

Luận Chỉ Quán

Đại thừa Chỉ quán pháp môn: Chỉ quán của đại thừa

HT. Thích Trí Quang dịch giải

-o0o-

1

Mục Lục

I. Lược Truyện Tôn Giả Đại Cương

II. Lời Dẫn 1

III. Lời Dẫn 2

IV. Luận Chỉ Quán

A1. Mở Đầu

A2. Giải Thích

B1. Nói Căn Cứ Của Chỉ Quán

B2. Nói Đối Tượng Của Chỉ Quán

B3. Nói Thể Trạng Của Chỉ Quán

B4. Nói Hiệu Năng Của Chỉ Quán

B5. Nói Hiệu Quả Của Chỉ Quán

A3. Chỉ Việc

V. Pháp Môn Chỉ Quán Đại Thừa

A1. Phụ Lục Bản Dịch

A2. Lời Giới Thiệu

A3. Pháp Môn Chỉ Quán Đại Thừa

Lược Truyện Tôn Giả Tuệ Tư (1)

Tôn giả Tuệ tư, có hiệu là Tuđại thiên sư, do hoàng đế nhà Trần phong tặng. Nhưng thường lại hay gọi là Nam nhạc tôn giả. Gọi như vậy là lấy chỗ ở mà gọi người, trọng mà không gọi tên húy.

Tôn giả là trò của tôn giả Tuệ văn, là thầy của đại sư Trí giả. Vị sau là người lập ra tông Thiên thai (Pháp hoa), nên người ta tôn các tôn giả Tuệ văn và Tuệ tư là sáng tổ của tông ấy.

Tôn giả có niên đại 515 - 577 dương lịch (2) , sống 63 tuổi âm lịch. Họ Lý, người Vũ tân, nay là huyện Thượng thái, Hà nam. Sinh ngày 11 tháng 11 năm ất mùi, niên hiệu Thiên giám thứ 14 của Lương Vũ đế, 515 dl. Mất ngày 22 tháng 6 năm đinh dậu, niên hiệu Thái kiến thứ 9 của Trần Tuyên đế, 577 dl.

Sáu mươi ba năm ở chốn Diêm phù của tôn giả Tuệ tư có thể phân ra 5 thời kỳ.

Một, 1-6 tuổi, là thời kỳ thơ ấu, không thấy tài liệu nào ghi chép gì về thời kỳ này. Thân thế, cuộc sống và giáo dục của tôn giả trong thời kỳ này không tìm thấy gì cả.

Hai, 7-14 tuổi, là thời kỳ tiền xuất gia. Mộng thấy Phạn tăng khuyên nên thoát tục. Cảm vì lời khuyên ấy nên từ thân, nhập đạo. Nhưng ngôi chùa tôn giả xin ở lại không phải yên tĩnh. Rất yêu thích Pháp hoa, tôn giả tìm ở chỗ mã trống, ở huyết, ở thảo am, ngoài việc khát thực, ngày đêm chuyên tâm trì tụng, không quan tâm ngủ nghỉ. Bị âm thấp phù người, tôn giả vẫn nhịn đau mà tụng Pháp hoa, bệnh bỗng biến mất. Trong mấy năm mà tụng được một ngàn biến. Mộng thấy đức Phổ hiền xoa đầu, chỗ xoa nổi nhục kế. Văn tự chưa biết tự nhiên biết được.

Ba, 15-20 tuổi, là thời kỳ xuất gia. Thời kỳ này tôn giả tự ghi tụng Pháp hoa, tinh tiến, khổ hạnh. Các tài liệu khác ghi rõ hơn. Thọ cụ túc giới rồi, mộng thấy 32 vị Phạn tăng tác pháp kiết ma cho. Nương thân những nơi tĩnh nhả. Ngày ăn một bữa. Không thọ biệt thỉnh. Mặc vải thô. Chống lạnh với áo độn cỏ. Mộng thấy đức Di đà và đức Di lạc thuyết pháp cho, nên tạo 2 tượng mà tôn thờ. Lại mộng thấy theo đức Di lạc mà dự hội Long hoa. Nghĩ rằng trong mật pháp của đức Thích tôn, nhờ thọ trì Pháp hoa mà được thấy đức Từ tôn. Cảm khái, khóc, và càng tinh tiến. Lại đọc kinh Diệu thắng định (3) , nên ưa thích thiền định. Tìm yết kiến tôn giả Tuệ văn (4) , được truyền thọ cho pháp "nhất tâm tam quán". Pháp này

nguyên tôn giả Tuệ văn phát giác từ bài tụng sau đây, trong luận Trung quán, của Long thọ đại sĩ (5) .

Các pháp duyên sinh

tôi nói là không

cũng nói là giả

đó là trung đạo (6) .

Tôn giả y chỉ tôn giả Tuệ văn, bẩm thụ đại thừa. Tánh thích khổ hạnh, phục dịch tăng chúng, đông cũng như hè, không kể khó nhọc. Ngày đêm nhiếp tâm định ý. Trong mùa an cư, tôn giả rất mực tinh tiến tọa thiền, phát căn bản thiền (7) , thấy được 3 đời tiền thân. Tinh tiến hơn nữa, tôn giả đến ngộ Pháp hoa tam muội, pháp môn đại thừa nhất niệm đồng triệt tất cả.

Bốn, 20-24 tuổi, là thời kỳ tạo Bát nhã và Pháp hoa chữ vàng (8) . Bát nhã đây là Đại bát nhã 27 cuốn, cũng như Pháp hoa 7 cuốn, do ngài La thập dịch. Thời kỳ này được chính tôn giả ghi khá rõ. Theo đó, năm 20 tuổi, vì muốn thành tựu tuệ giác bồ đề cho chúng sinh, nên tôn giả khắp học đại thừa với các đại thiên sư nước Tề (bấy giờ đứng ra nên nói nước Lương). Thường ở rừng nội, kinh hành, tu định. Năm 34 tuổi, tại Duyên châu, tôn giả bị đầu độc suýt chết, nên phải bỏ ý định ban đầu muốn qua sông khắp học các vị đại thiên sư (9) . Tôn giả trở lại Tín châu, diễn giảng Bát nhã, 3 năm không ngừng. Từ 20 tuổi đến 38 tuổi, thường ở Hà nam, học tập đại thừa, phụng sự chư vị đại thiên sư. Năm 39 tuổi, qua Dĩnh châu diễn giảng Bát nhã. Tại đây lại bị đầu độc, đau đớn hết sức, tôn giả sám hối chư Phật, nhất tâm niệm Bát nhã thì lành. Năm 40 tuổi, đến chùa Khai nhạc ở Quảng châu, diễn giảng Bát nhã. Năm 41 tuổi, đến núi Đại tô, cũng thuộc Quảng châu, diễn giảng Bát nhã. Năm 42 tuổi, đến chùa Tây quan cũng thuộc Quảng châu, diễn giảng Bát nhã, bị nhiều kẻ mưu sát. Tôn giả khởi tâm đại bi, nguyện tạo Bát nhã và Pháp hoa chữ vàng. Năm 43 tuổi, đến Định châu, diễn giảng Bát nhã, bị phong tỏa thực phẩm. Tôn giả lại nguyện vì những kẻ ác tâm và tất cả chúng sinh mà tạo Bát nhã chữ vàng. Năm 44 tuổi, trở về núi Đại tô, phỉ cáo lời nguyện của mình, và rằng ai tạo được? Bấy giờ có 1 vị Tỷ kheo đột nhiên đến nói tạo được. Tôn giả liền phổ khuyến tài bảo, mua vàng mà tạo kinh. Từ rằm tháng giêng đến 11 tháng 11 năm ấy tạo thành, hoàn mãn tâm nguyện. Tôn giả làm hộp lưu ly mà tôn trí, và nguyện rằng Bát nhã chữ vàng ấy sẽ xuất hiện khi đức Di lặc xuất thế tuyên dương kinh ấy.

Năm, 44-63 tuổi, là thời kỳ ở Nam nhạc. Nhưng các năm 44-53 tuổi, không tài liệu nào ghi chép gì. Dầu vậy, chắc chắn các năm ấy tôn giả vẫn ở núi Đại tô, và truyện đại sư Trí giả ghi rằng, tại đây, đại sư đến yết kiến cầu pháp với tôn giả. Cho đến ngày 22 tháng 6 năm mậu tí, tôn giả 54 tuổi, thì đến núi Nam nhạc, nói với mọi người, rằng ở 10 năm rồi sẽ đi xa. Tại Nam nhạc, tôn giả chỉ 3 nơi, nói dưới đó có xương cốt 3 đời của mình. Đào lên quả đúng. Tôn giả dựng đài, diễn giảng Bát nhã. Kẻ ác mật vu tôn giả là gián điệp của Hà bắc, nhưng rồi nhà Trần cũng không làm gì được (10) . Ngày 22 tháng 6 năm đinh dậu, tôn giả nhập diệt, đúng với số lượng 10 năm mà tôn giả đã nói trước. Trước đó, tôn giả họp chúng, nói, nếu có 10 người bất kể tính mạng mà tu Pháp hoa sám pháp hay Niệm Phật tam muội, thì tôi đích thân cung phụng phục dịch, không thì tôi sẽ đi xa. Chúng không ai lên tiếng cả. Tôn giả sau đó từ biệt, chánh niệm mà xả bỏ báo thân. Sau này, luật tổ Đạo tuyên biên tập Tục cao tăng truyện, đến truyện của tôn giả thì viết, tôn giả đầu có nhục kế, tai có trùng luân, thẳng tướng trang nghiêm. Phụng trì Bồ tát giới, không thọ biệt thỉnh, không nhận biệt cúng. Mặc vải thô. Lạnh thì dùng áo độn cỏ. Ăn ngày một bữa. Thường ở núi rừng. Đêm tư duy, ngày phu diễn, phát ngôn sâu xa."Nhân định mà phát tuệ, điều này thấy rõ nơi tôn giả Tuệ tư".

Lời Dẫn 1

(1) Trung hoa có 2 nguồn Thiền. Có nguồn Thiền rất nghiêm cẩn: khô tu, tinh học, thực chứng. Có nguồn Thiền linh hoạt, nhưng hay cuồng phóng, hoạt đầu -- nguồn Thiền mà lịch sử bao giờ nói đến cũng nói Phật giáo thịnh vì đó là suy vì đó. Tôn giả Tuệ tư, và luận Chỉ quán của tôn giả, là nguồn Thiền thứ nhất. Việt Nam chỉ Khóa hư lục là có hơi hướng của nguồn Thiền này.

Tôn giả Tuệ tư sinh vào thời đại tổ sư Đạt ma đến Tàu, nơi đến cũng là Hà nam, năm 527. Nhưng không có ảnh hưởng gì nơi tôn giả. Thiền của tôn giả cũng không tạo ra con cháu như Lâm tế, mà con cháu của tôn giả là Thiền thai.

(2) Thời đại của tôn giả Tuệ tư sau Thắng man (435-443), nhưng cùng thời đại với Khởi tín (553) (1) và Nhiếp luận (563). Quá rõ ràng để nói luận Chỉ quán chịu ảnh hưởng của 3 thánh điển này (2) . Chịu ảnh hưởng, nhưng cũng quá rõ ràng để nói, từ tư tưởng đến văn từ, luận Chỉ quán rất có đặc sắc, và đặc sắc ấy thật độc đáo.

Ảnh hưởng của luận Chỉ quán thì chỉ nói một điều rất nhỏ cũng đủ biết. Ấy là cái thuyết tính dơ bản tính trong sạch (3) . Chính từ cái thuyết này mà có cái thuyết tánh cụ, thuyết 10 pháp giới -- cái thuyết mà có kẻ đã

cho là có thể chủ trương tánh ác (dĩ nhiên không phải tánh ác của Tuân tử). Thế nhưng ảnh hưởng của luận Chỉ quán không phải chỉ là căn bản của toàn bộ tư tưởng Thiền thai tông, tư tưởng nổi tiếng là đặc biệt của Trung hoa. Mà trong luận ấy đã thấy rõ tư tưởng "sự sự vô ngại" của Hoa nghiêm tông.

(3) Nội dung luận Chỉ quán có 2 điều cần nói nhất. Thứ nhất, luôn luôn đề cao cái gọi là nhất tâm (4) . Nhất tâm là xuất điểm mà cũng là qui điểm của chỉ quán đại thừa. Thứ hai, ý thức là công cụ chính yếu của chỉ quán đại thừa ấy. Chỉ quán là chỉ và quán nhất tâm, chỉ và quán ấy là ý thức. Đó là cái Thiền của tông giả Tuệ tư tu tập, và "phương tiện chỉ dạy" qua luận Chỉ quán.

(4) Về nhất tâm, nên nói lại chút ít. Nhất tâm là cái Tâm đồng nhất hay duy nhất. Nhưng luận này chủ trương, và nói rõ, là cái Tâm duy nhất. Tôi dịch hay dùng chữ Tâm mà thôi, nhưng có chỗ vẫn dịch đủ. Không cần phải nói chủ thuyết luận này là duy tâm tuyệt đối, cái duy tâm của Phật giáo ấy; mà nên chú ý sự đặc hữu của luận này trong những danh từ liên hệ đến Tâm. Thí dụ tâm thể (là bản thể của Tâm) tâm tánh (là tính năng của Tâm) tịnh tâm (là tâm thể trong sạch)...

*

Luận này tôi dịch và in năm 1951, khi vào Nam lần đầu. Việc làm hơn 40 năm rồi thì phải chữa lại.

Lần này chữa lại, tôi vẫn lấy Đại thừa chỉ quán pháp môn thích yếu và thuật ký (của các ngài Trí húc và Đế nhàn) làm tài liệu. Phụ vào là bản dịch của trưởng giả Tâm minh Lê đình Thám, và bản dịch 1951 của tôi (5) .

Cũng nên nói lại về cái tên luận Chỉ quán. Đại thừa chỉ quán pháp môn (Chỉ quán của đại thừa) là thể văn luận tạng, và rất xứng đáng để gọi là 1 bộ luận. Nên tôi đã đề, và vẫn đề, cái tên luận Chỉ quán mà tôi đã đổi ra.

Trí Quang

Lời Dẫn 2

Như Mặt Gương Sáng

Như mặt gương sáng, có đủ tính năng của các loại hình ảnh, và biểu hiện được các loại hình ảnh đó. Hiện cùng lúc, hiện trước sau, đều có. Toàn thể mặt gương hiện một hình ảnh, toàn thể mặt gương hiện mọi hình ảnh.

Mọi hình ảnh không trở ngại gì nhau. Tâm cũng vậy. Luận này thì chung nhất quán đưa ra cái Tâm mà, cho đến nay, không một kinh sách nào tôi đọc, đã nói rõ cho bằng. Dưới đây là tóm tắt lý thuyết về Tâm ấy.

Tâm Thể Nhất Vị

Tâm thể là bản thể của Tâm. Tâm thể thì nhất vị (một mùi vị) bất nhị (không sai biệt) bình đẳng (nơi chúng sinh hay nơi Phật hoàn toàn như nhau) vô tướng (siêu việt hình tướng, khái niệm). Tâm thể hay được gọi là nhất tâm. Nhất tâm là cái Tâm duy nhất ? hay là cái Tâm đồng nhất? Luận này nói dứt khoát mà minh bạch."Hỏi, mỗi một chúng sinh mỗi một đức Phật đều có một Tâm hay tất cả chúng sinh tất cả đức Phật chỉ có một Tâm? Đáp, tất cả chúng sinh và tất cả đức Phật chỉ cùng một Tâm". Tâm thể như mặt gương vậy."Tâm thể trong lặng mà chiếu soi"."Tâm thể vốn đủ 2 trạng huống vắng lặng và hoạt dụng".

Tâm Tánh Duyên Khởi

Tâm tánh của luận này là tính năng của Tâm, không phải nghĩa thường là thể tánh của Tâm. Tính năng của Tâm là như mặt gương có đủ tính năng của tất cả hình ảnh nên biểu hiện được hình ảnh ấy. Tính năng của Tâm có 2 loại: tính thuận (tính thuận, thuận hợp với Tâm) tính tịnh (tính trong sạch); tính trái (tính trái, chống trái với Tâm) tính nhiễm (tính dơ bẩn). Như tính năng của mặt gương có thể biểu hiện hình ảnh tốt hay hình ảnh xấu, nhưng tính năng chỉ là tính năng, chỉ là nhất vị. Tính năng của Tâm cũng vậy, chỉ là nhất vị, không trở ngại hay phá hoại lẫn nhau, đặc biệt không tính năng nào mất đi, dầu ở giai đoạn chúng sinh hay giai đoạn chư Phật.

Tâm Dụng Nhiễm Tịnh

Tâm tánh do 2 loại tính năng nhiễm tịnh mà, tùy sức mạnh của sự luân tập, biểu hiện 2 loại dụng: dụng trái, dụng dơ bẩn, và dụng thuận, dụng trong sạch. Cũng như mặt gương do có tính của hình ảnh xấu và tính của hình ảnh đẹp mà biểu hiện được 2 loại hình ảnh ấy. Theo thuyết của luận này, không những dụng trong sạch, dụng thuận, mới không bao giờ mất, mà dụng dơ bẩn, dụng trái, cũng không bao giờ mất. Do vậy, Phật có thuận hóa (sự biến thể và phương cách hóa độ thuận với Tâm) và vi hóa (sự biến thể và phương cách hóa độ trái với Tâm). Vi hóa là dụng trái, dụng dơ bẩn, mà ở chư Phật gọi là diệu dụng bất tư nghị: biến thể đủ loại thân hình, cư trú đủ loại thế giới, quyền hiện đủ loại công việc. Nếu tính trái mất thì diệu dụng ấy làm sao có? nếu không phải là dụng trái thì diệu dụng ấy là gì? Vậy cái phải mất chỉ là cái không thực, đó là vô minh, là vọng tưởng và vọng cảnh của vô minh. Như một kẻ lạc nhà, đi sai hướng,

thì vấn đề không phải xoay nhà, đổi hướng, dừng đi, mà vấn đề ở chỗ dừng làm hướng nhà nữa.

Pháp Giới Pháp Nhĩ

Danh từ pháp nhĩ không do luận này sáng tác, nhưng được sử dụng như một lý thuyết. Pháp nhĩ là ngữ khí, như nói thế đấy, vậy đó. Tôi đề nguyên. Trường giả Tâm minh dịch là bản nhiên. Tâm mà thể tánh dụng như trên là pháp nhĩ, là pháp môn pháp giới. Có một pháp nhĩ mà luận này hay nói là thường đồng thường biệt (thường duy nhất mà thường sai biệt) Tâm thể duy nhất mà tâm tánh và tâm dụng sai biệt là pháp nhĩ như vậy. Tâm thì tịch mà chiếu (vắng lặng mà chiếu soi) tịch mà dụng (vắng lặng mà hoạt dụng) cũng là những pháp nhĩ mà luận này hay nói.

Có Với Chẳng Có

Có là chẳng có, chẳng có là có, hoặc có mà chẳng có, chẳng có mà có, 2 câu này luận này nói khá nhiều mà vẫn không là sáo ngữ. Và thể tánh dụng của Tâm là như vậy, Tâm là như vậy. Có là chẳng có, vì toàn là tâm thể. Chẳng có mà có, vì tâm tánh duyên khởi. Câu một là hệ Bát nhã. Câu hai là hệ Pháp tướng. Câu một là hệ tánh không. Câu hai là hệ diệu hữu. Chỉ và Quán thì Chỉ là quán có mà chẳng có, các pháp là tâm thể siêu việt; Quán là quán chẳng có mà có, các pháp là tâm tánh duyên khởi.

Đại Dụng Chỉ Quán

"Tâm thể vốn đủ 2 trạng huống vắng lặng và hoạt dụng". Chỉ làm cho vắng lặng thể hiện. Quán làm cho hoạt dụng phong phú. Vắng lặng là tự lợi. Hoạt dụng là lợi tha.

Vai Tuồng Ý Thức

Luận này cũng cho ý thức là công cụ đề tu chỉ quán. Nhưng ý thức, qua chỉ quán, trước hết là khả năng biết pháp biết nghĩa, kể đến thành vô trần trí, rồi thành vô ngại trí, sau hết chính nó làm cho bản thức thành vô phân biệt trí.

Bước Đầu Chỉ Quán

Luận này sử dụng những danh từ chống lại, cường lại, để nói ý chí phản tỉnh.

Và đó là công phu quan trọng trong bước đầu. Bước đầu hơn nữa là phát nguyện, rồi tập Chỉ, rồi khởi Quán. Tối quan trọng trong bước đầu là biết tin vào giáo lý mà tự biết tâm thức của mình là mê lầm, "không còn tự cho tâm

thức của mình là không mê lầm nữa". Và từ đó mà bắt đầu đi, "đừng khinh thường bản thân, cũng đừng khinh thường người".

*

Hãy tạm ngưng sự quan sát nội dung luận này ở đây. Nay, hãy tạm quan sát ngoại hình của luận này.

Chi Quán 3 Tánh

Luận này phần chính có 5 chương. Tựu trung, chương 1 nói lý thuyết của chỉ quán, 4 chương còn lại toàn nói trạng huống chỉ quán. Trong đó đặc biệt phải nói là 3 tánh. Vào thời tôn giả Tuệ tư, 3 tánh được dịch là phân biệt y tha và chân thật. Thế nhưng trong luận này thì 3 tánh là 3 tánh của tôn giả. Nhất là tánh phân biệt. Tôn giả định nghĩa phân biệt là "đổi lại với trí vô phân biệt", và nói tất cả cái dụng lợi tha của Phật chính là phân biệt phần trong sạch. Thiên thai tông của Tào được tiếng là tư tưởng đặc hữu của Tào. Điều đó có phần đúng. Nhưng sự đặc hữu ấy không khỏi có vết đen trên áo trắng. Ấy là do "vọng văn sinh nghĩa". Nên, cho đến nay, "tất đàn nghĩa là biến thí", ngày càng là chuyện buồn cười. Tuệ tư tôn giả vọng văn sinh nghĩa không ít trong luận này. Nhưng lỗi sinh nghĩa của tôn giả rất khó, đến nỗi không thể, cho là suy diễn sai lầm. Luận này đầy những sinh nghĩa của tôn giả, nhưng là sinh nghĩa đầy tính thuyết phục.

Về Khởi Tín Luận

Lương Khải Siêu tập hợp kiến giải của học giả Nhật chứng minh Khởi tín luận là sáng tác của Tào. Kiến giải ấy như thế nào, tôi chưa được đọc nên chưa biết. Nhưng về Lương Khải Siêu tôi đã có kinh nghiệm, khi làm việc cho kinh Tứ thập nhị chương. Ông cực lực bài xích thời đại kinh ấy theo thuyết xưa. Thế nhưng bản văn ông căn cứ để nói là bản hiện hành. Ông hoàn toàn không tra đọc kinh ấy ngay trong Đại tạng bản Đại chính!

Luận này liên quan đến Khởi tín thì khởi nói. Chỉ nói sự liên quan ấy tất chứng minh được thời đại của luận ấy - thời đại ngài Chân đế phiên dịch Khởi tín. Một chi tiết nhỏ mà khiến tôi ngờ vực không ít, ấy là 1 trong những câu của luận ấy mà luận này trích dẫn. Xin coi ghi chú số 59 thì biết. Phát giác này đặt ra, ít nhất là sự thận trọng, đối với văn tự của Khởi tín luận.

Nên Có Hay Không?

Luận này chương 1 của phần chính từ từ đưa người đọc thấy thật rõ cái Tâm duy nhất, bản thể của Chỉ Quán. Trong 4 chương tiếp theo, chỉ đọc không thôi mà càng lúc càng thấy như đang Chỉ Quán thật sự. Trong phần kết, gồm 3 chương ngắn, tiêu đề "chỉ việc" thì rất phải: phải cho thấy Chỉ Quán, ngoài thì khóa tịnh tu, cần phải có trong sinh hoạt bình thường là lễ bái, ăn uống, tiện lợi. Sinh hoạt bình thường trọng nhất như lễ bái, khinh nhất như tiện lợi, đều phải có Chỉ Quán. Thế nhưng, theo thiền ý, bất cứ lúc nào, việc gì, cũng xét "chẳng có mà có" để sinh hoạt, "có mà chẳng có" để hội qui. Thế cũng đủ. Vừa khỏi phải phân tâm, vừa khỏi một cái gì có vẻ không nên có như 3 chương ấy, nhất là chương cuối, nói. Cảnh cáo cần ghi Rất nên sao lục lại ở đây lời tôn giả Tuệ tư cảnh cáo về thiền bệnh của những kẻ dám tự xưng thiền sư. "Chỉ vì chuyên tâm vào sự không nghĩ, lấy sự không nghĩ ấy làm đối tượng, ý thức bị đối tượng này ràng buộc nên không còn vin theo những đối cảnh khác. Kẻ lầm lẫn không biết như vậy nên bảo rằng đó là không còn vin theo các pháp, và sinh ra một cách sâu xa ý tưởng quý báu cho là chân thật. Do vậy mà thúc dục tâm ý tiếp tục không ngừng. Rồi ngày đêm luyện tập, lâu ngày thuần thục, không còn tác ý, và cứ tự nhiên mà đi tới. Thế nhưng họ không biết sự sinh diệt vẫn thường xuyên liên tục, vẫn thường xuyên nổi lên trong từng sát na, nổi lên mà không biết; vô minh vọng tưởng chưa loại bỏ mảy may; lại không biết bản thân đứng vào vị trí nào; thế mà bảo rằng tâm tôi đứng vào trong sự vắng lặng, sự vắng lặng này là chân như tam muội! Bảo như vậy thì thật không biết phận mình!".

Nhân Định Phát Tuệ

Luật tổ Đạo tuyên viết về tôn giả Tuệ tư như sau, xin coi lại lược truyện: "Phụng trì Bồ tát giới, không thọ biệt thỉnh, không nhận biệt cúng. Mặc vải thô. Lạnh thì dùng áo độn cỏ. Ăn ngày 1 bữa. Thường ở núi rừng. Đêm tư duy, ngày phu diễn, phát ngôn xa xa. Nhân định mà phát tuệ, điều này thấy rõ nơi tôn giả Tuệ tư". Thiền của tôn giả Tuệ tư là khổ tu, tinh học, thực chứng. Luận này cho thấy rõ như vậy. Phi "nhân định mà phát tuệ", không thể nói gì gọi là đáng nói về luận này. Suốt 5 chương về Chỉ Quán, đặc biệt 4 chương sau, rõ ràng như phơi bày trên giấy sự tinh tu thực chứng của tôn giả Tuệ tư.

Luận Chỉ Quán

Đại thừa Chỉ quán pháp môn: Chỉ quán của đại thừa

HT. Thích Trí Quang dịch giải

2

Mở Đầu

Bản văn của tôn giả Tuệ tư phương tiện chỉ dạy về Tâm (1)

Chính văn .-

Có người nói với tôi (2) , bầm thụ thân tâm (3) này thì do tu tập mà khác nhau, như do điều khắc khác nhau mà thành phẩm không đồng. Con nghe tôn giả thấu suốt nghĩa lý cứu cánh, hiểu rõ tôn chỉ sâu rộng, nên vì sự tự thúc dục tu tập mà con kính mong tôn giả dạy cho được nghe về Phật pháp. Tôi trả lời, từ nhỏ tôi nhiễm được phong thái xuất gia, nếm được mùi vị Phật pháp, nhưng ngu muội khó trừ bỏ, tính hạnh chưa thâm nhuần, nên nhục với lời ông hỏi mà không biết nói gì.

Người ấy nói, nguyện xin tôn giả không ngại mệt nhọc, chỉ dạy cho con về pháp tu đại thừa. Con xin kính cẩn ghi nhớ và làm theo, không dám quên mất. Tôi nói, lành thay Phật tử, ông phát được cái tâm vô thượng, muốn nghe pháp tu đại thừa như vậy! Vậy là ông đã vượt trên lĩnh vực nhị thừa (4) rồi đó, hướng chỉ còn muốn nghe mà làm. Nhưng phát tâm thù thắng thì phải tu hành mới thành đạt. Pháp tu hành có đến hàng vạn, nẻo nhập đạo không phải duy nhất. Nay tôi căn cứ kinh luận, đại lược nói cho ông về 2 sự chỉ và quán của đại thừa. Do 2 sự này mà mau chóng thành đạt ước nguyện của ông.

Người ấy nói, lành thay, xin tôn giả chỉ dạy. Để thỏa mãn lòng con, lại ích lợi chuyên đến bao nhiêu người khác. Như thế là truyền đăng bất tuyệt, báo Phật ân đức. Tôi bảo, Phật tử, hãy nghe cho kỹ, hãy khéo tập trung tâm trí lại, tôi sẽ trình bày cho ông. Chỉ là biết các pháp bản lai tự nó chẳng phải thực có, chẳng sinh chẳng diệt, chỉ do nhân duyên hư vọng (5) nên chẳng phải có mà có, nhưng sự có ấy có tức chẳng phải có, chỉ là cái Tâm duy nhất (6) , không có phân biệt. Quán sát như vậy thì làm cho sự phân biệt không còn lưu hành, nên gọi là chỉ. Quán là biết các pháp vốn chẳng sinh, nay chẳng diệt, nhưng do tâm tánh duyên khởi (7) nên không phải không có cái thể dụng hư vọng (8) , tựa như ảo thuật, chiêm bao, chẳng phải có mà có, nên gọi là quán.

Lược Giải .-

Những lời mở đầu này cũng có thể là thật, cũng có thể là giả thiết. Những lời này cho thấy luận này cốt nói về chỉ và quán của đại thừa. Chỉ là quán sát các

pháp có mà không thực có, thực chất là duy Tâm. Quán là quán sát các pháp không thực có mà có, thực chất là Tâm duyên khởi.

Giải Thích

Chính Văn.-

Người ấy nói, con hiểu biết kém cỏi, chỉ nghe như thế thì chưa thể hiểu ngay. Kính xin tôn giả phương tiện khai thị thêm nữa cho con. Tôi nói, phải, tôi sẽ giải thích phong phú cho ông, và làm cho những người chưa nghe pháp môn chỉ quán này cũng được do đó mà lĩnh hội. Giải thích pháp môn chỉ quán thì có 5 chương: Chương 1 nói căn cứ của chỉ quán, chương 2 nói đối tượng của chỉ quán, chương 3 nói thể trạng của chỉ quán, chương 4 nói hiệu năng của chỉ quán, chương 5 nói hiệu quả của chỉ quán.

Nói Căn Cứ Của Chỉ Quán

Chính Văn.-

Chương 1 nói căn cứ của chỉ quán, lại chia ra 3 tiết: tiết 1 nói căn cứ chỗ nào, tiết 2 nói tại sao căn cứ, tiết 3 nói căn cứ bằng gì.

C1. Nói Căn Cứ Chỗ Nào

D1. Nêu Lên Các Tên Của Tâm

D2. Giải Thích Các Tên Của Tâm

Đ1. Giải Thích Tên Tự Tánh Thanh Tịnh Tâm

Đ2. Giải Thích Tên Chân Như

Đ3. Giải Thích Tên Phật Tánh

Đ4. Giải Thích Tên Pháp Thân

Đ5. Giải Thích Tên Như Lai Tạng

Đ6. Giải Thích Tên Pháp Giới

Đ7. Giải Thích Tên Pháp Tánh

D3. Biện Minh Thể Trạng Của Tâm

Đ1. Lấy Sự Siêu Việt Khái Niệm Để Nói Tâm Là Tịnh Tâm

E1. Nói Tịnh Tâm Siêu Việt Khái Niệm

E2. Chỉ Cách Tùy Thuận Hội Nhập

Đ2. Lấy Sự Không Một Không Khác Để Nói Tâm Là Pháp Tánh

Đ3. Lấy 2 Mặt Như Lai Tạng Để Nói Tâm Là Chân Như

C2. Nói Tại Sao Căn Cứ

D1. Thuyết Minh

Đ1. Nói Vì Tâm Là Căn Bản

Đ2. Nói Vì Toàn Tánh Khởi Tu

D2. Giải Nghi

C3. Nói Căn Cứ Bằng Gì

D1. Nói Thể Trạng Của Cái Căn Cứ

Đ1. Tổng Quát Nêu Lên

Đ2. Nói Thể Trạng Của Chỉ

E1. Thuyết Minh

E2. Giải Nghi

Đ3. Nói Thể Trạng Của Quán

D2. Phá Cái Chấp Của Tiểu Thừa

Đ1. Chính Phá

Đ2. Giải Nghi

D3. Phá Cái Chấp Của Đại Thừa

Nói Căn Cứ Chỗ Nào

Chính Văn.-

Tiết 1 nói căn cứ chỗ nào, là phải căn cứ Tâm mới tu tập được chỉ quán. Tiết này lại có 3 mục: mục 1 nêu lên các tên của Tâm, mục 2 giải thích các tên của Tâm, mục 3 biện minh thể trạng của Tâm.

Lược Giải.-

Căn cứ vào Tâm mới có thể tu tập chỉ quán là đối tượng hóa Tâm ra mà chỉ và quán. Điều này là căn bản nghĩa của luận này.

Nêu Lên Các Tên Của Tâm

Chính Văn.-

Mục 1 nêu lên các tên của Tâm thì Tâm ấy tên là tự tánh thanh tịnh tâm, là chân như, là phật tánh, là pháp thân, là như lai tạng, là pháp giới, là pháp tánh. Đồng đẳng như vậy, Tâm có vô lượng tên gọi.

Giải Thích Tên Tự Tánh Thanh Tịnh Tâm

Chính Văn.-

Mục 2 giải thích các tên của Tâm. Hỏi, tại sao gọi Tâm là tự tánh thanh tịnh tâm? Đáp, Tâm (9) ấy vô thi đến giờ tuy bị vô minh che đậy, nhưng bản tánh trong sáng vẫn không biến đổi, nên gọi là tự tánh thanh tịnh - Tại sao, vì pháp doãn vô minh bản lai tách rời (10) với Tâm; tách rời là thế nào, là vô minh không thực, có tức chẳng phải có, vì chẳng phải có nên không có gì để thích ứng với Tâm, như thế gọi là tách rời. Vì không có sự thích ứng của vô minh, nên gọi là tự tánh thanh tịnh (11). Là cái bản giác (12) tìm lỗi, chắc thật, nên gọi là tâm. Gồm lại gọi là tự tánh thanh tịnh tâm.

Lược Giải.-

Tự tánh thanh tịnh tâm là cái bản giác không thích ứng với vô minh.

Giải Thích Tên Chân Như

Chính Văn.-

Hỏi, tại sao gọi Tâm là chân như? Đáp, toàn thể các pháp do Tâm mà có, lấy Tâm làm bản thể. Từ Tâm mà nhìn qua các pháp thì các pháp là hư vọng cả, có tức chẳng phải có; so với các pháp hư vọng ấy nên gọi Tâm là chân. Thêm nữa, các pháp tuy thật chẳng phải có, chỉ do nhân duyên hư vọng mà có trạng thái sinh diệt; nhưng khi các pháp hư vọng sinh thì Tâm bất sinh, khi các pháp hư vọng diệt thì Tâm bất diệt, bất sinh nên bất tăng, bất diệt nên bất giảm, vì Tâm bất sinh diệt bất tăng giảm nên gọi là chân. Còn tâm mà gọi là như, là vì chư

Phật cả ba thì gian, và hết thấy các loại chúng sinh, cùng lấy cái Tâm duy nhất và trong sạch mà làm bản thể; các pháp nơi phàm và nơi thánh tự có sự dị biệt, mà cái Tâm chắc thật thì không có sự dị biệt ấy, nên gọi là như. Lại nữa, chân như nghĩa là các pháp đích thực như thế, duy là cái Tâm duy nhất, nên gọi cái Tâm duy nhất là chân như. Nếu ngoài Tâm có pháp thì không phải đích thực, cũng không phải như thế, thì thế là ngụy dị (13) . Do vậy, luận Khởi tín nói, các pháp xưa nay phi ngôn ngữ, phi văn tự, phi nhận thức, tuyệt đối nhất quán, không hề chuyển biến, không thể phá hủy, toàn là tâm thể duy nhất, nên mệnh danh chân như. Do ý nghĩa như vậy mà Tâm lại gọi là chân như.

Lược Giải.-

Chân như nghĩa là trung thực như thế, không người nào, cái gì, ở đâu, và lúc nào, mà không như thế. Như vậy nếu phân biệt và khái niệm thì không là chân như nữa.

Giải Thích Tên Phật Tánh

E1. Giải Thích Sơ Lược

E2. Giải Thích Rộng Rãi

G1. Lấy Bất Giác Mà Giải Thích

H1. Nói Thẳng Tâm Không Phải Bất Giác

H2. Nói Cả 2 Phật Tánh

G2. Lấy Tuệ Giác Mà Giải Thích

H1. Nói Trí Tuệ Phật Tánh

I1. Nhận Có 2 Nghĩa

I2. Lấy Sự Tu Mà Giải Thích

K1. Nói Trạng Huống Mê Chân Khởi Vọng Để Thành Nghĩa Bất Giác

K2. Nói Trạng Huống Phản Vọng Qui Chân Để Thành Nghĩa Đủ Cả 2 Nghĩa Giác Ngộ

L1. Nói Nghĩa Giác Ngộ Tâm

M1. Nói Giác Ngộ Theo Ngôn Từ

M2. Nói Giác Ngộ Do Quán Sát

M3. Nói Giác Ngộ Tương Tự

N1. Nói Giác Ngộ Diệt Trừ Bất Giác Nơi Phàm Phu

N2. Nói Giác Ngộ Diệt Trừ Bất Giác Nơi Hiền Thánh

M4. Nói Giác Ngộ Từng Lớp

M5. Nói Giác Ngộ Cứu Cánh

L2. Nói Nghĩa Tâm Tự Giác Ngộ

I3. Nói Thí Dụ Mà Tổng Kết

H2. Nói Báo ❖ Phật Tánh

H3. Nói Xuất Chương Phật Tánh

H4. Nói Bình Đăng Phật Tánh (18)

G3. Giải Thích Các Mối Hoài Nghi

H1. Giải Thích Cái Nghi Chấp Tánh Bỏ Tu

H2. Giải Thích Cái Nghi Vốn Có Bất Giác

H3. Giải Thích Cái Nghi Tự Nhiên Nhân Duyên

H4. Giải Thích Cái Nghi Vô Minh Tâm Tánh

Giải Thích Sơ Lược

Chính văn.-

Hỏi, tại sao gọi Tâm là Phật tánh? Đáp, Phật là giác, tánh là tâm: bản thể của cái Tâm trong sạch không phải là bất giác, nên gọi là giác tâm (Phật tánh).

Nói Thẳng Tâm Không Phải Bất Giác

Chính Văn.-

Hỏi, làm sao biết Tâm không phải bất giác? Đáp, bất giác là vô minh trú địa (14). Nếu Tâm mà là vô minh, thì khi chúng sinh thành Phật đà, vô minh diệt trừ, lẽ ra không còn cái Tâm ấy, tại sao, vì cho Tâm là vô minh. Nhưng vô minh

tự diệt mà Tâm tự còn, nên biết Tâm không phải bất giác; thêm nữa, bất giác diệt mới chứng ngộ Tâm, nên biết Tâm không phải bất giác.

Lược Giải.-

Tâm không phải vô minh (bất giác), vì một, vô minh diệt mà Tâm vẫn còn, và hai, diệt vô minh mới chứng ngộ Tâm.

Nói Cả 2 Phạt Tánh

Chính Văn.-

Hỏi, tại sao không lấy cái nghĩa tâm thể là tuệ giác nên gọi là giác, mà lấy cái nghĩa tâm thể không phải bất giác nên gọi là giác? Đáp, tâm thể thì phi tuệ giác, phi bất giác, đó là như như phạt (15), và nói tâm thể là tuệ giác thì chỉ là đối đãi với bất giác mà nói. Thế nên kinh Lăng đã nói, "tất cả phi niết bàn, phi Phật nhập niết bàn, phi niết bàn của Phật, phi năng giác sở giác, hoặc có và hoặc không, siêu việt cả nhị biên". Nói như vậy là căn cứ bình đẳng của tâm thể mà nói là giác tánh (16). Nếu căn cứ tánh dụng của tâm thể mà nói là giác tánh, thì vì tâm thể đủ 3 tuệ giác, tuệ giác không thấy, tuệ giác tự nhiên, tuệ giác vô ngại: tâm thể vốn đủ cái tánh của 3 tuệ giác ấy nên nói là giác tánh. Như vậy thì nên biết sự đồng và sự khác ở đây. Đồng thể nào, tâm thể là tuệ giác, tuệ giác là tâm thể, nên nói là đồng. Khác thể nào, tuệ giác là tánh dụng, ở nơi chúng sinh, còn trong chướng ngại, thì gọi là phạt tánh, là tánh của 3 tuệ giác, ở nơi Phật đà, thoát khỏi chướng ngại, thì gọi là trí tuệ phạt (17); còn tâm thể là bình đẳng, chúng sinh với Phật đà là bất nhị, chỉ gọi là như như phạt, nên nói là khác. Nên hiểu như vậy.

Lược Giải.-

Phạt tánh thì Phạt có 3. Ở đây hãy nói 2. Một, căn cứ như như phạt mà nói Tâm là phạt tánh, thì tâm ấy siêu việt cả tuệ giác và bất giác, nên gọi là phạt tánh. Hai, căn cứ trí tuệ phạt mà nói Tâm là phạt tánh, thì Tâm ấy đủ cả tánh của 3 trí và đủ cả 3 trí, nên gọi là phạt tánh.

Nhận Có 2 Nghĩa

Chính Văn.-

Hỏi, trí tuệ phạt là có thể giác ngộ cái Tâm trong sạch mà gọi là phạt, hay cái Tâm trong sạch tự giác ngộ mà gọi là phạt? Đáp, đủ cả 2 nghĩa, giác ngộ cái Tâm trong sạch và cái Tâm trong sạch tự giác ngộ. Dẫu nói 2 nghĩa mà thực thể không dị biệt.

Lược Giải.-

Lời này mở đầu để nói sự giác ngộ của Tâm, do sự giác ngộ ấy mà gọi Tâm là Phật tánh. Phân khoa.- I2 lấy sự tu mà giải thích, có 2 K: K1 nói trạng hướng mê chân khởi vọng để thành nghĩa bất giác, K2 nói trạng hướng phản vọng qui chân để thành nghĩa đủ cả 2 nghĩa giác ngộ.

Nói Trạng Hướng Mê Chân Khởi Vọng Để Thành Nghĩa Bất Giác

Chính Văn.-

Ý nghĩa ấy thế nào? Chư vị Phật đà khi còn là chúng sinh, thì Tâm do huân tập mà biến hiện (19). Nghĩa là do bất giác mà chuyển động, biểu hiện hư trạng (20). Hư trạng này là 5 âm (21) của chúng sinh. Hư trạng này cũng gọi là tợ thức tợ căn tợ cảnh (22). Tợ thức là thức thứ 6 và thức thứ 7 (23). Do tợ thức này khi nổi lên liên tục trong từng đơn vị ngắn nhất của thì gian, thì không thấu hiểu tợ căn tợ cảnh là duy Tâm biểu hiện, là hư trạng chứ không thực. Vì không thấu hiểu mà vọng chấp hư trạng là thật. Sự vọng chấp này trở lại huân tập cái Tâm trong sạch.

Lược Giải.-

Đoạn này mô tả trạng hướng mê chân khởi vọng.

Chính Văn.-

Sự không thấu hiểu của tợ thức là vô minh trái (24), là vô minh mê mờ sự vật, và trong kinh nói là ngu si đối với đối tượng. Do vậy, sự vọng chấp của tợ thức gọi là vọng tưởng (25), đối tượng của vọng chấp gọi là vọng cảnh. Vô minh trái huân tập trở lại cho Tâm, làm Tâm càng bất giác, sự bất giác ấy là vô minh hạt (26), là trú địa vô minh. Vọng tưởng huân tập làm cho Tâm càng biến động, sự biến động ấy là nghiệp thức (27). Vọng cảnh huân tập Tâm thành chủng tử tợ cảnh, tợ thức huân tập Tâm thành chủng tử tợ thức, 2 loại chủng tử này gọi chung là chủng tử hư trạng (28).

Lược Giải.-

Đoạn này nêu mấy tên của trạng thái mê chơn khởi vọng.

Chính Văn.-

Những thứ như vô minh trái v/v trên đây, tuy mỗi thứ huân tập phát khởi một pháp, nhưng phải cùng lúc hòa hợp mới huân tập được, tại sao, vì những thứ ấy không tách rời nhau, phải nương nhờ nhau mới có. Không tợ thức thì không vô

minh trái, không vô minh trái thì không vọng tưởng, không vọng tưởng thì không hình thành vọng cảnh, nên 4 thứ này phải cùng lúc hòa hợp mới biểu hiện hư trạng, tại sao, vì chúng không tách rời nhau. Thêm nữa, chủng tử hư trạng dựa vào vô minh hạt mà tồn tại, chủng tử hư trạng ấy cũng không thể đơn độc biểu hiện hư trạng, nên nếu không vô minh hạt thì không nghiệp thức, không nghiệp thức thì chủng tử hư trạng không thể biểu hiện hư trạng, và chính bản thân của nó cũng không có, do đó, phải hòa hợp mới biểu hiện hư trạng. Thế nên trong cái hư trạng lại có đủ cả tợ thức, tợ cảnh, vô minh và vọng chấp. Chính trạng huống này được nói tổng quát rằng bất giác biến động biểu hiện hư trạng. Ấy vậy, trái hạt sinh nhau, lưu chuyển từ vô thủy, mệnh danh là chúng sinh.

Lược Giải.-

Đoạn này nói sự dựa nhau trong trạng huống mê chân khởi vọng. Câu cuối cùng là tổng kết sự bất giác của Tâm trong trạng huống ấy, để rồi sẽ thấy sự giác ngộ của Tâm trong trạng huống phản vọng qui chân tiếp theo sau đây. Điều phải chú ý, là trong trạng huống mê chân khởi vọng, và rồi trong trạng huống phản vọng qui chân, đều nói đến sự huân tập, đều là huân tập. Nhưng sự huân tập mà luận này nói, từ căn bản, không giống Nhiếp luận, mà cũng không giống lắm Khởi tín luận. Căn bản ấy, Nhiếp luận nói là a lại da, nói thật chặt chẽ; Khởi tín luận nói là chân như, nói thật thú vị; còn luận này nói là Tâm, nói khá độc đáo.

Nói Giác Ngộ Do Quán Sát

Chính Văn.-

Nhưng về sau gặp được thiện tri thức (29) , nói cho đạo lý các pháp toàn là Tâm biểu hiện, tuồng như có chứ không thực có. Nghe đạo lý như vậy rồi thuận theo mà tu tập, dần dần thấu hiểu các pháp toàn là Tâm biểu hiện, hư vọng không thật.

Lược Giải.-

M1 tức chỗ khác nói là đa văn huân tập. M2 tức chỗ khác nói là như lý tác ý và như thật tâm tư.

Nói Giác Ngộ Diệt Trừ Bất Giác Nơi Phàm Phu

Chính Văn.-

Khi thành tựu sự thấu hiểu các pháp toàn là Tâm biểu hiện, hư vọng không thật, thì vô minh trái hủy diệt. Vô minh trái hủy diệt thì hết chấp hư trạng là thật, nghĩa là vọng tưởng và vọng cảnh hủy diệt. Bấy giờ ý thức chuyển tên là vô trần trí (30) , cái trí giác ngộ không có trần cảnh thực hữu.

Lược Giải.-

Giai đoạn giác ngộ tương tự này, trước hết là diệt trừ bất giác nơi phàm phu, nói theo thông thường là diệt trừ kiến hoặc và tu hoặc trong 3 cõi.

Nói Giác Ngộ Diệt Trừ Bất Giác Nơi Hiền Thánh

Chính Văn.-

Thấu hiểu các pháp toàn là Tâm biểu hiện, hư vọng không thật, thì đó là vô minh trái hủy diệt, nhưng vẫn còn thấy cái có của hư tướng ấy, không biết đạo lý có tức chẳng phải có, vốn không sinh thì nay không diệt, toàn chỉ là Tâm, sự không biết này là vô minh hạt, cũng tên là vô minh mê mờ chân lý (31), vi tế hơn vô minh mê mờ sự vật, chỉ vì phần thô hủy diệt nên gọi là vô minh trái hủy diệt. Thêm nữa, không chấp hư trạng là thật nên nói là vọng tưởng hủy diệt, nhưng còn thấy có hư tướng, chấp là khác với Tâm, thì cái chấp ấy cũng là vọng tưởng, cũng là hư tướng, vi tế hơn trước, chỉ vì phần thô hủy diệt nên nói là vọng tưởng hủy diệt. Và thêm nữa, hư cảnh do vô minh vi tế và vọng tưởng vi tế chấp thủ, như là khác với Tâm, và có lắm ấn tượng, thì đó cũng là vọng cảnh, vi tế hơn trước, vì vi tế nên gọi là hư cảnh, và vì phần thô chấp các pháp thật có bị hủy diệt, nên nói là vọng cảnh hủy diệt.

Lược Giải.-

Có 2 đoạn văn nói trạng huống diệt trừ bất giác nơi hiền thánh, tức là trần sa hoặc ngoài 3 cõi. Trước hết, đoạn văn này cho thấy, đoạn trước nói diệt trừ bất giác nơi phàm phu là diệt trừ vô minh, vọng tưởng, vọng cảnh, sự diệt trừ ấy chỉ là diệt trừ phần thô của 3 thứ này. Nhưng 3 thứ này còn có phần tế, như đoạn văn này nói, và sự diệt trừ dần dần phần tế ấy thì đoạn văn sau đây nói đến. Phần tế của 3 thứ vô minh, vọng tưởng, vọng cảnh, là vô minh hạt, hư tướng, hư cảnh.

Chính Văn.-

Lấy sự cứu xét trên mà luận định, thì không phải chỉ vô minh trái diệt trừ mà vô minh hạt cũng bị diệt trừ ít lớp. Sự diệt trừ mà không phải dần dần từng lớp thì chính vô minh trái cũng không thể dần dần diệt trừ từng lớp; nhưng không nói vô minh hạt đã diệt trừ từng lớp, là chỉ vì sắc thái này vi tế khó nói. Nay, căn cứ sau khi vô minh trái diệt trừ để nói cái lý do vô minh hạt diệt trừ dần dần thì biết, từ lúc có ý nghĩ phát tâm tu hành sắp đi, vô minh hạt cũng đã diệt trừ dần dần. Lý do ấy là gì, là do 2 lý do sau đây mà vô minh hạt và nghiệp thức v/v đã dần dần kém và mỏng đi. Hai lý do ấy, một là cái trí biết đối cảnh hư vọng nó huân tập cho Tâm, nên làm cho chủng tử của vô minh hạt và của nghiệp thức v/v bị diệt trừ dần dần, tại sao, vì trí thì minh sát, có tính năng đối trị vô minh;

hai là vô minh hạt, hư tướng và hư cảnh vi tế, chúng huân tập cho Tâm, làm cho vô minh hạt v/v đầu khởi lên cũng đã yếu kém, không như sự khởi lên trước đó do vô minh trái, vọng tưởng và vọng cảnh huân tập, tại sao, vì sự huân tập đã vi tế thì sự khởi lên cũng yếu kém. Vì 2 lý do như vậy mà vô minh hạt với nghiệp thức v/v đã dần dần diệt trừ. Sau khi vô minh trái diệt trừ đã có trạng huống như trên, thì nên nhận thức rằng, từ lúc mới có ý nghĩ bắt đầu phát tâm tu hành, vô minh hạt cũng đã diệt trừ từng lớp. Vì vô minh hạt diệt trừ từng lớp nên trí tuệ được khởi lên cũng từng lớp sáng dần, đó là lý do diệt trừ được vô minh trái.

Nói Giác Ngộ Từng Lớp

Chính Văn.-

Sau khi vô minh trái diệt trừ, từ đó sắp đi, nghiệp thức với vô minh hạt dần dần mỏng đi, cái quả báo hư trạng được khởi lên cũng chuyển thành nhẹ nhàng, tinh tế, chứ không như trước đó. Vì lý do này mà tợ thức chuyển dần trong sáng, sắc bén, tợ cảnh cũng không còn làm cho ý thức mê hoặc. Trong thì tợ thức, ngoài thì tợ cảnh do tợ thức hình thành, tất cả đều vi tế, sắc bén, nên vô trần trí bội phần sáng lên, vô minh và vọng tưởng cùng cực mỏng đi, như vậy mà trở lại huân tập cho Tâm, thì làm cho chủng tử của vô minh hạt và nghiệp thức dần dần sắp đến chỗ diệt hết, vô trần trí được chuyển sinh càng bội phần sáng tỏ. Cứ như thế, ý nghĩ này nối tiếp ý nghĩ khác, dần dần huân tập, nên vô minh hạt gần hết, vô trần trí thấu triệt quả báo hư trạng thực thể chẳng phải là có, vốn bất sinh, nay bắt diệt, toàn chỉ là Tâm, không có phân biệt, vì ngoài Tâm không có pháp gì (32) . Trí ấy bấy giờ thành kim cang vô ngại trí (33) .

Nói Giác Ngộ Cứu Cánh

Chính Văn.-

Kim cang vô ngại trí thành đạt thì lại huân tập cho Tâm. Tâm được trí ấy huân tập, nên chủng tử của cái nhất niệm vô minh (34) diệt hết ở đây. Vô minh diệt hết, nên chủng tử của nghiệp thức và pháp dơ bẩn cũng diệt hết theo. Trong kinh nói, đất của chúng đã tan vỡ thì chúng cũng tan vỡ. Lời ấy là nghĩa này đây.

Nói Nghĩa Tâm Tự Giác Ngộ

Chính Văn.-

Chủng tử diệt hết nên hư trạng mất hẳn. Hư trạng mất hẳn nên tâm thể tịch chiếu (35) , như thế gọi là thể chứng chân như. Tại sao, vì không có cái pháp nào khác làm năng chứng. Và như thế chính là tịch chiếu, không có năng chứng sở chứng khác nhau, gọi là vô phân biệt trí, tại sao, vì ngoài cái trí ấy thì không

có cái chân như nào khác để có thể phân biệt, mà là tâm hiển lộ thành trí, trí là dụng của tâm, tâm là thể của trí, thể dụng là một, tự tánh bất nhị. Như thế gọi là Tâm tự thể chứng.

Nói Thí Dụ Mà Tổng Kết

Chính Văn.-

Như nước trong lạng thì chiếu soi, chiếu soi với trong lạng khác nhau mà nước thường duy nhất, vì sao, vì chiếu soi là trong lạng, trong lạng là chiếu soi. Tâm cũng vậy. Tịch chiếu phân ra mà thể là bất nhị, vì sao, vì chiếu là tịch, tịch là chiếu. Chiếu mà tịch là thuận với thể, tịch mà chiếu là thuận với dụng. Chiếu tự thể là giác ngộ Tâm, thể tự chiếu là Tâm tự giác ngộ, nên trước đây đã nói 2 nghĩa chỉ 1 thể. Ở đây, như vậy, là lấy vô phân biệt trí làm giác ngộ. Tâm bản lai có đủ tánh của trí ấy, không thêm không bớt, nên nói Tâm là Phật tánh. Và đến đây đã kết thúc việc lấy trí tuệ Phật mà nói Tâm là Phật tánh.

Nói Báo ❷ Phật Tánh

Chính Văn.-

Thêm nữa, tự thể của Tâm có đủ tánh của phước đức và tánh của diệu dụng, rồi do nghiệp trong sạch huân tập mà xuất sinh báo Phật và ứng Phật, nên gọi Tâm ấy là Phật tánh.

Nói Xuất Chương Phật Tánh

Chính Văn.-

Thêm nữa, bất giác diệt nên nói Tâm là giác, biến động hết nên nói Tâm bất động, hư tướng mất nên nói Tâm vô tướng. Nhưng tâm thể thì phi giác bất giác, phi động bất động, phi tướng vô tướng. Dầu vậy, vì bất giác diệt mà nói Tâm là giác cũng không ngại gì. Ấy là căn cứ tâm thể do sự đối trị nên ra khỏi chương ngại mà nói là giác, không căn cứ trí dụng mà nói là giác.

Nói Bình Đẳng Phật Tánh

Chính Văn.-

Lại thêm nữa, Tâm vốn không bất giác nên nói là bản giác, vốn không biến động nên nói là bản tịch, vốn không hư tướng nên nói là bình đẳng. Nhưng bản thể của Tâm phi giác bất giác, phi động bất động, phi tướng vô tướng. Chỉ vì Tâm vốn không bất giác nên nói là bản giác cũng không lỗi gì. Ấy là căn cứ

chúng sinh với Phật đà vốn bình đẳng để nói tâm thể là như như Phật, không căn cứ tâm thể vốn đủ cái dụng tánh giác mà nói.

Giải Thích Cái Nghi Chấp Tánh Bỏ Tu

Chính Văn.-

Hỏi, nếu căn cứ vốn không bắt giác mà nói là Phật đà, thì chúng sinh tức là Phật đà, cần gì tu tập? Đáp, nếu căn cứ tâm thể bình đẳng thì không có tu với không tu, thành với không thành, giác với bất giác, chỉ vì muốn nói về như như Phật nên đối đãi với bất giác mà nói là giác. Lại nữa, nếu căn cứ tâm thể bình đẳng thì cũng không có sự khác nhau giữa chúng sinh, Phật đà và Tâm, nên kinh Hoa nghiêm có chĩnh cú nói "Tâm, Phật với chúng sinh, cả ba không sai biệt". Thế nhưng căn cứ pháp môn tâm tánh duyên khởi (36) thì pháp nhĩ (37) không có phá hoại, nên thường bình đẳng mà thường sai biệt. Thường bình đẳng nên Tâm, Phật với chúng sinh cả ba không sai biệt, nhưng thường sai biệt nên trôi theo năm đường thì nói là chúng sinh, ngược dòng tận nguồn thì nói là chư Phật. Bình đẳng thì không có Phật đà và chúng sinh, nhưng duyên khởi thì chúng sinh phải tu tập.

Giải Thích Cái Nghi Vốn Có Bất Giác

Chính Văn.-

Hỏi, làm sao biết được tâm thể vốn không bắt giác? Đáp, nếu tâm thể vốn có bắt giác thì thánh giả thể chứng (38) cái Tâm trong sạch rồi đáng lẽ trở lại bất giác, còn phàm phu chưa thể chứng cái Tâm trong sạch mà đáng lẽ đã là giác ngộ. Nhưng thấy người thể chứng thì không có bắt giác, người chưa thể chứng thì không gọi là giác ngộ, nên biết chắc tâm thể vốn không bắt giác. Hỏi, thánh giả diệt bất giác nên thể chứng tịnh tâm, vậy bắt giác nếu không sao lại nói diệt, chưa kể không bắt giác thì thể là không có chúng sinh. Đáp, trước đã giải thích đủ rồi. Tâm thể bình đẳng, không phàm không thánh, nên nói vốn không bắt giác; nhưng không phải không có tâm tánh duyên khởi, nên có diệt có chứng, có phàm có thánh. Thêm nữa, cái có của sự duyên khởi là "có tức chẳng phải có", nên nói vốn không bắt giác, nay cũng không bắt giác; nhưng "chẳng phải có mà chẳng phải chẳng có", nên nói có diệt có chứng, có phàm có thánh. Có điều thể chứng là dụng thuận mà nhập thể, tức không bắt giác, và nghiệm biết tâm thể vốn không bắt giác; còn phàm phu là dụng trái, một thể mà cho khác nhau, vì vậy mà không thể chứng cái thể bình đẳng.

Giải Thích Cái Nghi Tự Nhiên Nhân Duyên

Chính Văn.-

Hỏi, Tâm hiển lộ thành trí, là vô minh hết mà tự nhiên là trí, hay còn lý do nào khác? Đáp, Tâm ở trong giai đoạn dơ bản thì vốn đủ cả mà không thiếu gì về tánh của 2 thứ phước trí, không khác với Phật, chỉ vì pháp dơ bản vô minh ngăn che nên không hiển lộ được cái dụng của tánh nói trên. Về sau, được huân tập bởi 2 loại nghiệp trong sạch phước trí, nên pháp dơ bản hết cả. Nghiệp trong sạch loại hết pháp dơ bản thì cái tánh của 2 thứ phước trí hiển lộ thành sự dụng ấy đó là tướng hảo quang minh, y báo trang nghiêm, trí nhất thể trí v/v. Như vậy, thể của trí là cái tính năng "chiếu" của Tâm, còn dụng của trí thì do huân tập mà thành.

Giải Thích Cái Nghi Vô Minh Tâm Tánh

Chính Văn.-

Hỏi, Tâm hiển lộ thành trí nên lấy Tâm làm phật tánh, vậy Tâm khởi bất giác cũng nên lấy Tâm làm vô minh? Đáp, nếu căn cứ pháp tánh mà nói thì cũng có thể nói là tánh của vô minh, nên trong kinh đã nói, minh với vô minh tánh thật bất nhị. Cái tánh bất nhị ấy chính là thật tánh.

Giải Thích Tên Pháp Thân

Chính Văn.-

Hỏi, tại sao gọi Tâm là pháp thân? Đáp, pháp là công năng, thân là chỗ y cứ. Tâm có cái tính năng tùy nhiên, nên các pháp dơ bản huân tập. Chính cái tính năng tùy nhiên ấy thâm giữ tập khí của sự huân tập, và y theo sự huân tập mà biểu hiện pháp dơ bản. Như vậy 2 thứ công năng thâm giữ và biểu hiện cùng với 2 thứ pháp dơ bản được thâm giữ và được biểu hiện toàn là do Tâm mà có, không một không khác với Tâm, nên Tâm ấy được gọi là pháp thân. Cái công năng thâm giữ cùng với cái tập khí được thâm giữ hóa hợp thì gọi là a lại da hạt; cái công năng biểu hiện theo tập khí cùng với hiện tượng được biểu hiện hóa hợp thì gọi là a lại da trái. Hai thức như vậy thể một dụng khác. Nhưng a lại da tức có 2 phần. Một là phần dơ bản, tức là nghiệp với nghiệp báo. Hai là phần trong sạch, tức là tính năng của Tâm với pháp trong sạch huân tập. Nhưng tính của phần dơ bản tức là tính của phần trong sạch chứ không gì khác. Và Tâm ấy là chỗ y cứ của nghiệp và nghiệp quả, nên nói sinh tử y cứ như lai tạng. Như lai tạng ở đây là pháp thân tạng. Lại nữa, Tâm ấy tuy bị vô lượng pháp dơ bản ngăn che, nhưng vẫn đủ vô lượng tánh đức vô lậu, được vô lượng nghiệp trong sạch huân tập, thì cái tính trong sạch thâm giữ tập khí của sự huân tập ấy, rồi y theo sự huân tập ấy mà biểu hiện dụng trong sạch. Chính vô lượng tánh đức vô lậu, và 2 thứ công năng thâm giữ và biểu hiện, cùng với 2 thứ dụng trong sạch được thâm giữ và được biểu hiện, toàn do Tâm mà có, không một không khác với Tâm, nên gọi Tâm là pháp thân.

Giải Thích Tên Như Lai Tạng

Chính Văn.-

Hỏi, tại sao gọi Tâm là như lai tạng? Đáp, có 3 nghĩa: năng tàng, sở tàng và năng sinh. Năng tàng có 2, một là pháp thân quả đức nơi Phật đà, hai là tịnh tâm tánh đức nơi chúng sinh. Cả 2 đều bao hàm tính dơ bản tính trong sạch và dụng dơ bản dụng trong sạch, không có trở ngại gì. Nên nói năng tàng là tạng; tạng thể bình đẳng là như; bình đẳng duyên khởi là lai. Đó là năng tàng gọi là như lai tạng. Sở tàng gọi là tạng, là chính chân tâm ấy bị vô minh che phủ nên gọi là sở tàng; tạng thể không khác và không tướng là như; thể đủ 2 dụng dơ bản trong sạch là lai. Đó là sở tàng gọi là như lai tạng. Năng sinh gọi là tạng, là như thai tạng phụ nữ có thể sinh con, Tâm này cũng vậy, thể đủ cái dụng của 2 tính dơ bản trong sạch, nên do sức mạnh huân tập của 2 thứ dơ bản trong sạch mà sinh ra pháp thế gian và pháp xuất thế. Do vậy, trong kinh nói như lai tạng là nhân của thiện ác, lại nói tâm tánh là một mà sinh ra quả báo đủ thứ, lại nói biến chánh biến tri của chư Phật sinh từ tâm tướng. Nên dơ bản trong sạch bình đẳng là như, sinh ra dơ bản trong sạch là lai, và nói năng sinh là như lai tạng.

Giải Thích Tên Pháp Giới

Chính Văn.-

Hỏi, tại sao gọi nhất Tâm là pháp giới? Đáp, pháp là pháp nhĩ, giới là tính khác biệt. Tâm pháp nhĩ đủ các pháp, nên gọi là pháp giới.

Giải Thích Tên Pháp Tánh

Chính Văn.-

Hỏi, tại sao gọi Tâm là pháp tánh? Đáp, pháp là các pháp, tánh là tánh khác biệt. Tâm có cái tánh khác biệt nên làm bản thể cho các pháp. Thêm nữa, tánh là chắc thật bất biến; các pháp lấy Tâm làm bản thể, các pháp tự có sinh diệt nên gọi là hư vọng, còn Tâm thì chắc thật bất biến nên gọi là pháp tánh. Ngoài 7 tên còn có nhiều tên nữa, như thật tế, thật tướng, v/v, không thể giải thích hết được. Từ trên đến đây là đã nói xong mục 2 giải thích các tên của Tâm.

Biện Minh Thể Trạng Của Tâm

Chính Văn.-

Mục 3 biện minh thể trạng của Tâm. Biện minh thể trạng của Tâm thì có 3 mặt: một, lấy sự siêu việt khái niệm (39) để nói [Tâm là] tịnh tâm; hai, lấy sự không một không khác để nói [Tâm là] pháp tánh; ba, lấy 2 mặt như lai tạng để nói

[Tâm là] chân như. Tuy có 3 mặt như vậy nhưng là tổng quát biện minh thể trạng của Tâm.

Nói Tịnh Tâm Siêu Việt Khái Niệm

Chính Văn.-

Đoạn 1 lấy sự siêu việt khái niệm để nói Tâm là tịnh tâm, thì Tâm này là cái Tâm chân như thuộc chân lý bậc nhất (40) tự tánh viên dung, thể đủ diệu dụng, chỉ do thánh trí tự giác (41) thể hội, chứ không phải tư duy thường tình hiểu thấu. Thế nên được nói là ngôn ngữ mất, tư duy diệt, không thể gọi bằng từ ngữ, không thể chỉ bằng khái niệm. Tại sao, vì Tâm thì siêu việt từ ngữ và khái niệm. Tâm siêu việt từ ngữ nên không thể thiết lập từ ngữ để nói đến Tâm, Tâm siêu việt khái niệm nên không thể căn cứ khái niệm để nói đến Tâm. Do vậy mà nay nói đến thể trạng của Tâm thì thật rất khó. Chỉ có thể nói cái khái niệm được tách rời để chống lại và hủy diệt khái niệm ấy mà tự thể hội. Ấy là Tâm này xưa nay tách rời tất cả khái niệm, bản thể thuần nhất, bất biến: phi có, phi không, phi chẳng có chẳng không, phi cũng có cũng không; phi quá khứ, vị lai, hiện tại; phi trên, giữa, dưới; phi đây, kia; phi động, tĩnh; phi nhiễm, tịnh; phi thường, đoạn; phi sáng, tối; phi một, khác, v/v, phi tất cả khái niệm"4 câu" (42) như vậy. Nói tổng quát, Tâm phi tất cả pháp có thể nói có thể nghĩ, lại phi tất cả pháp không thể nói không thể nghĩ, tại sao, vì không thể nói không thể nghĩ là đối với có thể nói có thể nghĩ mà có, không phải là pháp tự thể, tức không phải tịnh tâm. Do vậy nên chỉ biết tất cả pháp có thể nói có thể nghĩ không thể nói không thể nghĩ toàn không phải tịnh tâm, mà chỉ là hư tướng do tịnh tâm hình thành. Nhưng hư tướng ấy không thứ gì tự thật, có là chẳng có. Cái chẳng có ấy cũng không thể nhận lấy, tại sao, vì có vốn chẳng có, có vốn chẳng có thì làm gì có cái khái niệm chẳng có. Do vậy phải nhận thức bản thể Tâm không thể biết bằng tư duy, không thể nói bằng mô tả, tại sao, vì ngoài Tâm thì không có pháp nào, không có pháp nào thì cái gì biết được nói được Tâm ấy. Như vậy thì nên biết cái biết cái nói chỉ là hư vọng, không thật mà có, xét thật thì không. Cái biết đã không thật thì cái được biết thật sao được. Biết với được biết đều không thật, mà Tâm là thật, nên không thể đem cái biết mà biết Nó. Ví như mắt thì không thể tự thấy; ngoài mắt ấy phải có mắt khác mới thấy mắt ấy, như vậy là có 2 con mắt, của ta và của người. Tâm không như vậy. Tâm là Như, ngoài Như không có pháp nào. Thêm nữa, Tâm không tự biết thì có cái biết nào để biết Tâm ấy. Phàm phu biết Tâm thì cũng như người ngu mở lớn mắt ra để tìm mắt mình, bảo cái này cái kia là mắt mình, nhưng rốt cuộc vẫn không tự biết mắt mình. Do vậy mà nên nhận thức, rằng có biết và có được biết chỉ là Tâm mình bị vọng tưởng vô thi huân tập, không biết tự tánh nên vọng sinh phân biệt, ngoài Tâm dựng lên cái Tâm (43), lại đem vọng tưởng mà nhận lấy làm Tâm. Nhưng nói xác thật thì cái tướng ấy chính là thức tướng (43B) không phải là Tâm.

Chi Cách Tùy Thuận Hội Nhập

Chính Văn.-

Hỏi, bản thể tịnh tâm là phi phân biệt, vậy chúng sinh làm sao tùy thuận để hội nhập? Đáp, phải biết bản thể của mọi sự phân biệt chính là Tâm, chỉ vì phân biệt không ngừng nên nói là mâu thuẫn với bản thể ấy. Biết như vậy rồi phải quán sát tất cả các pháp và tất cả phân biệt có tức chẳng có, như thế là tùy thuận. Tập lâu ngày, viển ly phân biệt thì là hội nhập- tức siêu việt khái niệm hội nhập chân như. Và đến đây đã nói xong đoạn 1 lấy sự siêu việt khái niệm để biện minh thể trạng của Tâm.

Lấy Sự Không Một Không Khác Để Nói Tâm Là Pháp Tánh

Chính Văn.-

Đoạn 2 lấy sự không một không khác để nói Tâm là pháp tánh, thì đoạn trên tuy nói Tâm siêu việt phân biệt và hư tướng, nhưng những thứ này không khác với Tâm. Tại sao, vì Tâm tùy thuận nhất nhưng vốn đủ 2 dụng dơ bản trong sạch, nên do sức mạnh huân tập của vô minh phân biệt mà cái dụng dơ bản của Tâm y theo sự huân tập ấy biểu hiện hư tướng. Hư tướng không thật thể mà chỉ là Tâm, nên nói là không khác. Nhưng không khác mà cũng không một. Tại sao, vì Tâm tuy có đủ 2 dụng dơ bản trong sạch mà không có sự khác nhau của 2 tính dơ bản trong sạch, thuần nhất, bình đẳng, chỉ do sức mạnh của sự huân tập mà biểu hiện hư tướng khác nhau. Hư tướng ấy có sinh có diệt mà Tâm vẫn không sinh diệt, thường hằng bất biến, nên nói là không một. Và thế là đã nói xong đoạn 2 lấy sự không một không khác mà biện minh thể trạng của Tâm.

Luận Chỉ Quán

Đại thừa Chỉ quán pháp môn: Chỉ quán của đại thừa

HT. Thích Trí Quang dịch giải

-o0o-

3

Lấy 2 Mặt Như Lai Tạng Để Nói Tâm Là Chân Như

E1. Nói Mặt Như Thật Không

G1. Nói Như Thật Không

G2. Giải Thích Hoài Nghi

E2. Nói Mặt Như Thật Hữu (44)

G1. Nói Đủ Pháp Dơ sạch

H1. Nói Pháp Sạch

I1. Nói Tánh Đức Vô Lậu

I2. Nói Tịnh Pháp Xuất Chương

H2. Nói Pháp Dơ

I1. Nói Có Đủ Tính Dơ

I2. Nói Có Đủ Dụng Dơ

G2. Nói Đồng Nhất Dị Biệt

H1. Nói Viên Dung Vô Ngại

I1. Nói Pháp Giới Nhất Thể

I2. Nói Tính Dụng Dơ Sạch

K1. Nói Tính Dơ Tính Sạch Chỉ Cùng Lúc Có Đủ

K2. Nói Dụng Dơ Dụng Sạch Có 2 Dạng Khác Nhau

L1. Nói Một Lúc Cùng Đủ

L2. Nói Trước Sau Mới Đủ

I3. Nói Viên Dung Vô Ngại

K1. Nói Bằng Nghĩa Lý

L1. Nói Cái Thể Không Sai Biệt Mà Sai Biệt

L2. Nói Toàn Thể Thành Dụng

L3. Nói Toàn Dụng Nhiếp Thể

L4. Nói Toàn Dụng Nhiếp Dụng

L5. Kết Thành Sai Biệt Tức Không Sai Biệt

K2. Nói Bằng Ví Dụ

L1. Dụ Cái Thể Không Sai Biệt Mà Sai Biệt

L2. Dụ Toàn Thể Thành Dụng

L3. Dụ Toàn Dụng Nhiếp Thể

L4. Dụ Toàn Dụng Nhiếp Dụng

L5. Kết Thành Sai Biệt Tức Không Sai Biệt

K3. Viện Dẫn Chứng Cứ

H2. Nói Pháp Thân Nhân Quả

I1. Thuyết Minh

I2. Giải Nghi

H3. Nói Trong Chương Khởi Chương

I1. Thuyết Minh

K1. Nói Thể Vốn Viên Dung

K2. Nói Dụng Thì Sai Biệt

K3. Nói Dụng Không Trái Thể

I2. Giải Nghi

H4. Nói Sự Dụng Nhiếp Nhau

I1. Nói Bằng Lý

K1. Nói Sự Nhiếp Nhau

L1. Nói Sự Nhiếp Thu Lẫn Nhau

L2. Nói Sự Tức Mà Lẫn Nhau

K2. Giải Sự Nghi Hoặc

I2. Chỉ Bằng Sự

K1. Nói Sự Dụng Thu Nhiếp Lẫn Nhau

K2. Nói Thì Gian Thu Nhiếp Lẫn Nhau

H5. Nói Trị Hoặc Chịu Báo

I1. Chính Thuyết

K1. Nói Trị Hoặc Bất Đồng

K2. Nói Chịu Báo Bất Đồng

I2. Giải Nghi

I3. Phá Chấp

K1. Phá Chính Chấp

L1. Chấp

L2. Phá

M1. Phá Bằng Trực Thị Pháp Thân

M2. Phá Bằng Trung Dẫn Sự Lệ

K2. Phá Chuyển Chấp

H6. Nói Thức Chung Và Riêng

I1. Thuyết Minh Tổng Quát

I2. Giải Thích Riêng Biệt

K1. Nói Về Thức Chung

K2. Nói Về Thức Riêng

K3. Nói Về Riêng Trong Chung

K4. Nói Về Chung Trong Riêng

I3. Kết Thúc Chỉ Thị

Nói Như Thật Không

Chính Văn.-

Đoạn 3 lấy 2 mặt như lai tạng để nói Tâm là chân như, thì trước hết hãy nói về mặt như thật không. Vì sao gọi là không? Vì tâm tánh tuy duyên khởi mà thiết lập các pháp trái và thuận là sinh tử và niết bàn, nhưng tâm thể lại bình đẳng nên siêu việt một cách mâu nhiệm các sắc thái dơ bẩn trong sạch. Không những tâm thể bình đẳng, mà các pháp dơ bẩn trong sạch được duyên khởi cũng tự chẳng có. Như đem cái khăn nhìn con thỏ thì con thỏ là không, chỉ do sức mạnh ảo thuật mà hiện ra con thỏ, con thỏ ấy có là chẳng có. Tâm cũng vậy, chỉ do sức mạnh huân tập của 2 nghiệp dơ bẩn trong sạch mà hiện ra 2 pháp dơ bẩn trong sạch. Đem Tâm mà nhìn 2 pháp ấy thì 2 pháp ấy có tức chẳng có. Nên trong kinh đã nói "lưu chuyển là sinh tử, ngưng đi là niết bàn, sinh tử với niết bàn, cả hai đều không thật". Kinh khác cũng nói, "5 âm là huyễn ảo, cho đến niết bàn cũng là huyễn ảo, nếu có cái gì trên niết bàn nữa Như lai cũng nói là huyễn ảo". Kinh khác nữa cũng nói, "tất cả không biết bàn, không Phật nhập niết bàn, không niết bàn của Phật, siêu việt giác sở giác, hoặc có hoặc không có, cả hai đều tách rời". Những lời kinh này đều căn cứ tâm thể bình đẳng mà nói để vắng bật 2 dụng dơ bẩn trong sạch. Tâm vắng bật là Tâm sạch không. Đó là lý do vì sao gọi tâm thể là như lai tạng như thật không, chứ không phải không là không tâm thể.

