

DUY-MA NGHĨA KÝ

QUYỂN 2 (Phần 1)

PHẨM: ĐỆ TỬ

Phẩm này Đức Phật bảo hàng Thanh văn thăm bệnh. Vì hàng Thanh văn học sau Phật, cho nên gọi là đệ, do Phật giáo hóa mà sinh, nên gọi là tử. Từ đó người được sai bảo để nêu lên chương, cho nên gọi là phẩm Đệ Tử.

Sau đây là theo văn giải thích. Phẩm này được phân biệt làm ba môn:

1. Đối với việc sinh khởi ở trên mà giải thích lý do.
2. Đối với phần sau mà phân khoa.
3. Y văn giải thích.

Lý do thế nào? Gồm hai nghĩa:

1. Căn cứ theo nghĩa Tựa để giải thích nguyên do.
2. Căn cứ theo Chánh tông để giải thích nguyên do.

Căn cứ theo Tựa, lại có hai ý:

1. Căn cứ theo Phật để giải thích thì phẩm trước nói ngài Duy-ma hiện bệnh là phát khởi tựa; Duy-ma hiện bệnh vốn là việc khởi thuyết pháp, nên cần có Phật hỗ trợ; từ đây trở xuống Như Lai bảo thăm bệnh để phát khởi mọi người tuyên thuyết. Căn cứ vào người được chỉ bảo là hàng Thanh văn, nên có phẩm này.

2. Căn cứ theo ngài Duy-ma hiển đức để giải thích. Đầu phẩm trước, khen thẳng vào việc hiển đức, cuối phẩm trước thì nhờ vào thuyết để hiển đức, cũng gọi là nhờ hóa để hiển đức. Từ phẩm này về sau thì nhờ vào “đối diện tương” để hiển đức.

Đầu tiên đối với Thanh văn để hiển đức Duy-ma cao, cho nên có phẩm này. Căn cứ theo tựa thì như thế, bây giờ theo chánh tông để giải thích nguyên do. Phẩm trước, nhân phạm đến thăm bệnh mà dạy pháp phạm, khiến từ phạm thành Thánh. Từ đây trở xuống nhân nơi Thánh

thăm bệnh mà dạy pháp Thánh. Trong việc giáo hóa bậc Thánh trước dạy Thanh văn, cho nên có phẩm này. Nguyên do như thế, sau đây là phân đoạn văn. Phẩm này gồm hai: Một là, căn cứ theo Tựa để phân đoạn. Từ đầu phẩm đến câu “một mình nằm trên chiếc giường để dưỡng bệnh”, được phân làm ba:

1. Ngài Duy-ma nghĩ đến việc thăm bệnh là phần lý do.

2. Như Lai nhân Duy-ma nghĩ đến, mà bảo người đến thăm bệnh.

3. Từ câu: “Ông Duy-ma nghĩ ngài Văn-thù-sư-lợi và đại chúng đến...” là phần làm trượng thất trống để đợi người thăm bệnh.

Hai là căn cứ theo phần chánh tông để phân đoạn. Từ đầu phẩm đến hết phẩm Hương Tích, theo văn gồm hai đoạn:

1. Ông Duy-ma-cật suy nghĩ đợi bậc Thánh đến thăm bệnh.

2. Từ câu “Phật biết...”, Như Lai sai bảo thăm bệnh để hiểu rõ điều đại chúng trình bày. Phân chia đoạn văn như thế, kể đến là giải thích văn.

- Giải thích đoạn thứ nhất, điều Duy-ma suy nghĩ. Nói “lúc bấy giờ” tức là thời gian sinh khởi suy nghĩ. Trưởng giả Duy-ma-cật, là nói đến người khởi tâm suy nghĩ. “Tự nghĩ mình có bệnh...” là chánh thức khởi suy nghĩ. Nhưng trong câu này là nói suy nghĩ đợi bậc Thánh đến thăm, chẳng phải suy nghĩ về bệnh. Vì ngài Duy-ma với lòng bi sâu xa thương xót chúng sinh, đợi sự giáo hóa như khát nước, vì thế khởi suy nghĩ này. Ngài Duy-ma hiện bệnh chỉ vì chúng sinh, tâm tuy vì chúng sinh, nhưng nếu có sự ảnh hưởng của Phật thì việc giáo hóa mới thành tựu; cho nên suy nghĩ rằng mình đang nằm dưỡng bệnh trên giường; Đức Thế Tôn Từ bi há chẳng xót thương ư? Xót thương bệnh là cảnh từ, cho nên mới suy nghĩ mình đang nằm dưỡng bệnh trên giường. Xót thương khổ chỉ có Phật, cho nên nghĩ đến Thế Tôn. Đức Phật có lòng Từ sâu xa đối với cảnh khổ luôn xót thương, cho nên nghĩ đến đại bi. Nếu lòng đại Từ của Phật là muốn Như Lai xót thương bệnh khổ của mình và thương xót chúng sinh được hóa độ, vì mình ắt cũng đến thăm. Có đại Từ, thì thấy khổ ắt xót thương, cho nên lại trách cứ. Nói “Há chẳng xót thương ư?” nghĩa là ta nay bị bệnh khổ, khó chịu thế này mà lại chẳng xót thương ư? Lòng bậc trên thương xót kẻ dưới gọi là thù; hẳn là bi悯. Sau đó, Phật biết được tâm ông, cho nên sai người đến thăm bệnh. Nói “Phật biết ý nghĩ ông ấy” tức nguyên do phát khởi sự sai bảo. Sau là phần chánh thức sai bảo. Trước bảo những người không kham nhận, sau bảo bậc có thể kham nhận. Theo văn thì vì nghĩa gì mà Đức Phật sai

bảo tất cả những người chẳng kham nhận? Gồm ba nghĩa:

1. Vì muốn biểu thị tâm Như Lai bình đẳng không thiên vị, giống như bảo tất cả đại chúng thưa hỏi trong hội Niết-bàn.

2. Vì muốn nhờ vào lời nói của tất cả đại chúng hiển đức độ của ông Duy-ma; bảo người chẳng kham nhận là hiển đức cao tột; bảo người kham nhận được là để hiển đức kỳ diệu.

3. Vì muốn mượn lời của đại chúng để diễn bày pháp ngài Duy-ma đã nói.

Vì thế văn sau, đầu tiên bảo những người không kham nhận là để nêu lên pháp nói khi xưa, sau đó khiến người kham nhận được là để nêu lên pháp nói hôm nay, vì thế mà phải bảo chung tất cả. Vì nghĩa gì mà trước bảo người không kham nhận, sau mới bảo người kham nhận? Gồm hai nghĩa:

1. Muốn theo thứ tự, bình đẳng bảo thăm bệnh để thành tựu ba nghĩa vừa nêu, vì thế nên trước bảo hạng người chẳng kham nhận, nếu trước sai bảo người kham nhận được, thì sau không thể nào có lời sai bảo những người không kham nhận.

2. Muốn dùng những người không kham nhận, để hiển những người thăm bệnh và được thăm bệnh sau có đạo cao, pháp được thuyết sâu xa, hầu khiến cho mọi người khát ngưỡng.

Vì những nghĩa đó, cho nên trước bảo những người không thể kham nhận. Trong đoạn bảo những người không kham nhận thì trước bảo Thanh văn, sau khiến Bồ-tát. Như Lai biết rõ hàng Thanh văn không thể kham nhận, sao phải nhọc sức sai bảo tất cả? Gồm ba nghĩa:

1. Muốn hiển thị tâm Phật bình đẳng, giống như bảo tất cả Tỳ-kheo hãy thưa hỏi trong đêm Phật sắp Niết-bàn.

2. Muốn từ tất cả đại chúng Thanh văn mà hiển đức của ngài Duy-ma.

Vì thế văn kinh sau, trước bảo Thanh văn, đối lại với Thanh văn mà hiển đức của ngài Duy-ma siêu việt Nhị thừa; sau đó bảo Bồ-tát, đối với Bồ-tát mà hiển đức của ngài Duy-ma siêu việt Bồ-tát.

3. Muốn mượn lời của đại chúng để hiển bày pháp mà Duy-ma nói ra. Cho nên văn sau, trước bảo Thanh văn là hiển thị việc dạy pháp Thanh văn, sau bảo Bồ-tát là để nói rõ về việc giáo hóa pháp Bồ-tát.

Vì nghĩa gì mà trước bảo Thanh văn, sau bảo Bồ-tát? Gồm ba nghĩa:

1. Thanh văn gần gũi Phật, thuận theo gần mà hỏi trước, Bồ-tát không như thế, cho nên bảo sau.

2. Muốn Thanh văn và Bồ-tát được bình đẳng nên bảo thăm bệnh để thành tựu ba nghĩa trên, vì thế trước bảo Thanh văn sau bảo Bồ-tát, nếu trước bảo Bồ-tát, thì sau lại không thể có lời sai bảo Thanh văn, vì hàng Thanh văn sút kém hơn.

3. Theo thứ tự của pháp thì phẩm trước nói về pháp phạm phu để phạm thành Thánh, cho nên phẩm này theo thứ tự phải sai bảo hàng Thanh văn, để nêu rõ việc dạy pháp Thanh văn, khiến từ Tiểu thừa tiến vào Đại thừa, đến phẩm sau mới bảo Bồ-tát, để hiển thị việc dạy pháp Bồ-tát; pháp giáo hóa là như thế.

Phẩm này, Phật sai bảo năm trăm Thanh văn, trước nêu riêng mười vị, còn lại thì nêu chung. Trong mười vị, thì đối với chín vị trước mà hiển thị nhân pháp thân, đối với một vị sau hiển thị quả pháp thân. Trong chín vị trước, thì tám vị đầu tiên là hiển bày pháp tu hành, một vị sau là nêu lên pháp xuất gia. Trong tám vị đầu, thì bảy vị trước, nói về tu pháp thiện, một vị sau là nói về diệt pháp ác. Trong bảy vị này thì sáu vị trước nói về hạnh tu đạo, một vị sau nói về hạnh khởi thần thông, tu đạo là thể của hạnh, khởi thần thông là dụng của hạnh. Trong sáu vị, thì một vị đầu Xá-lợi-phất là nói về hạnh chẳng trụ; Mục-kiền-liên là nói về hạnh chứng nhập, bốn vị còn lại là nói về hạnh trợ đạo. Đó là ba đạo đồng tướng trong Địa kinh. Căn cứ theo đoạn bảo ngài Xá-lợi-phất thì đầu tiên là sai bảo. Sau là lời từ chối. Nói “Tức nói Xá-lợi-phất rằng: Ông nên đến thăm bệnh”, đây là lời sai bảo. Danh tự Xá-lợi-phất như đã giải thích ở trên; ngài vốn là con một vị Bà-la-môn ở thành Vương xá, cha là người nước Nam Thiên Trúc. Ông ngoại là một đại luận sư ở thành Vương xá, được vua ban cho phong ấp, cha của Xá-lợi-phất đến cùng ông luận nghị, ông bị thất bại, vua thu lại phong ấp ban cho cha Xá-lợi-phất, nhân đó ông gả con gái cho và sau sinh ra Xá-lợi-phất. Mẹ Xá-lợi-phất, trước kia mỗi khi đối luận với anh là Ma-ha Câu-hy-la thường bị thua, đến khi mang thai Xá-lợi-phất thì luôn luôn thắng. Câu-hy-la nhân đây vào ra đều học lại. Sau sinh ra Xá-lợi-phất. Năm lên bảy tuổi, Xá-lợi-phất đã là bậc nhất về luận nghị trong mười sáu nước. Sau Phật xuất thế, ngài theo Phật xuất gia, là bậc có trí tuệ bậc nhất trong hàng đệ tử Phật. Vì thế trong các bộ luận khác đều tán thán Xá-lợi-phất rằng: Trừ Thế Tôn ra, các hạng người khác nếu so sánh trí tuệ và đa văn thì không bằng một phần mười sáu của Xá-lợi-phất. Nay trước tiên sai bảo Xá-lợi-phất. Vì sao? Vì trí tuệ của Xá-lợi-phất hơn các đệ tử khác.

