



Sáu cửa vào động thiếu thất - Cửa thứ năm: Ngộ tính luận

ISSN: 2734-9195

17:30 04/08/2023

Phàm phu mà thấy được (có chỗ thấy) đều gọi là vọng tướng (phàm phu mà còn có chỗ thấy thì đều gọi là vọng tướng). Nếu mà tịch diệt thì không có chỗ thấy mới gọi là chân kiến.

Tổ Bồ Đề Đạt Ma - HT.Thích Thanh Từ dịch và giảng giải

Luận về Ngộ tính. Vì chúng ta tu nếu mà không nhận ra bản tính thì sự tu ấy chỉ là tu trong mê vọng, không thể nào đạt được chính đạo. Muốn ngộ được bản tính thì chúng ta phải khéo nhận ngay nơi mình. Nương nơi lời Phật, Tổ mà thấy được bản tính của chính mình, như vậy mới gọi là Ngộ tính. Đừng mắc kẹt trong văn tự, ngôn ngữ bên ngoài mà thấy ngay lại mình thì đó mới là chân thật. Chính ngay trong phần luận này cốt là để cho chúng ta ngộ được bản tính mình.

Phàm người học đạo lấy cái tịch diệt làm thể.

Còn người tu phải lấy cái ly tướng làm tông.

Cho nên trong kinh nói: “Tịch diệt là Bồ-đề. Vì diệt hết các tướng.”

Chúng ta thấy mở đầu ngộ tính để chỉ cho chúng ta thấy cái thể tịch diệt đó. Đó là đạo. Cái thể tịch diệt ở đâu? Tức là ở ngay nơi tâm chúng ta. Cái không động lặng lẽ như như đó là thể tịch diệt, chính cái đó là đạo. Mà chúng ta muốn tu về cái đạo ấy, thì tức nhiên phải lìa các tướng bên ngoài. Như vậy cho nên nói lấy ly tướng làm tông, tức là làm chủ. Đây Ngài mới dẫn kinh làm chứng. Trong kinh nói rằng: “Tịch diệt đó là Bồ-đề”. Tại sao tịch diệt là Bồ-Đề? Bởi Vì diệt hết các tướng ở bên ngoài.

Phật là giác vậy. Người có giác tâm được đạo Bồ-đề cho nên gọi là Phật.

Ai cũng có tâm giác hết. Nhân thấy được tâm giác đó gọi là đạo Bồ-đề. Được đạo Bồ-đề thì gọi là Phật.

Kinh nói: “Lìa tất cả sắc tướng tức gọi là chư Phật.”

Đó là dẫn trong kinh Kim Cang để cho chúng ta thấy. Trong kinh dạy rằng: “Là tướng thì gọi là Phật, vì Phật là tịch diệt, mà tịch diệt tức là ly tướng.”

Thế nên biết có tướng ấy là tướng của vô tướng không thể dùng con mắt mà thấy, chỉ có thể lấy trí mà biết.

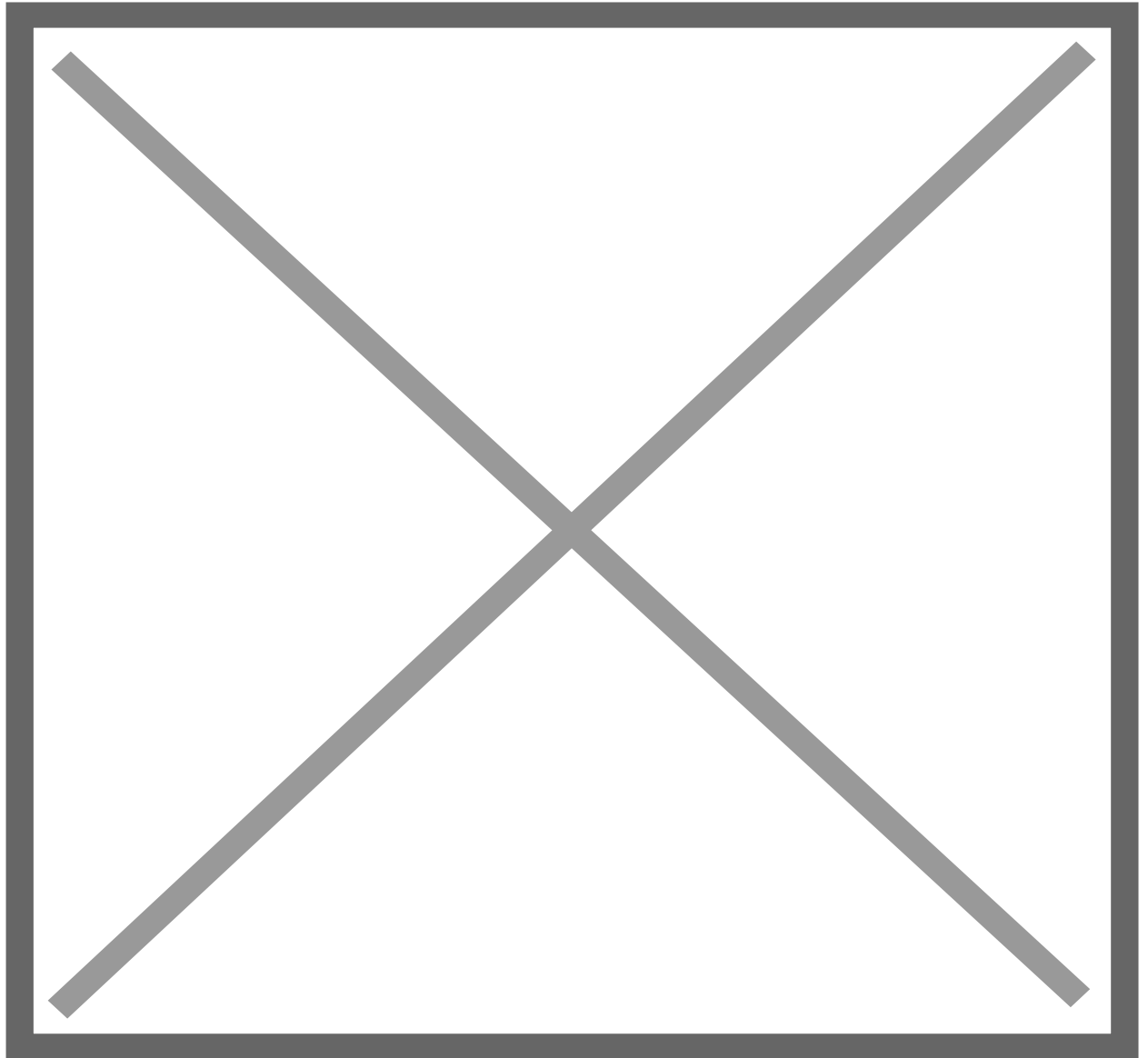
Tại sao ở đây nói rằng: “thế nên biết tướng ấy là tướng vô tướng”? Bởi vì thể Bồ-đề hay thể tịch diệt đó nó không phải là không, bởi không phải là không cho nên gọi đó là có tướng. Nhưng có tướng mà không phải là những tướng như tất cả sự vật có hình tướng ở bên ngoài chúng ta thấy vậy, cho nên nói rằng có tướng mà tướng đó là vô tướng. Như bây giờ những cái mà mắt chúng ta thấy được có cái nào không có hình thức đâu? Cái gì con mắt mình thấy được đều có hình tướng, thì cái đó là cái tướng do mắt thấy. Còn tính tịch diệt Bồ-đề nó có cái lặng lẽ thanh tịnh, cho nên gọi là có tướng, nhưng mà cái lặng lẽ thanh tịnh đó nó không có hình thức như muôn ngàn sự vật mà chúng ta thấy, vì vậy cho nên gọi là tướng vô tướng. Do đó cái tướng vô tướng ấy không thể dùng con mắt mà thấy được. Nếu dùng con mắt thấy tức là thấy cái tướng của sự vật rồi. Mà chỉ có thể dùng trí mà biết. Như vậy mọi người chúng ta nếu mà tế nhị nhận xét, thì chắc rằng ai cũng nhận biết mình có một cái tâm chẳng sinh chẳng diệt, khi nhận biết cái đó, nhận biết một cách không ngờ vực, không còn một chút nào mà nghi nan nữa, thì đó gọi là thấy tính. Còn nếu nhận biết mà khi tin khi nghi thì đó gọi là chưa thấy, chưa biết. Biết mà chưa có thật biết cho nên gọi là không thể thấy. Vì vậy chữ kiến tính nó không phải là chữ kiến theo nghĩa thông thường của con mắt thấy mà theo cái nghĩa nhận ra của trí tuệ, trí nhận ra thì gọi là kiến tính. Nói như vậy để chúng ta thấy trong danh từ nhà Phật nói kiến tính thành Phật, rồi chúng ta cứ trách hoài: nói kiến tính mà từ giờ tôi chưa từng thấy cái đó ra sao mà gọi là kiến tính? Ở đây Ngài chỉ cho rõ ràng cái tính đó nó có tướng mà vô tướng, vì vậy không thể lấy con mắt thấy được, chỉ dùng trí tuệ mà biết thôi.

Nếu người nghe một pháp này sinh một niềm tin nơi tâm, thì người này đã do phát cái tâm Đại thừa hay siêu thoát tam giới.

Người nào nghe được pháp này tức là nghe pháp kiến tính này, mà mình có được một niềm tin trong lòng thì người này đã phát được tâm Đại thừa, và người này sẽ siêu xuất tam giới. Tại sao chỉ mới có một chút tin mà đã phát tâm Đại thừa? Chỉ có một chút tin mà ra khỏi tam giới? Vì nếu chúng ta tin được cái đó (chân tính), tin được chân tính mình thì chân tính đó (như trong Đại Thừa Khởi Tín Luận nói) nó là rộng lớn không ngăn mé. Như vậy tin được cái đó là chúng ta đã phát tâm Đại thừa. Rồi chính vì tin cái đó cho nên chúng ta không còn mắc kẹt hình tướng của tam giới. Như vậy là chúng ta ra khỏi tam giới.

Nhưng ở đây Ngài nói tam giới là gì?

Là tham, sân, si ấy vậy. Ngược tham, sân, si đối là giới, định, tuệ tức gọi là siêu xuất tam giới.