Giải Thích Hoài Nghi

Chính Văn.-

Hỏi, chư Phật chứng nhập tịnh tâm thì có thể nói tâm thể bình đẳng, nên Phật thì thường hoạt dụng mà thường vắng bật, và nói là chẳng có; còn chúng sinh chưa chứng tâm thể, hiện có 6 đường khác nhau, làm sao nói là chẳng có? Đáp, tuệ giác chắc thật chiếu soi chắc thật mà còn thường hoạt dụng thường vắng bật, và nói là chẳng có; huống chi mê mờ tối tăm thấy biết sai lầm mà không phải có tức chẳng có sao được.

Hỏi, đã nói chẳng có, sao lại có mê lầm? Đáp, chẳng có mà lầm thấy là có, thì sao lại không có cái việc không mê lầm mà nổi lên mê lầm. Cái ví dụ không hoa (45) nên trình bày ở đây.

Hỏi, những pháp dơ bẩn khác có thể nói là chẳng có, còn vô minh là nhân tố của pháp dơ bẩn làm sao bảo là chẳng có? Đáp, 2 loại vô minh hạt trái vốn không tự

thể, lấy Tâm làm bản thể. Tâm do huân tập mà có cái dụng mê lầm; đem Tâm thu tóm cái dụng ấy thì cái dụng ấy có tức chẳng có, mà chỉ là Tâm. Như các loại thóc các loại mạch vốn không tự thể, lấy vi trần làm bản thể. Vi trần do hạt giống mà có cái dụng thóc, mạch; đem vi trần thu tóm cái dụng ấy thì cái dụng ấy có tức chẳng có, mà chỉ là vi trần. Vô minh cũng vậy, có là chẳng có.

Hỏi, đã nói do huân tập mà có cái dụng mê lầm, vậy nên lấy cái pháp huân tập (46) làm bản thể của vô minh, cần gì lấy Tâm làm bản thể? Đáp, pháp huân tập tuy huân tập sinh ra cái khác, và như thế là tự diệt trong niệm niệm (47), làm sao làm bản thể được cho cái được sinh ra? Như hạt mạch trước tuy sinh ra hạt mạch sau, nhưng bản thân mục nát, qui về vi trần, đâu phải hạt mạch trước ở mùa xuân chính là hạt mạch sau ở mùa thu. Nếu không như thế thì hạt mạch trước ở kiếp sơ (48) đáng lẽ nay vẫn tồn tại. Vô minh giai đoạn trước cũng vậy, chỉ huân tập sinh ra vô minh giai đoạn sau, chứ không thể bản thân nó không hủy diệt mà sinh ra được vô minh giai đoạn sau. Nếu không như thế thì vô minh là thường còn, không phải tự diệt trong niệm niệm. Vô minh không phải thường còn thì, như ngọn đèn giai đoạn trước giai đoạn sau tiếp nhau mà đỏ sáng, bản thể của nó là Tâm. Do vậy, đem Tâm mà thu tóm vô minh thì vô minh ấy có là chẳng có, nên gọi Tâm là như lai tạng như thật không.

Hỏi, vô minh trái với vọng tưởng là một hay khác? vô minh hạt với nghiệp thức là một hay khác? Đáp, không phải một không phải khác. Tại sao, vì Tâm do bất giác mà động, không bất giác thì không động. Lại không bất giác thì không nghiệp thức. Lại động với bất giác hóa hợp cùng sinh, không thể phân tách. Nên vô minh hạt với nghiệp thức không phải là khác. Nhưng, bất giác thì tự nó có nghĩa mê mờ, do vô minh trái quá khứ huân tập sinh ra, và lấy vô minh trái ấy làm nhân tố; còn động thì tự nó có nghĩa biến đổi, do vọng tưởng huân tập sinh ra, và lấy vọng tưởng ấy làm nhân tố. Do vậy, vô minh hạt với nghiệp thức không phải là một. Đó là nói vô minh hạt với nghiệp thức không phải một không phải khác. Còn vô minh trái với vọng tưởng không phải một không phải khác, thì vô minh tự nó có nghĩa không rõ biết, do vô minh hạt sinh ra, và lấy vô minh hạt ấy làm nhân tố; còn vọng tưởng tự nó có nghĩa vọng phân biệt, do nghiệp thức sinh ra, và lấy nghiệp thức ấy làm nhân tố. Do vậy, vô minh với vọng tưởng không phải là một. Nhưng, ý thức không biết đối cảnh không thật nên vọng sinh phân biệt, nếu biết không thật thì không phân biệt vọng chấp. Lại không vô minh thì không vọng tưởng, không vọng tưởng thì không vô minh. Lại 2 thứ này hóa hợp mà cùng sinh, không thể phân tách. Nên vô minh với vọng tưởng không phải là khác. Đó là nói vô minh trái với vọng tưởng không phải một không phải khác. Vì ý nghĩa đã nói trên đây mà thấy 2 loại vô minh là thể, nghiệp thức và vọng tưởng là dụng. Hai loại vô minh tự làm nhân quả cho nhau, nghiệp thức và vọng tưởng cũng làm nhân quả cho nhau. Hai loại vô minh hạt trái làm nhân cho nhau thì đó là nhân duyên, nghiệp thức và vọng tưởng làm nhân cho nhau cũng là nhân duyên. Còn vô minh hạt sinh ra nghiệp thức là tăng

thượng duyên, vô minh trái sinh ra vọng tưởng cũng là tăng thượng duyên. Đến đây là đã nói xong về như lai tạng như thật không.

Nói Pháp Sạch

Chính Văn.-

Thứ đến nói mặt như lai tạng như thật hữu. Mặt này có 2 nghĩa: thứ nhất, nói tính năng đủ 2 pháp dơ bẩn trong sạch để minh thị sự bất không, thứ hai, nói bản thể đồng nhất dị biệt để minh thị sự thật có (49) . Thứ nhất, nói tính năng đủ 2 pháp dơ bẩn trong sạch để minh thị sự bất không, cũng có 2: trước nói pháp trong sạch, sau nói pháp dơ bẩn. Nói pháp trong sạch lại có 2: một, nói có đủ tánh đức vô lậu, hai, nói có đủ tịnh pháp xuất chướng.

Nói Tánh Đức Vô Lậu

Chính Văn.-

Một, có đủ tánh đức vô lậu là Tâm tuy nhất vị, bản thể không sai biệt, nhưng có tánh đức vô lậu nhiều hơn hằng sa, đó là ánh sáng tuệ giác vĩ đại, là thấu triệt đúng như sự thật, là thường lạc ngã tịnh, và đồng đẳng như vậy là vô lượng vô biên tánh đức, chỉ Tâm có đủ, như Khởi tín luận đã nói rõ. Tâm có tánh đức ấy nên gọi là như thật hữu.

Nói Tịnh Pháp Xuất Chướng

Chính Văn.-

Hai, nói có đủ tịnh pháp xuất chướng, là chính Tâm ấy, vì bản thể có đủ tánh đức vô lậu, nên có thể thu giữ sức mạnh huân tập của nghiệp trong sạch. Do sức mạnh huân tập này mà biểu hiện đức dụng. Nghĩa này thế nào? Là trong giai đoạn tu nhân, do nghiệp trong sạch bát nhã huân tập cho tánh của 3 tuệ giác (50) , làm cho tánh ấy khởi lên diệu dụng, diệu dụng ấy là 3 loại tuệ giác vĩ đại của Phật; lại do nghiệp trong sạch 5 ba la mật khác, tức mọi diệu hạnh, huân tập cho cái tánh của tướng hảo, làm cho tánh ấy khởi lên diệu dụng, diệu dụng ấy là các loại tướng hảo và y báo trang nghiêm của Phật. Thế nhưng những quả đức này tuy có sai biệt, mà bản thể chỉ là Tâm. Tâm có những quả đức này nên nói là

như thật hữu, chứ không căn cứ tâm thể mà nói là như thật hữu, tại sao, vì tâm thể thì nhất vị, phi như thật không hay như thật hữu.

Hỏi, cái nghiệp trong sạch huân tập do Tâm mà có, hay có cái nghiệp trong sạch ngoài Tâm làm sự huân tập? Đáp, sự huân tập toàn là do Tâm. Ý nghĩa này thế nào? Giáo pháp được nghe là do Tâm nơi chư Phật bồ tát mà có. Tâm nơi chư Phật, Tâm nơi bồ tát, Tâm nơi chúng sinh, là đồng nhất. Nên giáo pháp không ngoài Tâm. Rồi giáo pháp ấy huân tập cho tính năng lý giải của Tâm, tính năng này do huân tập mà khởi lên tác dụng lý giải, nên lý giải cũng là Tâm. Lý giải huân tập cho tính năng tu hành của Tâm, tính năng này do huân tập mà khởi lên tác dụng tu hành, nên tu hành cũng là Tâm. Tu hành huân tập cho tính năng chứng quả của Tâm, tính năng này do huân tập mà khởi lên quả đức, nên quả đức cũng là Tâm. Do đó mà nói thì Tâm là giáo pháp, cho đến Tâm là quả đức, chứ không gì khác. Vì ý nghĩa này, Tâm khi ở phạm phu thì vốn đủ cái tính lý giải, tu hành, chứng quả, chỉ vì chưa được điều dụng của Tâm (51) ở chư Phật huân tập, nên 3 thức ấy chưa biểu hiện tác dụng. Nếu không có cái tính của 3 thức ấy, thì dầu huân tập, chung cục quả đức cũng không biểu hiện. Như vàng vốn có cái tính làm đồ dùng thô sơ, cho đến vốn có cái tính thành đồ dùng tinh xảo, nhưng chưa được rèn luyện nên những đồ dùng ấy không biểu hiện; về sau do rèn luyện thì đồ dùng thô sơ cho đến tinh xảo được biểu hiện ra. Vàng nếu không có cái tính của đồ dùng thô sơ cho đến tinh xảo, thì dầu dụng công cũng không thành những đồ ấy. Như ép cát tìm dầu, khoan nước tìm lửa, rèn băng làm đồ, đúc cây làm bình, mà vĩnh viễn không thành là vì vốn không có những cái tính ấy. Thế nên trong luận nói, chúng sinh không có Phật tính thì tu hành cũng không thành Phật. Vì ý nghĩa này, bản thể của Tâm vốn đủ cái tính của nhân hạnh quả đức, do cái tính ấy mà khởi lên các pháp nhân hạnh quả đức. Cái tính này toàn do Tâm làm bản thể, Tâm có đủ cái tính này nên nói Tâm là như lai tạng như thật hữu.

Nói Có Đủ Tính Dơ

Chính Văn.-

Nói pháp dơ bản cũng có 2: một, nói có đủ tính dơ bản, hai, nói có đủ dụng dơ bản. Một, có đủ tính dơ bản là Tâm dầu nhất vị, siêu việt khái niệm, nhưng vẫn có đủ mọi tính của pháp dơ bản sinh ra sinh tử, làm ra sinh tử. Thế nên trong kinh nói tâm tánh đồng nhất mà sinh ra mọi thứ quả báo, đó là sinh ra sinh tử; lại nói pháp thân lưu chuyển trong năm đường nên nói là chúng sinh, đó là làm ra sinh tử.

Hỏi, nếu Tâm vốn đủ tính dơ bản thì đáng lẽ không thể chuyển phàm thành thánh? Đáp, nếu Tâm chỉ đủ tính dơ bản thì không thể chuyển phàm thành

thánh. Tâm đã đủ cả 2 tính dơ bản trong sạch thì tại sao không thể chuyển phàm thành thánh.

Hỏi, cái dụng phàm thánh không thể cùng sinh thì cái tính dơ bản trong sạch làm sao cùng có? Đáp, Tâm nơi mỗi một chúng sinh hay nơi mỗi một đức Phật đều vốn đủ cả 2 tính mà vẫn không sai biệt, nhất vị bình đẳng, cổ kim bất hoại (51B), chỉ do nghiệp dơ bản huân tập tính dơ bản thì sinh tử biểu hiện, do nghiệp trong sạch huân tập tính trong sạch thì niết bàn biểu hiện. Nhưng khi Tâm nơi mỗi một chúng sinh do huân tập mà biểu hiện sinh tử thì vẫn không trở ngại gì Tâm có tính trong sạch; khi Tâm nơi mỗi một đức Phật do huân tập mà biểu hiện niết bàn thì cũng không trở ngại gì Tâm có tính dơ bản. Vì ý nghĩa này mà mỗi một chúng sinh hay mỗi một đức Phật đều có đủ 2 tính dơ bản trong sạch. Tâm thì pháp nhĩ (52) là như vậy, chưa bao giờ không đủ. Chỉ do sức mạnh huân tập mà khởi ra tác dụng thì trước sau không cùng lúc. Do vậy, sự huân tập của nghiệp dơ bản mà đình chỉ thì gọi là chuyển phàm, sự huân tập của nghiệp trong sạch mà khởi dụng thì gọi là thành thánh, nhưng 2 tính của Tâm thật không thành không hoại. Thế nên căn cứ thể tánh mà nói thì dơ bản trong sạch cùng đủ, căn cứ huân tập mà nói thì phàm thánh khác lúc. Trong kinh đã nói trong pháp thanh tịnh không thấy một pháp gì thêm lên, đó là nói tính trong sạch vốn đủ, không phải mới có; lại nói trong pháp phiền não không thấy một pháp nào bớt đi, đó là nói tính dơ bản vốn đủ, không thể hủy diệt (53). Nhưng do yếu tố đối trị thì bát nhã trong sáng hiện ra là nghiệp trong sạch huân tập nên thành thánh, phiền não vọng tưởng sạch hết là nghiệp dơ bản đình chỉ nên chuyển phàm.

Hỏi, nghiệp dơ bản đã có thì làm sao diệt được? nghiệp trong sạch vốn không thì làm sao khởi được? Đáp, do cái dụng của Tâm (54) nơi chư Phật huân tập nên nghiệp trong sạch khởi được. Rồi trong sạch thì trừ dơ bản nên nghiệp dơ bản phải diệt.

Hỏi, 2 nghiệp dơ bản trong sạch cùng do Tâm mà khởi và trở lại huân tập cho Tâm: đã cùng do Tâm mà khởi thì diệt trừ nhau sao được? Đáp, đều cùng do Tâm mà khởi, nhưng nghiệp dơ bản thường trái với Tâm, còn nghiệp trong sạch thường thuận với Tâm. Trái thì có cái nghĩa bị diệt, nên bị nghiệp trong sạch trừ bỏ; còn thuận thì có cái dụng giúp nhau, nên trừ được nghiệp dơ bản. Pháp giới thì pháp nhĩ có cái dụng trừ nhau như vậy, đủ gì mà hoài nghi.

Hỏi, tính trong sạch của Tâm khởi ra nghiệp trong sạch, nghiệp ấy trở lại huân tập cho tính trong sạch của Tâm, tính dơ bản của Tâm khởi ra nghiệp dơ bản, nghiệp ấy trở lại huân tập cho tính dơ bản của Tâm, như vậy mới là nghiệp dơ bản với tính trong sạch không sinh khởi nhau không huân tập nhau, nên gọi là trái nhau; còn nghiệp dơ bản với tính dơ bản sinh khởi nhau huân tập nhau thì nên gọi là thuận nhau: thuận nhau thì không thể bị diệt trừ. Nếu nghiệp dơ

bản dẫu thuận nhau với tính dơ bản, nhưng trái nhau với tính trong sạch nên bị diệt trừ, thì đáng lẽ nghiệp trong sạch dẫu thuận nhau với tính trong sạch nhưng trái nhau với tính dơ bản nên cũng bị diệt trừ. Nếu 2 bên cùng có cái nghĩa trái nhau, cùng có cái nghĩa diệt trừ, nên trong sạch còn mà dơ bản trừ, thì đáng lẽ 2 bên cùng có cái nghĩa thuận nhau, cùng có cái dụng giúp nhau, nên dơ bản còn mà trong sạch mất! Đáp, ý tôi nói không phải như thế thì tại sao hỏi như vậy. Tôi nói thì nghiệp trong sạch thuận với Tâm, tính trong sạch của Tâm là gốc của sự thuận; còn nghiệp dơ bản trái với Tâm, tính dơ bản của Tâm là gốc của sự trái. Nếu chỉ nói về Tâm thì trái thuận bất nhị, nhưng cái gốc của sự thuận khởi ra nghiệp trong sạch thì thuận với bản thể bất nhị, nên có cái dụng giúp nhau; còn cái gốc của sự trái khởi ra nghiệp dơ bản thì trái với bản thể bất nhị, nên có cái nghĩa bị diệt.

Hỏi, gốc của sự trái khởi ra ngọn của sự trái nên trái với bản thể bất nhị, như thế thì phải có cái nghĩa cùng bị diệt trừ, tại sao ở trên nói là pháp giới thì pháp nhĩ có đủ 2 tính, không thể phá hủy? Đáp, gốc của sự trái dẫu khởi ra ngọn của sự trái, nhưng cái gốc ấy chỉ là tính năng, nên đồng nhất với sự thuận, không thể bị diệt; còn ngọn của sự trái dẫu do gốc của sự trái, nhưng cái ngọn ấy chỉ là sự dụng, nên khác biệt với sự thuận, có thể bị diệt. Do ý nghĩa này, 2 tính không bị hủy diệt, cái nghĩa ấy được xác lập.

Hỏi, con vẫn không hiểu cái nghĩa pháp dơ bản trái với Tâm, xin ngài giải thích cho con. Đáp, pháp dơ bản vô minh thật từ tính dơ bản của Tâm mà khởi ra, nhưng bản chất tối tăm, không biết bản thân và đối cảnh toàn là từ Tâm mà có, cũng không biết Tâm đủ cả 2 tính dơ bản trong sạch mà là bất nhị, vì không biết đúng lý như vậy nên nói là trái. Còn pháp trong sạch trí tuệ cũng thật từ tính trong sạch của Tâm mà khởi ra, nhưng bản chất sáng láng, biết được bản thân và các pháp đều do Tâm tạo, lại biết Tâm có đủ 2 tính dơ bản trong sạch mà là bất nhị, vì biết đúng lý như vậy nên nói là thuận. Như người con nghèo khó thật do cha sinh ra, cha thật nhớ thương, chỉ vì u mê, nên không biết mình do cha sinh ra, cũng không biết ý cha, ở trong nhà cha mà không nhận ra cha, thế gọi là trái; rồi được cha dẫn dụ trải qua nhiều năm, mới biết mình do cha sinh ra, lại biết ý cha, mới nhận gia nghiệp, mới vâng lời cha, thế gọi là thuận. Chúng sinh cũng vậy, vì vô minh nên không biết bản thân cùng mọi đối cảnh toàn do Tâm sinh, sau gặp chư Phật phương tiện giáo hóa, nên thuận với Tâm mà chúng được chân như.

Hỏi, đã nói pháp dơ bản vô minh trái với Tâm, vậy làm sao huân tập Tâm được? Đáp, pháp dơ bản vô minh không có bản thể biệt lập nên không rời Tâm, vì không rời Tâm nên trái với Tâm mà vẫn huân tập được. Như cây phát ra ngọn lửa, ngọn lửa trái với cây mà bốc lên, nhưng vì không có bản thể biệt lập nên không rời cây mà trở lại đốt cây. Nhưng không nên nghe cái ví dụ này mà lại

chấp như cái đèn cái lư (55) . Và đến đây là đã nói xong về Tâm có đủ tính dơ bản nên gọi là như thật hữu.

Lược Giải.-

Tổng kết tất cả đoạn văn trên đây, hãy lấy ví dụ khối băng trong kinh Viên giác mà nói. Tính ướt của khối băng là Tâm. Tính ướt ấy có thể thành băng hay có thể thành nước, sự có thể ấy là tính dơ bản và tính trong sạch. Băng là dụng dơ bản, nước là dụng trong sạch. Suy ra thì biết Tâm đủ 2 tính 2 dụng, 2 tính 2 dụng ấy trái thuận và còn mất là như thế nào.

Nói Có Đủ Dụng Dơ

Chính Văn.-

Thứ đến nói Tâm có đủ dụng dơ bản, là chính tính dơ bản được nghiệp dơ bản huân tập nên thành ra chủng tử của vô minh trú địa và tất cả pháp dơ bản, chủng tử này lại biểu hiện mọi thứ nghiệp báo: vô minh cho đến nghiệp báo ấy là dụng dơ bản. Vô minh cho đến nghiệp báo v/v tuy biểu hiện khác nhau và gọi là sự dụng, nhưng toàn do Tâm làm bản thể, toàn không ngoài Tâm: vì ý nghĩa này mà lại nói Tâm là như thật hữu. Ví như gương sáng hiện mọi hình ảnh, hình ảnh ấy không có bản thể biệt lập mà chỉ là một mặt gương. Một mặt gương mà không trở ngại gì có muôn vàn hình ảnh riêng biệt: hình ảnh riêng biệt ấy đều hiện trong gương, nên gọi là cái gương như thật hữu. Do vậy mà Khởi tín luận nói, đài gương Nhân tố huân tập cho chúng sinh tức là như thật hữu: toàn thể vũ trụ biểu hiện ở đó, không xuất ra hay nhập vào, không biến thể hay hủy diệt, toàn là tâm thể đồng nhất và bất biến, bởi vì vạn hữu chính là tâm thể (56) . Xét theo lời này thì sự có đủ pháp dơ bản cũng là nghĩa như lai tạng như thật hữu. Và từ trên đến đây đã nói xong nghĩa thứ nhất nói đủ 2 pháp dơ bản trong sạch để minh thị sự thật hữu.

Nói Đồng Nhất Dị Biệt

Chính Văn.-

Thứ hai nói bản thể đồng nhất dị biệt để minh thị sự thật có, thì có 6 mặt: thứ nhất nói về pháp môn pháp giới viên dung vô ngại, thứ hai nói về ý nghĩa danh hiệu khác biệt của pháp thân trong nhân và trong quả, thứ ba nói về nghĩa lý chân như còn trong chướng ngại và ra khỏi chướng ngại, thứ bốn nói về trạng huống thu nhiếp lẫn nhau của mọi sự dụng, thứ năm nói về ý nghĩa bất đồng của

sự đối trị mê lầm và hưởng chịu kết quả, thứ sáu nói về thức chung và thức riêng.

Nói Pháp Giới Nhất Thể

Chính Văn.-

Thứ nhất nói về pháp môn pháp giới viên dung vô ngại. Hỏi, như lai tạng như thật hữu là mỗi một chúng sinh và mỗi một đức Phật đều có một như lai tạng, hay hết thấy chúng sinh và hết thấy chư Phật chỉ một như lai tạng? Đáp, hết thấy chúng sinh và hết thấy chư Phật chỉ cùng một như lai tạng.

Nói Tính Dụng Dơ Sạch

Chính Văn.-

Hỏi, nói như lai tạng có đủ dơ bản trong sạch là có cùng lúc hay có trước sau? Đáp, như lai tạng có đủ dơ bản trong sạch thì, như trên đã nói, có 2 mặt: thứ nhất có đủ tính dơ bản tính trong sạch, thứ hai có đủ dụng dơ bản dụng trong sạch. Nếu căn cứ tính dơ bản tính trong sạch mà nói thì vô thị (57) đến giờ cùng lúc có đủ. Nếu căn cứ dụng dơ bản dụng trong sạch mà nói thì có 2 nghĩa: một, mỗi lúc cùng đủ 2 dụng dơ bản trong sạch, hai, trước sau mới đủ 2 dụng dơ bản trong sạch.

Nói Tính Dơ Tính Sạch Chỉ Cùng Lúc Đó Đủ

Chính Văn.-

Ý nghĩa này thế nào? Là như lai tạng đủ hết các tính của tất cả chúng sinh. Các tính ấy khác nhau, không đồng nhất, tức là sự sai biệt của phi sai biệt. Các tính ấy của mỗi chúng sinh bản lai có vô lượng tính, đó là tất cả pháp dơ bản thế gian: 6 nẻo đường sinh tử và 4 loại sinh bằng cách sinh khác nhau, rồi khổ vui, tốt xấu, thọ lượng dài ngắn, hình lượng lớn nhỏ, ngu si trí tuệ, v/v; là tất cả pháp trong sạch xuất thế: nhân và quả của Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát, v/v. Vô lượng pháp khác nhau như vậy, nơi tính của mỗi chúng sinh có đủ tất cả, không thiếu chút gì. Vì ý nghĩa này mà như lai tạng bản lai cùng lúc có đủ 2 tính dơ bản trong sạch: có đủ tính dơ bản nên biểu hiện tất cả dụng dơ bản của chúng sinh (và như lai tạng được gọi là pháp thân còn trong chương ngại, là pháp thân

bản hữu, cũng gọi là phật tánh) lại có đủ tính trong sạch của chư Phật (và như lai tạng được gọi là pháp thân ra khỏi chướng ngại, là pháp thân tánh tịnh, cũng gọi là niết bàn tánh tịnh).

Nói Một Lúc Cùng Đủ

Chính Văn.-

Vô thi đến giờ, mỗi một chúng sinh tuy ai cũng đủ 2 tính dơ bản trong sạch, nhưng vì tạo nghiệp không đồng nhất, nên huân tập tính chủng tử tạo thành dụng chủng tử thì có khác biệt. Vì chủng tử khác biệt nên cùng một thì gian mà quả báo bất đồng, đó là có người thành Phật, có người thành nhị thừa, có người đọa 3 đường dữ, có người sinh nhân thiên, trong mỗi quả báo lại có vô số những sự khác biệt nữa. Theo đó mà suy luận, thì như lai tạng một lúc có đủ hết cả 2 dụng dơ bản trong sạch. Một lúc như vậy thì mọi lúc cũng là như vậy.

Nói Trước Sau Mới Đủ

Chính Văn.-

Mỗi một phàm thánh tuy cùng lúc hưởng chịu quả báo khác nhau, nhưng cái pháp duyên sinh thì không nhất định, nên mỗi một phàm thánh vô thi đến giờ đã trải qua đủ hết các loài, qua lại vô số. Sau gặp thiện tri thức chỉ dạy cho pháp giải thoát, mới tu học diệu hạnh và chúng đắc đạo quả của tam thừa. Theo đó mà suy luận thì mỗi một chúng sinh phải trải qua trước sau mới đủ 2 dụng dơ bản trong sạch. Tại sao, vì một kẻ khi chịu cái thân địa ngục thì không chịu quả báo loài khác, khi được cái thân chư thiên cũng không được quả báo loài khác. Khi có mỗi một thân thể trong mỗi một loài thì không có tất cả thân thể và quả báo của các loài khác. Khi hưởng chịu quả báo thế gian thì không có quả báo xuất thế, khi hưởng thụ quả báo xuất thế thì không có quả báo thế gian. Vì ý nghĩa này mà mỗi một chúng sinh thì không thể cùng lúc đủ hết 2 dụng dơ bản trong sạch, phải trước sau mới đủ. Tất cả chúng sinh cũng là như vậy. Nên như lai tạng lại có cái nghĩa trước sau mới có đủ 2 dụng dơ bản trong sạch.

Nói Cái Thể Không Sai Biệt Mà Sai Biệt

Chính Văn.-

Hỏi, như lai tạng khi đủ hết vô lượng tính các pháp như vậy thì có sai biệt hay không sai biệt? Đáp, tạng thể nhất vị, thật không sai biệt, tạng thể ấy là như lai tạng như thật không. Nhưng tạng thể lại có cái dụng bất khả tư nghị, đủ hết tính các pháp và có sai biệt, tạng thể ấy là như lai tạng như thật hữu, sai biệt của không sai biệt. Ý nghĩa này thế nào? Là không phải như viên đất đủ các vi trần, tại sao, vì viên đất là giả, vi trần là thật, nên mỗi vi trần có thể chất riêng, chỉ vì hòa hợp mà thành viên đất, viên đất đủ hết các vi trần riêng biệt ấy. Như lai tạng thì không như vậy, vì sao, vì tạng thể chân thật, viên dung bất nhị.

Nói Toàn Thể Thành Dụng

Chính Văn.-

Do vậy, như lai tạng toàn thể là tính một sợi lông (58) của một chúng sinh, toàn thể là tính tất cả sợi lông của một chúng sinh. Như tính của sợi lông, tính mỗi pháp của tất cả pháp thế gian khác cũng như vậy. Như tính tất cả pháp thế gian của một chúng sinh, tính mỗi pháp của tất cả pháp thế gian của hết thấy chúng sinh, và tính mỗi pháp của tất cả pháp xuất thế của hết thấy đức Phật, cũng là như vậy, là toàn thể như lai tạng.

Nói Toàn Dụng Nhiếp Thể

Chính Văn.-

Thế nên nói cái tính của một sợi lông của một chúng sinh thì tức là gồm hết mọi tính của toàn thể pháp thế gian của hết thấy chúng sinh, lại gồm hết mọi tính của toàn thể pháp xuất thế của hết thấy chư Phật. Như nói cái tính của một sợi lông tức là gồm hết mọi tính của toàn thể các pháp, thì nói mỗi tính của mọi pháp thế gian cũng là như vậy, gồm hết mọi tính của toàn thể các pháp. Như nói mỗi tính của mọi pháp thế gian tức là gồm hết mọi tính của toàn thể các pháp, thì nói mỗi tính của mọi pháp xuất thế cũng là như vậy, gồm hết mọi tính của toàn thể các pháp.

Nói Toàn Dụng Nhiếp Dụng

Chính Văn.-

Thêm nữa, nói cái sự của một sợi lông thì tức là gồm hết mọi sự của toàn thể thể gian và xuất thế. Như nói cái sự của một sợi lông tức là gồm hết mọi sự của toàn thể gian và xuất thế, thì mọi sự của toàn thể thể gian và xuất thế, nói đến sự nào cũng là như vậy, gồm hết mọi sự của toàn thể thể gian và xuất thế. Tại sao, vì mọi sự của toàn thể thể gian và xuất thế lấy chính mọi tính của toàn thể thể gian và xuất thế mà làm bản thể. Mọi tính của toàn thể thể gian và xuất thế dung nhiếp lẫn nhau thì mọi sự của toàn thể thể gian và xuất thế cũng dung nhiếp lẫn nhau, không trở ngại gì cả.

Kết Thành Sai Biệt Tức Không Sai Biệt

Chính Văn.-

Do vậy trong kinh đã nói "Tâm, Phật, với chúng sinh, cả ba không sai biệt".

Dụ Cái Thể Không Sai Biệt Mà Sai Biệt

Chính Văn.-

Như mặt gương trong sáng, bản thể đủ tính của mọi hình ảnh khác nhau. Đó là sự sai biệt của không sai biệt. Nếu bản thể gương vốn không có tính của hình ảnh khác nhau, thì dầu sắc tướng đối diện, hình ảnh cũng không hiện ra. Như ngọn lửa cũng trong sáng mà không hiện được hình ảnh là vì nó vốn không có tính của hình ảnh. Còn gương hiện được hình ảnh thì biết nó vốn có tính của hình ảnh. Do vậy mà một mặt gương sáng, trong một lúc, hiện được mọi hình ảnh sạch và dơ, v/v, nhưng hình ảnh sạch không ngại gì cho hình ảnh dơ, hình ảnh dơ không ngại gì cho hình ảnh sạch. Không ngại gì nhau mà sạch với dơ vẫn khác nhau. Và dầu có tính có tướng của các hình ảnh khác nhau mà vẫn viên dung bất nhị, chỉ là một mặt gương.

Dụ Toàn Thể Thành Dụng

Chính Văn.-

Tại sao như vậy? Vì mặt gương ấy toàn thể là tính của hình ảnh một sợi lông, toàn thể là tính của hình ảnh tất cả sợi lông. Như là tính của hình ảnh sợi lông, thì tính của hình ảnh mỗi vật nhỏ, tính của hình ảnh mỗi vật lớn, tính của hình

ảnh mỗi vật sạch, tính của hình ảnh mỗi vật dơ, v/v, cũng là như vậy, là toàn thể mặt gương.

Dụ Toàn Dụng Nhiếp Thể

Chính Văn.-

Thể nên nói tính của hình ảnh một sợi lông thì tức là gồm hết mọi tính của tất cả hình ảnh. Như nói tính của hình ảnh một sợi lông tức là gồm hết mọi tính của tất cả hình ảnh, thí nói mỗi tính của mọi hình ảnh cũng là như vậy, gồm hết mọi tính của tất cả hình ảnh.

Dụ Toàn Dụng Nhiếp Dụng

Chính Văn.-

Thêm nữa, nói tướng của hình ảnh một sợi lông thì tức là gồm hết mọi tướng của tất cả hình ảnh. Như nói tướng của hình ảnh một sợi lông tức là gồm hết mọi tướng của tất cả hình ảnh, thì nói mỗi tướng của mọi hình ảnh cũng là như vậy, gồm hết mọi tướng của tất cả hình ảnh. Tại sao, vì tướng của tất cả hình ảnh lấy chính tính của tất cả hình ảnh mà làm bản thể. Tính của tất cả hình ảnh dung nhiếp lẫn nhau, thì tướng của tất cả hình ảnh cũng dung nhiếp lẫn nhau.

Kết Thành Sai Biệt Tức Không Sai Biệt

Chính Văn.-

Do sự ví dụ này, tất cả Phật đà, tất cả chúng sinh, đồng một như lai tạng mà không ngại gì nhau cả, điều đó có thể xác tín.

Viện Dẫn Chứng Cứ

Chính Văn.-

Thể nên chính cú kinh Hoa nghiêm nói, "sự thể ví như, một mặt gương sáng, tùy đối cái mặt, mà hiện hình ảnh, thể nhưng mỗi thứ, đều không biết nhau, thì nghiệp với tính, cũng là như vậy". Ý nghĩa này thế nào? Một mặt gương sáng là

ví dụ cho Tâm. Tùy vật đối mặt là ví dụ Tâm ấy đủ tính các pháp, vì vậy mà tiếp nhận mọi sự huân tập, và tùy sự huân tập khác nhau mà biểu hiện quả báo bất đồng. Mặt là ví dụ 2 nghiệp sạch dơ. Hiện hình ảnh là ví dụ 2 tính sạch dơ do sức mạnh của sự huân tập mà biểu hiện 2 báo sạch dơ. Không biết nhau là ví dụ Tâm cùng nghiệp với báo không biết đến nhau. Nghiệp là 2 nghiệp sạch dơ như cái mặt đã ví dụ. Tính là 2 tính sạch dơ của Tâm, như mặt gương có đủ tính của mọi hình ảnh đã ví dụ. Cũng là như vậy là tổng kết xác lập ý nghĩa này. Lại nữa, bản văn kinh Hoa nghiêm hỏi, "Tâm là đồng nhất", là căn cứ tính các pháp dung nhiếp lẫn nhau nên nói là đồng nhất; "tại sao sinh ra mọi loại quả báo" là không biết sai biệt của không sai biệt nên hỏi tại sao sinh ra quả báo đủ loại.

Ý của ví dụ trong kinh Hoa nghiêm chỉ nói riêng về tính của Tâm sinh ra quả báo thế gian. Nhưng nay ở đây nói chung, rằng Tâm sinh ra quả báo thế gian và xuất thế, thì cũng không ngại gì. Thế nên Khởi tín luận nói, "ba là dụng vĩ đại, là xuất sinh toàn bộ nhân và quả về thiện và ác (59) của thế gian và xuất thế". Do ý nghĩa này, hết thấy phàm thánh cùng do cái Tâm duy nhất mà làm bản thể, điều đó chắc chắn không còn ngờ vực gì nữa.

Lại nữa, trong kinh nói, "pháp thân chư Phật là pháp thân duy nhất", lời này làm chứng để biết chư Phật cùng lấy cái Tâm duy nhất mà làm bản thể. Pháp thân chư Phật là duy nhất, nên chư Phật và chúng sinh thì pháp thân duy nhất. Tại sao? Vì có kinh làm chứng cứ. Chứng cứ ấy là gì? Là "chính pháp thân trôi theo 5 đường thì gọi là chúng sinh, ngược dòng tận nguồn thì gọi là chư Phật". Do chứng cứ này mà hết thấy chúng sinh và hết thấy Phật đều chung cùng cái Tâm duy nhất, cái Tâm cũng gọi là nhất tâm, là tịnh tâm, là như lai tạng, là pháp thân bình đẳng. Và đến đây là đã nói xong nghĩa thứ nhất, nói về pháp môn pháp giới viên dung vô ngại.

Thuyết Minh

Chính Văn.-

Thứ hai nói về ý nghĩa danh hiệu khác biệt của pháp thân trong nhân và trong quả. Hỏi, đã nói pháp thân duy nhất thì tại sao trước đây nói pháp thân chúng sinh và pháp thân chư Phật? Đáp, tại 2 mặt: một là lấy dụng nói thể, nên nói 2 danh từ ấy, hai là lấy tính nói thể, nên nói 2 danh từ ấy. Lấy dụng nói thể nên nói 2 danh từ pháp thân, là pháp thân tuy duy nhất mà biểu hiện phàm thánh bất đồng, nên lấy dụng nói thể mà nói pháp thân chư Phật và pháp thân chúng sinh. Nhưng tâm thể thì bình đẳng, bất nhị. Nên nếu đem cái thể bất nhị mà thu nhiếp cái dụng được biểu hiện, thì cái dụng ấy cũng là bình đẳng, phàm thánh thuận nhất. Ví như một mặt gương sáng hiện ra tất cả hình ảnh, nếu đem hình ảnh để nói mặt gương thì nói gương hình người, gương hình ngựa, có những tên như

vậy ; nếu bỏ hình ảnh để nói mặt gương thì là duy nhất. Nếu đem mặt gương duy nhất mà thu nhiếp những hình ảnh người ngựa khác nhau, thì hình ảnh người ngựa cũng là đồng thể bất nhị. Tâm như gương, phàm thánh như hình ảnh, đối chiếu thì biết. Và vì ý nghĩa này, thường đồng nhất mà thường khác biệt, đó là pháp môn của pháp giới. Vì thường đồng nhất nên trong luận nói pháp giới bình đẳng thì chư Phật không hóa độ chúng sinh, vì thường khác biệt nên trong kinh nói vẫn thường trang nghiêm tịnh độ mà giáo hóa chúng sinh. Đó là lấy dụng mà nói thể.

Lấy tính nói thể nên nói 2 danh từ pháp thân phàm thánh khác nhau, thì vì Tâm biểu hiện pháp trong sạch nên biết nó vốn đủ tính trong sạch, lại vì Tâm biểu hiện pháp dơ bẩn nên biết nó vốn đủ tính dơ bẩn. Vốn đủ tính dơ bẩn nên nói pháp thân chúng sinh, vốn đủ tính trong sạch nên nói pháp thân chư Phật, do vậy mà có 2 tên pháp thân phàm thánh khác nhau. Nếu bỏ 2 tính để nói Tâm thì Tâm phi dơ sạch, phi phàm thánh, phi một khác, phi động tĩnh, viên dung bình đẳng, không thể gọi bằng danh từ; chỉ vì không khác biệt nên gọi là nhất, vì là cái chắc thật của các pháp nên gọi là tâm, vì là căn cứ của hết thảy các pháp nên gọi là pháp thân bình đẳng. Căn cứ pháp thân bình đẳng này vốn có 2 tính dơ bẩn trong sạch, nên nói được rằng pháp thân phàm thánh khác nhau; nhưng thật ra không có bản thể riêng biệt để làm 2 pháp thân phàm thánh. Do vậy, nói tất cả phàm thánh đồng một pháp thân cũng không hại gì, vì đó là căn cứ cái nghĩa bình đẳng; nói mỗi một phàm thánh pháp thân khác nhau cũng không lỗi gì, vì đó là căn cứ cái nghĩa tính biệt.

Giải Nghi

Chính Văn.-

Hỏi, như lai tạng đủ cả 2 tính dơ bẩn trong sạch, là tập mà thành tính hay tính vốn như thế (60) ? Đáp, tính đây là dụng của thể, nên là tính vốn như thế, không phải là tính tập mà thành. "Phật tính đại vương không phải là cái được làm ra", kinh luận đã nói như thế thì biết đâu phải có thể tập mà thành. Phật tính là tính trong sạch đã không phải là cái có thể làm ra, thì tính dơ bẩn đồng thể với tính trong sạch, cũng là, pháp giới pháp nhĩ, không phải cái có thể tập mà thành.

Hỏi, nếu như lai tạng đủ tính dơ bẩn nên sinh ra sinh tử, thì nên nói trong Phật tính có chúng sinh, không nên nói trong thân chúng sinh có Phật tính. Đáp, nói như lai tạng đủ tính dơ bẩn nên sinh ra sinh tử, thì đó là cái nghĩa nói pháp tính sinh ra các pháp; còn nói trong thân chúng sinh có Phật tính, thì đó là cái lời nói bản thể bị tướng dụng che khuất. Ví như nói tất cả hình sắc do hư không mà có, đều ở trong hư không, lại nói trong tất cả hình sắc đều có hư không, thì hư không ví dụ cho Tâm, hình sắc ví dụ cho chúng sinh, đối chiếu thì biết. Do vậy, như lai

tạng sinh ra sinh tử, và trong thân chúng sinh đều có Phật tính, 2 nghĩa này không hại gì nhau cả.

Hỏi, chân như ra khỏi chương ngại đã gọi là niết bàn tính trong sạch, thì chân như còn trong chương ngại đáng lẽ phải gọi là sinh tử tính dơ bẩn, tại sao được gọi là Phật tính? Đáp, thật thể còn trong chương ngại tuy đủ tính dơ bẩn nên có cái tác dụng sinh ra sinh tử, nhưng cũng đủ tính trong sạch nên rốt cuộc có cái năng lực ra khỏi chương ngại, và được gọi là Phật tính. Nếu chỉ căn cứ cái nghĩa thật thể đủ cả 2 tính dơ bẩn trong sạch, thì bất kể còn trong chương ngại hay ra khỏi chương ngại, đều có thể gọi là niết bàn tính trong sạch, lại đều có thể gọi là sinh tử tính dơ bẩn. Thế nhưng cái tên sinh tử tính dơ bẩn thì liên hệ với dụng dơ bẩn, cách thức giáo hóa có phần bị xen lẫn, nên còn trong chương ngại hay ra khỏi chương ngại đều giấu đi cái nghĩa tính dơ bẩn. Thêm nữa, dụng dơ bẩn sinh tử thì chỉ lấm nóng bức, dụng trong sạch niết bàn thì riêng đầy mát mẻ, thế nên chỉ nêu lên tính trong sạch niết bàn để mong chúng sinh phát khởi dụng trong sạch niết bàn. Như thế thì giấu được tính dơ bẩn luân hồi để mong chúng sinh hủy diệt dụng dơ bẩn sinh tử. Nếu chỉ nói tính dơ bẩn thì kẻ lấm lẩn tự nhiên không tán thưởng chân nguyên, nên nói riêng tính trong sạch thì người u mê có thể biết thích thú chân tể. Do vậy, còn trong chương ngại hay ra khỏi chương ngại, pháp thân cùng được giấu đi cái tên tính dơ bẩn; vẫn còn dơ bẩn hay đã hết dơ bẩn, chân như cùng được nêu lên cái hiệu tính trong sạch. Và đến đây là đã nói xong nghĩa thứ hai, nói về ý nghĩa danh hiệu khác biệt của pháp thân trong nhân và trong quả.

Nói Thể Vốn Viên Dung

Chính Văn.-

Thứ ba nói về nghĩa lý chân như còn trong chương ngại và ra khỏi chương ngại. Hỏi, đã nói tâm thể bình đẳng bất nhị, sao còn nói còn trong chương ngại và ra khỏi chương ngại, hay nói vẫn còn dơ bẩn và đã hết dơ bẩn, khác nhau? Đáp, nếu nói về tâm thể thì bình đẳng, thật không còn trong chương ngại hay ra khỏi chương ngại, không vẫn còn dơ bẩn hay đã hết dơ bẩn; nếu nói về 2 tính dơ bẩn trong sạch thì cũng viên dung nhất vị, không ngại gì nhau.

Nói Dụng Thì Sai Biệt

Chính Văn.-

Nhưng căn cứ tính dơ bản do huân tập mà phát khởi thì có cái tên chướng ngại hay dơ bản. Ý nghĩa này là thế nào? Là nếu đem nghiệp dơ bản huân tập cho tính trái của Tâm, thì tính ấy do sức mạnh huân tập mà phát khởi mọi thứ dụng dơ bản. Vì dụng dơ bản này trái ngược và khuất lấp sự chiếu sáng của dụng thuận của Tâm, nên nói sự mờ tối của dụng trái ấy là chướng ngại, là dơ bản. Nhưng cái dụng trái ấy không phải tách rời Tâm, nên nói Tâm là chân tâm, là pháp thân còn trong chướng ngại, là chân như vẫn còn dơ bản. Nếu đem nghiệp trong sạch huân tập cho tính thuận của Tâm, thì tính ấy do sức mạnh huân tập mà phát khởi mọi thứ dụng trong sạch, năng lực diệt được dụng dơ bản. Vì dụng trong sạch này thuận theo và phát lộ sự chiếu sáng của Tâm, nên nói sự chiếu sáng của dụng thuận ấy là đại trí viên giác, là đại tịnh ba la mật. Nhưng cái dụng thuận ấy không phải tách rời Tâm, nên nói Tâm là chân tâm, là pháp thân ra khỏi chướng ngại, là chân như đã hết dơ bản. Vì ý nghĩa này, nếu nói chung hết thấy phạm thánh để luận đến nghĩa ra khỏi chướng ngại và còn trong chướng ngại, thì chân như pháp thân một lúc đủ cả 2 dụng còn trong chướng ngại hay ra khỏi chướng ngại; nếu nói riêng mỗi một phạm thánh để luận đến nghĩa còn trong chướng ngại hay ra khỏi chướng ngại, thì chân như pháp thân trước sau mới đủ cả 2 dụng còn trong chướng ngại hay ra khỏi chướng ngại.

Nói Dụng Không Trái Thê

Chính Văn.-

Như vậy, vẫn còn dơ bản hay đã hết dơ bản, còn trong chướng ngại hay ra khỏi chướng ngại, sự khác nhau ấy chỉ là căn cứ 2 dụng dơ bản trong sạch mà nói, không phải tâm thể có những sự vẫn còn dơ bản hay đã hết dơ bản, còn trong chướng ngại hay ra khỏi chướng ngại.

Giải Nghi

Chính Văn.-

Hỏi, dụng trái đã nói là dơ bản, chướng ngại, thì tính trái cũng nên nói là dơ bản, chướng ngại. Đáp, cùng là tính chướng ngại, tính dơ bản, thì cũng có thể nói cùng là chướng ngại của tính, dơ bản của tính, và đó là sai biệt của không sai biệt, năng sở của viên dung, và tức là Tâm, chớ có cho rằng trở ngại mà không dung nhiếp lẫn nhau. Hỏi, đã nói có cái sai biệt năng sở của bình đẳng thì cũng có cái còn trong chướng ngại và ra khỏi chướng ngại của bản thể chăng? Đáp, cũng có nghĩa ấy. Nghĩa là nếu căn cứ tính dơ bản mà nói, thì không một tính trong sạch nào mà không là dơ bản, nên bản thể là chướng ngại, bản thể là

bị chướng ngại; bản thể là còn trong chướng ngại; nếu căn cứ tính trong sạch mà nói, thì không một tính dơ bản nào mà không là trong sạch, nên bản thể là diệt trừ, bản thể là bị diệt trừ, bản thể là ra khỏi chướng ngại. Do vậy, dơ bản lấy trong sạch làm bản thể, trong sạch lấy dơ bản làm bản thể, dơ bản là trong sạch, trong sạch là dơ bản, thuần nhất, bình đẳng, không có hình thái sai biệt, và đó là pháp môn pháp giới thường đồng nhất mà thường sai biệt; đừng nghe nói bình đẳng thì bảo là không có sai biệt, đừng nghe nói sai biệt thì bảo là trái với bình đẳng. Và đến đây là đã nói xong nghĩa thứ ba, nói về nghĩa lý chân như còn trong chướng ngại và ra khỏi chướng ngại.

Nói Sự Nhiếp Thu Lẫn Nhau

Chính Văn.-

Thứ bốn nói về trạng huống thu nhiếp lẫn nhau của mọi sự dụng. Hỏi, dơ bản trong sạch về thể tính thì viên dung như vậy, con hiểu được chút ít, nhưng dơ bản trong sạch về sự dụng cũng nhiếp nhau không ngại thì trạng huống ấy thể nào? Đáp, nếu chỉ căn cứ cái sự dụng phân biệt vọng chấp thì một chiều không thu nhiếp lẫn nhau, nhưng nếu căn cứ cái sự dụng của tâm tánh duyên khởi thì có thể thu nhiếp lẫn nhau. Thế nên tất cả chúng sinh gây nghiệp chịu báo trong một thân Phật đà, tất cả Phật đà tu hành thành đạo trong một thân chúng sinh, nói như vậy là nói phạm thánh nhiều ít thu nhiếp lẫn nhau; nếu nói thế giới mười phương nạp vào một hạt bụi mà không chật hẹp, thì gian ba đời nhập vào một ý nghĩ mà vẫn dung nạp, nói như vậy là nói dài ngắn lớn nhỏ thu nhiếp lẫn nhau. Do vậy, trong kinh đã nói, mỗi một hạt bụi mà hiểu ra thì bao gồm cõi Phật mười phương, lại nói mỗi một ý nghĩ mà biết ra thì bao gồm thì gian ba đời, ấy là nói sự thể trên đây. Trong kinh lại nói quá khứ là vị lai, vị lai là hiện tại, đó là nói ba đời thu nhiếp lẫn nhau. Kỳ dư tất cả các pháp đối đãi (như sạch dơ, tốt xấu, cao thấp, đây kia, sáng tối, một khác, động tĩnh, có không, v/v) và các pháp tuyệt đãi thấy đều thu nhiếp lẫn nhau, và đó là do Tướng không tự thật, sinh phải do Tâm, Tâm đã viên dung thì Tướng cũng vô ngại.

Nói Sự Tức Là Lẫn Nhau

Chính Văn.-

Hỏi, như vậy thì một ý nghĩ của con hiện nay là đồng đẳng với ba đời sao? một hạt bụi của con hiện thấy là đồng đẳng với mười phương sao? Đáp, không những một ý nghĩ đồng đẳng với ba đời, mà một ý nghĩ ấy cũng tức là thời lượng ba đời; không những một hạt bụi đồng đẳng với mười phương, mà một

hạt bụi ấy cũng tức là giới lượng mười phương. Tại sao, vì các pháp là Tâm. Thế nên sự sai biệt không tự sai biệt, mà sai biệt là Tâm, Tâm đủ sự dụng thì Tâm là sai biệt. Thường đồng nhất thường sai biệt, pháp giới thì pháp nhĩ là như vậy.

Giải Sự Nghi Hoặc

Chính Văn.-

Hỏi, sự thu nhiếp lẫn nhau như vậy lý thật không sai, nên thánh giả lấy mình nhiếp người, lấy lớn làm nhỏ, thúc dài kéo ngắn, hợp nhiều rẽ một, còn phạm phu tại sao không làm được như vậy? Đáp, đúng lý thì phạm thánh đều làm được sự thu nhiếp, nhưng thánh giả xứng lý mà làm nên làm gì cũng thành, còn phạm phu vọng chấp trái lý nên làm không được.

Hỏi, thánh giả chứng lý thể thì tự nhiên lẽ ra không thấy sự dụng sai biệt, tại sao có thể đem sự nhỏ nạp vào sự lớn? Đáp, chân lý bậc nhất thì chân như bình đẳng, thật không sai biệt, nhưng vẫn không ngại gì chính vắng lặng mà duyên khởi, nên chân lý phổ thông thì không hủy hoại, mà vẫn có sự dụng sai biệt.

Hỏi, chân lý bậc nhất thì vốn không có sự dụng sai biệt, nên không còn nói có thu nhiếp hay không thu nhiếp, nhưng chân lý phổ thông thì đây kia sai biệt, nên không thể có sự lớn nhỏ thu nhiếp lẫn nhau. Đáp, nếu 2 chân lý chỉ một chiều khác nhau thì có thể như ông gạn hỏi. Nhưng ở đây thể làm ra dụng thì gọi là chân lý phổ thông, toàn dụng là thể thì gọi là chân lý bậc nhất, như vậy sao không thu nhiếp lẫn nhau.

Hỏi, thể dụng bất nhị thì chỉ có thể nói 2 chân lý thu nhiếp lẫn nhau, còn chân lý phổ thông thì sự dụng làm sao thu nhiếp sự dụng? Đáp, ở đây nói thể dụng bất nhị thì không phải như gom các hạt bụi riêng biệt làm thành viên đất đồng thể. Ở đây là ngay trong chân lý phổ thông, mỗi một sự dụng tức là toàn thể của chân lý bậc nhất, nên nói thể dụng bất nhị. Do ý nghĩa này, nếu nói chân lý bậc nhất thì đã thu nhiếp hết toàn thể sự dụng của chân lý phổ thông, và chính mỗi một sự dụng của chân lý phổ thông cũng thu nhiếp hết toàn thể sự dụng của chân lý phổ thông ấy. Trước đây đã nói đầy đủ về đạo lý này, không nên gạn hỏi thêm nữa.

Hỏi, nếu nói mỗi một sự dụng trong chân lý phổ thông chính là toàn thể của chân lý bậc nhất, thì thế là có nghĩa Tâm phổ biến tất cả, có khác gì thần ngã phổ biến tất cả của ngoại đạo vọng chấp? Đáp, cái ngoại đạo vọng chấp là ngoài Tâm có pháp, lớn nhỏ, xa gần, 3 đời, 6 đường, rõ ràng là thật có cả, và thần ngã thì màu nhiệm, rộng lớn, nên phổ biến tất cả như không gian. Đó là thấy có sự

dụng khác với thần ngã, thần ngã khác với sự dụng, như vậy dầu cho sự dụng tức là thần ngã, thần ngã đồng nhất sự dụng đi nữa, thì họ chấp vẫn là sự dụng thật có, cái này với cái kia không thể thu nhiếp lẫn nhau. Phật pháp không như vậy. Phật pháp biết các pháp toàn là Tâm tạo, nhưng do tâm tánh duyên khởi mà không phải không có sự dụng sai biệt, sự dụng tuy sai biệt mà chỉ do Tâm làm bản thể: bản thể là sự dụng nên nói bản thể phổ biến tất cả. Chứ không phải cho rằng ngoài Tâm có sự dụng thật có, Tâm khắp trong sự dụng ấy nên gọi là phổ biến tất cả.

Nói Sự Dụng Thu Nhiếp Lẫn Nhau

Chính Văn.-

Sự dụng thu nhiếp lẫn nhau, nghĩa ấy khó biết. Nay tôi phương tiện chỉ cho ông hiểu. Ông cần tôi nói không? Người ấy thưa, lành thay, con xin lãnh giáo.

Ông hãy nhắm mắt lại, tưởng nhớ một sợi lông của thân ông, ông thấy không? Người ấy tưởng nhớ một sợi lông rồi, thưa, con đã thấy rõ ràng. Ông lại nhắm mắt tưởng nhớ một thành quách, ông thấy không? Người ấy tưởng nhớ một thành quách rồi, thưa, con cũng thấy rõ ràng. Sợi lông với thành quách lớn nhỏ khác nhau không? Thưa, khác. Vừa rồi sợi lông với thành quách chỉ do tâm tưởng làm ra, phải không? Thưa, phải, do tâm tưởng của con làm ra. Thế tâm tưởng của ông có nhỏ có lớn không? Thưa, tâm tưởng vô hình, làm sao thấy có lớn nhỏ. Khi ông tưởng nhớ một sợi lông là bớt nhỏ tâm tưởng mà làm, hay dùng cả tâm tưởng mà làm? Thưa, tâm tưởng không hình tướng, làm sao bớt nhỏ mà làm. Nên con tưởng một sợi lông là dùng cả tâm tưởng mà làm. Khi ông tưởng nhớ thành quách là chỉ dùng tâm tưởng của ông mà làm, hay còn được tâm tưởng người khác cộng tác? Thưa, chỉ dùng tâm tưởng của con, không có tâm tưởng của ai khác. Thế thì toàn thể tâm tưởng nhớ ra một sợi lông, lại toàn thể tâm tưởng ấy tưởng nhớ ra thành quách. Tâm tưởng duy nhất, không lớn không nhỏ. Sợi lông cũng như thành quách đều dùng cả tâm tưởng ấy mà làm bản thể. Phải biết sợi lông với thành quách dung nhiếp, bình đẳng. Do ý nghĩa này mà nói nhỏ thu lớn thì không cái lớn nào không phải cái nhỏ, nói lớn nhiếp nhỏ thì không cái nhỏ nào không phải cái lớn. Không cái nhỏ nào không phải cái lớn, nên lớn vào nhỏ mà lớn không bớt; không cái lớn nào không phải cái nhỏ, nên nhỏ dung lớn mà nhỏ không thêm. Nhỏ không thêm nên hạt cải không biến hình, lớn không bớt nên tu di vẫn nguyên trạng. Đó là cái nghĩa tâm tánh duyên khởi. Nếu đem cái nghĩa tâm thể bình đẳng mà nhìn lại cái nghĩa tâm tánh duyên khởi, thì sự tướng lớn nhỏ bản lai chẳng phải thật có, chẳng sinh chẳng diệt, chỉ là cái Tâm duy nhất và chắc thật.

Nói Thì Gian Thu Nhiếp Lẫn Nhau

Chính Văn.-

Tôi lại hỏi ông, ông đã chiêm bao chưa? Thưa, đã. Ông có mộng thấy sự việc của 10 năm 5 năm mà ông đã trải qua không? Thưa, con có mộng thấy nhiều năm hay mấy tháng mấy tuần, và có ngày có đêm y như lúc thức. Khi ông thức tỉnh thì biết đã ngủ bao lâu? Thưa, thức tỉnh rồi, hỏi, người khác cho biết con ngủ bằng thì gian một bữa ăn. Thật là kỳ dị, trong thì gian một bữa ăn mà lại thấy sự việc đến bao nhiêu năm. Vì ý nghĩa này, căn cứ thức tỉnh để nói chiêm bao thì cái thì gian lâu dài trong chiêm bao là không thật, cũng như căn cứ chiêm bao để nói thức tỉnh thì cái thì gian ngắn ngủi lúc thức tỉnh cũng giả dối. Nếu thức tỉnh và chiêm bao nói theo thường tình, thì bên dài bên ngắn, bên nào cũng thật cả, một chiều không dung nhiếp lẫn nhau; nhưng nếu thức tỉnh và chiêm bao nói theo lý lẽ thì dài ngắn dung nhiếp lẫn nhau, dài là ngắn, ngắn là dài, mà vẫn không hại gì dài ngắn khác nhau. Nên đem Tâm mà nhìn qua dài ngắn, thì dài ngắn toàn không, bản lai bình đẳng, chỉ là Tâm cả. Chính vì tâm thể bình đẳng phi dài phi ngắn, nên tâm tánh duyên khởi sự dụng dài ngắn thì dài ngắn không thật và có thể thu nhiếp lẫn nhau. Nếu thì gian dài tự có bản thể dài, thì gian ngắn tự có bản thể ngắn, chứ không phải do tâm tánh duyên khởi, thì không thể có sự dài ngắn thu nhiếp lẫn nhau. Thêm nữa, tuy nói cùng do Tâm làm bản thể, nhưng nếu dài thì dùng cả tâm mà làm ra, ngắn thì giảm bớt tâm mà làm ra, như thế cũng không thể có sự dài ngắn thu nhiếp lẫn nhau. Chính vì tâm toàn thể làm ra ngắn, lại toàn thể làm ra dài, nên dài ngắn có thể thu nhiếp lẫn nhau. Do vậy, thánh giả căn cứ nghĩa bình đẳng thì không thấy dài ngắn thật có, nhưng căn cứ nghĩa duyên khởi thì lại thấy dài ngắn nhiếp nhau. Lại nữa, thánh giả khéo biết các pháp duyên khởi chỉ giả không thật, toàn do Tâm tạo. Toàn do tâm tạo nên nghĩ 7 ngày là 1 kiếp thì, vì các pháp vốn do Tâm tạo, 1 kiếp tùy Tâm thành liền, 7 ngày tùy Tâm mất liền. Kéo cái ngắn ra là như vậy thì thúc cái dài lại cũng là như vậy. Đến như phạm phu thì vọng chấp các pháp duyên khởi là thật có, nên không biết dài ngắn nhiếp nhau, càng không thể kéo cái ngắn ra, thúc cái dài lại. Và đến đây là đã nói xong nghĩa thứ bốn, nói về trạng huống thu nhiếp lẫn nhau của sự dụng.

Nói Trị Hoặc Bất Đồng

Chính Văn.-

Thứ năm nói ý nghĩa bất đồng của sự đối trị mê lầm và hưởng chịu kết quả (61). . Hỏi, như lại tạng đã đủ hết tính chủng tử và tính kết quả của tất cả các pháp thế gian và xuất thế, nhưng khi chúng sinh tu pháp đối trị, huân tập cho tính chủng tử đối trị, từng phần thành ra dụng chủng tử đối trị ấy, thì khi ấy tại sao dụng

chúng tử bị đối trị cũng vốn có mà bị từng phần diệt đi, trong khi chúng tử đối trị và bị đối trị đều do tâm tánh duyên khởi thì lẽ ra không thể cái thành cái hoại? Đáp, pháp giới thì pháp nhĩ như vậy, cái bị đối trị phải bị hủy diệt bởi cái đối trị. Hỏi, dụng bị đối trị phải bị hủy diệt bởi dụng đối trị, thì tính bị đối trị đáng lẽ cũng phải bị hủy diệt bởi tính đối trị? Đáp, không phải như vậy. Vì, như trước đã nói, dụng thì có thành có hoại, nên cái này sinh thì cái kia diệt; còn tính thì vô tử vốn đủ, lại dụng nhiếp bất nhị, nên không thể một còn một mất. Thế nên trước đó, khi chúng sinh chưa tu pháp đối trị thì có cả tính đối trị và tính bị đối trị, nhưng tính dơ bản bị đối trị do huân tập mà khởi dụng, còn tính trong sạch đối trị chưa có sức mạnh của sự huân tập nên không khởi dụng; sau đó, khi chúng sinh tu pháp đối trị thì cũng vẫn có cả tính đối trị và tính bị đối trị, nhưng tính đối trị do sức mạnh của sự huân tập mà từng phần khởi ra dụng trong sạch, còn tính bị đối trị thì vì không còn sức mạnh của sự huân tập mà lại bị đối trị, nên dụng dơ bản từng phần bị hủy diệt. Do vậy, trong kinh đã nói, chỉ diệt bệnh mà không trừ pháp. Pháp ở đây là pháp giới pháp nhĩ, tức tính đối trị và tính bị đối trị, còn bệnh ở đây là dụng bị đối trị.

Nói Chịu Báo Bất Đồng

Chính Văn.-

Hỏi, đối trị và bị đối trị có thể là như vậy. Còn những người chưa tu pháp đối trị thì vô tử đến giờ có đủ tất cả chúng tử nghiệp cũ, trong số chúng tử ấy, theo lẽ, có đủ chúng tử nghiệp của 6 đường, thêm nữa, mỗi một chúng sinh ai cũng vốn đủ tính quả báo của 6 đường, vậy tại sao không do chúng tử nghiệp của 6 đường có từ vô tử ấy mà làm cho một chúng sinh một lúc lãnh thọ thân thể của cả 6 đường? Đáp, không thể như vậy, vì sao, vì pháp giới thì pháp nhĩ không thể như vậy. Chỉ có thể chúng tử nghiệp của 6 đường vô tử có đủ nơi Tâm, rồi tùy chúng tử nghiệp đường nào mạnh hơn, thành thực hơn, thì chịu quả báo của đường ấy trước, và trong quả báo một đường ấy vẫn không ngại gì hưởng chịu xen lẫn những sự khổ vui. Điều cốt yếu là không thể cho một chúng sinh mà một lúc lãnh đủ thân thể của 6 đường. Về sau, khi thành Bồ tát, có cái dụng tự tại, thì vì sức mạnh của từ bi và thệ nguyện, nên sử dụng chúng tử của nghiệp cũ mà một lúc lãnh thọ vô lượng thân thể của trong 6 đường để giáo hóa chúng sinh.

Giải Nghi

Chính Văn .-

Hỏi, một chúng sinh lấy Tâm làm bản thể, Tâm ấy đủ hết tính quả báo của 6 đường, lại có chủng tử vô thi của 6 đường, vậy mà không thể một chúng sinh trong một lúc, chịu hết quả báo 6 đường, thì hết thấy Phật đà và hết thấy chúng sinh đều cũng cùng lấy Tâm làm bản thể, đều ai cũng tự có đủ tính quả báo của 6 đường và chủng tử của 6 đường, nhưng đáng lẽ tất cả phàm thánh cũng phải tuần tự trước sau chịu báo, không thể trong một lúc mà có nhiều phàm thánh? Đáp, không do Tâm làm bản thể mà không thể lãnh chịu nhiều thân, cũng không do Tâm làm bản thể mà một lúc lãnh chịu nhiều thân. Nhưng pháp giới thì pháp nhĩ như vậy. Nếu nói chung tất cả phàm thánh thì tuy cùng lấy Tâm làm bản thể mà không ngại gì một lúc có tất cả phàm thánh; nếu nói riêng một chúng sinh thì đều cũng lấy Tâm làm bản thể mà không thể một lúc lãnh chịu hết quả báo 6 đường. Tâm nếu chỉ có sự chịu báo trước sau mà không có sự chịu báo cùng lúc, thì tại sao gọi là pháp giới pháp nhĩ đủ hết các pháp.

Hỏi, trên kia đã nói một chúng sinh lấy Tâm làm bản thể, Tâm đều đủ cả 2 tính dơ bản trong sạch, nhưng dụng trong sạch khởi lên thì diệt được dụng dơ bản, như vậy tất cả Phật đà và tất cả chúng sinh cũng cùng lấy Tâm làm bản thể, thì đáng lẽ cũng do dụng trong sạch của Phật đà mà diệt được dụng dơ bản của chúng sinh; nhưng nếu như thế thì tất cả chúng sinh tự nhiên thành Phật đà, chẳng cần gì tự lực tu hành nhân hạnh cả? Đáp, không do Tâm làm bản thể mà 2 dụng dơ bản trong sạch có thể diệt trừ lẫn nhau, cũng không do Tâm làm bản thể mà 2 dụng dơ bản trong sạch không thể diệt trừ lẫn nhau, càng không phải do cái tâm nào khác làm bản thể mà 2 dụng dơ bản trong sạch của phàm thánh mới không thể diệt trừ lẫn nhau. Chỉ vì pháp giới pháp nhĩ mà tất cả phàm thánh đều đồng do Tâm làm bản thể nhưng không thể diệt trừ lẫn nhau, còn một chúng sinh đều cũng do Tâm làm bản thể nhưng 2 dụng dơ bản trong sạch có thể diệt trừ lẫn nhau. Tâm mà chỉ có sự dơ bản trong sạch diệt trừ lẫn nhau chứ không có sự dơ bản trong sạch không diệt trừ lẫn nhau, thì tại sao gọi là pháp giới pháp nhĩ đủ hết các pháp.

Chấp

Chính Văn.-

Hỏi, trên đây 2 lần ngài nói pháp giới pháp nhĩ. Điều này thật khó chấp nhận. Theo ý con hiểu thì mỗi một phàm thánh đều có tâm riêng làm bản thể. Tại sao con cho như vậy? Vì mỗi người đều có tâm riêng làm bản thể, nên không thể trong một tâm mà có nhiều thân, do vậy, mỗi một phàm thánh không thể cùng lúc có vô số thân. Lại nữa, vì mỗi người do tâm riêng mà khởi dụng, nên không ngại gì cùng lúc mà có nhiều phàm thánh, nghĩa này thì tiện lợi. Còn mỗi một chúng sinh đều lấy tâm riêng làm bản thể, nên trong mỗi tâm không dung 2 dụng dơ bản trong sạch, do vậy, khi dụng trong sạch huân tập cho tâm, thì dụng

dơ bản của tâm phải bị diệt trừ, nhưng vì khác tâm với người khác, nên không ngại gì dụng dơ bản của người khác không bị diệt trừ, nghĩa này cũng tiện lợi. Cần gì phải khó nhọc kiên trì xác lập tất cả phàm thánh cùng là cái Tâm duy nhất.

Phá Bể Trục Thị Pháp Thân

Chính Văn.-

Đáp, ông sai lầm lắm. Nếu không thừa nhận hết thấy phàm thánh cùng lấy cái Tâm duy nhất làm bản thể thì thể là không thừa nhận "cộng tướng pháp thân". Nhưng trong kinh dạy rằng do cộng tướng pháp thân mà nói hết thấy Phật đã cứu cánh không thành Phật đã.

Phá Bể Trung Dẫn Sự Lệ

Chính Văn.-

Ông nói mỗi một phàm thánh đều lấy cái tâm riêng làm bản thể, trong tâm ấy không thể cùng lúc có nhiều thân, nên một chúng sinh không cùng lúc lãnh chịu vô số thân. Nói như vậy thì như trong Pháp hoa nói vô số đức Thích ca phân thân cùng lúc xuất hiện, lẽ ra không thể cùng lấy pháp thân duy nhất làm bản thể. Nếu tất cả đức Thích ca ấy chỉ lấy cái Tâm duy nhất làm pháp thân, thì tại sao ông nói cái Tâm duy nhất không thể cùng lúc biểu hiện nhiều thân. Nếu cái Tâm duy nhất có thể cùng lúc biểu hiện nhiều thân, thì tại sao ý ông muốn mỗi một phàm thánh có cái tâm riêng làm bản thể mới có thể cùng lúc có phàm có thánh. Lại nữa, trong kinh nói hết thấy Phật đã chỉ là pháp thân duy nhất. Như vậy nếu pháp thân chúng sinh không thể phục hồi pháp thân Phật đã, mới có thể nói khi chúng sinh ở giai đoạn phàm phu ai cũng có pháp thân riêng; nhưng pháp thân chúng sinh đã là pháp thân Phật đã, pháp thân Phật đã đã là duy nhất, thì tại sao ông nói mỗi một phàm thánh phải có tâm riêng làm pháp thân. Lại nữa, đồng tử Thiện tài tự thấy khắp trước Phật đã mười phương đều có thân mình, như vậy bây giờ phải có nhiều tâm làm bản thể sao. Lại nữa, một người trong mộng thấy nhiều người, như vậy phải có nhiều tâm để làm bản thể cho nhiều người trong mộng ấy sao. Lại nữa, Bồ tát khi do sức mạnh của từ bi và thế nguyện, dùng nghiệp cũ mà thọ thân, thì trong một ý nghĩ cùng lúc thọ vô lượng thân, như vậy phải có vô lượng tâm làm bản thể sao.

Ông lại nói, mỗi một phàm thánh đều có một tâm làm bản thể, trong một tâm ấy không dung 2 dụng dơ bản trong sạch, nên sự đối trị huân tập cho tâm thì sự dơ

bản của tâm bị diệt trừ, và vì khác với tâm người khác nên không ngại gì sự dơ bản của người khác không diệt trừ, nghĩa này tiện lợi. Nói thế thì khi một người bắt đầu tu sự đối trị, sự dơ bản của người ấy đáng lẽ diệt từ hết cả, vì sao, vì ông nói trong một tâm không dung 2 dụng dơ bản trong sạch. Nếu người ấy dụng trong sạch huân tập cho tâm, khi tâm có dụng trong sạch mà dụng dơ bản vẫn còn, thì đáng lẽ người ấy phải có 2 tâm, tại sao, vì ông cho tâm người khác với tâm mình, khi mình tu nghiệp trong sạch thì nghiệp dơ bản của người vẫn không diệt trừ; và mình tu nghiệp trong sạch mà nghiệp dơ bản của mình cũng chưa diệt trừ, thì biết chắc phải có 2 tâm. Nếu người ấy chỉ một tâm mà cùng lúc có 2 sự dơ bản trong sạch thì sao ông nói trong một tâm không dung 2 sự dơ bản trong sạch và trong sạch sinh thì dơ bản diệt. Do vậy, các vị đại bồ tát lưu giữ nghiệp dơ bản ở trong tâm mà vẫn tu tập nghiệp trong sạch phước trí, không trở ngại gì cả. Cái ngu của tùy miên với cái trí của đối trị cùng lúc mà không trở ngại, thì sao ông nói trong một tâm không dung 2 sự dơ bản trong sạch. Do ý nghĩa trên đây mà biết Tâm cùng lúc đủ hết thấy phàm thánh mà không trở ngại gì cả.

