

Giảng giải

LUẬN ĐẠI THỪA KHỞI TÍN

Kiến thức Phật học 5

Dịch từ Diệu Vân Tập quyển 7

Ngài Ân Thuận giảng, năm 1950
tại tinh xá Mai Tu, Taipohu Hong Kong

Diễn Bồi và Tục Minh ghi
Dịch giả: Hạnh Bình và Quán Như

HT. ÁN THUẬN

Hạnh Bình và Quán Như
dịch

GIẢNG GIẢI
LUẬN ĐẠI THỪA KHỞI TÍN
Kiến thức Phật học 5

NHÀ XUẤT BẢN PHƯƠNG ĐÔNG

MỤC LỤC

Mục lục:	5
Tổng luận	
I. Tác giả và dịch giả:.....	9
II. Vị trí Luận Đại thừa Khởi Tín trong Phật pháp:.....	18
Phần giải thích:	33
Chương một	
Ý hướng của sự quy kính và mục đích tạo luận	
I. Quy kính Tam bảo:.....	35
II. Mục đích của sự quy kính:.....	40
III. Năm phần:.....	41
Chương hai	
I. Nhân duyên tạo luận:.....	45
II. Nguyên nhân tất yếu:.....	52
Chương ba - Ý nghĩa hình thành pháp Đại thừa	
I. Tổng quát:.....	59
II. Tâm chúng sanh:.....	60
III. Pháp Đại thừa:.....	68
Chương bốn - Giải thích ý nghĩa pháp Đại thừa	
I. Trình bày ý nghĩa chân chính pháp Đại thừa:.....	75
1. Nhất tâm nhị môn:.....	76
2. Tâm chơn như môn:.....	80
3. Tâm sanh diệt môn:.....	101
<i>a. Tâm thủy giác tiệm ngộ:</i>	127
<i>b. Tướng tùy nhiễm của bản giác:</i>	144
<i>c. Tướng bất giác:</i>	164
<i>d. Sự trạng giống và khác nhau giữa giác và bất giác:</i>	184

II. Nhân duyên sanh diệt của tâm	
1. Tạng tâm vì y vào các thức mà sanh khởi:.....	189
2. Vô minh do vì nhiễm tâm mà diệt:.....	213
3. Tướng sanh diệt của tâm	
<i>a. Hai loại sanh diệt:.....</i>	<i>236</i>
<i>b. Thế của tâm bất diệt:.....</i>	<i>240</i>
<i>c. Huân tập:.....</i>	<i>243</i>
<i>d. Do huân tập sanh khởi pháp tạp nhiễm:.....</i>	<i>249</i>
<i>e. Do huân tập sanh khởi pháp thanh tịnh:.....</i>	<i>257</i>
<i>g. Huân tập tạp nhiễm thì hữu hạn, huân tập thanh tịnh thì vô tận:.....</i>	<i>283</i>
4. Từ sanh diệt đến chơn như:.....	314
<i>a. Phá chấp về pháp nhân:.....</i>	<i>319</i>
<i>b. Phá chấp về pháp ngã:.....</i>	<i>333</i>
III. Phân biệt phát thú đạo tướng:.....	337
1. Thành tựu tín phát tâm:.....	340
2. Ba hình thức phát tâm:.....	349
3. Bốn loại phương tiện:.....	356
4. Công đức thù thắng từ sự phát tâm:.....	362
5. Phân biệt về thối chuyển và bất thối chuyển:.....	366
IV. Giải hành phát tâm:.....	368
V. Chứng phát tâm:.....	372
Chương năm - Phần tu tập tín tâm	
I. Khái quát:.....	393
II. Nội dung tu tập tín tâm:.....	394
III. Phương pháp tu tập	
1. Năm pháp môn:.....	397
2. Tu chỉ:.....	413

3. Tu quán:.....	436
4. Phương tiện tu hành thù thắng:.....	447
Chương sáu - Lợi ích của việc siêng năng tu tập	
I. Khuyến khích tu tập:.....	453
1. Công đức tu học:.....	454
2. Lỗi lầm của việc phi báng:.....	457
3. Tổng kết khuyến khích:.....	458
II. Hồi hướng:.....	459

Tổng luận

I. Tác giả và dịch giả

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Thanh tịnh và tạp nhiễm

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

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

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

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

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

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

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

Từ sự chú trọng của ba loại

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

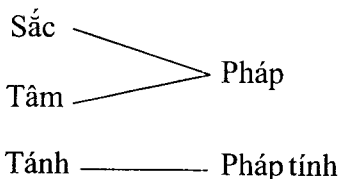
- Sắc hay còn gọi là vật chất, là vật mà có sự chiếm hữu không gian, có thể chất.

- Tâm hay thường nói là tinh thần.

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

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

Biểu đồ



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

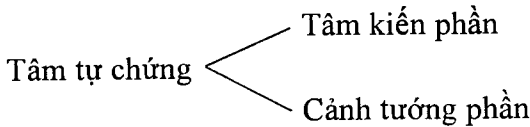
rằng tất cả pháp chi là lý tánh, cũng không thể nói tất cả pháp chi là sắc và tâm; sắc, tâm và pháp tính thì không một cũng không khác trong đó mỗi loại có nét đặc trưng riêng.

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

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

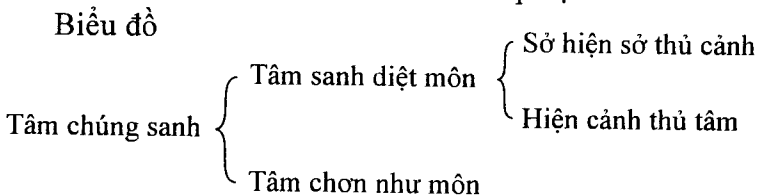
Nếu sắc là tồn tại một cách khách quan thì cảnh tướng chính là sắc (trước đây hay gọi ba đế: sắc, tâm và Không đó là một cách giải thích khác của ba tánh).

Biểu đồ



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

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



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

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

Phần giải thích

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



Chương một

Ý nghĩa sự quy kính và mục đích tạo luận

I. Quy kính Tam bảo

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

Quy mạng tận mười phương:

Nghiệp tối thắng biến tri,

Sắc vô ngại tự tại,

Đấng đại bi cứu thế;

Thể tướng của thân kia,

Pháp tính biển chơn như,

Tàng vô lượng công đức;

Người như thật tu hành.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Mục đích của sự quy kính

Nguyên văn:

為欲令眾生，除疑捨邪執，起大乘正信，佛種不斷故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

III. Năm phần

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Chương hai

I. Nhân duyên tạo Luận

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Nguyên nhân tất yếu

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chương ba

Ý nghĩa hình thành pháp Đại thừa

I. Tổng quát

Nguyên văn:

已說因緣分，次說立義分。摩訶衍者，總說有二種：云何為二？一者法，二者義。

Dịch nghĩa:

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

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

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

II. Tâm chúng sanh

Nguyên văn:

所言法者，謂眾生心；是心則攝一切世間法出世間法。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nhiếp thì có hai nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

III. Pháp Đại thừa

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Chương bốn

Giải thích ý nghĩa pháp Đại thừa

I. Trình bày ý nghĩa chân chính pháp Đại thừa

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

1. Nhất tâm nhị môn

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Tâm chơn như môn

Nguyên văn:

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Làm rõ tướng trạng

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

Như thật không

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Như thật bất không

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

3. Tâm sanh diệt môn

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Theo Nhiếp Luận tông mà ngài Chơn Đế truyền thừa thì

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

此識有二種義，能攝一切法，生一切法，云何為二？一者覺義，二者不覺義。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hiển thị giác thể

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

a. Tâm thủy giác tiệm ngộ

Nguyên văn:

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。

Dịch nghĩa:

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

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

Nguyên văn:

此義云何？如凡夫人覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別麤念相故，名隨分覺。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

cánh giác”.

Nguyên văn:

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。

Dịch nghĩa:

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

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

Nguyên văn:

又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

是故一切眾生不名為覺。以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

b. Tướng trạng tùy nhiễm của bản giác

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

云何為四？一者如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

thì không thể viên mãn học thuyết của mình.

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

Nguyên văn:

三者法出離鏡，謂不空法，出煩惱礙、智礙。離和合相，淳淨明故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

四者緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。

Dịch nghĩa:

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

tùy niệm thị hiện.

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

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

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

c. Tướng bất giác

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

二者能見相，以依動故能見，不動則無見。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

Dịch nghĩa:

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

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

Nguyên văn:

五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

Dịch nghĩa:

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

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

Nguyên văn:

六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

當知無明能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

復次，覺與不覺有二種相。云何為二？一者同相，二者異相。

Dịch văn:

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

言異相者，如種種瓦器，各各不同。如是無漏無明，隨染幻差別，性染幻差別故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Làm rõ tướng trạng

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

Như thật không

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Như thật bất không

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

3. Tâm sanh diệt môn

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Theo Nhiếp Luận tông mà ngài Chơn Đế truyền thừa thì

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

此識有二種義，能攝一切法，生一切法，云何為二？一者覺義，二者不覺義。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hiển thị giác thể

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

a. Tâm thủy giác tiệm ngộ

Nguyên văn:

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。

Dịch nghĩa:

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

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

Nguyên văn:

此義云何？如凡夫人覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別麤念相故，名隨分覺。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

cánh giác”.

Nguyên văn:

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。

Dịch nghĩa:

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

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

Nguyên văn:

又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

是故一切眾生不名為覺。以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

b. Tướng trạng tùy nhiễm của bản giác

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

云何為四？一者如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

thì không thể viên mãn học thuyết của mình.

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

Nguyên văn:

三者法出離鏡，謂不空法，出煩惱礙、智礙。離和合相，淳淨明故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

四者緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。

Dịch nghĩa:

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

tùy niệm thị hiện.

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

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

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

c. Tướng bất giác

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

二者能見相，以依動故能見，不動則無見。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

Nguyên văn:

四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

Dịch nghĩa:

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

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

Nguyên văn:

五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

Dịch nghĩa:

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

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

Nguyên văn:

六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

當知無明能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

Nguyên văn:

復次，覺與不覺有二種相。云何為二？一者同相，二者異相。

Dịch văn:

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

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

Nguyên văn:

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

Dịch nghĩa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nguyên văn:

言異相者，如種種瓦器，各各不同。如是無漏無明，隨染幻差別，性染幻差別故。

Dịch nghĩa:

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

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

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

trí, hữu lậu vô minh (thức), Duy thức học giả tuy nói đồng một pháp tính mà từ trong nhiễm tịnh của y tha khởi mà làm rõ sự khác nhau: Trong nhiễm y tha thì nói đến hữu lậu, vô minh, tạp nhiễm; trong tịnh y tha thì nói vô lậu, chánh trí, thanh tịnh. Luận làm rõ giác với bất giác cũng cùng là một tánh chơn như, nhưng vô lậu thanh tịnh giác tánh thì lấy chơn như làm thể là Bồ-đề vốn có, khi đem thuyết minh sự khác nhau của nó thì nương vào chơn tâm tùy nhiễm mà làm rõ vô lậu, nương vào vô minh tánh nhiễm mà làm rõ hữu lậu. Đây là tiêu điểm tranh luận của hai phái.

II. Nhân duyên sanh diệt của tâm

1. Tạng tâm vì y vào các thức mà sanh khởi

Nguyên văn:

復次，生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, nhân duyên sanh diệt là chúng sanh nương vào tâm, ý và ý thức chuyển.

Nhân duyên sanh diệt là nhân duyên sanh diệt của tâm, điều này như trong kinh điển hay nói đến: “Chúng sanh nương vào tâm, ý và ý thức chuyển”. Ở đây muốn nói đến nhân duyên là phẩm chỉ cho ý nghĩa nhân duyên nương vào đây mà có sự tồn tại của kia. Tâm sanh diệt sao lại có thể sanh khởi? Kinh điển Đại thừa đều nhất trí cho rằng: nương vào tâm, ý và ý thức làm nhân duyên rồi sanh khởi; chuyển thì có nghĩa là sanh khởi. Cụm dịch “kinh Lăng Già” thì gọi là tâm, ý và ý thức; đời Đường dịch là tâm, ý và thức. Trong học phái Duy thức, có phái

Nhất Ý Thức sư, theo quan điểm của họ thì sáu thức trước đều có thể gọi là ý thức, bởi vì:

1. Tuy nương vào nhãn căn duyên với sắc cảnh v.v... mà thật là tùy căn của một ý thức mà được, chẳng qua có tên gọi không giống nhau thôi;

2. Nương vào ý mà sanh khởi ra nên gọi là ý thức, lục thức cũng đều nương vào ý mà sanh khởi ra, do đó lục thức cũng gọi là ý thức.

Luận văn phần sau sẽ thảo luận đến ý thức chính là tổng quát sáu thức để nói; còn luận thì thuận với Nhất Ý Thức sư. Căn cứ vào đây mà dịch là tâm, ý và ý thức; không đồng với cách dịch của Đa thức luận giả là tâm, ý và thức.

Nương vào tâm, ý và ý thức chuyển chính là nói: Nương vào tâm mà có ý sanh khởi. Khi thảo luận đến sự sanh khởi của các thức thì có hai thuyết:

1. Thuyết bốn mặt tương sanh: Trong luận thì cho rằng nương vào tâm mà có ý, nương vào ý mà có ý thức. Nhưng đây không phải là điểm đặc hữu của luận, như trong “kinh Lăng Già” nói: “Nương vào A-lại-da, nên có mặt-na chuyển; nương ở tâm và ý, chuyển thức còn lại sanh” thì tương đồng với điều này. Còn “Bản Địa phần trong Du Già Luận” nói: Sáu thức nương vào ý và chủng tử của A-lại-da mà có thức sanh khởi. Đây thì tương cận với luận. Ở học viện Phật Giáo Chi Na họ nhận định “Khởi Tín luận” lập thuyết các thức này là không phù hợp với Du Già, đây là điều nhận định sai lầm rất lớn!

2. Thuyết chủng tử và hiện hiện hành nương tựa sanh khởi: Tâm A-lại-da này nương vào đâu mà sanh khởi? Tức nói chuyển thức huân tập Lại-da. Lại-da với chuyển thức hỗ tương

làm nơi y cứ cho nhau, như nhận định: “Các pháp trong tạng thức, thức trong pháp cũng vậy, hỗ tương làm quả tánh, cũng trở thành nhân tánh”. Ý nghĩa hỗ tương làm nhân quả này, với luận có chút bất đồng. Nhưng A-lại-da nương vào chuyển thức vẫn là từ huân tập chủng tử mà nói. Sau đó “Thành Duy Thức luận” cho rằng: Năm thức sanh khởi thì phải có ý thức, ý, Lại-da; ý thức sanh khởi thì phải nương vào mặt-na, Lại-da; mặt-na phải nương vào A-lại-da; A-lại-da lại phải nương mặt-na, điều này chú trọng ở sự hỗ tương nương tựa, trên sự thuyết minh đó chỉ là sự lý luận theo sự bình đẳng của chiều ngang mà thiếu đi sự lý luận từ đầu tiên đến cuối cùng của thời gian.

Luận nói rõ tâm, ý và ý thức: đại thể thì tương đồng với cổ đại Địa Luận sư, nhưng không giống với tư tưởng của ngài Chơn Đế và Huyền Trang. Theo Địa Luận sư thì phân tâm thức thành ba loại: 1. Sự thức chính là sáu thức trước. 2. Vọng thức là thức thứ bảy. 3. Chơn thức tức thức thứ tám. Chơn với vọng, ở địa vị chúng sanh thì thật không có sự tương ly. Nhưng chỉ chơn tâm trong vọng thức là thức thứ tám; vọng thức không ly chơn tâm, vọng tâm lấy vô minh làm chủ là thức thứ bảy. Trong vọng thức thứ bảy này bao hàm rất nhiều tác dụng; nên luận phân ý thành năm loại thì tương cận với vọng thức của Địa Luận sư. Thảo luận đến thuyết tâm, ý và thức của luận nên thuyết minh hai điểm:

1. Luận nói đến tên gọi của tâm, ý (trong có năm thức) và thức, hầu như là sử dụng từ trong “kinh Lăng Già” do đời Ngụy ngài Bồ-đề Lưu Chi dịch: Như nghiệp thức, chuyển thức là nghiệp tướng thức, chuyển tướng thức ở trong đời Ngụy bản dịch “kinh Lăng Già”, giảm bớt đi chữ “tướng”; tên gọi trí thức

chỉ có trong đời Ngụy bản dịch “kinh Lăng Già” mới sử dụng. Chỉ có từ chơn thức (chơn tâm) mới thấy xuất hiện trong “kinh Lăng Già” dịch vào đời Tống. Do đây, có thể nhận thấy là luận đã tham khảo từ “kinh Lăng Già”. Nhưng luận sử dụng thuật ngữ trong “kinh Lăng Già” mà không có sử dụng ý nghĩa của nó, điểm này Hoa Nghiêm tông cũng đã biết được.

2. Luận có chịu sự ảnh hưởng của Phật học Tích Lan. Vào khoảng năm 510 dương lịch, ngài Tăng-già-bà-la từ phương Nam đến Trung Quốc và dịch “Giải Thoát Đạo Luận”. “Giải Thoát Đạo Luận” thì căn cứ vào “Thanh Tịnh Đạo Luận”; luận này ở Tích Lan truyền bá rất hưng thịnh. “Giải Thoát Đạo Luận” thì nói về tâm thức theo chiều dọc của thời gian, còn ngài Huyền Trang truyền bá chín tâm luân tức là do sự phát động của tâm thức đến chỉ tức, nhiều nhất phải trải qua chín giai đoạn; đây tương đồng với quan niệm trong “Giải Thoát Đạo Luận”. Tên gọi của các thức ở trong luận, đại thể cũng tương tự với “Giải Thoát Đạo Luận”. Như trong “Giải Thoát Đạo Luận”, thức thứ nhất gọi là hữu phần là tâm căn bản sanh tử, còn luận gọi là Lại-da thức, tuy không gọi là hữu phần nhưng có tác dụng tương đương, học giả Duy thức trước đó đã nói qua: A-lại-da thức còn có tên gọi là hữu phần thức. Tên thứ hai là chuyển, ở trong luận thì tương đương với chuyển thức, song căn cứ vào bản dịch của Tây Tạng thì chuyển có ý nghĩa là động, tức tương đương với nghiệp thức. Thứ ba gọi là kiến tương tự tương đương với luận này khi nói về hiện thức; nhưng tương cận với chuyển thức (tức năng kiến tướng trong ba tướng tế). Thứ bốn gọi là thọ tức cảnh giới tướng trong ba tướng; tương cận với hiện thức. Thứ năm là phân biệt tức ở trong luận là trí thức năng phân biệt pháp nhiệm.

Thứ sáu gọi là linh khởi là khởi nghiệp tướng trong sáu tướng thô là một loại tác dụng của ý thức trong luận. Nay liệt kê ra chín tâm luân như sau:

Đây là trên quá trình phát triển của tâm thức mà lập thuyết theo chiều dọc của thời gian. Trong “Thành Thật luận” nói rõ thức tướng thọ hành cũng là nói theo chiều dọc của thời gian. Từ tế đến thô của tâm thức, từ nhận thức đến hành động, đều có ý nghĩa phát triển như vậy. Luận thì từ tâm, ý và ý thức mà nói theo chiều dọc như vậy, tương hợp với “Giải Thoát Đạo Luận”; vì thế khẳng định luận này chắc chắn có sự tham khảo qua “Giải Thoát Đạo Luận”. Khi Chơn Đế dịch “Nhiếp Đại thừa Luận” thì có hai phái: 1. Đa tâm luận giả, 2. Nhất tâm luận giả. Đa tâm luận giả, tiếp cận với bản dịch phương bắc, theo chiều ngang mà nói sáu thức hoặc tám thức. Nhất tâm luận giả, tức Nhất Ý Thức sư, thì từ tế đến thô là theo chiều dọc của thời gian mà nói. Luận nói đến tâm, ý thức, với bản dịch của ngài Huyền Trang có ít nhiều không giống nhau, đây không nên cho đó là việc hy hữu kỳ lạ. Phật pháp vốn là vô lượng vô biên, không chỉ một bộ phái một học thuyết mà diễn đạt được hết, nên Luận không phải là chuyên tập hợp của một bộ phái một học thuyết nào mà là tổng hợp nhiều học thuyết rồi trở thành một hệ thống hoàn chỉnh. Cần nên biết rằng: lý luận theo chiều dọc hoặc chiều ngang của các thức, không nhất định là xung đột, giống như một cái cây, do gốc rễ mà có cành nhánh lá hoa quả là sự phát triển theo chiều dọc. Nhưng cũng có thể nhìn từ chiều ngang, như khi đôi mắt nhìn thì thấy cành nhánh lá hoa quả, đều đồng thời hiển bày, đây không phải đồng thời tồn tại hay sao? Nhưng tuy đồng thời tồn tại mà thân nhánh lá, vẫn có tính trước sau.

Do đó, tâm thức của chúng sanh, có thể từ thứ lớp sanh trưởng trước sau; cũng có thể từ đồng thời tồn tại triển chuyển tương y mà nói. Theo chiều dọc hay ngang tất cả đều được, không thể thiên về bên tông lý luận theo chiều ngang của tám thức mà phê phán luận này. Trong sơ giải của Hiền Thủ vì để dung hòa, nên thường phối hợp để tương ứng với các thức tướng của Duy thức tông, nhưng trên thật tế thì khó mà thích đáng!

Năm tên gọi của ý

Nguyên văn:

此義云何？以依阿黎耶識說有無明，不覺而起，能見，能現，能取境界，起念相續，故說為意。

Dịch nghĩa:

Nghĩa đó thế nào? Do nương vào thức A-lại-da mà nói có vô minh, bất giác mà khởi lên, thấy được, hiện được, chấp được cảnh giới, khởi niệm tương tục nên gọi là ý.

Trước hết nói nương vào tâm mà khởi ý. Tâm là tâm chúng sanh; ở trong sanh diệt môn là A-lại-da thức. “Nương vào A-lại-da thức mà nói có vô minh”, chỉ ra căn bản của tâm hữu lậu nhiễm pháp. A-lại-da thức nương vào sự thống nhất không một không khác của giác, bất giác hoặc minh, vô minh mà tồn tại, do đó khẳng định: Nương vào A-lại-da thức nên nói có vô minh. Vô minh này là vô thủy vô minh trụ địa của trong A-lại-da thức (tâm). Trong “Kinh Lăng Già” bản dịch đời Tống có lời văn và ý nghĩa tương cận với điều này, như nói: “Nhu Lai tạng... bị huân tập bởi vô thủy hư ngục ác tập, gọi là tạng thức, sanh khởi vô minh trụ địa với đầy đủ trong bảy thức”. A-lại-da thức là Như Lai tạng bị huân nhiễm bởi vô thủy hư vọng mà

thành; tức có vô thủy vô minh. Lại-da thức có phần vô minh do đó “bất giác mà khởi lên, thấy được, hiện được, chấp được cảnh giới, khởi niệm tương tục”. Bất giác mà khởi tức trong ba tướng tế sáu tướng thô nhân vì vô minh mà động khởi của nghiệp tướng; thấy được là năng kiến tướng, hiện được là cảnh giới tướng; chấp được cảnh giới là trí tướng; khởi niệm tương tục là tương tục tướng. Nương vào căn bản vô minh – tâm tạng thức khởi lên các loại này, ở trong tâm ý thức “nên gọi là ý”. Luận lấy năm tướng làm ý, ý chính là mặt-na, nó bao hàm ý nghĩa rất rộng lớn; mà tâm A-lại-da chỉ bao hàm phần căn bản bất giác. Năm tướng của ý, với ba tướng tế và hai tướng trước trong của sáu tướng thô, có quan hệ được trình bày như sau:

Nguyên văn:

此意復有五種名：云何為五？一者名為業識，謂無明力不覺心動故。

Dịch nghĩa:

Ý này có năm tên gọi: Thế nào là năm? Một là nghiệp thức là do lực của vô minh bất giác mà tâm động.

“Ý” có năm loại tướng tức nói “có năm tên gọi”. “Một là nghiệp thức”: Căn bản vô minh - bất giác, tâm A-lại-da-hàm nhiếp; do đó tuy có chỗ vô minh bất giác, tức có nghiệp mà trong ý chỉ nói là nghiệp thức. Nghiệp thức tức “do lực của vô minh” của tâm Lại-da, “bất giác” tri tánh một pháp giới “mà tâm động” khởi. Vọng tâm hiện khởi là động, động tức là nghiệp. Động thì có tâm sanh diệt chính là nghiệp thức. Nghiệp tướng trong “kinh Lăng Già” là do chủng tử hư vọng trong Lại-da thức huân tập.

Nguyên văn:

二者名為轉識，依於動心能見相故。

Dịch nghĩa:

Hai là chuyển thức, nương vào động tâm mà có tướng năng kiến.

“Hai là chuyển thức”: Là năng kiến tướng trong ba tướng, chuyển có nghĩa là sanh khởi. Chuyển tướng trong “kinh Lăng Già” là từ tất cả hiện hành mà nói; còn Duy thức gia nói đến bảy thức trước; nhưng “Giải Thoát Đạo Luận” thì hữu phần thức (A-lại-da) gọi là chuyển. Chuyển là giai đoạn phát động của nội tâm (có nghĩa gần như tâm cảnh giác làm cho ý hoạt động), Luận thì giải thích: “Nương vào động tâm mà có tướng năng kiến” hiện khởi. Nội tâm phát động tuy vẫn chưa bị ảnh hưởng đến ngoại cảnh nhưng cũng đã chuyển khởi ra tâm năng kiến phân biệt.

Nguyên văn:

三者名為現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像。現識亦爾，隨其五塵對至即現，無有前後，以一切時任運而起常在前故。

Dịch nghĩa:

Ba là hiện thức, nghĩa là hiện được tất cả cảnh giới, ví như gương sáng hiện ra hình bóng, hiện thức cũng vậy, theo năm trần đối đến thì liền hiện, không có trước sau, do trong tất cả thời tự nhiên mà khởi lên thường tại hiện tiền.

“Ba là hiện thức”: Tên gọi này lấy từ trong “kinh Lăng Già” là tên khác của A-lại-da, Lại-da là hiện khởi tất cả căn trần khí giới. Nhưng luận chú trọng ở tướng cảnh giới nên giải thích

là “hiện được tất cả cảnh giới”. Động tâm có năng lực năng kiến; có năng phân biệt kiến, hiện tại ở trong năng kiến của động tâm, hiện khởi tất cả cảnh giới. Trong “kinh Lăng Già” thì từ năng hiện mà có tên gọi; luận thì từ không lìa sở hiện của tự tâm mà nói. Ví “như gương sáng hiện ra các hình bóng”, hình bóng ở trong gương, dùng ví dụ để muốn nói điều không thể lìa nội tâm mà có cảnh giới. Gương sáng tức thời hiện (đốn hiện) ra các loại hình bóng; còn cảnh giới vọng hiện của tâm vi tế cũng là đốn hiện; với sáu thức duyên cảnh thì có thứ lớp nên không đồng. Do đó: “Hiện thức” cũng như đây: “Tùy” theo sắc thanh hương vị xúc – “năm trần, khi đối đến thì liền hiện, không có trước sau” khi đó tức hiện làm cảnh giới nghĩa. Hiện khởi của hiện thức tất cả cảnh giới là đốn khởi mà không có trước sau, giống như gương sáng phản chiếu hiển hiện hình bóng. Do đó đốn hiện không có trước sau, bởi vì “trong tất cả thời gian” đều tùy theo nghiệp lực mà thành thực, “tự nhiên mà khởi, thường tại hiện tiền” trong tâm thức. Duy Thức gia nói: A-lại-da thức như khi thọ thân làm người (năm cõi khác cũng vậy) thì tất cả căn thân khí giới của cõi người liền ở trong nhất thời biến hiện. Luận chỉ từ năm trần mà nói; nương vào “kinh Lăng Già” thật đốn hiện sự của mười tám giới. Nói đốn hiện tất cả cảnh giới thì từ nhân duyên thành thực mà nói; như cõi thọ sanh dị thực không đồng, nhân duyên không đầy đủ, hoặc chịu sự đối trị đều không hiện tiền. Cảnh giới núi sông đại địa v.v..., không bởi vì sự nhận thức của cá nhân mà tồn tại mà là thường hằng tự nhiên nhiệm vận mà biến hiện không mất; nhưng vẫn là duy tâm tức do nghĩa này.

Nguyễn văn:

四者名為智識，謂分別染淨法故。

Dịch nghĩa:

Bốn là trí thức, nghĩa là phân biệt các pháp nhiễm tịnh.

“Bốn là trí thức”: Do năng kiến của chuyển thức mà có tất cả cảnh giới của hiện thức, tâm cảnh tương quan tức có năng lực phân biệt được cảnh giới; “Giải Thoát Đạo Luận” gọi đây là phân biệt, hiện tại gọi là trí thức. “Phân biệt pháp nhiễm tịnh” thì có hai nghĩa: 1. Cảnh giới có nhiễm ô có thanh tịnh do đó phân biệt thành nhiễm ô hay thanh tịnh. 2. Tâm thức duyên cảnh mà tâm khởi nhiễm ô hoặc khởi thanh tịnh, nên gọi là phân biệt nhiễm tịnh.

Nguyên văn:

五者名為相續識，以念相應不斷故；住持過去無量世等善惡之業，令不失故；復能成熟現在未來苦樂等報無差違故。能令現在已經之事，忽然而念，未來之事，不覺妄慮。

Dịch nghĩa:

Năm là tương tục thức, do niệm niệm tương ưng không đoạn; duy trì các nghiệp thiện ác từ vô lượng đời quá khứ, khiến cho không mất; lại có thể thành tựu quả báo khổ vui hiện tại, vị lai không có sai trái và có thể khiến những sự đã qua, hiện nay bỗng nhiên nhớ lại, các chuyện ở vị lai, bất giác mà vọng tưởng suy nghĩ.

“Năm là tương tục thức”: Tâm và cảnh tương quan với nhau mà có khởi lên sự hiểu biết phân biệt, tất cả điều này đều có một loại ảnh tượng lưu lại ở trong tâm thức, nếu không

ngừng phân biệt thì không ngừng bảo tồn ảnh tượng trong tâm. Do ở trong quá khứ của sự huân tập phân biệt thì hiện tại lại có khả năng sanh khởi; sanh khởi rồi sau đó lại huân tập. Vì “do niệm tương ưng không gián đoạn” nên gọi là tương tục thức, niệm tương ưng chỉ tâm phân biệt so sánh cảnh giới bên ngoài thì không ngừng sanh khởi ra niệm, niệm là tương ưng với tâm sở pháp. Phạm là tâm khởi lên sự phân biệt thì có các loại ảnh tượng sai biệt khác nhau, ảnh tượng này hiện ở trong tâm chính là niệm. Không ngừng phân biệt thì niệm không bị gián đoạn vì do nhận thức mà có các loại khái niệm tích trữ lưu lại trong tâm thức. Tâm thức phân biệt trong thế gian đều không thể rời niệm tất cả đều với niệm tương ưng mà có, vì niệm này tương ưng không gián đoạn do đó có khả năng “duy trì nghiệp thiện ác của vô lượng đời trong quá khứ, khiến cho không mất”, thiện nghiệp ác nghiệp của vô lượng trăm ngàn vạn đời đều do sự tương tục của niệm này mà duy trì không mất, vẫn còn “có thể thành tựu quả báo khổ vui của hiện tại và vị lai không có sai trái”. Quả báo khổ vui của hiện tại và vị lai vì do gây nghiệp nào thì gặt quả báo đó, nhất định không có sai lầm đây cũng là niệm lực của tương tục thức. Thọ nhận sự huân tập mà nghiệp lực không mất do đó nghiệp chúng có khả năng sanh trưởng thành thực, hiển phát làm tổng thể cho quả báo khổ vui. Dị thực của sáu thức trước, cũng nương vào trong nghiệp lực của tương tục thức mà phát sanh ra. Nghiệp được huân tập tăng trưởng và do nghiệp mà chiêu cảm quả dị thực đều nương vào tương tục thức mà có. Vẫn còn, duy trì nghiệp lực mà cảm quả báo, với sự tỉnh của quá khứ vẫn có thể nhớ nghĩ như xưa do đó trong tương tục thức niệm tương ưng không gián đoạn, “có khả năng khiến hiện

tại, đối với sự tình đã qua, trong vô ý bỗng nhiên nhớ lại”. Sự tình từng xảy ra, hiện tại bỗng nhiên xuất hiện ở trong tâm bởi vì khi quá khứ từng trải qua, lúc đó có một ảnh tượng (niệm) bảo lưu lại, bảo tồn kinh nghiệm này không mất, cũng chính là tác dụng của tương tục thức. Còn “sự tình ở tương lai”, chúng sanh trong khi bất tri “bất giác” mà “vọng tưởng suy nghĩ” nó, sự tình ở tương lai vẫn chưa đến mà trong vô ý dự tưởng như thể này hoặc thể kia. Đây là do ở trong tương tục thức, hàm tàng các loại do thấy nghe huân tập ở quá khứ mà duyên vào đó. Thời gian là có trước sau, nương vào hiện tại mà nhớ tưởng đến lúc trước là quá khứ; nương vào hiện tại mà suy luận đến tương lai thì thành vị lai. Tất cả pháp hư vọng đều có tính trước sau. Tưởng đến vị lai, không phải là đến được vị lai chỉ là kinh nghiệm của quá khứ, suy luận mà sử dụng ở trong vị lai. Kiến lập của tất cả nghiệp quả và ký ức về quá khứ, thiết tưởng đến vị lai đều nhân vì có tương tục thức mà thành lập điều đó.

Thuyết năm ý này: Từ chi phần duyên khởi mà nói thì tương đương với các chi hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ; từ chín tâm luân mà nói thì tương đương với chuyển, kiến, sở thọ, phân biệt và linh khởi. Nhưng sự tổng hợp năm ý này thành một nhóm là giáo thuyết đặc biệt chỉ có của luận, có tính rất quan trọng nên tất yếu phải chú ý đến. Thuyết năm ý này là hợp với quá trình sanh khởi có thứ tự trước sau của nó, có quan hệ với học thuyết năm tâm (suất nhĩ tâm, tầm cầu tâm, quyết định tâm, nhiễm tịnh tâm và đẳng lưu tâm) trong “Luận Du Già”: Suất nhĩ tâm là bất giác mà nghiệp thức sanh khởi; tầm cầu tâm là do tâm thú cảnh mà chú trọng ở năng biên; quyết định tâm là do tâm hiểu được cảnh mà chú trọng ở sự xác nhận

cảnh tướng, suất nhĩ tâm và tâm cầu tâm thì tương đương với chuyển thức và hiện thức; phân biệt nhiễm tịnh của trí thức là nhiễm tịnh tâm; niệm của tương tục thức tương ưng không gián đoạn là đẳng lưu tâm. Năm ý hợp thành một nhóm có quan hệ với học thuyết năm tâm trong “Luận Du Già”, học thuyết năm tâm có ở trong “Ý Địa Phần” của “Luận Du Già” quyển thứ ba. Khi khảo cứu về ngài Chơn Đế, đã từng dịch ra năm quyển đầu “Thập Thất Địa luận” thường hay sử dụng tâm, ý và thức, còn trong “Nhiếp Đại thừa Luận” lại dịch thành ý, tâm và thức. Do đó năm tâm trong Luận Du Già thì Chơn Đế có thể dịch thành năm ý, như vậy đã xác minh được nguồn gốc của học thuyết năm ý ở trong luận. Đương nhiên, luận này đã thu góp tất cả tư liệu mà sáng tạo hoàn chỉnh một thể hệ độc đáo riêng, không cần phải toàn bộ là nhất trí với các học thuyết trước.

Ba ý đầu của năm ý là nương vào động tâm mà có sự phân biệt, tức phân biệt rồi hiện ra cảnh giới để phân biệt. Ba ý này là tâm cảnh rất vi tế mà trở thành hỗn nhiên không xa lìa với vọng thức. Khi so sánh với Duy Thức do ngài Huyền Trang truyền thì: Nghiệp thức hàm nhiếp được tự chứng phần của A-lại-da hư vọng huân tập; kiến thức thì là kiến phần của A-lại-da; hiện thức là tướng phần của A-lại-da. Ba loại này là tâm cảnh bất khả tri của A-lại-da, nương vào tâm cảnh vi tế này, khi đạt đến tâm cảnh tương quan, cảnh địa của tâm cảnh được phân minh chính là tướng thô, mà trong thô có tế: Còn trí thức chú trọng ở sự chấp trước phân biệt nhiễm tịnh, tương tục thức thì chú trọng ở thọ huân trì chủng, chấp trì căn thân. Nên Địa Luận sư lấy điều này trở thành sự và dụng của thức thứ bảy mặt-na. Nhiếp Luận sư thì lấy làm trừ một phần ngã chấp của phân biệt nhiễm tịnh

ra, còn lại đều là chấp tướng a-lê-da với quả báo sự dụng của lê-da. Duy Thức sư cho rằng: chấp thủ là thức thứ bảy mặt-na, thọ huân trì chủng v.v... thì thuộc ở Lại-da. Kỳ thật, ý thức hư vọng vi tế là tập hợp các thức nên có tên gọi là ý. Các học giả sau này chia nó thành hai loại, các cách phân chia này cũng có sự tiêu chuẩn riêng của nó, do đó không thể có khả năng nhất trí được tên gọi mà nội dung thì cũng là như đây.

Tương tục thức ở trong luận, nó có đặc tính chủ yếu là: “niệm tương ưng không gián đoạn”; nên nghiệp lực từ vô lượng trăm ngàn kiếp được duy trì không mất, Duy thức gia cho đó là thọ huân trì chủng của chủng từ Lại-da (nhân tướng). Và duy trì nghiệp báo chính là quả báo Lại-da (quả tướng) được hình thành khi thọ huân đã thành thực. Còn nói đến bỗng nhiên mà nhớ lại quá khứ, bất giác rồi suy nghĩ đến tương lai, đây không phải là thuyết minh sự truy tìm suy nghĩ về quá khứ và dự đoán tương lai của ý thức; mà chú trọng ở “bỗng nhiên, bất giác”. Trong vô ý mà như vậy, chính thật ra là do sự huân tập được bảo trì từ kinh nghiệm trong quá khứ, khi kinh nghiệm từ quá khứ xuất hiện trở lại, rồi đem hiện tại này nghĩ nhớ vọng về quá khứ, thì trở thành ký ức; rồi lấy hiện tại để nghĩ tưởng hướng về tương lai thì trở thành sự dự đoán tính toán cho tương lai. Nguyên lý bảo trì kinh nghiệm này cũng đồng nhất với nguyên lý bảo trì nghiệp lực, nó cùng một nguyên lý đều là do ở niệm. Đối với tâm phân biệt thì niệm chính là tất cả tác dụng của tâm sở ở trong tâm. Còn đối với cảnh giới thì niệm chính là cảnh tượng được khởi ra ở trong tâm, tức là khái niệm. Nếu từ ba đời quá khứ hiện tại vị lai thì ức niệm quá khứ, nghĩ tưởng vị lai thì đó thật ra là đã từng huân tập ở trong tâm niệm rồi tái

hiện lại thôi. Niệm tương ưng không gián đoạn này là nội dung quan trọng của tương tục thức. Năm ý đó, nếu nói một cách đại thể mà đứng từ lập trường hỗ tương y cứ để sanh khởi thì cũng chính là nội dung giữa thức thứ bảy và thức tám của hệ Duy thức do ngài Huyền Trang truyền bá.

Nguyên văn:

是故三界虛偽，唯心所作，離心則無六塵境界。此義云何？以一切法皆從心起妄念而生。一切分別即分別自心，心不見心，無相可得。當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄，以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。

Dịch nghĩa:

Vậy nên ba cõi hư vọng, duy tâm làm ra, rời tâm tức không có sáu trần cảnh giới. Nghĩa đó thế nào? Vì tất cả pháp đều do tâm khởi vọng niệm mà sanh. Tất cả phân biệt tức phân biệt tự tâm, tâm không thấy được tâm, không có tương gì có thể được. Nên biết tất cả cảnh giới của thế gian, đều nương với vọng tâm vô minh của chúng sanh mà được duy trì. Thế nên tất cả các pháp như ảnh trong kính, không có tự thể có thể nhận được. Chỉ là do tâm hư vọng, do tâm sanh thì tất cả pháp sanh, tâm diệt thì tất cả các pháp diệt.

Ở trên nói nương vào tâm mà khởi ra năm ý, còn ở đây thì tổng kết lại tất cả đều là duy tâm. Phần trước đã khẳng định qua tất cả pháp nương vào tâm mà có sự tồn tại, với mục đích để thuyết minh tam giới đều duy tâm. Do đó thuận theo luận

văn phần trên: “Vậy nên” có thể chứng minh được: Tất cả các sự kiện hiện tượng trong “tam giới” đều là “hư vọng” không thật, chỉ là “do tâm” tạo tác “làm ra”. Tất cả các sự kiện hiện tượng trong tam giới thì không ngoài tâm năng duyên với cảnh sở duyên và sự hoạt động của hữu tình. Vì do nghiệp quá khứ nên cảm thọ quả hiện tại; rồi do tạo nghiệp trong hiện tại, lại cảm quả báo vị lai. Ký ức về quá khứ, dự tưởng đến tương lai, tất cả các điều này, nếu suy luận thẩm định một cách tường tận nó thì không ngoài tâm mà tạo ra, đều hư vọng không thật, đã là do tâm tạo ra nên “rời tâm thì không có sáu trần cảnh giới”. Song ở đây không giống với sự nhận thức sai lầm của một số người, họ cho rằng có ngoại cảnh ở bên ngoài tâm. Ngoài tâm ra thì không có cảnh, chính là học thuyết duy tâm. Duy tâm là cảnh được hàm nhiếp từ trong tâm nếu tổng quát tất cả các hiện tượng từ tinh thần cho đến vật chất, rồi giải thích là một tâm hiện khởi ra hai phương diện thì không đồng với một số quan niệm đơn thuần là tâm chỉ có tác dụng nhận thức thôi, lấy mười tám giới mà nói thì không có sáu trần cảnh, mà vẫn có sáu căn sáu thức. Nhưng sáu căn cũng là cơ sở để nhận thức; sáu thức có tự thể là thức mà cũng là sở tri cảnh nhiếp. Do đó, ở đây nói đến sáu trần cảnh giới thì khái quát được tất cả đều do tự thể của tâm vọng hiện.

Duy tâm làm ra, rời tâm không có cảnh - “nghĩa đó” vẫn cần phải giải thích sơ lược thêm. Do “vì” tam giới “tất cả pháp” đều là từ vô minh vọng “tâm khởi vọng niệm mà sanh”. Ở luận văn phần trên đã thảo luận qua: “tâm bất giác sanh khởi mà có niệm này” chính là vọng niệm. Vọng niệm ở đây là vô minh nghiệp tướng, nghiệp thức. Vì có tâm vọng niệm nên có vọng

niệm cảnh hiện khởi, cũng có tâm cảnh phân biệt, rồi huân tập mà có tất cả. Có một số người cho rằng nhận thức đến được là ở ngoài tâm mà không biết “tất cả phân biệt” đều “tức là phân biệt tự tâm” niệm của chính mình, chứ không phải là thật có ngoại cảnh như thế nào cả, chỉ là tự tâm mình phân biệt ra, giống như con nhện nhả tơ thành lưới, rồi di chuyển qua lại trên đó thôi. Tự tâm phân biệt tự tâm thì thấy ở trong “kinh Giải Thâm Mật”, vào đời Ngụy do Bồ-đề Lưu-chi dịch có nói: “Thế Tôn! Nếu tâm cảnh tượng này không khác với tâm, tại sao tâm tức có thể quán được tâm? Phật dạy: Di Lặc! Ở đây không có một pháp nào có khả năng quán một pháp nào, tâm sanh như vậy mà hiện thấy”, ngài Chơn Đế dịch “Nhiếp Đại thừa luận” trong đó có trích dẫn đoạn văn này, còn Huyền Trang dịch “phẩm Phân Biệt Du Già trong kinh Giải Thâm Mật” thì càng nói rõ hơn: “Thế Tôn! nếu đây sở hành ảnh tượng, tức với tâm này không có khác, tại sao tâm này vẫn thấy được tâm? Thiện nam tử! Trong đây không có một số pháp nào có khả năng thấy được một số pháp nào, nhưng khi tâm này sanh khởi như vậy thì có ảnh tượng hiển hiện như vậy”. Cảnh từ tâm sanh, tâm phân biệt cảnh thì thật chỉ là phân biệt tự tâm. Hình như tự tâm là có thủ, có sở kiến, kỳ thật không có một số pháp nào có khả năng thấy một số pháp nào cả. Do đó khẳng định: “tâm không thấy được tâm, không có tướng gì có thể được”. Tự tâm phân biệt tự tâm, thật chính là khi tự tâm hiện ra phân biệt thì có sở phân biệt ở trong tự tâm hiện ra, chứ không phải tự tâm đối với tự tâm, rồi thật có sở kiến sở thủ tướng để đạt được. Nhưng chúng ta, không biết đó chỉ là sự phân biệt của tự tâm, mà cho rằng có sự phân biệt ngoại cảnh, nên thật có tướng ngoại cảnh có thể được. Do đó,

“nên biết tất cả” sáu trần “cảnh giới của thế gian”, “đều nương vào vô minh vọng tâm của chúng sanh mà được duy trì”. Tất cả cảnh giới, nương vào vọng tâm mà duy trì, tức nương vào vọng tâm để y chỉ, cũng có ý nghĩa là nương vào vọng tâm mà an lập. Chỉ nương vào vô minh vọng tâm mà có tồn tại, chứ không có tính thật tại của nó, “thế nên tất cả pháp, như ảnh trong kính” thì không có tự thể có thể được, như ảnh trong kính không phải là thật có, nương vào kính mà an lập, ảnh hiện ở trong kính. Khi thấy ảnh tượng thì hình như thấy trong kính có ảnh, song thật là tự thấy tướng giả không thật của mình, trong “kinh Giải Thâm Mật” do ngài Huyền Trang dịch có nói: “Như có kẻ nhờ mặt kính trong sáng, rồi chính thân mình làm duyên tố mà thấy thân mình, nhưng bảo mình thấy hình ảnh, lại bảo hình ảnh đó biệt lập với thân mình.” Do đó, luận nói đến duy tâm, do tự tâm phân biệt tự tâm, như cảnh trong kính thì đều dẫn dụng từ trong “kinh Giải Thâm Mật”. Các pháp là duy tâm, nhưng một số người, thường có cảm giác ngoài tâm có cảnh giới chơn thật tồn tại. Nhân đây, khi thành lập tất cả duy tâm, nên phải thuyết minh rõ cảnh giới bên ngoài tâm, hình như ngoài tâm mà tồn tại, mà thật ra thì không thể xa lìa tâm. Như thế, tất cả là duy “tâm hư vọng”, “tâm sanh tức các pháp sanh”, “tâm diệt tức các pháp diệt”. Như đây tâm sanh, thì pháp sanh; tâm diệt, thì pháp diệt. Thì pháp là nương vào tâm mà tồn tại; vốn không có ngoại cảnh mà hiện ra tương tự như có ngoại cảnh, toàn bộ tất cả đều do sự huyền hiện của vọng tâm.

Vấn đề duy tâm thì tôi thường nói: phải thông qua ba thứ lớp mới hoàn thành viên mãn học thuyết này:

1. Khi sáu thức nhận thức về cảnh giới, hiểu được cảnh là

không có thật thể, chỉ là do trong tâm nhận thức hiện ra tướng cảnh tượng, đối tượng của nhận thức là không thật mà chủ thể nhận thức thì có tồn tại, do tâm quyết định ngoại cảnh đây là thuộc duy tâm luận chủ quan. Lý học giả ở Trung Quốc thì có tính chất của duy tâm luận chủ quan. Như đoá hoa này là do trong tâm thức mà hiện khởi, khi không thấy nó thì có hay không đoá hoa này tồn tại? Có người nói: khi tôi chú ý thì có đoá hoa hiện khởi; nếu khi không chú ý thì đoá hoa này ẩn mà không hiện. Nếu chỉ nói như đây thì không thể viên mãn, bởi vì có rất nhiều cảnh tượng khi không nhận thức được nó mà nó vẫn là tồn tại không thể phủ nhận nó.

2. Thuyết A-lại-da thức của hư vọng duy thức giả là thuộc duy tâm luận khách quan. Có vọng tâm tức có vọng cảnh, tất cả cảnh tướng như núi sông đại địa v.v..., đều là Lại-da thức biến hiện, khi sáu thức phân biệt đến thì nương cảnh tướng này để làm bản chất mà hiện tướng ảnh tượng. Khi sáu thức không khởi phân biệt thì các cảnh tướng như đây vẫn tồn tại. Sự chấp thọ cảnh giới của A-lại-da, đối với sự phân biệt của sáu cảnh là khách quan tồn tại. Cảnh giới do A-lại-da thức biến hiện thì đối với Lại-da vẫn là do duy tâm mà hiển hiện.

3. Duy tâm luận khách quan vẫn chưa triệt để; bởi vì thanh tịnh, hay vô vi, cũng không phải do vọng thức này hiện ra. Nếu muốn đạt đến thêm bước nữa thì tất cả chỉ là tâm chơn thật mới là cực điểm của duy tâm. Không những vọng cảnh nương vào vọng tâm, vọng cảnh và vọng tâm đều không thể lìa chơn tâm mà hiện khởi. Tất cả sự tướng và lý tánh, tạp nhiễm hay thanh tịnh, được bao quát hết vào trong tâm chơn thường này. Luận từ chúng sanh tâm có nghĩa giác và bất giác để nói thì có khả năng tổng hợp ba

loại học thuyết duy tâm: Chủ quan (hàm nhiếp đối tượng từ chủ thể), khách quan (hàm nhiếp từ hiện hành từ chủng tử), chơn thường (hàm nhiếp từ sự đến lý). Trong “kinh Lăng Già” cũng là quán triệt ba điều này mà nói là duy tâm. Do đó khi chơn có khả năng ngộ nhập chơn như lý tánh, duy nhất chơn tâm mà đạt đến thực chứng tuyệt đối duy tâm luận. Song phương pháp chứng minh của duy tâm luận trước sau không thể rời lập trường của duy tâm luận chủ quan: lấy ký ức quá khứ không có tự thể hoặc lấy cảnh giới của tâm ở trong thiền định mà nói thì chứng minh được cảnh là nương vào tâm mà khởi, tâm sanh thì pháp sanh. Lại-da duy tâm hoặc chơn thường duy tâm, chắc chắn sẽ có một số người không thể tin hiểu và chấp nhận được. Do vì, thể hệ tư tưởng trong luận là thuộc tuyệt đối chơn thường duy tâm luận; mà thuyết minh lý do của duy tâm với duy tâm luận khách quan, kỳ thật với chủ quan duy tâm luận giả, không có khác nhau.

Y vào ý ý thức chuyên

Nguyên văn:

復次，言意識者，即此相續識。依諸凡夫取著轉深，計我我所，種種妄執，隨事攀緣，分別六塵。名為意識，亦名分離識，又復說名分別事識。此識依見愛煩惱增長義故。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, gọi là ý thức tức là tương tục thức. Nương vào sự chấp trước thâm sâu của hàng phàm phu, chấp tự ngã ngã sở, các loại vọng chấp, tùy theo sự mà phan duyên, phân biệt sáu trần nên gọi là ý thức, cũng gọi là phân ly thức, lại cũng gọi là phân biệt sự thức. Thức này có nghĩa là nương

vào kiến ái phiền não mà tăng trưởng.

Lại thảo luận về việc nương vào ý thức chuyên. “Ý thức” không những chỉ là thức thứ sáu mà chỉ chung cho tất cả sáu thức trước, sáu thức này đều nương vào ý để sanh khởi. Lập trường của luận này chính là lập trường của Nhất Ý Thức Sư, chỉ có một ý thức, do nương theo căn mà hiểu biết được các cảnh duyên đến không đồng, nên mới gọi là năm thức như: Nhãn, nhĩ v.v... Kỳ thật, năm thức chỉ là sự hoạt động trên nhiều phương diện của ý thức mà thôi. Như năm loại ý thức được đề cập đến, cũng chẳng qua là vi tế hay thô thiển để phân biệt chứ không có năm ý thức tuyệt nhiên không giống nhau. Giống như mặt nước biển bình yên như mặt gương nếu gió nhỏ thổi đến thì có sóng nhỏ, gió lớn thổi đến thì có sóng lớn; giữa sóng lớn và sóng nhỏ cũng không có gì là riêng biệt, trong sóng lớn đó bao hàm được sóng nhỏ. Do đó, ở đây nói đến ý thức thì cũng không ngoài năm loại ý mà “tức là tương tục thức” trong năm ý thức. Không những là tương tục thức cũng chính là vô minh vọng niệm. Luận này y cứ vào sự phát triển theo thứ tự của một ý thức nên nói có năm ý thức, lấy tương tục thức trong “tướng của niệm không gián đoạn” làm thức thứ năm (đăng lưu) v.v... Nhưng chúng sanh từ xưa đến nay cứ như vậy mà vọng niệm tương tục không có gián đoạn do đó vọng niệm và tương tục nhất định không có sự giới hạn ở một giai đoạn nào hết. Như nói: “Tất cả các pháp, do nương vào vọng niệm mà có sự khác nhau”; “ly niệm cảnh giới, duy chứng tương ưng”; “từ bản lai niệm niệm tương tục, chưa từng tương ly”, “tâm bất giác khởi mà có niệm này”. Niệm là quán triệt trong tâm hư vọng sanh diệt. Như khi nói: “Diệt được tướng của tâm tương tục thì hiển hiện pháp thân”, “vô minh diệt, tương tục tức diệt”. Tương tục cũng là trong hòa

hợp thức, nương vào vô minh mà có các loại vọng thức khác sanh khởi theo. Do đó, ý thức chính là ở đây gọi là phần phân biệt thô của tương tục thức; mà nghiệp thức v.v... đã nói qua ở phần trước, cũng không ngoài một loại đặc trưng hay một loại hình thái của vọng niệm tương tục thức này. Đây là đối với học thuyết tâm thức của luận, do đó phải nên hiểu rõ điều này.

Ý thức chính là tương tục thức này nhưng từ tác dụng không giống nhau của nó mà đặt tên. “Nương vào” sự nhận thức của hàng “phàm phu” mà nói thì khởi tâm động niệm đều là cảnh giới của ý thức. Cảnh giới của tâm và ý thì phàm phu không thể hiểu được. Phàm phu, nếu theo Nhị thừa: Thì trước khi chưa chứng đắc thánh quả, phàm phu là người phát tâm hướng về hạnh Thanh văn hoặc Duyên giác. Còn theo Đại thừa: Thì trước khi Bồ-tát phát tâm trụ, chưa xa lìa cảnh giới của ý thức gọi là phàm phu phát tâm hướng về Bồ-tát hạnh. Ngoài đây ra, còn một loại phàm phu khác nữa là chỉ cho người không có chí hướng mong cầu xuất thế. Còn phàm phu được nói ở đây thì bao quát cả ba loại phàm phu này. Phàm phu ở trong tương tục thức do duyên theo cảnh giới mà “chấp trước”, rồi dần dần kiên cố “thâm sâu”. Năm loại ý thức này đều có tồn tại ở trong hàng Thánh giả của Tam thừa nhưng sự chấp trước đó có phần nhẹ hơn. Chấp trước của phàm phu như chấp thủ tướng của tâm khởi chấp trước, kể danh tự tướng của sự phân biệt danh ngôn đều là chấp trước thâm sâu trong cảnh giới của ý thức. Khi sự “chấp” trước sanh khởi thì cho rằng có một cái ta “tự ngã” trong nội tại; và đối tượng của nó là cái của ta “ngã sở”. Ngoài sự chấp trước ngã và ngã sở ra còn có rất nhiều vọng chấp khác – như chấp thường chấp đoạn, chấp có chấp không v.v... “các

loại vọng chấp”. Các loại vọng chấp do ngã và ngã sở dẫn đầu này đều “tùy theo” cảnh và “sự mà phan duyên”. Phan duyên, nếu từ nhận thức thì chính là tư duy suy nghĩ hướng theo cảnh giới; còn từ tình ý thì truy cầu, tham đắm cảnh giới. Tóm lại, không ngoài “phân biệt sáu trần” mà sanh khởi các loại vọng chấp. Đây “gọi là ý thức”. Ý thức thì bao hàm hết sáu thức. Ý thức này cũng gọi là “phân ly thức”. Tên gọi phân ly thức, đời khảo cứu trong kinh điển và luận tạng. Thức có nghĩa là hiểu biết, ở trong một cảnh giới chung thì phân biệt sự giống và khác nhau của nó, là đây không phải là kia, là kia không phải là đây, như thế mới cấu tạo thành sự nhận thức. Ý thức có tác dụng tổng hợp, cũng có tác dụng phân tích; mà chính là cần phải có đối tượng với sự nhận thức để phân tích chia cách với nó nên gọi là phân ly thức. Ý thức này “lại cũng gọi là phân biệt sự thức”, được thấy ở trong “kinh Lăng Già”. Sự là cảnh giới của sáu trần; đối với cảnh giới của sáu trần này, rồi phân biệt thành tướng chung, hoặc phân biệt thành tướng riêng, do đó gọi là phân biệt sự thức. Ý thức – sáu thức là nương vào các căn mà hiểu biết được các loại cảnh giới khác nhau. Ba tên này là cách gọi khác của ý thức.

Từ ý mà khởi ý thức, ở trong vọng thức vi tế rồi sanh khởi hư vọng phân biệt thô thiển. Đây gọi là ý “thức” của phân biệt sự thức, chứ không giống với tâm ý, “là nương vào kiến ái phiền não mà tăng trưởng”. Phiền não là tác dụng làm nhiễm ô nội tâm; có thể khiến cho thân tâm phiền loạn, não động bất an, cảm thọ khổ báo trong hiện tại và tương lai. Phiền não tuy nhiều, nhưng chính vẫn là kiến và ái: Kiến là sự nhận thức sâu sắc kiên cố, không có chánh kiến, ở đây là từ tà kiến sai lầm mà

nói, có tính chấp chặt, chú trọng ở phần nhận thức; ái có tính nhiệm trước, tức tâm nhiệm đắm theo cảnh, chuyên biến theo cảnh mà không được tự chủ, chú trọng ở phần tình ý. Do ái mà sanh khởi sự tham đắm, do kiến mà sanh khởi các loại tà kiến; phiền não tuy rất nhiều, nhưng kiến và ái thì bao quát được hết tất cả. Hoặc nói: Chướng ngại đối với chơn lý, không thể thấy được chơn lý thì gọi là kiến hoặc; đối với sự tướng mà bị nhiệm trước, không thể được vô ngại đối với sự và dụng thì gọi là ái hoặc. Hai loại hoặc này căn cứ vào sự đoạn trừ mà nói thì chia thành hai: Một do kiến mà đoạn và hai do tu tập mà đoạn. Thấy được chơn lý thì một khi ngộ được thì tất cả đều triệt ngộ; do đó kiến đạo thì đoạn được hoặc, gọi chung là đoạn kiến hoặc. Ái là trong cuộc sống khởi lên sự nhiệm trước từ sự kiện và hình tướng phải từ từ tịnh hóa nó, do đó sau khi được kiến đạo phải từ ngộ cảnh mà như thật tu hành, trong quá trình thực tiễn thứ lớp dần dần đoạn trừ nó. Phiền não của ái trong tam giới chia thành dục ái, sắc ái và vô sắc ái, thấy biết chơn lý thì tư tưởng được thông suốt, nhưng phải từ trong sự thể nghiệm từ thật tế mà biểu hiện một cách hoàn mãn nó. Kiến đạo của sơ quả Thanh văn và sự phá vỡ của tham thoại đầu trong Thiền tông đều là thấy được chơn lý, nhưng vì phiền não của ái chưa đoạn dứt nên vẫn bị sự tướng làm mộng mọii mơ hoặc mà còn bị đọa lạc. Chẳng qua, họ đã từng chánh ngộ được pháp tính thì không có tạo tác ác nghiệp trong ba ác đạo nữa, sanh tử đã vạch được một giới hạn, không lâu sẽ đạt được giải thoát. Ý thức, nương vào kiến ái phiền não mà tăng trưởng; hai loại phiền não này, cũng nương vào ý thức để được sanh khởi, do ý thức sanh khởi hai loại phiền não đó, hai loại phiền não ngược lại làm cho ý

thức tăng trưởng, ý thức và hai loại phiền não này, triển chuyển hỗ tương nương tựa để y cứ tồn tại. Phiền não của kiến và ái này, trong giáo pháp của Thanh văn hay đề cập đến.

2. Vô minh do vì nhiễm tâm mà diệt

Nguyên văn:

依無明熏習所起識者，非凡夫能知，亦非二乘智慧所覺。謂依菩薩，從初正信發心觀察；若證法身，得少分知；乃至菩薩究竟地不能盡知，唯佛窮了。

Dịch nghĩa:

Nương vào sự huân tập của vô minh khởi ra thức, nghĩa đó không phải phàm phu có thể biết, cũng không phải trí tuệ của hàng Nhị thừa có thể ngộ được. Nghĩa là phải nương vào hành giả Bồ-tát, phát tâm quán sát từ khi bắt đầu được chánh tín; nếu chứng được pháp thân thì biết được phần ít; cho đến cứu cánh địa của Bồ-tát cũng không biết hết chỉ có Phật mới biết tường tận.

Nương vào tâm sanh khởi ý, nương vào tâm ý sanh khởi ý thức, chú trọng ở phần tâm thức tạp nhiễm nương vào nhân duyên mà sanh khởi. Bây giờ, thuyết minh về sự thiếu nhân duyên khiến cho nhiễm tâm bị xa lìa tiêu diệt. Luận văn phần trên đã thảo luận: “Thức này nương vào kiến ái mà tăng trưởng”. Thực tế không chỉ có ý thức nương vào phiền não để tăng trưởng mà còn năm ý cũng nhân vì vi tế phiền não nên cũng được tăng trưởng, tâm, ý và thức đều là tạp nhiễm, lấy hư vọng phân biệt làm tánh. Thức từ hư vọng phân biệt khởi lên thì không thể xa lìa với nhiễm hoặc của căn bản vô minh, nhất định phải đoạn tận vọng tâm của vô minh thì lúc đó chơn tâm tịnh trí

mới có thể hiển hiện, mới gọi là chuyển thức thành trí. Phần văn này nên kết hợp với phần văn trên để hiểu rõ hơn.

Thuyết minh sự thâm sâu của pháp duyên khởi; trong “Nhiếp Đại thừa Luận” cũng đề cập đến vấn đề này nhưng không tương đồng với quan điểm của luận. Vô minh là phần bất giác trong A-lại-da rất căn bản cũng rất vi tế. Ý thức thì nương vào kiến ái phiền não để tăng trưởng; nương vào tâm khởi ý – năm loại ý này nương vào vô minh bất giác mà sanh khởi. Huân tập là đem đến một năng lực, thức do lực dẫn khởi của vô minh vọng động nên gọi là “nương vào sự huân tập của vô minh mà khởi ra thức”. Nay từ các ý nghĩa khác nhau của nó để nói; nếu như quán triệt từ lúc đầu tiên cho đến cuối cùng của vô minh vọng nhiễm thì phạm là nương vào sự huân tập của căn bản vô minh mà khởi lên, không những chỉ có năm ý mà còn phân biệt sự thức cũng do là sự huân tập của vô minh này rồi khởi lên. Song cảnh giới trong ý thức của sự huân tập sanh khởi ra vô minh thì hàng Nhị thừa có thể hiểu biết và đoạn trừ. Nhưng từ vọng thức vi tế nương vào vô minh (trực tiếp) để sanh khởi tức nương vào tâm sanh khởi ý, do đó “không phải hàng phàm phu có thể biết được” và “cũng không phải trí tuệ của hàng Nhị thừa có thể ngộ được”. Vì mục đích và chí hướng của Thanh văn và Duyên giác chỉ ở trong việc liễu sanh thoát tử đạt giải thoát, không mong cầu nhất thiết chủng trí; do đó, không biết được căn bản của nó. Bồ-tát vì mong cầu nhất thiết chủng trí, nhất thiết chủng trí thì lấy việc triệt để hiểu rõ tất cả pháp làm cảnh, do đó chỉ có “nương vào hành giả Bồ-tát”, “từ khi mới bắt đầu được” khởi “chánh tín” Đại thừa thì “phát tâm quán sát” thức này do vô minh huân tập mà phát sanh. Trước khi tâm chánh tín chưa thành tựu thì gọi là thập tín; đã thành tựu chánh tín

rồi thì bước vào hàng sơ phát tâm trụ. Bồ-tát mới vào hàng chánh tín phát tâm trụ thì có khả năng quán sát, vọng thức vi tế do vô minh sanh khởi: Hoặc đạt được do từ các loại so sánh quán sát của ý thức; hoặc nương vào quá trình tìm hiểu học tập thông qua sự trình bày trong kinh luận mà hiểu biết được, tuy có sự hiểu biết tương tự như vậy, nhưng vẫn chưa đạt đến sự hiểu biết chân thật. “Nếu” Bồ-tát từ quả vị Sơ Địa trở lên, “chứng được pháp thân”, “thì” mới có khả năng “biết được phần ít” là chứng biết được một phần, hiểu biết được từng phần từng phần như vậy, “cho đến cứu cánh địa của Bồ-tát” – địa thứ mười Pháp Vân địa “cũng không biết hết”, “chỉ có” thành “Phật mới biết được tường tận”. Do đó, trong “kinh Pháp Hoa” đức Phật dạy: “Chỉ có Phật với Phật mới hiểu rõ thật tướng của các pháp”; còn “kinh Niết-bàn” cũng khẳng định: “Bồ-tát chỉ biết sự kết thúc nhưng không biết lúc ban đầu, Phật hiểu hết cả hai”. Nếu còn một phần vô minh thì còn một phần chưa thể hiểu hết; xa lìa một phần vô minh thì được một phần trí tuệ. Cho đến khi thành Phật thì lìa hết tất cả phiền não, lúc này chơn trí hiển hiện hoàn toàn. Mới hiểu được tường tận quá trình sanh khởi do nương vào sự huân tập của vô minh. Vô minh vì duyên mà khởi rất thâm sâu như vậy!

Vô minh là nguyên nhân sanh khởi

Nguyên văn:

何以故？是心從本已來，自性清淨而有無明，為無明所染，有其染心，雖有染心而常恆不變，是故此義唯佛能知。所謂心性常無念故，名為不變，以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。

Dịch nghĩa:

Vì lý do gì? Là tâm từ xưa nay, tự tánh vốn thanh tịnh mà có vô minh, bị vô minh làm nhiễm mà có tâm nhiễm, tuy có tâm nhiễm mà thường hằng bất biến, nghĩa này chỉ Phật mới biết. Nghĩa đó là tâm tánh thường không có niệm nên gọi là bất biến, do không thông suốt nhất pháp giới, tâm không tương ưng, bỗng nhiên hiện khởi nên gọi là vô minh.

Duyên khởi của căn nguyên sanh ra vô minh, vô minh làm sao gây nhiễm ô tự tâm, ở đây sẽ giải thích vấn đề này. Đây là quan điểm luận chủ trích dẫn từ trong “kinh Thắng Man”. “Là tâm” chúng sanh “từ xưa đến nay, tự tánh vốn thanh tịnh”, nhưng tự tánh thanh tịnh đó từ xưa đến nay “mà có vô minh”, tâm tự tánh thanh tịnh và vô minh cùng tồn tại do đó tâm tự tánh thanh tịnh “bị vô minh làm” ô “nhiễm, mà” vọng khởi “có tâm nhiễm”. Tự tánh thanh tịnh tâm là giác; vô minh là bất giác, chúng sanh từ xưa đến nay có thức A-lại-da, tức từ xưa đến nay là bất sanh bất diệt (thanh tịnh) và sanh diệt (nhiễm ô) hòa hợp thống nhất với nhau. Căn bản vô minh trong hòa hợp thức này, cũng hình thành từ xưa đến nay, do đó không thể nói được từ chơn tâm mà sanh khởi vọng tâm. Tự tánh tịnh tâm bị vô minh làm nhiễm mà hiện tâm nhiễm, tâm nhiễm tức nghiệp thức v.v... “Tuy” từ xưa đến nay “có tâm nhiễm”, “mà” tự tánh thanh tịnh tâm là “thường hằng bất biến”, vẫn thanh tịnh như vậy. Cho nên ý “nghĩa” duyên khởi của tâm thức “này” “không nhiễm mà nhiễm, nhiễm mà không nhiễm”, “chỉ Phật mới biết” tường tận, hàng phàm phu hay Nhị thừa không thể hiểu được. Như trong “kinh Lăng Già” ghi chép: “Ta ở trong kinh Thắng Man vì người lợi căn đã từng nói nghĩa này”. Tự tánh thanh tịnh mà

có tâm nhiễm, có tâm nhiễm mà tự tánh thường hằng thanh tịnh, cố đức xưa thường dùng ví dụ đem lửa đốt hư không. Hư không vốn không có tánh nóng, do vì lửa đốt nó nên hư không cũng nóng theo, thật ra thì hư không cũng không có tướng nóng. Hư không bị lửa đốt mà hình như có tướng nóng dụ cho tự tánh thanh tịnh tâm bị vô minh làm nhiễm ô mà có tâm nhiễm ô; hư không hình như có tướng

Nóng mà tự tánh không nóng dụ cho tự tánh thanh tịnh tâm, tuy hiển hiện có nhiễm tâm mà tự tánh vẫn là thanh tịnh. Duy thức học giả chỉ thừa nhận sự chơn thật bất biến, do đó có khác với tư tưởng của luận. Đây là ý nghĩa: “Bất biến tùy duyên, tùy duyên bất biến” của Hiền Thủ gia. Chỉ có một tâm thanh tịnh mà không chướng ngại đến sự khác nhau của tướng nhiễm ô, do đó giác với bất giác, có ý nghĩa trong sự mâu thuẫn mà thống nhất, trong thống nhất lại có sự mâu thuẫn. Điều này rất khó hiểu, chỉ có đức Phật mới hiểu rõ tường tận. Từ sự hiện chứng của đức Phật mà phương tiện an lập tức từ xưa đến nay có sự tồn tại nhị nguyên vừa tương quan lại vừa tương đối của nó.

1. “Tâm tánh”: Là “thường không có niệm”, “nên gọi là bất biến” là thường hằng. Vô niệm là không có ngôn ngữ, tên gọi, tướng trạng; do vọng tâm hiện khởi – khái niệm. Pháp tính thì đều xa lìa ngôn ngữ tướng trạng. Tâm đương thể của chúng sanh cũng là tự tánh thanh tịnh mà không có niệm, nhiễm ô thanh tịnh sanh khởi hoàn diệt cũng được mà tâm tánh của chúng sanh, cuối cùng vẫn không có thay đổi; vô niệm mà không làm chướng ngại có niệm.

