

KINH ĐẠI PHẬT ĐẢNH NHƯ LẠI MẬT NHƠN TU CHỨNG LIỄU NGHĨA CHƯ BỒ TÁT VẠN HẠNH THỦ LĂNG NGHIÊM – QUYỂN 3

---o0o---

Sa-môn Bát-thích Mật-đế người Trung Thiên Trúc dịch vào đời Đường.
Sa-môn Di-già Thích-ca, người nước Ô Trành dịch ngữ.
Sa-môn Hoài Dịch, chùa Nam Lôu, núi La Phù, chứng minh bản dịch.
Đệ tử Phòng Dung, thọ Bồ-tát giới, hiệu Thanh Hà, chức Tiền Chánh
Nghị Đại Phu đồng Trung Thư Môn Hạ Bình Chương Sự nhuận bút.



**TUYÊN HÓA Thượng Nhân,
Vạn Phật Thánh Thành, Bắc Mỹ châu (Hoa Kỳ) lược giảng.
Đệ tử thọ Bồ-tát giới Phương Quả Ngộ ghi chép.
Thích Nhuận Châu, Tịnh Thất Từ Nghiêm Đại Tông Lâm dịch**

---o0o---

MỤC LỤC

KHAI KINH KỆ

3

TÁM QUY LUẬT CỦA VIỆN PHIÊN DỊCH KINH ĐIỂN

3

QUYÊN 03

4

KHAI KINH KỆ

Vô thượng thâm thâm vi diệu pháp
Bách thiên vạn kiếp nan tao ngộ
Ngã kim kiến văn đắc thọ trì
Nguyện giải Như Lai chân thật nghĩa

*Phật pháp rộng sâu rất nhiệm mầu
Trăm ngàn muôn kiếp khó tìm cầu
Con nay nghe được chuyên trì tụng
Nguyện rõ Như Lai nghĩa nhiệm mầu.*

---o0o---

TÁM QUY LUẬT CỦA VIỆN PHIÊN DỊCH KINH ĐIỂN

- 01. Dịch giả phải thoát mình ra khỏi động cơ tự truy cầu danh lợi.*
- 02. Dịch giả phải tu thân dưỡng tánh, dứt bỏ thói cao ngạo.*
- 03. Dịch giả phải tự chế, không được tự khen ngợi nhưng lại chê bai kẻ khác.*
- 04. Dịch giả không được tự cho mình là tiêu chuẩn, là thước đo, rồi hạ thấp kẻ khác bằng cách tìm lỗi lầm nơi tác phẩm của họ.*
- 05. Dịch giả phải lấy tâm Phật làm tâm mình.*
- 06. Dịch giả phải dùng trạch-pháp-nhãn để phán xét đâu là chân lý.*
- 07. Dịch giả phải cung kính cầu thỉnh Cao tăng, Đại đức ở mười phương chứng minh cho bản dịch.*
- 08. Dịch giả phải hoan hỷ truyền bá giáo nghĩa nhà Phật bằng cách in Kinh, Luật, Luận một khi phần phiên dịch của mình được chứng minh là đúng.*

---o0o---

QUYÊN 03

Kinh văn:

Lại nữa, A-nan, tại sao lục nhập vốn là tánh chân như nhiệm mầu từ Như Lai tạng ?

Giảng:

Ngũ uẩn gồm sắc, thọ, tưởng, hành, thức đã được giảng rồi. Tất cả năm uẩn ấy đều là biểu hiện của tánh chân như nhiệm mầu từ Như Lai tạng. Nay Đức Phật lại gọi A-nan, “Lại nữa, A-nan, tại sao lục nhập vốn là tánh chân như nhiệm mầu từ Như Lai tạng?”

Tại sao lại nói rằng lục nhập—mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý—đều là tánh chân như nhiệm mầu từ Như Lai tạng? Lục nhập sẽ được phân tích và giải thích dưới đây.

Kinh văn:

A-nan, như mắt kia nhìn chăm chú lâu khiến cho mỗi mệ. Con mắt và tướng mỗi mệ đều là bò-đề.

Giảng:

Đức Phật gọi A-nan, “A-nan, như mắt kia nhìn chăm chú lâu khiến cho mỗi mệ.”— Ý này đã được giải thích ở trước, là do mắt nhìn sững quá lâu vào hư không khiến cho phát sinh tướng mỗi mệ. Con mắt nhìn trùng trùng mãi quá lâu cũng sinh ra mỗi mệ. “Con mắt và tướng mỗi mệ đều là bò-đề.” Cả hai tướng biểu hiện (con mắt, tướng mỗi mệ do nhìn) đều không ngoài bò-đề mà riêng có. Chính ở trong chân tánh bò-đề mà tướng mỗi mệ phát sinh.

Kinh văn:

Tướng nhìn sững quá lâu hoá ra mỗi mệ nhân nơi sáng tối, phát ra cái thấy từ trong hai thứ vọng trần kia, thu nạp trần cảnh, gọi là tánh thấy. Tánh thấy này rời hai trần cảnh sáng tối kia, hoàn toàn không có tự thể.

Giảng:

“A-nan, Tại sao Như Lai bảo rằng chính trong chân tánh bò-đề mà nhìn sững quá lâu khiến sinh ra mỗi mệ? Ông nên nhớ rằng đó là do tướng nhìn sững quá lâu hoá ra mỗi mệ nhân nơi sáng tối, phát ra cái thấy từ trong hai thứ vọng trần kia”— nó trở nên dính mắc với hai tướng sắc trần là sáng và tối, là hai thứ trần cảnh hư vọng, không thật. Sáng và tối là một phần của không hư nằm phía trước mặt ông. Trong sự hiện hữu của không hư, vọng trần giả dối

này mà phát sinh ra tánh thấy. “Thu nạp trần cảnh”– tánh thấy nhận lấy hình sắc và tướng của vọng trần đang có trước mặt ông. “Đây gọi là tánh thấy.” Đó là bản chất của cái thấy. “Tánh thấy” này không phải là “minh tâm kiến tánh” như thường được đề cập trong Thiền tông. Tánh thấy ở đây chỉ là tính chất cái thấy thông thường của con người. Còn minh tâm kiến tánh có nghĩa là thấy được bản tâm và nhận ra chân tánh của chính mình. Kiến tánh (seeing the nature) trong trường hợp ấy có nghĩa là nhận ra được tánh Phật vốn có trong chính mình. Còn ‘tánh thấy’(seeing-nature) ở đây chỉ là nói đến tính chất của cái thấy thông thường. “Tánh thấy này rời hai trần cảnh sáng tối kia.”– Khi tánh thấy (seeing-nature) này tách rời hẳn hai tướng trần cảnh sáng và tối kia, thì hoàn toàn không có tự thể.” Nó chẳng có một thực thể nào. Chẳng có gì thực sự hiện hữu.

Kinh văn:

Như vậy, A-nan! phải biết cái thấy đó, chẳng phải do sáng hay tối mà có, chẳng phải từ mắt mà ra, chẳng phải do hư không phát sinh.

Giảng:

“Như vậy, A-nan! phải biết cái thấy đó, chẳng phải do sáng hay tối mà có.” Tánh thấy chẳng đến từ sáng, cũng chẳng đến từ tối. “Cũng chẳng phải từ mắt mà ra”– tánh thấy ấy cũng chẳng phải từ con mắt mà có, “cũng chẳng phải do hư không phát sinh.” Nó cũng chẳng phát sinh từ hư không.

Kinh văn:

Sao vậy? Nếu tánh thấy từ sáng đến, thì cái tối phải theo đó mà biến mất, lẽ ra không còn thấy được cái tối nữa. Nếu tánh thấy từ tối mà đến, thì cái sáng phải theo đó mà biến mất, lẽ ra không còn thấy được cái sáng nữa.

Giảng:

“Sao vậy? Nếu tánh thấy từ sáng mà đến”– Nếu tánh thấy đến từ trần tướng là sáng– “thì cái tối phải theo đó mà biến mất.” Hai trần tướng sáng và tối không hiện hữu đồng thời. Khi cái này xuất hiện, thì cái kia biến mất. Nó không thể cùng nhau tồn tại. Nếu ông muốn nói rằng tánh thấy do từ sáng mà có, thì sẽ không còn chút bóng tối nào cả. “Thì lẽ ra không còn thấy được cái tối nữa.” Và như thế tánh thấy sẽ không thấy được tướng của tối. Nhưng thực ra khi có ánh sáng, thì cái thấy lại thấy được cái tối. Thế nên tánh thấy không đến từ sáng, cũng chẳng đến từ tối. “ Nếu tánh thấy từ tối mà đến, thì cái sáng phải theo đó mà biến mất, lẽ ra không còn thấy được cái sáng nữa.” Nếu tánh thấy do từ tướng tối mà có, thì sẽ không còn có chút sáng nào cả. Chúng ta sẽ chẳng thể nào thấy được tướng của sáng.

Kinh văn:

Nếu (cái thấy) từ mắt sinh ra, ắt hẳn không có sáng và tối. Thế nên cái thấy vốn không có tự tánh.

Giảng:

Nếu ông nói rằng cái thấy phát xuất từ con mắt, “Nếu (cái thấy) từ mắt sinh ra, ắt hẳn không có sáng và tối.” Nếu (cái thấy) từ mắt phát sinh, thì lẽ ra nó không bao gồm cả hai trần tượng sáng và tối. Theo giải thích này, “Thế nên tánh thấy vốn không có tự tánh.” Nếu (cái thấy) đến từ mắt, thì lẽ ra nó phải có thể tánh riêng. Thế nên cái thấy chẳng phải xuất phát từ mắt.

Kinh văn:

Nếu (cái thấy) từ hư không mà ra thì khi nhìn, trước tiên sẽ thấy trần cảnh, khi xoay trở về lại, (cái thấy) phải thấy được con mắt. Còn như nếu tự hư không thấy được thì có quan hệ gì đến nhãn nhập (con mắt) của ông?

Giảng:

“Nếu (cái thấy) từ hư không mà ra”. Giả sử như ông cho rằng cái thấy từ hư không mà ra, thì khi nhìn, trước tiên sẽ thấy trần cảnh.” Nhìn ra phía trước, phải thấy được trần cảnh. “Khi xoay trở về lại, (cái thấy) phải thấy được con mắt. Khi cái thấy quay trở về lại, lẽ ra nó phải thấy được con mắt của ông. Nó thấy được phía trước, sao nó lại không thấy được khi nhìn phía sau? Còn như nếu hư không tự thấy được—Lại nữa, nếu ông cho rằng cái thấy xuất phát từ hư không, nếu hư không tự thấy được hư không, thì có quan hệ gì đến nhãn nhập (con mắt) của ông? Liệu rằng cái thấy ấy có quan hệ gì đến bản tánh của ông? Ông có dính dấp chút nào đến hư không chẳng? Thế nên cái thấy chẳng phải xuất phát từ hư không.

Kinh văn:

Thế nên phải biết, nhãn nhập là hư vọng. Vốn chẳng phải tánh nhân duyên, chẳng phải tánh tự nhiên.

Giảng:

A-nan, thế nên phải biết nhãn nhập, cái đầu tiên trong sáu nhập, tức nhãn căn, con mắt của ông, là hư vọng. Sự phát sinh của nó là hư vọng, giả dối, không thật; và sự hoại diệt của nó cũng hư vọng, giả dối, không thật. Vốn chẳng phải tánh nhân duyên, nó chẳng sinh khởi từ nhân duyên, và sự hoại diệt của

nó cũng chẳng dựa vào nhân duyên. Chẳng phải tánh tự nhiên. Nó cũng chẳng xuất phát từ tánh tự nhiên. Nguồn gốc xuất sinh của nó là từ tánh Như Lai tạng.

Kinh văn:

A-nan, thí như có người lấy hai ngón tay bít chặt hai lỗ tai, do lỗ tai mỗi một bên nghe trong đầu phát ra âm thanh. Cả lỗ tai và cái mỗi một bên đều là tánh Bồ-đề, do chăm chú mà phát ra tướng mỗi một.

Giảng:

Nay sẽ nói về nhĩ nhập, tức nhĩ căn. “A-nan, thí như có người” – cơ bản là chẳng có người nào đóng vai như vậy cả. Đức Phật chỉ giả định như là có người – “lấy hai ngón tay bít chặt hai lỗ tai.” Anh ta bít chặt hai lỗ tai của mình lại. Do lỗ tai mỗi một bên nên nghe trong đầu phát ra âm thanh.” Sau khi quý vị bít chặt lỗ tai một lúc lâu, quý vị sẽ không còn nghe được âm thanh bên ngoài, nhưng bên trong có cái gì đó rất lùng bùng. Có âm thanh phát ra từ bên trong. Thường thì ta nghe được âm thanh từ bên ngoài, nhưng nay quý vị đã bít chặt tai lại và không nghe được âm thanh bên ngoài nữa, nhưng lại nghe có âm thanh ở bên trong.

Bít chặt tai một hồi lâu cũng giống như ở lâu trong phòng không đi ra và nhìn thấy cảnh vật bên ngoài. Sau một thời gian dài quý vị sẽ thấy rất mỗi một, và quý vị thấy muốn ra ngoài đi dạo hoặc thư giãn. Cũng vậy, lỗ tai thường lắng nghe những tiếng phát ra từ bên ngoài. Nếu quý vị không cho nó nghe nữa, nhưng thay vì ngăn không cho nó nghe bên ngoài nữa, thì nó lại lắng nghe vào bên trong. Loại âm thanh gì phát ra trong đầu? Hãy thử làm xem. Bít chặt lỗ tai mình lại vài ngày rồi sẽ biết mình nghe được loại âm thanh gì. Thế là quý vị biết được ngay. Thế nên nay tôi không nói nữa loại âm thanh nào mà người ở trong ví dụ này sẽ nghe được. “Cả lỗ tai và cái mỗi một bên đều là tánh Bồ-đề.” Tướng mỗi một và lỗ tai đều là tánh Bồ-đề trong Như Lai tạng. “do chăm chú mà phát ra tướng mỗi một.” Chỉ do một niệm vô minh mà làm phát sinh vô số tướng trạng hư vọng, thế rồi ảnh hưởng luôn đến cả chức năng của nhĩ căn.

Kinh văn:

Nhân nơi động tĩnh, phát ra cái nghe từ trong hai thứ vọng trần, thu nạp trần tướng này, gọi là tánh nghe. Tánh nghe này rời hai trần tướng động tĩnh kia hoàn toàn không có thật thể.

Giảng:

“Nhân nơi động tĩnh, phát ra cái nghe từ trong hai thứ vọng trần,”– Cái nghe ở trong hai thứ vọng trần động tĩnh này. Từ ở trong hai thứ vọng trần động tĩnh ấy mà phát sinh ra tánh nghe– “thu nạp trần tướng này.” Hai trần tướng động tĩnh ấy đã khiến cho tánh nghe sinh khởi từ nhĩ căn. Tánh nghe cũng giống như thổi nam châm hút những miếng kim loại. Những trần tướng này là nhiễm ô không thanh tịnh. Tiếng Hán gọi là trần 塵, Tại sao tự tánh mọi người chúng ta lại có nhiễm ô này? Tôi sẽ giảng rõ cho quý vị. Là vì mắt nhìn vật tượng rồi đắm chấp những tướng nhiễm ô ấy nên làm cho tự tánh không còn được thanh tịnh. Tai nghe âm thanh và dính mắc với những tướng nhiễm ô ấy nên làm cho tự tánh không còn được thanh tịnh. Tự tánh vốn thanh tịnh, không chút nhiễm ô, nhưng vì tai và mắt dính với những cảnh trần không thanh tịnh, nên tự tánh cũng trở nên bị nhiễm ô.

Trong tiếng Hán, chữ hấp 吸 còn có nghĩa là hít vào, như hút thuốc lá vậy. Khi hút thuốc lá, khói vào trong phổi, dù người thông thường không thấy được bên trong của mình, nhưng thực tế là cổ họng, khí quản, và phổi trở nên bị phủ bởi một lớp nhựa ni-cô-tin. Quý vị có thấy lớp mờ hóng đen khi nạo ống khói bao giờ chưa? Những người hút thuốc lá cũng giống như là cái kho chứa nhựa ni-cô-tin trong phổi vậy. Nhưng vì không có cuộc giải phẫu để phơi bày điều ấy ra, thực ra ruột non ruột già, cổ họng, nội tạng quý vị đều bị phủ bởi nhựa ni-cô-tin nhưng quý vị không thấy. “Thu nạp trần tướng” cũng giống như vậy. Vì quý vị thu nạp trần tướng bên ngoài vào bên trong, nên tự tánh mình cũng bị phủ một lớp nhựa mặc dù quý vị không nhìn thấy được lớp nhựa ấy. Vì tự tánh mình bị nhiễm ô bởi những thứ ấy, bị lớp nhựa đen bao phủ, nên không có ánh sáng. Ngài Thần Hội có bài kệ:

Thân thị bồ-đề thọ

Tâm như minh kính dài

Thời thời cần phát thức

Vật sử nhạ trần ai.

Dịch:

Thân như cây bồ-đề

Tâm như đài gương sáng

Luôn siêng năng lau phủi

Chớ để nhuộm bụi trần.

Bài kệ này là một điển đạt rất hay cho ý trên, nhưng đó không phải là lời của người đã chứng ngộ. Bài kệ này nói về giai đoạn ban đầu công phu tu tập để được kiến tánh. Ví công phu tu đạo cũng như lau gương, phải luôn luôn giữ cho gương được sáng. Người tu đạo cũng giống như lau bụi trên gương. Sau khi Đại sư Thần Hội làm bài kệ này, Lục tổ Đại sư Huệ Năng đáp lại bằng bài kệ sau:

Bồ-đề bôn vô thọ

Minh kính diệc phi đài

Bôn lai vô nhất vật

Hà xứ nhạ trần ai.

Tạm dịch:

Tánh giác chẳng gốc ngọn

Gương sáng cần chi đài

Xưa nay thể vắng lặng

Đâu có gì trần ai.

Có nghĩa là mọi sự đều phải cẩn trọng. Trong công phu tu đạo, ngài Huệ Năng đã chứng tỏ mình đã chứng ngộ. Khi một hành giả đã được chứng minh là ngộ rồi thì họ không nhất thiết phải làm những việc như trong bài kệ ngài Thần Tú nêu ra nữa. Nhiều người cho rằng bài kệ của ngài Huệ Năng rất hay và bài kệ của ngài Thần Tú thì dở. Nhưng thật ra cả hai bài kệ đều hay. Vì đối với những người hiểu được Phật pháp, thì mọi pháp đều là Phật pháp. Khi quý vị nói pháp cho những người không am hiểu, họ sẽ không nhận ra đó là Phật pháp. Thế nên quý vị phải thâm sát tường tận đạo lý này. Nếu quý vị nhận ra điều này, quý vị sẽ nhận ra tất cả mọi điều.

“Đây gọi là tánh nghe”– Khi nhĩ căn thu nạp trần tướng. “Tánh nghe này rời hai trần tướng động tĩnh kia”– Nếu tánh nghe này tách rời hai trần tướng động tĩnh”– tánh nghe này sẽ hoàn toàn không có thật thể.” Nó chẳng có tự tánh riêng.

Kinh văn:

Như vậy, A-nan! phải biết cái nghe đó, chẳng phải do động hay tĩnh mà có, chẳng phải từ lỗ tai mà ra, chẳng phải do hư không phát sinh.

Giảng:

“Như vậy” nghĩa là trường hợp đang đề cập ở văn trên, là “lỗ tai và tướng mỗi một đều là tánh bờ-đề, “do chăm chú mà phát ra tướng mỗi một.” “A-nan! phải biết cái nghe đó, chẳng phải do động hay tĩnh mà có,” chẳng phải từ tướng động tĩnh mà tánh nghe kia được phát sinh. “Chẳng phải từ lỗ tai mà ra,” Tánh nghe cũng chẳng đến từ nhĩ căn. “Chẳng phải do hư không phát sinh.” Tánh nghe cũng chẳng đến từ hư không.

Kinh văn:

Sao vậy? Nếu tánh nghe từ tĩnh mà đến thì cái động phải theo đó mà biến mất, lẽ ra không còn thấy được cái động nữa. Nếu tánh nghe từ động mà đến, thì cái tĩnh phải theo đó mà biến mất, lẽ ra không còn biết được cái tĩnh nữa.

Giảng:

“Sao vậy? Nếu tánh nghe từ tĩnh mà đến”–Điểm này có ý nghĩa hơi giống với tánh thấy đã trình bày ở trên, nhưng quý vị đừng nên bực mình khó chịu. Các đạo lý đều phải được giải thích tường tận từng chi tiết. Đức Phật giảng giải lục nhập rất chi tiết. “Thì cái động phải theo đó mà biến mất, lẽ ra không còn thấy được cái động nữa.” Nếu tánh nghe đến từ trạng thái tịnh, thì khi động lẽ ra tánh nghe bị tiêu diệt, sẽ không còn tánh nghe nữa. Nhưng vẫn có tánh nghe khi ở trong trạng thái tịnh, và vẫn có tánh nghe khi ở trong trạng thái động. “Nếu tánh nghe từ động mà đến, thì cái tĩnh phải theo đó mà biến mất, lẽ ra không còn biết được cái tĩnh nữa.” Nếu tánh nghe đến từ trạng thái động, thì lẽ ra phải không còn trạng thái tịnh nữa. Lẽ ra sẽ không nghe được cái tịnh nữa. Nếu tánh nghe đến từ cái tịnh, thì lẽ ra quý vị sẽ không biết gì về cái động nữa. Do vậy, tánh nghe không phát xuất từ hai trần tướng động tĩnh.

Kinh văn:

Nếu (cái nghe) từ tai sinh ra, ắt hẳn không có động và tĩnh. Thế nên tánh nghe vốn không có tự tánh.

Giảng:

“Nếu (cái nghe) từ tai sinh ra, ắt hẳn không có động và tĩnh.” Hai trần tướng động và tĩnh lẽ ra không còn. “ Thế nên tánh nghe” như đã nói ở trên: “vốn không có tự tánh.” Sao vậy? Nếu nó có một tính chất, lẽ ra nó phải có thể tánh, nhưng quý vị đã không thể nào tìm ra được thể tánh của tánh nghe.

Kinh văn:

Nếu (tánh nghe) từ hư không mà ra, đã có tánh nghe, tức không phải là hư không nữa; còn nếu hư không tự nghe được, thì quan hệ gì đến nhĩ nhập (nhĩ căn) của ông.

Giảng:

“Nếu (tính nghe) từ hư không mà ra –Nếu (tánh nghe) phát sinh từ hư không– tức hư không đã có tánh nghe, tức không phải là hư không nữa.” Giả sử như tánh nghe đến từ hư không. Hư không thì tuyệt nhiên không hay không biết gì cả; hư không vô tri, nên nếu hư không có được tính nghe, thì nó sẽ không còn được gọi là hư không nữa. Do vậy, tánh nghe không phát xuất từ hư không. “ Còn nếu hư không tự nghe được–Còn nếu cho rằng tánh nghe phát sinh từ hư không, thì quan hệ gì đến nhĩ nhập (nhĩ căn) của ông?” Nó có dính dáng gì đến quý vị? Chắc hẳn là chẳng dính dáng gì đến ai cả.

Kinh văn:

Thế nên phải biết nhĩ nhập là hư vọng, vốn chẳng phải tánh nhân duyên, chẳng phải tánh tự nhiên.

Giảng:

“Thế nên phải biết nhĩ nhập là hư vọng. Do vậy, ông phải nên biết nhĩ nhập– dạng thức của tánh nghe– là hư vọng, vì nó vốn chẳng phải tánh nhân duyên, chẳng phải tánh tự nhiên.” Nó vốn chẳng phải phát sinh từ tính nhân duyên, cũng chẳng phải phát sinh từ tánh tự nhiên.

Kinh văn:

A-nan, ví như có người bít chặt hai lỗ mũi, bít lâu thành ra mỗi mệ. Trong lỗ mũi nghe có cảm giác lạnh, do cảm giác như vậy mà phân biệt được là thông, là ngăn bít, là rộng, là đặc; cho đến các mùi hương thơm khí thối, cả cái ngửi cùng tướng mỗi mệ đều là thể tánh bờ-đề, do chăm chú mà phát ra tướng mỗi mệ.

Giảng:

Mắt và tai đã được giải thích ở trên. Bây giờ sẽ nói về tị nhập. “A-nan,” Đức Phật gọi tên A-nan là để cho A-nan phải đặc biệt chú tâm nghe giảng. “Ông phải hết sức lắng nghe những đạo lý mà Như Lai sắp giảng bày cho ông. Ví như có người—giả sử như có một người. Người ấy làm gì? Anh ta bít chặt hai lỗ mũi.” Anh ta hít mạnh vào, hít thở rất khó khăn. Thông thường chúng ta dùng khứu giác để ngửi mỗi khi có mùi hương xuất hiện, nhưng người này đang gặp rất khó khăn khi hít thở qua đường mũi của mình. Anh ta không chỉ bị như vậy trong một lúc, mà phải chịu vậy rất lâu. “Bít lâu thành ra mỗi một.” Nếu thở như vậy trong một thời gian lâu, quý vị sẽ thấy mỗi một. Lỗ mũi sẽ mỗi một. Và khi mỗi một thì vọng tưởng sinh khởi. Lỗ mũi sinh khởi nên vọng tưởng. Loại vọng tưởng gì vậy? Có khi nó bảo, “Hãy ngừng lại đi! Dừng lại đi!” Nhưng người ta không chịu dừng. Thế nên nó phát sinh một cảm giác. Cảm giác gì? “Trong lỗ mũi nghe có cảm giác lạnh.” Thấy hơi thở kéo theo một cảm giác lạnh. Cực kỳ lạnh. “Do cảm giác như vậy mà có sự phân biệt.” Trong hơi thở lạnh ấy, dấy lên sự phân biệt cảm giác hơi thở đi vào lỗ mũi. Phân biệt như thế nào? “Phân biệt được là thông, là ngăn bít.” “A! lỗ mũi tôi bị nghẹt rồi.” Hoặc là, “Tôi thở được bằng lỗ mũi bên trái nhưng bên phải lại thở không được.” Anh ta bắt đầu dấy lên sự phân biệt. Không có chuyện gì để làm, anh ta tìm việc gì đó để làm, đó là khởi lên những phân biệt như thế. “Là rộng, là đặc.” Hư 虛 ở đây có nghĩa là rộng, thông suốt; thật 實 ở đây có nghĩa là đặc, bé tắc. Anh ta nghĩ rằng: “A! phải chăng mình đang bị cảm lạnh, vì không thể nào thở bằng mũi được?” Anh ta khởi những phân biệt như vậy. “Cho đến các mùi hương thơm khí thối.” Nghĩa của thối—chữ xú 臭 trong tiếng Hán là gì? Nó gồm hai chữ hợp lại, chữ tự 自 nghĩa là ta, mình và chữ đại 大 nghĩa là lớn; nên thối— xú 臭 được giải thích là “cái ta lớn”. Xem mình rất lớn có nghĩa là thối. Nên chữ xú 臭 có nghĩa là “cái ta lớn thối hoắc.” Có người không hiểu được nghĩa của “các mùi hương thơm khí thối.” Tôi sẽ giải thích rõ. Lấy ví dụ như cá, để nó một nơi nào đó rồi chẳng thèm để ý đến nữa, sau một thời gian cá sẽ trở nên ươn thối. Khi nó thối, sẽ sinh ra giòi. Vốn cá là thứ mình ăn được, nhưng khi đã có giòi trong đó rồi thì chẳng ai còn muốn ăn nữa. Đừng nói chuyện ăn, quý vị chỉ cần nghĩ đến sao mà nó bốc mùi quá ghê là đủ khiến mình muốn nôn rồi. Ngay khi có ai đó nói đến me chua thì miệng quý vị liền tiết ra nước bọt, hoặc khi quý vị nghĩ mình đang đứng trên mép vực sâu ngàn dặm thì chân bỗng run run, và gan bàn chân thấy ròn rợn; ở đây cũng giống như vậy, khi nghĩ đến mùi thối, quý vị liền cảm thấy muốn dọn rửa.

Có điều rất lạ: người ở Thượng Hải rất thích ăn những thứ có mùi thối. Họ thích ăn một loại đậu phụ có mùi thum thum như phân trong nhà vệ sinh. Quý

vị có cho đó là chuyện lạ không? Tôi không có ý giễu cợt người Thượng Hải, nhưng sự thật là như vậy. Tôi đã từng đến Ngũ Đài Sơn, ở tại chùa Fa Yu và chùa P'u T'i, người dân vùng này không ăn gì ngoài một thứ đường mía có mùi thum thum. Đường vốn được làm ra từ mía, tôi không hiểu tại sao người dân ở đây lại ăn như vậy, nó bốc mùi thối đến tận trời. Tôi vốn chẳng kén ăn. Đối với tôi, thức ăn ngon dở đều như nhau. Khi nó đã thành thực phẩm rồi, tôi chẳng bận tâm kén chọn gì nữa. Nhưng món đường mía có mùi thối đến tận trời ấy thì quá sức, không dễ gì nuốt trôi. Thế nhưng người dân ở đó sẽ không thân thiện với mình nếu mình không ăn thứ đó. Họ thích ăn đường mía, và nếu quý vị không ăn, họ sẽ cho rằng quý vị khinh thường họ. Trên thế giới có rất nhiều thứ để ăn, và mỗi dân tộc lại thích ăn những thứ có những mùi vị khác nhau. Bản tính của người dân mỗi địa phương quý vị đi qua đều khác biệt nhau.

Quý vị chẳng cần bận tâm gì đến những thứ hôi thối nếu như quý vị không có một “cái ta lớn”. Tự xem cái ngã của mình lớn là rất thối, còn thối hơn cả mùi thối của cá và mùi thối của phân cầu. Không còn ai dám gần mình nữa. Sao vậy? Vì không phải quý vị lớn. Mà vì quý vị đã biến mình thành một thứ gì thối hoắc.

Kinh văn:

Nhân nơi hai thứ vọng trần thông và bít, phát ra cái ngửi ở trong, thu nạp các trần tượng đó, gọi là tánh ngửi. Tánh ngửi đó rời hai thứ vọng trần thông và bít kia, hoàn toàn không có tự thể.

Giảng:

“Nhân nơi hai thứ vọng trần thông và bít” – hai thứ vọng trần thông suốt và ngăn ngại, những tướng không thanh tịnh này trở nên lưu hiện, và từ trong sự bất tịnh ấy sinh khởi tánh ngửi. Trong tiếng Hán chữ 聞 có hai nghĩa là nghe và ngửi. Ở đây không đề cập đến nghe, chỉ nói đến ngửi. “Thu nạp các trần tượng.” Vì tánh ngửi hấp thu vào cả hai trần tượng thông và bít, “Gọi là tánh ngửi.” Lại nữa, tánh nghe – văn tánh 聞性 không có nghĩa là quay cái nghe trở lại để nghe được tự tánh của mình. Tánh nghe – văn tánh 聞性 này không có nghĩa như Bồ-tát Quán Thế Âm nói: “Phản văn văn tự tánh, đắc thành Vô thượng đạo.” Ngài lắng nghe tự tánh, và tu tập để được thành tựu Vô thượng đạo. Ngài đạt được nhĩ căn viên thông. Kinh văn đoạn này đề cập đến khả năng của khứu giác. “Tánh ngửi đó rời hai thứ vọng trần thông và bít kia, hoàn toàn không có tự thể.” Tách rời hai trạng thái thông suốt và ngăn ngại, tách rời hai thứ vọng trần ấy, cái tánh biết ngửi vốn không có thực thể.

Kinh văn:

Như vậy, A-nan! phải biết cái người đó, chẳng phải từ thông hay bát mà có, chẳng phải do lỗ mũi mà ra, chẳng phải từ hư không phát sinh.

Giảng:

Đoạn này có cùng ý nghĩa như điều đã giải thích ở trên. “A-nan! phải biết cái người đó, tánh người ấy, chẳng phải từ thông hay bát mà có.” Chẳng phải từ sự thông suốt và ngăn ngại mà tánh người ấy phát sinh. “Chẳng phải do lỗ mũi mà ra.” Cũng chẳng phải do từ lỗ mũi mà có tánh người. “ Cũng chẳng phải từ hư không phát sinh.” Thế nó do đâu mà có?

Kinh văn:

Sao vậy? Nếu (tánh người) từ cái thông mà đến, thì khi bát, (tánh người) đã tự biến mất rồi, làm sao còn biết được bát. Nếu nhân nơi bát mà có (tánh người), thì khi thông sẽ không còn tánh người. Làm sao biết được các mùi thơm tho?

Giảng:

“Sao vậy? Xuất phát từ đạo lý nào để Như Lai nói rằng tánh người chẳng đến từ thông hay bát, chẳng đến từ lỗ mũi, cũng chẳng do hư không mà phát sinh? Như Lai sẽ giảng giải cho các ông. Hãy lắng nghe. Nếu (tánh người) từ cái thông mà đến, thì khi bát, (tánh người) đã tự biến mất rồi.” Thông và bát là hai trạng thái đối nghịch nhau, thế nên nếu tánh người đến từ trạng thái thông thì trong trạng thái bát sẽ không có tánh người. Tánh người trong trạng thái bát sẽ bị biến mất. “Làm sao còn biết được bát?” Nếu tánh người trong trạng thái bát không hiện hữu thì làm sao mà biết được có sự ngăn bát? “Nếu nhân nơi bát mà có (tánh người) – nếu tánh người có được là nhờ vào trạng thái ngăn bát, thì khi thông sẽ không còn tánh người. Ông sẽ không thể nào người được nhờ tánh người. Làm sao ông nhận ra được trạng thái thông và trạng thái bát? Do vậy, tánh người chẳng đến từ trạng thái thông cũng như chẳng đến từ trạng thái bát. Ông phải biết rõ bản chất của tánh người. Trong trường hợp đó, làm sao biết được các mùi thơm tho?” Vì tánh người chẳng phải do từ thông hay bát mà có, thì làm sao mà có sự nhận biết các mùi hương thơm tho?

Kinh văn:

Nếu (tánh người) từ lỗ mũi sinh ra, hẳn không còn có cái thông cái bát. Nên tánh người như vậy vốn không có tự tánh.

Giảng:

“Nếu (tánh ngữ) từ lỗ mũi sinh ra”– Nếu (tánh ngữ) phát sinh từ lỗ mũi–
“Hẳn không còn có trạng thái thông cũng như chẳng đến từ trạng thái bí.
“Cái thông cái bí.” Tánh ngữ không còn liên quan gì đến với các trạng thái
thông cũng như trạng thái bí. “Nên tánh ngữ như vậy vốn không có tự tánh,”
Dù quý vị có muốn giải thích kiểu nào, nó cũng không có tự tánh.

Kinh văn:

**Nếu (tánh ngữ) do hư không mà ra, thì cái ngữ đó phải xoay trở lại ngữ
được lỗ mũi của ông. Lại nếu như hư không tự ngữ được, thì có dính
dáng gì đến chỗ thu nạp (tị nhập) của ông?**

Giảng:

“Nếu do hư không mà ra” – Nếu tánh ngữ phát sinh từ hư không– “thì cái
ngữ đó phải xoay trở lại ngữ được lỗ mũi của ông.” Trước tiên nó phải ngữ
được lỗ mũi của ông. “Lại nếu như hư không tự ngữ được, thì có dính dáng
gì đến chỗ thu nạp (tị nhập) của ông?” Lại nữa, còn một cách giải thích khác.
Hãy cho rằng giả sử cái ngữ ấy đến từ hư không, thì nó có liên quan gì với lỗ
mũi, là chỗ thu nạp (tị nhập) của ông? Hãy suy nghĩ kỹ. Có đạo lý gì trong đó
chẳng?

Kinh văn:

**Thế nên phải biết tị nhập là hư vọng, vốn chẳng phải tánh nhân duyên,
chẳng phải tánh tự nhiên.**

Giảng:

“Thế nên phải biết”– ông phải nên biết bề sâu của đạo lý này– tị nhập là hư
vọng.” Lỗ mũi, cùng với tánh ngữ phát sinh từ đó, đều là hư vọng, không
thật, “Vốn chẳng phải tánh nhân duyên, chẳng phải tánh tự nhiên.” Vì theo
căn đề của nó, vốn không được xem đó như là một pháp do nhân duyên sinh.
Cũng chẳng phải từ tự nhiên sinh ra. Vậy rốt ráo nó từ đâu sinh ra? Có phải
tôi đã giải thích từ trước rồi đó sao? Ngũ uẩn, lục nhập, mười hai xứ, mười
tám giới–tất cả đều là tác dụng của tánh giác–đều không ngoài tánh chân như
nhiệm màu của Như Lai tạng. Tất cả đều phát xuất từ tánh chân như nhiệm
màu của Như Lai tạng. Vì một niệm vô minh vọng động sinh khởi, nên mọi
tướng vọng tưởng đều sinh khởi theo, phân ra có cái thấy và cảnh bị thấy.
“Cái thấy” là khả năng nhận biết; ‘cảnh bị thấy’ là những vật tượng có hình
dáng, màu sắc mà ‘cái thấy’ nhận biết được. Tất cả đều được tạo ra từ một
niệm vô minh của tâm vọng tưởng ban đầu.

Kinh văn:

A-nan, ví như có người dùng lưỡi liếm mép, liếm môi sinh ra mỗi mọt. Nếu người đó có bệnh thì thấy có vị đắng, nếu người không bệnh thì thấy có chút vị ngọt. Do những cảm giác ngọt, đắng mà hiện bày tính nếm, còn khi không động (không liếm mép) thì thường thấy tính nhạt. Cả tính nếm và cái mỗi mọt đều là tánh bờ-đề do chăm chú mà phát ra tướng mỗi mọt.

Giảng:

Trước đây mỗi khi quý vị học kinh, hằng ngày quý vị đều sống cùng với mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý của mình, nhưng trong mọi thời quý vị đều không biết được những cái ấy từ đâu đến. Ai thử đoán tại sao lại có quá nhiều thứ như thế trong Như Lai tạng?

Như Lai tạng lớn đến chừng nào để có thể chứa được chừng ấy thứ?

Như Lai tạng lớn hơn tất cả mọi thứ, thế nên mới chứa được mọi vật. Nếu nó không lớn hơn tất cả mọi thứ thì nó không thể nào chứa được nhiều đến vậy.

Nó để nhiều thứ như vậy ở đâu?

Hãy phân chia Như Lai tạng ra nhiều ngăn. Quý vị có nhãn nhập, người khác cũng có nhãn nhập; quý vị có nhĩ nhập, người khác cũng có nhĩ nhập; quý vị có tị nhập, người khác cũng có tị nhập; quý vị có thiệt nhập, người khác cũng có thiệt nhập. Nếu tất cả đều trộn lẫn với nhau, thì đến khi cần dùng nó, làm sao quý vị sử dụng nó được? Nếu đơn giản nó gom lại thành một khối, nhưng được phân chia đều nhau để chỗ thu nạp (nhập) của riêng mỗi người đều ở trong một vị trí riêng, thế cần phải có rất nhiều chỗ. Nên nó phải là một khoảng không gian rất lớn. Đó là lí do tại sao tôi nói Như Lai tạng lớn hơn tất cả mọi thứ nên mới chứa trọn được cả mọi vật. Chẳng có thứ gì mà không chứa được trong đó. Bây giờ chúng ta đang ở đâu? Chúng ta đều đang ở trong Như Lai tạng.

Quý vị liền nói: “Tôi chẳng hiểu Như Lai tạng giống như cái gì cả.”

Hằng ngày quý vị đều thấy Như Lai tạng. Nhưng quý vị không nhận ra. Trong mọi động dụng hằng ngày quý vị đều ở trong Như Lai tạng. Những gì mắt quý vị thấy, những gì tai nghe—mọi cái hoàn toàn đều ở trong Như Lai tạng. Quý vị vẫn chưa hình dung Như Lai tạng giống như thế nào. Tô Đông Pha có thơ rằng:

Bất thức Lô sơn chân diện mục

Chỉ duyên thân tại thử sơn trung.

Nghĩa là:

Chẳng biết mặt mũi chân thật của Lô sơn như thế nào, vì chính mình đang đứng trên đỉnh Lô sơn.

Tại sao quý vị không thể nào diễn tả được mặt mũi chân thật của Lô sơn? Vì chính quý vị đang ở trên đỉnh Lô sơn, và vì thế nên quý vị không nhìn thấy được Lô Sơn toàn diện. Những gì quý vị nhận biết được đều là sự biểu hiện từ Như Lai tạng. Những ai không hiểu được Phật pháp đều không nhận ra được nghĩa Như Lai tạng như thế nào. Những người như vậy liền báng bỏ Phật pháp. Họ nói: “Đạo Phật thường nói đến Như Lai tạng, Như Lai tạng, làm sao mà nó chứa được tất cả mọi thứ. Lòng tham của Đức Phật thật là lớn hơn mọi thứ trên đời. Ông ta gom chứa hầu như hết thảy mọi thứ.” Nhưng đây là một sai lầm. Như Lai tạng không phải là của Đức Phật. Mọi người ai cũng có phần trong đó. Nên loại suy nghĩ trên là một sai lầm.

“A-nan, ví như có người dùng lưỡi liếm mép.” Anh ta dùng lưỡi để liếm mép của mình. Tôi sẽ kể cho quý vị nghe một chuyện vui. Cũng gần giống như người không có bạn gái, nên anh ta tự hôn mình vậy. Quý vị có tin không? Thật là như vậy! “Liếm mãi sinh ra mỗi mệt.” Anh ta không những chỉ liếm một lần rồi thôi, mà liên tục liếm nhiều lần khiến sinh ra mệt mỏi. “Nếu người đó có bệnh” – Nếu người liếm mép bị bệnh, “thì thấy có vị đắng.” Sau khi liếm mép một hồi lâu, anh ta nhận ra có vị đắng. Người này mắc phải bệnh gì? Có khi anh ta bị bệnh tương tự, có nghĩa là anh ta nghĩ về phụ nữ. Thế nên anh ta tự liếm mép mình một hồi lâu và thấy vị đắng. Anh ta thấy rằng: “A! đây chẳng phải là mùi vị hấp dẫn—chẳng thích thú gì.” Quý vị có để ý rằng khi tôi giảng giải Phật pháp thì dường như ít người hiểu được, nhưng khi tôi bắt đầu giảng về những đề tài như thế này thì mọi người lại hiểu được ngay!

“Nếu người không bệnh thì thấy có chút vị ngọt.” Những người không bệnh sẽ cảm thấy có hơi chút vị ngọt. “Do những cảm giác ngọt, đắng mà hiện bày tính nếm.” Do hai mùi vị này, mà chức năng nếm của cái lưỡi được hiển bày. “Còn khi không động thì thường thấy tính nhạt.” Khi cái lưỡi nằm yên, thường thấy có vị nhạt trên đầu lưỡi. “Vị nhạt” có nghĩa là mọi thứ đều không có hương vị gì cả. “Cả tính nếm và cái mỗi mệt, đều phát xuất từ thể tánh bò-đề.” Tại sao lưỡi lại trở nên mệt mỏi như vậy? “Chăm chú mà phát ra tướng mỗi mệt.” Nó xảy ra khi, trong thể tánh bò-đề, khi có một niệm vọng tưởng dấy lên, kết hợp cùng sự diên trì nên phát sinh ra tướng mỗi mệt.

Kinh văn:

Nhân hai thứ vọng trần nhạt và ngọt đắng, phát ra cái biết bên trong, thu nạp các trần tượng đó, gọi là tính biết nếm. Tính biết nếm ấy rời hai thứ vọng trần ngọt đắng và nhạt kia, rốt ráo không có tự thể.

Giảng:

“Nhân hai thứ vọng trần nhạt và ngọt đắng, phát ra cái biết bên trong, thu nạp các trần tượng đó, gọi là tính biết nếm.” Ở đây có chữ nếm – vị 味 ở đây, nhưng quý vị có thể cho rằng nó không được xem như là một mùi vị, nên kinh văn chỉ nói, “hai thứ vọng trần”. ‘Cái bắp suông luộc trong nước sôi thì chẳng có mùi vị gì.’ Nếu người ta không thêm chút muối hay dầu mà chỉ nấu cái bắp trơn với nước lạnh thì nó chẳng có mùi vị gì. Trong cảm giác đắng và ngọt, có tính biết nếm phát sinh và hấp thu lấy hai trần tượng ấy. “Tính biết nếm ấy rời hai thứ vọng trần ngọt đắng và nhạt kia, rốt ráo không có tự thể.” Mặc dù tính biết nếm kia vốn không có mùi vị, song nó sinh khởi từ cảm giác ngọt và đắng, thế nên quý vị cho rằng kia là ngọt, đây là đắng, và đó là lí do tại sao kinh văn đề cập đến “hai thứ vọng trần.” Tách rời khỏi hai thứ vọng trần ấy, tính nếm kia thực sự chẳng có tự thể.

Kinh văn:

Thật vậy, A-nan, ông nên biết rằng cái biết đắng, biết nhạt như vậy, không phải từ vị ngọt, vị đắng mà đến; không phải do tính nhạt mà có; chẳng phải từ lưỡi sinh ra, cũng chẳng phải từ hư không phát sinh.

Giảng:

Đoạn này có cùng ý nghĩa như điều đã giải thích ở trên. “Thật vậy, A-nan, ông nên biết rằng” – tính biết nếm như đã giải thích ở trên – “Cái biết đắng, biết nhạt như vậy – khi lưỡi của ông nhận biết mùi vị đắng hoặc nhạt – không phải từ vị ngọt, vị đắng mà đến.” Tính biết nếm ấy không phát xuất từ vị đắng hoặc vị ngọt. “không phải do tính nhạt mà có.” Cũng chẳng phải do vị nhạt mà tính biết nếm kia phát sinh. “Chẳng phải từ lưỡi sinh ra.” Nó cũng chẳng sinh ra từ lưỡi. “Cũng chẳng phải từ hư không phát sinh.”

Kinh văn:

Sao vậy? Nếu (tính nếm) từ các vị ngọt đắng mà đến, thì khi nhạt, cái biết nếm đã biến mất rồi, làm sao biết được nhạt? Nếu từ cái nhạt mà ra thì khi ngọt, cái nếm đã biến mất rồi, làm sao biết được hai vị ngọt và đắng?

Giảng:

“Sao vậy? Nếu (tính nếm) từ các vị ngọt đắng mà đến”– Nếu tính biết nếm đến từ vị ngọt và đắng– “thì khi nhạt, cái biết nếm đã biến mất rồi.” Sẽ không còn tính biết nếm nữa khi có vị nhạt. “Làm sao biết được nhạt?” Thế thì làm sao người ta nhận biết được vị nhạt? “Nếu từ cái nhạt mà ra”– Nếu tính biết nếm sinh khởi từ vị nhạt– “Thì khi ngọt, cái nếm đã biến mất rồi.” Thì tính biết nếm nhận ra vị ngọt sẽ biến mất. “Làm sao biết được hai vị ngọt và đắng.” Nếu trong thực tế, không có sự nhận biết vị ngọt, thì làm sao nhận biết được cả hai vị ngọt và đắng?

Kinh văn:

Nếu (tính biết nếm) do lưỡi sinh ra, hẳn không có những vị ngọt đắng và nhạt, thì cái tính biết nếm ấy vốn không có tự tánh.

Giảng:

“Nếu do lưỡi sinh ra, hẳn không có những vị ngọt đắng và nhạt.” Nếu (tính biết nếm) ấy đến từ lưỡi, thì sẽ chẳng có vị ngọt đắng và nhạt. Tại sao lại không có? Vì chính cái lưỡi vốn không có cái vị ngọt đắng hoặc vị nhạt. “Thì cái tính biết nếm ấy vốn không có tự tánh.” Cái tính biết nếm kia chắc hẳn là không có tự tánh.

Kinh văn:

Nếu (tính biết nếm) do hư không mà ra, thì hư không tự nếm, chứ không phải lưỡi biết nếm. Lại nữa nếu hư không tự biết, thì có quan hệ gì đến chỗ thu nạp (thiệt nhập) của ông?

Giảng:

“Nếu (tính biết nếm) do hư không mà ra.” Nếu tính biết nếm đến từ hư không, “Thì hư không tự nếm, chứ không phải lưỡi biết nếm.” Tự nhiên hư không sẽ biết được nó nếm cái gì. Nếu tính biết nếm là do từ hư không, thì hư không tự nó sẽ biết được, và miệng ông sẽ không còn nhận biết được nữa. “Lại nữa nếu hư không tự biết”– Nếu hư không tự nó biết được tính biết nếm này, “Thì có quan hệ gì đến chỗ thu nạp (thiệt nhập) của ông.” Sẽ chẳng có quan hệ gì đến chỗ thu nạp (thiệt nhập) của ông cả.

Kinh văn:

Vậy nên biết rằng thiết nhập là hư vọng, vốn chẳng phải tánh nhân duyên, chẳng phải tánh tự nhiên.

Giảng:

“Do vậy, ông nên biết rằng. A-nan, đừng mê mờ nữa; đừng tiếp tục u mê, đừng tiếp tục mê muội. Ông phải biết rằng thiết nhập là hư vọng.” Nó là một thứ hư vọng. Đừng xem nó như là tánh nhân duyên. Nó “vốn chẳng phải tánh nhân duyên, chẳng phải tánh tự nhiên.” Cũng vậy, nó phát sinh từ thể tánh bờ-đề, tánh chân như nhiệm mầu của Như Lai tạng.