Hỏi:

- Đoạn trước nói hàng Thanh văn đức kém nên Đức Phật bảo

trước, ngài Xá-lợi-phất là người hơn hết trong hàng đệ tử, vì sao lại sai bảo trước?

Đáp:

- Ngài Xá-lợi-phất về tuệ thì thượng thủ nhưng các hạnh khác thì kém người khác, cho nên sai bảo trước. Vì hàng Thanh văn, mỗi vị đều có một hạnh thù thắng khác nhau.

“Con chẳng kham nhận...” là lời từ chối, trong đó đầu tiên từ chối, kế đến là giải thích, sau cùng là kết luận. Nói “con chẳng kham nhận đến thăm bệnh ông ấy” là thứ nhất từ chối. Từ câu “Sở dĩ...” trở xuống là phần giải thích. Từ câu “cho nên con...” trở xuống là kết luận. Trong phần giải thích nói “Sở dĩ” là tự nêu lên để phát khởi giải đáp ở sau, nghĩa là nói “Con có nguyên nhân gì mà nói là không thể kham nhận”. Sau đó là giải thích.

“Xưa từng bị ông ấy trách, vì thế nên chẳng kham nhận”, trong đó trước nêu lý do bị quở trách. “Lúc ấy ông Duy-ma-cật...” là nêu lên lời quở trách. “Bạch Thế Tôn! Lúc bấy giờ, con nghe lời ấy xong...” là nói về tự kỷ kém sút, để nói lên lý do mình chẳng bằng được. Trong đoạn đầu nói “nhớ khi xưa” là nêu lên thời gian bị quở trách. “Từng ở nơi rừng vắng” là nêu lên nơi bị quở trách. “Ngồi im nơi cội cây”, nêu sự việc bị quở trách. Yên tức là im lặng. Ngồi yên lặng nơi cội cây” gọi là yên tọa. “Yên, yển” dùng lẫn lộn. Yên là an, yển là im lặng, nghĩa khác nhau, ở đây dùng yển.

Sau đây là nêu lên lời quở trách. Sở dĩ trách Xá-lợi-phất là để làm cho ngài bỏ Tiểu thừa học Đại thừa và lợi lạc người khác. Đầu tiên nói “Ông Duy-ma đến” là nêu tổng quát, từ câu “bảo con rằng...” là hiển thị riêng. Trước quở trách sau giáo hóa, “thưa ngài (Duy) Xá-lợi-phất không nhất định phải ngồi yên như thế (yên tọa)”, là lời quở trách. Duy là lời cung kính tức nói “thưa ngài”. Xá-lợi-phất là hàng xuất gia, ngài Duy-ma là tục gia, tục nên kính đạo, vì thế phải dùng chữ Duy (thưa ngài!), sau cũng đều như thế. Ngồi yên chưa hiển rõ, chưa phải là hoàn toàn sai, cho nên nói là không nhất định.

Sau đây là nêu lời chỉ dạy. Trong đó trước là nêu lên, kế đến là chỉ dạy, sau là khen ngợi.

Nói “phàm ngồi im lặng”, là nêu chung, phàm (phàm) là lời đầu câu, đây là nêu lên pháp ngồi thù thắng của Bồ-tát. Sau đây phân biệt chỉ dạy, gồm sáu câu, quy kết về bốn:

1. Câu đầu là dạy xả bỏ hạnh phàm phu, lia tướng chứng tịch diệt.

2. Hai câu kế dạy xả bỏ hạnh Tiểu thừa, tức tịch khởi dụng, nơi tịnh mà hằng nhiếp.

3. Một câu kế lặp lại lời dạy xả bỏ hạnh phàm, lìa tướng chứng tịch diệt.

4. Hai câu sau lặp lại lời dạy xả hạnh Tiểu thừa, nơi tịnh mà hằng nhiếp.

Câu đầu ghi “Chẳng hiện thân ý nơi ba cõi”, cõi Dục, cõi Sắc và cõi Vô sắc là ba cõi, phàm phu thọ quả báo hình sắc nơi cõi Dục và cõi Sắc, gọi là hiện thân; thọ quả tâm pháp nơi vô sắc gọi là hiện ý. Bồ-tát biết rõ ba cõi hư vọng, chỉ do tâm tạo, chứng đắc chân thật, xả bỏ tất cả không còn xứ sở an trụ, nên gọi là chẳng hiện thân ý nơi ba cõi. Đó là lời kết luận. Trong hai câu kế, câu thứ nhất là nương vào định, tức tịch khởi dụng, câu sau là nương vào tuệ, tức tại tịnh mà hằng nhiếp. Câu thứ nhất nói: “Chẳng khởi diệt định mà hiện oai nghi”, diệt định tức diệt tận định trong chín định thứ đệ. Diệt hết tâm tướng gọi là diệt định. Nghĩa như Biệt chương đã nói; đây cũng nên giải thích oai nghi tức bốn oai nghi, đi, đứng, nằm, ngồi. Thanh văn nhập diệt định thì xả bốn oai nghi, còn Bồ-tát thì vẫn thường hiện. Vì sao? Oai nghi của Thanh văn do tâm sự thức khởi, khi nhập Diệt định thì tâm sự thức diệt, nên xả bỏ oai nghi. Chỗ sinh khởi oai nghi của Bồ-tát có ba:

1. Nương nơi sự mà thức tâm khởi.
2. Nương vào vọng mà thức tâm khởi.
3. Nương vào chân mà thức tâm khởi.

Nhờ sức của pháp môn Tam-muội như thật tự nhiên phát khởi, như hạt châu như ý, không có tâm phân biệt, mà luôn mưa xuống các báu vật. Trong ba tâm này, hai tâm trước là vô thường, diệt định có thể diệt trừ, tâm thứ ba thường hằng, diệt định chẳng thể diệt được. Đã diệt thì nơi diệt định chẳng khởi oai nghi, chẳng diệt thì nơi diệt định vẫn thường hiện oai nghi. Nay theo ý sau để giáo hóa Xá-lợi-phất. Vì thế nói chẳng khởi diệt định mà hiện oai nghi.

“Chẳng bỏ đạo pháp mà hiện các việc phàm”, tuệ bậc Thánh là đạo. Các nghiệp phiền não... là việc phàm. Thanh văn ở nơi Đạo thì bỏ việc phàm phu, Bồ-tát thường thực hiện. Vì sao? Hàng Thanh văn chưa đạt pháp không, thấy phiền não thì sợ sệt, đoạn dứt để vào hàng Thánh, cho nên được quả Thánh thì phiền não chẳng thể hiện khởi. Bồ-tát đạt không, biết hữu như huyễn, nơi hữu mà chẳng sợ hãi; cho nên thường thực hành giáo hóa chúng sinh, vì thế chẳng xả bỏ các việc phàm. Nên văn sau ghi “Thực hành phi đạo mà thông đạt Phật đạo”. Hơn nữa Bồ-

tát chứng được pháp môn Tam-muội duyên khởi, nhờ sức của pháp môn mà tự nhiên hiện những việc đồng phạm phu. Như kinh Niết-bàn nói: “Đại Bát-niết-bàn thường kiến lập nghĩa đại” tức là việc này. Hàng Thanh văn chưa đạt pháp không, cho nên không có khả năng này.

Câu kệ nói “tâm chẳng trụ trong chẳng ở ngoài, mới là ngồi im lặng”. Sáu căn là trong, sáu trần là ngoài. Tâm thức của phạm phu nương vào duyên tăng thượng của sáu căn mà sinh, nên gọi là trụ bên trong; nương vào duyên duyên của sáu trần mà khởi, nên nói là ở ngoài. Bồ-tát không như thế, biết rõ căn và trần là do tâm vọng tưởng sinh khởi, như căn trần trong mộng. Ngoài tâm không có pháp, vì biết không nên thức chẳng sinh, lại chẳng nương vào đó mà tập khởi tâm thức. Vì thế tâm chẳng trụ trong cũng chẳng ở bên ngoài. Cho nên văn sau ghi: “Chẳng suy nghĩ trong ngoài, mà hành bình đẳng”. Vả lại vọng tâm là pháp vô thường, đồng khởi với sáu thức, tâm mới sinh khởi ắt có chỗ nương gá, trong chỗ nương gá đó, cái mạnh gọi là căn, cái yếu gọi là trần. Chân tâm thì thường trụ không chỗ gá nương, vì không gá nương nên không thể nói mạnh là căn, yếu là trần. Nay chỉ dạy cho Xá-lợi-phất bỏ vọng về chân, chẳng trụ bên trong cũng chẳng ở bên ngoài, mới là ngồi im lặng.

Trong hai câu sau, câu thứ nhất nói hiện khởi kiến hoặc mà thực hành Thánh đạo; câu thứ hai nói hiện khởi tu hoặc mà chứng Niết-bàn. Văn câu một ghi: “Đối với các kiến chẳng động, mà tu ba mươi bảy phẩm là ngồi yên”. Tâm năm kiến gọi là các kiến, đó là thân, biên, tà kiến, giới thủ, kiến thủ. Bồ-tát tùy thuận giáo hóa mà hiện khởi các kiến; gọi là chẳng động, vì chẳng xa lìa. Cho nên văn sau ghi: “tám vạn bốn ngàn phiền não, các chúng sinh vì chúng mà lao khổ, chư Phật cũng lấy đó mà làm Phật sự, tuy hiện khởi mà nội tâm vẫn hằng an trụ bất động, cho nên thường tu ba mươi bảy phẩm.

“Chẳng đoạn phiền não mà vào Niết-bàn”, tức tùy thuận giáo hóa mà khởi tham sân si, gọi là chẳng đoạn. Nội tâm hằng vắng lặng, gọi là vào Niết-bàn. Đây là câu kết luận. Các hành này đều lìa ngôn ngữ mới thành tựu, nên gọi là ngồi yên. Chỗ bậc Thánh an trụ gọi là tọa (ngồi).

Trên là phân biệt giáo hóa. Nói “Nếu được như thế mới được chư Phật ấn chứng”, là khen ngợi pháp thù thắng khiến người tu học.

Từ trước đến đây là nêu lời chê trách, câu “Bạch Thế Tôn! Bấy giờ, con nghe những lời như thế, thì im lặng không thể trả lời được”, là tự nhận mình kém, không thể bằng được ông Duy-ma. Trước là từ chối sau là giải thích.

Nói “Cho nên con không kham nhận đến thăm bệnh.” Là lời kết luận việc chính mình chẳng dám đương nổi.

Kế đến Đức Phật bảo ngài Mục-kiền-liên đến thăm bệnh.