Phá Chuyển Chấp

Chính Văn.-

Hỏi, theo những đạo lý mà ngài trung dẫn thì chỉ lấy cái Tâm duy nhất làm bản thể mà không ngại gì cùng lúc có nhiều phàm thánh, thế tại sao một chúng sinh không cùng lúc lãnh thọ quả báo 6 đường? Thêm nữa, người tu hành thì trong cái Tâm duy nhất vẫn có chủng tử lý giải và mê hoặc mà không ngại gì nhau, vậy do đạo lý nào mà có sự trí giác diệt trừ mê hoặc? Đáp, ông mờ ám quá. Như trước đã nói, pháp giới pháp nhĩ mà trong cái Tâm duy nhất có đủ tất cả phàm thánh. Pháp giới pháp nhĩ mà mỗi một phàm thánh ai cũng trước sau tùy nghiệp chủng nào mạnh mà chịu quả báo, chứ không thể một người mà cùng lúc chịu hết cả thân 6 đường. Pháp giới pháp nhĩ mà trong cái Tâm duy nhất cùng lúc đủ cả phàm thánh, không diệt trừ lẫn nhau. Pháp giới pháp nhĩ mà tất cả phàm thánh, tuy cùng là cái Tâm duy nhất, vẫn không ngại gì mỗi một phàm thánh đều tự tu trí giác và tự diệt mê hoặc. Pháp giới pháp nhĩ mà trí giác từng phần khởi lên thì có năng lực từng phần diệt trừ mê hoặc, và trí giác viên mãn thì mê hoặc diệt hết, chứ không vì trong cái Tâm duy nhất không dung 2 sự dơ bản trong sạch nên mê hoặc bị diệt trừ. Pháp giới pháp nhĩ mà khi mê hoặc diệt chưa hết thì trí giác và mê hoặc vẫn cùng tâm tánh, không phải do có cái tâm riêng mới song song có cả trí giác và mê hoặc. Thế nên phải nhận thức cái Tâm duy nhất làm bản thể cho hết thấy phàm thánh. Tâm ấy đủ tánh của tất cả các pháp, nên đồng thời mà đủ hết sự dụng thể gian và xuất thế, xác lập được như vậy là vì chính tâm tánh có cái đạo lý ấy. Không có đạo lý ấy thì không thành gì cả.

Nên ngoại đạo tu hành mà không được giải thoát là vì không thích ứng với đạo lý giải thoát của tâm tánh. Nên pháp giới pháp nhĩ, tu hành nếu thích ứng với tâm tánh thì tu gì cũng thành; tu hành nếu không thích ứng với tâm tánh thì làm gì cũng không thành tựu. Và đến đây là đã nói xong nghĩa thứ năm, nói về ý nghĩa bất đồng của sự đối trị mê hoặc và hưởng chịu kết quả.

Thuyết Minh Tổng Quát

Chính Văn.-

Thứ sáu nói về thức chung và thức riêng. Hỏi, hết thấy phàm thánh đã lấy cái Tâm duy nhất làm bản thể, thì tại sao có sự thấy nhau, có sự không thấy nhau, có sự cùng hưởng dụng, có sự không cùng hưởng dụng? Đáp, nói hết thấy phàm thánh chỉ lấy cái Tâm duy nhất làm bản thể, thì cái Tâm ấy, nói theo thể tướng (62) là có 2: một là chân như tâm, là bản thể, tức cộng tướng pháp thân mà hết thấy phàm thánh đều bình đẳng với nhau; hai là a lại da thức, là tổng tướng. A lại da thức ấy lại có 2: một là tính y tha phần trong sạch, cũng gọi là thức hòa hợp trong sạch, và là bản thể của hết thấy thánh giả; hai là tính y tha phần dơ bẩn, cũng gọi là thức hòa hợp dơ bẩn, và là bản thể của hết thấy chúng sinh. Hai tính y tha này dầu dụng khác mà thể đồng, cùng là chân như tâm. Vì 2 tính y tha này thể đồng nên hợp lại có 2 sự dụng khác nhau: một là thức chung, hai là thức riêng. Tại sao có 2 thức ấy, vì chính chân như tâm có đủ tính của thức chung và tính của thức riêng ấy. Tất cả phàm thánh tạo cái nghiệp như nhau, huân tập cho cái tính của tướng chung nên thành ra thức tướng chung; mỗi một phàm thánh tạo cái nghiệp khác nhau, huân tập cho cái tính của tướng riêng nên thành ra thức tướng riêng.

Lược Giải.-

Đoạn này không những lấy từ mà còn lấy ý của Khởi tín và Nhiếp luận. Thế nhưng có thể nói đoạn này là tóm lược về tư tưởng hệ học thuyết của tôn giả Tuệ tư, và tư tưởng hệ học thuyết ấy đầy độc đáo, liên hệ chứ không đồng nhất với tư tưởng hệ của 2 bộ luận nói trên.

Nói Về Thức Chung

Chính Văn.-

Thức chung là thể nào? Các pháp ở ngoài bản thân, tức thể giới khách thể (63) gồm có 5 loại đối cảnh (64) mà hết thấy phàm thánh cùng hưởng dụng, đó là

thức chung (65) . Như mọi người cùng tu cái nghiệp sống lâu vô lượng, huân tập cho tính thức chung của Tâm, tính ấy y theo huân tập mà phát khởi, biểu hiện thế giới trong sạch mà tất cả thánh phàm cùng hưởng dụng. Như thế giới trong sạch do nghiệp chung hình thành, thì thế giới do bản cũng là như vậy. Và cái thế giới cùng hưởng dụng ấy chỉ là biểu hiện của Tâm, nên gọi là thức chung. Thế nhưng cái thế giới cùng hưởng dụng ấy đều do nghiệp chung của tất cả phàm thánh biểu hiện, mà không ngại gì mỗi chúng sinh và mỗi thánh giả một mình tạo nghiệp thì một mình biểu hiện thế giới ấy, do vậy, vô số chúng sinh không ngớt thác sinh thế giới khác mà thế giới ấy vẫn thường còn (66) . Lại nữa, tuy mỗi một phàm thánh có cái nghiệp một mình biểu hiện thế giới ấy, mà không ngại gì thế giới ấy là đồng nhất, do vậy, vô số chúng sinh mới sinh đến mà thế giới ấy vẫn không đổi thêm, chỉ khi nào hết thấy mọi người cùng chuyển nghiệp chung lành hơn thì thế giới ấy liền biến đổi, hay cùng chuyển nghiệp chung dữ hơn thì thế giới ấy cũng biến đổi, không như vậy thì thế giới ấy thường nhất định.

Nói Về Thức Riêng

Chính Văn.-

Thức riêng là cái quả báo riêng, tức thân thể của mỗi một phàm thánh. Thân thể ấy là do mỗi một phàm thánh tạo nghiệp khác nhau, huân tập cho Tâm. Cái tính thức riêng của Tâm do sự huân tập này mà phát khởi, biểu hiện quả báo riêng biệt, mỗi mỗi không đồng, mình người khác nhau. Nhưng cái quả báo khác nhau ấy chỉ là biểu hiện của Tâm, nên gọi là thức riêng.

Nói Về Riêng Trong Chung

Chính Văn.-

Trong cái chung lại có cái riêng. Thí dụ ngạ quỷ với nhân loại cùng tạo nghiệp chung nên cùng được thế giới khách thể đồng nhất, như cùng từ xa thấy sông Hằng, đó là chung; thế nhưng vì nghiệp riêng của ngạ quỷ nặng hơn làm chướng ngại, nên khi đến bên sông Hằng lại thấy những thứ khác nhau, không thể uống nước, đó là riêng trong chung. Lại nữa, ngay trong đồng loại ngạ quỷ, vì cùng tạo cái nghiệp đói khát, nên cùng đến sông Hằng mà không thể uống nước, đó lại là chung; rồi trong đồng loại ngạ quỷ ấy lại thấy khác nhau, kẻ thấy dòng lửa, kẻ thấy máu huyết, kẻ thấy khô cạn, lắm sự khác nhau, đó lại là riêng trong chung. Như vậy với một cảnh tượng mà thấy nghe và hưởng dụng đồng nhất thì gọi là thức chung, thấy nghe và hưởng dụng khác biệt thì gọi là thức riêng trong

chung. Theo ý nghĩa này mà phân tách thì có thể biết hết thấy chúng sinh toàn là như vậy.

Nói Về Chung Trong Riêng

Chính Văn.-

Trong cái riêng lại có cái chung. Là hoặc bà con, hoặc bạn hữu, hoặc trong thì gian dài hay ngắn cùng ở cùng nói cùng biết cùng hiểu, hoặc trong chốc lát gặp nhau, hoặc kẻ thù, hoặc người thân, hoặc kẻ không thân thù, hoặc biết nhau hay không biết nhau, cho đến súc sinh hay chư thiên, mà thấy biết nhau v/v, là toàn do quá khứ đã tạo cái nghiệp thấy biết nhau v/v, huân tập cho cái tính chung của Tâm, Tâm do sức mạnh của sự huân tập ấy mà biểu hiện mọi sự thấy biết nhau v/v, thì đó là nghĩa chung trong riêng. Hoặc có trường hợp mình thấy biết người mà người không thấy biết mình, thì với mình là chung mà với người là riêng. Cứ như vậy, theo nghĩa mà phân tách thì biết được. Lại nữa, như cái thân thể của một người là riêng, nhưng nó làm chỗ ở cho tám mươi ngàn loài trùng thì chính cái thân thể ấy lại là chung của những loài trùng, và như thế cũng là nghĩa chung trong riêng.

Kết Thúc Chỉ Thị

Chính Văn.-

Vì có đạo lý chung và riêng như vậy, nên hết thấy phạm thánh tuy cùng lấy cái Tâm duy nhất làm bản thể, mà vẫn có sự thấy nhau hay không thấy nhau, cùng hưởng dụng hay không cùng hưởng dụng. Thế nên thân Phật thì thường sáng chói ở núi Linh sơn mà lại thấy mờ tối tại rừng Song thọ, màu hoàng kim mà lại thấy sắc tro đất, cõi Phật thì hoa sen mà cho là gò đồng, đất ngọc mà bảo là cát sạn, như thế toàn là do thức chung với thức riêng mà ra.

Trên đây là trong mặt như thật hữu của như lai tạng đã nói xong 6 nghĩa đồng nhất hay dị biệt của thể trạng như lai tạng. Và từ trên nữa cho đến ở đây là đã nói xong tiết 1 nói căn cứ chỗ nào, của trong chương 1 nói căn cứ của chỉ quán.

Nói Vì Tâm Là Căn Bản

Chính Văn.-

Tiết 2 nói tại sao căn cứ. Hỏi, tại sao phải căn cứ vào Tâm mà tu tập chỉ quán?
Đáp, vì Tâm là căn bản của tất cả các pháp. Pháp mà căn cứ vào căn bản của pháp thì khó bị phá hỏng, thế nên phải căn cứ vào Tâm mà tu tập chỉ quán.
Hành giả nếu không căn cứ vào Tâm mà tu tập chỉ quán thì chỉ quán không thể thành tựu, tại sao, vì bản lai chưa có một pháp nào ngoài Tâm mà được thiết lập.

Nói Vì Toàn Tánh Khởi Tu

Chính Văn.-

Thêm nữa, tâm thể vốn đủ 2 trạng huống vắng lặng và hoạt dụng. Tu tập chỉ quán là để huân tập làm cho 2 trạng huống ấy biểu hiện, tại sao, vì không huân tập thì sự biểu hiện không thể có được. Nhưng biểu hiện 2 trạng huống ấy để làm gì, để tự lợi và lợi tha. Có những lý do như vậy nên phải căn cứ vào Tâm mà tu tập chỉ quán. Hỏi, 2 trạng huống vắng lặng và hoạt dụng của tâm thể là thế nào? Đáp, tâm thể thuần nhất, tách rời tất cả khái niệm, đó là trạng huống vắng lặng; tâm thể vốn đủ 2 dụng trái thuận, đó là trạng huống hoạt dụng. Do vậy, tu tập Chỉ thì có năng lực diệt trừ loạn động giả dối, làm cho tâm thể hiển hiện vắng lặng, đó là tự lợi; tu tập Quán thì làm cho tâm dụng hiển hiện phong phú, đó là lợi tha.

Giải Nghi

Chính Văn.-

Hỏi, tu tập chỉ quán là để diệt trừ sinh tử, nếu làm cho hiển hiện phong phú thì thế là lại thêm trôi nổi? Đáp, không đúng. Nói diệt trừ là diệt trừ bệnh, không diệt trừ pháp. Bệnh ở vọng chấp, không ở đại dụng. Thế nên [Phật đà Bồ tát] biến thể khắp trong 6 đường, quyền hiện không hờ, thì đó là dụng trái hoạt hiện; thế nhưng trong sạch tuyệt đối, không bị thế gian ô nhiễm, trí giác chiếu sáng, tướng hảo hoàn toàn, cả cơ thể và tâm trí đều đứng vững trong lĩnh vực siêu việt nhiệm mầu, đầy đủ hết thảy phẩm chất của Phật, thì đó là dụng thuận hoạt hiện. Và thế là đã nói xong tiết 2 nói tại sao căn cứ, của trong chương 1 nói căn cứ của chỉ quán.

Nói Căn Cứ Bằng Gì

Chính Văn.-

Tiết 3 nói căn cứ bằng gì. Tiết này có 3 mục: mục 1 nói thể trạng của cái căn cứ, mục 2 phá cái chấp của tiểu thừa, mục 3 phá cái chấp của đại thừa.

Tổng Quát Nêu Lên

Chính Văn.-

Mục 1 nói thể trạng của cái căn cứ. Hỏi, lấy cái gì để căn cứ vào Tâm mà tu tập chỉ quán? Đáp, lấy ý thức để căn cứ vào Tâm mà tu tập chỉ quán.

Thuyết Minh

Chính Văn.-

Ý nghĩa ấy là thế nào? Là ý thức có khả năng biết danh từ và nghĩa lý, nghe nói các pháp tự tánh vắng lặng, bản lai vô tướng, chỉ do nhân duyên giả dối mà có các pháp, nhưng các pháp giả dối ấy có tức chẳng phải có, toàn chỉ là Tâm, mà cũng không có cái ấn tượng chân thật có thể chấp nhận. Nghe nói như vậy rồi đúng cách mà tu tập, biết các pháp vốn vắng lặng, chỉ là Tâm. Ý thức khi lý giải như vậy thì, trong mỗi ý nghĩ, huân tập cho bản thức, tăng thêm sức mạnh của cái tính lý giải. Cái tính lý giải tăng thêm rồi lại phát khởi ý thức thêm nữa, trở thành sáng tỏ sắc bén, biết các pháp một cách đúng như sự thật. Rồi lâu ngày huân tập cho Tâm, làm cho tính lý giải viên minh, tự soi thấy bản thể của mình vốn là vắng lặng chân thật, và ý thức liền đình chỉ. Bây giờ bản thức chuyển thành trí vô phân biệt, cũng có tên là trí thể chứng. Ấy vậy, do lý do đã nói trên đây nên phải dùng ý thức căn cứ vào Tâm mà tu hành về Chỉ. Thế nên Khởi tín luận nói, do bản giác mà có bất giác, do bất giác mà có vọng tâm; vọng tâm ấy biết danh từ và nghĩa lý nên được nói cho về bản giác mà trở thành thi giác; thi giác ấy đồng nhất với bản giác, vì đúng như sự thật thì không có cái thi giác nào khác.

Giải Nghi

Chính Văn.-

Hỏi, trước đây chỉ nói tịnh tâm, chân tâm (67) , nay nói bản thức, ý có gì khác? Đáp, bản thức, a lại da thức, hòa hợp thức, chủng tử thức, quả báo thức, v/v, toàn là một thể mà khác tên. Trên kia, trong nghĩa chung với riêng, tôi đã nói

cái nghĩa đồng nhất và dị biệt của chân như với a lại da. Nay tôi nói nữa cho ông. Chân tâm là thể, bản thức là tướng, các thức khác (thức thứ 7, thức thứ 6, v/v) là dụng. Như nước là thể, dòng là tướng, sóng là dụng, đối chiếu thì biết. Thế nên Khởi tín luận nói, bất sinh diệt với sinh diệt hóa hợp thì gọi là a lại da thức, tức bản thức. Vì làm căn bản cho sinh tử nên gọi là bản, thế nên trong luận nói a lại da giai đoạn chủng tử đã làm căn bản, tức làm chủng tử cho tất cả các pháp, là nghĩa này đây. Lại nữa, trong kinh nói là tự tánh thanh tịnh tâm, lại nói tâm ấy bị phiền não ô nhiễm, nói như vậy là nói chân tâm đầy đủ tính trong sạch mà lại cũng đủ tính dơ bẩn, nên bị phiền não ô nhiễm. Do đó mà suy luận thì biết rõ, rằng căn cứ nơi thể mà nói riêng một tính trong sạch thì nói là tịnh tâm, căn cứ nơi tướng hóa hợp với dụng dơ bẩn mà nói thì nói là bản thức. Vì ý nghĩa này, trước đây căn cứ thể mà nói, nay đây căn cứ tướng mà nói, không ngại gì cả. Hỏi, khi huân tập bản thức thì có nghĩa chính là huân tập chân tâm chăng? Đáp, chạm vào dòng là chạm vào nước, nên mới đây nói tăng thêm cho tính lý giải, thì chính là tăng thêm sức mạnh cho tính trong sạch của chân tâm. Thế nên Khởi tín luận nói, a lại da thức có 2 phần, một là giác, hai là bất giác. Giác là tịnh tâm, bất giác là vô minh, 2 mặt này hóa hợp thì gọi là bản thức. Do vậy, khi nói tịnh tâm thì không còn có a lại da nào khác, khi nói a lại da cũng không còn có tịnh tâm nào khác, chỉ vì thể và tướng ý nghĩa khác nhau mà có 2 tên khác nhau.

Nói Thể Tướng Của Quán

Chính Văn.-

Hỏi, lấy ý thức căn cứ vào Tâm mà tu tập Quán là thể nào? Đáp, vì ý thức biết danh từ và nghĩa lý, nghe nói tâm thể tuy vắng lặng nhưng vì lý do huân tập nên tâm tánh y theo sự huân tập ấy mà phát khởi, biểu hiện các pháp thế gian và xuất thế. Nghe nói như vậy, nên dẫn do Chỉ mà biết các pháp cứu cánh vô tướng, nhưng lại biết tâm tánh phát khởi theo huân tập, biểu hiện các pháp, không phải không có hư tướng. Chỉ vì phàm phu lầm lẫn, vô minh che đậy ý thức, không biết các pháp chỉ là Tâm tạo, như có mà không có, hư tướng không thật; vì không biết như vậy nên lưu chuyển sinh tử, chịu đủ khổ sở, vì thế, ta phải chỉ dạy cho họ biết các pháp một cách đúng như sự thật. Nghĩ như vậy nên khởi tâm từ bi, cho đến làm đủ 4 nhiếp pháp, 6 ba la mật, v/v, những pháp hạnh như thế. Khi tu tập Quán như vậy thì ý thức cũng huân tập cho Tâm trong từng ý nghĩ, làm thành chủng tử từ bi, 4 nhiếp pháp, 6 ba la mật, v/v, lại không để tâm thức bị Chỉ làm cho chìm xuống, đó là trạng huống hoạt dụng dần dần biểu hiện. Vì huân tập lâu ngày nên cái tính hoạt dụng của Tâm hoàn toàn dậy lên, đầy đủ phẩm chất pháp giới, 3 thân nhiếp hóa, thị hiện toàn diện. Vì lý do như vậy nên đem ý thức căn cứ vào Tâm mà tu tập Quán.

Chính Pháp

Chính Văn.-

Mục 2 phá cái chấp của tiểu thừa. Hỏi, chỉ đem ý thức tu tập chỉ quán không thành tựu hay sao mà lại phải căn cứ vào Tâm? Đáp, ý thức không bản thể, chỉ lấy Tâm làm bản thể, nên phải căn cứ vào Tâm. Lại nữa, ý thức sinh diệt trong từng ý nghĩ, giai đoạn trước không phải giai đoạn sau, nếu không lấy Tâm làm căn cứ, thì đầu tu hành cũng không có cái lẽ hơn dần lên, vì sao, vì ý nghĩ trước đã không phải ý nghĩ sau. Như người trước nghe pháp thì người sau chưa nghe, người sau nghe thì không hơn người trước, tại sao, vì ai cũng mới nghe một lần; ý thức cũng vậy, các giai đoạn trước sau khác nhau, giai đoạn trước tuy đã nghe mà nghe rồi là mất, giai đoạn sau nếu nghe cũng không hơn lên, tại sao, vì 2 ý nghĩ của 2 giai đoạn trước sau cùng mới nghe một lần. Lại tựa như người trước học được chữ giáp rồi chết, người sau học được chữ ất thì biết chữ ất mà không biết giữ giáp, tại sao, vì người trước người sau khác nhau; ý thức cũng vậy, giai đoạn trước diệt giai đoạn sau sinh, không đuổi kịp nhau, nên pháp tu hành không thể tăng trưởng. Nếu lấy Tâm làm bản thể thì ý thức, trong từng ý nghĩ, đem sự tư duy và sự tu tập huân tập cho tính trong sạch của Tâm, tính ấy y theo huân tập mà khởi lên, thành ra chủng tử, ý nghĩ trước diệt thì ý nghĩ sau sinh, liền cùng với chủng tử tu tập của ý nghĩ trước hóa hợp khởi lên, nên tu tập thêm nữa về pháp của ý nghĩ trước đã tu, và tăng hơn ý nghĩ trước. Một ý nghĩ như vậy thì mỗi ý nghĩ đều hơn dần lên, nên pháp tu hành được thành tựu. Nếu không huân tập lâu ngày, năng lực chủng tử của mình còn yếu kém thì dễ bỏ mất, pháp tu tập không thể thành tựu; huống chi hoàn toàn không căn cứ vào Tâm thì làm sao chỉ có ý thức trước sau huân tập cho nhau mà được thành tựu. Vì lý do này, nếu chỉ dùng ý thức mà không căn cứ vào Tâm thì vô lý.

Giải Nghi

Chính Văn.-

Hỏi, trong giáo lý tiểu thừa không nói bản thức, tại sao họ nghe pháp và tư duy đều thành tựu cả? Đáp, tất cả phàm phu trên đại địa này, cho đến súc vật mà biết nghe pháp v/v, có tu tập mà có thành tựu là còn do bản thức làm bản thể mới thành tựu, huống chi nhị thừa? Nhị thừa không tự biết đạo lý ấy, không phải nhị thừa không nhờ vào Tâm. Hỏi, súc vật không nghe pháp, thế là không có Tâm làm bản thể? Đáp, súc vật tạo cái nghiệp ngu si quá nặng, nghiệp ấy huân tập cho Tâm phát khởi quả báo, quả báo ấy cũng rất ám độn. Dầu có cái tính thông minh vốn có, và có chủng tử thông minh đời trước, nhưng do quả báo hiện tại

chương ngại, nên cái tính và chủng tử nói trên không phát tác dụng, không thể nghe pháp, chứ không phải không có Tâm.

Luận Chỉ Quán

Đại thừa Chỉ quán pháp môn: Chỉ quán của đại thừa

HT. Thích Trí Quang dịch giải

-o0o-

4

Phá Cái Chấp Của Đại Thừa

Đ1. Phá Danh Ngôn

Đ2. Phá Thể Chứng Mù Mờ

E1. Thể Chứng Mù Mờ

E2. Phá Thể Chứng Mù Mờ

G1. Luận Cái Chứng Để Phá

H1. Gạn Hỏi Trở Lại

H2. Phá Thuyết Tự Chứng

I1. Phá Thẳng Vào Thuyết Tự Chứng

I2. Phá Chuyển Chấp

K1. Phá Sự Tác Ý

K2. Phá Sự Tự Định Chỉ

K3. Phá Sự Biết Được

K4. Phá Sự Tự Biết

K5. Phá Sự Thức Thứ 7 Biết Được

I3. Kết Thúc

H3. Phá Thuyết Tha Chứng

I1. Phá Thẳng Vào Thuyết Tha Chứng

I2. Phá Chuyển Chấp

H4. Phá Thuyết Chứng Tha

I1. Nói Cái Khác Không Dễ Thể Chứng

I2. Nói Tâm Không Thể Chứng Cái Khác

I3. Nói Cái Khác Không Thể Chế Ngự Nhau

I4. Nói Sự Hiềm Ghét Không Phải Là Phương Tiện

G2. Luận Cái Tu Để Phá

H1. Chính Phá

H2. Phán Quyết

Phá Danh Ngôn

Chính Văn.-

Mục 3 phá cái chấp của đại thừa. Hỏi, chỉ đem Tâm tu tập chỉ quán là đủ, cần gì phải dùng ý thức? Đáp, trên kia đã nói rồi, vì ý thức biết danh từ và nghĩa lý, ý thức hủy diệt vọng cảnh, ý thức huân tập bản thức, ý thức làm cho mê hoặc diệt trừ và lý giải thành tựu, nên phải cần đến ý thức. Hỏi, Tâm tự vắng lặng tức là Chỉ, tự chiếu sáng tức là Quán; còn ý thức, danh từ, nghĩa lý, vọng cảnh, thể tánh toàn không phải là có, sao lại bảo ý thức tìm danh từ, biết nghĩa lý, diệt vọng cảnh? Đáp, căn cứ Tâm mà nói thì thật đúng như vậy. Nhưng vô thì đến giờ bị vô minh vọng tưởng huân tập nên bất giác khơi động, biểu hiện pháp dơ bẩn; nếu không sử dụng phương tiện mà tìm danh biết nghĩa, y nghĩa tu hành, quán biết cái có của đối cảnh là không phải có, thì do đâu mà được cái dụng vắng lặng chiếu sáng. Hỏi, Tâm tự biết tính nó vốn là vắng lặng thì sự phân biệt tức thì đình chỉ, cần gì dùng đến ý thức? Đáp, Tâm thì bất biến, nhưng bị vô minh che lấp, không thể tự biết vốn là vắng lặng; phải có sự huân tập của trí vô trần thì vô minh mới diệt hết, phân biệt mới đình chỉ. Hỏi, đình chỉ phân biệt thì Tâm vắng lặng, cần gì trí giác huân tập mới xuất hiện vắng lặng chiếu soi? Đáp,

nếu không có sự huân tập của trí vô trần thì vô minh nơi Tâm không bao giờ hủy diệt, vô minh không hủy diệt thì phân biệt không đình chỉ.

Thể Chứng Mùi Mờ

Chính Văn.-

Hỏi, nay con không quán đối cảnh, không nghĩ danh từ và nghĩa lý, chỉ thể chứng Tâm, đình chỉ phân biệt, siêu thoát khái niệm và ấn tượng, như vậy há không phải là tâm thể tịch chiếu - chân như tam muội?

Gạn Hỏi Trở Lại

Chính Văn.-

Khi ông thể chứng Tâm, là tâm tự thể chứng? là cái khác thể chứng? là thể chứng cái khác?

Phá Thẳng Vào Thuyết Tự Chứng

Chính Văn.-

Nếu tâm tự thể chứng thì có nghĩa không cần dụng công mà vẫn được vắng lặng, như vậy hết thấy chúng sinh đều không tác ý cầu được vắng lặng mà lẽ ra tâm cũng đứng lại.

Phá Sự Tác Ý

Chính Văn.-

Nếu ông nói không phải tự nhiên thể chứng, mà do tự tâm tác ý tự thể chứng nên gọi là tự thể chứng, thì tác ý chính là ý thức, là có năng có sở, là cái khác rồi, làm sao thành nghĩa tâm tự thể chứng?

Phá Sự Đình Chỉ

Chính Văn.-

Nếu không phải cái khác thể chứng, chỉ do tâm tự đình chỉ nên gọi là tự thể chứng, thì không tác ý là không năng sở, làm sao làm cho tâm thể chứng. Nếu tác ý thì là ý thức, là cái khác thể chứng.

Phá Sự Biết Được

Chính Văn.-

Nếu ông nói chúng sinh thật ra toàn là thể chứng lấy Tâm, chỉ vì vọng tưởng không biết được sự thể chứng ấy nên có sự phân biệt; nếu biết được Tâm vốn vắng lặng (68) thì không nghĩ đến các pháp, nên sự phân biệt tự đình chỉ, và tức là chân như tam muội; nói như thế là do ý thức biết Tâm vốn vắng lặng, hay Tâm tự biết vốn vắng lặng? Nếu nói Tâm tự biết vốn vắng lặng mà không nghĩ đến các pháp, thì hết thấy chúng sinh đều có Tâm, đáng lẽ đều tự biết vốn vắng lặng nên tự đình chỉ vọng thức, tự nhiên mà được chân như tam muội; nhưng không tu thì không được, nên không thể nói Tâm tự biết. Nếu nói ý thức biết được Tâm vốn vắng lặng và tự hủy diệt, thì đó chỉ là ý thức tự hủy diệt, không phải nó thể chứng được Tâm. Do vậy, nói Tâm vốn vắng lặng mà ý thức biết được như vậy, thì khi đó ý thức thấy Tâm mà biết Nó vốn vắng lặng, hay không thấy Tâm mà biết Nó vốn vắng lặng? Nếu nói không thấy Tâm mà biết Nó vốn vắng lặng, thì không thấy Tâm của Phật cũng đáng lẽ biết được sự thể chứng của Ngài. Nếu nói thấy Tâm mà biết Nó vốn vắng lặng, thì như thế Tâm là cái tướng thấy được, tại sao trong luận nói chân như của Tâm là tách rời đối tượng của tâm thức, lại tại sao trong kinh nói Tâm không phải tâm thức biết được, không phải lĩnh vực của tâm thức? Suy nghiệm như vậy thì biết chắc ý thức không thấy được Tâm. Thấy hay không thấy đều không có cái lý biết được Tâm vốn vắng lặng, nên giả sử [ý thức hình như] biết được Tâm vốn vắng lặng đi nữa, sự phân biệt hư vọng cũng không thể đình chỉ (69) .

Phá Sự Tự Biết

Chính Văn.-

Nếu ông nói vọng thức tuy không thấy Tâm, nhưng y theo kinh pháp biết Tâm vốn vắng lặng, nên cái trí biết được ấy huân tập cho Tâm, làm cho Nó tự biết vốn vắng lặng, không phát sinh sự phân biệt sau đó, và gọi là tự chứng; như thế thì khi ông y theo kinh pháp biết Tâm vốn vắng lặng, là đối tượng hóa sự vắng lặng mà biết, hay không đối tượng hóa sự vắng lặng mà biết? Nếu đối tượng hóa sự vắng lặng mà biết, thì đó là ấn tượng của vọng tưởng, làm sao gọi là vắng lặng? Nếu không đối tượng hóa sự vắng lặng thì tâm thức không thể tập trung,

thành ra tán loạn thêm nữa. Nếu ông nói tác ý không cho tán loạn thì thế là có đối tượng, có đối tượng thì trở lại có ẩn tượng, làm sao nói được rằng không đối tượng hóa?

Phá Sự Thức Thứ 7 Biết Được

Chính Văn.-

Nếu ông nói thức thứ 7 thấy được Tâm nên biết Tâm vốn vắng lặng, sự biết được ấy huân tập cho Tâm, làm cho Tâm tự biết vốn vắng lặng nên không phát sinh sự phân biệt sau đó, và thế gọi là tự chứng, thì cũng không đúng. Vì sao? Vì thức thứ 7 là cái thức chấp ngã nên không thể thấy được Tâm vốn vắng lặng, lại nếu là đối tượng của sự nhận thức thì như thế không phải là Tâm. Điều này đã được nói đến trong phần thể trạng của Tâm. Đối tượng và nhận thức đã không phải chân thật mà huân tập cho Tâm thì chỉ trở lại sinh ra phân biệt hư vọng.

Kết Thúc

Chính Văn.-

Vì nghĩa lý trên đây, nên không có cái lý Tâm tự thể chứng và không sinh ra sự phân biệt sau đó.

Phá Thẳng Vào Thuyết Tha Chứng

Chính Văn.-

Nếu ông nói do cái khác thể chứng thì cũng không đúng. Vì sao? Vì Tâm thì tự vắng lặng, chỉ vì có các thức thứ 6, thứ 7, v/v, nên gọi là cái khác. Do có cái khác như vậy nên nói cái khác không thể chứng Tâm mà Tâm thể chứng cái khác, vậy cần gì lấy cái khác như vậy mà thể chứng Tâm?

Phá Chuyên Chấp

Chính Văn.-

Nếu ông nói tâm thể vốn vắng lặng, chỉ do sự huân tập của phân biệt hư vọng (xuất từ vô minh và có từ vô thi), trong Tâm có thói quen của phân biệt hư vọng

ấy, nên tâm thể cũng không thể chứng vắng lặng mà cần phải cái khác thể chứng, thì dùng phương tiện nào mà diệt trừ thói quen trong Tâm, làm cho Tâm thể chứng? Nếu nói không nổi lên phân biệt hư vọng mới, không huân tập thêm cho thói quen ấy, và thói quen ấy tự diệt trừ, thì khi thói quen ấy chưa diệt trừ, có cách gì làm cho phân biệt hư vọng không nổi lên? Nếu không có cách gì đối trị thì thói quen lại nổi lên phân biệt hư vọng, nổi lên phân biệt hư vọng là thêm cho sức mạnh của thói quen ấy! Vì vậy, nói do cái khác thể chứng cũng là phi lý.

Nói Cái Khác Không Thể Chứng

Chính Văn.-

Nếu ông nói không cần cái khác thể chứng Tâm, chỉ cần thể chứng cái khác [là phân biệt hư vọng], và do thể chứng như vậy mà thói quen của nó tự diệt trừ, thì nói như vậy cũng không đúng. Bởi vì cái khác có thói quen của nó làm gốc rễ cho nó thường xuyên khởi lên trong từng ý nghĩ. Nếu không trước hết diệt trừ thói quen là chủng tử của phân biệt hư vọng thì làm sao nó có thể thể chứng [nó là phân biệt hư vọng?

Nói Tâm Không Thể Chứng Cái Khác

Chính Văn.-

Lại nữa, Tâm không có cái lẽ thể chứng cái khác. Nếu Tâm có thể thể chứng cái khác, thì chúng sinh có Tâm cả, đáng lẽ ai cũng tự nhiên diệt trừ phân biệt hư vọng.

Nói Cái Khác Không Thể Chế Ngự Nhau

Chính Văn.-

Nếu ông nói phân biệt hư vọng bản thân của nó các giai đoạn trước sau tự chế ngự nhau, lâu ngày phải diệt trừ, nên gọi là thể chứng cái khác, thì thế là giai đoạn trước chế ngự giai đoạn sau, hay giai đoạn sau chế ngự giai đoạn trước? Nếu nói giai đoạn trước chế ngự giai đoạn sau, thì khi giai đoạn trước đang còn là giai đoạn sau chưa có, giai đoạn sau có ra là giai đoạn trước đã mất, không

thể đuổi kịp nhau, làm sao chế ngự được? Nếu nói giai đoạn sau chế ngự giai đoạn trước thì cũng như vậy, không thể đuổi kịp nhau, làm sao chế ngự được?

Nói Sự Hiềm Ghét Không Phải Là Phương Tiện

Chính Văn.-

Nếu ông nói phân biệt hư vọng khi giai đoạn trước nổi lên, thì tự hiềm ghét sự nổi lên ấy; sự tự hiềm ghét này huân tập cho bản thức, làm cho giai đoạn sau không nổi lên, nói như thế thì tâm không tự thấy tâm, làm sao tự hiềm ghét? Nếu nói giai đoạn sau hiềm ghét giai đoạn trước, cái tâm hiềm ghét ấy huân tập cho bản thức làm cho không nổi lên giai đoạn sau nữa, thì cái tâm hiềm ghét khi hiềm ghét giai đoạn trước, là biết giai đoạn trước là không mà hiềm ghét, hay không biết là không mà hiềm ghét? Nếu biết là không thì đó là trí vô trần, tại sao ông bảo không cần trí ấy? Huống chi nếu biết là không thì không nên hiềm ghét. Nếu không biết là không thì đó là vô minh, tại sao, vì giai đoạn trước của phân biệt hư vọng thật là không mà không thể biết như vậy. Huống chi không biết giai đoạn trước là không, cho là có thật mà hiềm ghét, thì đó là vọng tưởng, tại sao, vì đối với cái không thật mà vọng khởi ý tưởng là thật. Rồi cái tâm hiềm ghét đã là vô minh vọng tưởng, thì đó là sự thác loạn, như vậy mà huân tập cho tâm thì thế là tăng thêm bất giác, càng thêm thác loạn, phân biệt hư vọng đã nổi lên càng nổi lên như mây, vậy mà bảo làm cho giai đoạn sau không nổi lên thì đó là chiêm bao trong chiêm bao, chưa bao giờ tỉnh mới nói như vậy, còn giống như không ngủ đi nữa cũng không nói như thế.

Chính Phá

Chính Văn.-

Lại nữa, nếu ông nói không tác ý nghĩ đến các pháp, nên sự phân biệt hư vọng không nổi lên, thì đó là Tâm không tác ý để nghĩ, hay ý thức không tác ý để nghĩ? Nếu là Tâm không tác ý để nghĩ các pháp, thì xưa nay tại sao tác ý để nghĩ, bây giờ đột nhiên tại sao không tác ý để nghĩ? Nếu là ý thức không nghĩ các pháp, thì chính ý thức đã là sự nghĩ. Nếu nói ý thức không tác ý để nghĩ các pháp, thì đó là đối diện và thấy biết pháp trần mà không nghĩ? là không đối diện và thấy biết pháp trần mà không nghĩ? là đối diện mà không thấy biết nên không nghĩ? là hoàn toàn không đối diện và thấy biết pháp trần nên gọi là không nghĩ? Nếu không đối diện pháp trần thì sao gọi là ý thức, vì thức thì phải nhận thức cái được nhận thức. Nếu đối diện mà không thấy biết thì đó là sự mù quáng, vô tri. Nếu thấy biết mà không nghĩ, thì đó là vì nguyên nhân nào mà không nghĩ - vì biết là không thật nên không nghĩ, hay cho là thật có mà không nghĩ? Nếu biết là không thật, thì đó là trí vô trần, trí vô trần thì đối diện mà không thấy

biết, hay thấy biết mà không nghĩ, cả 2 đều không ngại gì, tại sao ông bảo không cần trí ấy? Nếu cho là thật có thì không thể không nghĩ; cho là thật có thì đã là nghĩ; cho là thật có thì đó là vô minh vọng tưởng. Như thế mà nói không nghĩ thì không khác gì kẻ nhát gan bịt mắt vào tối: mở mắt mà vào thì chỉ tối ở ngoài, thế mà sinh ra sợ hãi, bịt mắt mà vào thì trong ngoài đều tối, thế mà lại bảo an toàn! Ở đây cũng vậy. Nghĩ đến các pháp thì chỉ là vô minh mê mờ cảnh vật mà lại hiềm ghét, còn không nghĩ thì tâm thức và cảnh vật đều tối tăm mà lại cho là tốt! Thêm nữa, không tác ý mà nghĩ các pháp thì thế là tâm thức giống ruồi, tác ý mà không nghĩ các pháp thì chính tác ý đã là dao động, không phải là sự vắng lặng, làm sao nói được đó là thể chứng Tâm?

Phán Quyết

Chính Văn.-

Chỉ vì chuyên tâm vào sự không nghĩ, lấy sự không nghĩ ấy làm đối tượng, ý thức bị đối tượng này ràng buộc nên không còn vin theo những đối cảnh khác. Kẻ lầm lẫn không biết như vậy nên bảo rằng đó là không còn vin theo các pháp, và sinh ra một cách sâu xa ý tưởng quý báu, cho là chân thật. Do vậy mà thúc dục tâm ý tiếp tục không ngừng. Rồi ngày đêm luyện tập, lâu ngày thuần thục, không còn tác ý, và cứ tự nhiên mà đi tới. Thế nhưng họ không biết sự sinh diệt vẫn thường xuyên liên tục, vẫn thường xuyên nổi lên trong từng sát na, nổi lên mà không biết; vô minh vọng tưởng chưa loại bỏ mảy may; lại không biết bản thân đứng vào vị trí nào; thế mà bảo rằng tâm tôi đứng vào trong sự vắng lặng, sự vắng lặng này là chân như tam muội! Bảo như vậy thì thật không biết phận mình! Tuy vậy, vì chuyên tâm vào một đối tượng nên cũng là một lối tu Chỉ, xa thì làm nền tảng cho cái trí vô trần, gần thì làm xiềng xích cho cái tâm vượn khi; so với những kẻ vin theo ngũ dục, giống theo lục căn, thì điều này đã khác và hơn trăm ngàn vạn lần, chỉ không phải là chân như tam muội thể hiện sự đứng lặng mà chiếu soi của tâm thể mà thôi. Thế nên hành giả làm mà đừng chấp, thì đó cũng là pháp môn tu hành dần dần. Nhưng nếu muốn thành tựu tuệ giác xuất thế thì quyết định phải nhờ đến trí vô trần. Đến đây là đã nói xong tiết 3 nói căn cứ bằng gì, của trong chương 1 nói căn cứ của chỉ quán. Trong 5 chương xây dựng luận này, chương 1 nói căn cứ của chỉ quán, đến đây đã hoàn tất.

Nói Đối Tượng Của Chỉ Quán

Chính Văn.-

Chương 2 nói đối tượng của chỉ quán, thì đối tượng ấy là 3 tánh. Chương này có 2 tiết: tiết 1 tổng quát nói về 3 tánh, tiết 2 riêng biệt nói về 3 tánh.

Lược Giải.-

3 tánh ở đây là 3 tánh của Duy thức học. Nhưng đồng tên mà nghĩa có chỗ bất đồng. Học giả phải chú ý.

C1. Nói Tổng Quát Về 3 Tánh

C2. Nói Riêng Biệt Về 3 Tánh

D1. Nói Riêng Biệt

Đ1. Nói Tánh Chân Thật

E1. Nêu 2 Nghĩa

E2. Giải Thích Nghĩa Thứ 1 Tâm Trong Sạch Có Dơ Bản

E3. Giải Thích Nghĩa Thứ 2 Tâm Trong Sạch Không Dơ Bản

E4. Kết Thúc

Đ2. Nói Tánh Ý Tha

E1. Nêu 2 Nghĩa

E2. Giải Thích Nghĩa Thứ 1 Tánh Ý Tha Phần Trong Sạch

G1. Giải Thích

G2. Phán Quyết

E3. Giải Thích Nghĩa Thứ 2 Tánh Ý Tha Phần Dơ Bản

G1. Giải Thích

G2. Phán Quyết

Đ3. Nói Tánh Phân Biệt

E1. Nêu 2 Nghĩa

E2. Giải Thích Nghĩa Thứ 1 Tánh Phân Biệt Phần Trong Sạch

E3. Giải Thích Nghĩa Thứ 2 Tánh Phân Biệt Phần Dơ Bản

D2. Nói Nghĩa Khác

Đ1. Nói Nghĩa Căn Cứ Vào Tâm Duy Nhất

Đ2. Nói Nghĩa Căn Cứ Vào Tánh Y Tha

Đ3. Nói Thêm Về Tợ Thức

Nói Tổng Quát Về 3 Tánh

Chính Văn.-

Tiết 1 tổng quát nói về 3 tánh thì chân như ra khỏi chướng ngại, và tịnh đức Phật đà, là tánh chân thật. Chân như còn trong chướng ngại, và a lại da (cái thức do chân như hóa hợp với vô minh), là tánh y tha. Các thức thứ 6 và thứ 7, sự phân biệt hư vọng ấy là tánh phân biệt. Ấy là nói đại thể về 3 tánh.

Nêu 2 Nghĩa

Chính Văn.-

Tiết 2 riêng biệt nói về 3 tánh thì thứ nhất nói về tánh chân thật. Tánh chân thật có 2: một, cái Tâm trong sạch có dơ bẩn là tánh chân thật, hai, cái Tâm trong sạch không dơ bẩn là tánh chân thật.

Giải Thích Nghĩa Thứ 1

Tâm Trong Sạch Có Dơ Bẩn

Chính Văn.-

Tâm trong sạch có dơ bẩn là bản thể của chúng sinh, bản chất của sự dơ bẩn, đủ hết dụng trái, do huân tập dơ bẩn mà biểu hiện dơ bẩn, nên nói có dơ bẩn; nhưng Tâm ấy bao hàm mọi dụng trong sạch, bản thể không dơ bẩn, sự huân tập dơ bẩn cũng vốn không thật, hiện tượng biểu hiện cũng thường rỗng không, nên lại nói là trong sạch, và hợp lại gọi là Tâm trong sạch có dơ bẩn.

Giải Thích Nghĩa Thứ 2

Tâm Trong Sạch Không Dơ Bẩn

Chính Văn.-

Tâm trong sạch không dơ bẩn là bản thể của Phật đà, bản chất của sự trong sạch, đủ hết tính năng của dụng trái, nhưng huân tập dơ bẩn đình chỉ thì dụng dơ bẩn vĩnh viễn diệt trừ, lại đủ hết dụng thuận, huân tập trong sạch viên mãn, dụng trong sạch toàn hiện, nên nói là không dơ bẩn; nhưng sự huân tập trong sạch toàn hiện mà cái dụng trong sạch của tính năng không phải thêm lên, mượn sự loại bỏ mây mù u ám mà cái dụng chiếu soi của bản thể vốn đủ tất cả, nên nói là trong sạch, và hợp lại gọi là Tâm trong sạch không dơ bẩn.

Kết Thúc

Chính Văn.-

Căn cứ huân tập mà nói cái dụng, thì có có dơ bẩn không dơ bẩn khác nhau; căn cứ bản thể mà nói cái thể, thì không không dơ bẩn và có dơ bẩn bất đồng (70) . Đó là thật thể tối bình đẳng, là pháp môn đại tổng tướng. Hỏi, đã nói sự trong sạch có dơ bẩn thì cũng nên nói sự dơ bẩn không dơ bẩn (71) ? Đáp, cũng có ý đó. Dụng trái của Phật đà (72) là sự dơ bẩn không dơ bẩn đó. Chỉ vì muốn làm cho chúng sinh bỏ sự dơ bẩn mà ưa sự trong sạch, nên không nêu lên ý này.

Nêu 2 Nghĩa

Chính Văn.-

Thứ hai nói về tánh y tha. Tánh y tha cũng có 2: một, tánh y tha phần trong sạch, hai, tánh y tha phần dơ bẩn.

Giải Thích Nghĩa Thứ 1

Tánh Y Tha Phần Trong Sạch

Chính Văn.-

Tánh y tha phần trong sạch là, Tâm vốn đủ cả 2 tính và 2 dụng trong sạch dơ bẩn, nhưng được pháp vô lậu huân tập nên dụng dơ bẩn diệt tận, và gọi là trong sạch; do nghiệp trong sạch (tu tập pháp vô lậu) huân tập mà dụng trong sạch của tính trong sạch hiển hiện, nên gọi là y tha. Dụng trong sạch được hiển hiện là 3 thân, 4 độ, hết thấy thành quả tự lợi lợi tha.

Phán Quyết Nghĩa Thứ 1

Tánh Y Tha Phần Trong Sạch

Chính Văn.-

Hỏi, cái dụng dơ bản của tính dơ bản tại sao bảo do sự huân tập dơ bản diệt trừ nên không khởi ra sinh tử? Và rồi sau khi thành Phật đà thì tính dơ bản ấy hoàn toàn không có dụng trái hay sao? Đáp, tính dơ bản ấy tuy bị pháp vô lậu huân tập nên không khởi ra sinh tử, nhưng vì từ khi phát tâm đến giờ được sự huân tập của sức mạnh đại bi và đại nguyện, lại có căn cơ có thể hóa độ làm duyên tố, nên dụng trái được thị hiện, tức như trong kinh nói biến thể đồng với 6 đường chúng sinh, thị hiện có 3 độc tố, quyền hiện chịu những khổ báo, ứng thân cũng chết cũng mất, v/v. Đó là những pháp của tánh phân biệt phần trong sạch. Hỏi, đã từ tính dơ bản mà phát khởi thì sao lại gọi là phần trong sạch? Đáp, vì đó là cái dụng của Phật. Lấy Phật mà nhìn chúng sinh thì gọi cái dụng ấy là trong sạch. Nhưng chỉ căn cứ cái dụng của Phật mà nói dơ bản trong sạch, thì cái dụng ấy là dụng dơ bản, dụng trái, được Phật thị hiện.

Hỏi, đã nói là pháp của tánh y tha, sao lại gọi là tánh phân biệt? Đáp, cái dụng nói trên do đại bi và đại nguyện huân tập mà phát khởi, nên nói là tánh y tha. Nhưng là cái dụng đối với căn cơ mà thị hiện hóa độ thì gọi là pháp phân biệt.

Hỏi, phần không dơ bản của tánh chân thật với phần trong sạch của tánh y tha cứu cánh có khác gì? Đáp, phần không dơ bản của tánh chân thật là bản thể hiển lộ, ra khỏi chướng ngại, và đó là thể. Phần trong sạch của tánh y tha là tính năng tùy sức mạnh huân tập mà hiện khởi dụng trong sạch khác nhau, và đó là tướng. Phần trong sạch của tánh phân biệt là dụng trong sạch ấy đối với căn cơ mà thị hiện giáo hóa, và đó là dụng.

Giải Thích Nghĩa Thứ 2

Tánh Y Tha Phần Dơ Bản

Chính Văn.-

Tánh y tha phần dơ bản là tâm tánh tuy đủ cả 2 dụng trái thuận, nhưng bị sự huân tập của pháp dơ bản vô minh (trong tánh phân biệt), nên cái dụng trái của tâm tính ấy y theo huân tập mà biểu hiện các pháp hư trạng, tức là sự lưu chuyển sinh tử, luân hồi lục đạo, nên nói là tánh y tha phần dơ bản.

Phán Quyết Nghĩa Thứ 2

Tánh Y Tha Phần Dơ Bản

Chính Văn.-

Hỏi, dụng thuận của tâm tính vì chưa có sự huân tập của nghiệp trong sạch nên không biểu hiện được, dầu vậy, ở trong sinh tử dụng ấy hoàn toàn vô dụng hay sao? Đáp, tuy chưa được nghiệp trong sạch (tu pháp vô lậu) huân tập, nên dụng trong sạch không biểu hiện, nhưng được sự hộ niệm của sức mạnh trí đồng thể (73) của chư Phật, nên làm điều thiện của nhân thiên, gặp thiện tri thức, phát Bồ đề tâm, thì đó chính là dụng trong sạch của tâm tính.

Hỏi, chúng sinh ai cũng có tính trong sạch, lại cùng được sự hộ niệm của chư Phật, thì tại sao sự phát tâm kẻ trước người sau, kẻ phát người không? Đáp, vô thị đến nay, chúng sinh tạo nghiệp bất đồng, nặng nhẹ khác nhau, trước sau bất nhất, nên người nghiệp dữ nhẹ thì nhờ được sức mạnh trí đồng thể của Phật; người nghiệp dữ nặng thì sức mạnh trí ấy vẫn có mà không thể nhờ được. Hỏi, nhưng nghiệp dữ nặng đi nữa, dụng trong sạch của tâm tính hoàn toàn không có hay sao? Đáp, chỉ có cái tính trong sạch là bất hoại, nhưng vì nghiệp ác nặng quá, nên tính ấy chưa có năng lực. Hỏi, ở trên ngài nói tâm thể phạm thánh ai cũng đủ cả 2 tính trái và thuận, chỉ vì sức mạnh huân tập của pháp trong sạch và pháp dơ bản mà có biểu hiện hay không biểu hiện, thế tại sao ở Phật đà, sự huân tập trong sạch đầy đủ mà không ngại gì dụng trái vẫn biểu hiện; còn ở phạm phu, nghiệp dơ bản nặng nề lại làm cho dụng thuận của tâm tánh hoàn toàn không có năng lực? Nếu nói vì sự dơ bản nặng nề nên dụng thuận không có năng lực, thì lẽ ra sự trong sạch đầy đủ nên dụng trái cũng không có năng lực. Trong sạch đầy đủ mà thị hiện dụng trái, thì biết chắc dơ bản nặng nề cũng vẫn có dụng thuận. Đáp, Phật đà có sự huân tập của đại bi đại nguyện nên tính trái khởi lên dụng trái khắp cả pháp giới, làm cho căn cơ thích ứng thì thấy được; còn chúng sinh ai không có chủng tử chán phạm thích thánh nên vô biên dụng thuận của tính thuận bị che khuất, không để Phật đà chiếu soi. Chúng sinh ai không là cái đồ nước sạch để có thể chiếu vào, thì Phật đà phải tạm để đó, vì biết là căn cơ chưa thích ứng; Phật đà có dụng trái có thể thấy được, nên chúng sinh ai biết tìm đến thì chúng tỏ họ có thể hóa độ. Do vậy, trong sạch đầy đủ mà vẫn có dụng trái, dụng dơ bản; dơ bản nặng nề thì không có dụng thuận, dụng trong sạch (74) .

Chính Văn.-

Thứ ba nói về tánh phân biệt. Tánh phân biệt cũng có 2: một, tánh phân biệt phần trong sạch, hai, tánh phân biệt phần dơ bản.

Giải Thích Nghĩa Thứ 1

Tánh Phân Biệt Phần Trong Sạch

Chính Văn.-

Tánh phân biệt phần trong sạch là bao nhiêu cái dụng lợi tha đã nói trong phần trong sạch của tánh y tha. Đổi lại với trí vô phân biệt thể chứng từ bên trong, thì tất cả dụng ấy toàn là phân biệt (75) . Tức như nói trí Nhất thể chúng biết được mọi sự sai biệt của chân lý phổ thông, trong đó đến nỗi tâm và tâm sở cũng biết cả; lại thị hiện 5 thông 3 luân (76) , biến thể 6 đường, 4 sinh; cho đến do cái tuệ thể chứng từ bên trong mà khởi lên cái trí về giáo pháp, nói cái mình được dạy kẻ chưa nghe; những sự như vậy đều gọi là phần trong sạch của tánh phân biệt. Nghĩa là thế nào? Là dấu khởi lên vô biên sự dụng ấy mà hoàn toàn không nhiễm thối đời, không phải dụng công, thành đạt tự nhiên, nên nói là trong sạch; và chính cái trí tuệ trong sạch nói trên tùy cảnh mà dụng sai biệt, nên gọi là phân biệt; lại tùy cơ mà giáo hóa cho người khác trong sạch, thì cái dụng giáo hóa ấy là phân biệt cho người, nên gọi là tánh phân biệt phần trong sạch.

Giải Thích Nghĩa Thứ 2

Tánh Phân Biệt Phần Dơ Bản

Chính Văn.-

Tánh phân biệt phần dơ bản là những pháp hư trạng trong phần dơ bản của tánh y tha. Pháp hư trạng ấy có tợ căn, tợ cảnh và tợ thức. Tại sao gọi là tợ? Vì toàn do Tâm y theo huân tập mà biểu hiện, chỉ là hiện tượng của Tâm, như có mà không thật, nên gọi là tợ. Tợ thức khi một thoáng [nhờ tợ căn mà] khởi lên là cùng khởi với tợ cảnh; trong khi khởi lên, không biết tợ căn tợ cảnh toàn là Tâm tạo, hư trạng không thật; không biết nên vọng phân biệt, chấp là thật; do vọng chấp này, đối cảnh chuyển theo vọng chấp mà thành đối tượng thật có, đối tượng đó là những gì phàm phu hiện thấy. Vọng chấp này tức thì huân tập Tâm trong từng ý nghĩ mà lại thành ra pháp y tha, rồi lại vọng chấp pháp y tha mà lại thành ra tánh phân biệt: trong từng ý nghĩ, sự hư vọng như vậy sinh ra nhau.

Hỏi, tánh phân biệt với tánh y tha chỉ sinh ra nhau, hay rốt cục còn gì khác biệt nữa? Đáp, y tha là tâm tánh do huân tập mà khởi lên, chỉ là hiện tượng của Tâm, thực chất không thật. Phân biệt là do vô minh nên không biết y tha là không thật, vọng chấp cho là thật. Do vậy, không có thực thể riêng mà vẫn sinh ra nhau, nhưng một bên có mà không thật, còn một bên chấp là thật có, nên vẫn có khác nhau, và gọi là tánh phân biệt phân dơ bản.

Nói Nghĩa Căn Cứ Vào Tâm Duy Nhất

Chính Văn.-

Lại có một nghĩa để nói về 3 tánh: tâm thể mà phàm thánh như nhau là tánh chân thật, tâm thể ấy tùy theo 2 pháp dơ bản trong sạch là tánh y tha, và biểu hiện hư trạng là tánh phân biệt.

Nói Nghĩa Căn Cứ Vào Tánh Y Tha

Chính Văn.-

Lại có một nghĩa nữa. Là chính nơi tánh y tha mà phân tách thành 3 tánh: một là phần trong sạch, tức chân như còn trong dơ bản, đó là tánh chân thật; hai là phần dơ bản, tức chủng tử và quả báo hư trạng, đó là tánh phân biệt, ba là 2 phần này hóa hợp, đó là tánh y tha.

Nói Thêm Về Tợ Thức

Chính Văn.-

Hỏi, khi tợ thức vọng phân biệt, là ý thức tổng quát phân biệt 6 cảnh, hay 6 thức mỗi thức phân biệt 1 cảnh? Đáp, khi 5 thức thấy nghe hay biết 5 cảnh, thì thức nào cũng cùng lúc khởi lên với ý thức. Như nhãn thức thấy sắc cảnh là có 1 ý thức cùng lúc phân biệt vọng chấp. Các thức khác cũng vậy. Do vậy, ý thức phân biệt vọng chấp hết 6 cảnh, còn 5 thức chỉ nhận thức 5 cảnh mà không phân biệt vọng chấp. Hỏi, vọng chấp 5 cảnh thật có là 5 ý thức cùng lúc với 5 thức trước, hay là ý thức thứ 6? Đáp, trong đại thừa không nói 5 ý thức cùng có với 5 thức trước và ý thức thứ 6 khác nhau, mà hề phân biệt thì toàn gọi là ý thức.

Từ trên đến đây là đã nói xong chương 2 nói đối tượng của chỉ quán.

Nói Thê Trạng Của Chỉ Quán

C1. Tổng Quát Nêu Lên

C2. Giải Thích Riêng Biệt

D1. Căn Cứ Phần Dơ Bản Của 3 Tánh

Đ1. Phân Khoa

Đ2. Giải Thích

E1. Căn Cứ Phần Dơ Bản Của Tánh Phân Biệt

G1. Từ Quán Vào Chỉ

H1. Nói Về Quán

H2. Nói Về Chỉ

G2. Từ Chỉ Lại Quán

E2. Căn Cứ Phần Dơ Bản Của Tánh Y Tha

G1. Từ Quán Vào Chỉ

H1. Nói Về Quán

H2. Nói Về Chỉ

G2. Từ Chỉ Lại Quán

E3. Căn Cứ Phần Dơ Bản Của Tánh Chân Thật

G1. Lớp 1 Từ Quán Vào Chỉ Để Rõ Tánh Không Tánh

G2. Lớp 2 Từ Quán Vào Chỉ Để Rõ Tánh Không Chân

G3. Lớp 3 Từ Quán Vào Chỉ Để Rõ Chân Như Tam Muội

G4. Lớp 4 Từ Quán Vào Chỉ Để Rõ Hóa Hợp Thể Hiện

Đ3. Phán Quyết

E1. Phán Quyết

G1. Nói Công Năng Của Chỉ Quán

G2. Nói Nghĩa Sâu Của 4 Lớp

G3. Nói Tu Phải Có Thứ Lớp

G4. Nói Vọng Chấp Phải Trừ Bỏ

E2. Ảo Dụ

G1. Ví Dụ Về Quán

G2. Ví Dụ Về Chỉ

G3. Ví Dụ Cả Chỉ Quán

G4. Liên Kết Những Ví Dụ Khác

E3. Mộng Du

D2. Căn Cứ Phần Trong Sạch Của 3 Tánh

Đ1. Phân Khoa

Đ2. Giải Thích

E1. Căn Cứ Phần Trong Sạch Của Tánh Phân Biệt

E2. Căn Cứ Phần Trong Sạch Của Tánh Y Tha

E3. Căn Cứ Phần Trong Sạch Của Tánh Chân Thật

Đ3. Phán Quyết

E1. Về Sắc Thái Vắng Lặng Với Hoạt Dụng

E2. Về Danh Xưng Chúng Sinh Với Phật Đà

E3. Về Ý Nghĩa Đồng Nhất Với Dị Biệt

E4. Về Ích Lợi Cho Mình Với Cho Người

E5. Về Phật Đức Chân Thật Với Không Thật

E6. Về Trạng Huống Thường Trú Với Sinh Biệt

Tổng Quát Nêu Lên

Chính Văn.-

Chương 3 nói thể trạng của chỉ quán. Chương này có 2 tiết: tiết 1 căn cứ phần dơ bản của 3 tánh để nói thể trạng của chỉ quán, tiết 2 căn cứ phần trong sạch của 3 tánh để nói thể trạng của chỉ quán.

Phân Khoa

Căn Cứ Phần Dơ Bản Của 3 Tánh

Chính Văn.-

Tiết 1 căn cứ phần dơ bản của 3 tánh [để nói thể trạng của chỉ quán] thì có 3 mục: mục 1 căn cứ [phần dơ bản] của tánh phân biệt mà nói, mục 2 căn cứ [phần dơ bản] của tánh y tha mà nói, mục 3 căn cứ [phần dơ bản] của tánh chân thật mà nói.

Nói Về Quán

Căn Cứ Phần Dơ Bản Của Tánh Phân Biệt

Chính Văn.-

Mục 1 căn cứ [phần dơ bản] của tánh phân biệt mà nói thể trạng của chỉ quán, thì trước hết nói từ Quán vào Chỉ. Trong đó hãy nói về Quán. Là hãy quán 5 âm và 6 cảnh. Đối với pháp nào [trong 2 pháp số ấy] cũng nghĩ như sau đây. [Thí dụ đối với sắc cảnh thì nghĩ] nay ta thấy sắc cảnh này, có là thật có hình thức, thực chất, cứng chắc, ngăn ngại, xưa nay như vậy, thì đó chỉ là vì ý thức có cái vô minh trái nên không biết sắc cảnh ấy là hư vọng; không biết là hư vọng nên vọng tưởng chấp là có thật; do vậy bây giờ trong ý ta mới xác nhận là thật. Lại nghĩ, vô thì đến giờ, vì chấp là thật, nên đối với mọi đối cảnh đều nổi lên tham sân si, tạo ra đủ thứ ác nghiệp, rước lấy sinh tử mà không thể tự thoát. Nghĩ như vậy gọi là Quán.

Nói Về Chỉ

Căn Cú Phần Dơ Bản Của Tánh Phân Biệt

Chính Văn.-

Quán như trên rồi lại nghĩ như vậy. Ta nay đã biết do vô minh vọng tưởng, không thật cho là thật, nên lưu chuyển sinh tử. Và đến bây giờ thì thế nào? Thì ta vẫn tin vào vô minh vọng tưởng ấy. Vậy ta hãy chống trái lại. Hãy cưỡng lại mà quán các pháp duy Tâm, chỉ là hư trạng chứ không có thật. Như em bé thích hình ảnh trong gương, cho là người thật. Nhưng hình ảnh trong gương ấy không có thực thể, chỉ do tâm thức em bé tự bảo là thật. Vậy chính lúc bảo là thật thì tức là không thật. Ta cũng vậy. Vì vô minh vọng tưởng nên không thật bảo là thật. Ngay khi trong ý xác nhận là thật thì chính là không thật, y như sự tượng tượng thấy mọi cảnh tượng thì toàn là không thật. Xét như vậy rồi lại xét cái tâm trí ta đang quán sát đây cũng là không thật, chỉ vì vô minh vọng tưởng mà bảo là thật, chứ theo đạo lý thì không thật chút nào. Cứ tuần tự mà xét như vậy, lấy ý nghĩ sau phá hủy ý nghĩ trước, coi như ý nghĩ trong mộng, toàn là không phải ý nghĩ thật. Quán như vậy mà nắm giữ tâm ý cho ngừng lại, thì đó là từ Quán vào Chỉ.

Từ Chỉ Lại Quán

Căn Cú Phần Dơ Bản Của Tánh Phân Biệt

Chính Văn.-

Lại nữa, vì biết các pháp không thật, nên trở lại quán sát những điều trước kia, khi mình bảo là thật thì biết cũng chỉ là vô minh vọng tưởng. Và thế gọi là từ Chỉ lại Quán. Từ sự Chỉ này là quán ngay vào tánh y tha, và gọi là từ Chỉ vào Quán.

Nói Về Quán

Căn Cú Phần Dơ Bản Của Tánh Y Tha

Chính Văn.-

Mục 2 căn cứ [phần dơ bản] của tánh y tha mà nói thể trạng của chỉ quán, thì cũng trước hết nói từ Quán vào Chỉ. Trong đó hãy nói về Quán. Là do sự Chỉ trong tánh phân biệt ở trên biết các pháp không thật, nên ở đây tức thì thấu hiểu tất cả 5 âm 6 cảnh, mỗi pháp trong 2 pháp số ấy toàn là Tâm tạo, là chỉ có hư

trạng, y như sự tưởng tượng thì thấy gì cũng chỉ tuồng như có đối tượng mà thật ra là hư ảo. Thấu hiểu như vậy gọi là Quán.

Nói Về Chỉ

Căn Cứ Phân Dư Bản Của Tánh Y Tha

Chính Văn.-

Quán như trên rồi lại nghĩ như vậy. Những pháp hư trạng chỉ do vô minh, vọng tưởng, và vọng nghiệp, huân tập cho Tâm, nên Tâm giống như sự huân tập mà biểu hiện. Như vì bệnh nhiệt mà trong mắt tự thấy hoa đốm, thực chất hoa đốm ấy có là chẳng có, chẳng sinh chẳng diệt. Những pháp hư trạng mà nay ta thấy đây cũng là như vậy, chỉ do cái Tâm duy nhất biểu hiện, có là chẳng có, vốn chẳng sinh nay chẳng diệt. Ấy vậy, vin tâm mà trừ tâm, biết hư trạng vốn không, nên cái chấp về hư trạng liền diệt. Đó gọi là từ Quán vào Chỉ.

Từ Chỉ Lại Quán

Căn Cứ Phân Dư Bản Của Tánh Y Tha

Chính Văn.-

Đã biết các pháp có tức chẳng có, nhưng lại biết không ngại gì chẳng có mà có, biểu hiện như có. Như vậy gọi là từ Chỉ lại Quán. Từ sự Chỉ này là quán ngay vào tánh chân thật, và gọi là từ Chỉ vào Quán.

Lớp 1 Từ Quán Vào Chỉ Để Rõ Tánh Không Tánh

Chính Văn.-

Mục 3 căn cứ [phần dư bản] của tánh chân thật để nói thể trạng của chỉ quán, thì cũng trước hết nói từ Quán vào Chỉ. Trong đó hãy nói về Quán. Là do sự Chỉ trong tánh y tha ở trên biết các pháp có là chẳng có, nên ở đây tức thì thấu hiểu các pháp xưa nay duy Tâm, ngoài Tâm không có pháp nào. Lại nghĩ, đã nói ngoài Tâm không pháp, chỉ có cái Tâm duy nhất, vậy ấn tượng về Tâm ấy là gì - là không 2 tánh phân biệt và y tha, cái không ấy là Tâm? hay ngoài cái không ấy có cái Tâm riêng? Nghĩ như vậy gọi là Quán. Lại nghĩ liền rằng "không" là pháp không, đối với pháp có mà có: có mà còn xưa nay vốn không có, đâu có

cái lẽ "không" mà cho là Tâm. Lại nghĩ "không" là thuộc phạm trù "4 câu", mà Tâm thì siêu việt 4 câu, làm sao cho cái không ấy là Tâm? Nghĩ như vậy thì cái Tâm chấp không liền diệt mất, đó gọi là Chỉ.

Lớp 2 Từ Quán Vào Chỉ Để Rõ Tánh Không Chân

Chính Văn.-

Lại từ Chỉ trên mà vào Quán, quán về Tâm. Nghĩ như vậy, cái không của 2 tánh đã không phải là Tâm, thì có pháp gì nữa là Tâm? Tâm ấy là cái thấy được hay không thấy được? là cái nghĩ được hay không nghĩ được? Phân tách như vậy thì gọi là Quán. Lại nghĩ, ngoài Tâm không pháp, vậy có cái gì nữa để thấy được Tâm ấy? có cái gì nữa để nghĩ được Tâm ấy? Nếu thấy và nghĩ được Tâm ấy thì Tâm ấy thành ra đối tượng, thành ra có cái nghĩ và cái được nghĩ, nghĩa là ngoài Tâm có cái trí để quán sát Tâm ấy, mà như vậy thì tại sao gọi là Như? Với nữa, cái tâm mà ta đem tìm Tâm, thì bản thể chỉ là Tâm, đâu có cái gì khác để thấy để nghĩ? Vậy là chỉ do thói quen của vọng tưởng mà tự sinh phân biệt, và đối tượng phân biệt thì có tức chẳng có, bản thể chỉ là Tâm. Huống chi giả sử phân biệt, thì liền biết đó chính là Tâm phân biệt. Như mắt mình thấy hoa đốm, lại nghe người nói cho biết hoa đốm là mắt mình tạo ra, có là chẳng có, chỉ có mắt mình mà thôi; nghe như vậy rồi biết hoa đốm vốn không, không còn ham đến hoa đốm nữa; nhưng lại mở lớn mắt mình ra tự tìm mắt mình, rốt cục không tìm thấy, mà lại bảo những con mắt khác là mắt của mình, bảo như thế là vì không biết con mắt tìm kiếm chính là con mắt được tìm kiếm. Nếu biết hoa đốm vốn không, ngoài mắt mình không có mắt mình nào nữa; biết chỉ có mắt mình mà thôi, không cần tìm mắt mình nữa, thì không đem mắt mình đi tìm mắt mình. Hành giả cũng vậy, nghe nói ngoài Tâm không pháp, chỉ có cái Tâm duy nhất, nên không còn nghĩ có pháp nào ở ngoài Tâm nữa. Nhưng do thói quen vọng tưởng nên lại sinh ra phân biệt mà đi tìm lấy Tâm. Thế nên phải biết cái đi tìm Tâm chính là Tâm; giả sử sinh ra phân biệt, thì cũng biết phân biệt ấy chính là Tâm; nhưng bản thể của Tâm thì không khi nào phân biệt. Thấu hiểu như vậy thì gọi là thích ứng chân như, và cũng được gọi là Chỉ.

Lớp 3 Chỉ Vào Quán Để Rõ Chân Như Tam Muội

Chính Văn.-

Tu tập lâu ngày, thói quen vô minh vọng tưởng tận diệt nên phân biệt tự đình chỉ, như thế gọi là thể chứng chân như. Nhưng cũng không có cái pháp nào khác đến thể chứng, mà chỉ như sóng lặng vào nước: chính đó là chân như, là cái Chỉ đại vắng lặng. Lại do từ khi phát tâm đến nay có sức mạnh huân tập của những cách tu Quán và của đại bi đại nguyện, nên chính trong định ấy mà nổi lên đại dụng, hoặc từ định ấy mà khởi ra những sự khác nhau về suy nghĩ, về thấy

nghe, về tâm trí, về cảnh vật, thì đó toàn là cái dụng của chân như, như thế gọi là từ Chỉ khởi Quán.

Lớp 4 Chỉ Và Quán Để Rõ Hóa Hợp Thể Hiện

Chính Văn.-

Rồi phân biệt rực lên mà bản thể thường vắng lặng, bản thể thường vắng lặng mà duyên khởi phân biệt, như thế gọi là Chỉ Quán song hành.

Nói Công Năng Của Chỉ Quán

Chính Văn.-

Từ trên đến đây đã đem 3 mục để nói 2 pháp chỉ quán. Nên biết Quán thì thành lập 3 tánh duyên khởi là có, còn Chỉ thì diệt trừ 3 tánh mà thể nhập 3 vô tánh. Thể nhập 3 vô tánh là diệt trừ tánh phân biệt thì thể nhập tánh không tướng, diệt trừ tánh y tha thì thể nhập tánh không sinh, diệt trừ tánh chân thật thì thể nhập tánh không tánh.

Lược Giải.-

Lược giải này đáng lẽ làm trong chương 2 nói về 3 tánh. Nhưng để đến đây là chung cả 3 tánh và 3 vô tánh mà nói, để biết nghĩa của tôn giả Tuệ tư nói là gì, khác hay không khác như thế nào đối với nghĩa của Duy thức học. Nhưng nói thế chỉ là gợi ý để học giả nghiên cứu. Ở đây không lược thuật nghĩa của 2 bên. Ở đây chỉ nói tổng quát, rằng theo tôn giả Tuệ tư thì 3 tánh là Quán, xác lập đạo lý duyên khởi; 3 vô tánh là Chỉ, thể nhập đạo lý tánh không. Về 3 vô tánh, nên nói sơ lược. Một, tánh không tướng (không tướng: hư trạng không thật) là do thể hội tánh phân biệt: thể hội tánh phân biệt chỉ là phân biệt, thì thấy có là chẳng có. Hai, tánh không sinh (không sinh: duyên sinh bất sinh) là do thể hội tánh y tha: thể hội tánh y tha chỉ là duyên khởi, thì thấy chẳng có mà có. Ba, tánh không tánh, tánh này đã gọi là tánh không tánh (không cái chấp có 2 tánh) lại còn gọi là tánh không không (không cái chấp không 2 tánh) là tánh không chân (không cái chấp chân như ngoài chân như).

