ngã, là tịnh. Vì cái lẽ "đều là" cho nên thế gian và xuất thế gian đồng là Như lai tạng, là Ánh sáng mẫu nhiệm, là Tâm nguồn

gốc, là "là", là "chẳng phải" phải là đó mà chẳng phải cũng là đó.

❖ Chú giải:

Ở đoạn trước, Phật chối bỏ tất cả, sự gì, vật gì, Phật đều nói là "phi", là chẳng phải, với nghĩa: là hư vọng, là không có thật.

Nội tâm ngoại cảnh: phi. - Vạn vật hữu hình hữu tướng: phi. - 6 trần, 6 thức, 12 nhân duyên: phi; cho đến Tứ Đế, Lục Độ, Niết bàn cũng: phi.

Trong đoạn này, đức Phật, đứng trên một lập trường phản lại, quả quyết rằng tất cả những cái vừa nhắc lại phía trên đều "tức", cả.

Chữ "tức" nghĩa là "tức là", như chữ "est" của người Pháp.

Nói "phi" là đả phá vọng chấp của chúng sanh; bây giờ nói "tức" là để lập lại sự thật. Vạn sự vạn vật vừa là không vừa là có, vừa là phi vừa là tức.

Bảo vạn vật là "phi", là "chẳng phải" là ý nói chẳng phải Như lai tạng mà là bóng dáng, ảnh hiện của Như lai tạng.

Tuy chẳng phải Như lai tạng nhưng là bóng dáng thì không thể khẳng định rằng không phải Như lai tạng, cho nên phải nói là "tức" cho đúng với sự thật, bởi lẽ không Như lai tạng thì không có bóng dáng kia. Một

cái bóng cây, thí dụ. Bóng cây không phải cây, tuy nhiên, không cây thì không bóng. Vậy bóng tuy chẳng phải (phi) thật là cây, vẫn là cây, cây trong cái trạng thái bóng dáng, cũng như sóng chẳng phải là nước, nhưng ngoài nước không làm sao tìm ra sóng.

Cớ sao chúng sanh trong ba cõi thế gian cũng như xuất thế gian, như hàng Thanh văn, Duyên giác, lại lấy cái hiểu biết của tâm phàm mình mà đi đo lường cái bồ đề vô thượng của Như lai, dùng tiếng nói của thế gian mà đi vào kho tri kiến của Phật?

❖ Chú giải:

Đối với phàm phu, có với không, phải và chẳng phải, là hai cái riêng biệt chống đối nhau, trong khi đúng với sự thật, như Phật vừa dạy, trong vũ trụ không có sự trái ngược tuyệt đối. Thiện là ác, ác là thiện, chúng sanh là Phật, Phật là chúng sanh, sanh tử là Niết bàn, Niết bàn là sanh tử, vì tất cả đều là Một, Một ấy là Như lai tạng.

Vậy đừng lấy cái **hiểu biết** (sở tri tâm) của mình mà đo lường cái **thấy biết** (tri kiến) của Phật. Cái biết của chúng ta là cái biết của người nằm chiêm bao hay của người say rượu. Cái biết của Phật do chính mắt Phật thấy trong tỉnh thức và thanh tịnh.

Để cho chúng sanh dễ nhận sự thật quá siêu việt

này, Phật dạy thêm:

Tỷ như đàn cầm, đàn sắt, ống tiêu ống sáo và đàn tì bà, tuy có tiếng diệu nhưng nếu không có những ngón tay diệu, thì tiếng diệu làm sao phát ra đặng? Ông với chúng sanh cũng đều như vậy. Tâm chơn, giác bửu, mỗi mỗi đều có đầy đủ trọn vẹn, nhưng khi ta nhấn ngón tay, thì "hải ấn" chiếu sáng, còn các ông tâm vừa máy động là bụi bặm nhọc nhằn đã nổi. Ấy là vì các ông chẳng siêng năng cầu đạo vô thượng giác, cứ ưa mển Tiểu thừa, được một ít đã cho là đủ.

❖ Chú giải:

Kinh ví Chơn Tâm, Giác Tánh như đàn kìm, đàn tì bà, ống tiêu, ống sáo. Không phải có đàn sáo trong tay rồi ai cũng có thể làm cho những nhạc khí ấy phát ra những tiếng hay. Ở trong nhạc khí tuy sẵn có âm thanh huyền diệu, phải có những ngón tay mầu nhiệm của nhạc sĩ hữu tài mới làm phát xuất đại diện.

Phật và chúng sanh trong tay đều sẵn có một nhạc khí huyền diệu như nhau, đó là Chơn Tâm, Giác Tánh. Sở dĩ chúng ta không đàn được như Phật những bản Đại Từ Bi, Năng Hỷ xả, v.v..., ấy vì Phật đã nhờ cần cù tu tập mà trở thành vị nhạc sĩ tuyệt luân, còn chúng sanh lười biếng giải đãi, không cầu tiến, học biết được

một ít là tự phụ, cho đã đủ rồi.

Phú Lô Na nói:

- Tôi cùng Như lai (tức đức Thích Ca) đồng có Tánh Giác sáng ngời, Tâm chơn diệu tịnh, tròn đầy như nhau, tại sao, trong chỗ xa xưa vô thủ, tôi lại bị vọng tưởng làm cho trôi lăn nhiều đời nhiều kiếp trong các nẻo luân hồi đến nay mới (gặp Như Lai) tu học chứng được Thánh quả, nhưng vẫn chưa đi tới mút đường, còn Thế Tôn riêng mình diệt được tất cả vọng tưởng, ngộ được "Chơn Thường"? Dám hỏi Như Lai, tất cả chúng sanh, vì nguyên nhân nào mà vọng tưởng, tự che lấp Ánh sáng huyền diệu của mình, để phải chịu cảnh nổi chìm.

❖ Chú giải:

Dầu Phật đã có những thí dụ đờn cầm, ống tiêu, v.v..., Phú Lô Na vẫn còn thắc mắc nên mới bạch như trên.

Phật bảo Phú Lô Na:

- Ông tuy đã trừ được lòng nghi, nhưng lầm lẫn chưa dứt. Ta nay lấy việc trước mắt của thế gian hỏi lại ông. Ông há không nghe trong truyện Thất La Phiệt, có tên Diễn Nhã Đạt Đa, một buổi sáng kia,

lấy gương soi mặt. Thấy cái đầu trong gương có mắt có lông mày dễ coi quá, nó thích đến giận trách cái đầu nó sao quái dị đến không thấy có mắt có mũi gì cả, rồi không biết thế nào, anh chàng phát chạy như điên. Ông nghĩ thế nào? Tại sao người ấy không duyên cố lại chạy điên như vậy?

Phú Lô Na đáp:

- Tại tâm người ấy điên, ngoài ra tôi không thấy duyên do nào khác.

Phật dạy:

- Tánh Giác sáng suốt hoàn toàn, vốn tròn sáng diệu. Vọng đã gọi là vọng thì làm sao có nguyên nhân. Nếu có nguyên nhân thì làm sao gọi là vọng được? Tại các vọng tưởng xoay vần làm nhân cho nhau, từ cái mê lầm này đến cái mê lầm khác, tích tụ kiếp này sang kiếp kia, cho nên, tuy Phật phát minh (nhiều chơn lý) vẫn chẳng đi được mà truy ra được nguyên nhân của vọng. Nguyên nhân của mê lầm là vậy; tự nó có (chớ không do gì sanh). Biết được rằng mê không có nguyên nhân thì vọng không có sanh, không sanh là không có, đã không có thì lấy gì mà diệt? Chúng bồ đề như người thức giấc thuật lại chuyện thấy trong chiêm bao, tâm buông thả trong sáng, nhưng không làm sao lấy vật trong chiêm bao đưa cho người xem đặng. Vật trong mộng

còn không lấy đặng, hà huống vọng tưởng bốn lai không có nguyên nhân. Vọng vốn chẳng có "thể" (không có thật) như cơn điên của chàng Diễn Nhã Đạt Đa kia. Cơn điên ấy không có nguyên nhân, tự vọng tưởng đầu mình kỳ quái, rồi phát điên hoảng chạy vạy thôi. Nếu bỗng nhiên điên hết, chàng sẽ thấy đầu đầu ở ngoài thân chàng mà chạy kiếm, và ngay lúc cơn điên chưa dứt, đầu chàng có mất lúc nào đâu?

❖ Chú giải:

Chỗ thắc mắc của Phú Lô Na ở đây là: vì nguyên nhân nào mà chúng sanh sẵn có Tánh giác lại trở thành mê vọng?

Phật dùng câu chuyện Diễn Nhã Đạt Đa giải thích. Soi gương thấy đầu mình trong gương mà không biết, lại còn cho đầu trong gương đẹp, đầu mình quái dị, rồi hốt hoảng bỏ chạy. Đang tỉnh cứ sao lại nổi điên như vậy? Không có nguyên nhân nào cả, nghĩa là không có một sự việc nào đã làm cho anh ấy điên. Nguyên nhân không có thì vọng (illusion) như việc thấy trong chiêm bao, không có thật.

Vọng không có thật mà nói - như Phú Lô Na - rằng Phật đã tận diệt các vọng, là một lời nói sai.

Vọng tuy không từng một nhân nào mà sanh, nhưng một khi sanh ra rồi thì lại làm nhân cho những

vọng khác, tích tụ đời này sang kiếp khác, dầu cho Phật là bậc hết sức sáng suốt cũng không đi ngược dòng thời gian mà biết nó phát xuất từ lúc nào.

Này Phú Lô Na, tánh của vọng là như vậy, nào biết nguyên nhân ở đâu. Ông chỉ nên làm một việc là thôi phân biệt có thể gian, có nghiệp quả, có chúng sanh là ba thứ nối tiếp nhau đó. Ba "duyên" này đoạn rồi thì ba "nhân" chẳng sanh, chừng ấy trong tâm ông, cái tánh điên Diễn Nhã Đạt Đa tự nó bật dứt. Tánh điên ấy bật dứt tức là Bồ đề Tâm thanh tịnh trong sáng, vốn tràn khắp pháp giới. Bồ đề ấy, Tâm ấy chẳng từng người mà được thì đâu cần phải dựa vào sự cần cù khó nhọc tu chứng. Tỷ như có người mang theo trong áo mình một viên ngọc như ý mà không biết cứ cho mình là nghèo cùng, rày đây mai đó xin ăn. Tuy nhiên, trong lúc bần cùng, viên ngọc kia đâu có mất. Đến khi gặp bậc có trí chỉ cho viên ngọc trong áo, anh chàng đẳng trí chừng ấy muốn gì có nấy, vào hàng giàu lớn, anh chợt nhận ra cục ngọc thần giúp anh giàu có đâu phải ở ngoài mà lại với anh.

❖ Chú giải:

Đoạn này, ý Phật muốn nói: chúng sanh lầm tưởng phải nỗ lực diệt trừ vọng tưởng mới được bồ đề

(giác ngộ). Đúng với sự thật không phải vậy.

Công phu tu hành có thật nhưng diệt vọng không có, vì vọng không có thật thì làm sao diệt cho đặng.

Vậy công phu của nhà Phật thật ra là những công phu **tiêu cực** đúng như Phật dạy ở đoạn trên: chỉ dừng để cho bị kẹt trong ba cái dính chùm với nhau là chấp có thể gian, nghiệp quả và chúng sanh. Đó là pháp chấp.

Không chấp có ta (phá ngã chấp), không chấp có vạn pháp, tức ba cái vừa nói (phá pháp chấp) thì tánh giác hiện bày, Bồ đề quả chứng. Nói một cách khác, đừng vọng nữa, đừng cho đến mức hoàn toàn. Vọng hết thì gọi là Bồ đề. Cũng như anh có ngọc trong mình kia quên mình có ngọc, vọng tưởng mình nghèo nàn thậm chí đến đi ăn xin độ nhật. Nhờ người chỉ, anh đem viên ngọc quý ra dùng, trở nên giàu có. Cái nghèo trước kia có phải thật nghèo không? Không, vì có ngọc mà nghèo sao được? Còn cái giàu sau này có phải thật là cái giàu mới tới với anh không? Cũng không, vì cái giàu ấy đã nằm sẵn trong anh với viên ngọc kia mà! Vậy trước sau gì anh kia vẫn giàu, chỉ vì anh lơ đãng tưởng lầm mà hóa ra có lúc nghèo khi giàu. Chúng sanh chúng ta cũng thế: chúng ta luôn luôn giàu "giác", chỉ vì quên rằng trong ta có ngọc "giác" cho nên mới làm khách "vọng" phiêu bạt trong ba cõi, đi ăn xin từng công đức một.

*(trích tạp chí Từ Quang số 209-210, tr. 117-124,
Sài Gòn tháng 1-2 năm 1970)*



Tức thời A Nan, ở trong đại chúng, đánh lễ chơn Phật, đứng dậy bạch:

- Thế Tôn nay nói, một khi ba duyên của nghiệp giết hại, trộm cắp, dâm dục đã đoạn, thì ba nhân chẳng sanh, trong tâm tánh diên "Đạt đa"⁽¹⁾ tự chết. Cuồng hết tức là Bồ đề, và (kết quả này) chẳng từng (sức) người mà được. Thế là có nhân có duyên, sáng sủa rõ ràng, tại sao Như Lai lại chớng bỏ nhân duyên? Phần tôi nhờ có nhân duyên, tâm mới được khai ngộ. Bạch Thế Tôn, chẳng riêng chúng tôi là bọn ít tuổi, hàng thanh văn còn đang học hỏi, mà ngay các bậc lão thành Bà la môn như đại Mục Kiền Liên, Xá Lợi Phất, Tu Bồ Đề cũng từng nhân duyên nghe Phật giảng thuyết mới phát tâm khai ngộ, được thành "vô lậu"⁽²⁾. Nay Như Lai nói chẳng cần có nhân duyên mà vẫn được bồ đề (giác ngộ), thì ra thuyết "tự nhiên" của bọn câu Câu Xá Li ở thành Vương Xá trở thành "đệ nhứt nghĩa" (chơn lý tối hậu) sao? Cúi xin Thế Tôn rũ lòng thương xót giải chỗ mê lầm của chúng tôi.

❖ Chú giải:

Trước Phật đã từng dạy: vì nhân duyên đấp đổ cho nên thế giới mới tiếp nối; vì nhân duyên đấp đổ cho nên chúng sanh tiếp nối; vì nhân duyên đấp đổ cho nên nghiệp và quả tương tục. Thế là Phật đã chấp nhận lý: vạn vật có và tồn tại tiếp nối là nhờ nhân duyên.

Sao nay, đối với việc quan trọng là đắc quả bồ đề, Phật lại nói không từng một cái gì hết mà được thì A Nan không hiểu nổi. A Nan đưa ra một thí dụ: các đại đệ tử của Phật như Mục Kiền Liên, Xá Lợi Phất, Tu Bồ Đề... nguyên là những sư Bà la môn, sau lưng các ngài có hàng ngàn đệ tử, tại sao họ tự bỏ cái địa vị cao cả đó, cam chịu làm đệ tử Phật? Tại vì họ đã nghe Phật thuyết đạo. Có nhân duyên đó họ mới giác ngộ, chớ đâu phải không nhân duyên.

Phật bảo A Nan:

- Hãy trở lại câu chuyện chàng Diễn Nhã Đạt Đa. Nếu diệt cái nhân duyên *tánh điên* của chàng thì *tánh không điên* tự nhiên xuất hiện. Xét cùng, cái lý nhân duyên và tự nhiên là như vậy. - Nay A Nan, như đầu của Diễn Nhã vốn là tự nhiên thì khi nào lại không tự có một cách cố nhiên; không cố nhiên thì không tự có. Vì nhân duyên nào Diễn Nhã lại sợ đầu chàng đến phát điên bỏ chạy? Nếu vì cái đầu tự nhiên mà sanh điên, tại sao chẳng lấy cái đầu tự

nhiên làm nhân duyên tiêu diệt cái điên? Cái đầu vốn đầu có mất, chỉ nghĩ xằng mà thành điên trước sau có gì thay đổi đầu mà nói đến nhân duyên? Lại nếu điên là tự nhiên, là vốn có (không phải nhân duyên sanh) vậy lúc chưa điên, cái điên ẩn ở đâu? Còn nếu tự nhiên vốn chẳng điên, đầu cũng vốn không mất khi vọng nổi lên, tại sao phát điên bỏ chạy? Nhưng nếu nhận được đầu là cái sẵn có và biết vì điên mà sợ chạy, thì nhân duyên, tự nhiên đều là chuyện nói bỡn nói đùa. Vì vậy ta nói: ba duyên đoạn xong tức là bồ đề tâm.

❖ Chú giải:

Trước kia Phú Lô Na lầm tưởng vô minh có nguyên nhân (nhân duyên), nay A Nan nghi Chơn tánh (bồ đề) đồng với tự nhiên. Trong câu chuyện Diễn nhã, tánh điên dụ cho vô minh, tánh không điên dụ cho bồ đề.

Sở dĩ A Nan còn thắc mắc vì còn kẹt trong sự mê chấp của hai cái đối đãi: nhân duyên và tự nhiên.

Theo chánh lý, Chơn tánh vốn sẵn có (Chơn tánh bổn hữu), biết như vậy là đúng rồi, đừng nói: tự nhiên có. - Còn nói "ba duyên đoạn xong" hay nói "cắt đứt nhân duyên" cũng là một lối nói theo người đời, mà Phật cho là lời nói đùa cợt vì "đạt vọng bổn không". Nhân duyên là cái gì mà nói cắt, vọng là gì mà nói

đạt? Điều là những cái không thật có mà vì điên, người đời lại thấy có, như Diễn Nhã không mất đầu mà lại thấy mất đầu.

Ý chánh ở đây cần ghi là: vọng li Chơn hiển. Hễ vọng mất rồi thì Chơn tánh tỏ bày, như mây tan là thấy mặt trời.

Tâm bồ đề sanh thì tâm sanh diệt mất, nói như thế cũng còn kẹt trong vòng sanh và diệt. Diệt và sanh đều chấm dứt thì không còn sự dụng công nào cả.

❖ Chú giải:

Đây mới là chỗ tột độ của Đạo vì không còn đối đãi nữa. Theo thường tình thì tu là chấm dứt cái "tâm sanh diệt" hay thức để làm phát sanh hay hiển lộ, "tâm bồ đề" hay Chơn tánh. Vậy rõ ràng có hai cái chống đối nhau: diệt chống với sanh, thức đối với tánh, mà như thế là còn kẹt trong vòng đối đãi của thế gian, chưa giải thoát.

Trong Kinh này, Phật dạy phải đi đến chỗ "diệt và sanh đều hết" nghĩa là đừng còn phân biệt nữa mà vẫn một mực vô cùng sáng suốt. Được vậy thì không còn sự dụng công nghĩa là không còn ra sức xét coi là nhân duyên hay tự nhiên.

Nếu (còn thấy) có tự nhiên thì rõ ràng "tâm tự nhiên" đã sanh và "tâm sanh diệt" đã mất, mà như vậy thì cũng còn lẫn lẫn trong sanh với diệt. "không sanh diệt" mới gọi là tự nhiên.

❖ Chú giải:

"Không sanh diệt, nghĩa là, như đã nói ở đoạn kinh trên, đã chấm dứt hai cái ý niệm mâu thuẫn sanh và diệt.

Cũng như ở thế gian, các tướng lẫn lộn hòa nhau, nếu thành một thể thì gọi là "tánh hòa hiệp", bằng chẳng hòa hiệp thì kêu là "tánh bản nhiên".

❖ Chú giải:

Đoạn này chỉ một cặp đối đãi khác: tánh hòa hiệp do nhiều tướng khác nhau trộn lộn mà thành và tánh bản nhiên, chẳng do sự hòa hợp mà ra. Mới xem, ai cũng tưởng tánh bản nhiên là tánh tự nhiên, nhưng không phải, vì cái "tự nhiên" này chỉ là một "tự nhiên" đối lập.

"Bản nhiên" và "chẳng phải bản nhiên", "hòa hiệp" và "chẳng hòa hiệp", tất cả đều phải xa lìa. Vượt cả cái "li hiệp", đó mới là pháp không nói đùa nói cợt.

❖ Chú giải:

Đoạn này tiếp theo đoạn trước và nghĩa lý rất tế nhị, phần lời văn quá khúc chiết, khó mà dịch sát với nguyên văn.

Theo thế gian, hễ nói trắng là nghĩ tới đen, cái ngược lại. Ở đây, hễ nói bỗng nhiên thì ắt có nghĩa đến cái "phi bỗng nhiên"; có nói đến "hòa hiệp" ắt phải nghĩ đến cái "phi hòa hiệp". Mà như thế là còn kẹt trong vòng đối đãi, chưa giải thoát, vì vậy phải xa lìa.

Xa lìa nguyên chữ Hán là "li". Coi chừng lại sa vào một cặp đối đãi khác, và nói li là có nghĩ đến hiệp. Phải đánh rơi luôn cặp "li hiệp" này mới là nói được tiếng nói của Chơn lý tối hậu, lời nói đứng đắn không phải lời nói xằng của thế gian nữa.

Bồ đề, Niết bàn hãy còn xa lắm, chẳng phải trải qua nhiều kiếp, lao nhọc tu hành mà ông chứng được đâu, đâu ông có gắn ghi diệu lý nhiều như cát sông Hằng trong mười hai bộ kinh của mười phương Như Lai; biết nhiều chỉ có ích cho việc luận bàn đũa cột vậy thôi! Ông tuy nói bàn về "nhân duyên", về "tự nhiên" một cách quyết định và rõ ràng, người đời ai cũng khen ông là bậc "đa văn" (học nhiều) hạng nhất. Nhưng vì ông chỉ biết, trong nhiều kiếp, xông ướp chất chứa cái đa văn cho nên không tránh

khỏi nạn Ma đăng già.

Tại sao ông phải đợi ta ban cho thần chú Phật đánh mới dập tắt lửa dâm trong Ma đăng già, để ông được quả A na hàm, trong pháp của ta, mọc lên một rừng tinh tấn, dòng sông ái dục cạn khô, khiến ông nay được giải thoát?

Bởi cố, này A Nan, trăm kiếp nhớ ghi những bí mật diệu nghiêm của Như Lai chẳng bằng một ngày tu nghiệp "vô lậu", xa lìa hai cái khổ là *thương* và *ghét* của thế gian.

Còn Ma đăng già, xưa là một dâm nữ, nay nhờ sức mạnh của thần chú mở khóa dâm dục, bây giờ trong pháp, danh gọi là tì khuru ni, cùng với mẹ của La Hầu La là Da Du Đà La, đồng ngộ nhân xưa, nghiệm biết thế nhân, tham ái là khổ, "một niệm" xông ướp, tu vô lậu thiện, thì hoặc được thoát khỏi trôi trần, hoặc mong thọ ký. Sao lại khi mình mà còn lưu luyến với cái mắt thấy tai nghe?

*(trích tạp chí Từ Quang số 211-212, tr. 114-119,
Sài Gòn tháng 3-4 năm 1970)*

A Nan cùng đại chúng nghe lời dạy bảo của Phật, nghi lầm tiêu mất, tâm ngộ thật tướng, thân ý an ổn nhẹ nhàng, được cái chưa từng có. Lại xót xa khóc lóc, đầu vấp dưới chơn Phật làm lễ nằm mọp chấp tay, bạch Phật nói rằng:

- Bạch đức Vô thượng Đại Bi, đức Bảo Vương Thanh Tịnh đã khéo mở tâm tôi, nâng lấy các thứ nhân duyên phương tiện nâng đỡ khuyến khích để dắt dẫn những kẻ chìm đắm trong đen tối ra khỏi nơi biển khổ, Thế Tôn, tôi nay tuy vâng theo tiếng pháp ấy mà biết Như lai tạng, diệu giác minh tâm tràn khắp mười phương thế giới, chứa ngậm dưỡng nuôi mười phương nước Phật, các nước thanh tịnh trang nghiêm quý báu của Vua Diệu Giác, nhưng lại (nghe) Như Lai quả: nghe nhiều học lắm không ích, chẳng bằng tu tập, khiến tôi nay như kẻ lưu lạc, thành linh được trời cho một cái nhà đẹp. Tuy có nhà lớn, nhưng điểm cốt yếu là phải biết đâu là cửa ra vào. Cúi xin Như Lai chẳng bỏ lòng thương, chỉ cho tôi và những người mê tối trong hội này xả bỏ tiểu thừa, vào con đường căn bản phát tâm để chứng vô dư Niết bàn của Như Lai, khiến bậc hữu học biết cách thu phục tâm leo trèo tích tụ lâu đời, được phép tổng trì, nhập vào tri kiến của Phật.

Nói những lời này xong, A Nan nắm vóc gieo xuống đất, tại hội một lòng làm lễ Phật để nghe lời từ chỉ dạy.

Khi đó, Thế Tôn, thương xót các Duyên giác, Thanh văn trong hội chưa được tự tại trong bồ đề, lại cũng vì chúng sanh phát bồ đề tâm trong thời mật pháp, ở buổi đương lai, sau khi Phật diệt độ,

bèn mở con đường tu hành nhiệm mầu của Vô thượng thừa. Phật tuyên dạy A Nan cùng đại chúng:

- Tất cả các ông đã quyết định phát tâm bồ đề, đối với chánh định nhiệm mầu của Phật Như Lai chẳng sanh mỗi một giải đãi. Vậy trước hết phải phát giác rõ ràng hai nghĩa của sự quyết định khi mới phát tâm. Thế nào là hai nghĩa quyết định lúc mới phát tâm?

Này A Nan, nghĩa thứ nhất là, nếu các ông muốn trừ bỏ Thanh văn, tu thừa Bồ tát, vào tri kiến Phật, thì nên xét kỹ cái nguyên nhân phát tâm với cái kết quả giác ngộ, xem coi nhân và quả ấy giống nhau hay khác nhau.

Này A Nan, nếu đem cái "tâm sanh diệt" (tức lòng dao động dời đổi phàm phu) mà tu hành để cầu được thành Phật bất sanh bất diệt, thì đứng về mặt nguyên nhân mà luận, sự mong mỏi như thế không thể có được.

❖ Chú giải:

Gieo nhân "sanh diệt" mà muốn có quả "bất sanh bất diệt", làm sao có được?

Vì nghĩa đó, các ông nên nhận rõ: tất cả các pháp "khả tác" trong khí thế gian đều bị sự biến đổi và tiêu diệt chi phối. Này A Nan, ông thấy ở thế gian có vật nào mà chẳng hư hoại không?

❖ Chú giải:

"Khả tác" tức là hữu vi, với nghĩa là hễ có sanh là có diệt, có đầu thì có đuôi, có được tạo ra là có ngày hư hoại.

Chưa hề nghe nói phá nát hư không. Vì sao? Vì hư không chẳng phải vật khả tác, do đây mà trước sau không bị hoại diệt.

Trong thân ông, chất cứng là địa, chất lỏng là thủy, chất nóng là lửa, lay động là phong. Bốn cái ràng rịt đó phân chia cái tâm diệu giác tròn đầy của ông thành bốn cái công năng là thấy, nghe, biết, xét, từ đầu đến cuối tạo thành năm lớp vấn đục - Sao gọi là đục? Nay A Nan, ví dụ như nước trong, căn bản tự nhiên của nó là trong sạch, còn kia là các loại bụi, đất, tro, cát mà bản chất là giữ lại và cản trở. Hai thể của các pháp ấy chẳng noi theo nhau. Nếu có người thế gian lấy đất bụi bỏ vào nước trong thì đất mất cá tánh giữ cản của nó còn nước thì mất trong trẻo, dung mạo chìm lỉm, vì vậy nên gọi là đục. Năm từng vấn đục của ông cũng thế.

❖ Chú giải:

Nước trong dụ cho tâm thuần chơn; bụi đất tro cát dụ cho bốn "đại". Bản chất của bụi đất... là giữ lại và ngăn trở, cũng như bản thể của bốn đại là che ngăn chơn tánh. Hai thể là chỉ chất thể của nước và của bốn

đại: một là thanh khiết, một là lưu ngại. Tánh chẳng noi theo nhau, ý nói tâm và đại (hay sắc) khác nhau bởi vì cái trước chơn còn cái sau vọng. Lấy đất cát bỏ vào nước dụ cho sự khởi vọng loạn chơn, làm cho chơn vọng pha trộn với nhau, sắc với tâm xỏ rế với nhau, sanh ra hỗn độn, hôn nhiều. Như thế thì gọi là trước (đục, như nước đục).

Này A Nan, ông thấy hư không lan khắp mười phương thế giới. Hư không và cái thấy chẳng phân tách ra được. Có không thì vô thể và có thấy thì vô giác, hai cái đan dệt với nhau mà cái xằng (vọng) thành hình. Đó là lớp vẫn đục thứ nhất gọi là *kiếp trước*.

❖ Chú giải:

Nghĩa câu "có không vô thể, có thấy vô giác" là như thế này: Nếu chỉ có hư không mà không có cái thấy thì chẳng làm sao biết được có cái hư không vô thể; nếu chỉ có cái thấy mà không có hư không, thì cái thấy không có gì để thấy (vô giác). Hư không như chỉ ngang, cái thấy như chỉ xuôi, hai thứ chỉ này âm thầm đan dệt những bức tranh ảo vọng mà thế gian lầm tưởng là chơn thật. Cái thấy đã làm lầm ta thì cái nghe tiếng, ngửi mùi, nếm vị, v.v... cũng đánh lừa ta như thế.

Thân ông hiện gom bốn "đại" làm thể; thấy

nghe hay biết bị lấp bồi hóa ra lưu ngại; đất nước gió lửa chuyển thành giác tri. (Giác tri và tứ đại) xô rế nhau mà dệt thành vọng, đó là lớp vẫn đục thứ nhì gọi là *kiến trước*.

❖ Chú giải:

Có thân ắt có lục căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý), do đây mà "tinh minh" (tâm hay giác tánh, tức tánh biết) bị phân ra làm sáu cái biết khác nhau, kêu chung là "thấy, nghe, hay, biết" (kiến văn giác tri). Ấy vì bốn đại (đất, nước, gió, lửa) bồi, phân cách mà có lục căn, lục căn có rồi là chia có sáu món hòa hợp: mắt hòa với hình tướng (nhãn + sắc); tai hòa với tiếng (nhĩ + thanh); mũi hòa với mùi (Ty + hương); lưỡi hòa với vị (thiệt + vị); thân hòa với đụng chạm (thân + xúc) và ý hòa với tính toán lo nghĩ (ý + pháp) tức là những cái chúng ta gọi là thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng, tưởng.

Cái tánh biết vốn không bị giữ lại và ngăn trở, thế mà nay vì bị tứ đại (ngoại cảnh) chia rẽ mà trở thành lưu ngại, như cái biết bằng mắt thì chỉ thấy mà thôi, không nghe, ngửi, nếm... được; cái biết bằng tai thì chỉ nghe mà thôi, chẳng thấy được v.v... Còn bốn "đại" vốn là vật vô tri, nay lại bị sáu thức hay tánh của sáu "tinh" chuyển thành có tri có giác. Cái tri là tánh biết và cái vô tri là sáu trần giao tiếp với nhau như người ta lấy chỉ dệt sợi ngang sợi dọc, thành tấm màn vọng

tưởng, che mờ cái thấy chơn thật đúng đắn, cho nên gọi là **kiến trước**: cái thấy đục.

Lại trong tâm ông, nhớ biết tụng tập làm phát ra cái tri kiến, dung nạp và hiển hiện sáu trần. Rời trần không có tướng, rời giác không có tánh, Trần với giác giao tiếp nhau mà dệt thành vọng, đó là lớp vẫn đục thứ ba gọi là *phiền não trước*.

❖ Chú giải:

Phiền não do đâu sanh ra? Sáu căn tiếp xúc với 6 trần sanh ra cái biết đẹp biết ngon, biết tốt, biết xấu... kể sanh ra nhớ nhung cảnh đã qua, mê mệt quyến luyến cảnh hiện thấy hiện nghe... dự tính chuyện tương lai mà tưởng tượng cảnh sẽ đến. Thế gian không biết rằng cái gọi là tri kiến không gì khác hơn là những cái thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng chạm và nhận biết hợp lại. Chính 6 thức đó tạo ra vọng tưởng, có vọng tưởng mới có sáu trần (hình dáng, tiếng tăm, mùi, vị...) hợp thành ngoại cảnh.