Mục-liên là họ, Câu-luật-đà là tên. Cha ngài trước kia vốn không có con, nhân câu khẩn thân cây Câu-luật-đà mà sinh được ngài, do đó đặt tên là Câu-luật-đà. Ngài là con của vị phụ tướng thành Vương xá. Đầu tiên ngài cùng với Xá-lợi-phất đồng theo học với Na-nhã, chuyên tâm cầu đạo mà không có sở đắc, cho rằng không có đạo. Lúc bệnh sắp chết Na-nhã than thở, hai ngài bèn hỏi: “Vì sao thầy lại than thở thế?”. Na-nhã đáp: “Ta nghĩ người đời bị ân ái ràng buộc. Quốc vương nước Kim Địa ở Nam Thiên Trúc chết, hỏa táng thân xác, phu nhân quá thương xót, nhảy vào lửa mà chết, vì thế nên ta than thở”. Hai ngài ghi nhớ lời này; sau khi Na-nhã chết, có các thương nhân người nước Kim Địa đến hai ngài bèn hỏi về việc Na-nhã đã nói, thì thật đúng như thế, bèn nói rằng “Thầy nhất định đắc đạo, nhưng chúng ta chẳng được”; bèn lập ước rằng: “Nếu ai có sở đắc thì hãy nói cho người kia biết”. Sau khi lập ước thì Phật mới xuất thế. Một hôm, Át-bệ Tỳ-kheo vào thành khát thực, Xá-lợi-phất thấy vị này đi đứng khác thường nên biết đó là bậc thầy giỏi; đợi khi khát thực xong trở về, Xá-lợi-phất liền hỏi: “Ai là thầy của ngài?”. Át-bệ liền đáp: “Là đại Sa-môn”; Xá-lợi-phất lại hỏi: “Bậc đại Sa-môn của ngài dạy những gì?”, Át-bệ đáp: “Các pháp từ nhân duyên sinh, các pháp từ nhân duyên diệt, đó là lời chỉ dạy, của bậc đại Sa-môn”. Ngài Xá-lợi-phất nghe xong hoát nhiên liễu ngộ chứng đắc sơ quả, ngài liền trở về trụ xứ, ngài Mục-kiền-liên từ xa trông thấy biết Xá-lợi-phất có sở đắc liền hỏi, ngài Xá-lợi-phất bèn thuật lại những điều đã nghe, ngài Mục-kiền-liên nghe xong cũng chứng sơ quả. Hai người nhân đó theo Phật xuất gia, đồ chúng cũng theo đó xuất gia và đều chứng quả La-hán. Mục-kiền-liên là bậc A-la-hán có thần thông đệ nhất trong hàng đệ tử Phật, nay được Đức Phật bảo đến thăm bệnh.

Đoạn này gồm hai phần, trước là lời sai bảo, sau là phần từ chối chẳng kham nhận. Trong phần từ chối, đầu tiên nêu tổng quát, kế đó từ câu “Sở dĩ...” là phần giải thích, sau cùng từ câu “cho nên...” là phần kết luận. Phần tổng quát thì có thể tự biết. Trong phần giải thích thì nói “Sở dĩ” là tự nêu lên để phát khởi sự giải thích ở sau. Trong phần chính thức giải thích gồm có bốn đoạn:

1. Nêu lên lý do khi xưa bị quở trách.
2. Từ câu “Lúc bấy giờ ông Duy-ma...” là lời quở trách.
3. Từ câu “Khi thuyết pháp này xong, có tám trăm Cư sĩ phát tâm

Bồ-đề...”, là nói về lợi ích của lời quở trách.

4. Câu “Con không thể đối đáp được...”, tự nêu lên mình thấp kém không sánh bằng ông Duy-ma.

“Nhớ khi xưa”, là nêu lên thời gian bị quở trách. “Vào trong xóm làng ở thành Tỳ-da-ly” là nêu lên nơi bị quở trách. “Thuyết pháp cho các cư sĩ nghe” là nêu lên sự việc bị quở trách. Ngài Duy-ma thuyết pháp gì thì trong văn kinh không đề cập đến. Chỉ biết ngài Mục-kiền-liên thuyết các pháp như trì giới, bố thí... cho các Cư sĩ nghe để cầu sinh về cõi trời. Cho nên bị quở trách. Phần thứ hai là nêu lên lời quở trách giáo hóa. Vì sao cần phải như thế? Vì sự lợi ích của ngài Mục-kiền-liên và các Cư sĩ cho nên mới quở trách để giáo hóa. Câu “Ông Duy-ma đến” là nêu tổng quát. Từ câu “Thưa ngài Mục-kiền-liên...” là phần phân biệt chỉ bày. Trong phần phân biệt ghi: “Chẳng đúng như lời Nhân giả đã nói” là lời quở trách. Dạy chẳng đúng pháp, cho nên nói là không đúng, vả lại chẳng ứng cơ thì cũng gọi là không đúng. Từ câu “nói pháp phải đúng như pháp mà nói”, là chỉ dạy về việc nói đúng chánh pháp. Gồm có hai:

1. Căn cứ theo pháp thể được nói để chỉ dạy.

2. Từ câu “Phàm người thuyết pháp thì không thuyết không chỉ dạy...” là căn cứ theo phép tắc thuyết pháp để chỉ dạy.

Phần đầu hiển thị tướng pháp bảo để khiến mọi người chứng nhập. Trong đó đầu tiên là nêu tổng quát. Từ câu “Pháp không...” là nêu riêng. Từ câu “Pháp tướng như thế há có thể thuyết ư?...” là dùng lý để phản vấn. Trong đoạn nêu tổng quát nói “Phàm người thuyết pháp” là nêu tổng quát việc thuyết pháp; câu “nên biết thuyết pháp” là khuyên dạy chung, tức nên như thật tánh của Pháp bảo mà thuyết. Từ câu “pháp không chúng sinh...” trở xuống là tùy theo pháp mà phân biệt chỉ dạy; trong đó hiển rõ thể tướng của pháp bảo, khiến mọi người y theo đó để giảng nói. Thể tướng của pháp bảo như trong phần niệm pháp kinh Niết-bàn đã nói, tức vắng lặng lìa tướng, đầy đủ các nghĩa, là chỗ dạo chơi của chư Phật, Bồ-tát, thường hằng bất biến, đó tức là Phật tánh pháp chân Như Lai tạng mà trong kinh đã ghi. Tạng là thật tánh của tất cả các pháp, trong thật tánh không có các pháp tướng, cho nên văn kinh ghi phá tướng để hiển thị. Nói không sinh, cũng không có các pháp tướng, tuy thuyết “không” nhưng y nơi thật mà luận. Vì thế văn sau đều y pháp thể để nói không chúng sinh, không thọ mạng... Nhưng pháp rộng rang dung nhiếp, nghĩa trùm khắp tất cả. Ở đây căn cứ theo năm ấm và mười tám giới để giảng nói, còn các pháp khác có thể so

sánh để có thể biết.

Trước tiên căn cứ theo năm ấm để nói pháp lìa tướng, pháp không có ngã sở. Từ câu “lìa ngã sở...” trở xuống là căn cứ theo mười tám giới để nói pháp lìa tướng. Chúng sinh khởi chấp, phần nhiều tại nơi đây, cho nên căn cứ theo để biện luận. Trong phân y cứ theo năm ấm gồm có mười câu, nhưng nghĩa thì chỉ có hai, tức bốn câu trước nói về nhân vô ngã, sáu câu sau nói về pháp vô ngã. Hai nghĩa vô ngã giải thích rộng như Biệt chương đã nói, ở đây nên luận đủ. Trong bốn câu nói về nhân vô ngã có gì khác nhau? Câu đầu nói trong pháp chân thể không có chúng sinh, câu hai nói không có ngã, câu ba nói không có thọ, câu bốn nói không nhân. Đó tức là bốn nghĩa phi ngã, phi chúng sinh, phi mạng, phi nhân của Như Lai tạng nói trong kinh Thắng Man. Ngã, chúng sinh, thọ mạng, nhân có gì khác nhau mà phải phân biệt phá trừ? Nếu xét chung thì chỉ một vật, giống như nói con mắt, nhưng phân biệt thì có khác nhau. Khác nhau thế nào? Nói thể của các ấm là Thần chủ, gọi đó là ngã; trong các hòa hợp chấp nhất định có thật, gọi là chúng sinh; trong cái tướng tục chấp có tánh thân giữ gìn chẳng đoạn dứt, gọi là thọ mạng; trong các tác dụng lập riêng một chủ thể, gọi là nhân. Đối lập với bốn pháp này mà nói không ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả. Vì thế kinh Chuyển Nữ Thân ghi: “Quán bên trong không ngã, bên ngoài không chúng sinh, trong ngoài hòa hợp không có thọ mạng, rốt ráo thanh tịnh, vì thế không nhân, quán bên trong không ngã thì thể của ấm chẳng phải là thần, quán bên ngoài không chúng sinh, tức dụng của năm ấm nhóm hợp, đối với thể của ấm gọi là bên ngoài; trong đó không thật gọi là không chúng sinh. Trong ngoài hòa hợp không thọ mạng, nghĩa là các ấm cùng nhau hòa hợp giả sinh, tương tục gọi là mạng, không có thể của mạng riêng biệt, rốt ráo thanh tịnh; gọi là không nhân, vì dụng của chủ thể gọi là nhân, đã không có ngã thể nên nhân dụng cũng không, rốt ráo thanh tịnh. Theo văn, đầu tiên nói rằng: pháp không có chúng sinh tức nói về lý “không”, nghĩa là trong thể pháp bảo chân thật không có chúng sinh, Không này có ba:

1. Không cưỡng chấp thần ngã chúng sinh.
2. Không chấp định tánh đối với giả danh chúng sinh.
3. Không có tướng giả danh chúng sinh.

Đó đều thuộc về hữu của tướng hữu tình, cho nên đều không, các dụng khác cũng đều như thế.

Nói “lìa chúng sinh cấu” là phá tình chấp, hiển lý thật. Tâm chấp ngã gọi là chúng sinh cấu. Trong pháp chân thật không có tâm chấp ngã

này, nên gọi là lìa chúng sinh cấu. Vì không tâm cấu nhiễm, nên không có chúng sinh.

Trong câu thứ hai nói: “pháp không có ngã”, tức nói về lý “không”, tức trong pháp chân không có ba loại ngã, y theo trước có thể biết. “Lìa ngã cấu” là phá tình chấp, hiển chân lý, ý nghĩa cũng đồng như trước. Hai câu này phá tình chấp, hiển lý thật, hai câu sau phá tướng, hiển chân lý, cần phải ghi nhớ.

Câu thứ ba nói: “Pháp không thọ mạng” tức nói về lý không, nghĩa là trong pháp chân không có ba loại thọ mạng, căn cứ theo trước có thể biết được. Nói “lìa sinh tử” tức phá tướng, hiển lý thật. Như trong pháp chân có sinh tử, thì có thể y cứ theo đó để nói là có thọ mạng, nhưng đã không có sinh tử, thì căn cứ vào đâu để nói thọ mạng.

Câu thứ tư nói “pháp không có nhân” tức nói lý không, nghĩa là trong pháp chân không có ba loại nhân, theo các câu trước có thể tự biết. Nói “mé trước mé sau đều đoạn” là phá tướng, hiển lý thật. Pháp hữu vi trước sau nương nhau khởi. Trước là mé trước, sau là mé sau. Nếu trong pháp chân có hai mé này, thì có thể căn cứ theo đó để nói về nhân, nhưng trong pháp chân không có hai mé này, thì y cứ vào đâu để nói về nhân. Nơi tình thức là có, nơi lý thật vốn không, xét tình để hiển lý cho nên nói là đoạn, chẳng phải có cái nào khác để trừ.