Kinh văn:

A-nan, ví như có người dùng bàn tay lạnh chạm bàn tay nóng. Nếu bên tay lạnh thấy lạnh nhiều hơn, thì bên tay nóng sẽ lạnh theo; nếu bên nóng thấy nóng hơn, thì tay bên lạnh cũng thành ra nóng. Như vậy, do cảm xúc nhận biết khi hợp lại này mà rõ được sự nhận biết lúc rời ra. Nếu cái thể chênh lệch hình thành giữa nóng và lạnh, thì do đó mà phát ra tướng mỗi một và có cảm xúc. Cả tính biết xúc cảm cùng cái mỗi một đều là tính bờ-đề chăm chú mà phát ra tướng mỗi một.

Giảng:

“A-nan, ví như có người dùng bàn tay lạnh chạm bàn tay nóng. Nếu bên tay lạnh thấy lạnh nhiều hơn” – nếu bên bàn tay này lạnh hơn – “thì bên tay nóng sẽ lạnh theo.” Bàn tay kia đang ấm cũng sẽ bị lạnh theo. “Nếu bên nóng thấy nóng hơn, thì tay bên lạnh cũng thành ra nóng.” Bàn tay lạnh sẽ trở thành ấm. “Như vậy, do cảm xúc nhận biết khi hợp lại này mà rõ được sự nhận biết lúc rời ra.” Sự tiếp xúc của hai bàn tay nóng và lạnh gây nên nhận biết về sự hợp lại. Sự nhận biết về tách rời, được gọi là không có sự xúc chạm được mới được hiển bày. “Nếu cái thể chênh lệch hình thành giữa nóng và lạnh, thì do đó mà phát ra mỗi một và có cảm xúc.” Nếu cái ấm và lạnh phát sinh, đó là do sự mỗi một như là kết quả từ sự tiếp xúc của hai bàn tay. “Cả tính biết xúc cảm cùng cái mỗi một đều là tính bờ-đề.” Thân thể (bàn tay), cùng tính biết xúc chạm đều là thể tính bờ-đề. Do “chăm chú mà phát ra tướng mỗi một.” Đây là trường hợp diên trì, kéo dài quá lâu trong thể tính bờ-đề khiến phát sinh ra tướng mỗi một.

Kinh văn:

Nhân nơi hai vọng trần ly và hợp, phát ra cái hay biết ở bên trong, thu nạp các trần tượng này, gọi là tính biết cảm xúc. Tính biết cảm xúc này, rời hai vọng trần ly và hợp, trái và thuận kia, rốt ráo không có tự thể.

Giảng:

“Nhân nơi hai vọng trần ly và hợp, phát ra cái hay biết ở bên trong, thu nạp các trần tượng này, gọi là tính biết cảm xúc.” Vì có sự ly và hợp – hai loại nhận biết do xúc chạm, là hai thứ vọng trần– nên có một cảm giác phát sinh trong đó, và hai bàn tay của thân bị lôi cuốn vào cảm giác từ hai thứ vọng trần ly và hợp này. “Tính biết cảm xúc này, rời hai vọng trần ly và hợp, trái và thuận kia, rất ráo không có tự thể.” “Trái– khó chịu” là nói đến trạng thái khổ; “thuận–dễ chịu” là nói đến trạng thái vui. Điều mà người ta thích là trạng thái vui. Điều mà người ta không thích là trạng thái khổ. Thế nên tách rời hẳn hai thứ vọng trần ly và hợp, thì tính biết cảm xúc sẽ không có một thể tính căn bản. Nó không có tự thể.

Kinh văn:

Như vậy, A-nan, ông nên biết cái cảm xúc đó không phải từ cái ly, cái hợp mà đến; không phải từ cái trái, cái thuận mà có; không phải do nơi thân (căn) mà ra, cũng không phải do hư không phát sinh.

Giảng:

“Như vậy, A-nan, từ đây, ông nên biết cái cảm xúc đó không phải từ cái ly, cái hợp mà đến.” Mặc dù nói cảm giác về sự hiện hữu của hai thứ vọng trần ly và hợp, nhưng tính biết cảm xúc đó cũng không do từ ly và hợp. “Không phải từ cái trái, cái thuận mà có; không phải do nơi thân (căn) mà ra”– nó cũng chẳng phát sinh từ căn thân, “cũng không phải do hư không phát sinh.”

Kinh văn:

Sao vậy? Nếu từ cái hợp mà đến thì khi xa lìa, cái biết đã mất rồi, làm sao biết được sự xa lìa? Với hai tướng trái và thuận kia cũng giống như vậy.

Giảng:

“Sao vậy?” Nghĩa lý như thế nào? “Nếu từ cái hợp mà đến.”– nếu nó nhân cái hợp mà có được tính biết cảm xúc – “thì khi xa lìa, cái biết đã mất rồi.” Khi hai bàn tay tách rời nhau; không còn tính biết cảm xúc nữa, nhưng tính ấy vẫn còn đó. “làm sao biết được sự xa lìa.” Nếu tính biết cảm xúc biến mất khi có sự tách rời, thì tại sao ông lại biết được có sự tách rời? “Với hai tướng trái và thuận kia cũng giống như vậy.” Trạng thái khổ (trái) và vui (thuận) cũng giống như vậy.

Kinh văn:

Nếu (tính biết cảm xúc) từ thân thể mà ra, hẳn không có bốn tướng ly hợp trái thuận, thì tính biết cảm xúc nơi thân của ông vốn không có tự tánh.

Giảng:

“Nếu (tính biết cảm xúc) từ thân thể mà ra— nếu ông muốn nói rằng tính biết cảm xúc từ thân thể mà ra— hẳn không có bốn tướng ly hợp trái thuận.” Làm sao chỉ ra được tính xúc chạm ấy không phát xuất từ thân thể? Nếu đúng như vậy, thì thân thể chắc sẽ không có cách nào để nhận biết sự hợp ly, trái thuận. Nếu vậy thì “tính biết cảm xúc nơi thân của ông”— sự nhận biết của chính ông—“vốn không có tự tánh.” Tánh biết cảm xúc ấy cũng không có tự thể.

Kinh văn:

Nếu (tính biết cảm xúc) từ hư không mà ra, thì hư không tự biết, quan hệ gì đến chỗ thu nạp (thân nhập) của ông?

Giảng:

“ Nếu (tính biết cảm xúc) từ hư không mà ra— còn nếu ông nói rằng tính biết cảm xúc này phát sinh từ hư không; thì hư không tự biết, quan hệ gì đến chỗ thu nạp (thân nhập) của ông.” Chắc là tính biết cảm xúc ấy chẳng dính dáng gì đến chỗ thu nạp (thân nhập) của ông. Do mọi tiền đề đều không hợp lý, ta rút ra được kết luận như thế nào?

Kinh văn:

Vậy nên biết rằng thân nhập là hư vọng, vốn chẳng phải tánh nhân duyên, chẳng phải tánh tự nhiên.

Giảng:

“ Vậy nên biết rằng thân nhập là hư vọng – do vậy A-nan, ông nên biết rằng lãnh vực của thân nhập cũng là hư vọng, không thật, nó vốn chẳng phải tánh nhân duyên, chẳng phải tánh tự nhiên.” Thân nhập cũng là phát sinh từ trong chân tánh bồ-đề mâu nhiệm.

Kinh văn:

A-nan, ví như có người mệt nhọc thì ngủ, ngủ rất sâu rồi thức dậy, nhìn trần cảnh để nhớ lại (những gì đã hiện ra trong giấc ngủ), những gì không nhớ

được thì gọi là quên. Các thứ sinh trụ dị diệt điên đảo đó, quên thói thu nạp vào bên trong mà không lẫn lộn nhau. Đó gọi là ý căn. Cả ý căn cùng cái mỗi một đều là thể tính bồ-đề do chăm chú mà phát ra tướng mỗi một.

Giảng:

“A-nan, ví như có người mệt nhọc thì ngủ.” Anh ta quá mệt và muốn ngủ. “Ngủ rất sâu rồi thức dậy, nhìn trần cảnh để nhớ lại (những gì đã hiện ra trong giấc ngủ), những gì không nhớ được thì gọi là quên.” Khi thức dậy, anh ta nhìn cảnh trần trước mặt mình, anh ta cố gắng nhớ lại những cảnh đã diễn ra trong khi ngủ và không thể nào nhớ được một số cảnh khác vì anh ta đã quên. “Các thứ sinh trụ dị diệt điên đảo đó,”— đây là các thứ điên đảo trong dòng tâm thức, là bốn tướng sinh, trụ, dị, diệt. Lấy chuyện đi ngủ làm ví dụ: Khi nghĩ đến việc ngủ là sinh, ngủ thực sự là trụ, trạng thái sắp tỉnh giấc gọi là dị, tỉnh giấc và không còn muốn ngủ nữa gọi là diệt. Thế nên ngay trong việc ngủ cũng đã có đủ là bốn tướng sinh, trụ, dị, diệt. Đối với niệm tưởng của con người cũng có sinh, trụ, dị, diệt. Suy nghĩ ban đầu về điều gì đó gọi là sinh, thực sự đang nghĩ về điều gì đó và sự theo đuổi vọng tưởng mà mình đã chú ý gọi là trụ, khi suy nghĩ về điều ấy sắp xong gọi là dị, khi không còn suy nghĩ về điều ấy nữa gọi là diệt. Chỉ ngay trong một niệm cũng có đủ bốn tiến trình. Một khi quý vị quán sát thật kỹ sẽ thấy Phật pháp vô cùng vô tận. Hãy lấy việc gọi điện thoại làm thí dụ: Sinh là khi chuông điện thoại reo, trụ là khi quý vị đang nói chuyện qua điện thoại, dị là khi sắp sửa chấm dứt cuộc điện đàm, diệt là khi cuộc nói chuyện đã xong. Đối với mọi thứ, bất luận là gì, đều có đủ bốn tiến trình sinh, trụ, dị, diệt.

Trong mạng sống của con người, cũng có đủ bốn tiến trình sinh, trụ, dị, diệt. Sự ra đời là sinh, giai đoạn sống nơi trần gian là trụ, bệnh tật là dị, và chết là diệt. Thế con người có trở thành hư vô sau một tiến trình sinh, trụ, dị, diệt không? Không. Sinh mạng trong đời sống tương lai cũng vẫn chi phối theo tiến trình sinh, trụ, dị, diệt. Trong đời sống tương lai, môi trường thay đổi, nhưng vẫn có tiến trình sinh, trụ, dị, diệt. Thế nên sinh, trụ, dị, diệt là một ý niệm rất quan trọng trong Phật pháp. Hầu như mọi vật đều có thể được dùng để minh họa cho nguyên lý này. Cái bàn này là một ví dụ khác. Khi những miếng gỗ này được xẻ ra, nó đã được dự tính dùng để làm nên cái bàn, đó gọi là sinh, khi đã làm thành cái bàn rồi gọi là trụ, nó sẽ chẳng luôn luôn tồn tại mãi như hiện giờ. Sau một thời gian dài sử dụng nó sẽ hư hoại từng phần, đó gọi là dị, một khi đã bị rời ra từng phần thì không thể dùng được nữa, nó sẽ bị đem đốt, đó là diệt.

Thế giới cũng trải qua bốn tiến trình sinh, trụ, dị, diệt. Thế giới trải qua một thời gian rất dài trong quá trình sinh. Phải qua một thời gian 20 tiểu kiếp cho tiến trình sinh thành thế giới. Giai đoạn trụ gồm 20 tiểu kiếp. Nó trải qua giai

đoạn biến dịch trong 20 tiểu kiếp, và quá trình hoại diệt thành không trong 20 tiểu kiếp. Đó là tiến trình thành, trụ, hoại, không của thể giới, cũng tương tự như tiến trình sinh, trụ, dị, diệt.

Một kiếp gồm bao nhiêu năm?

Một kiếp gồm 139.600 năm. Một ngàn kiếp bằng một tiểu kiếp, Hai mươi tiểu kiếp bằng một trung kiếp. Bốn trung kiếp bằng một đại kiếp. Một tiến trình thành, trụ, hoại, không kéo dài trong một đại kiếp. Kiến thức, sự hiểu biết về lịch sử của mình chỉ dò lui được đến chừng vài ngàn năm— ngay cả không được một kiếp. Tâm hiểu biết của chúng ta rất nhỏ nhoi. Kiếp, cũng vậy, có đủ các tiến trình thành, trụ, hoại, không – sinh, trụ, dị, diệt.

“Quen thói thu nạp vào bên trong.” Tâm thức thu nạp các trần tướng sinh, trụ, dị, diệt, trong khi đang ngủ. Những tướng trạng này xuất hiện trở lại trong bộ nhớ của con người, “mà không lẫn lộn nhau.” Tiến trình sinh, trụ, dị, diệt của niệm tướng trong tâm thức hoàn toàn giống như sóng trong nước.

“Đó được gọi là ý căn.” Trong sáu giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý; nay ý được đề cập. “Cả ý căn cùng cái mỗi một đều là thể tính bồ-đề do chăm chú mà phát ra tướng mỗi một.” Đây cũng là sự chăm chú, tính diên trì trong chân tánh bồ-đề khiến phát sinh ra tướng mỗi một.

Kinh văn:

Nhân nơi hai thứ vọng trần sinh và diệt, nhóm cái biết bên trong. Thu nạp pháp trần bên trong, dòng thấy nghe đi ngược vào trong. Dòng này đi vào nơi không cùng tận, gọi là cái ý hay biết.

Giảng:

“Nhân nơi hai thứ vọng trần sinh và diệt, nhóm cái biết bên trong.” Các thứ vọng trần của tâm thức nằm ngay trong tâm. Tâm phan duyên chính là đối tượng của sinh diệt. Cũng có những pháp không phải là đối tượng của sinh diệt nhưng pháp do tâm phan duyên chính là pháp sinh diệt, đó chính là vọng trần, tánh hay biết tập hợp và trú ở bên trong vọng trần này, và “Thu nạp pháp trần bên trong, dòng thấy nghe đi ngược vào trong.” Vọng trần của cái thấy, cái nghe quay trở lại với tâm ý thức (thức thứ 6). “Dòng này đi vào nơi không cùng tận.” Trước khi dòng này đến được nơi chốn, có nghĩa là trước khi dòng tâm thức với cái thấy cái nghe quay trở lại đến nhập vào thức thứ tám, “gọi là cái ý hay biết.”

Thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm và ý thức, thức thứ 6, chính là tính giác tri của ý căn. “Trước khi dòng này đến được nơi chốn,” đây cũng gọi là dòng

ngịch lưu. Dòng nghịch lưu là gì? Khi tâm phan duyên khởi niệm, như thể có một dòng chảy ngược lại vào tâm thức. Trước khi dòng chảy ngược này đến nhập vào thức thứ 8 (cập địa), thì có phát sinh một cái ý hay biết (tánh giác tri) ở trong thức thứ 6.

Kinh văn:

Cái ý hay biết này rời hai trần thức và ngủ, sinh và diệt kia thì rất ráo không có tự thể.

Giảng:

“Cái ý hay biết này rời hai trần thức và ngủ”– của tướng ngủ và tướng thức– “sinh và diệt”– và của hai vọng trần sinh và diệt– “thì rất ráo không có tự thể.” Cái ý hay biết này, cũng vậy, không có một thể tính riêng.

Kinh văn:

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

Giảng:

“Thật vậy, A-nan– từ đạo lý vừa được giải thích, A-nan, ông nên biết cái ý căn hay biết như thế– tánh hay biết– không phải do từ nơi thức, nơi ngủ mà đến; không phải do nơi sinh, nơi diệt mà có; không phải từ nơi ý căn mà ra– cũng chẳng xuất phát từ ý căn. cũng không phải từ nơi hư không mà phát sinh.” Nó cũng chẳng phát sinh từ trong hư không.

Kinh văn:

Vì có sao? Nếu (cái ý căn hay biết) từ nơi thức mà đến, thì khi ngủ đã theo cái thức mà diệt rồi, còn lấy cái gì làm cái ngủ? Nếu chắc lúc sinh mới có, thì khi diệt, đã hoá như không có rồi, thì lấy cái gì mà biết là diệt? Nếu do cái diệt mà có, thì khi sinh sẽ không có cái diệt, lấy cái gì mà biết là sinh?

Giảng:

“Vì có sao? Nếu (cái ý căn hay biết) từ nơi thức mà đến”– Tại sao như vậy? Nếu tính hay biết từ nơi thức mà đến,– “thì khi ngủ đã theo cái thức mà diệt rồi.” Lẽ ra nó phải biến mất khi người ta ngủ, “Còn lấy cái gì làm cái ngủ?”

Nếu tính hay biết không hiện hữu khi người ta đang ngủ, thì thế nào là nghĩa của ngủ? “Nếu chắc lúc sinh mới có, thì khi diệt, đã hoá như không có rồi.” Khi diệt, tính hay biết đó sẽ không có nữa rồi, “lấy cái gì mà biết là diệt?” Còn ai là người biết được cái diệt? “Nếu do cái diệt mà có, thì khi sinh sẽ không có cái diệt, lấy cái gì mà biết là sinh?” Trong trường hợp đó, tính hay biết phải biến mất khi có cái sinh, còn nếu không có tính hay biết, làm sao mà biết được là có cái sinh?

Kinh văn:

Nếu do ý căn mà ra, thì hai tướng thức ngủ thay đổi lẫn nhau nơi thân thể, nếu rời hai tướng ấy ra, thì cái ý hay biết ấy cũng đồng như hoa đóm giữa hư không, rốt ráo không có tự tánh.

Giảng:

“Nếu do ý căn mà ra— nếu ông muốn cho rằng cái ý hay biết ấy đến từ ý căn, thì hai tướng thức và ngủ thay đổi lẫn nhau nơi thân thể.” Có sự mở và đóng tương hợp với nhau trong thân thể ông. “Nếu rời hai tướng thức và ngủ ấy ra, thì ấy cũng đồng như hoa đóm giữa hư không, rốt ráo không có tự tánh.” Tách rời hẳn hai thứ mở và đóng đó ra, thì cái ý hay biết ấy cũng đồng như không hiện hữu, nó hoàn toàn không có tự tánh.

Kinh văn:

Nếu (cái ý hay biết) do hư không mà sinh thì tự hư không ấy biết, có quan hệ gì đến chỗ thu nạp (ý nhập) của ông?

Giảng:

“Nếu do hư không mà sinh”— nếu do từ hư không mà phát sinh ra cái tánh hay biết – “thì tự hư không ấy biết.” Nếu chính tự hư không biết được, thì “có quan hệ gì đến chỗ thu nạp (ý nhập) của ông?” Thì nó có dính dáng gì đến ông?

Kinh văn:

Do vậy nên biết, ý nhập là hư vọng, vốn không phải tính nhân duyên, chẳng phải tính tự nhiên.

Giảng:

“Do vậy nên biết, ý nhập là hư vọng.” Ý nhập cũng là hư vọng, không thật. “Vốn không phải tính nhân duyên,”– Nó chẳng phải phát sinh từ tính nhân duyên– “chẳng phải tính tự nhiên.”– Vậy thì, rốt ráo, tại sao nay quý vị lại có được tánh hay biết? Nó phát ra từ sự chăm chú trong tánh chơn như nhiệm màu của Như Lai tạng khiến phát sinh ra tướng mỗi một.

Kinh văn:

Lại nữa, A-nan, vì sao bản tính của 12 xứ vốn là tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng?

Giảng:

“Lại nữa, A-nan, Như Lai sẽ giảng giải rõ hơn cho ông. Ông phải lắng nghe cho kỹ. Tại sao Như Lai nói rằng bản tính của 12 xứ vốn là tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng?” “Xứ” là chỉ cho một vị trí đặc biệt. Mười hai vị trí đặc biệt này là gì? Đó là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý– và sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp– Có khi chúng được gọi là 12 nhập (thập nhị nhập), cũng như lục nhập đề cập ở trên, Nhưng, 12 nhập còn có thêm sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Sự phối hợp của sáu căn và sáu trần được gọi là 12 xứ.

Kinh văn:

A-nan, ông hãy xem rừng cây Kỳ-đà và các suối hồ này.

Giảng:

“A-nan, ông hãy xem rừng cây Kỳ-đà và các suối hồ này.”

Hãy xem kỹ rừng cây của Thái tử Kỳ-đà.

Kinh văn:

Ý ông nghĩ sao. Có phải những sắc trần này sinh ra cái thấy, hay cái thấy sinh ra sắc tướng?

Giảng:

“Ý ông nghĩ sao.” Đức Phật thăm dò ý kiến của A-nan. “Có phải những sắc trần này sinh ra cái thấy, hay cái thấy sinh ra sắc tướng? Phải chăng sắc tướng phát sinh ra nên mắt nhìn thấy chúng, hay chính từ con mắt phát sinh ra những sắc tướng này? Ông hãy giải thích rõ đạo lý này. Như Lai đang lắng nghe.” Đức Phật lại hỏi một lần nữa, và tôi tin chắc rằng đến đây A-nan có

hơi chút nhúc đầu. Sao tôi nói như vậy? Vì A-nan không nói được điều gì cả. A-nan không trả lời. Thế nên Đức Phật tiếp tục:

Kinh văn:

A-nan, nếu cái thấy sinh ra sắc tướng, thì khi thấy hư không chẳng có sắc tướng, lẽ ra tính thấy sinh ra sắc tướng đã tiêu mất rồi. Đã tiêu mất thì hiển bày rõ hết thấy đều không. Sắc tướng đã không, thì lấy gì rõ bày tướng không? Đối với hư không cũng lại như vậy.

Giảng:

“A-nan, nếu cái thấy sinh ra sắc tướng— nếu ông bảo rằng sự hiện hữu của cái thấy sinh ra các ngoại trần, tức là sắc tướng – thì khi thấy hư không chẳng có sắc tướng, lẽ ra tính thấy sinh ra sắc tướng đã tiêu mất rồi. Đã tiêu mất thì hiển bày rõ hết thấy đều không. Tính của sắc sẽ biến mất, và khi sắc tướng bị tiêu rồi, thì mọi thứ đều biến mất. Sắc tướng đã không, thì lấy gì rõ bày tướng không?” Ai có thể biết được hư không? “Đối với hư không cũng lại như vậy.” Giả định do nhãn căn mà phát sinh ra các tướng không là không đúng do những lý lẽ như trên.

Kinh văn:

Lại nữa nếu sắc trần sinh ra cái thấy, khi thấy hư không chẳng có sắc tướng, thì cái thấy liền bị tiêu mất. Tiêu rồi thì tất cả đều không, còn ai để rõ được không và sắc tướng?

Giảng:

“Lại nữa nếu sắc trần sinh ra cái thấy— nếu ông muốn nói rằng sắc trần sinh ra cái thấy, thì khi chẳng có sắc tướng gì thì mắt sẽ không thấy được, khi thấy hư không chẳng có sắc tướng, thì cái thấy liền bị tiêu mất. Không thì chẳng phải là sắc, nó chẳng có sắc tướng. Nếu ông mặc nhiên công nhận rằng cái thấy là do từ sắc phát sinh, thì lẽ ra ông chẳng thể nào thấy được không; và khi không có sắc tướng, thì lẽ ra chẳng có cái thấy. Một khi cái thấy tiêu rồi thì tất cả đều không.” Khi cái thấy chẳng còn, thì mọi thứ đều không được nhìn thấy nữa. “Còn ai để rõ được không và sắc tướng? Ai sẽ biết được rằng cái này là không và cái kia là sắc? Nếu không còn có cái thấy nữa, thì ai sẽ nhận biết được?”

Kinh văn:

Do vậy nên biết rằng cái thấy cùng sắc không đều chẳng có nơi chốn. Tức là sắc trần cùng với cái thấy, hai xứ đó đều là hư vọng không thật, vốn chẳng phải tính nhân duyên, cũng chẳng phải tính tự nhiên.

Giảng:

“Do vậy, A-nan, ông nên biết rằng cái thấy cùng sắc không đều chẳng có nơi chốn. Tức là sắc trần cùng với cái thấy— ngay cả đôi với sắc trần và cái thấy, nơi chốn của hai cái ấy, hai xứ đó đều là hư vọng không thật.” Sắc cũng không có tự tánh và cái thấy cũng không có tự tánh. “Vốn chẳng phải tính nhân duyên, cũng chẳng phải tính tự nhiên.” Đứng ra, tất cả đều là vọng kiến phát sinh từ tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng.

Kinh văn:

A-nan, ông hãy nghe trong vườn Kỳ-đà này, khi bữa ăn được bày dọn xong thì đánh trống, đại chúng sẽ nhóm lại khi nghe tiếng chuông. Tiếng chuông trống trước sau theo nhau.

Giảng:

Đoạn kinh này giải thích về hai xứ của tai (nhĩ căn) và âm thanh. “A-nan, ông hãy nghe trong vườn Kỳ-đà này, khi bữa ăn được bày dọn xong thì đánh trống—khi đến bữa, đã bày dọn thức ăn xong thì tiếng trống được đánh lên và tăng chúng đến dùng cơm. Đại chúng sẽ nhóm lại khi nghe tiếng chuông.” Nếu muốn tập họp đại chúng lại thì đánh chuông. Ngày nay khi đến giờ ăn, không dùng trống để đánh mà dùng cái “mõ cá.” Đó là một khúc gỗ lớn có hình con cá được đục rỗng ruột. Khi đến giờ ăn, tiếng mõ cá được đánh lên, làm thành âm thanh bong bong bong. Cho nên ở Trung Hoa, cái mõ cá này được gọi theo âm thanh của nó là cái bong. Trong những đại tòng lâm, có nhiều tăng sĩ, nếu không có hiệu lệnh, chư tăng sẽ không biết đến giờ thọ trai. Thực ra, có nhiều vị ngủ quên trong phòng, như tôi có một số đệ tử ham ngủ vậy. Nếu không có hiệu lệnh gì để đánh thức họ, họ sẽ quên mất bữa quá đường. Thế nên ở tòng lâm nơi có đến hàng trăm hàng ngàn chư tăng, khi đến giờ thọ trai cái bong sẽ được đánh lên. Nó được đánh rất nhiều hồi, càng lớn tiếng càng tốt. Sao vậy? Để đánh thức mọi người. Và, ngay khi người đang ngủ nghe tiếng bong, họ liền nhảy dậy, đắp y hậu và nhanh chân đi đến trai đường. Khi chư tăng thọ trai, họ đắp y hậu theo đúng nghi thức, oai nghi rất trang nghiêm. Họ không nói chuyện trong lúc thọ trai. Trong trai đường có thể đến cả ngàn vị tăng thọ trai, nhưng chẳng có ai lên tiếng. Mọi người đều im lặng.

Khi đã xuất gia, chư tăng phải giữ oai nghi chỉ ăn một lần. Không được đứng dậy đi rồi trở lại ngồi ăn nữa. Khi vị thị giả hành đường đi qua, họ sẽ đưa cho chư tăng những thức ăn nào họ muốn dùng thêm. Quý vị thị giả sẽ cung ứng tùy lượng người dùng. Nếu quý vị muốn bát đầy, họ sẽ sót cho nhiều, nếu quý vị muốn dùng lưng bát, họ sẽ sót ít lại. Quý vị chỉ cần ra hiệu bằng ngón tay hoặc bằng đũa, vị thị giả hành đường sẽ đáp ứng như ý.

Thời quá khứ, có một lão cư sĩ, chứ không phải là người xuất gia, đã thọ trì năm giới và đồng thời cũng giữ giới không nói chuyện trong lúc ăn. Nhưng rồi lão cư sĩ ấy đã phạm cả năm giới, chỉ còn giữ được giới không nói chuyện trong lúc ăn là không vi phạm. Vị hộ pháp hộ trì giới luật vẫn theo hộ trì cho lão cư sĩ ấy, nhưng trong thâm tâm ngài hộ pháp lại muốn lão cư sĩ phạm giới ấy để ngài rời bỏ lão cư sĩ, khỏi phải hộ trì ông ta nữa. Nhưng lão cư sĩ không bao giờ phạm giới còn lại. Khi ăn, lão không bao giờ nói. Sau cùng, vị hộ pháp phải xuất hiện trong chiêm bao của lão cư sĩ để báo rằng, “Ông nên nói chuyện trong lúc ăn. Ông đã phạm năm giới trên rồi, tại sao ông không phạm luôn giới không nói chuyện trong lúc ăn? Hãy hủy phạm giới ấy nhanh đi, vì tôi muốn rời khỏi ông, không muốn hộ trì ông nữa.”

Điều xảy ra trong giấc mơ khiến lão cư sĩ phải suy nghĩ, “Mình chỉ giữ giới không nói chuyện trong lúc ăn mà đã được thiện thần hộ giới bảo hộ cho mình rồi.” Sau đó lão cư sĩ tìm đến một vị minh sư đạo hạnh cầu xin thọ năm giới lại. Từ đó vị cư sĩ nghiêm túc giữ giới, kiên quyết không phạm. Kết quả là sau đó lão cư sĩ tu tập cho đến thành tựu đạo nghiệp. Mỗi người đều có những nhân duyên riêng biệt, nhưng trong đạo Phật, giữ giới là một điều rất quan trọng đối với tất cả mọi người.

Như đã nói trên là cái bong sẽ được đánh lên khi đến giờ ăn, cái bong xưa vốn là một người ác bị đao làm con cá sống trong biển. Có một thân cây mọc lên từ thân con cá. Nó dùng công phu tu luyện khiến gốc cây đập mạnh vào tàu thuyền qua lại trên biển cho chìm. Tàu thuyền bị chìm đắm rồi con cá mới ăn những người bị chết đuối. Về sau con cá gặp được một vị A-la-hán đi qua biển khai ngộ cho, gốc cây được làm thành cái bong có hình dáng như con cá. Đó là lý do tại sao cái bong được đánh lên mỗi khi đến giờ ăn trong chốn tông lâm, tự viện. Nó biểu tượng sự giải cứu cho con cá thoát khỏi nghiệp chướng để kiếp sau được sinh làm người. Không biết xuất xứ câu chuyện này ở đâu, nó chỉ là một truyền thuyết, tôi chỉ kể lại cho quý vị nghe.

“Tiếng chuông trống trước sau theo nhau.” Có thể tiếng chuông được đánh trước, có thể tiếng trống được đánh trước. Dù sao, các âm thanh trên cũng tiếp nối liên tục, liên tiếp theo nhau.

Kính văn:

Ý ông nghĩ sao? Như thế là âm thanh đến bên cái nghe, hay cái nghe đến chỗ âm thanh?

Giảng:

Để giải thích về cái nghe, Đức Phật có nhiều điều để gạn hỏi A-nan. “Ý ông nghĩ sao về âm thanh của chuông và trống? A-nan, ý ông như thế nào? Như thế là âm thanh đến bên cái nghe? Âm thanh đến bên tai của ông khiến ông nghe được? Hay cái nghe đến chỗ âm thanh? Hay là tai của ông đến nơi chỗ của âm thanh?”

Đức Phật hỏi ngài A-nan, và A-nan chưa biết phải trả lời như thế nào. A-nan không còn nhanh nhẩu như trước, đáp lại ngay tức thời những câu Đức Phật vừa hỏi nữa. Bây giờ không nghe A-nan nói lời nào. A-nan trông chờ Đức Phật giải thích.

Kinh văn:

A-nan, nếu như âm thanh đến bên cái nghe, như khi Như Lai khát thực trong thành Thất-la-phiệt, thì ở rừng Kỳ-đà ắt là không có Như Lai. Âm thanh đó đã đến bên cái nghe của A-nan, thì lẽ ra ông Mục-kiền-liên, ông Ca-diếp đều không cùng nghe được. Huống gì trong đây có đến 1250 sa-môn, một khi nghe được tiếng chuông, họ đều cùng đến trai đường cả.

Giảng:

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni nói, “A-nan, nếu như âm thanh đến bên cái nghe, như khi Như Lai khát thực trong thành Thất-la-phiệt, thì ở rừng Kỳ-đà ắt là không có Như Lai.” Ở đây Đức Phật đề cập đến chính mình. Thất-la-phiệt là tiếng Sanskrit; có vị nào còn nhớ nghĩa của chữ này như thế nào không? Tôi đã giải thích rất kỹ trong phần đầu của kinh, khi đề cập đến Lục chủng thành tựu. Chắc quý vị đã quên hết rồi? Phải không? Tốt thôi, tôi cũng không còn nhớ nữa. Thế là tất cả chúng ta đều quên. Tôi chưa từng giảng giải điều đó, và quý vị cũng chưa từng nghe điều đó. Không ai nói và chẳng có ai nghe chính là thực tướng Bát-nhã.

Thành Thất-la-phiệt là nơi có đầy đủ năm thứ dục lạc, giàu sang và rất sung túc, người dân ở đó có đạo đức, tri thức và tự do. Nên được gọi là thành Phong Đức (豐德). Quý vị nên nhớ ký điều này. Ở Trung Hoa, chữ Thất-la-phiệt trong tiếng Sanskrit có khi còn được gọi là Xá-vệ quốc (舍衛國) hoặc

Thất-la-phiệt thành (室羅伐城). Nếu quý vị không thể nhớ được ngay cả chuyện rất nhỏ nhất này, như có ai nhờ quý vị giảng giải về Lục chủng thành tựu, khi nói đến thành tựu thứ 5 tức xứ thành tựu, đó là thành Thất-la-phiệt, tức Xá-vệ quốc; tất cả những gì quý vị có thể nói được là “tôi không rõ,” nếu như có ai hỏi nghĩa của Thất-la-phiệt là gì? Lúc đó quý vị mặt mặt biết bao! Quý vị là người đang hoằng truyền giáo pháp của chư Phật, mà bỗng dưng thấy mình bị bí không trả lời được một câu hỏi. Nếu như có ai đặt ra một vấn đề thật nan giải, quý vị không muốn trả lời cũng được. Nhưng đây là vấn đề quan hệ đến những gì mà quý vị phải biết về kinh luận Phật học, và quý vị lại không thể nào lý giải vấn đề nêu ra được, thật là rất ngượng ngùng.

“Khi Như Lai khát thực trong thành Thất-la-phiệt,” Đức Phật nói, “Thì ở rừng Kỳ-đà ất là không có Như Lai.” Đây là một ví dụ thực tế một vật không thể cùng có mặt một lúc trong hai nơi. “Thì lẽ ra ông Mục-kiền-liên, ông Ca-diếp đều không cùng nghe được.” (Lỗi tai, cái nghe đến bên âm thanh là một khả năng khác, sẽ được thảo luận ở đoạn sau.) “Nếu như âm thanh đến bên cái nghe của ông, A-nan! Thì Mục-kiền-liên, vị đệ tử có thần thông đệ nhất, và Ca-diếp sẽ không còn nghe được. Sao vậy? Vì âm thanh đã di đến bên tai của ông rồi.” Thực ra không phải Đức Phật nói chuyện đâu đâu. Âm thanh vốn là vang khắp mọi nơi. Mọi người ai cũng đều nghe được. Ngài chưa giải thích theo nguyên lý này. Ngài đang cố tình làm cho tâm ý A-nan phải hoá ra đần độn đi. Ngài không nói những điều hợp lý, cốt để thử xem A-nan trả lời ra sao. “Huống gì trong đây có đến 1250 sa-môn, một khi nghe được tiếng chuông, họ đều cùng đến trai đường cả.” Huống gì có đến 1250 vị tị-khưu, ngay khi nghe tiếng chuông, tất cả đều cùng đến trai đường.”

Kinh văn:

Lại nếu như cái nghe của ông đến bên âm thanh, cũng như khi Như Lai về ở trong rừng Kỳ-đà rồi, thì trong thành Thất-la-phiệt ất là không có Như Lai nữa. Vậy khi ông nghe tiếng trống, cái nghe của ông đã đến nơi tiếng trống rồi, thì khi tiếng chuông cùng phát ra, lẽ ra ông không thể nghe được cả hai thứ, huống gì ông còn nghe được cả tiếng voi, ngựa, trâu, dê và nhiều thứ âm thanh khác quanh ông.

Giảng:

Trước đã giải thích không hợp lý khi nói rằng âm thanh chạy đến bên tai của quý vị. Nếu thật là âm thanh chạy đến bên tai của quý vị, thì mọi người khác sẽ không nghe được; mà thực tế là mọi người đều nghe được âm thanh của chuông và trống. Điều này chứng tỏ tiếng chuông và trống không chạy đến nơi chỗ cái nghe của quý vị. “Lại nếu như cái nghe của ông đến bên âm

thanh. Có lẽ ông sẽ nói rằng cái nghe của ông sẽ chạy đến nơi chỗ âm thanh để nghe được nó.”“Cũng như khi Như Lai về ở trong rừng Kỳ-đà rồi, thì trong thành Thất-la-phiệt ắt là không có Như Lai nữa. A-nan, ông thừa nhận điều này là đúng chứ? Như Lai nói điều này hoàn toàn chính xác chứ? Ông thể nào bác bỏ lý lẽ này được. Do vậy, khi ông nghe tiếng trống, cái nghe của ông đã đến nơi tiếng trống rồi, thì khi tiếng chuông cùng phát ra—thế khi tiếng chuông được đánh lên—lẽ ra ông không thể nghe được cả hai thứ. Cái nghe của ông đã đi mất rồi, đã chạy đến bên cái nghe để nghe được tiếng trống rồi, nên khi có một âm thanh khác vang lên, ông không còn nghe được nữa, vì đâu còn có cái gì ở đó để nghe? Cũng tương tự như khi Như Lai từ thành Thất-la-phiệt trở về, thì lúc ấy trong thành sẽ không còn Như Lai nữa. Nên ông nói rằng cái nghe của ông đã đi, mà thực ra, ông vẫn còn nghe được. Khi tiếng chuông vang lên, ông vẫn nghe được như khi ông nghe tiếng trống. Làm sao mà được như thế? Huống gì ông còn nghe được cả tiếng voi, ngựa, trâu, dê và nhiều thứ âm thanh khác quanh ông. Không những ông chỉ nghe được tiếng chuông tiếng trống, mà còn nghe được cả tiếng rống của voi, ngựa, trâu, dê và nhiều thứ âm thanh khác. Rốt ráo, cái nghe của ông có chạy đi đến bên chỗ cái tiếng để nghe hay không? Nếu như thế, làm sao ông có được nhiều tai, có nhiều cái nghe để chạy đến chỗ tất cả âm thanh kia? Ông chỉ có hai tai, sao ông có được nhiều cái nghe như vậy?

Kinh văn:

Còn nếu (cái nghe) không chạy đi chạy lại, thì cũng không có cái nghe.

Giảng:

“Nếu ông nói rằng cái nghe không chạy đến nơi chỗ của cái tiếng, và cái tiếng cũng không chạy đến chỗ của cái nghe—nếu (cái nghe) không chạy đi chạy lại—thì ông nghe cái gì? Thì cũng không có cái nghe. Ông cũng chẳng nghe được điều gì cả.”

Rốt ráo đạo lý này muốn chỉ bày điều gì? Chỉ ra rằng tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng vốn không sinh không diệt. Nó bao trùm mọi nơi, có trong mọi vật. Nó không như một con người, khi ở một nơi nào đó thì gọi là có mặt, và khi ông ta rời khỏi chỗ đó rồi thì gọi là không hiện hữu ở đó nữa. Đúng hơn, tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng là không sinh không diệt. Điều ấy chỉ ra rằng căn tánh vốn là chân thật và vọng tưởng là hư vọng, không thật.

Kinh văn:

Do vậy nên biết rằng cái nghe và âm thanh đều không có nơi chốn; tức cái nghe và thanh trần hai thứ đều là hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên, chẳng phải tính tự nhiên.

Giảng:

“ Do vậy – theo đạo lý mà Như Lai vừa giải thích– A-nan, ông nên biết rằng cái nghe và âm thanh đều không có nơi chốn. Chẳng có nơi nào mà thanh trần và tánh biết nghe của ông cư ngụ cả. Nó không có nơi chốn. Có lẽ nó ít nhiều gì giống như kẻ hành khất–họ không có nơi chốn để trú ngụ. Thế nên cái nghe và thanh trần hai thứ đều là hư vọng.” Cả hai nơi chốn đều là hư vọng không thật. Nguồn gốc của chúng vốn chẳng phải tính nhân duyên, chẳng phải tính tự nhiên. Nó chẳng phát sinh từ tánh nhân duyên, và cũng chẳng phát sinh từ tánh tự nhiên. Nó là biểu hiện của tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng. thế nên ông đừng đem tâm phân biệt theo đuổi, tạo nên sự phân biệt trong những thứ vọng trần này.”

Kinh văn:

A-nan, ông hãy ngửi mùi hương chiên đàn trong lò, hương ấy nếu đốt đến một thù, thì cả thành Thất-la-phiệt trong khoảng 40 dặm đều ngửi được mùi thơm.

Giảng:

Bây giờ sẽ đề cập đến mùi hương và lỗ mũi với tính biết ngửi. “Lại nữa, A-nan, ông hãy ngửi mùi hương chiên đàn trong lò. Ông hãy ngửi mùi hương được đốt lên. Khi hương ấy nếu đốt đến một thù.” Theo đơn vị đo lường Trung Hoa, một thù (chu– 銖) gồm 24 lượng (liang– 兩), và 16 lượng là một cân (chin – 斤) , khoảng chừng 1½ pound. Nên một thù là một miếng trầm hương rất nhỏ. Chiên-đàn hương còn gọi là ngư đầu chiên-đàn. Tương truyền hương này xuất xứ từ Bắc Câu Lô châu. Khi quý vị đốt một miếng rất nhỏ hương chiên-đàn này thì mùi thơm liền xông khắp một vùng bán kính chừng 40 lý–khoảng chừng 13 dặm Anh. Ở đây chúng ta không nói là khói bay lên thấu trời, nhưng thực là mùi hương đã xông lên thấu khắp. Hơn nữa, các dịch bệnh và bệnh hay lây đều được xua tan khi hương thơm này tràn ngập trong không khí. Các loại vi trùng đều biến mất cả. “Cả thành Thất-la-phiệt trong khoảng 40 dặm đều ngửi được mùi thơm.”

Kinh văn:

Ý ông nghĩ như thế nào? Mùi hương ấy sinh ra do cây chiên đàn, do nơi mũi ông hay do hư không?

Giảng:

"Ý ông nghĩ như thế nào? A-nan, trong trường hợp này, ý ông nghĩ như thế nào? Mùi hương ấy sinh ra do cây chiên đàn? Có phải mùi hương ấy phát sinh từ cây chiên-đàn? Do nơi mũi ông? Hay là nó phát sinh từ nơi mũi của ông? Hay do hư không? Hay là nó có từ hư không?"

Kinh văn:

A-nan, nếu như mùi hương ấy sinh ra do từ mũi ông, nói do mũi sinh ra thì hương phải từ mũi phát ra, mà lỗ mũi không phải là chiên-đàn, làm sao trong mũi lại có hương chiên-đàn? Còn nói rằng ông ngửi được mùi hương thì mùi thơm phải đi vào trong mũi ông. Còn như trong mũi đã phát ra mùi hương, mà nói do mũi ngửi được thì không đúng nghĩa.

Giảng:

"A-nan, nếu như mùi hương ấy sinh ra do từ mũi ông. Ông cho rằng mùi hương ấy phát sinh từ mũi của ông. Nói do mũi sinh ra thì hương phải từ mũi phát ra. Nếu như trường hợp nó phát sinh từ mũi, thì lẽ ra mùi hương phải từ lỗ mũi đi ra. Mà lỗ mũi không phải là chiên-đàn. Nhưng lỗ mũi của ông chắc chắn không phải là gỗ chiên-đàn. Làm sao trong mũi lại có hương chiên-đàn? Không có chuyện như thế. Còn nói rằng ông ngửi được mùi hương thì mùi thơm phải đi vào trong mũi ông. Nếu ông cho rằng ông ngửi được mùi hương, đó là mùi mà ông biết được nhờ tánh ngửi của ông, thì lẽ ra mùi ấy phải đi vào trong mũi của ông. Còn như trong mũi đã phát ra mùi hương, mà nói do mũi ngửi được thì không đúng nghĩa. Còn nếu ông nói mùi hương phát ra từ mũi của ông, thì không đúng với điều ông đã nói là mũi ông ngửi được mùi hương, vì mũi ông chỉ có thể ngửi được những gì đi vào trong nó. Không thể có trường hợp mùi hương phát ra từ mũi của ông."

Đến đây, cơ bản là mọi người đều hiểu được rằng mùi hương phát sinh từ gỗ chiên-đàn. Khi chiên-đàn được đốt lên, khói lan toả trong không khí. Tuy nhiên, mùi thơm không hẳn chỉ có trong khói hương, vì ngay khi chiên-đàn vừa được đốt lên, thì người ta có thể ngửi được mùi hương từ trong vòng 40 dặm. Nói đơn giản là khói hương đã lan toả vào trong không gian.

Tại sao Đức Phật lại hỏi A-nan như vậy? Ngài hỏi là hương chiên-đàn phát sinh từ lỗ mũi hay là từ gỗ chiên-đàn? Mọi người ai cũng nhận ra được ngay mà không cần phải giải thích, là nếu hương chiên-đàn không được đốt lên, thì

sẽ không có mùi thơm; điều đó chứng minh rằng mùi thơm phát sinh từ hương chiên-đàn.

Đức Phật cố ý gạn hỏi A-nan như vậy để xem thử A-nan trả lời ra sao. Tuy nhiên, mặc dù mùi thơm phát sinh từ hương chiên-đàn, nhưng tánh biết ngửi lại xuất phát từ Như Lai tạng. Thế nên ý chính là chỉ ra nó không phải do mùi hương, mà do tánh ngửi. Tánh ngửi này bao trùm khắp và không sinh không diệt. Đó là điềm then chốt.

Kinh văn:

Nếu mùi hương sinh ra từ hư không, thì tính của hư không là thường hằng, nên lẽ ra mùi hương cũng phải thường có, đâu cần phải nhờ đốt gỗ chiên-đàn trong lò mới có mùi hương?

Giảng:

"Nếu mùi hương sinh ra từ hư không, thì tính của hư không là thường hằng. Nếu ông cho rằng mùi hương xuất phát từ hư không, nên lẽ ra mùi hương cũng phải thường có. Lẽ ra mùi hương phải luôn luôn hiện hữu, không hề biến mất. Không cần phải đợi đến khi gỗ chiên-đàn được đốt lên mới có hương thơm. Lẽ ra mùi hương phải có trong mọi lúc rồi. Đâu cần phải nhờ đốt gỗ chiên-đàn trong lò mới có mùi hương?"

Chữ "tạ 藉-nhờ" có nghĩa là phải cần đốt gỗ chiên-đàn lên mới có hương thơm. Đoạn kinh văn này chứng minh rằng mùi hương không phải phát xuất từ hư không.

Kinh văn:

Nếu mùi hương sinh ra từ gỗ chiên-đàn, thì mùi hương ấy nhân đốt mà thành khói. Nếu lỗ mũi ngửi được, thì lẽ ra khói phải xông đến lỗ mũi; làm sao khói đó xông vào không trung chưa được bao xa, mà trong 40 dặm đều ngửi được cả?

Giảng:

"Nếu mùi hương sinh ra từ gỗ chiên-đàn, thì mùi hương ấy nhân đốt mà thành khói." Khi gỗ chiên-đàn được đốt lên, nó biến thành khói. "Nếu lỗ mũi ngửi được, thì lẽ ra khói phải xông đến lỗ mũi." Khi mũi ngửi được mùi hương, lẽ ra phải có ít khói ở nơi lỗ mũi. Nhưng mùi thơm này không phải do ở khói. "Làm sao khói đó xông vào không trung chưa được bao xa, mà trong 40 dặm

đều ngửi được cả?" Mùi hương xông khắp mọi nơi, ngay cả những nơi không có khói. Khói không thể nào lan toả đến 40 lí, nhưng mùi hương lại lan đến khoảng cách xa như vậy, và mọi người ở trong vòng bán kính ấy đều có thể ngửi được. Đức Phật hỏi A-nan: "Theo ông, nó đến từ đâu?"

Kinh văn:

Thế nên biết rằng hương trần và cái ngửi đều không có nơi chốn. Tức là nơi phát sinh cái ngửi và hương trần đều là hư vọng, vốn không phải tánh nhân duyên, không phải tánh tự nhiên.

Giảng:

"Thế nên biết rằng hương trần và cái ngửi đều không có nơi chốn. Do như những điều đã được giải thích, ông nên biết rằng cả mùi hương và tánh biết ngửi đều không có nơi chốn phát sinh. Nó đều không có một nơi chỗ nhất định. Tức là nơi phát sinh cái ngửi và hương trần— tánh biết ngửi nơi lỗ mũi và mùi hương đều là hư vọng, vốn không phải tánh nhân duyên, không phải tánh tự nhiên. Tất cả chúng đều là biểu hiện cho sự lưu xuất từ tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng."

Kinh văn:

A-nan, ông thường ở trong chúng, hai thời mang bình bát khát thực. Trong đó, khi gặp tô, lạc, đề hồ, gọi là những món quý.