Có nhãn thức mà không có vật để thấy thì lấy gì để cho nhãn thức hiển bày. Ngược lại, có vật mà không có nhãn thức thì lấy gì biết có vật. Trong một bụi rậm có một đóa hoa đẹp, thí dụ. Nếu không người tỏ mắt nhận thấy đóa hoa ấy, thì hoa ấy có cũng như không. Trái lại, không có đóa hoa trong bụi thì cái tỏ

mắt của người kia lấy gì phô trương minh chứng? Vậy cái biết bằng mắt (nhãn thức) hay "thấy" có được là nhờ dựa trên cảnh vật, như người yếu mà đứng vững được là nhờ dựa vào cột nhà chằng hạn. Người dựa là "năng duyên", cây cột bị dựa là "sở duyên". Hễ có năng thì phải có sở, khi nói có sở thì đương nhiên phải nghĩ có năng. Cái này không có thì cái kia cũng không có luôn.

Theo nguyên tắc này thì sáu thức, là năng duyên, nếu rời cảnh giới của 6 trần là sở duyên, thì không có thức tướng, nghĩa là không còn có cái gọi là nghe, là thấy, là ngửi, v.v... Trái lại, sáu trần mà lìa sáu thức thì trần không có tự tánh, nghĩa là không có.

Vì nương nhau mà có thì thức vọng mà trần cũng vọng. Thức vọng (hay giác vọng) và trần vọng xỏ qua xỏ lại dệt thành tấm vải tưởng nhớ mê luyện chằng thoi, phiền não không bật. Cái lớp đục trong tâm này gọi là **phiền não trước**.

Ông lại còn ngày đêm tâm động không dừng, tư tưởng này tắt, tư tưởng kia sanh, mỗi cái thấy biết của ông đều xui ông bám níu cảnh thế gian nhưng các nghiệp của ông thường lôi ông đổi sang đất nước khác, một muốn ở một phải đi, hai cái xen lẫn nhau dệt thành vọng, đó là lớp vẩn đục thứ tư gọi là *chúng sanh trước*.

❖ Chú giải:

Tại "hành ấm" tức những lo nghĩ tính toán của tâm, những hoạt động bên trong của con người, mà tâm bị vẩn đục, khiến con người phải sanh tử luân hồi chẳng dứt, gọi là chúng sanh trước.

Như đã thấy ở mấy đoạn trước, đã có thế giới và thân tâm thì tự nhiên có sanh diệt. - Sanh diệt là ý nói "niệm niệm thiên lưu", tư tưởng nối đuôi nhau đời đời như một dòng nước chảy, không lúc nào dừng, còn về phần hiểu biết (tri kiến) thì thật là phản đạo lý. Thân là vật giả tạm mà ai cũng muốn nó tồn tại ở thế gian này, nghĩa là ai ai cũng muốn sống đời mãi mãi. Lòng muốn thì như vậy, mà hành động (nghiệp) lại khác: dầu thuộc thân, thuộc miệng hay thuộc ý, con người luôn luôn tạo những nghiệp đưa dắt con người đến đất nước khác trong sáu nẻo luân hồi, nghĩa là chết đi sanh lại trong đờ đục, vì vậy gọi là **chúng sanh trước**.

Cái thấy cái nghe... của ông vốn không khác tánh, nhân vì sáu trần ngăn cách mà phát sanh khác nhau. Trong tánh thì sáu thức biết nhau, nhưng trong dụng thì lại trái nhau. Đồng nhau lại khác nhau, mất cả chuẩn đích, giao tiếp nhau dệt thành vọng, đó là lớp vẩn đục thứ năm gọi là *mạng trước*.

❖ Chú giải:

Thấy, nghe, ngửi, nếm, v.v... đều đồng một tánh, một tâm, một "nguyên tinh". Nhân vì sáu trần là sắc, thanh, hương, vị, v.v... làm trở ngại, phân chia ranh giới cái biết hóa ra khác nhau, như cái thấy không giống cái nghe, v.v...

Khác mà đồng vì thấy cũng là biết, nghe cũng là biết, ngửi cũng là biết, v.v... cho nên nói, về mặt tánh, thì tất cả đều đồng như nhau. Nhưng về mặt dụng thì lại trái nhau, mắt chẳng thể nghe hay, đúng hơn, cái thấy chẳng thể nghe, cái nghe chẳng thể thấy. Trái nhau là khác, là dị. Vừa đồng lại vừa dị, không theo tiêu chuẩn nào cả, xỏ rế bậy bạ, dệt thành cái vọng thứ năm gọi là **mạng trước**.

*(trích tạp chí Từ Quang số 213-214, tr. 111-118,
Sài Gòn tháng 5-6 năm 1970)*



Này A Nan, nay ông muốn cho cái thấy-nghe-hay-biết của ông khế hợp sâu xa với bốn đức "thường, lạc, ngã, tịnh" của Như lai, thì ông nên trước xét coi đâu là căn bản của tử sanh, rồi nương theo cái "chẳng sanh chẳng diệt" mà thành tựu tánh "viên trạm".

❖ Chú giải:

Đoạn trước chỉ cho thấy, tuy chúng sanh bị 5 trược làm bợn nhơ, bốn tánh vẫn là trong trẻo hoàn toàn (trạm viên) và đầy đủ 4 đức "thường, lạc, ngã, tịnh".

Thường là hằng còn, chẳng biến đổi, chẳng sanh nên chẳng diệt, lại tùy duyên mà ứng hiện không lúc nào tuyệt.

Lạc là vui, chẳng phải cái vui của thế nhưn khi được thích chí thỏa lòng, mà cái vui của những tâm hồn an nhiên, vắng lặng, vì không mong cầu tham luyến.

Ngã là Ta, cái Ta chơn thật, chẳng đổi dời, ông chủ nhưn thật hoàn toàn tự tại.

Tịnh là trong sạch vì đã giải thoát mọi sự ô nhiễm.

Đây là bốn đức của Niết bàn, như trong Kinh Đại thừa thường nói, mà Niết bàn, theo Kinh Lăng Nghiêm, chính là Thể, là Tánh, là Như lai, là vị Phật ở nơi mỗi chúng sanh.

Ai cũng có đầy đủ 4 đức ấy, nhưng chúng ở ẩn, như ngọc ẩn trong đá, như vàng chìm dưới đáy ao bùn.

Muốn cho cái thấy-nghe-hay-biết khế hợp với 4 đức của Như lai, có nghĩa là muốn cho cái thấy-nghe-hay-biết của mình đúng với Sự Thật, thì trước tiên phải phân biệt coi mình thấy, mình nghe... theo cái tâm nào, vọng hay chơn, để bỏ vọng lấy chơn.

Làm sao phân biệt để quyết định tâm nào là vọng, tâm nào là chơn. Kinh dạy: hễ là căn bản sanh tử thì đó là tâm vọng, còn chẳng sanh chẳng diệt, thì đó là tâm chơn. Thấy tốt thấy xấu, nghe tiếng mà phân biệt và thích tiếng đồn tiếng hát, v.v... là thấy nghe theo tâm sanh diệt, theo vọng tâm, không đúng với sự thật. Hình dáng màu sắc là hình dáng màu sắc, âm thanh là âm thanh, tất cả đều đồng nhau, không cái nào hơn cái nào kém. Sở dĩ trong tâm có sanh cái thích thì ngoài có tốt có hay, nhưng khi trong tâm cái thích chết mất thì cái hay cái tốt kia cũng mất theo. Vạy rõ ràng sự nhận xét và đánh giá của chúng ta có gì gọi là đúng.

Bỏ vọng lấy chơn rồi thì nương vào cái chơn mà tu hành thì thành tựu được tánh "viên trạm" tức là cái bản thể trong trẻo hoàn toàn mà chúng sanh nào cũng sẵn có.

Đã sẵn có ở mỗi chúng sanh thì tuy nói là thành tựu, thật ra là làm cho viên ngọc ẩn hiện bày, cho vàng ở đáy ao được rõ thấy. Làm bằng phương cách nào? Hãy xem đoạn sau đây của Kinh.

Lấy cái trong trẻo xoay cái hư vọng sanh diệt, làm cho tánh "nguyên giác" trở lại. Nắm được cái tánh vốn sáng, không sanh không diệt rồi, lấy đó làm nhân tu hành thì tự nhiên về sau tròn thành cái

quả tu chứng. Muốn lóng nước đục cho trong, phải đổ nước vào bình và để yên một chỗ. Càng để yên, cát đất trong nước càng tự nhiên chìm xuống đáy bình và nước trong hiện ra trước mắt. Bước đầu khắc phục "khách trần phiền não", lọc bỏ bùn đất để còn thuần nước, thì đó gọi là cắt đứt vĩnh viễn căn bản vô minh. (Hết vô minh) là sáng, cái sáng tinh thuần này đâu đâu cũng biến hiện mà không vướng phiền não và đều hợp với đức thanh tịnh nhiệm mầu của Niết bàn.

❖ Chú giải:

Tánh thì viên trạm (trong trẻo hoàn toàn) nhưng vì bị 5 trước làm đục cho nên thành hư vọng, sanh diệt, chẳng khác nào nước trong kia bị bụi đất rơi vào hóa ra nhơ bẩn.

Muốn nước trở lại trong, phải đổ nước vào bình và để nằm yên một chỗ. Lần hồi bụi đất lóng xuống đáy bình và nước trở lại cái tánh trong trẻo vốn có của nó.

Muốn cho cái thấy-nghe-hay-biết tức những nhận thức của mình hết sai lầm, thoát khỏi hư vọng, hợp với chơn tánh, thì phải bỏ vọng tâm mà về với chơn tâm, như Kinh dạy.

Nhưng vọng tâm là gì? Là chơn tâm bị 5 trước làm ô nhiễm. Để trở về với chơn tâm tức cái "trong

trẻo hoàn toàn" nói ở trên, chỉ nên để cho cái "bình tâm" đứng yên, không dao động. Giữ được như vậy thì 5 trước lắng xuống và cái trong trẻo hiện bày trở lại. Vậy quả không có vấn đề tạo thành cái trong trẻo mà chỉ có vấn đề phục hồi, bởi lẽ cái trong trẻo ấy sẵn có nơi ta một cách hằng hữu, dầu có bị bụi đất ngũ trước làm mờ, nó vẫn không mất. Bụi đất lắng là trong trẻo trở lại nguyên vẹn như xưa.

Phục là khắc phục, là chiến thắng. Khách trần chỉ những bụi đời, những cám dỗ, uế trước của ngoại cảnh thường làm nảy sanh phiền não.

Nước thế gian, một khi lọc xong, có thể trở lại bị bụi đất làm nhơ bẩn, nếu không được đậy kín. Nước-tâm-tánh một khi khử trước hoàn thành có khác, một khi trong lại rồi thì vĩnh viễn không đục trở lại, vì cội gốc vô minh đã bị chặt đứt vĩnh viễn.

Vô minh hết, sáng hiện ra, tinh thuần và khắp cùng, luôn luôn trong sạch nhiệm mầu và không còn bị phiền não trở ngại nữa.

Các bậc tu hành chứng đạo dám nói "lầu xanh quán rượu, chẳng cái nào là chẳng phải nơi nói đạo hành đạo"⁽¹⁾, là vì lẽ này. Cái sáng của các ngài là ánh Giác tinh thuần, không gì làm nhơ bợn được bất luận trong hoàn cảnh nào thì ở đâu cũng là cảnh thanh tịnh

⁽¹⁾ Dâm phòng tử điếm, vô phi đạo tràng.

đối với các ngài. Đây chính là chỗ mà Kinh Phổ Môn bảo là xuống nước không chìm, vào lửa không cháy.

Nghĩa thứ nhì là các ông tất nhiên phát tâm bồ đề và trên đường Bồ tát, trở nên hăng hái mạnh mẽ, quyết định buông bỏ tất cả những tướng "hữu vi".

❖ Chú giải:

Sau khi thanh lọc tâm rồi, con người trở nên sáng suốt lạ lùng, không một sự vật gì ở thế gian còn có thể cám dỗ nữa, thì tất nhiên phát tâm bồ đề, nghĩa là sanh lòng muốn được giác ngộ, giải thoát. Nhưng đây mới là cái muốn, **cái nguyện** mà lắm khi người thường cũng có thể có, nhưng không thực hiện được, vì chưa đoạn được căn bản vô minh. Ở người đã trở lại với cái trong trẻo, sau nguyện là hành, dẫn thân mạnh bước trên con đường lục độ, tự giác giác tha của Bồ tát, ngó thẳng về hướng Phật quả mà đi, buông bỏ tất cả những gì thuộc về vật chất thế gian, hữu sanh hữu diệt, chung gọi là pháp hữu vi.

Nên xét nét tận tường về cội gốc của phiền não, chính cái ấy, từ vô thủy đến nay đã phát khởi các nghiệp và làm tươi thắm cây sanh tử. Ai làm? Ai chịu?

❖ Chú giải:

Cội rễ của phiền não là sáu căn, sáu thức. Chính chúng khiến ta hành động (tạo nghiệp) rồi vì tạo nghiệp là gây nhân nên phải chịu cái quả sanh tử, tử sanh, đời đời kiếp kiếp chẳng dứt, như cây được tưới nước nên xanh tươi mãi.

Ai làm nghĩa là ai tạo nghiệp nhân; ai chịu nghĩa là ai lãnh chịu quả báo sanh tử phiền não?

Này A Nan, ông muốn tu chánh giác (bồ đề) mà không xét kỹ để rõ biết cội gốc của phiền não thì không làm sao biết được cái hư vọng của căn và trần, cũng không làm sao biết được điên đảo ở chỗ nào. Không biết điên đảo ở đâu thì làm sao đánh bại nó để thâm hồi địa vị Như lai. Này A Nan, hãy xem người đời tháo chỉ rối, phải biết nó gút rối ở đâu mới tháo gỡ được chứ.

❖ Chú giải:

Điên đảo là thấy hiểu lộn ngược, lấy buồn làm vui, lấy khổ làm sướng. Đó vừa là gốc vừa là ngọn của vô minh.

Muốn trị bệnh vô minh để đắc chánh giác mà không biết bệnh phát tại đâu thì làm sao trị dứt, như muốn dẹp giặc mà chẳng biết binh giặc đóng ở đâu thì

làm sao tảo thanh? Không dẹp giặc được thì không rước vua trở lại ngai vàng được; cũng thế, không diệt được căn bản phiền não thì không khôi phục ngôi vị của Như lai, tức là của chơn Tánh, chơn Tâm.

Chẳng ai nghe hư không bị xét nát. Vì sao? Vì hư không chẳng có hình tướng thì làm gì có rối có gỡ.

❖ Chú giải:

Có rối có gỡ, có gút có tháo, dụ cho hư vọng. - Hư không chẳng có hình tướng như chỉ thì làm gì có rối có gút, có tháo có gỡ? Hư không dụ cho chơn Tánh.

Nay hiện tiền, sáu căn của ông là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý làm mối cho giặc, tự cướp của quý trong nhà, do đó mà từ vô thủy, chúng sanh thế giới mới tự trói tự buộc, hóa ra chẳng vượt ra khỏi khí thế gian.

❖ Chú giải:

Sáu căn làm mối, dẫn đường chỉ nẻo cho giặc, vậy giặc là ai, là gì? - Là sáu thức. Vì sáu thức ở trong thân chớ không phải ngoài thân cho nên được ví như con cái, như người thân trong nhà. Chỗ khác có câu: "nhận giặc làm con", giặc ở đây cũng chỉ lục thức.

Có giặc sáu thức nhưng nếu không có sáu căn làm

mối thông đồng với sáu trần thì sáu thức không ăn cắp "pháp tài", không làm hại "công đức" trong nhà được.

Pháp tài là gia bảo, là của quý trong nhà nói ở đây, với nghĩa là những đức tánh vô giá của con người, như từ, bi, nhẫn nhục, tinh tấn, trí huệ, v.v...

Này A Nan, sao gọi là chúng sanh thế giới? - Thế là đời đời, giới là phương vị - Đông, Tây, Nam, Bắc, Đông Nam, Tây Nam, Đông Bắc, Tây Bắc, trên, dưới, là giới - Quá khứ, vị lai, hiện tại, là thế - Phương hướng có 10, còn đời đời đời có 3.

Tất cả chúng sanh đồng cùng nhau dệt thành các hư vọng, trong thân thay đổi, thế với giới xen nhau.

❖ Chú giải:

Thế nghĩa là đời, thuộc thời gian, mà thời gian thì thiên lưu, chảy đời như dòng nước, chia có ba đoạn: đã qua, hiện tại và chưa đến.

Giới thuộc không gian, phương hướng: 4 hướng chánh, 4 hướng phụ, phía trên và phía dưới, tất cả là 10.

Dầu nói thân, dầu nói thế giới, tất cả đều là những tấm vải hư vọng mà chúng sanh, kẻ xô chỉ ngang, người kéo chỉ xuôi, chung sức dệt thành.

Giới tuy chia có 10 phương, nhưng thế gian chỉ nhận định có 4 là Đông, Tây, Nam, Bắc, còn 4 phương phụ và hai phương trên dưới thì không định vị. Vậy lấy con số 4 của bốn hướng chánh, phối hợp với 3 đời; 4 nhân cho 3 thành ra con số 12 hoặc lấy 3 nhân cho 4, cũng thế. Lấy con số 12 này lưu biến ba lần, thành 1 biến ra 10, ra 100, ra 1000. Tổng quát từ đầu chí đuôi trong 6 căn, mỗi căn đều có 1200 công đức.

❖ Chú giải:

Lời Kinh quá vắn tắt thành tối nghĩa về cách tính cho ra con số 1.200 công đức.

Viên Anh Pháp sư trong sách "Đại Phật Đỉnh Thủ Lăng Nghiêm Kinh Giảng Nghĩa" giải một lối; Hòa thượng Bích Liên trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, bản dịch đăng trong Từ Bi Âm, lại có lối giải khác. So sánh thì hình như Hòa thượng Bích Liên giải đúng. Sau đây là lời của Hòa thượng:

"Do số lượng của **giới** là 4, chồng lên 3 lớp **thế**, thành 1 biến ra 10, 100 và 1000 số lượng của thế giới trong thân, tức là số lượng của sáu căn.

"Số chồng ba lớp:

"1. Lớp thứ nhất: Số 3 và 4 nhân nhau thành số 12

(3 X 4 = 12).

"2. Lớp thứ nhì: Do số 12 đó, mỗi số một biến dịch số 10, thành số 120 ($12 \times 10 = 120$).

"3. Lớp thứ ba: Do số 120 đó, mỗi số một biến dịch số 10, thành số một ngàn hai trăm ($120 \times 10 = 1.200$).

Này A Nan, ông hãy xét định chỗ hơn kém của mỗi căn. Như cái thấy của mắt, sau tối trước sáng, hướng trước thì sáng rõ hoàn toàn, phía sau thì tối tăm trọn vẹn, bên trái bên phải thì thấy một cạnh, vậy trong ba phần chỉ có hai. Tóm lại, tác dụng của mắt thấy, công đức chẳng toàn, ba phần gọi được là công, một phần vô đức. Vậy nên biết, mắt chỉ có 800 công đức.

Tai nghe khắp nơi, mười phương không sót, nghe được cái động gần xa cũng như cái tịnh không bờ không bến. Vì vậy nhĩ căn có đầy đủ 1.200 công đức.

Mũi thì thông lúc thở ra hít vào có ra có vô, nhưng không thông giữa hai cái thở ra hít vào. Nghiệm ra trong ba phần, mũi thiếu một, vậy mũi chỉ có 800 công đức.

Lưỡi phô bày suốt cả các trí thế gian và xuất thế gian, lời tuy có chừng hạn nhưng lý thì vô cùng tận, vì

vậy lưỡi có đầy đủ 1.200 công đức.

Cái dụng chạm của thân có thành thức là tùy thuận nghịch. Hợp thời thì hay, tách rời thì chẳng biết. Là một, hợp hai, nghiệm ra trong ba phần, thân khuyết một, vậy thân chỉ có 800 công đức.

Ý âm thâm dung nạp trong một phần, ba đời, tất cả các pháp của thế gian và xuất thế gian dầu thánh dầu phàm, đều bao hàm dung nạp đến mức cuối cùng, vậy ý căn có đầy đủ 1.200 công đức.

❖ Cước chú:

Đứng về mặt tu hành, các hiệu năng của 6 căn gọi là công đức, bởi vì nhờ những hiệu năng ấy mà chúng sanh thính Pháp văn Kinh, tỏ thông đạo lý thậm chí thấu triệt được những nhiệm mầu của cảnh xuất thế gian.

Nhưng lúc chưa thanh lọc được thân tâm thì chính cũng vì những hiệu năng đó mà 6 căn mới làm mối cho lục tặc cướp phá gia bảo.

Mắt nào ngó sắc, mắt nào kiến đạo? Chỉ có một mắt. Tai nào thích nghe tiếng thị phi còn tai nào ham nghe tiếng Pháp, cũng chỉ một tai.

Biết xoay chiều, biết diệu dụng thì cái hại trước kia trở thành cái lợi nhẹ nhàng và kẻ có tội ngày trước, chính là người hữu công bây giờ.

*(trích tạp chí Từ Quang số 215-216, tr. 108-116,
Sài Gòn tháng 7-8 năm 1970)*



Này A Nan, nay ông muốn ngược dòng sanh tử, trở lại tận nguồn, tới chỗ bất sanh bất diệt, thì nên nghiệm xét coi trong sáu căn đang dùng đây, căn nào hợp căn nào lia, căn nào sâu căn nào cạn, căn nào thông suốt căn nào chẳng hoàn toàn.

Xét như thế mà nhận ra được căn thông suốt, ngược lại với cái dòng nghiệp từ vô thủy đã dẹt nên màn vọng tưởng, thì thấy sự tu hành theo căn viên thông với sự tu hành theo căn chẳng viên thông, mau chậm khác nhau như một ngày với một kiếp.

Ta nay đã chỉ đủ số lượng công đức của "lục trạm viên minh" - tức sáu căn - tùy ông lựa chọn căn nào để nương vào đó tu chứng, ta sẽ làm tỏ (vấn đề), giúp ông tăng tiến.

Nơi 18 giới trong mười phương Như lai, mỗi lối tu hành đều đạt đến Bồ đề viên mãn vô thượng và giữa các lối tu ấy, chẳng có sự hơn kém. Chỉ vì ông kém cỏi, chưa năng hoàn thành cái huệ tự tại của mình trong các giới đó, cho nên ta phải tỏ bày, để cho ông chọn mà đi sâu vào một cửa một mà thôi. Đi sâu vào một căn mà không lầm lạc thì cái biết

của toàn sáu căn đồng thanh tịnh một lúc.

❖ Chú giải:

Trong đoạn trước, khi nói đến số công đức của mỗi căn, ý của Phật không ngoài chỉ cho thấy sức cảm thông với đạo lý, với chơn lý, của các căn. Sức cảm thông ấy chẳng đồng giữa các căn, có cái giúp mình dễ gần với đạo (hợp) có cái làm cho mình xa đạo (li), có căn thông suốt đạo lý, dầu thâm diệu đến đâu, có căn không được hoàn toàn (viên mãn) như thế. Cứ theo lời Phật chỉ bày thì có ba căn hoàn toàn là tai, lưỡi và ý. Ba căn còn lại, mắt, mũi và thân, chẳng hoàn toàn, vì mỗi căn chỉ có 800 công đức.

Người có túc duyên, trí huệ bén nhọn, có thể dùng bất luận căn nào làm cửa giao tiếp với đạo. Nói một cách khác, có thể tu bằng mắt, bằng tai, bằng mũi, cũng như bằng lưỡi, bằng thân, bằng ý, chỉ chọn một cái thôi cũng vẫn đạt đạo. Hễ căn được chọn mà thanh tịnh thì năm căn kia cùng đồng thời thanh tịnh theo.

Nhưng đối với người kém cỏi, tinh thần yếu đuối, trí huệ chưa nhiều, nếu thật muốn đi sâu vào đạo, sự chọn cửa hợp với trình độ, khả năng mình là điều cần thiết. Người chọn việc tụng kinh, thí dụ, là chọn mắt và lưỡi (miệng). Tụng kinh cho đến "say", quên ăn bỏ ngủ, vạn sự đều bỏ hết, thì người ấy đã đi vào đạo rồi, tâm an thần định. Tâm đã an, thần đã định, thì đắc

thanh tịnh từ ngoài vào đến trong. Thế nghĩa là 4 căn kia (tai, mũi, thân và ý) nhờ sự tụng kinh của mắt và lưỡi mà trở thành thanh tịnh luôn. Người khác có thể chọn một lối tu khác như chép kinh chẳng hạn. Sao chép là công việc của tay, nhưng nếu để vào công phu này tất cả ý chí tín thành của mình thì kết quả cuối cùng là tất cả 6 căn đều thanh tịnh một lượt.

A Nan bạch Phật nói:

- Bạch Thế Tôn, thế nào là ngược dòng và đi sâu vào một cửa là có thể khiến sáu căn đồng một lúc được thanh tịnh?

Phật bảo A Nan:

- Ông nay đã được quả Tu Đà Hoàn, đã dứt được cái thấy sai lầm (kiến hoặc) của chúng sanh trong thế gian ba cõi, nhưng ông chưa biết những tập khí hư vọng, phát sanh và chứa nhóm trong các căn từ vô thủy. Các tập khí đó phải nhờ tu hành mới dứt được, hướng chi trong đây (còn có vấn đề) sanh, trụ, di, diệt "phân tế đầu số".

❖ Chú giải:

Tu Đà Hoàn có nghĩa là nhập lưu: bước chân xuống dòng nước, hay nói trắng ra: đã vào con đường thánh (être engagé dans la voie sainte), nhờ đã dứt được cái thấy biết sai lầm của thế gian thí dụ như

không còn lầm lẫn về tính cách vô thường của vạn vật, như đã thấy rõ cái giả danh của sự vật... Nhưng sau lớp màn vô minh phía ngoài này, còn một lớp màn nữa do những tập khí hư vọng kết thành, những tập khí này phát sanh và tích tụ trong các căn không biết từ hồi nào đến bây giờ.

Theo Đại thừa giáo, vọng hoặc (sai lầm - illusion, erreur) nếu phân tích, thì có 3 phần: hiện hành, chủng tử và tập khí. Đại cương, tập khí có nghĩa là thói quen. Hút thuốc, đánh bạc, uống rượu... đều là hiện hành hay là sự phát hiện của một thói quen ẩn tàng trong ta như hạt giống (chủng tử). Người tu hành có thể hàng phục được phần hiện hành, như không uống rượu nữa, lại trừ luôn cái mầm giống ghiền rượu, nhưng còn phần thứ ba là tập khí chưa được dứt khoát, nghĩa là cái thói quen uống rượu vẫn còn ngấm ngầm bên trong, thoang thoảng như mùi nước mắm của một chai trước kia đã dùng đựng nước mắm.

Trung Anh Phật Học Từ Điển giải: "Tập khí là thói quen, sức mạnh của thói quen; sự trở dậy hay phục phát của những vọng tưởng, dục vọng hay hư vọng sau khi chúng bị chế phục; dư phần hay ảnh hưởng còn lại của vọng hoặc"⁽¹⁾.

(1) Tập khí: Habit, the force of habit; the uprising or recurrence of thoughts, passions, or delusions after the passion or delusion has itself

Câu chót: hướng chi trong đây (còn có vấn đề) sanh, trụ, dị, diệt, phân tế đầu số, có nghĩa như sau:

"Câu này ám chỉ: 1) **pháp chấp phân biệt câu sanh**" và 2) cái vô minh mà Thiên Thai Tông gọi là **trần sa vô minh**.

Sanh, trụ, dị, diệt, là 4 tướng của vô minh. Phân tích tỉ mỉ (phân tế) 4 tướng ấy thì thấy trong mỗi tướng còn nhiều phân tố nữa, tính ra không biết bao nhiêu mà kể (đầu số).

Nay ông hãy thử xét, hiện tiền sáu căn là một hay là sáu. Nay A Nan, nếu nói là một, thì tai sao chẳng thấy, mắt sao chẳng nghe, đầu sao chẳng đi, chơn sao không nói? Còn nếu sáu căn đó quyết định là sáu cái riêng biệt, thì trong hội này khi tôi giảng các pháp môn tinh vi mầu nhiệm cho ông, vậy trong sáu căn của ông, căn nào lãnh thọ?

A Nan đáp:

- Tôi dùng tai nghe.

Phật nói:

- Tai ông tự nghe thì liên quan gì đến thân đến miệng? Vậy mà miệng ông lại xin tôi giải nghĩa,

been overcome; the remainder or remaining influence of illusion. (A Dictionary of Chinese Buddhist Terms by W E Soothill and L. Hodous).

thân ông lại đứng lên cung kính nghe dạy. Bởi cơ nên biết: chẳng phải một mà rốt cuộc thành sáu; chẳng phải sáu mà rốt cuộc thành một. Rốt lại, chẳng nên nói các căn của ông vốn là một hay vốn là sáu. Nay A Nan, nên biết, các căn chẳng phải một mà cũng chẳng phải sáu. Do từ vô thủy đến nay, điên đảo đắm chìm thay đổi, cho nên ở nơi "viên trạm" lại sanh có một có sáu. Ông nay với quả Tu Đà Hoàn, tuy đã làm tiêu tan được cái sáu, vẫn chưa mất dứt được cái một. Như cái không của thái hư, hễ hợp với các vật chứa thì theo hình của vật mà có sai khác; bỏ các vật chứa mà xem cái không, thì cái không chỉ có một.

❖ Chú giải:

Nói đến 6 căn, tức nói đến 6 cái biết bằng mắt (gọi là thấy), bằng tai (gọi là nghe), bằng lưỡi (gọi là nếm), bằng mũi (gọi là ngửi); bằng thân (gọi là đụng) và bằng ý (gọi là tưởng tượng). Vậy thật có 6 cái biết riêng biệt, hay tuy chia làm 6, nhưng thật có **một cái biết** duy nhất?

Nếu nói là 1 thì lẽ ra dùng một căn cũng đủ để vừa thấy, vừa nghe, vừa ngửi, vừa nếm... nhưng trên thực tế, đâu phải vậy, mỗi căn chỉ dùng cho một việc, như mắt là để thấy, tai hay căn nào khác không thể thay mắt để làm việc này. Cũng thế, chỉ có tai mới

nghe, chỉ có mũi mới ngửi v.v... Vậy có 6 căn để làm khí cụ cho 6 cái biết riêng biệt.

Nhưng có trường hợp tai nghe, rồi miệng và thân theo cái nghe đó mà hành động.

Tại sao miệng và thân biết được cái nghe của tai mà hưởng ứng? Phải chăng có sự thông đồng giữa ba căn là tai, miệng và thân? Ba căn này thông đồng nhau được thì tất cả 6 căn cũng thông đồng nhau được. Đã thông đồng thì 6 cũng như 1 rồi.

Sự thật, như Phật dạy, nói 6 là sai mà nói 1 cũng không đúng.

Trong cái Thanh Tịnh Hoàn Toàn (Viên Trạng: Parfaite Pureté) tức là trong Chơn Thể, Chơn Tánh, không có gì cả, không 1 mà cũng không 6. Chỉ vì con người không giữ được cái thanh tịnh hoàn toàn đó, để cho nó bị ô nhiễm, sự điên đảo nổi lên, xáo trộn mọi giá trị, rồi từ cái siêu phân biệt, con người rơi vào chỗ phân biệt đối đãi. Thí như, nếu trong lòng ta không có sự thèm khát về màu sắc, thì chúng ta coi màu nào cũng như màu nào, không nghĩ thấy sự hơn kém giữa màu này và màu kia. Đây chính là lúc không 1 mà cũng không 2, 3, 4, v.v... Nhưng khi có sự thèm khát vì say đắm, mù quáng vì màu sắc, thì thấy có nhiều màu khác nhau và giữa các màu, có những giá trị khác nhau. Sa vào cảnh này là sa vào cảnh đối đãi phân biệt, có 1, có 2, 3, 4, v.v...

Như không khí ngoài trời có 1, nhưng tùy hình dáng tròn, vuông của chai đựng mà không khí có những hình dáng khác nhau. Nước cũng thế, trong trạng thái tự do, nước đâu có hình dáng, nhưng khi bị đựng chứa trong vật, nó tùy hình dáng của vật chứa mà có hình dáng khác nhau.