Bởi vì khi chúng ta không nhận ra bản tính, không thấy mình có một bản tính thanh tịnh, tịch diệt lặng lẽ thì tự nhiên mình sống với cái vọng tâm điên cuồng. Vọng tâm điên cuồng đó là tôi đòi của tham, sân, si. Vì vậy cho nên nói nó lôi cuốn mình lẫn lộn trong tam giới. Bây giờ nếu chúng ta tin được mình có cái bản tâm thanh tịnh đó thì cái tham, sân, si chỉ là những tướng trạng hư ảo, không thật, cho nên chúng ta không theo nó mà liền chuyển nó thành ra giới, định, tuệ. Vì lẽ đó mà chúng ta ra khỏi tam giới.

Nhưng tham, sân, si cũng không thật tính, chỉ căn cứ nơi chúng sinh mà nói vậy.

Nói thật tính thì tham, sân, si nó cũng không thật nữa, không có tính thật, chỉ căn cứ nơi chúng sinh mà nói thôi. Vì thường chúng ta ai cũng tự chấp nhận

mình có một trong ba tính: hoặc là tính tham, hoặc là tính sân, hoặc là tính si. Mỗi người hình như âm thầm chấp nhận vậy. Nếu người hay thường nóng thì nói có tính gì? - Tôi có tính sân, phải không? Còn người thấy cái gì cũng muốn hết thì nói tôi có tính tham, tham cái này, tham cái kia. Còn người học hành không thuộc thì nói tôi có tính si. Như vậy chấp nhận mình có một trong ba tính tham, sân, si. Nhưng mà xét kỹ tham, sân, si nó không có tính thật. Bởi sao? Nếu nó có tính thật chắc mình dẹp nó không nổi! Bởi vì nó không thật cho nên mình mới dẹp nó được.

Bây giờ chúng ta thử kiểm điểm lại coi tham, sân, si nó thật hay không? Tôi nói thí dụ như nói về tham ăn. Như hồi nhỏ chúng ta không biết gì hết, cha mẹ nuôi cho ăn cá, ăn thịt, ăn riết quen rồi nói tới ăn chay chúng ta sao? Nó ngỡ ngàng, nó khó chịu, nghĩa là bữa nào ăn chay nghe nó xót ruột, thèm cá, thèm thịt. Như vậy cái thèm đó là tham muốn ăn cá, ăn thịt chứ gì? Nhưng bây giờ thầy kệ, cứ vô chùa ăn chay riết năm năm, mười năm rồi bây giờ cái tham ăn thịt cá nó còn không? Nó mất tiêu thấy không? Như vậy thì cái tính tham ăn, nếu nó cố định và thật thì chắc mình không bỏ được, phải vậy không? Bây giờ đây mình thấy không dùng nó một lúc thì tự nhiên nó mất, mất không còn thấy tăm dạng nữa. Bây giờ chẳng những thấy không thèm mà còn ngán nữa. Như vậy để chứng tỏ rằng cái tham nó không có thật.

Rồi cái si cũng vậy, như bây giờ chúng ta nổi nóng la ầm ĩ một hồi rồi khi hết nóng kiểm lại cái nóng hồi nãy nó ở đâu? Cũng không biết nó ở đâu phải không? Nếu nó có thật tức là hồi nó dấy lên từ đâu mà nó xuất ra, rồi lúc nó lặng xuống thì nó cũng trở về căn cứ nào đó mới là thật. Còn cái này xuất phát không biết từ đâu, mà lặng xuống cũng không biết về chỗ nào. Vậy đó mà sao nói nó thật được. Vì vậy cho nên sau này ngài Vĩnh Gia nói: “Vô minh thật tính tức Phật tính.” Vô minh tức là tham, sân, si chứ gì? Ngay nơi cái thật tính của tham, sân, si là Phật tính chứ không đâu hết. Tại sao mà Ngài dám nói thẳng như vậy? Bởi vì khi tham, sân, si nó lặng rồi thì lúc đó nó trở thành cái gì? Tức là trở về tâm tịch diệt chứ gì? Mà tâm tịch diệt tức là Bồ-đề. Như vậy tự nhiên tham, sân, si mà đến chỗ thật tính của nó thì đó là Phật tính, chứ không có gì xa lạ. Khi nó nổi lên thì nó thành ra ma quỷ, nổi lên thì thành ma quỷ mà lặng xuống thì thành Phật. Vì vậy cho nên chúng ta chỉ cần đừng cho nó nổi lên thì chúng ta thành Phật, chứ đâu có đuổi, đâu có kiếm cái gì, đâu có trừ, đâu có dẹp. Hiểu như vậy thì mới thấy rõ chỗ tu hành nó không phải là khó khăn lắm, nhưng cũng không phải dễ!

Hay phản chiếu rõ ràng thấy được tính của tham, sân, si tức là Phật tính.

Nếu mình hay phản chiếu thường thấy một cách rõ ràng thì cái tính tham, sân, si là Phật tính chứ không có gì khác.

Ngoài tham, sân, si không riêng có Phật tính.

Ngoài tham, sân, si không có Phật tính riêng. Tại sao vậy? Bây giờ chúng ta có ai thấy tham, sân, si nó dấy lên ngoài tâm chúng ta không? Ngoài tâm mình có tham, sân, si dấy lên riêng không? Cũng như hỏi ngoài mặt biển có thấy sóng dấy trên đất bằng không? Như vậy nếu không có sóng dấy trên đất bằng, thì chính ngay nơi sóng đó là mặt biển chứ gì? Sóng lặng xuống là mặt biển chứ có tìm ở đâu xa. Bây giờ hỏi chứ ngoài cái tâm của chúng ta ra, tham, sân, si có nổi ở ngoài không? Nó nổi ở ngoài hư không này chạy vô không? Rõ ràng nó nổi từ tâm chúng ta, cho nên nó lặng xuống là Phật tính, nó dấy lên là tham, sân, si. Như vậy cho nên không có tìm Phật tính ở đâu xa mà ngay nơi tham, sân, si nó lặng xuống thì thấy Phật tính chứ không có gì hết. Cái tu nó đơn giản như vậy, cho nên chỗ này người Nhị thừa không hiểu nổi. Tại sao không hiểu nổi? Bởi vì người Nhị thừa là người đối trị, nghĩa là lấy cái này trị cái kia, mà như vậy thường thường muốn trị cái tham thì phải bố thí, muốn trị cái sân thì phải nhẫn nhục... Nhưng mà ở đây thì Tổ nói không có trị gì hết, nghĩa là ngay đó cho nó lặng xuống thì thấy ông Phật của mình chứ không có trị, không cần đối trị. Như vậy cho nên ở đây thoát ra ngoài cái pháp môn đối trị, vì đối trị thì còn hai, phải vậy không? Bởi còn có hai cho nên chưa phải là lý cứu kính. Ở đây chỉ thẳng không còn hai, ngay nơi vô minh hay là tham, sân, si đó mà lặng xuống là Phật tính, chứ không phải ngoài tham, sân, si riêng có Phật tính.

Kinh nói rằng: “Chư Phật từ xưa đến nay thường ở trong tam độc nuôi lớn cái pháp trong sạch mà thành được Thế Tôn.”

Nói chư Phật xưa nay ở trong tam độc nhờ nuôi lớn cái pháp thanh bạch mà thành được Thế Tôn. Như vậy, chúng ta bây giờ cũng ở trong tam độc mà nếu chúng ta biết nuôi lớn cái bạch pháp, thì chúng ta cũng thành Phật được. Như vậy để thấy rằng tam độc và Bồ-đề nó không rời nhau. Cũng không phải là hai pháp. Nói như vậy, không phải hai pháp thì chúng ta khó mà tin được: bên này là Bồ-đề, bên kia là tam độc làm sao mà không hai pháp? Nhưng mà nếu lặng cái tam độc xuống, không phải Bồ-đề là cái gì? Như vậy nếu là hai pháp thì tam độc nó lặng xuống thì ở một bên, còn Bồ-đề nó ở một bên. Nhưng mà sự thật, lặng tam độc tức là Bồ-đề, nên không phải là hai pháp.

Cũng như bây giờ chúng ta tạm thí dụ có một người tên là A, người ấy vì hoàn cảnh xã hội hoặc vì tính xấu xa của họ cho nên lớn lên họ đi ăn trộm, ăn cướp họ làm những điều tội lỗi. Anh A này khi đi ăn trộm ăn cướp thì gọi đó là một kẻ xấu, kẻ ác, kẻ tội lỗi. Bây giờ đây có một người lương thiện biết đạo lý, gần gũi, nhắc nhở, thức tỉnh anh, lần lần anh hồi tỉnh. Anh biết những hành động, những việc làm trước là tội, là quấy, là ác, là xấu, anh hứa chừa, anh nguyện bỏ. Rồi từ đó về sau anh không làm chuyện ăn trộm, ăn cướp nữa thì còn gọi anh A là

người xấu nữa không? Như vậy nếu không làm chuyện trộm cướp, không làm chuyện xấu xa thì tự nhiên gọi đó là lành rồi, người thiện rồi. Như vậy là bỏ anh A thuở xưa được anh A tốt bây giờ, hay là cũng chính anh A ấy mà dừng lại những hành động xấu thì anh A trở thành người tốt. Như vậy từ đâu mà có được anh A tốt? Như vậy mình đâu thấy anh A trộm cướp, tội lỗi và anh A lương thiện sau này là hai. Mà chỉ chịu khó dừng đi những hành động xấu xa của thuở xưa thì tự nhiên thành người tốt.

Cũng như vậy, chúng ta muốn tìm ông Phật thanh tịnh, sáng suốt thì chỉ cần dừng cái tham, sân, si lại, nó lặng xuống rồi thì ông Phật thanh tịnh sáng suốt hiện ra, chớ đâu có tìm ông Phật đó ngoài cái tham, sân, si hiện giờ. Như vậy để thấy đừng có nghĩ là hai, cái quan niệm hai là cái quan niệm còn ở bên đối đãi chưa có phải cứu kính, nhưng mà bởi vì chúng ta đại đa số người đang sống trong cái đối đãi, cho nên nói tới chỗ đó không ai chấp nhận được. Nhưng mà xét tới lý cứu kính thì nó như vậy, nó không phải là cái đối đãi. Tất cả cái đối đãi đều là không thật hết. Chỗ cứu kính thì không có cái đối đãi nữa. Thấy như vậy rồi chúng ta mới thấy phiền não tức là Bồ-đề. Thật tính của tham, sân, si là Bồ-đề, là Phật tính, thì tức nhiên phiền não tức là Bồ-đề. Ngay trong tham, sân, si đó mà lặng xuống thì đó là Phật tính. Cũng như ngay trong phiền não mà lặng xuống tức là Bồ-đề chớ đâu có tìm ở đâu khác?