Giảng:

Từ sữa làm thành sữa đông (lạc), từ sữa đông làm thành bơ (sinh tô), từ bơ (sinh tô) làm thành phó-mát (thục tô), từ thực tô làm thành đề-hồ, là chất tinh túy nhất được tinh chế từ sữa.

Thời kỳ thuyết giáo đầu tiên của Đức Phật được gọi là Thời Hoa Nghiêm.

Thời Hoa Nghiêm được ví như lúc mặt trời mới mọc, ví khi mặt trời mới mọc thì chiếu ánh sáng đầu tiên cho các đỉnh núi cao. Đỉnh núi cao biểu tượng cho các vị Đại Bồ-tát. Kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka sutra) là để giáo hóa hàng Bồ-tát. Thế nên khi Đức Phật nói Kinh Hoa Nghiêm, những vị thuộc hàng Nhị thừa, Thanh văn, Duyên giác, đều "có mắt mà như mù." Họ không nhận ra được Đức Phật thị hiện thành thân Đức Phật Lô-xá-na lớn một trượng sáu. Hàng Nhị thừa chỉ nhìn được kim thân Đức Phật Thích Ca Mâu Ni cao một trượng sáu như một lão tử-khưu già bình thường. Họ "có tai không nghe được

giáo pháp viên đôn của Như Lai." Họ không nghe được giáo lý viên đôn vi diệu trong Kinh Hoa Nghiêm.

Năm thời kỳ thuyết giáo của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni được ví như sự tinh chế sữa. Giáo pháp trong Kinh Hoa Nghiêm cũng giống như sữa nguyên chất. Người lớn có thể tiêu hóa được sữa này, người trẻ con thì không thể nào dùng sữa nguyên chất này thường xuyên được. Giáo pháp thời kỳ Hoa Nghiêm là để giáo hóa riêng cho hàng Bồ-tát. Cũng giống như sữa được lấy trực tiếp từ bò.

Thời kỳ thuyết giáo thứ hai của Đức Phật là Thời A-hàm. A-hàm là tiếng Sanskrit, Hán dịch là Vô tỉ pháp, có nghĩa là không một pháp ngoại đạo nào có thể sánh được. Còn gọi là A-tỳ-đạt-ma, có nghĩa là pháp Tiểu thừa. Trong ví dụ về sự tinh chế sữa, Thời A-hàm được ví như sữa đông (lạc), được tinh chế từ sữa nguyên chất. Tính chất của sữa đông (lạc) không đậm đặc lắm, trẻ con dùng rất tốt. Nó rất dễ tiêu hóa. Ví như mặt trời mới mọc, thời kỳ thuyết giáo thứ hai được biểu tượng cho ánh sáng mặt trời chiếu đến vùng thung lũng, có nghĩa là vùng đất thấp hơn, ánh sáng mặt trời cũng chiếu đến được.

Thời kỳ thuyết giáo thứ ba của Đức Phật là Thời Phương đẳng. Trong ví dụ về sự tinh chế sữa, Thời Phương đẳng được ví như bơ (sinh tô), do trích từ sữa đông (lạc) mà ra. Ví như ánh sáng mặt trời chiếu rộng khắp mọi nơi trên mặt đất.

Thời kỳ thuyết giáo thứ tư của Đức Phật là Thời Bát-nhã. Trong ví dụ về sự tinh chế sữa, Thời Bát-nhã được ví như phó-mát (thục tô), do tinh chế từ sữa bơ (sinh tô) mà ra. Ví như ánh sáng mặt trời vào lúc gần trưa.

Thời kỳ thuyết giáo thứ năm của Đức Phật là Thời Pháp Hoa –Niết-bàn. Trong ví dụ về sự tinh chế sữa, thời này được ví như đề-hồ, là chất được tinh chế từ phó-mát (thục tô). Hương vị của Kinh Pháp Hoa–Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, có khi còn gọi là Kinh Hoa Sen– là vô thượng diệu vị. Trong ví dụ về ánh sáng mặt trời, Kinh Pháp Hoa được ví như mặt trời chiếu ngay trên đỉnh đầu. Lúc chính ngọ, mặt trời chiếu khắp mọi vật, cả đỉnh núi cao, cả thung lũng, và khắp cả mặt đất nơi đồng bằng.

Kinh Pháp Hoa là bộ kinh rất quan trọng trong đạo Phật. Kinh Thủ Lăng Nghiêm là để khai mở trí huệ, chỉ ra con đường tu tập. Kinh Pháp Hoa là để tựu thành Phật đạo. Mọi người y theo giáo nghĩa Kinh Pháp Hoa mà tu hành thì đều được thành Phật. Như trong Kinh Pháp Hoa nói: "Chỉ cần niệm một câu Nam-mô Phật, là đều được tựu thành Phật đạo." Kinh Pháp Hoa là để khai quyền hiển thật– mở ra phương tiện để hiển bày thật tướng. Giáo lý trong kinh chỉ hiển bày pháp chân thật, các thứ hư vọng đều được loại trừ. Kinh

Thủ Lăng Nghiêm và Kinh Pháp Hoa rất huyền diệu, rất quan trọng. Đại sư Trí Khải của Tông Thiên Thai đã ngộ đạo khi tụng kinh này.

Sau khi Đại sư Trí Khải ngộ đạo, ngài nghe nói đến Kinh Thủ Lăng Nghiêm, nên hằng ngày ngài hướng về phương tây (Ấn Độ) lễ bái với bốn nguyện được tụng tụng kinh này. Nhưng mặc dù ngài đã lễ bái phát nguyện suốt 18 năm, ngài vẫn chưa được trông thấy và đọc tụng kinh này. Quý vị có cho rằng đáng tiếc không? Thật là các vị Cổ đức xưa nay có tâm cung kính Phật pháp biết bao!

Có người đã từng lạy Kinh Pháp Hoa và Kinh Hoa Nghiêm. Cứ một chữ trong kinh, họ lạy một lạy; lạy suốt ngày từ sáng đến tối. Có người đã được khai ngộ khi lạy kinh. Như vậy có rất nhiều pháp môn để tu hành. Bất luận tu tập theo pháp môn nào, quý vị cũng phải chuyên chú nhất tâm vào pháp môn đó. Đừng nên một mặt tu tập, còn mặt kia thì khởi dậy vọng tưởng. Chẳng hạn, tôi biết ở đây có một số vị nghe giảng kinh mà thực sự là chẳng nghe. Họ nghĩ rằng: "Một lát mình sẽ gọi điện cho cô bạn gái." hoặc "Làm sao để trả lời bức thư mình vừa nhận được?" Với sự chú tâm vào những chuyện ấy, làm sao mong có được chút nào tương ứng trong Phật pháp? Nhưng họ vẫn chưa tỉnh ngộ. Họ không nhận ra rằng: "À! Nay mình đang tu học Phật pháp, nên buông bỏ mọi chuyện và nên tập trung chuyên nhất vào việc tu học." Thế nên cuối cùng họ vẫn không hình dung ra được điều tôi vừa giải thích. Và đôi khi nếu họ nhận ra được điều ấy, họ lại nói rằng đó là điều vô ích. Lại là một loại sai lầm khác.

Kinh văn:

Ý ông nghĩ thế nào? Vị ấy sinh ra do trong hư không, do nơi lưỡi hay do thức ăn?

Giảng:

"A-nan, ông nghĩ như thế nào về những thức ăn mà ông cho rằng đó là thượng vị? Ý ông nghĩ thế nào? Vị ấy sinh ra do trong hư không? Có phải hư không phát ra những thứ vị trần này chăng? Do nơi lưỡi? Có phải những thứ vị trần này phát sinh từ lưỡi của ông? Hay do thức ăn? Hay những thứ vị trần ấy phát sinh ra do thức ăn?"

Kinh văn:

Lại nữa A-nan, nếu vị ấy sinh ra do lưỡi của ông, thì trong miệng ông chỉ có một cái lưỡi; cái lưỡi ấy bấy giờ đã thành vị tô rồi, nếu gặp đường phèn, lẽ ra cái vị phải không thay đổi.

Giảng:

"Lại nữa A-nan, ông cho rằng các vị này phát xuất từ đâu? Nó phát sinh từ hư không hay từ cái lưỡi? Nói ngay. Nếu vị ấy sinh ra do lưỡi của ông. Thì ông có thể bảo rằng cái lưỡi của ông sinh ra vị này, thế khi ông ăn gì đó, ví dụ như là thực tô, thì lẽ ra lưỡi ông phải biến thành thực tô rồi. Thì trong miệng ông chỉ có một cái lưỡi; cái lưỡi ấy bây giờ đã thành vị tô rồi, nếu gặp đường phèn, lẽ ra cái vị phải không thay đổi. Đường phèn được làm từ đường mía và cứng như đá. Có lẽ là do một phương pháp làm kẹo từ thời cổ đại. Lưỡi của ông đã biến thành vị thực tô rồi, thế nên khi ông ăn kẹo vào lẽ ra sẽ không còn thấy ngọt nữa. Sao vậy? Vì ông chỉ có một cái lưỡi, thế nên chỉ biết được một vị. Ông không thể biến một cái lưỡi thành ra nếm được nhiều vị."

Kinh văn:

Nếu không dờn đổi, thì không được gọi là biết vị. Còn nếu dờn đổi, thì lưỡi không có nhiều tự thể, làm sao một lưỡi mà biết nhiều vị được?

Giảng:

"Nếu không dờn đổi. Nếu khi ông ăn đường phèn, trong lưỡi không biến đổi thành vị ngọt, thì không được gọi là biết vị. Thì lưỡi ông không có được chức năng nhận biết mùi vị. Còn nếu dờn đổi, giả sử như khi ông ăn thực tô chẳng hạn, thì sẽ thấy có mùi vị của sinh tô; và khi ông ăn đường phèn thì trong lưỡi biến thành vị ngọt. Như thế lưỡi không có nhiều tự thể. Vốn chỉ có một lưỡi, làm sao một lưỡi mà biết nhiều vị được? Nếu có nhiều vị đến từ một lưỡi, thì làm sao ông nhận ra được nhiều vị? Còn nếu ông có thể nhận ra được, thì lập luận này không đứng vững."

Kinh văn:

Nếu sinh ra do thức ăn, thì thức ăn không có tri giác, làm sao tự biết được vị? Còn nếu thức ăn tự biết, tức giống như người khác ăn, có dính dáng gì đến ông?

Giảng:

"Nếu sinh ra do thức ăn." Giả sử như tánh biết mùi vị phát sinh từ thức ăn. "Thức ăn không có tri giác." Thức ăn vốn chẳng có thức giác, nó không thể nào tự nhận biết được. "Làm sao tự biết được vị?" Bởi thức ăn không có tri giác, không tự nhận biết được, nên làm sao nó tự biết được vị? "Còn nếu thức ăn tự biết."— Nếu thức ăn tự nhận biết được mùi vị của chính nó—"Tức giống

như người khác ăn." Cũng giống như thể nó tự nếm được mùi vị. Thì "Có dính dáng gì đến ông?" Làm sao được gọi là người ăn nhận biết được mùi vị?

Kinh văn:

Nếu sinh ra do hư không, thì ông hãy nếm hư không xem nó có vị gì? Nếu hư không có vị mặn, thì nó đã làm mặn cái lưỡi của ông, và cũng làm mặn cái mặt của ông; ắt mọi người trong cõi giới này cũng giống như cá biển, đã thường chịu cái mặn, không còn biết thế nào là mặn nữa. Nếu đã không biết nhạt, thì cũng không biết mặn; làm sao được gọi là biết vị?

Giảng:

"Nếu sinh ra do hư không. Có lẽ ông muốn nói rằng tính biết vị ấy sinh ra do hư không. Thì ông hãy nếm hư không xem nó có vị gì? Ông hãy nếm hư không thử xem. Hãy thử ăn hư không, xem thử nó có mùi vị gì. Nếu hư không có vị mặn. Chẳng hạn, ông thấy hư không đó có vị mặn như muối. Thì nó đã làm mặn cái lưỡi của ông. Thế thì cái lưỡi của ông đã bị hoá thành muối do vị mặn ấy rồi. Và cũng làm mặn cái mặt của ông; ắt mọi người trong cõi giới này cũng giống như cá biển. Nếu vị mặn phát sinh từ hư không, chắc hẳn không chỉ riêng cái lưỡi của ông nhận được mùi vị mặn ấy; nếu nó đã khiến cho cái lưỡi của ông hoá thành mặn, thì nó cũng sẽ làm cho mặt của ông mặn luôn. Thân thể ông cũng bị mặn, và mọi người khác cũng như vậy. Nếu thân thể mọi người đều hoá mặn cả, thì mọi người trên thế gian này cũng trở nên giống như loài cá sống trong biển. Ai cũng mang trên mình mùi vị của muối mặn. Đã thường chịu cái mặn. Ông sẽ nhận thấy rằng nếu ông thường ngâm mình trong muối, thì sẽ không còn biết thế nào là mặn nữa. Sao vậy? Nếu ông không biết vị nhạt, thì ông cũng không biết được mùi vị; vì ông không biết được mùi vị, nên ông cũng không biết được vị muối mặn. Đã không biết gì. Cơ bản là ông không nhận ra được mùi vị gì cả. Làm sao được gọi là biết vị? Làm sao mà ông lại đặt cho nó cái tên và gọi nó là vị? "

Kinh văn:

Vậy nên biết rằng mùi vị và cái lưỡi biết nếm đều là không có xứ sở. Tức là tính biết nếm cùng với mùi vị, hai thứ đều là hư vọng, không thật; vốn chẳng phải tính nhân duyên, chẳng phải tính tự nhiên.

Giảng:

"Vậy nên biết rằng mùi vị và cái lưỡi biết nếm đều là không có xứ sở." Nó đều không có một nơi chốn nhất định. "Tức là tính biết nếm cùng với mùi vị, hai thứ đều là hư vọng, không thật." Tính biết nếm và mùi vị— cả hai cái này

đều không có gốc gác— đều là không thật, đều là hư giả, hư vọng sinh khởi và hư vọng biến diệt. "Vốn chẳng phải tính nhân duyên"— Nó chẳng phải sinh khởi từ tính nhân duyên, cũng "chẳng phải tính tự nhiên." Nó cũng chẳng phải sinh khởi từ tính tự nhiên. Nó đều là biểu hiện cho sự lưu xuất từ tánh chân như nhiệm mầu của Như Lai tạng chớ không có gì khác hơn."

Kinh văn:

A-nan, ông thường mỗi sáng, lấy tay xoa đầu.

Giảng:

Mỗi buổi sáng, tăng sĩ Phật giáo thường phải tự lấy tay xoa đầu mình ba lần, để xem thử trên đầu có tóc hay không? Nếu như không có. Sao lại không có? Ô! Họ là tăng sĩ. Họ là những người đã xuất gia. Phép thực hành này được chư tăng ứng dụng do từ hồi Đức Phật còn tại thế, khi có nhiều đệ tử vốn xuất thân từ ngoại đạo nay trở lại quy y với Đức Phật. Từ đó Đức Phật dạy các tăng sĩ phải xoa đầu mình ba lần vào mỗi sáng sớm để nhắc nhở rằng mình là tăng sĩ. A-nan rất lưu tâm đến lời dạy này nên ngài thành tâm đưa lời giáo huấn này vào công phu tu tập vào lúc sáng sớm hằng ngày không hề lơ lửng. "A-nan, ông thường mỗi sáng, lấy tay xoa đầu. Ông thường lấy tay xoa đầu để tự nhắc nhở mình tại sao không còn tóc nữa." Việc làm ấy cốt là để nhắc nhở mọi người đừng có quên thực tại mình đang sống. Đức Phật nhắc nhở A-nan như vậy là để bắt đầu giảng giải về hai xứ của thân căn và xúc trần— xứ thứ 9 và 10 trong 12 xứ.

Kinh văn:

Ý ông nghĩ sao? Trong sự biết xoa ấy, lấy gì làm biết cảm xúc? Cái biết ấy do nơi tay hay nơi đầu?

Giảng:

"Tính biết cảm xúc này nằm ở đâu? A-nan, nay Như Lai hỏi ông. Khi ông xoa đầu, có cảm giác biết xúc chạm sinh khởi. Ý ông nghĩ sao? Trong sự biết xoa ấy, lấy gì làm biết cảm xúc? Bàn tay của ông biết sự xoa ấy và đầu ông cũng biết như vậy. Bên nào là nơi có thể tạo nên cảm xúc? Bên nào là nơi được xúc chạm? Cái biết ấy do nơi tay hay nơi đầu? Cái khả năng tạo nên tính biết cảm xúc là nằm ở nơi tay hay nơi đầu?"

Kinh văn:

**Nếu nó ở nơi tay, ắt là đầu không biết, thì làm sao thành cảm xúc ấy?
Còn nếu nó ở nơi đầu, ắt là tay vô dụng, làm sao gọi là cảm xúc được?**

Giảng:

"Nếu nó ở nơi tay, ắt là đầu không biết. Nếu ông nói rằng cái cảm xúc ấy ở chỗ bàn tay, thì lẽ ra cái đầu phải không biết khi ông dùng tay xoa đầu. Thì làm sao thành cảm xúc ấy?" Nếu cái đầu không biết, thì đó không thành là sự cảm xúc. "Còn nếu nó ở nơi đầu, ắt là tay vô dụng. Còn nếu ông nói rằng năng lực của sự xúc chạm nằm ở nơi đầu ông, thì cái tay trở thành vô dụng, bàn tay sẽ không biết một cảm giác nào cả. Làm sao gọi là cảm xúc được? Anan, ông hãy giải thích điều ấy xem."

Mỗi khi chư tăng xoa đầu ba lần, họ phải đọc một bài kệ rất có ý nghĩa, tôi nhớ bài kệ đó như sau:

Thủ khẩu nhiếp ý thân vô phạm

Mạc não nhất thiết chư hữu tình

Vô ích chi khổ đương viễn ly

Như thị hành giả đắc độ thế.

Nghĩa là: Thận trọng lời nói, giữ gìn tâm ý, hành vi chớ thô tháo. Đừng gây xúc não cho hết thảy mọi loài chúng sinh. Hãy xa lìa các pháp tu khổ hạnh vô ích. Người tu hành đúng như vậy sẽ cứu độ được cả thế gian.

"Thận trọng lời nói" có nghĩa là đừng mặc tình nói những gì mà mình thích nói. "Giữ gìn tâm ý" có nghĩa là giữ cho tâm ý mình đừng lang thang, giữ cho tâm không sinh vọng tưởng. Đừng truy cầu sự thuận lợi. "Hành vi chớ thô tháo." Giữ cho thân không phạm những nghiệp xấu.

Khi mình thận trọng từng lời nói, thì mình sẽ tránh được những nghiệp xấu như: không nói những lời thô ác, không nói dối, không nói lời thị phi, không nói lời thù ghét. Với tâm ý được thường xuyên hộ trì, ta tránh được lòng tham lam, sân hận, si mê. Thân không làm những việc ác, nghĩa là không phạm phải việc giết hại, trộm cắp, tà hạnh dâm dục. Ngay cả suy nghĩ đến những việc ấy cũng không có.

"Đừng gây xúc não cho hết thảy mọi loài chúng sinh." Có nghĩa là đối với hết thảy mọi người cũng như mọi loài chúng sinh nào tiếp xúc với mình, đừng khiến cho họ sinh khởi phiền não. Đừng gây não loạn cho mọi loài chúng

sinh. Ngay cả những người đồng tu với mình, cũng đừng gây phiền nhiễu cho họ. Đôi khi mình vô tình gây ra những lỗi lầm khiến cho sinh hoạt của họ phải bị xáo trộn; trong trường hợp như vậy, quý vị nên tìm cơ hội thuận tiện để giải thích và đừng để tình trạng đó tiếp diễn nữa.

"Hãy xa lìa các pháp tu khổ hạnh vô ích." Có những lối tu khổ hạnh không mang đến sự lợi lạc. Chẳng hạn, cách tu của một số người Ấn Độ xưa, họ bắt chước thói quen của loài chó, loài bò; ngủ trên giường đình, lăn mình trong tro bụi bẩn. Ý nghĩa của lối tu ấy là gì? Tu như vậy thì thêm được gì? Thân càng bẩn thỉu, tâm càng nhiễm ô. Khi ngoài thân ô uế và quý vị cứ luôn luôn nghĩ về sự dơ bẩn, thì tâm cũng bị nhiễm ô theo luôn. Đây được gọi là "lối tu khổ hạnh vô ích." Đừng vướng mắc vào pháp tu ấy. Quý vị nên làm những điều đem lại lợi lạc cho nhiều người. Đừng làm những điều không có lợi cho mọi người. Hãy tránh xa lối tu khổ hạnh vô ích ấy.

"Người tu hành đúng như vậy sẽ cứu độ được cả thế gian."

'Tu hành đúng như vậy' có nghĩa là không gây phiền não cho tất cả chúng sinh, không theo lối tu khổ hạnh vô ích, không theo pháp tu của hàng ngoại đạo. Thế nào là nghĩa pháp tu của hàng ngoại đạo?

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thực hành theo Trung đạo. Theo pháp tu của Ngài, các đệ tử được dạy là chỉ ăn rau quả, không được ăn thịt. Hoặc là nếu ăn thịt, thì phải ăn ba loại thịt thanh tịnh.

Như vậy, Đức Phật dạy đệ tử mình ăn rau quả, và quý vị có biết Đề-bà-đạt-đa đã làm những gì với tà tri tà kiến của mình không? Ông ta nghĩ: "Hừ! Đức Phật dạy đệ tử ăn rau quả. Phải không? Ta sẽ dạy đệ tử mình không ăn muối." Họ kiêng luôn cả muối. Lối kiêng cử này cũng được đạo Lão áp dụng, và được họ xem đó là người giữ trai giới thanh tịnh đệ nhất. Nhưng thực tế, lối ăn uống đó không thích hợp với Trung đạo. Nhưng đó là cách Đề-bà-đạt-đa đề xướng. Đức Phật dạy đệ tử không ăn thêm gì nữa sau buổi trưa. Vào buổi sáng sớm họ ăn cháo và buổi trưa là bữa ăn chính. Họ ăn hai lần trong ngày mặc dù Đức Phật chỉ dùng có một bữa vào buổi trưa. Ngài không ăn vào buổi sáng cũng như buổi tối. Đề-bà-đạt-đa dạy đệ tử làm những gì? Ông ta bắt đệ tử ăn kiêng trong vòng 100 ngày. "Các ông chỉ ăn một bữa trong ngày. Tôi chỉ ăn một bữa trong cả trăm ngày. Thấy tôi tu hành cao hơn mấy ông chưa? Các ông kiêng thịt, chỉ ăn rau củ; còn chúng tôi thì kiêng cả muối. Tôi lúc nào cũng tu hành cao hơn mấy ông." Đề-bà-đạt-đa luôn luôn muốn tranh đua hơn thua với Đức Phật. Ông ta muốn chống lại giáo pháp của Đức Phật, ông luôn luôn nói rằng Đức Phật không bằng ông. Nên Đề-bà-đạt-đa xúi giục vua A-xà-thế giết cha và mẹ mình để chiếm ngôi vua, và Đề-bà-đạt-đa tuyên bố rằng mình sẽ là một vị Phật mới, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã quá già, đã lụ khụ

rồi–Đề-bà-đạt-đa muốn lật đổ Đức Phật để thống lĩnh tăng đoàn. Nhưng cuối cùng, ông ta gây xáo trộn mọi việc một cách tệ hại đến mức ông phải đọa vào địa ngục ngay khi đang còn sống. Ông ta phải mang theo cái thân thịt với mình xuống địa ngục. Ông ta có mưu đồ những việc khác hẳn với Đức Phật, khác hẳn với đường lối của Đức Phật. Đây là cách mà ngoại đạo tiến hành. Quý vị cũng có thể nói rằng Đề-bà-đạt-đa muốn tranh giành để trở thành độc tôn. Ông ta muốn mình là đệ nhất–ông ta hết muốn điều này lại muốn điều kia– và cuối cùng quả báo là đọa vào địa ngục! Thế nên tu tập theo lối khổ hạnh thật là vô ích.

Người xưa đã nói về chuyện ăn thịt như sau:

Thiên bách niên lai oản lý canh

Oản thâm tợ hải, hận nan bình

Dục tri thể thượng đao binh kiếp

Thí thính đồ môn dạ bán thanh.

Nghĩa là: Trong bát canh quen nấu bằng thịt ngàn đời nay, có sự thù oán sâu như biển và mối hận thật khó kiềm chế được. Nếu (bạn) muốn biết nguyên nhân của nạn đao binh chiến trận trên thế gian này, thì hãy lắng nghe tiếng kêu than ở nhà người đồ tể vào lúc nửa khuya.

"Trong bát canh quen nấu bằng thịt ngàn đời nay," là nói đến bát canh thịt, nồi súp thịt mà người ta quen nấu ăn cả hàng ngàn năm nay. Trong nồi thịt ấy, "Có sự thù oán sâu như biển và mối hận thật khó kiềm chế được." Trong nồi thịt bò hầm ấy, chứa đựng cả mối hận sâu như biển. Mối hận sâu dày như thế thật khó hoá giải được. "Nếu (bạn) muốn biết nguyên nhân của nạn đao binh chiến trận trên thế gian này." Thời cổ đại, trong chiến trường chỉ có vũ khí được chế tạo thủ công. Không như ngày nay, khi hoả tiễn, bom, súng, được chế tạo để có thể bắn từ xa. Thời trước đó, binh lính giao tranh với vũ khí cầm tay đối mặt nhau. Ngày nay người ta cho đó là phương thức chiến tranh không hợp thời nữa. Nếu quý vị muốn biết nguyên nhân nạn chiến tranh đang diễn ra trên cõi này, thì hãy "Lắng nghe tiếng kêu la ở nhà người đồ tể vào lúc nửa khuya." Đến nhà người làm nghề giết thịt vào lúc nửa khuya–đến nơi mà heo, bò, cừu bị giết thịt và lắng nghe những tiếng kêu rống của chúng. Quý vị sẽ thấu rõ điều gì qua tiếng kêu vào lúc nửa khuya đó? Ngày nay, các nhà giết thịt thường nằm ở xa vùng dân cư, nên khó nghe được những âm thanh từ lò mổ. Nhưng chúng ta có thể hình dung ra được cảnh tượng bi thiết. Người ta đã giết hại quá nhiều sinh vật! Và những sinh vật này lại tái sinh làm người, họ lại muốn trả thù. Đó là lý do tại sao mối hận thù càng ngày càng

sâu, càng ngày càng tăng trưởng. Chẳng có cách nào để hoá giải điều ấy, Đã lên đến mức mà vòng vay trả không cần phải đợi đến lúc người giết hại súc vật chết rồi hoá thành súc vật để cuộc báo thù được thể hiện, mà đơn giản là người ta sát hại ngay đồng loại mình để trả thù. Anh giết tôi và tôi giết anh. Anh giết tôi lúc xưa, bây giờ tôi sẽ giết lại anh. Thảm hoạ của binh đao chiến trận có nền tảng là từ nghiệp sát, ngoài ra chẳng có gì khác. Đó là lý do tại sao đạo Phật dạy chúng ta tránh việc sát hại. Thay cho việc giết hại, chúng ta nên phóng sinh và giữ giới.

Nếu con người tránh được nghiệp sát, thì thế giới sẽ giảm được nhiều lực bạo động—có nghĩa là càng ít đi ảnh hưởng của nghiệp ác. Nếu có 10 người không sát hại, thì sẽ có 10 điều lành xuất hiện trên thế gian. Những điều lành này không có những tác dụng tiêu cực mà hoàn toàn chứa đựng những yếu tố tích cực. Đối với một cá nhân cũng thế mà đối với toàn thể thế giới cũng vậy. Nếu quý vị thảm sát mọi loài chúng sinh, thì chúng sinh ấy sẽ không có chút nào cảm tình thân thiện đối với quý vị. Nếu quý vị thương yêu mọi loài chúng sinh, thì chúng sinh sẽ thân thiện với quý vị. Thế nên nhất định có một mối tương quan mật thiết giữa cõi người với cõi giới của loài vật.

Thời gian không cho phép tôi giảng giải chi tiết hơn về nghiệp sát, phóng sinh và giữ giới. Tôi có thể giảng giải đề tài này một cách thoả mái trong suốt ba tháng. Thực vậy, dù có nói trong ba năm cũng không cạn đề tài. Nhưng nay tôi xin dừng lại để tiếp tục đi vào kinh văn.

Kinh văn:

Nếu cả đầu và tay, mỗi cái đều có biết; thì A-nan, một mình ông có đến hai thân.

Giảng:

"Nếu cả đầu và tay, mỗi cái đều có biết— nếu ông cho rằng cả tay và đầu ông đều có khả năng biết được sự xúc chạm, thì sẽ có cảm xúc ở cả hai nơi, thì A-nan, một mình ông có đến hai thân. Nên ông phải có đến hai thân, vì ông có đến hai cái biết cảm giác xúc chạm."

Kinh văn:

Nếu đầu và tay đều do một cảm xúc sinh ra, thì tay và đầu lẽ ra chỉ có một tự thể. Nếu chỉ có một tự thể, thì không thành cảm xúc được.

Giảng:

"Nếu đầu và tay đều do một cảm xúc sinh ra,—Giả sử trước đó có hai nguồn xúc chạm, một từ đầu và một từ tay; nay giả định rằng chỉ có một nguồn xúc chạm— chỉ một nơi có cảm xúc—không phải hai. "Thì tay và đầu lẽ ra chỉ có một tự thể. Sẽ chỉ có một. Nếu thực như vậy, thì lẽ ra không có cảm giác xúc chạm. Nếu chỉ có một tự thể, thì không thành cảm xúc được." Nếu chỉ có một cảm giác xúc chạm ở bàn tay hoặc nơi đầu, thì làm sao biết có cảm xúc được? Quý vị có hiểu được khi nguyên lý này được giảng giải chẳng? – Thật vi diệu khi đạt được chỗ cứu cánh.

Kinh văn:

Còn nếu là hai thể, thì cảm xúc do ở đâu? Nếu ở bên năng thì không có bên sở, nếu ở bên sở thì không có bên năng. Không lẽ giữa hư không và ông mà tạo thành cảm xúc?

Giảng:

"Còn nếu là hai thể, thì cảm xúc do ở đâu?" Đức Phật đã chỉ ra rằng chỉ một thể duy nhất thì không được gọi là cảm xúc. "Thế thì, nếu giả định như ông cho rằng cái đầu và tay ông là hai thể, sẽ tạo nên hai cảm xúc, thế thì cảm xúc ấy sẽ ở tại bên nào? Thực tế là cảm giác xúc chạm sẽ nằm ở vào một bên. Vậy nó nằm ở phía nào? Rõ ràng là một bên là năng xúc (tạo nên sự xúc chạm), và bên kia là sở xúc (vật được xúc chạm). Nếu ở bên năng thì không có bên sở, nếu ở bên sở thì không có bên năng. Ông không thể nói rằng cả hai đều là năng xúc. Chẳng hạn như khi tôi sờ vào cái bàn này. Vốn cái bàn không có tri giác, nhưng bàn tay tôi là vật thể có khả năng xúc giác; trong khi cái bàn là vật được xúc chạm đến (đối tượng được xúc chạm). Trong trường hợp bàn tay và cái đầu, cái nào là năng xúc, cái nào là sở xúc (đối tượng được xúc chạm)? Vật có khả năng xúc giác không thể đồng thời là vật (đối tượng được xúc chạm) đến. Thế thì, ông nói cái nào xúc chạm cái nào. Tay xúc chạm đầu hay đầu xúc chạm tay? Nói nhanh! Không lẽ giữa hư không và ông mà tạo thành cảm xúc? Vì vốn hư không chẳng có gì cả."

Kinh văn:

Vậy nên biết rằng cảm xúc và thân đều không xứ sở. Tức là thân biết cảm xúc và cái cảm xúc, cả hai đều là hư vọng, không thật, vốn không phải tánh nhân duyên, không phải tánh tự nhiên.

Giảng:

"Vậy nên biết rằng – do từ vô số đạo lý mà Như Lai vừa giảng giải, ông nên biết rằng cảm xúc và thân—chẳng phải sự hiện hữu của phản ứng khi xúc chạm

cũng chẳng phải thân— đều không xứ sở. Cái cảm xúc đó không có một gốc gác rõ ràng. Ông không thể nói rằng nó giống như thế nào. Tức là thân biết cảm xúc và cái cảm xúc— nơi chốn của thân và nơi chốn của cảm xúc – cả hai đều là hư vọng." Nó đều không thật. Đừng trở nên dính mắc vào đối tượng của sự xúc chạm. Đừng trở nên chấp trước rồi nghĩ:

"Như thế này như thế kia là điều tuyệt diệu nhất," rồi sinh khởi tham luyến. Nó hoàn toàn hư giả, không thật, thế nên ông khởi tâm đắm chấp chúng làm gì?

"Vốn không phải tính nhân duyên." Tính biết cảm xúc không phải phát sinh từ tính nhân duyên, "không phải tính tự nhiên."

" Cũng chẳng phải tự nhiên chúng phát sinh từ trong hư không. Nó lưu xuất từ tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng. Nhưng, chúng cũng hư vọng và không thực như nhau. Đừng đắm chấp với nó. Quý vị phải phản bản hoàn nguyên, quay về lại với tánh chân như nhiệm màu từ Như Lai tạng của chính mình. Hãy buông bỏ những tướng hư vọng này và quay về nhận ra chân tánh bản hữu của mình. Đó chính là cửa báu trong nhà, là bản địa phong quang.

Kinh văn:

A-nan, trong tâm ý ông thường duyên với ba tánh: thiện, ác, vô ký; khiến sinh ra các pháp tắc.

Giảng:

Bây giờ tôi sẽ giảng giải đạo lý làm sao mà tâm ý tạo thành các duyên cho các pháp trần. "A-nan, trong tâm ý ông thường duyên với ba tánh." Có những duyên thường xuyên ở trong tâm ý ông. Ở đây chính là tâm phan duyên. Điều quan trọng nhất những người tu đạo phải tránh đó là tâm phan duyên. Khi tâm ý bắt đầu phan duyên, thì liền có chướng ngại. Thức thứ 6, thức thứ 7, mất đi sự an tĩnh và toàn bộ cảm nhận đều bám vào tâm phan duyên. Do đó không dễ dàng công phu tu đạo chút nào. Nên bất luận bao nhiêu công đức lành thành tựu được đều chỉ là giả dối nếu như quý vị đạt được điều ấy với tâm phan duyên. Cũng chỉ là giả dối nếu quý vị cứu độ chúng sinh—bất luận nhiều bao nhiêu đi nữa—với tâm phan duyên.

"A-nan, trong tâm ý ông thường duyên với ba tánh: thiện, ác, vô ký." Thiện là chỉ cho toàn bộ các pháp lành. Ác là chỉ cho toàn thể các pháp bất thiện. Vô ký là chỉ cho toàn bộ các pháp không ác không thiện. Ba pháp này khiến sinh ra các pháp tắc." Điều này chỉ cho những phản ứng thông thường đối với

pháp trần, chớ không phải đối với Phật pháp. "Pháp tắc" là những quy phạm nhất định phát sinh từ pháp trần.

Kinh văn:

Các pháp trần này tức do tâm sinh ra, hay là rời tâm có chỗ riêng biệt?

Giảng:

"Có phải ông cho rằng các pháp do tâm sở duyên là phát sinh ra ngay từ trong tâm (ý căn)? Các pháp trần này tức do tâm sinh ra, hay là rời tâm có chỗ riêng biệt?" "Tâm" ở đây có nghĩa là thức thứ 6.

"Phải chăng nó có một nơi chốn riêng biệt ngoài thức thứ sáu chăng? A-nan, trình bày cái hiểu của ông ở điểm này xem. Nói mau!"

Bây giờ A-nan không ước lượng được chiều cao và không dò được chiều sâu. A-nan không dám đoán thử xem cảnh giới của Đức Phật như thế nào. A-nan không dám trả lời câu hỏi của Đức Phật, nên Đức Phật gọi ông lần nữa để biết chắc ông vẫn còn đang chú tâm theo dõi. Nếu A-nan đang ngủ gà ngủ gật thì dù cho Đức Phật có nói cũng vô ích. Thế nên Ngài gọi A-nan để lay động A-nan ra khỏi cơn mê ngủ mơ màng.

Kinh văn:

A-nan, nếu tức nơi tâm, thì pháp trần không phải là trần cảnh nữa, thế nên nó không phải là sở duyên của tâm, làm sao thành một xứ được?

Giảng:

"A-nan, nếu tức nơi tâm—nếu ông đơn giản cho rằng các pháp phát sinh từ tâm, rằng nó phát sinh từ thức thứ 6—thì pháp trần không phải là trần cảnh nữa. Các pháp trần mà do tâm sở duyên sinh khởi không còn là trần cảnh (đối tượng của ý thức) nữa."

"Thế nên nó không phải là sở duyên của tâm—những gì mà tâm ông phan duyên chính là trần cảnh. Tuy nhiên, theo lý lẽ của ông thì các pháp này không phải là trần cảnh; trong trường hợp đó, tâm ông không thể nào phan duyên với nó được. Thế nên, nó làm sao thành một xứ được? Vì chẳng có một duyên (điều kiện) nào cho nó tồn tại trong tâm cả, thì làm sao nó có được một góc gác, nơi chốn được? Thế nên các pháp từ tâm sở duyên là không có góc gác."

Kinh văn:

Nếu rời tâm mà riêng có một chỗ riêng biệt, thì tự tính của pháp trần là biết hay không biết?

Giảng:

"Nếu rời tâm mà riêng có một chỗ riêng biệt. Nó sẽ có một nơi chốn riêng. Nhưng nếu nó có một nơi khác, thì tự tính của pháp trần là biết hay không biết? Bản tính của pháp như vậy có tự biết nó chính là pháp hay không? Nói nhanh!"

Kinh văn:

Nếu có biết thì gọi là tâm, nhưng nếu nó khác với ông và không phải là trần cảnh thì cũng như tâm của người khác. Còn nếu nó tức là ông và cũng là tâm, thì làm sao cái tâm nơi ông lại thành hai được?

Giảng:

"Nếu có biết thì gọi là tâm. Giả sử ông cho rằng các pháp ấy biết được—các pháp ấy có tri giác; mà những gì có biết thì được gọi là tâm. Nhưng nếu nó khác với ông và không phải là trần cảnh. 'Khác với ông' có nghĩa là nó tách biệt hẳn với ông. Nó sẽ ở bên ngoài ông. Nhưng theo lý lẽ của ông, thì nó không phải là trần cảnh, vì nó có tri giác, thì cũng như tâm của người khác. Còn nếu nó tức là ông và cũng là tâm— Có lẽ ông khẳng khẳng cho rằng những cái gì tách hẳn bên ngoài ông mà có tri giác thì thực sự là tâm ông. Thì làm sao cái tâm nơi ông lại thành hai được? Nếu ông giải thích bằng cách cho rằng nó là tâm người khác nhưng thực ra là của ông, thì tại sao nó không thành một với ông? Nếu nó có biết, tức nó là tâm; nhưng tại sao giữa ông và tâm ông lại là hai?"

Kinh văn:

Lại nếu như không có biết, ly, hợp, lạnh, nóng và tướng hư không, thì nó sẽ ở chỗ nào?

Giảng:

"Lại nếu như không có biết. Nếu ông tán đồng đạo lý Như Lai vừa giảng giải, ông sẽ nói rằng tự tánh của pháp trần là không biết. Thì "pháp trần đó đã không phải sắc, thanh, hương, vị." Thì chúng khác với phạm vi năm trần đã nói ở trên— sắc, thanh, hương, vị, xúc. Điều Đức Phật đang giảng giải ở đây là

pháp— pháp trần mà không có sắc, chẳng có thanh, cũng chẳng có hương, cũng chẳng có vị. "Ly, hợp, lạnh, nóng." Nó cũng chẳng có tính biết cảm xúc để nhận ra sự tách rời, sự hợp lại, cảm giác nóng, cảm giác lạnh. "Và tướng hư không" Nó cũng chẳng có tướng của hư không. "Thì nó sẽ ở chỗ nào? Thế thì, ông bảo các pháp ấy có gốc gác ở đâu?" Đó là những gì Đức Phật hỏi A-nan. Nhưng bây giờ A-nan không dám trả lời.

Kinh văn:

Nay nơi sắc không, chẳng thể nào chỉ nó ra được. Không lẽ trong nhân gian lại có cái ngoài hư không? Chẳng có cảnh sở duyên, thì ý căn do đâu mà lập thành một xứ được?

Giảng:

Chúng ta đã xác định rằng các pháp ấy chẳng thể nào chỉ ra được là nó ở nơi sắc hoặc nơi không. "Nay nơi sắc không, chẳng thể nào chỉ nó ra được." Ở cả hai trần cảnh không và sắc, đều không có sự biểu hiện của chúng. "Không lẽ trong nhân gian lại có cái ngoài hư không?" Không lẽ nào các pháp ấy tồn tại ở một nơi nào đó ngoài hư không? "Chẳng có cảnh sở duyên," vì tâm không phải là các pháp tạo ra các duyên, thế "thì ý căn do đâu mà lập thành một xứ được?" Các pháp do đâu mà thành lập được? Ai lập nên các pháp ấy?

Kinh văn:

Vì vậy nên biết pháp trần cùng ý căn đều không có xứ sở; tức ý căn cùng với pháp trần, hai xứ đều là hư vọng, không thật; vốn không phải tính nhân duyên, cũng chẳng phải tính tự nhiên.

Giảng:

" Vì vậy A-nan, vì đạo lý này – nên biết pháp trần cùng ý căn đều không có xứ sở. Cả hai cái này đều không tìm thấy được nơi chốn. Tức ý căn cùng với pháp trần, hai xứ đều là hư vọng, không thật." Theo đạo lý về các pháp do tâm sở duyên, cả hai đều là hư giả, luống dối. "Vốn không phải tính nhân duyên, cũng chẳng phải tính tự nhiên." Cả hai đều chỉ là danh tướng hư vọng, như hoa đốm giữa hư không, hoàn toàn không có thực thể, chỉ là sự biểu hiện từ tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng.

Kinh văn:

Lại nữa, A-nan, thế nào mà 18 giới vốn là tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng?

Giảng:

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni bảo A-nan, "Thế nào mà 18 giới vốn là tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng?"

Mười tám giới là những gì? Là sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý—cùng với sáu trần: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp; cộng thêm sáu thức nữa: nhãn thức, nhĩ thức, tị thức, thiệt thức, thân thức và ý thức. Cả ba nhóm gộp lại thành 18. Sáu căn đi với sáu trần, giữa hai cái này phát sinh ra sáu thức. Thức được định nghĩa như là tạo nên sự phân biệt, Căn (các giác quan) được xem là nơi các chức năng tri giác ấy phát xuất, nó có gốc là thân thể của chúng ta. Trần (cảnh, đối tượng) được định nghĩa như vậy là do phẩm tính của nó là nhiễm ô. Nó không thanh tịnh, nên nó làm nhiễm ô bản tính của sáu căn. Khi sáu căn tiếp xúc với sáu trần thì các thức sinh khởi. Mắt thấy sắc liền sinh khởi phân biệt như đẹp hoặc là xấu xí. Khởi tâm thích hoặc không thích hình sắc ấy, nên có sự phân biệt. Ở tai cũng như vậy: nghe tiếng êm dịu hoặc không êm dịu, hoặc thích nghe hoặc không thích nghe âm thanh ấy. Khi sinh khởi tâm phân biệt như vậy được gọi là nhĩ thức. Mũi ngửi được mùi thơm và mùi thối. Hai hương trần thơm và thối cũng được phân biệt như trên vậy. Quý vị có thể thích hương thơm và không thích những mùi hương khác, như vậy là trong quý vị đã sinh khởi tị thức. Lưỡi phân biệt được mùi vị. Khi lưỡi (thiệt căn) đi chung với mùi vị (vị trần) liền có sự phân biệt về mùi vị, hoặc là dễ chịu hoặc là ghê tởm—mình có thể thích hoặc không thích, Thân căn đi chung với xúc trần—trơn láng hoặc xù xì, thô ráp hoặc mịn màng, có nhiều dạng cảm giác khác nhau, hoặc ưa thích hoặc không ưa thích. Thân căn đi chung với xúc trần sẽ làm phát sinh thân thức để phân biệt những cảm giác này.

Ý căn đi chung với pháp trần. Năm trần vừa mới đề cập ở trên—sắc, thanh, hương, vị, xúc—tất cả đều có sắc tướng biểu hiện. Chỉ có pháp trần là không được biểu hiện qua sắc tướng. Chúng không có một biểu tượng nào. Tuy nhiên, khi ý căn tiếp xúc với pháp trần, tâm ý liền khởi phân biệt, thế nên trong tâm cũng có ý thức phân biệt. Đó là cách mà sáu căn tiếp xúc với sáu trần khiến sinh khởi sáu thức và cùng lập nên 18 giới.

Tất cả chúng đều chứa trọn trong tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng.

Kinh văn:

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

Giảng:

"A-nan, như ông đã rõ—Như đạo lý mà ông đã được hiểu rõ—nhãn căn và sắc trần làm duyên, phát sinh nhãn thức. Nhãn căn tiếp xúc với sắc trần là duyên."

Kinh văn:

Thức đó nhân nơi nhãn căn mà sinh ra, lấy nhãn căn làm giới; hay nhân sắc trần mà sinh ra, lấy sắc trần làm giới?

Giảng:

"Khi thức này phát sinh do sáu căn tiếp xúc với sáu trần, thức đó nhân nơi nhãn căn mà sinh ra, lấy nhãn căn làm giới?" Có phải do nơi mắt mà thức ấy được phát sinh, rồi nhận mắt làm giới của nó? "Hay nhân sắc trần mà sinh ra, lấy sắc trần làm giới?" Có phải do nơi sắc trần mà thức ấy được phát sinh, rồi nhận sắc trần làm giới?

Kinh văn:

A-nan, nếu nhân nhãn căn phát sinh mà không có sắc trần và hư không thì không thể phân biệt được. Dù có thức của ông, thì dùng được vào việc gì?

Giảng:

"A-nan, nếu nhân nhãn căn phát sinh – A-nan, nếu như nhân nơi nhãn căn mà nhãn thức được phát sinh, thì lẽ ra nó chẳng liên quan gì đến sắc trần và hư không. Như vậy, nhân duyên của sắc trần và hư không sẽ xem như không tồn tại đối với nhãn thức. Mà không có sắc trần và hư không thì không thể phân biệt được. Nếu không có sắc trần và hư không, thì cũng sẽ không có cái gì được phân biệt. Đó là do ông chấp vào sắc trần khiến cho sự phân biệt phát sinh. Hoặc là, nếu ông chấp vào hư không, cũng liền có sự phân biệt phát sinh. Nhưng, điều ông giả định ở đây là không có sắc trần và hư không. Thế thì sự phân biệt lấy gì để được sinh ra? Chẳng có thứ gì để tạo ra sự phân biệt cả. Dù có thức của ông, thì dùng được vào việc gì? Giả sử rằng quý vị có tâm thức; quý vị sẽ dùng nó vào việc gì? Nó sẽ thành vô dụng."

Kinh văn:

Lại nữa cái thấy của ông, ngoài những sắc xanh vàng đỏ trắng thì không thể biểu hiện được. Vậy do đâu mà lập giới?

Giảng:

"Cái thấy của ông— có nghĩa là khả năng nhìn của ông. Mắt ông nhìn thấy được sắc tướng và phát khởi nên thức phân biệt. Cái thấy của ông, khả năng nhìn của ông cũng chẳng phải là màu xanh vàng đỏ trắng. Nó chẳng phải là những màu này, nên nó không thể biểu hiện được. Vậy do đâu mà lập giới? Do đâu mà ông lập nên giới?"

Kinh văn:

Nếu nhân sắc trần sinh ra, khi có hư không thì chẳng có sắc, lẽ ra cái thức của ông phải diệt. Làm sao thức ấy biết được tánh hư không?

Giảng:

"Nếu nhân sắc trần sinh ra. Nếu ông muốn nói rằng, 'A! nhãn thức sinh ra do sắc trần.' Khi có hư không thì chẳng có sắc, lẽ ra cái thức của ông phải diệt. Khi chẳng có sắc trong hư không thì chẳng có gì để ông phân biệt, lẽ ra thức ông phải bị diệt rồi. Nếu nhãn thức xuất sinh từ sắc, thì khi chẳng có sắc để thấy, nhãn thức của ông phải bị biến mất. Làm sao thức ấy biết được tánh hư không? Thế thì, làm sao mà ông biết được đó là hư không? Vì ông biết được đó là tánh hư không, nên thức của ông rõ ràng là không biến mất. Ông vẫn còn có thức. Do vậy, cái thấy của ông không phát sinh từ sắc trần. Thế nên, thức của ông từ đâu mà có?"

Kinh văn:

Nếu khi sắc tướng biến đổi, ông cũng biết rằng sắc tướng ấy biến đổi. Nhưng cái thức của ông thì không biến đổi, thế do đâu mà giới được lập?