2. Vô minh: Tâm tánh vốn xa lìa ngôn ngữ tướng trạng mà

chúng sanh từ xưa đến nay, “do không thông suốt nhất pháp giới”. “Tâm” chúng sanh “không” thể “tương ưng” cùng với pháp giới, mà “bỗng nhiên hiện khởi”, “nên gọi đây là vô minh”. Tâm không tương ưng nhất pháp giới, bởi vì do vọng niệm hiện tiền. Do vọng niệm hiện tiền này nên không tương ưng cùng với pháp giới; mê chơn nên khởi vọng, vốn nội dung thì đồng nhất mà phân biệt giải thích thôi. Do đó nói bỗng nhiên, không phải là vô duyên vô có đột nhiên sanh khởi, là hình dung chúng sanh trong sự bất tri bất giác mà theo đó sanh khởi. Cũng bởi vì tâm tánh thường hằng bất biến; do đó nói bỗng nhiên niệm khởi, kỳ thật là từ xưa đến nay vốn đã hình thành như thế rồi. Không hiểu được tướng nhất pháp giới mà khởi vọng niệm nên gọi là vô minh; vô minh cũng là tên gọi khác của niệm.

Ở đây thuận theo trên mà bàn luận thêm về phần phiền não: Phần trên nói đến hai loại kiến và ái phiền não, nhưng trong kiến và ái phiền não này vẫn chia thành hai loại: 1. Khởi phiền não, 2. Tùy miên phiền não. Khởi phiền não là khi tâm sanh khởi thì có phiền não và tâm đồng thời hiện khởi. Khi tâm hiện khởi có loại phiền não không sanh khởi, nhưng không phải nó đã đoạn tận không còn mà hiện tại chẳng qua nó không khởi lên tác dụng, phiền não đó vẫn tồn tại ở dạng tiềm tàng. Phiền não tồn tại ở dạng tiềm năng ẩn tàng chưa sanh khởi này (chúng từ phiền não), hay gọi là tùy miên. Hai loại phiền não hiện khởi và tùy miên này, hàng Thanh văn và Duyên giác đều phải đoạn tận, nhưng ngoài phiền não (khởi và tùy miên phiền não) này ra, vẫn còn có tập khí, nó không làm chướng ngại cho sự chứng đắc giải thoát của hàng Nhị thừa. Như trong kinh điển và luật tạng có nói: A-la-hán còn có tập khí, nếu ở trong quá khứ người có tâm dục vọng nặng, nay đã

chúng quả A-la-hán, song lúc vì mọi người thuyết pháp, trước khi giảng dạy cho thính chúng vẫn xa xa vọng nhìn nữ nhân. Còn Đại thừa nói đến phiền não thì cũng từ ý nghĩa này rồi triển khai tổng hợp mà thành, có một số kinh Đại thừa đem tùy miên với tập khí thống nhất thành một. Còn kiến, ái và vô minh phiền não thì trong “kinh A-hàm” thường tổng hợp chung để thảo luận. Kinh Đại thừa thì phân biệt kiến, ái (có ba), vô minh thành năm trụ phiền não. Trụ địa là tập khí – có ý nghĩa tập địa. Phiền não do kiến đạo đoạn trừ là kiến nhất xứ trụ địa (1); phiền não do tu đạo đoạn trừ là tam giới: Dục ái trụ địa (2), sắc ái trụ địa (3), vô sắc ái trụ địa (4). Hai loại bốn thứ phiền não do kiến và tu đạo đoạn trừ thì hàng Nhị thừa có thể đoạn trừ được. Trụ địa thứ năm là vô minh trụ địa (5). Vô minh cũng có hai loại khởi và tập (giống với tùy miên); như vô minh sanh khởi gọi là quá Hằng Sa thượng thượng phần phiền não. Thiên Thai tông phân chia phiền não thành ba loại lớn: Kiến tư, trần sa, vô minh. Nhưng căn cứ vào các kinh “Thắng Man”, “Nhơn Vương”, “Anh Lạc” v.v., bốn loại phiền não trước, có khởi có trụ; vô minh cũng có khởi có trụ. Khởi phiền não của vô minh chính là trần sa phiền não. Ở đây nói đến vô minh tức vô thủy vô minh trụ địa là trong phiền não rất cực vi, căn nguyên của tất cả các phiền não. Luận nói về điều đó thì chia thành hai loại: tương ưng và không tương ưng, vô thủy vô minh trụ địa là không tương ưng. Nghĩa chính trong “kinh Thắng Man”, phàm là phiền não hiện khởi thì gọi là tâm tương ưng; phàm là tập khí (trụ địa) của tùy miên tồn tại ẩn tàng ở dạng tiềm năng, không có hiện khởi trong sáu thức gọi là không tương ưng. Còn luận này dẫn dụng trong “kinh Thắng Man”, nhưng khi giải thích thì ngược lại không sử dụng ý nghĩa này. Vi tế vọng tâm (ba loại ý vi tế)

nương vào tâm mà khởi ý gọi là không tương ưng nhiễm. Trí thức, tương tục thức với ý thức, gọi là tương ưng nhiễm. Sự lập thuyết của luận không phải từ chủng tử sanh hiện hành mà từ phiền não với tâm vọng vi tế, tuy có thể phân biệt mà dung hợp thành như một do đó gọi không tương ưng. Như nương vào tâm nhận biết được cảnh nên sanh khởi sự phân biệt, tâm và cảnh khác nhau mà ở trong tâm (tâm sở hữu pháp) khởi niệm phân biệt; vọng tâm với nhiễm ô tâm sở, khác nhau rất rõ ràng nhưng đồng thời cùng duyên, cùng làm một sự việc thì gọi là tương ưng. Đến ý thức thì ý nghĩa tương ưng càng rõ ràng hơn. Luận nói phiền não nhiễm tâm, thuyết minh tương ưng và không tương ưng, không giống với học thuyết chủng tử và hiện hành của Duy thức học, cũng không hợp với học thuyết trong “kinh Thắng Man”.

Nguyên văn:

染心者有六種。云何為六？

Dịch nghĩa:

Tâm nhiễm có sáu loại. Thế nào là sáu?

Vô minh với nhiễm tâm là có khác nhau. Vô minh là không hiểu căn bản bất giác nhất pháp giới; “tâm nhiễm” là nương vào vô minh mà sanh khởi, tất cả thì “có sáu loại”. Vô minh ở đây với sáu loại tâm nhiễm là đồng nhất với phần tâm, ý, thức; và ba tế, sáu thô. Chẳng qua, từ nhiễm hoặc khổ của duyên khởi mà nói thành ba tế sáu thô. Nếu khai triển theo thứ tự của tâm thức thì là tâm, (năm) ý và ý thức. Từ hoặc chướng thì nói thành vô minh và tâm nhiễm.

Nguyên văn:

一者執相應染，依二乘解脫，及信相應地遠離故。

Dịch nghĩa:

Một là chấp tương ưng nhiễm, nương vào đạo giải thoát của Nhị thừa và tín tương ưng địa của Bồ-tát thì xa rời được.

Sáu tâm nhiễm từ vô minh sanh khởi, nếu từ thô đến tế thì “một là chấp tương ưng nhiễm”: ý thức tương ưng nhiễm chính là chấp thủ tướng và kế danh tự tướng trong phần sáu thô. Ý thức với tâm nhiễm kiến ái phiền não cùng sanh khởi, sanh lên sự chấp trước do đó gọi là chấp tương ưng nhiễm. Nếu từ Nhị thừa thì “nương vào đạo giải thoát của Nhị thừa”, khi chứng đắc vô học giải thoát thì có khả năng đoạn tận xa lìa được. Nếu từ Đại thừa thì chứng “tín tương ưng địa” trong sơ phát tâm trụ “của Bồ-tát”, “thì xa rời được”. Nhị thừa và Bồ-tát sơ địa có thể đoạn trừ; do đó trong “kinh Hoa Nghiêm”, khẳng định hàng sơ địa Bồ-tát ngộ đạo không phải do đối tượng bên ngoài; ngài Chơn Đế cũng cho rằng hàng Thập Giải cũng có khả năng đoạn trừ ngã chấp, cũng tương hợp với ý nghĩa này.

Nguyên văn:

二者不斷相應染，依信相應地修學方便，漸漸能捨，得淨心地究竟離故。

Dịch nghĩa:

Hai là bất đoạn tương ưng nhiễm, nương vào tín tương ưng địa, tu học phương tiện, dần dần xa lìa, đến khi được tịnh tâm địa thì rốt ráo rời bỏ.

“Hai là bất đoạn tương ưng nhiễm”: Đây là phiền não tương ưng với tương tục thức, cũng là tương tục tướng trong sáu thô. Phiền não tương tục thức thì Nhị thừa không thể xả bỏ

được. Còn Đại thừa thì “nuơng” vào sơ địa – “tín tương ung địa” – mà “tu học” lục độ tứ nhiếp chỉ quán v.v... “các phương tiện”, “dần dần xa lìa” được bắt đoạn tương ung nhiễm này. Cho “đến khi được tịnh tâm địa” tức Bồ-tát sơ hoan hỷ địa “thì rất ráo rời bỏ”. Tịnh tâm thì ở trong Thanh văn chính là bốn loại tịnh tín khi kiến đạo, còn Bồ-tát thì khi ở sơ địa chứng kiến chơn như, lúc này tâm tín giải thanh tịnh, có thể xả bỏ bắt đoạn tương ung nhiễm. Nhị thừa đoạn trừ phân biệt ngã chấp và câu sanh ngã chấp thì Bồ-tát ở sơ trụ đã đoạn trừ, mà Nhị thừa không thể đoạn trừ được là thuộc phần phân biệt pháp chấp, còn Bồ-tát ở trong thập địa dần dần đoạn trừ, khi đến tịnh tâm địa thì rất ráo xả bỏ. Sơ địa chứng biết pháp không, chứng biết tánh Như Lai tạng thì có thể xa rời được bắt đoạn tương ung nhiễm này.

Nguyên văn:

三者分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。

Dịch nghĩa:

Ba là phân biệt trí tương ung nhiễm, nuơng vào cụ giới địa dần dần xa lìa, đến vô tướng phương tiện địa thì rất ráo rời bỏ.

“Ba là phân biệt trí tương ung nhiễm”: Là phiền não của trí thức tương ung, cũng là trí tướng trong phân sáu thô. Trí thức đối cảnh sanh tâm rồi khởi lên sự phân biệt về nhiễm và tịnh; tương ung với phiền não phân biệt tâm thì gọi là phân biệt trí tương ung nhiễm. Đây phải “nuơng vào cụ giới địa dần dần xa lìa”, cụ giới địa là địa thứ hai Ly cấu địa giới Ba-la-mật-đa

viên mãn, do đó có tên đặc biệt là cụ giới địa. Từ địa thứ hai trở lên có thể dần dần rời bỏ phân biệt trí tương ưng nhiễm này; cho “đến vô tướng phương tiện địa thì rốt ráo rời bỏ” hết, vô tướng phương tiện địa là địa thứ bảy Viên hành địa, bảy địa trước gọi là hữu tướng địa, vẫn chưa có thể hiển thị hết chơn thật vô tướng. Địa thứ bảy có thể thuần quán vô tướng mà vẫn còn có công dụng; có công dụng tức cần có vay mượn phương tiện để khởi quán vô tướng. Địa thứ tám thì không cần vay mượn công dụng mà vào vô tướng, thể chứng được pháp tính xa lìa ngôn ngữ mà không bị pháp tướng làm mê hoặc rối loạn; địa thứ bảy có công dụng mà có thể hiện quán vô tướng do đó gọi là vô tướng phương tiện địa. Đến đây, phân biệt trí tương ưng nhiễm có thể xa rời rốt ráo.

Nguyên văn:

四者現色不相應染，依色自在地能離故。

Dịch nghĩa:

Bốn là hiện sắc bất tương ưng nhiễm, nương vào sắc tự tại địa thì được rời bỏ.

“Hiện sắc bất tương ưng nhiễm” tức hiện thức tạp nhiễm, cũng là cảnh giới tướng trong ba tế. Hiện thức có khả năng hiện tất cả cảnh giới, như tấm kính trong sáng hiện được rất nhiều sắc tướng do đó nói là hiện sắc. Hiện thức không phải là do tâm và cảnh tượng tương đối mà tồn tại, chính là trong nội tâm tùy ý hiện tất cả cảnh tướng; tâm cảnh hiện thức rất vi tế, không có sự khác nhau giữa tâm và tâm sở, do đó gọi là “bất tương ưng”. Tất cả phiền não của hiện thức thì gọi là hiện thức bất tương ưng nhiễm. Ở đây “nương vào sắc tự tại địa thì được rời bỏ”,

sắc tự tại địa là địa thứ tám Bất động địa. Từ địa thứ tám về trước không thể tự tại đối với cảnh, còn Bồ-tát ở địa này thì có thể từ trong tâm vô tướng vô công dụng, sanh khởi như huyễn tam-ma-địa; từ trong như huyễn tam-ma-địa đó, rồi có khả năng tự tại hiển hiện sắc pháp, như sự huyễn hiện của bóng đèn đổi màu. Vì sự tự tại đối với sắc như vậy, do đó có khả năng tùy ý hiện vô lượng thân biến như trong một hạt bụi hiện được tất cả thế giới, tất cả thế giới thu nhiếp vào trong một hạt bụi v.v... Sự hiện thức do nương vào tâm mà sanh khởi ý này, có khả năng hiển hiện tất cả cảnh giới nhưng còn tồn tại sự chướng ngại qua lại. Khi đến bất động địa thì có khả năng xa rời hiện thức bất tương ưng nhiễm này; do đó hiển hiện được tất cả sắc tướng vô tướng, một cách vô ngại tự tại.

Nguyên văn:

五者能見心不相應染，依心自在地能離故。

Dịch nghĩa:

Năm là năng kiến tâm bất tương ưng nhiễm, nương vào tâm tự tại địa thì được rời bỏ.

“Năm là năng kiến tâm bất tương ưng nhiễm”: Tức chuyển thức tạp nhiễm cũng là năng kiến tướng trong ba tế. Khi vọng tâm động khởi thì có tâm có cảnh, ngay lúc động khởi này thì có năng kiến năng hiện, ba tâm vi tế đó vốn không thể phân ly. Hiện tại vì sự phát triển sanh khởi theo thời gian mà phân chia nó ra thì có sự đoạn trừ trước hay sau. Năng kiến tâm bất tương ưng nhiễm này là năng kiến tâm có khả năng hiện căn thân khí giới, nó phải “nương vào tâm tự tại địa thì được rời bỏ”, tâm tự tại địa là địa thứ chín Thiện huệ địa. Bồ-tát ở địa này đối với

tâm thì tự tại, được bốn vô ngại giải (biện, từ, nghĩa và pháp vô ngại) có thể vì chúng sanh mà thuyết pháp vô ngại. Sự chướng ngại vi tế của sắc pháp, Bồ-tát ở địa thứ tám thì đã xả ly; còn sự chướng ngại vi tế của tâm pháp thì Bồ-tát ở địa vị thứ chín mới xả ly được.

Nguyên văn:

六者根本業不相應染，依菩薩盡地，得入如來地能離故。

Dịch nghĩa:

Sáu là căn bản nghiệp bất tương ưng nhiễm, nương vào Bồ-tát ở địa vị cuối cùng, nhập vào Như Lai địa thì được rời bỏ.

“Sáu là căn bản nghiệp bất tương ưng nhiễm”: tức nghiệp thức tạp nhiễm cũng chính là vô minh nghiệp tướng. Đây do nương vào tâm mà khởi ý là căn bản của vọng tâm sơ động, do đó gọi là căn bản nghiệp bất tương ưng nhiễm. Ở đây phải “nương vào Bồ-tát ở địa vị cuối cùng”, tức địa thứ mười pháp vân địa, từ tâm cuối cùng của thập địa, khi “nhập vào Như Lai địa”, “thì” mới có “được” khả năng rốt ráo “rời bỏ”. Khi đến Như Lai địa đã không còn gì để xả bỏ; mà địa thứ mười lại chưa thể rời bỏ, nên xa lìa căn bản nghiệp bất tương ưng nhiễm này, là ở tại kim cang dụ tâm. Một niệm trước của tâm diệt là vô gián đạo, đoạn hoặc; niệm sau chính là Như Lai địa tâm hiện khởi là giải thoát đạo thì chứng đắc sự vĩnh viễn rời bỏ của nhiễm tâm.

Nguyên văn:

不了一法界義者，從信相應地觀察學斷，入淨心地隨分得離，乃至如來地能究竟離故。

Dịch nghĩa:

Không hiểu nghĩa nhất pháp giới, từ tín tâm tương ưng địa quán sát tu tập mà đoạn, vào tịnh tâm địa thì tùy phần được rời bỏ, cho đến Như Lai địa thì rốt ráo xả ly.

“Không hiểu nghĩa nhất pháp giới” là vô minh bất giác trong hòa hợp thức; do đây sanh khởi tất cả vọng nhiễm ba tế sáu thô. Căn bản vô minh này rất thâm sâu vi tế, là căn nguyên của tất cả nhiễm tâm; mà lại quàng đai nhất, biển khắp tất cả nhiễm tâm. Tất cả nhiễm tâm, tùy từng loại mà có công dụng nhiễm chấp đặc thù riêng, nhưng cùng có điểm tương đồng với bất giác - là không rời vô minh. Vô minh và nhiễm tâm, trở thành sự vận hành song song của hai loại chướng ngại: Sự (phiền não chướng) và lý (sở tri chướng). Do đó khi tâm nhiễm bị đoạn trừ, vô minh của sự không hiểu nhất pháp giới, cũng từng phần từng phần xả ly. “Từ” chứng đắc “tín tương ưng địa” thì “quán sát tu tập mà đoạn”. Tín tương ưng địa có khả năng đoạn trừ chấp tương ưng nhiễm trong ý thức; chấp tương ưng nhiễm tuy không lia vô minh bất giác, vẫn không thể nói là xa rời vô minh. Bởi vì muốn ngộ chứng pháp tính phải phá bỏ từng phần phiền não vi tế trong ý, mới bắt đầu có thể đoạn trừ. Đây là phiền não của vi tế vọng ý, do đó hàng Nhị thừa không thể đoạn không thể biết nó, còn Bồ-tát chưa chứng nhập vào hàng Thập Địa tuy không thể đoạn, nhưng nương vào giáo nghĩa Đại thừa mà văn tự tu học thì có khả năng quán sát tu tập đoạn trừ nó, có khả năng điều phục từng phần từng phần đến “tịnh tâm địa”, thì “tùy phần được rời bỏ” cho đến khi “Như Lai địa thì rốt ráo xả ly”. Nên từ đây biết được khi ý địa nhiễm tâm từng phần từng phần địa được đoạn trừ, thì vô minh cũng được từng phần từng

phần đoạn trừ, cho đến khi thành Phật tất cả phiền não đoạn tận thì đoạn tận được cực vi tế của lý chướng và sự chướng. Như với Duy thức học giả đối với luận: Vi tế hoặc của ý địa, địa địa dần dần đoạn trừ, như hai mươi hai loại trọng của vô minh. Vô minh không hiểu một pháp giới, từ sơ địa bắt đầu dần dần đoạn, như sự thô trọng của hai mươi hai sự ngu xuẩn.

Nguyên văn:

言相應義者，謂心念法異，依染淨差別，而知相緣相同故。不相應義者，謂即心不覺，常無別異，不同知相緣相故。

Dịch nghĩa:

Gọi là nghĩa tương ưng là tâm và niệm pháp khác nhau, nương vào nhiễm tịnh mà có khác nhau, mà tri tướng duyên tướng tương đồng. Nghĩa bất tương ưng là tức tâm bất giác, thường hằng không có khác nhau, không đồng tri tướng duyên tướng.

Tình giản là đối với phần thuyết giảng tường thuật mà luận văn đã bàn luận qua, thêm sự chọn lọc. Trước hết đàm luận đến ý nghĩa tương ưng và bất tương ưng: trong sáu loại nhiễm tâm thì ba cái trước là tương ưng, ba cái sau là bất tương ưng; ba tế sáu thô thì ba tế là bất tương ưng, sáu thô là tương ưng; năm loại ý thì ba cái trước là bất tương ưng, hai cái sau là tương ưng. Đối với vấn đề tương ưng và bất tương ưng, xưa nay có rất nhiều học thuyết khác nhau.

1. Duy Thức học giả thì cho rằng: Chủng tử là bất tương ưng, hiện hành là tương ưng. Đây là chịu sự truyền thừa từ Đại Chúng Phân biệt thuyết hệ, lấy tùy miên làm tâm bất tương ưng,

triển làm tâm tương ưng. Còn trong “Kinh Thắng Man” khởi phiền não là tâm tương ưng, trụ địa phiền não là tâm bất tương ưng, cũng cùng tương hợp với quan điểm ở trên.

2. Hữu Bộ Luận sư nhận định: Tâm sở là tâm tương ưng, đắc v.v... là tâm bất tương ưng hành.

3. Duy thức luận do Bồ-đề Lưu-chi dịch: Thi lấy chơn tâm là bất tương ưng, hư vọng phân biệt tâm là tương ưng.

4. Theo luận thi: Tâm vương và tâm sở có thể tánh khác nhau, có thể gọi là tương ưng; nếu duy tâm mà tâm vương và sở hỗn hợp không phân, thì gọi là bất tương ưng. Do đó, “nghĩa tương ưng” là “tâm” với “niệm pháp” khác nhau. Tâm là thức hư vọng phân biệt; niệm là tất cả các loại tâm sở sản sanh khi liễu biệt cảnh giới, cũng là các loại các dạng khác nhau của quan niệm. Tâm là từ thể mà nói, còn tâm sở thì từ dụng mà nói. Tâm và cảnh tương quan, thì có một ấn tượng, mà hình thành lên các niệm khác nhau, do đó tâm và niệm là không đồng. Sự khác nhau của tâm và tâm sở này, là do “nương vào” tạp “nhiễm” với “thanh tịnh” mà có “khác nhau”. Sự sanh khởi của tâm tâm sở pháp này, tuy nương vào tạp nhiễm thanh tịnh rồi có các loại không giống, “mà” do “tri tướng duyên tướng” của tâm tâm sở “tương đồng”, do đó gọi là tương ưng.

Về vấn đề tương ưng thì các luận sư thời cổ đại, có thuyết cho là bốn loại bình đẳng, có thuyết cho là năm loại bình đẳng. Còn luận này thì chủ yếu là thuyết hai loại tương đồng, tri tướng tương đồng và duyên tướng tương đồng. Duyên tương đồng là từ tính chung của pháp được duyên đến mà nói. Như tâm đang hướng đến cảnh giới màu xanh thì tâm sở cũng chuyển về duyên đến cảnh giới màu xanh. Tri tương đồng là chỉ tính chung

của năng duyên. Điều này xưa cũng có nhiều cách giải thích:

1. Tâm liễu biệt tướng chung, còn tâm sở liễu biệt tướng riêng;

2. Tâm duyên với tướng chung, còn tâm sở thì duyên với tướng chung và riêng;

3. Tâm tâm sở pháp từng loại duyên tướng chung và riêng.

4. Tâm sở duyên với tướng chung, còn tâm duyên với tướng riêng.

Duy thức gia thì lấy thuyết thứ hai, tâm duyên với tướng chung, còn tâm sở duyên với tướng chung và riêng. Luận thì có thể là thuyết thứ ba, tâm và tâm sở pháp, cùng năng duyên với tướng chung và riêng, do đó nói tri tương đồng. Tâm với niệm khác nhau, mà có cùng chung năng duyên và sở duyên, nên gọi là tương ưng.

“Nghĩa bất tương ưng” chỉ cho nghiệp thức, chuyển thức, hiện thức trong ba tâm tế. Bởi vì, đây chỉ là bất giác tâm của “tức là tâm bất giác”, bất giác tâm là một, “thường” hằng, “không” có tướng tồn tại “khác nhau”. Không có sự khác nhau của tâm vương với tâm sở, cũng không thể nói được tính tương đồng của tri tướng và duyên tướng, do đó khẳng định: “không đồng tri tướng duyên tướng”. Không đồng là không có tướng đồng có thể nói, chứ không phải là khác nhau. Duy thức học giả đã kế thừa học thuyết của Hữu Bộ nên cho rằng có tâm tất yếu tồn tại tâm sở. Nhưng Kinh Bộ thì nói: Trong tâm bình thường, có tâm tất yếu tồn tại tâm sở tương ưng. Nhưng khi nhập vào diệt tận định thì chỉ có sự tương tục hiện khởi của tâm thức vi tế, mà không có tâm sở - các hoạt động của thọ, tưởng v.v... Còn luận thì kế thừa từ học thuyết của nhất ý sư, do đó có sự tương cận với học thuyết này của

Kinh bộ. Nghiệp thức, chuyển thức và hiện thức thì tương đương với A-lại-da thức của Duy thức học. Đây là tâm rất vi tế, như “Tam Thập tụng” nói: “Bất khả tri chấp thọ, xứ, liễu”. Sở tri cảnh của chấp thọ và xứ vốn là bất khả tri, chính là tâm năng liễu tri, cũng là bất khả tri. Tuy Duy thức gia cho rằng có xúc v.v... tương ứng với nó, cũng chỉ là với sáu thức trước mà thôi, chứ chưa từng là từ trong một vị tương tục của tâm vi tế, có sự phân biệt. Luận thì thiết lập trên thuyết nhất ý thức, do đó khi tâm cảnh thô tướng giao thiệp, nên có thể kiến lập sự tương ứng của tâm với tâm sở; trong sự dung hợp tâm cảnh của tướng vi tế, chỉ nói là bất giác, mà không có sự khác nhau của tâm vương và tâm sở, thì cũng không có gì là tương ứng.

Nguyên văn:

又染心義者，名為煩惱礙，能障真如根本智故。
無明義者，名為智礙，能障世間自然業智故。

Dịch nghĩa:

Nghĩa của nhiễm tâm gọi là phiền não ngại, có khả năng làm chướng ngại chơn như căn bản trí. Nghĩa của vô minh gọi là trí ngại, có khả năng làm chướng ngại thế gian tự nhiên nghiệp trí.

Tiếp đến bàn luận về phân phiền não chướng và trí chướng: Hoặc và nhiễm tuy rất nhiều loại, nhưng luận thì tổng quát phân thành vô minh và nhiễm tâm. “Nghĩa của nhiễm tâm” này lại được “gọi là phiền não ngại” - chướng, bởi vì nó là duyên “có khả năng làm chướng ngại chơn như căn bản trí”. Căn bản trí là đối với hậu đắc trí mà nói; chính là vô phân biệt trí, siêu việt chủ thể và đối tượng nội chứng tánh chơn như của các pháp, do đó cũng có tên là

như như trí. Ở trong luận gọi tên chơn như căn bản trí là chỉ chung cho chơn như trí và căn bản trí. Công năng duy nhất của phiền não ngại là làm chướng ngại sự hiện khởi của chơn như căn bản trí, vì thế khiến chướng ngại cho giải thoát sanh tử. “Nghĩa của vô minh” lại “gọi là trí ngại” - sở tri chướng, bởi vì nó là duyên “có khả năng làm chướng” ngại “thế gian tự nhiên nghiệp trí”. Hàng Thánh giả thông đạt tánh chơn như được căn bản trí; hiểu rõ nhiều loại sự tướng của thế gian, chứng đắc thế gian tự nhiên nghiệp trí - hậu đắc trí, phương tiện trí. Như từ đức Phật mà nói thì chơn như căn bản trí là trí tịnh tướng; còn thế gian tự nhiên nghiệp trí là bất tư nghi nghiệp tướng. Bởi vì, đức Phật chứng đắc chơn như tịnh trí thì có khả năng hiểu được các loại sự tướng của thế gian, không cần dụng tâm mà tự nhiên hiện khởi đại dụng của ba nghiệp giáo hóa chúng sanh, do đó gọi là thế gian tự nhiên nghiệp trí. Chướng ngại sự hiện khởi của trí này, chính là sức lực của tri chướng. Bồ-tát chứng từng phần, có thể chứng được từng phần của hai trí này và đoạn trừ từng phần của hai chướng ngại.

Phiền não chướng và trí chướng, tuy trong Tam tạng của Thanh văn thừa không có đàm luận, nhưng thực tế thì điều này cũng từ sự suy luận phát triển ở đó mà ra. Kiến sở đoạn hoặc hay tu sở đoạn hoặc ở trong pháp của Thanh văn, đại khái thì một là mê muội ở chân lý, một là nhiễm trước ở sự tướng. Kiến hoặc là mê muội ở phần chân lý, chướng ngại cho chân để giải thoát sanh tử. Đoạn được kiến hoặc thì sanh tử đã có ngăn mé, nhiều nhất thì cũng chỉ còn bảy lần sanh tử nữa thôi. Tu hoặc cũng thật là do nương vào kiến hoặc mà sanh khởi, hoặc vi tế nhiễm trước ở sự tướng. Tổng kết lại thì Thanh văn thừa thảo luận về điều này, có thể chia thành ba loại:

1. Kiến sở đoạn hoặc là mê muội ở phần chơn lý.
2. Tu sở đoạn hoặc là nhiệm trước ở sự tướng.
3. Tập khí mê muội (trí huệ yếu không có tác dụng, với nhiệm trước không giống) trong cảnh tướng.

Căn cứ vào đây mà suy luận để hiển bày phát huy thành thuyết đoạn chướng của Đại thừa thì có ba loại:

1. Học giả Trung Quán cho rằng: Kiến tu sở đoạn hoặc, bao quát phiền não chướng và sở tri chướng, hai chướng này thì Thánh giả Tam thừa cùng đoạn trừ; còn tập khí không thuộc vào hai chướng này. Điều đó rất tiếp cận với học thuyết của Thanh văn. Kiến tu sở đoạn hoặc bao quát với hai chướng là tên gọi khác của vấn đề mê muội chân lý và nhiệm trước sự tướng.

2. Duy thức học giả khẳng định: Tam thừa cùng đoạn kiến tu phiền não là phiền não chướng, nhưng có hai phần mê lý và nhiệm sự. Đại thừa đoạn trừ không giống là sở tri chướng, cũng có hai phần mê lý và nhiệm sự. Trí huệ đoạn sở tri chướng, tức có căn bản vô phân biệt và vô phân biệt hậu đắc trí. Đây đối với tập khí của vô minh trụ địa cũng phân làm hai loại; lại lấy hai chướng phân biệt phối hợp Tam thừa cùng đoạn trừ với Đại thừa không cùng đoạn trừ.

3. Như luận nói: Lấy lý chướng làm chướng ngại căn bản chơn như trí là phiền não trí, lấy sự chướng làm chướng ngại thế gian tự nhiên nghiệp trí làm sở tri chướng. Lấy lý sự hai chướng này, gọi là phiền não và sở tri hai loại chướng ngại, điều này giống với Học giả Trung Quán. Nhưng luận chuyên lấy Đại thừa có sự đoạn trừ không giống, phối hợp hai chướng; lấy kiến tu hoặc cùng đoạn trừ của Tam thừa, xếp vào trong phiền não chướng. Tuy căn cứ vào một nguồn gốc của giáo lý mà diễn

đạt thành giáo thuyết không giống nhau, do đó chẳng nên thiên chấp mà vũ đoán đoán định đúng sai!

Học thuyết nhị chương ở trong luận này là căn cứ vào trí cảnh của Bồ-tát mà thành lập. Khi bị mê mờ ở thật tánh Như Lai tạng rồi hư vọng hiển hiện thì có tâm sở pháp nhiễm ô, tức có chương ngại. Khi chơn như tịnh tâm hiển hiện, tóm lược thì có hai nghĩa: 1. Như căn bản trí cảnh của học thuyết duy thức, 2. Hậu đắc trí cảnh. Trí trước gọi là như lý trí, trí sau gọi là như lượng trí; trí trước là chứng tánh trí, trí sau là khởi dụng trí. Chúng sanh không có sự hiện tiền của hai loại trí này, bởi vì còn tồn tại sự chương ngại ở trong vọng tâm, chương ngại này cũng có thể phân thành hai loại: Phiền não chương làm chương ngại sự hiện khởi của chơn như căn bản trí, sở tri (trí) chương làm chương ngại sự hiện khởi của thể gian tự nhiên nghiệp trí. Nhưng nhiễm tâm với vô minh là từ lúc đầu tiên cho đến cuối cùng đều hỗ tương nương tựa. Do đó, khi đoạn chương, không phải trước đoạn cái này sau đoạn cái kia, mà là khi đoạn được một phần nhiễm tâm (phiền não chương) thì vô minh (sở tri chương) cũng đồng thời đoạn trừ được một phần. Như thế, khi Bồ-tát chứng ngộ cũng không phải là trước chứng đắc trí này sau chứng đắc trí kia, mà là chứng đắc đồng thời hai trí. Hai trí đồng thời quán sát, hai chương đồng thời đoạn trừ (nhưng Thanh văn đoạn trừ phiền não chương với sở tri chương thì không đồng thời), nên không phù hợp với sự nhìn nhận của Duy Thức học giả.

Nguyên văn:

此義云何？以依染心，能見，能現，妄取境界，違

平等性故。以一切法常靜，無有起相：無明不覺，妄與法違，故不能得隨順世間一切境界種種知故。

Dịch nghĩa:

Nghiã đó thế nào? Do nương vào nhiễm tâm, năng kiến, năng hiện, vọng chấp cảnh giới, trái ngược với tánh bình đẳng. Vì tất cả pháp thường tịch, không có sanh khởi tướng: Do vô minh bất giác, mê vọng trái ngược với pháp tính, nên không thể được tùy thuận biết rõ tất cả cảnh giới của thế gian.

Nhiễm tâm sao lại là phiền não ngại, vô minh sao lại là trí ngại, ý nghĩa này nên phải giải thích rõ thêm. Bởi vì “nhiễm tâm” là căn bản nghiệp bất tương ưng nhiễm; “năng kiến” là năng kiến tâm bất tương ưng nhiễm; “năng hiện” là hiện sắc bất tương ưng nhiễm; “vọng thủ cảnh giới” là phân biệt trí tương ưng nhiễm, bất đoạn tương ưng nhiễm, chấp tương ưng nhiễm. Ba cái sau đều là tâm vương với tâm sở biệt thể, tâm cảnh giao thiệp, chủ thể và đối tượng triển chuyển sanh khởi, do đó gọi chung là vọng thủ cảnh giới. “Nương vào” sáu loại nhiễm tâm trên, “trái ngược với” tánh Như Lai “bình đẳng”, do đó mê muội che lấp chân lý mà không đạt được chánh giác. Như Lai tạng vốn bình đẳng thường hằng bất biến, nhân vì sự vọng động của căn bản nghiệp, do vọng động nên có vọng tâm hiện, có tâm thì hiện vọng cảnh, tâm cảnh tương quan, khởi lên tâm và tâm sở, tạo tác thiện ác, các loại khác nhau. Như trong “Kinh Mật Nghiêm” nói: “Chúng sanh tâm hai tánh, trong ngoài tất cả phần, năng thủ sở thủ triển, thấy các loại khác nhau”; thì rất thuận với ý nghĩa của luận. Bởi vì tâm cảnh khác nhau tương

hiện, rồi tương phản với tánh bình đẳng của Như Lai tạng, chướng ngại sự hiện chứng của chơn như căn bản trí, do đó gọi là mê lý phiền não chướng. Còn nói đến trí ngại thì bởi vì “tất cả pháp”, từ xưa đến nay, “thường” là tịch “tịnh” mà “không có sanh khởi tướng”. Nhưng do vì “vô minh bất giác”, không thể khế hợp với tánh tướng của pháp, mê “vọng” mà “trái ngược với” Như Lai tạng “pháp” tánh nên không tương ưng. Nương vào đây thì đó là nghĩa căn bản của tất cả phiền não, hoặc là có tính chung như vậy. Vô minh bất giác, trái ngược với Như Lai tạng, “không thể” sanh khởi sự diệu dụng của tịnh trí, để “được tùy thuận biết rõ tất cả cảnh giới của thế gian”. Vì không thể tùy thuận theo cảnh mà biết được, do đó gọi là trí chướng. Điều này có thể sử dụng ví dụ để càng làm rõ hơn: như một tấm pha lê lõm, khi hiện hình ảnh của ngoại cảnh, thì xuất hiện hai hiện tượng không được chính xác: 1. Hiện khởi cảnh tượng méo mó, như hình lỗ mũi thì biến thành dài nhỏ, cái đầu thì mất đi hình dáng vốn có của nó, đây đều có liên quan đến sự không bình thường của tấm kính. 2. Các loại hình tượng hiện khởi trong tấm kính, do vì hiện khởi sai lầm đó, cũng đã làm mất đi công năng vốn có của kính. Đây như vọng tâm bất giác: 1. Có hiện tiền rất nhiều loại tướng trạng khác nhau, không tương ưng với Như Lai tạng bình đẳng tánh. 2. Trong tâm Như Lai tạng bất sanh bất diệt có đầy đủ vô biên đại dụng, khế hợp với tánh công đức, do vì vọng hiện cảnh tướng sai loạn, cũng chính là không thể hiển phát vô biên đại dụng ở trong chơn tâm tịch tịnh. Do đó nhiễm tâm trái với tánh bình đẳng, gọi là phiền não ngại; vô minh bất ngại trái ngược với khế hợp của tánh công đức bình đẳng tánh nên gọi là trí ngại. Khế hợp với tánh đức tướng trong

Như Lai tạng, chính là tự nhiên nghiệp trí - sự thể hiện của trí tùy thuận thế gian cảnh giới. Như từ lập trường của chúng sanh mà nói, đây không ra ngoài chơn tướng của cảnh giới chúng sanh.

3. Tướng sanh diệt của tâm

a. Hai loại sanh diệt

Nguyên văn:

復次，分別生滅相者有二種，云何為二？一者粗，與心相應故。二者細，與心不相應故。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, phân biệt tướng sanh diệt có hai loại, thế nào là hai? Một là thô, với tâm tương ưng. Hai là tế, với tâm không tương ưng.

Đoạn văn dưới đây, sẽ thuyết minh tướng sanh diệt. Tướng sanh diệt là tướng hoàn diệt và sanh khởi của tâm sanh diệt. Tuy nói sanh diệt mà ý thì muốn làm rõ bất diệt, do đó trước thuyết minh sanh diệt để biện minh cho bất diệt; vì bất diệt là từ trong sanh diệt mà hiển hiện ra. Sanh là đây sanh thì kia sanh trong môn lưu chuyển, diệt là đây diệt thì kia diệt trong môn hoàn diệt; bất diệt chính là chơn tịnh tâm tánh tịch diệt thường hằng.

“Phân biệt sanh diệt” tâm “tướng”, nếu tóm lược để nói thì “có hai loại” sanh diệt: “một là” tướng “thô”, “với tâm tương ưng”; “hai là” tướng “tế”, “với tâm không tương ưng”. Trí thức, tương tục thức và ý thức trong năm ý thức; sáu thô và ba loại đầu của sáu nhiễm tâm, thuộc phần thô của tướng sanh diệt, đều là tâm vương tâm sở biệt thể, với tâm tương ưng; tâm nắm bắt cảnh giới, có đây kia, có tăng giảm. Ba ý đầu trong năm ý, ba tế và ba nhiễm

tâm cuối của sáu nhiễm tâm thì đều thuộc vào phần tế của tướng sanh diệt, đây đều với tâm không tương ưng, không có sự đối lập của tâm và cảnh, không có tâm và tâm sở khác nhau.

Nguyên văn:

又粗中之粗，凡夫境界。粗中之細及細中之粗，菩薩境界。細中之細，是佛境界。

Dịch nghĩa:

Lại thô trong thô là cảnh giới phàm phu. Tế trong thô và thô trong tế là cảnh giới Bồ-tát. Tế trong tế là cảnh giới chư Phật.

Các câu này, đều có kèm theo phần lựa chọn. Nhưng khi nói đến thô tế trong tướng sanh diệt, hình như rất là chung chung, do đó từ góc độ phàm phu, Bồ-tát và chư Phật mà phân tích tường tận hơn. “Thô trong thô” là “cảnh giới” của “phàm phu” như ý thức và chấp tương ưng nhiễm, với chấp thủ tướng trong sáu thô. “Tế trong thô” như trí tương tục thức ở trong năm ý, bất đoạn tương ưng nhiễm trong sáu nhiễm và phân biệt trí tương ưng nhiễm, trí tướng và tương tục tướng trong sáu thô. “Thô trong tế” như chuyển thức và hiện thức trong năm ý, năng kiến tướng và cảnh giới tướng trong ba tế, hiện sắc bất tương ưng nhiễm và năng kiến sắc bất tương ưng nhiễm trong sáu nhiễm tâm. Hai trường hợp này là “cảnh giới” của “Bồ-tát”, Bồ-tát có thể thông đạt đoạn trừ. “Tế trong tế” chính là căn bản nghiệp bất tương ưng nhiễm, nghiệp thức trong năm ý, vô minh nghiệp tướng trong ba tế là “cảnh giới” cứu cánh của “đức Phật”.

Kinh điển để luận sư căn cứ tạo luận là “kinh Lăng Già”, ở trong đó sau phần trả lời xong 108 câu hỏi, Bồ-tát Đại Tuệ

thưa với đức Phật: Các thức có mấy loại sanh trụ diệt? Đức Phật trả lời: Các thức có hai loại sanh trụ diệt: Một là tương sanh trụ diệt, hai là lưu chú sanh trụ diệt. Sau đó, đức Phật lại giải thích hai loại sanh trụ diệt này, các loại đó đều có nhân duyên riêng, khi thuyết minh đến diệt, thì có nói đến A-lại-da tự chơn tướng thật bất diệt, với lời hành văn của luận thì hoàn toàn nhất trí, chỉ ở phần nội dung có một chút khác nhau.

Thuyết minh sanh diệt

Nguyên văn:

此二種生滅，依於無明熏習而有，所謂依因依緣：依因者，不覺義故；依緣者，妄作境界義故。若因滅，則緣滅。因滅故，不相應心滅；緣滅故，相應心滅。

Dịch nghĩa:

Hai loại sanh diệt này, nương vào sự huân tập của vô minh mà tồn tại, nghĩa là nương vào nhân và duyên: nương vào nhân là nghĩa bất giác; nương vào duyên là nghĩa vọng tác cảnh giới. Nếu nhân diệt thì duyên diệt. Vì nhân diệt, tâm bất tương ưng diệt; vì duyên diệt, tâm tương ưng diệt.

Phần trên nói đến “hai loại sanh diệt”, tuy có thô tế không đồng, mà đều là “nương vào sự huân tập của vô minh”. Sự huân tập của vô minh chính “là nghĩa nương vào nhân và duyên” ở trong kinh. Ý nghĩa của chữ nhân và ý nghĩa của chữ duyên rất là tương tự. Nếu phân biệt thì nhân là thân thiết, chủ yếu; duyên là không thân thiết, thứ yếu. Còn nhân được nói trong này là nội nhân; duyên là ngoại duyên. “Nương vào nhân” là “nghĩa bất giác”. Chúng sanh từ xưa đến nay, không thể hiểu biết nhất

chơn pháp giới; đây là nguyên nhân căn bản của bất giác, khởi tâm sanh tướng vi tế bất tương ưng. Phần này thì như trước đã nói qua: Nương vào bất giác mà có vô minh nghiệp tướng, năng kiến tướng và cảnh giới tướng; tuy có ba tướng mà đều là nương vào vô minh bất giác để tồn tại. “Nương vào duyên” “là nghĩa vọng tác cảnh giới”. Chúng sanh do vì vô minh bất giác, nên hiện khởi cảnh giới tướng; tất cả cảnh giới, vốn là duy tâm mà hiện, không biết lia tâm thì cảnh giới không có thực thể, mà hư vọng cho là cảnh giới tồn tại ở bên ngoài tâm. Ngoại cảnh này thì làm duyên mà có sanh tướng thô của tâm tương ưng. Như phần trước đã nói qua: Do vì duyên cảnh giới mà có trí tướng tương tục tướng v.v... sáu loại thô tướng. Thô sanh tướng trong tâm tương ưng với tế sanh tướng trong tâm bất tương ưng, truy tìm nguồn gốc của nó thì tuy đồng dạng là do vô minh huân tập mà có; nhưng một là do nội nhân, một là do ngoại duyên mà sanh khởi, nên có hai loại sanh khởi không đồng.

Sanh đã như đây, hoàn diệt cũng như vậy. Do đó suy luận đến cuối cùng, nếu “nội nhân” của vô minh bất giác “diệt”, thì cảnh giới của “ngoại duyên” cũng tự “diệt”, nhưng chỉ là duyên diệt, thì diệt mà chưa cứu cánh. Như trong vô tướng định, tướng cảnh giới lúc này không hiện khởi, tâm thô cũng chưa hiện khởi, thì ngoại đạo cho rằng đã nhập vào thanh tịnh Niết-bàn. Kỳ thật, tâm vi tế trong nội tại của họ chưa diệt, vì thế khi ra khỏi định vô tướng, tâm thô lại sanh khởi lên, do đó chỉ là duyên diệt thì chưa được cứu cánh hết. Niết-bàn của hàng Nhị thừa cũng là chưa cứu cánh, vì do nhân chưa hoàn toàn được diệt hết. Cứu cánh diệt, tất yếu nhân phải diệt, nhân diệt sau đó duyên diệt, thì tất cả diệt tận. Nếu phân biệt ra mà nói, thì vô

minh bất giác “nhân diệt”, nên ba “tâm” tế của “bất tương ưng” cũng “diệt” theo. Như ngoại “duyên” của cảnh giới “diệt”, thì “tâm” thô của “tương ưng” cũng “diệt” theo. Song, căn cứ vào “kinh Lăng Già”, thì hiện thức lấy bất tư nghi huân tập biến đổi làm nhân; phân biệt sự thức lấy vọng huân tập làm nhân, cảnh giới tướng làm duyên. Do đó, tâm tế chỉ nương vào nhân mà sanh khởi; mà tâm thô thật cũng là nương vào vô minh hư vọng mà huân tập.

b. Thể của tâm bất diệt

Nguyên văn:

問曰：若心滅者，云何相續？若相續者，云何說究竟滅？

Dịch nghĩa:

Hỏi: Nếu tâm diệt thì sao lại tương tục? Nếu tương tục thì sao lại là cứu cánh diệt?

Tất cả pháp hư vọng tạp nhiễm đều là diệt tận không còn. Không chỉ cứu cánh hoàn diệt, trong địa vị chúng sanh, thô tế của tâm tướng này, vẫn là sanh diệt không trụ được. Người ngoài không biết diệt chỉ là tâm tướng, không phải là tâm thể, do đó đưa ra nghi vấn: Sanh tử tương tục, do sự tương tục ở tâm. Như trên đã nói, tâm thô tế đều diệt tận không còn, mà lại diệt trong từng sát-na; thể thì sự tương tục của chúng sanh, là không có khả năng thành lập rồi. Do đó khẳng định: “Nếu tâm” đã “diệt”, thì làm sao có thể cho là “tương tục” - sự sanh tử tương tục của chúng sanh; và quá trình tu hành tương tục của Bồ-tát cho đến thành Phật? Ngược lại, “nếu” tâm tạp nhiễm “tương tục” không có giới hạn, thì “làm sao” có thể nói “cứu

cánh diệt” được? Cứu cánh diệt là triệt để diệt mất không còn, thì công đức trí tuệ của đức Phật, có thể nói mất hết hay sao? Đây là từ trong hư vọng phân biệt sanh diệt, truy tìm ra một loại tâm thể thường trụ bất biến, để làm chủ thể cho sự tương tục sanh tử; cũng chính vì vậy mà làm rõ được quả vị Phật bất diệt thường trụ. Đây là điểm đặc sắc của chơn thường duy tâm luận, không giống với Trung Quán và Duy Thức.

Nguyên văn:

答曰：所言滅者，唯心相滅，非心體滅。如風依水而有動相，若水滅者，則風相斷絕，無所依止，以水不滅，風相相續。唯風滅故，動相隨滅，非是水滅。無明亦爾，依心體而動，若心體滅，則眾生斷絕，無所依止。以體不滅，心得相續。唯癡滅故，心相隨滅，非心智滅。

Dịch nghĩa:

Đáp: gọi là diệt, chỉ tâm tướng diệt, không phải tâm thể diệt. Như gió nương vào nước mà có tướng động, nếu nước không còn thì tướng gió mất, không chỗ nương tựa, do nước không diệt, nên tướng gió tương tục. Chỉ gió diệt nên tướng động theo đó mà diệt, chứ không phải nước diệt. Vô minh cũng vậy, nương vào tâm thể mà động, nếu tâm thể diệt, thì chúng sanh dứt mất, không chỗ nương tựa. Vì thể bất diệt, nên tâm được tương tục. Chỉ si diệt, nên tâm tướng theo đó mà diệt, chứ không phải tâm trí diệt.

Luận chủ từ có diệt và có bất diệt để giải “đáp” nghi vấn ở trên. Cần phải biết luận văn phần trên nói đến “diệt”, “chỉ” là

từ “tâm tướng diệt” mà đàm luận, chứ “không phải” là “tâm thể diệt”. Có ý nghĩa là: Huyền tướng hư vọng tạp nhiễm của tự tâm hiện khởi, tuy nhiên là diệt tận không còn, mà chơn như tâm thể là thường trụ bất diệt. Sự khác nhau của tâm tướng và tâm thể, chỉ từ chơn thể vọng tướng mà nói. Kỳ thật, tâm thể tướng của Như Lai tạng đều không thể diệt; còn tâm thể tướng tạp nhiễm hư vọng thì đều có thể diệt. Hiện tại lấy cứu cánh chơn thật tâm làm tâm thể, hiện khởi hư vọng tạp nhiễm tướng làm tâm tướng, chẳng qua là tạm dùng phương tiện nhất thời thôi. Như trong “Kinh Lăng Già” nói: Nghiệp tướng diệt, A-lại-da tự chơn tướng bất diệt, cũng chính là ý nghĩa này. Hư vọng huyền tướng diệt, chơn thật tâm thể thì bất diệt, bây giờ dùng ví dụ để nói. “Như gió nương vào nước mà có tướng động”. Động là gió động, song gió sở dĩ động, là do nương vào nước mà hiện khởi tướng động. Gió tuy biến động không ngừng, “nếu nước” cũng diệt mất không còn thì “tướng gió” không thể tương tục khởi nữa; tướng gió “không có chỗ nương tựa”, thì tất cả các tướng trạng chuyển động của gió đều không thể hiện ra được. Do vì tự thể của nước “không diệt” (không động), do đó “tướng gió” không ngừng “tương tục” động. “Chi” có “gió diệt” mất, “tướng động” do nương vào gió mà sanh khởi, cũng “tùy theo” đó mà “diệt” mất, chứ “không phải là” thể của nước định tĩnh vốn có cũng “diệt” mất. Đây ví dụ cho: “Vô minh” tướng động, cũng là như vậy: Vô minh như gió, “nương” vào “tâm thể” chơn như như nước, “mà” sau đó có tâm tướng vọng “động” của vô minh. “Nếu tâm thể” cũng như vô minh, như vậy mà biến động không ngừng, sát-na biến “diệt”, thể thì sự sanh tử của “chúng sanh” sẽ bị “dứt mất”; bởi vì “không” có được sự chơn thật thường trụ làm “chỗ nương tựa”, như thể tương tục sanh

từ cũng không có khả năng tồn tại. Chúng sanh không thể tương tục, thì sẽ không có chúng sanh tu hành thành Phật được. Nương vào chơn tâm mà nói, thì khế hợp với tánh công đức của chư Phật, nương vào Như Lai tạng tâm làm thể; vô minh của chúng sanh, hư vọng huân tập từ vô thủy, sanh tử tương tục, cũng là nương vào tâm Như Lai tạng mà làm nơi nương tựa. Nếu như tâm thể cũng diệt mất, thì chúng sanh sẽ không thể thành là chúng sanh được. Do vì chơn như “tâm thể bất diệt”, do đó tương ưng tâm và bất tương ưng “tâm”, “được” sự “tương tục” không gián đoạn; sanh tử của chúng sanh, cũng sẽ tương tục không đoạn. Giống như gió nương vào nước mà có tướng động tương tục. Đó “chỉ” là do ngu “si” vô minh “diệt” mất, thì tương ưng và bất tương ưng “tâm tướng” cũng sẽ “tùy” theo mà “diệt” không còn, ra khỏi hai chướng cứu cánh thành Phật; chứ “không phải tâm trí” giống vô minh như vậy mà “diệt” mất. Tâm trí là tâm thể Như Lai tạng, là tất cả tịnh trí của Như Lai. Như Lai thanh tịnh công đức trí tuệ là thường trụ tương tục bất diệt. Ví dụ này bày tỏ được có diệt và bất diệt, cũng chỉ ra đạo lý vọng là nương vào chơn mà thành lập, làm nơi căn cứ cho phần huân tập tịnh nhiễm ở phần sau.

c. Huân tập

Nguyên văn:

復次，有四種法熏習義故，染法淨法起不斷絕。云何為四？一者淨法，名為真如，二者一切染因，名為無明。三者妄心，名為業識。四者妄境界，所謂六塵。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, có bốn loại huân tập, nên pháp tạp nhiễm

và pháp thanh tịnh sanh khởi không đoạn tuyệt. Thế nào là bốn? Một là pháp thanh tịnh, gọi là chơn như. Hai là tất cả nhân tạp nhiễm, gọi là vô minh. Ba là vọng tâm, gọi là nghiệp thức. Bốn là cảnh giới vọng, gọi là lục trần.

Huân tập, vì thế pháp tạp nhiễm và thanh tịnh sanh khởi; cũng vì nhiễm ô huân tập thanh tịnh, thanh tịnh huân tập nhiễm ô, nên có sự lưu chuyển và hoàn diệt của quá trình mê chơn và diệt vọng. Do đó, luận lấy sự huân tập để thuyết minh tướng sanh diệt. Trước hết đưa ra bốn loại huân tập. Huân tập là động tác, từ cái này huân tập cái kia, từ cái kia huân tập cái này, đối với nó mà phát sanh một loại năng lượng mới. Nói chung về huân tập thì “có bốn loại”; do sự triển chuyển “huân tập” của bốn loại này, “pháp tạp nhiễm” với “pháp thanh tịnh”, “sanh khởi” mà “không đoạn tuyệt”. Pháp tạp nhiễm không gián đoạn, từ xưa đến nay đều như vậy. Cũng như việc tu hành hướng thiện, thì sanh khởi ra pháp thanh tịnh, cũng không có bị gián đoạn mà cứ tiếp tục như thế. Pháp thanh tịnh lấy chơn như làm căn bản, pháp tạp nhiễm thì lấy vô minh làm căn bản; nhưng để trở thành sự thật của tạp nhiễm hoặc thanh tịnh, vẫn là do tác dụng của huân tập. Bốn loại đó: “Một là”, “pháp thanh tịnh, gọi là chơn như”. Chơn như là hình dung từ; Như Lai tạng tánh và khế hợp với vô lượng tánh công đức đầy đủ, là cứu cánh chơn thật, là chơn, là như, do đó gọi là chơn như. “Hai là, tất cả”, “nhân tạp nhiễm, gọi là vô minh”. Do nương vào vô minh bất giác một pháp giới, mà sanh khởi các loại pháp hư vọng tạp nhiễm, do đó vô minh là nhân của tất cả các pháp tạp nhiễm. “Ba là” nương vào vô minh bất giác mà sanh khởi “vọng tâm, gọi là nghiệp thức”. Vọng tâm, từ căn bản, thì là vô minh nghiệp tướng trong

ba tế; nghiệp thức trong năm ý thức. Như từ căn bản đến chi mạt, thì tất cả tâm tạp nhiễm thô hay tế, đều là vọng tâm, đều là do sự khuếch trương phát triển của vọng tâm mà sanh khởi. Phân tích vọng tâm - thì trở thành nhân của nghiệp thức, là chơn như và bất giác, khi hai loại này phát sanh mối quan hệ với nhau, thì giác tâm bị mê muội trở thành vọng tâm. Chơn tâm là Như Lai tạng, vô minh là mê muội bất giác. Như Lai tạng như tâm, vô minh như thủy miên. Hai loại này hòa hợp mà vọng tâm sanh khởi, như tâm trong giấc mộng. “Bốn là”, “cảnh giới” hư “vọng” hiển hiện, chính là “lục trần”, có vọng tâm thì tất yếu có sự hiện tiền cảnh giới hư vọng của lục trần. Bốn loại này, thật là từ xưa đến nay vốn như vậy. Chơn như với vô minh, trong chúng sanh hai loại này từ lâu đã trở thành một khối: Là từ vô thủy đến hiện tại do vọng động mà tồn tại vọng tâm vọng cảnh giới. Giác với bất giác là nhân tố cấu thành A-lại-da. Khi thuyết minh về huân tập, thì tất yếu phải khẳng định sự tồn tại từ xưa đến nay của bốn loại này, sau đó bốn loại nó tự hỗ trợ huân tập lẫn nhau, mà hiện khởi tất cả pháp thanh tịnh và tạp nhiễm.

Nguyên văn:

熏習義者：如世間衣服，實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。此亦如是：真如淨法，實無於染，但以無明而熏習故，則有染相。無明染法，實無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用。

Dịch nghĩa:

Ngĩa huân tập là: Như y phục trên thế gian, thật không có mùi thơm, nếu người ta dùng hương mà xông ướp

huân tập nó, thì có lưu lại hương thơm. Đây cũng như vậy: Pháp chơn như thanh tịnh, thật không có tướng nhiễm ô, nhưng vì vô minh huân tập, mà có tướng tạp nhiễm. Pháp vô minh tạp nhiễm, thật không có nghiệp dụng thanh tịnh, nhưng vì chơn như huân tập, nên có tác dụng thanh tịnh.

Nói đến ý “nghĩa” của sự huân tập, nên lấy ví dụ để thuyết minh: “Nhu thể gian,” vốn “thật” là “không” có hương thơm của “y phục”, “nếu người ta dùng” một loại “hương” thơm “mà” xông ướp “huân tập nó”, thì y phục v.v... “có” lưu lại một loại “hương thơm”. Giống như một trang giấy trắng, đem nó hơ trên ngọn lửa, thì tờ giấy này sẽ huân thành màu đen hoặc vàng. Do đó, ý nghĩa của huân tập, là cái này vốn nó không có như vậy, nhưng vì năng lực huân tập của một cái khác, thì cái này sẽ để lại một tướng trạng khác. “Đây” pháp thanh tịnh tạp nhiễm triển chuyển huân tập, cũng “như vậy”. Như nói tất cả “pháp thanh tịnh” của “chơn như”, vốn “thật” là “không” có tướng “nhiễm ô”; “nhưng” mà do “vì vô minh” vọng nhiễm “mà huân tập” làm duyên, nên trong pháp thanh tịnh cũng hiện “có” vọng “tướng tạp nhiễm”. Ngược lại, “vô minh” - tất cả “pháp tạp nhiễm”, vốn “thật không” có “nghiệp” dụng “thanh tịnh”, “nhưng” do vì pháp thanh tịnh “chơn như” làm duyên mà “huân tập” nó, cũng chính là “có tác dụng” của “thanh tịnh”. Chơn như với vô minh, là hổ tương huân tập, do đó chúng sanh từ xưa đến nay, y vào chơn như mà hiện hư vọng, trong hư vọng lại tồn tại chơn như, chơn vọng trước sau hòa hợp trở thành một khối thống nhất. Chẳng qua, chơn như bị vô minh huân tập, chỉ có thể nói là hiện khởi tướng tạp nhiễm, chứ không thể khẳng định chơn như trở thành tạp nhiễm. Vô minh được chơn

như huân tập, chỉ có thể nói hiện khởi tác dụng thanh tịnh, chứ không thể khẳng định vô minh trở thành thanh tịnh.

Học giả Duy thức phản đối học thuyết huân tập của luận. Bởi vì:

1. Thuyết huân tập của Duy thức học chú trọng ở đồng loại, ở dạng tiềm năng. Như tất cả sự hoạt động của bảy thức trước, huân tập ở trong A-lại-da, A-lại-da chịu sự huân tập mà trở thành chủng tử mới của bảy thức trước - công năng. Như nhãn thức chủng tử thì sanh nhãn thức hiện hành, nhãn thức hiện hành lại huân tập thành nhãn thức chủng tử, do đó chú trọng ở sự đồng loại, ở công năng. Căn cứ vào đây mà suy luận, thì hữu lậu huân tập thành chủng tử hữu lậu, vô lậu huân tập thành chủng tử vô lậu v.v... Duy Thức gia có nguồn gốc từ đa nguyên thực tại luận của phái Nhất Thiết Hữu bộ; học thuyết huân tập của phái này, chỉ cho tất cả pháp huân tập bảo trì tính công năng ở trong A-lại-da, mà không phải nói: pháp này chịu sự huân tập của pháp kia, pháp này do pháp kia huân tập mà sanh khởi sự thay đổi, trong pháp này hiện khởi có sự dung hóa mà sanh khởi hiện tượng mới. Còn học thuyết huân tập của luận, thì chú trọng ở cái này chấp nhận sự huân tập của cái kia, sau đó xuất hiện một cái mới do sự biến đổi dung hợp của hai cái cũ. Như y phục không có mùi thơm, do mùi thơm huân tập mà y phục có hương thơm, là hương thơm của y phục, cũng là y phục có hương thơm. Huân tập, không hạn cuộc ở hiện hành huân thành chủng tử; hai cái đó tương quan lẫn nhau mà chịu sự ảnh hưởng qua lại của đối phương, chính là huân tập. Do đó, huân tập không chỉ ở dạng bảo lưu mà còn có công năng biến đổi và dung hợp, không chỉ ở dạng công năng mà cũng là hiện hành.

2. Duy thức học giả nói: Thọ huân phải có tánh vô ký,

như không thơm không hôi, thì có thể chịu sự huân tập của thơm hoặc hôi, chính là khi được sự huân tập của hương thơm thì càng thơm hơn, được sự huân tập của mùi hôi thì càng hôi hơn. Nếu mùi hôi thì không chịu sự huân tập của mùi thơm, mùi thơm thì không chịu sự huân tập của mùi hôi, như vậy đánh mất ý nghĩa của huân tập rồi. Do đó, A-lại-da có tánh vô phú vô ký, chỉ có A-lại-da này mới chịu sự huân tập thiện ác của bảy thức trước. Song, đây chỉ là định nghĩa do Duy thức gia tự lập mà thôi; như học thuyết huân tập của Kinh bộ sư thì không thừa nhận như vậy. Lấy từ hiện tượng trong cuộc sống để nói, thì hương thơm chịu sự huân tập của mùi hôi, mùi hôi chịu sự huân tập của hương thơm, là một sự thật rất phổ biến. Màu đen có thể huân tập càng đen hơn, như tấm vải đen có màu đen nhạt, có thể nhuộm càng đen. Màu đen đậm có thể chịu sự huân tập của màu đen nhạt hơn, tuy khó thấy được tác dụng, nhưng chắc chắn là có tồn tại sự ảnh hưởng. Mùi thơm và hôi, thiện và ác không chịu hỗ tương huân tập, là điều không phù hợp với thực tế. Đây chẳng qua ở trong sự tưởng tượng, rồi đem tất cả các pháp tuyệt nhiên cách biệt thành tánh thiện và ác mà có học thuyết như vậy. Luận thì cho rằng pháp chơn như thanh tịnh chịu sự huân tập của vọng nhiễm, pháp vọng nhiễm chịu sự huân tập của chơn như, vốn không có gì là không được.

3. Duy thức nói chơn như không thể làm chủ thể hoặc đối tượng của sự huân tập. Đây bởi vì lấy chơn như làm lý tánh trừu tượng - tánh chơn thật bình đẳng, với vật cụ thể cách biệt, một chút công dụng cũng không tồn tại. Kỳ thật, giả sử khiến chơn như không chịu sự huân tập, nhưng chơn như có thể làm tăng thượng duyên, làm sao lại nói nó không có một chút ảnh hưởng

nào hết? Huống gì chơn như trong luận, bao hàm được vô lượng công đức? Trong khi tu học Phật pháp, chính là lấy năng lực của thanh tịnh để đối trị hàng tạp nhiễm; tuy nhiên pháp tạp nhiễm cũng không ngừng che lấp ảnh hưởng chơn tịnh, làm chướng ngại hành giả trong quá trình tinh tấn tu hành, nhưng chơn tịnh và tạp nhiễm cũng không ngừng tranh đấu, đến khi tan nát màn ảnh đen tối của vọng nhiễm, thì hiện khởi được nghiệp dụng của tịnh đức. Như trong “Kinh Mật Nghiêm” và “Kinh Đại Thừa Lý Thú Lục Ba-la-mật”, đều nói đến “chơn vọng hổ tương huân tập, như hai con voi đấu nhau”. Đây tuy là tác phẩm dịch vào thời kỳ sau, nên Duy thức học giả không hẳn chấp nhận, nhưng chúng ta trong quá trình tu học, sự hổ tương huân tập của chơn vọng, tương khắc tương diệt, không thể khẳng định là không có sự thật tồn tại được! Tóm lại, không nên đem huân tập chuyên chỉ cho chùng tử, chơn như chuyên chỉ cho lý tánh, thế thì tất cả nghĩa lý đều có thể thông suốt.

d. Do huân tập liên tục sanh khởi pháp tạp nhiễm

Nguyên văn:

云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故，有於無明。以有無明染法因故，即熏習真如；以熏習故，則有妄心。以有妄心，即熏習無明，不了真如法故，不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著，造種種業，受於一切身心等苦。

Dịch nghĩa:

Tại làm sao huân tập liên tục sanh khởi pháp tạp nhiễm không

gián đoạn? Nghĩa là do nương vào pháp chơn như, nên có vô minh. Vì có pháp vô minh tạp nhiễm làm nhân, nên huân tập chơn như; do sự huân tập đó, nên có vọng tâm. Vì có vọng tâm, tức huân tập vô minh, nên không biết rõ chơn như, thì niệm bất giác hiện khởi cảnh giới hư vọng. Vì có pháp tạp nhiễm của vọng cảnh giới làm duyên, tức huân tập vọng tâm, khiến vọng niệm chấp trước, tạo các loại nghiệp, chịu tất cả khổ nơi thân tâm.

Dưới đây thì phân chia ra để thảo luận, trước tiên nói rõ phần huân tập làm sanh khởi pháp tạp nhiễm không bị gián đoạn, cũng chính là tâm chúng sanh tùy theo nhiễm ô mà trở thành sanh tử (biến kế sở chấp tánh), chúng sanh từ vô thủy đến nay, ở trong nhân và quả của pháp tạp nhiễm mà lưu chuyển. Đây do “huân tập” bằng phương thức nào, mà khiến cho “sanh khởi pháp tạp nhiễm”, vĩnh viễn liên tục “không gián đoạn”.

Nếu từ thô thiển đến vi tế thì có ba loại:

1. Vô minh huân tập thành vọng tâm: Luận ở phần đầu đã đưa ra vô minh của chơn vọng nhị nguyên tương đối, là tên gọi khác của bất giác một pháp giới, nên không thể xa lìa pháp chơn như thanh tịnh mà tồn tại. Chơn như vốn thường hằng châu biến, là nơi nương tựa của pháp tạp nhiễm, do đó khẳng định: “Do nương vào pháp chơn như, nên có vô minh”, nhưng chơn như là nơi nương tựa của pháp tạp nhiễm, chứ không phải là bị sự huân tập mà sanh ra pháp tạp nhiễm. Vô minh có nghĩa bất giác, chơn như có nghĩa giác, vô minh bất giác tánh không xa lìa chơn như giác tánh; mà không phải chơn như huân tập sanh khởi vô minh. Bởi vì “có pháp vô minh tạp nhiễm” làm duyên của “nhân” bên trong, nên không xa lìa chơn như mà “tức huân

tập chơn như”, che lấp chơn như. Tuy nhiên chơn như vẫn chơn như như vậy, thường hằng bất biến, không có bị ảnh hưởng hay thay đổi; nhưng “vì” sự quan hệ do “huân tập” bởi vô minh, nên “có vọng tâm” hiện khởi. Vọng tâm lấy tâm chơn như làm gốc, mà hiện lên hình ảnh của tâm hư vọng. Tuy có vọng hiện sai lầm, mà tánh chơn như vẫn vốn sáng suốt, thanh tịnh và châu biến. Như khi ánh sáng mặt trời bị mây che lấp nên có âm u, nhưng vốn ánh sáng của mặt trời, không có một sự thay đổi nào hết. Vọng tâm là do sự hòa hợp của chơn như và hư vọng mà tồn tại, chính là nghiệp thức vô minh lực bất giác tâm động.

2. Vọng tâm huân tập thành vọng cảnh: “Có vọng tâm” rồi, đối với tánh vô minh bất giác, lại sanh khởi một năng lực huân tập, do đó nói “tức huân tập vô minh”. Vô minh vốn mê muội bất giác, là “không biết rõ pháp chơn như”. Giả như vọng tâm không sanh khởi, thì chỉ là nhân tố tối tăm mà thôi. Do bởi vọng giác tánh của vọng tâm, đây mới ở trong “bất giác” vô minh mê muội, trong bất tri bất giác, từ trong “vọng” niệm vọng tâm, “hiện” khởi tướng “cảnh giới” của “hư vọng”. Vọng cảnh là do vọng tâm huân tập vô minh, không hiểu rõ pháp chơn như mà sanh khởi ra.

3. Vọng cảnh huân tập thành hoặc nghiệp khổ: Vọng tâm là chủ thể phân biệt để hiểu biết, vọng cảnh là đối tượng của sự phân biệt hiểu biết đó. Phần trên nương vào tâm mà khởi cảnh, cảnh khởi lên rồi tất nhiên dẫn dắt nội tâm, do đó: “Vì có pháp tạp nhiễm của vọng cảnh giới” này làm ngoại “duyên”, nên khi vọng tâm vọng chấp, “tức huân tập vọng tâm”, mà khiến cho vọng niệm sanh khởi tương tục không gián đoạn, chấp “trước” chấp thủ kế danh tự v.v... Do vì vọng niệm vọng chấp trước,

nên tâm hiện khởi vọng cảnh, rồi ngược lại bị vọng cảnh dẫn dắt, “tạo các loại nghiệp, chịu tất cả khổ nơi thân tâm.” Khởi hoặc tạo nghiệp thọ khổ của chúng sanh, truy tìm nguyên nhân của nó, thì đều là do vọng cảnh giới huân tập vọng tâm mà ra. Nương vào chơn như mà tồn tại vô minh, vọng tâm và vọng cảnh hỗ tương huân tập, nên pháp tạp nhiễm sanh khởi vĩnh viễn tương tục không gián đoạn.