Tam độc là tham, sân, si vậy.

Nói Đại thừa, nói Tối thượng thừa đều là nói cái chỗ sở hành của Bồ-tát, không có chỗ nào mà chẳng thừa, cũng không có chỗ nào thừa, trọn ngày thừa mà chưa từng thừa. Đây là Phật thừa.

Câu này nghe hơi khó hiểu. Tại sao trọn ngày thừa mà chưa từng thừa gọi là Phật thừa? Chữ thừa là cỡi, là nương, tức là trọn ngày nương nơi đó mà chưa từng nương. Đây mới thật là Phật thừa. Bởi vì thể tính tịch diệt này không vắng mặt nơi chúng ta một phút giây nào hết. Nếu chúng ta nhận ra được thể tính đó, hằng sống với nó thì gọi đó là trọn ngày thừa, tức là trọn ngày nương nơi tính tịch diệt của chúng ta. Nhưng mà nó có pháp bị nương và người hay nương hay không? Bởi không có cho nên nói chưa từng nương. Bởi vì trở về tính tịch diệt ấy thì nó không có người hay trở về và tính tịch diệt bị về mà chỉ là hằng sống lại với nó thôi. Vì vậy cho nên nói trọn ngày thừa mà chưa từng thừa, đó mới là Phật thừa. Phật thừa là vậy. Phật thừa là trở về sống với tính tịch diệt của mình, tính tịch diệt này nói tên khác là sống với pháp thân thanh tịnh của mình. Đó là Phật thừa.

Kinh nói: “Không thừa là Phật thừa.”

Tức là không có cõi nương ấy là Phật thừa. Chớ còn thấy có thừa để cho mình cõi mình nương thì chưa phải là Phật thừa. Thừa đó còn nằm trong đối đãi, có người năng thừa và có pháp bị thừa.

Nếu người biết sáu căn không thật, ngũ uẩn là giả danh, toàn thể mà cầu ắt không có định xứ (tức là không có chỗ nhất định), phải biết người này hiểu được lời Phật nói.

Người nào mà hiểu được lời Phật nói là người đó trước hết phải thấy sáu căn không thật, thấy ngũ uẩn là giả danh. Giả danh không thật, sáu căn không thật và ngũ uẩn không thật nữa, tìm khắp hết thì biết không có chỗ nhất định. Vì sáu căn không có nhất định, ngũ uẩn cũng không có nhất định, những người được như vậy mới là người hiểu được lời Phật nói. Còn người mà chưa được như vậy thì người đó dù cho đọc thuộc lòng kinh Phật cũng chưa hiểu lời Phật nói nữa.

Kinh nói rằng: “Ở trong nhà ngũ uẩn ấy là Thiền viện. Ở trong chiếu soi mở sáng tức là cái cửa Đại thừa. Chẳng nhớ tất cả pháp mới gọi là Thiền định.”

Như vậy danh từ Thiền viện ở đây khác hơn Thiền viện của chúng ta. Thiền viện của mình ở đâu? - Ở bên ngoài, có nhà to, có khu vườn rộng, đó là Thiền viện. Ở đây kinh nói rằng: ngay trong nhà năm uẩn của mình đó, ấy gọi là Thiền viện. Làm sao ở trong đó mà tu thiền định? Ở trong mình chiếu soi để mở sáng ra thì lúc đó là mở cửa Đại thừa. Nhà năm uẩn là Thiền viện, trong đó hằng chiếu sáng thì đó là mở cửa Đại thừa. Còn không nhớ một pháp nào hết, đối tất cả pháp mà không nhớ thì gọi đó là Thiền định. Bây giờ, chúng ta ngồi thiền để làm gì? Là cốt quên tất cả pháp chớ gì. Vừa có nhớ một pháp tức là động tâm rồi hết thiền. Như vậy thiền định là không nhớ tất cả pháp, không nhớ tức là quên. Vì vậy cho nên người tu lâu là quên hoài, quên hết, quên cho tới chừng nào quên luôn cả mình nữa thì mới được. Chớ còn quên mà quên những chuyện xấu của mình nhưng chuyện tốt của mình còn nhớ thì chưa thật quên. Chuyện dở của mình thì mình quên mà chuyện dở của người thì mình nhớ cũng chưa thật quên. Quên là quên hết, quên cả thân mình nữa, như vậy đó mới được.

Nếu rõ được lời nói này thì đi, đứng, nằm, ngồi đều là thiền định.

Ai rõ được lời nói đó thì trong bốn oai nghi đều là thiền định hết. Đi đâu cũng là ở trong Thiền viện hết. Cái thân ngũ uẩn lê tới đâu cũng là Thiền viện tới đó. Ở trong hằng chiếu soi đó là mở cửa Đại thừa. Rồi quên tất cả pháp tức đó là thiền định. Như vậy đi tới đâu cũng ở trong thiền định hết. Bây giờ chúng ta muốn ở thiền định hằng ngày, hằng giờ, hằng phút, hằng giây thì chỉ chịu khó đi đâu cũng không nhớ tất cả pháp, cái gì cũng thầy kệ nó đừng thêm nhớ đó là thiền định.

Biết tâm là không gọi là thấy Phật.

Câu này lần này là lần thứ hai, tức là điệp khúc thứ hai của Ngài: Biết tâm ấy không, gọi là thấy Phật. Như hồi nãy đã nói, biết tâm không tức là biết bao nhiêu vọng tưởng dấy lên nó là không, thì gọi là thấy Phật chứ không có gì lạ.

Vì cố sao? Vì mười phương chư Phật đều do vô tâm, không thấy nơi tâm gọi là thấy Phật.

Bởi vì mười phương chư Phật đều do vô tâm mà thành Phật. Vì vậy chúng ta không thấy tâm mình thì gọi là thấy Phật.

Không thấy tâm gọi là thấy Phật, sao đơn giản quá vậy? Nếu vọng tưởng không dấy lên tức là không thấy tâm, hay là tâm vọng tưởng dấy lên mà mình biết nó không thật thì lúc đó mình liền thấy Phật chứ có gì đâu. Cái nguyên tắc hết sức là đơn giản: Không thấy tâm là thấy Phật. Còn thấy tâm thì không thấy Phật. Cho nên người nào nói tôi nghĩ thế này, tôi nghĩ thế kia, người đó thấy Phật được không? - Không thấy Phật. Người nào mà không thấy mình nghĩ cái gì hết thì người đó dễ thấy Phật. Nếu mình khởi nghĩ, là mình không thấy Phật, nếu hết nghĩ tức là thấy Phật. Bởi vì thấy tâm mình tức là tâm vọng niệm, mình thấy nó là lúc đó ông Phật bị mây che rồi. Còn bây giờ nếu tâm đó không dấy lên thì ông Phật đâu có bị mây che. Vì vậy cho nên mình thấy Phật. Như vậy thấy Phật này, không phải Phật Thích-ca, không phải thấy Phật Di-đà mà chính là thấy Phật Pháp thân của chính mình.

Mình bỏ tâm mà không có tiếc thì gọi đó là đại bố thí, là các động định gọi là đại tọa thiền.

Chỗ này tại sao gọi là đại bố thí? Nghĩa là người nào dám bỏ tâm mà không tiếc, người đó là đại bố thí. Bây giờ chúng ta nghĩ mình bỏ tâm mình có tiếc không? Bây giờ ví dụ như chúng ta một giờ nào đương ngồi thiền, trong lúc ngồi thiền hơi yên yên, bỗng nó nghĩ ra cái gì hay quá hay hoặc một đề tài thật hay, hoặc nghĩ ra một bài thơ hay thật hay, hoặc nghĩ ra một câu chuyện gì giải đáp hay thật hay thì lúc đó dám bỏ hay không? Khi mà nghĩ ra được như vậy tức nhiên khó mà dám bỏ lắm! Dám bỏ được cái đó là đại bố thí. Bố thí như vậy mới là đại bố thí, chứ còn mình bố thí của cải bên ngoài thì chưa phải là đại bố thí. Chính những tâm niệm mà mình cho là hay đó, mà mình dám buông bỏ mới là đại bố thí. Chúng ta hằng ngày tu ráng mà nhớ cái đó, cho nên chính thấy người tu khác hơn những văn sĩ. Tôi thuở xưa cũng hay gần những văn sĩ, họ đang ngủ hay vô mừng nằm gần ngủ, chợt nhớ một cái gì hay, họ liền thức dậy thắp đèn lên họ viết cho đã, chừng những cái hay đó họ viết rồi họ mới đi ngủ. Như vậy cho nên họ mới thành văn sĩ. Còn chúng ta ở đây thì lại khác, trong tâm mình

nghĩ cái gì hay cũng bỏ tuốt không luyến tiếc gì hết. Như vậy mới gọi là đại bố thí.

Lìa các động và định thì mới gọi là đại tọa thiền. Mình bây giờ cứ nhớ lúc này mình động, một hồi lại nghe mình định. Còn thấy có định, có động chỉ là tiểu tọa thiền, chưa phải đại tọa thiền. Chừng nào đi, đứng, nằm, ngồi mà không còn thấy định thấy động gì nữa hết, thì lúc đó là đại tọa thiền. Đại tọa thiền là như vậy, nghĩa là không còn có định, động đối đãi nhau mới gọi là đại tọa thiền. Vì vậy cho nên hồi xưa các vị Thiền sư hay hỏi nhau, ngồi thiền có xuất nhập thì các ngài nói chưa phải đại định là ý đó. Còn thấy có xuất có nhập, làm sao mà đại định? Đại định thì không còn thấy có động, có định nữa.

Vì có sao? Phàm phu một bề hướng về động. Còn Tiểu thừa một bề hướng về định. Nói rằng ra khỏi hai cái lỗi tọa thiền của phàm phu và Tiểu thừa thì mới gọi là đại tọa thiền.