Theo danh từ Phật học mà giải thì đoạn Kinh trên có nghĩa như sau:

Trước khi sáu căn thành hình thì làm sao nói có 1 hay 6 căn được, mà cũng không thể nói 6 là 1, 1 là 6. Nhưng từ vô thủy đến nay, trong chơn lại để vọng nổi lên, rồi theo sai lầm mà tạo nghiệp, rồi tùy nghiệp mà chịu sự báo ứng, hóa ra chìm đắm trong biển khổ, sanh tử tử sanh thay đổi nhau không dừng. Có thọ sanh tất có 6 căn, thế là từ cái Tánh hoàn toàn trong sạch (viên trạm) không có gì hết, phát sanh ra 1 ra 6. Một chỉ "nhứt tinh minh", tánh thuần sáng; cái Một này lại phân ra làm "lục hòa hợp" tức 6 căn.

Với cái kết quả sơ khởi "nhập lưu", A Nan không còn để cho 6 căn làm lầm nữa (kinh nói A Nan tuy được 6 cái tiêu, nghĩa là làm tiêu tan được tác dụng nguy hại của 6 căn), nhưng chưa dứt khoát được với cái 1 là thể của 6 căn. Như thế là chưa ra khỏi vòng đối đãi, chưa đạt đến chơn lý tối hậu.

Cái không của thái hư kia sao ông lại làm cho nó khi thì đồng, khi thì chẳng đồng, thậm chí ông còn cho nó là một, là chẳng phải một? Ông nên biết sáu căn ông đang dùng đây cũng đều như vậy cả.

❖ Chú giải:

Phật trách A Nan: hư không là hư không tại sao ông bày điều nói nó đồng (tức như nói Tánh biết là một) hay nói nó chẳng đồng (tức như nói Tánh biết có 6 thứ khác nhau). Nói như thế là vì cái thấy của ông bị vọng tưởng làm phân biệt, làm cho ông thấy có đồng (kiến đồng) có khác (kiến dị). Trên cái vọng thấy đó, ông còn thêm một cái vọng nữa mà nói là một, là chẳng phải một.

Sáu căn cũng thế, đều bị vọng tưởng vô minh mà sanh ra có phân biệt, thật ra chẳng một mà cũng chẳng phải sáu.

Do hai loại hình tướng sáng và tối tranh nhau, trong cái Tròn đầy mâu nhiệm, cái phần trong trở bị dính vương rồi phát ra cái tánh thấy (kiến tịnh); tánh thấy chói nơi sắc, kết sắc thành căn. Gốc của căn là cái thanh tịnh của tứ đại (thân), nhân đó gọi gốc ấy là nhân thể. Từ gốc ấy mới sanh ra "phù căn", tròn như trái nho (bồ đào), "phù căn" do bốn trần hợp thành. Con mắt hay căn phù trần có rồi thì sống chạy theo các sắc.

❖ Chú giải:

Đoạn này kinh luận về "nhãn căn" và nói rõ lý do tại sao có căn này.

Trong mỗi căn có ba phần khác nhau:

1- kiến tinh (hay văn tinh, khứu tinh...)

2- thặng nghĩa căn

3- phù trần căn.

Nhãn căn sở dĩ có là do hai loại sắc trần sáng và tối hỗ tương hiển lộ trong Tánh diệu giác viên tràm. Tánh đó là Chơn Tánh, tròn đầy (viên mãn) và trong trẻo tự nhiên (trạm nhiên).

Vì sáng tối tranh nhau, nhân đó vô minh mới nổi lên làm cho cái "chơn không sáng tỏ nhiệm mầu" biến thành cái "không mờ mịt tối tăm" (hối muội không), như mặt trời bị mây che, sáng không thật sáng mà tối cũng không thật tối, khiến con người sống trong chơn vọng pha trộn nhau, lúc tỉnh lúc say, khi thấy hiểu đúng, khi lại thấy hiểu lầm.

Thế là cái trong trẻo tự nhiên bị "dính", phát làm "kiến tinh" tức là tánh thấy. Kiến tinh giọi lại các sắc (hình dáng), kết sắc thành "thặng nghĩa căn" hay "thặng nghĩa nhãn" (con mắt chơn thật) trong thân tứ đại.

Căn này là nguồn gốc của "phù trần căn", tuy do

phần thanh tịnh của tứ đại mà thành, nhưng rất vi tế, mắt phàm không thấy được.

Phù trần căn là thể của "nhục nhãn" (mắt thịt), hình của phù trần căn như trái nho (bồ đào), tục gọi là con người (châu tử).

Phù trần căn do "tứ trần" là sắc (hình dáng), thanh (tiếng), hương (mùi), và vị (vị) mà thành.

Phù trần căn, một khi đã thành, chúng sanh tự cái thấy về mắt: kiến tinh mượn căn mà thoát ra ngoài, mỗi ngày cùng sắc trần tương đối, rồi vì bị sắc chuyển, chạy theo sắc như ngựa lỏng cương, thét rồi sa lầy trong sắc trần, không vượt thoát được.

Do hai cái *động* và *tĩnh* đâm qua thọc lại, trong cái Tròn đầy mâu nhiệm, cái phần trong trẻo bị dính vướng rồi phát ra cái tánh nghe (thính tinh); thính tinh gọi lại các tiếng, xếp cuốn các tiếng thành căn. Gốc của căn là cái thanh tịnh của tứ đại (thân), nhân đó gọi là nhĩ thể. Như chiếc lá non, phù trần căn do bốn trần hợp thành. Phù trần căn đã thành thì sống chạy theo các tiếng.

❖ Chú giải:

Đoạn này Kinh giải thích sự cấu tạo và hình thành của "nhĩ căn" (lỗ tai).

Như nhãn căn và các căn khác, nhĩ căn cũng có ba phần, bắt từ chỗ sâu xa bên trong là "thính tinh" hay "văn tinh" (tánh nghe), rồi lần ra đến "thắng nghĩa căn" làm nguồn gốc cho cái phần thấy bên ngoài là "phù trần căn" mà kinh ví như chiếc lá non.

Thắng nghĩa căn mới là lỗ tai thật, nghe hay không nghe được là do bộ phận này, còn phù trần căn chẳng khác cái ống để đón thâu các thứ tiếng.

Khi phần chót của hệ thống nghe là phù trần căn đã hình thành thì chúng sanh say đắm vì âm thanh, chạy theo âm thanh, rồi sa lầy trong cảnh âm thanh, không vượt thoát ra được.

*(trích tạp chí Từ Quang số 217-218, tr. 107-116,
Sài Gòn tháng 9-10 năm 1970)*



Bởi hai cái nghịch nhau là *thông* và *bít* cùng phát khởi trong cái Tròn đầy mâu nhiệm, phần trong trở bị dính vướng, làm phát sanh cái tánh ngủi (khứu tinh). Tánh ngủi gặp hơi thơm, thâu nhận hơi thơm rồi thành căn. Căn nguyên là tứ đại thanh tịnh, nhân đó gọi là *tỷ thể*. Còn cái như hai móng thông xuống, là phù trần căn do bốn trần hợp thành Phù trần căn có rồi thì sống chạy theo các hương thơm.

❖ Chú giải:

Đoạn này giải thích sự cấu tạo và hình thành của "tỷ căn" (mũi).

Ba phần của tỷ căn là: 1) khứu tinh, 2) thắng nghĩa căn, 3) phù trần căn là tướng lỗ mũi bên ngoài.

Do hai cái *lạt* và *biến*⁽¹⁾ cùng xen vào nhau trong cái Tròn đầy mâu nhiệm, phần trong trẻo bị dính vướng, làm phát sanh cái tánh nếm (thường tinh). Tánh nếm đối chiếu với các mùi, buộc chặt các mùi thành căn, căn nguyên là tứ đại thanh tịnh, nhân đó gọi là thiết thể. Còn cái như mặt trăng khuyết là phù trần căn, do bốn trần hợp thành Phù trần căn có rồi thì sống chạy theo các mùi.

❖ Chú giải:

Cùng một lối như trước, đoạn này giải thích sự cấu tạo và hình thành của "thiết căn" (lưỡi).

Do hai cái *hợp lại* và *lìa ra* cùng nhau cọ xát trong cái Tròn đầy mâu nhiệm, phần trong trẻo bị dính vướng, làm phát sanh cái tánh biết (giác tinh). Tánh biết đối chiếu với sự đụng chạm, trói những

(1) Biến: mặn, cay, chua, v.v...

cái xúc lại thành căn, căn nguyên là tứ đại thanh tịnh, nhân đó gọi là thân thể, còn cái dáng như chiếc trống eo lưng, là phù trần căn do bốn trần hợp thành. Phù trần căn có rồi là sống chạy theo những cái sờ mó đụng chạm.

❖ Chú giải:

Đoạn này giải thích sự cấu tạo và hình thành của "thân căn".

Cái trống eo lưng dụ cho thân người.

Do hai cái *sinh* và *diệt* cùng nhau nối tiếp trong cái Tròn đầy mâu nhiệm, phần trong trẻo bị dính vướng, phát sanh tánh phân biệt (tri tinh). Tri tinh đối chiếu với các pháp (sự vật), nắm các pháp thành căn, căn nguyên là tứ đại thanh tịnh, vì vậy mà gọi là ý tứ còn cái mờ mờ như trong nhà tối, đó là phù trần căn do bốn trần hợp thành. Phù trần căn có rồi thì sống chạy theo các pháp.

❖ Chú giải:

Đoạn này giải thích "ý căn".

Này A Nan, tất cả sáu căn đều là do cái sai lầm

đem tánh giác minh sẵn có đi tìm sự minh giác⁽¹⁾, hóa ra đánh rơi cái tinh thể của mình, vướng dính với vọng mà thấy nghe hay biết. Bởi lẽ này mà ông nay, hễ lia hai cái tương đối là tối và sáng thì không có kiến thể (năng thấy); lia động và tịnh thì không thính chất (năng nghe); lia thông và bí thì tánh ngữi chẳng sanh; chẳng lọt chẳng mẫn thì tánh nếm không nơi phát xuất; chẳng lia chẳng hợp thì giác xúc (đụng chạm mà biết) vốn không; không diệt không sanh thì cái tánh phân biệt hết chỗ nương dựa.

❖ Chú giải:

Phật tóm lại: sở dĩ người đời chạy theo âm thanh sắc tướng, mê mẫn, khổ sở vì chúng là tại lầm tin lục căn và lầm tưởng rằng những gì mình thấy nghe ngữi nếm đụng... là sự thật, không dè đó là những ảo ảnh do sự đối đãi của sự vật kết thành.

Lìa những cặp đối đãi sáng - tối, động - tịnh, thông - bí... thì không tìm đâu ra cái thấy, nghe, ngữi... nữa.

Ông hãy dừng theo 12 tướng: động, tịnh, hợp, li,

(1) Minh sẵn có mà đi tìm minh, chẳng khác cỡi trâu đi tìm trâu, vừa ngổ ngẩn vừa vô ích.

lạt, mạn, thông, bít, sanh, diệt, sáng, tối. Rồi trong 6 căn, tùy ông lựa chọn, nhổ một, mở niêm cho hết vương dính và nắp vào phía trong, tức là trở về tánh nguyên chơn, phát ra cái sáng vốn sẵn. Một khi cái diệu tánh đã phát minh thì năm chỗ dính khác đều gỡ luôn một cách hoàn toàn.

❖ Chú giải:

Đừng theo 12 tướng là đừng để bị kẹt trong cuộc đời sắc tướng tương đối. Nói một cách khác, đừng mê đắm việc đời nữa, hãy xa lìa thế sự. Đó là dọn đường tu. Còn đây là cách tu: trong sáu căn, chọn một: hoặc mắt, hoặc tai, v.v...

Chọn xong, cố làm sao cho căn ấy đừng còn dính níu với cặp đối đãi đã cột trói nó bấy lâu. Như chọn mắt thì đừng để mắt còn kẹt trong vòng tối sáng tương đối, nghĩa là dứt hẳn việc tìm coi thích xem bất luận là cảnh vật nào của thế gian. Đồng thời, hướng cái ngó của mình vào trong để phát huy ánh sáng của bản nguyên diệu tánh (hay chơn tâm) của mình. Ánh sáng ấy phát ra rồi là giác ngộ, là thấy Đạo, là đắc thanh tịnh.

Vậy đúng như lời Phật dạy trước kia: sáu căn đồng bắt nguồn từ một chỗ một là Tánh Diệu Giác và cũng đồng đắm chìm trong biển sắc trần, ví như sáu chiếc đĩa thọc trong bồn nước bất tịnh bởi một bàn tay duy nhất. Nhấc một chiếc đĩa lên khỏi bồn nước ấy là

năm chiếc kia đồng thoát theo.

Chẳng do tiền trần mà khởi cái thấy biết, sáng mà chẳng theo căn, phó thác cho căn sáng phát, nhờ đó mà sáu căn tương hợp thành (diệu) dụng.

❖ Chú giải:

"Chẳng do tiền trần mà khởi cái thấy biết" nghĩa là đã lìa âm thanh sắc tướng; "sáng mà chẳng theo căn" nghĩa là tuy không dùng mắt thịt, tai phàm, v.v... mà vẫn thấy, vẫn nghe...

"Phó thác cho căn sáng phát": chữ căn ở đây khác chữ căn trước.

Chữ căn trước ám chỉ thẳng nghĩa căn và phù trần căn. Chữ căn sau chỉ tánh thấy, nghe, ngửi, nếm... mà đoạn trước kinh tổng danh là "tinh" hay "tánh".

Vậy phó thác cho "căn sáng phát" có nghĩa là để cho chơn tánh mình thấy nghe hay biết với tất cả sự sáng suốt của nó. Chơn tánh hay Tinh chỉ có một và làm nguồn cội chung cho sáu căn thì khi thấy, thí dụ, sự sáng suốt của cái thấy này chan hòa cho 5 căn kia, hóa ra chỉ nhờ có một cái thấy sáng (đứng đắn, đúng với sự thật) mà rồi nghe cũng sáng, ngửi cũng sáng, nếm cũng sáng, v.v... Thấy nghe hay biết đều sáng như

nhau, thì có những hành động, ngôn ngữ giác ngộ, giải thoát, từ bi, v.v... đó là dụng (effet) của 6 căn hợp nhau.

Này A Nan, ông há chẳng biết rằng trong hội đây, A Na Luật Đà không mắt mà vẫn thấy, Bạt Nan Đà Long không tai mà vẫn nghe, thần nữ Cang Già dùng mũi mà biết hơi hương. Kiều Phạm Ba Đề với lưỡi khác thường lại biết mùi vị, thần Thuấn Nhã Đa không thân mà biết có sự động chạm. Vì ánh sáng Như lai soi chiếu cho nên những cái thấy nghe hay biết tạm hiện rồi qua như gió, vì thể của những cái ấy vốn không. Máy nhà tu phép "diệt tận định" làm vắng lặng cái tiếng tâm và cái nghe biết, như trong hội đây có ông Đại Ca Diếp là người lâu rồi, nhờ diệt được ý căn, đã làm tròn sáng cái biết chẳng do tâm niệm làm phát sanh.

Này A Nan, nếu nay các căn của ông được nhổ tận gốc, thì cái trong suốt bên trong sáng lên, làm tiêu tan các căn phù trần và những tướng biến hóa của khí thế gian (trần hay pháp) như nước sôi làm tan nước đá, và cái biết của ông lập tức hóa thành vô thượng tri giác (cái biết sáng suốt tuyệt đối).

*(trích tạp chí Từ Quang số 219-220, tr. 120-125,
Sài Gòn tháng 11-12 năm 1970)*

Này A Nan, như người thế gian kia, dồn trọn

cái thấy ở mắt, nếu bảo người đó nhắm mắt lại thì cái tối hiện ra trước mặt, tự nhiên sáu căn mù mịt, đầu chùn như nhau. Người đó lấy tay sờ quanh thân thể, tuy không trông thấy vẫn phân biệt được đầu là đầu, đầu là chùn, vậy cái thấy biết và đụng biết đồng nhau. Nhìn thấy là nhờ sáng, cho nên tối đến là không trông thấy. Chẳng có sáng mà tự phát được cái thấy thì các thứ tối vĩnh viễn chẳng làm mờ được nữa. Căn với trần đã tiêu tan rồi, làm sao tánh Giác minh chẳng thành hoàn toàn vật mẫu nhiệm được?

❖ Chú giải:

Đoạn trước Phật đã chỉ cho thấy những trường hợp không dùng căn mà vẫn thấy, nghe, v.v... Trong đoạn này, Phật đưa ra một chứng nghiệm lấy ở việc đời.

Người thế gian, ai cũng cho là chỉ nhờ mắt mới thấy, không mắt nhưt định không thấy, không biết có vật gì, việc gì trước mình, quanh mình. Nhưng thử nhắm mắt lại xem. Tự nhiên chúng ta có cảm giác tối đen, đầu là đầu ta, đầu là chùn ta, chúng ta không thấy biết. Bây giờ lấy tay sờ khắp châu thân, sờ tới đầu là biết đầu, sờ tới chùn là biết chùn, phân biệt một cách rõ ràng như lấy mắt mà thấy. Vậy cái thấy và cái biết đồng như nhau.

Lại nữa, thấy được là nhờ có ánh sáng, trong tối không có cái thấy. Nếu trong cảnh chẳng sáng mà tự

mình phát ra được cái thấy biết thì bao nhiêu cái tối vật chất, tinh thần, không còn làm mình mờ mịt nữa. Vậy cái thấy vẫn tồn tại đầu cái duyên ánh sáng chẳng có.

Sau khi chứng nghiệm lẽ này, Phật đã đi đến kết luận: "Căn trần ký tiêu, vân hà Giác minh bất thành viên diệu?" (Căn với trần đã tiêu tan rồi, làm sao tánh Giác minh chẳng thành hoàn toàn và mâu nhiệm được?)

Căn là mắt và trần là ánh sáng, trong thí dụ trên. Hai cái này đã tiêu vì mắt nhắm lại thì kể như đui, thấy tối mà không thấy sáng thì ánh sáng kể như không có. Hai yếu tố của cái thấy biết là mắt và ánh sáng đã mất mà còn thấy biết được thì cái thấy biết đó là là cái thấy biết hoàn toàn nhiệm mầu mà người tu định, như ông Ca Diếp đã thể hiện được (xem lại đoạn chót của bài trước, T. Q. 219-220).

A Nan bạch Phật:

- Bạch Thế Tôn, như Phật đã dạy, muốn cầu quả thường trụ thì "nhân địa giác tâm" và quả vị mong ước phải cân xứng với nhau. Bạch Thế Tôn, quả vị thì có nào Bồ đề, Niết bàn, Chơn như, Phật tánh, Am ma la thức, Không như lai tạng, Đại viên cảnh trí, bảy tên khác nhau, tùy chỗ mà gọi nhưng tất cả đều chỉ sự thanh tịnh hoàn toàn, cái thể tánh cứng chắc như

vua kim cương, còn hoài chẳng hoại. Nếu cái thấy, cái nghe... lìa những cái sáng tối, động tĩnh, thông bất thì, tối chỗ cuối cùng, không có thể, cũng như niệm tâm một khi xa lìa các trần, vốn không thật có. Thế nào lại đem những cái cuối cùng phải đoạn diệt làm nhân tu hành, mong hái được quả Như lai có bảy "thường trụ".

❖ Chú giải:

Nhân địa Giác tâm chỉ cái ý niệm ban đầu đã thúc giục người tu đạo Bồ tát để cầu sự giác ngộ. Phía trước, Phật có dạy: "Phát bồ đề tâm, ứng đương tiên minh phát giác sơ tâm" (Khởi lòng cầu sự Giác ngộ thì trước nên sáng xét cái ý niệm ban đầu của mình). Nói một cách khác, phải sáng suốt xét coi vì nghĩ như thế nào mà mình muốn cầu Vô thượng giác, tức cầu thành Phật. Nếu lấy tâm sanh diệt (tâm phàm, tâm vọng tưởng) mà cầu Phật thừa, Phật quả là cái bất sanh bất diệt, thì nguyên nhân và kết quả không cân xứng với nhau (như cầu thành Phật để tư hưởng an lạc Niết bàn là cầu với vọng tâm).

Bồ đề (bodhi) nghĩa là Giác hay Giác ngộ; có chỗ giải là Trí Phật, biết rõ tất cả các pháp: nhưất thiết chủng trí (Omniscience)

Niết bàn là an lạc tịch tĩnh (Paix et Félicité)

Chơn như là Thật tại (Réalité)

Phật tánh là Tánh Giác

Ám ma la thức hay Bạch tịnh thức hay Chơn tâm

Không như lai tạng hay tánh Không. - Không mà hàm chứa tất cả như một cái kho, cho nên gọi là tạng.

Đại viên cảnh trí là trí sáng suốt chiếu soi tất cả như một tấm kính lớn.

Thường trụ là thường còn, chẳng hư hoại, tiêu mất.

Ý A Nan muốn nói: Trước Phật đã dạy kết quả tùy nguyên nhân, muốn được quả Phật thanh tịnh và thường trụ thì phải phát khởi một nhân tương xứng nghĩa là cũng phải thanh tịnh và thường trụ. Sao nay Phật lại bảo lấy một trong sáu thức (thấy, nghe...) làm nhân tu hành, khi thức chẳng phải cái thật có bởi vì vô thường, đoạn diệt?

Bạch Thế Tôn, nếu là sáng tối, cái thấy rốt cuộc là không, cũng như nếu không có cảnh vật trước mắt thì tự tánh của niệm phải mất. Tôi đã tới lui xoay vòng, nhắc nhiệm kiếm tìm, vẫn không thấy đâu là tâm tôi và những gì thuộc về tâm ấy, vậy lấy gì làm nhân để cầu sự giác ngộ vô thượng?

Trước kia Như Lai có nói: Cái thấy là trạm (trong sáng chẳng động), tinh (thuần một chẳng tạp nhạp), viên (tròn đầy và tràn khắp nơi) và thường (thường còn chẳng mất). Nay (Như Lai lại nói là tối

và sáng thì cái thấy chẳng có), vậy trái ngược với lời trước kia, kết cuộc là một lời nói đùa. Làm sao bảo lời nói của Như Lai là chơn thật? Xin Phật mở lòng đại từ, chỉ dạy chỗ sai lầm của tôi.

Phật bảo A Nan:

- Ông A Nan, ông nghe học nhiều mà vẫn chưa hết mê lầm, trong tâm chỉ biết cái nhân của điên đảo, còn cái điên đảo trước mắt ông thật chưa biết được. Tôi e cho ông thành tâm thì có, nhưng chưa trọn tin. Tôi nay thử đem vài việc trần tục để trừ cái nghi cho ông.

Tức thời, Như Lai dạy ông La Hầu La đánh một tiếng chuông, rồi hỏi A Nan:

- Ông có nghe chăng?

A Nan và đại chúng đều nói:

- Chúng tôi có nghe.

Chuông hết kêu, tiếng bặt. Phật lại hỏi:

- Các ông bây giờ nghe không?

A Nan và đại chúng đồng nói: Chẳng nghe.

Ngay lúc ấy, La Hầu La lại đánh một tiếng chuông. Phật lại hỏi:

- Bây giờ các ông nghe không?

A Nan và đại chúng lại đồng thưa: Nghe.

Phật hỏi A Nan:

- Ông cho thế nào là nghe, thế nào là chẳng nghe?

A Nan và đại chúng đồng bạch:

- Chuông đánh tiếng vang thì chúng tôi nghe. Đánh xong tiếng hết, âm hưởng đều tuyệt thì gọi là không nghe.

Như Lai lại dạy La Hưu La đánh chuông, rồi hỏi A Nan:

- Có tiếng không?

A Nan và đại chúng đồng nói: Có tiếng.

Chập ngắn sau, tiếng hết, Phật lại hỏi:

- Bây giờ có tiếng không?

A Nan và đại chúng đồng nói: Không có tiếng.

Một lát sau, La Hưu La lại đánh chuông, Phật lại hỏi:

- Bây giờ, có tiếng không?

A Nan và đại chúng đồng nói: Có tiếng.

Phật hỏi A Nan:

- Theo ông, thế nào là có tiếng, thế nào là không có tiếng?

A Nan và đại chúng đồng thưa:

- Bị đánh chuông kêu thì gọi là có tiếng. Đánh xong tiếng hết, âm hưởng không còn thì gọi là

không tiếng.

Phật nói với A Nan và đại chúng:

- Sao các ông lại nói năng lộn xộn như vậy?

Đại chúng và A Nan đồng thời hỏi Phật:

- Chúng tôi nói gì gọi là lộn xộn?

Phật nói:

- Tôi hỏi các ông có nghe không, các ông đáp có nghe. Tôi hỏi các ông có tiếng không, các ông đáp có tiếng. Chỉ có hai cái "nghe" và "tiếng" mà các ông trả lời không như định, há chẳng phải lộn xộn sao?

Này A Nan, tiếng tiêu âm bật, ông nói là không nghe. Nếu thật không nghe thì tánh nghe đã chết mất như cây khô (còn biết gì). Nhưng khi tiếng chuông đánh trở lại, ông biết có tiếng chuông, vậy lấy gì nghe biết, khi tánh nghe đã diệt?

Biết có tiếng hay biết không có tiếng là tự tiếng hoặc có hoặc không, đâu phải vì cái có không của tiếng mà tánh nghe thành có không. Nếu tánh nghe thật không thì cái gì biết là không nghe? Bởi cố, này A Nan, trong cái nghe, tiếng có sanh có diệt; chẳng phải vì ông nghe mà tiếng sanh tiếng diệt, khiến cho tánh nghe có lúc không.

Ông còn điên đảo, lầm "tiếng" là "nghe", lại gì chẳng mê mờ, lấy cái "thường" làm cái "đoản".

Tóm lại chẳng nên nói lìa những cái động tĩnh, những cái thông bí thì cái nghe cái thấy không có tánh.

❖ Chú giải:

Ở đây, Phật phân biệt "tiếng" và "nghe".

Nghe có nghĩa là tánh nghe, cái khả năng nghe. Tiếng thuộc tiền trần, ngoại cảnh, có sanh có diệt.

Tánh nghe - cũng như các tánh thấy, tánh ngửi, tánh nếm... - thường còn chẳng mất, không liên quan gì đến tiếng.

Nhưng tánh nghe thật nghĩa là gì? Là tánh, làm cho chúng ta biết có tiếng hay không có tiếng, tức là biết ngoại cảnh động hay tĩnh. Vì tánh nghe, độc lập, không tùy một điều kiện nào, cho nên có động, có tiếng, tánh nghe biết là có động có tiếng. Trái lại, không tiếng không động thì tánh nghe cũng vẫn biết là không động không tiếng.

Câu chốt: "chẳng nên nói lìa những cái động tĩnh, những cái thông bí, thì cái cái nghe, cái thấy không có tánh" có nghĩa: đừng nói lìa tiền trần, tánh nghe tánh thấy phải mất. Nói như thế là sai.

*(trích tạp chí Từ Quang số 221-222, tr. 126-131,
Sài Gòn tháng 1-2 năm 1971)*



Dụ như có người đương nằm trên giường ngủ mê. Nhầm lúc ấy, trong nhà có người giã gạo. Trong giấc mộng, người ngủ nghe tiếng giã gạo thành ra tiếng khác, như tiếng trống hay tiếng chuông. Ngay trong giấc ngủ, người ấy cũng đã lấy làm lạ, tiếng chuông sao lại giống tiếng gõ tiếng đá vậy? Lúc thức giấc biết là tiếng chày, mới bảo người nhà: vậy trong lúc chiêm bao, tôi đã lầm tiếng chày là tiếng trống.

Này A Nan, trong mộng, người kia đâu có nhớ đến những cái im, động, mở, đóng, thông, bít, vậy hình hài tuy ngủ nhưng tánh nghe chẳng mờ. Phỏng như thân hình ông có tiêu tan, mạng ông dời đổi, tánh ấy đâu có lý nào theo ông mà tiêu diệt!

Bởi các chúng sanh từ vô thủy đến nay, theo mãi sắc thanh, chạy theo các niệm, chưa từng khai ngộ tánh "tịnh diệu thường", chẳng theo tánh "thường" mà lại đuổi theo "sanh diệt" cho nên phải đời đời xoay vần trong vòng tạp nhiễm. Nếu bỏ cái "sanh diệt", giữ cái "chơn thường" thì cái "ánh sáng chơn thường" hiện bày ra ngay, tức thời những căn, trần và thức tâm đều tiêu mất. Một khi vọng tưởng hay trần và thức tình hay cấu, cả hai đều xa lìa thì "pháp nhãn" của ông tức thực trong sáng. Được như vậy, làm sao không thành vô thượng tri giác?

❖ Chú giải:

Tiếp theo đoạn trước, Phật đưa cái thí dụ người ngủ mê theo tiếng chày giã gạo lầm cho là tiếng trống tiếng chuông. Trong lúc ngủ, thân như chết, nhưng cái tánh nghe vẫn còn nghe, dầu là sai lầm. Lại nữa, ngủ đã như chết thì đâu còn tiếp xúc với ngoại cảnh mà kinh tóm lược trong mấy tiếng im, động, mở, đóng, thông, bít. Không tiếp xúc với cảnh mà vẫn còn nghe đặng, thì rõ ràng tánh nghe là cái gì riêng biệt, độc lập với ngoại cảnh. Có ngoại cảnh, tánh vẫn thấy, nghe, ngửi, nếm... không ngoại cảnh, tánh vẫn hoạt động như thường. Một nhận xét chót của Phật: thân hình dầu có tiêu diệt, tánh nghe, thấy... không vì đó mà tiêu diệt theo.

Tại sao thế? Tại vì thân thể cũng như ngoại cảnh tiền trần đều là vật vô thường, có để mà đời đời tiêu tan. Kinh gọi đó là những cái sanh diệt, nghịch lại với cái "chơn thường" tức là cái chơn thật và thường còn mãi mãi. Cái đó là gì? Là tánh mà đặc điểm là tịnh, diệu và thường. Tịnh là trong sạch, diệu là mầu nhiệm lạ lùng và thường là còn mãi mãi, không tiêu mất. Bởi cố, gọi là tánh tịnh diệu thường.

Sanh diệt thuộc về thế gian.

Chơn thường thuộc đạo đức.

Nói thông thường cho dễ hiểu, bỏ sanh diệt, giữ chơn thường, là bỏ việc đời mà nắm giữ đạo đức.

Say đắm việc đời thì bị bụi đời làm mờ bản (tạp nhiễm). Bỏ việc đời thì ánh sáng chơn thường (tức ánh sáng của tánh tịnh diệu hay Phật tánh) hiện bày và soi đường dẫn về chỗ bất sanh bất diệt.

"Pháp nhãn" là con mắt Pháp (l'oeil du Dharma). Người đã dứt với sự bám dổ của thế gian, không còn bị chúng làm lầm là người mà tâm chẳng còn bị gì làm dao động nữa. Phật giáo gọi người ấy đã có định rồi, mà hễ có định là có huệ hay sự sáng suốt phi phàm. Cái sáng suốt này chẳng phải do học mà có, chẳng phải từ ngoài mà đến, nó ở ngay trong ta và từ trong ta hiện xuất, như vàng trắng hết bị mây che, chườn ra rực rỡ vậy. Huệ đến rồi mới hiểu thật hiểu đạo lý (Pháp), mới thấy rõ thật rõ những sự chơn thật do Pháp Phật vạch ra, như có đôi mắt mới, bởi cố gọi là Pháp nhãn.

Pháp nhãn đã có, hay nói cách khác, Huệ đã đến rồi thì đầy đủ điều kiện để đạt đến sự giác ngộ chơn chánh vô thượng.

QUYỂN V



ĐẦU MỐI SANH TỬ

A Nan bạch Phật rằng:

- Bạch Thế Tôn, Thế Tôn đã thuyết về "nghĩa môn" thứ hai, tuy nhiên cứ xem việc người đời tháo gút, có biết đầu mối gút chỗ nào mới tháo được, bằng không tôi tin chắc là chẳng gỡ xong. Bạch Thế Tôn, tôi và những hàng hữu học Thanh văn trong hội đây cũng thế: từ xa xưa chẳng biết đâu là khởi điểm, chúng tôi đã với vô minh cùng sanh cùng diệt, nay tuy được tiếng xuất gia có thiện căn đa văn, vẫn như người mắc bệnh sốt rét cách nhứt. Cúi xin Đức Đại Từ thương xót kẻ đắm chìm, chỉ dạy cho biết coi trong thân và tâm, đâu là đầu mối gút, muốn tháo gỡ phải khởi sự từ đâu, để chúng sanh khỏi nạn trong vị lai cũng được khỏi luân hồi, chẳng rơi vào ba cõi.