Trong sáu câu nói về pháp không, hai câu đầu nói về lìa tướng, hai câu kế lìa danh, một câu kế kết luận ý lìa tướng ở câu trước, một câu cuối cùng kết luận ý lìa danh nêu trên. Trong hai câu đầu, câu thứ nhất chánh thức nói về lìa tướng, một câu sau là phá bỏ tâm duyên để thành tựu ý phá tướng ở câu trước. Câu đầu nói “pháp thường tịch nhiên” là hiển lý không.

Pháp chân bất động, cho nên gọi là tịch nhiên. Nói “diệt các pháp tướng” tức phá tướng, hiển tịch diệt. Năm ấm là tướng, đối với chân vốn không, nên gọi là diệt các tướng, có tướng thì chẳng tịch, không tướng cho nên tịch. Câu sau nói “pháp lìa tướng” là hiển lý không. Trong pháp chân không có tướng năm ấm; gọi là pháp lìa tướng. Nói “không có chỗ duyên” tức phá tướng hiển lý. Nếu trong pháp chân có tướng để duyên, thì chẳng gọi là lìa tướng, nhưng trong pháp chân không có tướng để duyên, cho nên pháp lìa tướng, vì không có sở duyên, nên năng duyên cũng không.

Hai câu kế, câu thứ nhất phá danh và thuyết; một câu sau phá tâm giác quán để thành tựu ý lìa ngôn thuyết ở câu trên. Câu đầu ghi “pháp không có danh tự” là nói về lý không, tức là trong pháp chân

không có danh tự do vọng tưởng đặt ra. Nói “đoạn dứt đường ngôn ngữ” là phá ngôn thuyết để thành tự ý vô danh nêu trên. Danh là gốc của ngôn ngữ, vì danh đã không thì ngôn ngữ chẳng sinh, cho nên nói đường ngôn ngữ đoạn dứt. Nói ngôn ngữ đoạn dứt để thành tự ý không. Một câu sau nói “Pháp không có ngôn thuyết, vì lìa giác quán”, là phá tình chấp để hiển lý thật. Giác quán là nhân của ngôn ngữ. Nghĩa là trong pháp chân không có giác quán thì ngôn ngữ chẳng sinh, nên nói không có ngôn thuyết. Tưởng thô gọi là giác, tư duy kỹ gọi là quán, cả hai đều thuộc tình thức. Pháp chân vượt ngoài tình thức cho nên không có giác quán. Một câu kế là kết luận ý lìa tướng nêu trên. Nói “Pháp không hình tướng” là luận về lý không. Tức trong pháp chân không có hình tướng của ấm; dùng ý này, để luận nghĩa lìa tướng ở trên, cho nên nói vô tướng. “Như hư không” là so sánh để hiển rõ, nghĩa là pháp chân lìa tướng giống như hư không ở thế gian, cho nên nói như hư không. Câu kế là kết luận nghĩa lìa danh nêu trên. Ghi “pháp không hý luận” là luận về lý không. Danh ngôn ngoài lý thì thành hý luận, trong pháp chân lìa điều này, nên gọi là không hý luận. Dùng ý này để kết luận nghĩa lìa danh ngôn nêu trên, vì thế nói không hý luận. “Vì rốt ráo không” là giải thích để hiển không. Vĩnh viễn dứt bật ngôn luận, gọi là rốt ráo không.

Trên là căn cứ theo ấm để nói về lìa tướng, từ đây trở xuống là phần thứ hai, căn cứ theo mười tám giới để luận về pháp lìa tướng. Sáu căn, sáu trần, sáu thức là mười tám giới. Toàn văn gồm mười chín câu; một câu đầu nói về nhân vô ngã, mười tám câu sau nói về pháp vô ngã. Câu đầu ghi “pháp không ngã sở”, là luận về lý không, tức trong pháp chân không có ngã và sở, đã giải thích ở trên. “Vì lìa ngã và sở”, là lời giải thích để hiển nghĩa không.

Về pháp “không” tuy có mười tám câu, nhưng gom về ba:

1. Gồm sáu câu đầu nói về căn không.
2. Từ câu “pháp không động...” trở xuống, gồm năm câu là nói về sáu thức không.
3. Bảy câu sau cùng nói về sáu trần không.

Trong sáu câu đầu thì ba câu trước phá tướng, ba câu sau tức thật. Ba câu trước, thì câu đầu căn cứ vào thức để luận về căn không, câu thứ hai căn cứ theo trần để luận về căn không, câu thứ ba căn cứ theo Tự để nói về căn không.

Câu đầu ghi “pháp không phân biệt” là nói về lý không, tức trong pháp chân không có sáu căn sinh thức biết rõ trần nên gọi là không

phân biệt. “Vì lìa các thức” là giải thích để rõ lý không. Đối với sự phân biệt thì sáu căn sinh thức, trong pháp chân không có việc này, nên gọi là lìa các thức, vì lìa các thức nên không phân biệt.

Câu thứ hai, “pháp không so sánh” là nói về lý không. Căn trần đối đãi gọi là so sánh. Trong pháp chân không có việc này, nên gọi là không so sánh. “Vì không đối đãi” là giải thích để rõ nghĩa không. Vì không có hình tướng căn trần đối đãi, nên nói không so sánh.

Câu thứ ba, “Pháp chẳng thuộc nhân” là nói lý không. Đối với sự phân biệt thì các căn từ nhân khởi, từ nhân tạo quả nên gọi là thuộc nhân. Trong pháp chân không có việc này, nên gọi là không thuộc nhân. “Chẳng tại duyên” là giải thích để hiển không. Điều kiện chính, gần để sinh quả gọi là nhân, điều kiện xa trợ giúp gọi là duyên. Có duyên để có thể “tại” thì có thể đối với đó mà nói thuộc về nhân, không duyên để có thể “tại” thì đối với gì để nói thuộc về nhân, cũng có thể cho rằng duyên là tên khác của nhân; cho nên nói “chẳng tại duyên” cũng tức là nói “chẳng tại nhân” vì không thể nói trùng lặp, nên phải nói “chẳng tại duyên”. Sinh chẳng lìa duyên, gọi là “tại”; trong pháp chân, không nhờ vào duyên, cho nên chẳng “tại”. Vì chẳng tại duyên, nên chẳng thuộc nhân.

Ba câu sau căn cứ theo như pháp tánh, thật tế, tam tạng để hiển tức thật. Ba nghĩa này có gì khác. Trong pháp chân thì “không” gọi là Như, hữu gọi là pháp tánh, chẳng hữu chẳng vô gọi là thật tế. Chân vì sao gọi là không? Vì lìa tướng lìa tánh. Vì sao gọi chẳng không? Vì đủ các Phật pháp. Vì sao gọi là chẳng có chẳng không? Vì có không đồng thể. Nghĩa như pháp tánh, thật tế, tam tạng, giải thích như Biệt chương, ở đây nên luận biện đủ. Pháp chân được hiển bày đồng thể với ba môn này, nhưng nghĩa khác nhau, nên có thể cho rằng pháp tức như pháp tánh, thật tế...

Câu thứ nhất, “pháp đồng pháp tánh” luận về đương tướng. Tức trong Như Lai tạng, tất cả Phật pháp đều gọi là pháp tánh. Pháp chân được nói ở đây cùng một thể với pháp tánh kia không khác, cho nên nói là đồng. Vì sao nói pháp tánh là đồng? Vì pháp tánh thanh tịnh, thường hằng bất biến, pháp được nói ở đây cũng như thế, cho nên nói đồng. “Vào các pháp” là giải thích để hiển nghĩa đồng, vào tức là thuận. Thuận các pháp tánh cho nên gọi là đồng. Chỉ một pháp thể này vì sao gọi là thuận, vì sao gọi là vào? Thể tánh tuy một mà nghĩa sai khác, vì nghĩa khác mà thể đồng, cho nên gọi là vào, văn sau cũng đều như thế.

Câu thứ hai, “pháp tùy nơi Như”, là luận theo đương tướng bất dị

là nghĩa của Như. Pháp giới tuy sai biệt nhưng lý không thì chẳng khác (bất dị), cho nên nói là như. Pháp được luận ở đây thuận lý như ấy, nên gọi là tùy. Pháp này và Như là một. Vì sao nói là tùy? Cũng như trước đã giải thích, tức môn thì khác mà nghĩa thì đồng, nên được nói tùy. Trước nói đồng, ở đây nói tùy, là biến chuyển của ngôn cú. “Vì không chỗ tùy”, là giải thích để thành tựu nghĩa tùy ở trên. Vì nơi pháp hữu thì không tùy, chỉ tùy thuận như.

Câu thứ ba, “pháp trụ thật tế”, là luận theo đương tướng. Tế tức bờ mé, chỗ cùng tột của thật gọi là thật tế, tức mé thật. Pháp chân được luận bàn ở ngay nơi mé thật này, nên gọi là trụ. Trước nói tùy, ở đây nói trụ, là biến chuyển của ngôn cú. “Vì các bên chẳng động”, là giải thích để thành tựu nghĩa trụ. Chẳng bị hai bên hữu vô khuynh động, cho nên nói trụ ở mé thật.

Năm câu nói về thức không, thì hai câu đầu phá tướng, ba câu sau tức thật. Hai câu đầu, câu thứ nhất căn cứ theo trần để nói thức không, câu sau chánh thức y cứ theo thể của thức để nói về không. Câu thứ nhất nói “Pháp không lay động” là nói về lý không. Tâm sáu thức qua lại nắm bắt các trần, gọi là lay động; pháp chân thường trụ chẳng động với thức, nên gọi là chẳng lay động. “Vì chẳng nương vào sáu trần” là giải thích để hiển thị nghĩa không. Chẳng đồng sáu thức từ sáu trần sinh, cho nên không lay động.

Câu sau, “pháp không khứ lai”, là nói về lý không. Tâm sáu thức lưu chuyển trong ba thời, gọi là khứ lai, khứ tức quá khứ, lai tức vị lai. Pháp chân chẳng như thế, nên không khứ lai. “Vì thường chẳng trụ”, giải thích để thành tựu nghĩa trên. Hiện tại gọi là trụ. Nếu pháp chân trụ hiện tại, thì có thể đối hiện tại mà nói quá khứ, vị lai. Nhưng pháp đã không trụ hiện tại, thì biết đối đãi với gì để nói quá khứ vị lai. Hai câu này là phá tướng. Ba câu sau tức thật. Tức ba môn giải thoát, nghĩa như sau giải thích.

“Pháp thuận không” tức thuận không môn; “tùy vô tướng” là vô tướng môn, “ứng vô tác” tức vô tác môn. Trước nói thuận, kế nói tùy, sau nói ứng, chỉ là trau chuốt lời văn mà thôi. Cũng là nói pháp chân đồng thể nhưng khác nghĩa với ba môn này, cho nên được gọi là thuận là tùy là ứng.

Bảy câu nói về trần không, bốn câu đầu căn cứ theo thể của trần để nói không, một câu kế căn cứ theo căn để luận không, một câu kế lại từ thể của trần để luận về không, một câu cuối căn cứ theo thức để luận không. Bốn câu đầu, câu một nói “pháp lia tốt xấu” là nói về

lià tướng trần. Tức đối với sự phân biệt thì trần có tốt xấu, nên gọi là tốt xấu. Trong pháp chân không có việc này, nên nói là xa lià. “Pháp không tăng giảm”, là nói lià dụng của trần. Thuận, lợi ích gọi là tăng; nghịch, tổn hại gọi là giảm. Pháp chân xa lià điều này, nên gọi là không tăng giảm. “Pháp không sinh diệt, pháp không chỉ về”, là nói lià thể của trần. Thể của sáu trần có khởi có diệt, gọi là sinh diệt thuộc về người, nên gọi là trở về. Pháp chân không có các việc này, nên không sinh diệt, cũng không có chỗ về.