Phàm phu thì một bề động, Nhị thừa thì một bề định, như vậy một bên chăm chăm để định, còn một bên buông nó chạy tứ tung. Như vậy hai cái đó là hai cái lỗi của phàm phu và Nhị thừa. Bây giờ chúng ta vượt ra khỏi hai cái đó thì mới gọi là Bồ-tát, gọi là đại tọa thiền. Làm sao vượt ra khỏi hai cái đó? Vì lẽ đó mà tôi hay khuyên: chúng ta mà biết chần trầu chút chút, đừng có ngồi ngó lom lom nó, mà ngồi cũng vỗ đùi, cũng nhổ cỏ, nhàn hạ vậy đó; rồi mình cũng đi tới đi lui, ngó mây, ngó nước mà không dính mây, dính nước, cũng không có dính tất cả thì đó mới là tốt. Đó mới là đại tọa thiền, chớ còn mình chăm chăm vào một cái nào đó để cho yên rồi cứ lấy cái đó làm tiêu chuẩn hoài, chăm chăm mãi rồi không khéo lạc vào Nhị thừa, vì chú vào một cảnh để cho nó định, cái định này chúng ta nhớ đây là nói ngộ tính. Ngộ tính định tức là lấy cái định tự tính định, mà tự tính định nó nhẹ lắm, nó không có cái chăm bẵm đè nó lặng đầu. Cái chăm bẵm đè cho nó lặng thì thuộc định của Nhị thừa. Định của tự tính định này, nói, nín, đi, đứng, nằm, ngồi, mà biết cái đó không bao giờ rời mình, không bao giờ quên nó. Nói tóm lại, không giây phút nào mình thấy vắng mặt ông chủ của mình. Như vậy đó là đại định.

Cho nên sau này có một Thiền sư ngồi một mình, một lát kêu: “Chủ nhân ông đâu?” Rồi ông tự trả lời: “ạ!” rồi bảo: “Tĩnh, tĩnh nghe, đừng để bị lừa.” Rồi ông tự “ạ”. Cứ một lát thì kêu như vậy. Người ngoài không hiểu ông nói cái gì? Ông có điên chẳng? Đó là một phương tiện để đừng bao giờ quên ông chủ. Nếu quên ông chủ tức là chạy theo sáu trần. Còn mình biết ông chủ lúc nào cũng có mặt cho nên ngài Đôn Hà gặp ngài Long Uẩn cứ hỏi: “Long công có nhà không?” Đã có sờ sờ đó mà cứ hỏi: “Long công có nhà không?” Kêu nhau, hỏi nhau là ý như vậy đó. Để biết rằng ông thường thường có làm chủ hay không? Chủ nhà ông có vắng mặt lúc nào không? Chúng ta rất tiếc chủ nhà không vắng mặt lúc nào,

mà chúng ta lại bỏ quên. Vì vậy mà không biết ông chủ nhà mình ở đâu. Đó là cái bệnh của chúng ta đó, chớ nếu biết ông chủ nhà của mình không rời mình thì mình cứ sống với ông chủ cho vui. Cái này mình không thấy, không sống được với ông chủ mà hoàn toàn là sống với lục tặc. Vì vậy mà Phật mới nói: “Nhận giặt làm con.” Sống theo tam bành lục tặc đó là nhận giặt làm con chớ gì!

Còn bây giờ nếu biết sống với ông chủ nhà, đó là đại định. Cho nên đại định của người xưa, đi cày, đi cuốc, đi làm chớ không phải đại định như mình ngồi lạng mới định. Đi cày, đi cuốc, đi làm mà định, nghĩa là người ta không bao giờ thấy vắng mặt ông chủ thì đó là đại định. Chúng ta ráng nhận được cái đó. Nhận được cái đó thì mới thấy cái cao siêu của thiền này. Còn nếu không nhận được cái đó thì tu lâu sẽ mắc kẹt trong thiền Nhị thừa, rồi cứ phải chăm chăm vào đó. Cho nên một vị Thiền sư ngồi yên một chỗ thì bị một sư huynh hỏi: “Làm gì đó?” Ngài trả lời: “Ngồi chơi.” Ngồi tức là có làm. Có kèm tức là có làm. Vì vậy cho nên chỗ đó là chỗ lạ lẫm, người ngoài không hiểu nổi. Tôi gọi là lạ lẫm bị vì nó nhẹ, nó phơn phớt hà. Biết nó thì không lúc nào thiếu nó, còn không biết thì kiếm không ra. Dòm Đông, dòm Tây không thấy nó một tí nào hết. Mà nếu biết rồi thì thấy nó hiện tiền trước mặt, không có lúc nào vắng mặt nơi mình. Chính cái đó là cái lạ. Cho nên người mà biết sống với cái đó thì ở ngoài không thấy người đó tu gì hết. Cũng đi, cũng tới, cũng qua, cũng lại mà hằng không mất. Còn mình không biết thì chạy tìm kiếm, xông xáo mà vẫn không thấy nó. Nên chỗ này là chỗ phải để tâm, phải biết nhìn kỹ thì mới thấy.

Nếu khởi được cái hội này thì tất cả tướng chẳng lìa mà tự hiểu, tất cả các bệnh chẳng trị mà tự lành.

Nếu mà người nhận được như vậy thì đối với tất cả tướng không cần lìa nó mà tự mình hiểu. Tự hiểu mình có ông chủ hiện ra. Tất cả các bệnh tham, sân, si mình không cần trị nó mà nó vẫn hết. Còn không hiểu vậy mà cố trị nó, nhiều khi nó lâu hết.

Đây là sức đại thiền định.

Phàm đem tâm cầu pháp ấy là mê.

Chẳng đem tâm cầu pháp ấy là ngộ.

Tại sao đem tâm cầu pháp ấy là mê? Thường thường cầu pháp lấy cái gì mà cầu? Chữ pháp này ráng hiểu, bởi vì chúng ta quen nói pháp là giáo lý của Phật. Cho nên thường thường nói đi tới cầu pháp là cầu dạy một cách tu nào đó. Nhưng ở đây chữ pháp này là chỉ cho bản tâm (pháp bản pháp vô pháp). Nếu dấy tâm đi tìm pháp ấy thì không mê là gì? Vì pháp đó là tâm thể của mình, mà

dấy niệm lên để tìm nó thì đã chạy trong mê rồi, làm sao tìm được? Vì vậy cho nên gọi là người mê.

Chẳng đem tâm cầu pháp ấy là người ngộ. Nghĩa là ngay nơi đó mà lặng xuống thì thấy nó chớ không có đi tìm ở đâu. Vì vậy cho nên không cần dấy niệm đi cầu thì lúc đó tự thấy. Tự thấy tức là ngộ.

Chẳng mắc kẹt văn tự gọi là giải thoát.

Chẳng nhiễm sáu trần gọi là hộ pháp.

Người nào học kinh mà không mắc kẹt vào văn tự thì người đó là người giải thoát. Còn mình phần nhiều học kinh mắc kẹt vào văn tự, cho nên không được giải thoát. Tôi nói một thí dụ nhỏ: như trong kinh Kim Cang mà chúng ta học tới học lui, cứ nhớ độ chúng sinh, mà độ những người ngoài cho được vào Vô dư Niết-bàn thì suốt đời không tu được. Như vậy gọi là mắc kẹt trên văn tự. Còn nếu mình thấy rõ độ chúng sinh là độ tự tâm, tâm lặng xuống là Niết-bàn thì như vậy là mình giải thoát. Ngay trong kinh nói mà mình nhận được ý như vậy là mình giải thoát. Đó là chỗ thật là khó chớ không phải dễ.

Không nhiễm sáu trần thì gọi là hộ pháp: Là mình luôn luôn đừng cho nhiễm sáu trần thì lúc đó mình là hộ pháp. Bây giờ hộ pháp thì khác, người ta giảng kinh mà mình lo ủng hộ là hộ pháp. Còn Ngài nói: không để cho tâm nhiễm sáu trần đó là hộ pháp. Thành ra chữ pháp mà ở đây dùng và chúng ta hiện giờ dùng nó khác nhau. Ở đây dùng chữ pháp là chỉ cho tâm thanh tịnh bất sinh bất diệt, đó là pháp. Còn chúng ta dùng chữ pháp là chỉ cho giáo lý của đức Phật. Thành ra hai nghĩa nó khác nhau. Vì vậy cho nên tâm mình không nhiễm sáu trần là giữ cho tâm mình thanh tịnh. Như vậy tâm thanh tịnh là hộ pháp.

Ra khỏi sinh tử gọi là xuất gia.

Như vậy đó cho nên trong nhà thiền lâu lâu hỏi: Thầy đi tu bao lâu rồi? Nói: tu năm năm, mười năm. Hỏi: Thầy xuất gia chưa? Rồi mình không hiểu tại sao người ta đã đi tu rồi mà hỏi xuất gia chưa là cái gì? Rồi mình nói ông đó hỏi ngớ ngẩn! Mà không ngờ cái hỏi xuất gia này là hỏi: Thầy ra khỏi sinh tử chưa? Xuất gia mà ra khỏi sinh tử đó mới thật là xuất gia. Còn bỏ nhà thế tục vào nhà chùa thì đó mới gọi là xuất thế tục gia thôi. Chừng nào mà thật tình ra khỏi sinh tử mới là xuất tam giới gia.

Làm sao biết hiện tại mình ra khỏi sinh tử? Nếu không có giờ phút nào động tâm dấy niệm thì tự nhiên biết người đó ra khỏi sinh tử. Đi, đứng, nằm, ngồi mà không còn động tâm dấy niệm nữa thì biết mình ra khỏi sinh tử rồi. Đó mới thật là xuất gia. Nếu mà định nghĩa xuất gia như thế này thì chúng ta kiểm lại coi

mình xuất gia được bao lâu rồi? Như vậy cảm thấy chúng ta chưa xuất gia! Tu rất lâu mà chưa xuất gia! Cái nghĩa xuất gia trong nhà thiền nói là như vậy. Để sau này, chúng ta gặp các Thiền sư hỏi: xuất gia chưa, thì đừng có lấy làm lạ. Xuất gia là ra khỏi sinh tử.

Không thọ thân sau gọi là được đạo.

Người được đạo là người không còn thọ thân sau nữa.

Chẳng sinh vọng tưởng gọi là Niết-bàn.