Nói xong, A Nan cùng cả đại chúng, năm vóc gieo xuống đất, khóc lóc thành khăn, đợi Phật khai thị cho.

❖ Chú giải:

Nghĩa môn thứ hai (đệ nhị nghĩa môn) ám chỉ những lời Phật dạy trong đoạn trước theo đó phải từng căn, trần và thức mà gỡ rối sanh tử luân hồi.

Nhưng căn, trần, thức, mỗi loại có 6 thứ, cộng chung đến 18, cái nào là đầu mối gút? Lại nữa, đầu mối biết rồi, phải khởi sự làm gì trước tiên để tháo gút?

Chưa trả lời được hai câu hỏi này thì như người bị bệnh rét ngày có cử ngày không (cách nhựt) nghĩa là nửa sáng nửa tối, biết được một ít đạo lý nhưng chưa thật thông, lại cũng chưa rành cách thực hành.

Bấy giờ Thế Tôn thương xót A Nan và các bậc hữu học trong hội và cũng vì tất cả chúng sanh trong vị lai, chỉ cho cái nhân xuất thế và làm con mắt dẫn đường cho tương lai.

Phật lấy bàn tay sáng rực như vàng Diêm phù đàn, rờ đỉnh đầu A Nan. Tức thời, các thế giới của mười phương chư Phật phát sanh ra sáu thứ chấn động. Như lai ở các thế giới ấy nhiều như bụi nhỏ,

mỗi vị có ánh sáng báu từ chót đầu xuất ra. Từ các thế giới, những ánh sáng ấy xẹt đến rừng Kỳ Đà và dội lên đỉnh đầu Thế Tôn, làm cho đại chúng thấy được một việc chưa từng thấy.

Ngay lúc ấy, A Nan và đại chúng đồng nghe chư Như Lai nhiều như vi trần của mười phương, khác miệng một lời, gọi A Nan nói:

- Tốt lắm, A Nan, người muốn biết tại sao "câu sanh vô minh" làm cho người luân hồi ư? Nên biết, đầu mỗi sanh tử không gì khác hơn là sáu căn của người vậy. Người lại còn muốn biết làm thế nào để được vô thượng bồ đề, khiến người mau chứng an lạc giải thoát, tịch tĩnh diệu thường ư? Thì cũng hỏi sáu căn của người chớ chẳng phải vật nào khác.

❖ Chú giải:

Cột chặt thắt rới (kết) là sáu căn, mà tháo gỡ mở ra (giải) cũng không ai lạ hơn là sáu căn.

Mười phương Như lai đồng nói một lời vì đó là chơn lý duy nhất của muôn đời và muôn phương, tượng trưng bởi hào quang của chư Phật mười phương quy về trên đỉnh đầu của Đức Thích Ca và nhập làm một với hào quang của Thế Tôn.

"Câu sanh vô minh": cái vô minh mà người đời hề sanh ra là có mang sẵn theo với mình.

A Nan tuy nghe tiếng Pháp như vậy, tâm vẫn còn chưa sáng, cúi đầu bạch Phật:

- Làm sao mà tôi sanh tử luân hồi hay được an lạc diệu thường đều là tại sáu căn chớ chẳng phải tại vật nào khác?

Phật bảo A Nan:

- Căn và trần đồng nguồn, buộc với mở không hai, còn tánh của thức là hư vọng ví như không hoa. Nay A Nan, do sáu trần mà ra cái biết, nhân sáu căn mới có các tướng, các tướng và cái thấy không tánh, giống như cảnh đám lau giao đầu. Vì ông lấy cái thấy biết (tri kiến) xây dựng cái biết, căn bản của vô minh là đó. Thấy biết mà chẳng thấy thì đó là Niết bàn vô lậu chơn tịch. Làm sao trong ấy lại dựng được vật khác?

❖ Chú giải:

Căn và trần đồng nguồn vì, như Phật đã dạy ở phía trước, cả hai đều xuất phát từ một nơi một là Tánh hay Tâm. **Buộc với trói không hai:** đứng về mặt phạm phu mà xét thì buộc và trói là hai việc nghịch khác nhau, nhưng đứng về phương diện chơn thật mà nghiệm thì buộc cũng như trói đều là hư vọng, giả dối cả. **Tánh của thức là hư vọng ví như không hoa:** thức

hay cái biết, do sáu căn với sáu trần hợp thành, không chơn thật cho nên nói là hư vọng, cái biết ấy chỉ có giá trị của những hoa đốm mà người bệnh mắt thấy trong không trung và không còn thấy nữa khi mắt lành.

Để cho rõ hơn, Phật tiếp giải:

Toàn thế giới ngoại cảnh là sáu trần, là tướng. Biết được có tướng, có vạn vật trong thế giới là nhờ có căn. Lấy căn nhận tướng thành ra cái "biết" hay thức. Thí dụ: có trăng (trần hay tướng) mà không có mắt (căn) thì không có cái biết thấy mặt trăng (thức). Cái biết này chơn thật không? - Không. - Vì sao? Các tướng và cái thấy đều "không tánh" nghĩa là đều giả dối, bởi lẽ nguyên có 6 trần ở ngoài sau mới phát ra cái biết của 6 căn, lại như có 6 căn ở trong, sau mới có cái tướng 6 trần, vậy **căn** nương theo **trần** mà lập và **trần** nương theo **căn** mà thành, chẳng khác các cọng lau, cái nghiêng qua, cái ngã lại mà tạo ra hình này hình nọ. Hình đây dụ cho cái biết (thức), hình ấy thức này, không chơn thật, chỉ do sự nương với nhau của những cọng lau căn trần mà hiển hiện ra vậy thôi.

Nhưng người đời không biết sự thật cứ lấy cái mắt thấy tai nghe (tri kiến hay thức) cho đó là cái biết chơn chánh rồi sống theo cái biết giả dối ấy, hóa ra lầm lạc mãi, phải chịu trôi dạt trong vòng luân hồi. Lầm lạc như thế gọi là vô minh, sở dĩ lầm lạc là bị cái thức do căn và trần nương nhau kết thành cái biết gạt gẫm.

Vậy căn bốn của vô minh là đây, đầu gút rối rắm là đây.

Nay nếu "tri kiến vô kiến", biết có thấy nhưng không nhận cái thấy đó là chơn thật thì đó là Niết bàn là hết lầm lẫn, là thanh tịnh hoàn toàn.

Tóm lại, hễ do nơi "cái thấy cái biết" của căn tức của phàm phu mà lập cái "biết" rồi nương vào đó mà xử sự, thì căn là mối gút, còn nếu dựa vào cái "thấy biết" của căn mà trừ cái "thấy biết" không chơn thật, thì phải lấy căn mà mở. Kết gút, mở gút toàn ở căn thì còn vật nào xen vào được?

Khi ấy, muốn lập lại nghĩa trên, Phật nói bài kệ sau đây:

**Chơn tánh hữu vi không
 Duyên sanh cố như huyễn
 Vô vi vô khởi diệt
 Bất thực như không hoa
 Ngôn vọng hiển chư chơn
 Vọng chơn đồng nhị vọng
 Du như chơn phi chơn
 Vân hà kiến sở kiến
 Trung gian vô thực tánh
 Thị cố nhược giao lô**

Kết, giải, đồng sở nhân
Thánh, phạm, vô nhị lộ
Nhữ quan giao trung tánh
Không, hữu, nhị câu phi
Mê hối tức vô minh
Phát minh tiện giải thoát
Giải kết nhân thứ đệ
Lục giải nhứt diệt vong
Căn tuyển trạch viên thông
Nhập lưu thành chánh giác
Đà na, vi tế thức
Tập khí thành bặc lưu
Chơn phi chơn khủng mê
Ngã thường bất khai diễn
Tự tâm thủ tự tâm
Phi huyễn thành huyễn pháp
Bất thủ vô phi huyễn
Phi huyễn thượng bất sanh
Huyễn pháp vân hà lập?
Thị danh Diệu liên hoa
Kim cang vương bửu giác
Như huyễn tam ma đề

**Đờn chỉ siêu vô học
Thử A tử đạt ma
Thập phương Bạc già phạm
Nhứt lộ Niết bàn môn.**

Dịch:

*Chơn tánh của hữu vi là "không"
Hữu vi duyên sanh nên như huyễn,
Vô vi không khởi không diệt,
Chẳng thật ví như không hoa
Nói vọng là để rõ cái chơn
Nhưng vọng với chơn đều vọng cả
Chẳng có chơn, chẳng có phi chơn
Sao có thấy và vật bị thấy?
Cái thấy giữa căn trần không thật
Nên nói như cành lau giao nhau.
Tháo mở, gút buộc đồng một nguồn
Thánh, phàm, không hai đường xa cách.
Cứ xem cảnh cành lau giao nhau
Rằng có rằng không, đều chẳng phải
Mê muội tức vô minh
Sáng suốt là giải thoát*

Vì mở gút có trước sau
Sáu mở thì một cũng mất
Căn chọn nếu trọn thông
Xuống dòng xuôi cảnh giác
Thức Đà na thật vi tế,
Dòng tạp khí chảy nhanh,
Mê, vọng, sợ người lầm
Nên ta không thường nói.
Tự tâm nắm giữ tự tâm
"Phi huyễn" mới thành "huyễn pháp".
Chẳng chấp, không "phi huyễn"
"Phi huyễn" còn chẳng có
"Huyễn pháp" có được sao?
Ấy gọi Hoa sen màu,
Kim cương vương bửu giác,
Tam ma đề như huyễn
Khả tay, trên La hán
Phương pháp vi diệu này:
Đường Niết bàn duy nhất
Của chư Phật mười phương.

❖ Chú giải:

Trong bài kệ này, đại ý Phật dạy:

Tánh hay thể chơn thật của các pháp hữu vi (vạn vật ở thế gian) là không: Bởi các pháp ấy do nhân duyên giả hợp mà thành chớ không thật có, cho nên xem như thật mà chẳng phải thật (như huyễn).

Tánh chơn là vô vi, chẳng sanh chẳng diệt, trái với pháp hữu vi có sanh có diệt. Hễ chơn thì thật, không chơn thì chẳng thật mà chẳng thật là vọng, là giả dối như hoa đốm mà người bệnh mắt thấy trong hư không.

Nhưng nên biết, nói vọng là để chỉ nhơn, hai cái chỉ có trong tương đối. Vậy vọng và chơn đều là vọng vì không thật có.

Nói đến cái thấy (kiến) và vật bị thấy (sở kiến) cũng thế: hai cái đều nương nhau mà có như các cọng lau ngã vào nhau mà đứng, nghĩa là chỉ có trong tương thời mà thôi.

Do đâu có buộc gút? Do cái thấy sai lầm. Nhờ đâu tháo mở được? Nhờ thấy đúng thấy chơn. Thấy chỉ có một còn chơn vọng lại hai, nhưng hai này vốn một vì đều là vọng hết. Lại nữa, dầu thấy chơn, thấy vọng, hai cái đều bắt nguồn từ một Tánh linh minh duy nhất. Do đây mới nói "mê muội tức vô minh, sáng suốt là giải thoát" ví như bàn tay thì có một, nhưng mặt thì có hai, bên phải bên trái.

Mê muội là do căn (và trần thức) gây ra, vậy đầu mỗi gút ở đó, nay muốn tháo thì cũng phải do nơi đó. Khi tạo thành các căn, nguyên có thứ lớp, cái trước cái sau, thì nay muốn tháo gỡ, ắt cũng phải theo thứ lớp. Vậy trước phải giải trừ căn nào khi có đến 6 căn? Căn nào cũng được miễn "viên thông" thì thôi. Viên thông là thông suốt hoàn toàn, không bị ngăn ngại, dễ tiếp xúc với mọi cảnh giới. Được xem là viên thông: tai, lưỡi (miệng) và ý. Người tu hành muốn chọn căn nào để đưa mình xuống dòng nước chảy về Chánh giác cũng được cả. Nói cách khác, muốn khởi sự thanh tịnh hóa căn nào cũng được. Căn này được thanh tịnh rồi thì sáu căn kia tự nhiên được thanh tịnh theo. Khi sáu căn lành mạnh rồi thì người tu hành đã vào cảnh Chơn (Réalité) là cảnh trong đó không có sự đối đãi, không thiện đối với ác, số ít đối với số nhiều... Vì vậy bài kệ nói: sáu căn được giải rồi thì cái một cũng tiêu vong.

Đà na thức, nói cho đúng là A đà na thức (Adāna), là biệt danh của A lại da thức, cũng gọi là tâm thức. Đây là một danh từ dùng để chỉ dòng nước tâm thức tức những thói quen (tập khí) của chúng ta, rất là nhỏ nhặt, khó nhận khó thấy (vi tế). Những tập khí ấy đời đời mà liên tục, như một dòng nước chảy mạnh (bộc lưu). Trong dòng nước ấy, có thiện có ác, có chơn và chẳng phải chơn (phi chơn, tức là vọng) pha trộn nhau và làm căn bản cho con người phạm phu. Vì

tánh cách phức tạp và nhỏ nhặt của thức A đà na, Phật thường không đem ra diễn nói vì sợ phàm phu ngu muội hiểu lầm, chấp thức ấy là ngã, là ta. Nguyên văn đoạn này trong Kinh Giải Thâm Mật là: "A đà na thức thậm vi tế, nứt thiết chủng tử như bộc lưu, ngã ư phàm ngu bất khai diễn, khủng bỉ phân biệt chấp vi ngã".

"Tự tâm thủ tự tâm" là ý nói: tại tâm mình nắm giữ, chất chứa những cái biết do tâm tạo ra mỗi khi tiếp xúc với trần, xuyên qua các căn, cho nên chẳng có gì hết mà thấy có muôn vật (huyễn pháp). Chẳng chấp trước, chẳng mê lầm say đắm thì chẳng bị kẹt trong vòng tương đối nói có chơn (phi huyễn) có vọng: Chơn vọng không phân biệt thì làm gì có huyễn pháp (muôn vật do mê lầm nhận cho là thật)?

Biết được như vậy thì như hoa sen, tuy sống trong cảnh thế gian bùn lầy, nhưng không bị cái tanh hôi làm nhơ bợn. Biết được như vậy là được sự giác ngộ có khả năng làm hư hoại tất cả sự sai lầm, như kim cương làm hư hoại tất cả các vật khác. Biết được như vậy thì được tam ma đề nghĩa là được định và huệ vững vàng như nhau. Nhưng cái định huệ này vì đã đến mức chơn thật, ra khỏi vòng tương đối cân nhắc đo lường, cho nên ra tuồng có có không không. Người đắc tam ma đề không tu mà tu, không dứt mà dứt, vọng tình vọng tưởng đều giải, cho nên nói "tam ma đề như huyễn".

Phép tu thành chánh giác này là phép duy nhất của chư Phật mười phương. Ai tu tập được thì nhanh như khảy móng tay, vọt một cái là xa hơn hàng vô học (La hán).

*(trích tạp chí Từ Quang số 223-224, tr. 103-114,
Sài Gòn tháng 3-4 năm 1971)*

Ngay lúc ấy, A Nan cùng đại chúng nghe Phật hết lòng thương dạy kệ "kì dạ, già đà"⁽¹⁾ vẫn như dẹt gấm, nghĩa tợ kết châu, lý mầu trong sáng, tâm mắt tỏ rõ, đồng khen là việc chưa từng có.

A Nan chấp tay lên đầu làm lễ rồi bạch Phật:

- Tôi nay nghe được các câu pháp chơn thật mà Phật vì lòng đại bi rộng mở đã nói về Thể tánh trong sạch và hằng thường mầu nhiệm, nhưng tôi còn chưa hiểu rõ nghĩa câu "sáu mở thì một mất" và "mở gút phải có trước sau". Xin Phật dĩ lòng từ mẫn thương xót đấm đông hôm nay cùng những kẻ về sau, bố thí pháp âm để rửa sạch cho những cấu nhiễm trầm trọng.

Liên khi ấy, Như Lai nơi tòa sư tử, sửa ngay áo trong (niết bàn tăng), tét y lớn phía ngoài (tăng già lê), kéo ghế bẩy báu, vói tay tới ghế, lấy chiếc khăn hoa của Trời Kiếp ba la dăng cúng. Trước mặt đại

(1) Về nghĩa của hai danh từ này, xin xem bài "Tìm hiểu Kinh Tạng" trong tập này.

chúng, Phật thắt một gút trên khăn rồi chỉ cho A Nan thấy và hỏi: "Cái này kêu là gì?"

A Nan và đại chúng đều bạch:

- Đó là gút.

Phật lại thắt một gút nữa rồi hỏi A Nan:

- Cái này gọi là gì?

A Nan và đại chúng lại bạch:

- Cũng gọi là gút.

Phật lần lượt thắt sáu gút tất cả, mỗi lần thắt đều đưa cái gút mới trên khăn hoa ra hỏi A Nan: "cái này gọi là gì?" và A Nan và đại chúng cũng thế, lần lượt trả lời Phật: "đó gọi là gút".

Phật hỏi A Nan:

- Lần đầu tôi thắt chiếc khăn, ông gọi là gút, trong khi chiếc khăn hoa ấy trước kia rõ ràng là một chiếc khăn. Qua đến lần thứ hai, thứ ba..., tại sao các ông lại gọi là gút nữa?

A Nan bạch Phật nói:

- Bạch Thế Tôn, chiếc khăn hoa quý là do chấp chỉ dệt thành, tuy nhiên vốn có một thể. Theo ý tôi, Như Lai thắt một lần thì được một cái gọi là gút, nếu thắt một trăm lần thì phải gọi là trăm gút. Còn chiếc khăn này thắt được có sáu gút, không lên đến bảy, không ngừng ở năm, tại sao Như Lai chỉ chịu gọi thắt

đầu là gút mà không gọi là gút lần thất thứ hai, thứ ba?

Phật bảo A Nan:

- Chiếc khăn hoa quý này, như ông biết, nguyên là một đoạn, khi tôi cột thất nó lại sáu lần thì gọi có sáu gút. Vậy ông xét kỹ coi có phải chăng, về mặt thể, trước sau vẫn là chiếc khăn, nhưng vì có mấy cái thất thành ra có cái tên khác là gút? Ý ông nghĩ sao! Thất đầu cột xong, gọi là gút thứ nhất, thất cột như vậy cho đến lần thứ sáu xong, có thể kêu gút chót là gút thứ nhất không?

- Bạch Thế Tôn, không thể được. Nếu sáu gút còn trọn vẹn thì gút thứ sáu là thứ sáu, không thể là thứ nhất. Giả như tôi có hết sức biện luận suốt đời, tôi cũng không làm thế nào cho sáu gút đổi tên lộn xộn được.

Phật nói:

Đúng như vậy. Sáu gút không như nhau, nhưng xét đến nguồn gốc thì do một khăn mà ra vậy. Muốn cho những gút ấy lộn xộn không thể nào được. Sáu căn của ông cũng vậy: đồng với nhau ở chỗ cứu cánh, nhưng khác nhau trong lúc cùng sanh cùng thành.

❖ Chú giải:

Khăn dụ cho Thể tánh, có một. Sáu gút dụ cho sáu căn.

Khăn chưa bị cột thắt thì giữ nguyên cái tên là khăn và chỉ là **một đoạn** lụa. Bị thắt rồi thì không còn kêu khăn mà gọi là gút; có bao nhiêu gút là có bao nhiêu tên khác nhau: gút thứ nhất, thứ nhì, thứ ba v.v... gút nào tên ấy, không đổi lộn xộn được. Và một hóa thành sáu.

Chiếc khăn Thể tánh có một, vì bị cột thắt thành những cái gút nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý hóa ra cái tên Tánh mất mà chỉ có những tên riêng rẽ là mắt, tai...

Phật bảo A Nan:

- Ông ắt không thích có sáu cái khác nhau mà mong có một cái một mà thôi, vậy phải làm thế nào bây giờ?

A Nan nói:

- Các gút mà còn thì phải trái đưa nhau sôi nổi, gút này chẳng phải gút kia, chẳng phải gút này. Nay nếu Như Lai tháo gỡ tất cả các gút, thì còn gì mà nói gút này gút kia. một gút sẽ còn không có, làm gì có sáu.

Phật nói:

- "Sáu mở thì một mất" cũng thế. - Bởi ông từ vô thi, tâm tánh cuồng loạn, cái thấy nghe hay biết đối lảo (vọng) phát sanh, phát sanh để lừa bịp đối lảo nữa, chẳng lúc nào dừng, thét rồi vì mê mết mà thấy có vật này sự nọ (phát trần), như mắt mỗi thấy những hoa đốm loạn khởi, nháy múa như điên trong hư không trong suốt mà chẳng một nguyên nhân nào. Tất cả thế gian, đất đai sông núi, sanh tử Niết bàn, đều là những hoa đốm lộn mèο của điên cuồng lao nhọc.

❖ Chú giải:

Tâm tánh cuồng loạn: Tâm chỉ tâm thanh tịnh vốn có của mỗi chúng sanh. Tánh là tánh chơn như mẫu nhiệm. Cuồng là vô minh, ngu dốt quá thì như điên. Loạn là không còn phân biện phải trái, chơn giả nữa.

Tâm tánh đã mất sáng suốt, đã điên cuồng thì cái thấy nghe (tri kiến) phải sai bậy theo. Nhưng chúng sanh đâu biết, cứ lấy cái tri kiến này làm trí thức, dựa vào đấy mà so hơn tính thiệt, rồi đánh giá ngoại cảnh theo trí thức ấy, chạy theo những cái gọi là danh là lợi, là sướng là sang, hóa ra lấy vọng chồng chất lên vọng, tự mình lừa bịp lấy mình, mỗi lúc mỗi thêm, không lúc nào ngưng dứt.

Tóm lại, thế gian hay xuất thế gian đều tại để cho

vọng từ chơn khởi lên mà ra điều thấy nghe hay biết điên đảo, sáu gút tuần tự kết thành. Đó là quá trình trói buộc. Nay muốn cởi mở, giải thoát thì phải đi ngược lại, bắt đầu theo gút thứ sáu, lần đến thứ năm, thứ tư... cho đến thứ nhất.

Sáu gút trên mảnh khăn lụa đã tháo thì chiếc khăn trở lại nguyên trạng, bằng phẳng xinh đẹp; sáu gút "căn" mở xong thì chiếc khăn "tâm tánh" cũng trở lại thanh tịnh nhiệm mầu đúng với bản thể của nó.

*(trích tạp chí Từ Quang số 225-226, tr. 121-125,
Sài Gòn tháng 5-6 năm 1971)*



A Nan nói:

- Cái điên cuồng lao nhọc như các gút kia, làm thế nào giải trừ được?

Như Lai lấy tay kéo chiếc khăn thắt gút lệch qua phía trái, rồi hỏi A Nan:

- Như thế này có mở gút được không?

- Bạch Thế Tôn, không được.

Phật lại kéo (chiếc khăn) về bên phải rồi hỏi:

- Như thế này có mở gút được không?

- Bạch Thế Tôn, không được.

Phật nói với A Nan:

- Ta đã lấy tay kéo khăn về hai bên đều không mở được gút. Ông có cách nào mở được chằng?

A Nan bạch:

- Bạch Thế Tôn, phải mở ở ngay gút mới tháo gút được.

Phật nói với A Nan:

- Đúng như vậy, đúng như vậy, muốn tháo ra được, phải mở ngay nơi trung tâm của gút. Nay A Nan, ta nói Phật Pháp từng nhân duyên mà phát sanh, nhưng chẳng phải lấy sự hòa hiệp của thô tướng thế gian mà nói. Sự phát minh của Như Lai gồm cả pháp thế gian và xuất thế gian, biết nguyên nhân căn bản của chúng tùy sở duyên mà xuất hiện.

❖ Chú giải:

Phật lấy gút thí dụ cho căn để đưa A Nan đến kết luận: muốn tháo gút phải tháo ngay tại gút, cũng như muốn giải trừ cái cuồng loạn của các căn gây ra, phải giải trừ ngay ở căn, như Phật đã dạy rồi ở phía trước: Trong sáu căn, chọn căn nào nhạy nhứt vào được một cửa (giải trừ được một căn), thì từng căn đó mà tháo gút rồi thẳng đến việc thành Phật. Phương pháp ấy của Phật (Phật Pháp) là phương pháp "từng nhân duyên nhi

sanh".

Nhưng những nhân duyên nói ở đây là nhân duyên vi tế (nhỏ nhất nhiệm mầu), không thuộc ngoại cảnh mà phản chiếu nội tâm. Nhân ở đây là tánh tròn đầy, vắng lặng, chẳng sanh chẳng diệt, còn duyên ở đây là sự tu chứng cởi mở theo thứ lớp (như sự mở gút, phải theo thứ tự mà tháo), khôi phục lại nguồn cội là bản tâm để đạt đến cứu cánh là thanh tịnh.

Vậy nhân duyên nói ở đây không phải cái thô nhân duyên tức là sự hòa hiệp của bốn chất (tứ đại) để biến hóa ra các tướng ở thế gian.

Chân lý Phật dạy (Phật Pháp) gồm hai phần là thế gian pháp và xuất thế gian pháp.

Thế gian pháp là "lục phạm nhiễm pháp", nghĩa là lấy việc thế gian ô nhiễm, sai trật, mà tạm dạy.

Xuất thế gian pháp là "tứ thánh tịnh pháp", dùng cho bậc thánh tức hạng người đã đạt đến sự thanh tịnh trong tâm tánh.

Pháp tuy chia có hai, một phạm, một thánh, đôi đàng không đàng nào chẳng tùy luật nhân duyên sanh.

Về thế gian pháp, nhân là những chủng tử hữu lậu trong nghiệp thức, còn duyên là những nghiệp hành thiện ác bất động của các tiền kiếp.

Về xuất thế gian pháp, nhân là những chủng tử vô

lậu của Tự tánh đầy đủ công đức, còn duyên là những tu tập trong đời nay theo hướng Chơn lý.

Câu: "**tri kì bốn nhân tùy sở duyên xuất**" (biết nguyên nhân căn bản của chúng tùy sở duyên mà xuất hiện) có nghĩa là Như Lai đối với mọi sự mọi việc trên thế gian này đều biết do nhân nào vốn có và tùy những duyên nào đã gặp mà sự vật xuất hiện ra trong cõi hoặc nhiễm hoặc tịnh trong mười giới.

Tóm lại, có thể nói: "tùy tâm ứng lượng, tùy nghiệp phát hiện" vậy.

Như vậy cho đến tất cả các thế giới nhiều như cát sông Hằng, thậm chí đến từng giọt mưa cũng biết số lượng. Trước mắt đây, đối với các loại sự việc, như cái thẳng của cây tùng, cái cong của cây gai, màu trắng của chim hộc, màu đen của loài quạ, đều rõ nguyên do. Vì vậy cho nên, này A Nan, tùy tâm ông lựa chọn một trong sáu căn, căn gút ấy được trừ rồi, thì tướng của ngoại trần tự diệt. Các vọng đã tiêu hết thì cái "bất chơn" đâu còn.

Chú giải:

Một gút đã tháo được thì năm gút còn lại của chiếc khăn thí dụ trước kia sẽ tháo được ngay. Đã giải trừ được bệnh lao cuồng của một căn thì giải luôn được bệnh của năm căn còn lại.

Gút đã tháo thì chiếc khăn trở lại nguyên trạng; sáu căn giải trừ thì trở lại căn nguyên là Tâm Tánh thanh tịnh.

Sáu gút của căn tận trừ thì cảnh trần tướng thô bạo dễ thấy dễ nhận tự nhiên diệt mất trước; kể đó các vọng tưởng vọng niệm là phần vi tế của tâm cũng tiêu vong luôn.

Vọng đã lóng trong thì còn có chơn tâm mà thôi. Đến đây là mức cuối cùng của Pháp. Nhứt chơn nhứt thiết chơn, tâm đã chơn chánh trong sạch rồi thì tất cả đều chơn chánh trong sạch theo, và như vậy thì không còn cái "bất chơn" tức là vọng để đối đãi nữa.

Này A Nan, tôi nay hỏi ông: chiếc khăn "kiếp ba la" hiện tiền có sáu gút, có thể đồng thời mở xong một lúc, trừ cả sáu gút không?

- Bạch Thế Tôn, không thể được. Sáu gút trước kia đã do thứ lớp thắt lại thành, thì bây giờ phải theo thứ lớp mà mở. Sáu gút đồng một thể, thắt gút chẳng đồng thời, vậy khi tháo, làm sao đồng một lúc mà mở hết được?

Phật nói:

- Giải trừ sáu căn cũng thế. Căn khởi đầu giải được rồi thì trước hết được "nhơn không"; khi Tánh không đã được tròn đầy sáng suốt thì được "pháp

giải thoát"; giải thoát pháp chấp rồi thì "câu không" chẳng sanh.

❖ Chú giải:

Khởi sự bằng một căn, căn này mở xong, năm căn kia sẽ tuần tự được mở theo. Khi sáu căn đã giải trừ bệnh cuồng lao rồi thì thành quả đầu tiên thâm hoạch được là "nhơn không", nghĩa là giải thoát được cái lầm "ngã chấp", thấy có cái ta, thấy có con người của ta. Không còn thấy có con người của ta, vậy con người ấy đã trở thành một con số không, cho nên nói là "nhơn không".

Người không mà vật cũng không nốt, đó là thành quả kế tiếp mà Kinh gọi là "pháp giải thoát", tức là giải thoát "pháp chấp", thấy có vật này vật nọ.

Ngã chấp là sự mê lầm đối với tự mình; Pháp chấp là sự mê lầm đối với ngoại cảnh.

Thành quả thứ ba và cuối cùng là phá trừ hai cái thành quả nói trên tức "nhơn không" và "pháp không" mà Kinh gồm trong danh từ chung "câu không".

Tuy biết trước kia, con người lầm thấy có ta khác với vật ngoại cảnh, nay ngộ rồi thấy ta chẳng có mà vật bên ngoài cũng không. Quả có tiến bộ trong sự giác ngộ, nhưng vẫn còn kẹt trong vòng tương đối mà người tu hành phải vượt lên trên. Khi vượt được rồi thì không còn thấy nhơn không, pháp không gì cả. Đây là

điểm tuyệt đỉnh mà ở chỗ khác gọi là không còn phân biệt thiện ác nữa.

Được như thế thì gọi là Bồ tát, từng "tam ma địa" được "vô sanh nhẫn".

Chú giải:

"Tam ma địa", phiên âm của Phạn ngữ **samadhi**, nghĩa là chánh định.

"Vô sanh nhẫn" ở đây có nghĩa là ghi khắc vào tâm rằng vạn vật thật sự không có sanh ra mà chỉ tùy nhân duyên mà xuất hiện.

Sáu gút của căn giải xong thì được gọi Bồ tát nghĩa là "giác hữu tình" hay chúng sanh đã tỉnh ngộ.

Được vô sanh nhẫn là: trong ngoài ba giới, chẳng thấy tướng diệt của một chút pháp nào. Người mê thì thấy các pháp là thật có, nhưng khi tu chứng đến mức các căn đã tận giải trừ cuồng loạn, vào được chánh định, ngộ được tâm nhiệm mầu, thì mắt trí khai mở, thấy các pháp đều không sanh. Mười phương Như Lai cùng các đại Bồ tát, nhờ đứng vững trong chánh định cho nên cái thấy biết, những cái duyên của thấy biết và những tướng của tư tưởng đều trở thành như không hoa, không sanh không diệt. Thật vậy không hoa nào phải một vật có như cái nhà, ngọn núi, tại mắt bệnh mà trong hư không trống rỗng lại thấy có những cánh hoa. Vậy nói không hoa là để thí dụ cho cái sanh (hay

cái thấy có) của vô minh. Người mắt sáng dụ cho bậc giác ngộ, thấy không hoa thật là chẳng có.