“Pháp ngoài mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, tâm”, là căn cứ theo sáu căn để nói trần không. Đối với sự để phân biệt thì sáu trần là chỗ nắm bắt của sáu căn, chẳng gọi là lỗi. Trong pháp chân chẳng có căn trần, tất cả đều chẳng bằng được nên gọi là lỗi.

“Pháp không cao thấp”, lại căn cứ theo thể của trần để luận về không. Đối với sự để phân biệt thì trần có hơn kém. Cõi trên thì các trần tốt hơn, nên gọi là cao, cõi dưới các trần kém hơn, nên gọi là thấp. Trong pháp chân không có điều này nên không cao thấp. “Thường trụ chẳng động” là giải thích nghĩa không cao thấp.

“Pháp lià quán hành” là căn cứ theo thức để luận về không. Đối với sự để phân biệt thì trần là duyên của thức, chẳng là quán hành. Trong pháp chân không có trần để duyên, nên nói là lià tất cả quán hành.

Trên là phân biệt chỉ dạy, từ câu “Pháp tướng như thế, há có thể nói được ư?” tức dùng lý để phản vấn. Nêu lên điều đã luận ở trước nên nói “Pháp tướng như thế”; danh tướng dứt bật, tâm hành cũng không, há có thể nói được ư?

Trên là căn cứ theo pháp được nói để chỉ dạy, sau đây là căn cứ theo người giảng nói để chỉ dạy. Trong đó, trước dạy lià bốn tâm, từ câu “sau đó mới nói...” trở xuống là kết luận khuyên giảng nói. Thế nào là bốn tâm?

1. Dạy trừ tâm kiến.
2. Từ câu “nên biết rõ...” là dạy lià tâm si.
3. Từ câu “dùng đại bi...” là dạy bỏ tâm Tiểu thừa.
4. Từ câu “nhớ nghĩ báo ân...” là dạy xa rời tâm phàm phu.

Câu thứ nhất, dạy người xa lià đối đãi ngã nhân nên gọi là trừ tâm kiến. Trong đó, trước dùng pháp thuyết để dạy. Nói “phàm người thuyết pháp thì không thuyết, không dạy”, tức luận không người thuyết. Dùng lời đối với pháp gọi là thuyết, dùng lời đối với người gọi là chỉ dạy (thị). Nơi lý thật thì không có điều này, gọi là không tuyên thuyết chỉ

dạy. “Phàm người nghe, thì không nghe không đắc” là nói không người nghe. Nghe đối với lời gọi là văn, nghe đối với pháp gọi là đắc. Nơi lý thật cũng không, cho nên nói là không nghe không đắc.

Sau đây là dùng dụ để hiển. “Thí như nhà huyễn thuật”, là dụ không người thuyết, “nói cho người huyễn nghe” là dụ không người nghe. Từ câu “phải dụng tâm...” trở xuống là lời khuyên. Câu thứ hai, bảo nên biết căn pháp, sau đó mới khởi thuyết pháp, là dạy lìa tâm si. Nên biết rõ căn cơ lợi độn của chúng sinh là khuyên biết căn. Vì trước ngài Mục-liên thuyết pháp chẳng ứng cơ cho nên khuyên phải biết cơ. Khéo nơi tri kiến không ngăn ngại, là khuyên biết pháp, vì trước ngài Mục-liên nói chẳng đúng lý nên khuyên biết pháp.

Câu thứ ba dạy tu tâm rộng lớn. Bảo sinh tâm Đại thừa, tức là bỏ tâm Tiểu thừa. Nói dùng đại bi tức là dạy tu tâm rộng lớn. Nhớ nghĩ tất cả chúng sinh gọi là đại bi. Khen ngợi Đại thừa là dạy sinh đại tâm, vì tâm đại cho nên khen ngợi Đại thừa.

Câu thứ tư, dạy xa lìa ma nghiệp, ngoại đạo, tà học gọi là lìa tâm phàm. “Nghĩ báo ân Phật” là dạy lìa ma nghiệp, nương theo Phật pháp được lợi ích, trái lại muốn làm tổn hại tức là trái ân Phật. Bồ-tát thấu suốt ý niệm ấy, muốn hộ trì Phật pháp nên gọi là báo ân Phật. “Chẳng đoạn Tam bảo” là dạy lìa ngoại đạo. Ngoại đạo tu tập tà học, trái nghịch chánh pháp, tức đoạn dứt Tam bảo; Bồ-tát biết rõ điều ấy, tự cầu chánh pháp rồi chỉ dạy người khác, khiến cho Tam bảo nối tiếp chẳng tuyệt. Vì thế gọi là chẳng đoạn Tam bảo.

Trên là những lời giáo hóa riêng, từ câu “Sau đó mới thuyết pháp” trở xuống là kết luận để khuyên bảo.

Thứ ba, giáo hóa sinh lợi ích. Thứ tư, ngài Mục-liên tự thấy thấp kém, theo văn có thể tự biết. Trước từ chối, sau giải thích. Câu “vì thế chẳng kham nhận” là kết luận nói chẳng kham. Trước đối với Xá-lợi-phất mà nói về chẳng trụ pháp, kế đó đối với Mục-liên mà nói chứng pháp, sau đây là y cứ vào bốn vị mà nói về trợ hành pháp. Trong đó, đối với Ca-diếp và Tu-bồ-đề mà nói về hạnh khát thực gồm nhiếp công đức; sau đối với Phú-lâu-na và Ca-chiên-diên nói về hạnh nhập pháp gồm pháp nhiếp trí tuệ. Trong hai vị đầu tiên thì trước đối Ca-diếp mà nói pháp khát thực, sau đối với Tu-bồ-đề mà nói về pháp thủ thực. Hai vị sau thì đầu tiên đối Phú-lâu-na nói về pháp khởi hạnh, sau đối Ca-chiên-diên mà nói về pháp sinh giải, phân biệt như thế.

Trước bảo Ca-diếp đến thăm bệnh. Ca-diếp là họ, tự là Ma-ha Ba-la-da Đàn-na, Hán dịch là Đại thí tiên. Ma-ha là Đại, Đàn-na là

Thí, Ba-la-da là tiên. Ngài là người thuộc một giòng họ Bà-la-môn rất giàu có. Trước kia ngài có vợ tên là Bà Tiên. Vào thời quá khứ, khi Đức Phật Thi-khí xuất thế, ngài Ca-diếp là một người thợ thếp tượng. Một hôm có một người con gái đem đến một đồng tiền vàng mời người thợ đến tu sửa tượng Phật. Do phước đức này mà đời đời hai người luôn gặp nhau, đến nay gặp Phật xuất thế thì hai người trở thành vợ chồng, thân đều có màu vàng ròng; tuy ở nơi thế tục mà không nhiễm dục. Sau cả hai đều xuất gia, đồng chứng quả A-la-hán, trong đó các việc ủy khúc thì như kinh đã chép. Ngài Ca-diếp là Đầu-đà đệ nhất trong hàng đệ tử Phật, chuyên hành khát thực; nay được sai bảo đến thăm bệnh. Trong đoạn này, trước tiên Đức Phật sai bảo: “Ông đến thăm bệnh”. Có rất nhiều người tên Ca-diếp, để phân biệt nên thêm từ Đại. Sau là lời từ chối chẳng kham nhận. Trong đó, đầu tiên là nêu tổng quát, từ câu “Vì sao?...” trở xuống là phần giải thích, từ câu “cho nên...” trở xuống là kết luận. Trong phần giải thích nói “Vì sao?” là tự nêu lên để sau giải thích. Sau đây là phần đối luận giải thích. Toàn văn gồm ba:

1. Nêu nguyên nhân ngày xưa bị quở trách.
2. Từ câu “Bấy giờ, ông Duy-ma...” trở xuống là lời quở trách.
3. Từ câu “Bạch Thế Tôn! Bấy giờ, con nghe xong...” trở xuống, là tự thấy kém sút không bằng ông Duy-ma.

Kinh ghi “nhớ lại khi xưa” là nêu thời gian bị quở trách; “Khất thực nơi xóm nghèo” là nêu việc bị quở trách. Ca-diếp lập nguyện, thương xót người nghèo khổ không có phước thiện, hiện đời chịu bần cùng, hôm nay nhận cúng dường của họ, là muốn mai sau họ giàu có, cho nên mới đến xóm nghèo khát thực. Do đó mà không bình đẳng, về sau bị quở trách.

Phần hai, ngài Duy-ma quở trách chỉ dạy. Vì sao? Vì muốn làm cho ngài Ca-diếp bỏ Tiểu thừa học Đại thừa. Văn ghi “Ông Duy-ma đến” là nêu chung, sau đó là phân biệt chỉ bày. Trong phần phân biệt, thì trước quở trách, từ câu “Trụ ở pháp bình đẳng, thứ tự khát thực” trở xuống là lời chỉ dạy. Trong phần quở trách, đầu tiên nói “có tâm Từ bi mà không cùng khắp” là chánh thức quở trách. “Bỏ giàu đến nghèo” là nêu lên sự không cùng khắp. Và lại câu đầu nói có tâm Từ mà không cùng khắp là trái với lòng từ bình đẳng của Bồ-tát, cho nên quở trách. Bỏ giàu đến nghèo là trái với pháp thứ tự khát thực của hạnh Đầu-đà, nên quở trách. Trong phần chỉ dạy có ba:

1. Chánh thức dạy khát thực, cũng gọi là khát tâm.
2. Từ câu “dùng không tự...” trở xuống, là căn cứ theo thời gian

khất thực để dạy phép phòng hộ lỗi lầm.

3. Từ câu “nếu chẳng bỏ tám tà...” trở xuống là căn cứ thời gian sau khi khất thực để chỉ dạy pháp sinh khởi Phật đạo.

Đoạn một gồm bốn câu, căn cứ theo sự chẳng thứ tự, kế đó là luận biện. Hành khất là thứ nhất, thứ tự khất là thứ hai, nhận lấy là thứ ba, thọ thực là thứ tư. Nhưng nay trong văn vì muốn dùng thứ tự khất thực chỉ dạy, để làm lợi ích cho người, cho nên bàn luận trước, về hành khất, nhận lấy và thọ thực cùng là vì tự lợi, cho nên nói sau. Vả lại pháp thứ tự khất thực là dạy xả bỏ lỗi cư xử của Nhị thừa, nên luận trước; hành khất và hai việc nhận lấy, thọ thực đồng chỉ dạy xả bỏ lỗi sinh tử của phàm phu, nên luận sau.