Không còn vọng tưởng nữa thì Niết-bàn chớ không có đi đâu tìm Niết-bàn, không cần tìm kiếm Niết-bàn, không cần cầu mong Niết-bàn, chỉ hết vọng tưởng là Niết-bàn. Như vậy chẳng sinh vọng tưởng gọi là Niết-bàn.

Chẳng ở trong vô minh là đại trí tuệ.

Nếu không ở trong vô minh là đại trí tuệ. Còn vô minh là gì? Vọng động là vô minh, vọng niệm là vô minh, mà không có ở trong vọng niệm đó là đại trí tuệ.

Chỗ không có phiền não thì gọi là vào Niết-bàn. Chỗ không có tướng thì gọi đó là đến bờ kia. Khi mê thì có bờ này. Khi ngộ thì không còn bờ này. Vì có sao? Vì phàm phu một bề trụ nơi đây. Nếu giác được Tối thượng thừa, tâm không còn trụ nơi đây nữa, cũng không có trụ nơi kia. Cho nên hay lìa bờ bên này và bờ bên kia.

Mình ngộ được cái Tối thượng thừa. Ngộ được Tối thượng thừa là ngộ cái gì? Ngộ được Tối thượng thừa tức là ngộ được bản tính của mình. Khi ngộ được bản tính của mình rồi thì cũng không trụ bên này mà cũng không trụ bên kia. Nếu phàm phu thì trụ bên này, bên này là bên mê! Mê là cái gì? Tức là vọng tưởng. Phàm phu thì trụ nơi vọng tưởng, họ chấp nhận vọng tưởng gọi là trụ bên này. Còn mình biết rõ vọng tưởng không thật, cho nên mình không theo nó thì đó gọi là đến bờ kia. Bên kia cũng không có chỗ trụ nữa. Như vậy chỉ không theo vọng tưởng thì gọi là đến bờ kia. Mà đến bờ kia cũng không có chỗ trụ. Như vậy cho nên hay lìa đây và kia, bờ bên này và bờ bên kia. Ở đây có một đoạn ông Trúc Thiên lược bớt, quý vị dò theo tôi giải thích thì sẽ thấy để bổ túc. Đoạn này nó khó. Vì đây là chỉ thẳng bản tâm để cho chúng ta tỉnh ngộ.

Nếu thấy bờ kia nó khác với bờ này thì tâm người này đã không có thiền định. Phiền não gọi là chúng sinh. Ngộ giải gọi là Bồ-đề. Cũng không phải một, không phải khác, chỉ cách nhau ở chỗ mê và ngộ mà thôi (Hỏi mê cái gì? Ngộ cái gì?). Khi mê thì thấy có thể gian có thể ra. Khi ngộ thì không có thể gian có thể ra.

Tại sao vậy? Mê thì có thể gian có thể ra, mà ngộ thì không có thể gian có thể ra? Điều này chúng ta thấy có trái với cái hiểu hiện tại hay không? Tỷ dụ như người phàm phu, họ có cái gì ra khỏi thế gian không? Còn Nhị thừa có nghĩ ra khỏi thế gian hay không? Như vậy Nhị thừa đối với phàm phu thì họ ngộ rồi chứ. Ngộ rồi mới có cái niệm ra khỏi thế gian. Còn nếu mê thì cứ nằm trong thế gian đâu có nghĩ gì ra thế gian. Nhưng mà ở đây tại sao nói rằng: khi mê thì thấy thế gian có thể ra, còn ngộ thì không thế gian có thể ra? Như vậy để chứng tỏ Nhị thừa tuy nói ngộ mà còn ở trong mê. Ở đây là nhắm thẳng vào Nhị thừa, Nhị thừa tuy nói ngộ mà vẫn còn mê. Mê cái gì? Bởi vì Nhị thừa không thấy được bản tính, bởi không thấy được bản tính cho nên tưởng lầm rằng: “Ngoài sinh tử có Niết-bàn, ngoài thế gian có xuất thế gian.” Vì vậy cho nên còn thấy ngoài cái này có cái kia. Còn nếu ngộ được bản tính rồi thì thấy thế gian chỉ là do mê mà hiện. Đã do mê mà hiện, nếu hết mê thì còn gì nữa? Thế gian đâu còn nữa mà phải ra. Mình đã biết rằng cảnh và người ở trong mộng là do mê mộng mà hiện. Biết như vậy thì còn có nghĩ gì ra khỏi cảnh mộng không? Nếu còn nghĩ ra khỏi cảnh mộng thì tức nhiên cũng còn ở trong mộng rồi. Còn nếu thật tỉnh tỉnh giác thì biết cảnh mộng, và người trong mộng đó không có cái gì đáng ra hết, chỉ một phen thức tỉnh là sẽ hết... Vì vậy cho nên ở đây ngộ thì không có thế gian để mà ra vậy. Vì thế gian mình đã biết cho nên mới nói: thế gian, hư không, thế giới, đều từ do mình mê cái bản giác mà có. Bây giờ trở về bản giác thì hai cái đó nó còn gì nữa mà phải nói chuyện ra. Nói chuyện ra tức là cũng còn nằm ở trong thế gian và ra ngoài thế gian; như vậy là cũng chưa ngộ được bản giác. Những cái này thật là khó hiểu! Mặc dù được dịch rồi mà chúng ta đọc cũng khó hiểu! Bởi vì chúng ta phải nhận cho ra bản tính thì mới hiểu được những câu này, còn nếu không nhận được bản tính thì đọc những câu này cảm thấy khó khăn lạ!

Như vậy để biết rõ: Thế gian và xuất thế gian, hai pháp đều là bình đẳng.

Trong pháp bình đẳng không thấy phàm phu khác với Thánh nhân.

Tại sao vậy? Vì nếu mình thấy được bản tính của mình, thì phàm phu cũng có bản tính ấy mà Thánh nhân cũng có bản tính ấy, có gì khác nhau đâu? Sở dĩ mình thấy khác là tại mình thấy trong mê và thấy trong ngộ, chớ còn thấy thẳng vào bản tính thì nào có gì khác?

Kinh nói: Cái pháp bình đẳng ấy phàm phu không thể vào, Thánh nhân (chỉ cho hàng Thanh văn) không thể hành. Cái pháp bình đẳng chỉ là đại Bồ- tát cùng với chư Phật Như Lai mới hành vậy.

Nếu thấy sinh khác với tử, động khác với tịnh, đều gọi là bất bình đẳng.

Nếu người nào thấy sinh khác với tử, thấy động khác với tịnh, đó là người thấy chưa có bình đẳng. Bây giờ nhớ lại chúng ta, chúng ta thấy có bình đẳng chưa? Mình đều sống với cái bất bình đẳng cho nên sinh với tử là hai đường.

Chẳng thấy phiền não khác với Niết-bàn, ấy gọi là bình đẳng. Vì có sao? Phiền não cùng với Niết-bàn đồng một tính không.

Như vậy là sao? Phiền não là không thì đành rồi, Niết-bàn cũng không nữa sao? Niết-bàn phải không không? Không là danh từ Niết-bàn đối với danh từ phiền não. Đối với phiền não mà lập Niết-bàn, chớ hết phiền não thì danh từ Niết-bàn đâu còn dùng nữa. Vì vậy cho nên sống với cái thể ấy thì không còn có tên. Vì vậy ly ngôn thuyết tướng, ly danh tự tướng là vậy. Chỗ đó không có tên, nhưng vì chúng sinh mê lầm thì gọi là phiền não, Bồ-tát hết mê lầm thì gọi là Bồ-đề hay là Niết-bàn. Như vậy thì khi biết phiền não hết rồi thì tên Bồ-đề Niết-bàn cũng hết luôn. Vì vậy cả hai đều không.

Bởi do người Tiểu thừa vọng đoạn phiền não, vọng nhập Niết-bàn là bị Niết-bàn nó làm cho mình bị mắc kẹt. Bồ-tát biết tính phiền não không, tức chẳng lìa cái không cho nên thường ở trong Niết-bàn.

Như vậy chúng ta thấy chỗ Nhị thừa mắc kẹt ở trong Niết-bàn không? Bởi vì Nhị thừa thấy sinh tử là đau khổ, Niết-bàn là an tịnh cho nên dẹp hết cái nhân sinh tử để vào Niết-bàn. Như vậy thấy nhân sinh tử là nhân đau khổ, mà vào Niết-bàn là an tịnh, cho nên cố gắng đoạn nhân sinh tử để an trụ Niết-bàn. Mà đã biết an trụ Niết-bàn là chỗ lạc, thì tránh khổ tọa lạc, được lạc tức nhiên mắc kẹt ở chỗ đó đâu còn muốn đi đâu nữa. Vì vậy cho nên bị Niết-bàn nó làm cho mắc kẹt. Còn Bồ-tát thì các ngài thấy sinh tử, phiền não nó là không. Biết phiền não tính nó là không, nên chẳng lìa cái tính không đó mà thường ở trong Niết-bàn. Như vậy đối với các ngài, Niết-bàn không làm mắc kẹt. Như hôm qua tôi nói: chính ngay trong sinh tử mà mình thấy vô sinh. Nếu ngay trong sinh tử mình thấy vô sinh rồi thì chính trong sinh tử này là Niết-bàn. Vì vậy mà Bồ-tát đương nhiên ngay trong nhân gian, không có cầu nhập Niết-bàn. Còn Thanh văn thì kiếm chỗ thanh tịnh để nhập Niết-bàn, hai cái quan niệm khác nhau ở chỗ đó. Nếu tìm chỗ an tịnh Niết-bàn đó thì tức nhiên mắc kẹt Niết-bàn rồi! Còn cái này đương nhiên trong nhân gian mà thường ở Niết-bàn. Như vậy Niết-bàn đó không có mắc kẹt. Tại sao dám đi trong nhân gian? Là vì thấy tất cả phiền não là “không”, không thật, mà không thật thì tức nhiên sinh là vô sinh, mà vô sinh tức là Niết-bàn. Như vậy ở đâu không phải Niết-bàn? Cần gì phải trụ ở một chỗ? Do đó mà các ngài không nhập Niết-bàn, hằng lợi ích cho chúng sinh mà không cầu nhập Niết-bàn.

*

Bây giờ mới định nghĩa Niết-bàn là gì?

Chữ niết là bất sinh, chữ bàn là bất tử.