A Nan cùng đại chúng nhờ Phật mở chỉ cho, huệ giác tròn thông, được hết nghi hoặc. Tất cả đồng một loạt chấp tay đầu vập dưới chơn Phật, bạch rằng:

- Chúng tôi hôm nay thân tâm sáng sủa, không còn điều gì ngăn ngại. Tuy đã biết nghĩa một mất sáu cùng mất, nhưng còn chưa đạt đến nghĩa của cái "bổn căn viên thông". Bạch Thế Tôn, chúng tôi trải qua nhiều kiếp, trôi nổi lẻ loi, tâm nào dám nghĩ gì đâu, nhưng nay may được làm anh em với Phật, thì như đứa trẻ khát sữa bỗng gặp mẹ hiền. Được gặp Phật như thế này là một hạnh ngộ mở ngõ cho việc thành đạo. Tuy nhiên, nếu lời nói kín nghe được chỉ là lời khuyên tự ngộ bổn tâm, thì đối với người chưa nghe lời dạy ấy, không có gì sai biệt cả. Cúi xin Phật mở lòng thương xót rộng lớn, ban cho chúng tôi điều bí mật để thành tựu Như Lai, khai thị bước cuối cùng cho chúng tôi.

Nói xong, năm vóc sát đất rồi lui về chỗ ngồi, an tâm chờ Phật dạy bảo.

❖ Chú giải:

Về đạo lý thì A Nan và đại chúng đã hiểu hễ một

căn giải xong thì lần lượt các căn khác sẽ giải theo. Căn giải thì được giải thoát, trở về với bốn tâm bốn tánh.

Nhưng đó mới chỉ là lý thuyết, nếu Phật không dạy cho bí quyết tu hành để đạt đến kết quả cụ thể là trực chứng bốn tâm bốn tánh thì có khác nào người chưa được Phật dạy. Ý A Nan muốn sau phần tri phải đến phần hành.

*(trích tạp chí Từ Quang số 227-228, tr. 110-116,
Sài Gòn tháng 7-8 năm 1971)*

Lúc bấy giờ, Phật bảo chung cho các hàng đại Bồ tát cùng các bậc "lậu tận" đại A la hán:

- Nay các Bồ tát và A la hán, các ông đã "sanh" trong Pháp của tôi, được thành "vô học". Tôi nay hỏi các ông, vậy khi phát tâm đầu tiên nhất, thấu hiểu mười tám giới, đã nhờ vào đâu mà được viên thông, từng phương tiện nào mà vào "tam ma địa" (chánh định)?

❖ Chú giải:

"Sanh trong Pháp Phật" có nghĩa là nhờ giáo phù của Phật mà đã thay đổi tâm trí, được giác ngộ, hết mê vọng, chẳng khác đã chết với cảnh phàm trí bây giờ tái sanh lại trong Phật trí.

"Vô học" thường ám chỉ bậc A la hán, ở đây gồm luôn bậc Bồ tát, Vĩnh Gia Thiền sư có câu:

"Tuyệt học vô vi nhân đạo nhưn

"Bất trừ vọng tưởng bất cầu chơn..."

Tuyệt học tức là vô học. Không học là không học với cái trí suy luận, phân tích, tổng hợp, mà ngó thẳng vào tâm mà quán sát để trực nhận chơn lý. Vì không còn làm cái việc suy luận, phân tích... nữa nên nói là vô vi, nhân hạ. Người tu hành mà theo được đường lối này là Bồ tát. Huống chi câu sau "bất trừ vọng tưởng bất cầu chơn" còn thêm một bằng chứng nữa là "tuyệt học" hay "vô học" ám chỉ hàng Bồ tát. Vậy cũng vì lẽ này mà trong đoạn kinh trên, Thế Tôn gồm cả hai hạng A la hán và Bồ tát trong danh từ "vô học".

Phật không hỏi mỗi vị đã tu chứng được gì, mà lại hỏi cái "tối sơ phát tâm", nghĩa là vì cái tâm đầu tiên nào, trước tiên hết đã tưởng nghĩ như thế nào mà quyết tâm tu hành.

Phật lại hỏi, đã nhờ vào đâu mà đến chỗ thông suốt hoàn toàn 18 giới (căn, trần, thức); hiểu rồi đã dùng phương tiện nào để vào chánh định.

Kiều Trần Như trong nhóm năm đệ tử (đầu tiên của Phật) bèn từ chỗ ngồi đứng dậy, làm lễ hôn chơn Phật rồi bạch:

- Tại Lộc Uyển cùng ở Kê Viên, tôi quan kiến Như Lai lúc mới thành đạo, rồi nhờ âm thanh (nghe Phật giảng) mà ráng hiểu được Tứ đế. Phật đặt những câu hỏi cho các tỳ khưu, tôi hiểu trước hết,

Phật ấn chứng và cho tôi lên A Nhả Đa. Tiếng nói nhiệm mầu, còn cái bí ẩn thì hoàn toàn, tôi được quả A la hán là nhờ âm thanh vậy. Phật hỏi đã nhờ vào đâu mà được viên thông, thì phần tôi, xin thưa là đã nhờ vào âm thanh trên hết.

Ông Ưu Ba Ni Sa Đà liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đầu lễ chơn Phật, bạch rằng:

- Tôi cũng thấy được Phật lúc mới thành đạo, quán sát sự bất tịnh của các tướng, sanh lòng nhằm chán lớn lao, thấu hiểu tánh của các hình dáng (sắc) đều do cái chẳng sạch (bất tịnh) mà ra. Xương trắng thành bụi trở về với hư không. Không với sắc là hai cái không có, nhờ hiểu được như thế mà đắc thành đạo "vô học". Như Lai ấn chứng và cho tôi pháp danh Ni Sa Đà. Trần sắc đã tận, diệu sắc phải tròn đầy trong sâu kín. Tôi đã từng sắc tướng được quả A la hán. Phật hỏi viên thông thì nguyên nhân sở chứng của tôi là "sắc".

❖ Chú giải:

Kiều Trần Như nghe tiếng nói của Phật mà hiểu Tứ đế, thành A la hán. Vậy ông đã nương vào **thanh trần** mà đạt đến chỗ viên thông.

Ưu Ba Ni dùng mắt ngó hình dáng và quán sát thấy thân bất tịnh. Đây là một trong bốn pháp quán gọi là "tứ niệm xứ".

Quán thân bất tịnh là dùng tư tưởng mà xem xét thân hình, từ lúc nó còn nguyên vẹn cho đến khi chết đem đi thiêu đốt thành tro bụi. Lúc còn sống thì ngoài coi sạch sẽ tốt tươi, nhưng bên trong chứa đựng ruột gan, đàm dãi, tinh huyết, hôi thúi, trùng lã, hư hoại, manh mún, xương trắng. Chết thì toàn khối bị thiêu đốt thành tro bụi bay tản trong hư không. Trước có mà không thật có, bây giờ đây, đốt tiêu rồi thì cái không thật có thành thật không cho nên nói hai cái đều "vô" (không). Vậy Ông Ưu Bà Ni đã nương vào sắc trần mà đi vào chỗ viên thông.

Hương Nghiêm Đồng tử, liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đầu lễ chơn Phật bạch rằng:

- Tôi đã nghe Như Lai dạy tôi quán sát đúng với chơn lý tất cả các tướng "hữu vi". Từ khi từ tạ Phật, tôi đã ở yên xét mình, lòng trong sạch, thấy các thầy từ khứu đốt hương trầm thủy, hơi hương lặng lẽ nhập vào mũi tôi. Tôi quán sát mùi thơm ấy, thấy chẳng phải gỗ, chẳng phải hư không, chẳng phải khói, chẳng phải lửa, đến không biết từ đâu, đi không biết về phương nào. Do vậy mà ý niệm tiêu mất, trí vô lậu phát ra sáng suốt. Như Lai ấn chứng, cho tôi pháp danh Hương Nghiêm. Mùi hương trần thế bỗng diệt, mùi hương nhiệm mầu tròn đầy. Tôi đã từng mùi hương trang nghiêm được quả A la hán

Phật hỏi viên thông thì phần tôi, tôi đã nhờ mùi thơm trang nghiêm trên hết.

❖ Chú giải:

Đồng tử Hương Nghiêm không nướng vào thanh, sắc để đắc đạo, mà nướng vào mùi thơm (**hương trần**).

Hai Pháp vương tử⁽¹⁾ Dục Vương, Dục Thượng cùng năm trăm Phạm thiên trong Pháp hội, liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đầu lễ chơn Phật bạch rằng:

- Chúng tôi từ kiếp vô thủy làm thầy thuốc cho thế gian, miệng nếm cỏ cây, kim thạch của thế giới Ta bà nếu lấy tên lấy số mà kể thì có đến mười vạn tám ngàn loại, thế là đã từng biết các vị đắng, chua mặn, ngọt, cay, hoặc hòa hợp mà thành, hoặc cùng sanh ra một lượt, hoặc biến chất mà ra sai khác, lại còn thấy biết cái nóng cái lạnh, vật nào độc vật nào không độc. Nhờ theo hầu Như Lai, biết rõ tánh của các vị, chẳng phải không chẳng phải có, chẳng phải tại thân tâm, chẳng phải ngoài thân tâm, nhờ phân biệt được nguồn gốc của vị mà khai ngộ. Mang ơn Phật ấn chứng ban cho anh em chúng tôi danh Bồ tát Dục Vương, Dục Thượng, nay làm Pháp vương

(1) Pháp vương tử: Con tinh thần của Vua Pháp, tức là Phật.

tử trong Pháp hội này. Chúng tôi nhờ vị mà tỏ sáng, lên bậc Bồ tát, Phật hỷ viên thông thì phần anh em chúng tôi, nguyên nhân thấu hiểu là vị trên hết.

❖ Chú giải:

Trường hợp của hai vị Bồ tát này là đạt ngộ chơn lý nhờ nếm vị, tức là nhờ **vị trần**.

Bạt Đà Bà La cùng với mười sáu người bạn Bồ tát sơ phát tâm, liền từ chỗ ngồi đau đớn, lễ dưới chơn Phật, bạch rằng:

- Chúng tôi thuở trước, thời Phật Oai Âm Vương, nghe pháp rồi xuất gia. Đến giờ chư tăng đi tắm, chúng tôi theo lệ vào nhà tắm, bỗng nhiên thấu hiểu nguyên nhân của nước, chẳng rửa bụi cũng chẳng rửa thể, đứng yên giữa hai việc ấy, được cái "vô sở hữu". Từ buổi xa xưa ấy đến nay, chất chứa không quên cái "vô sở hữu" này, nay theo Phật xuất gia khiến được "vô học". Phật gọi tôi là Bạt Đà Bà La. Nhờ cái xúc nhiệm mầu mà sung sướng, thành một Phật tử vững vàng. Phật hỷ viên thông, thì sở chứng của tôi bắt nguồn trên hết từ cái dụng chạm (xúc).

❖ Chú giải:

Xúc là **xúc trần** tương ứng với **thân căn**. Vậy sự đụng chạm với vật ngoại cảnh cũng có thể là một nguyên nhân giác ngộ.

Ý nghĩa của đoạn văn: "thấu hiểu nguyên nhân của nước, đã chẳng rửa bụi cũng chẳng rửa thể (hốt ngộ thủy nhân, ký bất tẩy trần, diệt bất tẩy thể) là thế nào?"

Viên Anh Pháp sư giải: nhân xối nước tắm mà có cái cảm xúc hoặc nóng hoặc lạnh, hoặc ướt hoặc trơn, mới nảy ra sự cứu xét vì nguyên nhân nào mà có những cảm xúc đó. Có phải vì nước rửa sạch bụi, hay vì nước rửa sạch thân thể? Nếu nói là vì rửa sạch bụi, thì bụi vốn vô tri làm sao năng thành cảm xúc được? Nếu nói là vì rửa sạch thân thể, thì thân thể là bốn chất tạm hợp mà thành, vốn thuộc vô tình, làm sao năng tạo giác xúc được? Vậy thì hai lẽ này không phải nguyên nhân chánh xác của giác xúc nóng, lạnh... Đó là chỗ chứng ngộ của Bạt Đà Bà La. Chứng ngộ xong, ông không chấp lẽ nào cả, đứng giữa hai lẽ "mà thấu rõ rằng cảm xúc chỉ là tướng, mà tướng là vọng. Tướng tận, Tánh hiển, ông đã thấy chơn lý: quán hành thành tựu.

Ma ha Ca Diếp và tì khưu ni Tử Kim Quang, v.v... liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đầu lễ chơn Phật, bạch rằng:

- Trong kiếp xa xưa, tại thế giới này, có Phật ra đời, hiệu là Nhựt Nguyệt Đăng. Tôi được gần gũi, nghe Pháp tu học. Phật diệt độ rồi, tôi cúng dường xá lợi, đốt đèn để tiếp tục sự quang minh của Phật, dùng vàng lá màu tía (tử kim) thếp lên tượng Phật. Từ ấy đến nay, đời đời tái sanh, thân thường đầy đủ trọn vẹn, lóng lánh ánh vàng. Tì khuru ni Tử Kim Quang đây và đồng bọn đều là quyến thuộc của tôi, và đã phát tâm tu hành đồng thời với tôi. - Tôi xét thấy sáu trần của thế gian đều biến hoại. Duy có lấy sự không tịch sửa đổi để tận diệt thân tâm mới năng độ trăm ngàn kiếp một cách dễ dàng mau chóng như khảm móng tay. Tôi đã dùng pháp "không" thành A la hán. Thế Tôn nói tôi đứng đầu hạng tu hạnh đầu đà⁽¹⁾, diệu pháp mở sáng tiêu diệt các nghiệp hữu lậu. - Phật hỏi viên thông thì sở chứng của tôi bắt nguồn từ pháp trần vậy.

❖ Chú giải:

Dựa vào "pháp trần" (việc đời) mà nghiệm xét và suy tầm cũng có thể đạt đến "diệu pháp" là lẽ mẫu nhiệm, là chơn lý.

A Na Luật Đà, liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đầu lễ chơn Phật, bạch rằng:

(1) Đầu đà. - Lối tu hành khát thực, ngủ rừng ngủ núi, khổ hạnh rất nhiều.

- Lúc mới xuất gia, tôi thường thích ngủ. Như Lai rầy tôi sao ham ngủ như thú vật. Nghe Phật quở, tôi khóc lóc và tự trách, rồi bỏ ngủ bảy ngày liền, hư cả đôi mắt. Thế Tôn bèn chỉ cho tôi phép tu gọi là "nhạo kiến chiếu minh kim cang tam muội"⁽¹⁾. Tôi không nương vào mắt mà đã quán thấy trong mười phương cái tinh chơn rộng suốt⁽²⁾ như thấy một trái cây trong lòng bàn tay. Như Lai ấn chứng cho tôi và tôi thành A la hán. – Nay Phật hỏi viên thông thì cái sở chứng của tôi nhờ xoay cái thấy theo bốn nguyên (56). Đó là nguyên nhân bậc nhất.

❖ Chú giải:

Trường hợp này là trường hợp “bội trần hiệp giác”. Nhờ mắt mù A Na Luật Đà không còn bị ngoại trần lôi kéo, xoay cái thấy vào trong, tức là vào nguồn ánh sáng “bốn nguyên” cho nên thấy tất cả sự thật tinh anh trong mười phương.

A Na Luật Đà đã dùng **nhãn căn** làm phương tiện.

Châu Lợi Bàn Đạc Già, liền từ chỗ ngồi đứng dậy đầu lễ chơn Phật, bạch rằng:

(1) Kim cang tam muội. - Lối thiền định tối cực vi tế của Bồ tát.

(2) Tinh chơn rộng suốt tức là cái "Không", bốn thể tinh anh (không tạp nhạp) và chơn thường của vũ trụ.

- Tôi thiếu tụng trì, không “tánh đa văn” (ít thông hiểu). Lúc đầu hầu Phật, nghe pháp xuất gia, muốn ghi nhớ một bài kệ Như Lai, nhưng học một trăm ngày vẫn nhớ đầu quên đuôi, nhớ đuôi quên đầu. Phật thương tôi ngu mê, dạy tôi ở yên một nơi (an cư), điều hòa hơi hít vô thở ra, tôi lúc bấy giờ quán sát hơi thở đến chỗ nhập nhiệm, cùng tận, qua các hành lệ hơn nháy mắt của bốn giai đoạn sanh, trụ, di, diệt. - Tâm tôi bỗng nhiên thông suốt, được “đại vô ngại” luôn cả “lậu tận”, thành A la hán, dưới nơi Phật ngồi được Phật ấn chứng, thành bậc “vô học”. Phật hỏi viên thông, thì sở chứng của tôi nhờ xoay hơi thở theo cái “Không”. Đó là điều quan trọng nhất.

❖ Chú giải:

Đây cũng là bội trần hiệp giác nữa. Xoay hơi thở (phản tức) là không để cho tử căn duyên với ngoại trần nữa mà trở lại quán sát cái tướng của hơi thở (xem xét coi hơi thở là cái gì). Theo cái Không (tuần không) tức là thuận theo cái lí không.

Vậy Châu Lợi Bàn Đạc Ca đã lấy căn làm nhân tu chứng.

(56) Bồn nguyên, tức là cái mà ở phía trước, kinh gọi là Nguyên minh, cái sáng suốt vốn sẵn có nơi ta.

*(trích tạp chí Từ Quang số 229-230, tr.103-110,
Sài Gòn tháng 9-10 năm 1971)*



Kiều Phạm Bạt Đề liền từ chỗ ngồi đứng dậy, **dảnh lễ chân Phật và bạch:**

- Tôi có cái nghiệp miệng, trong kiếp quá khứ, khinh cợt sa môn, cho nên đời đời sanh ra là mang bệnh miệng như nhai như bò. Như Lai đã chỉ cho tôi pháp môn tâm địa, thanh tịnh một mùi. Tôi diệt được tâm niệm, nhập vào chánh định (sam ma địa), quán sát cái "biết mùi" chẳng phải thể chẳng phải vật. Ứng vào niệm này, tôi vượt khỏi các sai lầm của thế gian, trong thoát thân tâm, ngoài bỏ thế giới, xa lìa ba cõi, như chim sổ lồng. Là như tan bụi, pháp nhãn trong sạch thành A la hán, Như Lai ấn chứng cho tôi lên bậc "Vô học". Phật hỏi (đã nhờ căn nào mà được) viên thông, thì sở chứng của tôi đã nhờ vào việc trở lại xem xét cái biết mùi vị, đó là bậc nhưt.

❖ Chú giải:

Biết vị đắng ngọt, cay chua, là nhờ lưỡi (thiệt căn). Lưỡi thuộc miệng. Nhân Kiều Phạm Bạt Đề trôi lăn trong dòng sanh tử vì nghiệp miệng, cho nên Phật dạy cho pháp môn lấy tâm thanh tịnh quán sát "nhứt vị" để phá trừ khẩu nghiệp.

Thế nào là quán sát nhứt vị? Là xem xét khách quan mùi vị mà không để tâm bị kẹt vào việc phân biệt có vị ngọt vị cay, có mặn có lạt. Sâu hơn nữa là xét đến căn cho biết do đâu có vị mà không quan tâm đến trần tức là vật trong miệng.

Còn thanh tịnh tâm địa là "ly trần thoát căn, phản thường tự tánh" (lià mùi vị, giải thoát khẩu thiệt, đi ngược dòng diễn tiến của cái nếm để trở về tự tánh).

Nhờ không say đắm về mùi vị nữa, Kiều Phạm Bạt Đề nhập vào chánh định và thấy cái "biết vị" không thuộc lưỡi vì có lưỡi mà không có vật thì lưỡi chẳng biết vị, cũng không thuộc vật đắng vật ngọt, v.v..., vì lưỡi mà không nếm thì vật đâu tự biết là ngọt hay đắng. Do thức tỉnh tánh của căn, nắm tánh bỏ căn lià trần, vượt khỏi các sai lầm của thế gian. Đó là giữ cái Chơn thường (tánh) thì cái "thường quang" (ánh sáng bất diệt: lumière éternelle) hiện ngay trước mặt, nào căn, nào trần, nào thức, 3 yếu tố làm lầm con người, ứng thời rơi mất. Được như vậy là giải thoát, thí như chim sổ lồng.

Vậy Kiều Phạm Bạt Đề đã dùng **thiệt căn** mà tu

chứng.

Tất Lăng Già Bà Ta liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đánh lễ chân Phật và bạch:

Lúc tôi mới phát tâm theo Phật vào đạo, mấy lượt được nghe Phật nói về các việc chẳng khá vui của thế gian. Đi khát thực trong thành, tôi để tâm suy gẫm về pháp ấy, giữa đường bị gai độc đâm, chân bị thương, cốt thân đau nhức, tôi mới nghĩ: trong tôi phải có cái gì mới biết đau. Cái gì ấy là tánh giác, chính tánh giác biết đau nhưng tánh giác là tâm thanh tịnh, không có cái đau nhức nào làm đau nhức tánh giác được.

❖ Chú giải:

Câu nói trên có nghĩa như sau: Trong lúc bị gai hành đau nhức cả thân, Tất Lăng Già Bà suy nghĩ: cái gì trong thân tôi làm cho tôi biết đau nhức? Quán sát ông thấy rằng tuy trong thân căn của ông có cái tâm năng giác biết đau, cái biết ấy là của vọng (vọng giác), chớ không phải của tâm thanh tịnh bản giác, tâm này không bao giờ biết đau đớn. Thật vậy, hãy lấy cái thích xem hát mà nghiệm. Đâu phải cái tâm thanh tịnh bản giác hay "con người thật" thích mà "con người giả, con người mê vọng" hay vọng tâm thích. Đối với cái đau nhức cũng vậy, không phải chơn tâm biết đau mà vọng

tâm.

Tôi lại suy nghĩ thêm: một thân mà có thể có hai thứ biết (giác) ư? Thân nhiếp nghĩ nhớ chưa bao lâu, thân và tâm bỗng trở thành không ngờ. Trong 21 ngày liên tiếp như thế, các hoặc lậu đều tiêu hết, thành A la hán, được Phật thân ấn ký, phát minh vô học. Phật hỏi viên thông thì tôi tu chứng được rỗng nhờ bỏ mất thân căn, ấy là điều hay nhất.

❖ Chú giải:

Cái suy nghĩ ở đây không thuộc thức mà thuộc trí. Phối hợp với Bát chánh đạo thì đó là Chánh tư duy.

Một người một thân thì đáng lẽ chỉ có một cái biết (giác) mà thôi, tại sao ở đây lại có hai: một là biết đau nhức, hai là biết có cái tâm thanh tịnh năng hay biết.

"Thân nhiếp nghĩ nhớ" nghĩa là gom góp các vọng niệm biết đau về một mối, nói cách khác tập trung tư tưởng về câu hỏi tự đâu mà biết đau, bỏ hẳn cái đau ở thân, xuôi theo cái chơn giác không biết đau đớn là gì. Tập trung như thế chưa bao lâu thì thân căn đau nhức và thân thức biết có đau, hai cái bỗng nhiên biến mất (trở nên không ngờ). Thoát ly thân căn và tâm thức là sống trong thanh tịnh chơn thuần. Liên tiếp như thế

trong 21 ngày (nhập định được 3 thất) thì các vọng hoặc (chư lậu) tiêu mất.

Thế thì Tất Lăng Già Bà Ta đã đi vào cảnh Giác bằng cửa của **thân căn**.

Tu Bồ Đề từ chỗ ngồi đứng dậy, đánh lễ chân Phật và bạch:

- Tôi từ nhiều kiếp đến nay, tâm được vô ngại, tự nhớ những lần thọ sanh nhiều như cát sông Hằng. Lúc còn ở trong thai đã biết ngay lý "không tịch". Thậm chí đến thấy mười phương toàn không, lại còn khiến chúng sanh chứng được không tánh. Nhờ Như Lai vạch rõ cái chơn không của tánh giác và cái viên minh của không tánh, được quả A la hán như chớp, tôi vào ngay "biển không" sáng báu của Như Lai đồng tri kiến với Phật. Được ấn chứng thành bậc Vô học, giải thoát tánh không, Phật cho tôi là vô thượng. Phật hỏi viên thông, sở chứng của tôi là "các tướng là phi, phi và sở phi cả hai đều chấm dứt, các pháp đều xoay về VÔ", đó là bậc nhưt.

❖ Chú giải:

"Tâm được vô ngại". Tâm ở đây chỉ ý căn. Vô ngại là trống rỗng, là không. - Tự biết đã thọ sanh nhiều lần tức là có "túc mạng thông" (biết việc đời trước).

Trong thai mà biết lý "không tịch" là rõ thông lý tứ đại vốn không, năm uẩn chẳng phải thật có, tất cả đều là thể và thể ấy trống không và vắng lặng.

Từ xuất thai về sau, từng cái thấy "nhơn không" đi đến cái thấy "pháp không", mười phương thế giới, sâm la muôn vật, tất đều không tịch. Tâm đạt đến trạng ấy thì đồng với Bồ tát, trước tự giác, sau giác tha cho nên nói "khiến chúng sanh chứng được không tánh".

Tuy ngộ được lý "nhơn không" và "pháp không", Tu Bồ Đề vẫn chưa trọn vẹn đạt đến "không tánh", tức Như Lai tạng tánh. Nhờ Phật phát minh, Tu Bồ Đề mới ngộ được cái chơn của tánh giác (do đây nói là không tánh). Không tánh này sáng suốt tròn đầy. Đạt được tánh này, Tu Bồ Đề thành A la hán và, nhẩy một cái, trùm mình vào cái "Không" rộng lớn như biển cả, đồng thời đắc tri kiến của Phật.

Vậy Tu Bồ Đề tu chứng nhờ ý căn.

Xá Lợi Phất liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đảnh lễ chân Phật và bạch:

- Tôi từ nhiều kiếp đến nay, tâm kiến thanh tịnh, như vậy thọ sanh nhiều lần như cát sông Hằng. Các biến hóa ở thế gian và xuất thế gian, một thấy là thông hiểu, nhờ vậy mà không bị chướng ngại. Một hôm giữa đường gặp anh em Ca Diếp Ba kể

trước người sau, tuyên thuyết cho tôi nghe bài kệ nhân duyên, liền ngộ "tâm vô biên". Tôi mới theo Phật xuất gia, cái thấy của tôi trở nên sáng suốt hoàn toàn, được đại vô úy, thành A la hán, làm con trưởng của Phật, một đứa con từ miệng Phật sanh ra, từ Pháp của Phật hóa ra. Phật hỏi viên thông, thì sở chứng của tôi là do tâm kiến phát sáng, sáng đến tột độ là đạt tri kiến của Phật. Tâm kiến là bậc nhất.

❖ Chú giải:

Tâm kiến là **nhân thức**. Các vị đệ tử trước của Phật đã nương vào căn - đã mở gút ở căn - còn Xá Lợi Phất mở ở thức.

Xá Lợi Phất nguyên là một thầy Bà la môn hữu danh, sau lưng có hàng ngàn đệ tử. Một hôm, gặp ngoài đường ba anh em Ca Diếp Ba, dung mạo thư thái. Hỏi thăm, ba vị này nói là đệ tử của Phật. Vấn về giáo pháp, ba vị này đọc bài kệ "nhân duyên" của Phật dạy:

Nhân duyên sở sanh pháp

Ngã thuyết tức thị không

Diệt danh vi giả danh

Diệt danh trung đạo nghĩa.

Xá Lợi Phất nghe xong ngộ được cái chơn thường

là "tâm vô biên", bèn bỏ ngôi vị, theo làm đệ tử Phật. Từ ấy, cái thấy bên trong của ông (tâm kiến) trở nên sáng suốt hoàn toàn, ông được giáo pháp của Phật biến hóa thành một người khác: chính lời nói xuất từ miệng Phật đã sanh ra con người khác ấy.

*(trích tạp chí Từ Quang, số 231-232,
Sài Gòn tháng 11-12 năm 1971)*



Phổ Hiền Bồ Tát liền từ chỗ ngôi đứng dậy, đánh lễ chân Phật, bạch rằng:

- Tôi đã từng làm Pháp vương tử của chư Phật nhiều như cát sông Hằng. Mười phương Như Lai dạy các đệ tử có căn Bồ tát tu hạnh Phổ hiền, lấy tên tôi mà đặt cho các đệ tử ấy. Thế Tôn, tôi dùng cái nghe của tâm mà phân biệt những tri kiến của chúng sanh. Nếu ở ngoài hằng sa cảnh giới về các phương khác, có một chúng sanh mà trong tâm phát minh hạnh Phổ hiền, tôi lúc ấy liền cỡi voi sáu ngà, tự phân ra làm trăm, làm ngàn thân, đồng đến nơi chúng sanh ấy ở, cởi mở những chứng ngại nặng nề vì thế mà chưa thấy đặng tôi. Trong cảnh tối tăm, tôi thoa đầu người ấy, ủng hộ vỗ về, khiến người ấy thành tự.

Phật hỏi do đâu mà được viên thông, tôi xin thưa là do cái nghe của tâm phát minh mà phân biệt rời đặng tự tại, ấy là bậc nhất.

❖ Chú giải:

Cái nghe của tâm (tâm văn) ám chỉ **nhĩ thức**.

Tri kiến hay cái thấy biết của chúng sanh có nhiều loại khác nhau như chánh tà, đại tiểu, quyền thực.

"Chưa thấy đặng tôi" là chưa thấy đặng Phổ Hiền, mà Phổ Hiền tiêu biểu cho sự thực hành những đại nguyện. Vậy chưa thấy đặng Phổ Hiền là chưa thấy đặng cái lẽ phải thực hành những đại nguyện.

Ở đây, Phổ Hiền không dùng tai mà nghe lại dùng tâm, tức là dùng thức. Nhưng vì nghe thuộc nhĩ cho nên thức này là nhĩ thức. Vậy Phổ Hiền mở cái gút sanh tử ở **nhĩ thức**.

Tôn Đà Na Lan Đà liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đánh lễ chân Phật và bạch:

- Tôi lúc mới xuất gia theo Phật vào Đạo, tuy giữ đủ giới luật, nhưng về tu định thì tâm thường rời rạc, dao động, cho nên chưa gặt hái được "vô lậu". Phật dạy tôi và Câu-Si-La quán cái lăng trắng trên chót mũi.

Ban sơ, tôi chăm chỉ ngủ, trải qua 21 ngày, tôi thấy hơi vô ra nơi mũi như khói, trong thì sáng cả thân tâm, ngoài thì thế giới rỗng suốt, khắp nơi đều thành hư không trong sạch như ngọc lưu li. Hơi khói lần hồi tiêu tan, hơi thở hóa ra sắc trắng (Từ ấy) tâm mê lậu hết, các hơi thở ra vào thành ánh sáng chiếu soi thế giới mười Phương Tôi được quả A-la hán và Đức Thế Tôn thọ ký cho tôi sẽ thành Bồ tát.

Nay Phật hỏi nhờ đâu mà được viên thông, tôi xin thưa là đã dùng lối làm tiêu diệt hơi thở, lâu ngày hơi thở thành ánh sáng, ánh sáng tròn đầy, mê lậu bị tiêu diệt, ấy là bậc nhất.

❖ Chú giải:

Giữ giới tuy đầy đủ nhưng vì tâm chưa thâu nhiếp cho nên còn rời rạc và hay dao động, do đây mà nhập định không được. Chưa nhập định thì chưa phát huệ (ánh sáng nói trong kinh); không huệ thì chẳng năng bề gãy các sai lầm (đoạn hoặc) cho nên nói chưa gạt hái được vô lậu (không mê hoặc sai lầm).

Để trị chứng tán tâm, Phật dạy chú tâm vào chót mũi và hơi thở. Nhờ đó, biết được cái vô ra của hơi thở, vậy Tôn Đà Na Lan đã nhờ cái biết bằng mũi hay **tỷ thức** mà ngộ nhập.

Phú Lâu Na Di Đa La Ni Tử liền từ chỗ ngồi đứng dậy đánh lễ chân Phật, bạch:

- Tôi từ nhiều kiếp đến nay, biện tài vô ngại, tuyên nói các pháp "Khổ", "Không", sâu hiểu Thực tướng; đối với những pháp môn bí mật của hàng sa Như Lai, tôi cũng thâm hiểu như vậy. Tôi đã mở chỉ các chỗ màu nhiệm nhỏ nhất cho đại chúng khiêu họ được vô sở úy (không còn biết sợ gì nữa).

Thế Tôn biết tôi có tài biện luận lớn nên trao "bánh xe âm thanh" cho tôi và dạy tôi phải làm nổi dậy.

Trước mặt Phật, tôi đã giúp Phật chuyển Bánh xe Pháp, nhờ tiếng "sư tử rống" mà thành A la hán. Thế Tôn ấn chứng cho tôi là thuyết Pháp không ai hơn.