Trong phần luận về thứ tự khất thực kinh ghi: “Trụ nơi pháp bình đẳng” là dạy tu tâm bình đẳng; để đối với câu “có tâm từ mà không cùng khắp” nêu trên; nói “nên thứ tự đi khất thực” là dạy tu hạnh bình đẳng để đối với câu “bỏ giàu, vào xóm nghèo khất thực” ghi trên. Ba câu sau là chỉ dạy tự kỷ, lời nói có ẩn hiển. Câu một dạy lìa duyên sinh tử nên đi khất thực; câu thứ hai, vì đoạn dứt nhân sinh tử nên nhận lấy thức ăn; câu thứ ba, vì xả bỏ quả sinh tử nên thọ thức ăn của người. Câu một ghi “Vì chẳng ăn, cho nên hành khất thực”. Thức ăn là duyên của thân, đạt được Pháp thân thanh tịnh mới xả bỏ được. Muốn đạt được pháp thân thanh tịnh cần phải xa lìa nghiệp tư dưỡng sinh mạng thế gian, mà khất thực nuôi thân để hành đạo mới được, cho nên không ăn mà hành khất thực. Câu thứ hai nói “vì phá hoại hòa hợp nên thọ nhận thức ăn”, nhân thường tụ quả gọi là hòa hợp. Bên trong chứng chân đạo mới có thể vĩnh viễn xa lìa, đạo ấy ắt phải do xả bỏ nghiệp tư dưỡng sinh mạng thế gian, từ người khác thọ nhận thức ăn nuôi dưỡng thân mạng, khởi hạnh mới có thể chứng ngộ. Vì thế phá tướng hòa hợp mới nhận lấy thức ăn. Mình theo người khác cầu xin, lúc ấy mới gọi là thủ (nhận lấy). “Vì chẳng thọ cho nên thọ thực”, nghĩa là chẳng thọ quả sinh tử hữu vi gọi là chẳng thọ. Chẳng thọ chỉ có Phật, quả Phật cũng do xả bỏ vinh hoa thế gian, xin thức ăn nơi người mà thọ thực để nuôi dưỡng sắc thân. Khởi đạo mới có thể chứng ngộ, vì thế mà chẳng thọ mà thọ thức ăn của người. Người cho mình nhận mới được gọi là thọ. Thứ hai dạy phép tắc phòng lỗi.

“Dùng tưởng không tụ mà vào tụ lạc”, đây là căn cứ vào thời gian vào tụ lạc để dạy lìa tưởng về người (nhân). Quán tụ lạc không người, nên gọi là không. Vào tụ lạc phần nhiều phát khởi các kết sử nam nữ..., cho nên dạy quán không. Từ câu “thấy sắc...” trở xuống, là căn cứ theo

thời gian hành khất thực để dạy lia tướng về pháp. Khi khất thực phần nhiều đối với sáu trần mà khởi các kết sử, cho nên phải dạy phòng hộ, xa lia. Nhưng trong văn thì nói cách đối trị với sáu trần cảnh khác nhau, như dạy quán căn không để đối trị với sắc trần, dạy quán cảnh rộng rang để đối trị với thanh trần, dạy so sánh với việc thô để đối trị với hương trần, dạy lia tâm chấp thủ để đối trị với vị trần, dạy lia năng và sở thủ để đối trị xúc trần, dạy quán cảnh không để đối trị với pháp trần. Lập nghĩa đều được là do căn cứ vào sáu pháp này. Dạy người nhiều pháp đối trị, ẩn hiện luận biện khác nhau. Đầu tiên nói “Thấy sắc như người mù”, người mù không có nhãn căn, không chấp trước sắc, hành giả cũng như thế, quán thể của mắt là không, đồng như người mù không có nhãn căn, chẳng chấp thủ sắc trần. Cho nên văn sau ghi nếu biết tánh của nhãn căn thì đối với sắc chẳng tham, chẳng sân, chẳng si, các pháp khác cũng như thế.

Kinh ghi “nghe âm thanh đồng như tiếng vang”. Tiếng vang chẳng thật, không thể tham trước; quán âm thanh tựa như tiếng vang kia hư giả không thật, không tham trước. Các pháp khác cũng như thế. “Ngửi mùi hương cũng như gió”, gió lay động thô phù, còn người phần nhiều không chấp trước. Quán mùi hương tựa như thế, chẳng sinh tham trước, các pháp khác cũng như thế. “Nếm vị không phân biệt”, dừng dừng vô tâm, tuy nếm các vị mà không phân biệt, hành giả cũng như thế, nên dừng dừng, trừ bỏ tâm tưởng, chẳng sinh phân biệt, các pháp khác cũng như thế. “Xúc chạm như trí chứng”, khi trí chứng pháp thì chẳng thấy có tự tâm để làm năng thủ, chẳng thấy cảnh ngoài để làm sở thủ, hành giả cũng thế, biết thân thể không, chẳng có cái hay biết (năng giác), quán cảnh cũng không, không có cảnh để biết (sở giác), cho nên nói như trí chứng, các pháp khác cũng thế. “Biết pháp như huyễn, không có tánh tự, tha”, là dạy quán tánh không. Huyễn không có tánh nhất định, các pháp giống như thế. Pháp huyễn không có thể, gọi là vô tự tánh. Trong pháp huyễn này cũng không có vọng chấp thật nhân ngã, gọi là vô tha tánh. “Vốn tự chẳng sinh, nay cũng chẳng diệt” là dạy quán tướng không, như tướng các pháp nhân duyên huyễn hóa kia rốt ráo không tịch, đâu chỉ là vô tánh, tướng cũng chẳng có. Vì vô tướng nên không có pháp sinh, tức xưa vốn chẳng sinh; không có pháp diệt, cho nên nay chẳng diệt. “Biết như huyễn là nói pháp chẳng phải không; nói “không tự tánh...” là hiển nghĩa pháp chẳng phải có; nói “không có tự tánh, tha tánh” là hiển nghĩa chẳng phải tánh hữu; nói “vốn tự chẳng sinh, nay cũng chẳng diệt” tức nói chẳng có tướng hữu, nghĩa như trước đã

giải thích. Vả lại nói “biết pháp như tướng huyễn” là biết Thế đế, nói “không tự tánh...” là hiểu chân đế, nói “không có tánh tự tha” là chân đế tánh không; nói “vốn tự chẳng sinh, nay cũng chẳng diệt” là chân đế tướng không, cũng như trên đã giải thích. Quán pháp đã như thế, thì các trần cũng như vậy.

Thứ ba, căn cứ vào thời gian thọ dụng sau khi khát thực được để dạy về pháp sinh khởi đạo. Toàn văn gồm mười câu. Ba câu trước chánh thức chỉ dạy khởi đạo, năm câu kế nói lợi ích khuyến thực hành, hai câu cuối khen việc thù thắng khuyến tu học. Ba câu đầu, thì hai câu một, hai chỉ dạy hạnh lợi tha, một câu sau chỉ dạy hạnh tự lợi. Hai câu một, hai thì câu thứ nhất ghi “chẳng bỏ tám tà mà vào tám giải thoát” là căn cứ theo nhân để chỉ dạy. Hàng Thanh văn chỉ lợi ích riêng mình nên bỏ tám tà vào tám giải thoát, hàng Bồ-tát gồm cả lợi tha, tùy vật hiện đồng, cho nên chẳng bỏ tám tà mà vào tám giải thoát. Nói tám tà là để đối lại với tám chánh, đó là: Tà kiến, tà tư, tà ngữ, tà nghiệp, cho đến tà định. Tám giải thoát có hai nghĩa:

1. Gọi tám Chánh đạo là tám Giải thoát.

2. Gọi tám pháp như nội hữu sắc tướng ngoại quán sắc... là tám Giải thoát.

Tu tập tám Giải thoát để đối trị các lỗi tham thực. Cho nên văn sau ghi “Phật nói tám Giải thoát, nhân giả nên vâng lãnh thực hành, há xen vào ý muốn ăn mà nghe pháp ư?”, cho nên trong phần dạy người có nói “Dùng tướng tà mà vào chánh pháp” là căn cứ theo quả để chỉ dạy. Tướng tà là thế gian, chánh pháp là Niết-bàn. Hàng Thanh văn chỉ tự độ nên bỏ tà vào chánh, Bồ-tát gồm tự độ, tùy thuận chúng sinh mà hiện đồng nhau, chẳng bỏ thế gian mà chứng Niết-bàn, vì thế chẳng bỏ tám tà mà vào tám chánh pháp. Đã dạy pháp lợi tha, sau đây là dạy pháp tự lợi.

“Dùng một bữa mà bố thí cho tất cả”, tức dưới bố thí cho chúng sinh. Bố thí có hai:

1. Bố thí khiến thọ thực.

2. Dùng thức ăn mà bố thí, vì cùng phụng cúng Phật và các Hiền Thánh nên bố thí.

“Cúng dường chư Phật và các Hiền Thánh” tức trên cúng dường bậc Thánh; ý nên quyết định, chớ nên tùy tiện. Cúng dường cho các bậc này xong rồi, chính mình mới được thọ thực.

Trên là ba câu dạy về khởi hạnh, sau đây là năm câu nêu lợi ích khuyến làm. Hai câu đầu y cứ theo câu “chẳng bỏ tám tà vào tám giải

thoát” ghi trên để nói về lợi ích. Nói”ăn như thế” là lặp lại văn trước để phát khởi ý sau. Kế đó là nói về lợi ích. “Chẳng có phiền não chẳng lìa phiền não” là căn cứ theo tuệ để luận về lợi ích. Chẳng nhập định ý chẳng khởi định ý, là y cứ theo định để nói về lợi ích. Vì nghĩa chẳng bỏ tám tà, cho nên chẳng lìa phiền não, chẳng nhập định ý. Trong tám tà có tà kiến, cho nên chẳng lìa phiền não, có tà định nên chẳng nhập định ý. Vì trong tám giải thoát có chánh kiến, nên chẳng có phiền não chẳng khởi định ý. Vì trong tám giải thoát có chánh kiến, nên chẳng có phiền não, có chánh định nên chẳng khởi định ý. Một câu sau y cứ vào câu “dùng tướng tà mà vào chánh pháp” để nói về lợi ích chứng đắc. Nói “chẳng trụ thế gian” là “vào chánh pháp” “nêu trên, nói” chẳng trụ Niết-bàn” là “dùng tướng tà” ở văn trên.

Hai câu kế là căn cứ vào câu “dùng một bữa ăn bố thí cho tất cả, cúng dường chư Phật...” nêu trên để nói về lợi ích tu tập. Nói “Người bố thí” là nêu lên câu “dùng một bữa ăn bố thí tất cả, cúng Phật và Thánh” ở trên. Nói “Không có phước lớn, không có phước nhỏ” là căn cứ theo nhân để luận về lợi ích. Vì bình đẳng bố thí nên không thiên lệch, phàm phu là phước nhỏ, Hiền Thánh là phước lớn. Nói “không được lợi ích, không bị tổn giảm” là căn cứ theo quả để luận về lợi ích. Vì bình đẳng bố thí nên không thiên lệch. Trì giới là lợi ích, phá giới là tổn giảm.

Trên là luận về lợi ích, sau đây là khen ngợi việc thù thắng, khiến người tu học. Gồm hai câu, câu thứ nhất nói “Chính là vào Phật đạo, chẳng nương theo hạnh Thanh văn”, tức kết luận khen ngợi hai câu “chẳng bỏ tám tà vào tám giải thoát”, “dùng tà mà vào chánh pháp” trong ba câu đầu đã nêu. Thực hành không thiên lệch, chấp trước, trên thuận Phật đạo, gọi là “vào chánh đạo”; Chẳng giống như Thanh văn bỏ tà vào chánh, vì thế chẳng nương tựa. “Là chẳng luống uổng thọ dụng thức ăn của người cúng thí”, là kết luận tán thán câu “Dùng một bữa ăn bố thí tất cả và cúng dường Phật, Thánh”. Vì sinh phước đức rộng lớn, cho nên chẳng luống uổng thọ dụng thức ăn của người.