Đúng ra theo chỗ khác định nghĩa, chữ niết là vô, chữ bàn là sinh; Niết-bàn là vô sinh.

Xuất ly sinh tử thì gọi đó là Niết-bàn.

Như vậy nếu Bồ-tát thấy ngay trong sinh tử nó là vô sinh, tức nhiên là Niết-bàn. Còn hàng Nhị thừa nhập chỗ tịch tịnh mới gọi là vô sinh. Vì vậy cho nên các ngài bị Niết-bàn nó câu thúc. Còn ở đây ngay trong sinh tử biết là vô sinh thì không bị Niết-bàn câu thúc.

Tâm không có đi lại tức là vào Niết-bàn. Thế mới biết Niết-bàn là tâm không.

Niết-bàn là tâm không chớ có gì đâu? Niết-bàn là tâm không sinh, không dấy vì tâm dấy động là tâm sinh tử, mà tâm không dấy động tức là Niết-bàn. Bây giờ giả sử chúng ta đi, đứng, hoạt động hằng ngày mà tâm không sinh, không dấy động thì như vậy chúng ta hằng ở trong Niết-bàn rồi. Như vậy hằng ở Niết-bàn làm lợi ích cho chúng sinh, thì chẳng hay hơn là nhập Niết-bàn để rồi có một mình yên tịnh sao? Cho nên chỗ này tôi giản trạch cho chúng ta thấy cái bệnh của Nhị thừa và cái cao siêu của Bồ-tát. Bởi vì Nhị thừa thấy động và tịnh còn là hai. Động là nhân sinh tử, tịnh là nhân Niết-bàn cho nên bỏ động để cầu tịnh. Khi bỏ hết động được vào tịnh rồi thì ai gan dạ trở về động. Cái mình bỏ, bây giờ đâu còn thể trở lại nữa? Như vậy cho nên mắc kẹt hẳn ở trong Niết-bàn. Bị mắc kẹt ở trong Niết-bàn chỉ là tịnh cho mình, mà không có lợi ích cho chúng sinh. Đó là vì cái bệnh còn thấy có động có tịnh, có hai. Còn thấy hai đó tức là chưa thấy được cái cứu kính bản thể, là do mê bản giác.

Bồ-tát thấy được bản thể là do mình mê tính giác cho nên hiện ra sơn hà, vũ trụ. Vì vậy mà ngay trong cái sơn hà, vũ trụ là giả, mình biết nó là giả thì tâm mình không động. Tâm mình không động thì sống trong giả mà cũng hằng ở Niết-bàn thì có lựa gì phải trốn cái giả đó. Vì vậy cho nên Bồ-tát thì xông pha, ở đâu các ngài cũng tới, cũng sống mà các ngài không sợ, là vì các ngài biết sống ở trong cái cảnh hư giả, mà cái hư giả thì đâu có thật sinh, đâu có thật tử. Không có sinh thật, không có tử thật thì đó là vô sinh rồi. Cho nên Niết-bàn của các ngài ngay trong sinh tử chớ không phải rời sinh tử. Vì vậy nói Bồ-tát là mạnh, mạnh là tại chỗ đó. Cái nhận định đó mới làm cho người ta mạnh, còn cái nhận định kia làm cho người ta yếu. Chúng ta cứ cầu tịnh sợ động thì tức nhiên lâu ngày chúng ta trở thành hư tịch. Ngay trong cái động mà chúng ta tịnh thì mới thành một người không sợ gì hết. Vì vậy mà nói ngay trong sự mà ngộ mới là kẻ có khí lực mạnh. Ngay trong cảnh ồn náo mà mình thấy được vô sinh, thì

cái vô sinh đó không ai làm sao cho mình phải nhiễm, mà không còn cái gì làm cho mình phải sợ nữa. Đó mới là người có khí lực mạnh.

Chư Phật vào Niết-bàn ấy tức là chỗ không vọng tưởng. Đạo tràng của Bồ-tát là gì? - Là chỗ không có phiền não.

Ở chỗ nào không có phiền não là đạo tràng của các ngài. Bồ-tát ở giữa chợ búa cũng là không có phiền não thì chợ búa cũng là đạo tràng của Bồ-tát. Vì vậy mà ngài Duy-ma-cật ở ngoài cửa thành mà hỏi từ đâu lại, Ngài nói từ đạo tràng lại. Như vậy nhân đây mình hiểu được ý của ngài Duy-ma-cật, nghĩa là không phiền não tức là đạo tràng. Như vậy Bồ-tát đi đâu cũng không phiền não, thì chỗ nào không phải là đạo tràng của Bồ-tát? Còn mình ngồi trong chùa mới có đạo tràng, xuống chợ thì mất đạo tràng rồi. Đó là vì mình còn lựa chỗ yên là đạo tràng, chỗ động thì không phải đạo tràng. Còn các ngài ở đâu cũng không phiền não cho nên ở đâu cũng là đạo tràng.

Còn chỗ không nhàn tức là không tham, sân, si.

Thường thường nói chỗ không nhàn tức là chỗ lặng lẽ, yên ổn, chỗ đó là chỗ nào? Là chỗ không tham, sân, si.

Tham là Dục giới.

Sân là Sắc giới.

Si là Vô sắc giới.

Nếu biết một niệm tâm sinh tức là vào tam giới. Một niệm tâm diệt là ra khỏi tam giới.

Bây giờ chúng ta đang ra, đang vào trong tam giới phải không? Một lát thì ra, một lát thì vào. Mình bây giờ đang ở trạng thái ra vào, chớ chưa có ra hẳn, không có yên ổn mà trụ hẳn trong tam giới như phàm phu, mà cũng chưa ra khỏi tam giới như Bồ-tát, mình đang ra vào.

Thế nên biết, tam giới sinh diệt, muôn pháp có không đều do một tâm.

Như vậy sự sinh diệt trong tam giới và sự có không của muôn pháp đều là do tâm mình. Tâm mình sinh thì đó là vào tam giới, tâm mình diệt là ra khỏi tam giới. Như vậy các pháp có không cũng do tâm mà thành.

Phàm nói nhất tâm ấy dường như đập vật vô tình ngói, đá, tro, cây (làm vỡ tan các vật vô tình như là ngói, đá, tro, gỗ).

Nếu biết tâm là giả danh, không có thật thể tức biết được tâm tự tịch cũng là không phải có, cũng là không phải không.

Cái chỗ mà nói nhất tâm dường như là mình đập vỡ vật vô tình như là ngói, đá, tro, cây đó là sao? Bởi chỗ này là chỗ mà đa số chúng ta không nhận ra được “cái nhất tâm”. Khi nào chúng ta nói nhất tâm lúc đó thế nào? Đây dùng chữ đập vỡ, phá vỡ ngói, đá, tro, cây tức là vỡ tan những khối đó ra thì gọi là nhất tâm. Vỡ tan những khối đó ra thì gọi là nhất tâm. Cái khối đó tức là mình bây giờ gọi là có tình, là vọng tưởng, là vọng tình. Còn nếu nhất tâm thì vọng tình nó nát. Nếu vọng tình mà còn thì đâu gọi là nhất tâm, nó dấy lên có hình, có tướng cho nên gọi là có khối. Còn nếu cái khối đó vỡ ra rồi thì tức nhiên lặng lẽ, mà lặng lẽ đó mới là nhất tâm. Như vậy nói nhất tâm là vỡ tan những khối hữu tình. Coi như trở thành vô tình, như vậy đó là nhất tâm. Chúng ta nhớ rõ chỗ khi chúng ta vọng niệm dấy lên nghĩ, thì lúc đó chúng ta thấy mình biết mình nghĩ. Khi vọng niệm dấy nghĩ nó tan đi, thì lúc đó không thấy mình, biết mình nghĩ hết. Dường như là vô tình. Vỡ tan những cái khối vọng niệm đó, thì dường như vô tình nhưng không phải vô tình. Chính cái đó mới là cái trở về đại trí tuệ đó. Cho nên ở đây Ngài mới giải thích: Nhất tâm là giả danh không có thật thể. Chữ tâm đó là chỉ cho vọng tâm, nó là giả danh không thật thể. Tức là biết cái tâm tự tịch. Mình biết cái tâm hư vọng đó là giả, là vọng không thật thì lúc đó mình biết được cái tâm lặng lẽ của mình. Cái tâm lặng lẽ nó không phải có cũng không phải không.

Vì cố sao?

Phàm phu một bề sinh tâm gọi là có.

Tiểu thừa một bề diệt tâm gọi là không.

Phàm phu dấy niệm khởi nghĩ thì nói rằng tôi có nghĩ. Như vậy có nghĩ gọi là có tâm. Còn hàng Nhị thừa diệt tâm vọng đó cho nó xuống hết thì gọi đó là không tâm. Như vậy bên nói có, bên nói không, cũng đều căn cứ chỗ sinh, chỗ diệt của tâm mà thôi. Còn bây giờ nếu chúng ta đứng về hạng Bồ-tát:

Bồ-tát cùng Phật chưa từng sinh tâm mà cũng chưa từng diệt tâm, gọi là chẳng phải có, chẳng phải không tâm. Chẳng phải có, chẳng phải không tâm, đây gọi là trung đạo vậy.

Chẳng phải có tức là chẳng phải có như phàm phu, chẳng phải không tức là chẳng phải không như Nhị thừa, vì Nhị thừa cứ đề cho nó thành không. Còn ở đây Bồ-tát thì sao? Không có đề mà biết ông chủ không mất. Như vậy hằng ở trong cái tâm thanh tịnh ấy, cho nên không nói là sinh không nói là diệt. Vì vậy mà nói chưa từng sinh diệt là vậy. Chớ không có đề, có bóp gì hết mà chỉ hằng

biết mình có ông chủ. Cho nên những cái vọng tình không khởi. Được như vậy đó mới gọi là trung đạo.

Thế nên biết đem tâm mà học pháp, ắt là tâm pháp đều là mê. Chẳng đem tâm học pháp, ắt là tâm pháp đều ngộ.