Các loại huân tập khác nhau

Nguyên văn:

此妄境界熏習義則有二種，云何為二？一者增長念熏習。二者增長取熏習。

Dịch nghĩa:

Huân tập vọng cảnh giới này có hai loại, thế nào là hai? Một là huân tập tăng trưởng niệm. Hai là huân tập tăng trưởng thủ.

Phân trên đã nói qua ba thứ lớp trước sau của sự huân tập, từ tế đến thô, vì phương tiện nên nói như vậy. Mà thật ra vô minh, vọng tâm, vọng cảnh, chúng sanh từ xưa đến nay vốn đã như thế. Với lại, trong thô tế triển chuyển huân tập, không đơn thuần như trên, do đó thêm lần nữa phân biệt tương tận mà diễn thuyết. Pháp huân tập có bốn loại, ở đây nói đến huân tập khởi tạp nhiễm khác nhau, đó chỉ là vọng cảnh giới, vọng tâm và vô minh, bởi vì chơn như bị huân tập là không có sanh khởi pháp tạp nhiễm. Bây giờ, từ thô đến tế, thì trước hết thảo luận “nghĩa huân tập của vọng cảnh giới này”, tóm lược thì “có hai loại”:

“Một là, huân tập tăng trưởng niệm”: Vì vọng cảnh dẫn dắt sanh khởi vọng tâm, vọng tâm không ngừng duyên với

cảnh, tức do vì cảnh tượng mà tăng trưởng niệm lực không ngừng. Như những khái niệm ấn tượng vô số không hạn lượng trong tâm của chúng ta, đều do sự phản ảnh của cảnh giới được bảo tồn ở trong vọng tâm. Nếu từ trước chưa từng nghe qua hay nhìn thấy hoặc hiểu biết cảnh tượng đó, thì không có quan niệm để đạt được. Các nhà Duy vật luận thì chú trọng ngoại cảnh, cho rằng tất cả tri thức đều do sự phản ảnh của ngoại cảnh mà ra; đối với cảnh giới nếu có càng nhiều kinh nghiệm, thì tri thức càng thêm phong phú. Điều này phù hợp với đạo lý huân tập của vọng cảnh.

“Hai là, huân tập tăng trưởng thù”: Tướng cảnh giới, như một kẻ rất khéo lừa dối, luôn luôn dối trá lừa gạt chúng ta, khiến chúng ta bất tri bất giác mà theo đuổi hăng; không hiểu được đó là kẻ lừa bịp mà cứ chấp chặt đắm trước nó. Do đó, nương vào cảnh giới mà sanh khởi tâm, thì đồng thời tăng trưởng thêm khái niệm, cũng tất nhiên là tăng trưởng thêm sự thù trước. Tăng trưởng niệm là tăng thêm ấn tượng trong tâm thức. Như phần trước nói về tương tục thức trong năm ý, do vì sự phân biệt các pháp tạp nhiễm thanh tịnh của trí thức, do đó niệm tương ưng không gián đoạn. Tăng trưởng thù là tăng thêm ái thù trong tâm thức.

Như phần trước nói về phân biệt sự thức, nương vào kiến ái phiền não mà tăng trưởng. Mối quan hệ giữa niệm và thù là: do vọng cảnh huân tập phân biệt sự thức mà truy cầu ngoại cảnh, do truy cầu ngoại cảnh mà tăng trưởng niệm lực trong tương tục thức, do niệm lực tăng trưởng dẫn phát ngoại duyên cảnh giới của phân biệt sự thức: hai loại này là triển chuyển tăng trưởng như vậy. Nếu phân biệt thì: Niệm thuộc ở trí, thù

thì thuộc ở tình, ý.

Huân tập từ vọng tâm

Nguyên văn:

妄心熏習義有二種，云何為二？一者業識根本熏習，能受阿羅漢、辟支佛、一切菩薩生滅苦故。二者增長分別事識熏習、能受凡夫業繫苦故。

Dịch nghĩa:

Nghĩa của vọng tâm huân tập có hai loại, thế nào là hai? Một là nghiệp thức căn bản huân tập, phải chịu nỗi khổ sanh diệt của A-la-hán, Bích Chi Phật và tất cả Bồ-tát. Hai là tăng trưởng phân biệt sự thức huân tập, phải chịu nghiệp hệ khổ của phàm phu.

Nghĩa của “vọng tâm huân tập” cũng “có hai loại”:

“Một là nghiệp thức căn bản huân tập”, luận văn phần trên nói: “Vọng tâm gọi là nghiệp thức”. Song, từ vọng tâm vi tế mà sanh khởi vọng tâm thô hiển, thì thông qua và bao quát được phân biệt sự thức. Luận đứng từ cách nhìn duy tâm, nên nói một tâm, năm ý, một ý thức; nhưng chuyên vì vọng tâm mà phân biệt ra thì thật chỉ có hai loại. Tâm vi tế là nghiệp thức, đối với phần tăng trưởng ở dưới thì nói là căn bản. Năng lực huân tập của căn bản nghiệp thức, có khả năng chiêu cảm và “phải chịu” ba loại biến dị sanh tử của Thánh giả Tam thừa. Biến dị sanh tử là đồng dạng, nhưng sự tiếp nhận của Thánh giả Tam thừa có khác, nên phân biệt thành ba loại. “A-la-hán” là quả thứ tư trong bốn quả Thanh văn, dịch nghĩa là không có nhiệm trước, ứng cúng v.v... “Bích Chi Phật”, dịch nghĩa là Duyên giác hoặc Độc giác, là không có thầy chỉ dạy mà tự giác ngộ,

có tự lợi thiếu phần lợi tha. “Tất cả Bồ-tát”, không phải chỉ cho tất cả, mà chính là Bồ-tát đại lực tự tại đã chứng đắc vô sanh pháp nhẫn. Trong Thánh giả Tam thừa, Niết-bàn của Nhị thừa thì tương đương với Bồ-tát chứng đắc vô sanh pháp nhẫn. Tam thừa cùng đoạn tận kiến ái phiền não, không còn trở lại giống như sự sanh tử đau khổ của hàng phàm phu, nhưng nhập vào Niết-bàn đó và chứng đắc vô sanh này, vẫn chưa cứu cánh viên mãn, vẫn còn tồn tại vi tế của “nỗi khổ sanh diệt”. Khổ là quả báo của sanh tử, sanh tử của phàm phu và hàng Nhị thừa trước khi chưa nhập vào vô dư Niết-bàn, gọi là phân đoạn sanh tử, bởi vì từ sanh đến tử, thì quả báo có kết thúc một giai đoạn; sanh tử có phân đoạn. Sau khi hàng Nhị thừa nhập vào vô dư Niết-bàn và Bồ-tát chứng đắc vô sanh pháp nhẫn, thì vẫn tồn tại vi tế của sanh tử khổ, gọi là biến dị sanh tử. Vi tế sanh diệt, sát-na biến dị mà không có sanh tử phân đoạn có thể nói. Vọng tâm căn bản nghiệp thức, thì luận văn phần trên từng thảo luận qua: “Vì bất giác nên tâm động, tâm động tức có khổ”. Bởi vì căn bản nghiệp thức vọng động, nên có tâm cảnh hư vọng hiện tiền, phân biệt được thanh tịnh tạp nhiễm, gìn giữ niềm vui nỗi khổ, là vi tế sanh diệt khổ. Ở trong ba khổ, đây là thuộc vi tế hành khổ. Nghiệp thức căn bản vọng động huân tập sanh khởi sanh diệt khổ, trong chúng sanh tuy có tồn tại, nhưng chưa có khả năng phát giác; như lúc âm thanh của chuông trống rất huyền ảo, trong bất giác vẫn còn âm thanh nhẹ nhàng của tiếng gió thoảng qua. Biến dị sanh tử của Ba thừa, xin xem trong “Kinh Vô Thượng Y” và “Kinh Bồ-tát Bản Nghiệp Anh Lạc”. Còn như trong “Kinh Lăng Già” nói, lại có ba loại biến dị sanh tử khác nhau trong Đại thừa: tức Bồ-tát từ Sơ địa đến Lục địa tam-

muội chánh thọ ý thành thân, là loại thứ nhất, tương đồng với Thanh văn Bích Chi Phật an trú trong niềm vui của thiền định, tự cho rằng đó là Niết-bàn. Bồ-tát Thất địa chịu sự biến dị sanh tử, là loại thứ hai. Bồ-tát Bát địa cho đến Pháp Vân địa chịu sự biến dị sanh tử là loại thứ ba. Luận nói đến vấn đề này, có thể từ trong thuyết của “Kinh Lăng Già”, là từ cảnh giới sanh diệt của căn bản nghiệp thức đến tương tục thức.

“Hai là tăng trưởng phân biệt sự thức huân tập”: phân biệt sự thức là sáu thức trước. Nương vào vọng tâm vi tế (nghiệp thức) mà tăng trưởng, nương vào kiến ái phiền não mà tăng trưởng. Năng lực huân tập do phân biệt sự thức khởi lên, thì “phải” chịu “nghiệp hệ” phân đoạn sanh tử “khô” của phàm phu.. Tức là cảnh giới của tự chấp thủ tướng đến nghiệp hệ khô tướng. Phân đoạn sanh tử, tùy theo sự trói buộc của nghiệp lực; biến dị sanh tử là vì lực bi nguyện vô lậu mà được tự tại vắng sanh. Một niệm vọng động, huân tập mà sanh khởi biến dị sanh tử, khi ý diệt thì mới có khả năng diệt tận. Chấp thủ phân biệt, tạo nghiệp, cảm thọ phân đoạn sanh tử, ý thức diệt thì mới có khả năng diệt.

Huân tập từ vô minh

Nguyên văn:

無明熏習義有二種，云何為二？一者根本熏習，以能成就業識義故。二者所起見愛熏習，以能成就分別事識義故。

Dịch nghĩa:

Nghĩa của vô minh huân tập có hai loại, thế nào là hai? Một là căn bản huân tập, có khả năng thành tựu nghiệp

thức. Hai là huân tập khởi ra kiến ái, có khả năng thành tựu được phân biệt sự thức.

Nghĩa của “vô minh huân tập”, cũng “có hai loại”:

“Một là căn bản huân tập”: Căn bản là căn bản vô minh, đối với phần chi mạt mà nói như vậy. Năng lực huân tập của căn bản vô minh, tức là vô minh huân tập chơn như, có “khả năng thành tựu nghiệp thức” của vọng tâm.

“Hai là, huân tập khởi ra kiến ái”: Kiến ái từ vô minh mà sanh khởi, do đó nói từ vô minh mà khởi lên. Tính truy cầu do vô minh sanh khởi lên gồm các loại tà kiến như: Thân, biên, tà, kiến thù và giới thù; tính tham trước do vô minh sanh khởi lên gồm các loại ái như: Hữu dục ái, hữu ái, vô hữu ái. Vì sức huân tập không gián đoạn của các loại kiến ái này, nên “có khả năng thành tựu phân biệt sự thức” - nhãn thức v.v... sáu thức. Kiến và ái, là do nương vào phân biệt sự thức mà tồn tại, lại có khả năng thành tựu phân biệt sự thức. Do đó khẳng định: “Thức này nương vào kiến ái phiền não mà tăng trưởng”. Sáu thức trước không gián đoạn, thì kiến ái sẽ tăng trưởng tương tục không ngừng; ngược lại, kiến ái nếu diệt mất, thì phân biệt sự thức cũng diệt theo không còn sanh khởi nữa.

e. Do huân tập liên tục sanh khởi pháp thanh tịnh

Huân tập sanh khởi

Nguyên văn:

云何熏習起淨法不斷？所謂以有真如法故，能熏習無明，以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如，自信己性，知心妄動，無前境界，修遠離法。以如實知

無前境界故，種種方便，起隨順行，不取不念，乃至久遠熏習力故，無明則滅。以無明滅故，心無有起，以無起故，境界隨滅。以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃，成自然業。

Dịch nghĩa:

Thế nào là huân tập khởi pháp thanh tịnh không đoạn?
Do có pháp chơn như, nên huân tập vô minh, do năng lực huân tập của nhân duyên ấy, khiến trong vọng tâm, chán ghét sanh tử, mong cầu Niết-bàn. Do vọng tâm này, khởi lên sự chán ghét nỗi khổ sanh tử mong cầu Niết-bàn làm nhân duyên, thì ngược lại huân tập chơn như, tự mình tin tưởng mình đầy đủ giác tánh, biết tâm vọng động, không có cảnh giới hiện tiền, nên tu pháp viễn ly. Vì như thật biết được không có cảnh giới hiện tiền, nên dùng các loại phương tiện, phát khởi sự tu hành tùy thuận với chơn như, không chấp không niệm, vì sức huân tập cứu viễn không gián đoạn này nên diệt trừ được vô minh. Do vô minh diệt trừ rồi, thì vọng tâm không còn hiện khởi, vì vọng tâm không còn hiện khởi, nên cảnh giới theo đó mà diệt. Vì nội nhân ngoại duyên đều diệt, nên tất cả tâm tướng hư vọng đều diệt tận không còn, thì gọi là chứng đắc Niết-bàn, thành tựu diệu dụng tự nhiên nghiệp.

Bàn luận đến “huân tập sanh khởi pháp thanh tịnh không đoạn”, cũng chính là tâm chúng sanh tùy theo thanh tịnh mà thành Phật chứng đắc Niết-bàn (viên thành thật tánh), đây cũng thuyết minh do trong bốn loại: Chơn như, vô minh, vọng tâm, và vọng cảnh triển chuyển huân tập. Từ hoàn diệt mà phương tiện nói, thì có ba loại huân tập.

1. Chơn như huân tập thành phát tâm: “Do có pháp chơn

như, nên huân tập vô minh”. Chúng sanh từ vô thủy đến nay, trong vô minh mê vọng của hòa hợp thức, tuy có đầy đủ giác tánh, mà xưa nay chưa từng giác biết qua. Song, phàm phu ở trong sanh tử có khuynh hướng trở về chánh giác, đó là nhân vì căn bản thanh tịnh của chơn như. Chơn như bị vô minh làm mơ muội, từ lâu bị vô minh huân tập như vậy, khiến cho khả năng giác ngộ bị che khuất. Trong phần pháp tạp nhiễm huân tập sanh khởi, đã thảo luận về vô minh huân tập chơn như mà trở thành vọng tâm, còn ở đây trong phần pháp thanh tịnh huân tập sanh khởi, thì “do” chơn như “huân tập” vô minh làm “năng lực của nhân duyên ấy”, như thế “khiến trong vọng tâm” xuất phát tâm lý tha thiết “chán ghét sanh tử”, một cách thành khẩn “mong cầu Niết-bàn”. Nỗi khổ sanh tử là hiện thực, Niết-bàn an lạc là lý tưởng, nếu không cảm nhận được hiện thực đau khổ thống thiết của sanh tử, thì không thể đi tìm cầu lý tưởng Niết-bàn được. Do đó phát khởi được tâm này, chính là do sự huân tập nội tại của chơn như, khiến cho trong vô minh vọng tâm, phát hiện được ý muốn mong cầu chơn như thanh tịnh này.

2. Phát tâm huân tập thành giải hành: Khi ở phần huân tập khởi tạp nhiễm trên, nói vọng tâm ngược lại huân tập vô minh, khởi ra vọng cảnh giới. Ở trong huân tập trở lại thanh tịnh nên nói: “Do vọng tâm này” khởi lên sự “chán ghét” nỗi khổ sanh tử, mong “cầu” Niết-bàn làm “nhân duyên”, “tức” ngược lại “huân tập chơn như”, có khuynh hướng nghiêng về chơn như, khiến cho năng lực thanh tịnh ở trong vọng tâm ngày càng lớn hơn, có khả năng hiểu biết chính xác, “tự” mình “tin tưởng” được tự “mình” vốn đầy đủ giác “tánh” - hoặc Phật tánh, xác thực là bản lai vốn thanh tịnh, bất sanh bất diệt, thường trụ Niết-bàn. “Biết”

được hiện tại bị trầm luân trong sanh tử, tạp nhiễm lưu chuyển, không phải bản tánh vốn như thế, chỉ là do “tâm vọng động” tạo thành mà thôi. Vọng tâm vọng động thì có vọng cảnh giới khởi lên; nếu từ thực tế mà truy cứu, thì “không” thể nắm bắt được “cảnh giới hiện tiền” như thế. Giác ngộ được điều chỉ có tâm không có cảnh, thì “tu pháp viễn ly”, xa lìa vọng tâm vọng cảnh, vì mong cầu chứng ngộ tự tánh thanh tịnh Niết-bàn. Như vậy mà nói, thì vọng tâm không hẳn là không tốt. Tu học Phật pháp, nhất định phải lợi dụng vọng tâm, mới đạt được thực tiễn của tam vô lậu học: Văn, tư và tu.

3. Tu hành huân tập chứng Niết-bàn: “Do như thật” hiểu “biết” được, chỉ do vọng tâm hiện ra, thật “không” có “cảnh giới hiện tiền”, thì có khả năng dùng “các loại phương tiện”, phát “khởi tu hành tùy thuận với chơn như”. Tu hành làm sao mới được tùy thuận với chơn như? Phải “không chấp không niệm” mới được. Không chấp là không chấp thủ cảnh giới hư vọng hiện tiền. Không niệm là đối với tâm khởi lên vọng niệm bất giác, phải triệt để phá trừ; thông đạt niệm không có tự tướng có thể nắm bắt, đó cũng chỉ là ảnh tượng của vọng cảnh. Biết được tâm niệm vọng động, không có cảnh giới hiện tiền, chính là tu tập pháp môn duy tâm vô ảnh, theo Duy thức học nói: Biến kế là tánh vô cảnh, y tha là tánh vọng thức, viên thành là tánh chơn thật, biết được biến kế vô cảnh, xả trừ y tha vọng thức, thì chứng đắc chơn thật viên thành thật tánh. Khám phá vọng cảnh hiện tiền, không chấp không niệm, tu quán vô phân biệt; nhờ “sức” nhân duyên “huân tập cửu viễn” không gián đoạn này, nên “diệt” trừ được “vô minh” không biết chơn như một pháp giới. “Vô minh diệt” trừ rồi, do vô minh huân tập chơn như mà có vọng “tâm”, cũng chính là “không

còn” khả năng hiện “khởi”. Vọng tâm “không” còn hiện “khởi”, do cảnh giới hiện khởi của vọng tâm bất giác, cũng tự nhiên “theo đó mà diệt”. Vô minh bất giác diệt là nhân diệt, vọng tác cảnh giới diệt là duyên diệt. “Vi” nội “nhân” ngoại “duyên đều diệt” làm duyên, “nên” tất cả “tâm tướng” hư vọng do nương vào nhân và duyên mà có, “đều” diệt “tận” không còn. Đạt đến cảnh giới như vậy thì “gọi” là chứng “được Niết-bàn”. Niết-bàn được chứng đắc đó là Như Lai cứu cánh Niết-bàn, cũng là sự hiển phát triệt để của Như Lai tạng tánh. Do đó, từ thể khởi dụng, “thành” tựu diệu dụng của ba “tự nhiên nghiệp”, tùy thời cơ, tùy nơi chốn đều đem đến lợi ích cho vô lượng chúng sanh.

Từ sự phân biệt ở trên, có thể biết được: Nếu vọng tâm chuyển hướng ngoại cảnh, chấp trước vọng cảnh là thật có. Do đó, vọng cảnh làm duyên huân tập vọng tâm, tăng trưởng niệm chấp trước, tạo các loại nghiệp, thì trở thành tạp nhiễm sanh tử; nếu biết được vọng tâm vọng động, xa lìa cảnh giới hiện thực, không niệm không chấp trước, thì có khả năng phá trừ căn bản vô minh, thực hiện được đại giác thanh tịnh Niết-bàn!

Các loại huân tập khác nhau

Nguyên văn:

妄心熏習義有二種，云何為二？一者分別事識熏習，依諸凡夫、二乘人等，厭生死苦，隨力所能，以漸趣向無上道故。二者意熏習，謂諸菩薩發心勇猛，速趣涅槃故。

Dịch nghĩa:

Nghĩa của vọng tâm huân tập có hai loại, thế nào là hai? Một là phân biệt sự thức huân tập, nương vào phàm

phu hoặc hàng Nhị thừa, vì chán ghét nỗi khổ đau sanh tử, tùy theo năng lực mà tu hành, thì dần dần hướng về vô thượng đạo. Hai là ý huân tập, chư Bồ-tát phát tâm tinh tấn dũng mãnh, thì mau chóng đi đến Niết-bàn.

Phần trên là theo thứ đệ của sự tu hành, nên nói có ba loại huân tập; ở đây tường tận tường thuật rõ hơn. Ở trong huân tập sanh khởi pháp tập nhiễm không gián đoạn, có vọng cảnh giới, vọng tâm, vô minh ba loại làm thể huân tập. Ở trong huân tập sanh khởi pháp thanh tịnh không gián đoạn, chỉ có vọng tâm với chơn như, hai loại làm thể huân tập. Vô minh là nhân căn bản của tập nhiễm, vọng hiện ngoại cảnh, làm ngoại duyên cho sanh tử tập nhiễm; điều này tương đồng với biến kế sở chấp chủng tử và biến kế sở chấp cảnh giới của Duy Thức học giả, thuận với tập nhiễm mà không thuận với thanh tịnh, do đó trong này không đàm luận. Chơn như vốn bản tánh thanh tịnh, làm nhân cho pháp thanh tịnh; trong vọng tâm có phần thanh tịnh, là nương vào chơn như mà loạn thức sanh khởi, làm trợ duyên cho pháp thanh tịnh, do đó chỉ thuyết minh hai loại huân tập này.

Trước hết nói “ý nghĩa của vọng tâm huân tập có hai loại”:

“Một là phân biệt sự thức huân tập”. Phân biệt sự thức, làm tăng trưởng thô thức của vọng tâm. Phạm là “nương vào phạm phu”, hoặc là “hàng Nhị thừa” (chưa nhập vào vô dư Niết-bàn), tất cả các việc thấy đức Phật, nghe giáo pháp, phát tâm, trì giới luật, tu thiền định, tu trí tuệ, tất cả các việc tu trì, đều không ra ngoài cảnh giới của phân biệt sự thức, nương theo phân biệt sự thức mà tiến tu. Vì thế pháp thanh tịnh do phân biệt sự thức huân tập sanh khởi, chính là nương vào hàng phạm phu và Nhị thừa v.v., phát khởi lên tâm xuất ly “chán ghét nỗi khổ sanh

tử”, và các hành pháp “tùy theo năng lực mà thực hành”, “dần” dần “hướng về vô thượng” Phật “đạo”. Người tu hành học Phật, mục đích cuối cùng là thành Phật, đây là điều không luận phạm phu, Nhị thừa hay Bồ-tát cũng đều như thế. Tu hành của hàng Nhị thừa, như trong “Kinh Pháp Hoa phẩm Hóa Thành Dụ” đức Phật nói: Hàng Thanh văn cũng hướng về quả vị Phật mà tiến bước, chẳng qua khi đi đến nửa đường khoảng ba trăm do tuần, thì cảm thấy thân tâm mỏi mệt, nên ở trong hóa thành nghỉ ngơi một lúc, cuối cùng cũng đạt đến bảo sở thành Phật. Người phạm phu tu hành, cũng mục đích thành Phật, nếu chỉ có tu hành theo pháp nhân thiên, như quy y Tam bảo, bố thí trì giới, thật cũng là thù thắng làm tăng thượng duyên để thành Phật, làm cơ sở để hướng về Phật đạo. Người mới phát tâm tu học Đại thừa, vẫn chưa chứng được tín tương ưng địa, thì đây là phạm phu Bồ-tát, vẫn thuộc hàng phạm phu.

“Hai là ý huân tập”: Nghiệp thức làm chính trong năm loại ý. Cảnh giới của ý, không giống với tâm hướng ngoại chấp thủ cảnh giới của phân biệt sự thức, mà là có khả năng hiểu được cảnh do tâm hiện ra. Do đó ý huân tập là phá trừ phân biệt sự thức, hiểu được duy tâm vi tế cảnh giới của ý. Căn cứ theo duy thức, thì ý thức có khả năng khởi trí tuệ ngã không pháp không; do vì ý thức mà thức thứ bảy cũng chuyển thành vô lậu. Đây chỉ là đơn thuần lấy thô tế để phân biệt, ý thức do ý mà tạp nhiễm, ý do ý thức mà chuyển thành thanh tịnh. Căn cứ theo luận, thì ý không phải cùng với ý thức có thể tuyệt nhiên khác nhau, mà là phần vi tế của ý thức. Lại ý thức có khả năng đạt ngã không mà không thể xa lìa pháp chấp; có khả năng hiểu được duy tâm, trừ bỏ một phần pháp chấp, thì gọi là ý. Trong năm loại ý, ba loại

là không tương ứng với tâm vi tế; còn trí thức phân biệt pháp nhiễm tịnh, tương tục thức có vô lượng niệm tương ứng không đoạn, là tương ứng với tâm vi tế. Ở đây nói ý huân tập, thật cũng là từ sự cạn sâu không đồng. “Chư Bồ-tát” từ quả vị tín tương ứng địa trở lên, nương vào vọng cảnh của cảnh giới tâm ý này, rồi “phát” đại Bồ-đề “tâm”, “dũng mãnh” tinh tấn “mau chóng đi đến Niết-bàn”, chính là ý huân tập mà khởi tác dụng thanh tịnh. Niết-bàn là đại bát Niết-bàn của chư Phật, cũng là vô thượng đạo. Nương vào phân biệt sự thức để huân tập tu hành, dần dần nhập vào Phật đạo; nương vào ý để huân tập thì có thể trực nhập vào đại bát Niết-bàn.

Chơn như huân tập

Nguyên văn:

真如熏習義有二種，云何為二？一者自體相熏習，二者用熏習。

Dịch nghĩa:

Nghĩa chơn như huân tập có hai loại, thế nào là hai? Một là tự thể tướng huân tập, hai là dụng huân tập.

“Nghĩa chơn như huân tập”, cũng “có hai loại”, tức “một là tự thể tướng huân tập, hai là dụng huân tập”. Trong phần trước nói một tâm chơn như có ba loại: Thể, tướng và dụng. Hiện tại làm rõ chơn như huân tập, nên phân thành hai loại, bởi vì tướng thì không xa lìa với thể nên gọi tự thể tướng huân tập. Trong dụng huân tập, không nói tự thể dụng, bởi vì dụng và thể có phân ly được. Như ánh sáng tròn đầy (như tướng) của mặt trời (thể) thì không thể tách rời với mặt trời. Nhưng ánh sáng phát ra từ mặt trời chiếu đến và đem hơi ấm cho muôn vật v.v.,

hình như phải tách rời mặt trời mới có. Nay nương vào đây mà thuyết minh hai loại huân tập thể và dụng.

Nguyên văn:

自體相熏習者，從無始世來，具無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義，恆常熏習，以有力故，能令眾生厭生死苦樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。

Dịch nghĩa:

Tự thể tướng huân tập là từ xưa đến nay, có đầy đủ pháp công đức vô lậu, đầy đủ bất tư nghi của nghiệp, có tánh khả năng làm ra cảnh giới. Nương vào hai ý nghĩa, thường hằng huân tập này, vì có năng lực, nên có khả năng khiến cho chúng sanh chán ghét sanh tử khổ, mong cầu Niết-bàn, tự tin trong nội thân của mình, có pháp chơn như vô lậu, mà phát tâm tu hành.

Tại sao chơn như “tự thể tướng” phát sanh được năng lực huân tập? Vì “từ xưa đến nay” chơn như Như Lai tạng tánh, có “đầy đủ pháp” vô lượng vô biên công đức “vô lậu”. Đồng thời, vẫn có “đầy đủ bất tư nghi” tự nhiên “nghiệp” dụng, vì chúng sanh có “tánh” khả năng “làm ra cảnh giới”. Như đức Phật phóng hào quang, hiện thân thông, khiến cho chúng sanh nhìn thấy Phật, nghe thuyết pháp, đó chính là nghiệp dụng bất tư nghi, tạo tác cảnh giới cho chúng sanh. Nếu đem chúng sanh với đức Phật để thảo luận thì: 1. Tất cả chúng sanh đều bình đẳng với chư Phật, vì từ xưa đến nay có đầy đủ pháp vô lậu. 2. Bất tư nghi nghiệp tác cảnh giới tánh, chư Phật không những đầy đủ, mà còn hiển phát ra được; còn chúng sanh thì tuy không phải không có, nhưng

vẫn chưa hiện phát ra. “Nương vào đây” (trong Như Lai tạng), đầy đủ pháp vô lậu, có bất tư nghì nghiệp – “hai” loại ý “nghĩa, hằng thường” không gián đoạn này có khởi lên tác dụng “huân tập” trong nội tại. Như huân tập đạt đến giai đoạn “có năng lực”, thì “có khả năng khiến” các “chúng sanh chán ghét sanh tử khổ, mong cầu Niết-bàn”. Chúng sanh đã có sự chán ghét đau khổ, mong cầu Niết-bàn rồi, nên “tự” mình có niềm “tin” trong “nội” thân của mình, “có pháp chơn như” vô lậu - tồn tại Phật tánh Như Lai tạng. Nương vào pháp chơn như vô lậu vốn có này mà “phát tâm tu hành”, vì mục đích đạt cảnh giới an lạc xa lìa khổ đau. Vì thế, luận giả Chơn thường khẳng định: Mọi người đều có khả năng biết khổ đau mong cầu an lạc, nên chuyên tâm tu hành, chính là thừa nhận mình có khả năng thành Phật; nếu không tin rằng tự mình có khả năng thành Phật thì cũng chắc chắn là không thể phát tâm tu hành được. Như tin tưởng trong khoáng chất đó có chứa một lượng lớn vàng bạc, thì mới đầu tư thời gian và máy móc để khai thác nó; giả sử không tin trong đó có chứa vàng bạc thì ai mà chấp nhận đầu tư việc này? Do đó tự thể tướng huân tập là tự phát từ trong nội tâm chơn như của chúng sanh; chúng sanh sở dĩ có thể hướng thượng, hướng thiện, hướng quang minh tiến bước, chính là nhân vì bản thân của họ có đầy đủ khả năng này, do vì sự huân tập trong nội tại của chơn như đức tướng dẫn phát. Căn nguyên của pháp thanh tịnh, cũng xuất phát từ đây.

Nguyên văn:

問曰：若如是義者，一切眾生悉有真如，等皆熏習，云何有信、無信，無量前後差別？皆應一時自知有真如法，勤修方便，等入涅槃。

Dịch nghĩa:

Hỏi rằng: Nếu là như vậy thì tất cả chúng sanh đều có chơn như, huân tập bình đẳng, sao lại có tín tâm, hoặc không có tín tâm, trước sau vô lượng sự khác nhau? Nên đồng trong một thời tự biết có pháp chơn như, chuyên cần tu tập các phương tiện, bình đẳng nhập vào Niết-bàn.

Chơn như tự thể tướng huân tập là trong tất cả chúng sanh đều bình đẳng, do đó sẽ phát sanh một số hoài nghi, nên phải giả thiết vấn đáp để giải quyết vấn đề này. Có người “hỏi”: “nếu” là “như vậy”, thế “thì tất cả chúng sanh đều có” đầy đủ đức tướng của “chơn như”, mà còn là đồng dạng “huân tập” một cách bình “đẳng”; trong quá trình bình đẳng huân tập đó, không thể nói là có sự khác nhau. Nhưng tại sao chúng sanh trong cuộc đời, thì có chúng sanh đối với Tam bảo “có tín tâm” thanh tịnh, lại “không có tín tâm” thanh tịnh là sao? Rồi lại có đức Phật quá khứ, đức Phật hiện tại và đức Phật vị lai “trước sau vô lượng sự khác nhau” Lý luận, là chơn như thì tất cả chúng sanh đều bình đẳng, tất cả chúng sanh đều chịu sự huân tập, thì chúng sanh “nên” đồng trong “một thời”, “tự biết có pháp chơn như”; nên phải cùng trong một thời, tinh tấn chuyên “cần” dũng mãnh “tu tập các phương tiện”; cũng nên trong cùng một thời, bình “đẳng” mà “nhập” vào cứu cánh “Niết-bàn”. Nhưng mà, chúng sanh lại sanh khởi hoặc không sanh khởi niềm tin, thành Phật trước hoặc sau rất nhiều sự khác nhau, điều này làm sao phù hợp với chơn như tự thể tướng bình đẳng huân tập được?

Nguyên văn:

答曰：真如本一，而有無量無邊無明，從本已

來，自性差別，厚薄不同，故過恆沙等上煩惱，依無明起差別。我見愛染煩惱，依無明起差別。如是一切煩惱，依於無明所起，前後無量差別，唯如來能知故。

Dịch nghĩa:

Trả lời: Chơn như vốn chỉ có một, nhưng có vô lượng vô biên vô minh đồng thời tồn tại, từ xưa đến nay, tự tánh khác nhau, dày mỏng không đồng, nên thượng phiền não nhiều hơn số cát sông Hằng, nương vào vô minh mà sanh khởi lên hiện hành cũng khác nhau. Ngã kiến ái nhiễm phiền não, nương vào vô minh mà sanh khởi cũng có sự khác biệt vô biên. Như là tất cả phiền não đều nương vào vô minh mà sanh khởi, trước sau vô lượng sự khác biệt, chỉ Như Lai mới có thể biết được số lượng của nó.

Để trả lời vấn đề ở trên, phải hỏi đáp từ hai phương diện: một là từ phiền não dày mỏng không đồng, một là từ nhân duyên đầy đủ hay khiếm khuyết. Bây giờ từ ý nghĩa thứ nhất mà hỏi đáp:

Không sai, “chơn như” “vốn chỉ một”, là bình đẳng. Nhưng đồng thời tồn tại với chơn như, còn “có vô lượng vô biên” vô minh, “từ xưa đến nay”, “tự tánh” không hiểu được tác dụng của chơn như một pháp giới, nên có các loại các dạng sai khác, “dày mỏng” rất là “không đồng”. Như ánh sáng mặt trời, tuy trước giờ vốn là sáng suốt như vậy, nhưng do các tầng mây mỏng hay dày, nên ánh sáng chiếu xuống có mạnh yếu khác nhau. Chơn như là bình đẳng một vị, còn vô minh thì có trăm ngàn sự khác biệt. Từ vô thủy đến nay, vô minh đã tạo

thành vô lượng vô biên các dạng các kiểu; nên tình trạng dày mỏng, không phải là tất cả chúng sanh đều giống nhau được. Do sự mỏng dày của vô minh, “nên thượng phiền não nhiều hơn số cát sông Hằng, nương vào vô minh” sanh “khởi” lên hiện hành, cũng có “khác nhau”. Thượng phiền não, trong bản dịch khác gọi là tùy phiền não, là nương vào căn bản rồi phát khởi, giống như nhánh cây nương thân cây để phát triển. Căn cứ vào “Kinh Thắng Man” thì: thượng phiền não là tên gọi khác của khởi phiền não. Khởi phiền não vi tế gọi là thượng phiền não nhiều hơn số cát sông Hằng, là phiền não chướng hiện hành mà Đại thừa cần phải đoạn trừ (đây theo luận để nói). Phiền não rất nhiều, đến nỗi số cát sông Hằng cũng không nhiều bằng, không phải là phạm phu và hàng Nhị thừa có thể đoạn, mà là chư Phật Bồ-tát mới đoạn hết. “Ngã kiến ái nhiễm phiền não” là phiền não chướng, bốn trụ địa phiền não đầu tiên trong năm trụ địa, với hàng Nhị thừa cùng đoạn trừ. Có trụ địa, có khởi đều là “nương vào vô minh” mà sanh “khởi”, cũng có vô biên sự “khác biệt”. Tổng hợp kiến ái và thượng phiền não nhiều hơn số cát sông Hằng mà nói, thì có năm trụ phiền não: kiến phiền não là kiến nhất thiết trụ địa, ái phiền não phân biệt thành dục ái trụ địa, sắc ái trụ địa, và vô sắc ái trụ địa - bốn trụ địa này mỗi loại đều có khởi phiền não; còn thượng phiền não là khởi phiền não, làm nơi các trụ địa y cứ, gọi là căn bản vô minh trụ địa. Nếu từ ba hoặc của Thiên Thai thì, kiến tư hoặc là kiến ái phiền não, trần sa hoặc là thượng phiền não, vô minh hoặc là căn bản vô minh. “Như là, tất cả” thượng phiền não, kiến hoặc “phiền não” đều là “nương vào vô minh mà sanh khởi”, cạn sâu dày mỏng, có “trước sau vô lượng sự khác nhau”. Phiền não khác

nhau không giống này, “chỉ” nhất thiết trí của “N hư Lai” mới “có khả năng biết được số lượng của nó”. Chúng sanh có vô số phiền não như vậy, dày mỏng khác biệt bất nhất, do đó mê lầm che lấp chơn như, rời khỏi hoặc tạo nghiệp cảm thọ quả báo, trầm luân trong sanh tử, nên khổ vui như vậy cũng có rất nhiều loại sai khác. Chịu sự mê muội của vọng nhiễm như thế, chơn như tuy vốn là bình đẳng, huân tập bình đẳng, mà chúng sanh có niềm tin hoặc không tin sai khác, thành Phật cũng có trước sau không giống nhau.

Nguyên văn:

又諸佛法有因有緣，因緣具足，乃得成辦。如木中火性，是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，若不遇諸佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又為諸佛菩薩等慈悲願護故。能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根。以修善根成熟故，則值諸佛菩薩示教利喜，乃能進趣向涅槃道。

Dịch nghĩa:

Lại Phật pháp có nhân có duyên, nhân với duyên đều đầy đủ rồi, mới được thành tựu. Giống như trong cây có tánh lửa, là nhân chính của lửa, nếu không có người biết được phương pháp lấy lửa, không nhờ mượn phương tiện, mà có khả năng tự đốt cháy cây, thì đây không là như vậy

được. Chúng sanh cũng vậy, tuy vốn có nhân huân tập chính làm năng lực, nhưng nếu không gặp được chư Phật, Bồ-tát, thiện tri thức làm trợ duyên, mà muốn chúng sanh có khả năng tự mình đoạn trừ phiền não, chứng nhập vào Niết-bàn, thì điều này chắc chắn không là như vậy. Nếu tuy có ngoại duyên trợ lực, mà pháp thanh tịnh bên trong chưa có năng lực huân tập, thì cũng không hoàn toàn chán ghét khổ đau sanh tử mong cầu Niết-bàn. Nếu nhân duyên đầy đủ, thì tự có năng lực huân tập, lại được chư Phật Bồ-tát v.v... dùng từ bi nguyện lực hộ trì. Mới có khả năng sanh khởi tâm chán ghét khổ đau, tin chắc vốn có tự tánh thanh tịnh Niết-bàn, nên tu tập thiện căn. Vì tu tập thiện căn thành thực, thì gặp được chư Phật Bồ-tát chỉ dạy giáo hóa, biết được lợi ích an lạc, nên sanh khởi tâm hoan hỷ, mới có khả năng tinh tấn hướng về đạo Niết-bàn.

Ở đây, từ nhân duyên đầy đủ hoặc khiếm khuyết để trả lời: “Phật pháp” không luận là chuyện gì, đều phải “có nhân có duyên. Nhân với duyên đều đầy đủ” rồi, sau đó “mới” có khả năng “được thành tựu” sự nghiệp. Như trong cuộc sống, việc kiến thiết xây dựng, hay canh tác trồng trọt, nếu khiếm khuyết đi một loại nhân duyên nào đó, thì không thể đưa đến thành công. Giống “như trong cây” có đầy đủ “tính lửa” - tính lửa cực vi, “là nhân chính của lửa”, nhưng “nếu không có người biết được” phương pháp lấy lửa, “không nhờ” mượn “phương tiện” như dùng hai khúc cây ma xát lẫn nhau, cứ muốn lửa tự động phát sanh, rồi “có khả năng tự đốt cháy cây”, thì đây “không là như vậy” được. Nên biết quá trình tu hành thành Phật của “chúng sanh” cũng như vậy. Chúng sanh “tuy” vốn “có” chon

như “nhân huân tập chính” làm “năng lực”, nhưng “nếu không gặp” được “chư Phật, Bồ-tát, thiện tri thức làm” trợ “duyên” cho họ, mà muốn chúng sanh có “khả năng tự” mình “đoạn” trừ “phiền não”, “chứng nhập” vào “Niết-bàn”, điều này chắc chắn “không là như vậy”. Việc gì là chư Phật, Bồ-tát, thiện tri thức làm trợ duyên: như chư Phật hiện thân thông, thuyết pháp; Bồ-tát sử dụng các loại phương tiện giáo hóa; thiện tri thức giảng dạy khuyên răn, đó là ngoại duyên hỗ trợ cho chúng sanh thành Phật. Còn Độc Giác trong hàng Nhị thừa, tuy nói là không thầy tự ngộ, nhưng sự thật thì cũng do từ kiếp trước có trồng thiện căn, tu hành các phương tiện; hiện tại nhân duyên đã thành thực, thì mới không thầy tự ngộ. Như thế, vấn đề ngoại duyên cũng hết sức quan trọng. Song, “tuy có ngoại duyên” làm trợ “lực”, “mà” nhân chính vốn có của Như Lai tạng - “pháp tịnh bên trong”, năng “lực” đó “chưa có huân tập” thù thắng được, thì cũng “không hoàn toàn chán ghét khổ đau sanh tử, mong cầu Niết-bàn”. Phần trên là nhân thì đầy đủ mà duyên lại khiếm khuyết; còn ở đây duyên thì đầy đủ còn nhân lại khiếm khuyết. Nhưng không phải là không có pháp Như Lai tạng thanh tịnh, mà là năng lực huân tập đó chưa có tăng trưởng thù thắng thôi. Từ vô lậu chúng tử, thì đây vẫn là bản tánh trụ chúng, không phải là huân sở thành chúng. “Nếu” là “nhân duyên đầy đủ”, pháp thanh tịnh Như Lai tạng, “tự có năng lực huân tập” làm nhân; “lại được chư Phật, Bồ-tát”, thiện tri thức “v.v... dùng từ bi nguyện lực” nhiếp trì “hộ” niệm làm duyên, nhân duyên đầy đủ, mới “có khả năng” chơn thật phát “khởi tâm chán ghét” xa lìa sanh tử “khổ” báo, có thể “tin” chắc chắn là tự mình vốn “có” tự tánh thanh tịnh “Niết-bàn”. Nương vào đây mà phát

tâm chán ghét sanh tử mong cầu Niết-bàn, “tu tập” các loại công đức thiện pháp “thiện căn”. “Vì tu tập” không gián đoạn, nên “thiện căn thành thực” rồi, thì mới “gặp” được “chư Phật Bồ-tát chỉ dạy giáo hóa”, biết được “lợi” ích an lạc trong Phật pháp, rồi sanh khởi tâm an “vui” hoan hỷ. Như thế, mới “có khả năng” tinh “tấn hướng về” với “đạo Niết-bàn”. Do đó, muốn thoát khỏi sanh tử chứng đắc Phật đạo, cần phải có nhân duyên đầy đủ.

Do phần trên thảo luận đến vô minh dày mỏng với ngoại duyên có không bất đồng; do đó, chơn như tự thể tướng tuy là bình đẳng, song chúng sanh có niềm tin hoặc không có và thành Phật trước sau có khác.

Nguyên văn:

用熏習者，即是眾生外緣之力，如是外緣有無量義，略說二種，云何為二？一者差別緣，二者平等緣。

Dịch nghĩa:

Dụng huân tập chính là sức ngoại duyên của chúng sanh. Ngoại duyên như thế có rất nhiều loại, nói lược thì có hai loại, sao gọi là hai? Một là sai biệt duyên, hai là bình đẳng duyên.

Chơn như tự thể tướng huân tập, chính là nội tại huân tập của Như Lai tạng trong chúng sanh; còn chơn như “dụng huân tập chính là sức ngoại duyên của chúng sanh” do gặp được chư Phật, Bồ-tát. Ngoại duyên do thấy được chư Phật Bồ-tát, gặp được thiện tri thức, hình như là ngoại tại, mà thực tế cũng là sự lưu chuyển của pháp giới. Chư Phật, Bồ-tát v.v., có năng lực làm trợ duyên cho chúng sanh, bởi vì họ đã chứng ngộ được pháp tính

chơn như, rồi từ trong tánh Như Lai tạng hiện khởi đại dụng của ba nghiệp, làm tánh cảnh giới cho chúng sanh. Từ lập trường của chúng sanh, thì đây là năng lực từ ngoại duyên; còn từ lập trường của chư Phật Bồ-tát, thì đây vẫn là diệu dụng nội tại của chơn như Như Lai tạng. Năng lực “ngoại duyên” được nói đến, gồm “có” thầy cô, bạn bè, chư Phật, Bồ-tát, Thanh văn v.v., “rất nhiều loại”, nhưng “nói” khái “lược” thì có “hai loại”: “một là sai biệt duyên”, là đối với từng chúng sanh mà có sự khác nhau không đồng; “hai là bình đẳng duyên”, là phổ biến trong tất cả chúng sanh đều như vậy.

Nguyên văn:

差別緣者，此人依於諸佛菩薩等，從初發意始求道時，乃至得佛，於中若見若念，或為眷屬父母諸親，或為給使，或為知友，或為怨家，或起四攝，乃至一切所作無量行緣，以起大悲熏習之力，能令眾生增長善根，若見若聞得利益故。

Dịch nghĩa:

Sai biệt duyên là người đó nương vào chư Phật Bồ-tát v.v., từ khi mới phát ý bắt đầu hướng cầu đạo, cho đến được thành Phật, ở trong quá trình đó hoặc thấy hoặc niệm, hoặc làm cha mẹ bà con, hoặc làm người ở, hoặc làm bạn hữu, hoặc làm oán gia, hoặc khởi tứ nhiếp pháp, cho đến tất cả vô lượng hành duyên, vì sức đại bi huân tập của chư Phật Bồ-tát, nên có khả năng khiến chúng sanh tăng trưởng thiện căn, nếu thấy hoặc nghe đều được nhiều lợi ích.

“Sai biệt duyên” là chỉ cho “người” phát tâm tu hành “đó”, “nuong vào chư Phật, Bồ-tát” thánh hiền “v.v...” các loại trợ duyên khác nhau. Từ “khi mới phát (Bồ-đề tâm) ý, bắt đầu” hướng “cầu” A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam Bồ-đề - “đạo”, cho đến khi cuối cùng “được” thành “Phật”. “Ở trong” quá trình tu học trường kỳ, trải qua ba đại A-tăng-kỳ kiếp này, “hoặc thấy hoặc niệm” chư Phật Bồ-tát. Thấy là tự mình trực tiếp thấy chư Phật Bồ-tát hiện thân thông thuyết pháp; niệm là ức niệm nhớ nghĩ, như niệm đức Phật Thích Ca Mâu Ni, khởi tâm tôn trọng kính ngưỡng, quy y, lễ lạy, xưng danh hiệu v.v... Từ trực tiếp thì gọi là thấy và từ gián tiếp thì gọi là niệm. Từ sự hiện thân thì “hoặc” hiện thân “làm quyến thuộc” của chúng sanh, như “cha mẹ bà con”: Anh em, chị em, vợ chồng, con cái, từ mỗi quan hệ thân thuộc đó, thường xuyên khuyến khích, khuyên bảo sách tấn hỗ trợ chỉ dạy họ, khiến họ không ngừng tinh tấn hướng về Phật đạo phía trước. “Hoặc làm người ở”, “hoặc làm bạn hữu” tri tâm, như thường gọi là đạo hữu cùng tu học. “Hoặc làm oán gia”, như Đề-bà-đạt-đa đòi đòi đều làm oán gia của đức Phật Thích Ca, mà tùy lúc để tương trợ cho đức Thích Ca sớm thành tựu Phật đạo. Bạn hữu tri tâm là thuận tăng thượng duyên, còn oán gia là nghịch tăng thượng duyên. Thuận duyên và nghịch duyên, đều là do chư Phật Bồ-tát hiện thân, để hỗ trợ cho đạo hạnh của mình. Như oán gia Đề-bà-đạt-đa, ở trong “kinh Pháp Hoa” đức Phật dạy: “Do thiện tri thức Đề-bà-đạt-đa, nên ta đầy đủ lục độ Ba-la-mật... thành đẳng chánh giác, quảng độ chúng sanh.” Từ sự nghiệp giáo hóa của chư Phật Bồ-tát thì không chỉ hiện thân thông thuyết pháp thôi; mà còn “hoặc khởi tứ nhiếp pháp”, đây là phương pháp quan trọng để chư Phật Bồ-tát sử

dụng nhiếp thọ giáo hóa chúng sanh. Tứ nhiếp pháp này:

Một là bố thí, khi lương thực y phục bị thiếu thốn, thì dùng những loại vật chất cần thiết trong cuộc sống để bố thí, từ đó có khả năng nhiếp thọ rồi hướng dẫn họ đến với đạo Phật.

Hai là ái ngữ, như khi tiếp xúc với mọi người, đặc biệt là lúc thân tâm của họ đang chịu nhiều sự khổ não, thì đem đến lời đồng tình an ủi.

Ba là lợi hành, nếu có đem lại lợi ích cho chúng sanh, hoặc lợi ích cho họ trong khi tu học Phật pháp, chư Phật Bồ-tát thực hiện đều vì mục đích đó.

Bốn là đồng sự, cùng hợp tác với họ, đồng cam cộng khổ, cùng thực thi một công việc, từ sự hợp tác giữa hai bên đó, rồi dẫn dắt họ tu hành theo Phật đạo.

Ngoài sự thực hành tứ nhiếp pháp ra, chư Phật Bồ-tát còn sử dụng rất nhiều vô lượng vô biên phương tiện phương pháp khác, do đó nói: “Tất cả vô lượng hành duyên”, hành duyên là các loại việc làm để trợ duyên cho chúng sanh. Trong tất cả vô lượng hành duyên đó, không luận là nhiếp thọ, hay điều phục; làm bạn bè hay kẻ thù địch, đều là “vì sức đại bi huân tập” của chư Phật Bồ-tát; do đó, mỗi loại hành duyên đều “có khả năng khiến chúng sanh tăng trưởng thiện căn”. Không luận là do tự thân mình trực tiếp “thấy”, hay gián tiếp “nghe” rồi ức niệm, tất cả đều “được” nhiều loại “lợi ích”. Vô lượng hành duyên khiến chúng sanh đạt được lợi ích này, do vì nhiều loại khác nhau, đủ các hình thức, do đó gọi là sai biệt duyên.

Nguyên văn:

此緣有二種，云何為二？一者近緣，速得度故。

二者遠緣，久遠得度故。是近遠二緣，分別復有二種，云何為二？一者增長行緣，二者受道緣。

Dịch nghĩa:

Duyên đó có hai loại, thế nào là hai? Một là duyên gần, nên sớm được độ. Hai là duyên xa, nên lâu ngày mới được độ. Hai duyên xa gần này, phân chia ra thì lại có hai loại, thế nào là hai? Một là duyên tăng trưởng hành, hai là duyên thọ đạo.

Nếu phân tích sai biệt duyên ra, thì “có hai loại” khác nhau:

“Một là duyên gần”: Như có chúng sanh, trong cuộc đời này, thấy chư Phật, Bồ-tát hiện thân thông thuyết pháp, liền phát tâm tu hành, chứng quả nên “sớm được độ”. Vì sự trợ duyên của chư Phật, Bồ-tát, nên sớm thành tựu giải thoát, do đó gọi là duyên gần.

“Hai là duyên xa”: Như có chúng sanh cũng trong cuộc đời này, mong chư Phật, Bồ-tát giáo hóa, nhưng chưa thể lập tức phát tâm; hoặc phát tâm mà chưa có khả năng thực hành; hay tu tập mà không thể trong đời này, phải “lâu ngày” sau mới “được độ”. Nhưng đó cũng là vì chúng sanh mà trợ duyên, chẳng qua là duyên xa thôi. Trong kinh có câu: “Một khi nghe qua, muôn đời không mất”. Đương thời tuy không thấy phát sanh sự ảnh hưởng nào, chưa có khả năng phát tâm, hay tu chứng; nhưng trong tương lai sự phát tâm giải thoát này, xa xưa vẫn là do năng lực huân tập của lúc ban đầu khi thấy chư Phật nghe giáo pháp. Vì duyên có xa có gần, chứ không phải năng lực huân tập của chư Phật, Bồ-tát có mạnh yếu, chi phụ

thuộc căn cơ của chúng sanh mà thôi. Như xưa nay thường nói: “Người chưa trồng thiện căn khiến được trồng, đã trồng rồi khiến thành thực, người đã thành thực thì khiến được giải thoát”. Làm duyên gần là vì người đã căn tánh được thành thực thì khiến cho giải thoát; làm duyên xa là vì người chưa trồng thiện căn khiến được trồng, người đã trồng rồi thì khiến cho căn tánh thuần thực.

“Hai duyên xa gần” này, thì từ được độ sớm muộn rồi phân chia. Như nếu “phân chia” từ thành quả của nhân duyên dẫn khởi, thì lại “có hai loại” khác nhau:

“Một là duyên tăng trưởng hành”, chính là duyên làm tăng trưởng phước hạnh cho hành giả, như tu hành bố thí, trì giới, nhẫn nhục.

“Hai là duyên thọ đạo” là duyên mà làm cho hành giả có khả năng thọ đạo được độ, như tu tuệ v.v... Tăng trưởng hành là chú trọng ở phước đức hạnh (Đại thừa là từ bi hạnh); thọ đạo là chú trọng ở Bát-nhã hành. Như đem duyên gần xa mà phân tích: Có người ở trong đời quá khứ, nhiều kiếp huân tập thành thực, hiện tại làm duyên khiến cho trong công việc và hành vi tăng trưởng thêm lòng từ bi phương tiện; khi phương tiện thành tựu, thì từ trí tuệ đạt được giải thoát, là duyên tăng trưởng hành của duyên gần. Có người nhiều đời tu tập thành thực, vì duyên làm cho tu tập Bát-nhã, hiện đời được chứng đắc, là thọ đạo duyên của duyên gần. Còn có người chưa từng phát tâm, hoặc phát tâm mà chưa từng tu hành, là duyên khiến cho họ phát tâm, quy y, tu bố thí, trì giới v.v... các việc phương tiện, là duyên tăng trưởng hành của duyên xa. Có người chưa trồng chưa thuần thực thiện căn là duyên khiến cho họ tu tập văn tự tu thắng nghĩa quán tuệ,

không có thể sớm được đắc độ là duyên thọ đạo của duyên xa.

Nguyên văn:

平等緣者，一切諸佛菩薩，皆願度脫一切眾生，自然熏習，恆常不捨。以同體智力故，隨應見聞而現作業。所謂眾生依於三昧，乃得平等見諸佛故。

Dịch nghĩa:

Duyên bình đẳng là tất cả chư Phật Bồ-tát, đều nguyện độ thoát hết thảy chúng sanh, huân tập tự nhiên, thường hằng không lia. Vì là đồng thể trí lực, nên tùy theo chúng sanh có thể thấy, nghe được mà hiện các việc làm. Nghĩa là chúng sanh ở trong tam-muội, có thể được bình đẳng thấy chư Phật.

Nếu từ duyên sai biệt mà nói thì chư Phật, Bồ-tát có vô lượng vô biên phương tiện thiện xảo; nhưng nguyện lực đại từ đại bi ở trong nội tại vẫn là bình đẳng, do đó tiếp theo thảo luận về “duyên bình đẳng”. Đây chính là “tất cả chư Phật, Bồ-tát”, do vì lòng đại từ đại bi, tùy theo thời gian hay nơi chốn, đều luôn “nguyện độ thoát hết thảy chúng sanh”. Đại bi nguyện lực như thế, không phải chịu tác động từ ngoại tại, một cách bị động, miễn cưỡng không thể không thực hiện, mà là “tự nhiên” khởi lên tác dụng “huân tập”. Bởi vì có công dụng tự nhiên huân tập không đợi chờ như thế, nên có sự trước sau thùy chung không gián đoạn, “hằng thường không lia” chúng sanh, không xa rời sự huân tập. Chư Phật Bồ-tát sở dĩ có thể làm được điều đó, bởi vì đã thể ngộ “tâm Phật chúng sanh, ba điều này không có khác”. “Vi” thể ngộ được chơn như Như Lai tạng trong tự tâm, với chúng sanh là “đồng thể” bình đẳng; do “trí lực” đồng

một thể không hai này, nên có khả năng thường hằng không rời bỏ chúng sanh, tùy thuận chúng sanh: Tùy theo chúng sanh thấy điều gì được lợi ích thì thị hiện điều đó, nghe điều gì được lợi ích thì thuyết giảng điều đó. Do vậy, khẳng định: “Nên tùy theo chúng sanh có thể thấy, nghe được mà hiện các việc làm”. Từ phương diện thích ứng với căn cơ thì có sự sai biệt vô biên; nhưng từ từ bị nguyện lực bình đẳng chơn trí, thì làm trợ duyên cho tất cả chúng sanh, từ trước đến nay bình đẳng phổ biến ứng hiện chẳng có gì khác biệt. Vẫn có thể nói như đây: Duyên sai biệt, là đối với thân còn chịu sự phân đoạn sanh tử mà nói - chỉ cho Bồ-tát chưa chứng đắc vô sanh pháp nhẫn, hàng Nhị thừa chưa chứng nhập vô dư Niết-bàn, và cho đến tất cả phàm phu. Duyên bình đẳng là từ Thánh giả đã lìa thân chịu sự phân đoạn sanh tử mà nói. Đây không chỉ đại bi nguyện lực của chư Phật Bồ-tát là bình đẳng phổ biến ứng hiện, mà chúng sanh thấy, nghe được cũng là bình đẳng. Cũng là: “Chúng sanh ở trong tam-muội” thẳng nghĩa chơn thật, có khả năng “được bình đẳng thấy chư Phật”. Tam-muội, cách dịch khác của chữ tam-ma-địa nghĩa là chánh định. Ở trong tâm định thanh tịnh, hiện thấy được mười phương chư Phật, đều là bình đẳng. Còn trong gia hạnh vị, tuy có thể thấy được đức Phật, nhưng chưa thấy được bình đẳng; muốn bình đẳng thấy được tất cả chư Phật, phải đến sơ địa khi đã chứng đắc vô sanh pháp nhẫn, chứng đắc tánh bình đẳng của các pháp, do đó có khả năng sanh khởi như huyễn tam-ma-địa, thấy được thân bình đẳng của chư Phật. Chư Phật, Bồ-tát (Địa thượng) từ xưa vẫn bình đẳng, vì chúng sanh mà làm ra duyên khác nhau, vẫn là do bản thân của chúng sanh không đồng - căn tánh sự yêu thích, phiền não, thiện căn v.v...

khác nhau.

Nguyên văn:

此體用熏習，分別復有二種，云何為二？一者未相應，謂凡夫、二乘、初發意菩薩等，以意意識熏習，依信力故而能修行。未得無分別心與體相應故；未得自在業修行，與用相應故。二者已相應，謂法身菩薩，得無分別心，與諸佛智用相應。唯依法力自然修行，熏習真如滅無明故。

Dịch nghĩa:

Thể dụng huân tập này, phân biệt thì có hai loại, thể nào là hai? Một là chưa tương ứng, nghĩa là phạm phu, Nhị thừa, sơ phát ý Bồ-tát v.v., dùng ý ý thức huân tập, nương với tín lực mà có khả năng tu hành. Chưa chứng đắc vô phân biệt tâm với thể tương ứng; chưa chứng đắc tự tại nghiệp tu hành, với dụng tương ứng. Hai là đã tương ứng, nghĩa là pháp thân Bồ-tát, chứng đắc vô phân biệt tâm, với chư Phật trí dụng tương ứng. Chỉ nương với pháp lực tự nhiên tu hành, huân tập chơn như diệt vô minh.

Phần trên đã nói qua tự thể tướng huân tập và dụng huân tập trong phần chơn như huân tập. Nay đem “thể dụng huân tập này” của Như Lai tạng, từ sự sâu cạn trước sau của nó rồi “phân biệt” thì lại “có hai loại”: Là tuy có sự huân tập mà chưa tương ứng với chơn như và sự huân tập đã tương ứng với chơn như.

“Một là chưa tương ứng”: Chơn như huân tập của “phạm phu, Nhị thừa, sơ phát ý Bồ-tát v.v...” vẫn “dùng ý ý thức huân tập, nương với tín lực mà có khả năng tu hành”. Sơ phát ý Bồ-

tát, từ Sơ trụ cho đến Thập trụ, Thập hạnh và Thập hồi hướng - tam thập hiền vị Bồ-tát. Ba loại chúng sanh này, do chưa được hiện chứng tánh Như Lai tạng, do đó tất cả chơn như huân tập, đều chỉ là huân tập của năm ý và ý thức, là hữu lậu tịnh thiện mà huân tập. Cũng có thể nói như thế này: thể dụng huân tập của phàm phu và Nhị thừa chỉ là ý thức huân tập; thể dụng huân tập của tam thập hiền vị Bồ-tát là ý huân tập. Đây tuy có sử dụng ý và ý thức huân tập không giống, nhưng chưa có được chơn trí hiện chứng, do đó đều là nương vào sự tin tưởng ngưỡng mộ vào giáo thuyết của chư Phật Bồ-tát mà huân tập tu hành. Vì thế gọi là chưa tương ưng:

1. Nhân vì “chưa” có khả năng “chứng đắc vô phân biệt tâm” mà “vội” chơn như tự “thể tương ưng”. Vô phân biệt tâm là xả ly vọng tâm của ý ý thức mà chứng đắc như lý trí. Lấy như như trí khế hợp với như như lý, lý trí nhất như, nhất như không có nhị như, gọi là trí tương ưng với chơn thể.

2. Do vì “chưa” có khả năng “chứng đắc tự tại nghiệp tu hành”, mà “vội dụng tương ưng”. Tự tại nghiệp là sau khi giác ngộ đương như như lý mà phát sanh diệu dụng của ba nghiệp. Như thế, phàm phu Nhị thừa sơ phát ý Bồ-tát v.v., tuy nương vào tín lực mà huân tập không gián đoạn, nhưng chưa từng với thể dụng tương ưng, do đó gọi là chưa tương ưng vị.

“Hai là đã tương ưng”: Đây là hiện chứng “pháp thân” của Đại địa “Bồ-tát”, đã xả ly vọng tâm mà “chứng đắc vô phân biệt tâm”. Vô phân biệt tâm là được “trí dụng tương ưng với chư Phật”. Trí của chư Phật là diệu giác tánh trí của Như Lai tạng. Vô phân biệt tâm khởi vô phân biệt trí là tương ưng với Như Lai tạng trí thể. Dụng của chư Phật là tự nhiên nghiệp

dụng của Như Lai tạng khởi lên tác dụng có khả năng làm tánh cảnh giới chúng sanh. Vô phân biệt tâm khởi lên như lượng trí thì tương ứng với diệu dụng của Như Lai tạng. Đây với pháp thân Bồ-tát tương ứng chơn Phật trí dụng, “chỉ nương với pháp” “lực” huân tập của chơn như Như Lai tạng, “tự nhiên” mà tùy thuận “tu hành”. Nương vào pháp mà tu hành tức “huân tập chơn như”, chơn như thể dụng, thứ lớp hiển hiện phát huy; cho đến khi hiển hiện phát huy viên mãn thì “diệt vô minh” rồi cứu cánh thành Phật.

Nương vào chơn như thể dụng huân tập, tuy có tính khả năng thành Phật, mà từ bắt đầu huân tập cho đến diệt trừ vô minh là có giai đoạn tương ứng hoặc không tương ứng. Lại cần phải chú ý: Không luận là chơn như tự thể tương huân tập, hoặc chơn như dụng huân tập, đều là thuyết minh chơn như làm nhân chính, cách nào huân tập mà sanh khởi pháp thanh tịnh không gián đoạn. Pháp thanh tịnh vốn trong Như Lai tạng, mà huân tập sanh khởi, cũng có quá trình trước thì vi tế sau đó lớn dần.

g. Huân tập tạp nhiễm thì hữu hạn, huân tập thanh tịnh thì vô tận

Nguyên văn:

復次，染法從無始已來，熏習不斷，乃至得佛，後則有斷。淨法熏習則無有斷，盡於未來。此義云何？以真如法常熏習故，妄心則滅，法身顯現，起用熏習，故無有斷。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, pháp tạp nhiễm từ vô thủy đến nay, huân tập không gián đoạn, cho đến thành Phật, sau đó đoạn trừ.

Pháp thanh tịnh thì huân tập không có gián đoạn, cùng tận trong vị lai. Nghĩa này như thế nào? Do vì pháp chơn như thường huân tập, vọng tâm liền diệt, pháp thân hiển hiện, khởi dụng huân tập, nên không có gián đoạn.

Phần trên đã thảo luận đến sự triển chuyển tương huân của pháp tạp nhiễm và thanh tịnh, tương tục không gián đoạn; bây giờ thì kết luận để hiển bày pháp thanh tịnh huân tập vô tận không gián đoạn. Pháp thanh tịnh huân tập, đã thuyết minh được quá trình phát tâm tu hành và chứng đắc của chúng sanh. Kết luận pháp thanh tịnh vô tận thì hiển thị được tâm chơn như của chúng sanh - viên mãn hiển hiện phát huy thể, tướng và dụng, cứu cánh Phật quả. Các pháp thanh tịnh và tạp nhiễm từ xưa đến nay là đồng dạng huân tập không gián đoạn, song tu học Phật pháp với mục đích chuyển nhiễm ô thành thanh tịnh. Chúng sanh vốn huyễn trợ tạp nhiễm mà thật chất có căn bản là thanh tịnh; do sự huân tập bên trong của pháp thanh tịnh, pháp thanh tịnh hiện khởi không gián đoạn lâu dài liên tục như thế, thì pháp tạp nhiễm diệt trừ không còn sanh khởi tác dụng, đạt đến thanh tịnh hoàn diệt. Hoàn diệt là diệt trừ pháp tạp nhiễm; pháp tạp nhiễm có thể đoạn, pháp thanh tịnh thì mới chơn thật không thể đoạn. Điều này giống với ý nghĩa hiện hữu bất diệt của hai loại sanh diệt. Pháp thanh tịnh và tạp nhiễm sanh khởi không gián đoạn là vì chơn và vọng tương huân; đến khi cuối cùng, chơn được hoàn toàn hiển hiện phát huy thì vọng bị tiêu diệt toàn bộ. Điều này khẳng định và thuyết minh được tướng sanh diệt.

Trước hết tổng quát mà nói thì: tất cả “pháp tạp nhiễm từ vô thủy đến nay”, hằng thường liên tục “huân tập”, đều “không” từng có “gián đoạn” qua. Nhưng “sau khi chứng đắc Phật quả”,

pháp tạp nhiễm không khởi huân tập nữa, lúc này bị “đoạn trừ”. Pháp tạp nhiễm bị đoạn trừ, khẳng định điều đó là không có sự bắt đầu nhưng có lúc kết thúc. “Pháp thanh tịnh huân tập”, tuy cũng là từ xưa tồn tại trong nội huân, triển chuyển huân sanh, nhưng không giống với pháp tạp nhiễm, vì “không có gián đoạn”. Đến sau khi thành Phật, vẫn “cùng tận trong vị lai”, huân tập không gián đoạn, vì chúng sanh mà làm tách cảnh giới. Do đó, pháp chơn như thanh tịnh, không chỉ là vô thủy mà cũng là vô chung. Pháp tạp nhiễm có thể gián đoạn còn pháp thanh tịnh thì vô tận, vì vậy người học Phật tu hành, đó không phải là không có lợi ích. “Ý nghĩa” pháp tạp nhiễm bị gián đoạn mà pháp thanh tịnh không gián đoạn “này” là: “do vì pháp chơn như thường” hằng “huân tập” không gián đoạn, vì thế “tâm” sanh diệt hư “vọng” không thật thì lâu dần “diệt” không còn khởi tác dụng. Phần tạp nhiễm không sanh khởi, chính là phá trừ được Lại-da hòa hợp thức, đoạn trừ nghiệp thức của vô minh lực bất giác tâm động. Như thế, “pháp thân” vốn đầy đủ được hoàn mãn “hiển hiện”. Pháp thân là chơn như Như Lai tạng, pháp thân là quả, Như Lai tạng là nhân. Pháp thân không còn bị ràng buộc, hiển “khởi” đại “dụng” của ba nghiệp; dụng “huân tập” của chơn như, cho đến tận cùng đời vị lai, không thể bị vô minh làm nhiễm ô, “nên không có gián đoạn”.

Thể tướng của chơn như không gián đoạn

Nguyên văn:

復次，真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生，非後際滅，畢竟常恆，從本已來，性自滿足一切功德。所謂

自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恆沙不離不斷不異不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, tự thể tướng của chơn như là tất cả phàm phu, Thanh văn, Duyên giác, Bồ-tát và chư Phật, không có tăng giảm, không phải đời trước sanh, không phải đời sau diệt, rốt ráo thường hằng, từ xưa đến nay, tánh tự đầy đủ tất cả công đức. Là tự thể có ý nghĩa đại trí tuệ quang minh, biến chiếu pháp giới, chơn thật thức tri, tự tánh thanh tịnh tâm, thường lạc ngã tịnh, thanh lương bất biến tự tại, đầy đủ hơn số cát sông Hằng không lìa không đoạn không khác không thể nghĩ bàn Phật pháp, cho đến viên mãn đầy đủ không có thiếu sót, gọi là Như Lai tạng, cũng gọi là pháp thân Như Lai.

Pháp thanh tịnh không ra ngoài thể tướng dụng của chơn như. Trước hết thảo luận về “tự thể tướng của chơn như”, để thuyết minh pháp thanh tịnh không gián đoạn: nếu chỉ đơn thuần từ thể của chơn như mà nói thì nó lìa ngôn ngữ ý niệm. Còn nương vào sự thi thiết của ngôn ngữ thì cũng chỉ có khả năng nói chơn như là bất không. Nói chơn như bất không, thật vẫn là không xa lìa tướng của chơn như mà nói, là nương vào tướng để làm rõ tự thể của tướng. Tự thể tướng của chơn như thì ở trong thân của “tất cả phàm phu, Thanh văn, Duyên giác,

Bồ-tát và chư Phật” đều giống nhau. Thanh văn, Duyên giác và Bồ-tát là Thánh giả của Tam thừa trong quá trình tu hành; phàm phu là người chưa có tu hành, hoặc tu hành mà còn bị sự ràng buộc của phiền não chưa có chứng đắc; còn chư Phật là bậc đại giác cứu cánh viên mãn. Chính là khi thành Phật, hiển hiện được vô tận công đức, nhưng cũng không có tăng thêm được cái gì; còn chúng sanh chịu sự lưu chuyển trong sanh tử, cũng không có bị giảm bớt cái gì. Tất cả thánh phàm đều là như vậy, do đó “không có tăng giảm”. Đây là tính siêu việt qua thời gian, “không phải đời trước sanh, không phải đời sau diệt”. Tự thể tướng của chơn như vốn là như vậy, không có sự sanh khởi từ buổi đầu tiên, cũng không có sự diệt tận lúc cuối cùng. Không sanh không diệt thì “rất ráo thường hằng”. Ở trong “Tâm Kinh Bát-nhã”, nói về “các pháp không tướng”, nếu theo quan điểm của các nhà chơn thường thì xem đó là chơn như Như Lai tạng. Vì chư pháp không tướng, cũng “không sanh không diệt, không sạch không dơ, không tăng không giảm”. Ở trong đó thuyết minh điều: phàm thánh là bình đẳng vô sanh diệt không có gì khác nhau. Chơn như bình đẳng mà hằng thường, “từ xưa đến nay, tánh” thể trong đó “tự” nhiên có “tất cả” thanh tịnh tướng “công đức đầy đủ viên mãn”. Tất cả tướng thanh tịnh công đức bốn tánh vốn đầy đủ, chứ không phải là mới được sanh khởi, cũng không phải do tu tập mà đạt được; đây chính là tự thể tướng tồn tại thường hằng từ vô thủy đến vô chung.