Nói Nghĩa Sâu Của 4 Lớp

Chính Văn.-

Tựu trung, lý do tánh chân thật có 4 lớp chỉ quán là vì chỗ cùng cực sâu xa ấy nhiệm mầu khó biết. Do vậy, lớp 1, nói cái "không giả" (77) là không thật, diệt trừ cái không ấy là để nói sự định chỉ, tức là tánh không tánh. Lớp 2, nói ngụy làchân, diệt trừ cái chấp 2 sự ấy khác nhau là để nói về sự vắng lặng, tức là tánh

không chân - nên tánh không tánh thì còn gọi là tánh không không, tánh không chân. Lớp 3, chỉ quán lớp này là chân như tam muội, cái tam muội căn bản. Lớp 4, chỉ quán lớp này là song song hiện hành, [tịch chiếu cùng lúc].

Nói Tu Phải Có Thứ Lớp

Chính Văn.-

Lại nữa, hành giả nếu là căn cơ lanh lợi và nhận thức sâu xa, thì không cần từ tánh phân biệt thứ nhất mà tu, mà chỉ theo ngay tánh y tha thứ hai mà tu. Tánh y tha cũng gọi được là tánh phân biệt, vì tánh ấy có đủ nghĩa của 2 tánh. Nếu không thể tu như vậy thì phải tuần tự từ tánh thứ nhất mà tu, sau đó theo tánh thứ hai mà tu, nghĩa là y theo thứ lớp mà bước tới, quyết định không được vượt bỏ 2 tánh trước mà tu ngay theo tánh thứ ba. Thêm nữa, tuy là mới tu, nhưng không hại gì trong mỗi ý nghĩ tu học cả 3 lớp, giúp cho lớp thứ ba thành đạt.

Nói Vọng Chấp Phải Trừ Bỏ

Chính Văn.-

Hỏi, đã nói là tánh chân thật thì có gì trừ được? trừ được thì đâu phải chân thật? Đáp, chấp không có 2 tánh phân biệt và y tha, cho cái không ấy là tánh chân thật, thì phải trừ bỏ, nên gọi là tánh không không. Cái "trí giả" phân biệt Tâm, cho là đối tượng có thể quán sát, thì cũng phải trừ bỏ cái lỗi phân biệt "tướng khác" ấy đi (78), cho thấy không có cái tánh chân thật nào khác có thể phân biệt, nên gọi là tánh không chân. Như vậy trừ bỏ là bỏ cái chân như vọng chấp nơi tánh chân thật, không phải bỏ bản thể chân như.

Ví Dụ Về Quán

Chính Văn.-

Có những ví dụ có thể biểu thị 2 pháp chỉ quán đối với 3 tánh, nay nên nói đến. Ví như khăn tay vốn không phải con thỏ, tánh chân thật cũng vậy, chỉ là cái Tâm duy nhất và trong sạch, bản thể siêu việt mọi hư trạng. Cái khăn tay ấy do sức mạnh ảo thuật mà hiện ra như con thỏ, tánh y tha cũng vậy, tâm tánh do sự huân tập hư vọng mà biểu hiện lục đạo. Rồi kẻ nhỏ dại không biết, cho con thỏ là thật, tánh phân biệt cũng vậy, ý thức do vô minh vọng tưởng, vọng chấp hư trạng ấy là thật. Do vậy, trong kinh nói các pháp như ảo thuật. Đó là ví dụ nói về Quán đối với 3 tánh.

Ví Dụ Về Chỉ

Chính Văn.-

Nếu biết con thỏ ấy do cái khăn tay mà tuồng như có, giả chứ không thật, thì cái trí về tánh không tướng cũng vậy, biết được các pháp do Tâm mà tuồng như có, chỉ là hư trạng, không có thực hình thực chất. Nếu biết hiện tượng thỏ giả chỉ là khăn tay, con thỏ trên cái khăn có là chẳng có, xưa nay chẳng sinh, thì cái trí về tánh không sinh cũng vậy, biết được hư trạng chỉ là Tâm, do Tâm biểu hiện, có là chẳng có, tự thể bất sinh. Nếu biết khăn tay xưa nay là có, không cho sự không có con thỏ là khăn tay, thì cái trí về tánh không tánh cũng vậy, biết được Tâm bản lai tự có, không chấp cái không có 2 tánh là tánh chân thật. Đó là ví dụ nói về Chỉ đối với 3 vô tánh.

Ví Dụ Cả Chỉ Quán

Chính Văn.-

Thế nên muốn rời bỏ chân lý phổ thông, thì phải tu Chỉ mà thể nhập 3 vô tánh; muốn không bỏ duyên khởi, thiết lập chân lý phổ thông, thì phải tu Quán mà lý giải 3 tánh. Không tu Quán thì không biết chân lý phổ thông vì sao duyên khởi ra; không tu Chỉ thì không biết chân lý tuyệt đối vì sao thường vắng lặng. Không tu Quán thì không biết tuyệt đối là phổ thông, không tu Chỉ thì không biết phổ thông là tuyệt đối. Vì ý nghĩa này, hành giả phải y theo ví dụ ảo thuật mà thấu triệt 3 tánh và 3 vô tánh.

Liên Kết Những Ví Dụ Khác

Chính Văn.-

Như cái ví dụ ảo thuật có thể làm cho thấu triệt 3 tánh 3 vô tánh, thì những ví dụ khác, như chiêm bao, biến hóa, ảnh dưới đèn, hình trong gương, trăng dưới nước, sóng năng, hóa thành, ngựa quý, v/v (78B) , hễ có cái ý do thật sinh giả, mà cho giả là thật, thì toàn là ví dụ cho 3 tánh được cả, đối chiếu thì biết. Những ví dụ trên, do thật sinh giả thì có thể ví dụ cho tánh y tha; nguyên giả là thật thì có thể ví dụ cho tánh chân thật; chấp giả ra thật thì có thể ví dụ cho tánh phân biệt. Thế nên những ví dụ trên có thể ví dụ cho cả 3 tánh. Mỗi ví dụ ấy, tuần tự hiểu được không có những khái niệm của vọng chấp, thì có thể ví dụ cho 3 vô tánh.

Mộng Du

Chính Văn.-

Thêm nữa, hãy phân tách cái ví dụ chiêm bao để nói 3 tánh và 3 vô tánh. Như kẻ tập quen sự gì thì trong chiêm bao hiện ra sự ấy; tánh y tha cũng vậy, do vô minh trái và vọng tưởng từ vô thủy đến giờ huân tập tánh chân thật, tánh ấy y theo sự huân tập ấy mà biểu hiện quả báo hư trạng. Người trong chiêm bao vì sự ngủ che đậy nên không thể tự biết thân mình thân người toàn là tâm thức chiêm bao

hiện ra, liền chấp là thật cả, do vậy mà mọi sự hưởng dụng của mình của người ở trong chiêm bao đều thành cả; tánh phân biệt cũng vậy, ý thức bị vô minh trái mê hoặc, không biết thân mình thân người toàn là tâm tánh do huân tập mà tạo ra, liền vọng chấp là thật, do vậy mà mọi sự hưởng dụng của mình của người đều thành cả. Thế nên kinh Duy ma đã nói, thân này như mộng, do hư vọng thấy ra. Hư là tánh y tha, vọng là tánh phân biệt. Và đây là nói về Quán duyên khởi 3 tánh. Nhưng cái mà trong chiêm cho là thật thì chỉ là hư trạng của tâm thức chiêm bao, vốn không thật có; tánh phân biệt cũng vậy, chỉ là hư trạng do Tâm biểu hiện, xưa nay không thật, đó là tánh không tướng. Hư trạng trong chiêm bao có là chẳng có, nó chỉ là tâm thức chiêm bao chứ không là gì khác; tánh y tha cũng vậy, hư trạng thân mình thân người có là chẳng có, nó chỉ là bản thức chứ không là gì khác, đó là tánh không sinh. Tâm thức trong chiêm bao chính là tâm thức lúc thức tỉnh, vì ngủ mà gọi là tâm thức chiêm bao, chứ ngoài tâm thức chiêm bao ấy không có cái tâm thức thức tỉnh nào khác nữa; tánh chân thật cũng vậy, vốn là bất nhị, chỉ vì pháp dơ bản vô minh huân tập, hóa hợp với dơ bản nên gọi là bản thức, nhưng ngoài bản thức thật không có cái Tâm nào nữa, đó là tánh không tánh. Và đó là nói về Chỉ diệt trừ 3 tánh. Do ví dụ chiêm bao như vậy mà 3 tánh và 3 vô tánh có thể hiểu rõ tất cả.

Từ trên đến đây, trong chương 3 nói thể trạng của chỉ quán, đã nói xong tiết 1 căn cứ phần dơ bản của 3 tánh để nói thể trạng của chỉ quán.

Phân Khoa

Căn Cứ Phần Trong Sạch Của 3 Tánh

Chính Văn.-

Tiết 2 căn cứ phần trong sạch của 3 tánh để nói thể trạng của chỉ quán, thì có 3 mục: mục 1 căn cứ [phần trong sạch] của tánh phân biệt mà nói, mục 2 căn cứ [phần trong sạch] của tánh y tha mà nói, mục 3 căn cứ [phần trong sạch] của tánh chân thật mà nói.

Căn Cứ Phần Trong Sạch Của Tánh Phân Biệt

Chính Văn.-

Mục 1 căn cứ [phần trong sạch] của tánh phân biệt mà nói thể trạng của chỉ quán, là biết tất cả những sự của Phật đà Bồ tát, như sắc thân, âm thanh, đại bi đại nguyện, mọi vật y báo, thân đủ lực đạo, biến hóa thị vi, cho đến thân vàng thị hiện nhập diệt, xá lợi phân chia, tượng khắc tranh vẽ, tháp chùa tiêu biểu, cùng với kinh pháp hoàn hảo, tạng chúng uy nghi, hình thức duy trì 3 ngôi Tam bảo, cùng bao sự khác, hể lợi ích cho chúng sinh thì phải biết toàn là do sự huân tập của đại bi đại nguyện và do lực cảm ứng của căn cơ chúng sinh, do nhân tố

và duyên tố đủ cả như vậy mà huân tập cho Tâm, tâm tánh do sự huân tập ấy mà biểu hiện những sự như trên. Những sự ấy chỉ là tâm tánh duyên khởi, theo đạo lý thì không thật, chúng sinh vì vô minh vọng tưởng nên thấy lầm là không giả dối. Hành giả quán sát như vậy, biết được sự thấy lầm vọng chấp ấy là vô minh vọng tưởng thì gọi là Quán. Vì biết được sự thấy lầm ấy là vô minh vọng tưởng, nên cưỡng lại, tác ý quán sát, biết là không thật, chỉ là Tâm tạo: biết như vậy nên cái chấp thật có bị đình chỉ, thì gọi là Chỉ. Và đó là trong [phần trong sạch] của tánh phân biệt mà từ Quán vào Chỉ.

Căn Cứ Phần Trong Sạch Của Tánh Ý Tha

Chính Văn.-

Mục 2 căn cứ [phần trong sạch] của tánh ý tha mà nói thể trạng của chỉ quán, là do Chỉ ở trên mà ở đây liền biết cái dụng trong sạch của Phật đà là những sự quyền hiện giả có của Tâm. Do sự duyên khởi không phải không giả có này nên cái dụng trong sạch biểu hiện viên mãn, đáp lại cái nhân huân tập trong bao kiếp, lại còn ứng cơ hóa độ, nên ân đức thấm đến cả loài cỏ nhỏ, tiêu biểu cho cái lực cảm ứng vô biên; và đó là tâm tánh duyên khởi, vắng lặng mà thường xuyên hoạt dụng: hiểu như vậy gọi là Quán. Do Quán này làm phương tiện mà biết bao nhiêu cái dụng tự lợi lợi tha của Tâm biểu hiện có tức chẳng có, hoạt dụng mà thường xuyên vắng lặng: hiểu như vậy gọi là Chỉ. Chỉ và Quán như thế này nên song hành, mà hành tuần tự cũng được.

Căn Cứ Phần Trong Sạch Của Tánh Chân Thật

Chính Văn.-

Mục 3 căn cứ [phần trong sạch] của tánh chân thật mà nói thể trạng của chỉ quán, là do Chỉ ở trên mà ở đây liền biết cái dụng trong sạch của Phật đà chỉ là cái Tâm duy nhất: đó gọi là Quán. Lại biết Tâm Phật đà là Tâm chúng sinh, Tâm chúng sinh là Tâm Phật đà, không hai không khác; vì không khác nên không ngoài Tâm mà quán Tâm Phật đà, vì không ngoài Tâm mà quán Tâm Phật đà nên phân biệt tự đình chỉ. Phân biệt đình chỉ thì biết Tâm ta Tâm Phật xưa nay là duy nhất, là như nhau, nên gọi là Chỉ. Đó là Chỉ Quán trong [phần trong sạch] của tánh chân thật.

Về Sắc Thái Vắng Lặng Với Hoạt Dụng

Chính Văn.-

Từ trên đến đây, trong phần trong sạch của 3 tánh, từ Quán của tánh thứ nhất mà vào Chỉ của tánh ấy, lại từ Chỉ của tánh ấy mà vào Quán của tánh thứ hai; từ Quán của tánh thứ hai mà vào Chỉ của tánh này, lại từ Chỉ của tánh này mà vào

Quán của tánh thứ ba; rồi từ Quán của tánh thứ ba mà vào Chỉ của tánh ấy, nên thể chứng Tâm ta Tâm Phật là bình đẳng, duy nhất, như nhau, đó là "nhập tu". Rồi, do đại bi phương tiện huân tập cho Tâm từ khi mới phát tâm cho đến bây giờ, nên ngay trong định mà nổi lên hoạt dụng phong phú, không công việc gì mà không làm, không hình thức nào mà không có, pháp giới đại dụng không ngăn không ngại, đó là "xuất tu". Khi hoạt dụng là vắng lặng, khi vắng lặng là hoạt dụng, song song hiện hành. Đến nỗi phàm phu cũng tức thì có thể song tu vắng lặng và hoạt dụng như vậy. Ý nghĩa này là thế nào? Là biết các pháp có tức chẳng có, nên ngay khi hoạt dụng mà thường xuyên vắng lặng; nhưng chẳng có mà có, không phải không có các pháp không thật, nên ngay khi vắng lặng mà thường xuyên hoạt dụng. Thế nên trong kinh Đại bát nhã đã nói sắc tức là không, không phải diệt sắc mà không.

Về Danh Xưng Chúng Sinh Với Phật Đà

Chính Văn.-

Hỏi, đã nói Tâm Phật đà với Tâm chúng sinh không hai không khác, tại sao còn nói danh từ Phật đà với danh từ chúng sinh khác nhau? Đáp, Tâm thì thể đồng nhất, nhưng lại có tính sai biệt, vốn không ngăn ngại gì cả. Vì có tính sai biệt ấy nên vô thi đến nay hấp thụ sự huân tập của ngã chấp. Vì sức mạnh huân tập sai biệt này, nên tâm tánh y theo sự huân tập này mà biểu hiện những tướng trạng sai biệt. Đó là căn cứ tướng trạng ngã chấp mà nói Phật đà với chúng sinh 2 danh từ khác nhau.

Về Ý Nghĩa Đồng Nhất Với Dị Biệt

Chính Văn.-

Hỏi, chư vị Phật đà đã rời bỏ ngã chấp, tại sao còn có các Ngài trong mười phương và ba đời khác nhau? Đáp, rời bỏ ngã chấp mà thể chứng tâm thể bình đẳng, thì khi đó thật không có chư vị Phật đà khác nhau trong mười phương ba đời. Chỉ vì khi còn ở trong nhân địa, chưa bỏ ngã chấp, thì mỗi Ngài phát khởi đại nguyện khác nhau, trang nghiêm tịnh độ khác nhau, giáo hóa chúng sinh khác nhau; những việc đại loại như vậy, sai biệt bất đồng, huân tập cho Tâm, tâm tánh y theo cái lực huân tập sai biệt ấy mà biểu hiện chư vị Phật đà trong mười phương ba đời với chánh báo và y báo khác nhau, chứ không phải tâm thể có những tướng trạng dị biệt. Do ý nghĩa này mà hết thảy chư vị Phật đà thường đồng nhất mà thường dị biệt, xưa nay pháp nhĩ là như vậy. Thế nên trong kinh Hoa nghiêm đã nói, Văn thù, Pháp thì thường xuyên như vậy, và đức Pháp vương chỉ có Pháp ấy, nên tất cả các bậc Vô ngại đều do con đường duy nhất mà ra khỏi sinh tử, tất cả thân thể các đẳng Chánh giác đều là pháp thân duy nhất. Lời này là nói cả về đồng nhất với dị biệt. Nếu một mực chỉ đồng nhất mà không dị biệt, thì tại sao kinh nói tất cả thân thể các đẳng Chánh giác, tất cả các

bậc Vô ngại? Nếu một mực chỉ dị biệt mà không đồng nhất, thì tại sao kinh nói đều là pháp thân duy nhất, do con đường duy nhất mà ra khỏi sinh tử? Vì ý nghĩa này, Tâm tuy bình đẳng mà lại có đủ những tính sai biệt. Nếu biết rằng gương sáng là một chất liệu mà có đủ tính của mọi hình ảnh, thì không còn mê mờ về pháp môn pháp giới.

Về Ích Lợi Cho Mình Với Cho Người

Chính Văn.-

Hỏi, Tâm có tính sai biệt nên Phật đà với chúng sinh không đồng nhất; nhưng Tâm thì thể đồng nhất nên hết thảy phạm thánh chỉ một pháp thân. Nếu thế thì đáng lẽ vì tính sai biệt nên người tu mà ta không tu, vì thể đồng nhất nên người tu mà ta đắc đạo? Đáp, vì tính sai biệt nên người tu thì không phải ta tu, vì thể đồng nhất nên tu với không tu bình đẳng. Tuy vậy, nếu hiểu cái nghĩa của thể đồng nhất ấy thì công đức người tu cũng có năng lực ích lợi cho mình. Do vậy, trong kinh Hoa nghiêm đã nói, Bồ tát nếu biết công đức của Phật là công đức của mình thì đó là sự kỳ lạ. Kinh ấy lại nói, cùng với tất cả Bồ tát đồng một kho tàng công đức. Thế nên người tu hành phải hiểu chư vị Phật đà, Bồ tát, Duyên giác, Thanh văn, và phạm phu như chư thiên, nhân loại, v/v, có bao công đức toàn là công đức của mình, mình nên tùy hỷ. Hỏi, nếu vậy thì tất cả phạm phu lẽ ra tự nhiên đắc đạo tất cả? Đáp, nếu Tâm chỉ có cái nghĩa thể đồng nhất thì có thể mình không cần tu hành, nhờ người khác mà đắc đạo, lại cũng không có hình tướng thân mình thân người sai biệt; nhưng Tâm còn có cái nghĩa tính sai biệt nên có mình có người khác nhau, vậy đâu có được chỉ cần một mực ỷ lại người khác để mong đắc đạo, mà phải tự mình tu tập công đức. Lại biết công đức người tu là công đức của mình, hai bên hỗ trợ cho nhau, tác thành cho nhau, như vậy mới hơn hết và mau chóng đắc đạo, chứ đâu được hoàn toàn ỷ lại người khác. Thêm nữa, phải biết nếu chỉ tự mình tu tập công đức, không biết công đức người khác tu tập là công đức mình có, thì mình sẽ không được ích lợi của người khác. Tức như trong kinh Pháp hoa nói, người con nghèo nàn không biết người cha là cha mình, của cha là của mình, nên hơn hai mươi năm chịu khổ nghèo nàn, ở trong lều cỏ, là ý nghĩa này đây. Thế nên nương nhân tố, nhờ duyên tố, thì tu hành mau thành, chỉ mình cầu, không nhờ người, thì chỉ được tiền công quét phân.

Về Phật Đức Chân Thật Với Không Thật

Chính Văn.-

Hỏi, trên kia ngài có nói đến đức dụng của Phật, vậy đức dụng ấy có mấy phần? Đáp, nói đại lược thì có 2 phần, một là tự lợi, hai là lợi tha. Trong phần tự lợi có 3 loại, một là pháp thân, hai là báo thân, ba là tịnh độ. Trong phần lợi tha có 2 loại, một là thuận hóa, hai là vi hóa (79) . Trong loại thuận hóa có 2 thứ, một là

ứng thân và hóa thân (80) , hai là tịnh độ và tạp độ (81) . Đó là những đức dụng của chư vị Phật đà. Hỏi, đức dụng lợi tha của Phật là đối với căn cơ mà thi thố, quyền hiện phương tiện khéo léo, nên có thể nói là không thật, chỉ là tướng giả, có tức chẳng có; còn đức dụng tự lợi của Phật là pháp thân và báo thân, do đại trí viên giác phát lộ lý tánh mà thành, thường lạc ngã tịnh, thì sao lại nói có tức chẳng có? Đáp, đức dụng tự lợi của Phật thật là thường lạc ngã tịnh, không di động, không chuyển biến, chính xác do phát lộ lý tánh mà thành nên được như vậy. Lại vì chính xác do phát lộ lý tánh mà thành nên đức dụng ấy chính là cái dụng của tâm tánh duyên khởi. Nhưng dụng không phải dụng nào biệt lập, mà dụng toàn là tâm; tâm không phải tâm nào khác biệt, mà tâm toàn là dụng. Thế nên đem cái thể mà thể hóa cái dụng thì có là chẳng có, chỉ là nhất tâm mà không phé bỏ sự thường xuyên hoạt dụng; đem cái dụng mà dụng hóa cái thể thì chẳng có là có, pháp giới bùng lên mà không ngăn ngại sự thường xuyên vắng lặng. Vắng lặng tức là hoạt dụng thì gọi là Quán, hoạt dụng tức là vắng lặng thì gọi là Chỉ. Đó là một thể mà hai việc. Nhưng để cho người tu học bỏ tướng hoạt dụng mà vào tính vắng lặng, nên trước sau nói chỉ quán khác nhau, không phải cho rằng đức dụng của Phật có di động, chuyển biến. Thêm nữa, sắc tức là không thì gọi là chỉ, không chẳng diệt sắc thì gọi là Quán, các pháp bình thường mà còn như vậy, hướng chỉ đức dụng của Phật mà không thường xuyên hoạt dụng vẫn thường xuyên vắng lặng hay sao.

Về Trạng Huống Thường Trú Với Sinh Diệt

Chính Văn.-

Hỏi, đức dụng của Phật đà có là chẳng có, mà không ngại gì là thường trú, thì chúng sinh cũng có là chẳng có, lẽ ra không ngại gì là bất diệt? Đáp, đức dụng của Phật là chính lý tánh được hiển lộ mà thành ra dụng thuận, nên là thường trú; còn chúng sinh là chính lý tánh bị khuất lấp mà thành ra dụng trái, nên là sinh diệt. Cái dụng thường trú tuy có là chẳng có, nhưng chẳng có mà có nên không ngại gì thường trú; còn cái dụng sinh diệt cũng tuy có là chẳng có, nhưng chẳng có mà có nên không ngại gì sinh diệt. Đến đây là đã nói xong tiết 2 căn cứ phần trong sạch của 3 tánh để nói thể trạng của chỉ quán. Từ trên đến đây là đã nói xong chương 3 nói thể trạng của chỉ quán.

Luận Chỉ Quán

Đại thừa Chỉ quán pháp môn: Chỉ quán của đại thừa

HT. Thích Trí Quang dịch giải

-o0o-

Nói Hiệu Năng Của Chỉ Quán

C1. Phân Khoa

C2. Giải Thích

D1. Căn Cứ Tánh Phân Biệt

Đ1. Nói Hiệu Năng Của Quán

Đ2. Nói Hiệu Năng Của Chỉ

D2. Căn Cứ Tánh Y Tha

Đ1. Nói Hiệu Năng Của Quán

Đ2. Nói Hiệu Năng Của Chỉ

D3. Căn Cứ Tánh Chân Thật

Đ1. Nói Hiệu Năng Của Quán

Đ2. Nói Hiệu Năng Của Chỉ

C3. Tổng Luận

D1. Luận Sự Diệt Trừ Chương Ngại

D2. Luận Sự Huân Tập Vào Tâm

D3. Luận Về Địa Vị Chỉ Quán

D4. Tổng Kết

Phân Khoa

Nói Hiệu Năng Của Chỉ Quán

Chương 4 nói hiệu năng (82) của chỉ quán. Chương này có 3 tiết: tiết 1 căn cứ tánh phân biệt để nói hiệu năng trừ chướng ngại được lợi ích của chỉ quán, tiết 2 căn cứ tánh y tha để nói hiệu năng trừ chướng ngại được lợi ích của chỉ quán, tiết 3 căn cứ tánh chân thật để nói hiệu năng trừ chướng ngại được lợi ích của chỉ quán.

Nói Hiệu Năng Của Quán

Căn Cứ Tánh Phân Biệt

Chính Văn.-

Tiết 1 căn cứ tánh phân biệt để nói hiệu năng của chỉ quán trừ chướng ngại được lợi ích, [thì trước nói về Quán]. Là hiểu rằng cái tâm thức "không biết vọng cảnh giả dối mà vọng chấp thật có", tâm thức ấy là mê mờ (vô minh), vọng tưởng, hiểu như vậy là Quán thành. Vì Quán thành nên trừ được mê mờ vọng tưởng trên mê mờ vọng tưởng. Mê mờ vọng tưởng trên mê mờ vọng tưởng là gì? Không biết mê mờ vọng tưởng là mê mờ vọng tưởng, đó là mê mờ; vì mê mờ này mà chấp là không mê mờ, đó là vọng tưởng. Lớp mê mờ vọng tưởng này do lớp mê mờ vọng tưởng trước mà sinh ra, nên gọi là mê mờ vọng tưởng trên mê mờ vọng tưởng. Thế nên người tu hành tuy chưa trừ được tâm thức "không biết vọng cảnh giả dối mà vọng chấp thật có", nhưng hiểu rằng tâm thức ấy là mê mờ vọng tưởng, thì thế là trừ được sự mê mờ vọng tưởng trên mê mờ vọng tưởng. Đó là trừ chướng ngại; nhờ sự trừ chướng ngại này mà có thể bước tới tu Chỉ, thì đó là được lợi ích.

Sự mê mờ vọng tưởng trên mê mờ vọng tưởng có thể đem ví dụ mà hiển thị. Như kẻ lầm hướng đông là hướng tây, và vọng chấp như thế, đó là một lớp mê lầm. Người khác nói anh đang mê lầm, bảo đông là tây, nhưng kẻ ấy vẫn nghĩ cái ta nhận định không phải mê lầm: vì không biết mà chấp không mê lầm như vậy, là mê lầm thêm nữa. Đó là trên mê lầm thêm một lớp mê lầm. Thì kẻ ấy bị hại gì? Bị cái hại chạy trái hướng và xa nhà. Nếu kẻ ấy dẫu chưa tỉnh ngộ nhưng biết tin lời người khác, tin biết nhận thức của mình là mê lầm, thì thế là không còn sự mê lầm trên mê lầm. Thì kẻ ấy được lợi gì? Được cái lợi dẫu mê lầm chưa tỉnh ngộ nhưng quay lại đúng hướng nhà mình.

[Người tu hành cũng vậy]. Tuy chưa biết các pháp là giả dối, nhưng hiểu được rằng "không biết vọng cảnh giả dối" là vô minh, và hiểu rằng "vọng chấp thật có" là vọng tưởng, hiểu được như vậy thì thường xuyên không còn tin vào sự vọng chấp của mình, có thể bước tới tu Chỉ, đi dần về Niết bàn. Trái lại, nếu không hiểu gì cả thì trôi theo dòng nước biển khổ, tăng thêm 3 loại độc tố, quay lưng và bỏ mất ngôi nhà Niết bàn vắng lặng. Đó là căn cứ tánh phân biệt để nói hiệu năng của Quán trừ chướng ngại được lợi ích.

Nói Hiệu Năng Của Chỉ

Căn Cứ Tánh Phân Biệt

Chính Văn.-

Nay nói hiệu năng của Chỉ trừ chướng ngại được lợi ích trong tánh phân biệt. Là do Quán ở trên làm phương tiện, nên biết các pháp bản lai không thật có, cái chấp thật có bị đình chỉ, thì thể là trừ được vô minh trái mê mờ sự vật và trừ được vọng tưởng. Đối với tham và sân cũng dần dần kém mỏng; dầu có tội lỗi mà không bị hạnh nghiệp ràng buộc; dầu chịu đau khổ mà biết khổ không khổ. Đó là trừ chướng ngại. Rồi do Chỉ này mà thành tựu Quán trong tánh y tha sau đây, cái dụng của trí vô trần theo dõi tâm thức mà hiện hành, thì đó là được lợi ích. Đó là căn cứ tánh phân biệt để nói hiệu năng của Chỉ trừ chướng ngại được lợi ích.

Nói Hiệu Năng Của Quán

Căn Cứ Tánh Y Tha

Chính Văn.-

Tiết 2 căn cứ tánh y tha để nói hiệu năng của chỉ quán trừ chướng ngại được lợi ích, thì trước nói về Quán. Quán này chính là Chỉ trong tánh phân biệt, mà vẫn khác chút ít. Khác thế nào? Chỉ trong tánh phân biệt biết các pháp giả dối nên diệt trừ vô minh, vô minh diệt trừ thì cái vọng tưởng chấp các pháp thật có cũng đình chỉ; sự diệt trừ do biết các pháp giả dối này chính là Quán của tánh y tha, chứ không gì khác, nên Chỉ của tánh phân biệt thành tựu là thành tựu Quán của tánh y tha. Nhưng Chỉ của tánh phân biệt vì biết các pháp giả dối nên diệt trừ cái vọng tưởng chấp các pháp thật có, và gọi là Chỉ; còn Quán của tánh y tha vì biết các pháp không thật có mà hiểu các pháp là giả dối, nhân duyên tập hợp phát khởi thì không phải không có hiện tượng của tâm thức, nên gọi là Quán. Chỉ của tánh phân biệt lấy sự phá bỏ vọng chấp thật có làm tôn chỉ, Quán của tánh y tha lấy sự thiết lập duyên khởi giả dối làm tôn chỉ, nên có khác nhau. Do vậy mà trừ chướng ngại thì như nhau mà được lợi ích thì hơi khác. Hơi khác thế nào? Là do Quán của tánh y tha làm phương tiện mà tiến tu, nhập vào Chỉ của tánh y tha, lại thành tựu các pháp tam muội như huyễn, như hóa, v/v, nên gọi là được lợi ích. Đó là căn cứ tánh y tha để nói hiệu năng của Quán trừ chướng ngại được lợi ích.

Nói Hiệu Năng Của Chỉ

Căn Cứ Tánh Y Tha

Chính Văn.-

Nay nói hiệu năng của Chỉ trừ chướng ngại được lợi ích trong tánh y tha. Là do Quán ở trên làm phương tiện mà biết tất cả hư trạng chỉ do cái Tâm duy nhất làm bản thể, thế nên hư trạng có là chẳng có: hiểu như vậy thì diệt trừ được vọng chấp đối với hư trạng, nên gọi là Chỉ. Do Chỉ này mà diệt trừ được vô minh mê mờ sự vật (vô minh trái) cùng với hư trạng; thêm nữa, vô minh trú địa (vô minh hạt) cũng dần dần giảm bớt, đó là trừ chướng ngại. Lại được thành tựu các pháp tam muội như huyễn, như hóa, v/v, lại được cái dụng của trí vô sinh hiện hành, lại thành tựu Quán của tánh chân thật, đó là được lợi ích. Hỏi, trong Quán của tánh y tha cũng nói được các pháp tam muội như huyễn, như hóa, v/v, trong Chỉ của tánh y tha cũng nói được các pháp tam muội như huyễn, như hóa, v/v, như vậy có khác gì không? Đáp, trong Quán được là được một phần, ở đây Chỉ được là được trọn vẹn; thêm nữa, trong Quán biết các pháp duyên khởi như huyễn hóa, còn trong Chỉ biết các pháp duyên khởi là vắng lặng, nghĩa là cũng như huyễn hóa, nên có khác nhau. Đó là căn cứ tánh y tha để nói hiệu năng của Chỉ trừ chướng ngại được lợi ích.

Nói Hiệu Năng Của Quán

Căn Cứ Tánh Chân Thật

Chính Văn.-

Tiết 3 căn cứ tánh chân thật để nói hiệu năng của chỉ quán trừ chướng ngại được lợi ích, thì cũng trước nói về Quán. Quán này chính là Chỉ của tánh y tha mà có hơi khác. Hơi khác thế nào? Chỉ của tánh y tha phải biết các pháp duy Tâm tạo ra, có là chẳng có, bản thể là Tâm, thế nên diệt trừ vọng chấp đối với hư trạng; nhưng biết các pháp bản thể là Tâm cũng là Quán của tánh chân thật, chứ không là gì khác, nên Chỉ của tánh y tha thành tựu là thành tựu Quán của tánh chân thật, không có tách rời. Thế nhưng Chỉ của tánh y tha biết duy Tâm mà chỉ lấy sự diệt trừ hư trạng làm tôn chỉ, còn Quán của tánh chân thật dấu biết hư trạng chẳng có, nhưng lấy sự xác lập duy Tâm làm tôn chỉ, nên có khác nhau. Do vậy mà trừ chướng ngại thì đồng mà được lợi ích thì hơi khác. Hơi khác thế nào? Là do Quán này của tánh chân thật làm phương tiện mà có thể bước tới Chỉ của tánh này.

Hỏi, duy Tâm tạo ra, với chỉ là cái Tâm duy nhất, là một hay khác? Đáp, duy Tâm tạo ra là do Tâm phát khởi các pháp, chẳng có mà có, tức là thể chứng bằng cách từ thể khởi tướng. Còn chỉ là cái Tâm duy nhất là biết các pháp tướng được phát khởi có là chẳng có, bản thể là cái Tâm duy nhất, đó là thể chứng bằng cách diệt tướng nhập thể. Đó là căn cứ tánh chân thật để nói hiệu năng của Quán trừ chướng ngại được lợi ích.

Nói Hiệu Năng Của Chỉ

Căn Cứ Tánh Chân Thật

Chính Văn.-

Nay nói hiệu năng của Chỉ trừ chướng ngại được lợi ích trong tánh chân thật. Là do Quán ở trên làm phương tiện mà biết cái Tâm duy nhất là bản thể không thể phân biệt, từ xưa đến nay thường tự vắng lặng: hiểu như vậy thì sự biến động là phân biệt phải đình chỉ, nên gọi là Chỉ. Do Chỉ này mà diệt trừ vô minh trú địa và chủng tử của vọng tưởng, đó là trừ chướng ngại; và đại giác hiện tiền, đầy đủ Phật lực, đó là được lợi ích. Đó là căn cứ tánh chân thật để nói hiệu năng của Chỉ trừ chướng ngại được lợi ích.

Luận Sự Diệt Trừ Chướng Ngại

Chính Văn.-

Hỏi, khi diệt trừ chướng ngại là đối kháng mà trừ hay huân tập mà trừ? Đáp, không thể do đối kháng mà diệt trừ. Tại sao? Vì khi mê lầm thì chưa có hiểu biết, khi hiểu biết thì mê lầm đã mất, trước sau không gặp nhau nên không thể đối kháng mà trừ diệt. Như vậy, hiểu biết nổi lên thì mê lầm không nổi, nhưng trong bản thức vẫn còn chủng tử của mê lầm, nên hiểu biết mất đi thì lại nổi lên mê lầm. Nhưng trong lúc mỗi lần hiểu biết và mê lầm đối nhau nổi lên, thì cái dụng của hiểu biết dần dần huân tập cho Tâm, thêm sức cho cái tính của hiểu biết để thành ra chủng tử của hiểu biết. Nên mỗi lúc cái dụng của hiểu biết huân tập thành chủng tử của hiểu biết, thì chính mỗi lúc ấy sự huân tập này làm cho chủng tử của mê lầm tổn bớt từng phần. Tựa như hơi thơm xông cho cái áo hôi, khi từng phần hơi thơm xông vào áo thì hơi hôi cũng từng phần tan mất. Chủng tử mê lầm cũng vậy, chủng tử hiểu biết từng phần thành tựu thì chủng tử mê lầm từng phần diệt trừ. Vì chủng tử mê lầm từng phần diệt trừ nên cái dụng của mê lầm dần dần yếu kém, trong khi chủng tử của hiểu biết từng phần tăng trưởng nên cái dụng của hiểu biết dần dần mạnh mẽ: như thế gọi là diệt trừ. Không như tiểu thừa nói diệt trừ là đối kháng. Nói như thế chỉ có lời nói mà không có đạo lý. Nhưng tiểu thừa cũng do sự huân tập mà diệt trừ, chỉ không biết đạo lý ấy mà thôi.

Luận Sự Huân Tập Vào Tâm

Chính Văn.-

Hỏi, khi hiểu biết huân tập Tâm là nhận thức Tâm mà huân tập được, hay còn lý do gì khác nữa mới huân tập được? Đáp, tất cả cái dụng của hiểu biết cũng như của mê lầm đều do Tâm mà phát khởi. Do ý nghĩa này, cái dụng của hiểu biết

và của mê lầm đều không rời Tâm. Vì không rời Tâm nên khi khởi dụng thì chính thể là huân tập Tâm, chứ không có lý do gì khác nữa. Như cái dụng sóng không rời cái thể nước, nên sóng động thì chính thể là động nước, do vậy, sóng trước động là động nước mà nổi lên sóng sau. Sự huân tập của hiểu biết và của mê lầm cũng vậy, đối chiếu thì biết.

Luận Về Địa Vị Chỉ Quán

Chính Văn.-

Hỏi, chỉ quán của 3 tánh có hay không có địa vị? Đáp, [có] mà không cố định. Nói một chiều thì 10 Trú hoàn thành Chỉ của tánh phân biệt, 10 Hướng hoàn thành Chỉ của tánh y tha, Phật địa hoàn thành Chỉ của tánh chân thật. Theo cách giải thích khác thì trước 10 Địa hoàn thành Chỉ của tánh phân biệt, trong 10 Địa hoàn thành Chỉ của tánh y tha, Phật địa hoàn thành chỉ của tánh chân thật. Thêm nữa, trước 10 Địa tùy cấp độ mà tu cả Chỉ của 3 tánh, trong 10 Địa cũng tu cả Chỉ của 3 tánh, Phật địa hoàn toàn cả Chỉ của 3 tánh. Lại thêm nữa, địa vị nào cũng tu hành Chỉ của 3 tánh. Chính phàm phu hiện thời, dầu mới phát tâm, mà cũng có thể tu hành chỉ của 3 tánh. Chỉ sự tu hành rõ rệt hay mờ mờ khác nhau, còn pháp tu thì không khác gì cả (83) .

Tổng Kết

Chính Văn.-

Lại nữa, nói chung về sự trừ chương ngại được lợi ích của chỉ quán 3 tánh, thì Chỉ của 3 tánh mà thành là bỏ cái nốt phàm phu, Quán của 3 tánh mà thành là bỏ cái nốt thanh văn, và đó gọi là trừ chương ngại. Chỉ của 3 tánh mà thành thì được cái vui vắng lặng, đó là tự lợi, Quán của 3 tánh mà thành thì được cái dụng duyên khởi, đó là lợi tha, và đó gọi là được lợi ích. Từ trên đến đây là đã nói xong chương 4 nói hiệu năng của chỉ quán.

Nói Hiệu Quả Của Chỉ Quán

C1. Chính Thuyết

D1. Nói Về Đại Dụng

Đ1. Nói Đại Dụng Toàn Thể

Đ2. Nói Đại Dụng Vô Trú

Đ3. Nói Đại Dụng Siêu Thoát

Đ4. Nói Đại Dụng Bất Nhị

D2. Nói Lại Sở Y

D3. Nói Lại Phương Tiện

C2. Chỉnh Cú

D1. Nói Về Tâm

D2. Nói Về Quán

D3. Nói Về Tu

Nói Đại Dụng Toàn Thể

Chính Văn.-

Chương 5 nói hiệu quả của chỉ quán, là Chỉ hoàn thành thì thể chứng cá tính viên dung bất nhị của Tâm, nên cùng chúng sinh đồng cái thân đồng nhất tướng dụng, trong đó 3 ngôi cực tôn một thể không ba, 2 mặt chân lý một vị không hai; rỗng rang sâu lắng, êm đềm sáng trong; diệu dụng mà không có tướng diệu dụng, hoạt động mà không có tướng hoạt động; như thế là vì các pháp bản lai bình đẳng, vì tâm thể pháp nhĩ là như vậy, và đó là cái thể pháp tánh sâu xa. Quán hoàn thành thì Tâm thể hiện cái dụng pháp giới vô ngại mà xuất sinh hết thảy cái dụng dơ bẩn và cái dụng trong sạch, trong đó có ra cúng phẩm lớn lao, tràn đầy vô biên thế giới, phụng hiến 3 ngôi cực tôn, và hiến cho 4 loại chúng sinh; cho đến hút gió, chứa lửa; phóng ánh sáng, động đại địa; kéo ngắn ra, thúc dài lại; hợp nhiều, chia một; biến thân hình khắp cả lục đạo, tỏa pháp âm khắp cả thập phương (84) ; thị hiện bằng 5 thông, giáo hóa bằng 3 luân; lên sinh đỉnh đầu Sắc giới, xuống ở tầng trời Đâu suất; gửi mình bằng pháp môn trí huyễn (85) , hiển linh theo đường lối phương tiện; chỉ 2 tay để nói độc tôn, đi 7 bước để tỏ chí cực; ngồi ngay trên đài hoa, suy nghĩ dưới cây báu; chiếu cao phổ nhãn đến cung điện 6 tầng trời, vang khắp viên âm đến 10 phương hướng; nơi thế giới Hoa tạng thì giảng đế võng (86) , nơi thế giới Sa ba thì bủa trắng sao (87) ; làm cho một thân hình mà chúng sinh thấy khác nhau, một tiếng nói mà chúng sinh nghe không đồng; sắc tướng rực rỡ, hào quang huy hoàng; bất diệt nơi núi Linh thú mà nhập diệt giữa rừng Sa la; pháp thân trường tồn mà hóa thân diệt độ (88) ; như thế là vì sức mạnh huân tập của đại bi đại nguyện, vì các pháp thì pháp nhĩ do Tâm tạo tác, và đó là cái dụng duyên khởi sâu xa.

Nói Đại Dụng Vô Trú

Chính Văn.-

Lại nữa, Chỉ mà thành thì tâm trí bình đẳng, không ở sinh tử; Quán mà thành thì đức dụng duyên khởi, không nhập niết bàn. Chỉ mà thành thì trú đại niết bàn, Quán mà thành thì cư trú sinh tử giới.

Nói Đại Dụng Siêu Thoát

Chính Văn.-

Lại nữa, Chỉ mà thành thì không bị thối đời làm hoen ố, Quán mà thành thì không bị vắng lặng làm trì trệ. Chỉ mà thành thì hoạt dụng mà thường vắng lặng, Quán mà thành thì vắng lặng mà thường hoạt dụng.

Nói Đại Dụng Bất Nhị

Chính Văn.-

Lại nữa, Chỉ mà thành thì biết sinh tử là niết bàn, Quán mà thành thì biết niết bàn là sinh tử. Chỉ mà thành thì biết sinh tử với niết bàn cả 2 đều không thể thủ đắc, Quán mà thành thì biết lưu chuyển là sinh tử mà bất chuyển là niết bàn.

Nói Lại Sở Y

Chính Văn.-

Hỏi, khi Bồ tát chính nơi vắng lặng mà phát khởi hoạt dụng, thì trong 3 tánh, Bồ tát do tánh nào mà thành được? Đáp, Bồ tát do đạo lý tánh y tha nên có thể chính nơi vắng lặng mà phát khởi hoạt dụng. Ngoài tánh ấy, Bồ tát cũng sử dụng 2 tánh khác để hỗ trợ cho sự hóa độ. Ý nghĩa này thế nào? Là biết các pháp có tức chẳng có, nhưng lại biết không ngại gì chẳng có mà có, không phải không có pháp giả biểu hiện, tại sao, vì cái pháp duyên khởi thì pháp nhĩ là như vậy, thế nên Bồ tát thường ở trong định mà vẫn sinh tâm thương nghĩ đến chúng sinh. Bồ tát lại do Quán của tánh phân biệt mà biết chúng sinh chịu khổ não lớn, do Quán của tánh y tha mà trong tâm xuất sinh cái dụng hóa độ, do Quán của tánh chân thật mà biết chúng sinh với mình đồng một bản thể; do Chỉ của tánh phân biệt mà biết chúng sinh có thể trừ dơ bẩn được trong sạch, do Chỉ của tánh y tha mà không thấy người hóa độ và người được hóa độ, do Chỉ của tánh chân thật mà biết mình người bản lai thường trú đại niết bàn.

Nói Lại Phương Tiện

Chính Văn.-

Lại nữa, Bồ tát mới tu hành, muốn làm gì thì trước hết cần phải phát nguyện; kế đó tu Chỉ; rồi từ Chỉ khởi Quán, thì sau đó tùy ý làm gì cũng thành. Tại sao

trước hết cần phải phát nguyện? Vì để nêu mục đích mong cầu mà xin sự da hộ của sức mạnh tối thượng. Tại sao cần phải tu Chi? Vì để biết các pháp toàn là không thật có, thế thì đối với mọi sự trở ngại đều theo ý nghĩ mà hết bế tắc. Tại sao từ Chỉ khởi Quán? Vì để biết các pháp toàn do Tâm làm ra, thế thì đối với các pháp muốn xây dựng gì cũng thành theo ý nghĩ. Đến như các vị Bồ tát tu tập đã lâu thì không như vậy, hễ ý nghĩ muốn làm là việc làm thành tựu theo ý nghĩ. Chư vị Phật đà lại càng không như vậy, không vin đối tượng mà vẫn chiếu soi, không mống suy nghĩ mà vẫn biết rõ, tùy chúng sinh đáng thấy đáng nghe như thế nào thì không tác ý mà sự ấy vẫn tự thành. Tựa như ngọc Ma ni không có ý nghĩ muốn làm lợi ích cho đời, nhưng vẫn tùy cảm triệu mà mưa xuống bảo vật khác nhau. Phật đà cũng vậy, làm gì cũng không tác ý mà vẫn thích ứng với chúng sinh đáng được ích lợi. Ấy là do sự huân tập thuần thực trong 3 đại vô số kiếp mà được như vậy, chứ không vì gì khác cả.

Nói Về Tâm

Chính Văn.-

Tâm thì vốn trong sạch,

các pháp toàn là Tâm:

Tâm ấy là chúng sinh,

Tâm ấy Phật, Bồ tát;

sinh tử đã là Tâm,

niết bàn cũng là Tâm.

Tâm vốn là duy nhất,

vậy mà thành nhị biên,

thế nhưng nhị biên ấy

thật ra là bất nhị (89) .

Cái Tâm duy nhất ấy

rộng lớn như biển cả,

tính chất của Tâm ấy

xưa nay thường một vị,

thế nhưng có đủ hết
bao nhiêu là ý nghĩa,
nên Tâm là kho tàng
chánh pháp vô cùng tận.

Nói Về Quán

Chính Văn.-

Do vậy người tu hành
phải bất cứ lúc nào
cũng tự quán sát lấy
thân và tâm của mình,
biết thân và tâm ấy
toàn do nghiệp dơ bẩn
đã huân tập cho Tâm (90)
nên Tâm duyên khởi ra.
Đã biết chính do Tâm
y theo sự huân tập
tạo ra pháp thể gian (91) ,
thì phải biết bản thể
của tất cả chúng sinh
đều toàn là Tâm cả.
Lại phải nghĩ Tâm ấy
đã tùy theo huân tập
tạo ra pháp thể gian,

vậy nếu được huân tập
bằng cái nghiệp trong sạch
thì cũng chính Tâm ấy
quyết định sẽ tạo ra
quả vị của Phật đà.

Như thấy hình rắn vàng
biết là vàng làm ra,
thì biết bản chất nó
toàn là vàng ròng thật;
lại nghĩ vàng do thợ
làm thành hình con rắn,
thì biết rắn vàng ấy
tùy thợ thành tượng Phật.

Tâm như vàng ròng thật,
đủ 2 tính trái thuận,
tùy 2 nghiệp dơ sạch
mà biểu hiện phàm thánh

Nói Về Tu

Chính Văn.-

Vì thế phải cấp tốc
tu tập nghiệp vô lậu
huân tập Tâm trong sạch
thì chóng thành Phật đức.

Do vậy ngay bây giờ
đừng khinh thường bản thân,
cũng đừng khinh thường người,
cuối cùng thành Phật cả.

Từ trên đến đây là đã nói xong chương 5 nói hiệu quả của chỉ quán. Và đến đây cũng đã tổng quát thuyết minh hoàn tất tất cả 5 chương nói về đạo lý chỉ quán.

Chỉ Việc

B1. Nói Chỉ Quán Lúc Lễ Bái

C1. Nói Quán

D1. Nói Quán Xét

D2. Nói Quán Tưởng

Đ1. Quán Tưởng Thân Phật

E1. Chính Thuyết

E2. Giải Nghi

G1. Nói Quán Tưởng Là Thật

G2. Nói Cảm 卐 Điều Thành

Đ2. Quán Tưởng Cúng Phẩm

C2. Nói Chỉ

C3. Nói Song Hành

B2. Nói Chỉ Quán Lúc Ăn Uống

C1. Nói Về Quán

D1. Quán Tho Biến Ra Tinh Và Quán Phổ Biến Hiện Cúng

D2. Quán Ít Biến Ra Nhiều

D3. Quán Loại Bỏ Tham Lam

C2. Nói Về Chỉ

B3. Nói Chỉ Quán Lúc Tiện Lợi

C1. Nói Về Quán

C2. Nói Về Chỉ

C3. Giải Nghi

Nói Quán Xét

Chính Văn.-

Sự lay Phật cũng có chỉ quán. Quán mà lay Phật là phải biết hết thấy chư Phật trong 10 phương 3 đời toàn cùng với ta đồng lấy Tâm làm bản thể. Nhưng chư Phật tu tập nghiệp trong sạch huân tập Tâm nên thành được quả trong sạch, biểu hiện khác nhau khắp trong 10 phương 3 đời. Mỗi đức Phật đều có đủ cái trí Nhất thể chủng, nên các Ngài là biến chánh biến tri, là biến đại từ bi, trong từng ý nghĩ, mỗi Ngài đều biết rõ tất cả tâm lý chính và tâm lý phụ của chúng sinh, đều muốn cứu độ tất cả chúng sinh. Một đức Phật như vậy, tất cả đức Phật cũng vậy. Thế nên người tu hành lúc hiển cúng, lúc lễ bái, lúc tán dương, lúc sám hối, lúc khuyến thỉnh, lúc tùy hỷ, lúc hồi hướng, lúc phát nguyện, đều nghĩ như vậy, tất cả chư Phật đều biết ta hiển cúng, đều nhận ta hiển cúng, cho đến đều biết ta phát nguyện, đều nhận ta phát nguyện. Tựa như một người đui mù bẩm sinh, ở giữa công chúng làm những cách hiển cho, thì dầu không thấy công chúng mà biết công chúng thấy việc mình làm, nhận vật mình cho, y như sự hiển cho của người sáng mắt, không khác gì cả. Người tu hành cũng vậy, dầu không thấy chư Phật mà biết chư Phật thấy việc mình làm, nhận mình sám hối, nhận mình hiển cúng. Biết như vậy thì chính là sự hiển cúng hiện diện, đồng đẳng chứ không khác gì người thật thấy chư Phật mà hiển cúng. Tại sao? Vì quán xét thấy được tâm Phật. Tâm Phật chính là đại từ bi.

Chính Thuyết

Chính Văn.-

Lại nữa, nếu người tu hành tưởng tượng được một đức Phật với thân tướng trang nghiêm, cho đến tưởng tượng được vô lượng chư Phật, trước mỗi Ngài đều tưởng thấy thân mình hiển cúng, lễ bái, thì đó cũng chính là sự hiển cúng hiện diện. Tại sao? Vì [tâm tưởng tượng Phật] thì tâm ấy làm Phật, tâm ấy là Phật.

Nói Quán Tưởng Là Thật

Chính Văn.-

Hỏi, sự hiển cúng trước thật có đạo lý, có thể không khác sự hiển cúng hiện diện, còn sự tưởng tượng Phật mà hiển cúng thì không có đạo lý, vì sao, vì thật không thấy thân Phật, chỉ tưởng tượng mà thấy, thì đó là hình thái của vọng tưởng. Đáp, khi Phật còn ở đời, bao nhiêu người hiện diện thấy Ngài thì cũng là tự tâm của họ làm ra [đức Phật họ thấy]. Thế nên trong kinh đã nói Tâm tạo chư vị Như lai. Do ý nghĩ này, bây giờ tâm ta tưởng tượng làm ra Phật, cùng với người hiện diện thấy Phật, chỉ là một đạo lý.

Lại nữa, điều ấy đã hơn xa Thanh văn hiện diện thấy Phật. Tại sao? Vì đức Phật mà Thanh văn nhìn thấy thật do Tâm tạo, nhưng do vô minh mà họ tưởng lầm thấy sai, rằng đức Phật ấy ở ngoài, không do Tâm tạo, nên thế mới là điên đảo, không đúng với đạo lý tâm tánh duyên khởi. Do vậy, trong kinh đã nói Thanh văn thấy là thấy sai. Trong kinh lại nói, họ đi theo đường sai, không thể thấy Như lai. Như lai là chân như của Tâm, do huân tập duyên khởi mà biểu hiện quá báo, nên gọi là Như lai. Thanh văn cho Như lai ở ngoài Tâm, biệt lập với Tâm, nên kinh nói họ không thể thấy Ngài. Còn ta, chư Phật mà ta thấy tuy do tưởng tượng tạo ra, nhưng chính vì thế mà biết do tưởng niệm của ta huân tập cho Tâm, nên Tâm ấy biểu hiện chư Phật, vậy đức Phật ta thấy không phải ngoài Tâm, mà là hiện tướng của Tâm, có là chẳng có, chẳng có mà có, không phá hoại vắng lặng, cũng không phá hoại duyên khởi, nên hơn sự hiện diện thấy Phật của Thanh văn.

Thêm nữa, nếu ta đem tưởng niệm huân tập Tâm, tâm tánh duyên khởi biểu hiện chư Phật, mà bị cho là vọng tưởng, thì Bồ đề đạo tràng hải hội bồ tát toàn do cái nghiệp thấy Phật huân tập cho Tâm, nên đức Lô xá na như lai hiện trong tâm ấy, vậy hải hội bồ tát kia cũng là vọng tưởng sao. Nếu đức Phật mà hải hội bồ tát ấy thấy là biểu hiện từ Tâm, khi thấy thì biết không phải ngoài Tâm, mà không phải vọng tưởng, thì chư Phật mà ta thấy cũng do Tâm biểu hiện, ta cũng biết không phải ngoài Tâm, thì sao lại cho là vọng tưởng? Và nữa, cái nghiệp thấy Phật mà hải hội bồ tát đã tu tập là do Tâm tạo ra, huân tập lại cho Tâm, thì nay sự tưởng niệm mà ta tưởng niệm chư Phật cũng là do Tâm tạo ra, huân tập lại cho Tâm, bên kia bên này như nhau, vậy bên kia không phải vọng tưởng thì bên này cũng là chân thật.

Nói Cảm ❖ Điều Thành

Chính Văn.-

Hỏi, nếu tất cả chư Phật toàn do Tâm chúng sinh tạo ra, thì thế là không có đức Phật thật xuất hiện thế giới? Đáp, không ngại gì chư Phật xuất hiện mà vẫn là

Tâm chúng sinh tạo ra. Tại sao? Vì tất cả chư Phật và tất cả chúng sinh cùng do Tâm làm bản thể. Tâm ấy toàn thể làm ra một chúng sinh mà không ngại gì toàn thể làm ra tất cả phàm thánh. Như một chúng sinh do toàn thể Tâm tạo ra, thì mỗi một phàm thánh khác cũng đều như vậy, cùng thì gian và cùng bản thể mà không trở ngại gì nhau cả. Do vậy, nếu căn cứ một người để nói về Tâm, thì Tâm người ấy tạo ra tất cả phàm thánh. Trong phần bản thể như lai tạng đồng nhất và dị biệt đã giải thích ý nghĩa này rồi. Do ý nghĩa đã giải thích ấy, hết thảy chư Phật do Tâm ta tạo ra. Chỉ vì đạo lý thức chung với thức riêng nên dấu Tâm ta tạo ra chư Phật mà vẫn có cái lẽ thấy với không thấy. Đạo lý này đã nói rõ trong phần thức chung với thức riêng.

Do đạo lý trên đây, tưởng tượng chư Phật thì sự tưởng tượng ấy huân tập cho Tâm, thích ứng với sự huân tập bí trí của chư Phật, nên trong Tâm biểu hiện các Ngài và tự mình thấy được. Đức Phật được biểu hiện ra đó là do cái nghiệp tưởng tượng Phật của ta thích ứng với nghiệp lợi tha của Phật, huân tập cho Tâm khởi lên, nên đức Phật đó là thức chung của ta. Vì là thức chung, nên, [đối với ta], đức Phật thật sự xuất thế và ta nhìn thấy. Nếu không có cái nghiệp thấy Phật thích ứng với nghiệp lợi tha của Phật huân tập cho Tâm, thì chư Phật dấu là Tâm ta tạo ra mà ta vẫn thường không được thấy.

Như vậy, nếu chỉ căn cứ chư Phật để nói về Tâm thì Tâm Phật tạo ra chúng sinh, và chư Phật có cái lực bí trí huân tập cho Tâm nên thấy được tất cả chúng sinh. Nếu chỉ căn cứ chúng sinh để nói về Tâm thì chính Tâm chúng sinh tạo ra chư Phật, và chúng sinh có cái nghiệp thấy Phật huân tập cho Tâm nên thấy được chư Phật.

Do những đạo lý đã nói trên đây, hề tưởng tượng huân tập cho Tâm thì Tâm biểu hiện chư Phật và ta có thể thấy được. Đức Phật được thấy là đức Phật thật xuất thế. Không hiểu như vậy, cho đức Thích tôn là đức Phật thật ngoài Tâm, còn đức Phật do tâm tưởng tượng là đức Phật vọng tưởng làm ra, vọng chấp như vậy thì dấu thấy đức Thích tôn cũng không hiểu gì về Ngài.

Quán Tưởng Cúng Phẩm

Chính Văn.-

Người tu hành đã biết chư Phật là Tâm tạo, thì cũng biết bản thân và cúng phẩm cũng từ Tâm chánh định mà xuất sinh. Do vậy, hãy tưởng tượng bản thân như cây đàn hương. Từ những lỗ chân lông của thân ấy xuất ra khói mây thơm. Mây này ngoài tầm nghĩ bàn, đầy cả mười phương thế giới. Ở trước mỗi đức Phật, mây này thành lâu đài thơm lớn. Trong lâu đài thơm ấy, vô số thiên tử thơm tay cầm hương liệu kỳ lạ và tinh tế, hiến cúng các đấng Tội thắng. Hoặc tưởng tượng bản thân có khắp mười phương quốc độ. Số lượng bản thân đồng đẳng số lượng chư Phật, đích thân hầu hạ các Ngài. Mỗi thân giống như Đại phạm thiên

vuông, sắc tướng tuyệt hảo, 5 bộ phận của thân ấy đều lay xuống ngang chân Phật. Biết bản thân và cúng phẩm toàn do Tâm tạo, không vọng chấp có ở ngoài Tâm. Lại biết bao nhiêu cúng phẩm của chư vị Bồ tát đều ban cho chúng sinh để họ hiến cúng Phật. Thế nên cúng phẩm ấy cũng chính là của ta, ta biết ta có, và sẽ đem hiến cúng Phật. Rồi đem cúng phẩm của Tâm mình tạo ra, cùng với cúng phẩm được Bồ tát ban cho, xoay lại cho chúng sinh cả, để cùng nhau hiến cúng các đấng Tối thắng. Thâm nhập duyên khởi quán mới làm được như vậy. Và từ trên đến đây là nói xong về Quán mà lay Phật.

Nói Chỉ

Chính Văn.-

Chỉ mà lay Phật là phải biết chư Phật, bản thân, cúng phẩm, toàn do Tâm tạo, có là chẳng có, chỉ là cái Tâm duy nhất. Cũng không thủ đắc cái đối tượng Tâm duy nhất, tại sao, vì ngoài Tâm thì không có gì có thể thủ đắc Tâm. Huống chi có thủ đắc và được thủ đắc thì thế là hư vọng, thực chất không có. Lay Phật mà như vậy thì gọi là Chỉ.

Nói Song Hành

Chính Văn.-

Thêm nữa, không được vì Chỉ này mà bỏ Quán trước. Phải chỉ quán song hành. Là dầu biết chư Phật, bản thân, cúng phẩm, bản thể là cái Tâm duy nhất, nhưng chính từ Tâm ấy xuất ra cái dụng duyên khởi, hiến cúng phong phú. Hiến cúng phong phú mà lại biết liền có tức chẳng có, chỉ là cái Tâm duy nhất, bình đẳng, phi phân biệt. Thế nên trong kinh đã nói, hiến cúng khắp mười phương, vô lượng chư Như lai, mà Phật với bản thân không có tướng phân biệt. Đó là Chỉ và Quán song hành.

Quán Tho Biễn Ra Tinh Và Quán Phổ Biễn Hiến Cúng

Chính Văn.-

Sự ăn uống cũng có chỉ quán. Quán trong lúc ăn uống là khi mới được thực phẩm, thì vì để hiến cúng Phật nên nghĩ thực phẩm ấy là Tâm ta tạo ra. Ta nên quán tưởng thực phẩm thô sơ này thành thực phẩm thượng vị. Tại sao? Vì biết các pháp vốn từ Tâm mà sinh thì cũng do Tâm mà chuyển. Nghĩ như vậy rồi tưởng tượng đồ mình cầm thành bát thất bảo, ẩm thực phẩm trong đó thành

thượng vị của chư thiên, hoặc thành cam lộ, thành cơm thơm, thành đường phèn, thành bơ sữa, thành những thực phẩm tương tự. Tưởng tượng như vậy rồi, cầm bát với ẩm thực phẩm đã tưởng tượng ấy bố thí tất cả chúng sinh, để họ cùng mình hiến cúng tất cả Tam bảo, bố thí tất cả tứ sinh, bình đẳng thọ thực. Hãy nghĩ chư Phật và hiền thánh đều biết ta và chúng sinh hiến cúng, đều nhận sự hiến cúng ấy. Hiến cúng như vậy rồi mới thọ thực. Thế nên trong kinh đã nói, đem một thực phẩm bố thí cho tất cả để cùng hiến cúng chư Phật và hiền thánh, sau đó mới ăn. Hỏi, đã hiến cúng Tam bảo rồi sao mình còn được ăn? Đáp, khi tưởng tượng bố thí chúng sinh để cùng hiến cúng Tam bảo thì đã tưởng tượng bố thí cho chúng sinh cùng thọ thực. Trong thân ta có tám mươi ngàn ký sinh trùng tức là chúng sinh, thế nên ăn cho chúng sống, không phải vì riêng mình.

Quán Ít Biến Ra Nhiều

Chính Văn.-

Lại tưởng tượng thực phẩm trong bát, mỗi hạt cơm thành ra một bát đầy những ẩm thực phẩm thượng hạng. Trong mỗi cái bát đã biến ra đó mỗi hạt cơm lại thành một bát ẩm thực phẩm thượng hạng nữa. Triển chuyển phát sinh như thế cho đến đầy cả mười phương thế giới, toàn là bát quý đựng đầy ẩm thực phẩm thượng hạng. Tưởng tượng như vậy rồi đem thực phẩm ấy bố thí cho chúng sinh để cùng họ hiến cúng Tam bảo, hiến cho tứ sinh. Tưởng tượng như vậy rồi thọ thực, cho ký sinh trùng trong thân mình no đủ.

Quán Loại Bỏ Tham Lam

Chính Văn.-

Muốn loại bỏ tham lam thì khi được thực phẩm tốt, hãy tưởng tượng thành thực phẩm xấu mà ăn. Thường biết thực phẩm mà tốt xấu là toàn do Tâm tạo, hư trạng không thật. Làm sao biết được? Vì vừa rồi thực phẩm tốt trong bát, ta tưởng tượng là xấu thì thấy xấu, chính vì thấy là xấu nên biết thực phẩm vốn tốt cũng vậy, chỉ do Tâm tạo. Và đó là Quán lúc ăn uống.

Nói Về Chỉ

Nói Chỉ Quán Lúc Ăn Uống

Chính Văn.-

Chỉ trong lúc ăn uống là hãy xét thức ăn, người ăn, miệng ăn, lưỡi nếm, v/v, mỗi thứ toàn do Tâm tạo, chỉ là hư trạng của Tâm, có là chẳng có, bản thể chỉ là cái Tâm duy nhất. Cũng không thủ đắc cái Tâm duy nhất, tại sao, vì ngoài Tâm

không có gì có thể thủ đắc Tâm ấy, huống chi có thủ đắc và được thủ đắc thì thế là hư vọng, thực chất không có. Đó là Chỉ lúc ăn uống.

Nói Về Quán

Nói Chỉ Quán Lúc Tiện Lợi

Chính Văn.-

Sự tiện lợi cũng có chỉ quán. Quán là lúc tiện lợi thì chính nơi chỗ dơ bẩn mà nghĩ đồ dơ bẩn là Tâm tạo, có là chẳng có, vậy ta nên tưởng tượng đồ dơ này thành đồ sạch. Tức thì tưởng tượng chỗ dơ bẩn thành hồ báu, kênh báu, trong đó đầy nước thơm hoặc bơ sữa. Tưởng tượng bản thân thành thân thất bảo, tiện lợi thải ra là sữa thơm, là mật ngọt, v/v. Tưởng tượng thành rồi mới đem cho chúng sinh, và cũng biết rằng đồ sạch ấy là duy Tâm tạo, hư trạng không thật. Đó là Quán lúc tiện lợi.

Nói Về Chỉ

Nói Chỉ Quán Lúc Tiện Lợi

Chính Văn.-

Chỉ lúc tiện lợi là biết cái chỗ dơ bẩn, và cái đồ dơ bẩn mà thân ta thải ra, là do quá khứ nghiệp dữ huân tập Tâm nên thành ra thấy tướng không sạch. Nhưng tướng không sạch này của Tâm có là chẳng có, chỉ là cái Tâm duy nhất, bình đẳng, phi phân biệt. Đó là Chỉ lúc tiện lợi.

Giải Nghi

Nói Chỉ Quán Lúc Tiện Lợi

Chính Văn.-

Hỏi, ở trên đã nói pháp dơ bẩn với pháp trong sạch toàn do Tâm tạo, nghĩa là do nghiệp quá khứ huân tập cho Tâm mà biểu hiện, thế thì làm sao hiện tại tướng biến đổi mà biến đổi tùy tâm? Đáp, Tâm đủ tính của các pháp, nhưng không có duyên tổ thì không biểu hiện. Nên dơ bẩn trong nhà xí do nghiệp quá khứ mà biểu hiện, còn bơ sữa trong hồ báu không nghiệp quá khứ nên không biểu hiện. Nhưng nếu chuyên tâm tưởng tượng trong sạch thì thế là cái nghiệp của bơ sữa hồ báu huân tập cho Tâm, và hiện tượng trong sạch sinh ra. Cái tâm ghét bỏ đồ dơ, cái tâm tưởng tượng không còn đồ dơ, chính là duyên tổ loại bỏ đồ dơ. Do duyên tổ không dơ này huân tập cho Tâm nên cái tướng dơ

bản mất theo. Đó là vì nghiệp quá khứ huân tập cho Tâm biểu hiện hư trạng, nhưng công sức hiện tại cũng có thể huân tập cho Tâm biểu hiện diệu dụng.

Nơi chỗ đại tiểu, sự tướng tượng huân tập cho Tâm mà biến đổi như vậy, thì tất cả sự dơ bẩn và sự trong sạch khác cũng cần phải tướng tượng mà huân tập cho Tâm, biến đổi tướng cũ, để hiện tại loại bỏ sự ghét ưa, mà xa ra có thể làm phương tiện cho ngũ thông. Nên người mới học tập thì sự chưa từng tâm, nhưng nhắm mắt tướng tượng, lâu ngày thuần thực, thì các pháp tùy nghĩ tướng là cải biến. Còn các vị đại bồ tát, cho đến thánh giả tiểu thừa, tiên nhân ngũ thông, v/v/, đều có năng lực ngay nơi sự tướng mà cải biến, không mà ra có. Hỏi, các vị thánh giả biến hiện đủ cách mà tại sao người thấy người không? Đáp, do thức chung nên thấy, do thức riêng nên không thấy.

Hỏi, thần thông của bồ tát với thần thông của tiểu thừa có khác gì không? Đáp, thần thông tiểu thừa vì tướng tượng mà thành, và vì thấy pháp ngoài Tâm, nên thần thông có giới hạn. Thần thông bồ tát do biết các pháp là do Tâm tạo, thần thông chỉ là hiện tướng của Tâm, ngoài Tâm không pháp, nên thần thông ấy vô giới hạn. Thêm nữa, bồ tát mới học tập thần thông cũng do tướng tượng mà tu, nhưng chính lúc đó biết các pháp giai do Tâm tạo; còn tiểu thừa chỉ do tướng tượng mà tu, chỉ biết định lực, không biết Tâm tạo. Như vậy, lấy đạo lý mà nói, thì bên nào cũng là Tâm tạo, nhưng tiểu thừa không biết nên có khác nhau.

6

Phụ Lục Bản Dịch Luận Chỉ Quán của Trưởng giả Tâm Minh Lê Đình Thám

Như đã nói trong 1 ghi chú của lời dẫn 1, xin phụ lục sau đây nguyên vẹn bản dịch luận này của trưởng giả Tâm minh. Trưởng giả là bậc thầy của tôi. Bản dịch của trưởng giả rất sát chính văn. Xin phụ lục ra để ai muốn thì tham khảo.

Trí Quang

Lời Giới Thiệu

Pháp-môn chỉ quán Đại-thừa là một bộ luận rất quan trọng do Ngài Nam-nhạc sáng tác trong thời kỳ Ngũ-đại trước nhà Đường ở Trung-Quốc.

Ngài Nam-nhạc họ lý, húy là Tuệ-tư, là người huyện Thượng-thái, tỉnh Hà-nam. Ngài xuất gia từ lúc 15 tuổi, theo Tuệ-văn-đại-sư học đạo và đã chứng được Pháp-hoa tam-muội, trong một niệm vô-sư-trí, tự-nhiên-trí, vô-ngại-trí đều hiện tiền. Ngài là nghiệp-sư của Thiên-thai-trí-giả-thiền-sư và là sơ-tổ của Thiên-

thai-tông. Ngài trụ tích ở Nam-nhạc, chuyên tâm hoằng dương Đại-thừa và có rất nhiều đệ-tử đã thành đạo chứng quả. Sau khi Ngài tịch, vua nhà Trần đã sắc phong cho Ngài cái hiệu là Tư-đại-thiên-sur.

Trong đời Ngũ-đại, thiên-tông rất thịnh hành, nhưng cũng có nhiều người không rõ ý nghĩa của câu "bất-lập văn-tự", không chịu tham học Phật-pháp, tu tập mù quáng, lạc vào các đường rẽ. Ngài động lòng thương xót, theo duyên của căn cơ hiện tiền, viết ra bộ luận "Pháp-môn chỉ quán Đại-thừa", lời lẽ vắn tắt mà ý nghĩa sâu xa, để dắt dìu những người tu hành đi theo con đường chính-pháp.

Pháp-môn chỉ quán Đại-thừa chủ yếu dạy về ba phép chỉ và ba phép quán trong ba tính biến-kế-chấp, y-tha-khởi và viên-thành-thật. Chỉ là quán các pháp tuy có nhưng không phải thật có, cốt để trừ diệt những kiến-chấp mê lầm. Quán là quán các pháp theo duyên thì hiện ra hình như có, cốt để nhận rõ sự thật duyên-khởi của tất cả sự vật. Đến khi tu song song hai pháp chỉ quán, tức nơi tịch mà chiếu, tức nơi chiếu mà tịch, tịch chiếu đồng thời, tịch chiếu không hai, thì sẽ chứng được chân như tam-muội.

Nhưng trong bộ luận này, Ngài Nam-nhạc không phải chỉ tuyên dương về tam-chỉ tam-quán. Trong phần đầu là phần quan trọng nhất về sự "Nương tựa của chỉ quán", Ngài đã phương tiện chỉ dạy về cơ sở của mọi sự tu tập trong đạo Phật, đầu là thuộc về Đại-thừa hoặc Tiểu-thừa. Ngài đặc biệt phân tích về tự-tướng và về thể-trạng của tự-tính-thanh-tịnh-tâm tức là cái tâm chung của tất cả phàm thánh, nhằm nêu ra cái đích của tất cả mọi sự tu hành theo Đại-thừa, đồng thời nêu ra cái bản-thể của các sự tu hành ấy, làm cho tất cả những người tu hành theo pháp-tính-tông cũng như theo pháp-tướng-tông, theo thiên-tông cũng như theo tịnh-độ-tông, nhận rõ con đường tu hành chân chính, không lạc vào các đường rẽ.

Còn pháp-môn tam-chỉ tam-quán, thì rõ thật là một sáng tạo tuyệt diệu của Ngài Nam-nhạc, nhằm dắt dìu người tu hành tiến lên từng bước theo trung-đạo đệ-nhất-nghĩa-đế, không lạc vào ngoại-đạo tà-giáo.

Do pháp-môn chỉ quán Đại-thừa nương theo tâm-tính, y như tâm-tính mà tu trì, nhằm đi đến nhập một với tâm-tính nên gọi là tâm-yếu.

Chỗ chứng của Ngài Nam-nhạc không thể nghĩ bàn, ra ngoài văn tự và lời nói, nhưng vì từ bi thương xót chúng sinh, Ngài tìm cách mượn lời nói mà chỉ dạy trong bộ luận này nên gọi là phương-tiện.

Tất cả những người tu hành theo Đại-thừa đều nên nhất tâm học tập bộ luận này cho thấu đáo để nhận rõ con đường tu tiến của mình, không nên nghĩ rằng vì mình tu theo tông phái khác mà không chịu học tập, bỏ mất một cơ hội tốt để hiểu rõ thêm thế nào là tu hành, thế nào là giác-ngộ.

Phiên dịch bộ luận "Pháp-môn chỉ quán Đại-thừa", chúng tôi nguyện cho tất cả chúng sinh đều thấm nhuần tâm-yếu của Ngài Nam-nhạc đã dạy, cùng nhau tinh tiến tu hành theo trung-đạo đệ-nhất-nghĩa-đế, phả độ chúng sinh, viên thành Phật-đạo.

Viết ngày 20-6-65

Tâm Minh

Pháp Môn Chỉ Quán Đại Thừa

Ngài Nam-nhạc, Tư-đại-thiền-sư, phương tiện chỉ dạy tâm-yếu.