Phật hỏi nhờ đâu mà được viên thông, tôi xin thưa là nhờ Pháp âm mà tôi đã hàng phục ma oán, tiêu diệt các lậu. Ấy là bậc nhất.

❖ Chú giải:

Biện tài là giỏi giải thích luận bàn. Vô ngại là không bị vướng vấp vào chỗ nào. Ai có biện tài vô ngại là người lâu thông đạo lý cho nên khi đem ra giải thích hay tranh luận với ai, không bị nghẹn lời đuối lẽ.

Trong câu "trao bánh xe âm thanh, dạy tôi làm cho nổi dậy" (dĩ âm thanh luận, giáo ngã phát dương). Hai chữ bánh xe có nghĩa là Bánh xe Pháp (Pháp Luân) nói tắt. Mà Bánh xe Pháp của Phật là Giáo pháp

của Ngài (Enseignement, Doctrine du Bouddha). Nhưng đây là Giáo pháp bằng âm thanh tức là Giáo pháp dạy miệng (Enseignement oral, verbal). – "làm cho nổi dậy" là làm cho Giáo pháp ấy được phát triển, nổi tiếng, chấn động khắp nơi.

"Sư tử rống" là dịch từ "sư tử hống" của Hán văn. Kinh thường ví tiếng nói Pháp của Phật như tiếng của sư tử rống. Chúa sơn lâm mà rống lên thì các loài dã thú khiếp sợ, cũng thế, tiếng Phật mà phát lên thì tà ma, ngoại đạo đều khép nép hàng phục.

Nói ra tiếng là nhờ lưỡi. Nhưng ở đây, Phú Lô Na không nói chuyện thế gian mà nói Pháp, nói những gì thuộc về Chơn lý tối hậu cho nên thức nói chớ không phải căn nói. Thức này là thiệt thức. Vậy Phú Lô Na tu chứng bằng **thiệt thức**.

Ưu Bà Li liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đánh lễ chân Phật và bạch:

- Tôi đã đích thân theo Phật, vượt thành xuất gia, đã đích thân thấy Phật sáu năm chịu khổ siêng tu, đã đích thân thấy Như Lai hàng phục các ma, chế ngự ngoại đạo, giải thoát thế gian khỏi các mê hoặc của tham dục. Nhờ Phật dạy giới, cho đến ba ngàn oai nghi, tám vạn tế hạnh, tánh nghiệp già nghiệp, thấy đều thanh tịnh, thân tâm vắng lặng thành A La Hán.

Là người mực thước, gương mẫu trong hàng đệ tử Như Lai, tôi tự ấn tâm tôi, giữ giới sửa thân, đại chúng suy tôn làm bậc trưởng thượng.

Phật hỏi nhờ đâu được viên thông, tôi xin thưa là nhờ "chấp thân" mà thân được tự tại, kế đó nhờ "chấp tâm" mà tâm được thông đạt, sau hết, thân tâm và tất cả đều được thông suốt và bén nhạy. Ấy là bậc nhất.

❖ Chú giải:

Ưu Ba Li mở gút ở thân hay đúng hơn, ở **thân thức**. Vì vậy cho nên lúc ban sơ, ông "chấp thân" nghĩa là lo sửa thân trước. Ông đã theo sát bên Phật từ khi Phật mới xuất gia cho đến khi thành đạo thuyết pháp, và chuyên lo giữ đúng những giới hạnh Phật dạy một cách hoàn toàn. Thân đã tu sửa xong, ông tiếp theo "chấp tâm" nghĩa là sửa tâm. Nhờ thân đã thanh tịnh, như cái bình đã súc sạch, nước tâm của ông cũng thanh tịnh theo. Ngoài là thân, ông được tự tại không bị tham sân si câu thúc, trong ông được sáng suốt, như thế thì cả thân lẫn tâm đều được thông suốt, nhờ đó mà ngoại cảnh cũng thông suốt theo.

Tánh nghiệp: nhưng nghiệp tạo ra do tự tánh. Già nghiệp: nhưng nghiệp tạo ra vì giới luật.

*(trích tạp chí Từ Quang số 233, tr. 54-59,
Sài Gòn tháng 7 năm 1972)*



Đại Mục Kiền Liên từ chỗ ngồi đứng dậy, đánh lễ chân Phật và bạch:

- Lúc ban sơ, di khuất thực, tôi gặp ba anh em ông Ca Diếp Ba, là các ông Ưu Lô Tân Loa, Già Na, Na Đề, tỏ nói pháp "nhân duyên" nghĩa lý thâm sâu của Như Lai, tôi liền phát tâm, được đại thông đạt. Như Lai ban cho tôi áo ca-sa đắp thân, râu tóc tự rụng. Tôi đi mười phương, được vô quái ngại, thần thông phát minh, được coi là không ai hơn và thành A-la-hán. Chẳng riêng Thế Tôn mà mười phương Như Lai đều khen tôi thần lực viên minh thanh tịnh, tự tại vô úy.

Phật hỏi viên thông, tôi do xoay cái ý thức về trạm tánh mà ánh sáng của tâm phát tuyên, như lóng nước đục, lâu ngày thành trong suốt, ấy là bậc nhất.

❖ Chú giải:

"Tôi liền phát tâm" (ngã đốn phát tâm) có nghĩa là phát minh ý thức tâm tức Như Lai tạng. Do đây mới

được đại thông đạt, nghĩa là hiểu thấu đến chỗ nguồn cội toàn thức tánh.

Câu "tôi do xoay cái ý thức về trạm tánh" có nghĩa: tôi xoay chuyển cái ý thức hư vọng, phân biệt và bắt nó quày về tâm tánh viên trạm thường trụ.

Vậy Mục Kiền Liên mở gút ngay ở **ý thức** bằng cách bắt ý thức quy phục với căn bản của nó là tâm tánh, nhờ đó mà cái thấy nghe hay biết của Mục Kiền Liên không còn hư vọng, phân biệt mà toàn do tâm quang soi sáng, được đại thần thông.

THẤT ĐẠI VIÊN THÔNG

Ô Sô Sắc Ma ở trước Như Lai, chấp tay đảnh lễ chân Phật và bạch:

- Tôi thường nhớ, về lâu xa kiếp trước, tôi có tánh nhiều tham dục. Có đức Phật ra đời, tên là Không Vương. Ngài dạy hễ người đa dâm thì thành đồng lửa mạnh. Ngài dạy tôi quan sát khắp thân thể, tay chân, xương cốt các khí nóng khí lạnh. Thần quang ngưng bên trong, hóa tâm đa dâm thành lửa trí huệ. Từ ấy, chư Phật đều kêu tôi là Hỏa đầu.

Bởi tôi đã biết dùng sức mạnh của hỏa quang chánh định cho nên tôi thành A-la-hán, tâm phát đại nguyện, khi nào gặp chư Phật thành đạo, tôi làm vị lực sĩ theo hầu để hàng phục ma oán.

Nay Phật hỏi viên thông, thì tôi đã dùng phép quán, quán sát những cái xúc nóng nơi thân tâm, lưu thông không ngại; các lậu đã tiêu trừ, sanh lửa báu lớn, lên vô thượng giác. Ấy là bậc nhất.

❖ Chú giải:

Ở phần trước, chúng ta đã thấy các đệ tử Phật, người đã dùng căn, người đã dùng trần, người lại dùng thức để tu chứng.

Bây giờ, từ Ông Ô Sô Sắc Ma cho tới hết quyển thứ 5, chúng ta sẽ thấy những gương tu chứng bằng cách dùng các "đại" như đất, nước, lửa...

Dục tình là một thứ lửa. Lúc sống là dục hỏa, chết rồi là nghiệp hỏa. Dâm nhiều thì hỏa nhiều, vì vậy mà trở thành một đồng lửa mạnh dữ. Lúc tâm dục chưa phát động thì toàn thân thư thái, mát mẻ, nhưng khi dục niệm mạnh nha thì tay chân, xương cốt bị đốt nóng.

Vì thiền quán nhận thấy sức đốt của lửa dục, Ô Sô Sắc Ma dứt bật tâm dục, toại thành chánh định, ánh sáng bên trong (thần quang) ngưng đọng, hóa chuyển lửa dục thành lửa trí huệ, nhân đó được hỏa quang tam muội (sự chánh định trong ánh sáng lửa).

Vậy Ô Sô Sắc Ma đã nhân **hỏa đại** mà ngộ nhập viên thông.

Bồ tát Trì Địa liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đánh lễ chân Phật, và bạch Phật:

- Tôi nhớ thuở xưa, lúc đức Phật Phổ Quang ra đời, tôi là một tỳ khưu thường đối với các đường đi bên nước, đất đai gập ghềnh lồi lõm, lại qua bất tiện hư tổn xe ngựa, đều làm cho bằng hoặc cao lên, hoặc bắc cầu, hoặc đắp đất. Tôi đã chịu khó nhọc như thế trải qua không biết bao nhiêu đời Phật xuất hiện ra đời. Hoặc giả có chúng sanh ở chỗ chợ búa, cần người mang đồ, thì tôi trước hơn ai hết mang vác giúp đến nơi đến chốn, vật để xuống rồi là đi, chẳng lấy tiền công.

Lúc Phật Tỳ Xá Phù tại thế, nhằm lúc bị đói, tôi ra công công người không hỏi gần xa, chỉ lấy một đồng tiền. Hoặc có xe bò sa vào chỗ bùn lầy, tôi dùng thần lực đẩy thẳng bánh xe lên, bạt trừ khổ não.

Phật Tỳ Xá Phù xoa đầu tôi và nói với tôi: Nên bình tâm địa thì tất cả đại địa thế giới đều bình. Tâm tôi liền khai mở, thấy vi trần trong thân tôi và vi trần tạo ra thế giới đều như nhau, không sai khác. Tự tánh của vi trần chẳng đụng chạm nhau, cho đến đao binh cũng không có chỗ đụng chạm. Tôi nơi pháp tánh, ngộ vô sanh nhẫn, thành A-la-hán.

Tôi nay hồi tâm vào trong địa vị Bồ tát nghe các Như Lai nói Pháp Diệu liên hoa, chỉ chỗ tri kiến của Phật. Tôi chứng trước, làm vị thượng thủ.

Phật hỏi viên thông, tôi nhờ quán sát kỹ càng vi trần của thân và vi trần của thế giới, thấy rõ hai cái đều chẳng sai khác, vốn là Như Lai Tạng, vì hư vọng mới phát sanh trần tướng. Trần tiêu thì trí tròn sáng, thành đạo vô thượng, ấy là bậc nhất.

❖ Chú giải:

Tâm địa bình thì thế giới đều bình bởi vì cảnh giới bên ngoài là hình bóng của cảnh giới bên trong. Vậy tuy chia có nội ngoại, thật sự chỉ có một. Nhận hiểu được sự thật này, Bồ tát Trì địa, tâm khai trí mở, nhận thêm một sự thật khác là hột bụi trong thân của Bồ tát và hột bụi ngoài thế giới không khác nhau. Hột bụi nói ở đây tiêu biểu cho " địa đại" (chất đất – élément terre). Hai cái địa đại trong và ngoài ấy không khác nhau vì đều là tạng tâm bình đẳng.

Câu "tự tánh của vi trần chẳng đụng chạm nhau" có nghĩa như sau. Vì trần chỉ nội ngoại địa đại sắc pháp, còn tự tánh tức là Như Lai tạng tánh tâm pháp. Sắc pháp với tâm pháp chẳng phải nhau, bởi lẽ tánh của sắc là chơn không mà chơn không thì thuộc tâm.

Đứng về mặt tướng thì có thân khác với thế giới, vi trần của thân khác vi trần của thế giới. Nhưng đứng

về mặt tánh thì hai thứ địa đại này đồng một tự tánh như nhau, vì vậy không thể đụng chạm, cọ xát nhau, ví như nước đổ lộn với nước, không có gì trở ngại. Thậm chí đến đao binh là những ngoại địa đại cũng không làm thương tổn thân căn là những nội địa đại được.

Theo Pháp sư Viên Anh, Bồ Tát Trì Địa đã tu trọn đủ bốn pháp giới. Trước hết, với sự đắp đường làm cho mặt đất bằng phẳng, Bồ tát đã "bình địa" về mặt sự tướng, và như vậy đã tu "sự pháp giới", tức trên phương diện cụ thể. Kế đó, nghe lời Phật dạy tâm bình, đại địa thế giới đều bình, Bồ tát đã lấy lý đoạt sự, và như vậy đã tu "lý pháp giới". Kế nữa tâm khai thấy vi trần nơi thân không khác vi trần nơi thế giới, tâm và sắc không ngại nhau nữa, và như vậy là đã đạt đến "lý sự vô ngại pháp giới", rốt hết, thấy đao binh (cũng là vật thuộc chất cứng hay địa đại) đâu có đụng chạm đến thân (vật thuộc chất cứng khác), vẫn không làm thương tổn và như vậy đã đạt đến chân lý thứ tư là "sự sự vô ngại".

Câu "Tôi nơi pháp tánh, ngại vô sanh nhĩn", có nghĩa: Vi trần của thân và vi trần của thế giới, nối rộng ra là tất cả pháp, đều đồng một tánh như nhau thì không thể nói được pháp nào là "năng sanh", pháp nào là "sở sanh". Như vậy, trên phương diện tự tánh, đã ngộ cái lý "vô sanh" rồi phát sanh cái "nhĩn tín" không nghi, thành A-la-hán. Nhưng nay, từ quả vị A-la-hán của Tiểu thừa đã bước sang địa vị Bồ tát của Đại thừa, để nghe chư

Như Lai nói pháp Diệu liên hoa về tri kiến của Phật là Chân lý rốt ráo tròn đầy.

Nguyệt Quang đồng tử liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đánh lễ chân Phật và bạch:

- Tôi nhờ thuở trước, cách xa một số kiếp nhiều như cát sông Hằng, có Phật xuất thế tên là Thủy Thiên, dạy các Bồ tát tu tập phép quán nước, nhận vào chánh định. Tôi quan sát trong thân thấy tánh nước không ngăn chận nhau. Bắt đầu từ nước mũi, nước mắt, tôi quan sát đến nước miếng, đến tinh huyết, nước của đại tiện, của tiểu tiện, tất cả các thứ nước ấy qua lại trong thân và nước ngoài cơ thể, ở các biển Hương thùý trong cõi Phù trang vương, đều không sai khác. Lúc đó tôi mới sơ thành phép quán cho nên chỉ thấy nước mà thôi, chưa được "vô thân".

Đương lúc tôi làm tỳ khưu, tọa thiền trong nhà, một đệ tử của tôi từ cửa sổ dòm vào, thấy khắp nhà đầy nước trong, ngoài ra không thấy một vật gì khác. Chú bé không biết, lấy một miếng ngói liệng xuống nước, nghe một tiếng bồm, xem rồi bỏ đi. Sau khi xuất định, tôi bỗng thấy đau bụng, như ông Xá Lợi Phất đã bị quỷ làm hại. Tôi ngẫm nghĩ, tôi nay đã được A-la-hán, lìa bệnh duyên đã lâu rồi, sao hôm nay lại sanh đau bụng hay đạo tâm có chỗ thụt lùi mà bị như vậy?

Khi đó, đồng tử đến trước tôi và kể lại việc trước. Tôi dặn: Khi nào thấy nước nữa thì lập tức mở cửa vào, lượm miếng ngói bỏ đi. Đồng tử vâng lời, bữa sau tôi nhập định, nó lại thấy nước trong thất như bữa trước và miếng ngói cũng còn y nguyên đó. Nó mở cửa vào lượm miếng ngói ra. Tôi sau đó xuất định, thân trở trở lại như xưa.

Gặp vô lượng Phật như vậy cho đến đức Sơn Hải Tự Tại Thông Vương Như Lai mới được "vong thân" cùng với nước của các biển Hương thủy trong mười phương thế giới, tánh hợp với chân không, không hai không khác. Nay ở chỗ Phật, được cái tên đồng chân, dự hội Bồ tát.

Phật hỏi viên thông, thì riêng tôi, tôi đã lấy cái thủy tánh một mùi lưu thông mà chứngặng vô sanh nhẫn, viên mãn Bồ đề, ấy là bật nhất.

❖ Chú giải:

Nếu Bồ tát Trì Địa đã nhờ quán tánh của đất (địa đại) mà chứng ngộ, thì Đồng tử Nguyệt Quang lại dùng nước mà quán sát.

Trước quán các thứ nước trong thân, sau quán nước các biển trên thế giới. Nguyệt Quang đã đi đến cái thấy là về mặt tánh thì nước trong nước ngoài đều như nhau. Nhưng tới mức quán sát này, Nguyệt Quang

chưa làm tiêu được cái ý thức về thân, do đây Kinh nói là "chưa được vô thân".

Về sau, tiếp tục tu tập trải qua vô số Phật cho đến đời đức Phật Sơn Hải Tự Tại Thông Vương, Nguyệt Quang mới quên được thân và hợp với thế giới. Nghĩa là tỉnh ngộ sáng thấy tạng tánh. Tạng là chân không, tánh là tánh thủy. Tánh thủy chân không, tánh không chân thủy, không hai không sai biệt, bởi vì toàn tướng là toàn tánh, là thể là dụng.

Nước trong thân thể và ngoài thế giới là tướng, còn tánh lưu thông, chảy khắp cùng là thể. Tướng đâu tánh đó, thể đâu dụng đó.

*(trích tạp chí Từ Quang số 234, tr 53-58,
Sài Gòn tháng 8 năm 1972)*



Lưu Li Quang Pháp vương tử liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đánh lễ chân Phật và bạch:

- Tôi nhớ thuở trước, trải qua hằng sa kiếp, có Phật xuất thế tên là Vô Lượng Thanh, Phật khai thị cho Bồ tát về bốn giác diệu minh, quán sát thế giới này và thân chúng sanh đều là vọng duyên, thuộc về sức gió chuyện động.

Tôi khi ấy, quán thế giới lúc an lập, quán thế giới lúc biến động, quán thân lúc động lúc hết động, quán tâm niệm niệm chẳng dừng, các động ấy không hai và cũng không sai biệt. Lúc đó, tôi tỉnh hiểu rõ rằng cái tánh của các động, tôi không biết từ đâu, đi không biết đến chỗ nào. Mười phương vi trần diên đảo chúng sanh đồng một hư vọng, như vậy cho đến ba ngàn đại thiên thế giới, và cứ mỗi thế giới với chúng sanh trong đó như một cái đồ đựng trăm vạn muỗi mòng, vo vo kêu loạn, ở trong phân tặc, phát động cuồng náo. Gặp Phật chưa bao lâu, tôi chứng vô sanh nhẫn.

Bấy giờ, tâm tôi mở to, bèn thấy được Phật Bất động ở phương Đông, là Pháp vương tử, thờ mười phương Phật, thân tâm phát khởi quang minh, thông suốt không ngại.

Phật hỏi viên thông, tôi nhân dùng phép quán, xét sức gió nguyên không nương đâu, mà ngộ được tâm bồ đề, vào nơi chánh định, hợp mười phương Phật, truyền một diệu tâm. Ấy là thứ nhất.

❖ Chú giải:

Ông Lưu Li Quang nhân "phong đại" mà ngộ nhập.

Câu "quan sát thế giới này và thân chúng sanh đều là vọng duyên, thuộc về sức chuyển động" có

nghĩa như sau: thế giới là vô tình y báo còn thân chúng sanh là hữu tình chánh báo. Hai cảnh y báo và chánh báo này đều do sức gió vô minh vọng, duyên chuyển động mà có. Nguyên ở chỗ tối sơ, không có thế giới mà cũng chẳng có chúng sanh mà chỉ có tính bản giác tức chơn như, trong chơn như vốn không có một mảy may gì. Nhưng vì một niệm vô minh đã vọng động, hễ động là có gió. Vậy "phong đại" là tướng động của một niệm trong tâm vậy. Gió niệm đã nổi lên trong tâm thì những ngọn gió khác tạo ra tình thế gian (chúng sanh) và khí thế gian làm sao tránh khỏi?

Được Phật khai thị cho, Lưu Li Quang mới áp dụng phép quán và xét thấy mười phương giới tướng được an lập và do sức gió chấp trì, ba đời đời đổi đều do sức gió âm thầm dời đổi, sự động tĩnh của thân như đi đứng nằm ngồi, không động tác nào là chẳng phải do sức gió sai khiến, và rốt hết những động niệm của tâm sanh, trụ, dị, diệt, không động niệm nào là chẳng do sức gió thúc đẩy. Quán sát như thế, ngoài là thế giới, trong là thân tâm, tất cả đều động và các động ấy tuy nhiều, nhưng cái thế của chúng không có hai, vì chỉ có một "phong tánh" mà thôi, do đây nói là không sai khác.

Tiến lên một tầng nữa, Lưu Li Quang hiểu rõ "tánh gió" không ở đâu mà lại và cũng chẳng đi đâu, đương thể là toàn không không có thực thể. Cứ theo đây thì mười phương vi trần (vô tình khí thế giới) và

điên đảo chúng sanh (hữu tình căn thân) đồng là hư vọng, là do sức gió của vọng duyên chuyển động mà ra.

Cảnh hư vọng này chẳng phải chỉ là cảnh của thế gian chúng ta mà còn là cảnh của ba ngàn đại thiên thế giới, toàn thể vũ trụ bao la. Để trở lại thế giới của chúng ta thì đó bất quá như một cái hộp trong đó đựng một số muỗi mòng ngày đêm kêu vo vo náo loạn. Quả đất của chúng ta đem đối chiếu với vũ trụ vô biên có lẽ còn nhỏ hơn một cái hộp còn con người chúng ta có lẽ nhỏ hơn con muỗi. Nhưng trong cảnh gang tấc ấy, chúng ta tranh nhân cạnh ngã, xưng vương đồ bá, cầu danh mưu lợi, gây một cuộc náo loạn đình tai vỡ óc.

" Tâm khai " là vô minh dứt, trong cảnh động của thế gian của thân tâm, Lưu Li Quang thấy được cái Bất Động, tức là cái chơn thể của bốn giác của Phật tánh, làm con của Anh Sáng (Pháp vương tử), không còn làm con của Vô Minh nữa, thờ mười phương Phật nghĩa là thờ Chân lí, thân tâm trở nên sáng suốt như ngọc lưu li trong suốt.

Hư Không Tạng Bồ tát liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đảnh lễ chân Phật và bạch:

- Tôi cùng Như lai đã được "vô biên thân" tại nơi Phật Định Quang.

Khi ấy, tay tôi cầm 'Tứ Đại' bảo châu, chiếu sáng mười phương cõi Phật nhiều như vi trần, hóa

thành hư không. Rồi nơi tự tâm, hiện ra một cái gương từ trong phóng ra mười thứ ánh sáng báu vi diệu, tỏa khắp mười phương cùng cõi hư không. Các cõi Tràng vương đến nhập vào gương, xen vào thân tôi, thân tôi đồng với hư không, đôi bên chẳng cùng trở ngại. Thân tôi năng khéo vào các quốc độ nhiều như vi trần, rộng làm việc Phật, được đại tùy thuận.

Tôi có được thần lực lớn lao ấy là do tôi quán sát kỹ lưỡng bốn đại (địa, thủy, hỏa, phong) không chỗ nương tựa, tùy vọng tưởng mà sanh diệt, đối với hư không không hai Phật quốc vốn đồng, và nơi chỗ "đồng đó" được phát minh đó, tôi được vô sanh nhẫn.

Phật hỏi viên thông, tôi đã dùng sự quán sát hư không vô biên mà vào chánh định, diệu lực tròn sáng. Ấy là thứ nhất.

❖ Chú giải:

Bồ tát Hư Không Tạng nhân "không đại" mà ngộ nhập.

"Vô biên thân" là thân hư không, vì hư không không bờ bến nên nói là vô biên. Và hư không ở đây có nghĩa là "Không tánh".

Bồ tát đã lấy không tánh làm thân thì lý ứng lấy không huệ làm tay. "Tứ đại" bảo châu chỉ hột châu trí "chiếu không tứ đại" nghĩa là chiếu soi tánh không của bốn đại là địa, thủy, hỏa, phong.

Bồ tát đã được thân hư không thì 4 đại bên trong hợp thành ngã đã không, nếu 4 đại bên ngoài là pháp mà chẳng không thì trong ngoài chẳng thuần nhất. Vì vậy, Bồ tát mới dùng không trí chiếu sáng mười phương vi trần nước Phật, bao nhiêu 4 đại ở ngoài cảnh đều hóa thành hư không. Như vậy là đã đạt đến Chơn không diệu thể, chứng Pháp thân đức.

Nơi tự tâm tức nơi bốn giác chơn tâm, hiện xuất tấm gương to tức Đại viên cảnh trí. Thân đã không thì tâm cũng không luôn. Tâm đã không thì trí huệ siêu tuyệt phải hiện ra, chiếu soi tất cả những tấm gương to.

Nhưng tâm đã không thì đồng với tâm Phật cũng gọi là Hư không tạng, còn Đại viên cảnh trí thì đồng với Tổng trí của Như lai. Phân biệt thì Tổng trí này có 10 biệt trí mà ở đây Kinh gọi là mười loại bảo quang vi diệu.

Trí quang tỏa khắp mười phương cùng cõi hư không vô biên tế, như vậy thì có bao nhiêu thế giới trong hư không, tất cả đều bị ánh sáng của Trí chiếu sáng, Sắc với Không không ngăn ngại nhau. Toàn sự tắc lí mà thành lí sự vô ngại pháp giới, chứng **Bát nhã đức**.

Câu "các cõi Tràng vương đến nhập vào gương, xen vào thân tôi, thân tôi đồng với hư không, đôi bên chẳng cùng trở ngại: có nghĩa: Các cõi của Phù Tràng vương tức là cảnh của quảng đại y báo đều bị thâu

nhiep và nhập vào cái thân chánh báo của tôi, nhưng thân tôi đã đồng với hư khônng thì chứa gì không được, cho nên thân tôi và các cõi kia không trở ngại nhau.

Thân tôi năng khéo vào các quốc độ nhiều như vi trần... khéo (thiện) vì một thân mà phân ra làm vô lượng thân, biến nhập vào vi trần quốc độ, rộng làm việc Phật, được đại tùy thuận tức đại tự tại (tự do), thế là đã chứng **Giải thoát đức**.

"Bốn đại không chỗ nương tựa" có nghĩa như sau; Quán xét kỹ thì thấy 4 đại (đất, nước, gió, lửa) vốn chẳng phải ngoài tâm mà thật có, chỉ do tâm hiện ra, như thế là không có thể. Không chỗ nương tựa là ý nói không thể đó. Đại tùy vọng tưởng mà sanh, mà diệt. Niệm khởi, vọng động thì chẳng phải có lại tựa hồ như có, niệm dứt, vọng động hết rồi thì ngay đó là cái không. Vậy tứ đại và hư không quả chẳng phải hai cái riêng biệt. Phật quốc vốn đồng vì cũng lập thành bằng tứ đại, và như vậy là tự vốn không: vốn đồng là vốn không vậy.

Di Lạc Bồ tát liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đánh lễ chân Phật, và bạch:

- Tôi nhớ thuở trước, cách nay một số kiếp nhiều như vi trần, có Phật xuất thế tên là Nhựt Nguyệt Đăng Minh, Tôi được theo Phật xuất gia, nhưng tôi tâm còn trọng danh tiếng ở đời, thích giao du với những nhà sang cả.

Khi ấy, đức Phật dạy tôi tu tập phép định "duy tâm thức" mà vào chánh định. Trải qua nhiều kiếp cho đến ngày nay, tôi dùng chánh định ấy phụng sự hằng sa chư Phật và cái tâm cầu danh trước kia cũng dứt hết, không có nữa.

Đến khi đức Phật Nhiên Đăng xuất hiện nơi thế gian, tôi mới được thành "vô thượng diệu viên thức tâm tam muội", cho đến khắp cùng hư không, bao nhiêu quốc độ của Như Lai, hoặc tịnh, hoặc uế, hoặc có, hoặc không, đều là do thức tâm biến hiện ra cả.

Thế Tôn, tôi hiểu rõ duy tâm thức như vậy, từ thức tánh lưu xuất vô lượng Như Lai. Nay được thọ ký, bổ xứ sẽ làm Phật.

Phật hỏi viên thông, tôi đã dùng phép quán, xét kỹ mười phương duy thức, thức tâm tròn sáng, vào cảnh giới "viên thành thật", xa lìa tánh y tha và tánh biến kế chấp, được vô sanh nhẫn, ấy là thứ nhất.

❖ Chú giải:

Bồ tát Di Lạc nhân 'thức đại' mà ngộ nhập.

Vì tâm Bồ tát còn trọng danh tiếng ở đời cho nên tâm thường leo trèo, tán loạn. Đức Phật Nhựt Nguyệt Đăng Minh mới dạy tu phép định duy tâm thức, quán sát ba cõi duy tâm, muôn pháp duy thức, rõ suốt tất cả

ngoại cảnh không gì là chẳng phải do thức biến hiện, vì vậy tất cả đều như mộng như huyễn, không một sự vật nào là chân thật. Nhân tu phép định ấy, tâm chẳng tán loạn nữa mà cũng chẳng ngoại cầu, đi vào được chánh định.

Nhưng cái chánh định này phải đợi đến khi đức Phật Nhiên Đăng xuất thế mới thành viên mãn vô thượng. Chứng ấy mới thấy rằng ba thứ quốc độ của Như Lai: 1) vô tịnh vô uế, tức Thường tịch quang độ, 2) hữu tịnh vô uế tức Thật báo trang nghiêm độ, 3) hữu tịnh hữu uế tức phàm thánh đồng cư độ, mỗi mỗi đều là do thức tâm biến hóa hiện ra. Đã nói là sở hiện thì thể vốn tự không; đã nói là biến hóa thì tướng được biến hóa ra chẳng phải là thật có. Vậy Chơn Không chẳng ngại Diệu hữu, nên hiện quốc độ, Diệu hữu chẳng ngại Chơn không, nên chỉ là biến hiện.

"Viên thành thật tánh" là Chơn thể, là chỗ nương tựa của chư pháp, thí dụ như cây gai. Y tha khởi tánh nương tựa vào Viên thành thật tánh mà khởi, là tướng hư vọng tựa trên thể chơn thật, thí dụ như sợi dây (nhờ có cây gai mới đánh thành).

Biến kế chấp tánh nương vào Y tha khởi tánh mà lan tràn, phân biệt vọng chấp tình có mà lý không, thí dụ như con rắn (do sợi dây nằm cong queo nhưng mắt thấy không rõ tưởng là rắn).

Một khi đã lìa y tha và biến kế là hai nguồn hư vọng thì vô sư trí, tự nhiên trí hiển hiện, được vô sanh pháp nhãn, tức nhập vào Viên thành thật tánh.

*(trích tạp chí Từ Quang số 235, tr. 53-60,
Sài Gòn tháng 9 năm 1972)*



Pháp vương tự Đại Thế Chí cùng 52 Bồ tát đồng bạn liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đảnh lễ chân Phật và bạch:

- Chúng tôi nhớ thuở trước, cách nay một số kiếp nhiều như cát sông Hằng, có đức Phật ra đời tên là Vô Lượng Quang. Mười hai vị Như Lai nối nhau trong một kiếp, vị Phật cuối cùng tên là Siêu Nhật Nguyệt Quang. Đức Phật này dạy tôi phép "niệm Phật tam muội". Ví như có hai người, một người chuyên nhớ, một người chuyên quên; hai người đã như vậy thì dầu có gặp nhau cũng như chẳng gặp, hoặc có thấy nhau cũng như chẳng thấy.

Nếu hai người cùng nhớ tưởng nhau, hai niềm tưởng nhớ thâm sâu như vậy cho đến từ đời này sang đời kia, như hình với bóng chẳng trái khác nhau.

Mười phương Như Lai thương nhớ chúng sanh như mẹ nhớ con, nhưng nếu con trốn lánh thì dầu mẹ có nhớ cũng không biết làm thế nào. Nếu con

nhớ mẹ như mẹ nhớ con thì mẹ con nhiều đời chẳng trái xa nhau.

Nếu chúng sanh để tâm nhớ Phật, niệm Phật, thì ngay đời này hoặc đời sau, chắc chắn thấy Phật, cách Phật chẳng xa, chẳng nhờ vào phương diện nào mà tự được tâm khai. Cũng như người nhiễm mùi thơm, thân có khó thơm đây là cái gọi "hương quang trang nghiêm"

Nguyên nhân chứng vô sanh nhẫn của tôi làm tâm niệm Phật. Nay ở cõi này, thân góp người niệm Phật và đưa về Đất Thanh Tịnh (Tịnh độ).