Giảng:

" Ông cho rằng do sắc mà nhãn thức phát sinh. Nếu khi sắc tướng biến đổi, ông cũng biết rằng sắc tướng ấy biến đổi. Ông cũng biết điều ấy. Nhưng cái thức của ông thì không biến đổi. Nhưng nhãn thức của ông thì không biến đổi. Nếu nó phát sinh từ sắc, thì thức của ông sẽ biến đổi khi sắc thay đổi. Nhưng nó không như vậy. Thế nên giới của thức được lập ở chỗ nào? Nếu thức phát sinh từ sắc, thì giới phải được lập từ sắc. Nhưng khi sắc biến đổi thì thức đã không chạy theo sắc và biến đổi theo nó. Rốt ráo, đâu là giới của tâm thức ông?"

Kinh văn:

Nếu nhãn thức biến đổi khi sắc trần biến đổi, thì tự nhiên sắc trần không thành giới được. Nếu nhãn thức không biến đổi thì sẽ thường hằng, thức đã từ sắc sinh ra, lẽ ra nó phải không biết được hư không ở đâu.

Giảng:

"Nếu nhãn thức biến đổi khi sắc trần biến đổi." Cách lập luận ở đoạn trên là khi nhãn thức không biến đổi. " Nếu ông cho rằng nhãn thức biến đổi khi nó gặp sự biến đổi nơi sắc trần, thì tự nhiên sắc trần không thành giới được." Thì sẽ không có giới. Nó sẽ thường xuyên biến đổi. "Nếu nhãn thức không biến đổi thì sẽ thường hằng." Nếu nó không theo sự biến đổi, thì nó sẽ thường hằng. "Thức đã từ sắc sinh ra"—vì đã nói rằng nhãn thức phát sinh từ sắc trần—"Lẽ ra nó phải không biết được hư không ở đâu?" Nếu nhãn thức phát sinh từ một cái gì đó có hình tướng, thì nó sẽ không biết được đâu là hư không, vì giới của nó sẽ nằm trong phạm vi của sắc. Thuộc về sắc tướng thì có bản tính vật chất, nên nếu đó là dạng của thức thì chắc sẽ không biết được hư không.

Kinh văn:

Giả sử nhãn thức cùng phát sinh từ cả hai thứ nhãn căn và sắc trần, thì khi hợp lại, phải có một điểm nối ở giữa; khi rời ra thì phải còn một điểm tiếp giáp của hai bên. Như thế là thể tính tạp loạn, làm sao thành giới?

Giảng:

"Giả sử nhãn thức cùng phát sinh từ cả hai thứ nhãn căn và sắc trần. Giả sử như nhãn căn, kết hợp với sắc trần, hai cái cùng nhau sinh ra nhãn thức. Thì khi hợp lại, phải có một điểm nối ở giữa. Nếu cả hai cùng kết hợp để sinh ra nhãn thức, thì khi cả hai hợp lại, chắc hẳn phải có một lần ranh giới giữa hai cái, vì chúng không phải là một thực thể độc nhất. Giả định rằng nhãn căn phát sinh ra nhãn thức rồi đồng thời sắc trần cũng sinh ra nhãn thức; sắc trần thì vô tri, trong khi nhãn căn lại có tính hay biết; những gì từ sắc trần sinh ra thì sẽ không hay biết gì; những gì từ nhãn căn sinh ra thì sẽ có được tính hay biết. Khi một cái gì đó có tính hay biết hợp với một cái gì đó không có tính hay biết, do tính không tương đồng, chắc chắn sẽ phải có một lần ranh giới giữa hai cái. Chắc chắn phải có một điểm nối ở giữa chúng. "Khi rời ra thì phải còn một điểm tiếp giáp của hai bên." Nếu khi chúng rời ra, một bên là nhãn căn, một bên là sắc trần. Một nửa có tính hay biết, một nửa không có tính hay biết. Đó là một hợp thể của hai thứ. "Như thế là thể tính tạp loạn, làm sao thành giới?" Nếu giải thích theo cách này, thì thể tính lộn xộn, chẳng có cơ cấu nào cả. Do vậy, nếu thể tính của chúng không được phân biệt rõ ràng, làm sao mà giới của nhãn thức tồn tại được? Giới không thể nào thành lập được.

Kinh văn:

Do vậy, ông nên biết nhãn căn và sắc trần làm duyên, sinh ra giới của nhãn thức. Cả ba chỗ này đều không thực có. "Nên cả ba giới của nhãn căn, sắc trần và nhãn thức đều vốn không phải tính nhân duyên, cũng chẳng phải tính tự nhiên."

Giảng:

"Do vậy, ông nên biết– Vậy nên, A-nan– nhãn căn và sắc trần làm duyên– sự kết hợp giữa nhãn căn và sắc trần–làm thành duyên khiến sinh ra giới của nhãn thức. Cả ba chỗ này đều không thực có. Nếu ông tham cứu kỹ đạo lý này, ông sẽ thấy rằng không có cái nào có một gốc gác nhất định. Cả ba giới – của nhãn căn, sắc trần và nhãn thức–đều vốn không phải tính nhân duyên." Ngay từ căn đề, nó vốn không phát xuất từ tính nhân duyên. "Cũng chẳng phải tính tự nhiên." Nó chỉ là biểu hiện của tánh chân như nhiệm màu từ Như Lai tạng.

Kinh văn:

A-nan, như ông đã rõ, nhĩ căn và thanh trần làm duyên, sinh ra nhĩ thức.

Giảng:

"A-nan, như ông thường biết được rằng, như ông đã rõ, nhĩ căn và thanh trần làm duyên, sinh ra nhĩ thức." Nhĩ căn nghe được thanh trần, kết hợp với nhau thành nhân duyên. Qua đó nhĩ thức phát sinh. Từ nhĩ căn sinh ra một bản tánh tạo nên sự phân biệt, đó chính là nhĩ thức.

Kinh văn:

Thức này do nhĩ căn sinh ra, lấy nhĩ căn làm giới; hay do thanh trần sinh ra, lấy thanh trần làm giới?

Giảng:

"Thức này do nhĩ căn sinh ra, lấy nhĩ căn làm giới? Ý ông nghĩ sao? Phải chăng thức này được gọi là nhĩ thức vì nó phát sinh ra do nhờ ở nhĩ căn? Hay do thanh trần sinh ra, lấy thanh trần làm giới? Hay là nó được sinh ra do vì âm thanh (thanh trần), rồi nhận thanh trần làm giới? Ông hãy nói xem giới của nó là gì?"

Đức Phật thử xem A-nan có hiểu được ý nghĩa trên không? Nhưng Đức Phật càng giảng giải, A-nan càng cảm thấy rối mù. Thế nên, một lần nữa A-nan không dám trả lời. Đức Phật tiếp tục giảng giải:

Kinh văn:

A-nan, nếu nhĩ thức do nhĩ căn sinh ra, mà không có hai tướng động tĩnh hiện tiền, thì nhĩ căn cũng không có cái biết. Mà đã không biết gì, cái biết còn không thành, thì thức có hình tướng gì?

Giảng:

"A-nan, nếu nhĩ thức do nhĩ căn sinh ra. Giả sử ông nói rằng nhĩ thức được sinh ra do nhĩ căn, thế thì hai tướng động tĩnh phải hiện hữu, có khi tướng động, có khi tướng tĩnh. "Mà không có hai tướng động tĩnh hiện tiền, thì nhĩ căn cũng không có cái biết." Khi hai tướng động tĩnh chẳng có cái nào hiện hữu, thì nhĩ căn tự nó chẳng nghe được gì cả. Chính nó chẳng có được tính biết. "Mà đã không biết gì." Nhĩ căn hoàn toàn không biết gì sự hiện hữu của thanh trần. Nếu chẳng có sự hiện hữu của hai tướng động tĩnh, thì sẽ không có thanh trần, đã không có thanh trần, hiển nhiên là không có gì làm đối tượng của nhận biết cả. "Cái biết còn không thành."— Vì không có khả năng nhận biết được, "Thì thức có hình tướng gì? Thức của ông từ đâu mà có? Nó giống như thế nào? Thức này cũng không hiện hữu."

Kinh văn:

Nếu cho rằng tai nghe, vậy khi không động tĩnh, cái nghe cũng không thành. Làm sao mà lỗ tai, chỉ là hình sắc, tiếp xúc với trần cảnh để được gọi là thức giới. Vậy giới nhĩ thức do đâu mà lập?

Giảng:

"Nếu cho rằng tai nghe. Giả sử ông cho rằng nhĩ thức không phát sinh do nhĩ căn, mà đúng ra là do lỗ tai có được tánh nghe, và do đó, nhĩ thức phát sinh từ trong tánh nghe. Vậy khi không động tĩnh, cái nghe cũng không thành. Nếu khi không có động tĩnh, thì ông không nghe được gì cả. Do ông không nghe được, nên cái nghe không thành. Làm sao mà lỗ tai, chỉ là hình sắc, tiếp xúc với trần cảnh để được gọi là thức giới? Ông có thể xem lỗ tai như là một trong các sắc trần, thế làm sao khi nó hợp với trần cảnh, cũng là sắc tướng, mà lại phát sinh ra giới? Điều này không thể được. Vậy giới nhĩ thức do đâu mà lập? Thế thì ở đâu, rốt ráo, phát sinh ra giới của nhĩ thức? Có phải nó được lập do hợp với nhĩ căn hay hợp với thanh trần? Chắc chắn phải do hợp với một cái. Nhưng cái nào?"

Kinh văn:

Nếu nhân thanh trần mà sinh, thì nhĩ thức cũng nhân thanh trần mà có, ắt không dính líu gì đến cái nghe. Không nghe thì cũng không biết các tướng thanh trần ở đâu.

Giảng:

"Giả sử ông cho rằng giới của nhĩ thức nhân thanh trần mà sinh, thì nhĩ thức cũng nhân thanh trần mà có— nếu thanh trần phát sinh ra giới của nhĩ thức, thì nhĩ thức cũng do nơi thanh trần mà có—Ắt không dính líu gì đến cái nghe. Không nghe thì cũng không biết các tướng thanh trần ở đâu." Nếu không có cái nghe, thì chẳng có thanh trần, không có thanh trần thì nhĩ thức cũng không có. Khi tánh nghe không có thì tướng âm thanh cũng không. Không có cái nghe, làm sao có nhĩ thức, làm sao có được tánh nghe?

Kinh văn:

Giả sử nhĩ thức do thanh trần sinh ra, dù cho thanh trần nhân cái nghe mà có tướng, thì cái nghe lẽ ra phải nghe được nhĩ thức.

Giảng:

"Giả sử nhĩ thức do thanh trần sinh ra. Có lẽ ông muốn cho rằng nhĩ thức sinh khởi từ thanh trần. Dù cho thanh trần nhân cái nghe mà có tướng – chúng ta có thể cho rằng thanh trần có tướng hiện hữu là nhờ tánh nghe; đó là cách mà tướng thanh trần sinh ra. Nhưng, nếu đúng như vậy, thì cái nghe lẽ ra phải nghe được nhĩ thức. Cái nghe lẽ ra phải nghe được âm thanh của nhĩ thức giống như thế nào. Ông cho rằng nhĩ thức phát sinh từ thanh trần, rằng không có thanh trần thì không có nhĩ thức; thế thì, do ông nghe được thanh trần, nên ông cũng phải nghe được nhĩ thức."

Kinh văn:

Nếu không nghe được nhĩ thức, thì thanh trần không phải là giới của nhĩ thức. Nếu nghe được thì nhĩ thức đồng như thanh trần. Nhĩ thức đã bị nghe, thì lấy gì để biết là nghe được cái thức? Còn nếu không biết, thì rất ráo cũng như cây cỏ.

Giảng:

"Nếu không nghe được nhĩ thức, thì thanh trần không phải là giới của nhĩ thức. Nếu nhĩ thức phát sinh do từ thanh trần, thế thì sẽ có nhĩ thức khi có thanh trần. Khi không có thanh trần thì không có nhĩ thức. Nên khi ông nghe được thanh trần thì ông sẽ nghe được nhĩ thức; và cũng như vậy, khi không nghe được nhĩ thức thì sẽ không có nhĩ thức giới. Nếu nghe được thì nhĩ thức đồng như thanh trần. Những gì nghe được chính là thanh trần. Những gì nghe được không thể gọi là nhĩ thức. Nó là thanh trần. Nhĩ thức đã bị nghe, thì lấy gì để biết là nghe được cái thức?" Nhĩ thức có khả năng tri giác. Nhưng, nếu nhĩ thức đã bị nghe rồi, thì nhĩ thức của ai sẽ nghe được nó? Của người khác chăng? Nhĩ thức của người nào biết được nhĩ thức của người nào? Ai là người biết được: "Ồ! bây giờ tôi đang nghe được nhĩ thức."

"Còn nếu không biết— nếu ông nói rằng không ai biết được cả, rằng không có một thức nào khác để biết được tình trạng của nhĩ thức, thì rốt ráo cũng như cây cỏ. Nếu cái nghe không biết được, thì nó cũng giống như cây cỏ. Thế nên, giả định này không đứng vững."

Kinh văn:

Không lẽ thanh trần và cái nghe xen tạp thành giới ở giữa? Không có vị trí của giới ở giữa, thì các tướng trong ngoài làm sao mà lập được?

Giảng:

"Không lẽ thanh trần và cái nghe xen tạp thành giới ở giữa? Cũng không thể nói rằng thanh trần và cái nghe được thanh trần xen lẫn với nhau một cách hỗn tạp, không có sự phân định một cách rõ rệt chút nào. Trong trường hợp đó, lẫn ranh của giới sẽ không được rõ ràng, vì một vật không rõ ràng không thể nào được xác định là sắc tướng trong một phạm vi (giới) trung gian. Không có vị trí của giới ở giữa, nếu không có một biểu thị rõ rệt cho vị trí của giới, thì các tướng trong ngoài làm sao mà lập được?" Các tướng trong, ngoài, ở giữa của thức sẽ không vạch ra được – ranh giới giữa nhĩ căn, thanh trần, và chỗ tiếp xúc giữa hai cái đó không được xác lập ở nơi nào cả. Thế nên, nhĩ thức không có tướng của giới.

Kinh văn:

Do vậy nên biết, nhĩ căn và thanh trần làm duyên, sinh ra giới nhĩ thức. Cả ba chỗ này đều không thực có. Nên cả ba giới của nhĩ căn, thanh trần và nhĩ thức đều vốn không phải tính nhân duyên, cũng chẳng phải tính tự nhiên.

Giảng:

"Do vậy, nên biết— Vậy nên, A-nan— nhĩ căn và thanh trần làm duyên—nhĩ căn và thanh trần tạo thành nhân duyên hỗ tương cho nhau—sinh ra giới nhĩ thức. Cả ba chỗ này đều không thực có." Giới của nhĩ thức, giới của nhĩ căn, giới của thanh trần, tất cả đều không thực sự hiện hữu; nó đều không có một góc gác nhất định. "Nên cả ba giới của nhĩ căn, thanh trần và nhĩ thức đều vốn không phải tính nhân duyên, cũng chẳng phải tính tự nhiên."

Cả ba giới trên, cũng vậy, chẳng gì khác hơn chính là sự biểu hiện tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng.

Kinh văn:

A-nan, như ông đã rõ, tị căn và hương trần làm duyên, sinh ra tị thức.

Giảng:

"Lại nữa, A-nan, như ông thường biết được rằng, như ông đã rõ, ông đã được nghe giáo lý quyền thừa trước đây. Giáo lý quyền thừa đề cập đến năm uẩn, sáu nhập, mười hai xứ, mười tám giới. Ông đã hiểu được toàn bộ giáo lý này. Nhưng, giáo lý về mười tám giới chỉ được diễn bày như là một pháp môn phương tiện cho hàng Nhị thừa và ngoại đạo để dẫn dắt họ. Nay Như Lai sẽ giảng giải giáo lý ấy thật chi tiết. Đừng trở nên chấp trước với những pháp trần này.

"Tị căn và hương trần làm duyên, sinh ra tị thức. Tị căn và hương trần hỗ tương tạo thành nhân duyên, nghĩa là tị căn gửi được hương trần, hương trần tiếp xúc với tị căn. Cả hai cùng tạo nhân duyên để sinh ra tị thức. Khi tị thức đã sinh khởi, ông nói nó từ đâu mà ra theo như trong sự phân tích sau cùng? Rốt ráo, có chăng một thực thể như thế được gọi là tị thức?"

Kinh văn:

Thức này do tị căn sinh ra, lấy tị căn làm giới; hay do hương trần sinh ra, lấy hương trần làm giới?

Giảng:

"Thức này do tị căn sinh ra. Ý ông nghĩ sao? Ông có cho rằng tị thức phát sinh do tị căn không? Rồi lấy tị căn làm giới? hay do hương trần sinh ra, lấy hương trần làm giới? Cái gì là giới của tị thức?"

Kinh văn:

A-nan, nếu tị thức nhân tị căn sinh ra, Ông lấy cái mũi thịt có hình tướng như hai móng tay, hay lấy cái tính biết ngủi khi mũi lay động làm tị căn?

Giảng:

"A-nan, nếu tị thức nhân tị căn sinh ra. Giả sử là tị căn phát sinh ra tị thức, nó nằm trong khoảng giữa khi tị căn tiếp xúc với hương trần. Thì trong tâm ông lấy gì làm tị căn? Trong trường hợp đó, ông nhận cái gì để làm tị căn của ông khi ông nghĩ về tị căn?" Cơ bản cái mũi vốn chỉ là cái mũi, thế nên Đức Phật hỏi A-nan rằng ông ta nhận cái gì làm tị căn của mình. Có lẽ Đức Phật muốn thử A-nan để A-nan nói rằng mình đã nhận mắt làm tị căn hoặc nhận tai làm tị căn của mình. Nhưng A-nan vẫn không hiểu được đạo lý này. "Ông lấy cái mũi thịt có hình tướng như hai móng tay? Có phải ông nhận cái mũi như miếng thịt có hình dáng như hai móng tay? Hay lấy cái tánh ngủi biết lay động làm tị căn?"

Hay là ông nhận cái tính biết ngủi, khả năng khứ giác làm tị căn? Khi mũi có sự khụt khịt (lay động), tức là khả năng khứ giác hoạt động. Có phải ông nhận tánh này làm tị căn?"

Kinh văn:

Nếu nhận hình tướng mũi thịt, thì chất thịt là thân căn; thân biết tức là cảm xúc. Đã gọi thân căn thì không phải tị căn, đã gọi là cảm xúc tức là xúc trần đối với thân căn. Vậy tị căn còn không có tên gọi, làm sao lập thành giới?

Giảng:

Đức Phật giảng giải thêm cho A-nan, "Nếu nhận hình tướng mũi thịt. Giả sử ông cho rằng tị thức có cái tính chất của thịt—thì chất thịt là thân căn." Những gì có tính chất thịt đều thuộc về thân thể. Mà "thân biết tức là cảm xúc." – những gì mà thân nhận biết được gọi là cảm xúc; không gọi là tị thức— "Đã gọi thân căn thì không phải tị căn, đã gọi là cảm xúc tức là xúc trần đối với thân căn." Cái gì có tính chất thịt thì thuộc về thân, và điều mà thân nhận biết được thì gọi là xúc trần. "Vậy tị căn còn không có tên gọi, làm sao lập thành giới?" Trong trường hợp này, không có cái gì được gọi là nhĩ thức. Ngay cả không có tên nhĩ căn, làm sao ông lập nên một giới cho nó?"

Đức Phật không đưa ra điều không được hợp lý cho lắm. Chúng ta ai cũng đều biết mình có mũi. Nay Đức Phật đã khiến cho mũi của A-nan biến mất. Rốt ráo, mũi của con người chĩa lên hay xuống? Đức Phật không hỏi A-nan

như vậy. Nhưng nay tôi hỏi quý vị là những người đang học Kinh Thủ Lăng Nghiêm trong pháp hội này, rằng mũi của quý vị chĩa lên hay xuống? Nếu quý vị trả lời được câu hỏi này là đã vượt qua được kỳ khảo sát hàng tháng.

Kinh văn:

Nếu lấy cái ngửi biết làm tị căn, thì trong tâm ông lấy cái gì làm cái nhận biết? Nếu lấy mũi thịt làm cái nhận biết, thì cái biết của chất thịt vốn là xúc trần chứ không phải là của tị căn.

Giảng:

"Nếu lấy cái ngửi biết làm tị căn. Giả sử ông cho rằng tánh ngửi biết của mũi, một dạng của tính giác tri, là nhĩ thức. Thì trong tâm ông lấy cái gì làm cái nhận biết? Ông lấy gì làm cái nhận biết? Nếu lấy mũi thịt làm cái nhận biết. Có phải ông nói rằng ông ngửi biết được là do cái mũi thịt chăng? Thì cái biết của chất thịt vốn là xúc trần chứ không phải là của tị căn." Những gì mà chất thịt nhận biết được thì được gọi là xúc giác. Thế nên, nó không thể được gọi là tị căn.

Kinh văn:

Nếu lấy hư không làm cái ngửi biết, thì hư không tự biết, còn xác thịt lẽ ra không biết. Như thế, lẽ ra hư không là ông. Thân của ông mà ông không biết, thì A-nan hiện nay lẽ ra cũng không tồn tại.

Giảng:

"A-nan, nếu lấy hư không làm cái ngửi biết." Hư không mà Đức Phật đề cập đến là hư không ngay trong lỗ mũi. Đức Phật giả định rằng tị thức sinh ra ngay nơi lỗ mũi (tị căn) và hư không tiếp xúc nhau. "Thì hư không tự biết, còn xác thịt lẽ ra không biết. Nếu ông lấy hư không làm tị thức, có được tánh ngửi biết, thì hư không sẽ tự biết chính nó, trong khi xác thịt sẽ không biết được. Như thế, lẽ ra hư không là ông. Nếu ông nói rằng tị thức sinh ra từ hư không, thì hư không sẽ là thân ông, A-nan. Tại sao như vậy? Vì tị thức của ông lẽ ra phải ở trong hư không ngay trước mũi của ông. Hư không này lẽ ra phải tự biết được. Nếu ông không có cùng cái biết với hư không này, thì nó chẳng có gì dính dáng với ông cả. Nhưng nếu ông có cùng cái biết với hư không, nếu ông biết rằng chính nó là thức tạo nên sự phân biệt, thì thân của ông cũng sẽ thành hư không cùng với nó. Thân của ông mà ông không biết, thì A-nan hiện nay lẽ ra cũng không tồn tại. Trong trường hợp đó, A-nan, ngay cả ông cũng không có chỗ để đứng. Chẳng có nơi chôn nào để ông tồn tại, bởi vì, rất ráo, ông là hư không."

Kinh văn:

Nếu lấy hương làm cái người biết, thì cái người biết thuộc về hương trần, có can dự gì đến ông?

Giảng:

"Nếu lấy hương làm cái người biết—nếu ông cho rằng tị thức của ông do từ hương trần sinh ra, thì cái người biết thuộc về hương trần. Nếu như hương trần phát sinh ra cái tánh người biết, thì tị thức sẽ thuộc về hương trần chứ không thuộc về ông. Thế nên, nó có can dự gì đến ông? Chẳng có việc gì quan hệ đến ông cả."

Kinh văn:

Nếu các mùi thơm thối sinh ra do tị căn của ông, thì hai mùi thơm thối kia không sinh ra do cây y lan và cây chiên đàn. Mùi hương từ hai cây đó không đi đến mũi ông, ông tự ngửi mũi ông để biết là thơm hay thối. Nếu thối thì không phải thơm, thơm thì không phải thối.

Giảng:

Trong tiếng Hán, chữ xú 臭 (hsiu-ch'ou) có nghĩa là hôi thối. Ở đây cơ bản có thể đọc là ch'ou, nhưng khi nghe như vậy, người ta liền có ấn tượng xấu, nên ta sẽ đọc là hsiu. "Nếu các mùi thơm thối sinh ra do tị căn của ông— nếu ông cho rằng các mùi dễ chịu và khó chịu đều sinh từ mũi của ông— thì hai mùi thơm thối kia—có nghĩa là, mùi hương thơm và mùi hôi khó chịu— không sinh ra do cây y lan và cây chiên đàn." Trong trường hợp này, mùi thối sẽ không phải do từ cây y lan, là một loại cây cực kỳ hôi thối.

Mùi thối của nó như thế nào? Cây y lan phát ra mùi thối như mùi xác chết từ 3 đến 5 tuần lễ đang bị thối rữa dưới ánh mặt trời, và mùi hôi thối đó lan đi rất xa. Hoa y lan màu đỏ, rất đẹp nhưng cũng rất độc, nếu ăn phải nó, có thể chết ngay tức khắc. Cây chiên-đàn đã được đề cập trước đây rồi. Còn được gọi là ngư đầu chiên-đàn, nó phát sinh từ Bắc-câu-lô châu. Ngay khi gỗ chiên-đàn hương được đốt lên, thì mùi hương thơm của nó bay xa đến 30 dặm. Có khi cây y lan mọc gần cây chiên-đàn, nếu điều này xảy ra thì cây y lan không có mùi thối nữa. Đây là một ví dụ cực thối thành thơm, cực thơm thành thối. Đối với con người cũng đúng như vậy. Nơi chỉ có người xấu ác thì thường có một mùi hôi thối—ai cũng ngửi thấy khó chịu. Nhưng, có khi chỉ cần một người tốt trong đó, họ lan tỏa đức hạnh của mình tạo nên sự chuyển

hoá người xấu thành tốt. Sự hiện diện của họ ví như hương chiên-đàn. Nên nói: khi sự việc đạt đến cực điểm của nó ắt sẽ thay đổi trở lại. Khi bế tắc cùng cực thì sẽ có sự hanh thông. Khi điều gì đạt đến mức tồi tệ nhất, thì nó trở nên tốt đẹp. Và khi việc gì đạt đến mức tốt đẹp nhất, thì nó trở nên tồi tệ. Chẳng hạn, khoa học tiên bộ của thế giới ngày nay đưa đến rất nhiều khám phá mới. Nhưng khi sự phát minh ấy đã đạt đến cực điểm, thì thế giới sẽ bị huỷ hoại. Và, sau đó con người sẽ hoàn toàn ngu si. Thế thì, sau thời gian dài ở trong ngu muội, họ sẽ bắt đầu phát minh ra nhiều thứ trở lại, và khi họ phát minh ra được nhiều thứ, thế giới sẽ bị huỷ hoại trở lại. Phương thức tồn tại của thế giới này là như vậy. Nó biến chuyển theo từng chu kỳ.

"Mùi hương từ hai cây đó không đi đến mũi ông,"– nếu cây y lan và chiên-đàn không phát ra mùi hương, "Ông tự ngửi mũi ông để biết là thơm hay thối. Nếu thối thì không phải thơm, thơm thì không phải thối." Nếu thấy mùi hương khó chịu, thì đó là mùi thối.

Nếu thấy mùi hương dễ chịu, thì đó là mùi thơm.

Kinh văn:

Nếu cả hai mùi thơm thối đều ngửi được cả, thì một mình ông phải có hai tị căn, ở trước tôi hỏi đạo phải có hai ông A-nan. Vị nào là tự thể của ông?

Giảng:

"Nếu cả hai mùi thơm thối đều ngửi được cả– Nếu ông cho rằng tự mình có thể ngửi được và đều có thể ngửi được cả mùi thơm lẫn mùi thối, thì một mình ông phải có hai tị căn." Sao vậy? Đức Phật đã từng nói rằng những gì thơm thì không thối, những gì thối thì không thơm đó sao? Nếu ông nói rằng ông có thể ngửi được cả hai mùi, và nếu ông cho rằng cái ngửi ấy sinh từ mũi ông, thì lẽ ra ông phải có hai tị căn. Làm sao mà một tị căn lại ngửi được hai mùi hương? "Ở trước tôi hỏi đạo phải có hai ông A-nan. Rốt cuộc ông có hai tị căn, lẽ ra phải có hai ông A-nan đang hỏi tôi về Phật pháp. Vị nào là tự thể của ông? Cái nào là thân của ông?"

Kinh văn:

Còn nếu tị căn là một, thì thơm thối không hai. Thối đã thành thơm, thơm đã thành thối. Hai tánh đó đã không có, giới do đâu mà lập?

Giảng:

"Còn nếu tị căn là một. Có lẽ ông sẽ khẳng định cho rằng chỉ có một tị căn, không có hai, rằng ông không hề có hai thân, nên chỉ có một tị căn. "Thì thơm thối không hai. Thơm đơn giản chỉ là thối, thối không gì khác hơn là thơm, không có gì phân biệt giữa hai mùi ấy. Thối đã thành thơm, thơm đã thành thối. Hai tánh đó đã không có. Nếu hai mùi thơm thối đã trộn lẫn với nhau rồi, thì tánh của nó cũng không còn nữa. Mùi thơm không phải là thơm và mùi thối không còn thối nữa. Không có hai tánh này, thì tị thức từ đâu mà có? Ông lập thành giới ấy ở đâu?"

Kinh văn:

Nếu tị thức nhân hương trần mà sinh, thì tị thức đã nhân hương trần mà có. Cũng như con mắt thấy, nhưng không thể nào thấy được chính nó. Tị thức nhân hương trần mà có, lẽ ra không biết được hương trần.

Giảng:

"Nếu tị thức nhân hương trần mà sinh— Nếu ông nói rằng tị thức nhân hương trần mà sinh—thì tị thức đã nhân hương trần mà có. Giả sử rằng tị thức có được là do hương trần. Cũng như con mắt thấy, nhưng không thể nào thấy được chính nó. Sức nhìn của con mắt không thể nào quay ánh sáng trở lại chiếu soi để nhìn thấy được chính nó— Cũng vậy, tị thức nhân hương trần mà có, lẽ ra không biết được hương trần. Nếu thực do hương trần mà tị thức hiện hữu, thì lẽ ra ông phải không biết được hương trần trong tị thức của ông. Làm sao mà ông vẫn còn biết nó? Thực tế, tuy vậy, ông biết được hương trần, thế nên không phải do hương trần mà tị thức sinh ra."

Kinh văn:

Nếu biết được hương trần, thì không phải do hương trần sinh ra. Nếu không biết được hương trần, thì không phải là tị thức. Hương trần mà không biết có tánh gửi, thì hương giới không thành. Tị thức mà không biết hương trần, thì giới của nó ắt không phải do hương trần lập nên.

Giảng:

"Nếu biết được hương trần, thì không phải do hương trần sinh ra. Nếu có một cái tính biết gửi, thế tại sao mà cái biết lại sinh ra từ hương trần? Một tị thức mà sinh ra từ cả hai nơi, là từ hương trần và từ tính biết gửi thì sẽ giống như mắt có thể thấy được chính nó. Nếu ông nói rằng nó là tính biết gửi, thì nó không phải sinh ra từ hương trần. Mặt khác, nếu ông nói rằng nó không có tính biết gửi, thì nó không thể nào là tị thức. Có những thứ không có tính

biết nghĩ mà cũng không phải là tị thức. Nghĩa của thức là tạo ra sự phân biệt, nên nó phải có tính biết."

"Hương trần mà không biết có tánh nghĩ—vì hương trần không có tính biết nghĩ— thì hương giới không thành. Không thể nào cái hương trần ấy, vốn không có tính biết nghĩ, là cái có thể lập thành được giới của tị thức. "Tị thức mà không biết hương trần, thì giới của nó ắt không phải do hương trần lập nên." Lại nữa, đã chứng minh rằng nếu tị thức sinh ra từ hương trần, thì nó không thể nào biết được hương trần. Nếu nó biết được hương trần, thì nó không thể nào có được nhờ hương trần cả.

Kinh văn:

Đã không có thức trung gian thì nội căn ngoại trần cũng không thành, và những điều nghĩ biết kia, tất cả đều là hư vọng.

Giảng:

"Đã không có thức trung gian thì nội căn ngoại trần cũng không thành, và những điều nghĩ biết kia, tất cả đều là hư vọng. Nó không có xứ sở. Ông bảo nó từ đâu mà sinh khởi?" Vì nó không phải phát sinh từ hương trần, chẳng phải từ tị căn, cũng chẳng phải từ hư không, rốt ráo đều là luống dối, không thật.

Kinh văn:

Vậy nên biết rằng tị căn, hương trần làm duyên, sinh ra giới tị thức. Cả ba chỗ đều không. Cả ba giới của tị căn, hương trần, và tị thức đều vốn không phải tính nhân duyên, cũng không phải tính tự nhiên.

Giảng:

"Vậy nên biết rằng – do những điều đã giảng giải, A-nan, ông nên biết rằng—tị căn, hương trần làm duyên, tị căn và hương trần tạo thành nhân duyên hỗ tương cho nhau—sinh ra giới tị thức. Cả ba chỗ đều không. Không có giới của tị căn, không có giới của hương trần, cũng chẳng có giới của tị thức, cả ba giới này đều không hiện hữu. Như vậy cả ba giới của tị căn, hương trần, và tị thức—thức phân biệt khiến cho ông biết được hương trần – đều vốn không phải tính nhân duyên, cũng không phải tính tự nhiên." Tất cả cũng đều là biểu hiện của tánh chân như nhiệm mầu từ Như Lai tạng. Chúng đều không có một gốc gác nhất định.

Quý vị đừng dính mắc vào pháp phương tiện mà tôi đã giải thích trước đây; mười tám giới, mười hai xứ đều là hư vọng, luống dối, không thực có. Nhưng, để dẫn dắt hàng Nhị thừa nên cần phải giảng nói mọi điều từ trong pháp môn phương tiện này. Cơ bản là nó không thực có.

Bây giờ, để giải thích nguyên lý này, tôi sẽ giảng giải pháp môn Thật tướng, tức Đệ nhất nghĩa đế, tức Thủ Lăng Nghiêm đại định. Và như thế, quý vị không thể đem toàn bộ giáo lý tôi đã giảng giải trước đây mà so sánh với pháp môn Đệ nhất nghĩa đế mà tôi sắp giảng giải. Như thế, không có một giới nào trong tất cả những gì được giảng giải trước đây được giữ lại cả; nó hoàn toàn hư vọng. Nó không hề có trong Phật pháp.

Khi nào có một ngày không có pháp hội giảng kinh thì đừng xem đó là một ngày nghỉ. Nếu quý vị cho là vậy thì tâm ý quý vị sẽ bị phân tán. Khi có được ngày nghỉ, quý vị nên giữ cho thân tâm được thúc liễm, đừng để bị tán loạn. Quý vị nên đặt toàn tâm toàn ý để tham cứu chứ đừng làm qua loa.

Lại nữa, còn có vấn đề thọ giới. Trong Pháp hội giảng giải và tu tập Kinh Thủ Lăng Nghiêm, còn có nhiều người phát nguyện thọ Năm giới, Tám giới của người cư sĩ tại gia, và thọ giới Bồ-tát. Những người thọ Năm giới, Tám giới của người cư sĩ tại gia được gọi là Ưu-bà-tắc và Ưu-bà-di, tức là Nam cư sĩ và Nữ cư sĩ đã thọ giới. Những ai đã thọ giới Bồ-tát rồi được gọi là một vị Bồ-tát. Vốn người xuất gia mới được thọ Bồ-tát giới, nhưng do ý nghĩa của Bồ-tát là những ai làm lợi cho mình và lợi cho người, nên cư sĩ tại gia cũng được thọ Bồ-tát giới. Thọ giới là điều cực kỳ quan trọng trong đạo Phật. Tất cả quý vị muốn thọ giới đừng nên bỏ lỡ dịp may. Quý vị có thể thọ một giới, hai giới, ba giới, bốn giới, năm giới, tám giới, mười giới trọng và 48 giới khinh. Cư sĩ không được thọ 10 giới vì đó là giới của Sa-di. Thọ nhận và giữ một giới điều được gọi là thọ bán tiểu giới. Nhận hai giới được gọi là thọ bán giới. Nhận ba giới được gọi là thọ quá bán giới. Nhận năm giới được gọi là thọ toàn giới.

Giới thứ nhất là không sát sinh; nhưng, nếu quý vị chưa thể dừng hẳn việc giết hại được, thì quý vị có thể thọ nhận giới thứ hai, là không được trộm cắp. Nếu quý vị vẫn còn thích uống rượu, như tôi có một vị đệ tử uống rượu; và nếu quý vị chưa muốn thọ giới thứ năm, là không được dùng rượu và những chất gây nghiện, thì quý vị có thể thọ nhận giới thứ nhất là không sát hại, giới thứ hai là không trộm cắp và giới thứ ba là không tà dâm. Giới thứ tư là không nói dối. Nếu quý vị thấy rằng, "Tôi còn thích nói dối, tôi chưa thể thọ giới không được nói dối," thì quý vị có thể nhận 4 giới: không sát hại, không trộm cắp, không tà dâm và không uống rượu. Có khi quý vị nói rằng mình không thể ngừng sự giết hại được – đôi khi vô ý giết phải kiến, muỗi— nếu đã thọ giới rồi mà phạm phải thì về sau mang tội rất nặng. Thì quý vị có thể

quyết định chưa thọ nhận riêng giới sát. Điều ấy tùy thuộc vào quý vị, nhưng đừng bỏ lỡ cơ hội thọ giới.

Tôi không ngại khi nói cho quý vị biết rằng ở Trung Hoa, nếu muốn thọ giới, quý vị phải trả 200 đô-la. Sao vậy? Vì ở đó có người xem việc ấy như là một dịch vụ buôn bán. Quý vị phải trả tiền. Tiền mà tôi nói đó không phải là để may giới y mà quý vị thấy các Phật tử đã thọ giới sử dụng. Hai trăm đô-la là chi phí phải trả cho pháp sư và chùa. Tuy vậy, tôi chẳng để ý đến chuyện đó. Quý vị có tiền hay không chẳng thành vấn đề. Thực vậy, với mọi người tham dự Pháp hội giảng Kinh Thủ Lăng Nghiêm này, tôi đều tặng mỗi người một đôi giày la-hán. Nhưng đôi giày la-hán này không phải là để khuyến khích quý vị tu tập thành A-la-hán—chỉ lợi mình mà không lợi cho người—Nó có ý nghĩa nhắc nhở quý vị nhớ rằng pháp tu thành A-la-hán là con đường của hàng Tiểu thừa, và nhắc quý vị nên đi theo con đường Đại thừa. Quý vị nên mang đôi giày của A-la-hán và tu tập theo Bồ-tát hạnh.

Kinh văn:

A-nan, như ông đã rõ, thiết căn và vị trần làm duyên, sinh ra thiết thức.

Thức này lại nhân thiết căn sinh ra, lấy thiết căn làm giới; hay nhân vị trần sinh ra, lấy vị trần làm giới?

Giảng:

Đức Phật gọi A-nan, "Lại nữa, A-nan, như ông đã rõ—trong quá khứ, khi Như Lai giảng giải giáo pháp Tiểu thừa cho ông, đó là giáo lý quyền thừa để giáo hoá mọi hàng căn cơ chúng sinh. Như Lai đã nói về giới của thiết căn và vị trần trong 18 giới. Thiết căn và vị trần làm duyên, sinh ra thiết thức." Hai thứ trên cùng nhau tạo thành duyên. Nhờ có lưỡi (thiết căn), nên nhận biết được mùi vị (vị trần). Khi có mùi vị, thì lưỡi mới nhận biết được chúng. Hai cái kết hợp với nhau để sinh ra thiết thức. Thiết căn và vị trần vẫn đi thành cặp với nhau, và ở giữa chúng phát sinh ra cái thức tạo nên sự phân biệt; đó gọi là thiết thức. Nhưng, rốt ráo, đâu là giới của thiết thức? "Thức này lại nhân thiết căn sinh ra, lấy thiết căn làm giới?" Có phải thức này được sinh ra từ thiết căn, và có phải thiết thức ấy lại dùng thiết căn làm giới? "Hay nhân vị trần sinh ra, lấy vị trần làm giới? Có khi nó được sinh ra do vị trần và nhận vị trần làm giới chăng? Hãy nói xem, A-nan!"

Kinh văn:

A-nan, nếu nhân thiệt căn sinh ra, thì trong thế gian, các loại mía (ngọt), mơ (chua), hoàng liên (đắng), muối (mặn), tể tân, gừng quế (cay), đều không có vị. Ông hãy tự nếm lưỡi mình xem là ngọt hay đắng?

Giảng:

"A-nan, nếu nhân thiệt căn sinh ra." Nếu thiệt thức được sinh ra từ thiệt căn, "thì trong thế gian, các loại mía (ngọt), mơ (chua)" – mơ là trái rất chua mà đã đề cập trong quyển trước, Đức Phật nói rằng chỉ cần nghĩ đến nó là nước miếng tiết ra. Hoàng liên là một loại dược phẩm rất đắng. Thạch diêm là muối mà chúng ta thường dùng. Tể tân cũng là một loại dược phẩm rất đắng. Khương, quế là gừng và quế, một loại dược phẩm rất cay. "Tất cả mọi thứ ấy trong thế gian đều không có vị." Nếu thiệt thức được sinh ra từ thiệt căn, thì vị của những loại thuốc này sẽ không hiện hữu.

"Ông hãy tự nếm lưỡi mình xem là ngọt hay đắng?" Lại nữa, ông nói rằng thiệt thức được sinh ra từ thiệt căn. Thế thì hãy thử xem. Ông hãy nếm lưỡi của ông xem thử nó có vị gì?" Đức Phật hỏi A-nan.

Kinh văn:

Nếu thấy lưỡi đắng, thì lấy gì để nếm được lưỡi? Lưỡi đã không tự nếm được, lấy gì để mà hay biết? Còn nếu lưỡi không đắng, thì vị trần vốn không tự sinh, làm sao mà lập thành giới?

Giảng:

"Nếu thấy lưỡi đắng. A-nan, nếu nếm lưỡi mình thấy có vị đắng, thì lấy gì để nếm được lưỡi? Lưỡi đã không tự nếm được, lấy gì để mà hay biết?" Ai sẽ là người nhận biết được về thiệt thức?

"Còn nếu lưỡi không đắng, thì vị trần vốn không tự sinh." Nếu cái lưỡi không có mùi vị gì, thì thiệt căn tự nó không tự sinh ra được mùi vị gì. Như thế "làm sao mà lập thành giới?" Giới của thiệt thức sẽ do đâu mà lập được? Do đâu mà có?

Kinh văn:

Nếu nhân vị trần sinh ra, thì thiệt thức đã là vị rồi, nó cũng giống như thiệt căn, lẽ ra không tự nếm được. Làm sao còn biết là có vị hay không có vị?

Giảng:

"Nếu nhân vị trần sinh ra, thì thiết thức đã là vị rồi. Nếu ông nói rằng vị trần sinh ra thiết thức, thì thiết thức cũng trở thành vị trần. Thì nó cũng giống như thiết căn, lẽ ra không tự ném được. Nếu ông cho rằng thiết thức tự nó chính là vị trần, nhưng vị trần không thể tự biết được vị trần, cũng như cái lưỡi không thể tự ném được lưỡi. Như đắng chẳng hạn, nó không thể tự ném nó rồi nói, 'Ồ! Tôi rất đắng' được. Vị trần vốn không có tính hay biết. Làm sao còn biết là có vị hay không có vị? "Vị vị trần không có tính hay biết, làm sao trong nó lại có thiết thức để làm nên sự phân biệt? Làm sao nó biết được là ngọt hay đắng? Vị trần không thể tự ném được.

Kinh văn:

Lại tất cả các vị không phải do một vật sinh ra. Các vị đã do nhiều vật sinh ra, thì thiết thức cũng phải có nhiều tự thể.

Giảng:

"Ông nói thiết thức phát sinh từ vị trần, nhưng không phải chỉ có một vị, mà có rất nhiều vị. Lại tất cả các vị không phải do một vật sinh ra." Chua, ngọt, đắng, nóng, mặn—có rất nhiều vị được sinh ra từ nhiều vật. Chẳng hạn như tiêu sọ thì cay, ô mai thì chua, đường thì ngọt, hoàng liên thì đắng, muối thì dĩ nhiên phải mặn. "Các vị đã do nhiều vật sinh ra, thì thiết thức cũng phải có nhiều tự thể. Nhưng thể của thiết thức thì không có nhiều cái đa dạng như vậy."

Đoạn kinh này chỉ ra một thực tế thiết thức là bất biến. Nó 'tùy duyên bất biến, bất biến tùy duyên.' Vậy nên dù có rất nhiều thứ sinh ra rất nhiều vị, nhưng thiết thức không theo vô số vị trần để có nhiều tự thể. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni giảng giải điều này một cách có chủ ý để khiến cho A-nan phải hiểu rằng thiết thức vốn phát sinh từ Như Lai tạng. Không phải do một vị trần riêng biệt nào hoặc thiết căn sinh ra thiết thức.

Kinh văn:

Nếu tự thể của thiết thức là một và thể đó thật do vị trần sinh ra, thì các vị mặn nhạt chua cay cùng hòa hợp mà sinh ra, các vị khác nhau ấy sẽ biến thành chỉ cùng một vị, lẽ ra phải không có sự phân biệt.

Giảng:

"Nếu tự thể của thiết thức là một và thể đó thật do vị trần sinh ra." Văn trên đã xác định rằng một tự thể ắt không thể nào được sinh ra từ nhiều vị; Tuy

nhiên, nếu cho rằng thiết thức, vốn chỉ là một thể và được sinh ra từ nhiều vị khác nhau, thì ta phải nói rằng nhiều vị khác nhau hòa hợp lại và biến thành chỉ một vị. "Thì các vị mặn nhạt chua cay cùng hòa hợp mà sinh ra, các vị khác nhau ấy sẽ biến thành chỉ cùng một vị." Trong trường hợp đó, lẽ ra phải không có sự phân biệt." Lẽ ra sẽ không có những vị chua, ngọt, đắng, cay, mặn, mà chỉ có một vị duy nhất.

Kinh văn:

Không có phân biệt thì không được gọi là thức. Làm sao còn gọi là thiết, vị và thức giới?

Giảng:

Nhiều vị hòa hợp lại thành một thể, mỗi thứ đều đánh mất đi mùi vị ban đầu. Chẳng hạn như khi quý vị thêm thứ gì ngọt vào trong thứ gì đó có vị cay, thì nó sẽ không còn cay nữa, và vị ngọt sẽ không còn ngọt nữa. Vị của nó đã thay đổi. Nếu quý vị trộn lẫn các vị chua, ngọt, đắng, cay, mặn với nhau, nghĩa là quý vị đã làm thay đổi mùi vị ban đầu. Và trong hỗn hợp đó, không thể nào phân biệt được mùi vị. "Không có phân biệt"— nếu không có mùi vị để có thể phân biệt được—"Thì không được gọi là thức." Thức là vốn tạo nên sự phân biệt, nhưng đây nó không tạo ra sự phân biệt, nên nó không được gọi là thức. "Làm sao còn gọi là thiết, vị và thức giới?"

Kinh văn:

Chẳng lẽ hư không sinh ra tâm thức ông?

Giảng:

"Chẳng lẽ hư không sinh ra tâm thức ông? Thiết thức của ông không thể nào được sinh ra từ hư không. Không thể nào hư không sinh ra tâm thức ông."

Kinh văn:

Nếu thiết căn và vị trần hòa hợp thì giữa nó vốn không tự tánh. Làm sao giới được sinh ra?

Giảng:

"Nếu thiết căn và vị trần hòa hợp thì giữa nó vốn không tự tánh." Nếu thiết căn và vị trần hòa hợp, chẳng thể nào còn lưu giữ được tự tánh. "Làm sao giới

được sinh ra? Làm sao ông có thể cho nó cái tên và ghép nó thành giới của thiết thức? Không thể nào được."

Kinh văn:

Vậy nên biết rằng thiết căn, vị trần làm duyên, sinh ra giới thiết thức. Cả ba chỗ đều không. Cả ba giới của thiết căn, vị trần, và thiết thức đều vốn không phải tính nhân duyên, cũng không phải tính tự nhiên.

Giảng:

"Vậy nên biết rằng – do những điều đã giảng giải, A-nan, ông nên biết rằng—thiết căn, vị trần làm duyên—thiết căn và vị trần tạo thành nhân duyên hỗ tương cho nhau—sinh ra giới thiết thức. Cả ba chỗ đều không. Ông cho rằng thiết thức sinh ra từ thiết căn, nhưng không phải như vậy. Cũng chẳng phải tự sinh ra từ chính nó.

Như vậy, cả ba xứ này đều không có tự thể. Vậy nếu nó được giải thích theo cách này thì ông có thể nhận ra rằng. Cả ba giới của thiết căn, vị trần, và thiết thức đều vốn không phải tính nhân duyên, cũng không phải tính tự nhiên."

Nó không phải được sinh ra từ nhân duyên, cũng chẳng phải được sinh ra từ tự nhiên. Vì nếu nó được sinh ra từ nhân duyên thì sẽ bị rơi vào phạm trù có (hữu). Còn nếu nó được sinh ra từ tự nhiên thì sẽ bị rơi vào phạm trù không (vô). Có (hữu), không (vô) đều chẳng phải là nghĩa rốt ráo của Trung đạo. Đó là nghĩa nhân duyên được giảng dạy trong giáo lý Quyền thừa, và là chủ thuyết tự nhiên của hàng ngoại đạo. Rốt ráo, giới của thiết thức từ đâu sinh ra? Cũng vậy, đó là biểu hiện tánh chân như nhiệm mầu của Như Lai tạng.