Phần trên đã thảo luận chung về đức tướng bình đẳng thường hằng viên mãn, tiếp theo đến phần phân biệt thì: chơn như “tự thể, có” tất cả tướng công đức. Nếu nói tóm lược thì có:

1. “Nghĩa đại trí tuệ quang minh”: Là hình dung công

năng phổ chiếu và hiểu biết của trí tuệ, cũng có thể gọi là đại trí quang, đại tuệ quang.

2. “Nghĩa biến chiếu pháp giới”: Là thể chơn như có đặc tướng phổ biến chiếu khắp pháp giới. Câu trên là từ thể của trí, còn câu này là từ dụng của trí.

3. “Nghĩa chơn thật thức tri”: Một số nhận thức và hiểu biết là nhận thức và hiểu biết sai lầm, không phải chơn thật. Còn tánh thức tri của thể chơn như là như thật thức tri chơn thật không có hư vọng.

4. “Nghĩa tự tánh thanh tịnh tâm”: Chơn như là chơn tâm, có đặc tướng thanh tịnh không bị nhiễm ô.

5. “Nghĩa thường lạc ngã tịnh”: Thường là siêu việt tính thời gian, lạc là viễn ly sự bức bách, ngã là tự do tự tại, tịnh là không bị nhiễm ô của tạp nhiễm; tự thể của chơn như thì có bốn loại đức tướng này.

6. “Nghĩa thanh lương bất biến tự tại”: Tự tại là ngã, bất biến là thường, thanh lương (không có nhiệt nã) là lạc.

Các điều này đều là tự thể chơn như có đầy đủ không thể nghĩ bàn Phật pháp. Ở đây chỉ đề cập đến một phần ít, nếu thực sự trình bày hết thì nhiều vô hạn. Nên tóm lại, tự thể chơn như “đầy đủ hơn số cát sông Hằng không lìa không đoạn không khác không thể nghĩ bàn Phật pháp”. Hơn số cát sông Hằng là hình dung công đức vô lượng vô biên. Tướng công đức với tự thể của chơn như, không thể tương ly, nên gọi là không lìa. Vì thường không có đoạn tuyệt, nên là không đoạn. Nói không lìa, thì có người nhầm lẫn cho rằng thật có tồn tại hai thể, chẳng qua hai bên đó có mối quan hệ mật thiết với nhau, hỗ tương hợp tác không xa lìa mà thôi. Không biết được đức tướng chính là thể,

không có hai không có khác, do đó nói không có khác. Không phải là ngôn ngữ tâm thức khái niệm có thể diễn đạt được, nên nói không thể nghĩ bàn. Phật pháp chính là pháp công đức của Phật thể. Như trên tất cả tướng công đức của tự thể thì rộng lớn cùng cực, rộng lớn đến “viên mãn cụ túc”, bao hàm hết tất cả “không có thiếu sót”. Tự thể tướng chơn như này thì “gọi là Như Lai tạng”, cũng “gọi là pháp thân Như Lai”. Như Lai tạng thường chỉ cho nhân, pháp thân thì chỉ cho quả; nhưng thực sự là nhân và quả không hai. Như Lai chính là Phật, tạng có nghĩa tích tụ, là nơi tích tụ tất cả công đức thể của chơn như, gọi là Như Lai tạng. Pháp của pháp thân là pháp công đức, thân có nghĩa là nơi nương tựa, hoặc nghĩa là tích tụ; làm nơi nương tựa cho tất cả pháp công đức, hoặc nơi tích tụ vô lượng pháp công đức, gọi là pháp thân. Có luận khác thì nói: ẩn gọi là Như Lai tạng, hiển gọi là pháp thân. Đây là phân tích từ sự khác nhau mà nói như vậy. Từ cứu cánh để nói thì chúng sanh bình đẳng với Phật, đều đầy đủ Như Lai tạng, pháp thân.

Nguyên văn:

問曰：上說真如其體平等，離一切相，云何復說體有如是種種功德？

Dịch nghĩa:

Hỏi: Phần trên nói thể của chơn như bình đẳng, lia tất cả tướng, làm sao ở đây lại nói thể có các loại công đức như thể?

Ở đây mượn hình thức vấn đáp, để giải thích và thành lập ý nghĩa tự thể tướng của chơn như. “Hỏi”: “Phần trên” kia (trong tâm chơn như môn) từng “nói” qua: “Thể” của “chơn

như” là “bình đẳng” mà “liã tất cả tướng” ngôn ngữ, danh tự, tâm duyên v.v... Tại làm sao bây giờ lại “nói”, chơn như tự “thể có các loại công đức tướng như thế”? Nếu là liã tướng, thì tại làm sao nói tướng công đức? Nếu là bình đẳng, thì phải chỉ là một không có hai, tại làm sao nói có các loại? Luận văn phần trước và phần sau, có sự mâu thuẫn hay sao?

Nguyên văn:

答曰：雖實有此諸功德義，而無差別之相，等同一味，唯一真如。此義云何？以無分別，離分別相，是故無二。復以何義得說差別？以依業識生滅相示。此云何示？以一切法本來唯心，實無於念，而有妄心，不覺起念，見諸境界，故說無明。心性不起，即是大智慧光明義故。若心起見，則有不見之相，心性離見，即是遍照法界義故。若心有動，非真識知，無有自性，非常非樂非我非淨，熱惱衰變，則不自在，乃至具有過恆沙等妄染之義。對此義故，心性無動，則有過恆沙等諸淨功德相義示現。若心有起，更見前法可念者，則有所少。如是淨法無量功德，即是一心，更無所念，是故滿足，名為法身如來之藏。

Dịch nghĩa:

Trả lời: Tuy thật có ý nghĩa các công đức như đây, mà không có tướng khác nhau, bình đẳng đồng một vị, chỉ một chơn như. Nghĩa đó như thế nào? Do vô phân biệt, liã tướng

phân biệt, nên không có hai. Lại do nghĩa gì mà nói được là khác nhau? Do nương với tướng sanh diệt của nghiệp thức mà hiển bày. Hiển bày như thế nào? Do tất cả pháp bản lai là duy tâm, thật không có gì để niệm, mà có vọng tâm, bất giác khởi niệm, thấy các cảnh giới, nên gọi là vô minh. Tâm tánh không khởi, tức là nghĩa đại trí tuệ quang minh. Nếu tâm khởi thấy, thì có tướng không thấy, tâm tánh lìa thấy, tức là nghĩa biến chiếu pháp giới. Nếu tâm có động, tức là nghĩa không nhận thức chơn thật, không có tự tánh, không phải thường không phải lạc không phải ngã không phải tịnh, nhiệt não suy biến, tức không tự tại, cho đến có đầy đủ vọng nhiễm nhiều hơn số cát sông Hằng. Đối lại với nghĩa này, tâm tánh không động, tức có các pháp thanh tịnh công đức tướng hiển hiện nhiều hơn số cát sông Hằng. Nếu tâm có khởi lên, thấy pháp của cảnh hiện tiền có thể niệm, tức có thiếu sót. Như là pháp thanh tịnh vô lượng công đức, tức là nhất tâm, không có sở niệm, cho nên đầy đủ, gọi là pháp thân Như Lai tạng.

Ở đây là phần “trả lời”. Trước tiên khẳng định công đức tướng của thể chơn như, xác thật là không hai, lìa tướng. “Tuy thật có ý nghĩa các công đức như đây” - tướng, “mà” thật vẫn là “không có tướng khác nhau”. Bởi vì, một công đức là tất cả công đức; công đức tướng vô lượng vô biên, đều là “bình đẳng đồng một vị”, “chỉ một chơn như” làm tự thể. Do đó, tuy có tướng công đức, tuy có các loại, vẫn là lìa tướng, vẫn là không có sự khác nhau để diễn đạt. “Nghĩa này” muốn khẳng định: “Do” tướng chơn như tự thể là “không có phân biệt”, trí như như, lý như như, “lìa” tất cả “tướng phân biệt”; không giống như phạm phu phân biệt ra các

loại tướng khác nhau như vậy, là không có điều đó, “cho nên” nói tự thể tướng của chơn như là “không hai”.

Lại thuyết minh: tự thể của chơn như, cũng không ngăn ngại mà khẳng định là có đức tướng khác nhau. Thế thì “do ý nghĩa nào”, mà có thể “nói được” đức tướng có “khác nhau”? Tự thể của chơn như tuy không thể trình bày, song “nuông vào tướng sanh và diệt của nghiệp thức”, nên có thể “hiển bày” các loại đức tướng. Nghiệp thức là vọng thức của phàm phu; sanh diệt là sự vọng khởi và tiêu diệt của vọng thức. Từ ý nghĩa của sự hiện khởi của vọng thức tạp nhiễm bị tiêu diệt thì ngược lại hiển hiện ra đức tướng thanh tịnh. Như vọng thức khởi lên thì có vô minh hắc ám; nếu vọng thức diệt, nên ngược lại thì khế hợp với trí tuệ quang minh. Như thế, tự thể tướng của chơn như không có khác nhau, tùy theo sự tạp nhiễm sanh diệt để phân biệt, thì có thể nói là nhiều loại. Vì thế “hiển bày điều này như thế nào”?

1. “Do tất cả pháp bốn lai” là “duy tâm” hiển hiện, “thật” là “không” có vọng “niệm” phân biệt của ngôn ngữ. Chỉ do không có khả năng như thật nhận biết pháp chơn như là một - không hai, “mà có vọng tâm” hiện khởi. Do vì vọng tâm hiện khởi thì “bất giác” chơn như mà “sanh khởi” vọng “niệm” ngôn ngữ danh tự. Khi có vọng niệm rồi thì “thấy” được “các” tướng “cảnh giới” hư vọng. Không hiểu đó là do duy tâm khởi niệm, mà cho rằng ngoại cảnh là thật có, “nên nói” là “vô minh”. Bây giờ, từ trong thực tiễn tu hành, chứng biết được tất cả là duy tâm chơn như; thì “tâm tánh không khởi” vọng tâm với vọng cảnh thì ngược lại với vô minh, nên “tức là nghĩa đại trí tuệ quang minh”.

2. “Nếu” từ vọng “tâm” sanh “khởi” vọng niệm, thì “thấy” các vọng cảnh. Rơi vào trong sự tương đối của tâm cảnh, có sự

thấy được, tất nhiên “có” cảnh “tướng không thấy được”. Có cái không thấy được, thì không có khả năng phổ biến chiếu khắp. Như chúng biết “tâm tánh lia” tất cả hư vọng của tướng “thấy”, “tức” có thể khế hợp với pháp giới mà không có điều gì không biết. Do đó, ngược lại với sự vọng thấy nên có chỗ không thấy, mà “là nghĩa biến chiếu pháp giới”.

3. Nương vào vô minh bất giác mà “tâm có động”, tâm động thì trở thành vọng tâm nghiệp thức. Sự nhận thức của vọng tâm này, là “không nhận thức chơn thật”. Lại nữa, vọng tâm tạp nhiễm đó là “không có tự tánh”. Vọng tâm có động, tức “không” chơn “thường” là vô thường, “không” an “lạc” là đau khổ, “không” chơn “ngã” là không được tự tại, “không” thanh “tịnh” là tạp nhiễm. Đồng thời, vọng tâm lại mang đến nhiệt não không phải thanh lương, “suy biến” chứ không phải bất biến, “không tự tại” chứ không được tự tại. Do vì vọng tâm vọng động, tạp nhiễm vô biên, “cho đến đầy đủ vọng nhiễm nhiều hơn số cát sông Hằng”. Tương “đổi lại với nghĩa này”, từ trong thực tiễn tu hành, nếu thông đạt chơn như “tâm tánh” bản lai “không động”, thì nói rằng nhận thức chơn thật; tâm tánh không động, tức nói tâm tự tánh thanh tịnh; tâm tánh không động, chính là thường lạc ngã tịnh; tâm tánh không động, thì thanh lương bất biến tự tại; tâm tánh không động, nên “có ý nghĩa các pháp thanh tịnh công đức nhiều hơn số cát sông Hằng”. Tất cả đây đều nương vào nghiệp thức sanh khởi hay hoàn diệt để “hiển hiện”. Có bao nhiêu vọng nhiễm thì ngược lại có bấy nhiêu công đức. Do đó, tổng kết thì khẳng định: “Nếu tâm có khởi lên”, tất yếu có vọng cảnh hiện tiền. Nương vào đây mà “thấy pháp hiện tiền có thể niệm”, như thế pháp được niệm tất

phải có pháp không được niệm, có pháp không được niệm tức “có sự thiếu sót”, có sự thiếu sót thì không được đầy đủ. “Nhu là” ở trên nói đến chơn như “pháp thanh tịnh vô lượng công đức”, “tức là” chỉ “nhất” chơn “tâm”, “không có” một pháp nào để làm “sở niệm”; không có sở niệm, thì không có thiếu sót, “cho nên” chơn như “đầy đủ” tất cả tướng công đức. Chơn như đầy đủ tất cả tướng công đức này, nên “gọi là pháp thân”, hoặc gọi là Như Lai tạng công đức. Ở trong đó, tùy theo nhiệm mà chuyển thành thanh tịnh, đều nương vào sự hiển hiện có thứ lớp mà nói. Tùy theo nhiệm mà ngược lại thành thanh tịnh mà hiển hiện, là ly cấu thanh tịnh. Nhưng pháp thanh tịnh thật không phải là mới được sanh khởi, do đó tự thể tướng của chơn như, thì bản lai như vậy thường hằng không gián đoạn, tự tánh thanh tịnh, đầy đủ tất cả công đức.

Trong luận tóm lược rồi nêu lên ý nghĩa tự thể tướng của chơn như, là điều phổ biến thông dụng trong tất cả các kinh điển Đại thừa, đó cũng là luận đề rất quan trọng trong các kinh Đại thừa. Từ ý nghĩa thù thắng thì nghĩa đại trí tuệ quang minh, trong “Kinh Đại Bát-nhã” nói đến; nghĩa biến chiếu pháp giới, thì “Kinh Hoa Nghiêm” thường xuyên đề cập; nghĩa tự tánh thanh tịnh tâm, với không lìa không đoạn không thể nghĩ bàn, là trong “Kinh Thắng Man” nói đến; nghĩa thường lạc ngã tịnh, thanh lương bất biến tự tại, chính là “Kinh Niết-bàn, Lăng Già” thảo luận. Đây đều gọi là pháp thân, Như Lai tạng công đức, cũng được thấy trong “Kinh Thắng Man”.

Dụng của chơn như không gián đoạn

Nguyên văn:

復次，真如用者，所謂諸佛如來，本在因地，發大

慈悲，修諸波羅密，攝化眾生，立大誓願，盡欲度脫等眾生界，亦不限劫數，盡於未來。以取一切眾生如己身故，而亦不取眾生相。此以何義？謂如實知一切眾生及與己身，真如平等無別異故。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, dụng của chơn như, nghĩa là chơn Như Lai ở trong nhân địa, phát đại từ bi, tu các Ba-la-mật, nhiếp hóa chúng sanh, lập thế nguyện lớn, muốn độ tận hết chúng sanh giới, cũng không giới hạn kiếp số, tận đời vị lai. Vì đem tất cả chúng sanh xem như chính thân mình vậy, mà cũng không chấp thủ tướng chúng sanh. Nghĩa này như thế nào? Vì như thật biết được tất cả chúng sanh cùng với thân mình, chơn như bình đẳng không có khác nhau.

Từ chơn như Như Lai tạng thì chúng sanh từ xưa đến nay, có tịnh dụng của chơn như huân tập trong nội tại. Nhưng tịnh dụng của chơn như hiển phát hoàn mãn, chỉ có nghiệp dụng bất khả tư nghì của Như Lai mới đạt được. Giống như tấm gương có tác dụng phản chiếu, do vì bụi bặm che lấp, không thể hiển hiện; phải đợi lau sạch trần cấu trên mặt gương thì tác dụng phản chiếu này mới hoàn toàn hiển phát. Do đó, thảo luận đến dụng của chơn như, thì nương vào Phật quả để nói. Duy thức học cũng có thảo luận đến công đức vô vi, mà tịnh dụng của bốn trí Bồ-đề là hữu vi, được sanh khởi từ chủng tử. Còn luận thì từ công đức vô vi mà nói, tất cả do tu hành được hiển phát ra, chứ không phải do tu hành rồi sanh khởi cái mới.

“Dụng của chơn như” là nhân vì tu tập mà hiển phát. “Chơn Như Lai ở trong nhân địa” tu Bồ-tát hạnh - từ sơ phát tâm,

cho đến khi thành Phật ở trong khoảng thời gian giữa này, tâm “phát đại từ bi”, “tu các Ba-la-mật, nhiếp hóa chúng sanh”. Từ là đem đến niềm vui thế và xuất thế gian; bi là nhỏ bỏ cái khổ sanh tử của thân tâm trong hiện tại cũng như vị lai. Đại từ bi của chư Phật, Bồ-tát, vừa triệt để lại vừa phổ biến. Từ trong tâm từ bi rồi tu mười Ba-la-mật đa như: Bồ thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ, hiền, phương tiện, lực và trí. Ba-la-mật-đa - phương pháp thực hành đạt đến bờ bên kia, là tự lợi, do đây mà đoạn trừ phiền não chứng đắc chơn như; cũng do đây mà lợi tha, vì nhiếp hóa được chúng sanh. Như Lai từ nhân địa phát tâm, từ bi cứu độ chúng sanh, do đó sử dụng phương pháp lợi tha để vì mục đích tự lợi. Trong khi từ bi nhiếp hóa, “lập thế nguyện lớn” vô biên, như ba nguyện lớn trong “Kinh Thắng Man”, mười vô tận nguyện trong “Kinh Hoa Nghiêm” v.v.; trong đó chủ yếu: “Muốn độ tận hết tất cả chúng sanh giới”. Phát nguyện muốn độ hết tất cả chúng sanh, như “địa ngục chưa không, thế chưa thành Phật” của ngài Địa Tạng Bồ-tát; “còn một chúng sanh chưa thành Phật, thì tôi chưa vào Niết-bàn” của ngài A Nan. Chuyện độ sanh vĩ đại như thế, không thể một lúc hoàn mãn, do đó cũng nguyện độ chúng sanh “không giới hạn kiếp số, tận đời vị lai”. Bi nguyện rộng lớn như thế, khi đức hạnh viên mãn rồi, trong thế gian tuy còn chúng sanh, nhưng vẫn có khả năng thành Phật. Nếu như không thì đức Phật không thể xuất hiện ở thế gian. Bồ-tát có thể như thế mà phát tâm độ sanh, bởi vì “đem tất cả chúng sanh xem như thân mình”, “mà” cũng “không chấp thủ tướng chúng sanh”. Bồ-tát đem tất cả chúng sanh xem như chính mình; chúng sanh đau khổ thì chính mình cũng khổ đau. Do đó, đây là bản phận của chính mình,

lấy sự đau khổ của chúng sanh mà mình đau khổ. Khi đã xem chúng sanh như chính mình thì mình và người trở thành một thể duy nhất, cũng chính là không chấp thủ từng tướng khác nhau của chúng sanh. Nếu có chấp thủ tướng chúng sanh, chính là chấp trước ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả tướng, thì không phải Bồ-tát. Bồ-tát “này” lấy “ý nghĩa như thế nào” mà có khả năng phát tâm như thế? Đây bởi vì có khả năng “như thật biết được chúng sanh cùng với thân mình”, có đương thể duy nhất “chơn như”, “bình đẳng” bình đẳng, “không có” tướng “khác nhau”. Ở trên đàm luận đại nguyện từ bi, phần này thì nói đến đại Bát-nhã tuệ; nếu không đồng thể đại trí, thì không có khả năng đồng thể đại bi. Bồ-tát tu hành độ sanh, then chốt tại điều này. “Kinh Kim Cang” nói: “tôi đều khiến nhập vô dư Niết-bàn mà diệt độ, như là diệt độ vô lượng vô số chúng sanh, thật không có chúng sanh được diệt độ.” Giống với quan điểm ở trên. Chẳng qua, “kinh Bát-nhã” hiển bày tất cánh không; không chấp thủ tướng chúng sanh, là từ tự tánh không của chúng sanh mà nói. Tự tánh vốn không, thì có gì để chấp trước? Nếu còn chấp trước, tức không phải Bồ-tát. Duy tâm (các nhà hư vọng Duy Thức cũng như đây) là từ đại ngã mà nói, chúng sanh tức là chính mình, lia khỏi chính mình thì không thấy được tướng chúng sanh, do đó không chấp không trước.

Nguyên văn:

以有如是大方便智，除滅無明，見本法身，自然有不思議業種種之用，即與真如等，遍一切處。又亦無有用相可得，何以故？謂諸佛如來，

唯是法身智相之身。第一義諦，無有世俗境界，離於施作，但隨眾生見聞得益，故說為用。

Dịch nghĩa:

Vì có đại phương tiện trí như vậy, diệt trừ vô minh, thấy được pháp thân vốn tồn tại, tự nhiên có diệu dụng của các nghiệp không thể nghĩ bàn, lúc này bình đẳng với chơn như, biến khắp mọi nơi. Lại cũng không có tướng dụng có thể được, tại sao vậy? Nghĩa là chơn Phật Như Lai, chỉ là pháp thân trí tướng thân. Vì đệ nhất nghĩa đế, không có cảnh giới thể tục, xa rời thì vi tạo tác, chỉ tùy theo chúng sanh nghe thấy mà được lợi ích, nên nói là có tác dụng.

Phần trên thảo luận đến bi trí nguyện hạnh của Bồ-tát, dùng đại trí như thật tri làm căn bản; vì đây mà tu hành chứng đắc quả vị, thì có khả năng sanh khởi diệu dụng. Do đó, tiếp theo phần trước nên nói: “có đại phương tiện” thiện xảo đồng thể “trí” này. Vì phàm phu không hiểu không tánh của mình và người đều bình đẳng, tuy nhìn thấy chúng sanh đau khổ rồi phát tâm cứu độ, nhưng chỉ trở thành hữu lậu thiện hạnh, không thể thành Bồ-tát hạnh. Còn nếu chú trọng tất cả pháp không thể đều là không, tuy không chấp trước tướng chúng sanh, lại rất dễ thối thất thành hàng Nhị thừa. Nếu như hiểu được mình và người bình đẳng, chỉ có một chơn như, thì không chấp trước tướng chúng sanh, mà lại có khả năng nhiếp hóa chúng sanh, đây mới chính là trí tuệ đại thiện xảo. Vì trí tuệ thiện xảo này, nhiều đời tu tập đại hạnh của Bồ-tát, thì được “diệt trừ vô minh, thấy pháp thân vốn tồn tại”. Thấy pháp thân, chính là Như Lai tạng thoát khỏi phiền não ràng buộc mà thành Phật; có trí tịnh tướng của

pháp thân, thì “tự nhiên có diệu dụng của các nghiệp không thể nghĩ bàn”. Ở trên thảo luận tướng công đức với chơn như là bình đẳng không xa lìa, dụng của chơn như, cũng là “bình đẳng với chơn như” tự thể, phổ “biến khắp mọi nơi”. Vì thể của chơn như là vô tướng, dụng của chơn như cũng là vô tướng; nên thể không khác nhau, và dụng cũng không khác nhau. Do đó, tịnh dụng của chơn như cũng “không có tướng dụng có thể được”. Tịnh dụng của Phật quả, tại làm sao là vô tướng là không có sự khác nhau? Đây bởi vì “chư Phật Như Lai, chỉ là pháp thân” bình đẳng không có khác nhau; đây chính là tịnh trí của Như Lai tạng hiển phát, do đó cũng gọi là “trí tướng thân”. Phật thân là như, là trí, chỉ có “đệ nhất nghĩa đế, không có cảnh giới của thể tục”. Đức Phật nói nhị đế, lấy Như Lai tạng làm đệ nhất nghĩa đế. Đế là chơn thật, nếu chơn thật thì làm sao có hai? Khi đức Phật khởi lên diệu dụng của ba nghiệp, nhiếp hóa chúng sanh, tuy sử dụng chơn đế và tục đế, nhưng trong trí tướng thân của đức Phật mà nói - từ tự thể của đức Phật, thì tất cả thể tục đế đều là đệ nhất nghĩa đế. Nhân đó, trí thân của đức Phật tự nhiên mà có nghiệp dụng, cũng chính là “xa lìa thi vi tạo tác”. Không vay mượn công dụng, không cần đợi thi thiết, chỉ là vô tác diệu dụng của trí thân vốn có. Trí tướng thân của đức Phật, xưa nay vốn vậy, không khởi không diệt, không tăng không giảm, thể thì có tác dụng gì có thể nói ra được? “Chỉ” có Như Lai vì lực từ bi bốn nguyện, “tùy” theo căn tánh trí tuệ tập khí khác nhau của “chúng sanh”, tự nhiên “thấy” được đức Phật “nghe” pháp, các chuyện khác nhau. Từ việc chúng sanh thấy Phật nghe pháp “được lợi ích” không đồng, cũng tùy theo thể tục mà gọi là “tác dụng”; chứ không phải trí thân của Như Lai, có các loại tác

dụng sanh khởi diệt mất khác nhau như thế.

Nguyên văn:

此用有二種，云何為二？一者依分別事識，凡夫、二乘心所見者，名為應身。以不知轉識現故，見從外來，取色分齊，不能盡知故。

Dịch nghĩa:

Dụng này có hai loại, thế nào là hai? Một là nương vào phân biệt sự thức, mà tâm phàm phu và Nhị thừa thấy được, gọi là ứng thân. Vì không biết là do chuyển thức hiển hiện, thấy từ ngoài đem đến, nhận những sắc tướng có giới hạn, nên không có khả năng biết hết.

Phần trên tổng quát đàm luận về diệu dụng vô tác của chơn như; hiện tại thảo luận riêng về việc diệu dụng của chơn như thích ứng với chúng sanh mà hiện các thân khác nhau. Nói đến Phật thân, xưa nay có thuyết ba thân, thuyết bốn thân. Thuyết ba thân là pháp thân, báo thân và ứng thân. Pháp thân là cảnh giới của đức Phật, chính là cảnh giới chư Phật luận đàm về chư Phật; báo thân là Bồ-tát thấy được, còn ứng thân là phàm phu thấy được. Pháp thân là tự thể tướng (dụng) của chơn như; từ trong tự thể tướng của pháp thân, thích ứng với căn cơ của chúng sanh mà hiển hiện ra nghiệp dụng, chính là báo thân và ứng thân. Có thuyết ba thân là hóa thân, ứng thân và pháp thân. Nhưng ứng thân và hóa thân có ý nghĩa tương cận, nên phân biệt thành báo thân (ứng) hóa thân thỏa đáng hơn. Duy thức gia nói bốn thân: pháp thân là tự tánh thân, tự thọ dụng thân, tha thọ dụng thân và hóa thân. Từ quả vị Phật có pháp công đức tự chứng, gọi là tự thọ dụng thân; vì thích ứng căn cơ mà hóa

hiện, gọi là tha thọ dụng thân và hóa thân. Pháp thân là từ tánh bình đẳng của các pháp mà nói. Luận nói về pháp thân, là chơn như Như Lai tạng mà bao hàm vốn đầy đủ hằng hà sa công đức không lia không đoạn không khác. Báo thân của luận này bao quát được tự thọ dụng thân và tha thọ dụng thân của Duy Thức.

“Dụng” của chơn như “này”, tóm lược thì “có hai loại”: “Một là” chúng sanh “nuơng vào phân biệt sự thức”, là “tâm phạm phu và Nhị thừa thấy được”, “gọi là ứng thân”. Ứng là cảm ứng, chúng sanh cảm cầu thì chư Phật ứng hiện. Như trong Kinh thường nói: “Người ứng với thân nào được độ, tức hiện thân ấy để mà thuyết pháp”. Do đó, ứng thân này chính là hóa thân. Ứng thân mà phạm phu và Nhị thừa thấy được, chính là nuơng vào phân biệt sự thức của chúng sanh. Phân biệt sự thức là sáu thức trước - ý thức, nuơng vào cảnh giới làm duyên mà có. Ý thức duyên với cảnh giới, không biết là do tâm hiện ra, mà cho rằng là từ ngoài tâm ra còn tồn tại cái khác. Bởi vì “không biết” tướng của đức Phật là do “chuyển thức hiển hiện”, do đó hư vọng “thấy” cho là “từ ngoài đem đến”. Ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp, chánh báo của đức Phật; y báo quốc độ của đức Phật, tất cả là ô nhiễm hay thanh tịnh, đều là do chuyển thức của chúng sanh hiện ra. Phạm phu và Tiểu thừa không biết đó là duy tâm hiển hiện, vì thế với cảnh chỉ “nhận những sắc tướng có giới hạn” mà “không có khả năng biết hết”. Có giới hạn là có hạn lượng, có ngăn mé, như người phạm phu thấy đức Phật là hình tướng một vị Tỷ Kheo, có ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp; Chư Thiên thấy đức Phật càng thắng diệu hơn, tướng tốt và vẻ đẹp nhiều hơn, thân thể cũng cao lớn hơn. Như khi thấy đức Phật ngồi dưới cội Bồ-đề đạo tràng, cõi trời thì nhìn nơi đó là các loại báu vật trang nghiêm; loài

người thì cho đó chỉ là cỏ cây, đất đá. Tuy tùy theo căn cơ để ứng hiện, có nhiều ít, lớn nhỏ, đẹp xấu, đều không có khả năng khế hợp với tánh pháp giới mà biết hết được.

Nguyên văn:

二者依於業識，調諸菩薩從初發意乃至菩薩究竟地心所見者，名為報身。身有無量色，色有無量相，相有無量好。所住依果亦有無量種種莊嚴，隨所示現，即無有邊，不可窮盡，離分齊相。隨其所應，常能住持，不毀不失。如是功德，皆因諸波羅密等無漏行熏，及不思議熏之所成就，具足無量樂相，故說為報身。

Dịch nghĩa:

Hai là nương vào nghiệp thức, nghĩa là những điều thấy được do xuất phát trong tâm của các vị Bồ-tát, từ khi sơ phát ý cho đến địa vị cứu cánh, gọi là báo thân. Sắc của thân có vô lượng, sắc của tướng có vô lượng, sự tốt đẹp của tướng có vô lượng. Cõi nước của đức Phật nương vào quả báo cũng có vô lượng các loại trang nghiêm, tùy theo thị hiện, không có bờ bến, không thể cùng tận, không có giới hạn. Tùy thuận có thể thấy, thường hằng có khả năng an trụ duy trì, không hư hoại tổn thất. Công đức như thế, đều nhân vì sự thực hành huân tập của các vô lậu Ba-la-mật v.v., và sự huân tập bất tư nghì mà thành tựu, đầy đủ vô lượng tướng an lạc, nên gọi là báo thân.

“Hai là nương vào nghiệp thức” của chúng sanh, là “những điều thấy được xuất phát từ tâm của các vị Bồ-tát, từ

khi sơ phát ý cho đến địa vị cứu cánh”, thì “gọi là báo thân”. Từ Sơ phát tâm trụ cho đến Bồ-tát ở địa vị cứu cánh Pháp vân địa, tất cả những điều thấy được từ tâm của các vị Bồ-tát này đều là báo thân. Báo có nghĩa là thọ báo, do các loại nhân hạnh tu tập mà thành tựu công đức báo thể, do đó báo thân là từ quả đức của Như Lai mà nói. Các vấn đề tranh luận có liên quan đến học thuyết hai thân hay ba thân, cũng chính là xuất phát từ báo thân này. Theo nghĩa căn bản của Phật pháp Đại thừa chỉ nói đến hai thân: Một là ứng hóa thân; hai là pháp thân, cũng chính là báo thân vạn đức trang nghiêm, còn pháp thân vốn có nghĩa là tất cả các công đức tích tập tụ thành. Có thuyết cho đó là sắc thân, pháp thân; cũng có thuyết cho đó là thân do cha mẹ sanh ra, hoặc thân sanh từ pháp tính. Đến khi học thuyết ba thân hưng khởi thì cho thân mà phàm phu và Tiểu thừa thấy được là ứng hóa thân; còn Bồ-tát nhìn thấy được là báo thân. Duy thức gia gọi là tha thọ dụng thân; đây là điều chỉ từ căn cơ của chúng sanh nhận thấy được mà phân chia, còn tự thọ dụng thân công đức trang nghiêm của Như Lai, cũng không phải hàng Bồ-tát có thể thấy cùng tận. Ứng thân mà phàm phu và Tiểu thừa thấy được đó, thân thì có lớn nhỏ, tướng tốt nhiều hay ít, vì chưa hiểu hết điều này chỉ là do tâm hiện khởi, cũng vì chưa được tương ưng với chơn như Như Lai tạng, do đó không có khả năng chơn thật thấy được thân Phật. Trong hàng Bồ-tát, tuy cũng chưa từng tương ưng với Như Lai tạng, nhưng khẳng định rằng đã có khả năng hiểu được do tâm hiển hiện, do đó có khả năng từ việc thấy được công đức thân vô cùng vô tận, hiển thị Phật thân. Từ Đức Phật thì chính là (tự thọ dụng) báo thân, cũng gọi là pháp thân. Từ sự nhận thấy được của Bồ-tát thì gọi là báo thân, cũng

có thể gọi là pháp thân. Như Tỳ-lô-giá-na Phật trong “Kinh Hoa Nghiêm” là pháp thân, viên mãn báo thân, có chung từ tiếng Phạn là (vairocana) nhưng người đời sau không hiểu được vì do người ở vùng Hồ Bắc và Hồ Nam phát âm không giống nhau, nên cho rằng Tỳ-lô-giá-na là pháp thân, Lô-xá-na là báo thân, điều này rất là nực cười. Pháp thân mà Bồ-tát thấy được là y vào nghiệp thức mà nhận thấy. Nếu phân tích ra thì ý có năm loại - tương tục thức, trí thức, hiện thức, chuyển thức và nghiệp thức; nếu tổng hợp lại thì ngoài phân biệt sự thức chỉ có một là nghiệp thức. Nghiệp thức tuy nương vào vô minh bất giác tâm động mà vọng hiện tâm cảnh, song có khả năng nhận biết do vọng tâm mà thấy, vọng tâm mà hiển hiện. Do đó, báo thân Phật được thấy, không phải từ bên ngoài đem đến, nên không có hiện tượng đến hay đi, chỉ tùy theo tâm hiển hiện mà thấy được. Báo thân như vậy, “sắc của thân có vô lượng”, “tướng của sắc có vô lượng”, “sự tốt đẹp của tướng có vô lượng”. Sắc không những chỉ cho màu xanh vàng, đôi mắt, hình dáng v.v., cho đến chân lông của chư Phật v.v... đều gọi chung là sắc. Sắc có vô lượng, có rất nhiều chủng loại, nhiều vô số vô biên không có hạn lượng. Mỗi một loại sắc thì có vô lượng tướng, tướng là biểu trưng đặc thù, như tướng nhục kế v.v... Mỗi một loại tướng có vô lượng tốt đẹp, vi tế thắng diệu. Tướng với sự tốt đẹp đó, đều nhiều vô tận. Chánh báo của đức Phật như vậy, “cõi nước của đức Phật”, “nương” vào “quả” báo nên quốc độ thanh tịnh, cũng “có vô lượng” vô biên “các loại trang nghiêm” khác nhau. Trang nghiêm là trang sức đoan nghiêm, như hương thơm, ánh sáng, âm nhạc, cho đến tràng phan, bảo cái, lọng trướng, châu báu, ngọc thạch v.v... đều rất trang nghiêm. Nhưng không luận

là y báo trang nghiêm, hay chánh báo tốt đẹp, cũng đều là “tùy theo” tâm chúng sanh mà “thị hiện”, “không có bờ bến, không thể cùng tận, không có giới hạn”. Trong “Kinh Hoa Nghiêm” chỉ bày rõ nhất về ý nghĩa y chánh trang nghiêm. Báo thân và quốc độ của Như Lai là “tùy thuận” chúng sanh “có thể thấy” mà thị hiện. Do đó, không phải là đột nhiên như thể này hay bất ngờ như thể kia, là “thường hằng” ổn định - “an trụ” - “duy trì” hiển hiện hình tướng trạng thái như thế, “không” bị “hư hoại”, cũng sẽ “không” có “tồn thất”. Từ sự thấy được của Bồ-tát, thì cũng có thấy và không thấy khác nhau; nhưng Phật thân vẫn thường hằng. Như cõi ta bà thế giới này là ứng hóa độ của đức Phật Thích Ca Mâu Ni, có hiện tượng thành trụ hoại không; vì thế đức Phật Thích Ca cũng thị hiện các tướng trạng vô thường như Đản sanh cho đến nhập Niết-bàn. Nhưng thân của báo thân Phật thì chẳng phải như vậy. Báo thân của đức Phật thì vốn có, chẳng qua do vì tu hành nên hiển phát ra thôi, không thể nói đức Phật có sự sanh diệt và cõi Phật có thành hoại. Do đó, báo thân và quốc độ của đức Phật, được tán thán là cùng tận hư không, biến khắp pháp giới. Giống như trong “Kinh Pháp Hoa” đức Phật dạy: “Ở trong vô số kiếp, thường tại núi Linh Thứu và các trụ xứ khác. Chúng sanh thấy kiếp tận, lúc lửa lớn thiêu đốt, cõi ta đây an ổn, trời người thường đông vậy.” Nên từ cõi quốc độ của pháp thân - báo thân mà khẳng định thì Như Lai thật không có diệt, cõi Phật cũng không bị huỷ hoại tồn thất.

Phần dưới đây, tiếp theo thuyết minh ý nghĩa của báo thân: “Như thế” tất cả “công đức, đều nhân vì sự huân tập thực hành các hạnh vô lậu Ba-la-mật v.v...” “và sự huân tập bất tư nghi mà thành tựu” y báo chánh báo này; là do có nguyên nhân

kết hợp với trợ duyên nên được thành tựu. Các Ba-la-mật là sáu hoặc mười loại Ba-la-mật. Hiện chúng đại địa Bồ-tát vì thực hành phước đức trí tuệ vô lậu, huân tập chơn như pháp thân. Lại có sự huân tập bất tư nghi, điều này nên chia thành hai phương diện để thảo luận:

1. Chơn như Như Lai tạng là từ vô thủy đến nay sự huân tập bên trong đó không có gián đoạn.

2. Trong quá trình tu hành của Bồ-tát có nghiệp dụng bất khả tư nghi của mười phương ba đời chư Phật, làm bình đẳng duyên sai biệt duyên cho Bồ-tát.

Vì thực hành huân tập vô lậu này, trong bản thân tự mình huân tập, kết hợp với sự gia bị huân tập của chư Phật, do đó có khả năng thành tựu công đức báo thân quốc độ như trên đã nói qua. Công đức thân và tịnh độ trang nghiêm của đức Phật, tất cả vi diệu, thanh tịnh, an lành, “đầy đủ vô lượng tướng an lạc”. Phật thân thọ nhận vô lượng quả báo an lạc như thế “nên gọi là báo thân”; cũng chính là thọ dụng thân.

Nguyên văn:

又為凡夫所見者，是其粗色，隨於六道各見不同，種種異類，非受樂相，故說為應身。

Dịch nghĩa:

Lại sự nhận thấy của hàng phàm phu là sắc thô, tùy trong lục đạo mỗi loài thấy không giống nhau, có nhiều chủng loại, không phải là tướng thọ nhận pháp an lạc nên gọi là ứng thân.

Phần trên thì nương vào thức để thảo luận, nhưng có chia thành hai phần. Chỉ trong hai thân, nhưng từ trong căn cơ cạn

sâu của chúng sanh thì vẫn có nhiều loại khác nhau. Ở trên đàm luận đến ứng thân thì chỉ riêng cho hàng phàm phu và Tiểu thừa có thể nhận thấy; hiện tại lại thêm lần nữa phân biệt rõ hơn ứng hóa thân tùy theo đối tượng mà hàng phàm phu nhận thấy. Ứng thân do “sự nhận thấy của hàng phàm phu là sắc thô” giống với phàm phu. Sắc tướng hiện ra đó, không có nhất định, “tùy trong lục đạo mỗi loài thấy không giống nhau”: Như cõi trời thấy thì giống cõi trời, loài người thấy như loài người, súc sanh thì thấy như khi chúa, voi chúa hay long vương v.v., cõi nạ quý thì hình dáng như nạ quý, địa ngục nhìn thấy cũng với hình dáng địa ngục. Các loại đó đều nhận thấy không giống, “có nhiều chủng loại” khác nhau. Do Phật thân hiển hiện giống với phàm phu, nên cũng “không phải là tướng thọ nhận pháp an lạc”. Như chúng ta thấy hình tướng của đức Phật, có lúc đi khát thực hoảnh hóa cũng chỉ nhận được bình bát không sau đó trở về, rồi thọ quả báo kim đâm vào chân hay ăn lúa nuôi ngựa và chịu các tướng trạng đau lưng mỗi cổ v.v... Đây không phải là công đức tu hành của Bồ-tát thành tựu như thế, chỉ là tùy theo chúng sanh mà ứng hóa thị hiện ra thôi. Chúng sanh tuy thấy đức Phật với mình không khác, nhưng sự thật thì tự thân của đức Phật, không phải như chúng sanh nhận thấy như vậy. Như khi đức Phật ứng hóa đến địa ngục, thì chúng sanh trong cõi địa ngục không có khả năng biết được đó là do Như Lai hóa hiện. Đây không phải là tướng chính của đức Phật, chẳng qua vì chúng sanh trong lục đạo nhận thấy được như vậy thôi, “nên gọi là ứng thân.”

Nguyên văn:

復次，初發意菩薩等所見者，以深信真如法故，

少分而見，知彼色相莊嚴等事，無來無去，離於分齊。唯依心現，不離真如。然此菩薩猶自分別，以未入法身位故。若得淨心，所見微妙，其用轉勝，乃至菩薩地盡，見之究竟。若離業識，則無見相。以諸佛法身，無有彼此色相迭相見故。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, chỗ Bồ-tát sơ phát ý v.v... thấy được, là do niềm tin vững chắc nơi pháp chơn như, nên thấy được một phần, biết những sự sắc tướng trang nghiêm đó, không đến không đi, rời các sự giới hạn. Chỉ nương với tâm mà hiện ra, không xa rời chân như. Song các vị Bồ-tát đó còn tự phân biệt, do chưa vào được vị pháp thân. Nếu đã được tịnh tâm, thì chỗ thấy vi diệu, diệu dụng trở thành thù thắng hơn, cho đến Bồ-tát địa tận, thì thấy được rốt ráo. Nếu rời nghiệp thức, thì không có kiến tướng. Do pháp thân của chư Phật, không có những sắc tướng đây kia triển chuyển cùng thấy nhau.

Phần trên nói đến báo thân là từ sơ phát tâm đến cứu cánh địa; hiện tại bàn luận riêng đến báo thân, Bồ-tát ở địa vị Địa tiền với Địa thượng nhận thấy được đó, thì có sự khác nhau rất lớn. “Bồ-tát sơ phát ý v.v...” khi chưa được tương ưng, nếu theo Duy thức gia thì không thể thấy được báo thân Phật (tha thọ dụng thân); trong “Bát Thức Quy Củ Tụng” đề cập: báo thân là “thích ứng với căn cơ của hàng Thập địa Bồ-tát”. Địa tiền vẫn chưa phá bỏ vô minh, chưa chứng đắc pháp không tánh, do đó cũng chỉ thấy được ứng hóa thân thôi. Còn luận thì cho rằng Địa

tiền Bồ-tát “thấy được” báo thân, chính là đứng từ sự tín giải sâu sắc của Bồ-tát mà khẳng định điều này. Bồ-tát phát tâm cho đến nay, đã đạt được “niềm tin vững chắc nơi pháp chơn như” bình đẳng; tuy chưa có trực tiếp thân chứng, nhưng vì niềm tin và sự hiểu biết vững chắc, thì cũng có khả năng “thấy được một phần” - tương tự với báo thân, như Đại thừa tu sở thành tuệ, khi quán trong tâm thì có khả năng chứng ngộ được pháp thân xa lìa tướng trạng, chỉ do tâm hiển hiện, từ khả năng do niềm tin và sự hiểu biết này, nên thấy được một phần của đức tướng báo thân. Điều này với hàng phàm phu và Tiểu thừa nhận thấy đức Phật ở ngoài tâm thì rất khác nhau. Điều mà Bồ-tát nhận thấy, còn có khả năng “biết” báo thân có vô lượng “những sự sắc tướng trang nghiêm đó”. Cõi và thân của Phật có sắc tướng trang nghiêm, hiện tiền như thế, “không đến không đi”, “rời các sự giới hạn” so sánh của các tướng này kia, hiểu được tất cả “chỉ nương với tâm mà hiện ra, không xa rời chơn như”. Vì thế, Bồ-tát Sơ phát tâm trụ về sau, khi chỉ và quán tương ưng, có khả năng thấy được y báo, chánh báo của báo thân Phật. “Song các vị Bồ-tát này” vẫn “còn tự phân biệt”, bởi vì chưa có chứng đắc trí vô phân biệt, chưa “vào được vị pháp thân”. Bồ-tát chưa nhập vào vị pháp thân, thấy được sắc tướng của báo thân, vẫn còn có tướng có sự phân biệt. Giống như người đau mắt, thấy không trung có con ruồi bay qua lại, người ngu si này cho rằng không trung nó thật có tồn tại. Nhưng người có trí tuệ thì biết được đó chỉ là sự hiển hiện sai lầm không có thực tại, tuy không có sự tồn tại mà người đau mắt vẫn nhận thấy được. Như thế, sự thấy được khi chưa chứng đắc pháp thân, với điều mà phàm phu và Tiểu thừa nhận thấy, tuy đại khái là tương đồng; nhưng

do vì trí lực hiểu biết được thù thắng, thì biết đó chỉ là trong tâm hiện ra, thật không có sự đến đi sai khác. Như khi niệm Phật thấy được đức Phật A Di Đà hiển hiện trước mắt, nếu như Phật A Di Đà từ Tây phương cực lạc đến, thì thấy tướng của Ngài uy nghi như núi chúa Tu-di, cũng vẫn là ứng thân của đức Phật A Di Đà. Nếu biết được Phật A Di Đà “hiện tại tức là”, do trong tâm hiển hiện, không đến không đi, thì đã có một phần tương ứng với báo thân của đức Di Đà.

Báo thân do Bồ-tát Tam hiền (Thập trụ, Thập hạnh và Thập hồi hướng) nhận thấy được vẫn chưa viên mãn. “Nếu đã được tịnh tâm” - xa lìa bất đoạn tương ứng nhiễm mà chứng đắc tịnh tâm địa, thì bắt đầu phá bỏ vô minh, chứng pháp thân Sơ hoan hỷ địa. Đến Sơ địa rồi “thì chỗ thấy” của báo thân này, không luận là sắc tướng tốt đẹp trang nghiêm như thế nào, tất cả đều là “vi diệu” thanh tịnh. Mà đức Phật hiển hiện tam nghiệp “diệu dụng”, cũng càng “trở thành thù thắng hơn”. Cứ như thế từng địa từng địa tiến triển, địa sau càng vi diệu tăng trưởng thù thắng hơn địa trước. Cho đến sau cùng “Bồ-tát địa tận” - địa thứ mười Pháp vân địa kim cương hậu tâm, “thì thấy được” mới viên mãn “rót ráo”, không còn điều gì thù thắng hơn nữa. “Nếu” từ kim cương hậu tâm, đoạn tận vô minh, “rời nghiệp thức” vọng nhiễm, triệt để đối trị diệt trừ được vô minh bất giác tâm động, thành tựu chánh đẳng chánh giác, “thì không có kiến tướng” để nói. Bởi vì cảnh giới “pháp thân của chư Phật” là “không có” vấn đề “những sắc tướng đây kia triển chuyển cùng thấy nhau.” Đức Phật với đức Phật có pháp thân bình đẳng, không có hai, không có khác. Pháp thân bình đẳng không hai, xa lìa tất cả sắc tướng, thì làm gì có chuyện đức Phật này nhìn thấy đức Phật

kia (những vấn đề đức Phật nhìn thấy sắc tướng của đức Phật khác). Từ đức Phật để thảo luận về đức Phật, thì chỉ có khả năng nói pháp thân Như Lai tạng bình đẳng, không thể nói là có sự nhận thấy được.

Nguyên văn:

問曰：若諸佛法身離於色相者，云何能現色相？

答曰：即此法身是色體故，能現於色，所謂從本已來，色心不二，以色性即智故，色體無形，說名智身。以智性即色故，說名法身遍一切處。

Dịch nghĩa:

Hỏi: Nếu Pháp thân của chư Phật rời các sắc tướng, thì làm sao hiện được sắc tướng?

Đáp: Tức là pháp thân này, tự thể của sắc pháp, nên hiện được sắc tướng, nghĩa là từ xưa đến nay, sắc và tâm vốn không hai; do tánh của sắc tức là trí tánh, nên sắc thể cũng không hình, gọi là trí thân. Do cái tính của trí tức là sắc tánh, nên gọi là pháp thân, biến khắp tất cả mọi nơi.

Phần trên thảo luận đến pháp thân không có sắc tướng để thấy, vì thế sẽ dẫn đến sự hoài nghi, do đó mượn hình thức vấn đáp để giải quyết. “Hỏi”: “Nếu pháp thân của chư Phật” là “rời các sắc tướng”, không thể nhận thấy, thế “thì làm sao hiện được sắc tướng?” Sao lại nói đến chuyện do bất tư nghi huân tập v.v., thành tự thân có vô lượng sắc, sắc có vô lượng tướng, tướng có vô lượng sự tốt đẹp v.v.? Liên quan đến vấn đề thân của đức Phật có sắc tướng hay không, xưa nay có hai trường phái: có thuyết cho rằng tự chứng thân của đức Phật là có sắc tướng, như trong “Kinh Niết Bàn” khẳng định: phạm phu xả bỏ sắc tướng vô thường, đạt

được sắc tướng thường tại. Còn “Kinh Đại Vân” thì: Đức Phật giải thoát có sắc tướng. Có thuyết cho rằng: sắc thân tướng tốt của đức Phật chỉ là trong tự tâm của chúng sanh hiển hiện ra; tịnh trí viên minh của đức Phật, thì thật là không sắc tướng có thể nói được. Còn luận thì đứng từ lập trường của chơn thường duy tâm, đã cho pháp thân không thể là có sắc tướng, thế thì sắc tướng của báo thân, chi Bồ-tát nhận thấy được phải không? Đây làm sao gọi là báo thân của đức Phật (do tu hành đạt được)? Nên giải “đáp” như sau: “Tức là pháp thân này, tự thể của sắc pháp”. Như thật mà nói, thì chơn như pháp thân không thể xa lìa tất cả để đạt được. Từ sắc pháp (thể giới vật chất) rồi truy tìm thể tánh của nó là chơn như pháp thân, đó là thể tánh của sắc pháp. Chơn như là thể tánh của sắc pháp, “nên hiện được sắc tướng”. Điều này muốn nói: “từ xưa đến nay, sắc và tâm” bình đẳng “vốn không hai”. Thể tánh bản lai chơn thật thường trụ, thì nói đây là chơn tâm, chơn tâm này bao hàm được tinh thần và vật chất. Đương thể chơn tâm, vật chất và tinh thần là không hai, không khác; tuy không hai, không khác, nhưng lại có thể tùy theo nhân duyên mà phát huy hiển hiện. Chúng sanh từ xưa bị vô minh che lấp, không có khả năng hiểu rõ như thật tâm thể, từ đó mới vọng chấp có sắc xa lìa tâm và tâm xa lìa sắc. Chơn như làm thể tánh của tất cả sắc và tâm, nương vào chơn như hiển hiện tất cả sắc tâm; sắc với tâm, không thể nương vào vọng kiến bình thường để tưởng tượng. Luận lấy chơn như của sắc và tâm không hai này, để trả lời lại nghi vấn pháp thân của đức Phật xa lìa sắc tướng mà có khả năng hiển hiện được sắc tướng. Như thế thì sắc và tâm có tự tánh không hai, “sắc tánh tức là trí tánh, nên sắc thể cũng không hình” đáng để nhận thấy, “gọi” pháp thân “là trí thân”, mà trí thân không chướng ngại đối với

sắc, tịnh trí của Như Lai tạng là có khả năng hiện sắc. Ngược lại, “tánh của trí tức là sắc tánh”, do đó “nên gọi là pháp thân, biến khắp tất cả mọi nơi”, không có một pháp nào chẳng phải là pháp thân. Song pháp thân thật chính là do tịnh trí hiển hiện, do đó biến khắp tất cả các pháp mà cũng không chướng ngại đối với trí, trí thể chỉ một không hai. Từ trí tánh thì nói sắc là trí thân; từ biến khắp tất cả mọi nơi, hiện tất cả sắc tướng, thì nói trí là pháp thân. Do đó, pháp thân xa lìa tướng, mà không chướng ngại đối với có báo thân sắc tướng.

Nguyên văn:

所現之色無有分齊，隨心能示十方世界無量菩薩，無量報身，無量莊嚴各各差別，皆無分齊，而不相妨。此非心識分別能知，以真如自在用義故。

Dịch nghĩa:

Sắc tướng hiển hiện ra không có giới hạn, tùy tâm mà thị hiện thập phương thế giới, vô lượng Bồ-tát, vô lượng báo thân, vô lượng trang nghiêm, mỗi mỗi khác nhau, đều không giới hạn, không trở ngại nhau. Điều này không phải tâm thức phân biệt biết được, vì đó là nghĩa tự tại dụng của chơn như.

Chẳng qua, “sắc tướng” của pháp thân “hiển hiện ra”, không giống sắc tướng tâm cảnh của hàng phàm phu và Tiểu thừa; pháp thân không có hạn lượng, sắc tướng từ pháp thân hiển hiện ra cũng “không có giới hạn”. Nương với năng lực tịnh trí của đức Phật, “tùy tâm mà thị hiện thập phương thế giới”. Trong mỗi một thế giới, có “vô lượng Bồ-tát”; Bồ-tát nhìn thấy đức Phật, đều “vô lượng báo thân”. Báo thân do tích tập vô

lượng công đức mà thành tựu, có “vô lượng trang nghiêm”. Trí thân biến khắp mọi nơi, mọi nơi bao gồm phương này và phương khác, nương vào phương hướng thành lập tướng trạng; y báo, chánh báo đều “mỗi mỗi khác nhau”, tùy theo thích ứng với căn cơ mà hiển hiện. Song, sắc tánh tức là trí, như trong “kinh Hoa Nghiêm” cho rằng: Cái lớn có thể hàm nhiếp cái nhỏ, cái nhỏ có thể hàm nhiếp cái lớn; vô lượng hàm nhiếp trong một, trong một bao quát được vô lượng; vô tận thứ lớp, lớp lớp trang nghiêm. Ở trong một hạt vi trần, thấy được sắc tướng vô cùng vô tận; sắc tướng vô cùng vô tận này cũng không ra ngoài một hạt vi trần. Hổ tương bao nhiếp hổ tương huân nhập, thật ra tâm và sắc không hai chi là cảnh giới của tâm. Tâm của chúng sanh từ bên ngoài mà tiếp nhận sự vật, sự vật lại từ bên ngoài tiếp nhận tâm, tâm và sắc không thể dung hòa thành một, có giới hạn bị cách ly. Còn chư Phật thì đã xa lìa tất cả vọng chấp, hổ tương dung hợp không có chướng ngại; do đó, sắc tướng y báo chánh báo trong thập phương hiển hiện ra, “đều không giới hạn, không trở ngại nhau”. Sự dung hợp không chướng ngại này, thứ lớp thứ lớp vô tận, mà lại không đánh mất cảnh giới của từng loại tự tướng, “không phải tâm thức phân biệt” của phạm phu “biết được”. Đây là “nghĩa tự tại dụng của chơn như”, do đó chỉ có Bồ-tát hiện chứng được pháp thân trở lên, mới như thật mà hiểu biết. Còn Bồ-tát địa tiền đều chỉ là do hiểu biết được thù thắng nên nhận thấy được tương tự mà thôi.

4. Từ sanh diệt đến chơn như

Nguyên văn:

復次，顯示從生滅門即入真如門，所謂推求五陰

色之與心，六塵境界，畢竟無念。以心無形相，十方求之終不可得。如人迷故，謂東為西，方實不轉。眾生亦爾，無明迷故，謂心為念，心實不動。若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故。本論依一心法，開為真如、生滅二門。相對的安立二門，在使眾生依自心的生滅門，而趣入真如門。今特說明這個意思，而總結開示正義。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, chỉ bày thêm từ sanh diệt môn nhập vào chơn như môn, nghĩa là xét cầu nơi ngũ ấm sắc cùng với tâm, cảnh giới lục trần, đều rất ráo không có niệm. Do tâm không có hình tướng, nên tìm cầu khắp mười phương cuối cùng không thể được. Như người mê lầm, chỉ phương Đông là phương Tây, nhưng sự thật phương hướng không chuyển đổi. Chúng sanh cũng vậy, vì vô minh mê lầm, bảo tâm là niệm, nhưng sự thật tâm không động. Nếu có khả năng quán sát biết tâm của chúng sanh không có niệm, thì liền được tùy thuận nhập vào chơn như môn.

Luận này y cứ vào một tâm mà mở bày thành hai môn chơn như và sanh diệt. Sự an lập tương đối của hai môn này, muốn cho chúng sanh nương vào sanh diệt môn trong tự tâm của mình, mà hướng nhập vào chơn như môn. Bây giờ đặc biệt thuyết minh ý nghĩa này để tổng kết rồi trình bày chính nghĩa.

Phần trên, đã thuyết minh qua nhân duyên và tướng trạng của sanh diệt. Ở đây thảo luận đến việc “chỉ bày từ sanh diệt môn nhập vào chơn như môn” như thế. Thì làm cách nào có thể

từ sanh diệt môn mà chuyển nhập vào chơn như môn? Phương pháp căn bản rất quan trọng, chính là phải “xét cầu”. Xét cầu là dùng trí tuệ quan sát, nghiên cứu tìm cầu để biết cuối cùng nó là cái gì. Rồi từ đó kết luận ra, trong thế giới hiện thực thì không ra ngoài “ngũ ấm” - sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Ngũ ấm, nói một cách tổng quát thì không ra khỏi hai loại “sắc cùng với tâm”: Thọ, tưởng, hành và thức là tâm pháp, là chủ thể phân biệt; sắc là sắc pháp, là đối tượng cảnh giới để phân biệt. Nếu chia ra nữa, thì sự cảm nhận được điều đó đều không ngoài “cảnh giới lục trần”: Sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp. Năm loại trước thuộc phần sắc, còn pháp thì bao quát qua sắc và tâm; nhưng đều là thuộc đối tượng để phân biệt (sắc). Tất cả lục trần cảnh giới này, “rốt ráo không” có tự tánh riêng, để làm cho hư vọng phân biệt sai lầm “niệm” lên. Cũng muốn nói, niệm là đối với cảnh giới mà khởi lên quan niệm, là ảnh tượng được lưu lại của cảnh giới lục trần. Nhưng thực tế thì cảnh giới không có tự tánh, có sự huyền hiện hư vọng, chứ không như do vọng tưởng quan niệm suy nghĩ nó là như vậy. Chủ thể nhận thức là “tâm” hư vọng phân biệt, nhưng suy luận cho đến cùng thì tâm “không có hình tướng”, “nên tìm cầu khắp mười phương cuối cùng không thể được”. Không hình tướng, tức thể tánh không có tâm chơn thật. Cảnh giới là vọng hiện, cảnh giới vô niệm, là muốn nói không phải do như vọng niệm khởi lên niệm như thế, tức biến kể chấp cảnh thì không thể đạt được. Tâm cũng vẫn là vọng hiện; tâm không hình tướng, là muốn nói tâm không có tướng niệm để nắm bắt, tức y tha khởi lên tâm nên không thể nắm bắt, như: “tên gọi ý nghĩa hỗ tương đối đãi”, mà giả thiết đặt ra thôi. Như thế vọng niệm cũng không có tồn tại, cảnh không thì tâm

tịch tịnh. Các nhà duy tâm thì nương vào tâm để thuyết minh cảnh tượng, nhưng không nên thiên chấp cảnh là không còn tâm thì (có tồn tại) chẳng thể không. Từ phương pháp để hoàn diệt thì nói: chơn như có khả năng xa lìa biến kế chấp cảnh, thì y tha vọng tâm cũng không thể khởi lên nữa. Lúc này, tâm chơn như bốn tánh thanh tịnh, trực tiếp hiện tại hiển bày, cũng là khế nhập với chơn như. Lấy một ví dụ để càng làm rõ hơn: “Nhu người mê lầm” mất đi phương hướng, “chi phương Đông là phương Tây”, mà phương Đông vẫn là phương Đông, “nhưng sự thật” không phải vì người mê lầm cho phương Đông là phương Tây mà “phương hướng chuyển đổi” theo. “Chúng sanh cũng như vậy”, từ xưa đến nay, “vì vô minh mê lầm” không khế nhập với chơn “tâm”, mà hiện khởi lên vọng “niệm” hư vọng phân biệt. Nhưng chơn “tâm” vốn thanh tịnh, hằng thường bất biến, “sự thật” nhân vì chúng sanh hiện lên vọng niệm mà có sự biến “động”. Tâm chơn như vẫn là tâm chơn như, phương Đông vẫn là phương Đông như thế. Do đó, “nếu có khả năng” tìm cầu “quán sát biết tâm của chúng sanh xưa nay không có niệm”, tự thể (tâm) không có vọng niệm, cảnh giới thật tánh vô vọng niệm suy niệm đến đó, “thì liền được tùy thuận nhập vào chơn như môn.”

Phương pháp tu quán của duy tâm luận, có thể chia thành hai bước:

1. Nương vào tâm để phá trừ vọng cảnh, hiểu biết được cảnh không có thật tánh chỉ do vọng tâm hiển hiện.

2. Nương vào không có cảnh mà trở thành tâm không có: Như chấp trước không có vọng cảnh mà có vọng tâm, thì đây cũng không đúng. Bởi vì vọng tâm với vọng cảnh, là tồn tại

tương đối với nhau, vọng niệm với vọng cảnh cũng không chon thật như thế.

Chon thật hiểu biết được ngoại cảnh hư vọng không thật, mà tiến đến không chấp trước vọng niệm là có tồn tại, thì vọng niệm cũng không thể khởi lên. Trừ bỏ vọng tâm và vọng cảnh, chon tâm hiện tiền, tức đạt đến sắc và tâm không hai, tương ưng với pháp thân của Như Lai. Đây là phương pháp để từ sanh diệt tiến nhập vào chon như.

Nguyên văn:

對治邪執者，一切邪執皆依我見，若離於我則無邪執。是我見有二種，云何為二？一者人我見，二者法我見。

Dịch nghĩa:

Đối trị với tà chấp, là tất cả tà chấp, đều nương vào ngã kiến, nếu xa lìa ngã kiến tức không còn tà chấp. Ngã kiến này có hai loại, thế nào là hai? Một là nhân ngã kiến, hai là pháp ngã kiến.

Dưới đây là phần phá trừ tà chấp. Trong “Thành Duy Thức luận” trước tiên phá bỏ tà chấp sau đó mới hiển bày chính nghĩa, Luận này ngược lại, trước tiên chỉ bày chính nghĩa, sau đó mới phá bỏ tà chấp. Hiển bày chính nghĩa và phá bỏ tà chấp, hai điều này nên áp dụng song song. Chúng sanh ở trong môn sanh diệt, mỗi khi sanh khởi tà chấp sai lầm; do đó phải phê bình phá bỏ điều đó, làm cho họ xả bỏ tà chấp để sanh khởi sự chánh tín với Đại thừa. “Tất cả tà chấp, đều nương vào ngã kiến”, lấy ngã kiến làm nơi căn cứ chính; do đó “nếu xa rời ngã kiến”, tức “không còn tà chấp”. Ngã kiến (Sk: satkāya-drsti), tức đối với thân thể và tâm

hồn của mình mà sanh ra một loại chấp trước cho là có tự ngã (nó thật có tồn tại duy nhất thường hằng). Trong “kinh A-hàm” cho rằng ngã kiến làm căn bản của tà chấp, căn bản của sanh tử. Luận thì cũng lấy ngã kiến làm căn bản của tà chấp, nhưng căn bản của sanh tử thì lại là vô minh. Tà chấp, trong sáu tâm nhiễm là tương ưng tâm nhiễm, chủ yếu tương ưng với phân biệt sự thức. Luận nói đến căn bản của tà chấp - ngã kiến, không phải căn nguyên sâu thẳm của sanh tử, chỉ là sự phân biệt hiểu biết sai lầm đối với vấn đề lưu chuyển hoàn diệt mà khởi ra. Duy thức gia nói: Ngã chấp pháp chấp đều có hai loại là phân biệt ngã chấp và câu sanh ngã chấp. Câu sanh ngã chấp là cùng tồn tại song hành với sanh mệnh; phân biệt ngã chấp là sự ảnh hưởng từ sự giáo dục sai lầm của người truyền đạt, hoặc sự suy luận lệch lạc của cá nhân. Còn Luận nói ý nghĩa tà chấp cũng do phân biệt mà sanh khởi. Ngã kiến làm căn nguyên cho tà chấp, do đó chỉ phá trừ ngã kiến thì được rồi. “Ngã kiến” trong luận nói “có hai loại”: “Một là nhân ngã kiến, hai là pháp ngã kiến”. Lấy ngã kiến làm gốc mà sanh khởi tà chấp, đối với sắc v.v... các pháp mà sanh khởi ngã chấp là pháp ngã chấp; ngã chấp do đối với chúng sanh mà khởi lên là nhân ngã chấp. Hai ngã chấp này đều là từ sự phân biệt tà chấp đề trình bày.

a. Phá chấp về pháp nhân

Nguyên văn:

人我見者，依諸凡夫說有五種，云何為五？

Dịch nghĩa:

Nhân ngã kiến là y vào hàng phàm phu thì nói có năm loại, thế nào là năm?

Duy thức học giả cho rằng: Thanh văn có khả năng phá

bỏ nhân ngã chấp, còn Bỏ-tát thì hơn thế nữa, phá bỏ được pháp ngã chấp và nhân ngã chấp. Vì nhân ngã chấp thì đơn giản, còn pháp ngã chấp thì thâm sâu hơn. Nhưng Trung quán học giả thì nhận định: Nhân ngã chấp và pháp ngã chấp, từng loại có sự đơn giản và thâm sâu riêng. Thanh văn không chỉ có khả năng phá bỏ nhân ngã chấp, mà còn pháp ngã chấp cũng có thể đoạn trừ. Nhưng quan điểm của Luận rất khác: Nhân ngã chấp, thì y vào hàng phàm phu; pháp ngã chấp là từ Nhị thừa đốn căn mà nói. Trong luận đề cập đến “nhân ngã kiến”, rất khác với quan điểm của tất cả phàm phu chúng sanh và ngoại đạo đồng chấp trước nó như trong Trung quán và Duy thức đề cập. Luận cho rằng: Phàm phu học pháp Đại thừa, đối với pháp thân Như Lai tạng, không thể hiểu biết sự sanh khởi của nó, gọi là nhân ngã kiến. Bởi vì pháp thân Như Lai tạng, là chơn ngã của mỗi chúng sanh, lại là nơi y cứ cho pháp tạp nhiễm. Còn ngoại đạo và Thanh văn không hiểu được ý nghĩa này, do đó không sanh khởi lên nhân ngã kiến. “Y vào” Đại thừa mà “hàng phàm phu” khởi lên nhân ngã kiến, thì luận “nói có năm loại.”

Nguyên văn:

一者，聞修多羅說：如來法身畢竟寂寞，猶如虛空。以不知為破著故，即謂虛空是如來性。云何對治？明虛空相是其妄法，體無不實，以對色故有，是可見相，令心生滅。以一切色法本來是心，實無外色。若無外色者，則無虛空之相。所謂一切境界，唯心妄起故有，若心離於妄動，則一切境界滅，唯一真心，無所不遍。此謂如來廣大性智究竟之義，非如虛空相故。

Dịch nghĩa:

Một là nghe trong Kinh nói: Pháp thân của Như Lai, rất ráo vắng lặng, giống như hư không. Do không biết là để phá tà chấp, nên cho rằng hư không là tính của Như Lai. Làm thế nào để đối trị điều đó? Nên chỉ rõ: Tướng của hư không là giả dối, tự tánh không có thật, vì đối với sắc nên tồn tại, có thể thấy được tướng này, khiến cho tâm sanh diệt. Do tất cả các sắc pháp, vốn nó là tâm, thật không có ngoại sắc. Nếu không có ngoại sắc, tướng hư không, đương nhiên cũng không có. Nghĩa là tất cả cảnh giới, chỉ do tâm vọng khởi mới tồn tại, nếu tâm rời được vọng động, thì tất cả cảnh giới đều diệt, chỉ một chơn tâm, hiện diện khắp mọi nơi. Đây có ý nghĩa là tâm trí rộng lớn rất ráo của Như Lai, chứ không phải tướng hư không.

Nhóm người thứ nhất này, “nghe trong Kinh”, như “Kinh Đại Tập” v.v... “nói” như thế này: “Pháp thân Như Lai, rất ráo vắng lặng, giống như hư không”. Rất ráo là cứu cánh; vắng lặng tức tịch mặc tịch diệt. Khi học giả đọc đến các Kinh điển Đại thừa này, không biết nội dung “là để phá tà chấp”, “nên cho rằng hư không là tính của Như Lai”, pháp thân của Như Lai, không có hình dáng không có thật thể, giống với hư không. Vì thế nhận định tánh của Như Lai bằng với hư không, rất giống với cảnh vô dư y Niết-bàn mà hàng Nhị thừa chứng nhập. Trong “Kinh Đại Tập” v.v..., xác thật là có sử dụng từ hư không để thay thế cho từ pháp thân của Như Lai, nhưng chỉ là lấy hư không đem hình dung pháp tính vô vi, chứ không nói pháp thân của Như Lai chính là hư không. Trong Kinh nói là đúng, nhưng độc giả lại hiểu lầm mà sanh khởi chấp trước nhân ngã kiến.