I. Phần Thứ Nhất - Chỉ Dạy Tổng Quát

A1. Chương 1 : Đặt Lời Vấn Đáp Để Chỉ Tổ Đương Cơ

A2. Chương 2 : Chỉ Dạy Tóm Tắt Phép Chỉ Quán

II. Phần Thứ Hai - Phân Tích Rộng Thêm

A1. Chương 1 : Chia Ra Để Phân Tích

A2. Chương 2 : Chỉ Tổ Sự Nương Tựa Của "Chỉ, Quán"

A3. Chương 3 : Chỉ Tổ Cảnh Giới Của Chỉ, Quán

A4. Chương 4 : Chỉ Tổ Thể Trạng Của Chỉ, Quán

A5. Chương 5 : Phân Tích Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Chỉ, Quán

A6. Chương 6 : Chỉ Tổ Tác Dụng Của Chỉ, Quán

III. Phần Thứ Ba - Chỉ Dạy Qua Các Sự Việc

A1. Chương 1 : Chỉ Tổ Phép Chỉ Quán Trong Lúc Lễ Phật

B1. Khoa 1 : Về Phép Quán

C1. Mục 1 : Quán Sự Thật

D1. Đoạn 1 : Nói Pháp

D2. Đoạn 2 : Ví Dụ

D3. Đoạn 3 : Kết Hợp

C2. Mục 2 : Quán Theo Giả-Trưởng

D1. Đoạn 1 : Quán Thân Phật

Đ1. Điều 1 : Chỉ Thẳng

Đ2. Điều 2 : Giải Thích Điều Nghi

E1. Khoản 1 : Chỉ Tổ Giả-Tướng Không Phải Vọng

G1. Chi 1 : Chỉ Thẳng Là Không Phải Vọng

G2. Chi 2 : Hơn Xa Nhị-Thừa

G3. Chi 3 : Liền Bằng Bồ Tát

E2. Khoản 2 : Chỉ Tổ Cảm Và ❖ Cùng Thành Lập

G1. Chi 1 : Chỉ Tổ Thâm-Tính Đồng Thể

G2. Chi 2 : Chỉ Tổ Nương Theo Quán-Tướng Được Thấy Phật Thật

G3. Chi 3 : Đối Chiếu Luận Về Chúng Sinh Và Phật Huân-Tập Cái Tâm

G4. Chi 4 : Kết Luận Cảm ❖ Không Hai

D2. Đoạn 2 : Quán Thức Cúng

B2. Khoa 2 : Về Phép Chỉ

B3. Khoa 3 : Tu Song Song

A2. Chương 2 : Chỉ Tổ Phép Chỉ Quán Lúc Ăn

B1. Khoa 1 : Phép Quán

C1. Mục 1 : Quán Phả-Cúng-Dàng

D1. Đoạn 1 : Quán Chuyển Biến Thô-Sơ Thành Thượng-Diệu

D2. Đoạn 2 : Quán Chuyển Biến Số Ít Thành Số Nhiều

C2. Mục 2 : Quán Trừ Lòng Tham

B2. Khoa 2 : Phép Chỉ

A3. Chương 3 : Chỉ Tổ Phép Chỉ Quán Trong Lúc Tiện Lợi

B1. Khoa 1 : Chỉ Thẳng

C1. Mục 1 : Phép Quán

C2. Mục 2 : Phép Chỉ

B2. Khoa 2 : Giải Thích Điều Nghi

C1. Mục 1 : Giải Thích

C2. Mục 2 : Lệ Chung Cho Các Pháp

D1. Đoạn 1 : Giải Thích Là Phương Tiện

D2. Đoạn 2 : Giải Thích Lý Do Thấy Và Không Thấy

D3. Đoạn 3 : Giải Thích Duyên Cớ Thần Thông Khác Nhau

Chương 2: Chỉ Tổ Sự Nương Tựa Của "Chỉ, Quán"

B1. Khoa 1 : Chia Khoa

B2. Khoa 2 : Chỉ Tổ Nương Tựa Chỗ Nào

C1. Mục 1 : Chia Các Mục

C2. Mục 2 : Chia Ra Nhiều Tên

C3. Mục 3 : Thích Nghĩa Các Tên

C4. Mục 4 : Phân Tích Thể-Trạng Của Tịnh-Tâm

B3. Khoa 3 : Chỉ Tổ Vì Cớ Gì Mà Nương Tựa Như Thế

C1. Mục 1 : Chính Diện Chỉ Tổ

D1. Đoạn 1 : Chỉ Tổ Các Nghĩa Tu Hành Cần Phải Nương Theo Cội Gốc

D2. Đoạn 2 : Chỉ Tổ Nghĩa Toàn-Tính Phát Khởi Tu Hành

C2. Mục 2 : Giải Thích Điều Nghi

B4. Khoa 4 : Chỉ Tổ Lấy Cái Gì Mà Nương Tựa

C1. Mục 1 : Chia Mục

C2. Mục 2 : Chỉ Tổ Thể-Trạng Lấy Cái Gì Mà Nương Tựa

D1. Đoạn 1 : Chỉ Tổng Quát

D2. Đoạn 2 : Chỉ Tổ Thể-Trạng Tu Chỉ

Đ1. Điều 1 : Chính Diện Chỉ Tổ

Đ2. Điều 2 : Giải Thích Điều Nghi

D3. Đoạn 3 : Chỉ Tổ Thể-Trạng Tu Quán

C3. Mục 3 : Phá Cái Chấp Của Hàng Tiểu Thừa

D1. Đoạn 1 : Chính Diện Phá Chấp

D2. Đoạn 2 : Giải Thích Điều Nghi

C4. Mục 4 : Phá Cái Chấp Của Hàng Đại Thừa

D1. Đoạn 1 : Phá Danh Ngôn

D2. Đoạn 2 : Phá Lôi Chứng Mù Quáng

Đ1. Điều 1 : Luận Về Chứng Để Phá

E1. Khoản 1 : Phân Tích Để Phá

E2. Khoản 2 : Phá Thuyết Tự Chứng

E3. Khoản 3 : Phá Thuyết Tha Chứng

E4. Khoản 4 : Phá Thuyết Chứng Tha

Đ2. Điều 2 : Luận Về Tu Để Phá Lôi Chứng Mù Quáng

E1. Khoản 1 : Chính Diện Phá

E2. Khoản 2 : Phê Phán

Mục 3: Thích Nghĩa Các Tên

D1. Đoạn 1 : Thích Nghĩa Cái Tên Tự-Tính-Thanh-Tịnh-Tâm

D2. Đoạn 2 : Thích Nghĩa Cái Tên Chân Như

D3. Đoạn 3 : Thích Nghĩa Cái Tên Phật Tính

Đ1. Điều 1 : Sơ Lược Thích Nghĩa

Đ2. Điều 2 : Phân Tích Rộng

E1. Khoản 1 : Luận Về Bất Giác Để Phân Tích

E2. Khoản 2 : Luận Về Giác Để Phân Tích

G1. Chi 1 : Phân Tích Trí-Tuệ Phật-Tính

G2. Chi 2 : Phân Tích Bảo Phật-tính

G3. Chi 3 : Phân Tích Xuất-Chương Phật-Tính

G4. Chi 4 : Phân Tích Bình- Đẳng Phật-Tính

E3. Khoản 3 : Giải Thích Các Điều Nghi Còn Lại

G1. Chi 1 : Giải Thích Điều Nghi Về Chấp Cái Tính Mà Bỏ Tu

G2. Chi 2 : Giải Thích Điều Nghi Về Vốn Có Bất Giác

G3. Chi 3 : Giải Thích Điều Nghi Nhân-Duyên, Tự-Nhiên

G4. Chi 4 : Giải Thích Điều Nghi Về Vô-Minh Tâm-Tính

D4. Đoạn 4 : Thích Nghĩa Cái Tên Pháp-Thân

D5. Đoạn 5 : Thích Nghĩa Cái Tên Như-Lai-Tạng

D6. Đoạn 6 : Thích Nghĩa Cái Tên Pháp-Giới

D7. Đoạn 7 : Thích Nghĩa Cái Tên Pháp-Tính

D8. Đoạn 8 : Kết Luận

Mục 4: Phân Tích Thể-Trạng Của Tịnh-Tâm

D1. Đoạn 1 : Chỉ Tổng Quát

D2. Đoạn 2 : Nêu Ra Nghĩa Ly-Tướng Để Chỉ Tổ Tịnh-Tâm

Đ1. Điều 1 : Chỉ Hẳn Tịnh-Tâm Là Ly-Tướng

Đ2. Điều 2 : Khai Thị Phương Tiện Tùy Thuận, Nhập Vào Tâm Tính

D3. Đoạn 3 : Nêu Ra Nghĩa Bất-Nhất Bất-Dị Để Luận Về Pháp-Tính

D4. Đoạn 4 : Nêu Ra Hai Thứ Như Lai-Tạng Để Chỉ Tổ Chân-Như

Đ1. Điều 1 : Chỉ Tổ Nghĩa Không

E1. Khoản 1 : Chỉ Thẳng Nghĩa Không

E2. Khoản 2 : Dùng Vấn Đáp Để Trừ Nghi

G1. Chi 1 : Trừ Cái Nghi Chúng Sinh Hiện Có

G2. Chi 2 : Trừ Cái Nghi Vì Nhân Gì Mà Mê Vọng

G3. Chi 3 : Trừ Cái Nghi Vô Minh Có Tự-Thể

G4. Chi 4 : Trừ Cái Nghi Năng-Luân Làm Thể

G5. Chi 5 : Trừ Cái Nghi Nhân Với Quả Là Một Hay Là Khác

Đ2. Điều 2 : Chỉ Tổ Nghĩa Bất Không

E1. Khoản 1 : Tóm Nêu

E2. Khoản 2 : Chỉ Tổ Đủ Hai Pháp Nhiệm Tịnh

G1. Chi 1 : Chỉ Tổ Đủ Pháp Tịnh

H1. Tiết 1 : Chỉ Tổ Đủ Các Pháp Tính-Công-Đức Vô-Lậu

H2. Tiết 2 : Chỉ Tổ Đủ Hết Những Pháp-Tịnh Ra Khỏi Các Chương

G2. Chi 2 : Chỉ Tổ Đủ Pháp-Nhiễm

H1. Tiết 1 : Chỉ Tổ Đủ Tính-Nhiễm

H2. Tiết 2 : Giải Thích Cái Nghi Đã Là Tính Thì Không Thể Chuyển Được

H3. Tiết 3 : Giải Thích Cái Nghi Hai Tính Trái Nhau

H4. Tiết 4 : Giải Thích Cái Nghi Hai Nghiệp Do Đâu Có Khởi Có Diệt

H5. Tiết 5 : Giải Thích Cái Nghi Tính Không Trừ Nhau

H6. Tiết 6 : Giải Thích Cái Nghi Tương Đối Trái Nhau

H7. Tiết 7 : Giải Thích Cái Nghi Gốc Ngọn Cùng Diệt

H8. Tiết 8 : Giải Thích Cái Nghi Trái Nhau Vì Không Huân Tập Được

H9. Tiết 9 : Chỉ Tổ Đầy Đủ Sự Nhiễm

E3. Khoản 3 : Chỉ Tổ Thể-Tính Như-Lai-Tạng Là Một Hay Là Khác

G1. Chi 1 : Chia Khoa

G2. Chi 2 : Chỉ Tổ Pháp-Môn Pháp-Giới Viên-Dụng Vô Ngại

H1. Tiết 1 : Chỉ Tổ Pháp Giới Chỉ Một Thể

H2. Tiết 2 : Chỉ Tổ Đủ Hết Hai Tính Và Hai Sự Nhiễm Tịnh

H3. Tiết 3 : Chỉ Tổ Nghĩa Viên-Dụng Vô-Ngại

G3. Chi 3 : Chỉ Tổ Cái Nghĩa Tên Gọi Khác Nhau Của Pháp-Thân Trong Nhân Trong Quả

H1. Tiết 1 : Chỉ Tổ Nghĩa

H2. Tiết 2 : Giải Thích Điều Nghi

G4. Chi 4 : Chỉ Tổ Cái Lý Chân-Thể Trong Chương, Khởi Chương

H1. Tiết 1 : Chỉ Tổ Lý Ấy

H2. Tiết 2 : Giải Thích Điều Nghi

G5. Chi 5 : Chỉ Tổ Cái Tướng Thu Nhiếp Lẫn Nhau Của Sự- Dụng

H1. Tiết 1 : Dùng Lý Phương-Tiện Chỉ Tổ

H2. Tiết 2 : Dùng Sự Đề Phương Tiện Chỉ Dạy

G6. Chi 6 : Chỉ Tổ Cái Nghĩa Đối Trị Mê Lầm Chịu Quả-Báo Không Đồng

H1. Tiết 1 : Chính Diện Chỉ Tổ

H2. Tiết 2 : Giải Thích Điều Nghi

H3. Tiết 3 : Phá Chấp

G7. Chi 7 : Chỉ Tổ Cộng-Tướng-Thức Và Bất-Cộng-Bất-Tướng-Thức

H1. Tiết 1 : Chỉ Tổng Quát

H2. Tiết 2 : Giải Thích Về Cộng-Tướng-Thức

H3. Tiết 3 : Giải Thích Về Bất-Cộng-Tướng-Thức

H4. Tiết 4 : Giải Thích Về Bất Cộng Trong Cộng

H5. Tiết 5 : Giải Thích Về Cộng Trong Bất Cộng

H6. Tiết 6 : Tổng Kết

Chương 3: Chỉ Tổ Cảnh Giới Của Chỉ, Quán

B1. Khoa 1 : Tóm Chỉ Tổ Ba Tính

B2. Khoa 2 : Riêng Chỉ Tổ Ba Tính

C1. Mục 1 : Chia Riêng Để Chỉ Tổ

D1. Đoạn 1 : Chỉ Riêng Về Chân-Thật-Tính

D2. Đoạn 2 : Chỉ Riêng Vì Y-Tha-Tính

Đ1. Điều 1 : Chia Khoa

Đ2. Điều 2 : Giải Thích Về Tịnh-Phần Y-Tha-Tính

Đ3. Điều 3 : Giải Thích Về Nhiễm-Phần Y-Tha-Tính

D3. Đoạn 3 : Chỉ Riêng Vì Phân-Biệt-Tính

Đ1. Điều 1 : Chỉ Về Tịnh-Phần Phân-Biệt-Tính

Đ2. Điều 2 : Giải Thích Về Nhiễm-Phần Phân-Biệt-Tính

C2. Mục 2 : Hợp Lại Để Chỉ Tổ

Chương 4: Chỉ Tổ Thể Trạng Của Chỉ, Quán

B1. Khoa 1 : Tóm Nêu Ra

B2. Khoa 2 : Luận Về Tính Nhiễm-Trược Để Chỉ Tổ

C1. Mục 1 : Chia Ra Các Mục

C2. Mục 2 : Nương Với Phân-Biệt-Tính Để Chỉ Tổ

D1. Đoạn 1 : Từ Quán Vào Chỉ

Đ1. Điều 1 : Nói Về Quán

Đ1. Điều 2 : Nói Về Chỉ

D2. Đoạn 2 : Từ Chỉ Khởi Ra Quán

C3. Mục 3 : Luận Về Y-Tha-Tính Để Chỉ Tổ

D1. Đoạn 1 : Từ Quán Vào Chỉ

Đ1. Điều 1 : Nói Về Quán

Đ1. Điều 2 : Nói Về Chỉ

D2. Đoạn 2 : Từ Chỉ Khởi Ra Quán

C4. Mục 4 : Luận Về Chân-Thật-Tính Để Chỉ Tổ

D1. Đoạn 1 : Dùng Chỉ Quán Để Bày Tổ Vô-Tính-Tính

D2. Đoạn 2 : Dùng Chỉ Quán Để Bày Tổ Vô-Chân-Tính

D3. Đoạn 3 : Dùng Chỉ Quán Để Bày Tỏ Căn Bản Chân-Như-Tam-Muội

D4. Đoạn 4 : Dùng Chỉ Quán Để Bày Tỏ Tịch Chiếu Hiện Tiền

C5. Mục 5 : Phân Tích Rõ Thêm

D1. Đoạn 1 : Nói Về Công Năng Chỉ Quán

D2. Đoạn 2 : Nói Về Bốn Lớp Tu Hành Trong Chân-Thật-Tính

D3. Đoạn 3 : Nói Về Tu Có Thứ Lớp

D4. Đoạn 4 : Nói Về Căn Trừ Vọng Chấp

C6. Mục 6 : Lấy Sự Huyền Làm Ví Dụ Để Chỉ Tỏ

D1. Đoạn 1 : Ví Dụ Với Phép Quán Của Ba Tính

D2. Đoạn 2 : Ví Dụ Với Phép Chỉ Của Ba Tính

D3. Đoạn 3 : Kết Hợp Tu Trì Chỉ Quán

D4. Đoạn 4 : Suy Rộng Đến Các Ví Dụ Khác

C7. Mục 7 : Lấy Chiêm Bao Làm Ví Dụ Để Chỉ Tỏ

B3. Khoa 3 : Luận Về Ba Tính Thanh Tịnh Để Chỉ Tỏ

C1. Mục 1 : Chia Mục

C2. Mục 2 : Luận Về Phân-Biệt-Tính Để Chỉ Tỏ

C3. Mục 3 : Luận Về Y-Tha-Tính Để Chỉ Tỏ

C4. Mục 4 : Luận Về Chân-Thật-Tính Để Chỉ Tỏ

C5. Mục 5 : Phân Tích Thêm Các Nghĩa

D1. Đoạn 1 : Phân Tích Cái Tướng Khởi Dụng Vắng Lặng

D2. Đoạn 2 : Phân Tích Về Cân Xứng Với Tính Mà Phát Khởi Sự Tu Hành

D3. Đoạn 3 : Phân Tích Về Danh Từ Phật Và Chúng Sinh

D4. Đoạn 4 : Phân Tích Cái Nghĩa Đồng Nhau Khác Nhau

D5. Đoạn 5 : Phân Tích Về Mình Và Người Tu Hành Và Được Ích Lợi

D6. Đoạn 6 : Phân Tích Đức-Tính Chư Phật Là Thật Hay La Hư

D7. Đoạn 7 : Phân Tích Thường Trụ Và Sinh Diệt

Chương 5: Chỉ Tổ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Chỉ, Quán

B1. Khoa 1 : Chia Khoa

B2. Khoa 2 : Giải Thích Theo Mỗi Tính

C1. Mục 1 : Luận Về Phân-Biệt-Tính

D1. Đoạn 1 : Chỉ Tổ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Quán Trong Phân-Biệt-Tính

Đ1. Điều 1 : Chính Diện Chỉ Tổ

Đ2. Điều 2 : Dùng Ví Dụ Để Chỉ Tổ

Đ3. Điều 3 : Kết Hợp Với Pháp

D2. Đoạn 2 : Chỉ Tổ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Chỉ Trong Phân-Biệt-Tính

C2. Mục 2 : Luận Về Y-Tha-Tính

D1. Đoạn 1 : Chỉ Tổ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Quán

D2. Đoạn 2 : Chỉ Tổ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Chỉ

C3. Mục 3 : Luận Về Chân-Thật-Tính

D1. Đoạn 1 : Chỉ Tổ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Tu Quán

D2. Đoạn 2 : Chỉ Tổ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Tu Chỉ

B3. Khoa 3 : Tổng Quát Chỉ Tổ

C1. Mục 1 : Chỉ Tổ Nghĩa Đoạn Trừ Mê-Chướng

C2. Mục 2 : Chỉ Tổ Lý Do Huân Tập Cái Tâm

C3. Mục 3 : Chỉ Tổ Về Địa Vị

C4. Mục 4 : Tóm Chỉ Tổ

Chương 6: Chỉ Tổ Tác Dụng Của Chỉ, Quán

B1. Khoa 1 : Chỉ Thẳng

C1. Mục 1 : Chỉ Tổ Đầy Đủ Tác Dụng

C2. Mục 2 : Lại Chỉ Tổ Nương Tính Nào Mà Khởi Ra Dụng

C3. Mục 3 : Lại Khai Thị Về Phương Tiện

B2. Khoa 2 : Kệ Tụng

C1. Mục 1 : Tụng Về Lý-Tính

C2. Mục 2 : Tụng Về Phép Quán

C3. Mục 3 : Tụng Về Khuyên Tu

Chương 1: Đặt Lời Vấn Đáp Đề Chỉ Tổ Đương-Cơ

Có người hỏi vị Sa-môn rằng: Phạm bầm thụ tính chất này, đều nương sự tu hành mà khác nhau. Lại ông thợ chạm trở có khác, thì khí-mãnh tạo thành cũng khác. Tôi nghe Đại-đức rộng suốt lý rất ráo, soi tỏ tông rộng lớn, nên trông mong được Ngài chỉ dạy chính-pháp để sách tiến sự tu tập.

Vị Sa-môn đáp rằng: Tôi tuy từ bé xuất-gia, chút nghe mùi đạo, nhưng bản-chất hạ-ngu khó đổi, không thấm nhuần đạo-lý tu hành. Nay được ông hỏi, chẳng biết nói gì đây.

Người ngoài thưa: Kính bạch Đại-đức, trông mong Ngài không ngại khó nhọc, vì tôi nói phép tu hành Đại-thừa, tôi xin kính cẩn lập tức phụng trì, không dám quên dám sót.

Vị Sa-môn đáp rằng: Hay thay vị Phật-tử, phát được cái tâm vô-thượng, thích nghe phép tu hành Đại-thừa; ngay bây giờ ông đã vượt trên cảnh-giới Nhị-thừa, huống lại còn muốn nghe để mà thật hành. Song tuy ông phát được cái tâm tốt đó, cốt yếu phải nhờ thật hành mới thành tựu được quả-đức. Nhưng phép tu

hành hàng vạn, lối nhập-đạo không phải một; nay tôi hãy nương theo kinh luận, vì ông nói sơ lược hai phép chỉ quán Đại-thừa; nương theo những phép ấy, ông có thể mau được thành tựu sở-nguyện vậy.

Chương 2: Chỉ Dạy Tóm Tắt Phép Chỉ Quán

Người ngoài thưa: Hay thay, mong Ngài nói cho để thỏa mãn ý-nguyện của tôi, cũng khiến cho người khác được lợi ích đây chuyền, như thế truyền-đăng không dứt, để báo ơn Phật. Vị Sa-môn dạy: Hãy khéo nhiếp niệm mà nghe cho chín, tôi sẽ vì ông mà nói.

Cái gọi là "Chỉ", nghĩa là biết tính bản-lai tất cả các pháp tự nó không phải là có, không sinh không diệt, chỉ do nhân duyên hư-vọng nên không phải có mà hóa thành có. Song cái có của các pháp kia tức là không phải có, chỉ là nhất-tâm, thể-tính không phân biệt. Quán như thế, có thể khiến vọng-niệm không lưu-hành nên gọi là "Chỉ".

Cái gọi là "Quán", nghĩa là tuy biết các pháp vốn không sinh không diệt, nhưng do tâm-tính duyên khởi ra, không phải không có tác dụng thế-gian giả dối, như huyền-thuật, như chiêm bao, không phải có mà có, nên gọi là "Quán".

Chương 1: Chia Ra Để Phân Tích

Người ngoài thưa: "Tôi nhận hiểu chậm chạp, kiến thức kém cỏi, nghe như thế vẫn chưa ngộ được, xin Ngài dùng phương-tiện khai-thị thêm cho".

Vị Sa-môn đáp: "Phải, tôi sẽ vì ông phân tích rộng thêm, đồng thời khiến cho những người chưa nghe pháp lần hồi cũng được lĩnh-hội và giác-ngộ". Trong phần phân tích rộng thêm pháp-môn "Chỉ quán", sẽ lập ra năm chương để chỉ tỏ.

Một là chỉ tỏ sự nương tựa của Chỉ, quán.

Hai là chỉ tỏ cảnh-giới của Chỉ, quán.

Ba là chỉ tỏ thể-trạng của Chỉ, quán.

Bốn là chỉ tỏ sự đoạn trừ và được ích của Chỉ, quán.

Năm là chỉ tỏ tác-dụng của Chỉ, quán.

Khoa 1: Chia Khoa

Trong phần đầu nói về sự nương tựa, lại chia làm ba khoa:

Một là chỉ tỏ nương tựa chỗ nào.

Hai là chỉ tỏ vì có gì mà nương tựa như thế.

Ba là chỉ tỏ lấy cái gì mà nương tựa.

Mục 1: Chia Các Mục

Trong phần đầu chỉ tỏ nương tựa chỗ nào, tức là chỉ tỏ nương tựa nhất-tâm để tu chỉ, quán vậy. Trong khoa này, lại chia ra ba mục khác nhau:

Một là chỉ ra nhiều tên.

Hai là thích nghĩa các tên.

Ba là nhận rõ thể-trạng.

Mục 2: Chỉ Ra Nhiều Tên

Trong phần chỉ ra nhiều tên thì cái tâm ấy tức là tự-tính-thanh-tịnh-tâm, lại gọi là chân-như, cũng gọi là Phật-tính, cũng gọi là pháp-thân, lại xưng là Như-lai-tạng, cũng gọi là pháp-giới, cũng gọi là pháp-tính. Những tên như thế, vô-lượng vô-biên, nên gọi là nhiều tên.

Đoạn 1: Thích Nghĩa Cái Tên Tự-Tính-Thanh-Tịnh-Tâm

Thứ nữa thích nghĩa các tên.

Hỏi : Vì sao gọi là tự-tính-thanh-tịnh-tâm?

Đáp : Tâm ấy, từ vô-thủy đến bây giờ, tuy bị những pháp-nhiễm vô-minh che lấp, nhưng bản-tính thanh-tịnh không thay đổi nên gọi là thanh-tịnh. Vì có sao? Vì pháp-nhiễm vô-minh bản-lai xa rời cái tâm vậy. Thế nào là xa rời? Nghĩa là tự-thể của vô-minh là rỗng-không, cái có của nó tức là không phải có; do nó không phải có, không có gì kết hợp được với tâm, nên gọi là xa rời. Tâm không

kết hợp với những pháp-nhiệm vô-minh, nên gọi là bản-tính thanh-tịnh. Bản giác trung-hòa chân thật thì gọi là tâm. Vì thế nên gọi là tự-tính-thanh-tịnh-tâm.

Đoạn 2: Thích Nghĩa Cái Tên Chân-Như

Hỏi: Vì sao gọi là chân-như?

Đáp: Tất cả các pháp nương với tâm ấy mà có, lấy tâm làm thể. Từ thể ấy trông về các pháp thì các pháp đều là hư-vọng và cái có của các pháp tức là không phải có; đối với các pháp giả dối đó nên gọi là cái tâm là chân. Lại nữa, tuy các pháp thật không phải là có, nhưng do những nhân duyên hư-vọng, nó cũng có những tướng sinh diệt; song khi những pháp hư-vọng kia sinh thì tâm ấy không sinh, khi những pháp đó diệt thì tâm ấy không diệt; không sinh nên không thêm, không diệt nên không bớt; do tâm ấy không sinh không diệt, không thêm không bớt, nên gọi là chân. Tam thể chư Phật và tất cả chúng sinh đồng lấy nhất-tâm thanh-tịnh ấy làm thể; các pháp phàm thánh tự có những tướng khác nhau, nhưng cái chân-tâm ấy thì không có khác, không có tướng, nên gọi là như.

Lại chân-như nghĩa là tất cả các pháp chân thật như thế, chỉ là nhất-tâm nên gọi nhất-tâm là chân-như. Nếu ngoài tâm có pháp thì tức là không phải chân thật, cũng không phải như thế và tức là những tướng giả dối khác nhau vậy. Vì thế, luận Khởi-tín có nói: "Tất cả các pháp bản-lai rời tướng nói năng, rời tướng danh-tự, rời tướng nghĩ biết, rốt ráo bình-đẳng, không có biến khác, không thể phá hoại, chỉ là nhất-tâm nên gọi là chân-như".

Do những nghĩa đó, nên tự-tính-thanh-tịnh-tâm lại có tên là chân-như vậy.

Điều 1: Sơ Lược Thích Nghĩa

Hỏi: Vì sao lại gọi cái tâm ấy là Phật-tính?

Đáp: Phật nghĩa là giác, tính nghĩa là tâm. Do cái thể của tịnh-tâm này không phải là bất-giác nên gọi là giác-tâm vậy.

Khoản 1: Luận Về Bất Giác Đề Phân Tích

Hỏi: Làm sao biết được cái chân-tâm đó không phải là bất-giác?

Đáp: Bất-giác tức là vô-minh trụ-địa; nếu cái tịnh-tâm ấy là vô-minh thì khi chúng sinh thành Phật, vô-minh diệt hết, lẽ ra không có chân-tâm. Vì có sao? Vì tâm là vô-minh vậy. Song vì vô-minh tự diệt, tịnh-tâm tự còn, nên biết tịnh-tâm không phải là bất-giác; lại nữa do bất-giác diệt rồi, mới chúng được tịnh-tâm nên biết tịnh-tâm không phải là bất-giác vậy.

Hỏi: Sao không lấy nghĩa tự-thể là giác mà gọi là giác, lại lấy cái nghĩa không phải là bất-giác mà gọi là giác?

Đáp: Tâm-thể bình đẳng, không phải giác, không phải bất giác, chỉ vì muốn chỉ tỏ Như-như-Phật nên dùng nghĩa đối đãi mà gọi là giác. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Tất cả không niết bàn, không có đức Phật niết-bàn, không có niết-bàn của Phật, xa rời năng-giác sở-giác, dầu có dầu không có, cả hai đều rời cả". Đó là nói riêng về tâm-thể bình đẳng vậy. Nếu chính nơi cái nghĩa diệu-dụng pháp-giới của tâm-thể để chỉ tỏ cái giác thì tâm-thể ấy đủ ba thứ đại-trí là vô-sur-trí, tự-nhiên-trí và vô-ngại-trí; bản-thể giác-tâm vốn đủ cái tính của ba trí đó nên gọi tâm ấy là giác-tính.

Vậy nên cần biết những nghĩa đồng nhau khác nhau. Thế nào là đồng? nghĩa là tâm-thể bình-đẳng tức là trí-giác; trí-giác tức là tâm-thể bình đẳng, cho nên gọi là đồng vậy. Lại thế nào là khác? Cái nghĩa bản-giác là dụng, nơi phạm-phu thì gọi là Phật-tính, cũng gọi là cái tính của ba trí; khi ra khỏi hai chương thì gọi là Trí-tuệ-Phật vậy. Còn cái nghĩa tâm-thể bình đẳng là thể nên thánh phạm không hai, chỉ gọi là Như-như-Phật vậy. Do đó nên bảo là khác nhau và nên biết khác nhau là như thế.

Chi 1: Phân Tích Trí-Tuệ Phật-Tính

Hỏi: Trí-tuệ-Phật là giác ngộ tịnh-tâm nên gọi là Phật hay là tịnh-tâm tự giác nên gọi là Phật ?

Đáp: Có đủ hai nghĩa, một là giác ngộ tịnh-tâm, hai là tịnh-tâm tự giác; tuy nói hai nghĩa nhưng về thể, không có khác vậy.

Nghĩa đó thế nào? Nghĩa là tất cả chư Phật, trong lúc còn là phàm phu, tâm nương theo huân tập mà biến đổi. Do không giác nên tâm tự động, hiện ra các hư-trạng. Hư-trạng tức là năm ấm của phàm phu và sáu trần, cũng gọi là tợ-thức, tợ-sắc, tợ-trần vậy.

Tợ-thức tức là thức thứ sáu và thức thứ bảy. Do khi các tợ-thức đó niệm niệm khởi lên, không rõ biết những pháp tợ-sắc, chỉ do tâm hiện ra và là những hư-

tướng không thật; rồi do không rõ biết như thế, vọng-chấp các hư-tướng là thật-sự; khi vọng-chấp như thế thì liền trở lại huân tập tịnh-tâm vậy.

Song tợ-thức không rõ như thế tức là quả-thời-vô-minh, cũng gọi là mê-cảnh-vô-minh; như trong kinh dạy là cái "si trong duyên". Còn cái nghĩa tợ-thức vọng-chấp, tức là vọng-tướng, và cái cảnh sở-chấp tức là vọng-cảnh-giới vậy. Do quả-thời-vô-minh huân-tập cái tâm, khiến cho cái tâm không giác, đó tức là tử-thời-vô-minh, cũng gọi là trụ-địa vô-minh vậy, do vọng-tướng huân-tập cái tâm, khiến cái tâm biến động, tức là nghiệp-thức. Do vọng-cảnh huân-tập cái tâm, khiến cho nơi tâm có những chủng-tử tợ-trần; do tợ-thức huân-tập cái tâm khiến cho nơi tâm có những chủng-tử tợ-thức; hai thứ chủng-tử tợ-trần tợ-thức này, tóm lại, gọi là chủng-tử hư-trạng vậy. Song các thứ quả-thời-vô-minh, vân vân ..., tuy gọi rằng mỗi cái huân-tập riêng, khởi ra một pháp, nhưng cần phải đồng một thời hòa hợp với nhau mới huân-tập được. Vì có sao? Vì các thứ đó không rời nhau và nương nhau mới có vậy. Nếu không có tợ-thức thì tức cũng không có quả-thời-vô-minh; nếu không có vô-minh thì tức cũng không có vọng-tướng; nếu không có vọng-tướng thì tức cũng không thành vọng-cảnh; vậy nên bốn thứ đó đồng một thời hòa hợp với nhau mới hiện ra được cái quả hư-trạng. Vì có sao? Vì nó không rời nhau vậy. Lại nữa, những chủng-tử hư-trạng nương với tử-thời-vô-minh kia mà an-trụ và các chủng-tử hư-trạng không thể một mình hiện ra quả vậy. Nếu không tử-thời-vô-minh thì tức là không có nghiệp-thức; nếu không có nghiệp-thức thì tức là các chủng-tử hư-trạng không thể hiện ra thành quả và tự-thể của nó cũng không thành lập được. Vậy nên phải hòa hợp mới hiện ra cái quả hư-trạng.

Vì thế, trong quả hư-trạng lại cũng đủ cả những tợ-thức, tợ-trần, hư-vọng, vô-minh, vọng-chấp. Do những nghĩa đó nên lược nói rằng bất-giác nên động và hiện ra các hư-trạng vậy.

Quả và tử vô-thủy xoay vần sinh nhau như thế, gọi là chúng sinh.

Về sau gặp được thiện-hữu dạy cho rằng các pháp đều do nhất-tâm hiện ra, hình như có mà không thật; nghe pháp ấy rồi thuận theo tu hành, lần biết các pháp đều do tâm biến hiện, rỗng dối không thật.

Khi mà sự nhận hiểu như thế được thành tựu thì quả-thời-vô-minh diệt; vì vô-minh diệt, không chấp hư-trạng là thật nên vọng-tướng và vọng-cảnh cũng diệt vậy. Lúc bấy giờ, ý-thức chuyển thành vô-trần-trí và biết được không có thật trần vậy.

Tuy biết được cảnh-giới là hư-vọng mà gọi là quả-thời-vô-minh diệt, song lại còn thấy có hư-tướng; cái có đó tức là không phải có, bản-tính không sinh, nay cũng không diệt, chỉ là nhất-tâm. Do không biết lý do nên cũng gọi là tử-thời-

vô-minh hoặc mê-lý-vô-minh, nhưng nó vi tế hơn mê-sự-vô-minh trước kia; do cái thô trước kia đã diệt nên bảo rằng quả-thời-vô-minh diệt vậy.

Lại không chấp hư-trạng là thật nên gọi là vọng-tướng diệt, song còn thấy có hư-tướng, cho rằng có cái khác với tâm thì cái chấp như thế cũng là vọng-tướng, cũng gọi là hư-tướng, nhưng vi tế hơn trước; do cái thô kia đã diệt nên gọi rằng vọng-tướng diệt vậy. Lại hư-cảnh đó, do có vô-minh và vọng-tướng vi tế chấp trước nên hình như khác với tâm, tướng này tướng khác bất nhất, tức là vọng-cảnh, nhưng vi tế hơn trước và vì nó vi tế nên gọi là hư-cảnh; lại cái chấp thật có tướng thô kia đã diệt nên cũng gọi là vọng-cảnh diệt vậy.

Lấy đó luận rộng ra thì không những quả-thời-mê-sự-vô-minh diệt mà trụ-địa-vô-minh cũng trừ được phần ít vậy. Nếu trụ-địa-vô-minh không lần lần trừ được từng phần thì quả-thời-vô-minh cũng không thể lần lần diệt được từng phần, chỉ vì tướng đó vi tế khó chỉ bày, nên không nói trụ-địa-vô-minh cũng diệt từng phần vậy. Nay luận về sau khi mê-sự-vô-minh diệt rồi để nói nguyên do tiêu diệt dần dần của trụ-địa-vô-minh thì cũng liền biết được từ lúc một niệm phát tâm tu hành, vô-minh cũng có thể dần dần tiêu diệt.

Nghĩa đó thế nào? Do nhân duyên hai nghĩa sau này nên trụ-địa-vô-minh và nghiệp-thức dần dần giảm bớt. Hai nghĩa đó là gì? Một là do cái trí, biết được cảnh là hư vọng, huân tập cái tâm, khiến cho tập-khí vô-minh-trụ-địa cũ và nghiệp-thức lần lần trừ bớt. Tại sao thế? Trí là pháp sáng suốt, tính nó có thể đối trị vô-minh vậy. Hai là do vô-minh vi tế, chấp có hư-tướng và hư-cảnh, huân-tập cái tâm, tuy cũng khởi ra trụ-địa-vô-minh, nhưng kém yếu hơn, không đồng như khi mê-cảnh-vô-minh huân-tập khởi lên. Tại sao thế? do cái năng-huân vi tế nên cái bất-giác khởi lên cũng nhẹ hơn vậy. Do những nghĩa đó nên trụ-địa-vô-minh và nghiệp-thức lần lần cũng đã bị giảm bớt.

Như sau khi mê-sự-vô-minh tiêu diệt rồi là đã có nghĩa ấy thì cũng nên biết rằng khi một niệm bắt đầu phát tâm tu hành, vô-minh-trụ-địa liền đó cũng đã diệt được một phần. Do vô-minh tiêu diệt từng phần từng phần mà trí tuệ khởi ra cũng thêm sáng suốt từng phần từng phần, vì thế quả-thời-mê-sự-vô-minh mới diệt được vậy.

Từ sau mê-sự-vô-minh diệt rồi, do nghiệp-thức và trụ-địa-vô-minh dần dần kém yếu nên quả-báo hư-trạng khởi ra cũng chuyển thành nhẹ nhàng nhỏ nhiệm, không đồng như trước. Do cái nghĩa đó, tợ-thức chuyển thêm sáng suốt hơn, những pháp tợ-sắc vân vân... không còn khiến ý-thức sinh mê lầm nữa. Do nội-thức và ngoại-sắc, do thức sinh ra, đều nhỏ nhiệm thông suốt nên trí vô-trần cũng thêm sáng tỏ và vô-minh vọng-tướng thì tội bậc kém yếu. Các điều này trở lại huân-tập cái tâm, khiến cho những tập-khí trụ-địa-vô-minh và nghiệp-thức gần muốn đi đến hết sạch và cái trí vô-trần hiện ra lại càng thêm sáng tỏ hơn nữa. Do từng niệm từng niệm lần lượt huân-tập chuyển dần như thế, trụ-địa-vô-

minh sắp hết và trí vô-trần khởi ra liền biết được quả-báo hư-trạng kia, thể-tính không phải có, vốn tự không sinh, nay cũng không diệt, chỉ là nhất-tâm, thể-tính không có phân biệt, vì ngoài duy-tâm, không có pháp vậy; trí ấy tức là kim-cương-vô-ngại-trí.

Trí đó đã thành rồi, liền trở lại huân-tập cái tâm. Tâm được trí sáng suốt đó huân-tập, nên tập-khí nhất-niệm vô-minh liền diệt. Vô-minh đã hết thì những tập-khí chủng-tử của nghiệp thức và pháp-nhiễm liền tan vỡ theo; vậy nên trong kinh nói rằng: "Chỗ đứng đã tan vỡ thì những cái kia cũng tan vỡ theo", tức là cái nghĩa đó vậy.

Chúng-tử tập-khí đã phá trừ rồi thì hư-trạng dứt-hẳn; do hư-trạng dứt hẳn nên tâm-thể tịch chiếu, gọi là thể-chứng chân-như. Vì có sao? Vì không có pháp nào khác làm năng-chứng vậy.

Tức cái tịch chiếu đó không chia ra có năng-chứng sở-chứng thì gọi là vô-phân-biệt-trí. Vì có sao? Vì ngoài trí đó, không riêng có chân-như có thể phân biệt được. Đây tức là tâm tỏ ra thành trí; trí là dụng của tâm, tâm là thể của trí; thể và dụng chỉ là một pháp, tự-tính không hai, nên gọi là tự-tính thể-chứng vậy.

Ví như nước đứng lặng chiếu bóng, tuy chiếu bóng và thấm ướt, ý nghĩa khác nhau, mà nước vẫn thường là một. Vì sao? Vì cái chiếu bóng là cái thấm ướt, cái thấm ướt là cái chiếu bóng vậy. Tâm cũng như thế, tuy chia ra có tịch có chiếu, mà bản-thể dung hòa không hai. Vì sao? Cái chiếu đó là tịch, cái tịch đó là chiếu vậy. Cái chiếu là tịch, là thuận theo thể; cái tịch là chiếu, là thuận theo dụng; chiếu cái tự-thể gọi là giác-ngộ tịnh-tâm, cái thể tự-chiếu gọi là tịnh-tâm tự giác; cho nên nói rằng hai nghĩa đó là một thể. Ở đây tức là lấy cái vô-phân-biệt-trí mà làm giác vậy. Tịnh-tâm bản-lai sẵn đủ cái tính của trí đó, không thêm không bớt nên gọi tịnh-tâm là Phật-tính.

Đó là đứng về trí-tuệ-Phật để tỏ tịnh-tâm là Phật-tính.

Chi 2: Phân Tích Báo-❖ Phật-Tính

Lại tự-thể của tịnh-tâm ấy, sẵn đủ các tính của phúc đức và của diệu-dụng, khi được nghiệp-tịnh huân-tập thì phát sinh ra Báo-Phật và ứng-Phật, nên gọi cái tâm đó là Phật-tính vậy.

Chi 3: Phân Tích Xuất-Chương Phật-Tính

Lại nữa, do bất-giác kia diệt, gọi cái tâm là giác; sự biến động dừng nghỉ, gọi cái tâm là bất-động; các hư-tướng dứt sạch, gọi cái tâm là vô-tướng; song cái tâm-thể đó không phải giác, không phải bất-giác, không phải động, không phải bất-động, không phải tướng, không phải vô-tướng. Tuy vậy, do bất-giác tiêu diệt mà gọi cái tâm là giác, cũng không ngại gì. Đây chính nơi tâm-thể đã đối trị và ra khỏi các chương mà luận nghĩa chữ giác, chứ không căn-cứ cái trí-dụng mà gọi là giác.

Chi 4: Phân Tích Bình-Đẳng Phật-Tính

Lại nữa, tịnh-tâm vốn không bất-giác nên gọi cái tâm là bản-giác, vốn không biến động nên gọi cái tâm là bản-tịch, vốn không hư-tướng nên gọi cái tâm là bản bình-đẳng; song cái tâm-thể đó không phải giác, không phải bất-giác, không phải động, không phải bất-động, không phải tướng, không phải vô-tướng. Tuy vậy, do vốn không bất-giác mà gọi cái tâm là bản-giác, cũng không lỗi gì. Đây chính nơi phạm thánh không hai để chỉ tỏ tâm-thể là Như-như-Phật, không luận về cái tâm-thể vốn đủ cái dụng của tính-giác vậy.

Chi 1: Giải Thích Điều Nghi Về Chấp Cái Tính Mà Bỏ Tu

Hỏi: Nếu chính do vốn không bất-giác mà gọi là Phật thì phạm phu tức là Phật rồi, còn cần phải tu làm gì?

Đáp : Nếu chính nơi tâm-thể bình-đẳng mà nói thì không có tu và không tu, thành và không thành, cũng không giác và bất-giác, chỉ vì để chỉ tỏ Như-như-Phật nên đối lại mà nói là giác vậy. Lại nếu căn cứ nơi tâm-thể bình-đẳng thì cũng không có chúng sinh và chư Phật cùng với tâm-thể đó có sự sai khác. Vậy nên trong kinh có bài kệ rằng: "Tâm, Phật và chúng sinh, cả ba không khác nhau". Song lại do pháp-môn pháp-giới duyên-khởi của tâm-tính, bản nhiên như thế, không thể hoại diệt, nên thường bình-đẳng và thường khác nhau. Do thường bình-đẳng nên tâm, Phật và chúng sinh, cả ba không khác nhau; do thường khác nhau nên trôi lăn trong năm đường thì gọi là chúng sinh, ngược dòng đến tốt nguồn thì gọi là Phật. Do cái nghĩa bình-đẳng đó nên không Phật, không chúng sinh; do cái nghĩa duyên khởi khác nhau đó nên chúng sinh phải tu đạo.

Chi 2: Giải Thích Điều Nghi Về Vốn Có Bất-Giác

Hỏi: Thế nào biết được tâm-thể vốn không bất-giác?

Đáp: Nếu tâm-thể vốn có bất-giác thì khi thánh-nhân chứng được tịnh-tâm rồi, lẽ ra lại cứ bất-giác và phàm phu chưa chứng, lẽ ra cũng được gọi là giác. Đã thấy các vị chứng rồi không có bất-giác và những người chưa chứng không gọi là giác nên nhận biết rằng tâm-thể vốn không bất-giác.

Hỏi: Thánh-nhân do diệt trừ bất-giác nên tự chứng được tịnh-tâm; nếu không có bất-giác thì làm sao lại bảo là diệt trừ; lại nếu không có bất-giác thì cũng không có chúng sinh?

Đáp: Trước đã giải thích đầy đủ rồi, do tâm-thể bình-đẳng không phàm không thánh nên bảo là vốn không bất-giác; nhưng không phải không có tâm-tính duyên khởi, nên có diệt, có có chứng, có phàm, có thánh. Lại nữa, cái có do duyên khởi, tức là không phải có, nên bảo là vốn không bất-giác và hiện nay cũng không bất-giác, song nó cũng lại không phải là không có nên nói có diệt, có chứng, có phàm, có thánh. Chỉ các vị đã chứng, do dụng-thuận mà nhập vào thể nên liền không có bất-giác và nghiệm biết được rằng tâm-thể vốn không bất-giác; còn phàm phu thì do dụng-trái, một thể lại gọi là khác, nên không chứng biết được cái thể bình-đẳng vậy.

Chi 3: Giải Thích Điều Nghi Về Nhân-Duyên, Tự-Nhiên

Hỏi: Tâm tỏ ra thành trí, là vì vô-minh đã hết, tự nhiên là trí, hay là còn có nhân duyên khác nữa.

Đáp: Cái tâm đó trong lúc còn trong nhiễm, vốn đủ hai cái tính của phúc-đức và trí-tuệ, chẳng thiếu một pháp nào và cùng với Phật không khác, chỉ vì bị những pháp-nhiễm vô-minh che lấp nên không tỏ ra được cái dụng đó mà thôi; về sau do được hai thứ nghiệp-tịnh phúc-đức và trí-tuệ huân-tập nên các pháp-nhiễm đều hết; song trong khi những nghiệp-tịnh đó trừ được nhiễm thì liền tỏ bày hai tính phúc-đức trí-tuệ kia, khiến cho thành được sự-dụng, tức là tướng tốt, y-báo, nhất-thiết-trí, vân vân ..., trí-thể tức là công-năng tính chiếu của chân-tâm, còn trí-dụng là do huân-tập mà thành vậy.

Chi 4: Giải Thích Điều Nghi Về Vô-Minh Tâm-Tính

Hỏi: Tâm tỏ ra thành trí, thì lấy cái tâm đó làm Phật-tính; vậy tâm khởi ra bất-giác, thì cũng nên lấy cái tâm làm vô-minh-tính.

Đáp: Nếu luận theo cái nghĩa pháp-tính thì cũng được cho là vô-minh-tính, vì thế, trong kinh có nói : "Minh và vô-minh, cái tính không hai, tính không hai đó, tức là Phật-tính".

Đoạn 4: Thích Nghĩa Cái Tên Pháp-Thân

Hỏi: Vì sao lại gọi cái tâm ấy là pháp-thân?

Đáp: Pháp nghĩa là công-năng, thân nghĩa là chỗ nương đứng. Do cái tâm-thể ấy có cái dụng theo nhiệm nên bị tất cả pháp-nhiệm huân-tập; tức cái tâm theo nhiệm, thu giữ được các tập-khí huân-tập đó, lại có thể nương theo huân-tập mà hiện ra các pháp-nhiệm; cả hai công-năng năng-trì năng-hiện của tâm-tính và hai thứ pháp-nhiệm sở-trì sở-hiện đều nương nơi nhất tâm mà an-lập, cùng với tâm ấy không phải một, không phải khác nên gọi tâm ấy là pháp-thân. Cái công-năng năng-trì, cùng với các tập-khí sở-trì đó, hòa hợp lại thì gọi là tử-thời a-lai-gia-thức; còn cái công-năng nương theo huân-tập hiện ra các pháp, cùng với các tướng sở-hiện, hòa hợp lại thì gọi là quả-báo a-lai-gia-thức; hai cái thức đó, thể là một mà dụng thì khác vậy.

Song trong a-lai-gia-thức này, lại có hai phần: một là phần-nhiệm, tức là những tướng của các nghiệp và quả-báo; hai là phần-tịnh, tức cái tâm-tính và các pháp-tịnh năng-huân, gọi là phần-tịnh, là vì cái tính-nhiệm tức là tính-tịnh, chứ không có pháp khác.

Do tâm-tính ấy làm chỗ nương đứng của những sự-nhiệm nghiệp-quả kia nên gọi là sinh-tử-y Như-lai-tạng, tức là Pháp thân-tạng vậy.

Lại Tâm-thể ấy, tuy bị vô-lượng pháp-nhiệm che lấp, nhưng vẫn đủ tính của các pháp công-đức vô-lậu như số cát sông Hằng. Khi được vô-lượng nghiệp-tịnh huân-tập thì những tính-tịnh ấy liền có thể thu giữ tập-khí huân-tập, lại có thể nương theo sự huân-tập ấy hiện ra cái dụng của các công-đức-tịnh. Chính những tính của các công-đức-tịnh như số cát sông Hằng, cùng với hai công-năng năng-trì năng-hiện và hai dụng-tịnh sở-trì sở-hiện, đều nương nơi nhất-tâm mà an-lập, cùng với tâm ấy không phải một, không phải khác, nên gọi tâm ấy là pháp-thân vậy.

Đoạn 5: Thích Nghĩa Cái Tên Như-Lai-Tạng

Hỏi: Vì sao lại gọi cái tâm ấy là Như-lai-tạng?

Đáp: Có ba nghĩa: một là năng-tàng, gọi là tạng; hai là sở-tàng, gọi là tạng, ba là năng-sinh, gọi là tạng.

Cái gọi là năng-tang lại có hai thứ: một là quả-đức pháp-thân của Như-lai, hai là tính-đức tịnh-tâm của chúng sinh; cả hai đều bao trùm hai tính nhiễm tịnh và hai sự nhiễm tịnh, không có trở ngại, nên gọi năng-tàng là tạng; tạng-thể bình đẳng thì gọi là như, bình đẳng duyên khởi thì gọi là lai; đó tức cái năng-tàng mà gọi là Như-lai-tạng vậy. Hai là lấy nghĩa sở-tàng mà gọi là tạng, tức là cái chân-tâm ấy bị cái vô minh che giấu nên gọi là sở-tàng vậy. Tạng-thể không có khác, không có tướng thì gọi là như, tạng-thể đầy đủ hai dụng nhiễm tịnh thì gọi là lai; vậy nên gọi sở-tàng là Như-lai-tạng.

Ba là lấy nghĩa năng-sinh mà gọi là tạng. Như thai-tạng người con gái có thể sinh con, cái tâm ấy cũng vậy, thể nó đủ cả cái dụng của hai tính nhiễm tịnh nên nương theo hai sức huân-tập nhiễm tịnh, có thể sinh ra các pháp thế-gian và xuất-thế-gian. Vì thế, trong kinh nói rằng: "Như-lai-tạng là cái nhân của thiện và bất-thiện"; lại nói rằng: "Tâm-tính là một, làm sao sinh được các thứ quả-báo"; lại nói rằng: "Biến chính-biến-tri của chư Phật từ tâm-tướng mà sinh vậy". Thế nên nhiễm tịnh bình đẳng thì gọi là như, có thể sinh ra nhiễm tịnh thì gọi là lai; vậy nên gọi cái năng-sinh là Như-lai-tạng vậy.

Đoạn 6: Thích Nghĩa Cái Tên Pháp Giới

Hỏi: Vì sao lại gọi tịnh-tâm là pháp-giới?

Đáp: Pháp là pháp-nhĩ, giới là tính sai khác. Do cái tâm-thể đó bản-nhiên đủ hết tất cả các pháp nên gọi là pháp-giới.

Đoạn 7: Thích Nghĩa Cái Tên Pháp-Tính

Hỏi: Vì sao lại gọi tịnh-tâm là pháp-tính?

Đáp: Pháp nghĩa là tất cả các pháp, tính nghĩa là thể sai khác. Do tịnh-tâm ấy có tính sai khác nên có khả-năng làm cái thể cho các pháp vậy. Lại tính cũng có nghĩa là thể-thật không đổi, do tất cả các pháp đều lấy tâm làm thể; tướng của các pháp tự có sinh diệt nên gọi là hư-vọng; tâm ấy chân thật, không đổi không diệt nên gọi là pháp-tính vậy.

Đoạn 8: Kết Luận

Còn lại những danh tự vô-lượng khác, như thật-tế, thật-tướng v.v... không thể thích nghĩa hết được. Trên đây đã thích nghĩa các tên xong.

Đoạn 1: Chỉ Tổng Quát

Thứ nữa chỉ ra thể-trạng. Trong chỗ nói về thể-trạng, lại chia ra ba nghĩa khác nhau: một là nêu ra nghĩa ly-tướng để chỉ tỏ tịnh-tâm, hai là nêu ra nghĩa bất-nhất bất-di để luận về pháp-tính, ba là nêu ra hai thứ Như-lai-tạng để chỉ tỏ chân-như. Tuy có ba nghĩa khác nhau như thế, nhưng tóm lại chỉ để phân tích thể-trạng của tịnh-tâm vậy.

Điều 1: Chỉ Hẩn Tịnh-Tâm Là Ly-Tướng

Phần thứ nhất chỉ tỏ nghĩa ly-tướng thì cái tâm đó tức là cái tâm chân-như đệ-nhất-nghĩa-đế. Tự-tính của nó viên-dung, thể nó đầy đủ đại-dụng, chỉ tự-giác-thánh-trí mới biết được, chứ không phải so đo theo tình-chấp mà có thể lường được vậy. Thế nên bảo là đường nói năng dứt, chỗ nghĩ ngợi diệt, không thể dùng cái tên mà gọi, không thể dùng cái tướng mà nhận; vì có sao? Vì tâm-thể rời danh tướng vậy. Thể đã rời cái danh thì không thể dùng cái danh mà gọi được cái thể; tâm đã tuyệt cái tướng thì không thể nương cái tướng mà nhận được cái tâm; vậy nên muốn luận bàn thể-trạng của tịnh-tâm, thật cũng khó vậy. Chỉ có thể nói cái tướng sở-ly; trái cái tướng, diệt cái tướng đó mà tự khế-hợp thôi.

Nghĩa là nói cái tâm đó bản-lai, rời tất cả các tướng, bình đẳng tịch-diệt, không phải hữu-tướng, không phải vô-tướng, không phải phi-hữu-tướng, không phải phi-vô-tướng, không phải diệt-hữu-tướng, không phải diệt-vô-tướng, không phải quá-khứ, vị-lai, hiện-tại, không phải thượng, trung, hạ, không phải bỉ, không phải thử, không phải tĩnh, không phải loạn, không phải nhiễm, không phải tịnh, không phải thường, không phải đoạn, không phải minh, không phải ám, không phải nhất, không phải dị, không phải tất cả các pháp tứ-cú, v.v... tóm lại cho đến không phải tất cả các pháp có thể nói, có thể nghĩ, cũng không phải là pháp không thể nói, không thể nghĩ; vì có sao? Vì pháp không thể nói, không thể nghĩ đối với các pháp có thể nói, có thể nghĩ mà sinh, chứ không phải là pháp tự-thể, nên không phải là tịnh-tâm.

Thế mới biết rằng các pháp có thể nói, có thể nghĩ, không thể nói, không thể nghĩ, vân vân... thấy đều không phải là tịnh-tâm và chỉ là những hư-tướng do

tịnh-tâm hiện ra; song các hư-tướng đó đều tự không có thật, có tức là không phải có. Cả cái tướng không phải có cũng không thể nhận lấy, vì có sao? Vì cái có vốn là không có vậy; nếu cái có vốn là không có thì làm gì còn cái tướng không phải có được. Vậy nên thể của tịnh-tâm không thể dùng phân biệt mà biết, không thể dùng lời nói mà đến được; vì có sao? Vì ngoài tịnh-tâm, không có một pháp vậy. Nếu ngoài tâm không có pháp, thì lại còn có cái gì duyên được, nói được cái tâm ấy nữa. Vậy nên biết rằng có ra những cái năng-duyên năng-thuyết, chỉ là cái có giả dối không thật; xét thật thì vốn là không vậy. Năng-duyên đã không thật thì sở-duyên làm sao thật được. Năng-duyên sở-duyên thấy đều không thật, còn tịnh-tâm là sự thật nên không thể dùng phân biệt mà biết được vậy.

Ví như con mắt không tự thấy; do ngoài con mắt đó lại có con mắt khác thấy được con mắt đó, tức là có con mắt của mình và của người khác. Tâm thì không như vậy, chỉ là nhất-như, ngoài như không có pháp; lại nữa tịnh-tâm không tự phân biệt, thì làm sao có được cái gì phân biệt nhận được tịnh-tâm nữa. Thế mà những người phàm phu mê lầm phân biệt tịnh-tâm thì cũng như người ngậy mở to con mắt mà tìm con mắt mình, rồi lại bảo các thứ tướng mạo là con mắt của mình, rốt cuộc không biết con mắt của mình ở đâu.

Vậy nên biết rằng có ra năng-duyên sở-duyên chỉ do tự-tâm bị những vọng-tướng huân-tập nên không tự biết tính mình, vọng sinh ra phân biệt và ở ngoài tâm mình, lập ra cái tướng của tịnh-tâm, rồi dùng vọng-tướng mà nhận đó là tịnh-tâm; xét thật mà nói thì cái tướng nhận được đó chính là cái tướng của thức phân biệt, thật không phải là tịnh-tâm vậy.

Điều 2: Khai-Thị Phương Tiện Tùy-Thuận, Nhập Vào Tâm-Tính

Hỏi: Thể của tịnh-tâm đã không thể phân biệt thì chúng sinh làm thế nào tùy-thuận mà nhập vào được?

Đáp : Nếu biết tất cả vọng-niệm phân biệt, thể là tịnh-tâm; chỉ do phân biệt không dùng nghĩ mà gọi là trái lý; biết như thế rồi, nên quán tất cả các pháp, tất cả duyên-niệm có ra đó, tức là không phải có, thì gọi là tùy-thuận, tu tập lâu ngày, nếu rời được phân biệt thì gọi là được nhập vào tịnh-tâm, tức là rời tướng mà thể-chứng chân-như vậy. Đó là chỉ tỏ xong nghĩa thứ nhất là lấy ly-tướng để nhận định thể-trạng.

Đoạn 3: Nêu Ra Nghĩa Bất-Nhất Bất-Dị Đề Luận Về Pháp Tính

Thứ nữa chỉ tỏ nghĩa bất-nhất bất-dị để nhận thể-trạng.

Trên đây tuy chỉ tỏ tịnh-tâm, rời tất cả các tướng của cảnh-giới và của tâm phân biệt, song các tướng đó lại không khác tịnh-tâm; vì có sao? Tâm-thể tuy bình đẳng mà lại vốn đủ hai cái dụng nhiễm và tịnh. Do sức huân-tập của vô-minh vọng-tướng vô-thủy, nên cái dụng-nhiễm của tâm-thể nương theo huân-tập mà tỏ bày ra; song những thứ hư-tướng của dụng-nhiễm đó không có tự thể, chỉ là tịnh-tâm nên gọi là không khác. Nhưng lại cũng không phải một, vì có sao? Vì cái thể của tịnh-tâm tuy đủ hai cái dụng nhiễm tịnh mà không có cái tướng khác nhau của hai tính nhiễm tịnh nên một vị bình đẳng; chỉ nương theo sức huân tập mà những hư-tướng hiện ra sai khác không đồng; song những hư-tướng đó có sinh, có diệt, còn thể của tịnh-tâm thường không sinh diệt, thường không biến đổi nên gọi là không phải một. Đây chỉ tỏ xong nghĩa bất-nhất bất-dị thứ hai để nhận định thể-trạng.

Khoản 1: Chỉ Thắng Nghĩa Không

Thứ nữa chỉ tỏ nghĩa thứ ba về hai thứ Như-lai-tạng để nhận định thể-trạng. Phần đầu chỉ tỏ về Không-Như-lai-tạng.

Thể nào gọi là không? Vì tâm-tính ấy tuy duyên khởi thành lập các pháp sinh-tử, niết-bàn, vi, thuận, vân vân ..., nhưng tâm-thể bình đẳng nhiệm màu, tuyệt không có các tướng nhiễm tịnh; không những tự-tính tâm-thể là bình-đẳng mà các pháp nhiễm tịnh khởi ra, tính nó cũng tự không phải là có.

Như lấy cái khăn trông về con thỏ, thì cái thể của con thỏ là không, chỉ nhờ sức huyền-thuật nên hình như con thỏ hiện ra và con thỏ hiện ra đó tức là không phải có. Tâm cũng như vậy, chỉ do sức huyền của hai nghiệp nhiễm tịnh huân-tập nên hình như có hai pháp nhiễm tịnh hiện ra; nếu lấy cái tâm trông về hai pháp kia, thì các pháp đó tức là không phải có.

Vậy nên trong kinh nói rằng: "Lưu-chuyên là sinh-tử, không lưu-chuyên là niết-bàn, sinh-tử và niết-bàn, thấy đều không thể được". Kinh lại nói rằng: "Ngũ-âm như-huyễn cho đến đại-bát-niết-bàn cũng là như-huyễn; nếu có một pháp nào hơn niết-bàn nữa thì tôi cũng nói là như-huyễn". Kinh lại nói rằng: "Tất cả không niết-bàn, không có đức Phật niết-bàn, không có niết-bàn của Phật, xa rời năng-giác sở-giác, dầu có dầu không có, cả hai đều rời tất". Những văn kinh như thế đều căn cứ nơi tâm-thể bình-đẳng để làm bật mất hai dụng nhiễm tịnh. Tâm-tính đã vắng lặng nên tâm thể rỗng không thanh tịnh; do nhân duyên đó nên gọi tâm-thể ấy là không-Như-lai-tạng, chứ không phải bảo là rỗng không, không có tâm-thể vậy.

Chi 1: Trừ Cái Nghi Chứng Sinh Hiện Có

Hỏi: Chư Phật thể chứng tịnh-tâm thì tâm-thể có thể bình-đẳng, cho nên Phật thường khởi dụng mà thường vắng lặng, gọi là không phải có. Chúng sinh chưa chứng được lý, hiện có sáu đường khác nhau, làm sao lại thành không được?

Đáp: Chân-chiều của chân-trí còn khởi dụng mà thường vắng lặng, gọi đó là không; hướng nữa những vọng-kiến mê lầm, sao lại không có cái nghĩa: có tức là không phải có.

Chi 2: Trừ Cái Nghi Vì Nhân Gì Mà Mê Vọng

Hỏi: Đã gọi là không phải có thì làm sao có được cái mê-vọng ấy?

Đáp: Đã nhận rằng vốn không phải có mà vọng thấy là có, sao lại không nhận được rằng vốn không có mê mà lầm khởi ra mê, cái ví dụ hoa đốm hư không có thể trình bày ở đây.

Chi 3: Trừ Cái Nghi Vô-Minh Có Tự-Thể

Hỏi: Các pháp-nhiễm khác có thể gọi là không phải có, còn vô-minh đã là cái nhân-nhiễm thì làm sao lại không có được?

Đáp: Hai thứ tử-thời, quả-thời vô-minh vốn không tự-thể, chỉ lấy tịnh-tâm làm thể, do nhân duyên huân-tập nên có cái dụng mê như thế; lấy cái tâm mà nhiếp thu thì cái dụng đó tức là không phải có, chỉ là nhất-tâm. Ví như hạt thóc, hạt mạch vốn không tự-thể, chỉ lấy vi-trần làm thể, song do nhân duyên chủng-tử nên có cái dụng hạt thóc hạt mạch; nếu lấy vi-trần nhiếp thu thì cái dụng đó tức là không phải có, chỉ là vi-trần ; vô-minh cũng vậy, cái có của nó tức là không phải có.

Chi 4: Trừ Cái Nghi Năng-Huân Làm Thể

Hỏi: Đã nói do nhân duyên huân-tập nên có cái dụng mê thì nên lấy pháp năng-huân làm cái thể của vô-minh, sao lại lấy tịnh-tâm làm thể?

Đáp: Pháp năng-huân tuy huân-tập được khiến cho khởi lên, nhưng lại niệm niệm tự diệt, làm sao thành cái thể khởi lên được. Như hạt mạch giống chỉ có thể sinh ra quả, nhưng tự nó thì mục nát trở về vi-trần, đâu phải hạt mạch giống mùa xuân, tức là hạt mạch kết-quả ở mùa thu sau; lại nếu như thế thì hạt mạch lúc kiếp-sơ nay vẫn tồn tại. Vô-minh quá-khứ thì cũng như vậy, chỉ có thể huân-tập khởi lên vô-minh niệm sau, chứ tự nó không thể không diệt mà tạo thành được vô-minh niệm sau vậy.

Chứ nếu như thế thì vô-minh tức là pháp thường chứ không phải từng niệm từng niệm diệt mất; vô-minh đã không phải thường, thì cũng như ngọn đèn, lớp trước lớp sau nhân nhau khởi lên, nên cái thể của nó chỉ là tịnh-tâm vậy. Vì thế, lấy tâm mà nhiếp thu thì cái có của vô-minh kia tức là không phải có; do đó nên gọi tịnh-tâm là Không-như-lai-tạng.

Chi 5: Trừ Cái Nghi Nhân Với Quả Là Một Hay Là Khác

Hỏi: Quả-thời-vô-minh cùng với vọng-tướng là một hay là khác, Tử-thời-vô-minh cùng với nghiệp-thức là một hay là khác?

Đáp: Không một không khác; vì có sao? Do tịnh-tâm bất giác nên động, không bất-giác thì không động; lại nếu không vô minh thì không nghiệp-thức; lại động cùng bất-giác hòa hợp cùng khởi lên một lần, không thể phân biệt, nên tử-thời-vô-minh cùng với nghiệp-thức không khác vậy. Lại bất-giác tự có nghĩa là mê mờ, do quả-thời-vô-minh quá-khứ huân-tập khởi lên, nên lấy quả-thời-vô-minh kia làm nhân; còn động tự có nghĩa là biến khác, do vọng-tướng huân-tập khởi lên nên lấy vọng-tướng kia làm nhân; vì thế tử-thời-vô-minh cùng với nghiệp-thức không phải một; đó là cái nghĩa tử-thời-vô-minh cùng với nghiệp-thức không phải một, không phải khác vậy.

Quả-thời-vô-minh cùng với vọng-tướng không phải một không phải khác là vì vô-minh tự có nghĩa là không rõ biết, do tử-thời-vô-minh sinh ra nên lấy tử-thời-vô-minh kia làm nhân; còn vọng-tướng tự có nghĩa là phát sinh các thứ phân biệt, do nghiệp-thức khởi lên nên lấy cái nghiệp-thức kia làm nhân; vì thế quả-thời-vô-minh và vọng-tướng không phải là một. Lại do ý-thức không rõ cảnh là hư-giả nên vọng sinh ra phân biệt; nếu rõ biết là hư-giả thì không sinh ra vọng-chấp phân biệt; lại nếu không vô-minh thì không vọng-tướng, nếu không vọng-tướng thì cũng không vô-minh; lại hai pháp đó hòa hợp cùng khởi lên một lần, không thể phân biệt nên không phải khác; đó là cái nghĩa quả-thời-vô-minh cùng với vọng-tướng không phải một, không phải khác vậy. Theo những nghĩa trên, hai thứ vô-minh là thể, nghiệp-thức vọng-tướng là dụng; hai thứ vô-minh làm nhân làm quả cho nhau, nghiệp-thức cùng vọng-tướng cũng tự làm nhân làm quả cho nhau. Nếu tử-thời và quả-thời-vô-minh làm nhân cho nhau thì tức

là nhân duyên; vọng-tưởng và nghiệp-thức làm nhân cho nhau thì cũng là nhân duyên; còn nếu tử-thời-vô-minh khởi ra nghiệp thức thì tức là tăng-thượng-duyên; quả-thời-vô-minh khởi ra vọng-tưởng thì cũng là tăng-thượng-duyên vậy.

Trên đây chỉ tỏ không-Như-lai-tạng xong.

Khoản 1: Tóm Nêu

Thứ nữa chỉ tỏ bất-không Như-lai-tạng, trong đó có hai nghĩa khác nhau: một là chỉ tỏ Như-lai-tạng đủ hai pháp nhiệm tịnh để tỏ nghĩa bất-không; hai là chỉ tỏ thể Như-lai-tạng là một hay là khác để giải thích nghĩa thật có. Trong phần thứ nhất chỉ tỏ đủ hai pháp nhiệm tịnh thì ban đầu chỉ tỏ đủ pháp-tịnh, thứ nữa chỉ tỏ đủ pháp-nhiệm. Trong phần ban đầu chỉ tỏ đủ pháp-tịnh, lại có hai phần khác nhau, một là chỉ tỏ đủ hết các pháp tính-công-đức vô-lậu, hai là chỉ tỏ đủ hết những pháp-tịnh ra khỏi các chướng.

Tiết 1: Chỉ Tỏ Đủ Hết Các Pháp Tính-Công-Đức Vô-Lậu

Phần thứ nhất chỉ tỏ đủ hết các pháp tính-công-đức vô-lậu thì tức tịnh-tâm đó, tuy một vị bình đẳng, thể không sai khác, mà lại có đủ các pháp tính-công-đức vô-lậu quá số cát sông Hằng, nghĩa là tự-tính có nghĩa đại-trí-tuệ quang-minh, có nghĩa nhận biết chân-thật, có nghĩa thường, lạc ngã, tịnh, và những tính pháp-tịnh vô-lượng vô-biên như thế chỉ là nhất-tâm có đủ, như trong luận Khởi-tín đã chỉ rộng ra vậy. Tịnh-tâm có đủ những tính pháp-tịnh ấy nên gọi là bất-không.

Tiết 2: Chỉ Tỏ Đủ Hết Những Pháp-Tịnh Ra Khỏi Các Chướng

Phần thứ hai, về đủ hết đức-tịnh ra khỏi các chướng, thì tức cái tịnh-tâm đó, thể đã đủ hết những công-đức tính-tịnh, nên nắm giữ được sức huân-tập của nghiệp-tịnh và do sức huân-tập đó, tỏ ra cái dụng của đức-tịnh. Nghĩa đó thế nào? Do trong nhân-địa gia công tu hành nghiệp trí-bát-nhã, huân-tập cái tính của ba trí, khiến cho khởi ra dụng và tỏ bày, tức là ba thứ đại-trí-tuệ của quả-đức Như-lai vậy. Lại do trong nhân địa, tất cả các sự tu hành về năm phép ba-la-mật, vân vân ... huân-tập cái tính của tướng tốt, khiến cho khởi ra dụng và tỏ bày, đó tức là cái báo tướng-tốt của Như-lai vậy. Song những pháp đó của quả-đức, tướng tuy có khác mà thể là nhất-tâm; do tâm-thể đủ các đức đó nên gọi là bất-không,

chứ không phải chính nơi cái nghĩa của tâm-thể mà chỉ là bất-không. Vì có sao? Vì tâm-thể bình-đẳng, không phải không, không phải bất-không vậy.

Hỏi: Những nghiệp-tịnh năng-huân là do tâm khởi ra hay là ngoài tâm riêng có những pháp-tịnh làm cái năng-huân?

Đáp: Các pháp năng-huân thấy đều do nhất-tâm làm ra; nghĩa đó thế nào? Nghĩa là những giáo-pháp được nghe được thấy đều do tâm chư Phật Bồ-tát làm ra; tâm chư Phật, tâm Bồ-tát, tâm chúng sinh là một, nên giáo-pháp không ở ngoài tâm vậy. Lại giáo-pháp đó huân-tập tính nhận hiểu nơi tâm, tính đó nương theo sự huân-tập của giáo-pháp mà khởi ra cái dụng nhận-hiểu, nên nhận-hiểu cũng do tâm làm ra vậy. Do nhận-hiểu huân-tập tính thật-hành nơi tâm, tính đó nương sự huân-tập của nhận-hiểu mà khởi ra cái dụng thật-hành, nên thật-hành cũng lại do tâm làm ra vậy. Do thật-hành huân-tập tính-quả nơi tâm; tính đó, nương sự huân-tập của thật-hành, khởi ra quả-đức nên quả đức cũng lại do nhất-tâm làm ra vậy. Theo đó mà nói, thì nhất-tâm làm ra giáo-pháp cho đến nhất-tâm làm ra quả-đức, chứ không có pháp nào khác.

Do những nghĩa như thế nên tâm-thể lúc còn phàm phu vốn đủ các tính của nhận-hiểu, của thật-hành, của quả-đức, chỉ vì chưa được pháp-chân-như-dụng của chư Phật huân-tập nên những tính nhận-hiểu đó chưa bày tỏ ra cái dụng; chứ nếu tâm-thể vốn không có các tính nhận-hiểu, vân vân ..., thì dầu được huân-tập đức-dụng cũng không tỏ bày ra được.