Đem tâm học pháp, chữ pháp này giống hồi nãy tôi nói, đem tâm cầu pháp hay đem tâm học pháp cũng như vậy. Vì đây là chỉ cho học cái tâm thể hay là tìm được pháp thân, đem tâm mà học pháp thân, như vậy tức là không bao giờ thấy được pháp thân, mà cũng lầm luôn cả tâm mình. Vì vậy cho nên nói tâm pháp đều mê. Còn không đem tâm mà học pháp thì tâm, pháp đều ngộ. Không đem tâm tức là không dấy niệm để mà học thì tự nhiên tâm nó lặng lẽ, mà tâm lặng lẽ thì như vậy mình thấy được pháp, mà thấy được pháp tức là mình cũng biết được tâm. Như vậy cả hai đều ngộ.

Phàm mê là mê nơi ngộ.

Còn nói ngộ đó là ngộ nơi mê.

Mê đó là mê cái ngộ, mà ngộ đó là ngộ cái mê. Bây giờ mê cái ngộ và ngộ cái mê như thế nào? Những chữ này nó đơn giản mà nó thấm thía làm sao? Mê là mê cái ngộ, mà ngộ là ngộ được cái mê chứ không có gì khác. Thường thường mình cứ nói mê ngộ cả ngày mình sống trong mê hay là cần cầu cái ngộ. Nhiều khi cầu ngộ mà tới cái ngộ mình cũng không biết nữa. Không biết cái ngộ ra sao, cầu ngộ là ngộ cái gì? Như vậy phải biết rõ: mê là mê cái gì? mà ngộ là ngộ cái gì? - Mê là mê cái ngộ, mà ngộ là ngộ cái mê.

Bây giờ tôi thí dụ: như bây giờ mình bỏ trong túi áo mình một chiếc vòng đáng giá mấy trăm ngàn, rồi mình chạy giặc, chạy riết rồi mắc lo chuyện sinh tử rồi mình quên mất. Mình quên chiếc vòng ở trong túi áo mình. Bây giờ tới chỗ nào đó bình tĩnh lại, mình hẳn cùng phải đi xin ăn, mình thấy như mình không còn sự nghiệp gì hết. Hồi mình sửa soạn đi, mình ý thức rõ ràng: đã lấy chiếc vòng bỏ trong túi đem theo để tùy thân. Lúc như vậy gọi là lúc tỉnh. Khi mình chạy đi mình quên, bị mắc lo chuyện khác quá nhiều mà quên nó. Tới chỗ yên ổn hết chạy nữa thì mình cũng quên lửng nó đi. Bây giờ mình thấy hết tiền phải đi ăn mày, ăn nhờ của người ta. Rồi bỗng một phút chốc nào đó, mình chợt nhớ lại mình có một chiếc vòng ở trong túi áo. Mình thò tay lấy ra. Như vậy bây giờ mình tỉnh, nhớ là nhớ cái gì? Nhớ cái quên hồi nãy chứ có gì lạ. Còn hồi nãy mình quên là quên cái gì? Quên cái nhớ ban đầu mình để vô đó, chứ có quên cái gì lạ đâu! Quên cái nhớ ban đầu thì gọi là quên. Mà bây giờ mình nhớ lại là nhớ cái lúc mình quên, cái gì có mà mình quên đó. Nhớ lại cái mình quên hồi nãy chứ có gì lạ đâu? Như vậy cái nhớ và quên là để dụ cho ngộ và mê. Nhớ là ngộ mà mê là quên.

Bây giờ mình có tính giác mà mình mắc lo chạy theo phiền não để quên nó đi, như vậy để quên nó đi gọi là mình mê. Mê cái gì? Mê tính giác tức là quên tính giác. Rồi bây giờ mình trực nhận ra tính giác gọi là ngộ. Ngộ cái gì? Ngộ cái mình bỏ quên tức là cái mê hồi nãy. Cho nên mê và ngộ chỉ chừng ấy việc. Bây giờ nếu chúng ta nhận ra rằng mình có một cái, cái đó mà lâu nay mình bỏ quên thì lúc đó cũng tạm gọi là mình ngộ rồi. Nhưng mà tại vì chúng ta cứ tưởng mình ngộ là mình rốt ngộ rồi thành Phật liền, cho nên rồi không ai dám tưởng mình ngộ, chớ thật ra mình biết mình có cái đó. Khi xưa không bao giờ mình biết, bây giờ mình biết là có ngộ rồi. Có ngộ nhưng mà cái ngộ nó nhẹ, còn yếu, hoặc là ngộ qua lời nói, hoặc là ngộ trong chữ nghĩa chớ chưa thật ngộ. Nếu thật ngộ là mình thấy được cái đó không giờ phút nào mất hết, thì đó là mình đã giải ngộ. Giải ngộ là nhận ra được cái đó, nhưng mà ngộ đó chưa xong thành ra mới gọi là giải ngộ. Như vậy người tu là cốt ngộ được cái đó.

Cho nên nói tới cái mê, cái ngộ nhiều khi người ta nói cả ngày liền, miệng nói mê ngộ mà không biết mê cái gì? ngộ cái gì? Bây giờ chúng ta thấy chúng ta ngộ, có nhiều người nói mình ngộ thế gian này cái gì mình cũng biết hết. Cho nên bây giờ không dám nói mình ngộ. Bị tưởng rằng mình ngộ rồi thì phải biết hết, hỏi cái gì đều biết, rồi có thần thông diệu dụng. Bây giờ mình chưa có những cái đó làm sao dám nói ngộ? Nhưng sự thật ngộ là nhận ra được cái mình quên thuở xưa, đó là ngộ rồi. Nhưng mà nhận được nó, mình chưa có xong, mình phải trở về nó cho được. Sống với nó lâu ngày chầy tháng thuần tịnh rồi thì chừng đó mới có diệu dụng của nó. Như vậy cái ngộ mà tới khi khởi diệu dụng, cái đó mới hoàn toàn ngộ. Ngộ đó gọi là chứng ngộ. Còn bây giờ mình mới nhận ra được cái đó để trở về nó thì gọi là giải ngộ. Như vậy ngộ là ngộ cái mình quên chớ không có gì lạ, chớ không phải ngộ cái gì ở bên ngoài. Mình nhiều khi mắc kẹt cứ nói cái gì ở bên ngoài. Như ai nói ngộ, đem cái này, cái kia tới thí dụ, hỏi thử coi hiểu không, hiểu mới ngộ chứ. Cái này không biết gì hết làm sao nói ngộ được? Nhưng mà không ngờ chính ngộ là ngộ cái gì mình đã quên, cái gì mình mê. Chúng ta thấy mấy chữ đơn giản đó đã chỉ cho mình thấy rõ ý nghĩa mê ngộ rồi.

Người chính kiến biết tâm Không Vô tức là siêu trên cái mê ngộ.

Người chính kiến là biết cái tâm không vô (tức là rỗng không) thì tức là siêu trên cái mê ngộ. Tại sao nói người chính kiến là biết tâm rỗng không? Bởi vì nếu mình có nhận ra được cái thể thanh tịnh ở trong thì mới thấy vọng tưởng đó có cái nào thật đâu? Vọng tưởng không tự tính thì không rỗng không là cái gì? Cho nên biết tâm rỗng không, tức là biết vọng tưởng nó là hư, là rỗng không thật. Người như vậy đó là vượt trên mê ngộ rồi.

Không có mê ngộ mới gọi là chính giải chính kiến.

Không còn mắc kẹt trong mê ngộ đó nữa mới gọi là chính giải chính kiến. Bởi vì còn quên và còn nhớ, thì cái nhớ và quên ấy cũng chưa phải là thật bình tĩnh như xưa. Còn nếu bình tĩnh thì không còn nhớ, không còn quên nữa.

Sắc không có tự sắc, do tâm cho nên có sắc.

Tâm không có tự tâm, do sắc cho nên có tâm.

Thế nên biết: tâm, sắc hai tướng đều có sinh diệt.

Mấy câu này quá là cô đọng, đọc nghe không thể nào hiểu một cách dễ dàng. Tại sao nói: Sắc không có tự sắc, do tâm cho nên có sắc. Tâm không có tự tâm, do sắc cho nên có tâm. Bây giờ tại sao chúng ta phân biệt sắc? Tại vì mình biết rằng cái đó có hình tướng. Hình tướng mà không hiểu biết thì gọi đó là sắc; còn cái hiểu biết mà không hình tướng thì gọi đó là tâm. Như vậy nhân cái không hình thức mà hiểu biết, cho nên nói cái hình thức mà không hiểu biết là sắc. Cũng như nhân sắc (cái hình tướng mà không hiểu biết), cho nên mới nói cái không hình tướng mà hiểu biết gọi là tâm. Như vậy cái này là đối với cái kia mà lập, cái kia đối với cái này mà thành, thì hai cái đều là pháp đối đãi. Như vậy sắc là đối với tâm, tâm là đối với sắc chứ không có gì khác. Như vậy cho nên biết cả tâm, cả sắc hai tướng đều là có sinh diệt. Đối đãi tức là sinh diệt.

Chữ có là có đối với không. Chữ không là không đối với có. Ấy gọi là chân kiến.

Nếu mình biết có đối với không, không đối với có, sắc đối với tâm, tâm đối với sắc thì như vậy phạm cái gì đối đãi đều là pháp sinh diệt. Biết đối đãi là pháp sinh diệt cho nên không mắc kẹt ở trong cái pháp đối đãi đó, thì người đó mới gọi là người thấy đúng đắn chân thật.

Phạm chân kiến là không có chỗ thấy, cũng không có chỗ chẳng thấy.

Mấy chữ này nghe hơi khó hiểu. Nói rằng người chân kiến là sao? Là không có chỗ chẳng thấy, cũng không có chỗ thấy.

Thấy đầy khắp mười phương mà chưa từng có thấy.

Cái đó tôi đã thí dụ quá nhiều rồi. Chân kiến là cái thấy trùm hết mà không chú mục vào một sự hoặc một vật nào. Như vậy thấy trùm khắp cho nên không có chỗ nào mà chẳng thấy, mà không có chỗ thấy là vì không có chú mục vào một vật, một người, cho nên nói là không có chỗ thấy. Do không chỗ thấy cho nên thấy khắp mười phương, mà thấy khắp mười phương cho nên chưa từng có thấy.

Vì có sao? Vì không có chỗ thấy, thấy vì thấy không thấy, thấy vì thấy chẳng phải thấy.