Do sự hiểu lầm ý nghĩa của Kinh mà khởi lên sự chấp trước, thì “làm thế nào để đối trị?” Đối với họ phải “chỉ rõ: tướng của hư không là giả dối, tự tánh không có thật”. Hư không không phải là chơn thường, “vì đối với sắc nên tồn tại”. Ở nơi biên tế giới hạn của sắc pháp, tương đối với sắc tướng mà thấy không có tướng, nên gọi là hư không. Hư không tương đối với sắc pháp mà hiển bày; nên “có thể thấy được tướng này”. Như trên vách tường đục một lỗ trống, thì thấy chỗ đó là hư không; nếu như lỗ trống đó được lấp đầy, thì hư không này cũng theo đó không tồn tại. Hư không có thể nhận thấy được này, có sự tích tập mà sanh khởi, cũng có sự ly tán mà diệt mất, do đó “khiến cho tâm” tùy theo cảnh mà “sanh diệt”. Hư không nương vào sắc pháp để tồn tại, vì làm cho tâm sanh diệt, do đó không có chơn thật, chẳng phải thường trụ. Hư không nhân vào sắc mà hiển bày, “tất cả sắc pháp, vốn nó là tâm, thật không có ngoại sắc”, chỉ là vọng tâm điên đảo mà chấp trước. “Nếu không có ngoại sắc”, thế thì nương vào ngoại sắc mà có “tướng hư không, đương nhiên cũng không có” được thực thể. Nên hiểu rằng hư không là tướng giả dối do sự so sánh mà tồn tại, chẳng qua chỉ đem nó làm ví dụ cho pháp thân của Như Lai; nhưng nếu như chấp trước hư không là pháp thân của Như Lai, thế thì hoàn toàn sai lầm!

Trong kinh nói pháp thân của Như Lai giống như hư không, đây chẳng qua là ví dụ, để phá trừ sự chấp trước. Ý của Kinh muốn diễn đạt: “Nghĩa là tất cả cảnh giới, chỉ do tâm vọng khởi mới có tồn tại”; “nếu tâm rời được vọng động”, tức “thì tất cả cảnh giới đều diệt”. Lúc này, tâm và cảnh hư vọng không còn khởi nữa, “chỉ một chơn tâm, hiện diện khắp mọi nơi”. Chỉ

có chơn tâm này hiện diện khắp mọi nơi, là cảnh giới mà trong tâm thức của người bình thường chúng ta không thể nhận biết được, vì thế sử dụng hư không để làm ví dụ. Trong tâm cảnh của chúng ta, hư không cũng hiện diện khắp mọi nơi. Do đó, Kinh nói: “Pháp thân của Như Lai, rốt ráo vắng lặng”. Đây để hình dung “ý nghĩa là tâm trí rộng lớn rốt ráo của Như Lai”. Hư không có tướng rộng lớn quảng đại, phổ biến, trong sáng, có khả năng hiển hiện hình sắc ảnh tượng, giống với pháp thân của Như Lai - tánh trí tồn tại khắp mọi nơi, nơi nào cũng hiển hiện. Nếu như bỏ qua điều này, xem pháp thân của Như Lai thành hư không, thì là nhân ngã kiến.

Nguyên văn:

二者，聞修多羅說：世間諸法畢竟體空，乃至涅槃真如之法亦畢竟空。從本已來自空，離一切相。以不知為破著故，即謂真如涅槃之性唯是其空。云何對治？明真如法身自體不空，具足無量性功德故。

Dịch nghĩa:

Hai là nghe trong Kinh nói: các pháp thế gian thể rốt ráo là không, cho đến chơn như Niết-bàn cũng rốt ráo là không. Từ xưa đến nay vốn không, rời tất cả tướng. Do không biết là để phá bỏ chấp trước hiểu lầm thể tánh của chơn như Niết-bàn, chỉ là rỗng không. Làm thế nào để đối trị? Cần chỉ rõ: Chơn như pháp thân có tự thể là bất không, đầy đủ vô lượng tánh công đức.

Nhóm người thứ hai này, “nghe trong Kinh nói: các pháp thế gian”, tất cả “thể rốt ráo là không”; “cho đến chơn như

Niết-bàn”, “cũng rất ráo là không”. Điều này như trong “Kinh Đại Bát Nhã” nói: Các pháp thế gian, tự tánh lặng không, như huyễn như hóa; Niết-bàn cũng như huyễn như hóa; nếu có một loại pháp nào đó hơn cả Niết-bàn, thì nó cũng có tự tánh lặng không, như huyễn như hóa. Pháp thế gian hư vọng sai lầm, bản thể rất ráo không, trong Luận cho điều đó là hoàn toàn chính xác; nhưng chơn như Niết-bàn thì thật chẳng phải không. Chơn như, hình dung pháp thể chơn thật không hai. Niết-bàn từ chúng sanh xa lìa hư vọng chứng đắc được mà nói. Niết-bàn thì từ kết quả, còn chơn như là cảnh của thánh trí. “Kinh Bát Nhã” nói thể rất ráo không, là “từ xưa đến nay vốn không, rời tất cả tướng”, chính là không có tướng. Trong Luận cho rằng, chúng sanh “không biết” Kinh này với mục đích “để phá bỏ chấp trước hiểu lầm thể tánh của chơn như Niết-bàn, chỉ là rỗng không”. Chơn thường Duy tâm và Hư vọng Duy thức giả đều quan niệm: “Kinh Niết Bàn” nói đến tất cả các pháp thế gian và xuất thế gian đều rỗng không, là muốn phá trừ tà chấp mà nói. Chơn thường luận giả thì cho: Vọng tâm vọng cảnh của pháp thế gian là nơi chấp trước của chúng sanh, vì muốn trừ bỏ vọng chấp, do đó nói là rỗng không. Chúng sanh đối với chơn như Niết-bàn, cũng khởi lên sự chấp trước, do đó “Kinh Bát Nhã” cũng nói là rỗng không. Pháp thế gian tâm cảnh hư vọng, chấp trước cho là thật, do đó tự thể là rỗng không; chơn như Niết-bàn, do vì để đối trị lại tâm vọng chấp điên đảo nên nói nó là rỗng không, mà tự thể của chơn như Niết-bàn, thực tại là không phải rỗng không. Người học vì không hiểu ý nghĩa của Kinh điển, nên cho rằng chơn như Niết-bàn, thật với tâm cảnh hư vọng có thể rỗng không, đây là điều sai lầm rồi! Như vậy

thì “làm thế nào để đối trị?” Đối với họ phải “cần chỉ rõ: Pháp thân của chơn như có tự thể là bất không, là đầy đủ vô lượng tánh công đức.” Biết được chơn như pháp thân bất không, thì không khởi lên không kiến. Căn cứ theo điều này, thì như Trung Quán tông nói đến: Trong thắng nghĩa để tất cả pháp đều không, thì trở thành sai lầm rồi! Duy thức và Chơn thường luận giả là Hữu tông, chủ trương diệu hữu bất không; điều này là căn bản bất đồng với Trung quán học giả. Luận cho rằng: chơn như bất không, tự thể đầy đủ vô lượng tánh công đức là thường hằng, là chỗ nương tựa, vì thế mới có thể xây dựng được tất cả pháp. Còn Trung quán học giả lại khẳng định: tất cả pháp có tự tánh là không, điều này không trở ngại đến sự lưu chuyển luân hồi của chúng sanh, hay sự chứng đắc Niết-bàn; không với chuyện cái gì cũng không có, thì ý nghĩa hoàn toàn không giống nhau. Trung quán học giả với Chơn thường học giả, có điểm căn bản khác nhau này.

Nguyên văn:

三者，聞修多羅說：如來之藏無有增減，體備一切功德之性。以不解故，即謂如來之藏，有色心法自相差別。云何對治？以唯依真如義說故：因生滅染義示現說差別故。

Dịch nghĩa:

Ba là nghe trong Kinh nói: Như Lai tạng không có tăng giảm, thể tánh đầy đủ tất cả công đức. Do không hiểu, nên cho rằng Như Lai tạng, tâm pháp và sắc pháp có tự tướng khác nhau. Làm thế nào để đối trị? Nên lấy ý nghĩa nương vào chơn như: Nhân vì ý nghĩa sanh diệt nhiễm mà

hiển bày nói có khác nhau.

Phần thứ hai là hiểu lầm “chơn không” của Đại thừa; còn phần thứ ba là hiểu lầm sự “diệu hữu” của Đại thừa. Có nhóm người thứ “ba”, “nghe trong kinh nói: Như Lai tạng, không có tăng giảm, pháp thể đầy đủ tất cả các công đức”. Đây là học thuyết trong “Kinh Như Lai Tạng” v.v... Trong “Kinh Như Lai Tạng” có sử dụng rất nhiều ví dụ thuyết minh chúng sanh, vốn đầy đủ các công đức thanh tịnh, như ba mươi tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp, trí tuệ, tất cả đều không có khiếm khuyết. Nhân vì “không” có khả năng “hiểu” ý nghĩa chính xác của Kinh, “nên” cho rằng: “Như Lai tạng”, xác thật tồn tại “tâm pháp và sắc pháp có tự tướng khác nhau”. Cho rằng chúng sanh vốn có đầy đủ Như Lai tạng, tức có các pháp khác nhau như ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp, từ bi, trí tuệ v.v... Nếu như vậy thì Như Lai tạng giống với thần ngã rồi. Không biết được, trong Kinh nói Như Lai tạng có đầy đủ khế hợp với vô lượng tánh công đức, tánh công đức không thể hiểu thành có tự tánh khác nhau. Tánh, tức pháp tính, pháp tính bình đẳng không có khác nhau, từ sự xa lìa các nghiệp chướng hiển hiện ra tánh Như Lai tạng, nên nói Như Lai tạng có đầy đủ tất cả các công đức. Không nên cho rằng có một Như Lai tạng, mà đầy đủ các chủng loại công đức. Như vậy “làm thế nào để đối trị?” Nên, vì họ mà giảng bày:

1. Như Lai tạng, “chỉ nương vào ý nghĩa chơn như mà nói”: Chơn như, phạm phu và Thánh giả đều bình đẳng, quả vị Phật đầy đủ vô lượng công đức, chơn như của chúng sanh với đức Phật không hai, do đó nói Như Lai tạng của chúng sanh đầy đủ tất cả công đức.

2. “Nhân vì ý nghĩa sanh diệt nhiễm mà hiển bày nói có khác nhau”: Y vào sự sanh khởi và hoàn diệt của các pháp tạp nhiễm trong thế gian, mà nói đầy đủ tất cả các công đức. Như y vào tâm tạp nhiễm hư vọng sanh diệt của phàm phu, nên nói Như Lai có thanh tịnh chơn thật thường trụ tâm; y vào phàm phu có sắc pháp tạp nhiễm, nên nói Như Lai có sắc tướng trang nghiêm thanh tịnh viên mãn, đây đều nương vào sự hoàn diệt của tạp nhiễm mà nói, làm sao mà hiểu thành một loại có tự tánh khác nhau?

Nguyên văn:

四者，聞修多羅說：一切世間生死染法皆依如來藏而有，一切諸法不離真如。以不解故，謂如來藏自體具有一切世間生死等法。云何對治？以如來藏從本已來，唯有過恆沙等諸淨功德，不離不斷，不異真如義故。以過恆沙等煩惱染法，唯是妄有，性自本無，從無始世來未曾與如來藏相應故。若如來藏體有妄法，而使證會永息妄者，則無是處故。

Dịch nghĩa:

Bốn là nghe trong Kinh nói: Tất cả pháp tạp nhiễm sanh tử trên thế gian đều nương với Như lai tạng mà tồn tại, tất cả các pháp không rời chơn như. Do không hiểu rõ điều đó, nên cho rằng tự thể của Như lai tạng có đủ tất cả các pháp sanh tử thế gian. Làm thế nào để đối trị? Cần lấy

nghĩa Như lai tạng từ xưa đến nay, chỉ có các tịnh công đức nhiều hơn số cát sông Hằng, không rời không dứt, không khác chơn như. Do những pháp nhiệm phiền não nhiều hơn số cát sông Hằng này, chỉ là giả có, tính vốn tự rỗng không, bản lai chưa hề tương đồng với Như lai tạng. Nếu Như lai tạng tự thể có các pháp giả dối, mà khi chứng ngộ được lại diệt hẳn các điều hư vọng giả dối đó, thì không có lẽ nào như vậy.

Nhóm người thứ “bốn” này, “nghe trong Kinh nói”: “Tất cả pháp tạp nhiễm sanh tử trên thế gian đều nương với Như Lai tạng mà tồn tại, tất cả các pháp không rời chơn như”. Điều này được đề cập trong “Kinh Thắng Man, Kinh Lăng Già” v.v... Như Lai tạng không chỉ làm nơi y cứ cho pháp thân tịnh đức, còn là nơi nương tựa để tồn tại của pháp tạp nhiễm sanh tử trên thế gian, cũng là y cứ vào Như Lai tạng mà có. Còn trong Luận cũng cho rằng, vô minh nương vào chơn như mà tồn tại. Trong Kinh nói điều này là vì không một pháp nào có thể tồn tại bên ngoài pháp tính. Tất cả các pháp hư vọng huyễn hiện, không rời chơn như, từ sự biến hiện khắp mọi nơi của chơn như, thì tất cả pháp sanh tử trên thế gian, cũng nương với Như Lai tạng để tồn tại. Song, “do” người học “không hiểu rõ” ý nghĩa của Kinh, nên ngộ nhận: “Tự thể của Như Lai tạng có đủ tất cả các pháp sanh tử thế gian”; không chỉ có đầy đủ pháp công đức thanh tịnh thôi. Học thuyết tánh ác của tông Thiên Thai, có thể nói là giống với sự kiến giải này. Nhưng theo cách nhìn của tông Thiên Thai, nếu Như Lai tạng chỉ đầy đủ pháp thanh tịnh, mà khẳng định pháp sanh tử tạp nhiễm của thế gian, không có tồn tại bên trong tự tánh của Như Lai tạng, đây chính là sự kiến

giải của phần biệt giáo, nhất định sẽ rơi vào kết luận: “Căn cứ đạo lý này mà đoạn trừ chín cõi còn lại”. Không phải nói pháp pháp như vậy, bản lai như vậy, trong Phật pháp thì giới có đầy đủ chín giới còn lại mà không bị đoạn, đây chính là ý nghĩa của phần giáo nghĩa của viên giáo. Song, luận này là chính nghĩa của Chơn thường duy tâm, bản tánh chơn như thanh tịnh; pháp sanh từ tạp nhiễm, chỉ nương nhờ mà tồn tại, nó vốn xa lìa và khác nhau với chơn như. Điều này “làm thế nào để đối trị”? Nên vì họ mà giải thích: “Cần lấy nghĩa Như lai tạng từ xưa đến nay, chỉ có các tịnh công đức quá số cát sông Hằng”; tịnh đức với chơn như “không rời không dứt, không khác chơn như”. Hay nói cách khác, tất cả công đức thanh tịnh là đức tướng vốn có của tự thể chơn như. Còn ngược lại, “do những pháp nhiễm phiền não quá số cát sông Hằng, chỉ là giả có”; “tính vốn tự rỗng không”, như mắt thấy hoa đóm trong không trung, thì không có thật thể. Pháp tạp nhiễm như vậy, “bản lai chưa hề kết đồng với Như lai tạng”. Chơn như tuy chịu sự huân tập của vô minh mà hiển hiện ra tạp nhiễm, vọng nhiễm tuy nương với Như Lai tạng, nhưng Như Lai tạng tự tánh vốn thanh tịnh, không có một chút gì biến đổi, không chịu sự ảnh hưởng, thì làm sao cho rằng Như Lai tạng bao hàm pháp sanh từ tạp nhiễm được? “Nếu” lập luận như người sai lầm đó, thì “Như lai tạng tự thể có các pháp giả dối”; pháp giả dối hư vọng đó là tự thể của Như Lai tạng, thế thì Như Lai tạng tự tánh thanh tịnh “mà khi chứng ngộ được lại diệt hẳn các điều hư vọng giả dối đó”, “thì không có lẽ nào như vậy.” Chứng ngộ là trạng thái mà tịnh trí chứng chơn như hỗ tương khế hợp. Ý trong Luận muốn trình bày: Là tự thể của Như Lai tạng, như vốn có pháp sanh từ tạp nhiễm, đến khi chứng ngộ

Như Lai tạng cũng không cần xa lìa pháp tạp nhiễm. Như người tốt và người xấu cùng sống chung một nơi, nếu đuổi người xấu đi thì được rồi, còn bản thân của người tốt chính là kẻ xấu, thì không thể đuổi kẻ xấu để lưu giữ người tốt lại được. Nhưng mà, pháp sanh tử tạp nhiễm là có thể đoạn trừ; chơn như pháp thân là có thể chứng ngộ. Do đó, nên xác nhận Như Lai tạng đầy đủ pháp công đức vô lậu, mà pháp tạp nhiễm sanh tử của thế gian, không phải Như Lai tạng vốn có.

Nguyên văn:

五者，聞修多羅說：依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃。以不解故，謂眾生有始。以見始故，復謂如來所得涅槃有其終盡，還作眾生。云何對治？以如來藏無前際故，無明之相亦無有始。若說三界外更有眾生始起者，即是外道經說。又如來藏無有後際，諸佛所得涅槃與之相應，則無後際故。

Dịch nghĩa:

Năm là nghe trong Kinh nói: nương với Như lai tạng nên có sanh tử, nương với Như lai tạng nên được Niết-bàn. Do không hiểu rõ, nên cho rằng chúng sanh có sự bắt đầu. Do thấy có sự bắt đầu, nên lại cho rằng Niết-bàn mà Như lai đã chứng được cũng có lúc cùng tận, sẽ phải trở lại thành chúng sanh. Làm thế nào để đối trị? Cần chỉ rõ Như lai tạng và tướng của vô minh cũng không có sự bắt đầu. Nếu nói ngoài tam giới, còn có chúng sanh bắt đầu phát khởi, thì tức là nói theo Kinh điển của ngoại đạo. Lại Như lai tạng không

có lúc cùng tận, Niết-bàn mà chư Phật đã chứng tương ưng với Như lai tạng, cũng không có lúc cùng tận.

Nhóm người thứ “năm” này “nghe trong Kinh nói: Nương với Như lai tạng nên có sanh tử, nương với Như lai tạng nên được Niết-bàn.” Đây cũng là điều mà trong “Kinh Thắng Man, Kinh Lăng Già” đề cập đến. Duy thức gia dẫn trong “Kinh A Tỳ Đạt Ma Đại Thừa” nói: “vô thù thời lai giới, tất cả pháp đẳng y, do đó có các cõi, và chúng đắc Niết-bàn”. Theo bản “Nhiếp Đại Thừa Luận Thích” của Thế Thân do ngài Chơn Đệ dịch, giới ở đây tức Như Lai tạng. Tất cả pháp tạp nhiễm sanh tử và pháp vô sanh Niết-bàn, đều nương vào Như Lai mà kiến lập. “Do” người học “không hiểu thấu” ý nghĩa của Kinh, “nên cho rằng chúng sanh có sự bắt đầu”. Hiểu lầm vấn đề sanh tử là từ Như Lai tạng mà sanh khởi, nhưng Như Lai tạng vốn thanh tịnh, thì sanh tử sau đó mới xảy ra thì hình như có sự bắt đầu. Một số học thuyết khác có quan niệm là nương vào chơn như mà sanh khởi hư vọng, cũng có thể sanh khởi sự chấp trước sai lầm như vậy. Người học “do” lầm “thấy” vấn đề sanh tử của chúng sanh “có sự bắt đầu”, “nên lại cho rằng Niết-bàn mà Như lai đã chứng được cũng có lúc cùng tận”. Điều này có nghĩa: Như Lai tạng vốn thanh tịnh, sự sanh tử của chúng sanh, nương vào Như Lai tạng mà có sự bắt đầu sanh khởi, đợi đến khi chư Phật chứng đắc Niết-bàn, thì lúc này hoàn phục trở lại cái vốn thanh tịnh của Như Lai. Vốn thanh tịnh của Niết-bàn này, với quá khứ khi chưa bắt đầu sự sanh tử, thì có sự thanh tịnh giống nhau. Quá khứ đã có sự bắt đầu sanh khởi pháp tạp nhiễm của chúng sanh, thế thì khi chư Phật chứng đắc Niết-bàn, cũng “sẽ phải trở lại thành chúng sanh”. Sự chấp trước như thế, chấp chặt

cho rằng chúng sanh nhân vì Như Lai tạng mà có sự bắt đầu của sanh tử, lại chấp trước là sự chứng đắc Niết-bàn của chư Phật có lúc cùng tận. Nếu quả là chơn thật như vậy thì vĩnh viễn không đạt được sự cứu cánh, tu hành chứng đắc cũng không còn có ý nghĩa gì. Điều này nên “làm thế nào để đối trị”? “Cần chỉ rõ Như lai tạng” cho họ biết đó cũng chính là chơn như. Chơn như là siêu việt qua tướng trạng của thời gian, “không có sự bắt đầu” để diễn đạt. “Và tướng của vô minh cũng không có sự bắt đầu”, xưa nay vốn như vậy, nên gọi là vô thủy vô minh. Không nên cho như thế này: trước tiên có Như Lai tạng, sau đó có vô minh sanh tử. “Nếu nói ngoài tam giới, còn có chúng sanh bắt đầu phát khởi”, đây là điều chắc chắn không phải là Phật pháp, “thì tức là nói theo Kinh điển của ngoại đạo”. Phần văn này trong luận dẫn chứng từ “Kinh Nhơn Vương Hộ Quốc Bát Nhã”. Trong Kinh nói: “nếu có quan niệm: ngoài tam giới ra, còn có chúng sanh bắt đầu phát khởi, đây chính là Kinh điển của hàng ngoại đạo mới chủ trương như thế”. Ở đây nói đến ngoài tam giới ra: tức ngoài chúng sanh trong tam giới, thì không nên có chúng sanh mới bắt đầu sanh khởi; chúng sanh giới là không tăng không giảm. Phần trên là bài xích quan niệm chúng sanh có sự bắt đầu, phần dưới là bài xích quan niệm Niết-bàn có lúc kết thúc: “lại Như lai tạng”, có tướng trạng siêu việt thời gian, cũng “không có lúc cùng tận” để trình bày. Khi chúng sanh chưa tương ứng với Như Lai tạng thì pháp sanh tử tạp nhiễm, huyền hiện có tướng trạng thời gian trước sau. Đợi đến khi “Niết-bàn mà chư Phật đã chứng tương ứng với Như lai tạng, cũng không có lúc cùng tận” để diễn đạt, thì làm sao nói là cùng tận được?

b. Phá chấp về pháp ngã*Nguyên văn:*

法我見者，依二乘鈍根故，如來但為說人無我。以說不究竟，見有五陰生滅之法，怖畏生死，妄取涅槃。云何對治？以五陰法自性不生，則無有滅，本來涅槃故。

Dịch nghĩa:

Pháp ngã kiến là y vào hàng Nhị thừa đốn căn, nên đức Như lai chỉ vì họ mà dạy nhân vô ngã. Do nói chưa rõ ràng, nên họ thấy có pháp ngũ ấm sanh diệt, sợ hãi sanh tử, vọng cầu Niết-bàn. Làm thế nào để đối trị? Cần lấy ý nghĩa pháp ngũ ấm tự tánh không sanh, nên không có diệt, bản lai là Niết-bàn.

Đức Phật giảng dạy pháp môn liễu thoát sanh tử là “y vào hàng Nhị thừa đốn căn” mà dạy như thế. Nhị thừa tức Thanh văn và Duyên giác, vì căn tánh họ chậm lụt thấp kém, do đó “nên đức Như lai chỉ vì họ mà dạy nhân vô ngã”. Cũng có thuyết cho rằng: Đức Phật vì hàng Nhị thừa cũng dạy pháp vô ngã, chẳng qua là chỉ ít nói đến hoặc nói tóm lược thôi; thường đề cập vẫn là nhân vô ngã. Cũng có thuyết: Đức Phật vì hàng Nhị thừa chỉ giảng dạy nhân vô ngã, không nói pháp vô ngã. Luận này thì sử dụng ý nghĩa đức Phật chỉ giảng dạy nhân vô ngã. Đức Phật vì hàng Nhị thừa đốn căn giảng dạy nhân vô ngã, với dụng ý muốn cho họ xả bỏ ngã kiến, xa lìa phân đoạn sanh tử. Vì ý nghĩa của pháp “nói” đến, vốn “chưa rõ ràng” nhưng hàng Nhị thừa đốn căn, không biết được đó là điều không rõ ràng, nên cho rằng vô ngã mà biết thực tánh của “thấy có pháp

ngũ âm sanh diệt”. Do vì chấp trước pháp sanh diệt của ngũ âm là có thực tồn tại, vì thế khởi lên hai loại vọng niệm: “Sợ hãi sanh tử, vọng cầu Niết-bàn”. Sanh diệt vô thường là không rốt ráo, là pháp sanh tử khô; hàng Nhị thừa sợ nhất là vấn đề sanh tử, do đó khẩn trương mong cầu được liễu sanh thoát tử. Nhưng họ không thể chứng đắc được chân chính Niết-bàn, chỉ là cho rằng việc trừ bỏ được sự sanh tử của ngũ âm, ngoài điều đó ra thì có một loại Niết-bàn để chứng đắc. Không biết được hàng Nhị thừa lấy điều không phải Niết-bàn mà vọng nhận là Niết-bàn, do đó “Kinh Pháp Hoa” dạy: “Ta tuy nói Niết-bàn, thật là không chơn diệt” và “Kinh Lăng Già” cũng nói Niết-bàn mà hàng Nhị thừa chứng được, thật ra chỉ là bị say đắm trong hương say thiền định mà thôi. Hàng Nhị thừa ở trong phân biệt sự thức mà tu tập, tuy là diệt trừ được chấp tương ưng nhiễm, nhưng không thể phá trừ căn bản vô minh bất giác, viên chứng pháp thân. Đối với pháp ngã chấp này thì “làm thế nào để đối trị”? Nên vì họ nói rõ “pháp ngũ âm” là hư vọng không thực tế, tuy hiện có sanh khởi, mà “tự tánh” của nó thật vốn xưa nay “không sanh”, không sanh “nên không có diệt”. Hiểu rõ ngũ âm có tự tánh không sanh không diệt, thì “bản lai là Niết-bàn”. Pháp ngũ âm không có tự tánh, không sanh không diệt thì không sợ hãi được. Các pháp vốn không sanh không diệt, tức tất cả pháp bản lai tự tánh Niết-bàn, vì thế cũng không thể vọng cầu Niết-bàn, cho rằng ngoài đó ra còn có điều chứng đắc.

Nguyên văn:

復次，究竟離妄執者，當知染法淨法皆悉相待，無有自相可說。是故一切法從本已來，非色非

心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說引導眾生。其旨趣者，皆為離念，歸於真如。以念一切法令心生滅，不入實智故。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, rốt ráo rời được vọng chấp, thì nên biết pháp nhiệm pháp tịnh thầy đều đối đãi với nhau, không có tự tướng có thể nói. Vậy nên tất cả các pháp từ xưa đến nay, không phải sắc không phải tâm, không phải trí không phải thức, không phải có không phải không, cái tướng rốt ráo không thể nói được. Mà có lời nói, thì nên biết đó là phương tiện thiện xảo của Như lai, mượn lời nói để dắt dìu chúng sanh. Mục đích đó, đều là ly niệm, qui về chơn như. Do đã niệm tất cả các pháp thì khiến cho tâm sanh diệt, không vào được thật trí.

Luận với mục đích chính là hiển chánh, phá tà, thành lập ý nghĩa Như Lai tạng duyên khởi. Nhưng vọng chấp không chỉ như trên nói đến là nhân chấp ngã chấp, đó chỉ là một bộ phận nhỏ; vọng chấp cần phải xa lìa còn rất nhiều; nên xả tận hết tất cả, phá trừ vọng chấp vi tế nhỏ nhặt nhất. Do đó, lại bàn luận thêm vấn đề rốt ráo xả ly vọng chấp.

“Rốt ráo rời được vọng chấp” trước hết “thì nên biết pháp nhiệm pháp tịnh thầy đều đối đãi với nhau” hỗ tương nương tựa hỗ tương đối đãi mà thành lập, như “Kinh Bát Nhã” nói: “không có tự tướng để trình bày”. Tự tướng tức tự mình tồn tại. Pháp tạp nhiệm và thanh tịnh mà chúng sanh nhận biết được là qua sự hỗ tương đối đãi, ngược lại với pháp thanh tịnh thì tạp

nhiễm, đối ngược với pháp tạp nhiễm là thanh tịnh, cũng như
 xả lia sân hận thì khởi lòng từ bi, xa rời ngu si thì khởi lên trí
 tuệ v.v... Lại như nhân vì giới mà sanh định, nhân vì định mà
 phát trí tuệ; nhân vì tham mà khởi sự sân hận, nhân vì ngu si
 mà khởi lên tà kiến v.v... Đây đều là sự sản sanh do tính tương
 đối của pháp thanh tịnh và tạp nhiễm, cũng chính là tính tương
 đối. Điều này không chỉ pháp tạp nhiễm hữu lậu của thế gian,
 mới có tính tương đối như thế; mà còn pháp thanh tịnh vô lậu
 xuất thế gian cũng vậy, đều tương đối với pháp tạp nhiễm mà
 an lập. Cho nên suy luận ra, tất cả pháp là “không có tự tướng
 có thể nói”. Tất cả pháp nhiễm và tịnh, nếu phân chia ra thì
 có hai loại: Một là thuộc sắc pháp phần vật chất, một loại là
 thuộc tâm pháp phần tinh thần. Sắc và tâm đó cũng tương đối
 mà thành lập, thật thể của nó không thể nắm bắt. Do đó, khẳng
 định: “Vậy nên tất cả các pháp từ xưa đến nay, không phải sắc
 không phải tâm”. Trí và thức là hai môn trong Phật pháp: thức
 có công năng hiểu biết là pháp tạp nhiễm hữu lậu; trí và giác tri
 là pháp thanh tịnh vô lậu. Pháp tạp nhiễm lấy thức làm chính,
 pháp thanh tịnh lấy trí làm chính. Trí với thức cũng là tương đối
 mà thành lập; truy tìm cho đến cuối cùng, thì “không phải trí
 không phải thức”. Lại nữa, nếu nói tất cả pháp đều thực có mà
 lại không có thật thể để nắm bắt; nói nó là không có, lại hình
 như có sự tương đối của thể và dụng; do đó, “không phải có”
 cũng “không phải không”. Như thế, tất cả là “cái tướng rốt ráo
 không thể nói được” như thế này hoặc như thế kia. Tự tướng
 của các pháp không thể nắm bắt không thể diễn đạt, thì không
 có ngôn ngữ để trình bày, cũng chính là không thể được không
 thể nói. Các vị thiền sư ngày xưa hay dạy: Lấy tâm làm tông,

lấy vô vi làm môn. Thiền tông là duy tâm luận tuyệt đối, song tu hành để thể ngộ chơn như, là lấy không có chỗ đạt được làm phương tiện. Trong Thiền tông, nếu có nói điều gì cũng đều không phải, mà thực chất là quy hướng về mục đích chính là tức tâm tức Phật! Có người cho rằng Thiền tông gần giống với Tam Luận Bát-nhã, đó chẳng qua là hình thức tương tự thôi. Phương pháp và mục tiêu của Luận, cũng đại thể là tương đồng với điều này. Tất cả không thể được, không thể nói, mà đức Phật ở trong không ngôn lời “mà có” các loại “lời nói”, “thì nên biết” chính vì “đó là phương tiện thiện xảo của Như lai”. Đức Phật “mượn lời nói” thuyết pháp, với mục đích “để dắt dìu chúng sanh”; bởi vì chúng sanh không thể xa rời ngôn ngữ để diễn đạt tướng trạng. “Mục đích” của ngôn ngữ giảng dạy “đó”, “đều là ly niệm” mà “qui về chơn như”. Như học Phật pháp, nếu không tùy thuận theo lời giảng dạy của đức Phật, tùy thuận với vô niệm, học càng nhiều thì vọng niệm càng lớn, thì điều này đi ngược lại với chơn ý khi đức Phật thuyết pháp. Học Phật pháp cần phải hiểu được mục đích diễn đạt ở đằng sau của ngôn ngữ. Nếu không, thì như “do đã niệm tất cả các pháp” - niệm sắc và tâm, niệm nhiễm và tịnh, niệm hữu và vô; khi niệm sanh khởi tức là động, nếu động thì có sự thay đổi, “thì khiến cho tâm sanh diệt”. Nếu tâm có sự sanh diệt, tức “không vào được thật trí” của chơn như. Luận này được xây dựng trên lập trường của Chơn thường duy tâm, đưa ra vấn đề tất cả pháp không thể được, với một cách khéo léo quét sạch hết tất cả mà không để lại một chút dấu vết, thật rất là thiện xảo!

III. Phân biệt phát thú đạo tướng

Nguyên văn:

分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。略說發心有三種，云何為三？一者信成就發心，二者解行發心，三者證發心。

Dịch nghĩa:

Phân biệt những tướng phát tâm tu tiến hướng về Phật đạo, nghĩa là con đường mà tất cả chư Phật đã chứng, tất cả các vị Bồ-tát đều phát tâm tu hành hướng về đó. Nói lược về phát tâm thì có ba loại. Thế nào là ba? Một là thành tựu tín phát tâm, hai là giải hành phát tâm, ba là chứng phát tâm.

Trong phần giải thích, hiển bày chính nghĩa, vì để đối trị tà chấp, là môn giảng giải về phần tánh tướng; còn phần phân biệt phát thú đạo tướng này, là môn chỉ cho quá trình tu hành và chứng ngộ. Đức Phật chỉ dạy phần tánh tướng, cũng với mục đích muốn chúng sanh tu hành để chứng quả. “Phân biệt những tướng phát tâm tu tiến hướng về Phật đạo, nghĩa là con đường mà tất cả chư Phật đã chứng, tất cả các vị Bồ-tát đều phát tâm tu hành hướng về đó”. Nếu “nói lược về phát tâm” phần thực hành và quả vị có cạn sâu của Bồ-tát, “thì có ba loại”. Phát tâm, không giống với vấn đề khởi tâm động niệm, mà là phát khởi sự nguyện cầu, quyết tâm hy vọng. Trong Luận nói đến phát tâm là phát tâm mong cầu tâm đại Bồ-đề; do đó phát tâm chính là phát khởi tâm mong cầu hướng về giác ngộ. Phát tâm, tuy thông thường để sử dụng cho tất cả mọi trường hợp, nhưng người học Phật, thì dần dần trở thành tập quán cho phát tâm đó, chính là tên gọi riêng chỉ cho phát Bồ-đề tâm. Phát tâm, đại thể là chỉ cho lúc ban sơ lập chí hướng cầu; nhưng người tu học Đại thừa,

thì lấy vô thượng Bồ-đề làm mục tiêu để tu hành, lúc nào cũng hướng về mục đích đó - hướng đến vô thượng Bồ-đề mà bước đến; vì thế trong quá trình tu hành và chứng đắc quả vị của Đại thừa, thì không ra ngoài sự phát tâm. Đại sư Gia Tường từng khẳng định: đạo Đại thừa không ra ngoài hai phương diện:

1. Quả vị là chứng đắc quả vị vô thượng Bồ-đề.
2. Nhân vị là phát tâm vô thượng Bồ-đề.

Phát Bồ-đề tâm quán triệt hết trong nhân hạnh của Bồ-tát, do đó Bồ-tát trong ba đại A-tăng-kỳ kiếp tu hành nhân này, thì gọi chung là phát tâm; nhưng phát tâm cũng có sự sâu cạn khác nhau, vì thế phân chia thành ba loại: “Một là thành tựu tín phát tâm, hai là giải hành phát tâm, ba là chứng phát tâm”. Đối với Tam bảo và vô thượng Bồ-đề, tin tưởng sâu sắc không còn nghi ngờ, thì tín tâm thành tựu, không còn thoái chuyển, đây là nói về Bồ-tát Sơ phát tâm trụ. Từ Sơ trụ trở lên, cho đến Bồ-tát ở địa vị Thập hồi hướng, trong “Kinh Giải Thâm Mật” gọi đây là Thắng giải hành địa. Bồ-tát này đối với tánh tướng của các pháp, có sự tín giải thâm sâu; kết hợp với sự tu tập thực hành được tư lương quảng đại, vì có sự hiểu biết (giải) kết hợp với thực hành, nên gọi là giải hành. Nhưng giải hành phát tâm trong Luận, chỉ cho địa vị cuối cùng của Thắng giải hành địa - nói về phát tâm của Bồ-tát ở gia hành vị. Từ sơ địa trở lên, gọi là chứng mà phát tâm, bởi vì Bồ-tát từ Sơ địa trở lên đều có khả năng chứng một phần pháp thân. Tuy có ba loại phát tâm: tín thành tựu, giải hành và chứng, mà có phát tâm cùng chí hướng về giác ngộ, do đó gọi chung là Bồ-tát hành vị, có ba loại phát tâm khác nhau. Bồ-tát có tín tâm thành tựu, điều đó cũng không phải là đơn giản; khi tín tâm chưa thành tựu được, thì phải trải

qua một giai đoạn tu hành. Vấn đề này trong phần tu hành tín tâm sẽ giải thích rõ hơn.

1. Thành tựu tín phát tâm

Nguyên văn:

信成就發心者，依何等人，修何等行，得信成就堪能發心？所謂依不定聚眾生，有熏習善根力故；信業果報，能起十善，厭生死苦，欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養，修行信心。

Dịch nghĩa:

Người thành tựu tín phát tâm là hạng người nào, tu những hạnh gì, mà thành tựu được chánh tín và có khả năng phát tâm? Nghĩa là y vào chúng sanh trong loại bất định, có sức thiện căn huân tập; tin nghiệp quả báo, phát khởi thập thiện, chán khổ sanh tử, mong cầu vô thượng Bồ-đề, được gặp chư Phật, thân cận phụng thờ cúng dường, tu hành tín tâm.

Giải rõ “thành tựu chính tín mà phát tâm”, phải “nuơng với hạng người nào” - căn cơ; “tu những hạnh gì” - pháp môn; “mà thành tựu được chánh tín và có khả năng phát tâm”? Trước hết trả lời vấn đề nuơng với hạng người nào: “Nghĩa là nuơng với chúng sanh trong loại bất định”. Đức Phật nói chúng sanh có ba loại: 1. Loại chánh định, 2. Loại tà định, 3. Loại bất định. Định có nghĩa là quyết định. Chánh định là quyết định đi trên con đường thánh đạo, đây chỉ cho Sơ trụ Bồ-tát. Tà định là quyết định đi trên con đường ác đạo; trong một thời gian ngắn này, không có khả năng bỏ tà theo chánh, để hướng vào Thánh đạo. Loại chánh định là chỉ cho thành tựu năm căn: tín, tấn,

niệm, định và tuệ. Loại tà định là chúng sanh tạo thành năm tội vô gián địa ngục như: Giết cha, giết mẹ, giết A-la-hán, phá hòa hợp tăng và làm thân Phật chảy máu. Ở khoảng giữa chánh định và tà định này, thì chúng sanh trong cõi người và trời là thuộc phần bất định, nếu họ gặp được chánh pháp hay thầy tốt, thì có khả năng chuyển thành loại chánh định, còn ngược lại gặp phải tà pháp hay thầy xấu, thì có thể chuyển thành loại tà định. Khi sanh được làm thân người, xa lìa ba đường xấu tám ác nạn, sáu căn đầy đủ, tánh của họ không định, thì có thể tu tập đạt được tín thành tựu phát tâm. Loại chúng sanh bất định trong cõi người và các cõi khác, cũng không nhất trí; phải “có sức thiện căn huân tập”, mới có khả năng tu tập và phát tâm này. Nếu trong quá khứ chưa từng tu tập thiện căn, thì khó được cơ hội thấy nghe Phật pháp, còn có nghe được Phật pháp, thì cũng khó đạt được thành tựu tín tâm. Ở đây đề cập đến sức thiện căn huân tập, không phải chỉ cho phần chơn như nội huân. Chơn như tự thể huân tập, trong tất cả chúng sanh đều là đầy đủ. Phải ở trong vọng tâm, thấy nghe Phật pháp, bố thí, trì giới, tin hiểu, văn tư, thì đó là sức thiện căn huân tập. Như Lai tạng tự thể huân tập, giống với bản tánh trụ chủng tánh trong Duy thức tông. Năng lực thiện căn huân tập được đề cập đến, gần giống với tập sở thành chủng tánh trong Duy thức tông. Bây giờ tiếp đến trả lời vấn đề tu những hạnh gì: chúng sanh loại bất định có được sức thiện căn huân tập thì:

1. Có khả năng “tín nghiệp quả bảo”: Tạo thiện nghiệp thì được thiện quả, tạo nghiệp bất thiện tất được nghiệp khổ quả; nghiệp quả là sự hiểu biết cơ bản của người học Phật. Có được sức thiện căn huân tập thì nhất định tin được điều này.

2. “Phát khởi thập thiện”: Thập thiện thì trong đó thân có ba loại: không sát sanh, không trộm cắp và không tà dâm; khẩu có bốn loại: Không nói dối, không nói lời ác, không nói hai lưỡi và không nói lời ý ngữ; ý có ba loại: không tham, không sân và không tà kiến. Đây là căn bản thiện nghiệp trong Phật pháp, nếu không thể tu tập thanh tịnh thập thiện nghiệp này, thì tín tâm không thể thành tựu. Tin nghiệp quả báo, phát khởi thập thiện, điều này cùng chung với thiện hành của cõi trời và người đều thuộc bậc hạ. Pháp xuất thế gian của Thanh văn, Duyên giác và Bồ-tát, thì cũng phải lấy niềm tin và giới hạnh làm cơ sở. Nếu có học Phật mà không phát khởi được niềm tin sâu sắc đối với thuyết nghiệp báo nhân quả, chẳng khởi chánh hành thập thiện nghiệp, chỉ đàm luận chuyện tâm tánh hư huyền, là hàng quyến thuộc của tà ma.

3. “Chán khổ sanh tử”: Ở trong sanh tử lưu chuyển, nhận thấy điều đó không cứu cánh, thiếu tự tại nên phát khởi tâm xuất ly, đây là đồng với hàng Nhị thừa thuộc bậc trung. Bồ-tát cũng cần phải chán ghét cái khổ sanh tử; đối với thế giới hiện thực cảm thấy không được mãn ý, thì mới có thể tu học Phật pháp để siêu việt khỏi thế gian. Như chán ghét khổ sanh tử, chỉ vì tự mình mà suy nghĩ, không hiểu đó là phản ứng của tâm, thì rơi vào hàng Nhị thừa. Nếu như mở rộng tấm lòng chán ghét sanh tử này đến với tất cả hữu tình, hiểu được bản chất của năm uẩn không sanh không diệt thì là hàng Đại thừa.

4. “Mong cầu vô thượng Bồ-đề”: Đây là Đại thừa tâm hành khác với hàng nhân thiên và Nhị thừa. Tin thuyết nhân quả nghiệp báo, tu hành thập thiện, ghét khổ sanh tử, các vấn đề này Bồ-tát đều quán triệt trong tâm hạnh trong khi mong cầu

vô thượng Bồ-đề. Có được tâm hạnh như vậy, thì tự nhiên sẽ: “được gặp chư Phật, thân cận phụng thừa cúng dường”. Thân cận phụng sự; cúng dường là đem bốn loại như: Y áo, ẩm thực v.v., và nương theo giáo pháp để tu hành, làm các việc tài pháp cúng dường. Gặp được chư Phật, thừa sự cúng dường, thì có thể đối với Đại thừa “tu hành tín tâm”. Một số kinh điển Đại thừa gọi đây là thập tín vị. Như trong “Kinh Nhơn Vương Hộ Quốc Bát Nhã” nói: “Sơ phát tâm tướng, có hằng hà sa chúng sanh gặp được Phật, Pháp và Tăng, phát khởi thập tín, nghĩa là: Tín tâm, niệm tâm, tinh tấn tâm, tuệ tâm, định tâm, bất thối tâm, giới tâm, nguyện tâm, hộ pháp tâm và hồi hướng tâm”. Trong mười loại tâm hành này tín tâm đứng đầu làm lãnh đạo, do đó gọi chung là Thập tín - tín tâm. Hoa Nghiêm tông đem Thập tín chia thành thứ lớp của thập vị, e rằng không phù hợp với ý nghĩa của Kinh! Trong (thập) tín tâm trước khi tu tập chưa thành tựu nó, gọi là Thập tín Bồ-tát, cũng gọi là Thập thiện Bồ-tát, chính là Bồ-tát tu hành tín tâm được nói trong luận này. Cho đến khi Thập tín tâm đã tu hành thành công rồi, ở trong một niệm tâm đầy đủ công đức của Thập tín, thì gọi là tín thành tựu phát tâm, cũng chính là Sơ phát tâm trụ trong Thập trụ.

Nguyên văn:

經一萬劫，信心成就故，諸佛菩薩教令發心，或以大悲故能自發心，或因正法欲滅，以護法因緣能自發心。如是信心成就得發心者，入正定聚，畢竟不退，名住如來種中，正因相應。

Dịch nghĩa:

Trải qua một vạn kiếp, nên tín tâm được thành tựu,

được chư Phật Bồ-tát dạy cho phát tâm, hoặc do lòng đại bi mà tự phát tâm, hoặc nhân chánh pháp sắp diệt, do nhân duyên hộ pháp mà tự phát tâm được. Những người thành tựu chánh tín mà phát tâm như thế, thì vào loại chánh định, rất ráo không thối chuyển, gọi là an trụ trong Như lai chủng, tương ưng với chánh nhân.

Như phần trên khi thảo luận đến tu hành tín tâm, thì “trải qua một vạn kiếp, nên tín tâm được thành tựu”. Đây cũng là căn cứ vào “Kinh Nhơn Vương” mà nói. Như: “trước khi tu tập nhẫn nhục, phải trải qua một vạn kiếp, thực hành thập thiện hạnh”. Khi tín tâm của Bồ-tát được thành tựu, thì “được chư Phật Bồ-tát dạy cho phát tâm”. Hoặc cũng có khả năng tự động phát tâm như các trường hợp:

1. “Hoặc do lòng đại bi mà tự phát tâm”: Bồ-tát trong luân hồi sanh tử, tu hành thập thiện, lòng từ bi tăng trưởng. Sanh trưởng trong thời đại ác thế không có Phật, do lòng đại bi thương xót chúng sanh khổ mà tự phát tâm.

2. Bồ-tát ra đời gặp lúc Phật pháp sắp diệt mất, “hoặc nhân chánh pháp sắp diệt, do nhân duyên hộ pháp mà tự phát tâm được”, đảm đương đại sự của Phật pháp. Như hiện nay, Phật pháp cũng có thể bị suy diệt, vì thế có một số vị học Phật còn trẻ tuổi, cảm thấy Phật giáo không còn hy vọng, mà thối tâm, bỏ đạo, họ thật là thiếu lòng thành hộ trì Phật pháp! Sự hoại diệt của Phật pháp, có các nguyên nhân như bị sự tàn phá của chính trị, hoặc Tăng đoàn bị hủ bại hóa. Nếu thấy được tình hình đó, rồi phát khởi đại tâm, hộ trì giáo pháp chấn chỉnh Tăng đoàn, chính là hành giả Bồ-tát. Nhân duyên của tín thành tựu phát tâm, trong luận đề cập đến có hai loại, loại trước tiên

là do tha nhân giảng dạy mà phát tâm, hai loại sau là do tự lực mà phát tâm. Trong phần tự lực, thì chia ra: 1. Là vì lòng từ bi đối với chúng sanh, 2. Nhân vì hộ trì chánh pháp. Trong “Luận Du Già Sư Địa” quyển thứ cũng nói có bốn loại phát tâm: 1. Do thấy nghe sự việc bất tư nghi của Như Lai, 2. Được nghe giáo pháp thậm thâm của Đại thừa, 3. Hộ trì Bồ-tát tạng (tam tạng kinh điển của Đại thừa), 4. Thương xót nỗi khổ của chúng sanh. Hộ trì Bồ-tát tạng, thương xót nỗi khổ của chúng sanh, chính là hai nhân duyên cuối của luận. Thấy nghe sự việc bất tư nghi của Như Lai, được nghe giáo pháp thậm thâm của Đại thừa, thì trong luận nói đến việc được chư Phật Bồ-tát dạy cho phát tâm.

“Những người thành tựu chánh tín mà phát tâm” Bồ-đề “như thế”, tức là phát tâm trụ “thì vào loại chánh định, rốt ráo không thối chuyển”. Có Kinh ghi chép: Bồ-tát một khi phát tâm không còn thối chuyển; cũng có Kinh lại nói: Phát tâm mà muốn đạt được không thối chuyển rất là khó khăn, “như hoa xoài trúng cá, Bồ-tát mới phát tâm, ba việc đều rất nhiều, kết quả cực kỳ ít”. Sơ phát tâm rất nhiều nhưng để được thành tựu thì rất hy hữu, nên Bồ-tát phát tâm trong Thập tín vị; nếu đến phát tâm trụ, phát tâm lúc này mới chắc chắn không còn thối chuyển. Tâm đã không thối chuyển, thì “gọi là an trụ trong Như lai chủng” tánh. Trụ trong chủng tánh Như Lai thì nhất định thành Phật. Trước khi chưa vào loại chánh định, vẫn chưa thể tính đó là Như Lai chủng tánh, vì có thể rơi vào hàng Thanh văn, hàng ngoại đạo hay ác thú. Nếu tín tâm thành tựu mà phát Bồ-đề tâm, thì “tương ưng với chánh nhân”. Chánh nhân, tức chơn như Như Lai tạng, đây cũng là nhân chính để thành Phật. Tuy rằng tất cả chúng sanh đều có Như Lai tạng, nhưng vẫn

chưa tùy thuận với chơn như Bồ-đề tâm, do đó chưa có tương ưng. Bồ-tát phát tâm, có khả năng tương ưng với Như Lai tạng chắc chắn sẽ thành Phật. Ở phần trước khi thảo luận đến thể dụng huân tập, đã nói rõ tương ưng với chưa tương ưng, thì từ tu hành chứng hoặc chưa chứng trí mà nói. Còn ở đây đàm luận về tương ưng, thì từ phát tâm tùy thuận với chơn như mà nói.

Người có tín tâm bất định

Nguyên văn:

若有眾生善根微少，久遠已來煩惱深厚，雖值於佛，亦得供養，然起人天種子，或起二乘種子。設有求大乘者，根則不定，若進若退。或有供養諸佛未經一萬劫，於中遇緣亦有發心。所謂見佛色相而發其心，或因供養眾僧而發其心，或因二乘之人教令發心，或學他發心。如是等發心，悉皆不定，遇惡因緣，或便退失墮二乘地。

Dịch nghĩa:

Nếu có chúng sanh thiện căn ít ỏi, từ lâu xa đến nay phiền não sâu dày, thì tuy được gặp Phật, cũng được cúng dường, song chỉ phát khởi những chủng tử nhân thiên, hoặc chủng tử Nhị thừa. Giả sử có cầu pháp Đại thừa, thì căn cũng bất định, khi tiến khi thoái. Hoặc có người cúng dường chư Phật chưa trải qua một vạn kiếp, trong đó gặp duyên cũng có phát tâm. Nghĩa là hoặc thấy sắc tướng của Phật mà phát tâm, hoặc nhân cúng dường chư Tăng mà phát tâm, hoặc nhân hàng Nhị thừa dạy bảo khiến cho phát tâm, hoặc học theo người khác mà phát tâm. Những người phát tâm

như thế, đều thuộc bất định, gặp nhân duyên xấu, hoặc khi lại thối thất sa vào hàng Nhị thừa.

Tín thành tựu phát tâm, quyết định không còn thối chuyển, điều đó cần phải có năng lực thiện căn huân tập. “Nếu có chúng sanh thiện căn ít ỏi” mà “từ lâu xa đến nay”, lại bị “phiền não sâu dày”, nên khó mà phát khởi đại tâm, có phát khởi thì cũng khó mà đạt đến bất thối. Thiện căn ít ỏi, phiền não lại sâu dày, “thì tuy được gặp Phật”, có thừa sự “cũng được cúng dường”, hoặc xuất gia tu hành. “Song” lại thiếu tâm yểm ly, không cầu đạo vô thượng, “chỉ phát khởi những chủng tử nhân thiên”, trồng phước báo nhân thiên, trở thành nhân thiên thừa. “Hoặc” tâm yểm ly quá mạnh, không thể phát đại tâm, thì sanh khởi “chủng tử Nhị thừa”, trở thành Thanh văn hay Duyên giác thừa. Nếu “giả sử có cầu pháp Đại thừa” mà phát Bồ-đề tâm, “thì căn” tánh “cũng bất định”, “khi tiến khi thối”, không thể quyết định trở thành Như lai chủng.

Phần trên là thảo luận việc từ lúc phát tâm ban đầu, tiến nhập vào Ngũ thừa hoặc Ngũ thừa chủng tánh. Phần dưới đây sẽ thảo luận Đại thừa bất định mà thối lạc xuống vào hàng Nhị thừa. Trong “Kinh Nhơn Vương” nói: “Trải qua một vạn kiếp thực hành thập thiện hạnh, khi tiến khi thối, như cộng lông nhỏ, bay theo hướng Đông hay Tây tùy theo chiều gió”. Điều này cùng với ý nghĩa ở phần trên, khi nói đến phát tâm hướng đến Đại thừa, mà thối tâm trở thành hai loại phàm phu hay Nhị thừa. Nếu thối tâm trở thành Nhị thừa là “hoặc có người cúng dường chư Phật chưa trải qua một vạn kiếp”. Quá trình tu học “trong đó”, “gặp duyên cũng có phát” đại “tâm”, nhưng không giống nhau với ba loại nhân duyên ở phần trước.

1. “Nghĩa là hoặc thấy sắc tướng của Phật” trang nghiêm “mà phát tâm”: Hoặc sanh cùng thời với đức Phật, thấy uy nghi trang nghiêm, ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp của đức Phật, trong tâm sanh khởi sự khâm phục kính mộ, nên phát tâm mong cầu tướng tốt này. Hoặc thấy đức Phật phóng hào quang đại địa chấn động v.v... các loại thần thông oai đức, mà phát tâm học Phật pháp.

2. “Hoặc nhân cúng dường chư Tăng mà phát” đại “tâm”. Đây là nhân vì bố thí cúng dường kính ngưỡng sự thanh tịnh, tinh tấn và uy nghi nghiêm túc của người xuất gia mà phát tâm.

3. “Hoặc nhân hàng Nhị thừa” - khi Thanh văn thuyết giảng giáo pháp, Duyên giác hiển hiện thần thông, thì “dạy bảo khiến cho phát tâm”. Trong luật tạng của Nhất Thiết Hữu bộ có ghi chép: Khi ngài Xá Lợi Phất thuyết pháp, có người phát tâm Bồ-đề. Và trong kinh điển Đại thừa, ngài Tu Bồ Đề, Xá Lợi Phất, A Nan, Mãn Từ Tử v.v... thuyết pháp, thính chúng nhân đây mà phát khởi đại tâm.

4. “Hoặc học theo người khác mà phát tâm”: Như cô vợ nhân vì người chồng học Phật mà theo học luôn; cha mẹ phát tâm quy y, con cái cũng phát tâm quy y theo v.v... “Những người phát tâm như thế”, “đều thuộc bất định” khó trở thành Đại thừa chủng tánh. Bởi vì hai loại trước, do theo hình thức mà bị cảm động nên phát tâm; còn phần thứ ba là nhân duyên để phát tâm không thù thắng, phần thứ tư thì tự thân thiếu sự chân thành, niềm tin và sự hiểu biết. Do đó, nếu “gặp nhân duyên xấu”, “hoặc khi lại thối thất” đại tâm, “sa vào hàng Nhị thừa”. Như “Luận Du Già Sư Địa” quyển thứ 35 nói: nương vào bốn năng lực mà phát tâm: 1. Tự lực, 2. Tha lực, 3. Nhân lực,

4. Gia hành lực. Nương vào tự lực hoặc nhân lực mà phát tâm, rất khó thối chuyển thay đổi. Còn năng lực thiện căn huân tập không đủ, chỉ nhờ vào tha lực (được sự cảm hóa khích lệ mà phát tâm), hoặc gia hành lực mà phát tâm, thì dễ bị thối đọa. Nhân duyên xấu làm thối đọa tâm Bồ-đề, tóm lược thì có hai loại: như hoàn cảnh ác liệt, bốn duyên không đầy đủ, bị chính trị áp bức v.v., là nhân duyên thật xấu; như cảnh ngộ quá tốt, danh lợi cúng dường quá nhiều, cũng là nhân duyên xấu chỉ dối trá cho là tốt. Như ở trong Kinh nói: ngài Xá Lợi Phất đã tu sáu mươi kiếp Bồ-tát hạnh, nhân vì có người xin đôi mắt của ông, mà ông cảm nhận được sự giáo hóa chúng sanh rất là gian khó, nên thối tâm chỉ cầu Thanh văn thừa. Đây là một ví dụ chỉ cho nhân duyên xấu. Song, nhân duyên dối trá cho là tốt, khó có thể nhận biết, thì không chỉ thối tâm cầu Nhị thừa, mà còn thối đọa vào ác đạo. Nhân duyên xấu dối trá này, thật chính là kẻ thù lớn của Bồ-tát!

2. Ba hình thức phát tâm

Nguyên văn:

復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何為三？一者直心，正念真如法故；二者深心，樂集一切諸善行故；三者大悲心，欲拔一切眾生苦故。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, thành tựu chánh tín phát tâm là phát những tâm gì? Nói lược thì có ba loại. Thế nào là ba? Một là trực tâm, chánh niệm pháp chân như; hai là thâm tâm, mong thích tất cả các thiện hạnh; ba là đại bi tâm, muốn trừ khổ

cho tất cả chúng sanh.

Phần trên thảo luận về căn và hành của tín thành tựu phát tâm; còn dưới đây sẽ bàn luận đến hành tướng của phát tâm. Phải phát tâm, khởi lên sự tu hành như đây mới có khả năng thành tựu tín phát tâm. Trước tiên thì nói phát ba loại tâm.

“Thành tựu chánh tín phát tâm” thì cuối cùng “là phát những tâm gì”? Nói chung đều là phát tâm vô thượng Bồ-đề nhưng Bồ-đề tâm có hàm nghĩa rất sâu rộng, còn “nói lược” thì “có ba loại” tâm. Ba loại tâm trong “Kinh Bát Nhã” là: tương ưng với nhất thiết trí trí (nghĩa hẹp của Bồ-đề tâm), đại bi đứng đầu, vô sở đắc làm phương tiện; y vào ba loại tâm này mà biết rõ được Bồ-tát hành. Trong Luận thì lấy ba loại tâm, trở thành Bồ-đề tâm. Trong “Kinh Duy Ma Cật” nói đến tịnh độ của Bồ-tát, cũng lấy ba loại tâm này làm chính: Trục tâm, thâm tâm và Bồ-đề tâm; tức lấy ba tâm trở thành tịnh độ hành. Trục tâm với thâm tâm thì tương hợp với luận này. Nếu như tổng hợp lại thì có bốn loại: Bồ-đề tâm, đại bi tâm, Bát-nhã kiến và các loại hành. Trong “Kinh Bát Nhã” lấy ba loại tâm trở thành Bồ-tát hành, tức đem nguyện cầu nhất thiết trí trí là một tâm; còn Luận thì lấy ba loại tâm thành tựu Bồ-đề tâm là đem nguyện tích tập tất cả thiện hạnh thành một tâm. Trong “Kinh Hoa Nghiêm” phẩm “Thập Địa” nói: Chứng đắc mười pháp (Luận Thập Trụ Tỳ Bà Sa chỉ nói tám pháp), thì có khả năng phát Bồ-đề tâm. Ba pháp cuối cùng trong mười pháp là “đầy đủ trong thâm tâm, bi tâm niệm chúng sanh, tín giải pháp vô thượng”, tương hợp với ba tâm trong Luận (còn mối quan hệ giữa Thập trụ và Thập địa sẽ giải thích riêng). Trong “ba” tâm:

“Một là trục tâm”: Trục tâm là trí tuệ chánh kiến (theo

“Kinh Duy Ma Cật” thì trực tâm là hiển trực tâm, tâm ngay thẳng không quanh co), cũng là xa rời nhị biên xả bỏ hý luận được nói đến trong Trung Quán. Do đó khẳng định: “Chánh niệm pháp chơn như”. Bản tánh của tất cả pháp là tâm chơn như. Chánh niệm là niệm tương ưng với tâm vô phân biệt; niệm rõ ràng không hư vọng, tâm vô phân biệt nương vào niệm mà thấu suốt, do đó gọi là chánh niệm. Nếu không thể chánh niệm với chơn như, sẽ đọa lạc vào tâm hành hư vọng đảo loạn thì không thể thành tựu Bồ-đề tâm.

“Hai là thâm tâm”: Là tâm thâm sâu quảng đại. Bồ-tát vì “mong thích tất cả các thiện hạnh”, nên tu tập các phước đức tu lương, không có bao giờ biết đủ.

“Ba là đại bi tâm” chính là “muốn trừ khổ cho tất cả chúng sanh”. Phát Bồ-đề tâm phải đối với tất cả chúng sanh khởi tâm đại bi; nên dũng mãnh tu tập tích tụ, phước đức trí tuệ tu lương, nên chánh niệm pháp chơn như, mà tâm tương ưng với chơn như.

Hay nói cách khác ba tâm này: Chánh niệm pháp chơn như, mong thích tất cả các thiện hạnh, muốn trừ cái khổ cho tất cả chúng sanh, nếu như đầy đủ tương ưng rồi thì Bồ-đề tâm được thành tựu. Cổ đức dùng rất nhiều ý nghĩa để giải thích ba loại tâm này, như nói: Lấy trực tâm chánh niệm pháp chơn như, chứng đắc pháp thân; đem thâm tâm mong thích tất cả thiện hạnh, có thể thành báo thân; lấy đại bi tâm muốn trừ cái khổ của tất cả chúng sanh, thì sanh khởi hóa thân. Đem ba tâm này mà giải thích thảo luận về công đức của Phật, thì có thể tự tại tùy ý mà phối hợp giảng giải.

Trong Kinh nói phát tâm, nội dung có cạn có sâu; có loại

thì chú trọng ở niệm pháp chơn như, nói phát tâm phải xa lìa tất cả hý luận, ngộ được không phải sắc, không phải tâm, không phải có, không phải không v.v... Đây là chú trọng dưới cái nhìn của Bát-nhã, từ thắng nghĩa Bồ-đề tâm mà nói như vậy. Còn người mới học, nếu không thể thực hành tương ứng với tâm từ bi, chưa khởi hoằng nguyện tự độ độ tha (hoặc gọi là hành Bồ-đề tâm, nguyện Bồ-đề tâm), chỉ lo chú trọng ở phần minh tâm kiến tánh, thì khó thành tựu phát tâm. Do đó phát Bồ-đề tâm phải từ mong thích tất cả các thiện hạnh, muốn trừ cái khổ cho tất cả chúng sanh, chánh niệm pháp chơn như - ba tâm này tương ứng tương thành với nhau rồi để hoàn mãn nó.

Nguyên văn:

問曰：上說法界一相，佛體無二。何故不唯念真如，復假求學諸善之行。

Dịch nghĩa:

Hỏi: Ở trên đã nói pháp giới chỉ nhất tướng, Phật thể không có hai. Vì có sao lại không chỉ niệm chơn như, mà còn cần nhờ đến sự cầu học các thiện hạnh?

Chấp chặt ở phần lý mà phớt bỏ phần sự, thì đối với ba loại tâm phát tâm thành tựu này, sẽ sanh ra nghi vấn. Họ cho rằng: “Ở trên đã nói” qua: “pháp giới chỉ nhất tướng”, chân lý thì bình đẳng không hai. Pháp giới viên chứng của Như Lai, “Phật thể không có hai”, pháp thân chẳng khác. Thế thì, muốn phát tâm thành Phật chỉ cần chánh niệm pháp chơn như được rồi, “vì có sao lại không chỉ niệm chơn như”, “mà còn cần nhờ đến sự cầu học các thiện hạnh” công đức nữa? Đây là điều mà học giả Trung Quán với Duy Thức, sẽ không có sự sai lầm này.

Còn học giả Chơn Thường duy tâm luận thì hay có sự ngộ giải đó; nếu không phá bỏ sự hiểu lầm sai trái này sẽ rơi vào trong “ác thù không”.

Nguyên văn:

答曰：譬如大摩尼寶，體性明淨，而有鑛穢之垢。若人雖念寶性，不以方便種種磨治，終無得淨。如是眾生真如之法體性空淨，而有無量煩惱染垢。若人雖念真如，不以方便種種熏修，亦無得淨。以垢無量遍一切法故，修一切善行以為對治。若人修行一切善法，自然歸順真如法故。

Dịch nghĩa:

Trả lời: Ví như viên châu báu đại ma-ni, thể tính trong sáng, mà còn dơ bởi lớp cấu bẩn. Nếu ai chỉ niệm chơn như châu báu, mà không dùng các phương pháp mài dũa, thì rốt cuộc cũng không được hạt châu trong sạch. Pháp chơn như của chúng sanh cũng như thế thể tính rỗng không trong sạch, mà có vô lượng phiền não làm cấu nhiễm. Nếu ai chỉ niệm chơn như, không dùng các loại phương tiện huân tập, thì cũng không được sự trong sạch. Do cấu nhiễm vô lượng cùng khắp tất cả pháp, nên cần tu tất cả thiện hạnh để mà đối trị. Nếu ai tu hành tất cả thiện pháp, thì tự nhiên quay về thuận theo pháp chơn như.

Luận chủ vì họ “trả lời”. Trước tiên lấy ví dụ để thuyết minh: “ví như viên châu báu đại ma-ni, thể tính” vốn là “trong sáng”, “mà còn dơ bởi lớp cấu bẩn”. Châu báu ma-ni là ngọc như ý, thể tính trong sáng, có các loại công đức, như loại bảo vật

trong truyền thuyết của Ấn Độ, nên Kinh điển hay dùng nó để làm ví dụ chỉ cho tâm tánh vốn thanh tịnh, Bồ-đề bản tánh. Bồ-tát phát Bồ-đề tâm, giống như mài dũa châu báu ma-ni, trong “Kinh Hoa Nghiêm”, “Kinh Đại Tập” v.v..., đều có dùng ví dụ này. Trong “Luận Bảo Tánh” khi thuyết minh Như Lai tạng, cũng đem châu báu ma-ni làm ví dụ, có liên quan đến “Kinh Đại Tập” phẩm “Đà La Ni Tự Tại Vương” với phẩm “Bồ-tát Hải Tuệ”. Trong phẩm “Bồ-tát Hải Tuệ” nói: tịnh Bồ-đề tâm bảo là phải xa lìa chín loại chùng tánh; như châu báu ma-ni có bản tính trong sáng mà vẫn cần phải sử dụng các cách mài dũa. Còn Luận này cũng dẫn dụng ví dụ đó, “nếu người ta chỉ niệm tánh của châu báu” rất là trong sáng, có các loại công dụng; nhưng đối với các tạp chất bám vào châu báu ma-ni, “mà không dùng các phương pháp mài dũa”, làm cho các loại bám vào đó sạch đi, châu báu ma-ni “thì rốt cuộc cũng không được hạt châu trong sạch”. Như “Kinh Đại Tập” dạy: đối với châu báu ma-ni có ba cách làm trong sạch nó: mài dũa, đặt để trong một khuôn khổ nhất định, và khâu gắn liền kết. Bồ-đề tâm của Bồ-tát, cũng phải lấy lục độ để mài dũa như việc: Bố thí và trì giới là mài dũa, nhẫn nhục và tinh tấn như đặt để trong một khuôn khổ nhất định, còn thiền định và trí tuệ thì như khâu gắn xuyên suốt nó lại. Nếu kết hợp giữa ví dụ với giáo pháp thì: “Pháp chơn như của chúng sanh cũng như thế”, tuy “thể tính rỗng không trong sạch”, “mà” từ xưa đến nay “có vô lượng phiền não làm cầu nhiễm”, giống như châu báu ma-ni còn ở dạng khoáng chất. Luận thì không nói là trong sáng mà dùng từ rỗng không trong sạch, vì tâm chơn như vốn không tương ưng với phiền não, rỗng không cũng có nghĩa là thanh tịnh.

“Nếu ai chỉ niệm chơn như” quán vô phân biệt, không chấp trước; nhưng “không dùng các loại phương tiện huân tập”, chơn như “thì cũng không được sự trong sạch”. Có người cho rằng chơn như vốn thanh tịnh, chỉ cần không tư duy phân biệt - không suy nghĩ thiện, ác, hữu vô, thì tự nhiên tương ưng với chơn như; cho rằng thành Phật cũng chẳng qua là như vậy thôi. Đây là điều sai lầm rất lớn! Không biết trong ba loại tâm này cần phải dùng từ bi mẫn niệm tất cả chúng sanh mà quảng đại tu tập, tích tụ tất cả thiện hạnh, đó là điều cần thiết để đối trị phiền não. Bởi vì, phiền não “do cấu nhiễm vô lượng cùng khắp tất cả pháp”, đâu đâu cũng bị phiền não làm nhiễm ô. Do đó phải “nên cần tu tất cả thiện hạnh để mà đối trị” với phiền não. Như bố thí đối trị với san tham; tu từ bi để đối trị với sân nhuế, tu trí tuệ để đối trị ngu si v.v... Pháp tạp nhiễm có vô biên, thì cũng phải cần có vô biên thiện pháp thanh tịnh để đối trị nó.