Phần thứ ba, tự nêu lên chỗ kém khuyết để hiển thị ông Duy-ma khó có ai bằng. Gồm bốn câu:

1. Nêu lên việc xưa kia nghe pháp, “vui mừng được điều chưa từng có”.
2. Câu “tức đối với...” là nói về việc đã nghe thuyết pháp, căn cứ vào đó để so sánh với các vị Bồ-tát khác; tức “Đối với tất cả vị Bồ-tát khác đều khởi tâm cung kính sâu xa”.
3. Câu “con lại suy nghĩ rằng...” là nêu lên việc xưa cung kính ông

Duy-ma, “Ông ấy tuy là người tại gia thế tục mà trí tuệ biện tài tự tại vô ngại như thế”.

4. Câu “ai nghe...”, nói về việc nhân nghe pháp mà mến Đại chán Tiểu, tức nói “ai mà chẳng phát tâm Tam Bồ-đề”, là mến Đại thừa; “Từ đó, lại chẳng khuyên người tu hạnh Thanh văn và Bích-chi-Phật”, là chán lìa Tiểu thừa.

Trên là lời từ chối, kể đến là giải thích. “Vì thế con chẳng kham nhận...” là lời tổng kết không kham.

Kể đến Đức Phật bảo Tu-bồ-đề đến thăm bệnh. Âm Phạm gọi đúng là Tu-phù-đế, âm của người truyền đọc khác nên gọi là Tu-bồ-đề, Hán dịch là Thiện cát, cũng gọi là Không sinh, là bậc giải không đệ nhất trong các đệ tử Phật và đạt được vô tránh Tam-muội cũng hơn hết, nay được bảo đến thăm bệnh. Toàn văn gồm hai, trước sai bảo sau từ chối. Trong phần từ chối, đầu tiên là nêu tổng quát, kể đó giải thích và sau cùng là kết luận. Nói “vì sao?” là tự hỏi để phát khởi lời đáp, sau đối với tự hỏi mà giải thích. Trong đó gồm bốn đoạn:

1. Nguyên do khi xưa bị quở trách.

2. Từ câu “Bấy giờ ông Duy-ma...” trở xuống là nêu lời quở trách.

3. Từ câu “Bạch Thế Tôn! Con nghe nói pháp ấy, thật mờ mịt chẳng hiểu”, là tự nêu bày điều mình kém thua, để hiển thị ông Duy-ma thật khó đối đáp.

4. Từ câu “Nói pháp này xong, hai trăm Thiên tử đạt được pháp nhãn...” quở trách giáo hóa được lợi ích.

Trong đoạn đầu nói “nhớ khi xưa” là nêu thời gian bị quở trách; nói “vào nhà khát thực” là sự việc bị quở trách.

Đoạn thứ hai, ngài Duy-ma quở trách. Vì sao? Vì sự lợi ích cho Tu-bồ-đề và thanh tịnh pháp nhãn cho hai trăm Thiên tử. Đầu tiên ngài Duy-ma nhận bát cúng cơm, sau đó mới chánh thức quở trách, cất vấn. Vì sao chẳng quở trách liền khi ấy, mà trước cần phải nhận bát cúng cơm? Gồm có ba nghĩa:

1. Nhận bát là muốn nói hết lời, nếu chẳng nhận bát thì Tu-bồ-đề bị bức thiết không vui, sợ hãi bỏ đi, cho nên cần phải giữ bát, tuy đã giữ lại bát mà Tu-bồ-đề còn muốn bỏ đi, hướng hồ không giữ bát.

2. Nếu chẳng cúng cơm, mà ngay đó trực tiếp vấn nạn thì sẽ rơi vào lỗi keo kiệt, vì muốn tránh vết tích này nên trước phải cúng cơm.

3. Muốn nhân nơi thức ăn mà làm đầu mối khởi luận biện, cho nên trước nhận bát cúng cơm.

Sau đây là phần quả trách:

Vấn ghi “nói với con rằng”, là nêu tổng quát, “Thưa ngài Tu-bồ-đề!...” là phân biệt chỉ dạy. Ý nghĩa quả trách như thế nào? Có nhiều cách giải thích khác nhau. Nếu căn cứ theo sự giải thích của ngài Đạo Sinh và Tăng Triệu thì Tu-bồ-đề cần phải chứng bình đẳng không, trên đồng chư Phật, dưới bằng chúng sinh mới có thể thọ nhận thức ăn. Theo sự giải thích của ngài La-thập thì để hiển ý vấn nạn, thì Tu-bồ-đề phải chứng không, khởi dụng, trên đồng chư Phật, dưới đồng phàm phu mới có thể thọ nhận thức ăn. Lại có người nói Tu-bồ-đề nhập tịnh môn pháp giới duyên khởi, trên đồng với chư Phật, cũng nhập nhiệm môn pháp giới, dưới đồng phàm phu mới có thể thọ nhận thức ăn. Nếu căn cứ theo kinh Nhạo Anh Lạc thì ý vấn nạn hoàn toàn sai biệt. Nay lại đồng với kinh này. Kinh ấy nói thế nào? Tu-bồ-đề ban đêm nằm mộng thấy Như Lai dùng bàn tay màu vàng ròng xoa đánh đầu. Sáng hôm sau Tu-bồ-đề hỏi Như Lai, Đức Phật nói rằng: “Hôm nay ông sẽ được nghe pháp mà xưa nay chưa từng nghe”, Tu-bồ-đề nghe lời này xong thì vào thành khát thực. Trong thành có một cô gái, thân mang chuỗi anh lạc ca múa tự vui, do đó gọi tên kinh là Nhạo Anh Lạc. Ngài Tu-bồ-đề khát thực đến nhà cô gái này, cô gái bèn nhận bát đầy cơm rồi, nhưng chưa trao lại, mà hỏi rằng: “Vì cái gì ngài lại khát thực? Vì có ngã tưởng, mạng tưởng, nhân tưởng chăng?”. Tu-bồ-đề đáp: “Ta không có ngã tưởng, mạng tưởng, nhân tưởng”. Người con gái lại hỏi: “Nếu không có các tưởng này, vì cái gì mà khát thực?”. Tu-bồ-đề đáp: “Các Đức Phật Thế Tôn cũng hành khát thực, sao chỉ hỏi vặn ta?”. Người con gái nói: “Chư Phật, tự kỷ không có ngã tưởng, khát thực chỉ vì chúng sinh. Vì sao? Trong đó có luận đủ mười hai việc cho nên hành khát thực, ngài đồng chư Phật chăng?”. Tu-bồ-đề nói: “Ta chưa bằng Phật”. Người con gái lại hỏi: “Tự kỷ không có ngã tưởng vì chẳng phải vì tự kỷ, đã chưa đồng chư Phật, lại chẳng phải vì người khác, vậy thì cái gì?”. Tu-bồ-đề im lặng không đáp được. Ngài Duy-ma nay vấn nạn Tu-bồ-đề cũng tương tựa như thế. Phàm vấn nạn mục đích khát thực của Thanh văn, phần nhiều đều theo pháp này. Là đạo thì không, cho nên nay Duy-ma dùng lý này để gạt vấn ngài Tu-bồ-đề. Phàm khát thực nếu chẳng vì mình thì cũng vì người, vì tự là phàm phu, vì người là chư Phật, Bồ-tát. Nếu đồng với hai điều này mới có thể thọ nhận thức ăn. Ngài Tu-bồ-đề tự tâm suy nghĩ không có hai mục đích này, không có lý do để nhận thức ăn. Cho nên sau đó muốn để bát lại mà bỏ đi. Ý vấn nạn như thế. Toàn văn gồm hai:

1. Căn cứ theo Phật để lập vấn nạn, tức nếu đồng Phật mới thọ nhận thức ăn.

2. Từ câu “nếu Tu-bồ-đề chẳng thấy Phật...” trở xuống là căn cứ theo phàm phu để lập vấn nạn, tức nếu đồng phàm phu mới được thọ nhận thức ăn.

Tất cả gồm mười một câu văn. Một câu đầu là nêu rằng: Đồng chư Phật, chứng bình đẳng không mới có thể nhận lấy thức ăn; mười câu sau là nói rằng: Đồng chư Phật thành tựu đức giải thoát mới có thể nhận lấy thức ăn. Câu đầu nói “đối với món ăn đã bình đẳng thì pháp cũng bình đẳng”, tức so sánh thức ăn với pháp; quán thể của món ăn là không, gọi là món ăn bình đẳng. Dùng đây so sánh với những loại khác gọi là các pháp cũng bình đẳng. Nói các pháp bình đẳng thì món ăn cũng bình đẳng, tức là dùng pháp so sánh với các món ăn, quán các pháp là như, gọi là pháp bình đẳng; lấy đây so sánh với món ăn, gọi là món ăn cũng bình đẳng. “Thực hành khát thực như thế mới có thể nhận lấy thức ăn”, là câu kết luận được nhận lấy thức ăn.

Trong mười câu nói về việc khiến đồng với đức giải thoát của Phật, thì chín câu trước là nêu riêng, một câu sau là tổng kết. Trong chín câu trước thì bảy câu đầu là căn cứ theo hạnh để luận, hai câu sau căn cứ theo người để luận. Trong bảy câu đầu thì năm câu trước thuộc về đoạn đức, hai câu sau thuộc về hành đức. Trong năm câu trước thì ba câu đầu thuộc về phiền não đoạn, một câu kế là nghiệp đoạn, một câu sau là khổ đoạn. Trong phiền não đoạn thì hai câu đầu nói về kiến hoặc, một câu sau nói về tu hoặc. Trong kiến hoặc thì câu trước là nói về độn sử, câu sau nói về lợi sử. Câu nói về độn sử ghi: “Chẳng đoạn thâm nộ si”, là hạnh chẳng trụ vô vi của Phật. Thâm tức là tham, nộ là sân, si là vô minh. Vì tùy duyên hóa độ thường khởi ba tướng này nên gọi là chẳng đoạn. Đó là hạnh trái với đạo thường nói ở sau, cũng là câu “tám vạn bốn ngàn môn phiền não nói sau, mà các chúng sinh bị nó làm lao khổ, còn chư Phật thì lấy đó làm Phật sự”. Đây cũng là nghĩa phát khởi thắng hạnh nói trong Địa kinh, là nghĩa Phật chẳng phải không, thường hành cùng khắp các việc trong kinh Niết-bàn.

Hỏi: Hạnh này là do Phật tạo tác hay do người khác thấy.

Đáp: Nếu căn cứ theo “Tình” thì Phật không tâm mà tạo tác, người khác thấy ngã tạo tác. Nếu căn cứ theo “năng lực”, thì đó là Phật tạo tác. Phật tạo tác có hai loại:

1. Do năng lực của pháp môn Tam-muội hiện, như kinh Niết-bàn nói: “Đại Bát-niết-bàn hay kiến lập nghĩa Đại, thị hiện các việc như

cưới vợ, sinh con...”. Như Đồng tử Thiện Tài cầu tất cả các pháp môn, thấy đều thị hiện, nói trong kinh Hoa Nghiêm.

2. Vì sức tu tập thị hiện; Đức Phật nhờ vào sức đại bi nguyện và sức phát khởi hạnh thù thắng ở quá khứ, nên không có tâm tưởng mà các việc tự nhiên hiện khởi.

Hai pháp này nương tựa lẫn nhau. Vì sao? Pháp tuy có thể phát khởi, nhưng khởi ắt phải nhờ tu; như hạt hỏa châu giả, tuy có thể phát ra lửa, nhưng phải nhờ vào ánh nắng của mặt trời thì lửa mới sinh. Cũng như hạt thủy châu tuy có thể xuất ra nước, nhưng phải nhờ vào ánh trăng thì nước mới sinh. Cho nên kinh Niết-bàn ghi: “Pháp dị có, cho nên pháp dị xuất sinh; pháp dị không, cho nên pháp dị hoại diệt”. Tu tuy có thể khởi, nhưng khởi ắt phải nương vào pháp. Như âm thanh nhờ có hang sâu mới phát ra tiếng vang, như hình nhờ gương mới có bóng. Ở đây cũng như thế; sự hiển hiện nhờ sức tu là báo ứng, sự hiển hiện nhờ sức pháp là pháp ứng. Một môn như thế các môn khác cũng như thế.