Kinh văn:

A-nan, như ông đã rõ, thân căn và xúc trần làm duyên, sinh ra thân thức.

Thức này lại nhân thân căn sinh ra, lấy thân căn làm giới; hay nhân xúc trần sinh ra, lấy xúc trần làm giới?

Giảng:

"A-nan, như ông đã rõ— trong giáo lý Tiểu thừa, giáo lý Quyền thừa mà ông đã được nghe, thân căn và xúc trần làm duyên, sinh ra thân thức." Thân căn và xúc trần tiếp xúc hòa hợp với nhau, tạo thành các duyên, và sự hiện hữu của

các duyên này sinh ra thân thức. Do đây sự phân biệt của thân thức được phát sinh.

"Thức này lại nhân thân căn sinh ra?" Phải chăng thức này hiện hữu do nhờ thân căn sinh ra, rồi nhận lấy thân căn làm giới? Phải chăng thân căn là giới của thân thức? Hay nhân xúc trần sinh ra? Hay là do xúc trần sinh ra thân thức, là cái tạo ra sự phân biệt?

Kinh văn:

A-nan, nếu do thân căn sinh ra, ắt là không có cái biết về hai duyên hợp và ly, thì thân căn còn biết được gì?

Giảng:

"A-nan, nếu do thân căn sinh ra. Giả sử ông cho rằng thân thức sinh ra do thân căn. Ắt là không có cái biết về hai duyên hợp và ly, thì thân căn còn biết được gì?" Thế khi chẳng có sự tiếp xúc và cũng chẳng có sự tách rời khiến thân cảm xúc được thì sẽ ra sao? Khi ấy thân căn biết được gì? Thân thức lẽ ra sẽ như thế nào? Như vậy, làm sao mà thân thức lại sinh ra từ thân căn được?

Kinh văn:

Nếu nhân xúc trần sinh ra, ắt không cần đến thân của ông. Lẽ nào không có thân mà biết được hợp li?

Giảng:

"Nếu nhân xúc trần sinh ra. Nếu ông cho rằng xúc trần sinh ra thân thức, thì nó không phải sinh ra từ thân của ông. Ắt không cần đến thân của ông. Chẳng cần có thân ông để làm gì. Lẽ nào không có thân mà biết được hợp li?" Có ai trên thế gian này nói rằng, 'Chẳng phải tôi là người biết được vật xúc chạm với thân thể tôi, mà thân thể người khác nhận biết được cảm giác tiếp xúc và tách rời của thân.' Điều này chẳng hề xảy ra. Tại sao tôi nói như vậy?

Kinh văn:

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

Giảng:

"A-nan, ông nên biết rằng vật thì không biết cảm xúc, thân căn có biết, nên có cảm xúc. Nó không có bản tánh tạo nên sự phân biệt. Ông nói rằng thân thức tạo nên sự phân biệt sinh ra từ vật. Đó là một sai lầm. Nếu ông có thể nhận biết sự hiện hữu của xúc trần, đối tượng của cảm xúc, thì đó là do thân ông nhận biết. Nếu nó không phải là do thân ông, làm sao ông biết được đó là đối tượng của cảm xúc. Đó là do đối tượng của cảm xúc đến tiếp xúc với thân ông để có tính biết. Rốt ráo, đâu là giới của thân thức được sinh ra ở trung gian của đối tượng cảm xúc và thân ông? Nó ở nơi thân ông hay ở nơi xúc trần?"

Kinh văn:

Những gì thân biết được chính là xúc trần, những gì biết được về xúc trần chính là thân căn. Đã là cảm xúc thì không phải thân căn, mà đã là thân căn thì không phải cảm xúc.

Giảng:

"Những gì thân biết được chính là xúc trần. Thức tạo ra phân biệt thì nhận biết được xúc trần nhờ vào thân của ông. Cái biết của thân có được là do xúc trần. Như vậy, xúc là những gì được nhận biết, và thân là vật cảm nhận được sự xúc chạm. Thế nên thân thức của ông biết có thân căn là nhờ vào sự xúc chạm. Sự nhận biết phát sinh từ cảm xúc."

"Những gì biết được về xúc trần chính là thân căn." Ở đây, 'biết' có nghĩa là thân thức. 'Do thân thức mà ông biết được cảm giác xúc chạm, và cảm xúc ấy do từ thân căn.'

"Tuy nhiên, đã là cảm xúc thì không phải thân căn." Nói riêng về thân căn, xúc trần đơn giản chỉ là xúc trần—nó chẳng phải là thân căn. "Mà đã là thân căn thì không phải cảm xúc. Và thân căn của ông chẳng phải là xúc trần. Hai cái cùng hoạt động với nhau, nhưng không giống nhau. Thế nên, nếu chúng ta nỗ lực xác định rằng thân thức nằm ở đâu, giữa thân căn và xúc trần, thì nếu ông cho rằng thân thức đúng là nằm bên này hay bên kia của thân căn hay ngay cả nằm bên này hay bên kia của xúc trần— thì ông cũng không thể nào tìm ra được nó. Nếu ông không thể nào tìm ra được thân thức ở giữa thân căn và xúc trần, thì ông đã không xác định được nơi chốn thực tế của thân thức. Thế ông định sẽ tìm thân thức ở đâu?"

Kinh văn:

Cả hai tướng thân căn và xúc trần vốn không có xứ sở. Nếu xúc trần hợp với thân căn, tức là tự thể của thân căn. Còn nếu rời hẳn thân căn, thì cũng như các tướng hư không.

Giảng:

"Cả hai tướng thân căn và xúc trần không có một vị trí nhất định. Ông cố gắng tìm cho ra rốt ráo đâu là tướng của thân căn và đâu là tướng của xúc trần, nhưng chúng vốn không có xứ sở. Nếu xúc trần hợp với thân căn, tức là tự thể của thân căn. Nếu thân thức hợp với thân căn, nếu ông muốn nói rằng thân thức sinh ra từ thân căn, thì lẽ ra nó phải là tự thể của thân căn. Còn nếu rời hẳn thân căn, thì cũng như các tướng hư không. Giả sử ông cho rằng thân thức tách rời hẳn với thân căn. Nhưng những gì đã tách rời hẳn với thân căn là hư không, nên ông chẳng thể nào tìm ra được tướng của thân thức. Thế nên, thân thức không có một tự thể."

Kinh văn:

Trong ngoài đã không thành, làm sao mà thức lập được ở giữa? Giữa đã không lập được, thân thức ông sinh ra, do đâu mà lập thành giới?

Giảng:

"Trong ngoài đã không thành, làm sao mà thức lập được ở giữa? Ông nói rằng thân thức ở trong, nhưng không đúng như vậy; ông nói rằng thân thức ở ngoài, nhưng cũng không phải như vậy; ông nói rằng thân thức ở nơi xúc trần, nhưng cũng không phải như vậy; ông nói rằng thân thức ở nơi thân căn, nhưng cũng không phải như vậy. Thế thì, ở trong ngoài đều không có được. Hay có thể nào thân thức ở giữa? Ở giữa cũng không lập được. Giữa đã không lập được. Ông không thể nào phân biệt được đâu là chỗ giữa. Bản tính của nội căn, ngoại trần đều là không. Chẳng có cái gì là giữa, cũng chẳng có gì là trong hay ngoài, bản tánh nó đều là không. Giữa đã không lập được, thân thức ông sinh ra, do đâu mà lập thành giới? Chẳng có cái gì trong, cũng chẳng có cái gì ngoài, cũng chẳng có cái ở giữa. Thế rốt ráo thân thức dùng cái gì để lập thành giới? Nó lập thành giới ở đâu?"

Kinh văn:

Vậy nên biết rằng thân căn, xúc trần làm duyên, sinh ra giới thân thức. Cả ba chỗ đều không. Cả ba giới của thân căn, xúc trần, và thân thức đều vốn không phải tính nhân duyên, cũng không phải tính tự nhiên.

Giảng:

Những đạo lý đa dạng được giải thích ở trên đều nhằm chỉ ra rằng giới của thân thức không thể nào tìm thấy được. Nó vốn không có giới.

"Vậy nên biết rằng – do những điều đã giảng giải, A-nan, ông nên biết rằng – thân căn, xúc trần làm duyên–thân căn và xúc trần tạo thành nhân duyên hỗ tương cho nhau–sinh ra giới thân thức." Trước đây, theo giáo lý Quyền thừa, đã giải thích về sự phát sinh của thân thức giới– "Cả ba chỗ đều không. Cả ba giới của thân căn, xúc trần, và thân thức đều vốn không phải tính nhân duyên, cũng không phải tính tự nhiên. Nó là biểu hiện của tánh chân như nhiệm mầu của Như Lai tạng, không thể nào tìm thấy một gốc gác có thực của chúng. Thế nên, không được so sánh pháp môn phương tiện Quyền thừa với Thiết pháp."

Những gì được giảng giải trước đây đều là pháp phương tiện. Pháp đang được giảng nói bây giờ là Đệ nhất nghĩa đế, là giáo lý rốt ráo của Trung đạo, hoàn toàn khác với pháp môn được giảng nói trước đây. Năm uẩn, sáu nhập, 12 xứ, 18 giới–tất cả các pháp này đều không sinh khởi do nhân duyên, cũng chẳng sinh khởi do tự nhiên.

Trước đây Đức Phật đã dùng pháp nhân duyên để phá tan thuyết tự nhiên do ngoại đạo chủ trương. Đây là lí do tại sao A-nan chấp trước vào pháp nhân duyên sinh mà chưa thể nào giải trừ được. A-nan không thể nào từ bỏ được ý tưởng ấy. Ông nghĩ rằng pháp mà Đức Phật giảng nói trước đây sẽ không bao giờ thay đổi, không bao giờ khác đi. Tại sao bây giờ Đức Phật lại phủ nhận những đạo lý trước đây ngài đã giảng nói? Vì chính Đức Phật cũng không công nhận rằng các pháp ngài đã nói trước đây là mâu thuẫn, Đúng vậy không? Ngài nói ngược lại với những điều đã giảng trước đây. Đến mức A-nan phải phát sinh vô số nghi nan và còn muốn hỏi rất nhiều điều. Thế nên bây giờ Đức Phật bảo A-nan rằng trước đây ngài nói pháp nhân duyên sinh là để phá trừ thuyết tự nhiên sinh của ngoại đạo; pháp ấy chưa phải là rốt ráo. Đó không phải là pháp môn cứu cánh. Bây giờ đã đến lúc giảng nói pháp Trung đạo liễu nghĩa, pháp Đệ nhất nghĩa đế. Những pháp Như Lai giảng nói trước đây không còn hợp thời nữa; đừng tiếp tục chấp dính vào nó nữa. A-nan vẫn chưa hiểu được điều này; thế nên ông tiếp tục hỏi.

Kinh văn:

A-nan, như ông đã rõ, ý căn và pháp trần làm duyên, sinh ra ý thức.

Thức này lại nhân ý căn sinh ra, lấy ý căn làm giới; hay nhân pháp trần sinh ra, lấy pháp trần làm giới?

A-nan, nếu nhân ý căn sinh ra, thì trong ý ông, chắc phải có chỗ suy nghĩ mới phát ra được ý ông. Nếu không có các pháp trần, thì ý căn không

sinh ra cái gì cả. Rồi các pháp trần, ý căn sẽ không có hình tướng, lấy ý thức dùng vào việc gì?

Giảng:

Lại nữa, A-nan, như ông đã rõ – ông đã nghe được giáo pháp này trước đây–ý căn và pháp trần làm duyên–Ý căn và pháp trần tiếp xúc với nhau, tạo thành các duyên– sinh ra ý thức." Ở trong các duyên này, ý thức phát sinh. Thức này lại nhân ý căn sinh ra. Do nhờ ý căn mà ý thức được sinh ra, "lấy ý căn làm giới; hay nhân pháp trần sinh ra– hay nó là pháp trần đã sinh ra ý thức– rồi lấy pháp trần làm giới?"

"A-nan, nếu nhân ý căn sinh ra. Giả sử ông cho rằng ý thức sinh ra là do nhờ ý căn. Thì trong ý ông, chắc phải có chỗ suy nghĩ. Trong ý căn của ông ắt phải có những suy nghĩ. Và chính những suy nghĩ này của ông mới phát ra được ý ông. Nó đã làm phát sinh ra ý thức từ ý căn của ông. Nếu không có các pháp trần– 'pháp trần' ở đây có nghĩa là các niệm tướng hiện tiền của ông. Nếu ông không suy nghĩ, nếu ông không khởi một niệm tướng nào, thì ý căn không sinh ra cái gì cả. Trong ý căn của ông, sẽ không có pháp trần–không có những niệm tướng. Không có pháp sinh khởi. "Rồi các pháp trần, ý căn sẽ không có hình tướng." Tách rời khỏi những nhân duyên này– ý căn và pháp trần– thì ý căn sẽ không có hình tướng. Vốn nó chẳng có hình tướng, vì pháp trần do duyên với ý căn mà có. Thế thì, hình tướng của nó là gì? Nó chẳng có hình tướng. Tách khỏi tâm phan duyên, thì ý căn chẳng có hình tướng. Vậy nên "lấy ý thức dùng vào việc gì?" Khi không có hình tướng thì ý thức ở đâu? Nó có công dụng là gì khi tạo cho nó một chức năng riêng là ý thức?

Kinh văn:

Lại nữa, thức tâm của ông với các thứ suy nghĩ, cùng tánh rõ biết phân biệt, là đồng hay khác? Nếu đồng với ý căn thì nó tức là ý căn. Sao lại do ý căn sinh ra? Nếu khác, không đồng như ý căn, thì lẽ ra sẽ không biết gì. Nếu không biết gì, thì làm sao mà do ý căn sinh ra? Còn nếu có biết, thì làm sao lại phân ra ý thức và ý căn? Chỉ hai tính đồng và khác mà không thành, thì làm sao lập giới?

Giảng:

Đức Phật nói với A-nan, "Lại nữa, thức tâm của ông với các thứ suy nghĩ, cùng tánh rõ biết phân biệt, là đồng hay khác?" Có nghĩa là bản tánh của ý thức và ý căn của ông là giống nhau chăng? "Nếu đồng với ý căn thì nó tức là ý căn. Ông có thể cho rằng ý thức là giống như ý căn, nhưng cái gì đã đồng như ý căn thì chính là ý căn và không thể gọi là ý thức. "Sao lại do ý căn sinh

ra? Nếu ý thức là ý căn, thì sao ông nói rằng ý thức sinh ra từ trong ý căn? Nếu khác, không đồng như ý căn, thì lẽ ra sẽ không biết gì. Nếu không biết gì, thì làm sao mà do ý căn sinh ra? 'Dị ý bất đồng–khác, không đồng với ý căn', có nghĩa đồng như pháp trần. Vì pháp trần không có khả năng phân biệt. Ý căn lại có khả năng phân biệt. Ý thức cũng có khả năng phân biệt. Nếu nó khác với ý căn, và nếu nó sinh ra từ ý căn, thì nó sẽ không đồng với ý căn. Nếu không đồng, thì nó sẽ không biết gì cả.

"Còn nếu có biết– nếu ông nói rằng có biết– thì làm sao lại phân ra ý thức và ý căn? Làm sao ý căn của ông lại biết được ý căn? Chỉ hai tính đồng và khác mà không thành– Vì trong bản chất vốn không có tính đồng hay khác–thì làm sao lập giới? Ông nói rằng ý thức và ý căn của ông là đồng, nhưng điều ấy không hợp lý; Ông nói rằng ý thức và ý căn của ông là khác, nhưng điều ấy cũng không hợp lý. Chẳng có trường hợp nào đúng cả. Và vì điều ấy vô lý, làm sao ông có thể lập nên một giới ở giữa hai cái ấy và nói rằng có một giới của ý thức?"

Kinh văn:

Nếu nhân pháp trần sinh ra, thì các pháp trong thế gian, không ngoài năm trần. Ông hãy xem các pháp sắc, thanh, hương, vị, xúc, có tướng trạng rõ ràng đối với năm căn, đều không thuộc về phần thu nhiếp của ý căn.

Giảng:

"Nhược nhân pháp trần sinh ra. Có thể ông muốn cho rằng ý thức phát sinh do pháp trần sinh ra, vì ý căn được duyên bởi pháp trần. Nhưng, các pháp trong thế gian, không ngoài năm trần." 'Thế gian' ở đây là hữu tình thế gian tức chúng sinh và khí thế gian, tức núi sông đất liền. Không một pháp nào trong thế gian mà tách rời khỏi giới của sắc, thanh, hương, vị, xúc. Ông hãy quán sát kỹ xem. Mỗi thứ đều có tướng trạng rõ ràng đối với năm căn"— nhãn, nhĩ, tị, thiệt, thân đều tương ứng với năm trần sắc, thanh, hương, vị, xúc. "Đều không thuộc về phần thu nhiếp của ý căn. Nó đều không thuộc về ý căn của ông."

Kinh văn:

Nếu ý thức của ông thực là nương nơi pháp trần mà sinh ra, thì nay ông xét kỹ từng pháp xem nó có hình trạng như thế nào.

Giảng:

"Ý thức của ông chẳng có tương quan gì với năm trần trước. Nay nếu ý thức của ông thực là nương nơi pháp trần mà sinh ra. Có lẽ ông tin rằng pháp trần sinh ra ý thức. Thì nay ông xét kỹ từng pháp—ông nên quán sát thật kỹ, thật tường tận từng pháp. Xem nó có hình trạng như thế nào. Xem thử các pháp mà sinh ra ý thức nó giống như thế nào? Nó có hình tướng hay không có hình tướng?"

Kinh văn:

Nếu rời hẳn các tướng sắc không, động tĩnh, thông tắc, hợp ly, sinh diệt thì rốt ráo không có một pháp nào cả.

Giảng:

"Nếu ông tách rời hẳn các trần tướng sắc không, động tĩnh, thông tắc, hợp ly, sinh diệt— vô số các pháp này—rốt ráo không có một pháp nào cả." Chữ 'ly – 離' có nghĩa là không có một sự liên quan nào với tất cả các pháp vừa được đề cập. Nếu ông tách rời những trần tướng này và bỏ qua những mối liên hệ với chúng, 'thì rốt ráo không có một pháp nào cả.' Bất luận ông nhìn nó như thế nào, chỉ ngại là ông không tiếp cận được cái gì cả. Các pháp trần đều không thể nhìn thấy được. Thế nên quý vị có thể tìm kiếm tướng trạng của chúng, nhưng không thể nào nhìn ra được.

Kinh văn:

Nếu sinh thì các pháp sắc không cũng đều sinh ra, nếu diệt thì các pháp sắc không cũng đều diệt. Các nguyên nhân đã không thành thì cái thức do nó sinh ra sẽ có hình tướng gì? Tướng trạng đã không có thì giới do đâu mà sinh?

Giảng:

"Nếu sinh thì các pháp sắc không cũng đều sinh ra." Nếu các pháp sắc không cũng như các pháp nêu trên sinh ra, thì chúng đều đồng thời được sinh ra. "Nếu diệt thì các pháp sắc không cũng đều diệt." Khi có sự hoại diệt thì các pháp sắc, thanh, hương, vị, xúc đều diệt cùng một lúc. "Các nguyên nhân đã không thành thì cái thức do nó sinh ra sẽ có hình tướng gì?" 'Sở nhân 所因' là chỉ cho các pháp trần. Nó đã biến mất, ông không thể tìm thấy được. Vì các pháp trần đã không có, làm sao có sự nhận biết được? Cơ bản là nó không hiện hữu. Cơ bản là các pháp trần được sinh ra vốn không có tự thể. Như vậy, ông tìm ý thức ở đâu? Vốn ý thức cũng không hiện hữu. Giả sử như ý thức hiện hữu, thì hình tướng như thế nào? Ý thức ấy sẽ giống như cái gì? Nó có

hình tướng hay không có? Tướng trạng— của ý thức— đã không có thì giới do đâu mà sinh?

Ý thức vốn không có một tướng trạng nào, làm sao mà lập thành giới cho nó? Do vậy, giới của ý thức cũng không hiện hữu.

Kinh văn:

Vậy nên biết rằng ý căn, pháp trần làm duyên, sinh ra giới ý thức. Cả ba chỗ đều không. Cả ba giới của ý căn, pháp trần, và ý thức đều vốn không phải tính nhân duyên, cũng không phải tính tự nhiên.

Giảng:

"Vậy nên biết rằng—A-nan, do vậy, ông nên hiểu đạo lý này là— ý căn, pháp trần làm duyên, sinh ra giới ý thức. Cả ba chỗ đều không. Cơ bản là chính ông, không thể tìm ra được giới của ý căn và ông cũng không thể tìm ra được giới của ý thức, cũng không thể tìm ra được giới của pháp trần. Cả ba chỗ này, trong số 18 giới, đều không hiện hữu. Như vậy nên " Cả ba giới của ý căn, pháp trần, và ý thức đều vốn không phải tính nhân duyên. Cơ bản là chúng không thuộc về những gì được bao gồm trong pháp nhân duyên sinh— cũng không phải tính tự nhiên. Chúng không thuộc về những pháp được gọi là tự nhiên như thuyết của hàng ngoại đạo chủ trương."

Thế thì chúng là gì? Ý căn, pháp trần, và ý thức được sinh ra khi ý căn và pháp trần tiếp xúc nhau đều là lưu xuất từ tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng.

Kinh văn:

A-nan bạch Phật: Bạch Thế tôn, Như Lai thường nói về nhân duyên hòa hợp rằng: Tất cả các thứ biến hoá trong thế gian đều nhân bốn thứ 'đại' mà phát sinh.

Giảng:

"A-nan bạch Phật: Bạch Thế tôn, Như Lai thường nói— Bạch Thế tôn, Như Lai thường nói về các pháp nhân duyên và các pháp hòa hợp rằng. Thế tôn nói rằng Tất cả các thứ biến hoá trong thế gian—'thế gian' ở đây là chỉ cho hữu tình thế gian và khí thế gian—tất cả mọi thứ biến hoá trong thế gian đều nhân bốn thứ 'đại' mà phát sinh."

Thế nào là bốn thứ 'đại' (tứ đại)? Đó là đất, nước, lửa, gió. Thân thể con người là hợp thể của tứ đại. Thế nào mà thân thể ấy là hợp thể của tứ đại? Những phần cứng và chắc trong thân thể là thuộc về địa đại (đất), hơi nóng trong cơ thể thuộc về hỏa đại (lửa). Nước dãi, đàm dịch, nước mắt thuộc về thủy đại (nước). Hơi thở thuộc về phong đại (gió). Khi chúng ta còn sống, thân thể chịu sự điều khiển của mình, nhưng sau khi chết thì tứ đại tan rã. Hơi ấm trong thân trở về với lửa. Các chất dịch trở về với nước. Các chất rắn trở về với đất. Hơi thở trở về với gió.

Những người không hiểu biết gì về thân thể thường muốn tìm cách trợ giúp thêm cho cái thân bằng mọi cách. Họ không biết rằng theo cách này thì bản tâm mình trở thành nô lệ cho một thân xác hư giả. Hằng ngày người ta sống trong điên đảo, vội vã tới lui một cách cực nhọc và tán loạn. Rốt ráo là để đạt đến điều gì? Rốt ráo trong đó có ý nghĩa gì trong đó? Quý vị thử hỏi mọi người điều này xem và thấy họ sẽ giống như A-nan, há hốc mồm ra và chẳng nói được lời nào. Họ không thể nào tìm ra được một nguyên do. Vì mọi người đều không hiểu về thân thể của mình, họ dành hết sức lực cho một chuyện chết. Họ không biết vận dụng năng lực họ vào trong việc sống. 'Chuyện chết' đề cập ở đây là như thế nào? Mặc dù chúng ta còn đang sống, nhưng thân xác chúng ta được xem như là đã chết rồi. Cái đang sống được nói đến là gì? Mặc dù chúng ta không biết là nó đang sống, nhưng tinh thần chúng ta rất trẻ và đầy sức sống—đó chính là Phật tánh hằng có của chúng ta.

Nhưng người ta không biết là họ phải nhận ra Phật tánh của mình, thay vì vậy, họ lại đem hết sức lực dồn vào thân xác mình. Từ sáng đến tối họ giúp cho thân thể có những thứ của ngon vật lạ để ăn. Họ bị thân xác sai sử. Họ giúp cho thân thể có áo quần đẹp để mặc. Dù sao, thì nó cũng chỉ là thân xác. Tôi sẽ nói với quý vị, cho dù có chấp nhận hay không là việc của quý vị. Nếu người nào thích uống rượu, thì thân xác họ biến thành cái túi đựng rượu. Nếu người nào thích ăn đồ ngon, thì thân xác họ biến thành cái rổ đựng bánh mì. Nếu người nào thích mặc áo quần đẹp, thì thân xác họ biến thành cái giá phơi quần áo. Cái thân vốn không có gì để bám víu lấy cả. Đừng xem nó quá quan trọng. Nhưng quý vị không thể nào buông bỏ nó được, không thể nào nhìn thấu nó được. Cho dù quý vị có thể nhìn thấu nó được thì quý vị cũng không thể nào buông bỏ nó được. Đến khi quý vị chết và tứ đại tan rã, thì quý vị sẽ nhìn thấu suốt được những gì mà quý vị chưa từng nhìn được. Thời gian không chờ đợi ai cả. Quý vị không thể bảo thời gian: "Hãy chờ tôi một chút. Chậm lại chút!" Nó chẳng biết đợi.

Kinh văn:

Vì sao Như Lai bác bỏ cả hai nghĩa nhân duyên tự nhiên? Nay con không biết nghĩa đó như thế nào?

Giảng:

"Bạch đức Thế tôn, ngài đã nói rằng mọi thứ trên thế gian đều được sinh ra và tạo thành do nhân duyên hòa hợp của tứ đại. Tại sao bây giờ Thế tôn nói rằng nhân duyên, tự nhiên đều là sai lầm?" Sự cố chấp của A-nan thật là sâu nặng. Trước đây ông đã được nghe Đức Phật giảng giải về lý nhân duyên và tự nhiên. Cơ bản đó là giáo lý quyền thừa, pháp phương tiện, là phương tiện thiện xảo; pháp ấy chưa phải là pháp chân thật. Bây giờ Đức Phật mới giảng giải pháp môn chân thật, mà A-nan lại chẳng dám tin. A-nan đã tin chắc vào pháp môn phương tiện Đức Phật đã giảng trước đây, đến nỗi bây giờ A-nan phải nghi ngờ cả pháp chân thật. Nên A-nan hỏi, "Vì sao Như Lai bác bỏ cả hai nghĩa nhân duyên tự nhiên? Bạch Thế tôn, ngài vừa phê phán lý nhân duyên và tự nhiên, và tuyên bố rằng thuyết ấy sai lầm. Vậy có mâu thuẫn với chính lời của Như Lai chăng? Ngài đang phá hủy đạo lý do chính ngài đã lập ra. Ngài đang bác bỏ tiền đề do chính ngài đã nêu ra. Nay con không biết nghĩa đó như thế nào? Bây giờ con không hiểu nghĩa này như thế nào. Nghĩa ấy thuộc về pháp môn gì? Con thật chưa hiểu ra."

Kinh văn:

Xin Thế tôn rủ lòng thương xót, chỉ bày cho chúng sinh nghĩa rốt ráo Trung đạo, không còn các điều hí luận.

Giảng:

"Xin Thế tôn rủ lòng thương xót – Nay con chỉ mong Thế tôn đem lòng từ bi thương xót chúng con, những chúng sinh hữu tình– chỉ bày cho chúng sinh nghĩa rốt ráo Trung đạo, pháp môn thẳng tắt. Chúng con ước mong được nghe giảng giải giáo lý chân thật, giáo pháp không còn các điều hí luận."

Thế nào là nghĩa 'hí luận?' Tất cả các pháp môn quyền thừa và lý thuyết của ngoại đạo đều được gọi là hí luận. Giáo pháp đang được giảng giải bây giờ, Thật pháp, được gọi là nghĩa rốt ráo của Trung đạo (Trung đạo liễu nghĩa). Trung đạo là không rơi vào không, chẳng rơi vào có. Thuyết tự nhiên của hàng ngoại đạo rơi vào chấp không. Thuyết nhân duyên lại thuộc về có. Bây giờ cái chẳng không chẳng có đã được giải nghĩa; đó là nghĩa rốt ráo của Trung đạo, là pháp môn vượt qua mọi hí luận.

Kinh văn:

Bấy giờ Thế tôn bảo A-nan rằng: "Trước đây ông nhầm chán các pháp Tiểu thừa Thanh văn Duyên giác, phát tâm cầu đạo Vô thượng Bồ-đề. Nên nay là lúc Như Lai sẽ chỉ bày cho ông Đệ nhất nghĩa đế."

Giảng:

Bấy giờ Thế tôn bảo A-nan rằng: "Trước đây ông nhầm chán các pháp Tiểu thừa Thanh văn Duyên giác. Ông đã quyết định từ bỏ hẳn pháp môn của hàng Nhị thừa, Thanh văn, Duyên giác, giáo pháp của thời A-hàm, phát tâm cầu đạo Vô thượng Bồ-đề. Nay ông phát tâm siêng năng cầu đạo giác ngộ Vô thượng, đạo giác ngộ của hàng Bồ-tát. Do vậy, nên nay là lúc Như Lai sẽ chỉ bày cho ông Đệ nhất nghĩa đế. Như Lai sẽ giảng giải pháp môn Thật tướng cho ông. Đệ nhất nghĩa đế chính là Thật tướng.

Có ba loại Thật tướng:

1. Thật tướng vô tướng (vô tướng chi thật tướng): Không còn các tướng hư vọng, tất cả đều là Nhất chân bình đẳng thật tướng. Tức là Không Như Lai tạng.
2. Thật tướng của cái chẳng phải vô tướng (vô bất tướng chi thật tướng): Hoàn toàn đều chẳng phải là vô tướng, chỉ tùy duyên mà biến hiện ra tất cả tướng.
3. Thật tướng của chẳng tướng nào không phải là tướng (vô tướng vô bất tướng chi thật tướng): Tức là Không bất không Như Lai tạng. Cũng gọi là diệu hữu chân không, chân không diệu hữu.

Dù kể là ba, nhưng chỉ là một, đó là Thật tướng. Thật tướng là không có tướng, nhưng chẳng có gì là không có tướng cả. Đó là lý chân không diệu hữu, diệu hữu chân không. Nếu cứ xét đến tột cùng, thì vốn chẳng có tướng gì cả. Nhưng trong cái chẳng có tướng gì ấy lại có tất cả. Thế nên chẳng có tướng gì chính là chân không, và có tất cả là diệu hữu.

Đạo lý đang được giảng giải sẽ đưa đến sự giải thích về Bảy đại–đất, nước, lửa, gió, không, kiên và thức–trùm khắp cả pháp giới. Năm uân, sáu nhập, 12 xứ, 18 giới đã đề cập trước đây được giải thích là tánh chân như nhiệm màu của Như Lai tạng, nhưng chúng chưa được nói là trùm khắp cả pháp giới.

Kinh văn:

Sao ông lại còn đem những nhân duyên vọng tướng hí luận thế gian mà tự ràng buộc mình?

Giảng:

Đức Phật bảo A-nan, "Ông đã quyết định từ bỏ pháp tu của hàng Tiểu thừa, phát tâm tu tập theo Đại thừa— Bồ-tát thừa—câu Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Do vậy, Như Lai sẽ chỉ bày cho ông đạo lý Thật tướng. Tại sao—giọng nói lúc này có ý trách móc—Ông lại còn đem những nhân duyên vọng tưởng hí luận thế gian— những lý luận giải thích theo khuynh hướng thế gian là không chân thật đúng đắn— mà tự ràng buộc mình? Cũng giống như ông dùng sợi dây rồi tự trói mình. Ông không thể nào được tự tại. Sao ông lại muốn như vậy? Những gì Như Lai đang giải thích cho ông là tuyệt đối chân thật. Sao ông vẫn còn chưa hiểu?"

Kinh văn:

Ông tuy nghe nhiều, nhưng cũng như người nói tên vị thuốc, mà không phân biệt được thuốc thật ở trước mắt. Như Lai cho là rất đáng thương xót.

Giảng:

"Mặc dù ông nghe nhiều— A-nan, dù ông nghe nhiều, nhớ kỹ và nhớ được nhiều bộ kinh—nhưng cũng như người nói tên vị thuốc. Ông tuy học nhiều, nhưng giống như cái gì? Giống như người đọc được tên thuốc và biết được vị thuốc nào chữa lành được bệnh gì và thuốc có tác dụng ra sao—cũng như người có thể đọc được Yao Hsing Fu. Ông cũng vậy, có trí nhớ rất tốt, nhưng ông cũng giống như người không phân biệt được thuốc thật ở trước mắt. Khi ông nhìn thấy thuốc thật thì ông không biết được, ông không biết được đó là thuốc tốt. Vì sao ông không có được sự phân biệt này? Vì suốt ngày ông chỉ thích luận về thiên. Ông nói về thiên rất giỏi, nhưng khi ông tham cứu đệ nhất nghĩa đế, thì ông hoàn toàn mù tịt. Nên Như Lai cho là rất đáng thương xót."

Kinh văn:

Nay ông hãy nghe kỹ, Như Lai sẽ vì ông mà chỉ bày tường tận. Và cũng để cho những người tu Đại thừa sau này thông đạt thật tướng. A-nan yên lặng, chờ nghe thánh chỉ của Đức Phật.

Giảng:

"Nay ông hãy nghe kỹ. Đừng có bối rối nữa. Hãy hết sức chú ý, hãy tinh táo mà lắng nghe, Như Lai sẽ vì ông mà chỉ bày tường tận. A-nan, vì ông, Như Lai sẽ giảng giải từng chi tiết rõ ràng. Như Lai sẽ phân tích rồi giải thích cho

ông từng chi tiết. Và cũng đề cho những người tu Đại thừa sau này." Quý vị và tôi ở đây là thuộc về 'những người tu Đại thừa sau này'. Bây giờ chính là thời tương lai mà Đức Phật đã đề cập trong kinh. Chúng ta là những người đang tu tập theo Đại thừa, không phải là Tiểu thừa, để thông đạt Thật tướng." Như tôi đã giảng giải trước đây, Thật tướng là vô tướng. Trong vô tướng thì cái gì hiện hữu? Mọi thứ đều hiện hữu. 'Vô tướng' có nghĩa là chẳng có tướng nào hư vọng. Thật tướng hoàn toàn là chân tướng.

"A-nan yên lặng. A-nan nghe nói rằng Đức Phật sẽ giảng giải giáo lý Thật tướng, nhưng A-nan chẳng biết nghĩa ấy như thế nào. Thật tướng là một từ ngữ mới, trong thời điểm Đức Phật đưa ra từ này thì A-nan vẫn chưa hiểu được nghĩa của nó. Thế nên A-nan chờ nghe thánh chỉ của Đức Phật. A-nan nhón gót, đứng trên đầu ngón chân, mắt A-nan dính chặt vào Đức Phật chờ nghe giáo pháp.

Kinh văn:

A-nan, như ông đã nói, tứ đại hòa hợp phát ra các thứ biến hoá trong thế gian.

Giảng:

"A-nan, như ông đã nói, như ông đã hiểu rằng, tứ đại hòa hợp – đất, nước, lửa, gió kết hợp với nhau – phát ra các thứ biến hoá trong thế gian."

Kinh văn:

A-nan, nếu tánh của các đại kia không hòa hợp nhau, thì không thể lẫn lộn với các đại khác. Cũng như hư không, không thể hòa hợp với các sắc tướng.

Giảng:

"A-nan, nếu tánh của các đại kia – Nếu thể tánh của tứ đại không hòa hợp nhau – cơ bản là thể tánh của từng thứ một trong tứ đại kia không hòa hợp nhau được – thì không thể lẫn lộn với các đại khác. Các đại không thể nào hòa lẫn từng cái một vào với nhau. Cũng như đối với hư không, nó chẳng thể nào hòa hợp với những vật có sắc tướng. Nếu hòa hợp được, thì nó chẳng phải là hư không. Sự mâu thuẫn này cũng là điều hiển nhiên đối với bản chất của tứ đại."

Kinh văn:

Nếu tính của tứ đại là hòa hợp, thì cũng đồng như các thứ biến hoá, trước sau biến thành nhau, sinh diệt nối nhau, sinh rồi diệt, diệt rồi sinh, sinh sinh diệt diệt, như vòng lửa quay tròn chưa hề dừng nghỉ.

Giảng:

"Nếu tính của tứ đại là hòa hợp— Giả sử ông muốn cho rằng tứ đại hòa hợp— thì cũng đồng như các thứ biến hoá, trước sau biến thành nhau." Nó hòa hợp với mọi thứ và là đối tượng của sự biến đổi. "Trước sau biến thành nhau, từ thủy đến chung, từ khởi đầu cho đến kết thúc, nó biến đổi rồi hiện hữu. Sinh diệt nối nhau, sinh rồi diệt, nối nhau bất tận. Sinh rồi diệt, diệt rồi sinh, sinh sinh diệt diệt, như vòng lửa quay tròn chưa hề dừng nghỉ." Không bao giờ dừng. Cách đó như thế nào?

Kinh văn:

A-nan, như nước thành băng, băng tan thành nước.

Giảng:

A-nan, ông nên biết rằng chân như tự tánh tùy duyên nhưng bất biến, bất biến nhưng tùy duyên. Điều ấy được giải thích như thế nào? Chân như tự tánh cũng chính là tánh Như Lai tạng, cũng là Thật tướng, và cũng là chân tâm, như nước thành băng, băng tan thành nước.

Cũng như nước đóng thành băng: nghĩa là tùy duyên. Nhưng băng cũng có thể tan thành nước. Tôi đã từng giải thích đạo lý này rồi. Phật tánh của mọi người chính là chân tánh. Tâm bồ-đề giác ngộ chính là nước; phiền não là băng. Tâm bồ-đề của ông được ví như nước, hữu ích, lợi lạc cho mọi người, nó không hề làm hại ai. Mọi người đều cần nước.

Quý vị liền có ý kiến: "Thưa Pháp sư, con chưa đồng ý với điều Pháp sư vừa đưa ra, vì nước có khi cũng làm cho người ta chết đuối."

Quý vị rất thông minh. Quý vị biết rằng nhiều nước quá cũng có thể làm cho người chết. Nhưng khi không có nước, thì con người có chết vì khát không? Thế nên nước rất cần thiết cho mọi người. Dĩ nhiên là quá nhiều nước cũng khiến cho người ta bị nguy hiểm. Nếu quý vị không ăn thì sẽ bị đói, nhưng nếu cứ ngày này qua ngày khác ăn mãi không thôi, thì hãy xem bao tử của mình có chỗ chứa hết mọi thứ không. Có quá nhiều cũng đồng như không có đủ. Ăn quá no cũng tai hại như bị đói dữ dội.

Thế nên, nước có thể đóng thành băng. Tôi thường nói rằng nếu quý vị dội một gáo nước trên đầu người nào đó, thì anh ta chẳng thấy đau đớn gì. Nhưng nếu quý vị dùng một cục nước đá đánh vào đầu người nào đó thì có thể làm họ chết được. Một cục nước đá cũng có thể làm chết người, nhưng một gáo nước thì chẳng làm chết ai. Nước và nước đá thực sự là một chất giống nhau, nhưng trong dạng nước đá thì có thể làm chết người, nhưng trong dạng nước thì không. Do vậy nên phiền não được ví như băng (nước đá), Bồ-đề được ví như nước. Trong kinh Đức Phật dạy. "Phiền não tức bồ-đề." Băng chính là nước. Ngoài nước ra không thể nào có băng. Nước ở trong băng và băng ở trong nước. Như trong Kinh nói "Băng trở lại thành nước." Nhưng để biến băng ấy thành nước, thì quý vị cần phải có một số yếu tố kỹ thuật. Cần có điều gì? Quý vị phải dùng ánh sáng dương để chiếu vào băng, như thế băng mới tan thành nước được. Điều này chỉ cho việc công phu toạ thiền quán chiếu hằng ngày của chúng ta. Công phu ấy sẽ chiếu phá tảng băng phiền não khiến cho nó tan thành nước.

Có một điều quan trọng khác mà bây giờ tôi muốn giải thích cho quý vị. Pháp hội mà chúng ta tham dự là rất vi diệu. Điều này được hiểu như thế nào? Tôi giảng kinh bằng tiếng Hoa, rồi từ tiếng Hoa được phiên dịch sang tiếng Anh. Thế nên tôi đã giảng nói Phật pháp bằng hai thứ tiếng. Nhưng khi quý vị nghe giảng kinh, bất luận quý vị nghe và hiểu được qua ngôn ngữ nào thì cũng phải hết sức chú tâm.

Trước hết, mọi người nghe giảng kinh phải tri ân Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Sao vậy? Vì cách đây vài ngàn năm, chính Đức Phật đã thuyết giảng giáo pháp vi diệu này, đã thắp lên ngọn đèn sáng trong đêm dài tối tăm, vì chúng sinh đang ở trong khổ nạn. Ngài trình bày giáo pháp vi diệu ấy cốt để cho chúng ta có thể dẹp trừ khổ đau và đạt được niềm vui, để xa lìa mọi phiền não trên thế gian, và để hiểu được Đạo, dẫn đến an lạc giải thoát.

Đức Phật giảng nói diệu pháp khiến cho những người đầy phiền não như chúng ta được thoát khỏi phiền não, để làm cho tảng băng trong chúng ta tan thành nước, để cho chúng ta có thể quay về nguồn cội, trở lại với bản tâm. Thế nên chúng ta phải nhớ ơn Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Thứ hai, chúng ta phải tri ân Đại đức A-nan. Sao vậy? Nếu thời ấy, ngài A-nan giả bộ thông minh và nói: "Bạch Thế tôn, Ngài khỏi cần phải giải thích điều ấy nữa, con đã hiểu rồi," thì Đức Phật sẽ không còn giảng nói diệu pháp này nữa, Đức Phật sẽ không giảng Kinh Thủ Lăng Nghiêm. Chúng ta cũng sẽ không dễ dàng gì để hiểu được những đạo lý này. Thế nên chúng ta phải tri ân Đại đức A-nan vì đã sớm vì chúng ta mà thưa hỏi. Ngài đã cầu thỉnh Đức Phật Thích Ca Mâu Ni chỉ bày diệu pháp cho chúng ta.

Tôi cũng có đôi điều khác ít quan trọng hơn muốn nói với quý vị. Đó là gì? Quý vị cũng nên cảm ơn Pháp sư đang giảng kinh này. Đó là tôi. Đừng thờ ơ điều ấy. Tôi nói việc này không quan trọng, nhưng quý vị cũng không nên xem nhẹ. Cơ bản tôi chỉ là một Pháp sư mới có được một nửa sự thông hiểu. Tôi giảng kinh không hay. Quý vị có thể nói: "Ồ! Vốn ông ta giảng kinh chẳng hay, nhưng ông đã đến đây để giảng nói cho chúng tôi, những người chưa thông hiểu được Phật pháp. Thảo nào chúng tôi không hiểu được những gì đã nghe. Cơ bản là chính ông cũng mới chỉ hiểu được một nửa."

Nhưng nếu quý vị có thể hiểu được một nửa Phật pháp thì thực là không đến nỗi tôi. Sao vậy? Vì Phật pháp sâu như biển. Quý vị muốn hiểu được tường tận, nhưng đó là điều không phải dễ. Tôi đã học Phật pháp vài chục năm—ba mươi đến bốn mươi năm—thế mà tôi cảm thấy như mình chưa uống trọn được một giọt nước trong cái biển lớn ấy, vì Phật pháp rất sâu, rất vi diệu. Đó là lí do tại sao tôi nói mình là vị Pháp sư mới có được một nửa sự thông hiểu. Nhưng quý vị cũng nên biết rằng bây giờ quý vị đã hiểu được khá nhiều, vì quý vị cũng như màu xanh lục được trích ra từ màu xanh dương, có nghĩa là, có học trò bậc nhất nhưng không có thầy giáo bậc nhất. "Thầy tôi chỉ là Pháp sư mới có được một nửa sự thông hiểu, nhưng tôi, đệ tử của ngài, đã học hỏi rất tốt." Đó là điều quý vị phải biết.

Sau cùng, quý vị nên biết ơn người đã dịch kinh. Bất luận ai là người đang phiên dịch kinh điển, quý vị cũng phải thân cận và đặc biệt kính cẩn lắng nghe. Quý vị phải đặc biệt chú ý đến từng chữ, từng câu. Vì tôi giảng kinh bằng tiếng Hoa và hầu hết quý vị đều không hiểu được, nên quý vị cần phải nhờ vào công đức của người phiên dịch để hiểu được đạo lý trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm. Thế nên quý vị phải nhớ ơn người phiên dịch; hãy thận trọng đừng xem thường họ.

Tại sao hôm nay tôi nói đến chuyện này? Vì trong bài tổng kết mà tôi yêu cầu quý vị làm, tôi thấy có người đã viết rằng: "Ở đây tôi nghe Pháp sư giảng Kinh nhưng không hiểu ngài nói gì cả, và người phiên dịch thì chẳng rõ ràng nên tôi sẽ không đến đây để học nữa." Người viết những dòng này là người rất thông minh, nhưng không may là cô ta hơi có ý đánh lừa chính mình. Vì sao tôi nói như vậy? Vì cô ta không có tính kiên nhẫn chút nào. Khi quý vị nghe giảng kinh, quý vị nên có tâm kiên nhẫn, bất luận quý vị có hiểu được hay không. Khi quý vị đang ở trong Pháp hội giảng kinh, quý vị trở nên được xông ướp bởi giáo pháp, cũng như hương thơm xông vào không gian, cuối cùng ánh sáng trí huệ sẽ chiếu rạng. Những người được giác ngộ khi nghe kinh thực sự là rất nhiều. Quý vị không nên xem thường việc nghe giảng.

Khi tôi còn ở Hồng Kông, có một nữ cư sĩ không nghe giảng kinh được, vì bà ta bị điếc. Nhưng mỗi khi có thuyết pháp bà ta đều đến dự. Bà ta trèo hơn ba

trăm tầng cấp để lên chùa mặc dù bà ta đã hơn bảy mươi tuổi và chỉ đi một mình. Khi buổi giảng vừa xong là chín giờ tối, bà ta lại từ trên núi xuống tới đường đón xe buýt về nhà một mình. Nhưng bà ta bị điếc, làm sao nghe được? Thật lạ! Sau khi bà ta đến nghe giảng chừng non một tháng, bỗng nhiên bà ta nghe được. Người phụ nữ bị điếc đã nghe được và không còn bị chướng nạn đó nữa.

Quý vị nghe điều này và hãy suy nghĩ thật sâu, nhưng thực sự chuyện này chẳng có chút nào bất thường. Đơn giản là do bà ta quá thành tâm. "Cho dù mình không nghe được, mình cũng đến dự." Bà ta tự nhủ với mình như vậy. Và kết quả là bà ta nghe được. Thế nên, nếu một bà già bảy mươi tuổi còn có được sự cảm ứng như vậy, thì nếu quý vị ở đây đều có lòng chân thành, bất luận quý vị có hiểu được kinh hay không, thì rốt cuộc quý vị đều sẽ được hiểu. Đừng có lo rằng mình không hiểu ngay được ý kinh.

Việc quý vị cần phải làm là thành tâm, và cái ngày quý vị hiểu được kinh sẽ đến. Nếu quý vị không có sự thành tâm, quý vị sẽ nói rằng: "Tôi đã nghe hoài nghe mãi nhưng chẳng hiểu được gì cả. Thế nên tôi sẽ trở thành một trong 5000 người rời bỏ Pháp hội." Nếu quý vị rời bỏ Pháp hội, là do công hạnh của quý vị chưa đủ.

Nói chung, để tham dự một Pháp hội, quý vị phải có công đức trong tu đạo. Những ai không có công đức tu đạo thì không thể nào ngồi được trong Pháp hội. Họ ngồi rồi đứng, đứng rồi lại ngồi, họ rất nóng ruột, và họ muốn đi. Sao vậy? Vì con ma nghiệp chướng lôi kéo họ. Ma nghiệp chướng nói: "Ông không nên ngồi đây, mình là bạn thân với nhau, hãy ra ngoài kia làm bậy chơi."

Thế nên quý vị phải nên chú tâm vào bốn điều trên khi nghe giảng kinh. Thực ra, không những quý vị phải tri ân người phiên dịch, mà còn phải hòa hợp, thân mật với mọi người đồng dự Pháp hội giảng kinh với mình. Mọi người đều nên hoan hỷ với nhau. Đây là điều quan trọng nhất trong khi nghe kinh, quý vị đừng lơ là chuyện này.

Kinh văn:

Ông hãy quán sát tính của địa đại, thô làm thành đất liền, tế làm thành vi trần, cho đến lân hư trần;

Giảng:

"Ông hãy quán sát tính của địa đại. A-nan, nay Như Lai sẽ giảng giải về địa đại cho ông, ông phải nên lắng lòng nghe cho kỹ. Đừng có như trước đây, ông

chỉ chú tâm học hiểu mà không công phu trau dồi định lực. Nay Như Lai sẽ chỉ cho ông giáo lý nền tảng để công phu trau dồi định lực.