“Nếu ai tu hành tất cả thiện pháp, thì tự nhiên quay về thuận theo pháp chơn như”, đây là luận nghị hết sức có giá trị. Chơn như có ở tất cả mọi nơi và ác pháp cũng không xa lìa chơn như. Nhưng mà, ác pháp tương phản với chơn như, không tùy thuận theo tánh chơn như, do đó gọi là phi pháp. Ngược lại, thiện pháp là hợp với pháp, là tùy thuận với pháp tính chơn như. Không nên cho rằng thiện hạnh chỉ là sự dụng công bên ngoài; phải biết thiện hạnh của sự dụng công bên ngoài này là tùy thuận với chơn như, mà có khả năng hướng về với chơn tánh, như nương vào giới mà tu định, nhân định chứng đắc trí tuệ, nương tuệ đạt đến giải thoát, đều do theo thứ lớp từ thiện hạnh để đạt được. Nếu không thì chỉ trực tiếp tu trí tuệ, như thể sẽ giảm bớt rất nhiều thời gian và công sức rồi! Nhưng mà trong

Phật pháp không có chuyện như thế. Nếu không có giới và định làm cơ sở, thì thắng nghĩa tuệ không thể thành tựu. Như trong “Luận Đại Trí Độ” nói: tu bố thí sẽ khiến giảm bớt tất cả phiền não. Giảm bớt tất cả các phiền não, chính là tu tập, tích tụ tất cả các thiện pháp; thiện tăng thì ác sẽ giảm, tự nhiên quy thuận về với chơn như. Có một số người học Phật, chấp vào lý mà phê bỏ sự, khuyên người học đi thẳng vào pháp môn chơn như, trực tiếp từ vô phân biệt để hạ thủ công phu, từ không có thể hạ thủ mà hạ thủ công phu, đó thật là ác kiến của kẻ ngu! Khi vô lượng phiền não ác nghiệp còn huân tập ở trong tâm, nếu có tu chứng thì cũng chẳng qua là tà định, cuồng tuệ thôi.

3. Bốn loại phương tiện

Nguyên văn:

略說方便有四種。云何為四？一者，行根本方便，謂觀一切法自性無生，離於妄見，不住生死。觀一切法因緣和合，業果不失，起於大悲，修諸福德，攝化眾生，不住涅槃。以隨順法性無住故。

Dịch nghĩa:

Lược nói về phương tiện thì có bốn loại. Thế nào là bốn? Một là phương tiện tu hành căn bản, nghĩa là quán tất cả các pháp tự tính không sanh, rời các vọng kiến, không trụ nơi sanh tử. Quán tất cả các pháp nhân duyên hòa hợp, nghiệp quả không mất, khởi lòng đại bi, tu các phước đức, nhiếp hóa chúng sanh, không trụ nơi Niết-bàn, do thuận theo pháp tính nên không có trụ.

Phát tâm thì không chỉ niệm chơn như mà còn thường suy nghĩ quảng tu thiện hành, vì phải có phương tiện thực hành, Bồ-

đề tâm mới có khả năng triển chuyển mà sáng suốt được. Nên “lược nói về phương tiện” phát Bồ-đề tâm “thì có bốn loại”:

“Một là phương tiện tu hành căn bản”. Căn bản tu hành của Đại thừa là khế hợp với nhị đế vô ngại trong chánh kiến trung đạo. Đây có thể gọi là vô trụ phương tiện. Tâm phàm phu là trụ ở sanh tử; hàng Nhị thừa chán ghét nổi khổ sanh tử, lại trụ ở Niết-bàn. Tâm hành của Bồ-tát phải siêu việt sanh tử, lại phải không trụ chứng Niết-bàn của Nhị thừa, ở trong sanh tử để hóa độ chúng sanh, viên thành Phật đạo. Đây là phương tiện căn bản duy nhất của Đại thừa, từ chánh kiến nhất tâm trong hai môn chơn như và sanh diệt mà đạt được. Do đó, căn bản phương tiện này “nghĩa là quán tất cả các pháp tự tính không sanh”: Tất cả cảnh giới là hư vọng, không có tự tánh sanh diệt. Hiểu được tâm chơn như môn của tất cả pháp không sanh, thì có khả năng xả “rời” chấp ngã, chấp pháp, chấp tâm, chấp cảnh “các vọng” tướng “kiến” chấp, thì “không trụ nơi sanh tử”. Chúng sanh không biết cảnh hư vọng do vọng tâm sanh khởi, vọng tâm do bất giác mà khởi, đều không có tự tánh, do đó sanh khởi kiến chấp, đăm trước không thể xa rời sanh tử. Đồng thời, phải “quán tất cả các pháp nhân duyên hòa hợp, nghiệp quả không mất”. Nhân nghiệp cảm quả, không phải vì quán tất cả pháp vô tánh không tịch mà hư hoại biến mất. Trong tâm sanh diệt môn, nghiệp quả vẫn uyên nguyên không mất. Bồ-tát quán thấy chúng sanh chịu nghiệp cảm sanh tử thống khổ, nên “khởi lòng đại bi”. Quán sát nhân quả thiện nghiệp không mất, thì “tu các phước đức” tư lương. Tu tập tất cả phước đức, không chỉ tự lợi, cũng vì “nhiếp hóa chúng sanh”. Như thế, Bồ-tát có khả năng siêu việt Nhị thừa, “không trụ nơi Niết-bàn”. Bồ-tát đạt đến tất

cả pháp tính vốn thanh tịnh, do đó không trụ trong sanh tử hữu biên; biết được các pháp huyển có không mất, do đó không trụ ở Niết-bàn vô biên, Bồ-tát không trụ trong nhị biên, vì “do thuận theo pháp tính nên không có trụ” mà thực hành. Phát Bồ-đề tâm phải nên tu tập phương tiện căn bản này, không rơi vào nhị biên, trụ trong trung đạo.

Nguyên văn:

二者，能止方便，謂慚愧悔過，能止一切惡法不令增長。以隨順法性離諸過故。

Dịch nghĩa:

Hai là phương tiện năng chỉ, nghĩa là tâm quý hối lỗi, có thể ngăn chặn tất cả ác pháp không cho tăng trưởng. Do thuận theo pháp tính rời các lỗi lầm.

“Hai là phương tiện năng chỉ”. Chỉ là ngăn chặn việc ác; không làm tất cả các ác pháp gọi là năng chỉ. Không thể ngăn chặn việc ác, nếu có tu tập thiện pháp thì cũng không thanh tịnh, quả báo là A-tu-la hay loại quý được của cải giàu có v.v... Loại phương tiện này là “tâm quý hối lỗi”. Tôn trọng nhân cách với chân lý của mình và tha nhân; tôn ngưỡng hiền thiện, chê trách bạo ác thì gọi là tâm quý. Có tâm tâm quý rồi thì ở trước Tam bảo sám hối sự lỗi lầm của ba nghiệp, lập chí không còn tái phạm nữa. Như thế, “có thể ngăn chặn tất cả ác pháp không cho tăng trưởng”. Do vì các việc ác không làm nữa là “thuận theo pháp tính rời các lỗi lầm”. Chơn như pháp tính là xa lìa tất cả lỗi lầm - không còn tương ưng với pháp tạp nhiễm. Do đó tùy thuận theo pháp tính rời tu hành, thì sẽ do tâm quý hối lỗi mà hỗ trợ thành tựu Bồ-đề tâm.

Nguyên văn:

三者，發起善根增長方便。調勤供養，禮拜三寶，讚歎，隨喜，勸請諸佛。以愛敬三寶淳厚心故，信得增長，乃能志求無上之道。又因佛法僧力所護故，能消業障，善根不退。以隨順法性離癡障故。

Dịch nghĩa:

Ba là phương tiện phát khởi và tăng trưởng thiện căn. Nghĩa là ân cần cúng dường, lễ bái Tam bảo, tán thán, tùy hỷ, khuyến thỉnh chư Phật. Do tâm thuần hậu ái kính Tam bảo, nên tín tâm được tăng trưởng và có khả năng quyết chí cầu đạo vô thượng. Lại nhân được lực hộ trì của Phật Pháp Tăng nên tiêu trừ nghiệp chướng, thiện căn không thoái chuyển. Do vì thuận theo pháp tính rời ngu si chướng ngại.

“Ba là phương tiện phát khởi và tăng trưởng thiện căn”. Phần trên là chỉ ác, còn phần này là hành thiện. Hai loại đó là hạnh nguyện của Bồ-tát Phổ Hiền, như trong “Kinh Hoa Nghiêm” phẩm “Hạnh Nguyện Phổ Hiền” đề cập đến. Phần trên nói phương tiện năng chỉ là phân sám hối nghiệp chướng trong mười nguyện; hiện tại thảo luận phương tiện tăng trưởng thiện căn là gồm sáu nguyện trong mười nguyện. Như “nguyện thứ ba quảng tu cúng dường” trong mười nguyện thì trong luận này: là “ân cần cúng dường”. “Một là lễ kính chư Phật” thì trong Luận “lễ bái Tam bảo”. “Hai là xưng tán Như Lai” thì trong Luận là “tán thán”. “Năm là tùy hỷ công đức” trong Luận

là “tùy hỷ”. “Sáu là thỉnh chuyên pháp luân, bảy là thỉnh Phật trụ thế”, thì trong Luận là “khuyến thỉnh chư Phật”. Năm việc này, tại sao lại có công năng phát khởi và tăng trưởng thiện căn được?

1. Cúng dường, lễ bái, tán thán, tùy hỷ và khuyến thỉnh là trường dưỡng được tín tâm “ái kính” Phật Pháp Tăng “Tam bảo”, “tâm thuần” tịnh lại còn thêm “hậu”; thường tu tập các loại phương tiện này, “nên tín tâm được tăng trưởng”, đây mới “có khả năng quyết chí” tiến “cầu đạo vô thượng” Bồ-đề.

2. Vì kính tín với Tam bảo “nhân được lực hộ trì của Phật Pháp Tăng” - gia bị, do đó “nên tiêu trừ nghiệp chướng, thiện căn” tăng trưởng “không thối chuyển”. Lễ bái, cúng dường v.v., vốn chẳng qua là nghi thức tôn giáo, nhưng do vì lòng kính ái của chúng sanh và ân đức oai nguy của Tam bảo, nên hỗ trợ cảm ứng, do vậy có khả năng trợ lực cho tâm Bồ-đề của chúng sanh được thành tựu. Tu hành các phương tiện này, vẫn là tương ứng với chánh niệm chơn như, bởi “do vì thuận theo pháp tính” nên “rời ngu si chướng ngại”. Pháp tính chơn như, lia tất cả các ngu si hôn ám; Phật với Tăng là bậc chánh giác, giáo pháp là đức Phật và chúng tăng đã giác chứng. Quy y hướng về với bảo tàng quang minh của Tam bảo, sẽ tùy thuận với pháp tính pháp tướng thì xa lìa được si ám.

Nguyên văn:

四者，大願平等方便。所謂發願盡於未來，化度一切眾生使無有餘，皆令究竟無餘涅槃。以隨順法性無斷絕故。法性廣大，遍一切眾生，平等無二，不念彼此，究竟寂滅故。

Dịch nghĩa:

Bốn là phương tiện đại nguyện bình đẳng. Nghĩa là phát nguyện trong tận đời vị lai, hóa độ tất cả chúng sanh không có bỏ sót, đều khiến cho rốt ráo đạt được vô dư Niết-bàn. Do thuận theo pháp tính không đoạn tuyệt, pháp tính rộng lớn, cùng khắp tất cả chúng sanh, bình đẳng không hai, không phân biệt đây kia, rốt ráo tịch diệt.

“Bốn là phương tiện đại nguyện bình đẳng”. Phương tiện năng chỉ và phát khởi thiện căn tăng trưởng, thì trong ba tâm là tương ưng với tâm tâm và tâm mong thích tất cả thiện hạnh. Phương tiện căn bản hành thì ở trong ba tâm là tương đương với trực tâm - chánh niệm pháp chơn như. Còn phương tiện đại nguyện bình đẳng này, thì tương ưng với trong ba tâm là đại bi tâm - muốn trừ cái khổ cho tất cả chúng sanh. Do đó, tu tập bốn phương tiện này có thể hỗ trợ cho sự thành tựu của ba tâm. “Phát” bình đẳng đại “nguyện trong tận đời vị lai, hóa độ tất cả chúng sanh không có bỏ sót, đều khiến cho rốt ráo đạt được vô dư Niết-bàn”. Như trong “Kinh Kim Cang Bát Nhã” đức Phật dạy: “tất cả các loại chúng sanh, ta đều khiến cho rốt ráo nhập vào vô dư Niết-bàn mà độ họ”. Phát đại nguyện hóa độ chúng sanh này, thì có khả năng hỗ trợ tăng trưởng tâm đại bi. Điều này bao hàm qua ba ý nghĩa: 1. Phát tâm tận trong đời vị lai. 2. Độ tận tất cả chúng sanh. 3. Cứu cánh rốt ráo nhất vì mục đích nhập vào vô dư Niết-bàn. Có khả năng phát đại nguyện như thế:

1. Nhân vì “thuận theo pháp tính không đoạn tuyệt” mà phát khởi lên nguyện: Chơn như pháp tính là thường hằng, do đó Bồ-tát thuận theo chơn như pháp tính mà phát tâm cho đến tận đời vị lai.

2. Tùy thuận theo “pháp tính rộng lớn, cùng khắp tất cả chúng sanh, bình đẳng không hai, không phân biệt đây kia” mà phát tâm: Chơn như pháp tính là rộng lớn mà biến khắp tất cả chúng sanh, không có sự phân biệt đây kia. Do đó, tùy thuận pháp tính mà phát tâm, không phân biệt chúng sanh nào tôi nên hóa độ, còn chúng sanh nào tôi không nên hóa độ, mà phát tâm bình đẳng phổ độ tất cả chúng sanh.

3. Tùy thuận sự “rót ráo tịch diệt” của chơn như mà phát tâm: pháp tính là cứu cánh tịch diệt, do đó Bồ-tát phát nguyện, khiến cho tất cả chúng sanh đều có thể nhập vào cứu cánh tịch diệt. Chơn như pháp tính, có ý nghĩa vô tận, quảng đại, cứu cánh. Nên Bồ-tát tùy thuận pháp tính mà phát nguyện độ sanh.

4. Công đức thù thắng từ sự phát tâm

Nguyên văn:

菩薩發是心故，則得少分見於法身，以見法身故，隨其願力能現八種利益眾生。所謂：從兜率天退，入胎，住胎，出胎，出家，成道，轉法輪，入於涅槃。

Dịch nghĩa:

Bồ-tát phát tâm đó thì thấy được phần ít pháp thân, do thấy được pháp thân, nên tùy theo nguyện lực có thể hiện ra tám loại làm lợi ích cho chúng sanh. Nghĩa là từ cõi trời Đâu-suất xuống, vào thai, ở trong thai, ra khỏi thai, xuất gia, thành đạo, chuyển pháp luân nhập Niết-bàn.

Dưới đây sẽ đàm luận công đức của tín thành tựu phát tâm: “Bồ-tát phát” khởi Bồ-đề “tâm đó thì thấy được phần ít pháp thân”, chứng thấy được pháp thân thì phải từ Sơ địa trở

lên. Sơ trụ Bồ-tát có khả năng thấy được phần ít pháp thân, như trong “Kinh Hoa Nghiêm” nói: Sơ trụ Bồ-tát ngộ không phải do người khác, nghĩa là thấy được pháp thân. Bồ-tát này thấy được phần ít nghĩa không (chưa thể chứng thấy Như Lai tạng bất không), do đó nói thấy pháp thân. Có Kinh thì cho: Thập trụ Bồ-tát thấy được pháp thân “như bị cách một lớp vải mỏng”. Cũng như ngắm hoa trong sương mù, nhìn thấy được nhưng còn có sự ngăn cách. Sơ trụ Bồ-tát nhân vì có thể “thấy được pháp thân”, do đó “nên tùy theo nguyện lực có thể hiện ra tám loại làm lợi ích cho chúng sanh”. Tám loại làm lợi ích cho chúng sanh là tám tướng thành đạo. Đây là điều có thể đem lại lợi ích cho chúng sanh, nên gọi là tám loại làm lợi ích cho chúng sanh. Thiên Thai tông cho rằng: Bồ-tát Sơ trụ trong viên giáo thì có thể phá trừ vô minh, ngộ thấy trung đạo, hiện thân thành Phật. Một số thuyết thông thường thì cho Bồ-tát Sơ địa, mới thấy được pháp thân, rồi phân thân thành trăm cõi, thị hiện thành Phật. Kỳ thật, Bồ-tát Sơ trụ có thể thấy một phần ít pháp thân và có khả năng dùng năng lực thần biến, hiện thành tướng Phật, cũng là điều mà trong Đại thừa cùng công nhận. Song Bồ-tát Sơ trụ có khả năng hiển hiện, thì khác với Bồ-tát Sơ địa cũng có khả năng hiển này, Bồ-tát Sơ trụ có khả năng hiện, là từ nguyện lực mà hóa hiện; phân thân trăm cõi của sơ trụ Bồ-tát, là từ năng lực khôi lên từ công đức vô lậu. Sơ trụ Bồ-tát tùy theo nguyện lực hóa hiện tám loại làm lợi ích cho chúng sanh:

1. “Từ cõi trời Đâu-suất xuống”: Trời Đâu-suất là cõi trời tri túc, cõi trời thứ tư trong cõi dục. Bồ-tát thân cuối cùng, trú ở cõi trời này; đợi đến khi hạ sanh thành Phật, thì trước tiên ở cõi Đâu-suất xả báo.

2. “Vào thai”: Như đức Phật Thích Ca thị hiện nhập vào thai hoàng hậu Ma-da.

3. “Ở trong thai”: Là mười tháng trong thai, dần dần trưởng thành.

4. “Ra khỏi thai”: như đức Thích Ca đản sanh tại vườn Lâm-tỳ-ni.

5. “Xuất gia”: Như đức Thích Ca nhìn thấy các hiện tượng lão, bệnh và tử khổ mà vượt thành xuất gia.

6. “Thành đạo”: Như đức Thích Ca tại cội cây Bồ-đề thành đạo.

7. “Chuyên pháp luân”: Như đức Thích Ca sau khi thành đạo, tại vườn Lộc Uyển, vì năm vị Tỳ-kheo chuyên pháp luân Tứ đế.

8. “Nhập Niết-bàn”: Như đức Thích Ca cuối cùng tại Sa-la Song Thọ ở Câu-thi-na nhập Niết-bàn.

Tám loại tướng này là quá trình đức Phật ứng hóa ở thế gian từ bắt đầu cho đến kết thúc. Tám tướng thành đạo này, xưa nay có hai thuyết: 1. Theo Luận đưa ra thứ tự đó thì phù hợp với kinh điển Đại thừa. 2. Có loại không đề cập đến tướng ở trong thai, nhưng ở trước lúc thành Phật thì thêm tướng hàng phục ma quân. Trong quá trình tám loại tướng trạng ứng hóa ở thế gian này, mỗi một giai đoạn, đức Phật đều phóng hào quang đại địa chấn động, thuyết pháp độ sanh. Do đó nói: “Chưa sanh vào vương cung, thì việc độ sanh đã hoàn tất”. Tóm lại, tám tướng này đều đem đến lợi ích cho chúng sanh; nhất cử nhất động của đức Phật, đều vì muốn chúng sanh đạt được lợi ích.

Nguyên văn:

然是菩薩未名法身，以其過去無量世來有漏之業

未能決斷，隨其所生與微苦相應，亦非業繫，以有大願自在力故。

Dịch nghĩa:

Song vị Bồ-tát đó chưa gọi là pháp thân, do vì nghiệp quả hữu lậu, từ vô lượng đời quá khứ đến nay chưa dứt hẳn, tùy theo nơi sanh, còn tương ứng với một ít khổ, nhưng không phải vì bị nghiệp ràng buộc, vì có sức tự tại của đại nguyện.

Từ Sơ trụ trở lên, Bồ-tát thấy được một ít phần pháp thân, có khả năng hiện tẩm tướng thành đạo, “song vị Bồ-tát đó chưa gọi là pháp thân” Đại sĩ, “do vì nghiệp quả hữu lậu, từ vô lượng đời quá khứ đến nay chưa dứt hẳn” đoạn tận. Sự sanh tử bình thường của chúng sanh là do nghiệp lực chiêu cảm, nghiệp lực làm chủ; còn Bồ-tát Sơ trụ không phải nghiệp lực làm chủ và nương vào nguyện lực mà được tự tại, như hóa hiện thành Phật, hóa hiện làm súc sanh, địa ngục, ngạ quỷ v.v... Tùy theo nguyện lực hóa hiện, song vẫn theo nghiệp quả hữu lậu từ vô lượng đời quá khứ mà chiêu cảm sanh mạng, thì khác với sự hóa dụng của Bồ-tát pháp thân do đại bi nguyện lực. Bồ-tát Sơ trụ đối với hữu lậu nghiệp được huân tập nhiều đời nhiều kiếp, vẫn chưa thể dứt hết. Chỉ có thể dùng năng lực của trí tuệ của bi nguyện, lợi dụng năng lực phiền não nhuận sanh này, chiêu cảm phát triển nghiệp chủng hữu lậu của quá khứ, để đi thọ sanh. Tóm lại, tùy theo sự từ bi nguyện lực mà sanh khởi, vẫn là chưa rời hoặc nghiệp mà hiện khởi. Quả báo thân này do “tùy theo nơi sanh”, hoặc là Phật, hoặc là trời, người v.v... năm cõi, đều “còn tương ứng với một ít khổ”. Như các loại cảm thọ lạnh nóng đói khát, tuy

Bồ-tát có sự chế ngự của bi nguyện và trí tuệ, thì không có nỗi thống khổ kịch liệt, nhưng cái khổ nhỏ nhất vẫn còn tồn tại. Bởi vì Bồ-tát chiêu cảm thân chịu sanh tử này là thuộc phân đoạn sanh tử. Thân sanh tử của chúng sanh, chỉ toàn sự ràng buộc của nghiệp lực; nhưng thân Bồ-tát Sơ trụ này tuy không rời nghiệp lực nhưng cũng “không phải vì bị nghiệp ràng buộc”. Đây bởi Bồ-tát “vì có sức tự tại của đại nguyện”, lấy nguyện lực làm chính, thiện xảo sử dụng phiền não nghiệp mà thực hành các sự việc đem đến lợi ích cho chúng sanh. Do đó, thân của Bồ-tát tin thành tựu phát tâm, so với trên tuy không đồng với pháp thân, còn dưới thì không giống với phàm phu và Nhị thừa.

5. Phân biệt về thối chuyển và bất thối chuyển

Nguyên văn:

如修多羅中，或說有退墮惡趣者，非其實退，但為初學菩薩未入正位而懈怠者恐怖，令彼勇猛故。又是菩薩一發心後，遠離怯弱，畢竟不畏墮二乘地。若聞無量無邊阿僧祇劫勤苦難行乃得涅槃，亦不怯弱；以信知一切法從本已來自涅槃故。

Dịch nghĩa:

Như trong Kinh hoặc nói có thối đọa vào cõi xấu, nhưng đó không phải là thật; chỉ vì các vị sơ học Bồ-tát chưa vào chánh vị lại giải đãi mà nói như thế để làm cho e sợ, khiến cho họ dũng mãnh. Và Bồ-tát đó một khi đã phát tâm, thì xa rời khiếp nhược, rốt ráo không sợ sa vào hàng Nhị thừa. Cho dù nghe phải tu hành tinh cần gian nan trong vô lượng vô biên A-tăng-kỳ kiếp mới được Niết-bàn, cũng

không khiếp sợ; vì do đã tin biết tất cả các pháp xưa nay vốn tự Niết-bàn.

Bồ-tát phát tâm trụ thấy được một phần ít pháp thân, “như trong Kinh hoặc nói có thối đọa vào cõi xấu”. Trụ thứ bảy trong thập trụ, gọi là Bất thối trụ. Trong “Kinh Bồ-tát Anh Lạc Bản Nghiệp” từng nói về nhân duyên của ngài Xá Lợi Phất, khi chưa chứng được trụ thứ bảy bất thối, do đó thối đọa vào Tiểu thừa. Có một số Kinh điển khác, thậm chí cho là bị thối đọa vào ác thú, “nhưng đó không phải là thật”, vì quan niệm có thối đọa là học thuyết bất liễu nghĩa. Trong Kinh khẳng định có thối đọa ác thú, “chỉ vì các vị sơ học Bồ-tát chưa vào chánh vị lại giải đãi mà nói như thế”; chỉ muốn “để làm cho e sợ, khiến cho họ dừng mãi”. Vào chánh vị, tức vào chánh tánh ly sanh, hoặc chánh tánh quyết định. Thanh văn đạt đến kiến đạo, phát vô lậu tuệ, gọi là nhập vào chánh vị. Còn Đại thừa thì lấy phát tâm trụ giác ngộ không phải do tha nhân, thì nhập vào chánh định tụ. Chưa tiến vào sơ phát tâm trụ ở chánh vị, có khi sanh khởi tâm giải đãi, do đó vì nhắc nhở họ: phải lưu tâm nếu không thì có thể thối đọa! Bồ-tát nhập vào trụ vẫn còn bị thối đọa, huống gì khi chưa có khả năng nhập vào chánh vị? Nhưng trên thực tế, Bồ-tát sơ phát tâm trụ thì không còn thối đọa nữa. Lại có thuyết: Tâm thứ bảy trong Thập tín gọi là tâm bất thối, có niềm tin đối với Tam bảo tứ đế không còn thối chuyển. Trụ thứ bảy gọi là trụ bất thối, là từ vị bất thối vào Nhị thừa mà nói. Từ Sơ địa trở lên là chứng bất thối; Bát địa trở lên là hành bất thối. Thất địa là vị bất thối thì hoàn toàn tương phản với sự kiến giải trong Luận.

Phân trên đã thảo luận qua không còn thối đọa vào ác thú, ở đây sẽ tiếp tục vấn đề không thối đọa vào Nhị thừa. Sơ

phát tâm trụ “Bồ-tát đó một khi đã phát tâm”, “thì xa rời khiếp nhược, rớt ráo không sợ sa vào hàng Nhị thừa”. Khiếp nhược là không có năng lực tự giác, lại sợ thối đọa, không thể ở trong Phật pháp kiên cường dũng mãnh tiền tiến. Bồ-tát tín thành trụ phát tâm có thể rời xa được tâm khiếp nhược này, không chỉ không sợ thối đọa vào ác thú và hàng Nhị thừa, mà khi nghe: Bồ-tát phải “tu hành tinh cần gian nan trong vô lượng vô biên A-tăng-kỳ kiếp mới được Niết-bàn”, trong tâm “cũng không khiếp sợ”. Đây bởi vì, có khả năng chánh niệm pháp chơn như “do đã tin biết tất cả các pháp xưa nay vốn tự Niết-bàn”. Tất cả pháp xưa nay vốn Niết-bàn, thì không có nỗi sợ sanh tử, cũng không có Niết-bàn để đấm trước. Chỉ là đại nguyện minh trí thực hiện tự lợi lợi tha, mỗi suy nghĩ ý niệm đều trong Niết-bàn, thì đâu còn sợ Phật đạo khó hoàn thành nữa! Pháp Đại thừa chú trọng thể ngộ tất cả pháp tính vốn không, không sanh diệt. Hàng Nhị thừa không chứng ngộ được tất cả pháp vốn là Niết-bàn, do đó khẩn cấp mong cầu Niết-bàn để rồi lưu trú tại phương tiện hóa thành. Còn Bồ-tát thì hiểu được tất cả pháp xưa nay tự tánh vốn Niết-bàn, do đó có khả năng an trụ trong đại bát Niết-bàn: Không trụ sanh tử, cũng không trụ Niết-bàn, chỉ có một lòng một ý thực hành Bồ-tát đạo.

IV. Giải hành phát tâm

Nguyên văn:

解行發心者，當知轉勝。以是菩薩從初正信已來，於第一阿僧祇劫將欲滿故，於真如法中深解現前，所修離相。以知法性體無慳貪故，隨順修行檀波羅密。以知法性無染，離五欲過故，隨

順修行尸波羅密。以知法性無苦，離瞋惱故，隨順修行羸提波羅密。以知法性無身心相，離懈怠故，隨順修行毘梨耶波羅密。以知法性常定，體無亂故，隨順修行禪波羅密。以知法性體明，離無明故，隨順修行般若波羅密。

Dịch nghĩa:

Giải hành mà phát tâm, thì nên biết đã chuyển hơn trước. Do vị Bồ-tát đó từ khi bắt đầu được chánh tín đến nay, khi A-tăng-kỳ kiếp thứ nhất gần hoàn mãn, đối với pháp chơn như có sự nhận biết sâu sắc đã hiện tiền, và sự tu đều là ly tướng. Do biết pháp tính thể vốn không xan tham, nên tùy thuận tu hành đàn Ba-la-mật. Do biết pháp tính không nhiễm, rời sự lỗi lầm của ngũ dục, nên tùy thuận tu hành thi Ba-la-mật. Do biết pháp tính không có khổ, rời các sân não, nên tùy thuận tu hành sắng-đề Ba-la-mật. Do biết pháp tính không có tướng thân tâm, rời sự giải đãi, nên tùy thuận tu hành Tỳ-lê-gia Ba-la-mật. Do biết pháp tính thường định, thể không tán loạn, nên tùy thuận tu hành thiền Ba-la-mật. Do biết pháp tính tự thể sáng suốt, rời các vô minh, nên tùy thuận tu hành Bát-nhã Ba-la-mật.

Sơ phát tâm trụ, tín tâm thành tựu; trong thập trụ vị, chú trọng ở phần sự hiểu biết thắng giải; trong thập hạnh vị, thì chú trọng ở phần tu hành; còn trong thập hồi hướng vị, thì chú trọng hồi hướng về pháp thân. Tất cả đều chưa có khả năng thực chứng, do đó, ở địa vị Tam hiền thì gọi chung là Giải hành địa. Luận đề cập đến giải hành phát tâm là đối với tín thành tựu mà nói. Từ phát tâm trụ, đến Hiền vị Thập hồi hướng, đều là thuộc

tín thành tựu phát tâm. Cuối cùng của Thập hồi hướng nhập vào Gia hạnh vị, đây mới là hiểu biết (giải) và thực hành (hành) thành tựu viên mãn mà phát tâm. Do đó, “giải hành mà phát tâm”, so với tín thành tựu mà phát tâm, “thì nên biết đã chuyên hơn trước”. “Do vị Bồ-tát đó từ khi bắt đầu” phát tâm trụ, thành tựu “được chánh tín đến nay”, tu hành “khi A-tăng-kỳ kiếp thứ nhất gần hoàn mãn”. Từ sơ phát tâm trụ đến thành Phật, phải tu hành trải qua ba đại A-tăng-kỳ kiếp. Từ sơ trụ đến thập hồi hướng, muốn tu hành viên mãn thì phải mất một đại kiếp. Khi sắp viên mãn, thì đó là vị cuối cùng của Thập hồi hướng. Trong vị cuối cùng của Thập hồi hướng, theo Duy thức học giả, thì đặc biệt sanh khởi tứ gia hạnh vị (noãn, đánh, nhẫn và thế đệ nhất pháp), lúc này chính là Giải hành phát tâm. Bồ-tát ở Giải hành phát tâm, “đối với pháp chơn như có sự nhận biết sâu sắc đã hiện tiền”, do đó công đức của “sự tu”, “đều là ly tướng” không có chấp trước. Điều này chia ra hai cách để giải thích:

1. Bồ-tát giải hành vị sắp viên mãn, quán vô tướng rất thâm sâu, mà lại có khả năng nhị đế vô ngại. Họ hiểu rõ một cách rất sâu sắc về sự lý tương ưng vô ngại, do đó tu quán ly tướng đạt được thâm sâu, đến khi biểu hiện ra trong thực tế, thì quảng tu lục độ Ba-la-mật; tu tập lục độ Ba-la-mật, càng thể nhập hiểu rõ hơn về pháp môn ly tướng. Ly tướng chơn như và lục độ, hỗ tương thành tựu, không còn chấp trước và chướng ngại.

2. Bồ-tát nhập vào gia hạnh vị, chuyên tu quán và hành duy tâm vô tướng; thì ở trong quán tín giải vô tướng này, đầy đủ lục độ Ba-la-mật. Như pháp tính không có tướng xan tham, do đó khi ngộ giải được pháp tính, tức bỏ thí Ba-la-mật v.v... Ý nghĩa

của Luận văn là như vậy.

Dưới đây, sẽ phân biệt thảo luận đến lục Ba-la-mật mà ly tướng, cũng là từ nhị đế vô ngại:

1. Bồ-tát “do biết pháp tính thể vốn không xan tham”. Tham là tham trước, xan là không xả bỏ. Vì biết xan tham không có tánh thật thể, nên Bồ-tát “tùy thuận” pháp tính xa rời xan tham này để “tu hành đàn Ba-la-mật”. Đàn là giản lược từ chữ đàn-na của tiếng Phạn có ý nghĩa bố thí: Có ba loại tài thí, pháp thí và vô úy thí.

2. “Do biết pháp tính không nhiễm, rời sự lỗi lầm của ngũ dục”. Ngũ dục là đối với sắc, thanh, hương, vị và xúc khởi lên tâm yêu thích đắm trước. Ở trong ngũ dục đó hiểu được bản tánh vốn không, biết pháp tính vốn không có dục nhiễm, thì Bồ-tát có khả năng “tùy thuận” pháp tính ly dục mà “tu hành thi Ba-la-mật”. Thi (thi-la) là giới. Giới luật tuy nhiều nhưng vi phạm chủ yếu từ ngũ dục mà ra; do đó hiểu được tánh của ngũ dục vốn không tịch, thì không còn có vi phạm, ngược lại hộ trì được giới.

3. “Do biết pháp tính không có khổ” có thể được, “rời các sân não”, do đó có khả năng “tùy thuận” pháp tính mà “tu hành sàng-đề Ba-la-mật”. Sàng-đề có nghĩa là nhẫn nhục. Vì khổ không có tự tánh, do hiểu được khổ không có tự tánh, thì tâm sân não không còn xuất hiện, tức tùy thuận theo pháp tính ly tướng rời tu hành nhẫn nhục.

4. “Do biết pháp tính không có tướng thân tâm, rời sự giải đãi”, do đó có khả năng “tùy thuận” pháp tính mà “tu hành tỳ-lê-gia Ba-la-mật”. Tỳ-lê-gia nghĩa là tinh tấn. Tinh tấn có hai loại: tâm tinh tấn và thân tinh tấn. Nếu cho rằng thân tâm

có tính thực tại, có sự yêu thích nhiệm trước, mong muốn suy nghĩ tính toán tìm tất cả mọi phương pháp để an nhàn, thì làm sao tinh tấn được. Bồ-tát hiểu thân tâm không có tự tánh, do đó không nhiệm trước thân tâm, nên có thể thực hành tinh tấn Ba-la-mật.

5. “Do biết pháp tính thường định, thể không tán loạn”, do đó Bồ-tát “tùy thuận” pháp tính mà “tu hành thiền Ba-la-mật”. Thiền-na có nghĩa là tu tập tư duy, hoặc gọi là tịnh lự. Pháp tính xưa nay vốn thường định, thể tánh vắng lặng, không có loạn động. Nếu khế hợp với pháp tính như thế mà tu hành, thì tùy thuận tu hành thiền Ba-la-mật.

6. “Do biết pháp tính tự thể sáng suốt, rời các vô minh”, nên “tùy thuận” pháp tính, thì có thể “tu hành Bát-nhã Ba-la-mật”. Chơn như pháp tính là tâm tự tánh thanh tịnh, chính là bản giác, bản tánh sáng suốt. Vô minh là khách trần phiền não. Tu hành Bát-nhã là xa rời vô minh mà khế hợp với pháp tính. Điều này chia thành hai ý nghĩa để giải thích:

a. Hiểu rõ chơn như pháp tính có tự thể sáng suốt, vốn xa lìa vô minh, vì khế lý như vậy mà thực hành, tức là Bát-nhã.

b. Nương Bát-nhã để xả bỏ vô minh, khế hợp với tự thể minh tịnh của chơn như pháp tính. Không chỉ nương vào chân lý để thực hành, cũng nhân vì thực hành rồi khế hợp được với chân lý.

Phân trên đều xa rời sáu điều xấu để tu hành lục Ba-la-mật, đều là tu hành tùy thuận với pháp tính; do đó tất cả các vấn đề tu hành, đều khế hợp với pháp môn lý tướng.

V. Chứng phát tâm

Địa vị trong Bồ-tát địa

Nguyên văn:

證發心者，從淨心地乃至菩薩究竟地。

Dịch nghĩa:

Chứng mà phát tâm, thì các vị Bồ-tát từ Tịnh tâm địa cho đến Cứu cánh địa.

Chứng ngộ tâm Như Lai tạng thì chân chính phát Bồ-đề tâm, gọi là chứng phát tâm. Trong Kinh nói phát A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam Bồ-đề tâm, hoặc từ nguyện, hành và chứng mà nói, thì có sự cạn sâu khác nhau. Trong kinh nói phát Bồ-đề tâm thì được thành Phật, đối với vấn đề này nếu theo quan niệm của cổ đức thì có hai phái:

1. Luận này và Duy thức tông khẳng định: Phát Bồ-đề tâm, tức thời thành Phật, y vào Sơ địa chứng ngộ pháp giới, phân thân trăm cõi, hiện tám tướng thành Phật đạo. Như Long Nữ phát tâm hiện thân thành Phật trong “Kinh Pháp Hoa” chính là chứng phát tâm trong Luận này.

2. Căn cứ vào luận thuyết của Long Thọ: Phát tâm tức thành Phật, thì phát tâm lúc ban đầu nhất, sơ phát tâm. Nhân vì từ xưa cho đến nay tích tập công đức sâu dày, do đó khi sơ phát tâm, thì chứng ngộ thành Phật. Nhưng đó chỉ cho hạng đốn căn rất hiếm gặp. Còn luận này thì chỉ cho từ tiệm tu không có đốn ngộ. Trong Hiền Thủ sớ cho rằng chứng phát tâm do đốn giáo bao quát qua được, thật là thiếu sự căn cứ.

“Chứng mà phát tâm, thì các vị Bồ-tát từ Tịnh tâm địa cho đến Cứu cánh địa” - sự phát tâm của Đại địa Bồ-tát. Tịnh tâm địa là Hoan hỷ địa; Bồ-tát cứu cánh địa chính là Pháp vân địa. Trong “Du Già Sư Địa Luận” lập mười ba trụ: trong đó, Thanh

tịnh ý lạc trụ, thì trong luận này chỉ cho tịnh tâm địa; còn Bồ-tát cứu cánh thành mãn trụ, trong luận chỉ cho Bồ-tát Cứu cánh địa.

Nguyên văn:

證何境界？所謂真如。以依轉識說為境界，而此證者無有境界。唯真如智，名為法身。

Dịch nghĩa:

Chứng cảnh giới gì? Đó là chơn như. Do nương theo chuyển thức mà gọi là cảnh giới, chứ chỗ chứng ấy không có cảnh giới. Chỉ trí chơn như gọi là pháp thân.

Phần trên đã thảo luận qua theo hạng người nào, hiện tại thì thảo luận đến chứng đắc được cảnh giới như thế nào. Khi nghe tên gọi mà suy nghĩ nghĩa lý, nên nói là chứng thì phải có người chứng và cảnh giới được chứng. Trong luận văn chỉ hỏi cảnh giới chứng ngộ, kỳ thật năng chứng là trí tuệ, cũng đã bao hàm bên trong của vấn đề này. Xưa nay, pháp giới là xa lìa năng và sở; chứng ngộ pháp giới, thực tại là không thể sử dụng năng chứng, sở chứng để phân biệt định nghĩa nó. Nhưng chỉ nói chứng ngộ là xa lìa năng chứng sở chứng, song cuối cùng thì không thể nói là không có chứng đắc điều gì. Trong ngôn ngữ của đời thường, thì không thể nói không có sự chứng đắc, thế thì chứng đắc được cảnh giới đó, cứu cánh là như thế nào? Có thuyết: Gọi đây là siêu việt qua sự phân biệt của chủ thể năng chứng trí và đối tượng sở chứng cảnh, trí và cảnh, vốn như vậy không có sự phân biệt, không thể nói là có sự khác nhau, triệt để là không có chủ thể và đối tượng để đạt được. Trong Trung quán học thì sử dụng thuyết này, do đó khi ngài Long Thọ lý luận về thật tướng thì chính là chơn thật Bát-nhã. Hoặc có thuyết: Khi

chúng ngộ đến, thì cũng có thể nói là có chủ thể và đối tượng, chủ thể năng chứng là trí tuệ, đối tượng sở chứng là chơn như. Chẳng qua, chơn như sở chứng này là thân sở duyên duyên của chứng trí, năng chứng trí trực đắc được chơn như, không như ảnh tượng tương phần hiện khởi do tâm phân biệt ra. Sự nhận thức thông thường ở trong căn thức hoặc ý thức trước tiên phải hiện ra cảnh tượng, nương vào đó mới phân biệt. Nhận thức, không thể trực tiếp nắm bắt được từ ngoại cảnh, chỉ là nương vào ảnh tượng mà phân biệt nó thôi. Sự nhận thức thông thường, đều nương vào bản chất của cảnh vật, sau đó hiện lên ảnh tượng rồi nương theo rồi suy nghĩ, trừ lúc độc đầu ý thức (ý thức hoạt động độc lập), như nằm mơ v.v., thì chỉ sử dụng bằng hình tượng của ảnh tượng. Khi căn bản trí chứng ngộ chơn như, thì chứng trí không hiện khởi ảnh tượng của chơn như. Nếu nói chứng trí cũng hiện tướng chơn như, thì đó là từ mang theo tướng để quán không của hậu đắc trí, hoặc vẫn là lấy không quán cảnh của Gia hành trí, trong chứng trí là không thể nói có tướng ảnh tượng. Duy thức giả tuy có học thuyết này, tuy nói không có năng sở, mà đối với chứng trí với chơn như, trong sự thuyết minh là có khác nhau mà không chấp nhận sự hợp nhất. Còn luận nói đến, đồng với thuyết thứ nhất, do đó khẳng định: “Chỉ chơn như trí (tức như tức trí) gọi là pháp thân”. Duy thức gia phê bình luận này là “chơn như và trí chứng không phân chia rõ ràng”; nhưng căn cứ theo luận thì chơn như với trí chứng, làm sao lại có thể chia cắt được!

Bồ-tát từ Sơ địa cho đến Thập địa, thì “chứng” ngộ “cảnh giới gì”? Chính “đó là chơn như”. Từ pháp thế gian, nếu không có cảnh giới của năng sở, thì rất là khó hiểu, do đó nói: “Nương

theo chuyển thức mà gọi là cảnh giới”. Ý nghĩa này là: Nói có cảnh giới chứng ngộ - chơn như, là từ trong môn sanh diệt, chuyển thức hiện khởi lên tướng cảnh (ly niệm chơn như) mà nói. Từ trong tâm thức hữu lậu, chuyển khởi lên tướng cảnh giới, do cảnh tướng mà dẫn khởi phát ra tâm phân biệt, nếu theo thuyết này thì có năng sở. Mà Bồ-tát “chỗ” thực “chứng ấy”, thì thật là “không có cảnh giới”. Bởi vì bên trong và bên ngoài năng và sở, đều hư vọng tồn tại; xa lìa chứng trí của hư vọng, thì làm sao lại nói có cảnh giới được chứng ngộ! Như thế, trong sự thực chứng đó, tất cả cảnh giới đều không có sự hiện tiền, “chỉ” trí mà không có cảnh giới; trí này là “trí chơn như”. Trí là chơn như, không hai không khác, nên “gọi là pháp thân”. Điều này tuy nói không có sự khác nhau, mà lấy chơn như làm thể, làm bất sanh diệt; còn Duy thức học lấy trí làm dụng, làm sanh diệt là không giống nhau. Song có một bộ phận kinh điển Đại thừa, như “Kinh Kim Quang Minh” v.v., thì xác thật là phù hợp với ý nghĩa của Duy thức. Chánh trí với như như, hợp lại gọi là pháp thân. Nếu phân tích ra thì trí có thể chia làm bốn loại. Có nghĩa là: Đức Phật lấy năm pháp (bốn trí: Thành sở tác trí, diệu quan sát trí, bình đẳng tánh trí, đại viên cảnh trí và pháp giới) làm thể. Luận là thuộc chơn thường duy tâm luận tuyệt đối, tất cả đều là tâm chơn như này, hằng thường không biến đổi, pháp vốn như vậy. Chứng ngộ, chẳng qua là sự hiển hiện của trí chơn như mà thôi.

Nguyên văn:

是菩薩於一念頃，能至十方無餘世界，供養諸佛，請轉法輪，唯為開導利益眾生，不依文字。

或示超地速成正覺，以為怯弱眾生故。或說我於無量阿僧祇劫當成佛道，以為懈慢眾生故。能示如是無數方便，不可思議。而實菩薩種性根等，發心則等，所證亦等，無有超過之法。以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故，但隨眾生世界不同，所見所聞，根欲性異，故示所行亦有差別。

Dịch nghĩa:

Vị Bồ-tát ấy trong khoảng một niệm, có thể đến khắp thập phương thế giới không có thiếu sót, cúng dường chư Phật, thỉnh chuyển pháp luân, chỉ vì để khai thị dẫn dắt làm lợi ích cho chúng sanh, chứ không nương với văn tự. Hoặc khi vì các chúng sanh khiếp nhược, thị hiện siêu việt tất cả địa mà sớm thành chánh giác. Hoặc khi vì những chúng sanh giải đãi, ngã mạn, mà nói rằng vô lượng A-tăng-kỳ kiếp về sau, mới thành Phật đạo. Lại có thể thị hiện vô số phương tiện, như thế không thể nghĩ bàn. Nhưng sự thật thì các vị Bồ-tát chủng tánh và căn cơ đều bình đẳng, phát tâm cũng bình đẳng, chứng được cũng bình đẳng, không có cái pháp vượt bậc. Do tất cả Bồ-tát đều trải qua ba A-tăng-kỳ kiếp, chỉ do tùy thuận chúng sanh thế gian không đồng, chỗ thấy chỗ nghe, căn dục tánh khác nhau, nên Bồ-tát thị hiện việc làm cũng có khác nhau.

Ở đây thảo luận về công đức và diệu dụng của Bồ-tát ở quả vị Đẳng địa trở lên (Bồ-tát thật chứng chơn như). “Vị Bồ-tát ấy” ở Thập địa, “trong khoảng một niệm, có thể đến khắp thập phương thế giới không có thiếu sót”. Trong khoảng một

niệm, biến khắp mười phương tất cả thế giới, trong tất cả các thế giới đó, “cúng dường chư Phật, thỉnh chuyển pháp luân”. Trong “Kinh Hoa Nghiêm” nói: Bồ-tát Sơ địa có khả năng phân thân một trăm thế giới mà làm Phật sự; Bồ-tát ở Nhị địa thì phân thân một ngàn thế giới mà thành Phật đạo; từ các địa trở lên, đều tăng theo cấp số nhân mà làm Phật sự. Còn luận này nói: Bồ-tát trong khoảng thời gian một niệm, có khả năng đến khắp thập phương thế giới không có thiếu sót. Điều này nên biết: Trong Kinh nói trăm cõi ngàn cõi làm Phật v.v., là năng lực tự nhiên của Bồ-tát từ Sơ địa, Nhị địa v.v... Nếu Bồ-tát Sơ địa v.v... hiện khởi thần thông, thì có thể siêu việt qua năng lực đạt được, hiện thân trong tất cả các thế giới. Bồ-tát đi đến tất cả thế giới, vì để cúng dường mười phương chư Phật và khuyến thỉnh chư Phật đại chuyển pháp luân. Điều này trong Kinh điển Đại thừa thường nói: khi đức Phật thuyết pháp giáo hóa chúng sanh, thì Bồ-tát trong mười phương thế giới, đều đến hỗ trợ chư Phật hoằng hóa, thỉnh cầu thuyết pháp, cúng dường v.v... Chư vị pháp thân Đại sĩ cúng dường chư Phật, trải qua vô lượng thế giới, đồng thời đem vô lượng hương hoa âm nhạc, vô lượng vật phẩm trong khoảng một sát-na cúng dường tất cả chư Phật.

Sự cúng dường khuyến thỉnh đều “chỉ vì để khai thị dẫn dắt làm lợi ích cho chúng sanh, chứ không nương với văn tự”. Hai câu nói này, xưa nay Thiền giả rất là ngưỡng mộ. Theo luận, thì chia thành hai cách giải thích:

1. Thông thường, giáo hóa chúng sanh, phải dùng đến lời nói, mới có thể làm cho chúng sanh biết thiện ác, tin nghiệp quả, mà học Phật, hiểu giáo pháp. Văn tự là từ ngữ, câu cú và văn chương, vốn là ngôn ngữ, sau đó bắt đầu có chữ viết rồi

ghi chép lại. Bồ-tát giáo hóa chúng sanh, không nhất định phải dùng lời nói văn tự, như hóa hiện hoa hương âm nhạc v.v., cũng làm lợi ích cho chúng sanh. Đại dụng tam nghiệp của chư Phật và Bồ-tát, đều có thể giáo hóa chúng sanh, như các loại động tác của thân nghiệp, thuyết pháp từ khẩu nghiệp, sự gia trì chiêu cảm từ ý nghiệp. Do đó, không cần nương vào văn tự, cũng có thể giải thích là không nhất định phải dùng đến ngôn ngữ văn tự.

2. Không nương với văn tự, cũng có thể thuận với sự giải thích ở phần văn phía dưới. Đây muốn nói: Bồ-tát đi đến mười phương thế giới cúng dường khuyến thỉnh chư Phật, với mục đích khai thị dẫn dắt làm lợi ích cho chúng sanh. Nhưng Bồ-tát làm lợi ích cho chúng sanh, có thể không nhất định y theo giáo pháp từ trước đến giờ đã nghe được. Đây có nghĩa là: không chỉ y theo giáo pháp của đức Phật trước giờ hay nói, mà Bồ-tát còn có phương tiện giáo hóa chúng sanh khác nữa. Xác thật, giáo hóa chúng sanh phải khế hợp với thời cơ; không câu nệ theo văn tự mà đức Phật nói qua rồi lặp lại, tránh khỏi những câu nói theo kiểu xưa, xáo rỗng, không mang một tinh thần gì hết, thì làm sao đem đến lợi ích cho chúng sanh. Do đó, Bồ-tát không nương vào văn tự do đức Phật đã nói qua, rồi “thị hiện siêu việt tất cả địa mà sớm thành chánh giác”. Siêu việt các địa là không theo thứ lớp, từ Sơ địa trực tiếp chứng đến quả vị Phật, như Long nữ hiện thân thành Phật trong “Kinh Pháp Hoa”. Đây bởi vì, có một số người nghe nói Bồ-tát phải trải qua ba đại A-tăng-kỳ kiếp mới thành Phật, trong lòng liền sanh sự sợ hãi, cảm thấy chuyện đó quá khó khăn. Nên Bồ-tát “vì các chúng sanh khiếm nhược” phải giáo hóa như thế, do đó thị hiện sớm thành Phật. Vì

chúng sanh khiếp nhược mà giảng dạy phương pháp khó thực hành, thì họ dễ sanh thối tâm; như nói thành Phật không khó, thì họ sẽ sẵn sàng phát tâm tu hành. Trong Phật giáo Đại thừa, rất thịnh hành chuyện tâm này là Phật, thân này là Phật, niệm Phật tức sanh tịnh độ v.v., đều là vì chúng sanh khiếp nhược không thể kham nổi việc lớn mà giảng dạy như thế. Chơn nghĩa của Đại thừa có trách nhiệm vĩ đại tu hành dài lâu, nên khi ở trước chúng sanh hay khiếp nhược, mà nói thì không phù hợp với thời cơ. Và Bồ-tát “hoặc khi vì những chúng sanh giải đãi, ngã mạn, mà nói rằng vô lượng A-tăng-kỳ kiếp về sau, mới thành Phật đạo”. Có chúng sanh, tính tình giải đãi lại ngạo mạn: Bởi vì họ giải đãi, cảm thấy “đi xa phải từ đường gần, lên cao phải từ bước thấp”, không thể một bước để tới đích, nên thì từ từ thôi; bởi vì họ ngạo mạn, cảm thấy tu hành trong một thời gian ngắn, thì chẳng có gì vĩ đại cả. Do đó, Bồ-tát nói vô lượng A-tăng-kỳ kiếp về sau mới thành Phật đạo; đây là vì thích ứng với chúng sanh có tâm giải đãi ngã mạn. Như các việc thuyết pháp giáo hóa này, đều là tùy cơ ứng biến, không có giáo pháp chơn nghĩa cố định (văn tự). Bồ-tát “lại có thể thị hiện vô số phương tiện”, đều không câu nệ vào văn tự. Phần văn ở trên nêu ra hai hạng người, chỉ là hai loại cực đoan thôi. Còn trong căn cơ của chúng sanh, vẫn có vô lượng vô biên căn cơ khác nhau, cần phải có vô số phương tiện để giáo hóa họ. Như vợ chồng không thể xa cách nhau, thì với họ mà nói: Tu tại nhà cũng có thể học và thành tựu Phật đạo. Nếu có người điềm đạm, thích an lạc tĩnh lặng, thanh tịnh yên ổn, thì vì họ mà nói công đức lợi ích thù thắng của việc xuất gia. Tóm lại, phương tiện của Bồ-tát thì nhiều vô số, nói thành Phật không khó, hoặc rất gian nan, đều chỉ là phương tiện

“như thế không thể nghĩ bàn” thôi. “Nhưng sự thật” mà nói, “thì các vị Bồ-tát chủng tánh và căn cơ đều bình đẳng”. Bồ-tát chơn phát Bồ-đề tâm, thì phải đầy đủ chủng tánh có thể thành Phật; Như Lai tạng là chủng tánh thành Phật, chúng sanh cũng giống như thế. Căn là chư vị Bồ-tát đều trải qua sự huân tập của vô lượng phước đức trí tuệ (thiện căn) mà thành thực. Thiện căn của Bồ-tát có thượng trung và hạ, nhưng đây không phải là điều quyết định, từ hạ căn có thể đến trung căn, từ trung căn có thể đến thượng căn. Nhân đây, chủng tánh và thiện căn của Bồ-tát, đều là bình đẳng. Chủng tánh với căn cơ bình đẳng, nên “phát tâm cũng bình đẳng”. Bởi vì phát tâm là bình đẳng, do phát tâm đi đến giải hành, từ giải hành đi đến “chứng được” chơn như trí, cũng là bình đẳng. Không luận mỗi vị học Bồ-tát hạnh, đều là phải đầy đủ chủng tánh, thiện căn, phát tâm và hành chứng như đây, mà lại còn phải giống nhau, quyết “không có cái pháp vượt bậc”. Như Long nữ tức thân thành Phật, đây chẳng qua là phương tiện nói như thế, bởi vì “tất cả Bồ-tát đều trải qua ba A-tăng-kỳ kiếp” mới thành Phật, đây là điều mà tất cả Bồ-tát đều như thế. Từ Sơ trụ cho đến viên mãn Thập hồi hướng là A-tăng-kỳ kiếp thứ nhất; từ Sơ địa cho đến Thất địa viên mãn là A-tăng-kỳ kiếp thứ hai; từ Bát địa cho đến Thập địa viên mãn là A-tăng-kỳ kiếp thứ ba. Chủng tánh, thiện căn, phát tâm, chứng ngộ, đều là giống nhau; đến khi viên mãn thành Phật, thì chư Phật bình đẳng với chư Phật. “Chỉ do tùy thuận chúng sanh thế gian không đồng, chỗ thấy chỗ nghe, căn dục tánh khác nhau, nên Bồ-tát thị hiện việc làm cũng có khác nhau”. Căn khác nhau là căn cơ lợi鈍 (thượng, trung và hạ) có khác; dục khác nhau, tức sự yêu thích và mong muốn có khác; tánh khác nhau, tức

tập quán huân nhiễm có khác. Trong mười năng lực giám sát căn cơ của Như Lai, thì có căn thắng liệt trí lực (căn), chủng chủng thắng giải trí lực (dục), chủng chủng giới trí lực (tánh). Nhân vì chúng sanh ở các thế giới khác nhau, thấy nghe không đồng, căn, dục và tánh cũng bất nhất, nên chẳng thể không thị hiện các loại hành khác nhau; nhưng trên thực tế thì hành trình của Bồ-tát là giống nhau.

Trải qua ba đại A-tăng-kỳ kiếp, điều này xưa nay có hai quan điểm:

1. Từ thời gian: Thì phải trải qua một khoảng thời gian nhất định, mới có thể gọi là viên mãn ba đại A-tăng-kỳ kiếp.

2. Từ công đức: Như tu bao nhiêu công đức gọi là viên mãn đại kiếp. Cũng giống như đi học, thì phân thành nhiều lớp, nhiều cấp khác nhau. Nếu như học sinh không chăm chỉ chuyên cần, thì sau khi trải qua vài ba năm cũng chỉ lưu ban ở một lớp nào đó thôi!

Trải qua ba đại kiếp, từ công đức, thì phải đầy đủ, không được vượt qua; từ thời gian, thì trong chúng sanh có thể không giống nhau, nên được vượt qua. Giống như: Bồ-tát Thích Ca vì tinh tấn, nên vượt qua chín kiếp rồi thành Phật.

Tướng phát tâm

Nguyên văn:

又是菩薩發心相者，有三種心微細之相。云何為三？一者真心，無分別故。二者方便心，自然遍行利益眾生故。三者業識心，微細起滅故。

Dịch nghĩa:

Lại là tướng phát tâm của Bồ-tát, có ba loại tướng tâm vi tế. Thế nào là ba? Một là chân tâm vô phân biệt. Hai là phương tiện tâm tự nhiên làm lợi ích khắp cho chúng sanh. Ba là nghiệp thức tâm còn những khởi diệt vi tế.

Nói về tướng tâm của Bồ-đề tâm. “Là tướng phát tâm” của “Bồ-tát” Thập địa có thể chia thành “ba loại tướng tâm vi tế”. Ba loại đó là:

“Một là chân tâm, vô phân biệt”: Duy thức học nói đây là căn bản trí, khi chánh chúng chơn như, chơn trí tương ưng với thức vô lậu. Còn căn cứ theo luận thì đây là Như Lai tạng khi ra ngoài sự ràng buộc của phiền não, vô phân biệt trí thân chứng pháp thân; điều này không thể đem tâm phân biệt để suy nghĩ so sánh.

“Hai là phương tiện tâm, tự nhiên làm lợi ích khắp cho chúng sanh”: Duy thức học nói đó là hậu đắc trí. Còn căn cứ vào luận, thì đây là diệu dụng do chơn tâm khởi lên. Chơn tâm là trí tịnh tướng, phương tiện tâm là bất tư nghi nghiệp tướng. Hai loại đó, một là căn bản, một là hậu đắc; một là chơn trí, một là tục trí; một là đạt thể, một là khởi dụng. Hai loại này đều là thanh tịnh vô lậu.

“Ba là nghiệp thức tâm” chính là Bồ-tát Đại địa “còn những khởi diệt vi tế”. Bồ-tát tuy đã phần chứng được pháp thân, nhưng nghiệp thức tâm vẫn chưa diệt mất. Sự sanh diệt của nghiệp thức tâm này là một loại sanh diệt vi tế, cũng chính là biến dị sanh tử. Luận nói đến chứng Bồ-đề tâm, tại làm sao lại nói đến nghiệp thức tâm hư vọng? Nên phải biết: Chủ trương mà luận khẳng định là: Chơn vọng có thể cùng tồn tại, như giác và bất giác không xa lìa, chơn như với vô minh triển chuyển hỗ

trong huân tập v.v., đều có cùng một đạo lý. Trong nghiệp thức tâm sanh diệt, có thể có sự hiện tiền của chơn tâm và phương tiện tâm. Ở trong Duy thức học thì chơn tâm với phương tiện tâm, là thức thứ sáu và thức thứ bảy khởi lên; nghiệp thức tâm là thức thứ tám. Trong khi không xa lìa khởi diệt của nghiệp thức tâm, thì có chơn tâm và phương tiện tâm cùng tồn tại, gọi là chứng phát tâm. Bồ-tát tuy đã phần chứng được pháp thân, nhưng vì sự tồn tại của nghiệp thức tâm, do đó chưa đạt đến mức độ viên mãn cứu cánh.

Viên mãn

Nguyên văn:

又是菩薩功德成滿，於色究竟處示一切世間最高大身，謂以一念相應慧，無明頓盡，名一切種智，自然而有不思議業，能現十方利益眾生。

Dịch nghĩa:

Lại vị Bồ-tát công đức viên mãn thành tựu, ở cõi trời Sắc cứu cánh thị hiện thân cao lớn nhất trong tất cả thế gian, nghĩa là do tuệ tương ưng với nhất niệm, vô minh đốn tận, thì gọi là nhất thiết chủng trí, tự nhiên mà có bất tư nghì nghiệp, có thể hiện khắp mười phương làm lợi ích cho chúng sanh.

“Lại vị Bồ-tát”, đến tâm Thập địa cuối cùng, “công đức viên mãn thành tựu” không còn khiếm khuyết hư hoại tổn thất. Lúc này, Bồ-tát “ở cõi trời sắc cứu cánh”, hiện thân thành Phật. Cõi trời sắc cứu cánh, tức trời Ma-hê-thủ-la, cõi trời cao nhất trong các tầng trời thuộc cõi sắc giới. Nếu theo Đại thừa chân chính thành Phật, thì ở trong cõi trời này “thị hiện thân cao lớn

nhất trong tất cả thế gian”. Thân thể và thọ mạng của chư thiên đều là theo tầng thứ mà tăng thêm, đến cõi sắc cứu cánh, chiều cao của họ so với các vật khác trong thế gian, thì cao lớn đoan nghiêm viên mãn nhất. Nói đến thành Phật, tức “nghĩa là do” diệu “tuệ tương ưng với nhất niệm (xưa nay chưa từng có xảy ra), vô minh đốn” đoạn “tận” không còn, “thì gọi là nhất thiết chủng trí”. Nhất thiết chủng là trong tất cả thời gian, không gian và pháp môn, tóm lại là tất cả trong tất cả đều thông đạt hết. Chủng đặc trí này, thì “tự nhiên mà có bất tư nghi nghiệp, có thể hiện khắp mười phương làm lợi ích cho” tất cả “chúng sanh.” Thanh văn thừa cho rằng: Bồ-tát thân cuối cùng, ở cõi trời Đâu-suất; lúc sắp thành Phật, từ nơi này giáng sanh, vào thai, ra khỏi thai, xuất gia cho đến đắc đạo thành Phật; chuyển pháp luân, nhập Niết-bàn. Phật pháp Đại thừa thì ngược lại, đây chỉ là sự thị hiện của hóa thân; chân chính thành Phật, thì không thể trong cõi đời uế trược này, mà ở tại cõi trời Ma-hê-thủ-la cao nhất của sắc giới. Từ sự tu chứng của Bồ-tát, thì gọi là báo thân Phật; theo sự cứu cánh viên mãn của đức Phật, thì là pháp thân.

Nguyên văn:

問曰：虛空無邊故，世界無邊；世界無邊故，眾生無邊；眾生無邊故，心行差別亦復無邊；如是境界，不可分齊，難知難解。若無明斷，無有心想，云何能了，名一切種智？

Dịch nghĩa:

Hỏi: Hư không vô biên nên thế giới vô biên; thế giới vô biên nên chúng sanh vô biên; chúng sanh vô biên nên tâm hành sai khác cũng lại vô biên; những cảnh giới như

thế, không thể giới hạn, khó biết khó hiểu. Nếu đã đoạn vô minh, không có tâm tưởng, thì làm sao rõ được mà gọi là nhất thiết chủng trí?

Dưới đây có hai điều nghi vấn, thứ nhất, nương vào nhất thiết chủng trí mà khởi sanh nghi vấn. Cảnh giới là vô biên, thì trí này làm sao trong một thời gian ngắn nhất hiểu hết được! Như “Kinh Xứ Xứ” nói: “Hư không vô biên, nên thế giới vô biên”. Thế giới là y báo, không xa lìa chánh báo mà sanh khởi. Do đó “thế giới vô biên, nên chúng sanh vô biên”. Chúng sanh trong sáu cõi bốn loại, nhiều không thể kể, mà chúng sanh đều có tâm thức, do đó “chúng sanh vô biên nên tâm hành sai khác cũng lại vô biên”. Tâm hành của mỗi chúng sanh, như tham tâm hành, sân tâm hành, không tham tâm hành, không sân tâm hành, từng sát-na từng sát-na, có vô lượng vô biên tâm hành. Tâm hành của mỗi chúng sanh, thì đã vô biên, hưởng gì vô biên tâm hành của vô biên chúng sanh? Còn lại tâm hành của chúng sanh trong vô biên thế giới nữa! Luận văn do thế giới nói đến chúng sanh, do chúng sanh nói đến tâm hành, từ lớn đến nhỏ, mà cảnh giới được hình dung, thì càng lúc càng quảng đại. Tâm hành của chúng sanh trong vô biên thế giới này, cử tâm động niệm, “những cảnh giới như thế” được phân biệt, là không có hạn lượng, “không thể giới hạn”. Thế thì thật là “khó biết khó hiểu”! Nhưng luận lại nói: “Do tuệ tương ưng với nhất niệm, vô minh đôn tận, thì gọi là nhất thiết chủng trí” được? “Nếu đã đoạn vô minh” thì “không có tâm tưởng”. Tâm chúng sanh để hiểu, cảnh để nhận biết, đều có căn nguyên từ bất giác mà khởi lên tác dụng. Thế nhưng, vô minh đã đoạn tận, thì nương vào vô minh bất giác mà tâm tưởng được sanh khởi cũng không còn

nữa, như vậy “thì làm sao rõ được” điều gì nữa, “mà gọi là nhất thiết chủng trí”? Trong nghi vấn này bao hàm hai ý nghĩa:

1. Cảnh giới rất là nhiều, thì nhất thiết chủng trí này chỉ trong thời gian một sát-na khó mà hiểu hết được.

2. Trí thì nên có tâm tướng, nhất thiết trí đã đoạn mắt vô minh rồi nên không còn tâm tướng, thì lấy cái gì để hiểu biết?

Nguyên văn:

答曰：一切境界本來一心，離於想念。以眾生妄見境界故心有分齊，以妄起想念，不稱法性，故不能決了！諸佛如來離於見想，無所不遍，心真實故，即是諸法之性，自體顯照一切妄法，有大智用無量方便，隨諸眾生所應得解，皆能開示種種法義，是故得名一切種智。

Dịch nghĩa:

Đáp: Tất cả cảnh giới bản lai là nhất tâm, rời các tướng niệm. Do chúng sanh vọng thấy tướng cảnh giới nên tâm có phân loại, do vọng khởi ra tướng niệm, không khế hợp với pháp tính, nên không thể rõ biết! Chư Phật Như lai rời cái thấy cái tướng, không chỗ nào không cùng khắp, tâm chân thật, tức là tánh của các pháp, tự thể hiển chiếu tất cả vọng pháp, có vô lượng phương tiện của dụng đại trí, theo các chúng sanh căn thể nào mới hiểu được, thì đều có thể khai thị các thứ pháp nghĩa, vậy nên được gọi là nhất thiết chủng trí.

Để trả lời nghi vấn ở trên nên giải thích: ở phần tự thể tướng của chơn như đã từng nói qua: “Nếu tâm khởi lên cái

thấy, thì có tướng không thể thấy; tâm tánh xa lìa cái thấy, là nghĩa biến chiếu pháp giới”. Tuy nhiên cảnh giới vô biên, nhưng ở đây “tất cả cảnh giới bản lai là nhất tâm”, tâm chơn như là “rời các tướng niệm”. Nó xa lìa tướng niệm điên đảo, nhưng lại không phải xa lìa tất cả cảnh giới mà có tồn tại. Nhưng do vì “chúng sanh vọng thấy tướng cảnh giới nên tâm có phân loại” - giới hạn. “Do vọng khởi ra tướng niệm, không khế hợp với pháp tính” không có phân loại, “nên không thể rõ biết” tất cả cảnh giới. Tất cả cảnh giới là pháp tính mà không có hai không có sự khác nhau, chúng sanh cứ ngỡ thấy được cảnh giới, thì rơi vào trong cảnh giới, có chủ thể và đối tượng, có đây kia, tâm lượng bị hạn cuộc mắt. Khế hợp có nghĩa là xứng hợp. Như áo quần không lớn không nhỏ, thì gọi là xứng với thân thể. Tâm không thể đồng đẳng với lượng của pháp tính, nên gọi là không khế hợp (xứng). Điều này thuyết minh được vấn đề tại sao chúng sanh không có khả năng hiểu biết hết tất cả pháp. Như thế, “chư Phật Như Lai rời cái thấy cái tướng” – không còn có nghĩ tưởng phân loại cảnh giới nhận thấy, khế hợp với pháp tính mà hiểu biết, do đó “không chỗ nào không cùng khắp”. “Tâm chân thật” như thế - xa lìa với tâm thể vọng tưởng, “tức là” tự “tánh của các pháp”. Tâm chân thật không chỉ thể chứng tất cả pháp tính, “tự thể” của tâm cũng đồng thời có khả năng “hiển chiếu tất cả vọng pháp”. Vọng pháp vốn không xa rời tâm thể chơn như, do đó tâm thể chơn như, tự nhiên mà hiển hiện tất cả vọng pháp, “có vô lượng phương tiện của dụng đại trí, theo các chúng sanh cần thể nào mới hiểu được, thì đều có thể khai thị các thứ pháp nghĩa, vậy nên” tâm thể ly niệm của đức Phật “được gọi là nhất thiết chủng trí”. Nhất thiết chủng trí có hai ý nghĩa:

1. Từ sự tự chứng thì tất cả vọng cảnh đều không lia tâm chơn thật, do đó chư Phật có khả năng hiểu hết tất cả vọng pháp, khế hợp với pháp tính mà nhận biết.

2. Từ sự hóa tha thì chư Phật dùng vô lượng phương tiện, tùy theo căn cơ lợi đốn của chúng sanh để thuyết pháp.

Song vọng pháp của chúng sanh, trong cảnh trí của chư Phật, đều là đệ nhất nghĩa. Vọng pháp mà do chúng sanh hiển hiện ra, không ra ngoài pháp tính này, do đó chư Phật có thể khế hợp với pháp tính tâm mà tự biết, cũng có khả năng khế hợp với pháp tính tâm rồi biến khắp mọi nơi, để hóa độ lợi ích tất cả chúng sanh.

Nguyên văn:

又問曰：若諸佛有自然業，能現一切處利益眾生者，一切眾生若見其身，若睹神變，若聞其說，無不得利。云何世間多不能見？

Dịch nghĩa:

Hỏi: Nếu chư Phật có tự nhiên nghiệp, hiện ra được ở tất cả mọi nơi làm lợi ích cho chúng sanh, lại tất cả chúng sanh nếu thấy được Phật, xem được thần thông biến hóa của Phật, hoặc được nghe lời Phật dạy, thì không ai là không được lợi ích. Vậy thì sao trong thế gian phần nhiều lại không thấy được Phật?