Chúng ta nghe mấy chữ này điếc lỗ tai. Hỏi vì có sao thấy mười phương mà nói chưa từng thấy? Nói rằng: vì không có chỗ thấy, bởi vì không thấy một điểm riêng cho nên gọi là không có chỗ thấy, bởi vậy nói chưa từng thấy. Vì thấy cái không thấy, vì thấy cái chẳng phải thấy. Tại sao thấy cái không thấy? Cái không thấy làm sao mà thấy được? Bởi vì chúng ta nhớ rõ cái bản tâm thanh tịnh, cái đó không phải là vật bị thấy. Nếu nó là vật bị thấy thì cái hay thấy là mình, thì cái tâm thanh tịnh ấy là vật bị thấy rồi. Vì vậy cho nên nói rằng thấy cái không thấy. Thấy được, nhận ra cái đó chính là cái không phải bị thấy, cái không thấy tức là không phải cái bị thấy. Thấy cái không phải thấy vì mình nhận ra được cái đó, cái đó không phải là cái để cho mình thấy được, vì nó không có tướng, không có trạng, làm sao mình thấy? Vì vậy cho nên thấy cái không phải thấy được. Như vậy nói cho dễ nhận ra là chỗ này Tổ muốn chỉ thẳng rằng: Nói cái chân kiến là cái thấy được bản tâm thanh tịnh. Cái bản tâm thanh tịnh ấy không phải là vật bị thấy, cho nên mới gọi là thấy cái bản tâm thanh tịnh.

Phàm phu mà thấy được (có chỗ thấy) đều gọi là vọng tưởng (phàm phu mà còn có chỗ thấy thì đều gọi là vọng tưởng). Nếu mà tịch diệt thì không có chỗ thấy mới gọi là chân kiến.

Phàm phu còn có chỗ thấy tức là còn có vọng niệm dấy lên, còn có thấy cái này, nghĩ cái kia thì gọi đó là còn có chỗ thấy, mà còn có chỗ thấy thì đó chưa phải hàng thánh giả. Bây giờ lặng lẽ không còn có chỗ thấy nữa thì đó mới gọi là chân kiến, là thánh giả.

Tâm cảnh đối đãi nhau, thấy sinh ở trong ấy.

Tâm và cảnh, hai cái đối đãi nhau ở trong đó sinh ra cái thấy, hay là cái thấy sinh trong đó.

Nếu trong chẳng khởi tâm thì ngoài chẳng sinh cảnh, cho nên tâm cảnh đều tịnh, mới gọi là chân kiến.

Sở dĩ mình thấy, nói tôi thấy cái đồng hồ là tâm tôi dấy niệm nghĩ về cái đồng hồ, rồi con mắt nhìn thấy cái đồng hồ gọi là thấy đồng hồ. Còn bây giờ tôi không nghĩ niệm gì về đồng hồ hết, tôi nhìn qua tuy thấy mà như không thấy. Vì vậy cho nên tâm cảnh nó đều tịnh, mà tâm cảnh tịnh thì đó mới gọi là chân kiến.

Khi khởi hiểu này mới gọi là chính kiến.

Hiếu được như vậy mới gọi là chính kiến.

Chẳng thấy tất cả pháp mới gọi là được đạo.

Không thấy tức là không mắc kẹt; không để tâm duyên theo tất cả pháp thì mới gọi là được đạo.

Chẳng hiểu tất cả pháp mới gọi là hiểu pháp.

Tức là chẳng nghĩ chẳng tính, chẳng suy lường tất cả pháp; như vậy mình mới thấy được pháp tính. Như vậy mới gọi là hiểu pháp.

Vì có sao?

Vì thấy cùng chẳng thấy, đều là chẳng thấy.

Bởi vì nếu có thấy và chẳng thấy thì hai cái đó đều là đối đãi, mà còn đối đãi thì đều nằm ở trong cái chẳng thấy hết.

Hiểu cùng chẳng hiểu đều là chẳng hiểu.

Còn hiểu và chẳng hiểu thì hai cái đó cũng chưa phải là hiểu hết.

Thấy cái không thấy mới gọi là chân kiến.

Hiểu cái không hiểu mới gọi là chân giải.

Như vậy chân kiến, chân giải này: kiến cái gì và giải cái gì?

Kiến được pháp tính đó mới gọi là chân kiến.

Thấy cái không thấy: vì pháp tính nó không có hình tướng mà mình thấy được cái đó mới gọi là chân kiến. Hiểu cái không hiểu: cái chân tính của mình nó không có suy tính cho nên gọi là không hiểu, không hiểu mà mình nhận ra được cái đó, mình nhận được cái đó mới là chân giải. Hiểu được cái đó mới là chân giải.

Phàm chân kiến chẳng phải thẳng thấy ở nơi thấy, cũng thấy ở nơi chẳng thấy. Chân giải là chẳng phải thẳng nơi giải, trực giải nơi giải, mà cũng là giải nơi bất giải.

Đây là giải thích lại chân kiến và chân giải. Hỏi chân kiến là cái gì? Chân kiến là không phải trực kiến nơi kiến, tức là không phải thấy thẳng nơi cái thấy, cũng là thấy nơi chẳng thấy. Thường thường trực kiến là mình thấy thẳng nơi sự vật bên ngoài. Chân kiến nó không phải là trực kiến nơi kiến, tức là không phải thấy nơi cái thấy, cũng là thấy cái chẳng thấy. Còn chân giải cũng vậy, chẳng phải hiểu nơi cái hiểu, mà cũng là hiểu nơi cái chẳng hiểu. Như vậy là lập lại ý đoạn trước chân kiến và chân giải đó, nghĩa là phải thấy được chân tính mới gọi là chân

kiến. Phải nhận được chân tính, mà chân tính không phải là suy lường, không phải là cái hiểu, mà nhận được cái đó mới gọi là hiểu, thật hiểu.

Phàm có chỗ giải đều gọi là bất giải.

Phàm không chỗ giải mới gọi là chân giải.

Nếu còn có chỗ hiểu tức là hiểu mà duyên theo cảnh thì gọi đó là có chỗ hiểu, cái hiểu đó gọi là không hiểu. Còn mình không có chỗ hiểu tức là không có cái tâm duyên cảnh, thì cái hiểu đó mới là cái hiểu chân thật.

Giải cùng bất giải đều không phải giải.

Nếu còn hiểu và không hiểu đối đãi, thì cũng đều nằm trong cái chưa hiểu hết.

Kinh nói rằng: “Chẳng bỏ trí tuệ gọi là ngu si.” Do lấy tâm làm không, hiểu cùng không hiểu đều là chân. Do lấy tâm làm có, hiểu cùng không hiểu đều là vọng.

Chỗ này là chỗ Ngài kết thúc cho chúng ta thấy rõ ý của Ngài. Kinh nói rằng: Không bỏ trí tuệ gọi là ngu si. Tại sao không bỏ trí tuệ gọi là ngu si? Nếu không bỏ trí tuệ thì người ta hằng có trí tuệ chứ? Mà sao lại gọi là ngu si? - Bởi vì chúng ta ưa quan niệm đây là ngu, đây là trí, bỏ ngu để cầu trí, mà còn cầu trí tức là cũng là còn ngu. Cho nên bỏ ngu mà cầu trí thì trí này cũng còn ngu. Biết trí và ngu là cái đối đãi không thật, thì đó mới là thật trí. Trí đó mới là trí chân thật. Vì vậy mà nói: chẳng bỏ trí tuệ gọi đó là ngu.

Cho tâm là không, giải cùng không giải đều là chân. Nếu mình biết tâm hư vọng là không thì hiểu cùng không hiểu đều là chân. Còn nếu cho tâm hư vọng là có thì hiểu cùng không hiểu đều là hư vọng. Những vọng tưởng dấy lên mà mình cho là thật có, thì dù cho hiểu tới trời đi nữa cũng là cái hiểu hư vọng. Còn nếu biết tâm mình dấy niệm suy nghĩ nó là không, thì hiểu và không hiểu đều là chân. Nói như vậy tức là Ngài tóm kết cho mình thấy cái quan trọng là biết tâm đó có thì đều nằm trong cái kẹt. Vì vậy cho nên tôi thường nói rằng: dù cho mình học tới cỡ nào đi nữa mà còn cho những cái hiểu, những cái biết là thật thì đều là chưa hiểu. Còn mình ngu si không học gì hết, mà biết bao nhiêu cái vọng tưởng đó là không thật thì mình sẽ biết hết. Đó mới là then chốt của sự học. Mà người đời bây giờ chỉ ham học để biết, học để nuôi dưỡng những cái vọng tưởng mà không biết trở về cái không vọng tưởng.

Nếu khi hiểu thì pháp theo người.

Nếu khi chẳng hiểu thì người theo pháp.

Rồi tới bài Chân tính tụng, bài này chúng ta muốn đọc chỗ nào cũng thành bài tụng hết. Bây giờ giả sử đặt ngay chữ “thỉ”: Thỉ chung thường diệu cực, đọc đúng năm chữ thì là đúng bài tụng. Chân lý tính tình duyên, cứ như vậy đọc là thành bài tụng chớ không có gì hết.

Bây giờ giả sử đặt qua khỏi danh từ “thỉ chung” mà mình đặt “thường diệu” thì nó cũng thành bài tụng luôn. Nói tóm lại đây là lối chơi chữ của các ngài. Thôi biết đại khái như vậy, biết thôi chớ nó lòng vòng quá.

Đây là tụng chân tính

Minh	Viên Tịnh	Thỉ Chí	Chung Thân	Thường Diệt	Diệu
Chiếu	Cực Vong	Chân Không	Li Lí	Tính Duyên	Tình

Như vậy là Ngộ tính luận chúng ta đã qua rồi.

Tổ Bồ Đề Đạt Ma - HT.Thích Thanh Từ dịch và giảng giải ***

Nguồn link: <http://thuongchieu.net/index.php/chuyende/6cuavaodong/3231-ngotanhluan>

BÀI LIÊN QUAN: Sáu cửa vào động thiếu thất - Giới thiệu Sáu cửa vào động thiếu thất - Cửa thứ nhất: Tâm kinh tụng Sáu cửa vào động thiếu thất - Cửa thứ hai: Phá tướng luận Sáu cửa vào động thiếu thất - Cửa thứ ba: Nhị chủng nhập Sáu cửa vào động thiếu thất - Cửa thứ tư: Pháp môn an tâm