Hãy xem xét đặc tính của đất: Thành phần thô làm thành đất liền." 'Thô' có nghĩa sự cấu thành của đất phần lớn là do sự hợp lại của nhiều hạt bụi. "Tế làm thành vi trần." Phần nhỏ nhất làm thành vi trần, cho đến lân hư trần.

'Lân hư trần' là những phân tử nhỏ nhất, mắt thường không thấy được. Nó là bạn láng giềng với hư không, ít nhiều gì nó chính là hư không, chứ không là gì khác. Có người nói rằng: "Khi ánh sáng mặt trời chiếu qua khe cửa, tôi thấy những hạt vi trần nhảy múa trong hư không." Đó là cái mà quý vị thấy được. Còn lân hư trần thì không thể nhìn thấy được bằng mắt thường.

Kinh văn:

Nếu chẻ chất cực vi có sắc tướng vô cùng nhỏ ra làm bảy phần. Càng chẻ lân hư trần đó nữa, thì thật là tánh hư không.

Giảng:

"Nếu chẻ chất cực vi có sắc tướng vô cùng nhỏ."

Lân hư trần là vật vô cùng nhỏ, là vật vi tế nhất trong tất cả mọi vật có hình tướng. Chẳng có gì nhỏ hơn nó nữa. Vậy mà, nó vẫn có một sắc tướng để có thể nhận biết được. "Ra làm bảy phần. Nếu quý vị chia chẻ những lân hư trần này ra làm bảy phần, thì nó rất gần với hư không. Càng chẻ lân hư trần đó nữa, thì thật là tánh hư không. Những lân hư trần đã được chia chẻ ra này thực sự là hư không." Cơ bản là không có sắc tướng. Đây là giải thích về tánh của địa đại.

Kinh văn:

A-nan, nếu lân hư trần đó chẻ thành hư không, thì nên biết hư không cũng sinh ra sắc tướng.

Giảng:

"A-nan, nếu lân hư trần đó chẻ thành hư không"— mặc dù lân hư trần rất nhỏ, nhưng nó vẫn có một hình tướng để có thể nhận ra được. Vẫn có một vật hiện hữu ở đó. Nhưng, nếu chia nhỏ lân hư trần này thành bảy phần, thì chính nó chân thực là hư không. Do vậy, "nên biết hư không cũng sinh ra sắc tướng." Sắc tướng có thể biến thành hư không, và hư không cũng chứa đựng sắc tướng trong nó.

Kinh văn:

Nay ông hỏi rằng do hòa hợp mà sinh ra các tướng biến hoá trong thế gian.

Giảng:

"Nay ông hỏi rằng"— Nay A-nan lại hỏi— Nếu "Do hòa hợp mà sinh ra các tướng biến hoá trong thế gian." Có phải đó là lý do tại sao có tất cả các sắc tướng biến hoá trong thế gian chăng?

Kinh văn:

Ông hãy xét kỹ lân hư trần này, phải dùng bao nhiêu hư không hợp lại mới thành? Không lẽ lân hư hợp lại sẽ thành lân hư trần?

Giảng:

"Ông hãy xét kỹ— ông hãy xem xét thật kỹ lân hư trần này—phải dùng bao nhiêu hư không hợp lại mới thành? Khi ông chia lân hư trần ra làm bảy phần, thì nó biến thành hư không. Nhưng, làm ngược lại, thì phải cần đến bao nhiêu hư không hợp lại mới thành được một lân hư trần? Không lẽ lân hư hợp lại sẽ thành lân hư trần? Chẳng lẽ nói rằng các lân hư trần hợp lại sẽ thành lân hư trần. Chính hư không hợp lại mới thành lân hư trần. Nhưng ông nói cần phải có bao nhiêu hư không? Ông sẽ cần đến bảy phần hư không chăng? Vì chia lân hư trần ra làm bảy phần thì thành hư không. Vậy phải cần bao nhiêu hư không?" Đây là điều Đức Phật muốn hỏi A-nan.

Kinh văn:

Lại nữa, lân hư trần chẻ đã thành hư không được, thì phải dùng bao nhiêu sắc tướng hợp lại mới thành cả hư không?

Giảng:

"Lại nữa, lân hư trần chẻ đã thành hư không được"— Khi lân hư trần được chia ra làm bảy phần thì thành hư không— "phải dùng bao nhiêu sắc tướng hợp lại mới thành cả hư không? Phải cần bao nhiêu sắc tướng hợp lại mới thành cả hư không được? Phải cần có bao nhiêu lân hư trần hợp lại mới thành hư không? Chắc chẳng phải là số nhỏ. Ở đây chữ "sắc" là để chỉ cho địa đại.

Kinh văn:

Nhưng nếu khi hợp sắc tướng lại, thì sắc tướng hợp lại, không thành được hư không. Nếu hợp hư không lại, khi hư không hợp lại thì không thành được sắc tướng. Sắc tướng còn chẻ được, chứ hư không làm sao hợp lại được?

Giảng:

"Nhưng nếu khi hợp sắc tướng lại, thì sắc tướng hợp lại, không thành được hư không. Ông vừa cho rằng các phần tử sắc tướng hợp lại với các phần tử sắc tướng để thành hư không; nhưng thực tế thì sự hợp lại các phần tử sắc tướng không thể nào làm thành hư không." Có phải Đức Phật đã từng nói: 'Không lý nào lân hư trần hợp lại sẽ thành lân hư trần' đó sao? Nay Đức Phật nói rằng lân hư trần không thể hợp với lân hư trần để làm thành hư không. Những hạt lân hư trần đã biến thành hư không rồi, thì làm sao vẫn còn những lân hư trần để hợp với nhau được nữa? "Nếu hợp hư không lại— giả sử ông cho rằng có thể hợp hư không lại để thành lân hư trần— khi hư không hợp lại thì không thành được sắc tướng. Vì nó vốn là hư không, làm sao nó còn có hình sắc, tướng mạo? Sắc tướng còn chẻ được—Khi ông có được sắc tướng, ông có thể chẻ nó ra nhiều phần rất nhỏ—chứ hư không làm sao hợp lại được? Hư không vốn là trống rỗng, bằng cách nào ông khiến cho hư không hợp lại với nhau được? Làm sao ông làm cho hư không hợp lại với hư không? Nó đã trở thành hư không rồi, liệu ông có thể kết hợp hư không lại với nhau để tạo thành lân hư trần chăng?"

Kinh văn:

Ông vốn không biết rằng trong Như Lai tạng, tánh sắc là chơn không, tánh không là chơn sắc, xưa nay vốn thường thanh tịnh, trùm khắp pháp giới, biến hiện tùy theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh.

Giảng:

"Ông vốn không biết, A-nan, trong Như Lai tạng—Như Lai tạng là Chân tâm, là Thật tướng. Ông không biết rằng nếu ông cứ xét kỹ cho đến tận nguồn cội hư không và lân hư trần, ông sẽ thấy rằng mình không thể nào biết được nó cả. Mà đạo lý ấy lại được tìm thấy trong Như Lai tạng: tánh sắc là chơn không, tánh không là chơn sắc." Ở điểm rốt ráo, sắc tướng chính là chơn không; và tánh không cũng chính là chơn sắc. Nó vốn không nhiễm ô, không thanh tịnh, không sinh, không diệt, không tăng, không giảm. Cơ bản là bất biến. Tự tánh của nó vốn là thường thanh tịnh, trùm khắp pháp giới, chẳng có gì làm cho nó tăng thêm, cũng chẳng bớt đi chút nào.

"Tánh sắc là chơn không, tánh không là chơn sắc." Đây là một hoạt dụng vi diệu "tuỳ theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh." Nó đáp ứng tuỳ theo mọi năng lực nhận thức từ tâm chúng sinh: mức độ của sự nhiệm màu sẽ hiển bày tương ứng với năng lực nhận thức của mỗi chúng sinh.

Kinh văn:

Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu. Thế gian không biết, làm cho là tánh nhân duyên và tự nhiên. Tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường. Chỉ là lời nói, hoàn toàn không có nghĩa chân thật.

Giảng:

"Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu." Nó tương ứng với tâm thức của mỗi chúng sinh và biến hiện ra thành các hiện tượng tương ứng với nghiệp mà mỗi chúng sinh đã tạo. Tánh của sắc là chơn không, tánh của không là chơn sắc. Vốn hằng thanh tịnh từ trong thể tánh và bao trùm khắp pháp giới. Hoạt dụng màu nhiệm này có được là do nghiệp cảm của mỗi chúng sinh và sẽ kết thành quả báo mà mỗi người sẽ nhận được.

"Thế gian không biết, làm cho là tánh nhân duyên."

Thế gian là ai? Họ là những người tu tập theo ngoại đạo và hàng phàm phu theo pháp môn quyền thừa. Họ là những người mê mờ về tánh Như Lai tạng, vốn hằng thanh tịnh từ trong thể tánh và bao trùm khắp pháp giới. Họ không nhận ra được điều này. Họ cho rằng nó xuất phát từ tánh nhân duyên và tự nhiên. Đây là kiến chấp của hàng Tiểu thừa: pháp nhân duyên sinh. "Hoặc tánh tự nhiên." Dính mắc vào kiến chấp của hàng ngoại đạo là tánh tự nhiên. Làm thế nào mà họ bị lừa mị vào kiến chấp này? "Tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường." Đó là do sự dính mắc của thức tâm phân biệt suy lường trong giáo lý Tiểu thừa, của hàng ngoại đạo và của hàng phàm phu đã tạo nên sự tính toán phân biệt. Họ chỉ tưởng tượng những cái mà không hề có, họ suy nghĩ đến những thứ mà "Chỉ là lời nói, hoàn toàn không có nghĩa chân thật." Đó chính là thức tâm vọng tưởng, phân biệt, suy tính—dù quý vị cho nói đó là tánh nhân duyên hay tự nhiên—cũng chỉ là ngôn từ. Chẳng có thật. Trong đó chẳng có chút nào đạo lý chân thật đáng nói cả.

Kinh văn:

A-nan, tánh của hoả đại không có tự thể, nhờ các trợ duyên mà phát sinh. Ông hãy xem các nhà trong thành khi chưa đến bữa ăn, muốn nhóm bếp thì tay cầm tấm kính đưa trước ánh sáng mặt trời để lấy lửa.

Giảng:

"A-nan, tánh của hoả đại không có tự thể, nhờ các trợ duyên mà phát sinh." Lửa tự nó vốn không có tánh chất riêng biệt. Phải có các yếu tố nhân duyên nó mới phát sinh được. 'Tự thể' ở đây không đề cập đến người mà chỉ cho thể tánh của lửa. Đoạn kinh này không nên hiểu rằng: 'Tôi không có lửa.' Có nghĩa là 'Tôi không có tánh nóng giận.' Nếu tự tánh quý vị không có chút lửa nào cả, thì quý vị sẽ là một vị Bồ-tát.

Lửa nhờ các trợ duyên mà phát sinh. Nó không có tự thể riêng. Nó có trong tất cả mọi yếu tố, khi đầy đủ yếu tố nhân duyên để tạo ra lửa, thì lửa sẽ phát sinh. Nếu không có đủ yếu tố nhân duyên, thì sẽ không có lửa. Thể tánh của lửa ở đâu? Tánh lửa ở khắp mọi nơi. Dù nó không có tự thể riêng, nhưng chẳng có nơi nào mà không có lửa.

"Ông hãy xem các nhà trong thành khi chưa đến bữa ăn." A-nan, khi chưa đến giờ ăn, ông hãy xem các gia đình trong thành Ca-tì-la-vệ. Khi họ muốn nhóm bếp, họ vào nhà bếp lấy gạo và rau. Lúc ấy, đang còn mặt trời, nếu không, thì chẳng có lửa để nấu thức ăn. Tay cầm tấm kính đưa trước ánh sáng mặt trời để lấy lửa. Đây là loại kính dùng để lấy lửa từ ánh sáng mặt trời, kính được làm bằng kim loại. Một tay họ cầm kính hướng về mặt trời, tay kia họ giữ một miếng bùi nhùi. Ánh sáng mặt trời gom vào mặt kính, tạo ra sức nóng phóng vào miếng bùi nhùi cho đến khi bùi nhùi phát ra lửa. Phương pháp lấy lửa của thời cổ xưa được vận dụng ở đây. Kinh văn đoạn sau Đức Phật sẽ hỏi lửa phát sinh là do mặt trời, do tấm kính hay là do bùi nhùi.

Kinh văn:

A-nan, cái gọi là hòa hợp, cũng như Như Lai và ông cùng 1250 tỷ-khuru hợp thành một chúng. Chúng tuy chỉ một, nhưng xét từ căn gốc, thì mỗi người đều có thân riêng biệt, đều có tên gọi họ hàng riêng của mình. Như Xá-lợi-phát thuộc dòng Bà-la-môn, ông Ưu-lâu-tần-loa thuộc dòng Ca-diếp-ba, cho đến A-nan thì thuộc dòng Cồ-đàm.

Giảng:

"A-nan, cái gọi là hòa hợp. Nếu có sự hòa hợp, thì bằng cách nào đó, nó phải có tướng trạng. Một số chất kết hợp lại với nhau được gọi là hòa hợp. Giống như cái gì? Như Như Lai và ông cùng 1250 tỷ-khuru hợp thành một chúng. A-nan, giống như đại chúng ở đây, ông và Như Lai, cùng 1250 vị tỷ-khuru hòa hợp thành một chúng, nhưng chúng ấy không phải là một thực thể đơn nhất. Chúng tuy chỉ một, nhưng xét từ căn gốc, thì mỗi người đều có thân riêng biệt. Nhóm người này kết hợp lại với nhau để thành một chúng, được gọi là

hòa hợp. 'Giả sử ông tìm hiểu và khảo sát căn gốc của từng người. Tuy là một đại chúng, nhưng mỗi người đều có thân thể riêng biệt. Không những vậy, mọi người đều có tên gọi họ hàng riêng của mình.'" Những ai sinh trong gia đình Smith thì được gọi là Smith, những ai sinh trong gia đình họ Lý thì được gọi là Ông Lý.

"Nhu Xá-lợi-phất ..."Tôi đã giảng về Xá-lợi-phất trước đây. Mắt của mẹ ngài đẹp như mắt của loài chim diệc trắng. Chim diệc, tiếng Phạn là Śāri. Đọc là Xá-lợi. Còn chữ 'phất 弗' trong tiếng Phạn là putra, Hán dịch là tử 子, có nghĩa là 'con trai'. Nên chữ Śāriputra (Xá-lợi-phất) có nghĩa là 'Người con trai của bà Śāri.' Ông ta thuộc dòng họ Bà-la-môn. Bà-la-môn là một trong bốn tầng lớp cao nhất của xã hội Ấn Độ. 'Bà-la-môn' là tiếng Phạn có nghĩa là 'dòng dõi trong sạch', chủng tử thanh tịnh. Nhưng thực ra, chủng tử của loài người thì không mấy thanh tịnh. 'Bà-la-môn' còn được giải thích với ý nghĩa là 'mục đích thanh tịnh.' Họ cho rằng thủy tổ của họ xuất thân từ cõi trời Phạm thiên (Brahma Heaven) thế nên họ cho rằng họ thuộc dòng họ cao quý và thanh tịnh.

"Ưu-lâu-tần-loa thuộc dòng Ca-diếp-ba." Ưu-lâu-tần-loa (s: Uruvilvā) có nghĩa là 'rừng cây papayad'. Ông ta thường tu tập bên rừng cây papayad nên có tên như vậy. Còn chữ Ca-diếp (s: Kāśyapa) có nghĩa là 'bộ tộc của loài rùa'. Có tên như vậy là do trong thời quá khứ, tổ tiên của ông đã tìm thấy một con rùa với đồ hình trên lưng nó.

"Cho đến A-nan thì thuộc dòng Cồ-đàm." Tên A-nan có nghĩa là 'Khánh Hỷ'. A-nan với Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đều thuộc dòng họ Cồ-đàm.

Về sau Đức Phật có họ là Thích-ca.

Đoạn kinh này chỉ ra rằng mọi người đều có họ hàng dòng tộc và tên gọi riêng. Cho dù họ đã kết hợp với nhau thành một đại chúng, mỗi người vẫn có cái riêng biệt. Mỗi người đều có tên, tướng mạo, thân thể riêng. Đức Phật đưa ra một lời mở đầu để giải thích cho hoà đại, vốn là hòa hợp, nhưng vẫn có cái riêng ở trong nó.

Kinh văn:

A-nan, nếu lửa ấy do hòa hợp mà có, thì khi người kia cầm kính lấy ánh sáng mặt trời, lửa đó từ kính ra, từ bụi nhùi có, hay từ mặt trời mà đến?

Giảng:

"A-nan, nếu lửa ấy do hòa hợp mà có." Có nghĩa là hội đủ các yếu tố nhân duyên với nhau—tức là khi trên tay có kính viễn vọng phản xạ, có mặt trời và có bụi nhùi—ba thứ nhân duyên này hòa hợp lại, tức liền có lửa.

"Thì khi người kia cầm kính lấy ánh sáng mặt trời—khi người ta cầm kính viễn vọng phản xạ trên tay để lấy lửa—lửa đó từ kính ra. Ông cho rằng lửa ấy từ kính viễn vọng phản xạ phát ra? Hay từ bụi nhùi có— Phải chăng bụi nhùi làm bằng ngải cứu phát sinh ra lửa? Hay từ mặt trời mà đến? Hoặc là lửa từ mặt trời đến? Hãy nói xem lửa từ đâu mà có?" Đây cũng là một dạng hòa hợp: có kính viễn vọng phản xạ, mặt trời, và bụi nhùi bằng ngải cứu, nó rất dễ bắt lửa.

"Trong trường hợp do hòa hợp mà có, rốt ráo ông cho rằng lửa từ đâu mà ra? Giả sử như ông cho rằng chính do mặt trời phát sinh ra lửa chứ không có gì khác, nếu vậy thì mặt trời có thể đốt cháy cả thế gian. Thế nên không thể nào nói lửa có là do mặt trời được. Còn nếu ông nói lửa có là do kính; thế thì, khi kính được người cầm trên tay, nó cũng chẳng nóng lên chút nào. Song lửa thì rất nóng, mà kính thì chẳng nóng chút nào cả. Thế nên nói rằng lửa phát xuất từ kính là vô lý. Còn nếu ông nói rằng lửa có từ bụi nhùi, thì khi không có kính và mặt trời, sao bụi nhùi kia lại không phát ra lửa? Vậy nên đây là một trường hợp hòa hợp, nhưng trong đó vẫn còn nhiều điểm độc đáo."

Kinh văn:

A-nan, nếu lửa từ mặt trời mà có, thì lửa ấy đã đốt được bụi nhùi trong tay ông rồi. Những rừng cây mà có ánh sáng mặt trời đi qua lẽ ra đều bị thiêu cháy cả.

Giảng:

"A-nan, nếu lửa từ mặt trời mà có—giả sử ông cho rằng lửa đến từ mặt trời—không những lửa ấy đã đốt được bụi nhùi trong tay ông—lửa từ mặt trời sẽ thiêu cháy năm bụi nhùi trong tay của ông—Nhưng rừng cây mà có ánh sáng mặt trời đi qua lẽ ra đều bị thiêu cháy cả." Mặt trời ở rất xa, sức nóng bao trùm mọi rừng cây. Nếu như lửa phát ra từ mặt trời, thì những cây rừng ấy đều bị đốt cháy. Nếu mặt trời đốt cháy được bụi nhùi, lẽ nào nó chẳng đốt được rừng cây? Nhưng thực tế thì mặt trời chẳng thiêu cháy rừng cây.

Kinh văn:

Nếu lửa từ kính mà ra, thì lửa ấy có thể từ kính đốt cháy bụi nhùi, tại sao kính lại không bị chảy? Cho đến tay ông cầm kính còn không thấy nóng, làm sao kính chảy được?

Giảng:

"Nếu lửa từ kính mà ra, thì lửa ấy có thể từ kính đốt cháy bụi nhùi—giả sử ông cho rằng lửa vốn từ trong kính phản xạ mặt trời ra đốt cháy bụi nhùi bằng ngải cứu, nhưng nếu lửa ở trong kính, thì tại sao kính lại không bị chảy?" Theo giải thích của người Trung Hoa về ngũ hành, thì hỏa khắc kim, lửa có thể thiêu chảy kim loại như vàng bạc, đồng, sắt. "Tuy nhiên, tay ông cầm kính còn không thấy nóng, làm sao kính chảy được? Ngay cái kính còn không thấy nóng, làm sao mà nó chảy ra được?"

Kinh văn:

Nếu lửa do từ bụi nhùi bằng ngải cứu sinh ra, thì đâu cần gì đến mặt trời, kính và ánh sáng tiếp xúc với nhau mới sinh được lửa?

Giảng:

"Giả sử ông cho rằng lửa sinh ra từ bụi nhùi bằng ngải cứu. Nếu lửa do từ bụi nhùi bằng ngải cứu sinh ra, thì đâu cần gì đến mặt trời, kính và ánh sáng tiếp xúc với nhau mới sinh được lửa?"

"Ánh sáng mặt trời và tia sáng từ kính phản xạ mặt trời chiếu vào bụi nhùi bằng ngải cứu khiến phát ra lửa. Nếu lửa phát ra từ bụi nhùi bằng ngải cứu, thì bụi nhùi có thể tự phát ra lửa, không cần đợi phải có ánh sáng mặt trời và kính mới có bắt được lửa. Thế nên vô lý khi nói rằng lửa có do bụi nhùi."

Kinh văn:

Ông hãy suy xét kỹ, kính do tay cầm, mặt trời thì ở trên cao, bụi nhùi bằng ngải cứu thì từ đất sinh ra, vậy lửa từ đâu mà đến đây?

Giảng:

"Ông hãy suy xét kỹ—ông hãy quán sát chuyện này thật chi tiết—kính do tay cầm, mặt trời thì ở trên cao, bụi nhùi bằng ngải thì từ đất sinh ra, vậy lửa từ đâu mà đến đây? Cả ba thứ—kính, ánh sáng mặt trời, bụi nhùi bằng ngải cứu—đều có xuất xứ từ ba nơi khác nhau. Vậy thì, rốt ráo, lửa từ phương nào đến? Nó vừa đi từ nơi nào đến đây?" Đức Phật hỏi A-nan. Thật là không hợp lý khi nói rằng lửa xuất phát từ ba nơi vừa nêu ra—từ tay, từ mặt trời, hay từ kính."

Kinh văn:

Mặt trời và kính xa cách nhau, không hòa không hợp. Không lẽ lửa chẳng do đâu mà tự có?

Giảng:

"Mặt trời và kính xa cách nhau, không hòa không hợp. Mặt trời và kính hoàn toàn cách xa nhau. Không thể nói chùng hòa hay hợp nhau. Sao vậy? Nó không thể đến gần nhau, làm sao mà hòa hợp được? Nay 1250 vị tỷ-khưu đang có mặt ở đây, nhưng làm sao ông có thể nói rằng mặt trời và kính hòa hợp nhau được? Vì chúng hoàn toàn cách xa nhau. Lại nữa, 'Ông hãy suy xét kỹ, kính do tay cầm, mặt trời thì ở trên cao, bụi nhùi thì từ đất sinh ra, vậy lửa từ đâu mà đến đây?'"

"Không lẽ lửa chẳng do đâu mà tự có?" Nhưng không lẽ lửa chẳng từ đâu đến cả, chính nó tự có hay sao?

Kinh văn:

Nhữ do bất tri, Như Lai tạng trung, tánh hoả chân không, tánh không chân hoả, thanh tịnh bản nhiên châu biến pháp giới, tùy chúng sinh tâm ứng sở tri lượng.

Ông vẫn chưa biết trong Như Lai tạng, tánh lửa là chơn không, tánh không là chơn hỏa, xưa nay vốn thường thanh tịnh, trùm khắp pháp giới, biến hiện tùy theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh.

Giảng:

"A-nan, Ông vẫn chưa biết rằng đạo lý đang được giảng giải trên đây đều có trong Như Lai tạng. Ông phải kiếm tìm nó ở đâu? Tánh lửa là chơn không." Tự tánh của lửa là chơn không. Và "Tánh không là chơn hỏa." Tự tánh của không cũng chính thực là lửa. "Xưa nay vốn thường thanh tịnh— tự thể của nó vốn hằng thanh tịnh— trùm khắp pháp giới." Hỏa đại này có khắp trong cả pháp giới, bao trùm mọi nơi. Biến hiện tùy theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh.

Kinh văn:

A-nan, ông không biết rằng người đời cầm kính ở đâu, thì ở đó phát ra lửa. Khắp pháp giới cầm kính, thì cả pháp giới có lửa. Lửa khắp cả thế gian, đâu có nơi chốn.

Giảng:

"A-nan, ông không biết rằng người đời cầm kính ở đâu, thì ở đó phát ra lửa. Khắp pháp giới cầm kính, thì cả pháp giới có lửa."

Nếu mọi người trong thế gian đều cầm kính viễn vọng phản xạ hướng về mặt trời thì lửa sẽ phát ra khắp mọi nơi. "Lửa khắp cả thế gian, đâu có nơi chốn. Ông cho rằng lửa từ đâu mà ra? Nó từ đâu đến? Do vậy nên biết hỏa đại trùm khắp cả thế gian."

Kinh văn:

Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu. Thế gian không biết, lầm cho là tánh nhân duyên và tự nhiên. Tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường. Chỉ là lời nói, hoàn toàn không có nghĩa chân thật.

Giảng:

Đức Phật bác bỏ hai lý lẽ trên vì đó chỉ là sự ước đoán.

Kinh văn:

A-nan, tánh nước không nhất định, khi dừng khi chảy không chùng. Như trong thành Thất-la-phiệt, các vị tiên Ca-tỳ-la, Chước-ca-la và các vị đại huyễn thuật Bát-đầu-ma, Ha-tát-đa v.v... muôn cầu tinh thái âm để pha chế huyễn dược. Các vị ấy vào đêm trăng sáng, tay cầm hạt châu phương chư, hứng nước từ mặt trăng.

Giảng:

"A-nan, tánh nước không nhất định." Hỏa đại và địa đại đã được giảng rõ. Nay sẽ nói đến thủy đại. Mỗi một yếu tố này, người Trung Hoa gọi là đại 大, có nghĩa là lớn. Những thành tố này được gọi là lớn do vì nó trùm khắp cả pháp giới, vô cùng vô tận.

Tính chất của nước là bất định. Nên nói:

Khởi dòng phía đông thì nước tràn về đông

Khởi dòng phía bắc thì nước tràn về bắc.

Khi quý vị xẻ bờ chắn của một cái hồ, con sông, suối, hay biển thì nước sẽ chảy tràn về hướng mà quý vị đã mở. Tướng của nước không có ranh giới, thế

nên trong kinh văn nói rằng tánh nước bất định. "Khi dừng khi chảy không chừng." Nó dừng rồi chảy; nước không có dạng chung nhất bất biến. "Như trong thành Thất-la-phiệt, các vị tiên Ca-tỳ-la, Chước-ca-la và các vị đại huyễn thuật Bát-đầu-ma, Ha-tát-đa v.v..."

Vị tiên Ca-tỳ-la ở thành Thất-la-phiệt này là môn đệ của ngoại đạo Kim đầu. Trước đây (quyển 1) tôi đã giảng rằng Ma-đăng-già là đệ tử của ngoại đạo Tóc vàng và bà ta đã học được chú thuật 'tiên Phạm thiên' từ ông ta.

Ngoài bốn vị Đại huyễn sư này ra, còn có rất nhiều người nữa—rất nhiều đến nỗi không kể hết tên ra được. Nên trong kinh nói 'và các vị đại huyễn thuật'. Huyễn thuật là những pháp thuật lừa mị, vốn là hư vọng.

"Muốn cầu thái âm tinh để pha chế huyễn dược. Các vị ấy vào đêm trăng sáng, tay cầm hạt châu phương chư, hứng nước từ mặt trăng."

Họ muốn dùng thái âm tinh pha chế thành một loại huyễn dược để mê hoặc lòng người. Loại huyễn dược này giống như loại LSD ngày nay vậy, tuy không pha chế bằng thái âm tinh nhưng rất gần với loại huyễn dược đề cập trong kinh. Thuốc này khiến cho người uống thấy mọi thứ rất kỳ ảo và nghĩ rằng mình cũng biến thành các thứ kỳ ảo ấy. Thuốc khiến cho não trạng con người rối loạn, điên đảo và không còn được tin cậy nữa.

Vào đêm trăng rằm, tức ngày 15 âm lịch mỗi tháng, họ đem dụng cụ ra—một cái mâm vuông và hạt châu phương chư—để hứng nước tinh khiết. Khi hạt châu phương chư hướng về mặt trăng đêm rằm, nước sẽ tiết ra và đọng lại trong mâm. Nước này sẽ dùng để pha chế huyễn dược. Chắc là không có được nhiều.

Kinh văn:

Nước ấy từ hạt châu mà có, từ hư không ra hay từ mặt trăng đến?

Giảng:

Nước tiết ra trong đêm trăng rằm và đọng lại trong mâm. "Nước ấy từ hạt châu mà có, từ hư không ra. Có phải nước ấy từ hư không mà ra? Hay từ mặt trăng đến? Phải chăng nước ấy từ mặt trăng tiết ra?"

Kinh văn:

A-nan, nếu nước từ mặt trăng mà có, thì từ xa mặt trăng có thể làm cho hạt châu ra nước. Những rừng cây mà ánh trăng đi qua, lẽ ra đều phải ra

nước. Đã ra nước thì đâu cần đợi có hạt châu mới tiết ra nước được. Còn nếu không ra nước thì rõ ràng nước ấy không phải từ mặt trăng mà có.

Giảng:

"A-nan, nay ông nên suy xét điều này; nước từ đâu mà có? Nếu nước từ mặt trăng mà có, thì từ xa mặt trăng có thể làm cho hạt châu ra nước. Nếu ông nói rằng nước từ mặt trăng tiết ra, đó là nước tinh khiết, nước thái âm tinh, những rừng cây mà ánh trăng đi qua, lẽ ra đều phải ra nước. Mặt trăng phải đi rất xa để khiến cho vật hứng nước tiết ra. Đoạn kinh trên đã giải thích khi lửa đi qua rừng cây sẽ làm cho cây cối thiêu cháy. Bây giờ thì rừng cây sẽ đều chảy ra nước. Có nghĩa là nước chảy ra từ rừng cây. Bất kỳ ánh trăng đi qua chỗ nào, thì chỗ ấy đều sẽ tiết ra nước. Đã ra nước thì đâu cần đợi có hạt châu mới tiết ra nước được. Nếu rừng cây đã phun ra nước rồi, thì lý gì lại đợi phải có hạt châu để lấy được nước? Còn nếu không ra nước thì rõ ràng nước ấy không phải từ mặt trăng mà ra. Nên ông phải hiểu rằng nước không phải nước phun ra từ mặt trăng."

Kinh văn:

Nếu nước từ hạt châu thì trong hạt châu ấy thường chảy ra nước. Sao còn phải đợi mặt trăng lúc nửa đêm?

Giảng:

"Nếu nước từ hạt châu—nếu ông nói rằng nước chảy ra từ hạt châu—thì trong hạt châu ấy thường chảy ra nước. Sao còn phải đợi mặt trăng lúc nửa đêm? Sao còn phải đợi đến ngày rằm mỗi tháng mới lấy được nước? Nếu tự hạt châu tiết ra nước được thì lẽ ra mọi lúc nó đều chảy ra nước. Thế nên đến đây chứng tỏ được rằng nước không chảy ra từ mặt trăng, và cũng chẳng được tiết ra từ các dụng cụ để hứng nước."

Kinh văn:

Nếu nước do hư không sinh ra, hư không vốn chẳng ngăn mé, nước cũng vô cùng. Từ cõi người đến cõi trời, lẽ ra đều phải chìm ngập cả. Làm sao còn có thủy lục không hành?

Giảng:

"Nếu nước do hư không sinh ra, hư không vốn chẳng ngăn mé. Ông có thể nói được ranh giới của hư không ở đâu không? Ông có tìm ra ranh giới ấy không? Do vì hư không chẳng có ngăn mé, nên nước cũng vô cùng... Nếu thực là

nước sinh ra từ hư không, thì nước cũng không có ngăn mé. Tánh của hư không là vô cùng, như ông nói rằng nước phát sinh từ hư không, thế nên nước cũng vô cùng... Từ cõi người đến cõi trời, lẽ ra đều phải chìm ngập cả. Vạn vật sẽ biến thành đại dương cả, và mọi loài, mọi người, từ nhân gian cho đến cõi trời đều bị chết đuối cả. Làm sao còn có thủy lục không hành?"

Cách đây cả vài ngàn năm, Đức Phật đã nói về việc đi bằng máy bay và du hành trong không gian. Ngài nói rằng nếu mọi thứ từ cõi người đến cõi trời đều biến thành đại dương, thì chỉ còn có cách đi bằng đường thủy; vì không còn đất liền và không gian. Nhưng đây không phải là điều xảy ra.

Kinh văn:

Ông suy xét thật kỹ, mặt trăng từ trên trời xa, hạt châu do tay người cầm, mâm hứng nước do người sắp đặt. Thế nước từ phương nào mà chảy đến đây?

Giảng:

"Ông suy xét thật kỹ—ông phải quán sát thật chi tiết—mặt trăng từ trên trời xa." Ở đây không nhất thiết phải giả định rằng mặt trăng đi qua bầu trời, nhưng đó là cách mà trong kinh diễn tả. Phân tích rất ráo, khi nào thì mặt trăng đi qua bầu trời, mỗi bước nó đi được bao xa? Và mỗi lần muốn đi thì sẽ đi được bao xa? Xin đừng chú ý đến điểm này. "Hạt châu do tay người cầm, mâm hứng nước do người sắp đặt." Cái mâm do người đặt sẵn. Mặt trăng, hạt châu và mâm đều có chỗ nhất định. "Thế nước từ phương nào mà chảy đến đây?" Đức Phật chỉ hỏi rằng nước đến từ hạt châu hay từ mặt trăng, hay đến từ hư không? Thế thì nó từ đâu đến? Làm thế nào mà nước đọng lại trong mâm?

Kinh văn:

Mặt trăng và hạt châu cách xa nhau, không phải hòa, không phải hợp. Không lẽ nước kia chẳng do đâu mà tự có?

Giảng:

"Mặt trăng và hạt châu cách xa nhau, không phải hòa, không phải hợp. Ông có thể nói rằng mặt trăng và hạt châu hòa hợp cùng nhau để phát sinh ra nước; Tuy nhiên, cách xa nhau như thế, làm sao chúng hòa hợp được? Điều ấy không hợp lí. Không lẽ nước kia chẳng do đâu mà tự có?" Đạo lý này cũng giống như hỏa đại. Không thể nào nước chẳng từ đâu đến, chỉ tự nhiên xuất hiện trong mâm. Không thể nào có chuyện như vậy.

Kinh văn:

Ông vốn không biết rằng trong Như Lai tạng, tánh nước là chơn không, tánh không là chơn thủy, xưa nay vốn thường thanh tịnh, trùm khắp pháp giới, biến hiện tùy theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh.

Giảng:

"A-nan, Ông vốn không biết rằng trong Như Lai tạng, tánh nước là chơn không." Cũng vậy, thể tánh của nước chính là chơn không. "Tánh không là chơn thủy." Thế ông cho rằng nó từ đâu mà có? Nó vốn từ trong Như Lai tạng." Nó có trong chân tâm của mỗi chúng sinh như chúng ta. Chúng ta có đầy đủ không những thủy đại, mà còn có hỏa đại, địa đại, phong đại. Hoàn toàn có đủ trong tâm chúng ta địa đại, thủy đại, hỏa đại, phong đại, không đại, kiến đại, và thức đại là bẩy đại, tất cả đều có đủ trong tâm chúng ta. Nhưng, mặc dù chúng hiện hữu ở đó, chúng vẫn không lẫn lộn hay ngăn ngại nhau. "Xưa nay vốn thường thanh tịnh, trùm khắp pháp giới. Tánh của nước vốn thường thanh tịnh và trùm khắp cả pháp giới. Ông nên biết rằng trong thể tánh thanh tịnh là sự hiện hữu màu nhiệm (diệu hữu)." Trong chơn không là diệu hữu. Nếu ông quán chiếu sâu vào đạo lý này, ông sẽ liễu ngộ được. Nói cách khác, khi chính ông có công phu— khi ông tọa thiền, có được định lực và phát khởi trí huệ, thì ông sẽ nhận ra rằng đạo lý được giảng giải trong kinh này là chân thật, không hư ngụy. Nhưng, đạo lý này không dễ gì hiểu được nếu ông cố dò tìm nó bằng thức tâm.

"Biến hiện tùy theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh." Bất kỳ các loài chúng sinh trong 9 pháp giới nếu có tâm mong cầu điều gì đều được đáp ứng đúng theo sở nguyện. Bất luận họ muốn điều gì, bất kỳ họ muốn bao nhiêu, đều được thỏa nguyện. Nếu quý vị muốn có một ly nước, sẽ có ly nước để uống. Nếu quý vị muốn có hai ly nước, sẽ có hai ly nước để uống. Mọi ước nguyện của mọi loài chúng sinh đều được đáp ứng xứng theo tâm lượng của họ.

Kinh văn:

Một nơi cầm hạt châu thì nơi ấy nước chảy ra, khắp nơi cầm hạt châu thì khắp pháp giới có nước. Thủy đại sinh khắp thế gian, đâu có nơi chốn.

Giảng:

Ông nói nước từ đâu mà có? Đến đây kinh văn sẽ chỉ bày cho ông rõ. Vì sao lại nói rằng nó ở trong Như Lai tạng? "Một nơi cầm hạt châu"— có người muốn có chút nước nên cầm hạt châu— "thì nơi ấy nước chảy ra, khắp nơi cầm

hạt châu"—nếu khắp mọi nơi trên trái đất, mọi người đều cầm hạt châu để lấy nước—thì khắp pháp giới có nước." Nước có thể chảy ra khắp cả triệu cõi giới. Tất cả đều đáp ứng cho người mong cầu có nước. "Thủy đại sinh khắp thế gian, đâu có nơi chôn."

Nếu nước có khắp cả mọi nơi, thì ông nói nó sinh ra từ đâu. Nếu nó sinh ra từ một nơi nào đó, thì nó sẽ sinh ra cho tôi chứ không sinh ra cho ông. Nếu nó sinh ra cho ông thì nó sẽ không sinh ra cho tôi nữa. Nhưng nếu mọi người đều cầm hạt châu, thì nước sẽ sinh ra cho tất cả mọi người. Hoàn toàn chính xác khi nói rằng tánh nước thường ở trong Như Lai tạng—nó không ở một nơi nào cả, nhưng có khắp mọi nơi. Hoàn toàn có ở khắp pháp giới, nhưng cũng có thể nói rằng nó không ở một nơi nào cả, vì nếu ông không có hạt châu trên tay, nếu ông không muốn dùng hạt châu để lấy nước, thì nước sẽ không có. Điều này hoàn toàn giống như tánh lửa.

Kinh văn:

Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu. Thế gian không biết, lầm cho là tánh nhân duyên và tự nhiên. Tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường. Chỉ là lời nói, hoàn toàn không có nghĩa chân thật.

Giảng:

Đức Phật bác bỏ hai lý lẽ trên vì đó chỉ là sự suy lường phân biệt.

Kinh văn:

A-nan, phong đại không có tự thể, động tĩnh không chừng. Như ông thường chính y để vào trong đại chúng, khi chéo y tăng-già-lê chạm vào người bên cạnh, thì có chút gió phát qua mặt người kia.

Giảng:

Đức Phật một lần nữa lại bảo A-nan, "A-nan, phong đại không có tự thể. Như Lai sẽ giảng giải cho ông về phong đại. Động tĩnh không chừng." Có khi nó lay động, có khi nó tĩnh lặng.

"Như ông thường chính y để vào trong đại chúng, khi chéo y tăng-già-lê chạm vào người bên cạnh, thì có chút gió phát qua mặt người kia."

Tăng-già-lê là tiếng Sanskrit, có nhiều cách dịch. Thứ nhất nghĩa là tạp toái y, vì y này được may bằng 108 mảnh vải ghép theo kiểu bốn miếng dài một miếng ngắn. Nghĩa thứ hai là Tổ y. Nghĩa thứ ba là Đại y. Là y được đắp bởi

các vị tôn túc chủ trì các pháp hội. Trong ba y của người xuất gia, gồm một y năm điều (ngũ điều y), một y bảy điều (thất điều y), và y tăng-già-lê tức đại y, gồm có nhiều điều (từ 9 đến 25 điều).

Khi quý vị đi bên cạnh người nào, chéo y chạm vào người khác, tạo thành hơi gió thoảng qua. Khi quý vị đi qua, hơi gió phát qua mặt người ấy.

Kinh văn:

Gió này do chéo áo ca-sa mà ra, do hư không phát sinh, hay do mặt người kia?

Giảng:

"Gió này do chéo áo ca-sa mà ra?" Phải chăng gió thoảng qua mặt người bên cạnh là do chéo áo ca-sa, có nghĩa là y tăng-già-lê? "Do hư không phát sinh". Phải chăng gió sinh ra do từ hư không? "Hay do mặt người kia?" Hay là gió sinh ra do từ mặt người bên cạnh? Ca-sa, là tiếng Sanskrit, Hán dịch là hoại sắc, biểu thị cho ý nghĩa 'li trần phục', y phục của người tìm cầu sự giải thoát.

Kinh văn:

A-nan, nếu gió phát ra do chéo áo ca-sa, thì ông đã mặc gió, lẽ ra áo ấy phải bay ra rời khỏi thân ông rồi. Nay Như Lai đang giảng pháp, đại chúng thấy y của Như Lai rũ xuống, hãy xem trong đó gió ở chỗ nào? Không lẽ trong y lại có chứa gió?

Giảng:

"A-nan," Đức Phật lại gọi A-nan, "A-nan, nếu gió phát ra do chéo áo ca-sa, thì ông đã mặc gió, lẽ ra áo ấy phải bay ra rời khỏi thân ông rồi. Lẽ ra y phải bay ra khỏi thân ông rồi, trong trường hợp đó thì gió phát ra từ chéo y tăng-già-lê. Nay Như Lai đang giảng pháp, đại chúng thấy y của Như Lai rũ xuống." Ở đây Đức Phật đề cập đến chính mình là Như Lai. 'Nay Như Lai đang giảng pháp trong pháp hội và y của Như Lai vẫn đang rũ xuống bất động.' Hãy nhìn xem. "Hãy xem trong đó gió ở chỗ nào? Các ông thấy y của Như Lai đang rũ xuống, gió ở chỗ nào? Không lẽ trong y lại có chứa gió? Không lẽ ông nói rằng trong y Như Lai có một nơi để chứa gió và giữ ở đó chờ đến lúc thổi ra?"

Kinh văn:

Nếu gió do hư không sinh ra, thì khi y ông bất động, có sao không phát ra gió? Tánh hư không là thường hằng, gió lẽ ra phải thường sinh; khi không có gió, thì hư không phải diệt. Gió biến mất, thì có thể biết được, còn hư không diệt, thì hình trạng sẽ như thế nào? Lại nếu có sinh diệt, thì không gọi là hư không. Đã gọi là hư không, làm sao lại phát ra gió được?

Giảng:

"Nếu gió do hư không sinh ra— nếu ông cho rằng gió đến từ hư không—thì khi y ông bất động, có sao không phát ra gió? Gió đến từ hư không, nhưng sao khi y của ông bất động, thì lại không có gió? Tại sao không? Sao ông không thấy gió thổi? Tánh hư không là thường hằng" Tánh của hư không là thường hằng bất biến. Vậy nên "gió lẽ ra phải thường sinh." Nếu gió sinh ra từ hư không, thì lẽ ra phải thường có gió, vì hư không vốn thường hằng bất biến. Không thể nào khi có gió khi thì không được.

"Khi không có gió, thì hư không phải diệt." Đức Phật chỉ ra rằng nếu gió sinh ra từ hư không, thì lẽ ra phải luôn luôn có gió. Ngược lại là khi không có gió thì hư không phải diệt. Không có gió, hư không sẽ bị tiêu vong hoàn toàn.

"Gió biến mất, thì có thể biết được, còn hư không diệt, thì hình trạng sẽ như thế nào?" Khi gió không thổi thì tĩnh lặng, mọi người đều cảm nhận được điều ấy, họ đều nhận biết được là không có gió. Nhưng với sự biến diệt của hư không thì sẽ như thế nào? Nếu hư không bị biến hoại hoàn toàn thì sẽ ra sao? Hư không có thể diệt mất chẳng? Vốn hư không là vô hình vô tướng, làm sao mà biến diệt được? Vốn hư không chẳng thể nào bị tiêu hủy. Thế nên Đức Phật có chủ ý khi hỏi A-nan vấn đề này.

"Lại nếu có sinh diệt, thì không gọi là hư không. Đã gọi là hư không, làm sao lại phát ra gió được?"

Nếu có sự sinh diệt trong hư không, thì nó đã không được gọi là hư không, nó sẽ được gọi là cái có sắc có tướng. Chẳng hạn, gió có thể động có thể tĩnh, vì gió là đối tượng của sinh diệt. Vậy nên gió được xem là một loại sắc tướng, không phải là hư không. Hư không được gọi là hư không vì trong nó chẳng có gì hết thảy; làm sao gió sinh khởi trong đó được? Có vết tích nào của gió biểu hiện nó sinh khởi từ hư không chẳng? Có còn dấu tích nào trong đó chẳng? Dấu tích ấy như thế nào? Chẳng thấy gì cả. Đây là bằng chứng cho thấy gió không sinh ra từ hư không.

Kinh văn:

Nếu gió sinh ra do nơi mặt người bị chéo y phát, đã do nơi mặt người kia sinh ra, lẽ ra phải phát lại ông. Sao tự ông chỉnh y mà gió phát ngược lại người kia?

Giảng:

"Nếu gió sinh ra do nơi mặt người bị chéo y phát—Nếu ông cho rằng gió sinh ra từ khuôn mặt của người bên cạnh bị chéo y phát qua—đã do nơi mặt người kia sinh ra, lẽ ra phải phát lại ông. Có lý khi gió phát vào mặt người kia là sẽ phát vào ông. Sao tự ông chỉnh y mà gió phát ngược lại người kia? Vì sao mỗi khi ông tự chỉnh y thì gió lại phát qua mặt người khác? Nếu gió phát sinh từ mặt người bên cạnh, thì lẽ ra nó phải phát vào ông trước. Thế thì tại sao khi ông chỉnh y thì gió từ chéo y trước hết lại thổi qua mặt người bên cạnh?"

Kinh văn:

Ông hãy xét kỹ, sửa áo là do ông, mặt thuộc người kia, hư không tịch lặng, không dựa vào sự lay động. Vậy gió từ phương nào giông ruổi đến đây?

Giảng:

"A-nan, Ông hãy xét kỹ— ông hãy suy xét điều này tường tận tỉ mỉ—sửa áo là do ông. Chính ông là người chỉnh lại y phục của mình. Mặt thuộc người kia. Khuôn mặt là của người khác. Hư không tịch lặng. Không có chút nào lay động từ hư không, như thể đang ngủ, ngủ rất ngon không một chút động đậy. Ngay cả hơi thở cũng lắng luôn. Có người nói rằng giống như người chết, nhưng người chết còn có hình tướng, trong khi hư không chẳng có hình tướng. Nó tịch nhiên bất động, và hoàn toàn "không dựa vào sự lay động," trong khi gió thổi tới thổi lui, lưu chuyển như nước. "Vậy gió từ phương nào giông ruổi đến đây?" Phong đại từ đâu đến?"

Kinh văn:

Tánh gió và tánh hư không khác biệt nhau, chẳng hòa chẳng hợp. Không lẽ tánh gió kia, không do đâu mà có?

Giảng:

"Tánh gió và tánh hư không khác biệt nhau, chẳng hòa chẳng hợp."— Tánh gió và tánh hư không chẳng hòa hợp với nhau được. Gió là gió và hư không là hư không. "Không lẽ tánh gió kia, không do đâu mà có?" Vốn tánh gió không có

tự thể. Nếu có, chẳng lẽ tánh ấy sinh khởi từ chỗ không đâu? Thế thì, tánh ấy từ đâu mà có? Tôi đã giảng cho ông rất nhiều lần, nhưng ông vẫn chưa hiểu. Tánh gió lưu xuất từ Như Lai tạng."

Kinh văn:

Ông vẫn chưa biết trong Như Lai tạng, tánh gió là chơn không, tánh không là chơn phong, xưa nay vốn thường thanh tịnh, trùm khắp pháp giới, biến hiện tùy theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh.

Giảng:

"A-nan, Ông vẫn chưa biết trong Như Lai tạng tánh gió là chơn không, tánh không là chơn phong." Tánh gió là chơn không, tánh không là cội nguồn của chân phong. "Xưa nay vốn thường thanh tịnh, trùm khắp pháp giới." Tánh nó xưa nay thường thanh tịnh và bao trùm khắp cả pháp giới.