Ở trên nghi vấn chư Phật không có khả năng hiểu biết khắp tất cả; ở đây thì nghi ngờ nghiệp dụng của chư Phật không thể phổ biến cùng khắp. Phần trên nói: Chư Phật không mượn công dụng, “tự nhiên mà có nghiệp không thể nghĩ bàn, có khả năng hiện khắp mười phương làm lợi ích chúng sanh”; song từ

phương diện chúng sanh, thì cảm nhận được có điều nghi vấn rất lớn. Vì “nếu chư Phật” thật “có tự nhiên nghiệp, hiện ra được ở tất cả mọi nơi làm lợi ích cho chúng sanh”, thế thì “tất cả chúng sanh nếu thấy được Phật, xem được thần thông biến hóa của Phật, hoặc được nghe lời Phật dạy” nên “không ai là không được lợi ích” mới đúng. Song, đức Phật thường xuyên thuyết pháp thì có sao chúng sanh phần nhiều không nghe được; chư Phật thường hiện thân và hiện thần thông biến hóa, chúng sanh sao “lại không thấy được Phật”? Do chúng sanh khó thấy khó nghe, khó được lợi ích, thì đối với điều mà trong Kinh nói không có nơi đâu đức Phật không hiện thân, không có lúc nào không thuyết pháp, tự nhiên mà có nghiệp không thể nghĩ bàn, làm lợi ích cho tất cả chúng sanh, đây là điều không đáng hoài nghi sao?

Nguyên văn:

答曰：諸佛如來法身平等，遍一切處，無有作意故而說自然，但依眾生心現。眾生心者，猶如於鏡，鏡若有垢，色像不現。如是眾生心若有垢，法身不現故。

Dịch nghĩa:

Đáp: Pháp thân chư Phật Như Lai bình đẳng, cùng khắp tất cả mọi nơi, không có tác ý nên gọi là tự nhiên, chỉ nương với tâm chúng sanh mà thị hiện. Tâm chúng sanh, cũng như cái gương, nếu cái gương có dơ bẩn, thì các sắc tướng không hiện được. Tâm chúng sanh cũng như thế, nếu có cấu nhiễm thì pháp thân không hiện ra được.

Luận chủ “đáp” lời: Chúng sanh không thấy được Phật,

không nghe được giáo pháp, đây không phải là sự sai lầm của đức Phật, vấn đề là ở trong chúng sanh. Thật là không sai! “Pháp thân chư Phật Như Lai bình đẳng, cùng khắp tất cả mọi nơi”. Cho rằng chư Phật tự nhiên có nghiệp không thể nghĩ bàn, điều này không có vấn đề gì. Nhưng định nghĩa của tự nhiên là: do đức Phật thích ứng với căn cơ mà thị hiện ra ba nghiệp, “không có tác ý”, không đợi công dụng, do đó “nên gọi là tự nhiên”. “Chỉ” đại dụng ba nghiệp của chư Phật là tự nhiên, chứ không phải là tất nhiên. Ba nghiệp diệu dụng của chư Phật phải “nương với tâm chúng sanh” sau đó “mà thị hiện” ra. Từ chơn tế của chư Phật mà nói, thì không có tướng để thấy, không có pháp để trình bày, không có chuyện hiện thân thuyết pháp. Từ sự ứng cơ tùy theo thể tục, thì không có thời gian, không gian nào mà không hiện thân thuyết pháp. Kỳ thật sự hiện thân thuyết pháp của chư Phật, phải nương vào sự cơ cảm của chúng sanh, rồi từ trong tâm cảnh của chúng sanh hiển hiện ra. Do đó, “tâm chúng sanh, cũng như cái gương”. Bên ngoài tuy có cảnh giới, cái gương cũng phải trong sạch không dơ bẩn, thì mới hiển hiện được ảnh tượng của cảnh giới. “Nếu cái gương có dơ bẩn, thì các sắc tượng không hiện được”, nhưng điều đó không thể khẳng định bên ngoài không có sắc tượng. Như người điếc không nghe được âm thanh, người mù không nhìn được hình ảnh, nhưng điều đó đâu thể kết luận âm thanh và màu sắc không tồn tại. “Tâm chúng sanh cũng như thế, nếu có cấu nhiễm thì pháp thân không hiện ra được”. Chúng sanh không thể thấy Phật, nghe giáo pháp, vấn đề là trong tâm tánh của chúng sanh có phiền não, không phải pháp thân của Như Lai thiếu bình đẳng, không phổ biến ứng hiện. Y cứ theo ý nghĩa này, thì Bồ-

tát Sơ địa trở lên, tự thân chứng pháp thân, có khả năng thấy báo thân của chư Phật. Trước khi tự thân chưa chứng pháp thân (chúng sanh ở Địa tiền), thì không thể thấy pháp thân. Nhưng do phiền não dơ bẩn cạn mỏng dần dần, khi nhân duyên thành thực, thì cũng cảm ứng thấy được ứng hóa thân của Phật. Trong “Luận Đại Trí Độ” cũng từng đề cập: Thấy được pháp thân Phật, tức thời đạt lợi ích. Thấy được ứng thân Phật, không nhất định đạt được lợi ích. Như có người thấy Phật, nghe pháp, không chỉ không có lợi ích mà ngược lại sanh tâm huỷ báng, phá cấm giới, cho đến đọa lạc. Nhưng từ nhân duyên xa, thì vẫn có lợi ích, như trong Văn Thù Sư Lợi bản sanh có nói đến. Nói tâm chúng sanh nếu xa rời cầu nhiễm, thì có thể hiển hiện pháp thân, nhưng đây không nên nhân vì thế mà nói chỉ cần tâm của chúng sanh thanh tịnh là đủ, không cần đến chư Phật hiện thân. Chư Phật với chúng sanh, là triền chuyển làm duyên, hỗ tương giao cảm. Nhân vì thiện căn huân tập của chúng sanh, do đó có thể cảm ứng được chư Phật hiện thân mà đạt được lợi ích. Tâm tự thanh tịnh thì có khả năng thấy Phật, đây là điều tự lực. Chúng sanh có cảm, chư Phật có ứng, cảm ứng đạo giao, tức là tha lực.

Chương năm

Phần tu tập tín tâm

I. Khái quát

Nguyên văn:

已說解釋分，次說修行信心分。是中依未入正定聚眾生，故說修行信心。何等信心？云何修行？

Dịch nghĩa:

Đã nói xong phần giải thích, thứ nữa nói phần tu hành tín tâm. Trong đó y vào chúng sanh chưa vào loại chánh định, mà nói tu hành tín tâm. Tín tâm là gì? Và tu hành như thế nào?

Phần trên thảo luận về sự tu hành và chứng ngộ, từ cạn đến sâu, đều là Bồ-tát phát tâm trụ trở lên. Dưới đây, “thứ nữa nói phần tu hành tín tâm”, là thảo luận đến phương pháp cho hành giả sơ học trước khi phát tâm trụ, điều này rất quan trọng đối với hành giả sơ học.

Tu hành tín tâm là đối với loại chúng sanh nào mà nói? “Trong đó y vào chúng sanh chưa vào loại chánh định, mà nói tu hành tín tâm”. Chưa vào vị chánh định là chúng sanh trước khi đạt được phát tâm trụ. Phần tu hành tín tâm là vì loại chúng sanh này mà giảng dạy. Người mới học pháp Đại thừa, hàng Sơ trụ mới viên mãn Thập tín tâm, thì vẫn chưa có thành tựu, do đó phải giảng dạy phương pháp tu hành tín tâm, dẫn dắt phát khởi con đường cho loại chúng sanh này. Luận có tên gọi “Đại Thừa Khởi Tín”, do đó đối với vấn đề tu hành thành tựu được tín tâm, nên rất đặc biệt chú trọng để thuyết minh xiển dương.

“Tín tâm là gì? Và tu hành như thế nào?” Đây là hai vấn đề, phần dưới sẽ chia ra trả lời. Phần này lấy tín tâm làm chính, nên phải áp dụng các phương pháp thực hành để thành tựu tín tâm đó. Phật pháp không ra ngoài tín, giải, hành và chứng (niềm tin, hiểu biết, thực hành và chứng ngộ). Người mới học thì chú trọng ở tín tâm; còn Bồ-tát Phát tâm trụ cho đến Thập hồi hướng, nhân vì sự hiểu biết mà khởi lên thực hành; và Bồ-tát từ Sơ địa trở lên, thì từ thực hành đến chứng ngộ; thành Phật thì mới được chứng đắc cứu cánh viên mãn. “Tín là đạo nguyên công đức mầu”, không thành tựu được tín tâm, thì không thể thành tựu phát Bồ-đề tâm.

II. Nội dung tu tập tín tâm

Nguyên văn:

略說信心有四種，云何為四？一者信根本，所謂樂念真如法故。二者信佛有無量功德，常念親近供養恭敬發起善根，願求一切智故。三者信法有大利益，常念修行諸波羅密故。四者信僧能正修行自利利他，常樂親近諸菩薩眾，求學如實行故。

Dịch nghĩa:

Nói lược thì tín tâm có bốn loại, thế nào là bốn? Một là tin căn bản, nghĩa là thích niệm pháp chân như. Hai là tin Phật có vô lượng công đức, thường nhớ nghĩ thân cận cúng dường cung kính phát khởi thiện căn, mong cầu nhất thiết trí. Ba là tin Pháp có lợi ích lớn và thường nhớ nghĩ tu hành các pháp Ba-la-mật. Bốn là tin Tăng chân chính tu hành tụ lợi lợi tha và thường thích thân cận các chúng Bồ-tát, cầu học những hạnh như thật.

“Nói lược thì tín tâm có bốn loại”. Trong bốn loại này: loại thứ nhất là chánh tín đối với pháp tính chơn như; loại hai, ba và bốn là tin Tam bảo. Quy y tin tưởng Tam bảo là tâm chánh tín, tất cả Phật pháp không ra ngoài Tam bảo. Nhưng ngoài Tam bảo ra, lại thêm một loại nữa, điều này tùy theo sự chú trọng của họ. Như trong “Kinh A-hàm” nói có bốn loại niềm tin - bốn chứng tịnh, ngoài Tam bảo ra còn có “tín giới”. Nếu căn cứ sự thật thì giới vẫn không phải là một bộ phận của giáo pháp, nhân vì Phật giáo ở thời kỳ đầu chú trọng việc sinh hoạt y vào giới, do đó đặc biệt lập nên “tín giới”. Luận này là chơn thường duy tâm luận chú trọng ở chơn như, tâm Như Lai tạng lấy điều này làm căn bản cho Tam bảo. Nhân đây ngoài Tam bảo ra, còn phải thêm một loại nữa là “tín căn bản”. Trong “Luận Bảo Tánh” nói: Phật Pháp Tạng là tánh của Như Lai tạng, tương hợp với quan điểm của luận này. Còn Mật tông thì cho là có bốn loại quy y, ngoài quy y Tam bảo ra, còn thêm “quy y Thượng Sư”, vì họ chú trọng ở sự truyền thừa của Thượng Sư. Các điều - tín giới, tín căn bản, hay tín Thượng Sư, đều là tùy theo sự chú trọng của họ mà thành lập riêng, kỳ thật chỉ là tin Tam bảo thôi.

Trong bốn loại đó:

“Một là tin căn bản”: chính “nghĩa là thích niệm pháp chân như”. Người học, trước hết nên đối với pháp chơn như sanh khởi niềm tin - căn bản của Tam bảo. Thích niệm có nghĩa là tùy hỷ nguyện cầu, niệm niệm không quên.

“Hai là tin Phật”: trước tiên đối với “vô lượng công đức” của chư Phật, như tướng hảo viên mãn, lợi ích chúng sanh cũng viên mãn v.v..., sanh khởi một niềm tin sâu sắc, từ tín tâm mà sanh khởi mong muốn rời tình tấn; do đó phải thời thời khắc

khắc không được quên, “thường nhớ nghĩ thân cận cúng dường cung kính” chư Phật, vì “phát khởi thiện căn” cho chính mình, phát tâm “mong cầu nhất thiết trí” viên mãn giống như đức Phật. Đem công đức của Phật trở thành mục đích lý tưởng, mà tự mình mong muốn thực hiện điều đó, mới gọi là tín Phật.

“Ba là tin Pháp”: Tin được Phật pháp thì “có lợi ích lớn và thường nhớ nghĩ tu hành các pháp Ba-la-mật.” Tín căn bản cũng được bao hàm trong tin giáo pháp; nhưng luận thì đặc biệt thành lập lên tín căn bản, do đó nói đến tin giáo pháp, tức chuyên chỉ cho phương pháp phải tu hành. Theo Thanh văn thừa thì phương pháp phải tu hành là ba mươi bảy phần Bồ-đề; Đại thừa thì tứ nhiếp pháp, lục độ Ba-la-mật v.v... Tin giáo pháp, không chỉ tin giáo pháp có lợi ích lớn mà phải từ niềm tin này mà sanh khởi sự tinh tấn, thường nhớ nghĩ tu hành lục Ba-la-mật.

“Bốn là tin Tăng”: tin Tăng là vị “chân chính tu hành tự lợi lợi tha”. Tăng đoàn trong luận đề cập đến là Bồ-tát tăng chân chính tự lợi lợi tha. “Các chúng Bồ-tát” phát tâm hướng thượng cầu thành Phật lợi tha, nên tin tưởng họ và càng phải “thường thích thân cận” không có giải đãi, vì “cầu học những hạnh như thật” của Đại thừa. Trong Tam bảo của Đại thừa, Tăng đoàn là chỉ hết tất cả người tu hành pháp Đại thừa, không có sự phân biệt người tại gia hay xuất gia. Bồ-tát hành giả tu học pháp Đại thừa, không nhất định xuất gia; mà hàng mới học, cũng không nhất định từ người xuất gia mới tu học. Căn cứ “Nhập Đại Thừa Luận” nói, người xuất gia thọ giới cụ túc, đối với Bồ-tát tại gia nếu họ có tu hành thật sự, thì cũng nên cung kính lễ bái cúng dường, rồi từ họ mà tu học.

III. Phương pháp tu tập

1. Năm pháp môn

Nguyên văn:

修行有五門，能成此信。云何為五？一者施門，二者戒門，三者忍門，四者進門，五者止觀門。

Dịch nghĩa:

Có năm môn tu hành, thành tựu được tín tâm. Thế nào là năm? Một là bố thí, hai là trì giới, ba là nhẫn nhục, bốn là tinh tấn, năm là chỉ quán.

Tín tâm là phải từ tu hành để thành tựu. Đó là “có năm môn tu hành”, là lục Ba-la-mật, “thành tựu được tín tâm” như trên đã nói đến. Tín tâm là thuộc nội tâm tin nhận mong cầu, đối với chơn như và Tam bảo: Phật, Pháp, Tăng, sanh khởi sự hiểu biết và lòng mong cầu sâu sắc. Tu hành “năm” môn: “một là bố thí, hai là trì giới, ba là nhẫn nhục, bốn là tinh tấn, năm là chỉ quán”. Chỉ với quán là thiền định và trí tuệ, do đó năm môn chính là lục Ba-la-mật. Bồ-tát Địa thượng mới chân thật tu hành lục Ba-la-mật-đa; còn sự tu hành của Địa tiền Tam hiền Bồ-tát là viễn Ba-la-mật-đa, chỉ là tương tự Ba-la-mật-đa và sự tu hành của Bồ-tát ở Thập tín vị, tín tâm vẫn chưa thành tựu, thì chưa phù hợp với tên gọi là Ba-la-mật-đa được. Luận này không gọi thiên-na và Bát-nhã, mà tổng hợp thành một “môn chỉ quán”. Thiên-na và Bát-nhã có thể gọi là chỉ với quán, song một cách nghiêm mật thì có rất nhiều vấn đề khác nhau giữa nó. Vì thiên là tịnh lực, tịnh là chỉ, lực là quán, chẳng qua tịnh lực là do thuận với tâm trong một cảnh tánh làm chủ mà thôi. Còn Bát-nhã là trí tuệ vô lậu, đây do thiền định, chơn tuệ được phát sanh; Bát-

nhã thì chú trọng ở phần quán tuệ, kỳ thật cũng không xa lìa với chỉ. Chỉ với quán, chú trọng ở lúc mới tu tập: chỉ khiến cho tâm an trụ ở một cảnh, quán là phân biệt quán sát. Chỉ quán không phải là tên gọi của công đức được chứng, so với thiền định và Bát-nhã thì có phần cạn cợt hơn, nhưng tương ứng với hàng sơ học; do đó khi tu hành tín tâm thì nói đến chỉ quán.

a. Bồ thí

Nguyên văn:

云何修行施門？若見一切來求索者，所有財物隨力施與，以自捨慳貪令彼歡喜。若見厄難恐怖危逼，隨己堪任，施與無畏。若有眾生來求法者，隨己能解，方便為說。不應貪求名利恭敬，唯念自利利他，回向菩提故。

Dịch nghĩa:

Tu hành pháp môn bồ thí như thế nào? Nếu thấy tất cả người đến cầu xin, thì theo sức mà bồ thí của cải, để tự mình bỏ lòng xan tham và khiến cho người kia vui vẻ. Nếu thấy người bị ách nạn không bồ nguy khốn, thì tùy khả năng của mình, bồ thí sự vô úy. Nếu có chúng sanh đến cầu pháp, thì tùy chỗ hiểu được của mình, phương tiện vì họ mà giảng dạy. Không nên tham cầu danh lợi cung kính, chỉ nghĩ về tự lợi lợi tha, để hồi hướng về đạo Bồ-đề.

Thứ nhất - “tu hành pháp môn bồ thí”. Bồ thí có ba loại: tài thí, pháp thí và vô úy thí. “Nếu thấy tất cả người đến cầu xin”, “thì theo sức mà bồ thí của cải” cho họ; bồ thí tài vật của cải, phải phù hợp với năng lực của mình - tâm lực và tài lực; nếu bồ thí xả bỏ quá sức, sẽ dẫn đến sự khốn khó cho chính

mình, thì có thể sanh khởi ảo não, đau buồn, còn không bỏ thí thì keo kiệt bòn sẻn, nên thực hiện tùy theo năng lực. Do đó, sẽ đem đến một số lợi ích: 1. “Khiến cho người kia vui vẻ”, 2. “Để tự mình bỏ lòng xan tham”. Khiến cho đối phương hoan hỷ, gieo trồng phước đức cho chính mình; tự mình bỏ lòng xan tham, giảm bớt phiền não. “Nếu thấy” được “người bị ách nạn khủng bố nguy khốn”, “thì tùy khả năng của mình” - năng lực có thể làm được, “bỏ thí sự vô úy”, đây là nói vô úy thí. Chúng sanh gặp ách nạn, khổ sở, nguy khốn, sợ hãi, hoặc gặp chuyện nguy hại bức bách, Bồ-tát khiến cho họ không còn sự sợ hãi. Bỏ thí sự vô úy, không chỉ là nói chúng sanh ở trong sự ưu sầu khổ bức, Bồ-tát chỉ đem Phật pháp đến an ủi chúng sanh thôi. Muốn cho họ không còn cảm thấy bị uy hiếp của ách nạn, thì cần phải viện trợ tất cả, để trừ bỏ đi thế lực uy hiếp áp bức hãm hại đó. “Nếu có chúng sanh đến cầu pháp”, thì Bồ-tát nên “tùy chỗ hiểu được của mình” về chánh pháp, sử dụng “phương tiện vì họ mà giảng dạy”, khiến họ đạt được lợi ích do từ niềm tin và sự hiểu biết. Đây là thảo luận về pháp thí. Vì chúng sanh mà giảng dạy Phật pháp, “không nên tham cầu danh lợi cung kính, chỉ nghĩ về tự lợi lợi tha, để hồi hướng về đạo Bồ-đề”. Nếu vì danh lợi cung kính của cá nhân, thì trở thành bán pháp, không thể tính là pháp thí. Hoằng hóa tuyên dương Phật pháp, có lúc danh lợi cung kính sẽ theo đó mà đến. Nhưng danh lợi cung kính đối với người tu học Phật pháp, vốn không phải là chuyện tốt, sẽ trở thành chướng ngại cho quá trình tiến tu, do đó nên phải đặc biệt cảnh giác. Nếu vì các mục đích đó mà thuyết pháp, thì càng không nên làm như vậy.

b. Trì giới

Nguyên văn:

云何修行戒門？所謂不殺，不盜，不淫，不兩舌，不惡口，不妄言，不綺語；遠離貪嫉，欺詐，諂曲，瞋恚，邪見。

Dịch nghĩa:

Tu hành pháp môn trì giới như thế nào? Nghĩa là không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không lưỡng thiệt, không ác khẩu, không vọng ngôn, không ý ngữ; xa rời những niệm tham, ganh, lừa dối, dua nịnh, giận hờn, tà kiến.

Thứ hai - “tu hành pháp môn trì giới”, có hai phần: 1. Giới chung của Bồ-tát, 2. Giới riêng của Bồ-tát xuất gia. Trọng tâm giới luật của Đại thừa, đương nhiên là Bồ-đề tâm giới; song biểu hiện ra hành vi, thì chính là thập thiện. Theo thập thiện hạnh mà thực hành, thì chính là thọ trì Bồ-tát giới. Bồ-tát giới có thể khái quát được tất cả đại hạnh của Bồ-tát, nhưng đã phân biệt thành lục Ba-la-mật-đa, thì giới là chú trọng phần đình chỉ việc ác. Căn cứ từ thực tế, Bồ-tát đã thọ trì tam tụ tịnh giới: Nhiếp luật nghi giới, nhiếp thiện pháp giới và nhiều ích hữu tình giới, thì không giới hạn ở đình chỉ việc ác thôi.

Trước tiên nói đến giới chung của Bồ-tát: “Nghĩa là không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm” là ba thiện nghiệp của thân; “không lưỡng thiệt, không ác khẩu, không vọng ngôn, không ý ngữ” là bốn thiện nghiệp của khẩu. Ý ngữ là nói những chuyện nghe thấy vui tai nhưng không có ý nghĩa lợi ích. Trong ba nghiệp của ý, nội dung của không tham, sơ lược thì có phát triển thành:

1. “Xa rời những niệm tham, ganh”: Tham là tham cầu, ganh là ganh ghét, ganh ghét là do tham tâm sở phát triển thành. Thấy được tha nhân có việc tốt, tự mình không thể sanh lòng tùy hỷ, ngược lại cảm thấy khó chịu, đó là ganh ghét.

2. Xa rời “lừa dối”: Như trong lĩnh vực kinh doanh, vì để đạt được tham vọng tiền tài, nên không từ tất cả những thủ đoạn lừa dối. Có một số vị xuất gia cũng chuyên môn nói chuyện thần thánh ma quỷ mộng mơ, để muốn được một loại lợi ích nào đó, cũng xếp vào hạng này.

3. Xa rời “dua nịnh”: Nịnh nọt, tân hót, tâm không ngay thẳng, gọi là dua nịnh. Thuận theo ý của người khác mà khen ngợi, muốn họ sanh tâm hoan hỷ, để họ chấp nhận bổ thí, hỗ trợ giúp đỡ.

Ganh ghét, lừa dối và dua nịnh, đều là từ tâm tham lam mà sản sanh ra, do đó khi luận bàn đến tham dục, thì tiện thể đem các loại này nói luôn. Xa rời “giận hờn, tà kiến”, đây là hai loại cuối ở trong ba ý nghiệp. Ba độc là tham, sân và si. Tà kiến với si, thì có chút ít không giống nhau. Ý nghĩa của si thì rộng lớn mà lại thâm sâu vi tế; tà kiến, tuy nhỏ hẹp mà lại là một loại bệnh hoạn nặng. Như nghe ngoại đạo tuyên truyền mà không tin nhân quả nghiệp báo, Tam bảo v.v., là tà kiến.

Nguyên văn:

若出家者，為折伏煩惱故，亦應遠離憤鬧，常處寂靜，修習少欲知足頭陀等行，乃至小罪，心生怖畏，慚愧改悔，不得輕於如來所制禁戒。當護譏嫌，不令眾生妄起過罪故。

Dịch nghĩa:

Nếu là người xuất gia, thì còn vì điều phục phiền não, nên xa rời sự huyên não, thường ở chỗ vắng lặng, tu tập những hạnh như hạnh đầu đà, thiếu dục tri túc v.v., cho đến những tội nhỏ, tâm cũng sanh lòng e sợ, xấu hổ hối cải, không được xem nhẹ những cấm giới của Như lai đã chế. Thường giữ gìn để tránh khỏi cơ hiểm, không làm cho chúng sanh vọng khởi ra tội lỗi.

Bây giờ thuyết minh rõ về giới khác nhau của Bồ-tát xuất gia (giống với Thanh văn thừa). “Nếu” Bồ-tát “là người xuất gia”, thế “thì còn vì chiết phục phiền não” của mình, “nên xa rời” các nơi có “sự huyên não, thường ở chỗ vắng lặng”. Nơi huyên não là nơi có mật độ dân số cao như thành phố thị trấn v.v... Vì chiết phục phiền não, phải đến nơi yên tịnh như núi rừng hang cốc, thậm chí là một mình tịnh tu. Tại nơi A-lan-nhã tịch tịnh này, “tu tập những hạnh như hạnh đầu đà, thiếu dục tri túc v.v...” Người xuất gia là nhờ khát thực mà duy trì đời sống, do đó khi không có nhận được gì, thì cũng không nên có tâm mong cầu cho được nhiều hơn, gọi là thiếu dục. Y phục ẩm thực mà mình nhận được, không chê ít nhiều đẹp xấu, thì gọi là tri túc. Đầu-đà có ý nghĩa là phần chấn. Hạnh đầu-đà có mười hai loại, hoặc mười ba loại. Chủ yếu là sinh hoạt từ các việc ăn, mặc và ở, đều đạm bạc tinh cần kham khổ. Hạnh đầu-đà này không phải người đều thực hành đầy đủ các việc đó mới gọi là người tu hạnh đầu-đà, như khi ở dưới gốc cây thì không thể ngồi bên cạnh mà mà được. Do đó, chỉ cần có thể y theo quy định của hạnh đầu-đà mà thực hành, thì đó thuộc hạnh giả đầu-đà. Chuyện ăn mặc ở của người xuất gia, nên thanh tịnh đơn giản. Có được nhiều ít cũng nên biết đủ, không vì chuyện này mà tranh giành hơn thua.

Giới có phân thành loại khinh và trọng: trong giới của người xuất gia, như giới ba-la-di, tăng-già-bà-thi-sa là giới trọng; giới ba-dật-đề, ác tác v.v... là giới khinh. Song, Bồ-tát xuất gia nên giới trọng và khinh đều bình đẳng thọ trì, chính là “cho đến những tội nhỏ”, “tâm cũng sanh lòng e sợ, xấu hổ hồi cải, không được xem nhẹ những cấm giới của Như Lai đã chế”. Tâm hạnh thiện ác của chúng sanh đều do huân tập mà thành. Như thường thấy một số người ban sơ trì giới rất tinh tấn, đến sau đó lại việc ác nào cũng làm hết, đây đa số là vì do họ xem nhẹ những tội lỗi nhỏ, rồi dần dần diễn biến như thế. Vì không biết được giới nhỏ đó là làm hàng tiền vệ cho giới trọng, thiếu sự đề phòng từ chuyện nhỏ thì tất nhiên cũng như bờ đê, do một lỗ hồng nhỏ rồi lớn dần cuối cùng gây nên tai họa khôn lường. Vì vậy, đối với tội nhỏ cũng nên sanh lòng e sợ, lỡ phạm rồi thì sanh tâm tầm quý thành khẩn sám hối.

Các tội nhỏ đó là do mầm giống của tội lớn, có thể làm phát khởi lên tội lớn. Hoặc là do tùy thuận theo tập quán của xã hội mà né tránh các sự cơ hiềm không đáng. Vì thế nên nói: “Thường giữ gìn” phòng hộ “để tránh khỏi cơ hiềm” của thế gian, “không làm cho chúng sanh” nhân vì sự cơ hiềm này mà “vọng khởi ra tội lỗi”. Có vài chuyện không quan trọng, vốn là không có gì hết; nhưng vì có một số người cho đó là không tốt, người xuất gia không nên làm, vì khởi bị sự phê bình vô lý của người-khác. Như đức Phật còn tại thế, ngoại đạo ở Ấn Độ, họ có quan niệm là cây cỏ đều có sanh mạng. Điều này tuy không phù hợp với Phật pháp, nhưng khi người xuất gia cắt cỏ chặt cây, ngoại đạo nhìn thấy, thì sanh tâm cơ hiềm. Đức Phật vì phòng hộ sự cơ hiềm của ngoại đạo đương thời, nên chế ra giới

cầm Tỳ-kheo không được cắt cò chặt cây. Do đó, tri giới không chỉ là phạm vi thân tâm của chính mình, phòng phi chỉ ác; mà đối với xã hội đương thời, cũng phải suy nghĩ quan tâm đến, đó chính là tùy thuận với chúng sanh. Nếu không, chúng sanh sanh tâm cơ hiểm, chiêu cảm tội báo, đây là điều mà người học Phật phải nên thận trọng né tránh!

c. Nhẫn nhục

Nguyên văn:

云何修行忍門？所謂應忍他人之惱，心不懷報。亦當忍於利，衰，毀，譽，稱，譏，苦，樂等法故。

Dịch nghĩa:

Tu hành pháp môn nhẫn nhục như thế nào? Nghĩa là nên nhẫn sự nhiễu loạn của người khác, tâm không ôm lòng báo oán. Và cũng nên nhẫn đối với những điều lợi, suy, nói xấu, nói tốt, khen, chê, khổ, vui.

Thứ ba “tu hành pháp môn nhẫn nhục”. Bình thường hay gọi là nhẫn nhục, kỳ thật không phải nhất định nhẫn là nhục. Như trong luận nói đến có hai loại: chúng sanh nhẫn và pháp nhẫn.

1. Chúng sanh nhẫn là “nên nhẫn sự nhiễu loạn của người khác, tâm không ôm lòng báo oán”. Người khác làm tổn hại đến chúng ta, thì không nên đem hận thù đi báo đáp hận thù. Nếu đem tâm hận thù báo đáp hận thù, thì oán hận này không giải quyết được hết. Do đó, đối với cá nhân, thì Phật pháp chọn thái độ nhẫn nhục, dùng nhẫn nhục để báo đáp oán thù. Nhưng vấn đề có liên quan đến Phật giáo và mọi người, thì phải đem tâm

hộ pháp, dùng chính nghĩa mà đối trị lại.

2. Pháp nhãn: Bồ-tát “cũng nên nhẫn đối với những điều lợi, suy, nói xấu, nói tốt, khen, chê, khổ, vui”. Con người sống trong xã hội, khó tránh khỏi các việc lợi, suy v.v..., nếu không thể nhẫn chịu được tám loại này, vì nó mà sanh khởi phiền não, thì tất cả đức hạnh đều không như pháp mà tinh tấn tu hành được. Tám loại này có thể chia thành bốn cặp: lợi và suy, nói xấu và nói tốt, khen và chê, khổ và vui; bốn cặp này có một bên tốt một bên xấu.

Lợi là như người được tiền tài và công việc được như ý hợp tâm v.v... Suy là như khi kinh doanh bị thua lỗ, hoặc công việc gặp sự thất bại v.v... Một số người cảm thấy có lợi là tốt, nhưng Phật pháp thì xem lợi có thể làm tăng trưởng lòng tham của con người, do đó phải cẩn thận nhẫn nhịn, không nên quá lo là với nó. Không chỉ nhẫn khổ mà phải còn nhẫn vui. Trên cuộc đời có bao nhiêu tội ác, có bao nhiêu sự thất bại, đa số đều là từ trong hoàn cảnh có lợi mà tạo thành, nên người học Phật phải đặc biệt cảnh giác, thận trọng điều này.

Còn người khác ở sau lưng mình, rồi huỷ báng hoặc ca ngợi mình thì gọi là nói xấu và nói tốt. Đây có khi là sự khen chê quá khuếch trương mà thôi, không nhất định là phù hợp với công đức hay sai lầm của mình. Vì thế sau khi nghe rồi, không nên uất ức, cũng không nên vui mừng, phải an nhẫn mà không bị chuyện này gây xáo động.

Nếu người khác ở trước mặt mình, xưng tán hoặc chê bai mình, thì gọi là khen chê. Khi nghe người khác khen chê nên phản tỉnh chính mình, nếu có công đức hay việc tốt thì càng nỗ lực hơn; còn không có công đức hay việc xấu thì sanh lòng tầm

quý. Có sai lầm nên thừa nhận rồi hồi cải, nếu không có sai lầm thì nên cảnh tỉnh sách tấn.

Sự khổ đau và vui vẻ của thân tâm, cũng nên an nhẫn, tâm không lay động. Tám loại này rất dễ gây nên phiền não của chúng ta, do đó đặc biệt nêu lên để làm rõ vấn đề nhẫn. Bình thường khi nói đến nhẫn nhục, nhưng không kể đến sự não hại của người khác, đây chỉ là nghĩa hẹp của nhẫn. Ý nghĩa chánh xác của nhẫn chính là khi đối với tất cả cảnh giới, tâm không bị lay động.

d. Tinh tấn

Nguyên văn:

云何修行進門？所謂於諸善事，心不懈退，立志堅強，遠離怯弱。當念過去久遠已來，虛受一切身心大苦，無有利益。是故應勤修諸功德，自利利他，速離眾苦。

Dịch nghĩa:

Tu hành pháp môn tinh tấn như thế nào? Nghĩa là đối với các việc thiện, tâm không lười biếng lui sút, lập chí kiên cường, xa rời khiếp nhược. Nên suy nghĩ từ quá khứ lâu xa đến nay, đã chịu tất cả những khổ đau ở thân tâm, không ích lợi gì. Vậy cần phải tinh cần tu tập các công đức, tự lợi lợi tha, sớm rời các nỗi khổ.

Thứ tư “tu hành pháp môn tinh tấn”. Trước hết đàm luận đến việc tinh cần tu hành công đức: Bồ-tát “đối với các việc thiện, tâm không lười biếng lui sút”. “Lập chí kiên cường”, không sợ khốn khó, cũng không lo thời gian lâu dài, “xa rời” tính “khiếp nhược”. Trong khi tu hành “nên suy nghĩ” chính mình “từ quá khứ lâu xa đến nay”, “đã chịu tất cả những khổ đau ở thân tâm, không ích lợi

gi” cả. Hiện tại nhân vì tu hành, chỉ có chịu sự đau khổ như thế thì đâu có nghĩa lý gì! “Vậy cần phải tinh cần tu tập các công đức, tự lợi lợi tha”, để đạt đến mục đích “sớm rời các nỗi khổ”. Tinh tấn trong tứ chánh cần chia thành hai việc: là làm thiện và đình chỉ việc ác, điều này cần phải tinh tấn hết. Nếu chỉ nói đình chỉ việc ác không thì chưa đủ. Vì có một số việc ác, phải do tu tập thiện hạn mới đối trị được. Do đó làm thiện lánh ác, hai phương diện này phải song song thực hành.

Nguyên văn:

復次，若人雖修行信心，以從先世來多有重罪惡業障故，為邪魔諸鬼之所惱亂，或為世間事務種種牽纏，或為病苦所惱，有如是等眾多障礙，是故應當勇猛精勤，晝夜六時禮拜諸佛，誠心懺悔，勸請，隨喜，回向菩提，常不休廢，得免諸障，善根增長故。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, nếu có người, tuy tu hành tín tâm nhưng do từ đời trước có những nghiệp chướng tội ác nặng nề, hoặc bị các tà ma ác quỷ quấy phá, hoặc bị nhiều thứ ràng buộc của công việc thế gian, hoặc bị tật bệnh làm cho rối loạn, tóm lại có rất nhiều chướng ngại như thế, thì nên càng dũng mãnh tinh cần, ngày đêm sáu thời lễ bái chư Phật, thành tâm sám hối, khuyến thỉnh, tùy hỷ, hồi hướng Bồ-đề, thường xuyên không ngừng nghỉ, để được khỏi các chướng, và tăng trưởng thiện căn.

Ở đây thuyết minh phương pháp đối trị khi tu hành thiện hạnh gặp phải chướng ngại, chính là chú trọng việc tịnh trừ

tội ác, phát khởi thiện căn. “Nếu có người, tuy tu hành tín tâm nhưng do từ đời trước có những nghiệp chướng tội ác nặng nề”, không có khả năng thành tựu. Các loại tội ác nghiệp chướng này, khi chưa tu tập thiện hạnh, thì mơ mơ hồ hồ luống qua, đợi đến lúc muốn tinh cần hướng đến điều tốt mà thực thi, thì nó trở lại quấy rối. Đây “hoặc bị các tà ma ác quỷ quấy phá”, ma quỷ đối với con người, cũng giống như chuột đối với mèo, một khi con chuột chưa ra khỏi phạm vi thế lực của con mèo thì nó không thêm dòm ngó; nếu như đến lúc con chuột có thể trốn chạy thì con mèo tức khắc vồ liền. Tà ma ác quỷ cũng như vậy. “Hoặc bị nhiều thứ ràng buộc của công việc thế gian” vì cuộc sống vì sự nghiệp, bận rộn mất hết niềm vui, không ngó ngang đến chuyện tu học Phật pháp; người xuất gia cũng bị các việc của Phật sự, chùa chiền làm ràng buộc. “Hoặc bị tật bệnh làm cho rối loạn”, đau đớn trên giường bệnh, chướng ngại tu hành. “Tóm lại có rất nhiều sự chướng ngại như thế”, vì vậy người học “nên càng dũng mãnh tinh cần, ngày đêm sáu thời” tu học hành đạo theo con đường đơn giản này. Ở Ấn Độ ngày và đêm chia thành ba thời, nên mỗi ngày cộng lại thì có sáu thời, đây không phải nói cả ngày đều không ngừng nghỉ, mà là y theo thời gian quy định, tu tập sáu lần. Như “lễ bái chư Phật, thành tâm” hướng về chư Phật “sám hối, khuyến thỉnh” chư Phật thuyết pháp và dùng nhập Niết-bàn, “tùy hỷ” công đức, “hồi hướng Bồ-đề”. “Thường xuyên không ngừng nghỉ” tinh tấn dũng mãnh như thế, vì “để được khỏi các chướng”, mà “thiện căn” có thể “tăng trưởng”. Trong Thiền Kinh do ngài La-thập truyền cũng nói đến, như bị chướng ngại nặng nề mà tu định không thành tựu, nên phải tu các loại như thế để hỗ trợ

đạo hạnh, trừ đi chướng ngại sanh khởi thiện căn. Trong tín thành tựu phát tâm, cũng từng thảo luận đến phương pháp bỏ ác làm lành. Khi năng lực của chính mình yếu, nghiệp chướng lại nặng, không có khả năng tiến tu trên các hạnh lớn khó làm khó nhẫn, do đó phải tu tập lễ bái chư Phật v.v... để hỗ trợ đạo hạnh và thành tựu chánh hạnh tinh tấn. Nếu như người có lợi căn trí tuệ thuần thực, nghiệp chướng nhẹ nhàng, thì có thể trực tiếp thực hành con đường khó hơn tu tập lục Ba-la-mật v.v...

e. Chỉ quán

Nguyên văn:

云何修行止觀門？所言止者，謂止一切境界相，隨順奢摩他觀義故，所言觀者，謂分別因緣生滅相，隨順毘婆舍那觀義故。云何隨順？以此二義漸漸修習，不相捨離雙現前故。

Dịch nghĩa:

Tu hành pháp môn chỉ quán như thế nào? Gọi là chỉ, nghĩa là dừng tất cả các tướng cảnh giới, thuận theo ý nghĩa quán xa-ma-tha. Gọi là quán, nghĩa là phân biệt những tướng nhân duyên sanh diệt, thuận theo ý nghĩa quán tỳ-bà-xá-na. Thuận theo là thế nào? Là dùng hai nghĩa ấy, dần dần tu tập, không rời bỏ nhau để cả hai đều song song hiện tiền.

Năm là “tu hành pháp môn chỉ quán”. Quán là tác ý suy nghĩ, phân tích, tìm câu suy luận, lựa chọn v.v... Chỉ là giữ tâm khiến cho an định ở trong một cảnh, không cho tán loạn hay rong ruổi tìm cầu. Chỉ là chín loại trụ tâm, quán là bốn loại tuệ hành, có phương pháp và tính chất đều không tương đồng. Chỉ

thì chú trọng ở việc giữ tâm ngưng định ở trong một cảnh, khi mới tập tu, trước phải có một cảnh để giữ tâm, có một cảnh giới để y cứ, thì tâm không tán loạn. Ví như chú chó bị cột ở gốc cây, chạy qua chuyển lại, chạy mệt nhưng không ra khỏi, thì tự nhiên nằm xuống nghỉ ngơi chẳng động đậy nữa. Giữ tâm ở cảnh tướng của thế tục, như tướng bất tịnh v.v., nếu giữ tâm ở cảnh tướng của chơn như thắng nghĩa thì tâm cũng có thể ngừng nghỉ. Quán cũng như thế, quán cảnh tướng của thế tục hay thắng nghĩa, đều có thể nhờ đó mà tu tập quán.

Trong luận nói đến phương pháp chuẩn bị để bắt đầu tu tập chỉ quán là có sự thiên lệch, chưa liễu nghĩa. Vì nếu lấy chỉ là vô phân biệt, thì nương vào tâm chơn như mà tu tập; còn phân biệt nhân duyên sanh diệt là quán, thì nương vào tâm sanh diệt mà khởi lên sự tu tập. Lấy chỉ là tùy thuận với môn chơn như, còn quán là tùy thuận với môn sanh diệt. Lại cho rằng: Lúc ngồi thiền thì chuyên tu chỉ, còn thời gian khác, thì không lìa tu chỉ mà tác quán. Điểm đặc sắc của luận này là chú trọng ở tu chỉ. Song, y cứ vào Trung quán và Du già thì: Quán tuệ thắng nghĩa để mới có khả năng đạt được tự chứng vô phân biệt. Bởi vì trí tuệ vô phân biệt, phải nương vào sự quán sát tất cả pháp không có tự tánh mà dẫn phát ra. Kỳ thật, vô niệm vô phân biệt tùy thuận với chơn như thì luận này cũng vẫn cho là do quán sát mà tu tập. Như ở trên nói: “Quán vô niệm chính là hướng đến Phật trí”; hay “truy tìm ngũ uẩn, sắc với tâm, cảnh giới sáu trần, hết thảy vô niệm... nếu có khả năng quán sát, biết được tâm vô niệm thì được tùy thuận nhập vào môn chơn như”. Luận văn phần sau bàn luận đến khi tu chỉ cũng cho rằng: “chánh niệm đó, nên biết là duy tâm không có cảnh giới bên ngoài... thuận

theo mà quán sát, huân tập lâu thành thuần thực, thì tâm được an trụ... thuận theo vào được chơn như tam-muội.” Tuy nhiên nhập vào môn chơn như, phải tùy thuận quán sát, nhưng trong phân biệt tu tập chỉ quán này, đem quán cục hạn ở sanh diệt nhân quả mà xếp thẳng nghĩa quán ở trong chỉ vô phân biệt. Mà cho rằng chỉ thì tất cả cảnh tướng không khởi lên sự phân biệt, thì thành vô phân biệt. Do đó, kết luận như thế thì đây chẳng qua là thiên vị ở phần chỉ mà thôi! Thiền tông ở Trung Quốc, phủ nhận thiên của họ là thiên định, cho đó là Bát-nhã, kỳ thật họ cũng vẫn là chú trọng ở tu chỉ. Như thời kỳ sau thịnh hành tu quán thoại đầu, thì càng hiển nhiên đó là chú trọng ở tu chỉ. Vọng niệm của chúng sanh nhiều vô cùng, dùng một câu thoại đầu, “là cái gì”, phát khởi tâm nghi vấn, làm cho tâm chỉ suy nghĩ “là cái gì” mà được ngừng nghi, ngăn chặn hết tất cả các vọng niệm khác. Đợi đến khi thoát ra luôn sự nghi vấn này, thì tam-muội hiện tiền, cho rằng đó là khai ngộ. Cũng như một số người niệm Phật vẫn chú trọng ở tu chỉ. Đem một niệm thanh tịnh để đoạn tuyệt hết tất cả niệm tạp nhiễm; cho đến khi niệm thanh tịnh được nhất tâm bất loạn là niệm Phật tam-muội (như tu tập quán Phật tướng hảo, công đức là mượn quán tướng làm pháp môn tu). Nhưng chỉ dùng phương pháp này khiến tâm ngừng nghi mà được vô phân biệt, nếu theo học thuyết Trung quán và Du già thì không thể đoạn tận phiền não liễu thoát sanh tử được. Một số người không biết khi tam-muội hiện tiền, tất có các loại công đức chứng ngộ như “không, minh và lạc” mà ngộ nhận đó là tịch tịnh vắng lặng của trí tuệ giác ngộ. Như bốn loại thiên định chung với ngoại đạo: Trạng thái thiên ở giữa sơ thiên và nhị thiên không tâm tứ, nhị thiên không tâm không

tứ nội đẳng tịnh, tức vô phân biệt mà tịnh tâm hiển hiện. Tam thiên chánh niệm chánh tri, tương ưng với tịnh tâm, chẳng phải là tịch tịnh mà thường sáng suốt, sáng suốt mà tịch tịnh hay sao! Tóm lại, nghĩa chính của luận là tùy thuận với chơn như vô niệm, phải từ duy tâm không có cảnh, quán cảnh không tâm tịch; với tu chỉ tất cả cảnh giới ngưng chỉ, tùy thuận vận hành song song, mới có thể thành tựu. Nhưng vì trong phương pháp giành cho người mới học, vẫn nghiêng về phần tu chỉ hơn. Do đó, người học không nên quá câu nệ ở phương tiện ban đầu nghiêng về phần chỉ này (người mới học, có thể áp dụng), đem chỉ hay thiên-na, làm vô phân biệt mà đoạn hoặc chứng chơn mới đúng!

Trong luận nói: “Chỉ” là “ngừng tất cả các tướng cảnh giới”. Khiến cho tất cả cảnh giới do nương vào tâm mà hiện khởi, không được hiện ra nữa, thì thuận với vô phân biệt. Phương pháp tu chỉ như thế, có khả năng “thuận theo ý nghĩa quán xa-ma-tha”. Tiếng Phạn samatha dịch nghĩa là chỉ. Thuận theo thì luận văn phần dưới nói: khi tu tập lâu dần, chỉ và quán hỗ tương nương trợ được thành tựu, có ý nghĩa tương thuận tương ưng. Bàn luận đến “quán”, “là phân biệt những tướng nhân duyên sanh diệt”. Tu quán như vậy, có khả năng “thuận theo ý nghĩa quán tỳ-bà-xá-na”. Tiếng Phạn vipaśyanā dịch nghĩa là quán. Trong luận dùng tu chỉ mà nhập vào xa-ma-tha (chỉ) quán, dùng quán mà nhập vào tỳ-bà-xá-na (quán) quán, câu văn không được thuận; do đó, bản dịch đời Đường lược bỏ phần này. Ở trên nói đến “thuận theo” có nghĩa là: “Dùng hai nghĩa ấy (chỉ là vô phân biệt, quán là có sự phân biệt), dần dần tu tập”, hai điều này “không rời bỏ nhau”, đồng thời “cả hai đều

song song hiện tiền”, tùy theo ý nghĩa là chỉ và quán song song vận hành. Lúc bắt đầu thì tu tập chỉ và quán riêng biệt, sau đó đạt đến chỉ và quán song vận. Quán phần thể tục, cũng tức có khả năng chỉ ở chơn như. Đây là môn tu tập chỉ quán của người tu mới học đã có tín tâm, do đó nghiêng về phần thù thắng, nên nói như vậy.

2. Tu chỉ

a. Tu tập chơn như tam-muội

Nguyên văn:

若修止者，住於靜處，端坐正意。不依氣息，不依形色，不依於空，不依地水火風，乃至不依見聞覺知。一切諸相，隨念皆除，亦遣除想。以一切法本來無相，念念不生，念念不滅。亦不得隨心外念境界，後以心除心。心若馳散，即當攝來住於正念。是正念者，當知唯心，無外境界。即復此心亦無自相，念念不可得。若從坐起，去來進止，有所施作，於一切時，常念方便，隨順觀察。

Dịch nghĩa:

Nếu tu chỉ thì ở chỗ yên lặng, ngồi ngay ngắn ý chân chính. Không nương hơi thở, không nương hình sắc, không nương với không, không nương với địa thủy hỏa phong, cho đến không nương với thấy nghe hay biết. Tất cả các tướng, theo niệm đoạn trừ hết, và cũng đoạn trừ tướng. Do tất cả các pháp bản lai không có tướng, niệm niệm không sanh, niệm niệm không diệt. Cũng không được tùy tâm mà niệm cảnh giới bên ngoài, sau đó dùng tâm mà trừ tâm. Nếu tâm

buông lung tán loạn, thì nên thu nhiếp trụ ở chánh niệm. Chánh niệm đó, nên biết là duy tâm, không có cảnh giới bên ngoài. Lại tức cái tâm ấy cũng không có tự tướng, niệm niệm không thể nhận được. Nếu từ chỗ ngồi đứng dậy, đi lại lui tới, hoặc làm việc gì, thì trong tất cả thời, thường nhớ đến phương tiện, thuận theo mà quán sát.

Trong phương pháp cho hành giả mới bắt đầu tu học, thì trước hết ngồi ngay ngắn tu tập, đây là trợ duyên không thể thiếu “nếu tu chi”, tóm lược thì có ba việc:

1. “Ở chỗ yên lặng” xa lánh sự ồn ào huyên náo của các công việc tạp, thì dễ thành tựu hơn (điều này bao quát qua năm loại duyên: Trì giới thanh tịnh, y phục ẩm thực đầy đủ, nhàn cư tịnh xứ, dứt bỏ các duyên và thân cận thiện tri thức).

2. “Ngồi ngay ngắn”: Khi tu chi đã thành tựu, đi đứng nằm ngồi, đều có thể chi được, nhưng lúc mới tu học, nên ngồi bán hoặc kiết già, toàn thân ngay ngắn chính trực, khí huyết lưu thông, dễ an định hơn (điều này bao gồm tám loại).

3. “Ý chân chính”: Chỉ cầu giải thoát, mong muốn giác ngộ, chẳng phải vì danh lợi thân thông mà tu tập. Nếu không thì động cơ tu tập không thuần chánh, ý muốn thiếu thanh tịnh, thì dễ bị chiêu cảm ma quỷ. Ba loại trợ duyên như hoàn cảnh, oai nghi của thân thể và ý hướng này phải đầy đủ.

Đàm luận đến phương pháp tu chi: Trong luận nói đến tu chi, sự thật chính là thắng nghĩa thiền mà ngài Ca-chiên-diên đã tu tập, được đề cập đến ở trong “Kinh A-hàm”, luận này thì gọi đó là chơn như tam-muội. Khi tu tập thắng nghĩa thiền này, không có chấp thủ, tâm không có trụ. Như trong “Kinh A-hàm” ghi chép: khi ngài Ca-chiên-diên nhập vào thắng nghĩa

thiền, thì trời Đại Tự Tại v.v... quán sát xem thử Ngài nhập vào loại định nào, nhưng kết quả, đều không biết được; bởi vì Ngài không có duyên vào một cảnh giới nào hết. Đây cũng là vô tướng tam-muội. Thắng nghĩa thiền vì hiểu rõ tự tánh không thể được mà không chấp thủ tướng trạng, thông đạt tất cả pháp đều không mà tâm không có chỗ trụ, đó là cảnh giới chứng ngộ của hàng Thánh giả.

“Không nương hơi thở” là không cần quán sở tức. Hơi thở có dài ngắn, nóng lạnh, nặng nhẹ. Người mới học tập tu chi, thì trước hết rèn luyện cách điều hòa hơi thở, như pháp tu Phong Du già của Mật Tông, hay pháp tu Thở nạp (hít thở) của Đạo lão ở Trung Quốc, đều sử dụng hơi thở để khiến cho tâm được định. Do vì hơi thở là hư vọng, thật không có tự tánh để nắm bắt, do đó không nương với hơi thở mà tu chi.

“Không nương hình sắc” là không cần quán bất tịnh. Người tu chi đem tâm quán sát ở các tướng trạng thay đổi của xác chết như biến thành màu xanh bầm, phình trướng và xương thịt phân tán v.v..., gọi là quán bất tịnh. Hoặc từ bộ xương trắng đó mà quán thành cảnh tướng tịnh thì gọi là quán tịnh. Đây là phương pháp tu hành của Thanh văn. Trong Đại thừa, như niệm Phật tướng hảo, niệm cõi Phật trang nghiêm, hoặc quán mặt trời mặt trăng v.v..., đều nương vào hình sắc để tu tập. Nhân vì hiểu rõ hình sắc là hư vọng không có tự tánh, do đó không nương với hình sắc mà tu chi.

“Không nương với không, không nương với địa thủy hỏa phong, cho đến không nương với thấy nghe hay biết” là Không quán lục giới. Lục giới là địa, thủy, hỏa, phong, không và thức. Không thì có trong và ngoài, ngoài thân như thái không hư

không, trong thân như lỗ chân lông v.v... Tứ đại địa, thủy, hỏa và phong là các nguyên tố vật chất. Thấy nghe hay biết là tác dụng của thức. Thức có sáu loại, tùy theo sáu căn mà phát khởi: nương vào mắt nhìn hình sắc thì có thấy; nương vào tai với âm thanh mà có nghe; nương vào mũi lưỡi thân căn với mùi hương vị xúc mà khởi lên cảm giác; nương vào ý căn với pháp mà hiểu biết. Các loại không, địa, thủy, hỏa, phong và thức - lục giới, đều là hư vọng không có tự tánh, do đó không nương vào không, địa v.v... mà tu tập.

Phương pháp giành cho hành giả mới bắt đầu tu học, thì Thanh văn có hai môn cam lồ: 1. Quán bất tịnh, 2. Quán số tức. Theo lệ thường thì quán bất tịnh đối trị với sự tham dục, quán số tức đối trị với sự tán loạn. Y theo hai môn này để tu tập, thì vào được định, dẫn phát chơn trí: quán do lục giới hòa hợp mà trở thành con người, do đó đạt được vô ngã, vô ngã sở. Hoặc là bước đầu tu quán lục giới, thì đối trị được ngã mạn. Quán bất tịnh, quán số tức và quán lục giới, hợp chung lại gọi là ba môn độ. Tóm lại, điều thiết yếu của người mới tu tập, thì không ra ngoài ba phương pháp này (hoặc thêm từ bi với nhân duyên là quán ngũ đình tâm). Luận nói đến tu chỉ, chính là tu tập thắng nghĩa thiền - chơn như tam-muội. Tất cả cảnh tướng trong định đạt được đó, đều là có hình tướng để nắm bắt; nếu chấp trước cảnh giới này mà tu chỉ (quán), thì không thể tương ưng với chơn như vô sở trụ. Nhân đây, chơn như thiền của hiện quán thắng nghĩa đế, thì không nương vào tất cả định cảnh mà tu tập.

Ban đầu, “tất cả các tướng (căn cứ theo bản số của Nguyên Hiểu và bản của Hiền Thủ thì là chữ tác ý), theo niệm đoạn trừ hết”; thứ đến tiến thêm bước nữa, “cũng đoạn trừ tướng”. Tất

cả các tướng là chỉ cho tướng ảnh tượng của quán sở tức, tác ý và lục giới, khi tùy theo niệm mà sanh khởi, thì biết được ngoại cảnh không thật, nên đoạn trừ không còn trở lại hiển hiện nữa. Không chỉ đoạn trừ cảnh tướng được khởi ra, ngay cả chủ thể phân biệt - tưởng, là vọng tâm không thật cũng đoạn trừ luôn. Đoạn trừ tướng, là không chấp thủ ở tướng; đoạn trừ tưởng thì không chấp thủ ở tưởng. Phương pháp tu chỉ của luận này, không giữ tâm ở một cảnh để khiến cho nó ngừng nghỉ; mà là lấy tâm đoạn trừ cảnh, không nắm bắt ở tướng; tức thời cảnh diệt tâm cũng không còn, không nắm bắt tướng. Đây là vô phân biệt chỉ của “chỉ tất cả tướng cảnh giới”. Phương pháp tu chỉ duy tâm này là có lý luận để căn cứ, bởi vì, “tất cả các pháp bản lai không có tướng”. Tuy nhiên khi vọng niệm hiện tiền, tướng tướng rõ ràng mà thật thì “niệm niệm không sanh, niệm niệm không diệt”, tức xưa nay niệm vốn vô niệm. Như có chủ thể và đối tượng để nắm bắt tướng, thì không khế hợp với chơn như. Muốn tu tập để thể chứng chơn như phải đoạn trừ tất cả tướng; phải đoạn trừ tất cả tướng, không nên nương theo tất cả tướng mà tu tập. Không nương theo tất cả tướng mà tu tập, chỉ là do sự hiểu được vọng niệm vốn không, không có tánh thực tại, sự sanh vốn không có tánh thực tại, thì diệt cũng không có tánh thực tại. Không chấp trước ở niệm - sở thủ tướng năng thủ tướng, tức vọng niệm tự ngừng nghỉ, lúc này thì tùy thuận với vô phân biệt chỉ.

Phần trên không nắm bắt cảnh tướng ảnh tượng ở trong cảnh định mà tu chỉ, gần giống như đẳng trụ, nội trụ ở trong chín trụ tâm (nội trụ, đẳng trụ, an trụ, cận trụ, điều thuận trụ, tịch tịnh trụ, tối cực tịch tịnh, tâm thú nhất cảnh và đẳng trụ); phần dưới

này là giống với an trụ v.v... Hành giả mới học tu chỉ, mỗi khi tâm rong ruổi theo ngoại cảnh rồi bị tán loạn. Do đó dạy: “Không được” phóng dật theo vọng niệm, “tùy tâm mà niệm cảnh giới bên ngoài”. Niệm cảnh giới bên ngoài là niệm ở ngoài cảnh, như tướng ở trong cảnh giới ngũ dục, hoặc sanh khởi các loại tầm tứ suy nghĩ tưởng tượng thiếu chân chính. Không niệm ngoại cảnh thì trừ bỏ được tất cả các tướng; còn phải trừ bỏ vọng tưởng nắm bắt ngoại cảnh, do đó nói: “Sau đó dùng tâm mà trừ tâm”. Làm sao để không nắm bắt ngoại cảnh mà lại đoạn trừ được vọng tâm? Khi ở trong ngoại cảnh “nếu tâm buông lung tán loạn”, “thì nên thu nhiếp trụ ở chánh niệm”. Chánh niệm là gì? Như thu nhiếp vọng tâm tán loạn theo ngoại cảnh, trụ ở thủ tướng định cảnh, đây cũng là vọng cảnh và vọng niệm tương tục, không thể đạt đến mục đích không chấp thủ tướng. Do đó, thu nhiếp lại trụ ở “chánh niệm”, “nên biết” chính là trụ ở “duy tâm” mà chánh niệm “không có cảnh giới bên ngoài”. Hiểu được chỉ có tâm mà không có ngoại cảnh, tâm nắm bắt ngoại cảnh thì nhiếp trụ nó không cho rong ruổi tán loạn. Đã trụ ở duy tâm, càng hiểu được duyên vào cảnh mà tâm khởi lên đó, xa lìa cảnh thì tâm không thể khởi ra, do đó “lại tức tâm ấy cũng không có tự tướng”, mà là “niệm niệm không thể nhận được”. Không nắm bắt theo tướng ngoại cảnh như thế, lại không chấp trước tướng trong nội tâm, thì đạt đến không nương vào tất cả, tùy thuận theo vô phân biệt chỉ với tất cả tướng cảnh giới của chi.

Hành giả tu chỉ, không thể cứ ngồi mãi, có lúc đứng dậy, hoặc đi lại, nhưng cũng nên nhớ nghĩ tu chỉ, thực hành chẳng gián đoạn. Do đó, trong luận dạy: “Nếu từ chỗ ngồi đứng dậy, đi lại lui tới, hoặc làm việc gì”, ví như khi ăn cơm mặc áo, gánh

nước chè cùi v.v.. các loại động tác. Tóm lại, “thì trong tất cả thời”, nên “thường nhớ đến phương tiện, thuận theo” chỉ có tâm không cảnh, ý nghĩa của các pháp xưa nay vô tướng “mà quán sát”. Luôn luôn nhớ nghĩ chẳng quên là không nương tất cả tướng mà tu tập, lâu dần thì trở thành một, lúc này mới được thành tựu.

Nguyên văn:

久習淳熟，其心得住。以心住故，漸漸猛利，隨順得入真如三昧。深伏煩惱，信心增長，速成不退。唯除疑惑，不信，誹謗，重罪業障，我慢，懈怠，如是等人所不能入。

Dịch nghĩa:

Tu tập lâu dần thuần thực thì tâm được an trụ. Do tâm an trụ nên dần dần mạnh mẽ sắc bén, thuận theo vào được chơn như tam-muội. Thâm phục phiền não, tín tâm tăng trưởng, sớm thành bất thoái. Chỉ trừ những người nghi hoặc, không tin, phỉ báng, ngã mạn, giải đãi, hoặc bị những nghiệp chướng tội nặng, thì không thể vào được.

Theo phương pháp tu chỉ ở trên đã nói, trải qua sự “tu tập lâu dần”, điều nhu mà “thuần thực”, “thì tâm” này “được an trụ”, không còn rong ruổi lưu chuyển ở trong tướng cảnh giới. Trụ có ý nghĩa là an định, là tu chỉ được thành tựu; đồng với “tâm thú nhất cảnh” của chín tâm trụ. “Do tâm” được “an trụ”, thì định lực “dần dần mạnh mẽ sắc bén”, nên “thuận theo” hướng đến “vào được chơn như tam-muội”, tức thành tựu vô phân biệt định (đẳng tri). Chơn như tam-muội là thắng nghĩa thiền. Tam-muội, dịch là tam-ma-địa, có ý nghĩa là chánh định,

hoặc dịch thành đẳng trì. Trì tâm bình đẳng, tương ưng với chơn như vô tướng, gọi là chơn như tam-muội. Nếu như có khả năng nhập vào chơn như tam-muội, thì phiền não tuy vẫn chưa đoạn trừ, nhưng đã “thâm phục phiền não” khiến cho không khởi lên hiện hành. Phiền não không khởi, như bốn loại “tín tâm” đã nói ở trên, dần dần “tăng trưởng”, “sớm thành” tựu “bất thoái”; đạt đến chơn thật phát Bồ-đề tâm, cũng chính là sơ phát tâm trụ.

Do phương pháp tu tập chỉ ở trên nói đến, có khả năng thành tựu chơn như tam-muội, cũng có trường hợp tu tập mà lại không đạt được thành tựu, nên nói: “Chỉ trừ những người nghi hoặc, không tin, phỉ báng, ngã mạn, giải đãi, hoặc bị những nghiệp chướng tội nặng”. Nghi hoặc là không khẳng định được niềm tin và sự hiểu biết. Không tin tưởng đối với phương pháp, công đức và lợi ích của việc tu thiền định, cũng không có thiết tha tu học; nếu có tu học thì cũng không thể thành tựu. Phỉ báng, hoặc phỉ báng định, phỉ báng Phật pháp, hoặc phỉ báng người tu tập chỉ, như thế thì đương nhiên không có khả năng thành tựu được. Trong khi tu định, các ác nghiệp chướng huân tập từ đời quá khứ, đều hay hiện khởi, chiêu cảm ma chướng trở thành bệnh tật. Do đó tu học chỉ quán, trước tiên phải trừ giới thanh tịnh, sanh tâm từ bi, tâm quý sám hối để tiêu trừ túc nghiệp. Ngã mạn là tự cho mình lợi căn, không khiêm cung học hỏi; hoặc được ít cho là đủ, hoặc chưa có chứng lại tự cho đã thành tựu. Giải đãi là không tinh tấn tu học, tiến một bước lại lui hai bước, thì làm sao tu tập thành công? Chơn như tam-muội, thì “những hạng người này”; nếu không có: sự nghi hoặc, không tin, phỉ báng, nghiệp chướng trọng tội và ngã mạn, mà tinh cần tu học thì nhất định có thể thành tựu.

Nguyễn văn:

復次，依是三昧故，則知法界一相。謂一切諸佛法身與眾生身平等無二，即名一行三昧。當知真如是三昧根本，若人修行，漸漸能生無量三昧。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, nương với tam-muội, thì biết pháp giới là nhất tướng. Nghĩa là pháp thân tất cả chư Phật cùng thân chúng sanh bình đẳng không hai, thế gọi là nhất hành tam-muội. Nên biết chân như là gốc của tam-muội, nếu người tu hành, thì dần dần sanh được vô lượng tam-muội.

Người học “nương với” chơn như “tam-muội”, “thì biết pháp giới là nhất tướng”, bình đẳng không có khác nhau. Khi tu tập chơn như tam-muội, không nương vào tướng mà tu; nên khi thành tựu thì thông đạt được pháp giới bình đẳng nhất tướng vô tướng. Liễu triệt “pháp thân tất cả chư Phật cùng thân chúng sanh”, ở trong pháp giới nhất tướng đó, “bình đẳng không hai, thế gọi là nhất hành tam-muội”. Nhất hành tam-muội là tên gọi khác của chơn như tam-muội, có ở trong “Kinh Văn Thù Bát-nhã”. Đây là Thánh điển được dịch vào đời Lương, có sự ảnh hưởng rất lớn đối với người tu hành ở Trung Quốc, trong Thiên tông “Kinh Lục Tổ Bảo Đàn” cũng đề cập đến nhất hành tam-muội. Nhất hành tam-muội là “phan duyên Như Lai thiên” ở trong “Kinh Lăng Già”. Như “Kinh Văn Thù Bát Nhã” nói: “Nhất tướng pháp giới, hệ duyên pháp giới, gọi là nhất hành tam-muội. Hành giả nhập vào nhất hành tam-muội, thì biết tường tận hết tất cả hằng hà sa số pháp giới của chư Phật đều không có tướng khác nhau.” Đây thật là duyên với chơn như mà thành tựu tam-muội, chứ không phải thân chúng (chứng nhập

thì là Như Lai thiên). Đây là thâm triệt pháp tính tam-muội; nếu nương vào đó mà tiến tu, thì đạt được quang đại vô biên. “Nên biết chân như là gốc của tam-muội, nếu người tu hành” chơn như tam-muội này, “thì dần dần sanh được vô lượng tam-muội”. Tam-muội - định, hoặc gọi là tâm, là tâm thể tịch tịnh xa lìa sự phân biệt. Trong luận nói: tất cả tam-muội, lấy chơn như làm gốc, chính là lấy tâm chơn như làm gốc. Chơn như là tịch tịnh không có hý luận, tam-muội cũng xa lìa phân biệt mà tịch tịnh. Tam-muội xa lìa tướng phân biệt này, có cạn sâu nhiều ít đều đồng hướng về với chơn như, do đó chơn như là gốc của tất cả tam-muội; mà chơn như có khả năng tương ứng với chơn như tam-muội, thì trở thành gốc của tất cả các tam-muội. Một bộ phận Kinh điển Đại thừa có khuynh hướng thống nhất chơn như với chơn như tam-muội. Chơn như tam-muội là gốc của tất cả tam-muội, do đó từ đây mà sanh khởi ra tất cả tam-muội. Đây cũng đồng với nhận định: Nếu có khả năng khế hợp với chơn như pháp tính, từ chơn khởi lên giả, từ thể khởi lên dụng, thì không xa lìa với chơn như vô phân biệt trí, mà dẫn phát ra vô biên thắng đức của hậu đắc trí. Các danh từ chỉ cho tam-muội ở trong kinh điển rất nhiều, đều do vì công năng đức dụng của nó khác nhau mà lập tên. Không xa lìa diệu dụng vô biên của chơn như, nên tam-muội cũng vô biên. Nếu như không ngừng tiến tu, không ngừng hiển phát, thì sẽ có kết quả quang đại khôn lường.

b. Đối trị ngoại ma

Nguyên văn:

或有眾生無善根力，則為諸魔外道鬼神之所惑亂。若於坐中現形恐怖，或現端正男女等相，當念唯心，境界則滅，終不為惱。

Dịch nghĩa:

Hoặc có chúng sanh không có sức thiện căn, thì bị các tà ma ngoại đạo, quỷ thần mê hoặc phá rối. Như trong lúc tọa thiền chúng hiện hình làm cho sợ hãi, hoặc hiện ra những tướng nam nữ xinh đẹp, thì nên niệm cảnh giới duy tâm để diệt trừ, làm cho cuối cùng không bị quấy phá được.

Nghiên cứu nghĩa lý Kinh điển không có trở ngại gì cho vấn đề tu học; nhưng tu tập thiền định phải nương vào thầy bạn cùng tu, vì trong quá trình tu tập sẽ hiện ra các loại cảnh giới, nếu như không có chánh tri kiến, dễ bị tà ma làm mê hoặc rối loạn. “Hoặc có chúng sanh không có sức thiện căn”, đây là nguyên nhân sanh khởi tà ma mê hoặc. Không có sức thiện căn tức sức thiện căn yếu; hoặc do vì quá khứ huân tập ác nghiệp quá sâu dày, hay vì trước kia chưa tích tập nhiều phước đức trí tuệ tư lương, hoặc động cơ không chân chính, hay giới hạnh không thanh tịnh, thì đều gọi chung là không có sức thiện căn, bởi vì sức thiện căn yếu “thì bị các tà ma ngoại đạo quỷ thần mê hoặc phá rối”. Tà ma là ma vương và quyến thuộc v.v...; ngoại đạo là người tu trì tà giáo, dùng năng lực chú thuật để dẫn dụ; quỷ thần như quỷ ở mồ mà thần tinh ly mị bao gồm la-sát, dạ-xoa v.v... tất cả các loại quỷ thần. Các tà ma ngoại đạo, quỷ thần mê hoặc phá rối, họ dùng phương pháp chủ yếu là mềm dẻo dụ dỗ và cứng rắn bức bách. “Như trong lúc tọa thiền chúng hiện hình làm cho sợ hãi”, thị hiện các loại hình dạng làm cho hành giả lo sợ hoảng hốt kinh hãi. Khi đức Thích Tôn hàng ma, ma vương dùng ma quân và đao kiếm v.v... đến bức hại Ngài. “Hoặc hiện ra những tướng nam nữ xinh đẹp”, vì muốn cho hành giả khởi lên tâm tham dục. Như đức Thích Tôn trước khi

thành đạo, ma nữ hiện các loại dáng điệu để mê muội Như Lai. Phương pháp đối trị với các loại tà ma này, ở trong giáo pháp Đại thừa chỉ dạy: nên quán tất cả pháp là không, không thể nắm bắt, chuyện ma hay chuyện Phật tự tánh vốn không, thì điều đó tức thời bị tiêu diệt. Đây là phương pháp căn bản để phá trừ các chuyện ma quái. Trong luận cũng khuyên: “nên niệm” tất cả đó đều là “duy tâm”, thì “cảnh giới” hiện ra được “diệt trừ”; không luận là đáng yêu hay đáng sợ, hành giả cũng “làm cho cuối cùng không bị quấy phá được”. Tất cả cảnh giới đều là do tâm mà hiện ra, nếu biết do tâm hiện ra đó, ngoại cảnh vốn không, cảnh giới tà ma không thể làm não loạn quấy phá được mình. Nếu như lấy cảnh giới của ma quỷ hiện ra đó, chấp chặt cho là có thật, rồi sanh tâm giận ghét, lo sợ hay yêu thích, thì bị rơi vào vòng quay của tà ma rồi.