Như chất vàng ròng thế-gian vốn có cái tính của nguyên chất và đồ dùng, cho đến có đủ cái tính thành những đồ dùng tinh xảo, chỉ vì chưa được gia công rèn luyện nên cái dụng của nguyên chất và đồ dùng, vân vân ... không hiện ra; về sau được gia công rèn luyện thì nguyên chất và đồ dùng theo thứ lớp mà hiện ra. Nếu vàng vốn không có cái tính của nguyên chất và đồ dùng thì dầu có gia công gia sức cái dụng nguyên chất và đồ dùng cũng khó tỏ hiện ra được. Ví như ép cát để tìm dầu, dùi nước cho ra lửa, rèn giá cho thành đồ dùng, nung cây để làm cái bình thì hẳn không thể thành được, vì vốn không có cái tính đó vậy.

Vậy nên trong luận nói rằng: "Nếu chúng sinh không có tính Phật thì dầu cho tu đạo cũng không thành Phật". Do những nghĩa đó nên cái thể của tịnh-tâm vốn đủ hết cái tính của nhân-hành và của quả-đức vậy. Nương theo tính đó, khởi ra các đức của nhân của quả, vậy nên những đức đó chỉ lấy nhất-tâm làm thể. Nhất-tâm đủ những đức-tịnh như thế nên gọi là Bất-không Như-lai-tạng.

Tiết 1: Chỉ Tỏ Đủ Tính-Nhiễm

Thứ nữa chỉ tỏ đầy đủ pháp-nhiễm, trong đó lại có hai phần khác nhau; một là chỉ tỏ đầy đủ tính-nhiễm, hai là chỉ tỏ đầy đủ sự-nhiễm.

Trong phần đầu chỉ tỏ đầy đủ tính-nhiễm thì cái tâm ấy tuy bình-đẳng ly-tướng mà lại đầy đủ cái tính của tất cả pháp-nhiễm, sinh được sinh tử, làm được sinh tử; vậy nên trong kinh nói rằng: "Tâm-tính là một, làm sao sinh được các thứ quả-báo", tức là sinh được sinh tử; kinh lại nói rằng: "Tức cái pháp-thân đó trôi lăn trong năm đường thì gọi là chúng sinh"; đó là làm được sinh tử vậy.

Tiết 2: Giải Thích Cái Nghi Đã Là Tính Thì Không Thể Chuyển Được

Hỏi: Nếu tâm-thể vốn đủ tính-nhiễm thì không thể chuyển phàm thành thánh.

Đáp: Nếu tâm thể chỉ đủ tính-nhiễm thì không thể chuyển phàm thành thánh; nhưng nó đã đầy đủ cả hai tính nhiễm tịnh thì sao lại không thể chuyển phàm thành thánh.

Tiết 3: Giải Thích Cái Nghi Hai Tính Trái Nhau

Hỏi: Cái dụng của phàm thánh, không cùng khởi lên một lần được; vậy hai tính nhiễm tịnh làm sao lại cùng có được?

Đáp: Tâm-thể mỗi mỗi chúng sinh, tâm-thể mỗi mỗi chư Phật vốn đủ hai tính nhiễm tịnh mà không có tướng khác nhau, một vị bình-đẳng, xưa nay không hề hư mất; chỉ do nghiệp-nhiễm huân-tập tính-nhiễm, thì cái tướng sinh tử hiện ra; nghiệp-tịnh huân tập tính-tịnh thì cái dụng niết-bàn hiện ra. Song tâm-thể đó của mỗi mỗi chúng sinh khi nương theo huân-tập mà làm ra sinh tử, cũng không ngại gì cái thể vẫn có công-năng tính-tịnh; tâm thể mỗi mỗi chư Phật, khi nương theo huân-tập làm ra niết-bàn, cũng không ngại gì cái thể vẫn có cái dụng tính-nhiễm. Do nghĩa đó, mỗi mỗi chúng sinh, mỗi mỗi chư Phật đều đủ hết hai tính nhiễm tịnh, pháp-giới bản-nhiên như thế, chưa hề lúc nào không có; chỉ nương sức huân-tập khởi ra dụng thì trước sau không cùng có một lần.

Vậy nên khi sự huân-tập của nghiệp-nhiễm dừng nghỉ thì gọi là chuyển phàm, khi nghiệp-tịnh khởi dụng thì gọi là thành thánh ; song hai cái tính nhiễm tịnh nơi tâm-thể thật không có thành có hoại. Vì thế, nói về tính thì nhiễm tịnh đều đủ cả, luận về nương theo huân-tập thì phàm và thánh không cùng có một lần; vậy nên trong kinh nói rằng: "Trong pháp thanh tịnh không thấy một pháp thêm", tức là vốn đủ tính-tịnh, không phải bắt đầu có vậy; "Trong pháp phiền não, không có một pháp giảm", tức là vốn đủ tính-nhiễm, không thể diệt vậy. Song nương theo nhân duyên đối trị, khi trí bát-nhã thanh-tịnh thù-thắng hiện

tiền, tức là nghiệp-tịnh huân-tập nên thành thánh, lúc ấy phiền não vọng-tướng đều hết sạch, tức là nghiệp-nhiễm dừng nghỉ nên chuyển phàm vậy.

Tiết 4: Giải Thích Cái Nghi Hai Nghiệp Do Đâu Có Khởi Có Diệt

Hỏi: Vô-thủy nghiệp-nhiễm vốn có, do đâu mà diệt được, nghiệp-tịnh vốn không, do đâu mà khởi lên?

Đáp: Được cái nghĩa chân-như-dụng của chư Phật huân-tập tâm-thể nên nghiệp-tịnh khởi lên, tịnh có khả-năng trừ nhiễm nên nghiệp-nhiễm diệt mất.

Tiết 5: Giải Thích Cái Nghi Tính Không Trừ Nhau

Hỏi: Hai nghiệp nhiễm tịnh đều nương tâm-tính khởi lên, rồi trở lại huân-tập cái tâm; đã đều nương tâm-tính mà khởi lên, sao lại trừ nhau được?

Đáp: Nghiệp-nhiễm tuy nương tâm-tính khởi lên, nhưng thường trái với tâm-tính; nghiệp-tịnh cũng nương tâm-tính khởi lên, lại thường thuận với tâm-tính; trái thì có nghĩa diệt được, ly được, nên bị nghiệp-tịnh diệt trừ; thuận thì có công-năng giúp nhau nên có thể trừ được nhiễm; pháp-giới bản-nhiên có cái dụng trừ nhau như thế, không nên nghi hoặc.

Tiết 6: Giải Thích Cái Nghi Tương Đối Trái Nhau

Hỏi: Tính-tịnh tâm-thể khởi được nghiệp-tịnh, trở lại huân-tập tính tịnh của tâm-thể; tính-nhiễm tâm-thể khởi được nghiệp-nhiễm, trở lại huân-tập tính-nhiễm của tâm-thể, nên có thể vì nghiệp-nhiễm cùng với tính-tịnh không sinh nhau, không huân-tập nhau mà nói là trái nhau; song nghiệp-nhiễm cùng với tính-nhiễm sinh nhau, huân-tập nhau thì phải nói là thuận nhau và nếu đã là thuận nhau thì không thể diệt được. Nếu nghiệp-nhiễm tuy thuận nhau với tính-nhiễm, nhưng vì trái nhau với tính-tịnh mà có thể diệt được thì lẽ ra nghiệp-tịnh tuy thuận nhau với tính-tịnh, nhưng vì trái nhau với tính-nhiễm, cũng có thể trừ được. Nếu cả hai đều có nghĩa trái nhau và đều có nghĩa diệt được, ly được, mà vẫn tịnh còn nhiễm mất, thì lẽ ra do cả hai đều có nghĩa thuận nhau và có công-năng giúp nhau thì cũng có thể nhiễm còn tịnh mất.

Đáp: Cái nghĩa tôi lập ra không phải như vậy, sao lại hỏi thế ấy? Tôi nói nghiệp-tịnh thuận với tâm nên tính-tịnh của tâm-thể tức là gốc-thuận, nghiệp-nhiễm trái với tâm nên tính-nhiễm của tâm-thể tức là gốc-trái; nếu riêng luận về tâm-thể thì trái và thuận đều bình-đẳng, chỉ do gốc-thuận khởi ra nghiệp-tịnh là

thuận với thể bất-nhị của tịnh-tâm nên có công-năng giúp nhau; gốc-trái khởi ra nghiệp-nhiễm là trái với lý chân-như bình-đẳng, nên có cái nghĩa diệt được, ly được vậy.

Tiết 7: Giải Thích Cái Nghi Gốc Ngọn Cùng Diệt

Hỏi: Gốc-trái khởi ra ngọn-trái là trái với thể bất-nhị, lẽ ra đều có nghĩa diệt được ly được, có sao trên đây lại nói pháp-giới bản-nhiên đầy đủ hai tính, không thể phá hoại? Đáp: Gốc-trái tuy khởi ra ngọn-trái, nhưng chỉ có lý-dụng nên cùng với gốc-thuận đều một vị, không thể trừ được; ngọn-trái tuy nương theo gốc-trái, nhưng là sự-dụng nên có nghĩa riêng biệt và có thể diệt được, vì cái nghĩa ấy nên thành lập được cái nghĩa hai tính không hư mất.

Hỏi: Tôi vẫn không hiểu cái nghĩa dụng-nhiễm trái với tâm, xin dạy thêm cho. Đáp: Pháp-nhiễm vô-minh thật do tính-nhiễm của tâm-thể khởi lên, chỉ vì nó tối tăm không biết tự-mình và các cảnh-giới đều do tâm khởi lên, cũng không biết tịnh-tâm đầy đủ hai tính nhiễm tịnh mà không có tướng khác nhau, một vị bình-đẳng; do không biết đạo-lý như thế nên gọi là trái. Pháp-tịnh trí-tuệ thật do tâm-thể khởi lên, vì nó sáng suốt nên biết được tự-mình và các pháp đều đo tâm làm ra, lại biết tâm-thể đầy đủ hai tính nhiễm tịnh mà không có tướng khác nhau, một vị bình-đẳng; do biết được đúng lý như thế nên gọi là thuận.

Ví như người tợ-cùng-tử thật do cha sinh và cha thật thương nhớ, chỉ vì ngu mê, không biết mình do cha sinh ra, lại không biết ý cha, tuy ở trong nhà cha mà không nhận được cha nên gọi là trái; về sau nhờ cha khuyên bảo, trải qua nhiều năm, mới biết mình do cha sinh ra, lại biết được ý cha, rồi nhận được gia-nghiệp, vâng lời cha dạy bảo thì gọi là thuận. Chúng sinh cũng vậy; do vô-minh nên không biết thân mình và các pháp thấy đều do tâm sinh ra, sau gặp được chư Phật phương tiện giáo hóa nên thuận theo tịnh-tâm và chứng được chân-như vậy.

Tiết 8: Giải Thích Cái Nghi Trái Nhau Vì Không Huân Tập Được

Hỏi: Đã nói pháp-nhiễm vô-minh trái với tâm thì làm sao lại huân-tập cái tâm được? Đáp: Pháp-nhiễm vô-minh không có tự-thể riêng biệt nên không rời tịnh-tâm; do không rời tịnh-tâm nên tuy trái nhau mà vẫn huân-tập nhau được. Như cây phát ra ngọn lửa, ngọn lửa trái với cái cây mà bốc lên, nhưng do vì không có tự-thể riêng biệt, không rời cái cây, cho nên trở lại đốt được cái cây. Nhưng lại không nên nghe ví-dụ này, mà khởi ra cái chấp về cái đèn cái lư vậy.

Trên đây đã chỉ tỏ tâm-thể đầy đủ tính-nhiễm nên gọi là bất-không vậy.

Tiết 9: Chỉ Tỏ Đầy Đủ Sự-Nhiễm

Thứ nữa chỉ tỏ tâm-thể đầy đủ sự-nhiễm tức là cái tính-nhiễm của tâm-thể kia được nghiệp-nhiễm huân-tập thì tạo thành vô-minh-trụ-địa và chủng-tử của tất cả pháp-nhiễm, rồi nương các chủng-tử đó mà hiện ra các thứ quả-báo; vô-minh và nghiệp quả đó, tức là sự-nhiễm vậy, song vô-minh-trụ-địa cùng các chủng-tử và quả-báo đó, tuy hiện ra có tướng khác nhau mà gọi là sự, nhưng đều lấy nhất-tâm làm thể, không ở ngoài tâm, vì cái nghĩa đó, nên gọi tâm ấy là bất-không vậy. Ví như gương sáng hiện ra các bóng; các bóng không có thể riêng, chỉ là một cái gương mà không ngại gì có muôn vẻ sai khác không đồng; những tướng trạng không đồng đó đều tỏ hiện ra trong gương nên gọi cái gương là bất không vậy. Vậy nên luận Khởi-tín nói rằng: "Gương nhân-huân-tập tức là như-thật-bất-không, tất cả cảnh-giới thế-gian thấy đều hiện ra trong ấy, không ra không vào, không làm không hư, chỉ là nhất-tâm thường-trụ, do tất cả các pháp tức là tính chân thật vậy". Lấy nghĩa đó mà nghiệm xét thì do cũng đầy đủ pháp-nhiễm thế-gian nên gọi là bất-không Như-lai-tạng vậy. Trên đây chỉ về đủ hết hai pháp-nhiễm tịnh đề tỏ nghĩa bất-không xong.

Chi 1: Chia Khoa

Thứ nữa chỉ tỏ thể-tính Như-lai-tạng là một hay là khác để giải thích nghĩa thật có, trong đó lại có sáu phần khác nhau: một là chỉ tỏ pháp-môn pháp-giới viên-dung vô-ngại; hai là chỉ tỏ ý nghĩa tên gọi khác nhau của pháp-thân trong nhân và trong quả; ba là chỉ tỏ cái lý chân-thể còn ở trong chướng hay ra khỏi các chướng; bốn là chỉ tỏ cái tướng thu-nhiếp lẫn nhau của sự-dụng; năm là chỉ tỏ cái nghĩa đối trị mê lầm, chịu báo không đồng, sáu là chỉ tỏ cộng-tướng-thức và bất-cộng-tướng-thức.

Tiết 1: Chỉ Tỏ Pháp Giới Chỉ Một Thể

Phần thứ nhất chỉ tỏ pháp-môn pháp-giới viên-dung-vô-ngại.

Hỏi: Bất-không Như-lai-tạng là mỗi mỗi chúng sinh riêng có một Như-lai-tạng hay là tất cả chúng sinh, tất cả chư Phật đều chung cùng một Như-lai-tạng?

Đáp: Tất cả chúng sinh, tất cả chư Phật, chỉ chung cùng một Như-lai-tạng.

Tiết 2: Chỉ Tỏ Đủ Hết Hai Tính Và Hai Sự Nhiệm Tịnh

Hỏi: Nói tạng-thể đủ hết nhiệm tịnh là cùng một thời đủ hết hay là trước sau mới đủ hết?

Đáp: Nói Như-lai-tạng đủ hết nhiệm tịnh thì có hai nghĩa: một là tính-nhiệm tính-tịnh, hai là sự-nhiệm sự-tịnh, như trên đã chỉ tỏ. Nếu căn cứ về tính-nhiệm tính-tịnh thì từ không-thời-gian cho đến nay, đồng thời có đủ hết; nếu căn cứ về sự-nhiệm sự-tịnh thì lại có hai nghĩa khác nhau: một là trong mỗi thời đều đủ hết hai sự nhiệm tịnh, hai là trước sau mới đủ hết hai sự nhiệm tịnh.

Nghĩa đó thế nào? Nghĩa là thể Như-lai-tạng đầy đủ cái tính của tất cả chúng sinh, mỗi mỗi sai khác không đồng, đó tức là cái khác nhau của cái không-khác-nhau vậy. Song trong tính mỗi mỗi chúng sinh đó, bản lai lại đủ hết những tính vô-lượng vô-biên, nghĩa là những tính của tất cả những pháp-nhiệm thế-gian như lục-đạo, tứ-sinh, khổ vui, xấu tốt, thọ-mạng, hình lượng, ngu si, trí tuệ, vân vân ... và những tính của tất cả pháp-tịnh xuất-thế-gian như nhân quả tam-thừa, vân vân ..., những tính vô-lượng pháp khác nhau như thế, trong tính của mỗi mỗi chúng sinh đều đủ hết không thiếu; do cái nghĩa đó nên Như-lai-tạng bản-lai đồng thời có đủ hết hai tính nhiệm tịnh. Do đủ hết tính-nhiệm, hiện được tất cả sự-nhiệm của chúng sinh, vân vân ... nên gọi Như-lai-tạng là "Tại chướng bản-trụ pháp-thân", cũng gọi là Phật-tính. Lại do đủ hết tính tịnh, hiện được tất cả đức tịnh của chư Phật, vân vân... nên gọi Như-lai-tạng là "Xuất-chướng pháp-thân", cũng gọi là "Tính-tịnh pháp-thân", cũng gọi là "Tính-tịnh niết-bàn" vậy.

Song tuy mỗi mỗi chúng sinh từ vô-thủy đến nay đều đủ hết hai tính nhiệm tịnh, nhưng do gây nghiệp không đồng, nên việc huân-tập tính chủng-tử thành ra cái dụng chủng-tử cũng phải có khác. Cái dụng chủng-tử đã khác nên trong một thời chịu báo không đồng, nghĩa là có người thành Phật, có người thành quả Nhị-thừa, có người vào tam-đồ, có người sinh trong cõi trời, cõi người, lại trong mỗi mỗi đường, còn có vô-lượng những điều sai khác không đồng. Luận theo nghĩa đó, trong tâm Như-lai-tạng, đồng một thời đủ hết được hai sự nhiệm tịnh; như trong một thời, trong tất cả thời cũng đều như vậy.

Song mỗi mỗi các vị phàm thánh kia, tuy ở trong một thời chịu báo khác nhau, nhưng vì pháp nhân duyên không cố định nên mỗi mỗi phàm thánh từ vô-thủy đến nay đều đã trải qua đủ hết các loài và quanh lộn vô-số lần; về sau gặp được thiện-hữu dạy tu pháp xuất-ly, mới học tập đạo-hạnh tam-thừa và được đạo-quả. Luận theo nghĩa ấy, mỗi mỗi chúng sinh trước sau mới đủ hết hai sự nhiệm tịnh. Vì có sao? Do một chúng sinh, khi chịu thân địa-ngục thì không có quả-báo loài khác; khi chịu quả-báo trời, cũng không có quả-báo loài khác; khi chịu mỗi mỗi thân cũng không có quả-báo thân khác; lại khi chịu quả-báo thế-gian thì không có được quả-báo xuất-thế-gian; khi chịu quả-báo xuất-thế-gian thì không có

quả-báo thể-gian; do cái nghĩa đó, một chúng sinh đồng thời không đủ hết được hai sự nhiễm tịnh, trước sau mới đủ hết hai sự vậy. Tất cả chúng sinh cũng đều như thế, nên Như-lai-tạng có cái nghĩa trước sau mới đủ hết hai sự nhiễm tịnh.

Tiết 3: Chỉ Tỏ Nghĩa Viên Dung Vô Ngại

Hỏi: Như-lai-tạng, khi đủ hết cái tính của các pháp vô-lượng như thế, là có sai khác hay không sai khác?

Đáp: Tạng-thể bình-đẳng thật không sai khác, tức là "Không-Như-lai-tạng"; song tạng-thể lại có cái dụng không thể nghĩ bàn được nên đủ hết cái tính của tất cả các pháp khác nhau, tức là "Bất-không Như-lai-tạng", đó là cái khác nhau của cái không-khác-nhau vậy. Nghĩa đó thế nào? Nó không phải như cục đất gồm có nhiều vi-trần; vì có sao? Cục đất là giả, vi-trần là thật, cho nên mỗi mỗi vi-trần đều có chất riêng, chỉ do hòa hợp mà thành cục đất; cục đất đó là gồm đủ những cái riêng của nhiều vi-trần. Như-lai-tạng thì không như thế, vì có sao? Vì Như-lai-tạng là pháp chân thật, viên-dung không hai vậy.

Thế nên toàn thể Như-lai-tạng là cái tính của một lỗ chân lông một chúng sinh, toàn thể ấy cũng là cái tính của tất cả lỗ chân lông một chúng sinh; như tính lỗ chân lông, tính của mỗi mỗi pháp trong tất cả các pháp thế-gian khác cũng đều như vậy. Như cái tính của pháp thế-gian một chúng sinh, cái tính của mỗi mỗi pháp thế-gian của tất cả chúng sinh, của mỗi mỗi pháp xuất-thế-gian của tất cả chư Phật thì cũng như thế và thấy đều là toàn thể Như-lai-tạng.

Vậy nên cử ra cái tính của một lỗ chân lông một chúng sinh thì liền nhiếp thu được cái tính các pháp thế-gian của tất cả chúng sinh và cái tính các pháp xuất-thế-gian của tất cả chư Phật. Như cử ra cái tính của một lỗ chân lông liền nhiếp thu được cái tính của tất cả các pháp; cử ra cái tính của mỗi mỗi pháp trong tất cả các pháp thế-gian khác thì cũng như thế, liền nhiếp thu được cái tính của tất cả các pháp. Như cử ra cái tính của mỗi mỗi pháp thế-gian liền nhiếp thu được cái tính của tất cả các pháp, cử ra cái tính của mỗi mỗi pháp trong tất cả các pháp xuất-thế-gian thì cũng như thế, liền nhiếp thu được cái tính của tất cả các pháp.

Lại như cử ra cái sự của một lỗ chân lông thì liền nhiếp thu được tất cả các sự thế-gian và xuất-thế-gian. Như cử ra sự của một lỗ chân lông, liền nhiếp thu được tất cả các sự, cử ra bất cứ sự gì khác trong tất cả thế-gian và xuất-thế-gian thì cũng như thế, liền nhiếp thu được tất cả các sự thế-gian và xuất-thế-gian. Vì có sao? Vì tất cả các sự thế-gian và xuất-thế-gian lấy cái tính thế-gian và xuất-thế-gian kia mà làm thể vậy. Thế nên các tính thế-gian và xuất-thế-gian, thể đã viên-dung nhiếp thu lẫn nhau thì các sự thế-gian và xuất-thế-gian cũng viên-

dụng thu nhiếp lẫn nhau, không có ngăn ngại. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Tâm, Phật và chúng sinh, cả ba không khác nhau".

Ví như bản-thể gương sáng, đầy đủ tính của tất cả các bóng, mỗi mỗi sai khác không đồng; đó tức là cái khác nhau của cái không-khác-nhau vậy. Nếu cái thể của gương đó, vốn không có cái nghĩa tính bóng khác nhau thì dù cho có các sắc-tướng đến đối với gương thì các bóng cũng không hiện ra được. Ví như ngọn lửa, tuy cũng trong sáng, nhưng không hiện ra được bóng, vì nó vốn không có tính bóng vậy. Đã thấy cái gương có thể hiện ra bóng thì nhận định biết cái gương vốn đầy đủ tính bóng. Do cái nghĩa đó nên một cái gương sáng, ở trong một thời, cùng một lúc có thể hiện ra tất cả các bóng sạch và bẩn, mà bóng sạch cũng không ngại gì bóng bẩn, bóng bẩn cũng không ngại gì bóng sạch; dụng bẩn, dụng sạch khác nhau, nhưng không ngăn không ngại. Tuy cái gương có cái khác nhau đó của tính-bóng và tướng-bóng mà vẫn viên-dung không khác, chỉ là một cái gương.

Vì có sao? Vì toàn thể cái gương đó là tính của bóng một lỗ chân lông, và toàn thể đó cũng là tính của bóng tất cả lỗ chân lông vậy. Như tính bóng lỗ chân lông, mỗi mỗi tính bóng bé nhỏ khác, mỗi mỗi tính bóng to lớn, mỗi tính bóng sạch, mỗi tính bóng bẩn khác, đều cũng là toàn thể cái gương như thế cả.

Vậy nên nếu cử ra cái tính của bóng một lỗ chân lông thì liền nhiếp thu được cái tính của tất cả các bóng khác. Như cử ra cái tính của bóng một lỗ chân lông, nhiếp thu được cái tính tất cả các bóng; cử ra cái tính của mỗi mỗi bóng khác thì cũng như thế, liền nhiếp thu được cái tính tất cả các bóng vậy.

Lại nếu cử ra cái tướng của cái bóng một lỗ chân lông, liền nhiếp thu được cái tướng tất cả các bóng. Như cử ra cái tướng của bóng một lỗ chân lông, nhiếp thu được cái tướng tất cả các bóng; cử ra cái tướng của mỗi mỗi bóng khác thì cũng như thế, liền nhiếp thu được cái tướng tất cả các bóng; vì có sao? Do cái tướng tất cả các bóng lấy cái tính của các bóng kia mà làm thể vậy. Thế nên cái thể-tính của tất cả các bóng đã dung-hòa thu nhiếp lẫn nhau thì cái sự-tướng của tất cả các bóng cũng dung-hòa thu nhiếp lẫn nhau.

Do cái ví dụ đó thì liền có thể tin được tất cả chư Phật, tất cả chúng sinh đồng một tịnh-tâm Như-lai-tạng, không trở ngại lẫn nhau.

Vậy nên trong kinh nói rằng: "Ví như cái gương trong sáng, theo sự đối với mặt người mà hiện ra bóng, nhưng mỗi mỗi đều không biết nhau thì nghiệp và tính cũng như thế". Nghĩa đó thế nào? "Gương trong sáng" ví dụ với cái thể của tịnh-tâm; "theo sự đối" ví dụ với cái thể của tịnh-tâm đầy đủ tính của tất cả các pháp nên chịu được tất cả sự huân-tập và theo huân-tập khác nhau, hiện ra quả-báo không đồng; "cái mặt" ví dụ với hai nghiệp nhiễm tịnh; "hiện ra bóng" ví dụ với hai tính nhiễm tịnh của tâm-thể theo sức huân-tập hiện ra hai quả-báo nhiễm

tịnh, mỗi mỗi đều không biết nhau, ví dụ với tịnh-tâm cùng nghiệp và quả-báo đều không biết nhau; "nghiệp" là hai nghiệp nhiễm tịnh, ví dụ với cái mặt trên kia; "tính", tức là hai tính nhiễm tịnh của chân-tâm, ví dụ với cái tính của tất cả các bóng mà gương sáng sẵn đủ; "cũng như thể" là tổng kết thành cái nghĩa đó vậy.

Lại như trong trường-hàng hỏi rằng: "Tâm tính là một" đó là căn cứ theo bản-thể pháp-tính viên-dung mà nói là một vậy; "làm sao sinh được các thứ quả-báo?", đó vì không hiểu là cái khác nhau của cái không-khác-nhau nên mới hỏi làm sao sinh được các thứ quả-báo vậy.

Ý nghĩa ví dụ đó trong kinh là để chỉ riêng về tâm-tính sinh được quả-báo thế-gian, nhưng nay dùng để chỉ luôn rằng nó sinh được các quả-báo thế-gian và xuất-thế-gian, cũng không ngại gì. Vậy nên luận Khởi-tín nói rằng: "Ba là dụng-đại, sinh được nhân quả thiện ác thế-gian và xuất-thế-gian". Do cái nghĩa đó nên tất cả phàm thánh đều lấy nhất-tâm làm thể, là quyết định không nghi vậy.

Trong kinh lại nói rằng: "Pháp-thân của tất cả chư Phật chỉ là một pháp-thân", do đó chúng biết tất cả chư Phật đồng lấy một chân-tâm làm thể. Do pháp-thân tất cả chư Phật là một nên tất cả chúng sinh và chư Phật đều đồng một pháp-thân. Vì có sao? Có kinh làm chứng vậy. Chỗ chứng thể nào? Kinh đã nói: "Tức cái pháp-thân đó trôi lăn trong năm đường thì gọi là chúng sinh, ngược dòng tột nguồn thì gọi là Phật". Do cái nghĩa đó, tất cả chúng sinh, tất cả chư Phật chỉ chung một bình-đẳng pháp-thân là tâm thanh-tịnh Như-lai-tạng vậy.

Trên đây chỉ tỏ xong phần thứ nhất về pháp-môn pháp-giới viên-dung vô-ngại.

Tiết 1: Chỉ Tỏ Nghĩa

Thứ nữa chỉ tỏ phần thứ hai về cái nghĩa tên gọi khác nhau của pháp-thân trong nhân trong quả.

Hỏi: Đã nói pháp-thân chỉ là một, vì có sao trên kia lại nói bản-trụ pháp-thân của chúng sinh và pháp-thân của chư Phật?

Đáp: Nói như thế có hai nghĩa: một là lấy cái sự, luận về thể mà mới hai tên ấy, hai là luận về sự để nhận cái tính, rồi lấy cái tính, luận về thể mà nói hai cái tên ấy.

Lấy sự luận về thể mà nói hai cái tên của pháp-thân thì pháp-thân tuy là một, song những tướng phàm thánh hiện ra không đồng, cho nên lấy sự luận về thể thì gọi là pháp-thân chư Phật và pháp-thân chúng sinh khác nhau, nhưng cái

tâm-thể đó bình-đẳng, thật không hai không khác. Nếu lấy cái thể không hai đó mà nhiếp thu các sự hiện ra thì những sự kia cũng bình-đẳng, phạm thánh một vị vậy.

Ví như một cái gương sáng hiện được tất cả các bóng; nếu lấy cái bóng luận về gương thì bảo rằng gương thể bóng người, gương thể bóng ngựa, và liền có nhiều cái tên gương; nếu bỏ cái bóng luận về gương thì chỉ là một vậy. Lại nếu lấy cái thể gương không hai đó nhiếp thu những bóng người bóng ngựa khác nhau thì bóng người bóng ngựa cũng là đồng-thể không hai.

Tịnh-tâm như gương, phạm thánh như bóng, so sánh thì có thể biết được; do cái nghĩa đó nên pháp-môn pháp-giới là thường đồng và thường khác; vì thường đồng nên trong luận nói rằng: "Chân-pháp-giới bình-đẳng, Phật không độ chúng sinh", vì thường khác nên trong kinh nói rằng: "Mà thường tu tịnh-độ, giáo hóa các chúng sinh". Trên đây đã lấy sự mà luận về thể xong.

Về phần luận về sự để nhận cái tính, rồi lấy cái tính luận về thể mà nói có những tên khác nhau của pháp-thân phạm thánh thì do chân-tâm hiện được những đức-tịnh nên biết chân-tâm vốn đủ tính-tịnh, lại vì chân-tâm hiện được sự-nhiễm nên biết chân-tâm vốn đủ tính-nhiễm. Do vốn đủ tính-nhiễm nên gọi là pháp-thân chúng sinh, do vốn đủ tính-tịnh nên gọi là pháp-thân chư Phật; vì cái nghĩa đó nên có tên khác của pháp-thân phạm thánh.

Nếu bỏ công-năng hai tính kia, chỉ luận về tâm-thể thì tâm-thể đó không phải nhiễm, không phải tịnh, không phải thánh, không phải phàm, không phải một, không phải khác, không phải tính, không phải loạn, viên-dùng bình-đẳng, không thể gọi tên được; chỉ do không có tướng khác nên gọi là nhất, lại là thật-thể các pháp nên gọi là tâm; lại là chỗ nương đứng của tất cả các pháp nên gọi là bình-đẳng pháp-thân.

Nương theo nghĩa bình đẳng pháp-thân có các tính nhiễm tịnh, nên nói được sự khác nhau của pháp-thân phạm thánh, song thật không có thể gì riêng khác làm hai thứ pháp-thân phạm thánh cả. Vậy nên nói tất cả phạm thánh đồng một pháp-thân cũng không ngại gì, vì có sao? Vì nương theo nghĩa bình đẳng vậy; nói mỗi mỗi phàm, mỗi mỗi thánh đều có pháp-thân riêng cũng không lỗi gì, vì có sao? Vì nương theo cái nghĩa có tính khác nhau vậy.

Tiết 2: Giải Thích Điều Nghi

Hỏi: Thể Như-lai-tạng đầy đủ hai tính nhiễm tịnh, lại là tập mà thành ra tính, hay là tính sẵn có, không thay đổi?

Đáp : Đó là tính không thay đổi của thể-dùng lý-tính, không phải do tập mà thành. Vậy nên nói rằng: "Phật-tính đại-vương, không phải là pháp tạo tác", như

thể đâu phải tập mà thành vậy. Phật-tính, tức là tính-tịnh, đã không thể tạo tác, thì tính-nhiễm, đồng một thể với tính-tịnh kia, cũng là pháp-giới bản-nhiên sẵn có, không thể tập mà thành được.

Hỏi: Nếu Như-lai-tạng, bản-thể đầy đủ tính-nhiễm sinh được sinh tử, thì nên nói trong Phật-tính có chúng sinh, chứ không nên nói trong thân chúng sinh có Phật-tính.

Đáp: Nếu nói bản-thể Như-lai-tạng đầy đủ tính-nhiễm sinh được sinh tử là để chỉ tỏ cái nghĩa: "Pháp-tính sinh được các pháp", nếu nói trong thân chúng sinh có Phật-tính là để chỉ tỏ cái nghĩa "Bản-thể bị các tướng che lấp". Cũng như nói tất cả sắc-pháp nương hư không mà khởi lên, thấy đều ở trong hư-không, lại nói trong tất cả các sắc, thấy đều có hư-không. Hư-không ví dụ với chân-tâm, sắc-pháp ví dụ với chúng sinh, so sánh thì có thể biết được. Do cái nghĩa đó, Như-lai-tạng tính sinh được sinh tử, trong thân chúng sinh đều có Phật-tính, nghĩa không ngại nhau.

Hỏi: Chân-như khởi chương đã gọi là tính-tịnh niết-bàn thì chân-như trong chương cũng nên gọi là tính-nhiễm sinh tử, sao lại được xưng là Phật-tính?

Đáp: Thật-tính trong triền phục, tuy bản-thể đầy đủ tính-nhiễm tạo ra được cái dụng sinh tử, nhưng bản-thể đó cũng đầy đủ tính-tịnh nên rốt cuộc vẫn có công-năng ra khỏi các chương; vì thế nên gọi là Phật-tính. Nếu căn cứ cái nghĩa chân thể đầy đủ hai tính nhiễm tịnh thì bất luận trong chương hoặc khỏi chương, đều được gọi là tính-tịnh niết-bàn và cũng được gọi là tính-nhiễm sinh tử, chỉ cái tên sau này dính vào sự-nhiễm, không lợi cho nguyên tắc giáo hóa nên dù trong chương hay là khỏi chương, đều giấu cái nghĩa tính-nhiễm vậy.

Lại nữa, sự-nhiễm sinh tử chỉ nhiều nhiệt-não, sự-tịnh niết-bàn đầy đủ thanh lương; vậy nên riêng nêu tính-tịnh niết-bàn vì muốn phát khởi sự-tịnh của niết-bàn và giấu cái tính-nhiễm luân hồi vì mong bỏ được sự-nhiễm sinh tử. Nếu riêng nêu lên tính-nhiễm thì kẻ mê lầm bèn không khen ngợi gì chân-nguyên, nên riêng chỉ chỗ thanh cao để người ngu si biết ưa thích thật-tế. Vì thế trong chương, khỏi chương, đều giấu cái tên tính-nhiễm của pháp-thân ; có cầu, không cầu, đều nêu ra cái tên tính-tịnh của chân-như.

Trên đây chỉ tỏ xong phần thứ hai về ý nghĩa những tên khác nhau của pháp-thân trong nhân, trong quả.

Tiết 1: Chỉ Tỏ Lý Ấy

Thứ nữa chỉ tỏ phần thứ ba về trong chương và khỏi chương.

Hỏi: Đã nói chân-như pháp-thân bình-đẳng không hai, sao còn luận được về trong chướng, khỏi chướng, có cầu, không cầu khác nhau.

Đáp: Nếu luận về tâm-thể bình-đẳng, thật không có gì là chướng và không chướng, cầu và không cầu; nếu chính nơi hai tính nhiễm tịnh mà nói thì bản-thể cũng dung-hòa một vị, không ngăn ngại nhau. Chỉ có tính nhiễm nương huân-tập khởi ra nên mới có cái tên chướng cầu. Nghĩa đó thế nào? Nghĩa là do nghiệp-nhiễm huân-tập tính-trái của chân-tâm, tính đó nương theo sức huân-tập, khởi ra các thứ dụng-nhiễm; do dụng-nhiễm đó trái ngược và che giấu tính sáng suốt của dụng thuận chân-như, nên gọi cái tối tăm của dụng-nhiễm là chướng, hay là cầu. Do dụng-nhiễm đó không rời chân-thể nên lại gọi tâm chân-như là pháp-thân trong chướng, hay là hữu-cầu chân-như. Nếu dùng nghiệp-tịnh huân-tập tính-thuận của chân-tâm, tính đó nương theo sức huân-tập khởi ra các thứ dụng-tịnh có thể trừ được cái cầu của dụng-nhiễm, do dụng-tịnh đó thuận theo và bày tỏ tính sáng suốt của chân-tâm tịch chiếu, nên gọi tính chiếu của dụng-thuận đó là viên-giác-đại-trí, là đại-tịnh ba-la-mật. Song dụng-tịnh đó không rời chân-thể nên gọi chân-tâm là pháp-thân khỏi chướng hay là vô-cầu chân-như. Do những nghĩa đó, nên nếu căn cứ chung tất cả phạm thánh để luận về cái nghĩa khỏi chướng trong chướng thì chân-như pháp-thân ở trong một thời đầy đủ hết hai cái dụng trong chướng và khỏi chướng. Nếu căn cứ riêng mỗi mỗi phạm thánh mà luận về cái nghĩa trong chướng khỏi chướng thì chân-như pháp-thân trước sau mới đầy đủ hai sự trong chướng khỏi chướng vậy. Song những sự sai khác như trong chướng, khỏi chướng, có cầu, không cầu, chỉ luận theo dụng nhiễm tịnh mà nói, chứ không phải bản-thể chân-tâm lại có những cái cầu và không cầu, chướng và không-chướng ấy.

Tiết 2: Giải Thích Điều Nghi

Hỏi: Dụng-trái đã gọi là cầu, là chướng, thì tính-trái cũng nên gọi là ngại, là nhiễm.

Đáp: Đã là cái tính của chướng, của cầu, thì cũng được gọi là tính-chướng, tính-cầu, nhưng đó là cái sai khác của bình-đẳng, là cái năng sở của viên-dung, nên chỉ là một chân-tâm, chớ nên nghĩ là ngăn ngại lẫn nhau, không dung-hòa vậy.

Hỏi: Đã nói có cái sai khác năng sở của bình-đẳng, thì lẽ ra cũng có cái tự-thể trong chướng, khỏi chướng?

Đáp: Cũng có được nghĩa đó. Nếu căn cứ về tính-nhiễm mà nói thì không một tính-tịnh nào mà không phải nhiễm, tức cái tự-thể là năng-chướng, cái tự-thể là sở-chướng, cái tự-thể là trong chướng. Còn nếu căn cứ nơi tính-tịnh mà nói thì không một tính-nhiễm nào mà không phải tịnh, tức cái tự-thể là năng-trừ, cái tự-thể là sở-trừ, cái tự-thể là khỏi chướng. Vậy nên nhiễm lấy tịnh làm thể, tịnh lấy nhiễm làm thể, nhiễm là tịnh, tịnh là nhiễm, một vị bình-đẳng, không có tướng

khác nhau: đó là cái nghĩa thường đồng thường khác của pháp-môn pháp-giới; không được nghe nói bình-đẳng bèn bảo rằng không có khác nhau, không được nghe nói khác nhau bèn bảo rằng trái với bình-đẳng vậy. Trên đây chỉ tỏ xong phần thứ ba về trong chương khởi chương.

Tiết 1: Dùng Lý Phương Tiện Chỉ Tỏ

Thứ nữa chỉ tỏ phần thứ tư về cái tướng thu nhiếp lẫn nhau của sự-dùng.

Hỏi: Cái thể nhiếp tịnh được viên-dung như thế thì có thể hiểu một ít, nhưng trên lại nói sự-dùng nhiếp tịnh cũng thu nhiếp lẫn nhau, không có ngăn ngại, thì nghĩa đó thế nào?

Đáp: Nếu riêng chính nơi những sự-nhiễm vọng-chấp phân biệt mà nói thì nói hẳn không dung hòa được; nhưng nếu căn cứ về tâm-tính, nương sức huân-tập, duyên khởi ra các dụng thì có thể nhiếp thu lẫn nhau, nghĩa là tất cả chúng sinh thấy đều ở trong thân một đức Phật mà gây nghiệp chịu báo, tất cả chư Phật lại đều ở trong một lỗ chân lông chúng sinh mà tu hành thành đạo, đó tức là cái nghĩa phạm thánh, nhiều ít nhiếp thu lẫn nhau. Nếu thập phương thế-giới cho vào một vi-trần mà không chật, thời tiết ba đời cho vào một niệm ngắn ngủi mà dung nạp được, đó tức là dài ngắn lớn nhỏ nhiếp thu lẫn nhau. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Trong mỗi mỗi hạt bụi, hiện rõ tất cả cõi Phật mười Phương", lại nói rằng: "Tất cả kiếp ba đời, hiểu được tức là một niệm", tức là nói về sự đó vậy. Trong kinh lại nói rằng: "Quá-khứ là vị-lai, vị-lai là hiện-tại", đó là ba đời thu nhiếp lẫn nhau. Còn lại tất cả các pháp đối đãi như sạch bẩn, tốt xấu, cao thấp, kia đây, sáng tối, một khác, lặng ồn, có không v.v... và các pháp không đối đãi, thấy đều nhiếp thu lẫn nhau được. Do các tướng không thật thể, phải nương với tâm mà khởi lên, tâm-thể đã viên-dung thì tướng cũng không ngăn ngại vậy.

Hỏi: Nay một niệm tôi tức là bằng với ba đời sao? Tôi thấy một hạt bụi tức là bằng với cả mười phương sao?

Đáp: Không những một niệm bình-đẳng với ba đời mà cũng có thể một niệm tức là thời tiết ba đời, không những một hạt bụi bằng với thập phương mà cũng có thể một hạt bụi tức là thập phương thế-giới; vì có sao? Vì tất cả các pháp chỉ là nhất-tâm vậy; thế nên khác không tự khác, khác là nhất-tâm, tâm đủ các dụng, nhất-tâm là khác; pháp-giới bản-nhiên có nghĩa thường đồng thường khác.

Hỏi: Cái nhiếp thu lẫn nhau đó đã là lý-thật không hư-vọng, nên vị thánh-nhân có thể lấy tự mà nhiếp tha, lấy lớn mà làm nhỏ, rút ngắn kéo dài, hợp nhiều ly một; vậy vì có sao phạm phụ lại không được như thế.

Đáp: Lý-thật phạm thánh viên-dung như nhau, chỉ vì thánh-nhân cân với lý mà thì thổ nên tất cả đều, làm được, còn phạm phu thì vọng-chấp trái với lý nên làm không được.

Hỏi: Thánh-nhân chứng lý lẽ ra không thấy tướng khác nhau, làm sao lại dùng cái nhỏ kia mà dung nạp cái lớn được.

Đáp: Nếu căn cứ đệ-nhất-nghĩa-đế thì chân-như bình-đẳng thật không khác nhau, nhưng không ngại gì tức nơi tính vắng lặng mà duyên khởi, không bỏ thể-đế mà có những tướng khác nhau.

Hỏi: Nếu luận về chân-đế, vốn không các tướng, thì không cần nói đến việc nhiếp thu hay không nhiếp thu; nếu căn cứ về thể-đế, cái này cái kia khác nhau, thì lớn nhỏ không thể nhiếp thu nhau được?

Đáp: Nếu bản-thể của hai đế một mực khác nhau thì có thể nạn hỏi như thế, nhưng đã do thể khởi ra dụng gọi là thể-đế, dụng toàn là thể gọi là chân-đế, thì sao lại không nhiếp thu lẫn nhau được.

Hỏi: Thể và dụng không hai thì chỉ có thể hai đế nhiếp thu lẫn nhau, sao trong thể-đế, những sự tướng thể-gian lại nhiếp thu nhau được?

Đáp: Nói thể và dụng không hai, không phải như tóm thu những cái dụng riêng khác của các vi-trần mà thành một thể cục đất; nhưng vì trong thể-đế, mỗi mỗi sự tướng tức là toàn thể chân-đế, nên nói rằng thể và dụng không hai. Do cái nghĩa đó, nếu chân-đế nhiếp thu được hết tất cả sự tướng trong thể-đế thì mỗi mỗi sự tướng trong thể-đế cũng nhiếp thu được hết tất cả sự tướng trong thể-đế. Ở trên cũng đã chỉ rõ đạo-lý ấy rồi không cần phải hỏi thêm nữa.

Hỏi : Nếu nói trong thể-đế mỗi mỗi sự tướng tức là toàn thể chân-đế, vậy cái chân-tâm cùng khắp mọi nơi đối với cái thần-ngã cùng khắp mọi nơi của bọn ngoại-đạo kia vọng-chấp, nghĩa có khác nhau chăng?

Đáp : Ngoại-đạo thì chấp ngoài tâm có pháp, lớn nhỏ xa gần, tam thế, lục đạo, thấy đều là thật, chỉ do thần-ngã nhiệm màu rộng lớn nên khắp tất cả mọi nơi, y như hư-không; đó tức là thấy có những tướng thật-sự khác với thần-ngã, có cái tướng thần-ngã khác với thật-sự vậy. Dầu cho tức nơi sự mà chấp là ngã, hoặc nhận cái ngã cùng với sự là một, nhưng bọn kia đã chấp sự là thật thì hai bên vẫn không dung hòa. Trong Phật-pháp thì không phải như thế; Phật-pháp biết tất cả các pháp thấy do tâm làm ra, chỉ do tâm-tính duyên khởi nên không phải không có những tướng khác nhau; tuy tướng khác nhau nhưng chỉ lấy nhất-tâm làm thể. Do lấy nghĩa "thể làm ra dụng" nên nói thật-tế không chỗ nào không đến, chứ không phải bảo rằng ngoài tâm có những thật-sự và tâm thì khắp ở trong đó mà gọi là đến vậy.

Tiết 2: Dùng Sự Đễ Phương Tiện Chỉ Dạy

Cái nghĩa sự-dùng thu nhiếp lẫn nhau khó hiểu, tôi nay dùng phương tiện nói cho ông hiểu, ông có muốn nghe không?

Người ngoài đáp: May lắm, xin lĩnh giáo.

Vị Sa-môn dạy: Ông hãy nhắm mắt, nhớ tưởng một lỗ chân lông nhỏ trên thân, xem có thấy được không?

Người ngoài nhớ tưởng một lỗ chân lông nhỏ xong, rồi đáp rằng: Tôi đã thấy tỏ rõ.

Vị Sa-môn dạy: Ông hãy nhắm mắt, nhớ tưởng làm một cái thành lớn, rộng vài mươi dặm, xem có thấy được không?

Người ngoài tưởng làm thành xong, liền đáp: Trong tâm tôi, đã thấy tỏ rõ rồi.

Vị Sa-môn dạy: Lỗ chân lông và thành lớn nhỏ có khác nhau chăng?

Người ngoài đáp: Khác.

Vị Sa-môn dạy: Lỗ chân lông và thành, vừa rồi, chỉ do tâm làm ra chăng?

Người ngoài đáp: Do tâm làm ra.

Vị Sa-môn dạy: Tâm ông có nhỏ có lớn chăng?

Người ngoài đáp: Tâm không hình tướng, lẽ nào có nhỏ có lớn được

Vị Sa-môn dạy: Khi ông tưởng làm một cái lỗ chân lông thì ông giảm chút ít tâm mà làm hay là toàn dùng một tâm mà làm ra? Người ngoài đáp: Tâm không hình tướng, đâu có thể giảm chút ít mà dùng, vậy nên tôi toàn dùng một niệm, tưởng làm ra lỗ chân lông vậy.

Vị Sa-môn dạy: Khi ông tưởng làm ra thành lớn, là chỉ dùng một tâm của ông làm ra hay là lại phải thêm tâm người khác chung sức mà làm ra?

Người ngoài đáp: Chỉ dùng tự-tâm làm ra thành, chứ không dùng tâm người khác.

Vị Sa-môn dạy: Vậy thì toàn-thể nhất-tâm chỉ làm ra một lỗ chân lông nhỏ, rồi toàn thể ấy làm ra được cả một thành lớn. Tâm đã là một, không có lớn nhỏ nên lỗ chân lông và thành đều toàn dùng nhất-tâm làm thể; vậy thì biết lỗ chân lông và thành, bản-thể là viên-dung bình đẳng vậy.

Do cái nghĩa đó, cử ra một cái nhỏ để thu nạp cái lớn thì không cái lớn nào không phải nhỏ; cử ra một cái lớn để bao gồm cái nhỏ thì không cái nhỏ nào không phải lớn; không cái nhỏ nào không phải lớn nên lớn vào trong nhỏ mà lớn không giảm, không cái lớn nào không phải nhỏ nên dung nạp lớn mà nhỏ không thêm. Vì thế nên cái nhỏ không thêm gì và chất cũ của hạt cải không đổi; cái lớn không giảm gì và tướng lớn của Tu-di như xưa; đó tức căn cứ vào nghĩa duyên khởi vậy. Nếu lấy nghĩa tâm-thể bình-đẳng trông về các tướng kia thì những tướng lớn nhỏ bản-lai không phải có, chẳng sinh chẳng diệt, chỉ một chân-tâm vậy.

Tôi nay lại hỏi ông: Ông có hay chiêm bao không?

Người ngoài đáp: Tôi thường có chiêm-bao.

Vị Sa-môn hỏi: Ông đã từng chiêm bao thấy trải qua sự việc trong thời tiết năm năm mười năm chẳng?

Người ngoài đáp: Thật tôi đã từng chiêm bao thấy trải qua thời tiết nhiều năm, hoặc hàng tuần hàng tháng, cũng có ngày có đêm như khi thức không khác.

Vị Sa-môn hỏi: Khi ông tỉnh dậy rồi thì ông tự biết đã ngủ được bao lâu?

Người ngoài đáp: Khi tôi tỉnh dậy rồi, hỏi lại người khác thì mới biết tôi mới ngủ trong khoảng một bữa ăn.

Vị Sa-môn nói: Kỳ nhĩ, trong khoảng một bữa ăn mà thấy sự việc nhiều năm, do cái nghĩa đó nên căn cứ lúc tỉnh mà luận về chiêm bao thì thời gian dài trong chiêm bao không phải chân thật, căn cứ lúc chiêm bao mà luận về khi tỉnh thì khoảng bữa ăn lúc tỉnh cũng là hư-vọng. Nếu tỉnh và chiêm bao đều căn cứ tình-chấp mà luận thì bên nói ngắn, bên nói dài, mỗi bên đều tự cho là thật, một mực không dung-hòa được. Nếu tỉnh và chiêm bao đều căn cứ về lý mà luận thì thời gian dài ngắn nhiếp thu lẫn nhau, thời dài là ngắn, thời ngắn là dài, mà cũng không ngại gì dài ngắn khác nhau.

Nếu lấy nhất-tâm mà trông về những tướng kia thì dài ngắn đều không, bản-lai là bình-đẳng nhất-tâm vậy. Chính do tâm-thể bình-đẳng không phải dài, không phải ngắn, nên những tướng dài ngắn do tâm-tính khởi lên không có sự thật dài ngắn và nhiếp thu được lẫn nhau. Nếu cái thời gian dài đó tự có cái thể dài, thời gian ngắn đó tự có cái thể ngắn, không phải là nhất-tâm duyên-khởi thì dài ngắn không thể nhiếp thu nhau được. Lại nếu tuy đồng lấy nhất-tâm làm thể, nhưng thời gian dài thì toàn dùng nhất-tâm mà làm, thời gian ngắn thì giảm chút ít tâm mà làm ra, như thế các tướng dài ngắn cũng không thể nhiếp thu nhau được. Chính do toàn thể nhất-tâm làm ra thời gian ngắn, toàn thể nhất-tâm làm ra thời gian dài, cho nên mới nhiếp thu được nhau.

Vì thế, thánh-nhân nương theo nghĩa bình-đẳng thì không thấy có các tướng ba đời, thời tiết dài ngắn; nương theo nghĩa duyên khởi thì liền biết thời gian dài ngắn, bản-thể dung-hòa nhiếp thu lẫn nhau. Lại thánh nhân khéo biết pháp duyên-khởi chỉ hư-giả không thật, thấy đều do tâm làm ra; vì do tâm làm ra nên khi dùng tâm tưởng bấy ngày kia làm thành một kiếp thì vì tất cả các pháp bản-lai đều do tâm làm ra mà cái tướng một kiếp theo tâm liền thành, cái tướng bấy ngày theo tâm liền mất. Kéo dài thời ngắn đã vậy thì rút lại thời dài cũng thế. Nếu là hàng phàm phu, nơi các pháp duyên-khởi, còn chấp là thật, không biết dài ngắn thu nhiếp lẫn nhau thì cũng không thể rút ngắn kéo dài được.

Đây chỉ tỏ xong phần thứ tư về những tướng sự-dụng nhiếp thu lẫn nhau.

Tiết 1: Chính Diện Chỉ Tỏ

Thứ nữa, chỉ tỏ phần thứ 5 về nguyên do đối trị mê lầm và chịu quả-báo không đồng.

Hỏi: Như-lai-tạng đã đủ hết tính chủng-tử và tính quả-báo của tất cả các pháp thế-gian và xuất-thế-gian, nếu chúng sinh tu đạo đối trị, khi huân-tập tính chủng-tử đối trị, kia từng phần từng phần thành sự-dụng đối trị, thì vì có sao những sự-dụng, hoặc chủng-tử nhiễm-ô đã có trước kia lại bị diệt từng phần từng phần, các chủng-tử năng-trị và sở-trị đều nương tâm-tính khởi lên, lẽ ra không thể một cái thành, một cái hoại?

Đáp: Pháp-giới bản-nhiên như thế, các pháp sở-trị bị các pháp năng-trị diệt.

Hỏi: Những sự sở-trị đã bị những sự năng-trị diệt thì những tính sở-trị lẽ ra cũng bị những tính năng-trị diệt?

Đáp: Không phải thế. Như trên đã nói, các sự có thành có hoại nên cái này sinh, cái kia diệt; còn các tính thì vô-thủy đều đủ hết, lại bản-thể viên-dung không hai nên không thể cái diệt cái còn được. Vì thế, trước chưa tu đạo đối-trị, chúng sinh có cả hai tính năng-trị và sở-trị, chỉ tính-nhiễm sở-trị thì nương huân-tập khởi ra dụng, còn tính-tịnh năng-trị thì chưa có sức huân-tập nên không khởi ra dụng được. Sau khi tu đạo đối-trị, vẫn đủ cả hai tính năng-trị sở-trị, chỉ cái tính năng-trị nương sức huân-tập khởi ra từng phần từng phần dụng-tịnh, còn tính sở-trị không có sức huân-tập và bị đối-trị nên dụng-nhiễm từng phần từng phần giảm bớt. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Chỉ trị cái bệnh mà không trừ pháp". Pháp là pháp-giới bản-nhiên có hai tính năng-trị sở-trị, bệnh tức là các sự sở-trị.

Hỏi : Năng-trị sở-trị có thể như vậy, còn những người chưa tu phép đối-trị, từ vô-thủy đến nay, có đủ hết tất cả chủng-tử nghiệp cũ, trong chủng-tử đó, lẽ ra

phải có đủ hết các nghiệp lục-đạo, lại mỗi mỗi chúng sinh cũng vốn đủ hết tính quả-báo của lục-đạo; thế thì vì sao lại không nương theo chủng-tử lục đạo từ vô-thủy kia mà làm cho một chúng sinh đồng thời thụ thân trong cả sáu đường?

Đáp: Không thụ thân như thế được, vì có sao ? Vì pháp-giới bản-nhiên là như vậy, chỉ có thể trong tâm đủ hết chủng-tử lục-đạo vô-thủy, rồi theo chủng-tử đạo nào mạnh hơn và thành thực hơn mà chịu quả-báo ở đạo đó; nhưng trong một quả-báo đó, không ngại gì tự có xen lộn những sự khổ vui; cốt yếu là không thể làm cho một chúng sinh đồng thời nhận đủ các thân trong lục-đạo. Về sau, khi thành Bồ-tát, có dụng tự tại thì do sức bi-nguyện, dùng những chủng-tử nghiệp cũ kia mà một thời, trong lục-đạo, nhận được vô-lượng thân để giáo hóa chúng sinh.

Tiết 2: Giải Thích Điều Nghi

Hỏi: Căn cứ vào việc một chúng sinh đã lấy nhất-tâm làm thể và trong tâm-thể đó thật đủ hết các tính của quả-báo lục-đạo, lại có chủng-tử lục-đạo vô-thủy, vẫn không làm cho một chúng sinh trong một thời chịu cả các quả-báo trong lục-đạo; thế thì tất cả chư Phật, tất cả chúng sinh cũng đồng lấy nhất-tâm làm thể, tuy mỗi mỗi tự đủ tính của quả-báo lục-đạo và chủng-tử lục-đạo, nhưng lẽ ra tất cả phàm thánh phải theo thứ lớp mà trước sau thụ báo, chứ không được trong một thời lại có nhiều phàm thánh.

Đáp: Không vì lấy nhất-tâm làm thể mà không chịu được nhiều thân, cũng không vì lấy nhất-tâm làm thể mà phải một thời chịu nhiều thân. Chỉ pháp-giới bản-nhiên như thế ; nếu căn cứ chung về tất cả phàm thánh, tuy đồng lấy nhất-tâm làm thể, vẫn không ngại gì trong một thời có đủ tất cả phàm thánh; nếu căn cứ riêng về một chúng sinh tuy cũng lấy nhất-tâm làm thể, nhưng lại không được trong một thời chịu cả các quả-báo trong lục-đạo. Nếu không Như-lai-tạng chỉ đầy đủ cái pháp trước sau thụ báo mà không đầy đủ cái pháp một thời thụ báo thì sao lại gọi được rằng pháp-giới bản nhiên đầy đủ tất cả các pháp.

Hỏi: Ở trên nói căn cứ về một chúng sinh lấy nhất-tâm làm thể, tâm-thể tuy đầy đủ hai tính nhiễm tịnh, nhưng khi sự-tịnh khởi lên thì trừ được sự-nhiễm, vậy tất cả chư Phật, tất cả chúng sinh đã đồng lấy nhất-tâm làm thể thì lẽ ra do Phật là sự-tịnh, Phật có thể trị được những sự-nhiễm của các chúng sinh khác; mà nếu vậy thì tất cả chúng sinh tự nhiên thành Phật, không cần tự mình phải tu tập nhân-hạnh?

Đáp: Không vì lấy nhất-tâm làm thể mà hai sự nhiễm tịnh trừ được nhau, cũng không vì lấy nhất-tâm làm thể mà hai pháp nhiễm tịnh không trừ được nhau, cũng không vì lấy tâm riêng làm thể mà hai sự phàm thánh không trừ được nhau. Chỉ pháp-giới bản-nhiên như thế; tất cả phàm thánh tuy đồng lấy nhất-tâm làm thể mà không diệt nhau; nếu căn cứ riêng về một chúng sinh thì tuy cũng

lấy nhất-tâm làm thể, nhưng hai sự nhiễm tịnh lại trừ nhau được. Nếu Như-lai-tạng chỉ có cái pháp nhiễm tịnh trừ nhau mà không có cái pháp nhiễm tịnh không trừ nhau thì sao gọi được rằng pháp-giới bản nhiên đầy đủ tất cả các pháp.

Tiết 3: Phá Chấp

Hỏi : Vừa rồi, hai lần Ngài đều nói pháp-giới bản nhiên, thật là khó tin. Theo ý tôi hiểu thì mỗi mỗi phàm thánh tự mình riêng có một tịnh-tâm làm thể, vì có sao? Do mỗi mỗi đều lấy một tâm riêng làm thể nên trong một tâm, không được đồng thời hiện ra nhiều thân, vì thế mỗi mỗi phàm thánh không đồng thời nhận được vô-lượng thân; lại mỗi mỗi đều nương nơi tâm mà khởi ra dụng nên không ngại gì, trong một thời, có nhiều phàm thánh; nghĩa đó là tiện. Lại nữa, mỗi mỗi chúng sinh đều lấy tâm riêng làm thể và trong mỗi mỗi tâm, không dung nạp được cả hai pháp nhiễm tịnh; vì thế khi pháp năng-trị huân-tập cái tâm thì cái mê lầm của bản-thân được diệt; do người khác có tâm riêng nên không ngại gì mê lầm của người khác không diệt; nghĩa đó cũng tiện. Vì sao Ngài lại khó nhọc cố gắng thành lập cái thuyết tất cả phàm thánh đều đồng một tâm?

Đáp: Ông si mê lắm, nếu tất cả phàm thánh không đồng lấy một chân-tâm làm thể thì không có cộng-tướng bình-đẳng pháp-thân. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Do cộng-tướng-thân nên tất cả chư Phật rốt ráo không thành Phật vậy".

Ông nói mỗi mỗi phàm thánh đều lấy tâm riêng làm thể nên trong một tâm, đồng thời không hiện được nhiều thân; vì thế một chúng sinh không đồng thời nhận được vô-lượng thân. Nhưng như trong kinh Pháp-hoa đã chỉ rõ: vô-lượng phân-thân đức Phật Thích-ca đồng thời hiện ở trên đời thì lẽ ra phân-thân ấy cũng không được lấy một pháp-thân làm thể. Nếu tất cả phân-thân đức Phật Thích-ca kia chỉ lấy một tâm làm pháp-thân thì sao ông lại nói một tâm đồng thời không hiện được nhiều thân. Nếu một tâm đồng thời đã hiện được nhiều thân thì vì sao ý ông lại muốn cho mỗi mỗi phàm thánh đều lấy một tâm riêng làm thể mới được đồng thời có nhiều phàm thánh.

Trong kinh lại nói rằng: "Thân tất cả chư Phật chỉ là một Pháp-thân". Nếu pháp-thân chúng sinh không thể ngược dòng tột nguồn, thành pháp-thân Phật được thì có thể nói tất cả chúng sinh, trong lúc còn là phàm phu, mỗi mỗi đều có pháp-thân riêng. Nhưng pháp-thân chúng sinh đã tức là pháp-thân chư Phật, pháp-thân chư Phật đã chỉ là một thì vì sao mỗi mỗi phàm thánh lại phải có riêng một chân-tâm để làm pháp-thân.

Lại như ông Thiện-tài đồng-tử tự thấy trước tất cả thập phương chư Phật, đều có thân mình; lúc bấy giờ ông đâu có lấy nhiều tâm làm thể. Lại một người trong chiêm bao đồng thời thấy vô-số người, đâu phải cần có vô số tâm để làm cái thể cho các người trong chiêm bao kia. Lại các vị Bồ-tát, do sức bi-nghuyện, khi

dùng những nghiệp cũ để thụ sinh, một niệm đồng thời thụ vô-lượng thân trong nhiều loài, đâu phải có nhiều tịnh-tâm làm thể.

Lại như ông nói: mỗi mỗi phàm thánh đều lấy một tâm riêng làm thể, do trong tâm đó không dung nạp được cả hai pháp nhiễm tịnh nên khi pháp năng-trị huân tập cái tâm thì mê lầm của bản-thân được diệt và do người khác có tâm riêng nên không ngại gì mê lầm người khác không diệt và cho nghĩa đó là tiện. Vậy khi một người bắt đầu tu đạo đối-trị, các sự lầm lạc nhiễm ô của người đó lẽ ra đều phải diệt hết ; vì có sao? Vì trong một tâm không dung nạp cả hai pháp nhiễm tịnh vậy. Nếu khi người đó dùng pháp-tịnh huân-tập cái tâm và trong tâm có pháp-tịnh, nhưng lại vẫn có pháp-nhiễm thì lẽ ra người đó phải có hai tâm; vì có sao? Do người khác và mình có tâm riêng nên khi mình tu tập, mê lầm của mình cũng vẫn chưa diệt thì đoán biết được phải có hai tâm. Nếu như người đó chỉ có một tâm mà đồng thời lại có được hai pháp nhiễm tịnh thì sao ông lại nói rằng do trong một tâm không dung nạp cả hai pháp nhiễm tịnh nên tịnh sinh thì nhiễm diệt.

Vì thế các vi đại-Bồ-tát để lại những lầm-tùy-miên trong tâm, lại tu những pháp-tịnh phúc-đức trí-tuệ huân-tập cái tâm mà không ngăn ngại nhau. Các lầm-tùy-miên và cái trí đối-trị, tuy đồng một thời, mà không ngăn ngại lẫn nhau, thì sao lại bảo rằng trong một tâm không thể dung nạp cả hai pháp nhiễm tịnh. Do những nghĩa đó nên Như-lai-tạng đồng thời đầy đủ bao trùm tất cả phàm thánh, không có ngăn ngại.

Hỏi : Đã dẫn đạo lý như thế nên có thể lấy một tâm làm thể mà không ngại gì trong một thời có nhiều phàm thánh; thế vì sao một chúng sinh lại không đồng thời chịu đủ các quả-báo lục-đạo; lại người tu hành trong một tâm có đủ chủng-tử hiểu biết và mê lầm mà không ngăn ngại nhau thì vì đạo-lý gì trí lại dứt được mê lầm.

Đáp: Ông mê muội quá. Như trên đã nói: Pháp-giới bản-nhiên như thế, trong nhất-tâm có đủ tất cả phàm thánh; pháp-giới bản-nhiên như thế, mỗi mỗi phàm thánh theo chủng-tử nào của mình mạnh nhất mà trước sau thụ báo, chứ một người không đồng thời thụ thân trong cả lục-đạo; pháp-giới bản-nhiên như thế, trong nhất-tâm đồng thời đủ hết phàm thánh mà không trừ diệt lẫn nhau; pháp-giới bản-nhiên như thế, tất cả phàm thánh tuy đồng một tâm mà không ngại gì mỗi mỗi phàm thánh tự mình tu tập và tự đoạn trừ mê lầm của mình; pháp-giới bản-nhiên như thế, trí tuệ từng phần khởi lên thì trừ được từng phần mê lầm, trí tuệ đầy đủ thì trừ hết mê lầm, chứ không vì trong một tâm không dung nạp được cả nhiễm và tịnh mà dứt được mê lầm; pháp-giới bản-nhiên như thế, khi mê lầm chưa hết thì giác ngộ và mê lầm cũng chung một tâm-thể, chứ không vì có tâm riêng mới có hai thức giác-ngộ và mê lầm. Vậy nên biết rằng chân-tâm có khả-năng làm thể cho tất cả phàm thánh; tâm-thể đầy đủ tính của tất cả các pháp;

như hiện nay các sự thể-gian và xuất-thể-gian được thành lập là đều do tâm-tính có đạo-lý ấy; nếu không có đạo-lý ấy thì các sự đều không thể thành lập được. Như lối tu ngoại-đạo không đến được giải thoát là vì không thích hợp với đạo-lý giải thoát của tâm-tính. Pháp-giới bản-nhiên như thế, tu hành thích hợp với tâm-tính thì việc làm thành-tự tu hành không thích hợp với tâm-tính thì việc làm không thành.

Trên đây chỉ tỏ xong phần thứ năm về nguyên do đối-trị mê lầm, chịu báo không đồng.

Tiết 1: Chỉ Tổng Quát

Thứ nữa chỉ tỏ phần thứ 6 về cộng-tướng-thức và bất-cộng-tướng-thức.

Hỏi : Đã nói tất cả phàm thánh chỉ lấy nhất-tâm làm thể, vì sao có trường hợp thấy nhau, có trường hợp không thấy nhau, có trường hợp cùng thụ dụng, có trường hợp không cùng thụ dụng với nhau?

Đáp: Nói tất cả phàm thánh chỉ lấy nhất-tâm làm thể thì cái tâm ấy, luận về thể và tướng, lại có hai thứ: một là chân-như bình-đẳng-tâm tức là thể, tức là bình đẳng cộng-tướng pháp-thân của tất cả phàm thánh; hai là a-lại-gia-thức, tức là tướng; trong a-lại-gia-thức đó lại có hai thứ: một là phần y-tha-tính thanh-tịnh, cũng gọi là thanh-tịnh-hòa-hợp-thức, tức là cái thể của tất cả thánh nhân; hai là phần y-tha-tính nhiễm-trược, cũng gọi là nhiễm-trược-hòa-hợp-thức, tức là cái thể của tất cả chúng sinh. Hai thứ y-tha-tính này, tuy có cái dụng khác nhau, nhưng thể thì dung-hòa một vị, chỉ là một chân-như-bình-đẳng-tâm.

Do hai thứ-y-tha-tính, thể đồng không hai nên trong đó lại thành có hai sự khác nhau: một là cộng-tướng-thức, hai là bất-cộng-tướng-thức. Vì sao? Vì trong thể chân-như đầy đủ tính cộng-tướng-thức và tính bất-cộng-tướng-thức đó, nên tất cả phàm thánh gây ra đồng-nghiệp huân-tập tính cộng-tướng thì liền thành cộng-tướng-thức. Nếu mỗi mỗi phàm thánh riêng biệt gây ra những nghiệp riêng, huân-tập cái tính bất-cộng-tướng thì liền thành bất-cộng-tướng-thức vậy.

Tiết 2: Giải Thích Về Cộng Tướng Thức

Nghĩa đó thể nào? Nghĩa là các pháp ở ngoài thân, như thể giới, vật chất, năm trần, v.v... mà tất cả phàm thánh đồng thụ dụng, là cái tướng của cộng-tướng-thức vậy. Như tất cả chúng sinh đồng tu cái nghiệp vô-lương-thọ, thấy đều huân-tập cái tính cộng-tướng nơi chân-tâm thì tính đó nương theo huân-tập khởi lên, hiện ra cõi tịnh-độ mà tất cả phàm thánh đồng thụ dụng. Như cõi tịnh-độ do nghiệp chung tạo thành, các cõi tạp uế khác v.v..., thì cũng như thế. Song những cõi đồng thụ dụng đó chỉ là tâm-tướng nên gọi là cộng-tướng-thức.

Lại cái cội đồng thụ dụng đó tuy do nghiệp chung của tất cả phàm thánh khởi lên, mà không ngại gì mỗi mỗi chúng sinh, mỗi mỗi thánh nhân, một thân gây nghiệp thì riêng mình cảm triệu được cội đó; vậy nên vô-lượng chúng sinh gá sinh nơi khác không thôi mà cội này vẫn thường còn không thiếu. Lại tuy mỗi mỗi phàm thánh đều có cái nghiệp riêng cảm triệu được cội ấy mà cũng không ngại gì chỉ là một cội; vậy nên vô-lượng chúng sinh mới sinh mà cái tướng cội cũ vẫn không thêm không đổi. Chỉ trừ khi đồng-nghiệp tất cả chúng sinh chuyển thành tốt hơn thì cội nước mới biến ra khác, hoặc đồng nghiệp chuyển thành xấu hơn thì cội nước cũng biến ra khác; nếu không phải thế, thì cội nước vẫn thường nhất định vậy.

Tiết 3: Giải Thích Về Bất Cộng Tướng Thức

Nói bất-cộng-tướng là nói quả-báo riêng biệt về nội thân mỗi mỗi phàm thánh. Do mỗi mỗi phàm thánh gây nghiệp không đồng, huân-tập chân-tâm; tính bất-cộng nơi chân-tâm, nương theo huân-tập khởi lên; hiện ra quả-báo riêng biệt, mỗi mỗi không đồng, mình và người khác nhau; song quả-báo không đồng đó chỉ là tâm-tướng nên gọi là bất-cộng-tướng-thức.

Tiết 4: Giải Thích Về Bất Cộng Trong Cộng

Chính trong cộng-tướng, lại có cái nghĩa bất-cộng-tướng-thức. Như nga-quỷ v.v..., cùng loài người đồng tạo cộng-nghiệp nên đồng được quả-báo thế-giới vật chất, xa thấy sông Hằng, đó là cộng-tướng. Lại do bọn nga-quỷ kia nghiệp riêng nặng hơn, gây ra chương ngại nên khi đến bên sông kia, chỉ thấy nhiều sự riêng khác, không có được nước mà uống, đó là bất-cộng trong cộng vậy. Lại căn cứ trong đồng-loại nga-quỷ kia, đồng gây nghiệp nga-quỷ, đồng ở bên sông Hằng, không có được nước mà uống, đó cũng là cái nghĩa cộng-tướng; nhưng trong đó lại thấy không đồng nhau, hoặc thấy dòng lửa, hoặc thấy cạn khô, hoặc thấy máu mủ, v.v..., có không lường sự khác nhau; đó lại là bất-cộng ở trong cộng.

Nếu trong lúc tỏ hiện như thế, có cái gì đồng thấy đồng dùng được thì gọi là cộng-tướng-thức; còn những điều thấy nghe không đồng, thụ dụng không đồng thì tức là bất-cộng-tướng-thức; theo nghĩa đó mà phân biệt thì biết tất cả chúng sinh thấy đều như thế.

Tiết 5: Giải Thích Về Cộng Trong Bất Cộng

Chính trong bất-cộng-tướng lại có nghĩa cộng. Như bà con quen biết, cho đến trong một thời gian dài hay ngắn, đồng ở, đồng nói, đồng biết, đồng hiểu, hoặc tạm thời thấy nhau, hoặc người thù, kẻ thân và người trung gian, hoặc biết nhau hay là không biết nhau, cho đến súc sinh, loài trời thấy biết lẫn nhau, đều do quá khứ gây cái nghiệp biết nhau thấy nhau, v.v... huân-tập tính cộng-tướng nơi tâm và tâm duyên với sức huân-tập đó tỏ hiện ra những sự thấy nhau biết nhau v.v... như thế; đó là cái nghĩa cộng-tướng trong bất-cộng-tướng vậy. Hoặc có khi ta biết ta thấy người khác, người khác thì không biết không thấy ta, thì đối với ta là cộng, đối với người khác là bất-cộng; theo nghĩa như thế mà phân biệt thì có thể biết được. Lại như thân một người tức là bất-cộng-tướng-thức; thân ấy lại làm chỗ nương cho tám muôn hộ-trùng, thì cái thân ấy, đối với các hộ-trùng kia, là cộng-tướng-thức, đó cũng là cái nghĩa cộng-tướng trong bất-cộng vậy.

Tiết 6: Tổng Kết

Do có đạo-lý cộng-tướng, bất-cộng-tướng đó nên tất cả phạm thánh tuy đồng lấy nhất-tâm làm thể mà có trường hợp thấy nhau, không thấy nhau, đồng thụ dụng, không đồng thụ dụng vậy. Thế nên Linh-son thường chói ngời mà thấy rừng cây mất sáng; thân vàng một trượng sáu lại thấy các sắc tro đất; cội mẫu hoa sen trở lại bảo là gò đồng; đất báu trang nghiêm, lại gọi ngược là cát gạch; nhưng việc như thế đều do cộng-tướng, bất-cộng-tướng-thức tạo ra.