Phật hỏi viên thông, tôi không lựa chọn, đều nhiếp sáu căn, tịnh niệm nối liền, được chánh định (tam ma địa), ấy là bậc nhất.

❖ Chú giải:

Trái với các vị đệ tử trước của Đức Thích Ca, Bồ tát Đại Thế Chí không lựa chọn trong sáu căn, sáu trần, bảy đại, sáu thức để lấy một làm mối gút gỡ vòng sanh tử, mà lại dùng một phương pháp khác: thân nhiếp 6 căn, như đóng 6 cửa lại, không tiếp xúc với lực trần ngoại cảnh, còn bên trong thì để tâm thanh tịnh tưởng nhớ luôn luôn đến Phật. Nhờ phương pháp này mà Bồ tát được chánh định, trực tiệt sanh tử, tốc chứng Bồ đề.

Cứ theo Đại Di Đà Kinh thì sau đây là danh sách 12 Như Lai đã nối tiếp nhau trong một kiếp:

1. Vô Lượng Quang Phật
2. Vô Biên Quang Phật
3. Vô Ngại Quang Phật
4. Vô Đối Quang Phật
5. Diễm Vương Quang Phật
6. Thanh Tịnh Quang Phật
7. Hoan Hỉ Quang Phật
8. Trí Huệ Quang Phật
9. Bất Đoạn Quang Phật
10. Nan Tư Quang Phật
11. Vô Xưng Quang Phật
12. Siêu Nhật Nguyệt Quang Phật

Thật ra 12 danh xưng này là 12 đặc tánh của Nguồn Ánh Sáng bản thể của muôn loài hay Tự Tánh của chúng sanh. Phân tách thì thấy Nguồn Ánh Sáng ấy có những đặc tánh như sau:

1. Không đo lường được (vô lượng)
2. Chan hòa khắp nơi, không bờ bến (vô biên)
3. Không gì ngăn ngại được, ở đâu cũng chiếu soi đến (vô ngại)

4. Không một ánh sáng nào đem ra so sánh được (vô đối)

5. Không một ánh sáng nào bằng (diễm vương)

6. Trong sạch

7. Vui vẻ

8. Trí huệ

9. Chặt chẽ đứt (bất đoạn)

10. Khó mà nghĩ nghĩ đến (nan tư)

11. Không biết kêu bằng tên gì (vô xưng)

12. Sáng hơn mặt trời mặt trăng (siêu nhật nguyệt)

Vì 12 mà là 1 cho nên Kinh mới nói 12 Như Lai nối nhau trong một kiếp.

QUYỂN VI



QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT

Bấy giờ Quán Thế Âm Bồ Tát liền từ chỗ ngồi đứng dậy, đảnh lễ chân Phật và bạch nói:

- Thế Tôn, tôi nhớ vô số Hằng hà sa kiếp về trước, có đức Phật xuất hiện ra đời tên là Quán Thế Âm. Tôi ở nơi Phật đó, phát bồ đề tâm. Đức Phật Quán Thế Âm dạy tôi theo "văn, tư, tu" mà vào "tam ma địa".

❖ Chú giải:

Văn, tư, tu: Văn là nghe, tư là suy nghĩ, tu là sửa.

Hiểu theo nghĩa thông thường: trước hết phải nghe, phải học, kể đó, đem cái nghe cái học của mình ra nghiên ngẫm để hiểu cho thật sâu, rốt hết là đem cái hiểu sâu của mình ra thực hành tu tập.

Nhưng đây là lối tu của bậc Bồ tát cho nên ba cái văn, tư, tu ở đây không có nghĩa là thông thường như nói ở trên. Văn là văn huệ, nghĩa là nghe bằng tánh chớ không phải bằng thức. Tư là trí huệ, nghĩa là suy nghĩ chơn chánh, chớ không phải cái nghĩ biến hành, tà mị. Tu là tu huệ, nghĩa là tu cái tu chơn chánh, chớ không phải cái tu theo hình thức bên ngoài.

Đây là ba điều kiện đưa đến chánh định (ta ma địa).

Ban đầu thì trong cái nghe, vào dòng rồi là quên cái đã vào tai; cái vào tai đã vắng lặng rồi thì hai tướng động và tịnh hoàn toàn tự nhiên chẳng sanh. Như vậy tiến lần lên thì cái "năng nghe" và cái "bị nghe" đều hết. Khi chẳng còn để ý đến cái hết của hai cái nghe vừa nói thì không còn "năng giác" và "sở giác". Cái không của năng giác và sở giác đã thật là hoàn toàn rồi thì "năng không" và "sở không" tiêu mất. Sanh với diệt đã mất thì cảnh tịch diệt hiện tiền.

❖ Chú giải:

Đoạn này, Bồ tát Quán Thế Âm giải thích phép tu "Văn" của ngài.

Vào dòng (nhập lưu) là ý nói khi đã để tâm hưởng nội rồi thì không còn nghe những tiếng động lọt vào tai nữa; tiếng động đã bật mất thì tâm hành giả

không còn phân biệt hai tướng chống đối nhau là động và tịnh. Vì sao? Vì khi nào mình còn cảm thấy có động mới nghĩ đến tịnh, hay thấy có tịnh mới nghĩ đến động, bây giờ một trong hai cái đối đãi đó mất thì toàn cặp mất luôn.

Tiến lần lên, hay nói cho đúng là tiến sâu vào tâm giới thì cặp đối đãi khác là "năng nghe" và "bị nghe" không còn nữa. Lúc đầu, hành giả còn biết rằng cái năng nghe và cái bị nghe đều hết rồi, nhưng tiến sâu hơn, hành giả sẽ không còn để ý đến cái hết này nữa và chính lúc đó là lúc trong tâm hành giả không còn cái "năng giác" và cái "sở giác". Khi cái không về năng giác và sở giác đã đạt đến điểm cực tròn rồi thì cái "năng không" và cái "sở không" tiêu mất, như lấy cây cọ cây cho ra lửa, khi lửa phát xuất, đốt cháy luôn cây cọ và cây bị cọ.

Câu "sanh với diệt đã mất" (sanh diệt ký diệt) có nghĩa như sau: Hai chữ "sanh diệt" tổng chỉ các pháp sanh diệt được tiêu biểu bằng 6 "kết" nói ở phía trước:

Động diệt thì tịnh sanh,
 Tịnh diệt thì căn sanh,
 Căn diệt thì không sanh,
 Không diệt thì tịnh diệt sanh.

Kết là thắt, như thắt gút, những cái diệt sanh, sanh diệt trên đây có ảnh hưởng lẫn nhau, như gút là do sự giao kết của hai sợi chỉ chẳng hạn.

"Sanh diệt ký diệt, tịch diệt hiện tiền". Sanh diệt, như vừa nói, là tổng chỉ các pháp sanh diệt, trong vòng đối đãi, tức là những "năng" và "sở", là cảnh thế gian. Cảnh tương đối thế gian đã tan mất rồi thì cảnh "tịch diệt hiện bày trước mắt", tức là cảnh êm lặng bất động chơn thật tỏ rõ ra.

Chữ tịch trong danh từ "tịch diệt" có nghĩa là vắng lặng, nhưng không phải cái vắng lặng nghịch lại với cái động của thế gian mà thật là cái bất động của bản thể. Còn chữ diệt có nghĩa là dứt mất, nhưng đây cũng là để đối với cái sanh mà gọi là diệt, là dứt, chớ thật ra là chỉ cái vô sanh của bản thể hay bản lai tự tánh.

Toàn đoạn Kinh văn trên chỉ kết quả của công phu "tùng văn, tư, tu, đặc tam ma địa" của Quán Thế Âm Bồ Tát. Từ đầu đoạn văn đến câu "Sanh diệt ký diệt" diễn tả giai đoạn văn, tư, tu. Câu chốt "Tịch diệt hiện tiền" nói lên kết quả nhập Chánh định. Đây là giai đoạn "tận tâm tuyệt đãi", diệu thể cô viên, tức Như lai tạng, diệu Chơn như tánh": còn có một tâm, thoát vòng tương đối năng sở, đạt đến cái thể nhiệm màu độc nhất, tròn đầy, đó là Như Lai tạng, là Chơn như tánh, gọi là đặc Đạo vậy.

Hốt nhiên vượt khỏi thế gian và xuất thế gian thấy mười phương tròn sáng, gặt hái được hai thắng lợi đặc thù. Một là trên hợp với chư Phật mười phương, chứng bản lai diệu giác tâm, cùng với Phật Như Lai đồng một từ lực, hai là dưới hợp với chúng sanh trong sáu đường khắp mười phương, cùng với các chúng sanh đồng một bi ngưỡng.

❖ Chú giải:

Khi đã tận tâm tuyệt đã nghĩa là đã ra khỏi mê lầm (đoạn hoặc) và chứng ngộ cái Chơn thật (chứng chơn) rồi thì bỗng nhiên vượt khỏi cái Có của ba cõi là thế gian và cái Không ngoài ba cõi là xuất thế gian. Thế là đã vượt khỏi vòng đối đãi hay tương đối, nhờ vậy mà trên thì hợp với chư Phật, đồng với Phật vận vô duyên từ độ hữu tình giới, dưới hợp với chúng sanh trong lục đạo, đồng với chúng sanh trông mong sự ban vui.

Thế Tôn, bởi tôi cúng dường Quán Thế m Như Lai mong Ngài ban cho tôi phép "như huyễn, văn huân, văn tu, kim cang tam muội", từ lực của tôi đồng với Phật Như Lai nên khiến thân tôi thành dạng ba mươi hai ứng thân mà vào các quốc độ.

❖ Chú giải:

Như huyễn là thí dụ, văn huân và văn tu là pháp môn tu tập, kim cang tam muội là kết quả chánh định.

Văn huân là làm phát khởi bên trong cái trí của thể giác hay bản giác. Văn tu là đem cái thể giác trở lại cái tánh nghe, đó là công phu tu tập vào dòng nước thả thuyền hưởng về tánh. Phép tu này coi như không tu mà thật có tu, có tu mà như không tu, do đây mới thí dụ với việc huyễn hoặc.

*(trích tạp chí Từ Quang số 236, tr. 45-52,
Sài Gòn tháng 10 năm 1972)*



BỒ TÁT QUÁN THẾ ÂM NÓI VỀ 32 ỨNG THÂN CỦA BỒ TÁT

Thế Tôn. Nếu có các vị Bồ tát nào đã vào chánh định, tiến tu bậc vô lậu, chỗ giải ngộ thù thắng sắp vuông tròn, thì tôi hiện thân Phật mà thuyết pháp cho các vị ấy nghe để được giải thoát.

Nếu có các vị hữu học nào mà tâm đã vắng lặng sáng suốt, cái diệu huệ thù thắng sắp được vuông tròn, thì tôi hiện thân Độc giác trước mặt mà nói pháp, khiến họ được giải thoát.

Nếu có các vị hữu học nào lo dứt mười hai nhân duyên, duyên đã đoạn rồi, thắng tánh hiển hiện, cái diệu huệ thù thắng sắp được vuông tròn, thì tôi hiện thân Duyên giác trước mặt mà nói pháp, khiến họ được giải thoát.

Nếu có các vị hữu học, chứng đặng lý "không" của Tứ đế, hành đạo vào cảnh tịch diệt, tánh thù thắng sắp vuông tròn, thì tôi hiện thân Thanh văn trước các vị ấy mà nói pháp cho nghe để được giải thoát.

Nếu có chúng sanh nào lòng dục đã được thức tỉnh, chẳng phạm tới bụi nhơ của dâm dục, thân dâm dục đã trở nên thanh tịnh rồi, thì tôi hiện thân Phạm vương trước các chúng sanh ấy mà thuyết pháp, khiến họ được giải thoát.

Nếu có chúng sanh nào muốn làm Thiên chúa, cai trị các cõi trời, thì tôi hiện thân Đế Thích trước các chúng sanh ấy mà nói pháp, khiến họ được thành tựu chí nguyện.

Nếu có chúng sanh nào muốn thân được tự tại, dong chơi khắp mười phương, thì tôi hiện thân Tự Tại Thiên trước các chúng sanh ấy mà nói pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Nếu có chúng sanh nào muốn thân được tự tại, bay đi trong hư không, thì tôi hiện thân Đại Tự Tại

Thiên trước các chúng sanh ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Nếu có chúng sanh nào thích thống lãnh quý thần, cứu hộ đất nước, thì tôi hiện thân Thiên Đại Tướng Quân trước các chúng sanh ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu sở thích.

Nếu có chúng sanh nào thích thống lãnh thế giới bảo hộ chúng sanh, thì tôi hiện thân Tứ Thiên vương trước các chúng sanh ấy mà nói pháp, khiến họ thành tựu sở thích.

Nếu có chúng sanh nào thích sanh lên cung trời, sai khiến quỷ thần, thì tôi hiện thân Thái tử nước Tứ Thiên vương trước các chúng sanh ấy mà nói pháp, khiến họ thành tựu sở thích.

Nếu có chúng sanh nào vui làm vua cõi người thì tôi hiện thân vua cõi người trước các chúng sanh ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu sự mong ước.

Nếu có chúng sanh nào vui làm chúa tộc họ, được thế gian tôn nhường, thì tôi hiện thân Trưởng giả trước các chúng sanh ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu sự mong ước.

Nếu có chúng sanh nào ưa thích đàm luận, tự ở trong thanh tịnh, thì tôi hiện thân Cư sĩ trước các

chúng sanh ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu sở thích.

Nếu có chúng sanh nào muốn àm việc trị nước, phán đoán mọi sự trong châu huyện, thì tôi hiện thân Tế quan trước các chúng anh ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Nếu có chúng sanh nào ham muốn các Thuật số, tự khép mình vào phép Nhiếp vệ, thì tôi hiện thân Bà la môn trước các chúng sanh ấy mà thuyết pháp, khiến họ được tành tựu sự mong ước.

❖ Chú giải:

Thuật số: Thuật chỉ các khoa làm thuốc, bói quẻ, xem tướng mạng, họa phù v.v... Số chỉ các khoa thiên văn, địa lý, âm dương độ số.

Nhiếp vệ: Nhiếp là điều hòa và nắm giữ thân tâm, tiết chế sự lao碌 và tinh thần. Vệ là bảo vệ sanh mạng, cố tinh dưỡng khí.

Thuật số và nhiếp vệ ám chỉ nghề nghiệp và lối tu hành của Bà la môn giáo.

Nếu có những đàn ông con trai nào ham học xuất gia, nắm giữ giới luật, thì tôi hiện thân Tỳ khưu trước các người ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Nếu có đàn bà con gái nào ham học xuất gia, nắm giữ các giới cấm, thì tôi hiện thân Tỳ khưu ni trước các người ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Nếu có đàn ông con trai nào vui giữ năm giới, tôi hiện thân Ưu bà tắc trước các người ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Nếu có đàn bà con gái nào muốn lập thân về khoa nội chánh để sửa trị nhà và nước, thì tôi hiện thân Nữ chúa cùng thân Phu nhân trong nước, thân vợ các nhà quyền quý trước các người ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Nếu có chúng sanh nào nam căn chẳng hư (chưa phạm tội dâm dục) thì tôi hiện thân Đồng nam trước các chúng sanh ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý nguyện "đồng chơn".

Nếu có nữ nhơn nào thích làm xử nữ (gái đồng trinh), chẳng cầu bị xâm bạo, thì tôi hiện thân Đồng nữ trước các người ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Nếu có người cõi trời nào thích ra khỏi bậc trời thì tôi hiện thân người trời mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Nếu có các Rồng nào muốn ra khỏi loài Rồng thì tôi hiện thân Rồng mà thuyết pháp, khiến chúng được thành tựu ý muốn.

Nếu có Dược xoa nào thích muốn qua khỏi cảnh ngộ của mình thì tôi hiện ra thân Dược xoa trước chúng mà thuyết pháp, khiến chúng được thành tựu ý muốn.

Nếu có Càn thác bà nào thích thoát cảnh ngộ của mình, thì tôi hiện thân Càn thác bà trước chúng mà nói pháp, khiến chúng thành tựu ý muốn.

Nếu có A tu la nào thích thoát cảnh ngộ của mình, thì tôi hiện thân A tu la trước chúng mà thuyết pháp, khiến chúng được thành tựu ý muốn.

Nếu có Khẩn na la nào thích thoát cảnh ngộ của mình, thì tôi hiện thân Khẩn na la trước chúng mà thuyết pháp, khiến chúng được thành tựu ý muốn.

Nếu có Ma hầu la già nào thích thoát cảnh ngộ của mình, thì tôi hiện thân Ma hầu la già trước chúng mà thuyết pháp, khiến chúng được thành tựu ý muốn.

Nếu có chúng sanh nào thích làm người, tu nhưn đạo, thì tôi hiện thân người mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Nếu có những loài chẳng phải người, có hình tướng hoặc không hình tướng, có tư tưởng hoặc không có tư tưởng, thích thoát cảnh ngộ của mình, thì tôi hiện thân của các loài ấy mà thuyết pháp, khiến họ được thành tựu ý muốn.

Như thế gọi là ba mươi hai ứng thân diệu tịnh đi vào các cõi, lấy sức mầu nhiệm vô tác của pháp "Tam muội, Văn huân, Văn tu" mà thành tựu ý muốn.

❖ Chú giải:

Vô tác: không hoạt động, không tạo tác. Ý nói sức chánh định của Bồ tát Quán Thế Âm sáng tỏ trong ngần như hột châu ma ni, gặp duyên nào thì ứng hiện sắc ấy, chẳng cần suy nghĩ, sắp đặt hay làm một điều gì cả.



Các "diệu ứng" của Quán Thế Âm, phân tích ra thì có 6 loại:

1- Ứng cầu Thánh thừa (Phật thân, Độc giác thân, Duyên giác thân, Thanh văn thân).

2- Ứng cầu chư Thiên (Phạm vương thân, Đế Thích thân, Tự Tại Thiên thân, Đại Tự Tại Thiên thân,

Thiên Đại Tướng quân thân, Tứ Thiện vương thân, Tứ Thiên vương quốc thái tử thân).

3- Ứng câu Nhơn thú (Nhơn vương thân, Trưởng giả thân, Cư sĩ thân, tế quan thân, Bà là môn thân, Tỳ khưu thân, Tỳ khưu ni thân, Ưu bà tắc thân, Ưu bà di thân, Nữ chúa thân cập Quốc phu nhơn, Mạng phụ đại gia, Đồng nam, Đồng nữ).

4- Ứng ly Bát bộ (Thiên thân, Long thân, Dực xoa thân, Càn thát bà thân, A tu la thân, Khẩn la gia thân, Ma hầu la già thân).

5- Ứng nhơn tu nhơn (Nhơn thân)

6- Ứng ly phi nhơn.

Ba mươi hai lối ứng thân ấy được gọi là 'Diệu tịnh tam thập nhị ứng nhập quốc độ thân'. Gọi các ứng thân ấy là diệu (mầu nhiệm) vì những thân tướng hiện ra đó chẳng trước nơi tướng. Lại gọi là tịnh vì chẳng bị ô nhiễm. Ấy là vì Đại sĩ (Bồ tát Quán Thế Âm), chứng viên thông rồi, được "tam luận minh chứng", trước do ý xét người phải độ, xét xong rồi thấy phải nên lấy thân nào để độ thì hiện thân ấy, thấy phải nói pháp nào cho hợp cơ thì nói pháp ấy. Ý, thân, khẩu ba luân ấy không thể nghĩ bàn được, cho nên gọi là diệu, và cũng không nghiệm trước cho nên gọi là tịnh.

Chín cõi, muốn hiện thân ở đâu cũng được, như vậy là trong mười phương quốc độ, không chỗ nào là

chẳng hiện thân. Diệu dụng ấy do định lực của sự tu chứng bằng nhĩ căn mà ra, tức là so dự "văn huân, văn tu" vậy.

Văn huân là hun đúc bên trong cái tánh nghe của bốn giác. Sự hun đúc đó làm phát khởi cá diệu trí của thỉ giác và làm cho công phu tu tập nghe được bên trong lúc nào cũng nghe ngược được tự tánh. Sự văn huân ấy biến hóa các tập quán ngã chấp và pháp chấp, giải sáu mối ràng buộc, phá năm ấm, cái vọng đã cùng rồi thì cái Chơn hiển hiện. Cặp đối đãi sanh và diệt đã mất rồi thì sự vắng lặng hiện tiền, đắc thành cái sức mạnh nhiệm màu "vô tác", nghĩa là không còn dựa vào một sự tác ý nào, một thân chẳng phân mà hiện khắp nơi, muôn cơ đều ứng mà chẳng sai, như một mặt trăng trên trời mà ảnh hiện trên muôn ngàn sông ngòi. Nguyệt há có ý nào khi soi mình dưới các dòng nước ấy? Không, **thiên giang hữu thủy thiên giang nguyệt**, tự nhiên như nhiên không một dụng ý nào cả. Cái diệu lực viên thông của Quán Thế Âm Bồ tát cũng thế, theo vận mà ứng, có cảm là có thông: thiên xứ kỳ cầu thiên xứ ứng, khổ hải thường tác độ nhưn chu (ngàn xứ kêu cầu ngàn xứ ứng, biển khổ thường làm thuyền độ nhưn).

*(trích tạp chí Từ Quang số 237, tr. 58-64,
Sài Gòn tháng 11 năm 1972)*



BỒ TÁT QUÁN THẾ ÂM NÓI VỀ 14 VÔ ÚY

- Thế Tôn, tôi lại còn dùng sức mầu nhiệm vô tác của pháp "Kim cang chánh định, Văn huân, Văn tu" ấy, cùng với tất cả chúng sanh trong sáu nẻo của mười phương ba đời, đồng hướng về lòng thương xót, kiến các chúng sanh, nơi thân tâm tôi, gặt hái được mười bốn loại công đức vô úy.

Một là bởi tôi chẳng tự quán theo âm thanh mà dùng cái trí quán mà quán, khiến mười phương chúng sanh khổ não (kêu cầu) là tôi quán thấy tiếng tăm và họ được giải thoát.

❖ Chú giải:

Người thế gian phải có nghe tiếng của người khổ não kêu cầu mới có đến giúp đỡ: đó là "quán" theo âm thanh.

Bồ tát Quán Thế Âm không tùy theo cái tiếng ở ngoài mà nghe biết, loại xoay cái nghe (trí quán) nghe lại bên trong, soi lại tự tánh. Vì Bồ tát đã đạt đến cái sống bằng thể, và Bồ tát và tất cả chúng sanh đồng thể với nhau, cho nên cái gì xảy ra ở chúng sanh là Bồ tát

quán thấy, ra tay cứu vớt, khiến chúng sanh không sợ (vô úy) khổ não nữa.

Hai là xoay cái thấy biết trở lại, khiến các chúng sanh giả sử vào trong đồng lửa, lửa chẳng thiêu được.

Ba là xoay cái nghe trở lại, khiến các chúng sanh dầu gặp nước lớn trôi, vẫn không bị nước nhận chìm.

Bốn là dứt trừ vọng tưởng, tâm không còn niệm sát hại, khiến các chúng sanh, dầu có vào nước quỷ, quỷ vẫn không làm hại được.

❖ Chú giải:

Xoay cái thấy biết trở lại, nguyên văn chữ Hán là "tri kiến triền phục" Triền là xoa, xoay cái vọng, còn phục là trở về, trở về với cái chơn. Cái thấy biết (trí kiến) của thế gian là cái thấy biết dựa trên ngoại trần giả dối, vì vậy cái thấy đó là thấy vọng, cái biết đó cũng là biết vọng. Cái thấy ở Bồ tát không còn hướng còn dựa vào ngoại cảnh ngoại trần nữa mà đã hướng vào trong, vào tự tánh, mà tự tánh là chơn thật, cho nên cái thấy biết của Bồ tát trở thành chơn trí chơn kiến.

Như vậy cái thấy của Bồ tát đã thoát li với sắc trần cho nên không còn thấy lửa nữa, do đây, chúng sanh nào lâm nạn lửa mà nhất tâm xưng danh Bồ tát Quán Thế Âm thì đồng sống trong thể tánh với Bồ Tát

rồi, cho nên không còn thấy lửa. Không còn thấy lửa thì không bị lửa thiêu, khỏi sợ (vô úy) lửa đốt.

Xoay cái nghe trở lại, nguyên văn chữ Hán là "quán thính thiên phục". Thế gian nghe là nghe âm thanh của ngoại cảnh giả dối. Bồ tát xoay cái nghe để nghe bên trong, nơi tự tánh chơn thật, nhờ vậy mà cái nghe của Bồ tát trở thành chơn mà hết vọng. Vậy cái nghe ở Bồ tát đã thoát ly với sắc trần, cho nên không còn thấy có nước nữa. Chúng sanh nào lâm nạn rơi xuống nước mà nhất tâm xưng danh Quán Thế Âm thì đồng sống trong thể tánh chơn thật với Bồ tát, cho nên cùng với Bồ tát không còn thấy nước nữa, do đây mà không bị nước nhận chìm, được cái không sợ (vô úy) thủy nạn.

Bồ tát đã xoay cái thấy nghe, xuôi theo dòng nhập nội, ngoài chẳng duyên theo trần cảnh, trong chẳng noi theo các căn, căn với trần chẳng còn sánh đôi thì thức tâm cũng mất: như thế gọi là dứt trừ vọng tưởng.

Vọng tưởng đã trừ, tâm không còn tưởng đến việc sát hại nữa, như vậy là vượt lên trên tâm của quỷ thần. Bồ tát được tâm này vì vậy có uy lực bảo bọc chúng sanh khỏi bị quỷ sát hại, ban cho chúng sanh cái không sợ (vô úy) là sát hạn.

Năm là huân văn thành văn, sáu căn đều tiêu phục, đồng như tiếng nghe, năng khiến chúng sanh,

đang khi bị hại, thì đao gãy từng đoạn, đao binh chém mình như chặt xuống nước, như thổi ánh sáng, tánh không lay động.

❖ Chú giải:

Huân văn thành văn có nghĩa là: Xông ướp cái vọng văn thành cái chơn văn. Văn là nghe, nghe thuộc nhĩ căn. Nhĩ căn đã tiêu vong phục chơn thì năm căn kia cũng thế, cho nên Kinh nói: sáu căn tiêu phục, đồng thời như tánh nghe âm thanh.

Căn trần đã tiêu thì trí giác làm sao chẳng thành viên diệu?

Bồ tát đến đây là đã tự chứng kim cương tam muội, hay cái chánh định cứng rắn như kim cương, chẳng gì làm lay động được, chẳng gì làm hư hoại được. Chúng sanh nào khi lâm nạn, bị đao binh xâm chém mà nhất tâm xưng danh Quán Thế Âm thì lúc ấy đồng sống trong thể tánh với Bồ tát, được Bồ tát gia bị, thân đồng kim cương cho nên đao đụng đến thân là đao gãy từng đoạn. Lại nữa đao thương cũng như thân thể, tuy là sắc trần, vẫn là tạng tánh. Tạng tánh mà gặp tạng tánh có khác nào đem hư không cho hợp với hư không, vì vậy mà gươm đao có chém cũng như chém xuống nước, không làm tổn thương thân, cũng như gió thổi ánh sáng mặt trời, không làm cho ánh sáng xô dịch. Tánh thì

không làm gì cho nó dao động được. Đây là vô úy đao binh.

Sáu là cái nghe được huân tu trở về với Tánh chơn tinh minh diệu, sáng soi khắp pháp giới, ắt các u ám tánh chẳng toàn năng, (nhờ đó) mà năng khiến chúng sanh, dầu có gần bên quỷ dữ như Được xoa, La sát, Cừu bàn trà, Tì xá gia, Phú đơn na v.v... chúng cũng không trông thấy.

❖ Chú giải:

Đây là nói về cái không sợ nạn quỷ dữ.

Cái nghe tiêu biểu cho thức. Thức đã quy Tánh rồi mà Tánh thì sáng suốt nhiệm mầu cho nên sáng soi khắp pháp giới. Bồ tát dùng sức mạnh của diệu quang ấy gia bị chúng sanh, khiến chúng sanh trượng thừa ánh sáng ấy mà dầu có gần các quỷ, các quỷ cũng không trông thấy. Ấy vì các quỷ xây lưng với ánh sáng mà hướng về chỗ u ám, nay gặp ánh sáng thì chóa mắt không thấy được, chẳng khác chim cú ban ngày thì quáng mà ban đêm thì sáng.

Bảy là tánh của tiếng toàn tiêu, cái xem xét tiếng nghe xoay trở vào trong, lia các trần vọng, khiến chúng sanh cùm trói gông xiềng đều không ràng buộc được.

❖ Chú giải:

Đây là nói về cái không sợ nạn gông cùm.

Khi cái nghe đã xoay vào trong thì trần là tiếng tăm bên ngoài và căn là nhĩ – căn đều diệt. Căn và trần đã tiêu thì trong không chỗ trú, ngoài không chỗ buộc, cho nên nói là lìa tất cả trần vọng. Bồ tát dùng diệu lực ấy gia bị cho chúng sanh, khiến thoát khỏi nạn trú buộc của gông cùm, xiềng xích. Đây là cái vô úy nạn trú trần.

Tám là tiêu diệt âm thanh, làm tròn cái nghe, khắp sanh Từ lực, năng khiến chúng sanh đi qua đường hiểm mà giặc chẳng cướp đoạt.

❖ Chú giải:

Đây là nói về cái không sợ nạn giặc cướp.

Diệt âm thanh là giải thoát thanh trần, làm tròn cái nghe (viên văn) là chứng cực căn tánh (chơn tánh). Trần đã diệt thì ngoài không còn đối địch, căn đã tròn thì là quy nhất tâm, vì vậy mà năng làm nản sanh khắp nơi lòng Từ mạnh mẽ. Bồ tát đem Từ lực ấy gia bị cho chúng sanh, khiến chúng sanh dầu có đi qua những nơi nguy hiểm, gặp phải giặc cướp, bọn này bị ảnh hưởng Từ lực kia mà không cướp đoạt.

Chín là huân tập cái nghe cho đến lìa trần thì sắc trần chẳng còn chỗ cướp đoạt nữa, (nhờ vậy) mà năng khiến tất cả chúng sanh đa dâm, xa lìa vĩnh viễn tham muốn.

❖ Chú giải:

Đây là nói về cái không sợ nạn tham dục, một trong ba độc (tham, sân, si).

Trong các cái tham, tham dâm đứng đầu, mà có tham dâm là vì bị hình tướng (sắc) quyến rũ. Nay thức đã quy tánh rồi, bỏ vọng về chơn, thì sắc đâu còn ảnh hưởng nữa mà khiến lòng tham nổi lên. Để diễn đạt ý này. Kinh nói: sắc trần chẳng còn chỗ cướp đoạt nữa.

Bất động trước sức cám dỗ của sắc trần, Bồ tát đem sức mạnh này gia bị, che chở cho tất cả chúng sanh đa dâm đa dục, chúng sanh nhờ ảnh hưởng của Bồ tát mà thoát li tham dục.

Mười là chỉ còn thuần tiếng mà không dính chút sắc trần nào, căn với cảnh tròn thông, không còn năng đối và sở đối (nhờ vậy) mà năng khiến tất cả chúng sanh hay nóng hờn, xa lìa mọi giận đối.

❖ Chú giải:

Có giận hờn là vì có người đối đãi, làm nghịch ý hay nói xóc óc mình. Đó là lúc còn chấp có căn có trần, có ta có người. Nay nhờ ngó vào trong, không sống với thức mà với tánh, có nghe là nghe tiếng của cõi lòng mà không còn nghe tiếng của ngoại cảnh. Thế thì căn với trần "viên dung" như đồng với thau nấu chảy trộn lộn với nhau thành một thứ, không còn phân

biệt đồng với thau nữa, không thấy ta khác người nữa thì lấy ai mà giận? Bồ tát đã đạt đến chỗ viên dung đó và đem thần lực ấy đắp điểm, che đậy cho chúng sanh hay giận hờn, khiến chịu ảnh hưởng mà xa lìa tánh nóng. Đó là vô úy nạn nóng giận.

Mười một là các trần đã tiêu, cái tối đã xoay lại thành sáng, pháp giới và thân tâm, cũng như ngọc lưu ly, trong suốt không gì ngăn ngại, (nhờ vậy) mà năng khiến những chúng sanh tối tăm ngu độn và những kẻ không thiện tâm, vĩnh viễn xa lìa ngu si đen tối.