Nguyên văn:

或現天像，菩薩像，亦作如來像，相好具足。或說陀羅尼，或說布施，持戒，忍辱，精進，禪定，智慧，或說平等空無相無願，無怨無親，無因無果，畢竟空寂，是真涅槃。或令人知宿命過去之事，亦知未來之事，得他心智，辯才無礙，能令眾生貪著世間名利之事。又令使人數瞋數喜，性無常準。或多慈愛，多睡多病，其心懈怠。或卒起精進，後便休廢，生於不信，多疑多慮。或捨本勝行，更修雜業。若著世事種種牽纏，亦能使人得諸三昧少分相似，皆是外道所得，非真三昧。或復令人若一日若二日若三日乃

至七日住於定中，得自然香美飲食，身心適悅，不飢不渴，使人愛著。或亦令人食無分齊，乍多乍少，顏色變異。以是義故，行者常應智慧觀察，勿令此心墮於邪網。當勤正念，不取不著，則能遠離是諸業障。

Dịch nghĩa:

Hoặc chúng hiện ra hình dáng chư thiên, hình dáng Bồ-tát, hoặc cả hình dáng Như lai, tướng tốt đầy đủ. Hoặc chúng nói đà-la-ni, nói bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ; hoặc nói bình đẳng không vô tướng vô nguyện, không oán không thân, không nhân không quả, rớt ráo vắng lặng, là chơn Niết-bàn. Hoặc chúng làm cho người ta biết những việc tức mạng quá khứ, cũng biết những việc vị lai, được tha tâm trí, biện tài vô ngại, có thể khiến cho chúng sanh tham trước những chuyện danh lợi của thế gian. Hoặc chúng làm cho người ta khi giận khi vui, tính tình bất thường. Hoặc làm cho có nhiều lòng từ ái, tham ngủ nhiều bệnh, khiến tâm giải đãi. Hoặc bỗng khởi ra tinh tấn, về sau lại nghỉ bỏ, sanh lòng bất tín, đa nghi lo nhiều. Hoặc chúng làm cho bỏ lối tu hành thù thắng cũ, lại tu các tạp nghiệp. Hoặc là mắc vào nhiều thứ ràng buộc về thế sự, cũng có thể khiến cho hành giả được một ít phần gần giống như tam-muội, nhưng đều là những tam-muội của ngoại đạo, chứ không phải tam-muội chân chính. Hoặc chúng lại làm cho người ta trong một ngày hai ngày ba ngày cho đến bảy ngày ở trong định, tự nhiên được những thức ăn uống thơm ngon, thân tâm thoải mái, không đói không khát, khiến cho hành

giả ra đấm. Hoặ cũng làm cho người ta ăn không chùng mực, khi nhiều khi ít, nhan sắc biến đổi. Do những nghĩa đó, hành giả nên thường dùng trí tuệ quán sát, chớ để tâm mình mắc vào lưới tà. Cần siêng tu chánh niệm, không chấp không trước, thì mới xa rời được các nghiệp chướng này.

Các chuyện ma quỷ ở trên, vẫn dễ nhận biết; còn các chuyện ma quỷ dưới đây, thì càng dễ bị nó dụ dỗ mê hoặc hơn. Ở đây sẽ thảo luận về bốn đôi tám chuyện:

1. Hiện hình thuyết pháp (một đôi): “Hoặ chúng hiện ra hình dáng chư thiên, hình dáng Bồ-tát”, “hoặ cả hình dáng Như lai, tướng tốt đầy đủ”, có khi hiện hình dáng cha mẹ, thiện tri thức và thầy Tỳ-kheo v.v... Nếu tu tập chơn như tam-muội, không nương vào tất cả mà tu, do đó khi tất cả các hình dáng hiện tiền, như hình dáng chư Phật Bồ Tát, thì đó cũng chỉ là sự trá hình của tà ma, quỷ quái. Hình dáng chư Phật Bồ Tát này, vẫn có khả năng vì hành giả, “hoặ chúng nói đà-la-ni, nói bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ; hoặ nói bình đẳng không vô tướng vô nguyện, không oán không thân, không nhân không quả, rớt ráo vắng lặng, là chơn Niết-bàn”. Đà-la-ni dịch nghĩa là tổng trì, như thần chú của Mật tông. Có một số hành giả thấy được chư thiên hoặ Bồ-tát nào đó, cũng dạy các loại thần chú. Từ bố thí ... trí tuệ là lục độ Ba-la-mật, lục độ mà ma quỷ giảng dạy đó còn chấp trước vào hình tướng, chỉ tương tự với chân chính của lục độ thôi. Họ cũng dạy bình đẳng, tánh không cho đến chơn Niết-bàn, nhưng đó không phải là nghĩa không của duyên khởi. Hoặ nhân vì đó mà đọa lạc vào Tiểu thừa, đoạn diệt kiến, bác bỏ nhân quả.

2. Được thần thông biện tài (một đôi): Vì lục gia tri của tà

ma, “hoặc chúng làm cho người ta biết những việc tức mạng quá khứ” được tức mạng thông; “cũng biết những việc vị lai” thiên nhãn thông; “được tha tâm trí” tha tâm thông. Không chỉ được thần thông, có khả năng biết được chuyện quá khứ, hiện tại và vị lai, mà còn người khác thuyết pháp có “biện tài vô ngại”. Nếu như hành giả không biết được đó là do tà ma quỷ quái làm cho mê hoặc, tự mình cho là đạt thần thông biện tài, thì sai lầm mất! Bởi vì điều này “có thể khiến cho chúng sanh” bị chiêu dụ người khác đến để quy y tin tưởng, rồi thọ nhận sự lễ kính cúng dường khen ngợi. Nếu hành giả không có công đức chơn thật, thì tâm hồn động cơ không thanh tịnh, sẽ bị “tham trước những chuyện danh lợi của thế gian”. Như có một số ngoại đạo, tu tập các pháp tà vạy này, đạt được chút linh nghiệm, rồi tham trước danh lợi của thế gian, làm điều sai trái xấu ác, ngược lại tự hại chính mình.

3. Khởi hoặc tạo nghiệp (một đôi): “Hoặc” dùng cách mê hoặc rối loạn của tà ma quỷ quái, “làm cho người ta khi giận khi vui, tính tình” đột nhiên vui vẻ giận hờn “bất thường”, không có chuẩn mực. “Hoặc làm cho có nhiều lòng từ ái” quá đáng, vượt qua năng lực của cá nhân, hy sinh chính mình mà giúp đỡ người khác; hoặc nghĩ đến đâu nói đến đó, đau xót rơi lệ. Hoặc “tham ngủ nhiều bệnh”, cả ngày không có gì sáng suốt hết, “khiến” thân “tâm giải đãi”, thiếu tinh tấn. “Hoặc bỗng khởi ra tinh tấn”, dưng mãi chưa từng thấy; nhưng lại không được vài ngày, thì “về sau lại nghỉ bỏ” mất! Thậm chí “sanh lòng bất tín, đa nghi lo nhiều”, lòng tin bị dao động. “Hoặc chúng làm cho bỏ lối tu hành thù thắng cũ”, như lối tu tập không chấp trước tướng, ngược “lại tu” tập “các tạp nghiệp”, làm các việc công

đức như sửa chữa chùa viện, lạy Phật phóng sanh vun trồng các phước đức hữu vi. Thậm chí “mắc vào nhiều thứ ràng buộc về thế sự”, không thể tu trì.

4. Được định không ăn uống (một đôi): Vì năng lực của tà ma quỷ quái, “cũng có thể khiến cho hành giả được một ít phần gần giống như tam-muội”, kỳ thật đó chỉ là sai lầm. Các loại tam-muội tương tự này, “nhưng đều là những tam-muội của ngoại đạo, chứ không phải, tam-muội chân chính” mà trong Phật pháp đã đạt được. “Hoặc chúng lại làm cho người ta trong một ngày hai ngày ba ngày cho đến bảy ngày ở trong định” có khả năng “tự nhiên được những thức ăn uống thơm ngon, thân tâm thoải mái, không đói không khát”. Điều này như một số truyền thuyết do người cõi trời đem đến cúng dường. Thức ăn của cõi trời này, “khiến cho hành giả ưa đắm” mùi vị, tăng trưởng tâm tham dục. “Hoặc cũng làm cho người ta ăn không chừng mực, khi nhiều khi ít”. Như trong truyền thuyết về ông Hựu Từ, nếu ăn thì ăn hết một đấu mì một con dê cũng chưa no, còn không ăn thì cách bao nhiêu ngày cũng chẳng sao. Vẫn còn “nhân sắc biến đổi”, có lúc thì hồng hào, có khi lại tiêu tụy, trong truyền thuyết thì Trang Chu có khả năng như vậy. Tóm lại, đây đều là sự mê hoặc rối loạn của tà ma quỷ quái, không chút lợi ích. Tu tập chỉ và thiền có mối quan hệ rất mật thiết với thân thể. Nếu do định lực mà thân thể hồng hào, thì cũng không nên ăn uống bất thường. Do vì ngồi thiền không ăn uống, khi ra khỏi định có thể bị tử vong. Còn ăn uống không bình thường, nhân sắc khác lạ, đều là tà ma quỷ quái, sẽ gây nên bệnh tật.

Các loại được nói ở trên đều là chuyện ma quỷ “hành giả nên thường dùng trí tuệ quán sát, chớ để” lấy tà làm chánh,

sanh khởi tâm tham lam sân hận, điên đảo khiến “tâm mình mắc vào lưới tà”. Nói đến trí tuệ quán sát, nên “cần siêng tu chánh niệm”: Thường an trụ ở chánh niệm, chỉ có duy tâm không có cảnh tướng, “không chấp không trước”, không sanh khởi lo sợ tham luyến, “thì mới xa rời được các nghiệp chướng này”. Trong luận nói đến các chuyện tà ma quỷ quái, có thể chiêu dẫn tà ma quỷ quái, chính là do hành giả ở trong quá khứ huân tập các nghiệp chướng ác, cũng là không có lực thiện căn. Do đó, khi chuyện ma hiện khởi lên nên an trụ ở chánh niệm để chống phá lại nó, không chấp trước cảnh ma, chuyện ma tự nhiên sẽ bị mất. Nếu muốn tu tập chỉ và thiền, trước tiên tinh cần tu tập chánh hạnh, sám hối ác nghiệp, như tu tập giới hạnh thanh tịnh, tri kiến thuần chánh, khéo biết ứng dụng các phương pháp, thì chuyện ma sẽ ít hoặc không có hiển hiện. Nếu như không thực hành từ các việc căn bản này; lại không thể không chấp thủ đắm trước, dù có kiết đàn tràng, triệu thỉnh, trì chú hoặc bắt ấn, cũng khó mà thoát khỏi lưới ma!

c. Phân biệt loại trừ các loại tà định

Nguyên văn:

應知外道所有三昧，皆不離見愛我慢之心，貪著世間名利恭敬故。真如三昧者，不住見相，不住得相，乃至出定亦無懈慢，所有煩惱，漸漸微薄。若諸凡夫不習此三昧法，得人如來種性，無有是處！以修世間諸禪三昧，多起味著，依於我見，繫屬三界，與外道共。若離善知識所護，則起外道見故。

Dịch nghĩa:

Nên biết các thứ tam-muội mà ngoại đạo có, đều không ra khỏi tâm kiến ái ngã mạn, tham trước những danh lợi cung kính của thế gian. Chơn như tam-muội, không trụ nơi kiến, không trụ nơi đắc, cho đến khi xuất định cũng không giải đãi ngã mạn, tất cả các thứ phiền não, dần dần giảm bớt. Nếu hàng phàm phu không tu tập tam-muội này, mà vào được chủng tánh Như Lai, thì thật không có lẽ nào như vậy! Do tu các thiền định tam-muội của thế gian, phần nhiều khởi ra say đắm, lại nương theo ngã kiến, cột chặt trong ba cõi, cùng chung với ngoại đạo. Nên nếu rời sự hộ trì của thiện tri thức, thì sẽ khởi ra những kiến chấp của ngoại đạo.

Chơn như tam-muội với thế gian định của phàm phu ngoại đạo không giống nhau, nên ở đây đặc biệt thêm phần so sánh phân biệt. Tiếp theo phần văn: “Như được tương tợ tam-muội, hoặc trong bảy ngày được định...” ở phần trên, “nên biết” đây là đồng với “các thứ tam-muội mà ngoại đạo có”, “đều không ra khỏi tâm kiến ái ngã mạn” mê muội; cuối cùng không ra khỏi “tham trước những danh lợi cung kính của thế gian”, không có khả năng thành tựu pháp tối thượng xuất thế gian - thành Phật. Tam-muội không phải Phật pháp mới có, nếu có khả năng tập trung ý chí, thân tâm đạt đến ninh tịnh; như tứ thiền bát định thì chung với phàm phu và ngoại đạo, đều gọi là tam-muội. Chẳng qua phàm phu và ngoại đạo đạt được thiền đó, đều tương ưng với các loại phiền não như kiến ái ngã mạn v.v... Kiến ái ngã mạn là đại diện cho tất cả các loại phiền não. Kiến là sự sai lầm về phương diện tư tưởng, như kiến thủ, giới cấm thủ, tà kiến v.v... Ái là sự sai lầm về phương diện tình cảm, như tham luyến

đắm trước v.v... Còn ngã mạn là sự sai lầm về phương diện ý chí, như tự thị cống cao ngã mạn v.v... Định thì có ba loại: vị định, tịnh định và vô lậu định. Vô lậu định là định này tương ứng với trí tuệ Bát-nhã; có khả năng xa lìa một phần phiền não, còn thiện tâm hữu lậu hiện tiền, thì gọi là tịnh định. Nếu lấy sự ái trước làm chủ, tham luyến đắm trước trong cảnh định, hoặc ý vào định mà sanh khởi ngã mạn v.v..., thì gọi là vị định. Nếu tam-muội mà không xa rời phiền não, tương ứng với phiền não, thì tất nhiên hay tham trước danh lợi cung kính của thế gian, rồi kết quả thối thất mất tam-muội, tạo các nghiệp ác.

“Chơn như tam-muội” với tam-muội của ngoại đạo không giống nhau, không nương tựa tất cả tướng cảnh giới, nên “không trụ nơi kiến”, do không có trụ mà tu tập, nên cũng “không trụ nơi đắc”. Trong định như thế không có sự chấp trước, đương nhiên không tương ứng với phiền não, “cho đến khi xuất định”, do năng lực còn lại của định, mà không ham muốn ngủ nghỉ, ăn uống, thân tâm khinh an như trong định, “cũng không giải đãi ngã mạn”, “tất cả các thứ phiền não”, cũng đều “dần dần giảm bớt” đi, như thế sẽ không còn tham đắm danh lợi cung kính nữa. Do đó, muốn thử nghiệm sự chánh hay tà của tam-muội, có thể quan sát tình hình sau khi xuất định mà quyết định được chánh hay tà. “Nếu hàng phàm phu không tu tập” chơn như “tam-muội này”, mà nói có khả năng “vào được chùng tánh Như lai” – phát tâm trụ, đây chắc chắn “thật không có lẽ nào như vậy”! Tu Bồ-tát hạnh không tu tập chơn như tam-muội thì không được, bởi vì, “tu các thiền định tam-muội của thế gian, phần nhiều khởi ra say đắm, lại nương theo ngã kiến, cột chặt trong ba cõi, cùng chung với ngoại đạo”. Thiền định của thế gian tuy có thể xa rời

một phần phiền não, song chưa đoạn trừ ngã kiến của kiến đế cần phải đoạn, mà nương với ngã kiến để tu thiền định. Ngã kiến lại là kẻ đứng đầu của phiền não, do đó ở trong cảnh của định rồi sanh ra các loại say đắm, thuộc trong tam giới hữu lậu, chưa thể giải thoát. Như không có sự xa lìa tạp nhiễm của dục giới, khởi lên phiền não ràng buộc của dục giới, bị ràng buộc trong dục giới. Như đạt được thiền định của cõi sắc giới, dục giới phiền não tuy không khởi lên, song căn còn có sắc giới phiền não, do đó gọi là ràng buộc trong sắc giới. Được vô sắc giới định, nếu có đạt phi tướng phi phi tướng định, phiền não ràng buộc của vô sắc giới, vẫn chưa có khả năng đoạn tận. Thế gian định không xa lìa kiến ái phiền não trong tam giới, do đó bị cột chặt trong ba cõi, không thể vượt khỏi. Đây đều là thế gian tam-muội, các loại định như tứ thiền, tứ vô lượng tâm và tứ vô sắc định, đều đồng với thế gian và ngoại đạo.

Tóm lại, nếu nương vào cảnh giới, chấp trước cảnh giới mà tu tập đạt được, đều đồng với định của phàm phu trong thế gian; chỉ có tu tập chơn như tam-muội mới là chánh định không đồng với thế gian. Muốn tu tập chơn như tam-muội này phải nương theo thiện tri thức. “Nên nếu rời sự hộ trì của thiện tri thức”, thì không thể tùy lúc mà thưa hỏi, sẽ dễ bị lầm đường lạc hướng, rồi “khởi ra những kiến chấp của ngoại đạo”, rơi vào trong lưới tà kiến. Nương tựa thiện tri thức là điều kiện cần thiết của tu chí. Trong quá khứ thiện giả đi hành cước tham vấn, cũng chính là vì thỉnh cầu sự chỉ dạy đích chính của thiện tri thức.

d. Lợi ích sự tu tập tam-muội

Nguyên văn:

復次，精勤專心修學此三昧者，現世當得十種

lợi ích.云何為十？一者常為十方諸佛菩薩之所護念。二者不為諸魔惡鬼所能恐怖。三者不為九十五種外道鬼神之所惑亂。四者遠離誹謗甚深之法，重罪業障漸漸微薄。五者滅一切疑，諸惡覺觀。六者於如來境界，信得增長。七者遠離憂悔，於生死中勇猛不怯。八者其心柔和，捨於憍慢，不為他人所惱。九者雖未得定，於一切時一切境界處，則能減損煩惱，不樂世間。十者若得三昧，不為外緣一切音聲之所驚動。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, người siêng năng chuyên tâm tu tập tam-muội này, hiện tại sẽ được mười loại lợi ích. Thế nào là mười? Một là sẽ được chư Phật Bồ-tát mười phương hộ niệm. Hai là không bị các tà ma ác quỷ khủng bố. Ba là không bị chín mươi lăm loại quỷ thần ngoại đạo mê hoặc phá rối. Bốn là xa rời sự phỉ báng pháp thậm thâm, nghiệp chướng tội nặng dần dần giảm bớt. Năm là diệt tất cả các hồ nghi và các giác quán xấu. Sáu là tăng trưởng lòng tin đối với cảnh giới Như lai. Bảy là xa rời sự lo buồn khổ não, ở trong sanh tử dũng mãnh không khiếp sợ. Tám là tâm nhu nhuyễn hòa nhã, rời bỏ lòng kiêu mạn, không bị kẻ khác nào loạn. Chín là tuy chưa được định, song trong tất cả thời tất cả cảnh giới, vẫn giảm bớt được phiền não, không ưa thích thế gian. Mười là nếu được tam-muội thì không bị tất cả các thứ âm thanh bên ngoài làm cho kinh sợ lay động.

Lợi ích của chơn như tam-muội rất ráo có khả năng dẫn

đến quả vị Phật, còn ở đây là từ công đức hiện tiền mà thảo luận. Như “người siêng năng chuyên tâm tu tập tam-muội này”, không luận là đã đắc hay chưa, “hiện tại sẽ được mười loại lợi ích”; tổng quát “mười” loại lợi ích:

“Một là sẽ được chư Phật Bồ-tát mười phương hộ niệm”. Tu tập chơn như tam-muội có khả năng biết được tướng bình đẳng của pháp giới chư Phật, khế hợp với chư Phật, do đó có khả năng thường được mười phương chư Phật Bồ-tát hộ niệm, thường được thuận duyên dưng mãnh tu hành tinh tấn.

“Hai là không bị các tà ma ác quỷ khủng bố”. Đây bởi vì, chư Phật Bồ-tát thường gia trì hộ niệm, cá nhân lại có khả năng không trụ ở tất cả tướng, thì làm sao có chuyện ma quỷ hiện hình để khủng bố nữa?

“Ba là” do vì được chánh tri chánh kiến, ý muốn thanh tịnh, do đó “không bị chín mươi lăm loại quỷ thần ngoại đạo” và thuyết “mê hoặc phá rối”. Ngoại đạo là tà giáo, tà giáo rất giỏi mê hoặc dối trá quần chúng. Nói đến chín mươi lăm loại ngoại đạo quỷ thần, đây bởi vì tất cả ngoại đạo, đều lấy quỷ thần - thượng đế, phạm thiên, dạ xoa và la sát v.v... để mê hoặc người khác. Tự cho rằng tín phụng họ, sống được hộ trì, sau này mát sẽ sanh lên cõi thiên đàng; không tín phụng, thì bị trừng phạt, hay sa vào địa ngục.

“Bốn là xa rời sự phi báng pháp thậm thâm, nghiệp chướng tội nặng dần dần giảm bớt”. Pháp thậm thâm chính là chơn như rất thậm thâm vi diệu. Tu tập chơn như tam-muội, đối với pháp thậm thâm mà mình tu, đương nhiên không có sự phi báng. Nghiệp chướng tội nặng, trong Thanh văn thừa, năm tội vô gián là nặng nhất, nhưng trong Đại thừa, phi báng chánh pháp, làm cho hư hoại

tuệ nhãn của người khác là tội nặng nhất, như trong “Kinh Bát Nhã” v.v... thường đề cập. Nương vào pháp thậm thâm chơn như mà tu tập tam-muội, không những không bị nghiệp chướng nặng do phi báng pháp tạo ra; mà các nghiệp phi báng pháp trong quá khứ, cũng nhân vì tu tập chơn như tam-muội mà dần dần giảm bớt.

“Năm là diệt tất cả các hồ nghi và các giác quán xấu”. Giác và quán, ngài Huyền Trang dịch là tầm và tứ, là sự phân biệt của tâm: Sự phân biệt thô là giác (tầm), sự phân biệt tế hơn là quán (tứ). Giác quán có chánh và bất chánh, ở đây chỉ cho các loại giác quán xấu ác. Giác quán xấu có ba loại: Dục giác quán, sân giác quán và hại giác quán, lại có chín loại giác quán xấu, như giác quán quốc độ, người thân, bất tử v.v... Hồ nghi và giác quán, chướng ngại tam-muội; song, ai có khả năng tu tập chơn như tam-muội các loại này tự nhiên sẽ dứt hết.

“Sáu là tăng trưởng lòng tin đối với cảnh giới Như Lai”. Từ thể mà nói chính là cảnh giới Như Lai tạng; từ dụng thì cảnh giới trí tuệ của Như Lai, các cảnh giới như cảnh giới hóa độ chúng sanh, thân thể tướng trạng, cõi nước v.v... Có khả năng tu tập chơn như tam-muội, lòng tin dần dần tăng trưởng mạnh mẽ, tự tin tự mình cũng có thể chứng đắc.

“Bảy là xa rời sự lo buồn khổ não, ở trong sanh tử dừng mãi không khiếm sợ”. Lo buồn là ý thức tương ưng với sự cảm thọ không khả ý; khổ não là làm điều xấu, đối với chuyện mình đã làm qua, sanh lòng đau buồn ảo não sầu lo. Như con người khi tuổi đã về chiều, ngẫm nghĩ lại những năm tháng qua của cuộc đời, làm việc ác rất nhiều, nên sẽ sanh tâm ưu buồn ảo não. Tu chơn như tam-muội, do vì tu hành tín tâm, công đức thiện căn không ngừng tăng trưởng, do đó không còn lo buồn

khô não, ở trong sanh tử dưng mãi không còn khiếp sợ mà tinh tấn nỗ lực.

“Tam là” tu tam-muội này nội “tâm nhu nhuyễn hòa nhã, rời bỏ lòng kiêu mạn”, nếu có người khác đến quấy rối, cũng “không bị kẻ khác nhiễu loạn”. Tất cả nghịch cảnh xấu ác, đều an nhiên xử lý, không bị kích động.

“Chín là tuy chưa được định, song trong tất cả thời tất cả cảnh giới, vẫn giảm bớt được phiền não, không ưa thích thế gian”. Đây là điểm hoàn toàn không giống với định của thế gian.

“Mười là nếu được tam-muội thì không bị tất cả các thứ âm thanh bên ngoài làm cho kinh sợ lay động.” Điều này chia thành hai phần để giải thích:

1. Âm thanh là gai nhọn đối với tu định, âm thanh hay làm cho người tu định loạn tâm. Nếu được định thì tất cả các loại âm thanh bên ngoài, đều không làm cho trở ngại nữa. Như trong Kinh ghi chép: Khi đức Thích Tôn nhập định, có năm trăm cỗ xe đi qua trước mặt, nhưng ngài hoàn toàn không nghe thấy; khi mưa to giông tố sấm chớp, gây chết người và trâu bò, nhưng Ngài vẫn không nghe gì hết.

2. Người thường hay bị âm thanh làm lôi cuốn, khen ngợi thì vui mừng, chê trách thì phẫn nộ. Nếu được định rồi, sau khi ra khỏi định, thì đều không còn bị âm thanh làm cho rối loạn.

Tu tập chơn như tam-muội, đạt được lợi ích, đương nhiên không chỉ có mười loại, ở đây chỉ đơn cử một phần, để dẫn dắt sự thích thú cho mọi người.

3. Tu quán

a. Trợ chỉ khởi quán

Nguyên văn:

復次，若人唯修於止，則心沉沒，或起懈怠，不樂眾善，遠離大悲，是故修觀。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, nếu người tu hành chỉ khi tu chỉ thì tâm trầm lặng, hoặc khởi ra giải đãi, không thích các điều thiện, xa rời đại bi, nên cần phải tu quán.

Tại làm sao phải tu quán? “Nếu người tu hành chỉ khi tu chỉ thì tâm trầm lặng”. Tâm trầm lặng là tâm lặng xuống, xuất hiện các trạng thái hôn trầm ám muội. Nếu tâm đã bị trầm lắng “hoặc khởi ra giải đãi”, như ham muốn ngủ nghỉ hoặc hôn trầm trong cảnh giới, “không thích” tu tập “các điều thiện”, những chuyện công đức đều không muốn thực hiện nữa. Như thế họ “xa rời” tâm “đại bi”, đánh mất tinh thần của Đại thừa, để đối trị với bệnh tâm trầm lặng này, “nên cần phải tu quán”. Tu tập chỉ quán nên khiến tâm trung chánh, an định sáng suốt, không tán loạn hay trầm lặng. Hôn trầm và trạo cử là hai loại chướng ngại rất lớn của hành giả tu chỉ quán. Hôn trầm, trong luận là trầm lặng, làm chướng ngại tu quán; trạo cử khiến tâm tán loạn, làm chướng ngại tu chỉ. Do đó, nếu như tâm định tĩnh mà sắp trầm lặng nên làm cho nó hưng phấn lên, như ức niệm công đức của Phật, hoặc tư duy nghĩa lý giáo pháp. Tu quán một thời gian lâu, tâm dễ bị tán loạn, lúc này nên tu chỉ. Cũng như cưỡi ngựa, nếu nó qua trái nhiều thì dứt dây cương qua phải; nếu qua phải nhiều thì dứt dây cương qua trái. Điều phục tâm để an trụ ở trạng hướng xả, không hôn trầm hay trạo cử, như thế mà tu tập tiền tiến. Chỉ với quán là phương pháp cùng tu của Đại thừa và Tiểu thừa. Luận thì nghiêng về tu chỉ hơn,

xếp thẳng nghĩa tuệ vào trong chỉ vô phân biệt, do đó nghiêng về đối trị sự trầm lắng giải đãi, ngoài ra muốn làm rõ tu quán, kỳ thật, tu quán không giới hạn như vậy.

Nguyên văn:

修習觀者，當觀一切世間有為之法，無得久停，須臾變壞。一切心行，念念生滅，以是故苦。應觀過去所念諸法，恍惚如夢。應觀現在所念諸法，猶如電光。應觀未來所念諸法，猶如於雲，忽爾而起。應觀世間一切有身，悉皆不淨，種種穢污，無一可樂。

Dịch nghĩa:

Người tu tập quán nên quán tất cả các pháp thế gian hữu vi, không thể dừng lâu, trong giây lát đã biến đổi hư mất. Tất cả tâm hành, niệm niệm sanh diệt, do đó nên khổ. Cần quán nghĩ tất cả các pháp ở quá khứ, mơ màng như giấc mộng. Cần quán nghĩ tất cả các pháp hiện tại, như ánh chớp. Cần quán nghĩ tất cả các pháp vị lai, đều như phù vân, bỗng nhiên hiện lên. Cần quán tất cả các thân thể ở thế gian, đều là bất tịnh, nhiều loại như nhớp, không đáng ưa thích.

Ở đây đàm luận đến tu quán là giống với pháp quán tứ niệm xứ của Thanh văn thừa.

Thứ nhất quán vô thường: “Tu tập quán là nên quán tất cả các pháp thế gian hữu vi, không thể dừng lâu, trong giây lát đã biến đổi hư mất”. Giây lát là khoảng thời gian của một sát-na. Tất cả pháp đều không thường trụ, biến hoại sanh diệt theo

từng sát-na.

Thứ hai quán khổ: Do vì “tất cả tâm hành, niệm niệm sanh diệt, do đó nên khổ”. Tâm hành tức tất cả hoạt động của tâm tâm sở, thọ, tưởng v.v... đều như vậy. Tâm hành là từng sát-na sanh diệt vô thường, vì vô thường nên khổ. Điều này xác thật là pháp quán thường đề cập trong “Kinh A-hàm”, từ vô thường để thành lập khổ.

Thứ ba quán vô ngã: “Cần quán nghĩ tất cả các pháp ở quá khứ, mơ màng như giấc mộng”. Quá khứ là quá khứ, nhớ nghĩ ra rồi, nó không chơn thật giống như cảnh trong mộng. “Cần quán nghĩ tất cả các pháp hiện tại, như ánh chớp”, pháp hiện tại không ngừng lưu chuyển, nhanh như ánh chớp. Các pháp đều vô thường, đương nhiên không có tính thật tại. “Cần quán nghĩ tất cả các pháp vị lai, đều như phù vân”, các pháp ở vị lai, khi nhân duyên hòa hợp, vốn không có mà có tồn tại, như mây trên bầu trời “bỗng nhiên hiện lên”, vô thường bỗng có rồi không. Luận thì nương theo nghĩa vô thường để làm rõ cách quán vô ngã, vô ngã chính là không có tính thực tại.

Thứ tư quán bất tịnh: “Cần quán tất cả các thân thể ở thế gian”, “đều là bất tịnh”, chỉ toàn tích tụ “nhiều loại nhơ nhớp” thật “không đáng ưa thích”. Từ khi bắt đầu hình thành bào thai cho đến khi sanh ra đời, đều không có một cái gì thanh tịnh hết.

Quán tứ niệm xứ có quán cá biệt và quán tổng thể: Quán cá biệt là quán từng loại riêng biệt như quán thân bất tịnh, quán thọ là khổ, quán tâm vô thường và quán pháp vô ngã; quán tổng thể thì quán tất cả thân, thọ, tâm và pháp, những loại này đều vô thường, khổ, không và bất tịnh. Bình thường thì nói, tu định (chỉ) là đồng với thế gian ngoại đạo, chỉ có tu phương pháp quán thắng

nghĩa tánh không mới khác với họ. Trong quán không của Bát-nhã, hoặc nói ngã không, hoặc nói nhị không, đều là đồng với Tiểu thừa. Bởi vì chuyên tu quán thắng nghĩa không, lòng từ bi mỏng yếu, do đó thù chúng Niết-bàn. Nếu như tu tập Đại thừa Bồ-tát hạnh, thì phải đặc biệt chú trọng phát tâm Bồ-đề, dùng bi nguyện để tu tập các loại công đức, đem công đức hỗ trợ thành tựu quán Bát-nhã thắng nghĩa không, trang nghiêm pháp giới. Liên quan đến vấn đề này, luận xếp quán thắng nghĩa không ở trong phần tu chỉ, cũng chính là chú trọng ở tu chỉ, có thể xa rời tâm đại bi, thì ở trong tu quán để sanh lòng từ bi. Nhưng dẫn khởi phát tâm đại bi đại nguyện, phải quán tứ niệm xứ, đây là điều rất lạ và cũng rất đặc biệt. Bởi vì chuyên tu quán tứ niệm xứ, không nhất định có thể phát lòng từ bi. Thanh văn đều là tu quán tứ niệm xứ, nhưng toàn bộ đều có khuynh hướng chán ghét sanh tử, chứng Niết-bàn. Tu quán tứ niệm xứ, thì dùng những phương pháp nào, mà không chán ghét sanh tử có thể sanh lòng đại bi thương xót nỗi khổ của chúng sanh? Nếu quán tứ niệm xứ vô thường, khổ, vô ngã và bất tịnh, làm căn bản để quán khởi lòng đại bi, không bị rơi vào chánh quán của Tiểu thừa, đây khác với con đường tu của Đại thừa.

Công dụng của quán

Nguyên văn:

如是當念一切眾生，從無始世來，皆因無明所熏習故，令心生滅，已受一切身心大苦，現在即有無量逼迫，未來所苦亦無分齊，難捨難離，而不覺知；眾生如是，甚為可愍。作此思惟，即應勇猛立大誓願，願令我心離分別故，遍於十方修行一切諸善功德，盡其未來，以無量方便救拔一切

苦惱眾生，令得涅槃第一義樂。以起如是願故，於一切時，一切處，所有眾善，隨己堪能，不捨修學，心無懈怠。

Dịch nghĩa:

Rồi như vậy nên nghĩ đến tất cả chúng sanh, từ vô thủy đến nay, đều bị vô minh huân tập, làm cho tâm sanh diệt, mà đã phải chịu những nỗi đau khổ nơi thân tâm, hiện tại cũng có vô lượng sự bức bách và ở vị lai chuyện khổ cũng không có chừng mực, khó bỏ khó rời, mà không giác biết; chúng sanh như thế, rất đáng xót thương. Suy nghĩ như vậy thì liền nên dũng mãnh lập thế nguyện lớn: nguyện cho tâm mình rời được phân biệt, mà tu hành tất cả các thiện công đức cùng khắp mười phương, tận đời vị lai, dùng vô lượng phương tiện cứu vớt tất cả chúng sanh khổ não, khiến cho được niềm vui đệ nhất nghĩa của Niết-bàn. Do phát khởi nguyện như thế, nên trong tất cả thời, tất cả nơi, có những điều thiện gì, thì tùy khả năng của mình, chẳng ngừng tu học, tâm không giải đãi.

Có thể họ là căn tánh Đại thừa, đối với tất cả pháp là vô thường, khổ, không, vô ngã và bất tịnh, “nên nghĩ đến tất cả chúng sanh, từ vô thủy đến nay, đều bị vô minh huân tập” không giác biết nhất pháp giới, do đó “làm cho tâm sanh diệt” vô thường. Bởi vì vô thường, trong đời quá khứ, “đã phải chịu những nỗi đau khổ nơi thân tâm, hiện tại cũng có vô lượng sự bức bách và ở vị lai chuyện khổ”, từ khi sanh tử chưa đoạn trừ đến nay, “cũng không có chừng mực” để nói được. Nỗi đau khổ của ba đời, như vậy “khó bỏ khó rời”, “mà” chúng sanh

“không giác biết; chúng sanh như thế” ngu muội mê lầm, thật “rất đáng xót thương”! Hành giả quán vô thường khổ như thế, mà khởi tâm từ bi. Tâm đại bi đã sanh khởi thì dẫn phát đại nguyện độ thoát tất cả nỗi khổ của chúng sanh. Do đó nói: hành giả nuôi dưỡng lòng từ bi nên “suy nghĩ như vậy”: chúng sanh rất đau khổ, phải sớm cứu độ. Nhưng chính mình cũng còn ở trong vọng niệm phân biệt, tự cứu chưa kịp, làm sao rảnh rỗi cứu tất cả chúng sanh? Do đó “thì liền nên dừng mãnh lập thế nguyện lớn: nguyện cho tâm mình rời được phân biệt” hý luận. Nếu tự tâm rời được các sự phân biệt, thì có khả năng “tu hành tất cả các thiện công đức cùng khắp mười phương” thế giới. Xa rời tâm phân biệt tức là trí tuệ, tu tất cả các công đức, tức phước đức. Đem năng lực của phước đức trí tuệ này, “tận đời vị lai”, “dùng vô lượng phương tiện” thiện xảo, đi “cứu vớt tất cả chúng sanh khổ não, khiến cho được niềm vui đệ nhất nghĩa của Niết-bàn”. Niềm vui đệ nhất nghĩa của Niết-bàn, tức giải thoát mọi sự ràng buộc được niềm vui rốt ráo chơn thật. Đã xuất phát từ lòng từ bi phát đại thế nguyện, thì cũng do đại nguyện mà tinh tấn tu hành. Do đó nói: “Phát khởi” đại bi đại “nguyện như thế”, Bồ-tát “trong tất cả thời, tất cả nơi, có những điều thiện gì, thì tùy khả năng của mình”, hăng say “chẳng ngừng tu học, tâm không giải đãi”, tâm không giải đãi là đại tinh tấn.

Từ quán tứ niệm xứ mà phát khởi tâm đại bi, do tâm đại bi lập đại nguyện, do đại nguyện mà tinh cần tu thiện căn, làm lợi ích chúng sanh. Do đó, hỗ trợ thành tựu chơn như tam-muội, không bỏ thiện hạnh, không chỉ giải thoát sanh tử cho cá nhân, mà có khả năng đi theo con đường Phật đạo phổ độ cứu giúp tất cả chúng sanh.

Thời gian tu quán

Nguyên văn:

唯除坐時專念於止，若餘一切，悉當觀察應作不應作。

Dịch nghĩa:

Chỉ trừ lúc tọa thiền thì chuyên tu chỉ, còn trong tất cả các thời khác, đều nên quán sát việc nên làm việc không nên làm.

Luận này chú trọng ở phần tu chỉ vô phân biệt, tu tập quán chỉ là tương trợ để thành tựu thôi. Do đó, “chỉ trừ lúc tọa thiền, thì chuyên tu chỉ”, không cần quán tưởng. “Còn trong tất cả các thời khác” như đi đứng lúc ngồi dậy, khi nói năng hay im lặng, “đều nên” như phần trên nói về pháp môn tu quán mà “quán sát”: Để biết được Bồ-tát “việc nên làm việc không nên làm” của mình. Việc nên làm thì sớm làm, không nên thì không làm, đừng để luống qua. Như thế thường xuyên kiểm điểm thân tâm, theo như pháp hợp với luật, tự lợi lợi tha.

b. Tu tập chỉ quán

Nguyên văn:

若行若住，若臥若起，皆應止觀俱行。所謂雖念諸法自性不生，而復即念因緣和合，善惡之業，苦樂等報，不失不壞。雖念因緣善惡業報，而亦即念性不可得。

Dịch nghĩa:

Lúc đi lúc đứng, lúc nằm lúc dậy, đều nên song song tu tập chỉ quán. Nghĩa là tuy suy nghĩ các pháp tự tánh không

sanh, nhưng lại nghĩ do nhân duyên hòa hợp, mà các nghiệp báo thiện ác, những quả báo khổ vui, không hư không mất. Tuy nghĩ đến nhân duyên nghiệp báo thiện ác, mà cũng liền nghĩ tự tánh của nó không thể nhận được.

Phần trên thảo luận về việc tu tập chỉ quán từng loại riêng biệt. Song luận lấy tu chỉ làm gốc, do đó lúc ngồi thì tu chỉ, còn khi khác thì tu quán. Khi tu quán không rời tu chỉ, thì trở thành song song tu tập chỉ quán. “Lúc đi lúc đứng, lúc nằm lúc dậy”, tức trừ lúc ngồi thiền chuyên tu chỉ ra, thì “đều nên song song tu tập chỉ quán”. Theo luận thì: tất cả việc tu tập, đều không nên xa rời tu chỉ, bởi vì tu chỉ là chơn thật tu tập xa rời tất cả các vọng cảnh. Trong khi ngồi thiền thì tu chỉ, không nên tu quán; lúc khác thì tu quán, cũng không xa rời chỉ mà tu tập. Thuyết tu song hành giữa quán và chỉ này khác với các Kinh luận khác. Thông thường theo ý nghĩa của Đại thừa: lúc ban đầu tu chỉ, sau đó tu quán, lâu dần được thuần thục, thì chỉ quán song tu. Tu chỉ không có hạn định ở lúc ngồi, khi ngồi cũng vẫn có thể tu quán, song song vận hành. Tóm lại, luận này chuyên chú trọng tu chỉ, khuếch đại việc tu chỉ, không những tu quán bị giới hạn ở quán tứ niệm xứ, mà không có liên quan gì đến quán vô phân biệt cả; cho đến con đường song song vận hành, thì cũng bị giới hạn ở lúc đi đứng lúc ngồi dậy thôi, không bao quát qua lúc ngồi. Đây là giáo nghĩa đã nghiêng về phần tu chỉ. Chỉ quán song tu là gì? Tức: “Tuy suy nghĩ các pháp tự tánh không sanh” là tu chỉ; “nhưng” đồng thời “lại nghĩ do nhân duyên hòa hợp, mà các nghiệp báo thiện ác, những quả báo khổ vui, không hư không mất” là tu quán. “Tuy nghĩ đến nhân duyên nghiệp báo thiện ác” là tu quán; “mà” đồng thời “cũng liền nghĩ tự tánh của nó không

thể nhận được” là tu chí. Đồng thời tu chí và quán như thể, chỉ quán song tu. Theo như ý nghĩa thông thường ở trong Đại thừa thì: Suy nghĩ tất cả các pháp tự tánh không sanh là thắng nghĩa quán; suy nghĩ nhân duyên nghiệp báo không mất là thế tục quán; đây chính là trung quán nhị đế vô ngại. Còn luận thì lấy thắng nghĩa quán là tu chí, thế tục quán là tu quán, đem hai loại quán này thành chỉ quán song hành. Tu tập chỉ quán, chẳng những lúc ngồi thiền định, mà ở tất cả thời gian khác trong hằng ngày như đi đứng lúc ngồi dậy, cũng không thể bỏ rời. Tu hành là phải ở trong tất cả cảnh giới đều kiến tâm an trụ nơi chánh đạo. Do đó nói: “gánh nước chẻ củi, đâu chẳng phải công phu”. Đem sự chuyên tu lúc ngồi thiền, rồi ứng dụng ra ở tất sự sinh hoạt hằng ngày, dần dần trở thành một mối. Còn nếu việc tu hành với sự sinh hoạt hằng ngày không có gì hỗ trợ nhau thì trở thành vô dụng mất. Như trong Kinh nói: “Không ở nơi sắc mà tu hành bố thí, không ở nơi âm thanh, mùi, vị, xúc và pháp mà tu hành bố thí”, đây là muốn từ các hành vi mà tu hành Bát-nhã, chứ không phải chỉ ngồi đó an tịnh thì đạt được hết mọi việc.

Nguyên văn:

若修止者，對治凡夫住著世間，能捨二乘法弱之見。若修觀者，對治二乘不起大悲狹劣心過，遠離凡夫不修善根。以此義故，是止觀二門，共相助成，不相捨離。若止觀不具，則無能入菩提之道。

Dịch nghĩa:

Nếu tu chí thì đối trị được việc phàm phu chấp trước thế gian và rời bỏ được kiến chấp khiếm nhược của Nhị thừa. Nếu tu quán thì đối trị được cái lỗi lầm hẹp hòi của Nhị thừa

không khởi được lòng đại bi và xa rời được việc phàm phu không tu thiện căn. Do những nghĩa đó, nên hai pháp môn tu chỉ và quán, hỗ tương thành tựu, không rời bỏ nhau. Nếu không đủ cả chỉ và quán thì không vào được đạo Bồ-đề.

Tiếp theo thuyết minh tầm quan trọng của chỉ quán song tu: “Nếu tu chỉ”:

1. “Thì đối trị được việc phàm phu chấp trước thế gian”.
2. “Rời bỏ được kiến chấp khiếp nhược của Nhị thừa”.

“Nếu tu quán”:

1. “Thì đối trị được cái lỗi lầm hẹp hòi của Nhị thừa không khởi được lòng đại bi”.
2. “Xa rời được việc phàm phu không tu thiện căn”.

Chỉ với quán đều có thể đối trị được sự sai lầm của phàm phu và Nhị thừa. Phàm phu có hai loại bệnh:

1. Tham luyện chấp trước thế gian, không có rời bỏ. Nếu như tu chỉ thì xa rời tất cả vọng tưởng, đối với ngũ dục của thế gian không sanh lòng tham luyện chấp trước.
2. Không tu thiện căn, do vì không biết tính tất yếu của thiện ác quả báo.

Nếu như tu quán thì có thể sanh khởi tâm hành tu tập thiện căn. Nhị thừa cũng có hai loại bệnh:

1. Kiến chấp khiếp nhược là sợ sệt sanh tử, không có tâm lượng của bậc đại trượng phu, không thể ở trong ba cõi quảng độ chúng sanh. Nếu như tu chỉ thì biết được ba cõi vốn tịch diệt, sự sanh tử huyễn vọng không thật thì bỏ được kiến chấp khiếp nhược.

2. Không khởi tâm đại bi, Nhị thừa tâm tánh nhỏ hẹp, chỉ lo cho chính mình, không có tâm lợi tha.

Nếu như tu quán thì biết tất cả chúng sanh đều thống khổ ở trong sanh tử; mà tự mình muốn xuất ly sanh tử, thì tất cả chúng sanh cũng muốn xuất ly sanh tử, vì thế mà sanh lòng từ bi cứu độ chúng sanh. “Do những” ý “nghĩa đó” có khả năng đối trị được lỗi lầm của phàm phu và Nhị thừa, “nên hai pháp môn tu chỉ và quán” nên song vận đồng tu, mới “hỗ tương thành tựu, không rời bỏ nhau”. Chỉ và quán tu tập không rời bỏ nhau thì ra khỏi được các loại bệnh hoạn của phàm phu và Tiểu thừa, đi vào chánh đạo Bồ-đề, trụ trong chủng tánh Phật. “Nếu không đủ cả chỉ và quán”, chưa xa rời được kiến chấp của phàm phu và Nhị thừa, “thì không” có năng lực “vào được đạo Bồ-đề”.

4. Phương tiện tu hành thù thắng

Nguyên văn:

復次，眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養。懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便，攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根回向願求生彼世界，即得往生。常見佛故，終無有退。若觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生，住正定故。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, chúng sanh mới học pháp này, muốn cầu được chánh tín, mà tâm khiếp nhược. Do vì ở trong thế giới ta-bà này,

sợ không được thường gặp chư Phật, thân cận phụng thờ cúng dường. Sợ tín tâm khó được thành tựu, ý muốn thối lui, thì nên biết Như Lai có phương tiện thắng diệu, nhiếp thọ hộ trì lòng tin. Nghĩa là nhờ nhân duyên chuyên tâm niệm Phật, tùy theo nguyện được sanh vào cõi Phật, thường được thấy Phật, rời hẳn ác đạo. Như trong Kinh nói: nếu có người chuyên niệm đức Phật A Di Đà ở Tây phương Cực lạc thế giới, hồi hướng thiện căn đã tu trì để cầu nguyện sanh về thế giới kia, thì được vãng sanh. Và nhờ được thấy Phật, không hề thối lui. Nếu quán được pháp thân chân như của đức Phật kia và thường siêng năng tu tập, thì rất ráo được vãng sanh và an trụ nơi chánh định.

Có hai phương pháp tu hành thành tựu được tín tâm:

1. Phương pháp thông thường.
2. Phương pháp thù thắng.

Như trong năm pháp môn tu hành thành tựu tín tâm, tín tâm thành tựu rồi thì nhập vào phát tâm trụ là phương pháp thông thường của Bồ-tát hạnh, cũng là con đường lớn mà vạn người tu vạn người thành tựu. Còn phương pháp thù thắng, tức pháp môn niệm Phật là vì chúng sanh có căn tánh thù thắng mà nói ra.

Một số người hay cho: Pháp môn niệm Phật là quảng đại nhất, cao thượng nhất. Các vị đại Bồ-tát như Văn Thù, Phổ Hiền, cũng phải hồi hướng vãng sanh về thế giới Cực lạc. Song, bản ý của Đại thừa, như trong Luận thì: “chúng sanh mới học pháp” Đại thừa “này, muốn cầu được chánh tín”, chính là vì hàng mới học mà giảng dạy. Hàng sơ học mong cầu chánh tín, tức tín tâm viên mãn thành tựu mà được vào phát tâm trụ. Phát tâm cầu được chánh tín, theo lý thì nên tu hành năm phương

pháp như ở trên đã thảo luận qua; nhưng hàng mới học này, “mà tâm khiếp nhược”. Trong “Luận Thập Trụ Tỳ Bà Sa” ngài Long Thọ khẳng định: Vì chúng sanh khiếp nhược, mới mở bày con đường dễ tu “pháp môn niệm Phật”. Khiếp nhược là người không có ý chí tu hành trải qua nhiều kiếp trong sanh tử. Họ tự biết được: “Ở trong thế giới ta-bà này”, hoàn cảnh ác liệt, sanh mạng ngắn ngủi, thiện tri thức thì hy hữu hiếm có. Nếu một hơi thở không còn, qua một đời khác mà không biết vãng sanh về đâu. Nghĩ đến điều này, cảm thấy khiếp sợ. Vì tự mình lo sợ, lưu chuyển ở trong sanh tử, “sợ không được thường gặp chư Phật, thân cận phụng thờ cúng dường”, theo Phật tu học. Tu học đạt đến tín tâm thành tựu - sơ phát tâm trụ, phải trải qua mười ngàn kiếp, mà trong mười ngàn kiếp đó, không biết phải trải qua bao nhiêu lần sống chết; nên việc thấy Phật nghe pháp, thật là chuyện không thể làm chủ được. Như thế, làm sao mà không “sợ”, cho rằng “tín tâm khó được thành tựu, ý muốn thối lui”, trở về tu học pháp của Nhị thừa, hoặc vun trồng phước đức, mong cầu phước báo nhân thiên. Đối với hàng sơ học lại có tâm khiếp nhược, không có thích ứng, với con đường chân chính bình thường của Đại thừa. Do đó, đặc biệt mở bày phương pháp: “Nên biết Như Lai có phương tiện thắng diệu, nhiếp thọ hộ trì lòng tin”, không để thối thất, đạt được thành tựu. Điều này phù hợp với căn bản giáo nghĩa trong “Kinh A-hàm”: Pháp môn giảng dạy trong “Kinh A-hàm”, đại đa số là chỉ dạy cho người có nghị lực mạnh mẽ. Do đó dạy: Chỉ cần chánh kiến tăng thượng thì sanh tử lưu chuyển trong trăm ngàn vạn kiếp, cũng không bị đọa vào ác thú. Vì chúng sanh có căn tánh khiếp nhược lo sợ, nên đức Phật mở bày pháp môn niệm

Phật. Trong luận nói đến phương pháp thù thắng, chính là “nhờ nhân duyên chuyên tâm niệm Phật, tùy theo nguyện được sanh vào cõi Phật”, có thể “thường được thấy Phật, rời hẳn ác đạo”. Chuyên lòng niệm Phật là tâm tâm quán niệm đức Phật, nhất tâm bất loạn. Trong Kinh Đại thừa: ức niệm mười phương chư Phật, nhìn thấy mười phương chư Phật thì cùng phát nguyện vãng sanh nơi mười phương cõi Phật. Nhưng niệm Phật A Di Đà, vãng sanh Tây phương Cực lạc thế giới phổ biến hơn. Nên bây giờ dẫn kinh điển để chứng minh: “Nhu trong Kinh nói: Nếu có người chuyên niệm đức Phật A Di Đà ở Tây phương Cực lạc thế giới, hồi hướng thiện căn đã tu trì để cầu nguyện sanh về thế giới kia, thì được vãng sanh.” Các nhân duyên để vãng sanh: 1. Chuyên niệm; 2. Tu thiện căn; 3. Hồi hướng; 4. Phát nguyện vãng sanh. Do vì ở trong cõi tịnh độ, thường thường “được thấy Phật”, do đó “không hề thối lui”. Pháp môn niệm Phật này, có thể dẫn dắt chúng sanh khiếm nhược, không vì chuyện tu tập lâu dài trong sanh tử mà thối lui Bồ-đề tâm, thật là phương pháp hy hữu khó có.

Thảo luận đến vấn đề vãng sanh Tịnh độ, theo Duy thức tông cho rằng pháp môn niệm Phật có mang ý nghĩa riêng: Thấy Phật phải tu tập thấy được nghiệp của Phật; vãng sanh thanh tịnh cõi Phật, cũng phải đi tu tập nghiệp của cõi Tịnh độ; chứ không phải chuyên tâm niệm Phật không mà đạt được. Cũng như hay nói: “Một vốn ngàn lời”, điều này không phải nói một đồng tiền thì lập tức nhận được lợi tức một vạn đồng; mà sử dụng một đồng tiền làm vốn để kinh doanh, trải qua nhiều năm, có thể trở thành một gia tài giàu có. Trong Kinh nói niệm Phật có thể thấy Phật, ý hướng của đức Phật là chỉ cho vào một thời

gian khác mới được gặp. Nếu giải thích như thế, thì có nhiều người không tán thành. Họ cho rằng: Chúng sanh tuy nghiệp chướng nặng nề, song từ bi nguyện lực của chư Phật không thể nghĩ bàn, chỉ cần chúng sanh tin tưởng tuyệt đối, nguyện cầu thâm thiết, xưng niệm A Di Đà Phật thì được mang nghiệp vãng sanh; đây hình như thuận là tha lực. Pháp môn niệm Phật, có khả năng tiếp dẫn chúng sanh khiếp nhược, khiến họ không thối tâm học Đại thừa. Vãng sanh tịnh độ, cũng có đẳng cấp, như ba lớp chín phẩm. Vãng sanh tịnh độ tuy do vì thường thường thấy Phật nghe pháp, sẽ không còn thối chuyển, nhưng khi mới được vãng sanh, cũng có người giống như phạm phu; cũng có người giống như Nhị thừa. “Nếu” nhân vì khi niệm Phật, có khả năng “quán” niệm “được pháp thân chân như của đức Phật kia, và thường siêng năng tu tập”, điều này không những khi lâm chung, “thì rất ráo được vãng sanh” tịnh độ, mà còn “an trụ nơi chánh định”, nhập vào vị chủng tánh, tín tâm thành tựu, ngay lúc này không còn thối chuyển Bồ-đề.

Niệm Phật có nhiều cách: 1. Niệm Phật tướng hảo. 2. Niệm Phật công đức, như thập lực tứ vô sở úy, tam bất hộ, đại bi v.v... của đức Phật. 3. Niệm Phật thật tướng, tức quán niệm chơn như pháp thân của đức Phật. 4. Xưng danh niệm Phật, ở Trung Quốc rất thịnh hành phương pháp này. Niệm pháp thân của đức Phật là tùy thuận quán sát chơn như tam-muội. Nếu như tinh tấn siêng năng tu tập được thành tựu, tuy không sanh Tây phương, thì cũng nhập vào phát tâm trụ, không còn thối lui Bồ-đề tâm nữa. Trong thời đại mạt pháp, niệm pháp thân của Phật, thật là ít nghe nói. Niệm Phật công đức tướng hảo, cũng nhân vì tâm chúng ta thô mà quán thì lại phải rất vi tế nên khó

thành tựu. Do đó, hiện tại pháp môn niệm Phật, chủ yếu là xưng niệm câu Nam Mô A Di Đà Phật thôi.

Chương sáu

Phần khuyên tu lợi ích

1. Khuyên khích tu tập

Nguyên văn:

已說修行信心分，次說勸修利益分。如是摩訶衍諸佛秘藏，我已總說。若有眾生，欲於如來甚深境界得生正信，遠離誹謗，入大乘道。當持此論，思量修習，究竟能至無上之道。

Dịch nghĩa:

Đã nói phần tu hành tín tâm, tiếp đến nói phần lợi ích để khuyến khích tu hành. Pháp Đại thừa như thế là bí tạng của chư Phật, tôi đã tổng quát nói qua. Nếu có chúng sanh, muốn đối với cảnh giới thậm thâm của Như lai sanh được chánh tín, và xa rời phỉ báng, để vào được đạo Đại thừa. Thì nên trì tụng luận này, suy nghĩ tu tập, để có thể rốt ráo đến đạo vô thượng.

“Phần lợi ích để khuyến khích tu hành”, tương đồng với phần lưu thông ở trong các Kinh điển khác. Chú trọng ở việc khen ngợi ích lợi của luận vì mục đích dẫn phát lòng nhiệt tâm của người tu học. Luận chủ khẳng định: “Pháp Đại thừa như thế là bí tạng của chư Phật, tôi đã tổng quát nói qua”. Như phẩm vật châu báu trân quý trên đời, chủ nhân hay cất giữ rất bí mật, không cho người ngoài biết được. Phật pháp Đại thừa cũng như vậy, ở trong Phật pháp là quý báu bí mật nhất, do đó gọi là bí tạng. Bí tạng của chư Phật, thâm sâu rộng lớn, không có giới

hạn. Song, ở đây luận chủ đã trình bày ra phần quan trọng nhất. “Nếu có chúng sanh, muốn đòi với cảnh giới thậm thâm của Như lai sanh được chánh tín, và xa rời phi báng, để vào được đạo Đại thừa”, như thế “thì nên trì tụng luận này, suy nghĩ tu tập”. Thọ trì là văn tuệ, suy nghĩ là tư tuệ, còn tu tập là tu tuệ. Nếu theo luận này mà văn, tư và tu, thì “có thể rốt ráo đến đạo vô thượng” - A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam Bồ-đề.

1. Công đức tu học

Nguyên văn:

若人聞是法已，不生怯弱，當知此人定紹佛種，必為諸佛之所授記。

Dịch nghĩa:

Nếu người nghe pháp này rồi, không sanh lòng khiếp nhược, thì nên biết người đó quyết định nối dòng giống Phật, chắc chắn được chư Phật thọ ký.

Tại làm sao phải như thế mà tu học? Bởi vì “nếu người nghe pháp” Đại thừa “này rồi”, có khả năng hiện tại đảm đương, không còn cảm thấy trong luận nói đến đạo lý quá thâm sâu cao thượng, cũng không cho mình trí tuệ không đủ, thì “không sanh lòng khiếp nhược” hối hận thối thất. “Nên biết người đó quyết định nối dòng giống Phật chắc chắn được chư Phật thọ ký”. Ở trong giáo pháp thâm sâu của Đại thừa, có khả năng dũng mãnh đảm đương, thì tương lai sẽ kế thừa quả vị Phật, do đó chư Phật trước tiên sẽ thọ ký để chứng minh. Điều này là ca ngợi công đức văn tuệ của Bồ-tát, cũng là xưng tán công đức của niềm tin.

Nguyên văn:

假使有人能化三千大千世界滿中眾生，令行十

善，不如有人於一食頃正思此法，過前功德不可為喻。

Dịch nghĩa:

Giả sử có người giáo hóa chúng sanh khắp tam thiên đại thiên thế giới, khiến cho tu hành thập thiện, thì cũng không bằng người ở trong khoảng một bữa ăn mà chân chính suy nghĩ pháp này, công đức của người sau hơn công đức người trước rất nhiều, không thể lấy gì để ví dụ được.

Tiếp theo tán thán công đức tư tuệ của Bồ-tát, cũng chính là công đức thắng giải. “Giả sử có người giáo hóa chúng sanh khắp tam thiên đại thiên thế giới, khiến cho” họ “tu hành thập thiện”; công đức giáo hóa chúng sanh này rất là to lớn! Nhưng vẫn “không bằng người ở trong khoảng một bữa ăn mà chân chính suy nghĩ pháp này”. Công đức tư tuệ ở trong một khoảng thời gian ngắn này, thì “công đức của người sau hơn công đức người trước rất nhiều, không thể lấy gì để ví dụ được”! Bởi vì, giáo hóa chúng sanh trong tam thiên đại thiên thế giới tu hành thập thiện, chẳng qua chỉ làm cho họ đạt được quả báo nhân thiên. Nếu có khả năng tư duy pháp này, hiểu biết được chân chính ý nghĩa, tương lai sẽ thành Phật, có khả năng giáo hóa vô lượng vô biên chúng sanh cùng thành Phật đạo. Như thế, công đức thật thù thắng, đương nhiên không thể dùng ví dụ mà diễn tả được.

Nguyên văn:

復次，若人受持此論，觀察修行，若一日一夜，所有功德，無量無邊，不可得說。假令十方一切諸佛，各於無量無邊阿僧祇劫，歎其功德，亦不

能盡。何以故？謂法性功德無有盡故，此人功德，亦復如是無有邊際。

Dịch nghĩa:

Lại nữa, nếu có người tụng trì luận này, quán sát tu hành, chỉ trong một ngày một đêm, thì tất cả công đức là vô lượng vô biên, không thể nói hết. Dù cho tất cả chư Phật mười phương, mỗi vị đều khen ngợi công đức ấy trong vô lượng vô biên A-tăng-kỳ kiếp, cũng không hết được. Tại sao như vậy? Vì công đức của pháp tính không có cùng tận, nên công đức người ấy, cũng lại như thế không có bờ bến.

Ở đây đàm luận đến công đức tu tuệ của Bồ-tát, cũng là công đức hành chứng. “Nếu có người tụng trì luận này, quán sát tu hành, chỉ trong một ngày một đêm, thì tất cả công đức là vô lượng vô biên, không thể nói hết”. Điều này không chỉ chúng sanh nói chẳng hết, ngay cả “dù cho tất cả chư Phật mười phương, mỗi vị đều khen ngợi công đức” của người “ấy trong vô lượng vô biên A-tăng-kỳ kiếp, cũng không hết được”. Chư Phật có khả năng trong thời gian một sát-na nói được vô lượng âm thanh, mà mười phương chư Phật như thế, lại phải trải qua vô lượng vô biên A-tăng-kỳ kiếp, vẫn không nói hết công đức của pháp môn tu hành thậm thâm trong luận này. Vì để thuyết minh lý do có công đức vô biên này, do đó tiếp theo nói: Đây “vì công đức của pháp tính không có cùng tận”, nên “người ấy” khế hợp với pháp tính mà tu chứng “công đức cũng lại như thế không có bờ bến”. Công đức tu hành, tương ưng với pháp tính mà pháp tính biến khắp mọi nơi, nên công đức cũng biến khắp mọi nơi. Ví như một ly nước, đem đổ vào trong đại dương, thì

sẽ lan khắp mọi nơi, không đâu không có, một ly nước với nước của đại dương dung hợp thì nước trong ly này trở thành vô biên. Trong “Luận Đại Trí Độ” cũng nói: công đức bình thường thì có hạn lượng; song khi tương ứng với Bát-nhã mà tu tập tích tụ công đức, thì không có hạn lượng nữa. Do đó, quán sát tu hành trong luận là tu hành chứng ngộ tương ứng với pháp tính.

2. Lỗi lầm của việc phi báng

Nguyên văn:

其有眾生，於此論中毀謗不信，所獲罪報，經無量劫受大苦惱。是故眾生但應仰信，不應誹謗。以深自害，亦害他人，斷絕一切三寶之種。以一切如來皆依此法得涅槃故，一切菩薩因之修行入佛智故。

Dịch nghĩa:

Nếu có chúng sanh, đối với luận này chê bai không tin, thì tội báo chuốc lấy, là phải chịu khổ não lớn trong vô lượng kiếp. Vậy nên chúng sanh chỉ nên tín ngưỡng, không nên phi báng. Khỏi tự hại mình và hại người khác một cách sâu sắc, đoạn tuyệt hạt giống tất cả Tam bảo. Do tất cả Như lai đều nương với pháp này mà được Niết-bàn, tất cả Bồ-tát đều nhân tu hành pháp này mà vào được trí tuệ của Phật.

Công đức của niềm tin, sự hiểu biết, tu hành và chứng ngộ, thâm sâu rộng lớn như vậy; nhưng tương phản thì lỗi lầm của việc phi báng, đương nhiên cũng không có hạn lượng. Năm tội vô gián đã là nặng nhất trong thế gian, còn phi báng pháp Đại thừa thì làm tổn thương đến đôi mắt trí tuệ của chúng sanh, đoạn tuyệt tuệ

mạng thành Phật của họ, do đó lỗi lầm càng lớn hơn. Nếu như “có chúng sanh, đối với luận này chê bai không tin” pháp môn giảng dạy đó, thì trong tương lai họ sẽ bị “tội báo chuốc lấy, là phải chịu khổ não lớn trong vô lượng kiếp”, điều này phẩm “Tín Hủy” trong “Kinh Bát Nhã” rói rất rõ. “Vậy nên chúng sanh” nếu không có khả năng hiểu biết và tin tưởng, thì “chỉ nên tín ngưỡng”. Ngưỡng mộ trí tuệ của chư Phật, Bồ-tát, ngưỡng mộ Phật pháp không thể nghĩ bàn. Tự mình tuy không có năng lực để tìm hiểu, thì cũng nên ngưỡng mộ họ. Chư “không nên” thiếu hiểu biết mà “phi báng” họ, “khỏi tự hại mình và hại người khác một cách sâu sắc”. Như người mù dẫn người mù, thì chính cả mình và tha nhân, “đoạn tuyệt hạt giống tất cả Tam bảo”. Bởi vì “tất cả Như lai đều nương với pháp” môn “này mà được Niết-bàn”; “tất cả Bồ-tát đều nhân tu hành pháp” môn “này mà vào được” nhất thiết chủng “trí tuệ của Phật”. Nương theo pháp này mà đạt được Niết-bàn là Phật bảo; tất cả Bồ-tát nương vào pháp này mà tu hành là Tăng bảo; pháp mà do sự chứng ngộ của chư Phật và sự tu hành của Bồ-tát là Pháp bảo. Tam bảo đều do nương vào pháp môn này mà tồn tại trong đời, do đó phi báng pháp môn này, thì đoạn tuyệt mất hạt giống của Tam bảo.

3. Tổng kết khuyến khích

Nguyên văn:

當知過去菩薩已依此法得成淨信，現在菩薩今依此法得成淨信，未來菩薩當依此法得成淨信，是故眾生應勤修學。

Dịch nghĩa:

Nên biết các vị Bồ-tát quá khứ đã nương với pháp này

mà thành tựu được tín tâm thanh tịnh, các vị Bồ-tát hiện tại đang nương với pháp này mà thành tựu được tín tâm thanh tịnh, các vị Bồ-tát vị lai cũng sẽ nương với pháp này mà thành tựu được tín tâm thanh tịnh, vậy nên chúng sanh cần siêng năng tu học.

Công đức của tín hành, lỗi lầm của phi báng, đều đã thuyết minh xong, bây giờ đem tất cả Bồ-tát làm tấm gương để khuyến khích hành giả tu học. “Nên biết các vị Bồ-tát quá khứ đã nương với pháp” môn “này mà thành tựu được tín tâm thanh tịnh”. Được tín tâm thanh tịnh, tức tín thành tựu phát tâm của phát tâm trụ. Quá khứ là như vậy, “các vị Bồ-tát hiện tại đang nương với pháp” môn “này mà thành tựu được tín tâm thanh tịnh”, “các vị Bồ-tát vị lai cũng sẽ nương với pháp” môn “này mà thành tựu được tín tâm thanh tịnh” Chư Bồ-tát trong ba đời, không một vị nào không nương vào đây mà phát tâm sanh khởi niềm tin, “vậy nên” tất cả “chúng sanh”, sau khi nghe được pháp môn thâm sâu này, “cần siêng năng” tinh tấn “tu học”.

II. Hồi hướng

Nguyên văn:

諸佛甚深廣大義，我今隨分總持說，迴此功德如法性，普利一切眾生界。

Dịch nghĩa:

Nghĩa thậm thâm rộng lớn chư Phật,

Con nay tùy phần nói tổng quát,

Hồi hướng công đức như pháp tính,

Làm lợi khắp tất cả chúng sanh.

Luận chủ sau khi tạo luận hoàn thành thì nói bài kệ hồi

hướng. Hai câu “nghĩa thậm thâm rộng lớn chư Phật, nay con tùy phần nói tổng quát” là kết thúc việc tạo luận. Phật pháp Đại thừa không ra ngoài hai ý nghĩa: Ý nghĩa thậm thâm và thực hành quảng đại. Luận chủ không thể trình bày hết tất cả, chỉ tùy theo sức lực tùy theo phần và loại, mà nói tóm lược phần quan trọng thôi. Dùng cách tóm lược mà bao quát rộng lớn, dùng cách ngắn gọn mà bao quát phong phú, nên gọi là tổng quát. Tạo luận này - công đức hoằng dương Phật pháp Đại thừa, không vì tự lợi, ý nguyện mong muốn “hồi hướng công đức như pháp tính”, “làm lợi khắp tất cả chúng sanh”. Hồi hướng có ba loại: 1. Hồi hướng thành Phật đạo; 2. Hồi hướng lợi ích chúng sanh; 3. Hồi hướng như pháp tính, chính là hồi hướng bình đẳng pháp giới. Công đức tương ưng với pháp giới, thì biến hiện khắp mọi nơi. Hồi hướng như pháp tính là căn bản hồi hướng của Đại thừa. Không phải xa rời việc phát tâm thành Phật và lợi ích cho chúng sanh mà tồn tại độc lập, chính nhân làm công đức tương ưng với pháp tính, biến khắp đến tất cả mà hồi hướng, thì đây mới có thể hồi hướng về Phật đạo thâm sâu, hồi hướng rộng lớn đến tất cả chúng sanh. Nên luận chủ đem công đức tạo luận, hồi hướng khế hợp với pháp tính, hồi hướng làm lợi ích khắp tất cả chúng sanh, thì phù hợp với ý hướng của việc tạo luận trong phần nhân duyên. Nếu chỉ vì danh lợi cung kính, hoặc vì tự cầu giải thoát, thì không phải là pháp thí của Đại thừa!

**Các thành viên dịch thuật
của nhóm Tuệ Chúng**

Chủ nhiệm

Thích Hạnh Bình

Phó Chủ nhiệm

Thích Giác Trí

Các thành viên

Thích Đồng Hội

Thích Vạn Lợi

Thích Nguyên Tụ

Thích Nữ Như Tuyết

Thích Nữ Diệu Thọ

Thích Nữ Tịnh Đức

Thích Nữ Hạnh Nguyên

Thích Nữ Diệu Lạc

Thích Nữ Liên Hội

Thích Nữ Đức Châu

Thích Nữ Niệm Huệ

Thích Nữ Khánh Tuệ

Thích Nữ Chơn Thái Tuệ