"Biến hiện tùy theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh." Tánh này bao trùm khắp cả pháp giới, tùy theo tâm nguyện của mỗi chúng sinh mà ứng hiện tùy theo sở nguyện của họ. Sự cảm ứng đạo giao này khiến cho mỗi chúng sinh trong chín pháp giới đều có riêng y báo chánh báo của họ.

Kinh văn:

A-nan, như một mình ông, khẽ động y áo, gió liền phát ra. Khắp pháp giới đều phát thì cả pháp giới đều có gió. Tánh gió đầy khắp thế gian, đâu có nơi chốn.

Giảng:

"A-nan, như một mình ông, khẽ động y áo, gió liền phát ra—ông động y áo và gió sinh ra—Khắp pháp giới đều phát thì cả pháp giới đều có gió." Nếu mọi người khắp cả pháp giới đều lay động y phục thì mọi cõi nước đều có gió sinh khởi. "Tánh gió đầy khắp thế gian, do mọi người gây ra khắp mọi nơi, đâu có nơi chốn." Rốt ráo, ông nói gió từ đâu đến?

Kinh văn:

Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu. Thế gian không biết, lầm cho là tánh nhân duyên và tự nhiên. Tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường. Chỉ là lời nói, hoàn toàn không có nghĩa chân thật.

Giảng:

"Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu. " Gió sinh khởi như là kết quả của quả báo chiêu cảm nơi mỗi người. Nhưng những người thuộc hàng ngoại đạo, những kẻ phàm phu và hàng Nhị thừa đều "không biết, lầm cho là tánh nhân duyên và tự nhiên." Những người mê mờ không có trí huệ đều cho rằng nguồn gốc của gió là do nhân duyên. Những người tu theo pháp môn quyền thừa cũng nhầm lẫn như vậy. Môn đệ của ngoại đạo thì sai lầm khi cho đó là tánh tự nhiên—một số người nghĩ rằng gió sinh khởi tự nhiên. Loại suy nghĩ như vậy chỉ là sự đoán mò. "Tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường, tất cả đều là hoạt dụng của sự phân biệt tính toán của thức tâm. Đó chỉ là lời nói, hoàn toàn không có nghĩa chân thật. Đó chỉ là những thứ để bàn luận chứ không có nghĩa chân thật. Có phải ở đây kinh văn muốn nói rằng vấn đề này là tách rời hẳn ngôn thuyết? Kinh văn muốn nhấn mạnh rằng những gì hàng ngoại đạo và Nhị thừa chủ trương chỉ là lời nói suông. Những gì họ đề cập đến đều không có thực nghĩa. Nó hoàn toàn không thực, không đúng.

Kinh văn:

A-nan, tánh hư không chẳng có hình, nhân sắc tướng mà hiển bày. Như trong thành Thất-la-phiệt, nơi xa bờ sông. Những người thuộc dòng Sát-đế-lợi, Bà-la-môn, dòng Tì-xá, dòng Thủ-đà-la hay dòng Phả-la-đọa, dòng chiên-đà-la v.v..., khi dựng nhà mới, họ đào giếng lấy nước. Đào một thước đất, thì có được một thước hư không. Như vậy cho đến đào được một trượng đất, thì có một trượng hư không. Hư không sâu hay cạn là tùy theo đào đất nhiều hay ít.

Giảng:

"A-nan, tánh hư không chẳng có hình, nhân sắc tướng mà hiển bày." Đã giảng về phong đại rồi, nay Đức Phật giải thích về không đại.

Vì sao hư không cũng được xem là một đại? Vì hư không cũng bao trùm khắp pháp giới. Nó cũng giống như đất, nước, lửa, gió đã được đề cập. Đức Phật nói rằng 'Tánh hư không chẳng có hình.' Nếu nó có hình tướng, nó chẳng phải là hư không. Có chút hư không nào nơi có sắc tướng hay không? Vâng, hư không chẳng ít đi ở nơi có hình tướng và hư không cũng chẳng nhiều hơn ở nơi không có hình tướng.

Ông nói rằng, 'Nếu tôi đào một cái hố trên mặt đất, thì hố ấy sẽ có đầy hư không.' Phải chăng đó là trường hợp hư không nhiều hơn thêm?

"Trước khi ông đào đất, thì hư không vẫn chẳng ít đi. Hư không vẫn bao hàm trong đất." Cũng giống như đạo lý 'nước là băng và băng là nước.' Mặc dù băng thì cứng, nhưng nước vẫn có trong băng. Trong trường hợp này, đất

được đào lên mới hiển bày ra hư không, nhưng thực tế là bất kỳ chỗ nào có hình tướng là chỗ ấy có hư không trong đó. Không thể nào có chuyện chẳng có hư không chỉ vì nơi ấy có cái bàn. Chính nó có trong cái bàn. Như vậy, hư không bao trùm khắp pháp giới. Nó ở khắp mọi nơi. Kinh văn nói, "Nó hiển bày vì có sắc tướng." Hư không chẳng có sắc tướng; nên ông không thấy được. Chỉ nhờ sự hiển bày sắc tướng mà ông có thể phân biệt được nơi nào có hư không. Nếu không có sắc tướng, ông sẽ không biết được hư không.

"Như trong thành Thất-la-phiệt, nơi xa bờ sông." Những người trong thành ấy không dùng nước sông được. Thế nên những người thuộc dòng sát-đế-lợi, hàng vua chúa, dòng bà-la-môn, hàng tăng lữ, dòng tì-xá, hàng thương gia, dòng thủ-đà-la, giới lao động thủ công, làm thuê, hay dòng phả-la-đọa, dòng chiên-đà-la v.v..., là những người thuộc giai cấp cùng đing, hạ tiện. Chiên-đồ-la là những người làm nghề giết thịt, là giai cấp thấp nhất trong xã hội Ấn Độ. Ở Ấn Độ thời đó, người thuộc hàng chiên-đồ-la phải mang một ống sáo và khi ra đường phải thổi lên để cho mọi người thuộc giai cấp khác biết mà tránh xa. Họ bị tách rời hẳn với người trong các giới khác.

"Khi dựng nhà mới, họ đào giếng lấy nước. Đào một thước đất, thì có được một thước hư không." Nếu quý vị đào được một thước đất, thì sẽ có một thước hư không hiện ra. Như vậy cho đến đào được một trượng đất, thì có một trượng hư không. Càng đào sâu nhiều đất, thì càng có nhiều hư không. Hư không sâu hay cạn là tùy theo đào đất nhiều hay ít. Đó là điều ta thấy ở nơi đào giếng.

Kinh văn:

Hư không đó nhân đất mà ra, nhân đào mà có, hay chẳng do đâu mà tự sinh ra?

Giảng:

"A-nan, nay Như Lai hỏi ông, Khi đào giếng, hư không được sinh ra. Ý ông như thế nào? Hư không đó nhân đất mà ra? Nhờ đất mà hư không sinh ra. Nhân đào mà có? Hay hư không có là do đất được đào lên? Hay chẳng do đâu mà tự sinh ra? Hay là hư không tự sinh ra không do nguyên nhân nào khác? Ông nói hư không sinh ra từ đâu?"

Kinh văn:

A-nan, nếu hư không ấy vô nhân tự sinh, sao nơi đó chẳng vô chương ngại, mà chỉ thấy đất, chẳng thấy thông suốt?

Giảng:

"A-nan, nếu hư không ấy vô nhân tự sinh." Giả sử hư không tự sinh ra không cần có điều kiện nhân duyên gì hết. "Thì trước khi chưa đào đất, sao nơi đó chẳng không chướng ngại." Tại sao nơi chỗ khi chưa đào giếng lại không có sự thông suốt, vô chướng ngại? Khi đất chưa được đào là có sự chướng ngại, có nghĩa là có gì đó ngăn chặn hư không lại. Mà ngược lại, "chỉ thấy đất, chẳng thấy thông suốt?" Chẳng có chỗ nào trống không để xuyên suốt. Nó hoàn toàn trái hẳn với sự trống rỗng.

Kinh văn:

Nếu hư không nhân đất mà ra, thì khi đào ra đất, ắt phải thấy hư không vào. Nếu đất ra trước, mà chẳng thấy hư không vào, thì làm sao hư không nhân đất mà sinh ra được?

Giảng:

"Nếu hư không nhân đất mà ra—Nếu hư không lợi dụng sự đào đất để mà có ra—thì khi đào ra đất, ắt phải thấy hư không vào. Lẽ ra ông phải thấy được hư không ra vào như thế nào. "Hư không ra như thế nào? Cơ bản là hư không chẳng có hình tướng, làm sao thấy nó được? Hư không chẳng thể nào ra vào, hư không chẳng thể nào được sinh ra và không phân biệt được hư không, Nó chẳng đến chẳng đi. "Nếu đất ra trước, mà chẳng thấy hư không vào,"—nếu người ta chẳng thấy hư không đi vào khi đất được đào lên—"Thì làm sao hư không nhân đất mà sinh ra được? Nếu ông không thấy hư không đi vào khi thấy đất đào lên thì làm sao nói hư không có ra là do đào đất? Ông không thể giải thích theo cách này được."

Kinh văn:

Còn nếu không ra không vào, thì hư không và đất vốn không khác nhau, không khác tức đồng. Thì khi đất ra, sao hư không chẳng ra?

Giảng:

"—Nếu ông muốn nói rằng hư không chẳng ra chẳng vào..." Đức Phật muốn thăm dò xem A-nan có lý lẽ nào khác không: "Hư không chỉ là hư không, nó vốn chẳng ra chẳng vào." Tuy nhiên, nếu nó chẳng ra chẳng vào, "Thì hư không và đất vốn không khác nhau. Nếu chúng ta thừa nhận lý lẽ của ông rằng hư không chẳng ra chẳng vào, thì chẳng có gì khác nhau giữa hư không và đất. Nếu chẳng có gì khác nhau thì hư không chính là đất và đất chính là hư không. Hư không và đất là một. Hư không và đất là bất nhị. Vì nó đồng.

Thì khi đất ra, sao hư không chẳng ra? Ông bảo rằng đất và hư không là đồng, sao khi đất được đào ra, không thấy hư không ra theo?"

Kinh văn:

Nếu nhân đào đất mà có hư không, thì phải đào ra hư không, chứ chẳng đào ra đất. Nếu không nhân đào mà ra, thì đào là ra đất, làm sao thấy được hư không?

Giảng:

"Giả sử ông cho rằng nhân đào đất mà có hư không. Nếu điều này hợp lý, thì phải đào ra hư không, chứ không đào ra đất." Việc đào đất sẽ làm ra hư không, chứ không đào ra đất. Thế thì tại sao? Nếu không nhân đào mà ra—Nếu ông nói rằng không phải do đào giếng mà sinh ra hư không— thì đào là ra đất, làm sao thấy được hư không? Vì khi đào giếng là đào ra đất, sao ông lại thấy hư không? Hư không có được bằng cách nào?

Kinh văn:

Ông nên suy xét thật kỹ, quán sát thật sâu. Việc đào là do tay người, theo phương hướng mà vận chuyển, đất thì theo việc đào mà dời chỗ. Vậy hư không từ đâu mà ra?

Giảng:

Đức Phật bảo A-nan, "Ông nên suy xét thật kỹ, Khảo sát tường tận điều này, quán sát thật sâu và chi tiết. Việc đào là do tay người, theo phương hướng mà vận chuyển." Việc đào đất được làm bằng một cái thuổng. "Đất thì theo việc đào mà dời chỗ." Có nghĩa là đất vụn được đào ra khỏi lòng đất để thành cái giếng. "Vậy hư không từ đâu mà ra? Hư không có ra như thế nào?"

Kinh văn:

Việc đào đất là có thật thể, hư không là vô thể, chẳng có tác dụng gì với nhau, chẳng hòa chẳng hợp. Không lẽ hư không chẳng do đâu mà tự ra?

Giảng:

"Việc đào đất là có thật thể, hư không là vô thể, chẳng có tác dụng gì với nhau." Việc đào và hư không chẳng có cùng tác dụng. "Chẳng hòa chẳng hợp." Thế nên trong đó chẳng có hòa cũng chẳng có hợp. "Không lẽ hư không chẳng do đâu mà tự ra?" Nhưng, rốt ráo, hư không giống như thế nào? Nó

sinh khởi như thế nào? Không thể nào nó tự sinh ra. Không thể nào nó hiện hữu mà chẳng có nguyên nhân nào cả?

Kinh văn:

Nếu hư không đó, tánh tròn đầy trùm khắp, vốn không lay động, thì nên biết hiện tiền hư không và bốn thứ đất, nước, lửa, gió đều gọi là năm đại, tánh thật viên dung, vốn là tánh Như Lai tạng, không sinh không diệt.

Giảng:

"Nếu hư không đó, tánh tròn đầy trùm khắp, vốn không lay động, thì nên biết hiện tiền hư không và bốn thứ đất, nước, lửa, gió đều gọi là năm đại, tánh thật viên dung." Tánh của hư không là chân thật chứ không hư vọng, chân thật tròn đầy và bao trùm khắp, không chướng ngại. Tất cả đều "vốn là tánh Như Lai tạng. Tại sao nó tròn đầy, bao trùm khắp, không chướng ngại? Vì nó lưu xuất từ Như Lai tạng, và vốn không sinh không diệt." Thế nên hư không chẳng sinh ra, chẳng tan biến đi.

Kinh văn:

A-nan, tâm ông mê muội, chẳng ngộ được tứ đại vốn là Như Lai tạng. Ông hãy quán sát hư không là ra hay vào, hoặc chẳng ra vào?

Giảng:

"A-nan, tâm ông mê muội. Ông quá mê lầm! Tâm ông quá u mê, qua thiếu hiểu biết, chẳng ngộ được tứ đại vốn là Như Lai tạng. Như Lai đã giảng giải tứ đại: địa, thủy, hỏa, phong cho ông rõ trước đây rồi, nhưng ông vẫn chưa liễu ngộ. Ông vẫn còn mê muội. Ông vẫn không nhận ra rằng tứ đại: địa, thủy, hỏa, phong vốn là Như Lai tạng. Do vậy, bây giờ Ông hãy quán sát hư không là ra hay vào, hoặc chẳng ra vào? Rốt ráo hư không là đi ra hay đi vào? Hoặc nó chẳng ra chẳng vào? Hãy quán sát, suy xét thật kỹ."

Kinh văn:

Ông hoàn toàn không biết, trong Như Lai tạng, tánh giác là chơn không, tánh không là chơn giác, xưa nay vốn thường thanh tịnh, trùm khắp pháp giới.

Giảng:

"Ông hoàn toàn không biết..."Bây giờ đã đến mức A-nan chẳng biết gì cả. "...trong Như Lai tạng, tánh giác là chơn không." Bản tánh của giác ngộ chính là bản tánh của chân không."Tánh không là chơn giác." Và bản tánh của hư không chính là bản tánh của giác ngộ chân thật, của diệu giác. "Xưa nay vốn thường thanh tịnh–trạng thái này vốn thường thanh tịnh và trùm khắp pháp giới." Như vậy, hư không và tứ đại được đề cập ở trên đều vốn thường thanh tịnh, bao trùm khắp cả pháp giới. Vốn như vậy rồi, làm sao có chuyện ra hay vào?

Kinh văn:

Tùy chúng sanh tâm, ứng sở tri lượng.

Giảng:

"Ứng hiện tùy theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh."

Đáp ứng với sự hiểu biết tùy theo tâm lượng của mỗi chúng sinh; nhiều ít, lớn nhỏ đều được thỏa nguyện.

Kinh văn:

A-nan, như đào một giếng thì có một giếng hư không. Vậy mười phương hư không cũng lại như thế. Tánh không cùng khắp mười phương, đâu có nơi chốn.

Giảng:

"A-nan, Nay Như Lai sẽ giảng giải cho ông được rõ. Như đào một giếng thì có một giếng hư không– hư không sẽ lấp đầy lỗ trống của giếng. Vậy mười phương hư không cũng lại như thế." Nếu khắp cả mười phương đều có giếng, thì cả mười phương đều sẽ tràn đầy hư không. Hư không sẽ bao trùm khắp mọi nơi như đạo lý vừa được giảng giải ở trên. "Tánh không cùng khắp mười phương–vì hư không bao trùm khắp mọi nơi, vì nơi nào có giếng thì nơi ấy có hư không. Đâu có nơi chốn. Làm sao ông có thể nói được có một nơi chốn để hư không đi ra hay đi vào. Nó chẳng ra hoặc vào."

Kinh văn:

Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu. Thế gian không biết, lầm cho là tánh nhân duyên và tự nhiên. Tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường. Chỉ là lời nói, hoàn toàn không có nghĩa chân thật.

Giảng:

"Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu." Theo nghiệp chương của từng chúng sinh đã tạo ra, sẽ có những nghiệp báo tương ứng sinh khởi. Nó biến hiện ra nhờ hoạt dụng vi diệu của tánh Như Lai tạng. Nhưng người thế gian không biết—những người tu theo ngoại đạo, có hạng người tu theo giáo lý quyền thừa, có hạng phàm phu, những người thiếu trí huệ—lầm cho là tánh nhân duyên và tự nhiên. Họ mê mờ đạo lý này, gọi đó là tánh nhân duyên, hạng ngoại đạo thì gọi đó là tánh tự nhiên; họ gán cho sự sinh khởi của không đại là do tự nhiên. Những sai lầm này, tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường—đó là trường hợp dùng thức tâm để suy nghĩ, tính toán, suy lường, phân biệt. Đó "chỉ là lời nói, hoàn toàn không có nghĩa chân thật." Nhưng, đó chỉ là đạo lý tự nó thích nghi với sự hý luận, không phải là đạo lý chân thực. Những gì hý luận thì không phải là chân thực, mà chỉ là sự suy đoán mơ hồ.

Kinh văn:

A-nan, kiến giác không tự nhận thức được, nhân các thứ sắc không mà hiện hữu. Như ông nay đang ở trong vườn Kỳ-đà, sớm mai thấy sáng, chiều hôm thấy tối, nếu lúc nửa đêm, trăng tròn thì sáng, không trăng thì tối. Những tướng sáng tối ấy, do cái thấy phân tích ra được.

Giảng:

"A-nan, kiến giác không tự nhận thức được." Kiến giác không có khả năng nhận biết hoặc cảm giác. Tự trong cái thấy, vốn không có tính tri giác. Thấy đơn giản chỉ là thấy. Kiến đại chính là tánh Như Lai tạng. Kiến giác (seeing-awareness) liên quan đến tính thấy (seeing-essence) này vốn tròn đầy, sáng suốt, không dựa vào đối đãi năng sở, chủ thể, đối tượng; thế nên nó vốn vượt qua mọi 'năng tri-perception' và 'sở tri- which is perceived.'

"Nhân các thứ sắc không mà hiện hữu." Nhờ có sắc và không mà có sự nhận biết. Nhưng chẳng phải tự thể của tính thấy có sự nhận biết; chính trong sự hiện hữu của sắc và không mà sự phân biệt này sinh khởi. "Như ông nay đang ở trong vườn Kỳ-đà—nay A-nan, chính ông đang ở trong vườn của Thái tử Chiên Thắng,— Sớm mai thấy sáng, chiều hôm thấy tối, nếu lúc nửa đêm— nếu ông ở đó vào lúc nửa đêm—trăng tròn thì sáng, không trăng thì tối. Đêm không có trăng thì ông thấy trời tối. Cả hai trường hợp này. Những tướng sáng tối ấy." Làm sao chúng ta biết được sáng hoặc tối? Cái thấy phân biệt được sáng và tối. "Do cái thấy phân tích ra được." Do có sắc và không mà có sự nhận biết. Nhưng đó không phải là tính thấy trong tự thể của tính giác, mà nó có do sự hiện hữu của sắc không đã sinh khởi nên sự phân biệt này.

Kinh văn:

A-nan, nếu cái thấy đó cùng với sáng tối và hư không là một thể hay chẳng phải một thể? Hoặc đồng chẳng đồng? Hoặc khác chẳng khác?

Giảng:

"A-nan, nếu cái thấy đó cùng với sáng tối và hư không là một thể hay chẳng phải một thể? Liệu ông cho rằng cái thấy và hư không là đồng một thể hay chẳng? Hoặc đồng chẳng đồng? Hoặc khác chẳng khác? Có thể nó đồng nhất và có thể không đồng nhất; Có thể nó khác và có thể chẳng khác. A-nan, ông giải thích xem. Cái thấy và hư không là một hay hai?"

Kinh văn:

A-nan, nếu cái thấy đó cùng với sáng, tối và hư không vốn là một thể, thì cái sáng cái tối sẽ tiêu diệt lẫn nhau. Khi tối thì chẳng sáng, khi sáng thì chẳng tối. Nếu cái thấy cùng một thể với cái tối, thì khi sáng, cái thấy phải biến mất. Nếu cái thấy cùng một thể với cái sáng, thì khi tối, cái thấy phải biến mất. Đã diệt rồi, làm sao thấy được sáng tối? Còn nếu sáng tối khác nhau, cái thấy thì chẳng sinh diệt, làm sao thành một thể được?

Giảng:

Đức Phật lại gọi, "A-nan, nếu cái thấy đó –khả năng có thể thấy được– cùng với sáng, tối và hư không vốn là một thể. Giả sử không có sự phân biệt giữa chúng. Nhưng, thì cái sáng cái tối sẽ tiêu diệt lẫn nhau. Khi tối thì chẳng sáng, khi sáng thì chẳng tối. Sáng thì không tối, tối thì không sáng. Làm sao ông nói sáng và tối là đồng một thể được? Tính chất của hai thực thể này tiêu diệt lẫn nhau. Khi sáng thì chắc chắn không có tối; và khi tối thì chắc chắn không có sáng. Nếu cái thấy cùng một thể với cái tối– Nếu ông cho rằng cái thấy và tối cùng một thể, là đồng nhất– thì khi sáng, cái thấy phải biến mất. Cái thấy để thấy được cái tối phải tiêu mất. Nếu cái thấy cùng một thể với cái sáng– Nếu ông nhất định cho rằng cái thấy và sáng là đồng nhất, là cùng một thể, thì khi tối, cái thấy phải biến mất. Đến khi tối, cái thấy của ông lẽ ra phải bị biến mất. Đã diệt rồi, làm sao thấy được sáng tối? Nếu cái thấy của ông đã bị tiêu mất rồi, làm sao ông còn thấy được cả sáng lẫn tối?"

"Còn nếu sáng tối khác nhau– giả sử, thay vì vậy, sáng và tối là hai thứ khác nhau, không đồng–cái thấy thì chẳng sinh diệt, làm sao thành một thể được? Sáng và tối là khác nhau, cái thấy thì không sinh diệt. Làm sao ông bảo hư không là đồng một thể với cái thấy được? Làm sao hai tính chất khác biệt

nhau (sáng, tối) lại có thể đồng nhất với cái không sinh không diệt (cái thấy) được?"

Kinh văn:

Nếu cái thấy đó không đồng một thể với sáng và tối, thì ngoài cái sáng tối và hư không ra, ông hãy phân tích tánh thấy có hình tướng gì?

Giảng:

"Nếu cái thấy đó không đồng một thể với sáng và tối, – rằng cái thấy không cùng một thể với chúng– thì ngoài cái sáng tối và hư không ra– ông tách rời mình ra khỏi sáng tối và hư không ra. Ông hãy phân tích tánh thấy có hình tướng gì? Tánh thấy giống như thế nào? Nó có hình tướng không? Nó có phải là cái gì mà ông thấy được chăng?"

Kinh văn:

Rời cái sáng, tối và hư không ra, tánh thấy đó cũng đồng như lông rùa sừng thỏ. Sáng, tối và hư không, ba cái đều khác biệt, do đâu mà lập thành cái thấy?

Giảng:

"Rời cái sáng, tối và hư không ra, tánh thấy đó cũng đồng như lông rùa sừng thỏ. Điều ấy chỉ là vô lý. Nếu ông tách mình ra khỏi cái sáng, tối và hư không, thì ông sẽ không có được cái thấy. Sáng, tối và hư không, ba cái đều khác biệt, do đâu mà lập thành tánh thấy? Nếu ba cái này không đồng nhất với cái thấy của ông, thì ông lập tánh thấy ở nơi nào?"

Kinh văn:

Sáng tối nghịch nhau, làm sao nói đồng được. Là ba thứ vốn chẳng có, làm sao nói khác được?

Giảng:

"Sáng tối nghịch nhau, làm sao nói đồng được." Làm sao ông nói cái thấy là đồng với cái sáng và tối khi tính sáng và tối đối nghịch nhau? Khi có sáng thì không có tối. Khi có tối thì không có sáng. Hai cái không đồng hiện hữu. Ông có thể thấy được cái tối do bóng của ông ở một bên thân còn phía bên kia thì thấy sáng, nhưng lúc đó hai cái sáng tối cũng không phải là một–chúng đối nghịch nhau. Vì chúng nghịch nhau, làm sao ông nói chúng đồng nhất được?"

Lìa ba thứ vốn chẳng có, làm sao nói khác được? Nếu ông tách rời mình ra khỏi ba thứ sáng tối và hư không, thì chẳng có cái thấy chút nào. Làm sao nói chúng khác hoặc chẳng khác?

Kinh văn:

Bên hư không, bên cái thấy, vốn không có bờ mé, sao lại chẳng đồng? Thấy cái tối, thấy sáng, tánh chẳng dời đổi, sao lại chẳng khác?

Giảng:

"Bên hư không, bên cái thấy, vốn không có bờ mé, sao lại chẳng đồng?" Giữa chúng chẳng có ranh giới? Ông có nói được đâu là lần ranh của cái thấy và đâu là ranh giới của hư không chẳng? Chẳng thấy có ranh giới nào giữa hai thứ ấy. Nếu nó chẳng đồng, lẽ ra phải có đường ranh giữa chúng. Thấy cái tối, thấy sáng, tánh chẳng dời đổi, sao lại chẳng khác?

Ông thấy được tối rồi thấy được sáng, nhưng tánh thấy không thay đổi. Tại sao ông nói nó chẳng phải là hai?

Kinh văn:

Ông hãy xét cho kỹ, suy gẫm từng chi tiết, quán sát cho tường tận. Sáng là do mặt trời, tối là do đêm không trăng, thông suốt thuộc hư không, bung bít thuộc đất liền. Như vậy tánh thấy nhân đâu mà ra?

Giảng:

"A-nan, Ông hãy xét cho kỹ, kỹ hơn lần trước suy gẫm từng chi tiết, với sự chú tâm đặc biệt. Sáng là do mặt trời—tướng sáng là đến từ mặt trời—tối là do đêm không trăng. Vào đêm không trăng thì trời tối. Thông suốt thuộc hư không, bung bít thuộc đất liền." Những nơi không được thông suốt, như vách tường hoặc đất liền—tánh ngăn ngại và không thông suốt. Như vậy tánh thấy nhân đâu mà ra? Nhưng, hãy xem xét tánh thấy có khả năng thấy được của ông, nó đến từ đâu? Ông xem thử có tìm ra được không?

Kinh văn:

Cái thấy thì có biết, hư không thì chẳng hay biết, chẳng hòa chẳng hợp. Không lẽ tánh thấy chẳng do đâu mà tự có?

Giảng:

"Cái thấy thì có biết, hư không thì chẳng hay biết." Có tính biết để thấy, trong khi hư không thì vô tri, không có cái biết. Một bên thì biết, một bên thì không, chẳng hòa chẳng hợp. Hai cái chẳng kết hợp với nhau được. "Không lẽ tánh thấy chẳng do đâu mà tự có?" Nhưng không thể nào tánh thấy tự nó phát sinh không cần đến một duyên có nào. Không có đạo lý như vậy.

Kinh văn:

Nếu như các sự thấy, nghe, hay, biết, bản tính viên mãn cùng khắp, vốn không lay động; thì nên biết kiến đại cùng với hư không vô biên chẳng dao động và bốn thứ vốn lay động là địa, thủy, hỏa, phong, gọi là sáu đại, vốn thật viên dung, đều là tánh Như Lai tạng, vốn không sinh không diệt.

Giảng:

"Nếu như các sự thấy, nghe, hay, biết, bản tính viên mãn cùng khắp, vốn không lay động— tánh vốn viên dung, trùm khắp pháp giới—thì nên biết kiến đại cùng với hư không vô biên chẳng dao động và bốn thứ vốn lay động là địa, thủy, hỏa, phong— đất, nước, lửa, gió, không và kiến— gọi là sáu đại, vốn thật viên dung, đều là tánh Như Lai tạng." Đó đều là biểu hiện của tánh Như Lai tạng. "Vốn không sinh không diệt."

Kinh văn:

A-nan, tánh ông chìm đắm, không ngộ được tánh thấy, nghe, hay, biết của chính ông vốn là Như Lai tạng. Ông hãy xem xét thử tánh thấy, nghe, hay, biết đó là sinh hay diệt, là đồng hay khác, là chẳng sinh diệt, là chẳng đồng chẳng khác?

Giảng:

Đến lúc này thì Đức Phật lại quở trách ngài A-nan một lần nữa, "A-nan, tánh ông chìm đắm... A-nan, tâm tánh ông đắm chìm trong hôn mê. Ông không nghĩ cách tự thăng hoa cho mình, ông chỉ làm cho mình chìm đắm. Như người ta thường nói:

" Người cao thượng nhắm đạt mục đích cao.

Người nhỏ nhen nhắm mục tiêu thấp."

Đức Phật trách mắng A-nan, "Luận điểm của ông không giải thích thỏa đáng toàn bộ. Ông thật là không có chính kiến rõ ràng. Ông thực vô tích sự; chẳng còn gì để giúp ông được nữa." Khi Đức Phật bảo ông là kẻ chìm đắm, cùng

giống như bảo ông là người thiếu nghị lực. A-nan giống như là người thích ngủ—bất kỳ lúc nào có cơ hội là ngủ. Đây cũng là một biểu hiện của sự chìm đắm.

"...không ngộ được tánh thấy, nghe, hay, biết của chính ông vốn là Như Lai tạng. Ông chưa được giác ngộ. Tất cả cái thấy, nghe, hay biết của ông đều là tánh Như Lai tạng.

"Vì ông vẫn chưa hiểu, nay Như Lai sẽ cho ông một cơ hội để hiểu. Ông hãy xem xét thử tánh thấy, nghe, hay, biết đó— ông hãy suy xét— là sinh hay diệt. Tánh thấy, tánh nghe, và tánh hay biết là sinh hay diệt? Là đồng hay khác, là chẳng sinh diệt, là chẳng đồng chẳng khác? Hãy phân biệt vấn đề này thật chi tiết.

Kinh văn:

Ông chưa từng biết, trong Như Lai tạng, tánh thấy là giác ngộ sáng suốt, tánh giác ngộ là cái thấy sáng suốt, vốn tự nhiên thanh tịnh, cùng khắp pháp giới.

Giảng:

"Ông chưa từng biết, trong Như Lai tạng, tánh thấy là giác ngộ sáng suốt." Nó chính là thể tính sáng suốt của giác ngộ, "Tánh giác ngộ là cái thấy sáng suốt. Giác ngộ cứu cánh mà ông đạt được chính là sự nhận biết sáng suốt. Là tinh minh của bản giác, tức là cái thấy chân thật sáng suốt vi diệu. Vốn tự nhiên thanh tịnh—bản tính vốn thường thanh tịnh, và cùng khắp pháp giới."

Kinh văn:

Biến hiện tùy theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh. Như ở nhãn căn, cái thấy trùm khắp pháp giới. Tánh biết nghe, ngửi, biết nếm, biết xúc chạm, tánh nhận biết các pháp, có công năng, diệu dụng rõ ràng cùng khắp, viên mãn mười phương pháp giới, đâu có xứ sở.

Giảng:

"Tánh thấy này biến hiện tùy theo mức độ hiểu biết từ tâm chúng sinh. Như ở nhãn căn, cái thấy trùm khắp pháp giới. Tánh biết nghe, ngửi, biết nếm, biết xúc chạm, tánh nhận biết các pháp." Hoạt dụng của tánh thấy ấy vô cùng vi diệu, công đức của nó không thể nghĩ bàn, sáng rực rỡ như ngọc bích, chiếu soi vô ngại. "Có công năng, diệu dụng rõ ràng cùng khắp, viên mãn mười phương pháp giới—nó hiện hữu khắp cả 10 phương, tận hư không pháp giới.

Đâu có xứ sở." Có một nơi chốn nhất định nào để gán cho nó được? Nó chẳng ở đó cũng chẳng phải không ở đó. Vì nó không có một nơi chốn nhất định. Mà nơi nào cũng là xứ sở của nó. Nó có thể tánh viên mãn và diệu dụng vô cùng.

Kinh văn:

Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu. Thế gian không biết, lầm cho là tánh nhân duyên và tự nhiên. Tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường. Chỉ là lời nói, hoàn toàn không có nghĩa chân thật.

Giảng:

"Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu. " Theo nghiệp cảm của mỗi chúng sinh, mà các hoạt dụng của tánh thấy sẽ ứng hiện ra. "Thế gian không biết—là hàng phàm phu, những người theo giáo lý quyền thừa, những người theo ngoại đạo—lầm cho là nhân duyên, hoặc họ mê lầm gán cho đó là tánh tự nhiên. Lối suy nghĩ này đều sinh khởi từ "Thức tâm phân biệt suy lường. Chỉ là lời nói, hoàn toàn không có nghĩa chân thật. Đạo lý mà họ suy luận ra là không chân thực, nó không căn cứ từ Đệ nhất nghĩa đế, cũng chẳng phải là Thật tướng mà Như Lai đã giảng trước đây."

Kinh văn:

A-nan, tánh của thức đại không có nguồn gốc, duyên theo sáu căn trần hư vọng mà có. Nay ông nhìn khắp thánh chúng trong hội này, khi mới dùng mắt xem qua; nhìn chung, chỉ thấy như bóng trong gương, chưa phân tích rõ được.

Giảng:

Sáu đại: địa, thủy, hỏa, phong, không, kiến đã được giảng rõ. Nay thêm thức đại để thành bảy đại. 'Thức' là gì? Là sự nhận biết hoặc không nhận biết. Biết cái gì và không biết cái gì? Không biết gì cả chính là biết.

Tại sao tôi nói thức không biết gì cả? Ông nghĩ rằng ông biết được cái gì? Quý vị trả lời: "Con biết được ông Smith là thứ ba. Con biết được ông Lee là thứ tư. Con biết được ông Wang là thứ năm. Con biết được ông Brown là thứ sáu." Tôi hỏi: "Thế đó là những cái gì?" Quý vị đáp: "Con biết họ. Họ là bạn con." Đó là do ông biết họ là bạn ông, họ đã kéo ông đi quá xa và ông đã nhận lấy cái giả làm cái thật. Ông đã nhận người bạn hư giả làm người bạn chân thật. Và ông đã quên người bạn chân thật của mình. Ông Smith là thứ

ba, ông Lee thứ tư, ông Wang thứ năm, ông Brown thứ sáu. Không có ai là người 'thứ bảy' vì vốn thức này là anh cả 'thứ bảy' rồi. Thế nên, sáu đại được giảng giải trên đây và đại thứ bảy này—thức đại— cũng giống như bảy anh em ruột. Nhưng quý vị đã chạy ra ngoài để nhận những người bạn mà quên mất người anh em thứ bảy của mình. Quý vị không nhận biết được địa đại, không nhận biết được thủy đại, không nhận biết được hỏa đại, không nhận biết được phong đại, Đó là quý vị không nhận biết được tứ đại; và quý vị không nhận biết được không đại. Quý vị cũng chẳng nhận biết được kiến đại. Không những quý vị không nhận biết được chúng, mà ngay cả ngài A-nan cũng không nhận biết được chúng. Thế nên Đức Phật, chẳng ngại lao nhọc, đã tìm ra cho quý vị từng cái một. Ngài đã tìm ra bảy anh em của quý vị. Đây là những anh em ruột thịt cùng máu huyết trong gia đình, là những người bạn đồng hành cùng tu tập một pháp môn với mình. Nhưng quý vị không nhận ra chúng. Quý vị chỉ đeo đuôi theo Ông Smith thứ ba, ông Lee thứ tư, ông Wang thứ năm, ông Brown thứ sáu, quý vị đeo bám những người bạn thiết này mà bỏ rơi người người thân ruột thịt ở nhà. Thế nên tôi hỏi quý vị biết được cái gì? Quý vị chẳng biết được cái gì cả. Và những gì quý vị không nhận biết được đều là của quý vị. Quý vị đã từ bỏ của báu vốn có của mình, phong cảnh quê hương của mình. Nên khi quý vị đi xa, quý vị liả bỏ cội gốc mà bám lấy cành nhánh. Quý vị từ bỏ những gì thân thiết gần gũi mà tìm cầu những thứ xa xôi. Quý vị đi ra và kết thân với nhiều người. Vậy chẳng phải điên đảo hay sao? Tại sao quý vị hướng ra bên ngoài kết bạn với người khác mà không nhận ra những người anh em ruột thịt của mình? Vì quý vị nhận cái hư giả làm cái chân thật. Quý vị nhận giấc làm con. Quý vị nhận giấc cướp làm bạn mình và hướng ra bên ngoài dùng thức tâm để ứng xử mọi việc.

Quý vị nói rằng: "Những gì tôi đang vận dụng ngay bây giờ chính là thức tâm." Tốt thôi! quý vị rất thông minh. Quý vị thông minh hơn tôi nhiều. Nay tôi đang giảng kinh, và tôi không nhận ra được đó là thức tâm. Nhưng nay quý vị nói như vậy, tôi đã nhận ra. Nên tôi nói thêm ít điều nữa. Trong giáo lý Tiểu thừa, khi quý vị nhận những gì hư giả làm cái chân thật và dùng thức tâm để ứng xử mọi việc thì rất là tai hại. Nay quý vị đã nhận ra cái hư giả và cái chân thật. Đã nhận ra được bảy anh em ruột thịt trong nhà, thế là bây giờ, mặc dù thức tâm là hư giả, nhưng nó đã chuyển thành Như Lai tạng. Nó vốn biến hiện từ Như Lai tạng. Đó được gọi là 'chuyển tướng thành tánh.' Trong quá khứ, quý vị đã dính mắc hoàn toàn vào tướng, nhưng nay quý vị đã nhận ra được tự tánh, quý vị sẽ không còn từ bỏ cái thân thiết gần gũi để tìm kiếm cái xa xôi nữa, không còn từ bỏ gốc để chạy theo nắm bắt nhánh ngọn nữa, hoặc không còn nhận giấc làm con nữa. Thế thì còn chút hy vọng cho quý vị. Quý vị còn được chút ít của báu trong nhà.

Tôi đã nói với quý vị về việc tụng chú Lăng Nghiêm. Nếu quý vị tụng được chú Lăng Nghiêm, thì quý vị sẽ là một trong những người giàu nhất thế giới

trong bảy kiếp sau. Thực vậy, nếu ngay bây giờ, nếu quý vị tụng được chú Lăng Nghiêm, thì quý vị sẽ là một trong những người giàu nhất thế giới vì quý vị nhận ra được Pháp bảo tạng này. Và khi quý vị đặt Pháp bảo tạng này vào trong tâm quý vị rồi thì còn có ai đánh cắp ra khỏi được? Bất kỳ loại kẻ cắp nào cũng không lấy được. Pháp bảo tạng này ở trong tự tánh của quý vị. Nó đã được cất giữ trong vòm trời Như Lai tạng của quý vị. Chẳng ai có thể tìm đến đó để lấy cắp được. Chẳng thể diễn tả nó vì diệu đến chừng nào. Nếu quý vị thâm nhập được Phật pháp, thì ngay bây giờ quý vị là một trong những người giàu nhất thế gian. Nhưng bây giờ thì quý vị chưa sử dụng tài sản đó được. Khi nào quý vị thành Phật rồi thì điều ấy sẽ thuộc về quý vị. Bây giờ gia tài ấy chỉ mới được kí thác với tên của quý vị, nhưng quý vị chưa đến tuổi trưởng thành, thế nên bây giờ chưa dùng được.

"A-nan, tánh của thức đại không có nguồn gốc."—Nó không đến từ nơi nào cả. Nói cách khác, nó không có nguồn gốc.

"Thế thì, nó là cái gì?" Quý vị liền hỏi.

Nó "duyên theo sáu căn trần hư vọng mà có." Để hiện hữu, nó phải mượn nhờ sáu căn: nhãn, nhĩ, tị, thiệt, thân, ý và sáu trần: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp— là 'kiến phần' và 'tướng phần.'

"Nay ông nhìn khắp thánh chúng trong hội này, A-nan, nay hãy nhìn qua đại chúng trong pháp hội giảng Kinh Thủ Lăng Nghiêm, những người đã chứng được thánh quả. Khi mới dùng mắt xem qua—nhìn lướt qua từ đầu đến cuối—Nhìn chung, chỉ thấy như bóng trong gương, chưa phân tích rõ được. Nhìn quanh một lượt, những gì thấy được chỉ như bóng trong gương." Trong đó có gì khác biệt. Đến đây kinh văn sẽ đề cập đến hoạt dụng của thức.

Kinh văn:

Rồi trong tâm thức ông, theo thứ tự chỉ ra, đây là Văn-thù, Phú-lâu-na, đây là Mục-kiền-liên, đây là Tu-bồ-đề,

Giảng:

"Rồi trong tâm thức ông, theo thứ tự chỉ ra. Nhìn kỹ những người trong Pháp hội này, và lần lượt chỉ rằng từng người. Đây là Văn-thù, là Bồ-tát Diệu Cát Tường. Đây là Phú-lâu-na, đó là ngài Phú-lâu-na Mãn Từ Tử, tên ngài có nghĩa là 'Con của người có lòng từ bi rộng khắp.' Đây là Mục-kiền-liên, tên ngài có nghĩa là 'con của dòng họ ăn rau đậu—Thái thúc thị'. Đây là Tu-bồ-đề, tên ngài có nghĩa là 'Không Sinh,' Vì sao Tu-bồ-đề có tên là 'Không Sinh'? vì khi ngài sinh ra, tất cả của cải quý báu trong nhà đều biến mất. Không có

ngĩa là của cải bị kẻ trộm lấy mất. Các kho báu đều được bảo mật và khóa rất kỹ; nhưng của báu bên trong tự ra đi. Nên ngài được đặt tên là Không Sinh. Sau bảy ngày, tất cả những của báu ấy lại hiện ra, nên ngài lại được đặt tên là Thiện Hiện. Cha ngài đến một thầy tướng số để xem tử vi cho ngài, tử vi cho biết là 'tốt lành may mắn'. Thế nên ngài được gọi là Thiện Kiết. Đó là ba tên của ngài.

"Đây là Xá-lợi-phất." Xá-lợi-phất là ai? Ngài là người đã thắng trong cuộc tranh luận với cậu ruột của mình khi ngài còn ở trong bụng mẹ. Ông cậu khiếp sợ tư tưởng của đứa cháu mình khi nó chào đời, thấy rằng mình sẽ bị mất mát nếu bị thua khi cùng với cháu mình tranh luận. Thế nên ông cậu đi khắp Ấn Độ để học nhiều luận thuyết, rồi ông ta trở về để luận nghị với cháu mình. Nhưng cháu ông ta đã xuất gia theo Đức Phật rồi. Ông cậu muốn kéo đứa cháu về, nên thách thức tranh luận với Đức Phật. Không ai đoán được rằng ông ta bị thất bại, không thắng được một ván nào. Ông ta thua cuộc ngay trong trò chơi do mình đặt ra.

Kinh văn:

Thức nhận biết đó sinh ra do cái thấy, do các tướng, do hư không hay không nhân gì cả mà đột nhiên sinh ra?

Giảng:

"Thức nhận biết đó..." Cái thức có tánh hay biết; hiểu biết và phân biệt được các hiện tượng. Nhưng bản thể của thức này sinh khởi từ đâu sinh ra? Nó từ đâu đến? Cái gì là mẹ sinh ra thức này? Có phải nó sinh ra do cái thấy? Có phải cái thấy là mẹ sinh ra thức này? Có phải năng lực thấy được là mẹ của thức này? Có phải nó sinh ra do các tướng? Có phải những vật có hình tướng là mẹ sinh ra thức ấy? Có phải nó sinh ra do hư không? Hay hư không là mẹ sinh ra thức này? Rốt ráo cái gì là mẹ sinh ra thức ấy? Hay không nhân gì cả mà đột nhiên sinh ra? Hay là bỗng dưng mà nó được sinh ra, chẳng do mẹ sinh? Trong thế gian có vật nào bỗng nhiên sinh ra chẳng cần có mẹ hay không? Thức này từ đâu sinh ra?

Kinh văn:

A-nan, nếu thức tánh của ông sinh ra do cái thấy, mà không có bốn tướng sáng tối, cùng sắc không, thì chắc không có được cái thấy. Tánh thấy còn không có, do đâu phát sinh ra thức?

Nếu thức của ông sinh ra do các tướng mà không do cái thấy. Đã không thấy sáng, thì cũng không thấy tối. Sáng tối đã không thấy được, tức là

chẳng thấy sắc không. Các tướng kia còn chẳng có thì thức từ đâu mà phát sinh?

Giảng:

"Nếu thức của ông sinh ra do các tướng mà không do cái thấy...Trên đã xác định cái thức ấy không sinh ra bởi cái thấy. Vậy thì có lẽ ông bảo nó sinh ra từ sắc tướng. Đã không thấy sáng, thì cũng không thấy tối— Nếu nó không sinh ra từ cái thấy, thì nó không thể thấy được sáng hay tối. Do vậy, sáng tối đã không thấy được, tức là chẳng thấy sắc không. Nếu không thấy được sáng tối, làm sao thấy được sắc tướng và hư không? Các tướng kia còn chẳng có thì thức từ đâu mà phát sinh? Nếu không có tướng làm mẹ, thì làm sao sinh ra được đứa con gọi là thức? Ông thử nói xem!"

Kinh văn:

Nếu thức sinh ra do hư không, chẳng phải sắc tướng, chẳng phải cái thấy. Nếu chẳng phải là cái thấy thì không thể phân biệt, vốn tự không biết được các tướng sáng tối và sắc không. Nếu chẳng có sắc tướng thì sở duyên tự diệt mất, nên kiến văn giác tri chẳng có nơi an lập.

Giảng:

"Nếu thức sinh ra do hư không—Ông có thể cho rằng mẹ sinh ra thức chính là hư không. Trong trường hợp đó, chẳng phải sắc tướng, chẳng phải cái thấy." Chẳng phải do bất kỳ sắc tướng nào, và cũng chẳng do cái thấy nào cả. "Nếu chẳng phải là cái thấy thì không thể phân biệt, vốn tự không biết được các tướng sáng tối và sắc không." Không có được khả năng phân biệt, nó không biết được gì cả. Nếu chẳng có sắc tướng thì sở duyên tự diệt mất. Nếu không có các sắc tướng thì các duyên tiền trần cũng biến mất. Chẳng có sở duyên nào cả. Do vậy, nên kiến văn giác tri chẳng có nơi an lập. Vì không có kiến văn giác tri, trường hợp ấy như đã được giải thích ở trên: Không có mẹ thì con chẳng thể nào được sinh ra đời.

Kinh văn:

Giữa hai thứ chẳng phải nêu trên, nếu 'không' thì tâm thức đồng như chẳng có, nếu 'có' thì tâm thức đồng như các vật. Dù cho phát ra tâm thức của ông thì nó sẽ phân biệt được gì?

Giảng:

"Giữa hai thứ chẳng phải nêu trên, nếu 'không' thì tâm thức đồng như chẳng có. Nếu ông giả sử rằng thức ấy sinh ra từ hư không, thì nó chẳng có khả năng thấy và không có sắc tướng riêng của nó. Thế nên nếu nó sinh ra từ hư không, thì nó cũng đồng như không hiện hữu. Sẽ không đúng đối với trường hợp hiện hữu, và không đúng đối với trường hợp hư không. Nếu ông thấy được, có nghĩa là chẳng có thức sinh ra trong đó. Còn nếu không thấy được—nếu ông không thấy được gì cả, làm sao lại có thức được?"

Nếu thức sinh khởi từ hư không, lẽ ra nó phải hiện hữu, còn nếu thức không hiện hữu, thì làm sao nói thức sinh ra từ hư không? "Nếu 'có' thì tâm thức đồng như các vật. Ông có thể nói nó hiện hữu, rằng nó phát sinh từ một cái gì đó đang hiện hữu, nhưng thức lại không như một vật thể. Ông không thể nào thấy thức được. Thế nên nó là cái gì? Dù cho phát ra tâm thức của ông – Giả sử như tâm thức của ông phát sinh ra từ hư không—thì nó sẽ phân biệt được gì?"

Tâm thức ông làm sao có được chức năng phân biệt?"

Kinh văn:

Nếu thức không do đâu mà phát sinh, tại sao không phân biệt được ánh trăng lúc ban ngày?

Giảng:

"Ông nói rằng, 'A! Thức tự nhiên xuất hiện.' Nếu thức không do đâu mà phát sinh, không do một nguyên nhân nào cả, tại sao không phân biệt được ánh trăng lúc ban ngày? Ông có thể thấy được mặt trăng khi mặt trời đang lên không? Tại sao mặt trăng không thể xuất hiện? Vì không thể nào được, tâm thức ông không thể nào nhận biết mặt trăng trong khi mặt trời đang chiếu sáng. Thế nên, thật là sai lầm khi ông nói rằng thức bỗng nhiên xuất hiện. Điều ấy không đúng."