❖ Chú giải:

Thấy theo căn trần là thấy tối vì vướng phải vọng, còn thấy theo tánh là thấy sáng, không vật gì là chướng thấy rõ bề trong lẫn bề ngoài. Vạn vật (pháp giới) và thân tâm trở thành như ngọc lưu ly trong suốt, không bị gì ngăn ngại.

Thấy tối là đần độn, là thiếu lòng lành Bồ tát nay thấy sáng là đã hết ngu si. Nhờ sự sáng suốt này gia bị, chúng sanh đần độn, không thiện tâm, vĩnh viễn thoát li sự ngu si đen tối. Đây là vô úy nạn ngu si.

Mười hai là tiêu dung các hình tướng, trở về với tánh nghe, từ chẳng động đạo trường, đi vào thế gian, chẳng hư thế giới, năng khắp mười phương cúng dường chư Phật Như Lai đồng như vi trần,

cạnh bên mỗi Phật, làm Pháp vương tử, (nhờ vậy) mà năng khiến chúng sanh không con trong pháp giới, muốn cầu con trai, là sanh con trai có phước đức và trí huệ.

❖ Chú giải:

Thức quy tánh thì ngoài tiêu dung (nếu chảy thành nước hết) mọi huyền tướng của tứ đại, còn trong thì xoay cái nghe lại, chỉ nghe có tiếng chơn thật của Tánh nghe. Tới đó gọi là chứng nhập vào cảnh bất dao động, bất sanh diệt của lý thể. Vào thể rồi trở lại tướng, tức là đi vào thế gian mà chẳng làm hoại thế giới.

Bồ tát một thân mà biến hiện mười phương, cúng dường vô số Phật và làm con pháp cho mỗi vị Phật. Bồ tát đem thần lực ấy gia bị cho chúng sanh không con, khiến cho chúng sanh này được thừa hưởng thần lực ấy mà sanh nam tử phước đức, trí huệ. Đây là cái vô úy cầu nam tử.

Mười ba là sáu căn tròn thông, sáng soi không hai, ngậm chứa mười phương, dựng tấm Gương to của tạng Không Như Lai, thừa thuận pháp môn bí mật của vi trần Như Lai trong mười phương, thọ lãnh không mất. (Nhờ vậy) mà năng khiến chúng sanh không con trong pháp giới, nếu muốn cầu con

gái, thì được sanh con gái đoan chánh, phước đức, nhu thuận, có tướng tốt, ai thấy cũng thương kính.

❖ Chú giải:

Lục căn đã thông đạt rồi thì sáng suốt vô cùng, không sự sáng nào bằng cho nên nói không hai. Cái sáng suốt ấy bao hàm mười phương thế giới, như một cái gương to và hoàn hảo (Đại viên cảnh) trong đó vạn vật rọi hình vào, như tạng thai của pháp giới gọi là Không Như Lai tạng. Vì là đại cảnh, là tạng tạng cho nên mới thọ lãnh không để rơi mất mọi pháp môn bí mật của vi trần Như Lai.

Bồ tát dùng thân lực này gia bị cho chúng sanh khiến ai chẳng có con mà muốn cầu con gái là được như nguyện. Đây là cái vô úy cầu nữ tử.

Mười bốn là trong ba ngàn đại thiên thế giới, trăm ức mặt trời mặt trăng hiện tại thế gian, còn các pháp vương tử thì có đến 61 Hằng hà sa số tu pháp mô phạm, giáo hóa chúng sanh, phương tiện và trí huệ chẳng đồng nhau. Do tôi tu được viên thông bốn căn, khai được cửa huyền diệu của tai, rồi sau thân tâm trở nên vi diệu, bao khắp pháp giới, năng khiến chúng sanh trì danh hiệu tôi với chúng sanh trì danh hiệu của 62 Hằng hà sa Pháp vương tử kia, hai người phúc đức bằng nhau không khác.

Bạch Thế Tôn, một danh hiệu của tôi so với nhiều danh hiệu kia, hai bên không khác, bởi tôi tu tập được chơn viên thông.

Đó gọi là mười bốn thứ bố thí sức vô-úy, phần phước dự sẵn cho chúng sanh.

*(trích tạp chí Từ Quang số 238, tr. 50-59,
Sài Gòn tháng 12 năm 1972)*



BỒ TÁT QUÁN THẾ ÂM NÓI VỀ BỐN BẤT TƯ NGHÌ

Bạch Thế Tôn, bởi tôi dặng viên thông nên tu chứng đạo vô thượng, tôi lại hay khéo dặng bốn đức mẫu vô tác chẳng thể nghĩ bàn.

Một là: do tôi trước được cái tâm nghe mẫu diệu, cái tâm tinh minh thoát bỏ căn tướng, nên những cái thấy nghe hay biết chẳng còn phân cách nhau mà dung hợp thành một là bảo giác thanh tịnh, vì thế mà tôi hay hiện ra nhiều hình dung mẫu nhiệm, hay nói ra không biết bao nhiêu thần chú bí mật.

Ở trong bảo giác, hoặc hiện ra một đầu, ba đầu, năm đầu, bảy đầu, chín đầu, mười một đầu, như vậy cho đến một trăm lẻ tám đầu, một ngàn đầu, một muôn đầu, tám muôn bốn ngàn cái đầu bền chắc chẳng hoại; hoặc hiện ra hai tay, bốn tay, sáu tay, tám tay, mười tay, mười hai tay, mười bốn, mười sáu, mười tám, hai chục, đến hai mươi bốn, như vậy cho đến một trăm lẻ tám, ngàn tay, muôn tay, tám mươi bốn ngàn tay bắt ấn; hoặc hiện hai mắt, ba mắt, bốn mắt, chín mắt, như vậy cho đến một trăm lẻ tám mắt, ngàn mắt, muôn mắt, tám muôn bốn ngàn mắt báu thanh tịnh; hoặc hiện tướng hiền lành, tướng uy nghi, hoặc tướng định, hoặc tướng huệ, cứu hộ chúng sanh được đại tự tại.

❖ Chú giải:

Vô tác hay vô tác ý, nghĩa là không suy nghĩ, tính toán như phàm phu.

Cái tâm nghe mầu diệu tức là cái nghe đã quay về bên trong để nghe tự tánh, đó là cái tâm tinh anh trong sáng đã thoát li cái trói trăn của căn trần, không còn cần mắt và cảnh vật mà vẫn thấy, không còn cần tai và âm thanh mà vẫn nghe. Những cái thấy nghe hay biết trước kia phân cách nhau, cái thấy không xen lộn với cái nghe, cái nghe chẳng xen lộn với cái nghĩ, cái nghĩ chẳng xen lộn với cái sờ, hay ngược lại, bây giờ

nhờ đặng viên thông cho nên những giác tri của 6 thức xuyên qua 6 căn được dụng hợp lại thành một. Vì cái hay biết hay giác tri dụng hợp này rất trong sạch cho nên gọi là bảo giác.

Ở trong bảo giác, tức trong sự thông cảm với mọi chúng sanh, Bồ tát tùy việc cứu hộ chúng sanh, mà hiện ra một thân (một đầu) đôi tay, đôi mắt, hoặc nhiều hơn cho chí đến tám muôn bốn ngàn thân, tay, mắt để đối trị với tám muôn bốn ngàn phiền não. Cũng tùy trường hợp mà hiện ra tướng từ (hiền lành) hoặc tướng uy (oai dũng), hoặc tướng định, hoặc tướng huệ, để vỗ về, để làm cho sợ, để trừ tán loạn, để trừ hôn mê mà cứu hộ chúng sanh.

Hai là: do cái nghe, cái nghĩ của tôi đã thoát khỏi sáu trần, như tiếng đi ngang qua tường chẳng bị ngăn ngại, cho nên tôi có khả năng màu nhiệm hiện mỗi mỗi hình, tụng mỗi mỗi chú, hình và chú ấy năng lấy sự không sợ mà ban cho các chúng sanh. Bởi cố, mười phương quốc độ nhiều như bụi nhỏ đều gọi tôi là người ban cho cái "không sợ".

Ba là: do tôi tu tập cái căn bản nhiệm mầu viên thông, sau khi bản căn đã được thanh tịnh rồi, tôi dạo chơi các thế giới, đều khiến chúng sanh bỏ những vật quý báu của thân, cầu tôi thương xót.

❖ Chú giải:

Viên Thông là cái vốn sẵn đầy đủ nơi mỗi người, vì mê nên nó không phát hiện đó thôi, tuy nhiên, trong lúc mê, cái viên thông ấy vẫn y nguyên, không hao mất phần nào. Vì vậy nên gọi là bản diệu viên thông.

Bản căn chỉ nhĩ căn, đại diện cho 6 căn, tổng xưng là căn tánh hay như lai tạng tánh.

Do công phu tu tập, chứng đắc ly nhiễm thì gọi là được thanh tịnh. Do chứng cái thể thanh tịnh, tất cả đều không nhiễm dính nữa, cho nên mới khiến được chúng sanh phá trừ kiên tham, phát tâm vui bỏ những trần châu báu vật của tự thân mà cầu lòng thương xót của Bồ tát.

Bốn là: tôi được tâm Phật, chứng chỗ cứu cánh, năng lấy trần bảo mọi thứ, cúng dường mười phương Như Lai cùng chúng sanh trong sáu nẻo khắp pháp giới, cầu vợ đặng vợ, cầu con đặng con, cầu chánh định đặng chánh định, cầu sống lâu đặng sống lâu, như vậy cho đến cầu Đại Niết bàn đặng Đại Niết bàn.

Phật hỏi viên thông, thì tôi đã theo cửa của đôi tai, soi tròn chánh định, dựa vào tâm tự tại, nhân vì nhập vào dòng nước hương nội mà đặng chánh định, thành tựu Bồ đề ấy là bậc nhất.

Bạch Thế Tôn, Đức Phật kia khen tôi khéo được pháp môn viên thông. Trong đại hội. Ngài thọ ký cho tôi, hiệu là Quán Thế Âm, bởi tôi xem nghe

mười phương đều đều được tròn sáng, nên cái tên Quán Âm lan khắp mười phương thế giới.

Khi ấy, đức Thế Tôn, tại tòa sư tử, từ đầu và tay chân đồng phóng ra ánh sáng báu, xa tưởi xuống đỉnh đầu các Như Lai cùng các con Pháp vương, các Bồ tát số nhiều như bụi nhỏ trong mười phương. Từ đầu và tay chân các Như Lai kia cũng đồng phóng ánh sáng báu, theo các phương như bụi nhỏ, tưởi trên đỉnh đầu đức Phật Thích Ca và trên đỉnh đầu các đại Bồ tát cùng A la hán trong Pháp hội.

Ngay trong lúc ấy, các rừng cây, ao đầm, đều diễn tiếng pháp, ánh sáng giao kết với nhau, dẹt thành một tấm lưới báu. Đại chúng trong Hội được nghe thấy điều chưa từng có và tất cả đều được Kim cang chánh định.

Tức thời, trời đổ xuống một trận mưa hoa sen báu, xanh vàng đỏ trắng, xen lộn mười phương hư không, thành bảy sắc báu, cái núi, sông, đất liền nơi cõi Ta Bà này đều ẩn mất, chỉ thấy các quốc độ nhiều như bụi nhỏ trong mười phương hợp thành một cõi, tiếng Phạm âm ca vịnh, tự nhiên vang rền.

❖ Chú giải:

Đoạn Kinh trên tả cảnh đạt Chơn "tự tha bất cách, nhất thể viên dung": ta người không còn chia rẽ nữa, cảnh đời nhị nguyên bật dấu mà chỉ còn có nhất

nguyên trong đó muôn hình ngàn tướng như bị nấu chảy ra và hòa hợp với nhau thành một thể.

Câu "các núi, sông, đất liền nơi cõi Ta Bà này đều ỉn mất" tiêu biểu cho sự tiêu vong các vọng; câu kệ "chỉ thấy các quốc độ nhiều như bụi nhỏ trong mười phương họp thành một cõi" tiêu biểu cho cảnh "nhất chân độc hiển", đúng với hai câu kệ mà ta thường nghe nói đến:

Sanh diệt tử diệt

Tịch diệt hiện tiền

Sanh diệt là cảnh vọng. Cảnh vọng đã tiêu mất rồi thì cảnh vắng lặng hay cảnh chân lộ ra trước mặt.

*(trích tạp chí Từ Quang số 239, tr. 54-58,
Sài Gòn tháng 1 năm 1973)*



CHỌN CĂN VIÊN THÔNG

Khi đó, Như Lai bảo Pháp vương tử Văn Thù Sư Lợi: "Ông hãy xem hôm nay, 25 vị vô học, các đại Bồ tát và A la hán, mỗi người đều trình bày cái phương tiện tối sơ thành đạo của mình và nói về sự tu tập cách chơn thật viên thông. Sự tu hành của các vị ấy, thật không ai hơn ai thua, và cũng không sai khác trước sau. Nay ta muốn A Nan tỏ ngộ, vậy trong 25 pháp tu hành, pháp nào hợp với căn của A-Nan, và sau khi ta nhập diệt rồi, chúng sanh của thế giới này, vào Bồ tát thừa, cầu đạo vô thượng, thì nên dùng phương tiện nào để dễ thành tựu?"

Pháp vương tử Văn Thù Sư Lợi, vâng theo từ chỉ của Phật, bèn từ chỗ ngồi đứng dậy, làm lễ chân Phật, thừa oai thần Phật, nói kệ đáp Phật:

Giác hải tánh trường viên

Viên trường tánh nguyên diệu

Nguyên minh chiếu sanh sở

Sở lập chiếu tánh vong

Nghĩa:

Biển giác tánh lặng tròn

Tròn lặng, Giác vốn mầu
 Vốn sáng soi sanh "sở"
 "Sở" có, 'tánh soi" mất.

❖ Chú giải:

Tánh Giác của chúng sanh bao la, vô bờ bến, ví như biển cả. Tánh ấy nguyên vắng lặng hoàn toàn. Vì vắng lặng hoàn toàn cho nên tánh ấy nguyên mầu nhiệm sáng suốt lạ thường. Nhưng cái nguyên sáng suốt ấy lại vọng chiếu thành phát sanh có cái "sở chiếu" là vọng cảnh.

Cái vọng 'sở chiếu" đã lập, đã có, thì cái tánh chơn chiếu, nguyên minh phải bị che khuất cho nên nói là mất.

Mê vọng hữu hư không

Y không lập thế giới

Tưởng trờng thành quốc độ

Tri giác nãi chúng sanh

Nghĩa:

Mê vọng có hư không

Nương "không" lập thế giới

Tưởng lảnh thành quốc độ

Hay biết là chúng sanh

❖ Chú giải:

Bài kệ đầu thuyết minh cái lí "tùng chơn khởi vọng"; bài thứ hai nói tiếp: vì có vọng cho nên thành có thế giới, chúng sanh và nghiệp quả, ba loại tướng tương tục.

Mê vọng hữu hư không đồng nghĩa với câu Phật đã dạy trước kia ; "Hối muội vi không" (mờ tối làm hư không). Vọng đã nổi lên làm phát sanh cảnh vọng thì tánh giác bị che khuất. Chẳng những thế, tánh giác còn trở thành nghiệp thức, tánh chơn không vì bị mê vọng mà thành ngoan không hay hư không.

Câu thứ hai, ý nói: mê vọng như con mắt mệt nhọc, dựa vào hư không mờ tối, kết cảnh tối thành sắc pháp của tứ đại, lập thành thế giới. Đây là chỗ mà trước kia Phật đã nói: "Không hối ám trung, kết ám vi sắc" vậy.

Câu thứ ba có nghĩa là vọng tướng ngưng kết, thành đất nước vô tình, còn câu thứ tư thì nói vọng tướng tri giác thành hữu tình chúng sanh.

Tóm lại, toàn bài kệ thứ nhì có nghĩa: y vô minh tạng thức sanh khởi y báo (quốc độ) và chánh báo (chúng sanh), và từ chỗ nhất nguyên là tánh giác vắng lặng hoàn toàn, lại có cái nhị nguyên là kiến phần và tướng phần đối lập với nhau, hình bóng của thế giới hữu hình.

Không sanh Đại Giác trung

**Như hải nhất âu phát
 Hữu lậu vi trần quốc
 Giai y không sở sanh
 Au diệt, không bốn vô
 Huống phục chư tam hữu.**

Dịch:

"Không" sanh trong Đại Giác
 Như bọt nước trong biển cả
 Nước hữu lậu như bụi
 Đều nương "Không" mà sanh.
 Bọt tiêu, "Không" vốn vô
 Huống chi là ba cõi.

❖ Chú giải:

Cái hư không mê vọng của chúng sanh lớn lao đến mức được xem là vô biên, thế mà đối với thể của Tánh Giác, chỉ là một bọt nước trong biển cả. Hư không còn vậy, huống chi là những thế giới, xứ sở nương vào hư không mà sanh ra nhiều như bụi li ti, thì chúng nhỏ nhặt biết chừng nào.

Bọt nước là vật hữu tướng, nhất định phải tiêu diệt. Nhưng bọt nước ở đây tiêu biểu cho hư không trong đó có ba cõi (dục giới, sắc giới và vô sắc giới).

Hư không bao trùm ba cõi vốn đã không lại như bọt nước phải diệt, thì ba cõi có cõi nào là tồn tại miên trường đâu!

Vậy đại ý của bài kệ thứ ba là vạn pháp rồi cũng tiêu diệt.

Quy nguyên tánh vô nhị

Phương tiện hữu đa môn

Thánh tánh vô bất thông

Thuận tiện giai phương tiện

Sơ tâm nhập ta muội

Trì tốc bất đồng luân

Dịch:

Về nguồn, tánh không hai

Phương tiện, có nhiều lối

Tánh thánh không chẳng thông

Thuận nghịch đều phương tiện

Sơ tâm vào chánh định

Mau chậm chẳng đồng hàng

❖ Chú giải:

Biết vạn pháp trong ba cõi đều la hư giả và phải tiêu diệt vì là hình bóng của Tánh Giác chơn thường, hỏi thử ai không muốn bỏ giả trở về chơn. Về chơn là về nguồn, hay nói đúng hơn, về với cái ban sơ

(nguyên). Cái ban sơ ấy là Tánh-Giác, nó chỉ có Một, cho nên nói "tánh không hai".

Chỗ phải về có một nhưng phương tiện đi về đó thì có "nhiều cửa" hay nhiều lối. Cũng như kinh đô thì có một, mà muốn về đó thì có nhiều đường.

Nhưng phương tiện có thuận, có nghịch. Đối với các bậc thánh sẵn sáng suốt thì phương tiện nào cũng thông được. Không cần lựa chọn, còn đối với người phàm phu sơ phát tâm muốn vào chánh định thì phải lựa căn mà tu mới được, dầu vậy vẫn có sự mau chậm khác nhau.

Sắc tướng kết thành trần

Tinh liễu bất năng triệt

Như hà bất minh triệt

Ư thị hoạch viên thông

Dịch:

Sắc tướng kết thành trần

Tinh minh chẳng tỏ suốt

Tại sao chẳng tỏ suốt

Lại dùng hoạch viên thông?

❖ Chú giải:

Sau khi trình bày vọng do đâu phát khởi, sự sanh khởi của vạn pháp, tánh cách vô thường giả của vạn

pháp ba cõi và cái lẽ cần phải chọn căn tu hành cho hàng phàm phu, Văn Thù Sư Lợi bắt đầu phát biểu ý kiến mình về giá trị sự lựa chọn của mỗi đệ tử Phật, như chúng ta đã thấy ở phần trước.

Ông Bà Đà đã chọn con đường sắc trần, ông đã quán sát cái tánh của sắc trần và thấu biết tánh ấy vốn không, nhờ vậy mà tỏ ngộ, được viên thông.

Nhắc lại trường hợp Ông Bà Đà, Văn Thù luận: sắc trần nguyên là vọng tưởng kết lại mà thành, mà trần thì che khuất, không để cho tỏ suốt cái tinh minh tức cái sáng suốt tinh thuần của Tánh Giác. Tại sao lại dùng cái che khuất tinh minh để thu hoạch cái thông suốt với tinh minh? Như vậy là Văn Thù không đồng ý về việc lựa sắc làm căn bản tu hành.

Âm thanh tạp ngữ ngôn

Đàn ư danh cú vị

Nhất phu hàm nhất thiết

Vân hà hoặc viên thông?

Dịch:

Âm thanh lộn lời nói

Chỉ y tên, câu nghĩa

Một không trùm tất cả

Làm sao đạt viên thông?

❖ Chú giải:

Ở đây, Văn Thù bác việc Trần Như dùng âm thanh làm căn tu hành (Trần Như tự khai là đã nhờ nghe Phật thuyết pháp mà tỏ ngộ, thế là ông đã dựa trên trần thứ hai là thanh mà tu hành).

Đối với Văn Thù: âm thanh có là để phát ngôn, nó không có một giá trị chơn thật nào vì tùy tên của các vật, tùy câu nói mà âm thanh có bỗng có trầm. Như vậy là hư vọng, hưởng chỉ âm thanh và lời nói có nghĩa hạn chế, không có tánh cách bao trùm viên dung. Vậy âm sao dùng lời nói mà thông suốt nghĩa lí để chứng viên thông được?

*(trích tạp chí Từ Quang, số 240, tr. 55-62,
Sài Gòn tháng 2 năm 1973)*

Hương dĩ hợp trung tri

Li tắc nguyên vô hữu

Bất hằng kỳ sở giác

Vân hà hoặc viên thông?

Nghĩa:

Hương do hợp mà biết

Ly thì nguyên không có

Chẳng thường chỗ hương giác

Rằng sao đặng viên thông?

❖ Chú giải:

Sau khi, ở đoạn trên, bàn về giá trị của 2 căn viên thông **sắc** với **thanh**, bây giờ Văn Thù Sư Lợi bàn đến căn **hương**.

Hương là thơm. Mũi biết được thơm là nhờ có hợp với khói hay với một thứ mùi nào đó, nếu lìa khói hay mùi thì cái thơm không có. Vậy cái thơm (hương) ấy cũng phải hằng thường và như vậy, thì hương không thể đưa ta đến cái biết hằng thường, chơn thật. Thế thì làm sao nương vào hương trần mà đạt đến sự viên thông được?

Vị tánh phi bốn nhiên

Yếu dĩ vị thời hữu

Kỳ giác bất hằng nhất

Vân hà hoạch viên thông?

Nghĩa:

Vị chẳng phải bốn nhiên

Nhân nếm, vị mới có

Nếm biết chẳng thường một

Rằng sao đặng viên thông?

❖ Chú giải:

Được Vương nương vào việc nếm biết vị mà ngộ nhập Chơn lý. Nhưng thể tánh của vị trần chẳng phải tự nhiên (bản nhiên) mà tự biết có vị. Muốn biết mặn nhạt, điều cốt yếu là phải để cho bị tiếp xúc với lưỡi (thiệt căn), lúc ấy mới biết có vị. Vậy cái tánh năng giác của thiệt căn chẳng năng hằng thường với sở giác là vị hợp lại mà thành một. Thế thì làm sao nương vào một vật chẳng hằng thường là vị mà đạt đến viên thông cho được?

Xúc dĩ sở xúc minh

Vô sở bất minh xúc

Hợp ly tánh phi định

Vân hà hoạch viên thông?

Dịch:

Xúc lấy chỗ đụng mà biết

Không chỗ đụng, chẳng có xúc

Hợp, ly, tánh chẳng cố định

Rằng sao chứng đặng viên thông?

❖ Chú giải:

Ông Bạt Đà Ba La nhân xúc trần mà ngộ nhập Chơn lý. Nhưng xúc trần vốn không tự tánh, chỉ vì thân căn hữu tri hợp với ngoại vật vô tri, mới biết có nóng lạnh, trơn nhám, các tướng đối chọi nhau gọi là xúc.

Vậy nếu không có vật bị dụng chạm thì chẳng có sự dụng chạm (xúc). Vì tánh của xúc chẳng cố định hợp với thân căn thì có, lìa thân căn thì không, làm sao lại nương vào cái chẳng cố định ấy mà chứng viên thông được?

Pháp xưng vi nội trần

Bằng trần tất hữu sở

Năng sở chẳng khắp qua

Vân hà hoạch viên thông?

Dịch:

Pháp gọi là nội trần

Nương trần tất có sở

Năng sở chẳng khắp qua

Rằng sao đạt viên thông?

❖ Chú giải:

Ông Ma Ha Ca Diếp nhân pháp trần mà ngộ nhập.

Pháp trần chẳng đồng với 5 trần có thực chất của ngoại cảnh là: sắc, thanh, hương, vị, xúc, mà là hình bóng của 5 trần rơi vào ý địa và chỉ có ý độc duyên mà thôi. Hợp với 5 trần ngoại cảnh thì làm trần thứ 6 gọi là pháp trần, nhưng là "độc ảnh cảnh" nghĩa là cảnh

bóng dáng dành riêng cho ý, vì vậy cũng gọi là nội trần.

Nói nội trần (pháp) là bóng dáng của 5 ngoại trần, vậy 5 ngoại trần là "năng tạ" còn nội trần là "sở tạ". Tạ nghĩa là rơi rụng.

Ngoại trần có 5, sự rơi rụng vào ý tất có trước sau: nội trần cũng là 5 và ảnh tử (hình bóng) ắt cũng phải có giáp, ắt ... khác nhau. Ý có duyên thì chuyên chú vào một cảnh, có bỏ cảnh này mới duyên cảnh khác, mỗi cảnh có năng, sở của nó. Pháp trần hay nội trần đã bị hạn cuộc trong khuôn khổ của năng sở hạn hẹp như vậy, làm sao nó giúp hàng sơ tâm đạt đến viên thông được?

Kiến tánh tuy đồng nhiên

Minh tiền bất minh hậu

Tứ duy khuy nhất bán

Vân hà hoạch viên thông?

Dịch:

Tánh "thấy" tuy rỗng rang

Rõ trước chẳng rõ sau

Bốn góc thiếu một nửa

Rằng sao đạt viên thông?

❖ Chú giải:

Sau khi chỉ sự thiếu sót của 6 trần như phương tiện để ngộ nhập hay đắc viên thông, Văn Thù Sư Lợi bàn đến các căn.

Trước hết nói đến Nhãn căn với Kiến tánh (tánh thấy). Tánh thấy tuy rộng rang, thấy được phía sau, bốn góc thì cũng chỉ thấy được 2 góc phía trước, không thấy được hai góc phía sau, như vậy thì chưa phải là một phương tiện hoàn toàn. Dùng một phương tiện chưa hoàn toàn mà đặng cái hoàn toàn là viên thông làm sao được?

Tử tức xuất nhập thông

Hiện tiền vô giáo khí

Chi li phỉ thiệp nhập

Vân hà hoạch thiên thông

Dịch:

Hơi mũi ra vào thông

Ngay đây không giao khí

Chia lìa chẳng nhập nhau

Rằng sao đặng viên thông?

❖ Chú giải:

Lấy trường hợp ông Bàn Đật Ca nhân tử căn mà tỏ ngộ, Văn Thù Sư Lợi bàn đến căn này nói rằng: mũi mới xem tuồng như thông vì hai hơi thở ra vào không

trở ngại, nhưng hai hơi ấy không có giao tiếp với nhau, như vậy là thông trong sự chia lìa chứ không phải trong sự chung hợp, vậy chưa phải cái thông hoàn toàn. Dùng cái chưa thông hoàn toàn mà mong đặng cái viên thông làm sao được?

Thân dữ sở xúc đồng

Các phi viên giác quán

Nhai lượng bất minh hội

Vân hà hoạch viên thông?

Dịch:

Thân với xúc đồng

Chẳng có "giác quán" tròn

Ranh rập lại chẳng hội

Rằng sao đặng viên thông?

❖ Chú giải:

Ông Tất Lăng nhân quán cái khổ của thân mà tỏ ngộ.

Thân ở đây có nghĩa là giác tánh (tánh biết) của thân căn, nhưng tánh biết này được phát minh khi có sự đụng chạm; nói cách khác, nếu không có vật để cho

thân đụng chạm thì cái tánh biết của thân không biểu lộ ra được.

Thân với vật bị xúc đồng nhau ở điểm mỗi cái đều chẳng phải là vật tự biết một cách trọn vẹn. Cái biết của thân và vật bị biết nhờ tiếp xúc, đụng chạm với nhau mới hiển lộ. Vậy thân căn và xúc trần nguyên là hai vật riêng biệt, có ranh giới phân chia, không thể nào, trong lúc phân chia mà biết nhau được. Vậy cái biết của thân căn là một cái biết chỉ có trong khi hợp với xúc trần, nghĩa là một cái biết chưa hoàn toàn, không phải một "viên giác quán". Thế thì không thể dựa trên cái chưa hoàn toàn để đạt đến cái hoàn toàn là viên thông được.

*(trích tạp chí Từ Quang số 242, tr. 56-62,
Sài Gòn tháng 4 năm 1973)*





Lời bạt

NAM MÔ ĐẠI PHẬT ĐẢN THỦ LĂNG NGHIÊM KINH LĂNG NGHIÊM HỘI THƯỢNG PHẬT BỒ TÁT

Kính thưa chư đạo hữu, quý độc giả. Tác phẩm này được viết đến số 242 đây thì tác giả đột ngột mãn duyên nơi cõi Ta bà vào ngày 15.04.1973, để lại bao nhiêu nỗi tiếc cho giới Phật giáo xuất gia lẫn tại gia ham thích nghiên cứu, vì từ đây không còn nhận được sự chú giải sâu xa của Cư sĩ Chánh Trí về tác phẩm này nữa.

Đến nay, năm 2012, nhân kỷ niệm 40 năm ngày Cư sĩ Chánh Trí mãn duyên, chúng tôi, những hàng hậu học quyết lòng đi theo chí hướng học Phật của Cư sĩ, cùng nhau đứng ra đảm nhiệm biên tập và ấn hành di cảo của Cụ, ngõ hầu cho thế hệ hiện nay và sau này còn được đọc lại công trình dang dở này, dẫu rằng với bao nỗi tiếc, phải chi... chúng ta được đủ duyên nghiêm ngẫm trọn vẹn tư tưởng lý giải của Cụ trong bộ

kinh lớn của hệ thống kinh điển Đại thừa dưới ngòi bút của người anh cả trong Hội Phật học Nam Việt ngày xưa.

Chính vì lẽ hết sức trân trọng công lao của Cư sĩ Chánh Trí đã cống hiến. Chúng tôi xin giữ nguyên sự dang dở này, như một cách để chúng ta khi đọc đến đây cùng tưởng niệm đến hương linh tác giả vậy

Kính xin quý thiện tri thức gần xa thông cảm và lượng thứ cho ban biên tập chúng tôi, khi ấn hành tác phẩm *Kinh Thủ Lăng Nghiêm Chú Giải* dang dở này trong bộ sách **CHÁNH TRÍ TOÀN TẬP**.

Nam mô Hoan Hỷ Tạng Bồ Tát Ma Ha Tát.

Chùa Phật học Xá Lợi, tháng Giêng năm 2012.

Chủ biên công trình

Tỳ kheo Thích Đồng Bản

MỤC LỤC

QUYỂN II.....	87
QUYỂN III.....	212
QUYỂN IV.....	305
QUYỂN V.....	415
QUYỂN VI.....	484

KINH THỦ LĂNG NGHIÊM

Chánh Trí MAI THỌ TRUYỀN

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Chịu trách nhiệm xuất bản:

NGUYỄN CÔNG OÁNH

Biên tập: **ĐỖ THỊ QUỲNH**

Sửa bản in: **TRẦN ĐỨC HẠ**

TÔ VĂN THIỆN

Trình bày: **KHÁNH CHI**

Bìa: **ĐẶNG VĂN THÀNH**

Đối tác liên kết:



**CTY TNHH VĂN HÓA
PHÁT QUANG**

ĐT: 08.38.114.009 – 38.110.211

Fax: 08.62.938.562 – DD: 0903.310.145

Email: phatquangco@gmail.com

In 500 bản khổ 14,5x20,5cm. Tại Công ty Cổ phần in Khuyến học phía Nam. Giấy phép số 73-2012/CXB/121-06/TG cấp ngày 9/3/2012. In xong và nộp lưu chiểu quý 2 năm 2012.