Đến đây chỉ tỏ xong trong Bất-không Như-lai-tạng, sáu nghĩa sai khác về tạng-thể là một hay là khác. Từ trên đến đây đã tóm chỉ tỏ xong "Nương tựa chỗ nào" trong phần "chỉ tỏ sự nương tựa của Chỉ quán".

Luận Chỉ Quán

Đại thừa Chỉ quán pháp môn: Chỉ quán của đại thừa

HT. Thích Trí Quang dịch giải

-o0o-

7

Bản dịch của Lê Đình Thám (tiếp theo)

Đoạn 1: Chỉ Tỏ Các Nghĩa Tu Hành Cần Phải Nương Theo Cội Gốc

Thứ nữa chỉ tỏ vì có gì mà nương tựa như thế.

Hỏi: Vì có gì nương tựa cái tâm đó mà tu chỉ quán.

Đáp: Do tâm đó là cội gốc của tất cả các pháp vậy. Nếu nương theo cội gốc thì khó phá hoại nên nương tựa tâm đó mà tu chỉ quán. Nếu người ta không nương tựa tâm đó mà tu chỉ quán thì không thể thành được, vì có sao? Vì bản lai chưa có một pháp nào kiến lập ngoài tâm được.

Đoạn 2: Chỉ Tỏ Nghĩa Toàn-Tính Phát Khởi Tu Hành

Lại vì cái tâm-thể đó bản-tính đầy đủ hai nghĩa tịch và dụng và muốn huân-tập hai nghĩa đó khiến cho tỏ hiện ra vậy. Vì có sao? Vì không huân-tập thì không tỏ hiện. Tỏ hiện để dùng làm gì? Để làm lợi cho mình và cho người vậy. Có những nhân duyên như thế nên nương tựa tâm đó mà tu chỉ quán.

Hỏi: Thế nào là hai cái nghĩa tịch và dụng của tâm-thể?

Đáp: Tâm-thể bình-đẳng rời tất cả tướng, tức là nghĩa tịch; thể đó đầy đủ hai dụng trái thuận, tức là nghĩa dụng; vậy nên tu tập phép chỉ thì trừ diệt được những loạn-động hư vọng, khiến cho tâm-thể vắng lặng ly-tướng, đó là tự-lợi; tu tập phép quán thì khiến cho cái dụng của tâm đó tỏ hiện nhiều thứ, tức là lợi-tha.

Mục 2: Giải Thích Điều Nghi

Hỏi: Tu chỉ quán cốt trừ sinh tử, nếu lại khiến cho tỏ bấy nhiêu thứ thì có thể trở lại gây thêm lưu-chuyển.

Đáp: Không phải thế, chỉ trừ cái bệnh mà không trừ pháp; bệnh ở nơi vọng-tình chấp-trước, chứ không ở nơi đại-dụng; vậy nên rõ ràng trong lục-đạo quyền hiện không ngừng, tức là dụng-trái tỏ bày; mà lại rốt ráo thanh tịnh không bị thế gian nhiễm trước, trí tuệ soi tỏ sáng suốt, nên tướng tốt hoàn bị, thân tâm an-trụ nơi cảnh-giới thắng diệu, đầy đủ tất cả công đức chư Phật, tức là dụng-thuận tỏ hiện ra vậy.

Đến đây chỉ tỏ xong phần "Vì có gì nương tựa" trong phần "Chỉ tỏ sự nương tựa của chỉ quán".

Mục 1: Chia Mục

Thứ nữa chỉ tỏ lấy cái gì mà nương tựa, trong đó lại có ba phần khác nhau: một là chỉ tỏ thể-trạng lấy cái gì mà nương tựa; hai là phá cái-chấp của hàng Tiểu-thừa, ba là phá cái chấp của hàng Đại-thừa.

Đoạn 1: Chỉ Tổng Quát

Phần đầu chỉ tỏ thể-trạng lấy cái gì mà nương tựa.

Hỏi: Lấy cái gì nương tựa tâm đó mà tu chỉ quán?

Đáp: Lấy ý-thức nương tựa tâm đó mà tu hành chỉ quán.

Điều 1: Chính Diện Chỉ Tỏ

Nghĩa đó thế nào? Nghĩa là do ý-thức biết được danh nghĩa, nghe nói tất cả các pháp tự-tính vắng lặng, bản lai không có tướng, chỉ do nhân duyên hư-vọng nên có các pháp; song các pháp hư-vọng, có đó tức là không phải có, chỉ là một chân-tâm, lại cũng không có chân-tướng riêng biệt có thể chấp nhận; nghe nói như thế rồi, phương tiện tu tập, biết các pháp bản-lai vắng lặng, chỉ là nhất-tâm. Khi ý-thức giải ngộ như thế thì từng niệm từng niệm huân-tập bản-thức, làm cho sức của tính giải ngộ thêm lên, tính giải ngộ đã thêm lên rồi, lại khởi lên ý-thức càng sáng suốt hơn, như thật mà biết các pháp; huân-tập cái tâm lâu ngày, tính giải ngộ trọn sáng, tự soi bản-thể của mình vốn chỉ là tính chân-tịch thì ý-thức phân biệt liền dừng nghỉ. Lúc bấy giờ bản-thức chuyển thành vô-phân-biệt-trí, cũng gọi là chứng-trí. Do nhân duyên đó nên dùng ý-thức nương tựa chân-tâm mà tu phép chỉ. Thế nên trong luận nói rằng: "Do nương với bản-giác nên có bất-giác, nương với bất-giác nên có vọng-tâm biết được danh nghĩa, nghe nói về bản-giác nên được thủy-giác"; sự thật, thủy-giác đồng như bản-giác, không có sự khác nhau giữa thủy-giác và bản-giác vậy.

Điều 2: Giải Thích Điều Nghi

Hỏi: Ở trên có nói tịnh-tâm chân-tâm, nay lại nói bản-thức, ý nghĩa có khác nhau chăng?

Đáp: Bản-thức, a-lại-gia-thức, hòa-hợp-thức, chủng-tử-thức, quả-báo-thức, v.v... đều là những tên khác của một thể. Trong phần cộng-tướng, bất-cộng-tướng-thức trên kia, đã chỉ tỏ cái nghĩa đồng nhau khác nhau giữa chân-như và a-lay❖i-gia-thức, nay lại vì ông mà nói lại nữa.

Chân-tâm là thể, bản-thức là tướng; lục-thức, thất-thức v.v... là dụng; như nước là thể, dòng nước là tướng, sóng là dụng; so sánh thì có thể biết được. Vậy nên trong luận nói rằng: "Bất sinh bất diệt cùng sinh diệt hòa hợp, gọi tên là a-lại-gia-thức", tức là bản-thức. Do thức ấy làm cội gốc cho sinh tử nên gọi là bản; vậy nên trong luận nói rằng: "Do tử-thời a-lại-gia-thức làm chủng-tử căn-bản cho tất cả các pháp vậy", tức là nói về nghĩa đó. Trong kinh lại nói: "Tự-tính thanh-tịnh-tâm", lại nói: "Tâm kia bị phiền não làm ô nhiễm", là chỉ tỏ chân-tâm, tùy bản-thể đầy đủ tính-tịnh mà bản-thể lại cũng đầy đủ tính nhiễm nên bị phiền não nhiễm ô. Theo đó là luận thì biết rõ rằng chính nơi thể, căn cứ riêng một tính thì gọi là tịnh-tâm; chính nơi tướng, cùng với sự-nhiễm hòa hợp thì gọi là bản-thức. Do cái nghĩa đó, ở trên thì chính nơi thể-tính mà chỉ tỏ, còn hiện nay thì chính nơi sự-tướng mà nói cũng không ngại gì nhau.

Hỏi: Khi huân-tập bản-thức, có phải tức là huân-tập chân-tâm không?

Đáp: Khi chạm đến dòng nước thì liền chạm đến nước, vậy nên trước kia nói làm cho tính giác ngộ thêm lên, tức là làm thêm sức cho tính-tịnh của chân-tâm. Vậy nên trong luận nói rằng: "A-lại-gia-thức có hai phần, một là giác, hai là bất-giác"; giác tức là tịnh-tâm, bất-giác tức là vô-minh; hai cái đó hòa hợp, gọi là bản-thức; vì thế khi nói tịnh-tâm thì không riêng có a-lại-gia-thức nào khác; khi nói a-lại-gia-thức thì không có riêng tịnh-tâm nào khác; chỉ do thể và tướng, ý nghĩa khác nhau nên nói có hai tên khác nhau.

Đoạn 3: Chỉ Tỏ Thể Trạng Tu Quán

Hỏi: Vì sao phải dùng ý-thức nương tựa tịnh-tâm mà tu quán?

Đáp: Do ý-thức biết danh nghĩa, nghe nói thể của chân-tâm tuy vắng lặng mà do nhân duyên huân-tập thì tâm-tính nương huân-tập khởi lên, hiện ra các pháp thế-gian và xuất-thế-gian. Do nghe nói như thế, tuy nhờ tu chỉ, biết tất cả các pháp rốt ráo không có tướng, mà lại cũng biết tâm-tính nương huân-tập khởi lên, hiện ra các pháp, không phải không có những hư-tướng. Chỉ vì những kẻ phàm phu lầm lạc, bị vô-minh che lấp ý-thức nên không biết các pháp chỉ do tâm làm ra, hình như có mà không phải có và là những hư-tướng không thật; do không biết như thế nên trôi lăn trong đường sinh tử, chịu nhiều thứ khổ. Vì thế ta cần dạy cho họ biết các pháp như sự thật; do nhân duyên đó liền khởi lòng từ bi, cho đến tu hành đầy đủ các hạnh tứ-nhiếp, lục-độ, v.v...

Khi quán như thế, ý thức cũng từng niệm huân-tập tâm-tính, khiến cho thành tựu các chủng-tử lục-độ, tứ-nhiếp, từ-bi, v.v..., lại không để cho tâm-thức bị phép chỉ làm cho im lìm; thế nghĩa là cái dụng lần lần tỏ hiện ra vậy. Do huân-tập lâu ngày, tính tác dụng của chân-tâm rốt ráo viên mãn khởi lên, công-đức

pháp-giới đầy đủ, ba thân nhiếp phục hóa độ, thị hiện khắp các phương diện. Do nhân duyên đó nên dùng ý-thức nương tựa tịnh-tâm mà tu phép quán.

Đoạn 1: Chính Diện Phá Chấp

Thứ nữa phá cái chấp của hàng Tiểu-thừa.

Hỏi: Chỉ lấy ý-thức tu tập chỉ quán, há lại không thành, vì có gì phải nương tựa tịnh-tâm ?

Đáp: Ý-thức không tự-thể, chỉ lấy tịnh-tâm làm thể nên cần phải nương-tựa. Lại ý-thức từng niệm từng niệm sinh diệt, niệm trước không phải niệm sau, nếu không lấy tịnh-tâm làm chỗ nương tựa thì tuy tu các hạnh cũng không chuyển thành hơn trước được; vì có sao? Vì niệm trước của ý-thức không phải là niệm sau vậy. Ví như người trước nghe pháp, người sau chưa nghe; nếu người sau nghe thì cũng không lý gì hơn được người trước, vì có sao? Vì đều mới nghe một lần vậy. Ý-thức cũng thế, niệm trước niệm sau khác nhau; niệm trước tuy nghe rồi, nhưng theo niệm liền diệt; niệm sau nếu nghe trở lại thì cũng không hơn trước; vì có sao? Vì niệm trước niệm sau đều chỉ mới nghe một lần vậy.

Lại như trong giả-pháp thế-gian, người trước học được chữ GIÁP, rồi lại chết mất, người sau lại học chữ ÁT, thì chỉ biết chữ ÁT chứ không biết chữ GIÁP; vì có sao? Vì người trước người sau khác nhau vậy. Ý-thức cũng thế, niệm trước diệt, niệm sau sinh, không đuổi kịp nhau; vậy nên chỗ tu không thể tăng tiến được.

Nếu lấy tịnh-tâm làm thể thì ý-thức từng niệm từng niệm đem chỗ suy nghĩ tu hành huân-tập cái tính của tịnh-tâm, tính đó nương huân-tập khởi lên mà thành chủng-tử; khi niệm trước diệt và niệm sau khởi lên thì niệm sau liền cùng với chủng-tử tu hành niệm trước hòa hợp mà khởi lên nên tu lại phép kia thì hơn niệm trước; một niệm đã như thế thì từng niệm từng niệm đều trở nên hơn trước như thế, vì vậy mà chỗ tu được thành tựu. Nếu không huân-tập lâu ngày, sức chủng-tử của mình còn kém mà liền bỏ dở thì chỗ tu không thành, hướng nữa là toàn không nương tựa; quyết không thể niệm trước niệm sau của ý-thức huân-tập lẫn nhau mà thành tựu được. Do nhân duyên đó, chỉ dùng ý-thức, không nhờ nương tựa, thật không có lẽ nào như thế được.

Đoạn 2: Giải Thích Điều Nghi

Hỏi: Trong pháp Tiểu-thừa, không biết có bản-thức, vì sao việc nghe pháp, suy nghĩ đều thành tựu được?

Đáp: Bác-điều phàm phu cho đến những súc-sinh biết nghe giáo pháp, v.v... có chỗ tu tập được thành, còn phải do bản-thức làm thể mới thành, huống nữa là các hàng Nhị-thừa; chỉ hàng Nhị-thừa tự mình không biết nghĩa ấy, chứ không phải không nhờ tịnh-tâm vậy.

Hỏi: Chúng sinh không nghe được giáo-pháp, há lại không có tịnh-tâm làm thể?

Đáp: Do gây nghiệp si mê quá nặng, huân-tập cái tâm, khởi ra quả-báo cũng rất tối tăm; tuy có cái tính thông minh và có chủng-tử thông minh đời trước, nhưng vì bị hiện-báo ngăn che nên không có được tác dụng; vì thế mà không nghe được giáo-lý, chứ không phải không có tịnh-tâm vậy.

Đoạn 1: Phá Danh Ngôn

Thứ nữa phá cái-chấp của hàng Đại-thừa.

Hỏi: Chỉ dùng tịnh-tâm tu hành chỉ quán là đủ, sao lại phải dùng ý-thức?

Đáp: Như trên đã nói, do ý-thức biết được danh nghĩa, diệt được cảnh giới, huân-tập được bản thức, khiến cho diệt mê lầm, được giác ngộ, nên cần ý-thức vậy.

Hỏi: Tịnh-tâm tự-tính vắng lặng thì gọi là chỉ, tự-thể soi sáng thì gọi là quán; ý-thức kia, cùng danh nghĩa và cảnh giới, thể-tính đều không phải là có; sao lại bảo rằng ý-thức tìm cái danh, biết cái nghĩa và diệt trừ cảnh-giới tự-tâm?

Đáp: Nếu luận về tâm-thể thì thật là như thế; chỉ do từ vô-thủy đến nay, bị vô-minh vọng-tưởng huân-tập nên bất-giác tự động, tỏ hiện ra các pháp; nếu không dùng phương tiện tìm cái danh, biết cái nghĩa, nương theo nghĩa mà tu hành, quán sát biết được cái có của cảnh-giới tức là không phải có, thì do đâu mà có thể được cái dụng vắng lặng soi sáng.

Hỏi: Tịnh-tâm tự biết tính mình vốn là vắng lặng thì niệm phân biệt liền sẽ dừng nghỉ, sao phải cần dùng ý-thức?

Đáp: Tịnh-tâm không hai, lại bị vô-minh che lấp, không tự biết được bản-tính vắng lặng, cần nhờ sự huân-tập của vô-trần-trí làm cho vô-minh diệt hết thì mới dừng nghỉ niệm phân biệt được.

Hỏi: Chỉ dừng nghỉ cái niệm thì tâm liền vắng lặng soi tỏ, vì có sao cần phải có trí huân-tập thì tính vắng lặng soi tỏ mới hiện ra? Đáp: Nếu không có sự huân-

tập của vô-trần-trí, vô-minh trong tâm rốt cuộc không thể diệt được; vô-minh không diệt thì thì niệm phân biệt cũng không dừng nghỉ.

Khoản 1: Phân Tích Đề Phá

Hỏi: Nay tôi không quán cảnh-giới, không nghĩ danh nghĩa, chứng cái tâm vắng lặng không suy nghĩ, bất dứt các tướng, há lại không phải là "Tâm-thể tịch chiếu chân-như tam-muội"?

Đáp: Khi ông chứng cái tâm là tâm tự chứng, hay là do cái khác chứng, hay là chứng cái khác?

Khoản 2: Phá Thuyết Tự Chứng

Nếu tâm tự chứng, tức là không do công dụng mà được vắng lặng; nếu vậy, tất cả chúng sinh đều không phát ý cầu được vắng lặng, lẽ ra cũng được cái tâm thường-trụ.

Nếu bảo không phải là tự-nhiên mà chứng, nhưng do tự-tâm phát ý tự-chứng, gọi là tự-chứng, thì phát ý tức là ý-thức, tức là có năng có sở, tức là cái khác rồi, làm sao thành lập được cái thuyết tự-chứng?

Nếu bảo rằng không phải cái khác chứng, chỉ cái tâm tự dừng nghỉ nên gọi là tự-chứng ; nhưng nếu không phát ý thì không có năng sở, làm sao khiến cái tâm chứng được, còn nếu phát ý thì tức là ý-thức, tức là cái khác chứng.

Nếu nói chúng sinh sự thật đều chứng bản-thể, chỉ do vọng-tướng không biết như vậy nên mới có niệm phân biệt; khi biết được tâm-thể bản-tính vắng lặng, không nghĩ các pháp thì niệm tự dừng nghỉ, tức là chân-như tam-muội, như thế là ý thức biết được bản-tính vắng lặng hay là tự-tâm biết được bản-tính vắng lặng? Nếu là tự-tâm biết được bản-tính vắng lặng, không nghĩ các pháp, thì tất cả chúng sinh đều có tịnh-tâm, lẽ ra đều tự biết bản-tính vắng lặng, tự diệt trừ vọng-thức, tự nhiên mà được chân-như tam-muội; nhưng do không tu thì không chứng được, nên biết tịnh-tâm không được gọi là tự biết vậy.

Nếu nói ý-thức biết được chỗ bản-chứng của tịnh-tâm, liền tự nghỉ diệt, nên chỉ là ý-thức tự diệt chứ không phải ý-thức chứng được tịnh-tâm, do đó bảo là tâm tự-chứng, thì khi ý-thức biết chỗ bản-chứng của tịnh-tâm là thấy được tịnh-tâm mà biết bản-chứng hay là không thấy tịnh-tâm mà biết bản-chứng? Nếu nói không thấy tịnh-tâm mà biết được bản-chứng, thì không thấy tâm Phật, lẽ ra cũng biết được chỗ chứng của Phật. Nếu thấy tịnh-tâm nên biết được bản-chứng thì tịnh-tâm tức là cái tướng thấy được, vì sao trong luận lại nói rằng: "Tâm chân-như rời tướng tâm duyên", lại trong kinh cũng nói: "Không phải cái thức biết được, cũng không phải cảnh-giới của tâm". Lấy nghĩa đó mà xét nghiệm thì

định biết ý-thức không thấy tâm vậy. Do thấy, cùng không thấy, đều không có đạo-lý biết được bản-tính vắng lặng của tịnh-tâm, nên dầu cho ý-thức hình như hiểu biết bản-tính của tâm-thể, cái tâm vọng niệm cũng không dừng nghỉ được.

Nếu nói vọng-thức tuy không thấy tịnh-tâm, nhưng theo kinh dạy, biết được tâm-tính vốn là vắng lặng; các trí biết được đó huân-tập tịnh-tâm khiến cho tâm tự biết bản-chứng, không khởi ra niệm sau, gọi là tự-chứng ; thì khi ông nương theo kinh dạy, biết tâm-tính bản-lai vắng lặng, lại là làm ra cái tướng vắng lặng mà biết, hay không làm ra cái tướng vắng lặng mà biết? Nếu làm ra cái tướng vắng lặng mà biết thì đó là tướng vọng-tướng, làm sao lại gọi là vắng lặng. Nếu không làm ra tướng ấy thì tâm không chỗ chuyên chú, liền thành tán loạn; nếu nói phát ý không cho tán loạn thì phải có sở-duyên, và đã có sở-duyên tức là vẫn có tướng, làm sao bảo được rằng không làm ra tướng.

Nếu nói thất-thức thấy được tịnh-tâm nên biết tâm-tính bản-lai vắng lặng; biết rồi huân-tập cái tâm khiến cho tâm tự biết bản-chứng, không khởi lên niệm sau thì gọi là tự-chứng; nghĩa đó cũng không phải, vì có sao? Do thất-thức là cái thức chấp-ngã, không thể thấy được bản-tính vắng lặng của tịnh-tâm; lại nếu là sở-duyên của năng-duyên thì không phải là tịnh-tâm; như trong đoạn nói về thể-trạng tịnh-tâm ở trên đã chỉ tỏ; sở-duyên đã không phải thật nên huân-tập cái tâm thì trở lại sinh ra vọng-niệm.

Do những nghĩa đó, không có đạo lý gì mà tịnh-tâm tự-chứng, không khởi ra niệm sau vậy.

Khoản 3: Phá Thuyết Tha Chứng

Nếu nói do cái khác chứng thì cũng không phải, vì có sao? Tâm-thể vốn tự vắng lặng, chỉ do có lục-thức, thất-thức v.v... nên gọi là khác; do có cái khác đó nên nói rằng: "Cái khác không chứng cái tâm nên lại chứng được cái khác"; vậy nào cần gì phải dùng cái khác mà chứng tâm.

Nếu nói tâm-thể tuy vốn vắng lặng, nhưng do vọng-niệm vô-minh vô-thủy huân-tập nên có cái tập-khí vọng-niệm ấy trong tâm, vì thế tâm-thể không chứng được tính vắng lặng và cần có cái khác chứng; thì dùng những phương tiện gì trừ được tập khí trong tâm, khiến cho tâm chứng. Nếu nói không khởi lên niệm mới nữa nên không huân-tập thêm những tập-khí kia và tập-khí kia tự diệt; vậy trong lúc tập-khí kia chưa diệt, có lý do gì để không khởi ra niệm mới; nếu không có pháp nào khác để đối-trị thì tập-khí kia lẽ phải khởi ra niệm, mà nếu khởi ra niệm thì càng thêm sức cho tập-khí kia vậy. Do những nghĩa đó, cũng không lý gì bảo rằng do cái khác chứng.

Khoản 4: Phá Thuyết Chứng Tha

Nếu nói không cần dùng cái khác chứng tâm, chỉ chứng cái khác và do chứng được cái khác, tập-khí tự diệt; nghĩa đó cũng không phải. Cái khác đã có tập-khí làm cội gốc nên niệm niệm thường khởi lên, nếu không trừ trước những chủng-tử tập-khí kia thì do đâu mà chứng được vọng-niệm.

Lại tịnh-tâm không có đạo-lý chứng được cái khác; vì nếu chứng được cái khác thì tất cả chúng sinh đều có tịnh-tâm, lẽ ra tự nhiên đều có thể trừ được vọng niệm.

Nếu nói vọng-niệm trước sau tự ngăn cản nhau, lâu lâu liền được dùng nghỉ nên gọi là chứng cái khác ; thì là niệm trước ngăn niệm sau hay là niệm sau ngăn niệm trước. Nếu nói niệm trước ngăn niệm sau thì khi niệm trước tồn tại, niệm sau chưa sinh và khi niệm sau khởi lên thì niệm trước đã diệt, hai bên không đuổi kịp nhau, làm sao mà ngăn nhau được. Nếu nói niệm sau ngăn niệm trước thì cũng như thế, đã không đuổi kịp nhau thì làm sao ngăn nhau được.

Nếu nói khi niệm trước khởi lên, liền tự ghét bỏ sự khởi lên ấy; cái tâm ghét bỏ khởi lên huân tập bản-thức, khiến cho không khởi ra niệm sau thì tâm không tự thấy tâm, làm sao tự ghét bỏ được. Nếu cái niệm sau ghét bỏ niệm trước và cái tâm biết ghét bỏ huân-tập bản-thức, khiến cho không khởi lên niệm sau nữa thì khi cái tâm ghét bỏ niệm trước, tâm ấy có biết niệm trước là rỗng-không nên ghét bỏ, hoặc không biết là rỗng-không nên ghét bỏ. Nếu biết là rỗng-không thì tức là vô-trần-trí, sao ông lại bảo không cần trí đó; lại nếu biết là rỗng-không thì lẽ ra cũng không ghét bỏ. Còn nếu không biết niệm trước là rỗng-không thì tâm ấy tức là vô-minh, vì có sao? Vì niệm trước thật rỗng-không mà không biết được vậy. Lại nữa, không biết niệm trước là rỗng-không, chấp có niệm thật mà sinh tâm ghét bỏ thì đó là vọng-tưởng, vì có sao? Vì nơi rỗng-không lại vọng khởi ra cái tưởng là thật có vậy. Cái tâm ghét bỏ đó đã là vọng-tưởng vô-minh, tức là pháp lay-động, lại đem nó huân-tập cái tâm thì càng thêm bất-giác, càng thêm lay-động; do đó thức phân biệt càng sinh khởi, nổi lên như mây mù, mà lại bảo rằng có thể khiến niệm sau không khởi thì rõ là chiêm bao trong chiêm bao, chưa hề tỉnh giấc nên mới lập ra cái thuyết đó; những người ít nhiều không ngủ thì chắc chắn sẽ không nói như thế.

Khoản 1: Chính Diện Phá

Lại nữa, nếu nói rằng không phát ra tâm nghĩ các pháp nên niệm không khởi lên thì là tịnh-tâm không phát ra tâm-niệm hay là ý-thức không phát ra tâm-niệm. Nếu là tịnh-tâm không phát ra tâm-niệm thì bản-lai do nhân gì phát tâm-niệm pháp, nay bỗng nhiên do nhân gì mà không niệm pháp nữa. Nếu là ý-thức không

niệm pháp thì ý-thức tức là niệm rồi. Lại nói ý-thức không phát tâm niệm pháp thì có đối thấy pháp-trần mà không niệm, hay là không đối thấy pháp-trần mà không niệm, hoặc đối mà không thấy nên không niệm, hoặc toàn không đối với pháp-trần mà gọi là không niệm. Nếu không đối với trần thì làm sao gọi là ý-thức, vì có sao? Vì thức quyết định phải nhận biết cảnh sở-thức. Nếu đối mà không thấy thì tức là sự mù quáng vô-tri. Nếu thấy mà không niệm thì do nhân gì mà không niệm được. Do biết là rỗng-không nên không niệm, hay là do bảo rằng có mà không niệm. Nếu biết là rỗng-không thì tức là vô-trần-trí, đối mà không thấy, thấy mà không niệm, cả hai đều không ngại gì; sao ông lại bảo rằng không cần cái trí đó. Nếu bảo là có thì không thể không niệm; lại chính khi bảo là có đó tức đã là niệm rồi.

Lại bảo là có, tức là vọng-tưởng vô-minh, mà lại không niệm thì cũng ví như người nhắm mắt vào nơi tối tăm; người đó mở mắt mà vào, bên ngoài chỉ có tối đen, lại sinh sợ hãi; nhắm mắt mà vào, trong ngoài đều tối thì ngược lại bảo là yên ổn. Cũng giống như thế, người suy nghĩ các pháp ở trước, chỉ có mê-cảnh-vô-minh thì sinh tâm ghét bỏ; khi không nghĩ, tâm và cảnh đều mờ mịt thì trở lại bảo là hay. Lại nữa, nếu không phát ý niệm pháp, tâm phải tán loạn; nếu phát ý không niệm các pháp thì phát ý tức là loạn-động, không phải là pháp vắng lặng, làm sao được là chứng tâm vậy.

Khoản 2: Phê Phán

Chỉ chuyên tâm ở sự không niệm, rồi lấy sự không niệm đó làm cảnh, ý-thức bị cảnh đó ràng buộc nên không thể phan-duyên cảnh-giới khác; những người mê lầm không biết việc đó, lại bảo rằng đối với các pháp không còn phan-duyên nữa; họ tích cực sinh tâm ưa quý, cho là chân-pháp, nên siêng năng phát ý tiếp tục không thôi; do ngày đêm tập luyện, lâu thành thuần thục nên không cần phát ý, tự nhiên đi theo lối đó. Chỉ vì người ấy không giác ngộ được sinh diệt thường thường lưu chuyển, sát-na sát-na thường thường nổi lên, nổi lên lại không biết nên vọng-tưởng vô-minh chưa trừ bỏ được mảy may.

Lại không hiểu bản-thân ở vị nào, bèn bảo rằng tâm ta đã an-trụ nơi tịch-tĩnh và đó chắc là chân-như tam-muội, khi kể-chấp như thế thì rõ ràng không biết phận, biết lượng vậy. Tuy thế, chuyên tâm vào một cảnh cũng là một lối tu chỉ, xa có thể làm cơ sở cho trí vô-trần, gần có thể làm xiềng xích cho tâm-viên loạn-động, so sánh với những kẻ phan-duyên ngũ-dục, giống ruồi sáu căn thì đã tốt hơn trăm ngàn vạn lần, chỉ không phải là tâm-thể tịch-chiêu chân-như tam-muội. Vì thế, người tu hành làm mà không chấp thì đó là pháp-môn tiệm tu ; nếu muốn thành tựu đạo xuất-thế thì quyết phải nhờ vô-trần-trí vậy.

Đây trong chỗ chỉ tỏ sự nương tựa của chỉ quán, chỉ xong phần "Lấy cái gì mà nương tựa."

Từ trên đến đây, trong năm phần kiến lập, đã chỉ tỏ xong phần thứ nhất về sự "Nương tựa của chỉ quán".

Khoa 1: Tóm Chỉ Tỏ Ba Tính

Thứ nữa, chỉ tỏ cảnh-giới của Chỉ, quán, nghĩa là pháp tam-tự-tính, trong đó lại phân tích ra hai phần, một là tóm chỉ tỏ ba tính, hai là riêng chỉ tỏ ba tính. Về tóm chỉ tỏ ba tính thì xuất-chươngng chân-như và tịnh-đức của Phật đều gọi là chân-thật-tính; chân-tính trong chương cùng với nhiệm hòa hợp, gọi là a-lại-gia-thức, đó tức là y-tha-tính; còn vọng-tướng phân biệt nơi lục-thức, thất-thức thì đều gọi là phân-biệt-tính; đây là lời nói tổng quát vậy.

Đoạn 1: Chỉ Riêng Về Chân Thật Tính

Về riêng chỉ tỏ ba tính thì ban đầu chỉ tỏ chân-thật-tính, trong đó lại có hai thứ: một là lấy tịnh-tâm hữu-cấu làm chân-thật-tính, hai là lấy tịnh-tâm vô-cấu làm chân-thật-tính.

Tịnh-tâm hữu-cấu tức là thể-thật của chúng sinh, bản-tính của sự-nhiễm, đầy đủ dụng-trái, nương huân-tập mà biến hiện nên gọi là hữu-cấu; nhưng bản-thể bao trùm dụng-tịnh; tự-tính không ô-nhiễm, cái cấu năng-huân vốn rỗng không, cái tướng sở-hiện thường vắng lặng, nên lại gọi là tịnh; vì thế nên gọi là tịnh-tâm hữu-cấu.

Tịnh-tâm vô-cấu tức là thể-tính của chư Phật, là tính-thật của đức-tịnh, tuy bản nhiên đầy đủ cái tính của dụng-trái, nhưng do huân-tập nhiễm-ô đã dừng, nên sự-nhiễm dứt hẳn; thể-tính đó lại sẵn có công-năng dụng-thuận, do sự huân-tập thanh tịnh đầy đủ nên sự-tịnh tỏ bày; vì thế gọi là vô-cấu. Tuy do huân-tập hiển hiện, nhưng cái dụng của tính-tịnh không thêm; dầu cho dứt bỏ mê lầm, cái công dụng thể-chiếu vốn đủ, nên lại gọi là tịnh; do đó nên gọi là tịnh-tâm vô-cấu.

Song nương huân-tập luận về dụng nên có hữu-cấu vô-cấu khác nhau; chính nơi thể mà nói về chân, vốn không có sự sai khác giữa hữu-nhiễm và vô-nhiễm; đó tức là đại-tổng-pháp-môn, thật-tính bình đẳng, nên gọi là chân-thật-tính.

Hỏi: Đã nói cái tịnh hữu-cấu thì lẽ ra cũng nói được cái nhiễm vô-cấu?

Đáp: Cũng có nghĩa đó, dụng-trái của chư Phật, tức là cái nhiễm vô-cấu; chỉ vì muốn khiến chúng sinh bỏ cái nhiễm, mong cái tịnh nên không bày tỏ.

Điều 1: Chia Khoa

Phần thứ hai chỉ tỏ y-tha-tính, cũng có hai thứ: một là tịnh-phần y-tha-tính, hai là nhiễm-phần y-tha-tính.

Điều 2: Giải Thích Về Tịnh-Phần Y-Tha-Tính

Tịnh-phần y-tha-tính tức là thể chân-như kia đầy đủ cái dụng của hai tính nhiễm tịnh; khi được pháp-tịnh vô-lậu huân-tập thì công dụng sự-nhiễm liền hết, gọi là thanh tịnh. Lại do nương sự huân-tập của những nghiệp-tịnh kia, cái dụng tính-tịnh mới tỏ hiện ra, nên gọi là y-tha. Dụng thanh tịnh tỏ hiện tức là chứng ba thân, cõi tịnh-độ, và tất cả các đức tự-lợi lợi-tha.

Hỏi: Bảo rằng cái dụng tính-nhiễm, do sự huân-tập nhiễm đã diệt nên không khởi ra sinh tử; nhưng sau khi thành Phật rồi, tính-nhiễm đó đâu phải hoàn toàn vô-dụng?

Đáp: Tính đó tuy được sự huân-tập vô-lậu, không khởi ra sinh tử; nhưng do từ lúc phát tâm đến bây giờ, có sức huân-tập của nguyên đại-bi, lại được sự huân-tập các duyên của căn cơ có thể hóa độ nên thị hiện được cái dụng-trái, nghĩa là thị hiện đồng như lục-đạo, cùng có tam độc, quyền hiện chịu khổ-báo, ứng-thân cũng chết cũng diệt v.v..., đó tức là những pháp của tịnh-phần phân-biệt-tịnh.

Hỏi: Đã do tính-nhiễm khởi lên thì vì sao lại gọi là tịnh-phần?

Đáp: Chỉ vì đó là đức của Phật vậy. Từ nơi Phật trông về chúng sinh nên gọi đức đó là thanh tịnh; nếu riêng căn cứ trong các đức của Phật mà luận về nhiễm tịnh thì đức đó thật là việc thị-hiện ra dụng-trái, dụng-nhiễm.

Hỏi: Đã nói là pháp y-tha-tính, làm sao lại gọi là phân-biệt-tính?

Đáp: Đức đó nương theo sự huân-tập của nguyên đại-bi mà khởi lên, tức là pháp y-tha-tính; nếu lấy chỗ đức đó đối với duyên mà thị-hiện giáo-hóa, thì tức là pháp phân-biệt-tính vậy.

Hỏi: Chân-thật-tính vô-cấu và y-tha-tính thanh tịnh, rốt cuộc khác nhau thế nào?

Đáp: Chân-thật-tính vô-cấu là lấy cái nghĩa bản-thể tỏ bày, rời chướng cấu, tức là thể vậy; y-tha-tính thanh tịnh là nương theo sức huân-tập, hiện khởi ra những sự-tính sai khác, tức là tướng vậy; còn phân-biệt-tính thanh tịnh, là công-năng thị-hiện giáo hóa đối với duyên, tức là dụng vậy.

Điều 3: Giải Thích Về Nhiệm Phần Y-Tha-Tính

Nói nhiệm-phần y-tha-tính, nghĩa là tịnh-tâm kia, tuy bản-thể đầy đủ cái tính của hai dụng trái thuận, nhưng do bị những vô-minh nhiễm-pháp trong phân-biệt-tính huân-tập nên cái dụng tính-trái nương theo huân-tập mà biến hiện ra các pháp hư-trạng, tức là sự trôi lăn trong sống chết, luân hồi trong sáu đường, nên gọi đó là những pháp nhiễm-phân y-tha-tính. Hỏi: Cái dụng tính-thuận chưa được nghiệp-tịnh huân-tập để tỏ bày; tuy vậy ở trong sinh tử, đâu phải tính đó toàn vô-dụng? Đáp: Tuy chưa được sự huân-tập vô-lậu, đức-tịnh không hiện ra, nhưng do sức trí-đồng-thể của chư Phật hộ-niêm, khi tu việc lành cõi trời cõi người, gặp thiện-tri-thức thì lần lần phát được đạo-tâm; đó là cái dụng của tính-tịnh vậy.

Hỏi: Tất cả chúng sinh đều đủ tính-tịnh, lại bình đẳng được chư Phật hộ-niêm; vì nhân gì lại có người phát tâm trước, kẻ phát tâm sau, lại có người phát, có người không phát?

Đáp: Từ vô-thủy đến nay, chúng sinh gây nghiệp khác nhau, nặng nhẹ không đồng, trước sau không phải một; người tội cấu nhẹ thì được nhờ sức-trí của Phật, người tội cấu nặng thì tuy có sức-trí mà không nhờ được.

Hỏi: Người tội cấu nặng, cái dụng tính-tịnh đâu phải hoàn toàn không có công-năng? Đáp: Chỉ cái thể tính-tịnh không mất, nhưng do tội cấu nặng quá nên không có công-năng vậy.

Hỏi: Trên có nói, thể của phàm thánh đều đầy đủ hai tính thuận và trái, chỉ do sức huân-tập nhiễm tịnh mà có cái hiện, có cái không hiện. Vì có sao chư Phật đầy đủ sự huân-tập thành tịnh mà không ngại gì có sức thị-hiện dụng-trái. Còn phàm phu nghiệp-nhiễm nặng quá lại khiến cho cái dụng của tính-thuận hoàn toàn không có công-năng; nếu do nghiệp-nhiễm nặng quá, tính-tịnh không có công-năng thì lẽ ra khi nghiệp-tịnh đầy đủ, tính nhiễm cũng hoàn toàn vô-dụng; khi nghiệp-tịnh đầy đủ, đã có công-năng thị-hiện dụng-trái thì khi nghiệp-nhiễm quá nặng, chắc cũng có được cái dụng của tính-thuận?

Đáp: Chư Phật có sự huân-tập của đại-nguyện đại-bi nên khởi được dụng-trái của tính-nhiễm pháp-giới, khiến cho chúng sinh theo cơ cảm mà thấy được; còn chúng sinh thì chưa tu tập việc chán phàm mong thánh nên dụng-tịnh vô-biên của tính-thuận bị che giấu, không để cho chư Phật đồng soi. Không có căn tịnh có thể soi nên vị đại-thánh mới bỏ để tiêu biểu là biết cơ; có những đức nhiễm có thể thấy nên hạ-phàm tìm đến để bày tỏ khả năng được hóa độ. Vậy nên nghiệp-tịnh đầy đủ không ngại gì có được đức-nhiễm, nghiệp-nhiễm nặng nề thì không thể có được dụng-tính.

Điều 1: Chỉ Về Tịnh-Phân Phân-Biệt-Tính

Phân thứ ba chỉ tỏ phân-biệt-tính, lại có hai thứ: một là tịnh-phân phân-biệt-tính, hai là nhiễm-phân phân-biệt-tính.

Nói tịnh-phân phân-biệt-tính, là tức trong tịnh-phân y-tha-tính kia, hiện ra những đức lợi-tha; đức này đối với vô-phân-biệt-trí là trí nội-chứng thì đều gọi là phân biệt; đức này là nhất-thiết-chủng-trí, biết được sự vật khác nhau trong thế-đế cho đến các tâm, tâm-sở của tất cả chúng sinh, không gì không biết hết; đức này là việc thị-hiện những tướng ngũ-thông, tam-luân ứng hóa những hình lục-đạo, tứ sinh, cho đến nương theo trí tuệ nội-chứng, khởi ra trí-dụng giáo hóa, chỉ dạy cho những người chưa nghe về chỗ mình đã chứng được, những việc như thế thì đều gọi là những pháp tịnh-phân phân-biệt-tính.

Nghĩa đó thế nào? Nghĩa là tuy khởi những sự vô-biên nhưng lại rất ráo không bị thế-gian nhiễm-trược, không có công dụng mà tự nhiên thành tựu nên gọi là thanh tịnh. Lại tức cái giác thanh tịnh đó, theo cảnh mà ứng dụng khác nhau nên gọi là phân biệt. Lại đối với duyên mà nhiếp hóa, khiến cho người khác được thanh tịnh, dùng đức nhiếp hóa vì người khác mà phân biệt nên gọi là tịnh-phân phân-biệt-tính.

Điều 2: Giải Thích Về Nhiễm-Phân Phân-Biệt-Tính

Nói nhiễm-phân phân-biệt-tính, tức là trong nhiễm-phân y-tha-tính kia, hiện ra những pháp hư-trang, những pháp tợ-sắc, tợ-thức, tợ-trần, v.v... Vì có sao đều gọi là tợ? Vì nó đều do nhất-tâm nương huân-tập mà hiện ra, chỉ là tâm-tướng, giống như là pháp, nhưng không phải thật nên gọi là tợ. Do khi một niệm tợ-thức hiện khởi ra, thì liền cùng tợ-trần đồng khởi, nên trong lúc đương khởi ra không biết tợ-trần, tợ-sắc v.v..., do tâm làm ra, hư-giả không thật. Vì không biết như thế nên giả dối phân biệt, chấp cái hư làm thật; rồi vì vọng-chấp đó, cảnh theo tâm mà chuyển và đều thành thật-sự; đó tức là những sự mà phàm phu hiện nay đang thấy. Khi chấp như thế, liền niệm niệm huân-tập cái tâm, trở lại thành y-tha-tính; tính này nương theo sự huân-tập của vọng-chấp như trên mà khởi ra phân-biệt-tính; như thế, những niệm hư-vọng trước sau sinh lẫn nhau mãi.

Hỏi: Phân-biệt-tính cùng y-tha-tính đã sinh lẫn nhau thì khác nhau thế nào?

Đáp: Y-tha-tính là tâm tính nương huân-tập mà khởi lên, chỉ là tâm-tướng, tự thể hư-giả không thật; còn phân-biệt-tính là do vô-minh không biết những pháp y-tha là hư-giả, nên vọng-chấp là thật sự; vậy nên tuy không có cái thể nào khác sinh khởi ra nhau, mà bên hư bên thật có khác, nên gọi là phân-biệt-tính vậy.

Mục 2: Hợp Lại Đề Chỉ Tỏ

Lại có một nghĩa đề chỉ tỏ ba tính: chính tâm-thể bình đẳng gọi là chân-thật-tính; tâm-thể bị nhiễm tịnh vương vấn, nương theo hai pháp nhiễm tịnh, gọi là y-tha-tính, quả-báo hư-tướng hiện ra, gọi là phân-biệt-tính.

Lại có một nghĩa nữa là chính trong y-tha-tính mà phân tích ra làm ba tính: một là phần-tịnh, tức là cái chân trong nhiễm thì gọi là chân-thật-tính; hai là phần-nhiễm, tức là những chủng-tử tập-khí pháp-nhiễm và quả-báo hư-tướng thì gọi là phân-biệt-tính; hai tính đó hòa hợp không hai, tức là y-tha-tính vậy.

Hỏi: Khi tợ-thức giả dối phân biệt, đó là ý-thức tóm phân biệt được sáu trần, hay là mỗi mỗi sáu thức tự phân biệt được một trần?

Đáp: Khi năm thức duyên với trần thì mỗi cái đều cùng ý-thức đồng thời khởi lên, như khi nhãn-thức thấy tợ-sắc thì liền có một ý-thức đồng thời khởi lên mà phân biệt vọng-chấp; các thức khác cũng như thế. Vậy nên ý-thức tóm phân biệt vọng-chấp được sáu trần; còn năm thức trước chỉ nhận được năm trần, chứ không sinh phân biệt vọng-chấp.

Hỏi: Vọng-chấp năm trần là thật, đó là năm câu-ý-thức hay là đệ-lục ý-thức?

Đáp: Trong Đại-thừa, không nói đến sự khác nhau giữa năm câu-ý-thức và đệ-lục ý-thức, chỉ cái gì phân biệt được thì đều gọi là ý-thức. Trên đây đã chỉ tỏ xong phần thứ hai về cảnh-giới của chỉ quán.

Khoa 1: Tóm Nêu Ra

Thứ nữa chỉ tỏ phần thứ ba về thể-trạng của Chỉ, quán, trong đó lại chia ra hai phần đề chỉ tỏ: một là chính nơi ba tính nhiễm-trược đề chỉ tỏ thể-trạng của chỉ, quán; hai là chính nơi ba tính thanh tịnh đề chỉ tỏ thể-trạng của chỉ quán.

Mục 1: Chia Ra Các Mục

Trong phần đầu thì chính trong ba tính nhiễm-trược, lại chia ra ba phần khác nhau đề chỉ tỏ; một là nương với phân-biệt-tính, hai là luận về y-tha-tính, ba là đối với chân-thật-tính.

Điều 1: Nói Về Quán

Đối với phân-biệt-tính để chỉ tỏ thể-trạng của chỉ quán thì trước hết là từ quán mà vào chỉ. Nói quán là nên quán năm âm với sáu ngoại-trần, đối với mỗi mỗi pháp, đều phát ra cái niệm: "Nay tôi thấy pháp đó, bảo là thật có, hình chất cứng chắc ngăn ngại, bản lai như thế, là chỉ do ý-thức có quả-thời vô-minh, nên không biết pháp đó là rỗng-không: do không biết các pháp là rỗng không nên khởi ra vọng-tưởng chấp cho là thật; vậy nên hiện nay trong ý tôi đích xác cho là thật-sự". Lại phát ra cái niệm rằng: "Vô-thủy đến nay, do chấp là thật như thế mà đối với tất cả cảnh giới, khởi ra tham, sân, si, gây nhiều thứ nghiệp, chuốc lấy sống chết, không ra khỏi được". Khi phát được sự nhận hiểu như thế thì gọi là tu quán.

Điều 2: Nói Về Chỉ

Quán như thế rồi, lại phát cái niệm rằng: "Nay tôi đã biết do vọng-tưởng vô-minh, nơi không phải thật, bảo là thật, nên trôi lăn trong sinh tử, thì làm sao lại vẫn muốn tin cái tâm si-mê hư-vọng đó; vậy nên cần phải trái ngược lại nó, gương quán các pháp chỉ là tâm-tướng, hư-trạng không thật. Cũng như trẻ con ưa cái bóng trong gương, bảo là người thật: song cái bóng đó, thể-tính không thật, chỉ do tâm trẻ con tự bảo là thật; chính khi bảo là thật đó, tức là không có thật vậy. Tôi nay cũng thế, do mê vọng nên nơi không phải thật, bảo là thật, dầu cho trong ý đích xác chấp là thật cũng tức là không có thật, cũng như cảnh giới do tâm tưởng tượng ra toàn không có thật sự vậy". Lại nên quán cái tâm năng quán đó, cũng không có niệm thật, chỉ do si-vọng nên bảo là có niệm thật, theo đạo-lý tức là không có thật vậy. Cứ như thế, theo thứ lớp, dùng niệm sau phá niệm trước, xem như những tâm-niệm nghĩ ngợi nhớ biết trong chiêm bao, không có niệm thật vậy. Phát được sự nhận hiểu đó rồi thì tâm vọng-chấp dừng nghỉ, tức là từ nơi quán vào chỉ vậy.

Đoạn 2: Từ Chỉ Khởi Ra Quán

Lại do biết được các pháp không thật nên khi quán trở lại những cái trước kia bảo là thật thì nhận biết chỉ là vô-minh vọng-tưởng; thế gọi là từ chỉ khởi ra quán. Nếu từ pháp chỉ đó đi thẳng vào quán y-tha-tính thì gọi là từ chỉ vào quán.

Điều 1: Nói Về Quán

Thứ nữa chỉ tỏ thể-trạng chỉ quán trong y-tha-tính thì trước hết cũng do quán vào chỉ. Nói quán nghĩa là nhân phép tu chỉ trong phân-biệt-tính trước kia, biết các pháp không thật nên ở đây liền hiểu biết tất cả ngũ-âm, lục-trần, pháp nào pháp nào cũng đều do tâm làm ra, chỉ có hư-tướng, cũng như cảnh-giới do tâm tưởng-tượng ra, hình như là có, thật-thể là rỗng-không. Khi nhận hiểu được như thế thì gọi là quán.

Điều 2: Nói Về Chỉ

Quán như thế rồi, lại phát cái niệm rằng: "Những pháp rỗng-không như thế chỉ do vọng-nghiệp của vọng-tướng vô-minh huân-tập cái tâm, nên tâm theo sự huân-tập mà tỏ bày, cũng như do nhân duyên bệnh sốt mà trong con mắt tự hiện ra hoa đốm hư-không. Song thể-tướng hoa đốm ấy, có tức là không phải có, không sinh không diệt. Nay tôi thấy các pháp rỗng-không thì cũng như thế, chỉ do nhất-tâm hiện ra, có tức là không phải có, vốn tự không sinh, nay cũng không diệt". Cứ duyên với tâm mà khiến bỏ cái tâm như thế thì biết các tướng vốn không có, nên cái chấp có hư-tướng liền diệt: đó gọi là từ quán vào chỉ.

Đoạn 2: Từ Chỉ Khởi Ra Quán

Đã biết cái có của các pháp tức là không phải có, mà lại biết cũng không ngại gì nó không phải có mà có, hình như có tỏ hiện ra, đó gọi là từ chỉ khởi ra quán. Nếu do phép tu chỉ đó, đi thẳng vào quán chân-thật-tính thì gọi là từ chỉ vào quán vậy.

Đoạn 1: Dùng Chỉ Quán Để Bày Tỏ Vô-Tính-Tính

Thứ nữa chỉ tỏ phần thứ ba về thể-trạng chỉ quán trong chân-thật-tính, thì trước cũng từ quán vào chỉ. Nói quán nghĩa là nhân phép tu chỉ trong y-tha-tính trước kia, biết cái có của các pháp tức là không phải có, nên trong đó liền biết tất cả các pháp bản-lai duy tâm, ngoài tâm không có pháp, thì liền phát cái niệm rằng: "Đã nói ngoài tâm không có pháp, chỉ có nhất-tâm thì cái tướng của tâm đó là thế nào? Là không có hai tính trước nên liền lấy cái không đó mà làm tâm chẳng, hay là ngoài và khác cái không kia, riêng có tịnh-tâm chẳng? Khi phát cái niệm đó thì gọi là quán.

Rồi liền phát cái niệm rằng: "Không là pháp không có, đối với có mà sinh ra; cái có còn bản-lai là không có thì sao lại có được cái pháp không-có để làm tịnh-tâm. Lại nữa, pháp không-có gồm trong tứ-cú mà tịnh-tâm thì rời tứ-cú, làm sao lấy cái pháp không-có đó làm tịnh-tâm được". Khi phát cái niệm đó, tâm chấp-không liền diệt thì gọi là chỉ.

Đoạn 2: Dùng Chỉ Quán Để Bày Tỏ Vô-Chân-Tính

Từ phép chỉ đó, lại vào phép quán, quán nơi tịnh-tâm, phát ra cái niệm rằng: "Cái không của cả hai tính đó đã không phải tịnh-tâm thì còn có pháp gì để làm tịnh-tâm. Lại cái tâm đó là thấy được hay không thấy được, là nghĩ được hay không nghĩ được"? Khi phân biệt như thế thì gọi là quán.

Liên lại nghĩ rằng: "Ngoài tâm không có pháp thì sao còn có cái gì thấy được tâm đó, còn có cái gì nghĩ được tâm đó. Nếu duyên-niệm tâm đó, thì tâm thành cảnh-giới và liền có năng-duyên sở-duyên, tức là ngoài tâm lại có cái trí quán được tâm đó, thì làm sao gọi được là "Nhu"? Lại cái tâm của ta tìm tâm, thật thể chỉ là tịnh-tâm, đâu có pháp nào khác có thể duyên, có thể niệm được. Chỉ do tập-khí vọng-tưởng nên tự sinh ra phân biệt; cái tướng phân biệt, có tức là không phải có, thể chỉ là tịnh-tâm. Lại giả sử phân biệt thì cũng liền biết chính là tịnh-tâm phân biệt vậy.

Ví như con mắt thấy hoa đốm hư-không, nghe nói hoa đốm do nhãn-căn làm ra, có tức là không phải có, chỉ có nhãn-căn; nghe nói như vậy rồi, biết hoa đốm vốn không có, không chấp trước nơi hoa đốm, trở lại mở mắt to ra, tự tìm nhãn-căn của mình, rốt cuộc không thể thấy được, rồi lại bảo các thứ nhãn-căn khác là nhãn-căn của mình; vì có sao? Do không biết cái nhãn-căn đi tìm chính là cái nhãn-căn bị tìm vậy. Nếu biết được hoa đốm vốn không, ngoài nhãn-căn không có pháp, chỉ có nhãn-căn, không cần phải tìm nhãn-căn nữa thì liền không dùng nhãn-căn đi tìm nhãn-căn.

Người tu hành cũng thế, nghe nói ngoài tâm không có pháp, chỉ có nhất-tâm thì dầu đã không nghĩ các pháp bên ngoài, nhưng do tập-khí vọng-tưởng, lại sinh phân biệt, đi tìm tịnh-tâm; vậy nên cần biết cái đi tìm tịnh-tâm chính là tịnh-tâm; giả sử có sinh ra phân biệt thì cũng tức là tịnh-tâm; mà cái thể của tịnh-tâm thường không phân biệt. Nhận hiểu được như thế thì gọi là tùy thuận Chân-như, cũng được gọi là chỉ.

Đoạn 3: Dùng Chỉ Quán Để Bày Tỏ Căn-Bản Chân-Như-Tam-Muội

Tu tập lâu lâu, tập-khí vọng-tưởng vô-minh diệt hết thì niệm tự dừng nghỉ, gọi là chứng chân-như, cũng không có pháp nào khác đến chứng, chỉ như sóng lặng vào nước thì gọi là chân-như; đó là phép chỉ đại-tịch-tịnh.

Lại do từ phát tâm đến nay, có sức huân-tập của phương tiện tu quán và của nguyện đại-bi nên liền ở trong định phát khởi đại-dụng, hoặc từ định khởi lên nhiều thứ khác nhau, như niệm, như thấy, như tâm, như cảnh, đó tức là cái dụng của chân-như vậy, đó cũng gọi là từ chỉ khởi ra quán.

Đoạn 4: Dùng Chỉ Quán Để Bày Tỏ Tịch Chiếu Hiện Tiền

Lại phân biệt rõ ràng mà tự thể thường vắng lặng, tự-thể thường vắng lặng mà duyên khởi ra phân biệt, đó gọi là tu song song chỉ và quán.

Đoạn 1: Nói Về Công Năng Chỉ Quán

Trên đây chia ra ba lớp để chỉ tỏ hai phép chỉ quán thì nên biết phép quán tức là thành lập ba tính, duyên khởi ra thành có; phép chỉ tức là diệt trừ ba tính, vào được ba vô-tính; vào ba vô-tính, nghĩa là trừ phân-biệt-tính vào vô-tướng-tính, trừ y-tha-tính vào vô-sinh-tính, trừ chân-thật-tính vào vô-tính-tính.

Đoạn 2: Nói Về Bốn Lớp Tu Hành Trong Chân-Thật-Tính

Sở dĩ trong chân-thật-tính, lại phân tích phép chỉ quán thành bốn lớp, là do chỗ tột sâu như thế nhiệm mầu khó biết; vậy nên lớp đầu chỉ cái vọng-không không phải thật và trừ vọng-không thì gọi là chỉ, tức là vô-tính-tính; lớp thứ hai chỉ tỏ tức cái nguy là chân, dứt trừ cái chấp có khác nhau để tỏ tính vắng lặng, tức là vô-chân-tính; vậy nên vô-tính-tính hoặc cũng gọi là vô-vô-tính hay là vô-chân-tính; lớp chỉ quán thứ ba tức là căn-bản chân-như tam-muội; lớp chỉ quán cuối cùng thứ tư tức là song-hiện-tiền vậy (tịch chiếu đồng thời).

Đoạn 3: Nói Về Tu Có Thứ Lớp

Lại người tu hành, nếu căn cơ thông lợi, nhận thức sâu sắc, thì không cần bắt đầu tu từ phần phân-biệt-tính thứ nhất mà chỉ tu thẳng phần thứ hai về y-tha-tính. Y-tha-tính đó cũng được gọi là phân-biệt-tính, do đủ nghĩa của hai tính vậy. Nếu không làm như thế được thì nên theo thứ lớp tu phần thứ nhất về phân-biệt-tính, rồi về sau tu phần thứ hai về y-tha-tính, cứ theo thứ lớp mà tiến, nhưng quyết không thể vượt hai tính trước, tu thẳng phần thứ ba về chân-thật-tính vậy. Lại tuy bắt đầu tu hành, không ngại gì, trong từng niệm từng niệm, học cả ba phần để giúp cho việc tu hành phần thứ ba vậy.

Đoạn 4: Nói Về Căn Trừ Vọng Chấp

Hỏi: Đã nói là pháp chân-thật-tính thì có gì phải trừ; nếu đã trừ được, tức là không phải chân thật?

Đáp: Chấp cái không có hai tính phân-biệt và y-tha là chân-thật-tính thì cần phải trừ, cho nên gọi là vô-vô-tính. Vọng-trí phân biệt cái tịnh-tâm bảo rằng có thể quán được thì cũng cần phải dứt lối phân biệt tướng khác đó và chỉ bày không có chân-tính riêng khác có thể phân biệt được, nên gọi là vô-chân-tính. Chỉ trừ những lối lầm chấp cái chân-như nơi chân-tính, chứ không bảo trừ diệt cái thể chân-như.

Đoạn 1: Ví Dụ Với Phép Quán Của Ba Tính

Lại có những ví dụ có thể chỉ tỏ hai pháp chỉ quán trong ba tính, nay cũng nên nói. Ví như khăn tay, bản lai không có con thỏ; pháp chân-thật-tính cũng lại như thế, chỉ một tịnh-tâm, tự-tính rời các tướng vậy. Thêm sức huyễn-thuật vào, cái khăn hiện ra giống như con thỏ; pháp y-tha-tính cũng lại như thế, vọng-tướng huân tập chân-tính hiện ra các tướng lục-đạo. Người nhỏ dại không biết, bảo con thỏ là thật-sự; pháp phân-biệt-tính cũng lại như thế, ý-thức mê vọng chấp cái hư giả làm thật. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Tất cả các pháp đều như huyễn". Đó là ví dụ với phép quán trong ba tính vậy.

Đoạn 2: Ví Dụ Với Phép Chỉ Của Ba Tính

Nếu biết con thỏ đó, nương cái khăn mà hình như có, chỉ là hư giả không thật; cái trí vô-tướng-tính cũng lại như thế, biết được các pháp nương với tâm mà hình như có, chỉ là hư-trạng, không có tính-cách tướng-thật vậy. Nếu biết tướng của con thỏ hư-giả chỉ là khăn tay, con thỏ trên cái khăn tay, có tức là không phải có, bản-lai không sinh; trí vô-sinh-tính cũng lại như thế, biết được hư-tướng chỉ là chân-tâm; cái tướng do tâm hiện ra, có tức là không phải có, tự-tính không sinh vậy. Nếu biết khăn tay bản-lai là có, không nhận sự "không có con thỏ" làm cái khăn tay; trí vô-tính-tính cũng lại như thế, biết được tịnh-tâm bản-tính tự có, không lấy "cái không của hai tính" làm chân-thật-tính. Đó tức là ví dụ với phép chỉ của ba vô-tính.

Đoạn 3: Kết Hợp Tu Trì Chỉ Quán

Vậy nên nếu muốn rời bỏ thế-đế thì nên tu phép chỉ vào ba vô-tính; nếu muốn không bỏ duyên-khởi, kiến lập ra thế-đế thì nên tu phép quán, hiểu biết ba tính.

Nếu không tu phép quán thì không biết sở-do duyên-khởi ra thế-đế; nếu không tu phép chỉ thì không biết sở-do chân-đế thường vắng lặng. Nếu không tu phép quán thì không biết chân tức là tục; nếu không tu phép chỉ thì không biết tục tức là chân. Do những nghĩa đó, cần nương theo ví dụ sự huyền, thông suốt ba tính và ba vô-tính.

Đoạn 4: Suy Rộng Đến Các Ví Dụ Khác

Cũng như ví dụ sự-huyền có thể làm cho thông suốt ba tính và ba vô-tính, những ví dụ khác như chiêm bao, biến hóa, bóng trong gương, trăng dưới nước, bóng quầng nắng, thành Càn-thát-bà, ngạ-quỷ v.v..., phàm có sự nương với thật mà khởi ra hư và chấp cái hư làm thật thì đều có thể ví dụ với ba tính. So sánh lại cũng biết được rằng: Nếu chính nơi chỗ nương với thật khởi ra hư của các ví dụ đó thì cũng ví dụ riêng được với y-tha-tính; chỗ bản-thể của hư-giả là thật thì có thể ví dụ với chân-thật-tính; chỗ cái hư-giả theo chấp-trước chuyển thành như thật thì có thể ví dụ với phân-biệt-tính. Vậy nên các ví dụ đó đều có thể ví với cả ba tính. Nhận biết các sự vật dùng làm ví dụ đó, theo thứ lớp, đều không có tướng, thì có thể ví dụ với ba vô-tính vậy

Mục 7: Lấy Chiêm Bao Làm Ví Dụ Để Chỉ Tỏ

Lại phân biệt thêm về ví dụ chiêm bao để chỉ tỏ ba tính và ba vô-tính. Ví như phàm phu đã tập quen các pháp thì tâm trong chiêm bao hiện ra các pháp; pháp y-tha-tính cũng lại như thế, do từ vô-thủy đến nay, quả-thời vô-minh và vọng-tướng huân-tập tính chân-thật nên chân-tâm nương theo huân-tập hiện ra quả-báo hư-tướng vậy. Người trong chiêm bao kia, bị ngũ mê che lấp, không tự biết được thân mình và thân người khác đều do tâm chiêm bao làm ra và chấp là thật-sự; do đó mình và người cùng các thứ thụ dụng trong chiêm bao được thành lập; pháp phân-biệt-tính cũng lại như thế, ý-thức bị quả-thời vô-minh mê hoặc, không biết mình và người đều là chân-tâm nương huân-tập hiện ra, nên vọng-chấp là thật; do đó mình và người cùng các thứ thụ dụng được thành lập. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Thân này như chiêm bao, là kiến-chấp hư-vọng"; hư tức là y-tha-tính, vọng tức là phân-biệt-tính; đó tức chỗ duyên-khởi của ba tính mà làm phép quán vậy.

Song những cái mà trong chiêm bao nhận định là thật, chỉ là những tướng của tâm chiêm bao, vốn không có thật; pháp phân-biệt-tính cũng lại như thế, chỉ là hư-tướng từ tâm khởi ra, bản-lai không thật; đó tức là vô-tướng-tính vậy. Lại cái có của hư-tướng trong chiêm bao tức là không phải có, chỉ là tâm chiêm bao, chứ không có pháp nào khác; pháp y-tha-tính thì cũng như thế, cái có của các hư-tướng mình và người, tức là không phải có, chỉ là bản-thức, chứ không có pháp nào khác, đó tức là vô-sinh-tính vậy. Lại cái tâm trong chiêm bao kia, tức

là cái tâm trong lúc tỉnh táo, chỉ do nhân duyên thiếp ngủ nên gọi là tâm chiêm bao; ngoài tâm chiêm bao, không thể tìm có tâm-tỉnh-táo nào riêng khác; pháp chân-thật-tính thì cũng như thế, bình đẳng không hai, chỉ do nhân duyên huân-tập của pháp nhiệm vô-minh nên hòa hợp cùng với nhiệm mà gọi là bản-thức, nhưng sự thật thì ngoài bản-thức, không có chân-tâm nào riêng khác; đó là pháp vô-tính-tính, như thế tức là trừ diệt ba tính mà làm phép chỉ vậy. Do ví dụ đó, có thể tỏ bày ba tính và ba vô-tính.

Trên đây trong phần thể-trạng của chỉ quán, đã luận về ba tính nhiệm-trước để chỉ tỏ thể-trạng của chỉ quán xong.

Mục 1: Chia Mục

Thứ nữa, chỉ tỏ thể-trạng của chỉ quán trong ba tính thanh tịnh, trong đó cũng có ba phần; một là chỉ tỏ thể-trạng chỉ quán trong phân-biệt-tính, hai là chỉ tỏ thể-trạng chỉ quán trong y-tha-tính, ba là chỉ tỏ thể-trạng chỉ quán trong chân-thật-tính.

Mục 2: Luận Về Phân Biệt Tính Để Chỉ Tỏ

Phần thứ nhất nói về thể-trạng chỉ quán trong phân-biệt-tính, nghĩa là biết tất cả chư Phật Bồ-tát có ra những sắc-thân, tiếng nói, đại-nguyện, đại-bi, các vật y-báo, nhiều thân hình khác nhau trong lục-đạo, các sự thi-thiết biến hóa, cho đến kim-thân thị-diệt, xá-lợi ban chia, tượng khắc tranh vẽ, nêu bày xứ sở và các pháp kinh giáo, uy nghi, trụ trì v.v... để làm lợi ích cho chúng sinh thì đều do sức huân-tập của đại-nguyện đại-bi và sức cơ cảm của chúng sinh, nhân duyên đầy đủ, huân-tập tịnh-tâm nên tâm-tính nương theo huân-tập mà tỏ hiện ra những việc như thế; vậy nên chỉ là công-năng duyên-khởi của chân-tính, theo đạo-lý tức là không thật vậy. Chỉ vì chúng sinh có vọng-tưởng vô-minh nên thấy lầm là không hư-giả ; người tu hành quán sát biết được các tâm chấp-trước thấy lầm đó là vọng-tưởng vô-minh thì gọi là quán.

Do biết sự thấy lầm đó là mê-vọng, gương phát tâm-ý quán biết là không thật, chỉ do tự-tâm làm ra; biết được như thế nên tâm chấp là thật dừng nghỉ thì gọi là chỉ. Đó tức là ở trong phân-biệt-tính, từ quán mà vào chỉ vậy.

Mục 3: Luận Về Y Tha Tính Để Chỉ Tỏ

Phần thứ hai về phép chỉ quán trong y-tha-tính là do phép tu chỉ trước kia, liền biết được đức-tịnh của chư Phật chỉ là những tướng tạm bợ giả dối do tâm làm ra. Do không phải không có hư-tướng duyên-khởi nên dụng-tịnh viên mãn tỏ bày, thị hiện đáp lại các nhân huân-tập trong nhiều kiếp; lại do đối duyên mà nhiếp hóa nên ỏn thắm cây cỏ, nêu lên sức cảm ứng vô-biên; đó là duyên khởi của tịnh-tâm vắng lặng mà thường khởi dụng. Nhận hiểu như thế thì gọi là quán.

Nương theo phép quán đó làm phương tiện, biết được tịnh-tâm khởi ra những đức tự-lợi lợi-tha, có tức là không phải có, khởi dụng mà thường vắng lặng; nhận hiểu như thế thì gọi là chỉ. Hai phép chỉ quán đó nên tu song song; hoặc trước sau tu hành cũng được.

Mục 4: Luận Về Chân Thật Tính Để Chỉ Tỏ

Thứ nữa chỉ tỏ phép chỉ quán trong chân-thật-tính, nghĩa là nhân phép tu chỉ trước kia, liền biết được đức-tịnh của chư Phật chỉ là nhất-tâm thì gọi là quán. Lại biết tịnh-tâm chư Phật là tịnh-tâm chúng sinh, tịnh-tâm chúng sinh là tịnh-tâm chư Phật, không hai không khác; do không khác nên không ngoài tâm mà quán tịnh-tâm của Phật; do không tìm tâm Phật ngoài tâm mà phân biệt tự diệt, vọng-tâm dùng nghĩ; lại biết tâm ta, tâm Phật, bản lai là một, là như, nên gọi là chỉ. Đó là pháp chỉ quán trong chân-thật-tính vậy.

Đoạn 1: Phân Tích Cái Tướng Khởi Dụng Vắng Lặng

Trên đây về ba tính thanh tịnh, trong tính thứ nhất, từ quán mà vào chỉ, lại do phép tu chỉ ấy vào cái quán trong tính thứ hai, rồi từ quán đó mà vào chỉ; lại từ phép tu chỉ ấy vào cái quán trong tính thứ ba, rồi từ quán đó mà vào chỉ, nên được tâm ta tâm Phật, bình đẳng như một; đó tức là một mực tu vào đầy đủ.

Lại do những phương tiện đại-bi huân-tập cái tâm, từ khi phát tâm đến nay, nên liền ở trong định, khởi dụng rất nhiều, không việc gì mà không làm, không tướng gì mà không khởi; đại-dụng của pháp-giới, không còn ngăn ngại; đó gọi là tu ra vậy. Khi khởi dụng là vắng lặng, khi vắng lặng là khởi dụng, tức là tịch chiếu đều hiện tiền vậy.

Đoạn 2: Phân Tích Về Cân Xứng Với Tính Mà Phát Khởi Sự Tu Hành

Cho đến phàm phu, tức khắc cũng có thể tu hành song song cả vắng lặng và khởi dụng được. Nghĩa đó thế nào? Nghĩa là biết tất cả các phép, có tức là không phải có, thì tức là khi khởi dụng thường vắng lặng; không phải có mà có,

không phải không có những pháp hư-giả, tức là trong vắng lặng mà thường khởi dụng; thế nên "sắc tức là không", chứ không phải diệt sắc mà không vậy.

Đoạn 3: Phân Tích Về Danh Từ Phật Và Chúng Sinh

Hỏi: Đã nói tâm Phật, tâm chúng sinh không hai không khác, thì làm sao lại có danh từ Phật, danh từ chúng sinh khác nhau?

Đáp: Tâm-thể là đồng, lại có những tính riêng khác không ngăn ngại nhau; do có tính riêng khác nên từ vô-thủy đến nay, chịu được sự huân-tập của ngã-chấp; do có sức huân-tập khác nhau nên tâm-tính nương theo huân-tập mà hiện ra có tướng riêng khác; vậy nên luận về cái tướng ngã-chấp đó thì nói có hai danh từ Phật và chúng sinh khác nhau.

Đoạn 4: Phân Tích Cái Nghĩa Đồng Nhau Khác Nhau

Hỏi: Chư Phật đã thoát ly ngã-chấp, làm sao còn có được các đức Phật mười phương ba đời khác nhau?

Đáp: Khi đã chứng được tâm-thể bình-đẳng, thoát ly ngã-chấp thì thật không có sự riêng khác của các đức Phật mười phương ba đời; chỉ vì trong lúc còn trong nhân-địa, chưa thoát ly các chấp, mỗi đức Phật phát nguyện riêng biệt, tu sửa tịnh-độ, giáo hóa chúng sinh; những nghiệp như thế, sai khác không đồng, huân-tập nơi tịnh-tâm; tâm-tính nương theo sức huân-tập riêng biệt đó mà hiện ra các tướng y-báo chính-báo riêng khác của chư Phật mười phương ba đời, chứ không phải bảo rằng cái thể chân-như có những tướng sai khác đó.

Do cái nghĩa ấy, tất cả chư Phật thường đồng thường khác, xưa nay bản-nhiên là như thế. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Văn-thù, bản nhiên thường như thế, đức Pháp-vương chỉ một pháp; tất cả các bậc Vô-ngại, một đường ra khỏi sống chết, tất cả thân chư Phật, chỉ là một Pháp-thân"; câu này là nói cả về đồng và về khác. Nếu một mực chỉ có đồng, không có khác thì sao trong kinh lại nói: "Tất cả thân chư Phật, tất cả các bậc Vô-ngại"; nếu một mực chỉ có khác mà không đồng thì sao trong kinh lại nói: "Chỉ là một Pháp-thân, một đường ra khỏi sống chết". Do cái nghĩa đó nên chân-tâm tuy là bình đẳng mà lại có đủ những tính sai khác. Nếu hiểu được ví dụ "Gương sáng là một chất mà có đủ tính của các bóng" thì không mê lầm về pháp-môn pháp-giới.

Đoạn 5: Phân Tích Về Mình Và Người Tu Hành Và Được Ích Lợi

Hỏi: Do chân-tâm có tính sai khác nên Phật và chúng sinh đều khác nhau không đồng; do thể-tính chân-tâm không hai nên tất cả phạm thánh chỉ một Pháp-thân.

Vậy lẽ ra cũng có thể vì có tính riêng khác nên người tu, ta không tu, và vì thể-tính là một, nên người tu, ta đắc đạo?

Đáp: Do có nghĩa riêng khác nên người tu không phải ta tu, do thể-tính là một nên tu và không-tu bình đẳng. Tuy vậy, nếu hiểu được cái nghĩa đồng thể thì công đức người khác tu hành cũng có khả năng giúp ích cho mình. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Nếu Bồ-tát biết được công đức của Chư Phật tức là công đức của mình thì đó là một pháp kỳ diệu đặc biệt". Trong kinh lại nói rằng: "Cùng với tất cả Bồ-tát, đồng một tạng thiện-căn". Vậy người tu hành nên biết chư Phật Bồ-tát, thánh nhân Nhị-thừa, phàm phu" cõi trời cõi người v.v... làm các công đức đều là công đức của mình, do đó, lẽ nên tùy hỷ

Hỏi: Nếu vậy thì tất cả phàm phu lẽ ra đều tự nhiên đắc đạo?

Đáp: Nếu chân-tâm đó chỉ có nghĩa đồng thì có thể không cần tu hành, nhờ người khác mà đắc đạo; lại cũng không có sự khác nhau giữa thân mình và thân người. Nhưng chân-như lại còn có nghĩa khác, nên có được sự khác nhau giữa mình và người, đâu phải là một mực ý lại người khác mà tìm đạo. Chỉ có thể tự mình tu công đức, lại biết công đức người khác tu hành cũng tức là công đức của mình, hai bên giúp đỡ thành tựu cho nhau, thì mới là thù thắng, mau chóng đắc đạo, làm sao hoàn toàn ỷ-lại người khác được. Lại cần nên biết nếu chỉ tự mình tu hành, không biết chỗ tu người khác tức là sở-hữu của mình, thì cũng không được lợi ích của người khác. Ví như người cùng-tử không biết cha là cha mình, của là của mình, nên trong hơn hai mươi năm, chịu khổ nghèo nàn, ở trong lều cỏ; tức là cái nghĩa đó vậy. Thế nên nhờ nhân, gá duyên thì mau được thành tựu; nếu chỉ riêng mình tìm cầu, không nhờ người khác, thì chỉ có thể được tiền công quét phân mà thôi.