Đức Phật đang đưa ra điều nghịch lý. Vốn không có đạo lý như vậy, nhưng ngài đặt ra để gạn hỏi A-nan và khiến cho A-nan không biết đâu là sự thật.

Kinh văn:

Ông phải suy xét thật kỹ, quán sát thật tường tận. Cái thấy phải nương nhờ con mắt ông, sắc tướng là cảnh của tiền trần. Những gì có tướng mới thành có, chẳng có tướng ắt thành không. Cái thức như vậy, do đâu mà có?

Giảng:

"A-nan, bây giờ Ông phải suy xét thật kỹ, quán sát thật tường tận. Đến chỗ phải có sự phân tích vi tế tường tận chi tiết nhất, ông càng phải suy xét kỹ lưỡng hơn. Cái thấy phải nương nhờ con mắt ông. Cái thấy phát xuất từ mắt ông. Sắc tướng là cảnh của tiền trần. Những gì có sắc tướng thì thuộc về trần cảnh trước mắt ông. Những gì có tướng mới thành có, chẳng có tướng ắt thành không. Cái gì không có sắc tướng được gọi là không hiện hữu. Cái thức như vậy, do đâu mà có?" Thức do đâu mà ra?

Kinh văn:

Thức thì linh động, cái thấy trong lặng, chẳng hòa chẳng hợp. Tánh ngữi, tánh nghe và tánh hay biết cũng đều như vậy. Chẳng lẽ tâm thức không do đâu mà có?

Giảng:

"Thức thì linh động, cái thấy trong lặng." Tâm thức tạo ra sự phân biệt, bản tánh của nó là một trong những thứ linh hoạt. Tánh của 'cái thấy tĩnh lặng,' không dao động. Chúng nó chẳng hòa chẳng hợp. Thế nên, ông cho rằng chúng có thể hòa hợp, nhưng không thể được. Tánh ngữi, tánh nghe và tánh hay biết cũng đều như vậy. Tánh biết ngữi, tánh biết nghe và tánh nhận biết được cũng giống như vậy, chẳng hòa chẳng hợp. "Bất ưng thức duyên, vô tung tự xuất?" Mặc dù thực trạng của thức không hòa hợp nhau được, nhưng chẳng lẽ nào thức duyên (tâm thức phân biệt) ấy không phát sinh từ một nguyên nhân nào? Lập luận này lại được áp dụng: không có mẹ làm sao đứa bé ra đời được?

Kinh văn:

Nếu thức ấy chẳng do đâu sinh ra, thì nên biết tác dụng của kiến văn giác tri vốn vắng lặng cùng khắp, tánh chẳng do đâu mà có. Hai đại ấy (thức đại và kiến đại) cùng với hư không, địa, thủy, hỏa, phong, đều gọi là bả đại, tánh thật viên dung, đều là tánh Như Lai tạng,

Giảng:

"Nếu thức ấy – Nếu thức tâm tạo nên phân biệt– chẳng do đâu sinh ra–nếu nó vốn chẳng do đâu sinh ra–thì nên biết tác dụng của kiến văn giác tri– tánh biết thấy, tánh biết nghe, tánh biết ngữi, tánh biết nắm và tánh hay biết–vốn vắng lặng cùng khắp. Tất cả đều bao trùm khắp, tịch lặng và hoàn toàn thanh

tịnh. Tánh này chẳng do đâu mà có." Tánh ấy chẳng từ đâu đến và chẳng đi về đâu.

"Hai đại ấy (thức đại và kiến đại) cùng với hư không, địa, thủy, hỏa, phong, đều gọi là bẩy đại, tánh thật viên dung, và không ngăn mé. Đều là tánh Như Lai tạng, vốn không sinh diệt." Nó lưu xuất từ Như Lai tạng và vốn chẳng sinh chẳng diệt. Đó là lí do tại sao nó không do sinh ra và cũng không bị tiêu diệt.

Kinh văn:

A-nan, tâm ông nông cạn, không ngộ được cái kiến văn, không rõ được cái giác tri vốn là tánh Như Lai tạng. Ông nên quán sát sáu chỗ thức tâm này là đồng hay khác, là không hay là có, là chẳng đồng chẳng khác, là chẳng không chẳng có?

Giảng:

"A-nan, tâm ông nông cạn." Đức Phật lại quở trách A-nan một lần nữa. "Tâm ông quá thô thiên, nông cạn." Thô thiên có nghĩa là 'không tinh tế,' lơ mơ. Có nghĩa là A-nan không chịu dừng lại để suy gẫm và quán sát sự việc. A-nan không chịu chiêm nghiệm. A-nan bốc đồng, vội vã, cầu thả khi suy xét mọi việc. 'Nông cạn' là chỉ cho tâm A-nan— tâm này ngược với thâm tâm. Đoạn kinh sau A-nan sẽ nói: 'Tương thử thâm tâm phụng trần sát, thị tắc danh vi báo Phật ân.' Nhưng nay tâm A-nan quá nông cạn. Có nghĩa là A-nan chẳng để ý gì đến những gì đang diễn ra.

"Không ngộ được cái kiến văn—và tánh biết ngữi, tánh biết nếm và tánh hay biết, tác dụng của chúng, và không rõ được cái giác tri đều vốn là tánh Như Lai tạng. Ông không nhận ra được đạo lý Đức Phật đã giảng giải về địa, thủy, hỏa, phong, không và kiến, ông không nhận ra được cái tánh hay biết cũng đồng là tánh Như Lai tạng. Ông không hiểu được rằng tất cả đều là tác dụng lưu xuất từ Như Lai tạng."

"Ông nên quán sát sáu chỗ thức tâm." Sáu chỗ của thức tâm là địa, thủy, hỏa, phong, không và kiến. Sáu lĩnh vực của thức tâm này là đồng hay khác, là không hay là có, là chẳng đồng chẳng khác? Nó chẳng đồng hay chẳng khác? Là chẳng không chẳng có? Có phải nó chẳng không mà cũng chẳng hiện hữu? Ông nói sáu thức này như cái gì?

Kinh văn:

Ông vốn không biết, trong Như Lai tạng tánh của thức là rõ biết sáng suốt, tính giác ngộ sáng suốt chính là chơn thức. Bản giác trong sáng nhiệm màu, vắng lặng cùng khắp pháp giới.

Giảng:

"Ông vốn không biết, trong Như Lai tạng tánh của thức là rõ biết sáng suốt." Tánh của thức là trong sáng, chính là giác ngộ. "Tính giác ngộ sáng suốt chính là chơn thức. Bản giác trong sáng nhiệm màu, vắng lặng cùng khắp pháp giới." Thế tánh bất khả tư nghì của giác ngộ là thanh tịnh vắng lặng và cùng khắp pháp giới."

Kinh văn:

Bao gồm và hiển bày trong khắp mười phương hư không, đâu có phương hướng xứ sở?

Giảng:

"Thức ấy bao gồm và hiển bày trong khắp mười phương hư không."

'Bao gồm' có nghĩa là thức chứa đựng trọn cả hư không; 'hiển bày' có nghĩa là lưu hiện ra trong hư không. Chứa đựng và lưu hiện ra khắp trong mười phương hư không, thức ấy hiện hữu khắp mọi nơi. "Đâu có phương hướng xứ sở?" Làm sao mà thức ấy lại ở một chỗ nhất định hoặc có một phương hướng nhất định được?

Kinh văn:

Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu. Thế gian không biết, làm cho là tánh nhân duyên và tự nhiên. Tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường. Chỉ là tên gọi, hoàn toàn không có nghĩa chân thật.

Giảng:

"Theo nghiệp mà biến hiện ra các cảnh giới hiện hữu." Tùy theo nghiệp cảm của chúng sinh đã tạo mà những quả báo này hiện ra. "Thế gian không biết"—môn đệ của ngoại đạo, những người theo giáo lý quyền thừa, và hàng Tiểu thừa, những kẻ phàm phu, những người thiếu trí huệ, 'làm cho là tánh nhân duyên và tự nhiên.' Họ không rõ có phải đạo lý này xuất phát từ lý nhân duyên hay không. Họ mê mờ và nghi hoặc, không nhận ra được rõ ràng. Hoặc là họ cho đó là tánh tự nhiên, đó là lý thuyết tự nhiên luận của hàng ngoại đạo.

"Tất cả đều là do thức tâm phân biệt suy lường." – Đó là hoàn toàn do thức tâm khởi lên phân biệt và suy lường–hoạt dụng đến mức độ đó– Chỉ là tên gọi, hoàn toàn không có nghĩa chân thật."

*Có người hỏi:

Ban đầu kinh này phá trừ thức tâm, cho rằng nó chỉ là danh nghĩa hư vọng, rốt ráo không có tự thể, cho đến chỉ bày trong kiến văn giác tri cũng gồm cả sắc tướng để phá. Cho đến 18 giới, đều nói là lưu xuất từ tánh Như Lai tạng. Đến khi nói về thất đại, lại nói là trùm khắp pháp giới, hàm biến cả mười phương hư không, tức là tánh toàn thể rộng lớn trùm khắp. Tại sao trước đã nói thức là cực vọng, sau lại nói nó toàn chơn?

Đáp: Ban đầu mới tu đạo, cần phải nhờ vào phương tiện để quyết trạch chân vọng mà xả bỏ đi căn bản sinh tử để đạt được niết-bàn diệu tâm. Sở dĩ ban đầu cần phải phá trừ thức là để dứt khoát không dùng nó nữa. Khi đã nhận ra được thức vốn là hư vọng rồi, từ đó mới nói rõ nghĩa rốt ráo viên dung, để chỉ rõ chẳng pháp nào mà không chân, pháp nào mà chẳng như. Cho đến ức kiếp cõi nước như vi trần, cũng chẳng ngoài nhất chân pháp giới cả.

Kinh văn:

Lúc bảy giờ A-nan và cả đại chúng, được sự khai thị nhiệm màu của Đức Phật, khiến thân tâm vắng lặng, chẳng còn ngăn ngại. Trong đại chúng, mọi người đều tự nhận ra tâm mình trùm khắp mười phương. Thấy mười phương hư không như xem một lá cây hay đồ vật trong bàn tay.

Giảng:

"Lúc bảy giờ, sau khi giảng giải về bảy đại, A-nan và cả đại chúng, các vị Đại A-la-hán, các bậc vô lậu trong chúng, các vị Đại tỷ-khuru tăng và vô số người khác, được sự khai thị nhiệm màu của Đức Phật. Lời dạy vi diệu, giáo lý bất khả tư nghì này, giáo pháp này, là lời khai thị cho đại chúng. Những thành viên trong tăng chúng, đã thấm nhuần được lời khai thị vi diệu nhiệm màu của Như Lai, khiến thân tâm vắng lặng, chẳng còn ngăn ngại." 'Vắng lặng,' cơ bản có nghĩa là chẳng có chuyện gì cả. Mọi sự đều rỗng rang, bụi bặm đã được rửa sạch bằng nước, những gì còn lại bây giờ là ánh sáng của Phật tánh. Đây là cảnh giới hoàn toàn thanh thoát, không vướng bận chút gì cả. Mọi việc đều là không. Trong không thấy thân tâm, ngoài chẳng có thể giới. Khi đã đạt được cảnh giới này, quý vị sẽ thấy không có gì hết thấy.

Tại sao chúng ta không được thanh thản? Vì bên trong chúng ta vẫn còn chấp vào thân mình. Nếu có ai nói lời nào động chạm đến mình, quý vị nổi giận lên ngay. Bất kỳ khi nào, hễ có ai xúc phạm mình một chút là mình không thể nào nguôi ngoai cơn giận được. Thế nên chúng ta không có được sự thanh thản.

Và họ thấy chẳng còn ngăn ngại. Vì thân tâm họ đã thoát lạc, không còn thấy vướng bận nữa; họ không còn bị chướng ngại bởi thân tâm họ nữa.

Trong không thấy thân tâm,

Ngoài chẳng có thế giới.

Vậy nên chẳng chướng ngại. tại sao chúng ta bị chướng ngại? Một cô đệ tử của tôi luôn luôn xin phép được viết thư cho bạn trai, rồi bạn rợn đi gửi thư cho anh ta. Đó là chướng ngại. Sao cô ta lại bị như vậy? Vì thân tâm cô chẳng được thanh thản. Cô bị chướng ngại, nên cô chẳng thể buông bỏ được. Nếu quý vị không bị chướng ngại...Có ích gì khi cứ vướng bận đến anh ta? Cô nghĩ đến anh ta suốt ngày cho đến khi tóc bạc, mắt mờ và trở nên già cỗi. Chẳng có ích gì cả.

Đến bây giờ, tôi thấy mình không còn bị chướng ngại gì hết. Thời gian qua, khi tôi xây chùa ở Hồng Kông, tóc tôi nhuộm bạc, bây giờ đã đen lại rồi. Vì tôi chẳng còn vướng bận gì nữa cả. Bây giờ tôi đang giảng kinh cho quý vị, giảng kinh đơn giản chỉ là giảng kinh. Khi xong việc, tôi chẳng lưu lại chút ý nghĩa đặc biệt gì. Tôi không dính mắc vào việc ấy. Nếu có việc gì sinh khởi, tôi tìm cách giải quyết ngay lúc ấy, và khi đã giải quyết xong rồi thì không còn bận tâm đến nó nữa. Tôi quên việc ấy rồi, không còn để ý nữa một cách rất tự nhiên. Sao vậy? Vì nếu quý vị xem mọi việc đều quan trọng thì quý vị không thể nào buông bỏ nó được. Nếu quý vị xem mọi việc đều vô sự, đều bình thường thì sẽ chẳng có chuyện gì rắc rối xảy ra cả.

Nếu núi Thái sơn sụp đổ trước mắt,

Cũng xin đừng ngạc nhiên.

Có nghĩa là bất luận tai họa lớn lao nào có xảy ra, dù nhà quý vị sụp đổ, cũng mặc chúng. Nếu quý vị chẳng bận tâm đến nó, thì dù nó có sập, nó sẽ chẳng làm hại đến quý vị. Vì sao quý vị bị sự việc làm hại đến mình? Vì quý vị không buông bỏ được chúng. Quý vị bị vướng bận bởi chúng. Quý vị sợ hãi, nên quý vị bị hại. Nếu quý vị chẳng sợ hãi điều gì, nếu quý vị có được sự tỉnh táo, thì dù có ở đâu cũng chẳng hề hấn gì.

Trong đại chúng, mọi người đều tự nhận ra. Mọi người đều hiểu ra. Tôi không rõ đại chúng hiện tiền trong pháp hội này có nhận ra không? Tâm mình trùm khắp mười phương. Tâm họ bao trùm khắp cả pháp giới trong khắp mười phương. Thấy mười phương hư không. Quý vị có thấy được hư không trong mười phương chưa? Nó như thế nào? Hư không trong mười phương chắc hẳn là không lớn lắm. Vậy nó lớn bằng chừng nào? Người ta có thể xem thấy hư không như xem một lá cây hay vật trong bàn tay. Thấy hư không giống như nhìn thấy lòng tay. 'Lá' ở đây có thể hiểu là một trang kinh Phật, nhưng không nhất thiết phải hiểu như vậy. Có thể đó là lá cây, cành hoa, hoặc bất kỳ thứ lá gì cũng được. Đó chỉ là ví dụ. Còn 'vật' trong kinh nói đến là chỉ cho trái am-ma-la, vốn chỉ có ở Ấn Độ chứ Trung Hoa không có.

Nói chung, đại chúng trong Pháp hội lúc đó đã thức tỉnh, trong tâm họ hoàn toàn cảm nhận ra rằng hư không bao trùm khắp mười phương. Nó không rời khỏi một niệm tưởng. Thế nên tâm-pháp rất vi diệu. Tận cùng hư không, suốt khắp pháp giới, chẳng có nơi nào mà tâm không đến được. Nếu tâm quá lớn, thì lớn được biến thành nhỏ lại, nên quý vị có thể thấy được hư không trong mười phương rõ ràng như thấy vật trong bàn tay. Tại sao có được điều này? Tôi sẽ giải thích cho quý vị rõ. Vì lúc ấy mọi thành viên trong Pháp hội đã có được thiên nhãn thông. Tất cả đều đã có được huệ nhãn. Do vậy, họ thấy được cảnh giới này; họ có thể nhận ra rằng vạn pháp chỉ là tâm và tâm bao hàm vạn pháp. Tâm bao dung cả cái chân thật và hư giả.

Cái gì chứa đựng cả chân thật và hư vọng? Chính là chân tâm chúng ta, Chân tâm chúng ta bao hàm cả cái chân thật và hư vọng và không có xứ sở. Nó ở cùng khắp hư không và bao trùm cả pháp giới. Thế thì nó ở đâu? Nó chẳng ở đó mà cũng chẳng phải không có ở đó. Vậy nên tâm bao hàm trong vạn pháp, vạn pháp chỉ là tâm.

Các pháp sinh khởi từ tâm,

Các pháp hoại diệt do tâm.

Khi tâm sinh khởi, thì các pháp khởi.

Khi tâm biến diệt thì các pháp biến diệt.

Như vậy, chân tâm chẳng sinh chẳng diệt, và các pháp cũng chẳng sinh chẳng diệt. Thế nên, quý vị thấy, mọi người trong Pháp hội đều trở nên giác ngộ. Nếu chúng ta không giác ngộ, nghe kinh đến đoạn này, lẽ nào chúng ta không xấu hổ? Tôi không nói đùa với quý vị. Ai cũng phải thấy mình giác ngộ ngay bây giờ! Ai không thấy mình giác ngộ sẽ bị đánh. Tôi sẽ sách tấn để cho quý vị đạt được điều này.

Kinh văn:

Tất cả mọi vật có trong thế gian, đều là tâm bồ-đề sáng suốt nhiệm mầu.

Giảng:

Lúc bấy giờ, các thành viên trong đại chúng đều nhận ra được hư không trong khắp mười phương như thể nhìn thấy ngọn lá hay đồ vật trong bàn tay mình. Và họ cũng nhận ra rằng Tất cả mọi vật có trong thế gian, đều là tâm bồ-đề sáng suốt nhiệm mầu. Tất cả các pháp đều là tâm bồ-đề.

Kinh văn:

Tâm tánh tròn đầy, cùng khắp mười phương.

Giảng:

Tâm chính là tâm bồ-đề. Tánh của tâm tròn đầy. Tính vi diệu nhiệm mầu của tâm bồ-đề là tròn đầy. Không có nơi nào mà nó không bao trùm. Nó chẳng thiếu sót chút nào, nên được gọi là tròn đầy. Nếu nó quá ít, thì nó cũng chẳng tròn đầy. Nó phải nhiều như nó phải có. Thế nên nó mới tùy tâm chúng sinh mà ứng hiện đúng theo sở nguyện. Đó gọi là hoàn toàn viên mãn.

Cùng khắp mười phương. "Mười phương" chỉ là lời nói. Cơ bản là nó không chỉ khắp mười phương, nó cùng khắp mọi nơi.

Kinh văn:

Nhìn lại thân cha mẹ sinh ra, như mảy bụi phát phơ trong mười phương hư không, thoát còn thoát mất; như trong đại dương mênh mông, nổi lên hòn bọt nước, chẳng biết sinh diệt từ đâu. Rõ ràng tự nhận biết được chân tâm nhiệm mầu xưa nay thường trụ bất diệt.

Giảng:

"Nhìn lại, trước đó, họ chỉ nhìn ra ngoài, và họ chẳng thể nào nhìn thấy được họ. Nhưng bây giờ họ nhìn lại và có thể họ thấy được mắt của chính mình. Đức Phật nói rằng người ta không thể nào thấy được mắt mình. Thế mà bây giờ làm sao họ thấy được mắt họ? Họ phải mở được thiên nhãn. Với thiên nhãn, không những quý vị có thể thấy được bên ngoài mà còn thấy được bên trong. Khi quý vị nhìn vào trong thân mình, thấy nó cũng giống như cái bể chứa bằng thủy tinh.

Khi quý vị nhìn vào trong cái bể chứa bằng thủy tinh này, sẽ thấy máu huyết của quý vị màu gì. Khi quý vị có được thiên nhãn thông, huệ nhãn và Phật nhãn, quý vị sẽ thấy được từng bộ phận trong cơ thể mình. Quý vị sẽ thấy được thân có bệnh gì, những nơi khí huyết không lưu thông tốt được. Quý vị có thể thấy được cả trong lẫn ngoài. Vào lúc ấy mọi người trong đại chúng đều nhận ra được hư không trong mười phương giống như nhìn các vật trong lòng bàn tay, và cũng thấy được trong bao tử của họ. Họ thấy được trong cơ thể của họ. Cơ thể của họ cũng giống như hư không trong mười phương.

'Thế tại sao?' Quý vị có thể hỏi, 'Đức Phật nói cái thân do cha mẹ sinh ra lại như mây bụi phát phơ trong mười phương hư không, thoát còn thoát mất; như trong đại dương mênh mông, nổi lên hòn bọt nước, chẳng biết sinh diệt từ đâu?'

Cái thân lớn như hư không trong mười phương chính là Pháp thân. Thân bằng xác thịt chỉ là báo thân, giống như hạt vi trần trong hư không khắp mười phương. Quý vị muốn cho cái thân này nhỏ đến mức nào? Nên kinh nói rằng Nhìn lại thân cha mẹ sinh ra, cái thân bất tịnh do cha mẹ sinh ra như mây bụi phát phơ trong mười phương hư không, thoát còn thoát mất; dường như bỗng nhiên có ở đây, dường như bỗng nhiên biến mất. Giống như ngọn đèn sắp tắt nhưng chưa tắt, chỉ còn lay lắt chút ánh sáng sót lại. Cái thân được cha mẹ sinh ra, đối tượng của sinh diệt cuối cùng rồi cũng sẽ biến mất. Mặc dù nó nay còn ở đây, nhưng trong tương lai chắc chắn sẽ ra đi. Thế nên thân xác dường như còn đây, dường như mất rồi. Thân này rất dễ hư hoại. Thế nên đừng bị trói buộc bởi nó, đừng vướng bận với cái thân bất tịnh do cha mẹ sinh ra ấy. Đừng quá tham đắm cái thân mình để dễ dàng buông bỏ nó. Quý vị xem thân này là thứ rất quý báu, thực ra là rất vô dụng. Không thể buông bỏ thân xác ấy chính là sự đáng tiếc nhất.

Mọi thành viên trong đại chúng thấy thân mình cũng giống như trong đại dương mênh mông, nổi lên hòn bọt nước. Chỉ là bọt nước nhỏ nhoi trong lòng đại dương mênh mông thanh tịnh chẳng biết sinh diệt từ đâu. Nó không thể nào sinh ra mà không hoại diệt. Nó sinh ra từ đâu? Nó sẽ đi về đâu? Nó chẳng có nơi chôn. Rõ ràng tự nhận biết – mọi người đều nhận biết được rất rõ ràng rằng chân tâm nhiệm mầu xưa nay thường trụ bất diệt. Xưa nay nó vốn chẳng sinh chẳng diệt.

Kinh văn:

Nên chấp tay lễ Phật, được điều chưa từng có. Đến trước Như Lai nói kệ tán thán:

Giảng:

Mọi người trên thế gian đều thích được người khác khen tặng mình là tốt. Điều ấy chẳng có gì lạ. Mọi người trên thế gian thích nổi danh khi nghe người khác khen 'Anh là tuyệt vời nhất. Anh là số một,' họ liền dính vào 'số một' ấy và thấy vô cùng sung sướng. Nay đệ tử Đức Phật cũng khen tặng Đức Phật. Nên chấp tay lễ Phật, được điều chưa từng có.

Đến trước Như Lai, ở trước Đức Phật, A-nan nói kệ tán thán. Đến đây A-nan có dịp được tỏ bày tài năng văn chương lưu loát của mình. Lâu nay A-nan không có cơ hội để thi thố tài học rộng của mình nên nay muốn nói vài câu kệ để xưng tán Đức Phật.

Kinh văn:

Diệu trạm, tổng trì, bất động tôn,

Thủ Lăng Nghiêm vương thế hi hữu.

Đấng diệu trạm tổng trì bất động

Thủ Lăng Nghiêm vương, hi hữu trong đời.

Giảng:

Hai câu đầu của bài kệ do A-nan đã nghĩ ra từ năng lực học rộng đa văn của mình. Bài kệ xưng tán Đức Phật, Pháp và Tăng. Câu Đấng diệu trạm tổng trì bất động là xưng tán Đức Phật. "Diệu trạm" là xưng tán Pháp thân Phật bao trùm viên mãn khắp mọi nơi. 'Tổng trì' là xưng tán Báo thân Phật, giống như một đà-la-ni. 'Đà-la-ni' là tiếng Sanskrit có nghĩa là 'tổng trì'—tổng nhất thiết pháp, trì nhất thiết nghĩa. Báo thân Phật là viên mãn, nên được xem như là một đà-la-ni.

'Bất động' là xưng tán Hóa thân Phật. Đức Phật biểu hiện bất kỳ thân tướng nào ngài cần đến để cứu độ chúng sinh bằng cách giảng pháp cho họ nghe. Có nghĩa là Đức Phật thị hiện thân Phật để giáo hóa, để cứu độ chúng sinh bằng thân tướng của một vị Phật. Nếu chúng sinh cần được cứu độ qua thân tướng của một Bích chi Phật, thì Đức Phật sẽ hiện thân Bích chi Phật để độ thoát họ. Nếu nhân duyên của chúng sinh cần có một vị trưởng giả để cứu độ họ, thì Đức Phật sẽ thị hiện thành vị trưởng giả để độ thoát cho họ. Như vậy, mặc dù Đức Phật có nhiều hóa thân, nhưng bản thể là 'bất động'. Không rời khỏi 'đạo tràng', mà vẫn giáo hóa chúng sinh. Rốt ráo, chữ 'Tôn' là danh hiệu của Đức Phật. Đức Phật được gọi là Thế tôn.

Thủ Lăng Nghiêm vương, hi hữu trong đời.

'Thủ Lăng Nghiêm vương' là xung tán Pháp, hiếm có trong thế gian. Phật và Pháp là hiếm có, thật vậy. Trên thế gian Phật là hiếm có, và Pháp cũng hiếm có trên thế gian. 'Thủ' là cao tột nhất. Rốt ráo, cái gì là cao tột nhất? Thủ Lăng Nghiêm vương là cao tột nhất. Đó là vua của Đại định kiên cố bậc nhất, là Đại định Thủ Lăng Nghiêm. Lăng Nghiêm đại định là Pháp vương trong hàng các đại định. Trên thế gian hiếm có đại định này; thật vậy, trên thế gian không có gì so sánh với đại định này được—trong hữu tình thế gian cũng như khí thế gian

Kinh văn:

Tiêu ngã ức kiếp diên đảo tướng

Bất lịch tăng kỳ hoạch pháp thân.

Trừ vọng tướng diên đảo của con từ ức kiếp.

Chẳng trải qua nhiều a-tăng-kỳ kiếp mà được pháp thân.

Giảng:

"Trừ— làm tiêu tan vọng tướng diên đảo của con từ ức kiếp." Một kiếp là 139.600 năm, một ngàn kiếp là một tiểu kiếp. Hai mươi tiểu kiếp là một trung kiếp. Bốn trung kiếp là một đại kiếp. Ưc kiếp ở đây biểu tượng cho con số không thể tính đếm được về thời gian. Từ vô thủy đến nay, vọng tướng diên đảo đã tiêu tan sạch, từ ngày nay hoặc ngày mai sẽ không còn sinh khởi nữa. Nó sinh khởi cách đây từ vô lượng vô lượng kiếp, tích lũy dần dần từng chút. Đó là những tập khí. Tập khí là bản chất của vọng tướng diên đảo. Tập khí làm cho vọng tướng diên đảo sinh khởi. 'Diên đảo' có nghĩa là xem cái thật thành cái giả và nhận cái giả làm cái thật. Họ nhận cái đen làm trắng. Quý vị nói với họ cái ấy trắng thì họ bảo là đen.

Họ làm mọi chuyện đảo ngược. Người ta nghĩ một đường, thì kẻ diên đảo nghĩ một đường khác. Họ luôn luôn muốn có một cách khác người.

Khiến cho con "Chẳng trải qua nhiều a-tăng-kỳ kiếp mà được pháp thân."

'A-tăng-kỳ' là tiếng Sanskrit có nghĩa là 'vô số lượng.' Phải cần đến ba đại a-tăng-kỳ kiếp mới thành tựu Phật quả. Từ sơ phát tâm đến hàng Sơ địa Bồ-tát phải cần một a-tăng-kỳ kiếp. Từ Sơ địa Bồ-tát đến Thập địa Bồ-tát phải trải

qua một a-tăng-kỳ kiếp nữa. Từ Bát địa Bồ-tát đến quả vị Diệu giác, thành tựu quả vị Phật phải cần một a-tăng-kỳ kiếp nữa là ba. Thời gian ba kiếp dài vô số lượng này là bao nhiêu? Thật là con số lớn lao vô cùng.

A-nan nghe được pháp môn vi diệu mà Đức Phật vừa khai thị, đã khiến cho A-nan được khai ngộ. Do A-nan đã khai ngộ, nên không cần phải trải qua một thời gian dài ba đại a-tăng-kỳ kiếp như vậy mới thấy được Pháp thân.

Nhưng 'thấy được' pháp thân ở đây không phải là chứng ngộ. Đó chỉ là nhận ra được đạo lý về pháp thân. A-nan còn phải tu hành nhiều hơn nữa mới thực sự gọi là chứng được pháp thân. A-nan phải tinh tấn trong công phu nhiều hơn nữa. A-nan đã biết rằng mình không cần phải trải qua một thời gian dài ba đại a-tăng-kỳ kiếp trước khi tu tập thành Phật. A-nan biết rằng chân tâm thường trú thanh tịnh sáng suốt. A-nan biết rằng chính mình và mọi sắc tướng đều là chân tâm sáng suốt nhiệm màu của Như Lai tạng. Do A-nan đã nhận ra như vậy, ngài biết rằng mình sẽ nhanh chóng thành tựu Phật quả.

Kinh văn:

Nguyện kim đắc quả thành bảo vương

Hoàn độ như thị hằng sa chúng.

Tương thử thâm tâm phụng trần sát

Thị tắc danh vi báo Phật ân.

Nguyện đời nay chứng thành quả Bảo vương

Trở lại độ thoát chúng sinh nhiều như cát sông Hằng.

Đem thâm tâm này phụng thờ các cõi Phật nhiều như vi trần.

Mới được gọi là báo đáp ân Phật

Giảng:

"Nguyện đời nay chứng thành quả Bảo vương."

Ai là đáng Bảo vương? Bảo vương chính là Đức Phật. 'Quả' là gì? Quả là quả vị Phật. A-nan phát nguyện sẽ tu tập thành Phật rồi sẽ "Trở lại độ thoát chúng sinh nhiều như cát sông Hằng." Hai câu này bao gồm cả Bốn lời nguyện lớn.

'Nguyện đời nay chúng thành quả Bảo vương' gồm hai lời nguyện:

Pháp môn vô lượng thế nguyện học

Phật đạo vô thượng thế nguyện thành.

Và 'Trở lại độ thoát chúng sinh nhiều như cát sông Hằng' gồm hai lời nguyện:

Chúng sinh vô biên thế nguyện độ

Phiền não vô tận thế nguyện đoạn.

Nếu quý vị muốn cứu độ chúng sinh, trước hết mình phải đốn trừ sạch phiền não trong mình. Nếu không trừ sạch phiền não của mình, thì không những mình không cứu độ chúng sinh được, mà còn bị chúng sinh nhận chìm. Sao vậy? Mỗi chúng sinh đều có tâm tính riêng—mỗi mỗi đều khác. Một số rất u mê. Quý vị dù có nói gì cho họ nghe thì họ cũng rất bướng bỉnh. Bất luận quý vị có giảng pháp gì cho họ, họ cũng chẳng thèm nghe. Vốn là có thể cứu độ họ được, nhưng họ không nghe lời dạy của quý vị; đến mức ấy, quý vị sẽ khởi dậy phiền não, nếu quý vị không cắt đứt phiền não được. "Ồ! Anh cứng đầu há? Ta sẽ cứng đầu hơn anh nữa!" Khi phiền não đã nảy sinh rồi, thì quý vị không thể nào giáo hóa ai được nữa. Đó có nghĩa là bị chúng sinh nhận chìm thay vì cứu độ họ.

Nếu quý vị muốn độ thoát chúng sinh, thì mình phải đoạn trừ sạch phiền não. Quý vị phải xem chúng sinh như là con đẻ của mình, quý vị đừng nên quở trách họ vì những tánh ác vì vốn họ đã như vậy. Và tất nhiên, quý vị cũng nên nhận những chúng sinh có tánh tốt. Khi giáo hóa họ, tuyệt đối mình phải đoạn trừ sạch phiền não.

Thế là trước hết, quý vị muốn thành tựu quả vị Phật và thành tựu Phật đạo, rồi nguyện trở lại cứu độ toàn chúng sinh. Nguyện đem tâm tâm này phụng thờ các cõi Phật nhiều như vi trần. Nay con nguyện đem tâm tâm này, không phải tâm nông cạn, mà là tâm phát nguyện hành Bồ-tát đạo theo Đại thừa, đối trước chư Phật và chúng sinh nhiều như cát sông Hằng trong khắp các cõi Phật. Con đem tâm tâm này phụng sự cho chúng sinh để những ước nguyện của họ chóng được thành tựu và những gì họ mong cầu sẽ được toại nguyện. Con không chỉ cúng dường tâm tâm này đến chư Phật, và cũng không chỉ cúng dường đến chúng sinh, vì chúng sinh chính là chư Phật.

"Nếu chúng sinh chính là Phật – có người hỏi— thế thì bạn tâm tu hành làm gì?"

Điều ấy cũng giống như có người nói, "Chúng ta đều là Phật!" Đúng rồi, quý vị là Phật, nhưng trước khi thành Phật, quý vị cũng cần phải tu hành. Nếu quý vị không tu tập, mà chỉ nói từ sáng đến tối. "Tôi là Phật. Tôi là Phật. Tôi là Phật." Thì đó chỉ là điều vô ích. Quý vị phải có công phu thực sự mới đáng kể.

Thế nên với người tuyên bố, "Chúng ta đều là Phật!" Tôi bảo họ, "Anh là Phật? Đức Phật có tam thân, tứ trí, ngũ nhãn, lục thông. Vậy anh có được bao nhiêu thân? Bao nhiêu trí? Bao nhiêu mắt? Bao nhiêu thần thông? Anh không thể giả mạo được."

'Trở lại độ thoát chúng sinh nhiều như cát sông Hằng.' "Mới được gọi là báo ân Phật.' Đây là dịp để con đền đáp lòng từ của chư Phật, và bày tỏ lòng tri ân của con lên chư Phật.

Kính văn:

Phục thỉnh Thế tôn vi chứng minh,

Ngũ trược ác thế thệ tiên nhập.

Như nhất chúng sanh vị thành Phật,

Chung bất ư thử thủ nê-hoàn.

Cúi xin Thế tôn chứng minh cho

Đòi ác ngũ trược con nguyện vào trước

Nếu còn một chúng sinh nào chưa thành Phật

Nguyện chẳng tự mình chứng niết-bàn.

Giảng:

"Cúi xin" có nghĩa là gieo năm vốc xuống đất để đánh lễ—Thế tôn chứng minh cho"con. A-nan muốn đem tâm tâm của mình để phụng sự chúng sinh nhiều như cát sông Hằng trong các cõi Phật để đền đáp ân đức của chư Phật. Nhưng nếu A-nan chỉ nói mà không hành động để làm bằng chứng thì chẳng kể làm gì. Phải có người chứng minh cho A-nan. Do vậy, ngài cầu thỉnh Đức Phật chứng minh, để về sau, trong tương lai, chắc chắn A-nan phải làm cho bằng được ý nguyện của mình. A-nan muốn Đức Phật chứng minh lời nguyện của mình "Đòi ác ngũ trược con nguyện vào trước."

Khi mạng sống con người lên đến 200.000 tuổi... "Khi nào thì điều ấy xảy ra?" Quý vị hỏi một cách hờ hững.

Nếu quý vị không tin có một thời kỳ mạng sống con người sẽ lên đến 200.000 tuổi, thì quý vị phải nên sống đến giai đoạn đó để thấy, để quý vị tin chắc rằng có người sống đến 200.000 tuổi. Khi đến thời kỳ mạng sống con người lên đến 200.000 tuổi, thì tuổi thọ của con người bắt đầu giảm, cứ 100 năm giảm xuống một tuổi, và chiều cao sẽ giảm cứ 100 năm giảm một thước. Cho đến khi mạng sống con người giảm xuống còn 200 tuổi, đó là bắt đầu thời kỳ ngũ trược ác thế. Trước thời kỳ ngũ trược ác thế, thế giới rất thanh tịnh, tinh khiết, cũng như Ngũ Đài Sơn hiện nay được gọi là "Thanh lương địa" vậy. Trong tương lai thế giới sẽ tiếp tục thay đổi, và sau vài ngàn năm, Ngũ Đài Sơn sẽ không còn được gọi là Thanh lương địa nữa, nó có thể sẽ được gọi là 'nhiệt náo địa'— điều ấy cũng không biết chừng.

Ngũ trược ác thế là gì? Thứ nhất là kiếp trược (劫濁 kalpa-kaṣāya). 'Kiếp' là từ tiếng Sanskrit, Hán dịch là 'thời phân—sự phân chia thời gian.' Làm sao mà kiếp trở nên bị hỗn trược? là vào thời kì ngũ trược ác thế, các nghiệp ác của chúng sinh làm cho kiếp trở nên bị hỗn trược.

Thứ hai là kiến trược (見濁; drṣṭi-kaṣāya). Trong quá khứ, mọi người đều thấy mọi vật đều thanh tịnh và tinh khiết. Nhưng khi đến thời kỳ kiếp trược, thì người ta thấy môi trường chung quanh không còn thanh tịnh và tinh khiết nữa. Kiến trược là kết tinh của năm tà kiến, lấy ngũ lợi sử làm thể, lợi có nghĩa là nhanh, sắc bén. Ngũ lợi sử tức là năm quan niệm sai lầm: thân kiến, biên kiến, giới cấm thủ, kiến thủ, tà kiến.

Thân kiến là mọi chúng sinh đều chấp rằng mình có thân. Hó yêu mến thân mình."Ta phải săn sóc thân mình, đừng để điều gì xảy đến cho tôi cả." Họ xem thân thể mình là điều tối quan trọng. Họ muốn ăn ngon, mặc đẹp, sống tiện nghi. Họ luôn luôn xem thân thể mình như là viên ngọc quý. Đúng rồi! Thân thể quý vị là viên ngọc quý, nhưng nếu quý vị sử dụng sai mục đích, quý vị sẽ biến nó thành một thứ chẳng khác gì hơn phân người. Sao vậy? Vì quý vị chỉ để ý đến phương diện hời hợt nông cạn bên ngoài, mà không khám phá hết được hạt ngọc chân thật bên trong tự tánh. Thế nên những gì quý vị biết tựu trung chỉ là thân xác và quý vị không thể nào buông bỏ nó xuống được. Từ sáng đến tối, quý vị chỉ bận rộn vì thân thể mình. Đó là thân kiến.

Biên kiến là thích bên này hoặc bên kia. Nếu quý vị không nghiêng về không (vô) thì sẽ nghiêng về có (hữu). Nói chung, biên kiến là không hợp với nghĩa Trung đạo (Middle way).

Thứ ba trong ngũ lợi sử là giới cấm thủ. Giới luật sẽ trở thành tệ hại khi căn cứ vào một cái gì chẳng phải là nhân mà cho đó là nhân. Những sai lầm như thế dẫn đến lối tu khổ hạnh vô ích. Trước đây tôi đã giảng giải có người bắt chước thói quen của loài bò hoặc chó, hoặc ngủ trên giường đình, hoặc làm theo lối tu khổ hạnh vô ích. Những ai làm theo như vậy gọi là mắc vào giới cấm thủ. Họ nghĩ rằng: 'Hãy nhìn tôi đây! Chẳng có ai làm được như tôi, các ông chẳng ai bằng tôi cả.' Họ luôn luôn có suy nghĩ tự cao ngã mạn này trong tâm.

Thứ tư là kiến thủ. Có nghĩa là chấp vào quan niệm của mình là đúng. Quan niệm sai lầm về một cái gì chẳng phải là quả mà cho đó là quả. Người mắc phải kiến chấp này cho rằng họ đã chứng quả trong khi thực sự họ chẳng được điều gì cả.

Thứ năm là tà kiến. Những người có tà tri tà kiến thường cho rằng không có nhân quả, bài bác chánh pháp, tự mê hoặc mình và làm cho người khác mê lầm.

Năm thứ vọng kiến trên đây khiến cho tâm chúng sinh tối tăm mê loạn, tự tánh vẫn đục, cho nên gọi là ngũ trước.

Thứ ba trong ngũ trước là phiền não trước, do ngũ độn sử kết thành. Gồm tham, sân, si, mạn và nghi. 'Tham' là chỉ cho sự tham muốn một cách không thể thỏa mãn được những cảm giác dễ chịu. Quý vị thường tham muốn những gì mình thích. 'Sân' là không thích những điều mình cảm thấy khó chịu. 'Si' là những vọng tưởng điên rồ. 'Mạn' là lòng tự mãn và kiêu ngạo—cảm thấy rằng "Ta là bậc nhất." và "Chẳng có ai bằng ta." Người ngạo mạn thường không lịch sự đối với người khác. 'Nghi' là nghi ngờ chánh pháp, thay vì vậy lại thích tà pháp. Không tin vào chánh pháp nhưng lại tin vào các pháp không chân chính.

Đây là ngũ độn sử, tạo thành thứ trước thứ ba tức là phiền não trước. Sự có mặt của ngũ độn sử này đã tạo nên vô số phiền não.

Thứ ba trong ngũ trước là chúng sinh trước. Chúng sinh—chúng ta nay cũng đừng có diễn tả nó làm gì. Sao vậy? Chúng sinh vốn là quá dơ bẩn, quá bất tịnh, quá cấu uế. Quý vị đừng nên cho rằng mình là hạng chúng sinh cực kỳ lớn. Chúng sinh vốn là rất tối tăm và u mê đần độn; chẳng có gì tốt đẹp về

chúng sinh cả. Nhưng chúng sinh lại nghĩ về chính mình như một cái gì rất đặc biệt, mặc dù thực sự họ cấu thành do từ bốn thứ trước nêu trên.

Thứ năm trong ngũ trước là mạng trước. Kiếp sống của chúng ta ở thế gian, mạng sống của chúng ta là bất tịnh.

Vào thời ngũ trước ác thế, tâm tính chúng sinh càng cường, khó điều phục, nên vào thời kỳ ấy, chư Phật thường xuất hiện để giáo hóa chúng sinh.

A-nan phát nguyện trước hết sẽ thâm nhập vào ngũ trước ác thế để giáo hóa cứu độ cho chúng sinh. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã đi vào trong ngũ trước ác thế để giáo hóa cứu độ cho chúng sinh, và nay đệ tử của ngài, A-nan, có lẽ cũng muốn theo nguyện lực to lớn Đức Phật và làm theo. A-nan không sợ ngũ trước ác thế đầy nhiễm ô, dù thế nào đi nữa, ngài cũng đến đó để giáo hóa chúng sinh.

"Nếu còn một chúng sinh nào chưa thành Phật. Nguyện chẳng tự mình chứng niết-bàn." Nếu dù chỉ còn một chúng sinh chưa thành Phật, con cũng sẽ chưa thành Phật. Con sẽ không được công nhận như là người đã đạt được quả vị; con sẽ không nhập niết-bàn. Đây cũng giống như lời nguyện của ngài Địa Tạng Bồ-tát:

Chúng sinh độ tận, phương chứng bồ-đề.

Địa ngục vị không, thệ bất thành Phật.

Địa Tạng Bồ-tát ở trong địa ngục với quỷ đói, Ngài phát nguyện rằng nếu địa ngục chưa trống không, chưa hết tội nhân, thì ngài sẽ không thành Phật. Ngài nhất định sẽ chờ. Khi nào thì địa ngục mới trống không? Đừng bận tâm về ngài. Nó sẽ trống khi nào nó muốn. Trước khi nó trống không, bất luận quý vị có bận lòng bao nhiêu đi nữa, thì Địa Tạng Bồ-tát chưa thành Phật. Ngài vẫn chờ.

Kinh văn:

Đại hùng đại lực đại từ bi

Hi cánh thâm trừ vi tế hoặc.

Ngưỡng mong Đấng đại hùng đại lực đại từ bi

Chỉ cho con xét trừ tập khí vi tế.

Giảng:

"Ngưỡng mong Đấng đại hùng đại lực đại từ bi..." Chánh điện, Phật điện được gọi là Đại Hùng Bảo Điện. Một đấng anh hùng vĩ đại có thể bẻ gãy tiêu tan mọi vô minh vọng tưởng vi tế, mê độn của mọi chúng sinh. phá tan mọi căn bản phiền não, nghiêm khắc với tận căn rễ của nó.

Với 'đại lực,' Vị anh hùng vĩ đại có thể nhổ sạch mọi phiền não của chúng sinh do từ nguồn gốc là vô minh.

'Đại từ bi!' Đây là tâm từ bi không phân biệt, dành cho ngay cả những ai không có duyên với mình. Đó là lòng từ rộng khắp, lòng từ bi đối với mọi chúng sinh. Với tâm đồng thể đại bi, các ngài sẽ giúp chúng sinh nhổ sạch mọi loại khổ đau và ban cho họ nhiều niềm vui cao tột. Các ngài giúp cho chúng sinh nhận ra mặt mũi của mình khi cha mẹ chưa sinh ra. Đó được gọi là:

Đại bi dành cho những chúng sinh không có duyên.

Đại từ dành cho những chúng sinh có cùng thể tánh.

Bồ-tát cứu độ những chúng sinh có duyên. Đức Phật có lòng từ bi lớn để cứu độ hết thảy những chúng sinh không có duyên. Các vị Bồ-tát nói: "Tôi sẽ độ thoát hết những chúng sinh nào có duyên với tôi." Bồ-tát còn tuyển chọn người để cứu. Chư Phật thì cứu người không chọn lựa, cứu tất cả chúng sinh, cho dù chúng sinh có duyên với chư Phật hay không. Chúng sinh nào càng ít duyên, chư Phật càng mong được cứu họ. Sao vậy? Nếu chư Phật không cứu những người chưa có duyên, thì không bao giờ chư Phật kết duyên với họ được. Duyên có là do những ai muốn gieo. Nên Đức Phật có tâm đại từ bi cứu độ hết những chúng sinh chưa gieo duyên. Chư Phật cứu độ hết thảy mọi chúng sinh.

'Con ngưỡng mong Đức Thế tôn đem sức mạnh của Đấng đại hùng, đại lực, đại từ bi' để "Chỉ cho con xét trừ tập khí vi tế." Những gì con không thể nào phát hiện ra được, những điều con không thể nào nhận ra được – những nghi ngờ, những phiền não– vô minh. Bạch Thế tôn, nếu như con còn những mê lầm nhỏ nhiệm này, xin ngài chỉ cách để con dứt trừ.

Kính văn:

Linh ngã tảo đặng vô thượng giác,

U thập phương giới toạ đạo tràng.

Khiến con mau thành tựu quả vị giác ngộ Vô thượng

Ngồi nơi đạo tràng khắp cả mười phương thế giới.

Giảng:

"Khiến con mau thành tựu quả vị giác ngộ Vô thượng, thành tựu Phật đạo, và Ngồi nơi đạo tràng khắp cả mười phương thế giới. Con sẽ đi khắp mười phương thế giới để giáo hóa chúng sinh và kiến lập đạo tràng. Ở nơi những đạo tràng này, con sẽ chuyển bánh xe chánh pháp và hóa độ quần sanh."

Kinh văn:

Thuần-nhã-đa tánh khả tiêu vong,

Thước-ca-ra tâm vô động chuyển.

Tánh hư không có thể tiêu tan

Tâm kiên cố nguyện không lay động.

Giảng:

"Thuần-nhã-đa" là tiếng Sanskrit, có nghĩa là 'hư không'. "Tánh hư không có thể tiêu tan..." Hư không liệu có thể hoàn toàn tiêu mất chẳng? Vốn hư không chẳng có một nơi chốn nhất định, làm sao nói nó biến mất được?

A-nan đưa ra sự so sánh này, có nghĩa là hư không vốn chẳng bao giờ tiêu mất được, nhưng dù nó có tiêu tan đi, dù tánh hư không có biến mất đi nữa, thì Tâm kiên cố nguyện không lay động.

Tâm kiên cố đây chính là Thủ Lăng Nghiêm vương. Tâm này sẽ không bao giờ lay động. "Nay con đã tin vào Phật pháp, con đã nhận ra chân tâm, và có tâm như đại định kiên cố." Đây là những gì A-nan đang nói. "Con phát tâm nhất định tu thành Phật— phát tâm này sẽ đời đời không lay chuyển."

HẾT QUYỂN BA

---o0o---