Đoạn 6: Phân Tích Đức Tịnh Chư Phật Là Thật Hay Là Hư

Hỏi: Đức-tịnh chư Phật nói trên kia có mấy thứ?

Đáp: Lược có hai thứ : một là tự-lợi, hai là lợi-tha. Trong tự-lợi lại có ba thứ: một là pháp-thân, hai là báo-thân; ba là tịnh-độ. Trong lợi-tha lại có hai thứ: Một là thuận-hóa, hai là vi-hóa. Trong thuận-hóa có hai thứ: một là ứng-thân và ý-sinh-thân; hai là tịnh-độ và tạp-tịnh-độ; đó là đức-tịnh của chư Phật.

Hỏi: Những đức lợi-tha, đối với các duyên mà tỏ bày, quyền hiện ra những phương tiện thiện xảo, thì có thể nói là không thật, chỉ là hư-tướng, có tức là không phải có; còn những đức tự-lợi tức là hai thân pháp-thân và báo-thân, là đại-trí viên-giác do chứng tỏ lý-tính mà thành tựu các đức thường lạc, ngã, tịnh, làm sao lại bảo rằng có tức là không phải có?

Đáp: Những đức tự-lợi, thật là thường, lạc, ngã, tịnh, không đòi không đổi, chính do chúng tỏ lý-tính mà thành tựu nên được như thế. Lại chính do chúng tỏ lý-tính mà thành tựu nên cũng tức là cái dụng duyên khởi của tâm-tính. Song dụng không có dụng gì riêng khác, dụng toàn là tâm ; tâm không có tâm gì riêng khác, tâm toàn là dụng; vậy nên lấy cái thể mà thể cái dụng thì có tức là không phải có, chỉ là nhất-tâm mà không bỏ cái dụng thường xuyên; lấy cái dụng mà dụng cái thể thì không phải có tức là có, pháp-giới rõ ràng mà không ngăn ngại cái vắng lặng thường xuyên. Vắng lặng tức là khởi dụng, gọi là phép quán; khởi dụng tức là vắng lặng gọi là phép chỉ. Đó tức là một thể hai việc; chỉ vì muốn khiến người học đạo dứt các tướng vào tính vắng lặng, nên trước sau riêng nói chỉ quán khác nhau, chứ không phải bảo rằng đức-tịnh của Phật có sự đòi đổi.

Lại nữa, sắc tức là không thì gọi là chỉ, không không diệt sắc thì gọi là quán; pháp thể-gian còn vậy, huống nữa đức tịnh chư Phật mà lại không thường khởi dụng mà thường vắng lặng hay sao.

Đoạn 7: Phân Tích Thường Trụ Và Sinh Diệt

Hỏi: Đức tịnh chư Phật, có tức là không phải có mà không ngại gì là thường trụ, thì chúng sinh cũng có tức là không phải có, lẽ ra không ngại gì là không diệt.

Đáp: Đức-tịnh chư Phật do chúng tỏ lý-tính mà thành được dụng-thuận nên là thường-trụ; chúng sinh thì lý-tính bị che lấp mà thành dụng-trái nên có sinh diệt; đức thường-trụ, tuy có tức là không phải có, mà lại không phải có mà có nên không ngại gì là thường-trụ; cái dụng sinh diệt, tuy cũng có tức là không phải có, mà cũng lại không phải có mà có nên không ngại gì là sinh diệt vậy.

Trên đây luận về ba tính thanh tịnh để chỉ tỏ thể trạng chỉ quán xong. Đến đây đã xong phần thứ ba về thể-trạng chỉ quán.

Khoa 1: Chia Khoa

Thứ nữa chỉ tỏ phần thứ tư về sự đoạn trừ và được ích của chỉ, quán, trong đó lại có ba phần khác nhau: một là luận về phân-biệt-tính để chỉ tỏ sự đoạn trừ và được ích; hai là luận về y-tha-tính để chỉ tỏ sự đoạn trừ và được ích; ba là luận về chân-thật-tính để chỉ tỏ sự đoạn trừ và được ích.

Điều 1: Chính Diện Chỉ Tỏ

Trước hết chỉ tỏ trong phân-biệt-tính, sự đoạn trừ mê chương: nghĩa là hiểu được cái tâm không biết cảnh là hư-giả mà chấp là thật, tức là vô-minh vọng-tướng thì phép quán được thành tựu. Do phép quán thành tựu nên trừ được cái

mê-vọng vô minh phủ trên vô-minh vọng-tưởng. Sao lại gọi là cái mê-vọng trên mê-vọng? Nghĩa là không biết mê-vọng là mê-vọng, tức là mê vậy. Do cái mê đó, lại chấp là không mê, đó lại là vọng-tưởng. Cái lớp mê-vọng này nhân lớp mê-vọng trước mà khởi ra, nên gọi là mê-vọng trên mê-vọng. Vậy nên người tu hành tuy chưa trừ được cái tâm không rõ cảnh là hư-giả và chấp là thật, nhưng đã biết được cái tâm đó là hư vọng thì đã trừ được cái lớp mê-vọng trên mê-vọng; thế là trừ được chướng. Do trừ được mê-chướng ấy nên có khả năng tiến lên tu phép chỉ, đó là được ích.

Điều 2: Dùng Ví Dụ Để Chỉ Tỏ

Lại cái mê-vọng phủ trên mê-vọng ấy, có thể lấy ví dụ mà chỉ tỏ. Như có người mê phương đông là phương tây, đó là vọng-chấp, đó là một lớp mê-vọng vậy. Người khác bảo rằng: "Nay anh mê-vọng, bảo phương đông là phương tây". Nhưng người kia lại còn nghĩ rằng chỗ ta nhận định không phải là hư vọng; do người kia không biết, chấp là không mê, nên lại là vọng-tưởng, là ở trên mê-vọng, lại sinh thêm mê-vọng. Người đó có lỗi làm gì? Người đó có cái lỗi chạy càng xa nhà. Nếu người đó tuy chưa tỉnh ngộ, nhưng dùng được lời nói người khác, tin biết tâm mình mê-vọng, thì không còn cái lớp mê-vọng phủ trên mê-vọng nữa. Người đó được lợi ích gì? Người đó tuy vẫn mê-vọng chưa tỉnh, nhưng được cái lợi ích biết hướng về nhà.

Điều 3: Kết Hợp Với Pháp

Tuy chưa chứng biết các pháp là hư-giả, và chỉ biết được không rõ cảnh vật hư-giả tức là vô-minh, chấp nó làm thật tức là vọng-tưởng, thì thường không tin chỗ chấp của mình, và có khả năng tiến tới tu phép chỉ, lần đi đến Niết-bàn. Nếu toàn không biết việc này thì sẽ phải theo dòng biển khổ, tăng trưởng tam-độc, trái xa và bỏ mất cái nhà Niết-bàn vắng lặng vậy. Đó là chỉ tỏ cái nghĩa đoạn trừ và được ích của phép quán trong phân-biệt-tính.

Đoạn 2: Chỉ Tỏ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Chỉ Trong Phân-Biệt-Tính

Nói về việc đoạn trừ và được ích của phép tu chỉ trong phân-biệt-tính là nương theo phép tu quán trước kia làm phương tiện, nên biết được các pháp bản-lai là không thật có, sự chấp là thật đã dùng nghĩ thì trừ được quả-thời mê-sự-vô-minh với vọng-tưởng vậy. Lại những niệm tham, sân, lần đã ít ỏi; tuy có tội cấu, không bị nghiệp ràng buộc; giả sử có chịu đau khổ thì cũng giải được cái khổ mà không khổ, đó là phần đoạn trừ mê-chướng. Lại nương theo phép chỉ này, liền thành tựu được phép tu quán trong y-tha-tính và cái dụng của vô-trần-trí theo tâm mà khởi lên, đó là phần được ích. Thế là chỉ tỏ xong việc đoạn trừ và được ích của phép tu chỉ trong phân-biệt-tính.

Đoạn 1: Chỉ Tỏ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Quán

Thứ nữa chỉ tỏ sự đoạn trừ và được ích của các phép chỉ quán trong y-tha-tính. Trước hết chỉ tỏ về phép quán. Phép quán này cùng với phép chỉ trong phân-biệt-tính không khác, nhưng có một ít nghĩa riêng biệt. Nghĩa đó thế nào? Nghĩa là phép chỉ trong phân-biệt-tính kia duyên được tất cả các pháp là hư-giả, nên trừ bỏ được vô-minh; do vô-minh diệt rồi nên cái vọng-tâm chấp là thật liền dứt. Song sự trừ bỏ do duyên với cảnh hư-giả đó, cũng là phép quán trong y-tha-tính chứ không có phép nào khác; vậy nên phép chỉ kia nếu được thành tựu thì phép quán này cũng được thành tựu.

Song phép chỉ kia do duyên với cảnh hư-giả, diệt được sự mê-chấp là thật nên gọi là chỉ; còn phép quán này thì do biết là không thật, nên hiểu được các pháp là hư-giả; khi nhân duyên tập hợp khởi lên thì không phải không có tâm-tướng, nên gọi là quán. Phép chỉ kia lấy chỗ phá diệt cái chấp là thật làm tông, còn phép quán này thì lập ra sự duyên khởi hư-tướng làm tông, cho nên có phần sai khác. Do cái nghĩa đó nên phần đoạn trừ mê chướng thì như nhau, nhưng phần được ích thì có chút khác nhau. Khác nhau thế nào? Nghĩa là nương theo phương tiện phép quán này có thể tiến tới tu hành phép chỉ trong y-tha-tính, lại được thành tựu một phần các pháp tam-muội như-huyền, như hóa, v.v... nên gọi là được ích.

Đó là sự đoạn trừ và được ích của phép quán trong y-tha-tính.

Đoạn 2: Chỉ Tỏ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Chỉ

Nói về sự đoạn trừ và được ích của phép chỉ trong y-tha-tính là nương theo phép quán trước làm phương tiện nên biết được tất cả hư-tướng chỉ lấy nhất-tâm làm thể, vậy nên cái có của hư-tướng tức là không phải có. Hiểu được như thế nên diệt được cái chấp có hư-tướng, đó gọi là chỉ. Do phép chỉ này trừ được mê-lý vô-minh với các hư-tướng và trụ-địa vô-minh cũng lần được giảm bớt, đó là đoạn trừ mê-chướng. Lại được thành tựu các pháp tam-muội như huyền, như hóa, v.v... cái dụng của vô-sinh-trí hiện tiền, lại được thành tựu phép quán trong chân-thật-tính, đó là được ích.

Hỏi: Trong phép quán cũng thành tựu được những tam-muội như huyền, như hóa v.v... trong phép chỉ này cũng thành tựu những tam-muội đó, thế có cái gì khác nhau không?

Đáp: Trong phép quán được một phần, còn trong phép chỉ này thì thành tựu; lại nữa, trong phép quán thì biết các pháp duyên khởi như huyền như hóa, còn

trong pháp chỉ này thì biết các pháp duyên khởi tức là vắng lặng, cũng như huyễn, như hóa, nên có khác vậy.

Đó là chỉ tỏ xong sự đoạn trừ và được ích của phép tu chỉ trong y-tha-tính.

Đoạn 1: Chỉ Tỏ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Tu Quán

Thứ nữa, chỉ tỏ trong chân-thật-tính, sự đoạn trừ và được ích của chỉ quán. Trước nói về phép quán. Phép quán này không khác với phép chỉ trong y-tha-tính nhưng có chút nghĩa riêng biệt. Nghĩa đó thế nào? Nghĩa là trong phép chỉ kia thì duyên với tất cả các pháp duy-tâm tạo ra, có tức là không phải có, thể chỉ là nhất-tâm, nên diệt trừ được cái chấp có hư-tướng, song cái biết được các pháp bản-thể chỉ là nhất-tâm cũng tức là phép quán trong chân-thật-tính, chứ không có phép nào khác; vậy nên nếu phép chỉ kia được thành tựu thì phép quán này cũng được thành tựu, không rời nhau vậy. Song phép chỉ kia tuy duyên với nhất-tâm nhưng chỉ lấy diệt-tướng làm tông, còn phép quán này tuy biết hư-tướng không phải có, nhưng lại lấy chỗ kiến lập nhất-tâm làm tông, cho nên cũng có riêng biệt. Vì thế mà về đoạn trừ thì đồng nhau, còn về được ích thì có chút khác nhau. Khác nhau thế nào? Nghĩa là nương theo phép quán này làm phương tiện thì có khả năng tu tiến vào phép chỉ của chân-thật-tính.

Hỏi: Duy-tâm làm ra cùng với duy là nhất-tâm, là một hay là khác?

Đáp: Duy-tâm làm ra nghĩa là nương nơi tâm, khởi ra các pháp, không phải có mà có, tức là từ nơi thể, khởi ra tướng mà chứng vậy. Còn duy là nhất-tâm nghĩa là biết những tướng khởi ra đó, có tức là không phải có, thể là nhất-tâm, tức là diệt tướng vào thật-tính mà chứng vậy. Đó là chỉ tỏ sự đoạn trừ và được ích của phép tu quán trong chân-thật-tính.

Đoạn 2: Chỉ Tỏ Sự Đoạn Trừ Và Được Ích Của Phép Tu Chỉ

Nói về sự đoạn trừ và được ích của phép tu chỉ thì nương theo phép tu quán trước kia làm phương tiện nên biết được cái thể nhất-tâm kia không thể phân biệt, bản-lai thường tự vắng-lặng; nhận hiểu được như thế thì động-niệm nghĩ diệt, đó gọi là chỉ. Do phép tu chỉ này, diệt trừ được trụ-địa vô-minh và tập-khí vọng-tướng, đó là đoạn trừ mê chướng. Đại giác hiện tiền, đầy đủ Phật-lực, tức là được ích. Đó là chỉ tỏ sự đoạn trừ và được ích của phép tu chỉ trong chân-thật-tính.

Mục 1: Chỉ Tỏ Nghĩa Đoạn Trừ Mê Chướng

Hỏi: Trong lúc đoạn trừ mê-chướng là đối địch với mê-chướng mà trừ, hay là do sự huân-tập của trí giải ngộ mà trừ?

Đáp : Không phải đối địch mà trừ, vì sao? Vì khi tâm mê lầm tồn tại thì chưa có giải ngộ và khi giải ngộ khởi lên thì mê lầm đã diệt trước rồi, hai bên trước sau không chạm thấy nhau nên không thể đối địch mà trừ nhau. Như thế, tuy do một niệm giải ngộ khởi lên, cái dụng mê lầm không khởi; nhưng vì trong bản-thức, chủng-tử mê lầm vẫn tồn tại chưa diệt, nên khi một niệm giải ngộ diệt thì trở lại khởi ra cái dụng mê lầm. Trong khi giải ngộ và mê lầm từng niệm từng niệm đắp đổi khởi lên như thế, cái dụng giải ngộ lần lần huân-tập cái tâm tăng trưởng cái sức của tính giải ngộ tạo thành chủng-tử của cái dụng giải ngộ. Cái dụng giải ngộ kia, khi huân-tập thành chủng-tử, thì có khả năng ảnh hưởng đến chủng-tử mê lầm, làm cho giảm bớt từng phần từng phần.

Cũng như dùng hương thơm xông cái áo thối; khi hương thơm từng phần từng phần bắt vào cái áo thì hơi thối cũng diệt từng phần. Chủng-tử mê lầm cũng vậy, khi chủng-tử giải ngộ thành tựu từng phần thì chủng-tử mê lầm cũng diệt bớt từng phần vậy. Do chủng-tử mê lầm diệt bớt từng phần từng phần nên cái dụng mê lầm lần lần suy yếu. Do chủng-tử giải ngộ thêm lên từng phần từng phần, nên cái dụng giải ngộ càng mạnh thêm lên. Giải ngộ trừ mê lầm bằng cách như thế, chứ không phải giống như Tiểu-thừa bảo rằng đối địch mà trừ nhau, chỉ có lời nói mà không có nghĩa thật; song hàng Tiểu-thừa kia cũng phải do huân-tập mà trừ, nhưng không biết đạo-lý đó.

Mục 2: Chỉ Tỏ Lý Do Huân Tập Cái Tâm

Hỏi: Khi giải ngộ huân-tập cái tâm, là vì thấy được tịnh-tâm mà huân-tập hay là vì lý-do khác mà huân-tập được?

Đáp: Tất cả các dụng giải ngộ và mê lầm đều nương nhất-tâm mà khởi lên; do cái nghĩa đó nên các dụng giải ngộ và mê lầm thấy đều không rời tâm; do không rời tâm nên khi khởi dụng tức là huân-tập cái tâm, chứ không có lý-do nào khác. Cũng như cái dụng sóng mồi, vì không rời nước, nên khi sóng động thì liền động đến bản-thể là nước; do cái động của sóng trước tác-động đến nước nên lại khởi lên sóng sau; sự huân-tập của giải ngộ và mê lầm cũng như thế, so sánh có thể biết được.

Mục 3: Chỉ Tỏ Về Địa Vị

Hỏi: Tu các phép chỉ quán trong ba tính đó là có địa vị hay là không có địa vị?

Đáp: Không nhất định. Nếu nói theo một mặt thì thập-trụ thành tựu được phép chỉ trong phân-biệt-tính; thập-hội-hướng thành tựu được phép chỉ trong y-tha-tính; và quả-Phật đầy đủ thì thành tựu được phép chỉ trong chân-thật-tính. Lại

có một cách nhận định là: trước khi đăng-địa, thì thành tựu phép chỉ trong phân biệt tính; đăng-địa rồi thì thành tựu pháp chỉ trong y-tha-tính; và đến quả Phật thì thành-tựu phép chỉ trong chân-thật-tính. Lại nữa, trước khi đăng-địa, theo phận mà đầy đủ các phép chỉ trong ba tính; đăng-địa rồi cũng đầy đủ các phép chỉ trong ba tính; và đến Phật quả thì rốt ráo đầy đủ các phép chỉ trong ba tính. Lại vị nào tu hành cũng tu hết ba phép chỉ, tức như phạm phu bắt đầu phát tâm cũng liền tu hết các phép chỉ trong ba tính; chỉ sáng suốt tối tăm có khác nhau, nhưng cái pháp nương theo mà tu hành thì không khác vậy.

Mục 4: Tóm Chỉ Tỏ

Tóm chỉ tỏ sự đoạn trừ và được ích của các phép chỉ quán trong ba tính thì khi phép chỉ trong ba tính được thành tựu, là thoát ly được tâm-hành của phạm phu; khi phép quán trong ba tính được thành tựu thì thoát ly được tâm-hành của Thanh-văn; thế gọi là đoạn trừ mê-chướng. Lại khi phép chỉ trong ba tính thành tựu thì được cái vui tịch diệt, đó là tự-lợi; khi phép quán trong ba tính thành tựu thì duyên khởi ra tác dụng, đó là lợi-tha, thế gọi là được ích.

Đến đây chỉ tỏ xong phần thứ tư về sự đoạn trừ và được ích của phép chỉ quán.

Mục 1: Chỉ Tỏ Đầy Đủ Tác Dụng

Thứ nữa chỉ tỏ phần thứ năm về tác dụng của chỉ quán, nghĩa là khi phép chỉ được thành tựu thì thể-chứng tính viên-dung không hai của tịnh-tâm, cùng với các chúng sinh, viên-dung đồng một cái thân nhất-tướng; trong đó Tam-bảo một thể không ba, nhị-đế một vị không hai, rộng vậy nguồn sâu đứng lặng, êm vậy tính tịch trong sáng; dụng không có tướng dụng, động không có tướng động; do tất cả pháp bản-lai là bình-đẳng, tâm-tính bản-lai là như thế; đó là cái thể pháp-tính sâu xa vậy.

Khi phép quán được thành tựu thì thể-tính tịnh-tâm tỏ ra cái dụng pháp-giới vô-ngại, tự tại sinh khởi tất cả công-năng nhiếp tịnh; hiện ra những vật cứng-dẻo đây vô-biên thế-giới, kính dăng Tam-bảo, ban ơn tứ-sinh; cho đến hút gió, chứa lửa, phóng hào-quang, động cõi đất, rút ngắn, kéo dài, hợp nhiều, chia một, hiện ra thân hình khác nhau trong lục-đạo, phân thân hưởng ứng khắp mười phương, thị-hiện năm thứ thần-thông, chuyển ba pháp-luân để giáo hóa; cho đến sinh lên trên đỉnh Sắc-giới, xuống ở cõi trời Đâu-xuất, gá hình nơi pháp-môn trí-huỳnh, thông suốt nơi cái đạo phương tiện; giơ hai tay để biểu dương phép độc-tôn, đi bảy bước để phô bày chỗ duy-cực; đoan tọa nơi tòa sen, suy nghĩ nơi bảo-thụ; chói sáng trí phả-nhãn nơi cung lục thiên; chuyển khắp viên-âm nơi cõi nước mười phương; nơi biển liên-hoa-tạng, mở bày đế-võng; nơi cõi trần Sa-ba, bủa khắp lưới sao; khiến cho chúng sinh thấy khác nhau nơi một thân hình, nghe

khác nhau nơi một lời nói; nhiều sắc tướng tỏ bày, ảnh châu báu loạn-xạ, cho nên năm ngọn Linh-sơn thường sáng chói mà nơi tám cây sa-la bất ánh sáng; ngọc-chất thường còn, ứng-thân nhập diệt; đó là sức huân-tập của đại-nguyên đại-bi, là tất cả các pháp bản nhiên do nhất-tâm làm ra; đó là cái dụng duyên-khởi thậm thâm vậy.

Lại thành tựu phép chỉ thì cái tâm bình đẳng, không ở trong sinh tử; thành tựu phép quán thì duyên khởi ra đức-dụng, không vào trong niết-bàn. Lại phép chỉ thành tựu thì an-trụ nơi đại-niết-bàn, phép quán thành tựu thì ở trong sinh tử.

Lại thành tựu phép chỉ thì không bị thế gian ô nhiễm, thành tựu phép quán thì không bị tịch diệt ngăn ngại; lại phép chỉ thành tựu là dụng mà thường tịch, phép quán thành tựu là tịch mà thường dụng.

Lại thành tựu phép chỉ thì biết sinh tử tức là niết-bàn, thành tựu phép quán thì biết niết-bàn tức là sinh tử. Lại phép chỉ thành tựu chỉ biết sinh tử và niết-bàn, cả hai đều không thể nhận được; phép quán thành tựu thì biết lưu-chuyển tức là sinh tử, không lưu chuyển tức là niết-bàn.

Mục 2: Lại Chi Tỏ Nương Tính Nào Mà Khởi Ra Dụng

Hỏi: Khi Bồ-tát, tức nơi tính vắng lặng mà khởi ra diệu-dụng thì trong ba tính, nương nơi tính nào mà thành tựu được?

Đáp: Bồ-tát nương theo đạo-lý y-tha-tính nên tức nơi tịch mà khởi dụng được, lại cũng dùng các tính khác để giúp thành sự nhiếp hóa. Nghĩa đó thế nào? Nghĩa là tuy biết các pháp có tức là không phải có, mà lại cũng biết không ngại gì không phải có mà có, không phải không có những tự-pháp tỏ hiện ra; vì có sao? Vì các pháp duyên-khởi bản nhiên là như thế; vậy nên Bồ-tát thường ở trong tam-muội mà vẫn khởi tâm thương xót chúng sinh được. Lại nương theo phép quán của phân-biệt tính nên biết tất cả chúng sinh chịu nhiều khổ não; nương theo phép quán của y-tha-tính nên từ nơi tâm sinh ra cái dụng nhiếp hóa; nương theo phép quán của chân-thật-tính nên biết tất cả chúng sinh cùng với mình là đồng thể. Nương theo phép chỉ của phân-biệt-tính nên biết tất cả chúng sinh có thể trừ nhiễm được tịnh; nương theo phép chỉ của y-tha-tính nên không thấy có các tướng năng-độ sở-độ; nương theo phép chỉ của chân-thật-tính nên thân mình và thân người bản-lai là thường trụ đại-bát-niết-bàn".

Mục 3: Lại Khai Thị Về Phương Tiện

Lại nếu các vị Bồ-tát mới tu hành, muốn làm việc gì thì trước hết cần phải phát nguyện, sau nữa vào phép chỉ, rồi từ nơi chỉ mà khởi ra quán, thì tùy tâm làm việc gì cũng được thành tựu. Vì sao trước hết cần phải phát nguyện? Vì cần chỉ đích chỗ mong cầu, xin sức thù-thắng gia-bị vậy. Lại vì sao phải vào phép chỉ? Vì muốn biết các pháp thấy đều không phải có, để cho tất cả các pháp có ngăn ngại theo niệm liên thông suốt. Vì sao lại từ nơi chỉ mà khởi ra quán? Vì muốn biết tất cả các pháp đều do tâm làm ra, nên nơi tất cả các pháp, muốn kiến lập việc gì, thì theo niệm liền được thành tựu.

Nếu là những vị Bồ-tát tu hành lâu rồi thì không phải như thế, chỉ phát ý muốn làm thì theo niệm liền thành tựu vậy. Chư Phật Như-lai lại không phải như thế, không duyên mà soi, không nghĩ mà biết; theo cơ cảm nên thấy, nên nghe như thế nào, không phát ý mà sự đó tự nhiên thành tựu. Ví như hạt châu ma-ni, không có tâm muốn làm lợi ích cho đời mà theo cảm-triệu hiện tiền, rưới những đồ báu sai khác; Như-lai cũng vậy, không có tác-ý mà làm việc gì đều hợp với lợi ích của đương-cơ; đó là do sự huân-tập thuần thực trong ba đại-a-tăng-kỳ-kiếp nên được như thế, chứ không có pháp nào khác vậy.

Mục 1: Tụng Về Lý Tính

Tâm-tính tự là thanh tịnh,

Các pháp chỉ là nhất-tâm,

Tâm ấy tức là chúng sinh,

Tâm ấy là Phật Bồ-tát.

Sinh tử cũng là tâm ấy,

Niết-bàn cũng là tâm ấy;

Nhất-tâm mà làm thành hai,

Hai đó vẫn không hai tướng;

Nhất-tâm giống như biển lớn,

Bản-tính thường là nhất-vị,

Mà lại đủ các thứ nghĩa,

Đó là Pháp-tạng vô-cùng.

Mục 2: Tụng Về Phép Quán

Vì vậy những người tu hành,

Nên trong tất cả các thời,

Quán sát thân và tâm mình,

Biết đều do những nghiệp nhiễm

Huân-tập tạng-tâm khởi ra.

Đã biết rằng Như-lai-tạng,

Nương huân-tập hiện thế-gian,

Thì hiểu bản-thể chúng sinh,

Thấy đều là Như-lai-tạng.

Lại nghĩ tạng-tâm chân thật,

Theo huân-tập làm thế-gian,

Nếu dùng nghiệp-tịnh huân-tập,

Tạng-tâm chắc làm quả-Phật.

Ví như thấy con rắn vàng,

Biết do luyện vàng làm ra;

Liền hiểu bản-thể con rắn,

Thuần là chất vàng mềm dẻo.

Lại nghĩ vàng đã theo thợ,

Làm ra được hình con rắn,

Liền biết chất vàng con rắn,

Theo thợ cũng thành tượng Phật.

Tạng-tâm cũng như vàng ròng,

Đầy đủ các tính trái thuận,
Có thể theo nghiệp nhiễm tịnh
Hiện ra những quả phàm thánh.

Mục 3: Tụng Về Khuyên Tu

Do nhân duyên như thế ấy.
Nên tu gấp nghiệp vô-lậu,
Huân-tập nơi tâm thanh-tịnh,
Để chóng thành đức bình-đẳng;
Vậy nên liền trong lúc này.
hớ buông lỏng thân tâm mình,
Cũng chớ khinh thường người khác,
Vì rốt cuộc đều thành Phật.

Đến đây chỉ tỏ xong tác dụng của chỉ quán. Từ trên đến đây đã tóm chỉ tỏ xong "năm phần đạo-lý của chỉ quán".

Đoạn 1: Nói Pháp

Trong phép lễ Phật, cũng có hai phép tu chỉ quán. Về phép quán lễ Phật thì nên biết tất cả chư Phật mười phương ba đời đều cùng với thân ta đồng một tịnh-tâm làm thể; chỉ do chư Phật tu các nghiệp-tịnh huân-tập cái tâm nên thành được quả-tịnh, tỏ hiện sai khác cùng khắp mười phương ba đời. Song mỗi mỗi đức Phật đều đầy đủ nhất-thiết-chủng-trí, là biến Chính-biến-tri, là biến đại-từ-bi, trong từng niệm từng niệm, biết hết các tâm và tâm-sở của tất cả chúng sinh và muốn cứu độ hết tất cả chúng sinh; một đức Phật đã như thế, tất cả chư Phật cũng đều như thế. Vậy người tu hành, khi cúng dàng, khi lễ bái, khi tán thán, khi sám hối, khi khuyến khinh, khi tùy hỷ, khi hồi hướng, hoặc khi phát nguyện, nên khởi ra cái niệm rằng tất cả chư Phật thấy đều biết mình cúng-dàng, thấy đều lĩnh-thụ sự cúng-dàng của mình, cho đến thấy đều biết mình phát nguyện.

Đoạn 2: Ví Dụ

Ví như người đời mù từ lúc sơ-sinh, làm các điều bổ-thí trong đại-chúng, tuy không thấy các người trong đại-chúng, nhưng biết những người đó thấy đều thấy việc mình làm, lĩnh thụ vật mình bổ-thí, không khác gì người bổ-thí có con mắt.

Đoạn 3: Kết Hợp

Người tu hành cũng vậy, tuy không thấy chư Phật mà biết chư Phật thấy đều thấy việc mình làm, nhận sự sám hối, lĩnh-thụ cúng-dàng của mình; khi nhận hiểu như thế, tức là cúng-dàng hiện tiền, cùng với những người thật thấy chư Phật mà cúng-dàng, bằng nhau không có khác vậy; vì có sao? Vì quán thấy tâm Phật vậy, tâm Phật tức là đại-từ-bi vậy.

Điều 1: Chỉ Thăng

Lại nếu quán tưởng làm ra được thân tướng trang nghiêm của một đức Phật, cho đến tưởng làm ra được vô-lượng chư Phật, và trước mỗi mỗi đức Phật, đều thấy thân mình cúng-dàng lễ-bái, thì cũng là cúng-dàng hiện tiền; vì có sao? Vì tâm này làm Phật, tâm này là Phật vậy.

Chi 1: Chỉ Thăng Là Không Phải Vọng

Hỏi: Về phần cúng-dàng trước kia, thật có đạo-lý có thể cùng với sự cúng-dàng hiện tiền không khác; còn về phần quán tưởng làm ra thân Phật sau này, thì không có đạo-lý; vì có sao? Vì thật không thấy thân Phật, giả tưởng làm ra như thế thì tức là tướng vọng-tưởng vậy.

Đáp: Trong lúc Phật ở đời, có các chúng sinh thấy Phật hiện tiền thì đức Phật đó cũng do tự tâm chúng sinh làm ra; vậy nên trong kinh nói rằng: "Tâm tạo ra các đức Như-lai", do cái nghĩa đó, chính lúc tâm tưởng làm ra Phật, thì cũng không khác những người kia thấy Phật hiện tiền vậy.

Chi 2: Hơn Xa Nhị Thừa

Lại còn hơn những hàng Nhị-thừa hiện tiền thấy Phật nữa; vì có sao? Vì đức Phật hàng Nhị-thừa kia thấy, thật do tâm làm ra, nhưng vì vô-minh nên họ vọng-tưởng thấy sai rằng: Đức Phật từ ngoài đến, không do tâm làm ra. Như thế tức là điên đảo, không cân xứng với nghĩa duyên khởi của tâm-tính. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Hàng Thanh-văn thấy sai"; trong kinh lại nói rằng: "Người đó tu tà-đạo, không thấy được Như-lai". Gọi là Như-lai là do tịnh-tâm chân-như, nương huân-tập duyên-khởi tỏ hiện ra quả-báo nên gọi là Như-lai; nhưng các hàng Nhị-thừa kia lại bảo rằng ngoài tâm có cái khác đến, nên nói là họ không thấy được vậy. Hiện nay, ta thấy chư Phật, tuy do tưởng-tâm làm ra, nhưng liền biết được do tưởng niệm của ta huân-tập chân-tâm nên trong tâm hiện ra chư Phật; vì thế các đức Phật ta thấy, không ở ngoài tâm, chỉ là cái tướng của chân-tâm, có tức là không phải có, không phải có tức là có, không bỏ mất tính chân-tịnh, không bỏ mất dụng duyên-khởi, nên còn hơn các hàng Nhị-thừa kia hiện tiền thấy Phật vậy.

Chi 3: Liên Bằng Bồ Tát

Nếu ta dùng tưởng niệm huân-tập chân-tâm nên tính chân-tâm khởi dụng, tỏ hiện ra chư Phật, mà bảo là vọng-tưởng, thì chúng-hội các đạo-tràng đều do cái nghiệp thấy Phật huân-tập chân-tâm nên Phật Lô-xa-na ở nơi chân-tâm hiện ra và các vị bồ-tát trong chúng-hội kia thấy Phật, cũng là vọng-tưởng. Nếu đức Phật của các vị Bồ-tát kia thấy, thật từ tâm khởi ra và khi thấy, Bồ-tát liền biết là không phải từ ngoài đến, mà không phải là vọng-tưởng, thì hiện nay chư Phật của ta thấy, cũng từ tâm khởi ra và ta cũng biết không phải từ ngoài đến, thế vì sao lại gọi là vọng-tưởng được. Lại những nghiệp thấy Phật mà chư Bồ-tát kia tu hành, thấy đều từ tâm làm ra, trở lại huân-tập nơi tâm; nay cái tưởng niệm Phật của ta cũng là từ nơi tâm làm ra, trở lại huân-tập nơi tâm, thì hai bên bằng nhau; vậy nên các vị kia đã không phải vọng-tưởng thì ta cũng là chân thật.

Chi 1: Chi Tỏ Tâm Tính Đồng Thể

Hỏi: Nếu tất cả chư Phật chỉ do tự tâm chúng sinh làm ra, thì tức là không có đức Phật thật ra đời?

Đáp: Không ngại gì việc tất cả chư Phật ra đời mà cũng tức do tự-tâm chúng sinh làm ra; vì có sao? Vì tất cả chư Phật, tất cả chúng sinh đồng một tịnh-tâm làm thể vậy. Song toàn thể tịnh-tâm đó chỉ làm một chúng sinh mà cũng không ngại gì việc toàn thể đó làm ra tất cả phàm thánh; cũng như một chúng sinh là do toàn thể tịnh-tâm làm ra, mỗi mỗi phàm thánh khác thấy đều như thế, một thời, một thể, mà không ngăn ngại lẫn nhau. Vì vậy, nếu căn cứ nơi một người mà luận cái tâm thì tâm-thể người đó làm ra được tất cả phàm thánh; trong phần tạng-thể là một hay là khác đã giải thích nghĩa này. Do cái nghĩa đó, tất cả chư Phật chỉ là tâm ta làm ra, nhưng lại do cái nghĩa cộng-tướng-thức, bất-cộng-tướng-thức, nên tuy tâm ta làm ra chư Phật mà vẫn có cái đạo-lý thấy được và

không thấy được; trong phân cộng-tướng-thức bất-cộng-tướng-thức đã chỉ rõ nghĩa này.

Chi 2: Chi Tổ Nương Theo Quán Tướng Được Thấy Phật Thật

Do các nghĩa đó, nếu biết tu tập phương tiện giả tướng, tướng đó liền huân-tập chân-tâm, kết hợp với sự huân-tập của bi-trí chư Phật, nên trong chân-tâm hiện ra chư Phật mà tự mình được thấy. Chư Phật hiện ra như thế là do cái nghiệp giả-tướng thấy Phật của ta, kết hợp với cái nghiệp lợi-tha của Phật, huân-tập cái tâm mà khởi lên, nên đức Phật đó là cộng-tướng-thức của ta vậy. Vì là cộng-tướng-thức nên cũng tức là đức Phật chân thật ra đời, được ta trông thấy. Nếu không có cái nghiệp thấy Phật và cái đức lợi-tha của Phật, kết-hợp huân-tập cái tâm, thì tuy tất cả chư Phật đều do tịnh-tâm ta làm ra mà ta thường không được thấy Phật.

Chi 3: Đối Chiếu Luận Về Chúng Sinh Và Phật Huân Tập Cái Tâm

Vậy nên nếu căn cứ riêng nơi chư Phật và luận về tịnh-tâm thì chính tịnh-tâm chư Phật làm ra tất cả chúng sinh; chỉ do Phật có đức từ-bi trí-tuệ huân-tập cái tâm nên thấy được tất cả chúng sinh. Nếu riêng căn cứ nơi chúng sinh mà luận về tịnh-tâm thì chính tịnh-tâm chúng sinh làm ra tất cả chư Phật; chỉ do chúng sinh có cái nghiệp thấy Phật huân-tập nơi tâm nên thấy được tất cả chư Phật.

Chi 4: Kết Luận Cảm ứng Không Hai

Vì thế dùng giả-tướng huân-tập cái tâm thì chư Phật trong tâm liền hiện ra và có thể thấy được; đức Phật thấy được đó là đức Phật chân thật ra đời. Nếu không hiểu nghĩa này mà bảo rằng đức Thích-ca Như-lai là đức Phật thật ngoài tâm, còn đức Phật do tâm tưởng làm ra là vọng-tướng làm ra Phật, và cứ chấp như thế, thì tuy thấy đức Thích-ca Như-lai, cũng không nhận biết vậy.

Đoạn 2: Quán Thức Cúng

Lại người tu hành đã biết tất cả chư Phật là do tâm làm ra như thế rồi thì nên biết thân mình và thức cúng quyết cũng do tâm sinh ra. Vì cái nghĩa ấy nên tưởng thân tâm mình giống như vua Hương-tạng, các lỗ chân lông phát ra mây khói thơm ; mây ấy khó nghĩ bàn, đầy khắp thập phương thế giới, ở trước mỗi đức Phật thành lâu-các thơm lớn.- trong lâu-các thơm đó, có vô-lượng hương-

thiên-tử tay cầm những thứ hương thù-diệu cúng-dàng các đức Tối-thắng. Hoặc lại tưởng thân mình đầy khắp cõi nước mười phương, số thân bằng với chư Phật, hầu gần các đức Như-lai. Mỗi mỗi thân đó giống như Đại-phạm-vương, sắc tướng rất tốt đẹp, dùng năm vóc mà lễ nơi chân Phật.

Lại biết thân và các thức-cúng đều do nhất-tâm làm ra, không phát sinh vọng-tưởng chấp là ngoài tâm mà có. Lại biết chư Bồ-tát có các thức-cúng-dàng, thấy đều bố-thí cho các chúng sinh, khiến cúng-dàng chư Phật; vậy nên những thức cúng của các vị Bồ-tát kia tức là sở-hữu của mình; biết là sở-hữu của mình nên đem cúng-dàng các đức Như-lai. Lại dùng những vật do tâm mình làm ra và do người khác cho mình, bố-thí lại cho chúng sinh để cúng-dàng đức Tối-thắng. Lúc đi sâu vào quán duyên-khởi thì mới làm được việc này. Đó là phép quán lễ Phật.

Khoa 2: Về Phép Chỉ

Về phép chỉ lễ Phật thì nên biết tất cả Chư Phật với thân mình và tất cả thức-cúng đều do tâm làm ra, có tức là không phải có, chỉ là nhất-tâm. Lại cũng không được chấp nhận cái tướng nhất-tâm; vì có sao? Vì ngoài tâm, không có pháp gì nhận được cái tướng của tâm đó vậy. Nếu còn có năng-thủ sở-thủ thì tức là hư-vọng, tự-thể không phải có. Lễ Phật như thế thì gọi là phép chỉ.

Khoa 3: Tu Song Song

Lại không được vì phép chỉ ấy mà ngừng bỏ phép quán và nên tu song song hai phép chỉ quán, nghĩa là tuy biết thân Phật, thân mình và các thức-cúng, thể-tính chỉ là nhất-tâm, mà liền từ nơi tâm phát sinh ra cái dụng duyên-khởi, cúng-dàng rõ ràng. Tuy cúng-dàng rõ ràng mà lại liền biết rằng có tức là không phải có, chỉ là nhất-tâm, bình đẳng không niệm phân biệt. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Cúng-dàng vô-lượng đức Như-lai trong mười phương mà chư Phật và thân mình không có tướng phân biệt". Đó tức là tu song song hai phép chỉ quán.

Đoạn 1: Quán Chuyển Biến Thân-Sơ Thành Thượng-Diệu

Lúc ăn cũng có hai phép chỉ quán. Về phép quán thì khi được thức ăn, vì để cúng-dàng Phật nên liền nghĩ thức-ăn này do tâm ta làm ra, nay ta nên biến tướng thân-sơ thức-ăn này thành vị thượng-diệu; vì có sao? Vì biết các pháp bản-lai do tâm sinh ra và cũng do tâm chuyển biến vậy. Khi phát niệm như thế rồi thì liền tưởng cái bát đương cầm thành cái bát thất-bảo và thức ăn uống trong đó thì tưởng thành những thượng-vị trên trời, hoặc thành cam-lô, hoặc thành gạo

thơm, hoặc thành đường phèn, hoặc thành tô lạc và các thức ngon khác v.v... Tưởng như thế rồi thì đem những thức ăn đã tưởng ra bố-thí cho tất cả chúng sinh để cùng với mình cúng-dàng Tam-bảo tứ-sinh dùng. Lại nên nghĩ tất cả chư Phật và các vị hiền thánh thầy đều biết chúng ta cúng-dàng và thầy đều nhận lãnh sự cúng-dàng của chúng ta. Khi làm xong việc cúng-dàng ấy rồi thì mới ăn. Vậy nên trong kinh nói rằng: "Dùng một món ăn bố-thí cho tất cả để cúng-dàng chư Phật và các vị hiền thánh, về sau mới ăn".

Hỏi: Đã cúng thí cho Tam-bảo rồi, thì làm sao tự mình lại được ăn?

Đáp: Đương lúc bố-thí cho tất cả chúng sinh cùng mình cúng-dàng Tam-bảo thì cũng bố-thí luôn cho tất cả chúng sinh được ăn; trong thân mình đây, có tám muôn hộ-trùng đều là những chúng sinh; vậy nên tự mình được ăn để cho hộ-trùng được an vui, chứ không phải vì riêng mình.

Đoạn 2: Quán Chuyển Biến Số Ít Thành Số Nhiều

Lại quán tưởng trong một bát thức ăn, mỗi mỗi hạt cơm thành một bát thức ăn ngon lành; rồi lại quán trong tất cả các bát kia, mỗi mỗi hạt cơm cũng thành một bát thức ăn ngon lành; chuyển biến phát sinh như thế làm cho đầy mười phương thế-giới đều là những bát báu chứa đầy những thức ăn ngon lành. Khi quán tưởng như thế rồi thì đem những thức ăn đã quán-tưởng ra mà bố-thí cho tất cả chúng sinh, khiến cúng-dàng Tam-bảo tứ-sinh, v.v.... Quán-tưởng như thế rồi, về sau tự mình mới ăn để cho các hộ-trùng trong thân mình được no đủ.

Mục 2: Quán Trừ Lòng Tham

Nếu là khi phải trừ lòng tham các vị ngon thì tuy được những thức ăn tốt, nên quán-tưởng thành các thứ vật không sạch mà ăn và lại thường biết những thức ăn tốt xấu đều do tâm làm ra, là những hư-tướng không thật. Làm sao biết được? Do thức ăn ngon trong bát trước kia, khi ta dùng quán-tưởng làm thành không sạch thì liền thấy là không sạch; chính trong lúc thấy toàn là không sạch thì cũng biết được thức ăn tốt trước kia cũng giống như thế, chỉ do tâm làm ra. Đó là phép quán.

Khoa 2: Phép Chi

Phép chi trong lúc ăn thì nên quán các thức ăn, người đương ăn, cái miệng biết ăn, cái lưỡi biết nếm, v.v... quán mỗi mỗi cái đều biết là do tâm làm ra, chỉ là tâm-tướng, có tức là không phải có, thể-tính chỉ là nhất-tâm. Lại cũng không

được chấp nhận cái tướng nhất-tâm; vì có sao? Vì ngoài tâm, không còn pháp gì nhận được cái tướng của tâm vậy. Nếu còn có năng-thủ sở-thủ thì tức là hư-vọng, tự-thể không phải có. Đó gọi là phép chỉ.

Mục 1: Phép Quán

Cả trong lúc đại tiểu tiện lợi cũng có chỉ quán. Phép quán là nên nơi chỗ nhóp nhúa, phát cái niệm rằng: Những cái nhóp nhúa đó thấy đều do tâm làm ra, có tức là không phải có; ta nay nên chuyển biến những thứ nhóp nhúa ấy khiến thành trong sạch. Rồi liền quán-tướng chỗ nhóp nhúa ấy thành những ao báu, rãnh báu, trong đó đầy nước thơm trong sạch, hoặc đầy tô, lạc; lại quán tướng thân mình thành thân thất-bảo, những tiện lợi tiết ra đều là sữa thơm, tô, mật v.v... Quán tướng như thế rồi thì đem bố-thí cho tất cả chúng sinh và cũng liền biết những tướng trong sạch đó chỉ do tâm làm ra, là hư-tướng không thật. Đó gọi là phép quán.

Mục 2: Phép Chỉ

Phép chỉ là biết chỗ không sạch đó và những vật không sạch từ thân mình tiết ra, chỉ do những nghiệp quá-khứ huân-tập cái tâm nên mới hiện ra những tướng không sạch, có thể thấy được. Song những tâm-tướng đó, có tức là không phải có, chỉ là nhất-tâm, bình-đẳng không niệm phân biệt. Đó gọi là phép chỉ.

Mục 1: Giải Thích

Hỏi: Trên đây đã nói: Có ra những pháp tịnh và bất-tịnh, tuy từ tâm làm ra, nhưng đều do những nghiệp quá-khứ huân-tập khởi lên; vậy tại sao khi giả-tướng hiện tại biến nó thì nó liền theo tâm mà chuyển biến?

Đáp: Tâm-thể đầy đủ tính của tất cả các pháp, nhưng không có duyên thì không khởi lên; vì thế, những tướng nhóp nhúa trong nhà xí do nghiệp quá-khứ nên hiện ra được; còn ao báu tô, lạc, thì không có nghiệp duyên quá-khứ nên không phát sinh. Vậy nên biết chuyên tâm quán-tướng là trong sạch, tức là dùng những nghiệp sinh ra ao báu tô, lạc, huân-tập cái tâm thì tướng trong sạch phát sinh được. Cái tâm ghét bỏ, cái tâm quán không, tức là những duyên trừ diệt tướng không sạch; do cái trong sạch huân-tập nơi tâm nên tướng nhóp nhúa liền diệt. Đó là vì những nghiệp quá-khứ quyết định có thể huân-tập nơi tâm mà khởi ra các tướng, và những công hạnh hiện tại cũng có thể huân-tập nơi tâm mà bày tỏ diệu-dụng vậy.

Đoạn 1: Giải Thích Là Phương Tiện

Cũng như nơi chỗ đại tiểu tiện lợi, đã dùng giả-tướng huân-tập nơi tâm để biến đổi; tất cả những cảnh-giới trong sạch như nhóp khác đều cần dùng những giả-tướng như thế huân-tập nơi tâm, biến đổi tướng cũ để hiện tại trừ bỏ được lòng ưa ghét và lâu xa về sau cũng có thể làm phương tiện cho phép ngũ-thông vậy. Song những người mới tập tu hành chưa được sự việc theo tâm mà chuyển biến thì chỉ nên nhắm mắt giả-tướng làm ra, lâu ngày thuần thực thì các pháp theo niệm mà chuyển biến. Vì thế các vị Đại-bồ-tát, cho đến các vị Tiểu-thánh Nhị-thừa, các ngũ-thông tiên-nhân v.v..., có thể tức nơi sự việc mà biến đổi, không mà hiện ra có.

Đoạn 2: Giải Thích Lý Do Thấy Và Không Thấy

Hỏi: Khi các vị thánh-nhân biến hiện nhiều thứ thì vì có gì chúng sinh, có người thấy được và có người không thấy?

Đáp: Do cộng tướng-thức nên được thấy, do bất-cộng-tướng-thức nên không thấy.

Đoạn 3: Giải Thích Duyên Có Thần Thông Khác Nhau

Hỏi: Thần-thông của Bồ-tát và thần-thông của Nhị-thừa khác nhau thế nào?

Đáp: Thần-thông Nhị-thừa chỉ do giả-tướng mà thành, do ngoài tâm thấy có pháp nên có hạn có lượng. Thần-thông Bồ-tát do biết các pháp thấy đều từ tâm làm ra, chỉ có tâm-tướng, ngoài tâm không có pháp nên không hạn không lượng vậy. Lại khi các vị Bồ-tát mới tập thần-thông cũng do giả-tướng mà tu, song liền biết các pháp đều do nhất-tâm làm ra. Hàng Nhị-thừa chỉ do giả-tướng mà tập thần-thông, nhưng lại nói là định-lực, chứ không nói do tâm làm ra. Luận về đạo-lý thì một mực đều do tâm làm ra, chỉ hàng Nhị-thừa kia không biết, cho nên có khác nhau vậy.

Luận Chỉ Quán

Đại thừa Chỉ quán pháp môn: Chỉ quán của đại thừa

HT. Thích Trí Quang dịch giải

Ghi Chú (1)

Tài liệu để ghi lược truyện này là Chính 46/787 (Nam nhạc Tư đại thiên sư lập thế nguyện văn), Chính 50/502-504 (Tục cao tăng truyện), Chính 51/98-100 (Thiên thai cửu tổ truyện), Chính 51/1067, 1068, 1070 (Nam nhạc tổng thống tập), Vạn 98/439 (Chỉ quán thích yếu) và Chỉ quán thuật ký (trang 10). Có 2 tài liệu mà một số ghi chép sau này về tôn giả đều tự nói là tài liệu gốc của họ, đó là Nam nhạc bản kỷ và Thiên thai sơn phương ngoại ký. Nhưng 2 tài liệu này tôi tìm không ra.

Ghi Chú (2)

Tức 1662-1724 Phật lịch theo cách tính của tôn giả.

Ghi Chú (3)

Tra cứu không ra kinh này. Tôi hơi ngờ rằng "Diệu thắng định kinh", chữ Diệu không chắc viết hoa, và có nghĩa bản kinh (hay những bản kinh) nói về thiên định vi diệu thù thắng, chứ không chắc là tên 1 bản kinh.

Ghi Chú (4)

Vị này người Bắc Tề, nên thường gọi là Bắc Tề tôn giả. Bắc Tề ở Hà bắc. Vậy đây là lần thứ nhất tôn giả Tuệ tư du học Hà bắc.

Ghi Chú (5)

Vì vậy mà Thiên thai tông tôn Long thọ đại sĩ là cao tổ.

Ghi Chú (6)

Dịch đúng chính văn là "cũng nói trung đạo". Nhưng Tây tạng dịch "thế gọi lại là trung đạo", xét ra đúng hơn.

Ghi Chú (7)

Căn bản thiên: tứ thiên và tứ không, 8 cõi của 8 thiên này có 2 phần. Phần cận phần là dẹp phiền não cõi dưới mà được thiên định cõi trên. Phần căn bản là dứt phiền não cõi dưới mà được thiên định cõi trên. Thành ra có 8 căn bản thiên và 8 cận phần thiên.

Ghi Chú (8)

Nấu vàng ra mà viết.

Ghi Chú (9)

Sông đây là Hoàng hà. Hà nam và Hà bắc là vùng nam là vùng bắc Hoàng hà, không phải chỉ là tỉnh Hà nam và tỉnh Hà bắc. Tôn giả Tuệ tự người Hà nam. Tôn giả Tuệ vẫn người Hà bắc. Lần này tôn giả lại muốn du học Hà bắc nữa, sau lần đến học với tôn giả Tuệ văn.

Ghi Chú (10)

Bát nhã có cái năng lực độc đáo, ấy là thọ trì Bát nhã thì, ngay trong đời này, được chịu trước, rất nhẹ, những tội báo đáng lẽ phải đọa ác đạo rất nặng.

Ghi Chú (1)

Xin nhắc lại, niên đại tôn giả Tuệ tự là 515-577, niên đại Khởi tín là 553. Vậy luận Chỉ quán được viết sau Khởi tín (và sau Nhiếp luận, 563) không hơn 14 năm. Luận Chỉ quán rất tôn sùng và dẫn dụng Khởi tín. Qua luận Chỉ quán, ta biết chắc luận Khởi tín đã có thật, vào trung điệp thế kỷ 6. Những người biện ngụy về luận Khởi tín phải biết sự kiện này. Họ phải giải thích sự kiện này khi cho Khởi tín là của Tàu, có chậm.

Ghi Chú (2)

So niên đại của 3 thánh điển và niên đại nhập diệt của tôn giả Tuệ tự (577) thì thấy luận Chỉ quán được viết không lâu sau 563 và trước 577. Nhưng rồi luận ấy thất truyền ở Tàu, có lẽ cũng khá sớm, vì không tài liệu nào ghi chép về tôn giả mà có ghi đến luận này. Mãi đến đời Tống, năm 1000, Tàu mới được lại, do tăng sĩ Nhật đem đến. Tàu hay có những điều nghịch lý quái gở như vậy.

Ghi Chú (3)

Chỉ 2 danh từ này cũng có thể thấy luận Chỉ quán có tư tưởng và văn từ thật đặc sắc. Cái thuyết 10 pháp giới, mỗi pháp giới lại có đủ cả 10 pháp giới, nên chúng sinh địa ngục vẫn có thể thành Phật, mà Phật vẫn hiện thân hình địa ngục - đó chính là thuyết tính dơ bản tính trong sạch. Thuyết này lại cho thấy Phật, và niết bàn của Phật, đầy diệu dụng đa dạng.

Ghi Chú (4)

Nhất tâm thì nói Tâm cũng được, cái Tâm mà Bát nhã đã minh thị bằng "không", "thực tướng", và sau này Lăng nghiêm (705) nói đến với cách nói thấp hơn - "cái Tâm mà từ đó nhìn lại vũ trụ và thân tâm, đối với Tâm ấy, chỉ như chiếc lá trong lòng bàn tay" (lược dịch 1 đoạn nhỏ của Lăng nghiêm).

Ghi Chú (5)

Trước 1951, tưởng như 1949, tôi nhận được bản dịch luận này của thầy tôi, đại sư Trí độ, từ chiến khu chuyển về Từ đàm. Bản dịch được viết rất khó dò, trên những mảnh giấy lớn có nhỏ có, thẳng thớm xiên xẹo, mới mẻ nhàu nát, đủ cả, lại đi đường bị nước ầm nhiều quá. Nhìn bản dịch, tôi xúc cảm hết sức. Nên 1951 tôi dịch luận này để như sao mà in lại bản dịch của thầy. Nhưng đã không tiện nói rõ động cơ xúc tác. Rồi cách nay vài năm, tôi được thấy, và được có trong lúc làm việc đây, bản dịch luận này của trưởng giả Tâm minh, một bậc thầy khác của tôi. Bản dịch tôi chữa lại hiện nay là sự tưởng niệm của tôi đối với cái chí của 2 bậc thầy. Bản dịch của đại sư Trí độ thất lạc, bản dịch của trưởng giả Tâm minh tôi sẽ phụ lục trọn vẹn, để ai muốn thì đối chiếu, vì bản dịch này dịch rất sát chính văn.

Ghi Chú (1)

Dịch sát và rõ: (luận Chỉ quán này là bản văn của) ngài Nam nhạc Tư đại thiện sư hạ xuống mà truyền trao những điều cốt yếu về Tâm. Câu này hậu thể viết nhưng rất đúng.

Ghi Chú (2)

Dịch sát: Có người (hay người ngoài) hỏi sa môn (hoặc đại đức).

Ghi Chú (3)

Dịch sát: Bẩm thụ tâm tánh và thể chất.

Ghi Chú (4)

Nhị thừa: Cổ xe cấp 2. Đối lại, đại thừa là cổ xe cấp 1. Hiểu nhị thừa là thanh văn và duyên giác thì cũng có trường hợp có nghĩa ấy.

Ghi Chú (5)

Là mọi sự tương quan (nhân duyên) thì không có thực chất (hư vọng).

Ghi Chú (6)

Tâm duy nhất (chứ không phải đồng nhất), chính văn là nhất tâm. Nhất tâm cũng gọi là Tâm, nên tôi dịch hay dùng chữ ấy.

Ghi Chú (7)

Tính năng của Tâm (tâm tánh) là thích ứng với sự tương quan biểu hiện (duyên khởi).

Ghi Chú (8)

Cái dụng chỉ có với tâm trí còn ô nhiễm (thế dụng), không có với tâm trí đã thanh tịnh (hư vọng).

Ghi Chú (9)

Coi lại ghi chú 6 .

Ghi Chú (10)

Tách rời, hay không thích ứng, là không phải như 2 cái tách rời nhau, mà như hư không không biến đổi theo không hoa loạn sinh loạn diệt.

Ghi Chú (11)

Chính văn gọi tắt là tánh tịnh.

Ghi Chú (12)

Bản giác: Tuệ giác vốn có (tức là tự tánh thanh tịnh).

Ghi Chú (13)

Ngụy dị là từ ngữ phản nghĩa của chân như.

Ghi Chú (14)

Vô minh trú địa, nói đúng là trú địa vô minh. Địa là Tâm; vô minh không thật, dựa Tâm mà có: cái vô minh dựa vào Tâm, gọi là vô minh trú địa, tức căn bản vô minh.

Ghi Chú (15)

Coi ghi chú 17 .

Ghi Chú (16)

Từ đây sắp đi, hay gọi Phật tánh là giác tánh. Giác = Phật.

Ghi Chú (17)

Nói Phật tánh thì Phật ấy có 3. Một, như như Phật, là Phật pháp thân. Hai, trí tuệ Phật, là Phật tự thọ dụng thân. Ba, báo ứng Phật, là Phật tha thọ dụng thân và ứng hóa thân.

Ghi Chú (18)

Trí tuệ Phật tánh là tự thọ dụng thân. Báo ứng Phật tánh là tha thọ dụng thân, thắng ứng thân, liệt ứng thân, tùy loại ứng thân. Xuất chướng Phật tánh là pháp thân thoát khỏi chướng ngại. Bình đẳng Phật tánh là pháp thân còn trong chướng ngại.

Ghi Chú (19)

Huân tập, huân là xông ướp, tập là luyện tập: Chính sự luyện tập là sự xông ướp nên gọi là huân tập. Biến hiện, biến ở đây là tâm tánh tùy duyên, không phải tâm tánh biến đổi.

Ghi Chú (20)

Hư trạng: hiện tượng hư ảo, tức là pháp dơ bẩn.

Ghi Chú (21)

Độc âm đúng hơn âm. Âm cùng nghĩa với uẩn. Các đại sư Tuệ viễn và Khuy cơ huấn độc như vậy.

Ghi Chú (22)

Thức, căn, cảnh, chính văn là thức, sắc, trần. Tợ là tương tự, tương như, không thật, tức là có mà không thực có. Tợ còn có nghĩa biểu hiện giống như huân tập.

Ghi Chú (23)

Nói 2 thức, nhưng chú ý thiên về ý thức nhiều hơn. Vì nó mạnh nhất, có khả năng nhất, trong sự thành dơ bẩn và thành trong sạch. Ý thức gồm cả ngũ câu ý thức, tức gồm cả 5 thức trước.

Ghi Chú (24)

Vô minh trái, chính vẫn là quả thời vô minh (vô minh lúc là trái), đối lại là vô minh hạt, chính vẫn là tử thời vô minh (vô minh lúc là hạt). Đó là 2 danh từ của Thiên thân bồ tát dùng trong Thập địa kinh luận. Trong ví dụ, hạt sinh trái, trái có hạt, 2 thứ sinh ra nhau, nhưng hạt vẫn là phần chính: vô minh hạt với vô minh trái cũng vậy, vô minh hạt vi tế hơn, gốc gác hơn.

Ghi Chú (25)

Vọng tưởng: hư vọng phân biệt.

Ghi Chú (26)

Coi lại ghi chú 24 .

Ghi Chú (27)

Nghiệp thức ở đây là nghiệp tướng hay nghiệp thức của Khởi tín, có nghĩa là cái động năng.

Ghi Chú (28)

Chủng tử (hạt giống) là công năng, là năng. Chủng tử được ví dụ như những giọt nước kết hợp thành dòng nước, hoặc nay có thể ví dụ như những điện tử thành điện ảnh: mỗi hiện tượng mà có, và tồn tại, chỉ như dòng nước hay điện ảnh. Tuy nhiên, chủng tử sinh hiện tượng, hiện tượng sinh chủng tử, thì nên ví dụ như sự viết chữ: khi khả năng viết chữ viết ra chữ, thì cùng lúc sự viết ấy lại tăng thêm cho khả năng viết chữ.

Ghi Chú (29)

Thiện tri thức, hay thiện hữu, là thầy và bạn quý báu. Tức như, với luận này, tôn giả Tuệ tư cũng là thiện tri thức đó. Nên chư Phật và Bồ tát càng là thiện tri thức. Làm Phật, làm thầy, làm bạn, làm thân nhân, làm thù nghịch, làm tôi tớ, làm cả cảnh vật, làm gì và làm sao cho chúng sinh tu hành, thì đó là thiện tri thức.

Ghi Chú (30)

Vô trần trí, trần là cảnh, là sắc cho đến pháp. Cái trí giác ngộ thực tướng không thật của trần cảnh, gọi là vô trần trí. Trí này là ý thức chuyển danh. Ngay từ lúc bắt đầu giác ngộ như M1 và M2 nói trên, đã chính là công phu của ý thức. Trong trạng hướng giác ngộ, phản vọng qui chân,

ý thức với tuệ tâm sở là chính, phụ vào có các tâm sở biệt cảnh khác và các thiện tâm sở, nó đã thấu hiểu đạo lý duy Tâm theo ngôn từ và quán hạnh, bây giờ nó thấu hiểu theo giác ngộ tương tự (gần như đích thực). Năng lực của nó mỗi giai đoạn càng mãnh liệt, cho đến đến giai đoạn giác ngộ cứu cánh thì nó thành diệu quan sát trí.

Ghi Chú (31)

Chân lý ở đây là Tâm.

Ghi Chú (32)

Vô trần trí ... không có pháp gì, câu này là nói sự phá vỡ nghiệp quả.

Ghi Chú (33)

Là cái trí không có gì có thể phá hủy (kim cương) không có gì có thể cản trở (vô ngại).

Ghi Chú (34)

Nhất niệm vô ninh: một thoáng vô minh. Một thoáng vô minh là cuối cùng, nên cũng gọi là một thoáng vô minh đầu tiên.

Ghi Chú (35)

Như nước trong lặng (tịch) thì chiếu soi (chiếu) hình ảnh. Trong lặng và chiếu soi chỉ là một. Tâm là nước, trong lặng là chân như, chiếu soi là tuệ giác, không thể tách ra khác nhau.

Ghi Chú (36)

Coi lại ghi chú 7 . Ở đây cũng nên nói khác đi một chút xíu cho dễ hiểu hơn. Tính năng của Tâm (tâm tánh) là tùy tương quan mà biểu hiện (duyên khởi).

Ghi Chú (37)

Pháp nhĩ là ngữ khí như thổ ngữ, có nghĩa như nói thể đấy, vậy đó, không phải điều kiện hay lý do gì hết.

Ghi Chú (38)

Chính văn là chứng. Chứng, nguyên cũng dịch là xúc (chạm đến), nên có nghĩa là thể hội, thể chứng, hội chứng, hội nhập ...

Ghi Chú (39)

Khái niệm, chính văn là tướng.

Ghi Chú (40)

Chính văn là đệ nhất nghĩa đế. Trái lại, thế tục nghĩa đế là chân lý phổ thông.

Ghi Chú (41)

Tuệ giác của các vị thánh (thánh trí) thể hội từ bên trong (tự giác).

Ghi Chú (42)

Thí dụ có không thì có là 1, không là 2, chẳng có chẳng không là 3, cũng có cũng không là 4. Những khái niệm khác cũng hàm có diễn biến như vậy.

Ghi Chú (43)

Ấy là đối tượng hóa Tâm ra mà phân biệt.

Ghi Chú (43B)

Thức tướng: ấn tượng của thức.

Ghi Chú (44)

Chính văn là không, bất không.

Ghi Chú (45)

Không hoa là hoa đốm trong không gian, do mắt bệnh mà thấy ra chứ không phải thật có.

Ghi Chú (46)

Pháp huân tập (năng huân) ở đây chỉ cho giai đoạn trước của vô minh.

Ghi Chú (47)

Niệm (sát na) là đơn vị ngắn nhất của thì gian, ngắn như sự thoát hiện hay thoát biến của tâm thức thường. Niệm niệm là sự liên tục qua từng niệm.

Ghi Chú (48)

Kiếp sơ: thời kỳ tối sơ.

Ghi Chú (49)

Tính năng đủ 2 pháp dơ bản trong sạch là nói sự dụng mà bản thể đủ cả. Bản thể đồng nhất dị biệt là nói bản thể đủ mọi sự dụng (đồng nhất: toàn dụng là bản thể, dị biệt: toàn thể là sự dụng).

Ghi Chú (50)

Là nhất thể trí (tuệ giác biết bản thể) đạo chủng trí (tuệ giác biết đạo pháp) nhất thể chủng trí (tuệ giác biết toàn thể).

Ghi Chú (51)

Đúng chính văn thì phải là diệu dụng của chân như. Chữ của Khởi tín luận.

Ghi Chú (51B)

Đoạn này rất quan trọng, nói rất tắt mà rất rõ về thuyết tính cụ của Thiên thai tông.

Ghi Chú (52)

Coi lại ghi chú 37 . Ở đây xin nói thêm, trưởng giả Tâm minh đã dịch pháp nhĩ là bản nhiên.

Ghi Chú (53)

Thế nhưng phải hiểu tính dơ bản nơi Phật mà khởi dụng, thì dụng đó là tùy lực đạo chúng sinh mà khởi lên cái dụng độ sinh bất khả tư nghị. Thuyết tính cụ của Thiên thai tông là như thế này đây.

Ghi Chú (54)

Coi lại ghi chú 51 .

Ghi Chú (55)

Ý nói đừng liên tưởng ngọn lửa nơi cái đèn và cái lư không trở lại đốt 2 cái ấy. Nhưng thật ra phải hiểu ngọn lửa có từ tim đèn (chứ không phải

từ cái đèn) và từ trầm hương (chứ không phải từ cái lư), mà như vậy thì cũng như cái ví dụ của chính văn đã đưa ra.

Ghi Chú (56)

Vì văn khí và văn tự ở đây nên câu này không trích đúng Khởi tín luận đã dịch.

Ghi Chú (57)

Thích yếu (Vạn 98/452) chép vô thời, Thuật ký (trang 95) chép vô thời. Trường giả Tâm mình dịch theo chữ vô thời, rằng từ không-thì-gian cho đến nay.

Ghi Chú (58)

Đúng chính văn là lỗ lông - Nhưng ở đây nói vật nhỏ nhất, không phải nói lỗ trống nhỏ nhất, nên phải chuyển đổi chút ít. Những chỗ sau đây cũng vậy.

Ghi Chú (59)

Vậy là chính văn Khởi tín luận đời ngài Tuệ tư có cả chữ ác, không phải chỉ có chữ thiện như sau này. Nói cả thiện và ác thì mới hợp lý.

Ghi Chú (60)

Đúng chính văn là bất cải (không thể cải biến).

Ghi Chú (61)

Đó là chính văn ở trước. Đúng chính văn ở đây là nói về lý do đồng nhất và dị biệt của sự đối trị mê lầm và hưởng chịu kết quả.

Ghi Chú (62)

Tướng ở đây là nghĩa tướng. Thể tướng là cái nghĩa về bản thể, là khái niệm bản thể.

Ghi Chú (63)

Chính văn là khí thể giới, dịch sát là thể giới đồ dùng. Trường giả Tâm mình dịch là thể giới vật chất. Khí thể giới cũng gọi là quốc độ thể gian (thể giới khách thể), đối lại còn có ngũ uẩn thể gian (thể giới tổng thể) và chúng sinh thể gian (thể giới chủ thể).

Ghi Chú (64)

Chính văn là ngũ trần, tức sắc, thanh, hương, vị và xúc.

Ghi Chú (65)

Thức chung (cộng tướng thức) là cái thể giới mọi người cùng hưởng dụng; thể giới ấy cũng là hình thành của Thức, của nghiệp chung mọi người. Đối lại, thức riêng (bất cộng tướng thức) là cái thân thể của mỗi người; thân thể ấy là biểu hiện của Thức, của nghiệp riêng mỗi người.

Ghi Chú (66)

Theo thuyết này, ở kinh luận khác, được ví dụ như nhiều ngọn đèn trong phòng, ngọn đèn nào cũng chiếu sáng khắp phòng. Ánh sáng trong phòng là đồng nhất, không phải độc nhất. Nên khi 1 ngọn đèn tắt mà ánh sáng trong phòng vẫn còn. Thế giới cũng là như vậy.

Ghi Chú (67)

Mà hầu hết tôi dịch là Tâm.

Ghi Chú (68)

Dịch đủ là vốn thể chứng vắng lặng. Dưới đây lại phần nhiều dùng chữ thể chứng. Nhưng để thống nhất và đơn giản, tôi dùng chữ vắng lặng cả, chữ mà trên đây và dưới đây chính văn dùng đến.

Ghi Chú (69)

Những người tự xưng thiên sư hãy chú ý lời này. Vì họ thực sự ngày càng khoe khoang, dối gạt, đam mê danh lợi, tôn kính, thì biết lời này nói rất đúng.

Ghi Chú (70)

Dịch theo tiếng hán việt thì trên là có cấu không cấu, dưới là không nhiễm có nhiễm.

Ghi Chú (71)

Dịch theo tiếng hán việt là cái tịnh có cấu, cái nhiễm không cấu.

Ghi Chú (72)

Dụng trái của Phật là biến thể đủ hết thân hình chúng sinh, hoạt dụng đủ cả phương cách hóa độ.

Ghi Chú (73)

Trí đồng thể là trí biết mình và chúng sinh cùng là cái Tâm duy nhất.

Ghi Chú (74)

Nhưng đây là nói dụng trái và dụng thuận trong sự hóa độ và thích ứng hóa độ, tức nói sự giải thoát. Còn nghiệp nặng đến mấy, dụng thuận cũng vẫn có, đó là những bản năng và động tác thiện tính mà loài vật cũng có, lại có thể làm được điều thiện nhân thiên v/v (mà đoạn trên mới nói).

Ghi Chú (75)

Câu này là định nghĩa chữ phân biệt đó.

Ghi Chú (76)

Thân thị hiện là thân thông luân, miệng thuyết pháp là chánh pháp luân, ý biết cơ là ký tâm luân.

Ghi Chú (77)

Không giả (vọng không) là cái không giả dối, không phải không thật (chân không).

Ghi Chú (78)

Trí giả (vọng trí) là cái trí do thói quen của vọng tưởng, đối tượng hóa chân như ra mà quán sát. Tướng khác (dị tướng) là cho có cái chân như đã đối tượng hóa (cho có mắt mình ngoài mắt mình, nên mở mắt mình ra mà tìm).

Ghi Chú (78B)

Sóng nắng (dương diệm) là nai khát tưởng sóng nắng là nước. Hóa thành (càn thành) là ảo ảnh trên biển. Ngạ quỷ là ngạ quỷ thấy nước ra máu.

Ghi Chú (79)

Thuận là thuận, vi là trái. Thuận hóa vi hóa là thuận dụng vi dụng của Phật. Thuận hóa thì thân hình là ứng thân, chỗ ở là tịnh độ. Vi hóa thì thân hình là hiện thân lục đạo, chỗ ở là trong tam đồ.

Ghi Chú (80)

Hóa thân, đúng chính văn là ma nâu ma hóa thân. Ma nâu ma dịch là ý sinh hay ý thành, là cái thân tùy ý biến hóa ra. ❖ và hóa, nghĩa có khác nhau. ❖ là cái thân ứng hiện với sự đản sinh cho đến nhập diệt. Hóa là cái thân hóa hiện như cái y, ấ nghĩ là thành.

Ghi Chú (81)

Tạp độ, đúng chính văn là tạp tịnh độ. Xét ra thì phải nói tạp tịnh độ và tạp uế độ. Tạp là thánh phàm đồng cư. Đồng cư mà sạch như Cực lạc là tạp tịnh độ, đồng cư mà dơ như Sa bà là tạp uế độ.

Ghi Chú (82)

Hiệu năng là chữ tôi đổi ra, và có chỗ thêm vào. Đúng chính văn thì trước đây nói là đoạn đắc (dứt chướng ngại, được lợi ích), ở đây nói rõ là trừ chướng đắc ích (trừ chướng ngại, được lợi ích).

Ghi Chú (83)

Cứ như cách trình của tôn giả Tuệ tư thì nên nói Quán Chỉ, có Quán mới có Chỉ, có Chỉ là đã phải có Quán. Nên ở đây chỉ nói hoàn thành Chỉ là vì vậy.

Ghi Chú (84)

Chính văn là phân hưởng thập phương. Thuật ký và trường giả Tâm minh hiểu và dịch: phân thân hưởng ứng mười phương: có thể có lý hơn tôi dịch.

Ghi Chú (85)

Trí huyễn: sự biến ảo của trí biến ảo.

Ghi Chú (86)

Nghĩa là xứng tánh nói về pháp môn trùng trùng duyên khởi, in như mắt lưới kết ngọc chói hiện lẫn nhau.

Ghi Chú (87)

Nghĩa là tùy cơ nói về tám vạn bốn ngàn pháp môn, như bao trăng sao sáng có mờ có. Đó là tôi dịch và giải theo thiền kiến.

Ghi Chú (88)

Đoạn này có phần mô tả bát tướng thành đạo.

Ghi Chú (89)

Nhị biên với bất nhị ở đây phải hiểu theo nghĩa ở đây. Nhị biên là một bên thì phàm, chúng sinh, sinh tử, pháp thế gian, dụng trái; đối lại, bên khác là thánh, Phật đà, niết bàn, pháp xuất thế, dụng thuận. Bất nhị là hai bên cùng là Tâm cả.

Ghi Chú (90)

Đúng chính văn là như lai tạng hay tạng tâm. Ở dưới cũng vậy. Tôi dịch là Tâm cả.

Ghi Chú (91)

Coi lại ghi chú 89 .