Nói “Cũng chẳng cùng chung với chúng”, là hạnh chẳng trụ hữu vi của Phật. Chứng thật nhìn lại xưa nay vốn chẳng có, không có pháp tồn tại nên gọi là chẳng cùng chung, chứ chẳng phải có pháp xả bỏ mà nói chẳng chung. Trong câu nói về lợi sử ghi: “Không hủy hoại thân tướng”, là hạnh chẳng chấp vô vi. Chẳng xa lìa thân kiến hiện tại gọi là chẳng hoại thân; “mà tùy nhất tướng” tức hạnh chẳng chấp hữu vi; hành chứng ngộ lý như nhất tướng gọi là tùy. Đây là căn cứ theo kiến hoặc để luận về giải thoát, sau đây là căn cứ theo tu hoặc. Nói “chẳng diệt si ái” là hạnh chẳng trụ vô vi; vô minh trụ địa gọi là si; Dục ái, sắc ái, hữu ái trụ địa gọi là ái. Tùy thuận giáo hóa mà các tướng si ái hiện hành, cho nên gọi là chẳng diệt. “Khởi minh thoát”, là hạnh chẳng chấp hữu vi. Minh là tuệ minh đối trị với si, thoát là đạo tâm thoát đối trị với ái. Do đoạn si nên khởi tuệ minh, minh tức tuệ giải thoát; do lìa ái cho nên khởi tâm giải thoát. Đây là căn cứ theo phiền não để luận về đức giải thoát. Sau đây là nói về đắc nghiệp. Nói “dùng tướng ngũ nghịch”, là hạnh chẳng trụ vô vi. Giết cha, giết mẹ, giết A-la-hán, phá hòa hợp tăng, làm thân Phật ra máu là năm tội nghịch. Năm hành vi này trái với ân đức, ngược với phước điền, nên gọi là nghịch. Giải thích rộng như phần Biệt chương, ở đây chỉ nêu đủ. Tùy thuận giáo hóa mà hiện khởi gọi là ngũ nghịch tướng. Như Điều Đạt... các nghiệp đều khởi. Vì năm nghịch này quá nặng, cho nên đặc biệt nêu lên. Nặng mà còn làm thì nhẹ chẳng đời phải nói. “Mà được thoát”, là hạnh chẳng trụ hữu vi. Vĩnh viễn xa lìa nghiệp trói buộc gọi là giải thoát. Căn này căn cứ theo

nghiệp để nói về đức giải thoát. “không giải thoát không trói buộc” là căn cứ theo khổ báo đối đãi để nói đức giải thoát, giống như trước đã nói; cũng chẳng bị sinh tử khổ báo trói buộc gọi là không buộc; tùy sự giáo hóa mà hiện tại thọ nhận các tướng, gọi là chẳng giải thoát. Trên là căn cứ theo đoạn si để nói về đức giải thoát, sau đây là căn cứ theo trí đức. Trí có nhân và quả. Nói “không thấy tứ đế, chẳng phải không thấy bốn đế”, là căn cứ theo nhân để luận. Thị hiện có kiến si. Chẳng quán đế lý gọi là chẳng thấy bốn đế. Bên trong đã thật biết rõ, gọi là chẳng phải không thấy. Ở đây nói giai vị mười Địa gọi chung là kiến đế. Nói “chẳng phải đắc quả” là căn cứ theo quả để giải thích, ở đây đã sơ lược một ít, nếu căn cứ theo văn trước thì phải nói “chẳng đắc quả, chẳng phải không đắc quả”. Vả lại đã nêu một bên, nếu gọi Phật là quả, thì vì chẳng xả bỏ các việc làm của Bồ-tát, cho nên chẳng đắc quả thật chứng Bồ-đề nên chẳng phải chẳng đắc. Nay lược qua không nêu lên. Bảy câu trên là căn cứ theo hành để luận, sau đây là căn cứ theo người để luận.

Nói “chẳng phải phạm phư, chẳng lìa phạm phư”, tức bên trong đầy đủ Thánh đức gọi là chẳng phải phạm phư, hiện làm các việc phạm để giáo hóa chúng sinh, cho nên gọi là chẳng lìa pháp phạm phư.

“Chẳng phải Thánh nhân, chẳng phải không Thánh nhân”. Vì hiện làm phạm phư để giáo hóa chúng sinh, nên gọi là chẳng phải Thánh nhân. Bên trong đầy đủ Thánh đức, nên chẳng phải chẳng Thánh nhân. Trên là nêu riêng, còn câu “Tuy thành tựu tất cả mà lìa các pháp”, là kết luận. Tùy thuận sự phân biệt, đã hết lời vấn nạn, nên tổng kết. Đó là điều các đức của Phật và Bồ-tát nêu lên để khiến người đồng đạt như thế. Nói “mới có thể nhận lấy thức ăn” là kết luận nên thọ nhận. Người đầy đủ các đức đã nêu thì khát thực ắt là vì người, cho nên có thể thọ nhận thức ăn.

Thứ hai, căn cứ theo phạm phư để vấn nạn, nói về đồng việc làm của phạm phư mới có thể nhận lấy thức ăn. Trong đó, đầu tiên nói về việc đồng ngoại đạo mới được thọ nhận thức ăn. Từ câu “Trụ ở tám nạn...” trở xuống là nói đồng phạm phư mới được thọ nhận thức ăn. Từ câu “Cùng một tay với các ma...” là nói đồng với các ma mới được thọ nhận thức ăn. Trong đoạn đầu có hai:

1. Đồng ngoại đạo, trái với Phật, Pháp, Tăng, không có hành phương tiện mới có thể thọ nhận thức ăn.
2. Từ câu “Tu-bồ-đề vào tà kiến...”, đồng ngoại đạo, không có hạnh giải thoát mới có thể thọ nhận thức ăn.

Phần thứ nhất, trước là bảo trái với Tam bảo, sau kết luận có thể nhận thức ăn. Câu “Nếu Tu-bồ-đề chẳng thấy Phật”, là nói đồng ngoại đạo, trái với Phật bảo; “Chẳng nghe pháp” là trái Pháp bảo; “Ngoại đạo kia...” là trái với Tăng bảo. Vì đồng tôn ngoại đạo, phàm phu làm thầy nên xa lìa Tăng bảo. Trong đó, trước nói ngoại đạo là thầy, kế đó nói Tu-bồ-đề theo đó xuất gia, sau là nói Tu-bồ-đề bị đọa lạc theo. Trong phần đầu, trước nói sáu vị sư ngoại đạo là nêu chung, vì ngoại đạo kia có sáu hạng người, mỗi mỗi đều có kiến giải riêng, cho nên gọi là sáu vị sư ngoại đạo. Kế đó nêu tên.

1. Phú-lan-na Ca-diếp. Ca-diếp là họ, Phú-lan-na là tên, là ngoại đạo Không kiến.

2. Mạt-già-lê Câu-xa-lê Tử, Mạt-già tên, Câu-xa là tên của người mẹ, lấy tên mẹ để phân biệt nên gọi là Câu-xa-lê Tử, đây là ngoại đạo Thường kiến.

3. San-xà-dạ Tỳ-la-chi Tử, San-xà là tên, Tỳ-la là tên mẹ, lấy tên mẹ để phân biệt nên gọi là Tỳ-la-chi-tử, là ngoại đạo Nhất nhân kiến, cũng gọi là ngoại đạo khổ hạnh, cho rằng chúng sinh chịu khổ vui đều do nhân khi xưa mà chẳng có duyên hôm nay, khi nghiệp xưa chưa hết thì chưa được giải thoát; chịu khổ hạnh nhiều để trả nghiệp đời trước, nghiệp trước đoạn trừ hết liền được giải thoát.

4. A-kỳ-đa-xí-xá Khâm-ba-la, A-kỳ-đa-xí-xá là tên, Khâm-ba-la là tám mền len, ngoại đạo này lấy mền len làm y, nên có tên là Khâm-ba-la; đây là ngoại đạo tự nhiên; ngoại đạo này cho rằng tất cả pháp tự nhiên mà có, chẳng phải do nhân duyên sinh, đây là các sư Nạp y nói trong kinh Niết-bàn.

5. Ca-la-cưu-đà Ca-chiên-diên; Ca-la là tên, Ca-chiên-diên là họ; đây là ngoại đạo Tự tại thiên nhân, cho rằng Tự tại thiên là nhân của chúng sinh, chúng sinh do đây mà chịu khổ vui.

6. Ni-càn-đà Nhã-đề Tử, Ni-càn là tự, Nhã-đề là tên của người mẹ, dùng tên mẹ để phân biệt nên gọi là Nhã-đề Tử, là ngoại đạo chấp chẳng cần tu, họ cho rằng chúng sinh trải qua tám vạn kiếp sẽ tự nhiên được giải thoát, thí như cuộn tơ ở trên cao thả hết dây thì dừng.

Trên là nói riêng, sau đó là nói nhận sáu sư này làm thầy. Câu thứ nhất luận xong. Kế đến nói Tu-bồ-đề nhân đó xuất gia, sau là nói Tu-bồ-đề cũng do đó bị đọa lạc. Ngoại đạo tà kiến, tạo các nghiệp tà, đọa vào ba ác nên gọi là “Các sư kia đọa”; Tu-bồ-đề học theo, cũng đọa ba ác nên gọi là “ông cũng đọa theo”. Câu “mới có thể thọ nhận thức ăn” là tổng kết, cho phép được thọ nhận. Người thế gian trái nghịch Tam

bảo, vì thân mà cầu thực, nếu ông đồng như thế, vì thân cầu thực mới có thể lấy thức ăn. Trên là nói trái tam bảo không hành phương tiện, từ câu “Tu-bồ-đề, nếu vào các tà...” trở xuống là nói đồng ngoại đạo không có hạnh giải thoát. Vào các tà kiến là nói không có nhân Đạo đế, chẳng đến bờ kia là nói không có quả Diệt đế, đáng lẽ cũng nên nói câu kết là “mới có thể nhận lấy thức ăn” nhưng văn lược không ghi.

Trên là đoạn thứ nhất nói về việc đồng ngoại đạo mới có thể nhận thức ăn, từ đây xuống là đoạn thứ hai nói về việc đồng phàm phu mới có thể nhận thức ăn, gồm năm câu; ba câu đầu nói đồng phàm phu, không có hạnh tự lợi, hai câu sau nói đồng phàm phu, không có hạnh lợi tha. Ba câu đầu nói “ở nơi tám nạn chẳng thể không có nạn” là nói không có đạo lực. Tám nạn như đã nói; đồng phiến não lia thanh tịnh là nói không có đạo thể, đồng phiến não là có chướng, lia thanh tịnh là không đối trị. “Ông được vô tránh thì tất cả cũng được” là nói về không có đạo quả. Đây là lời trái ngược, nếu nói đúng phải là “Tất cả chúng sinh không được vô tránh, ông cũng không được, thì mới thọ nhận thức ăn”, nhưng lời trái nghịch này tương tựa với câu: “Nếu ngài Di-lặc đạt Bồ-đề, thì tất cả chúng sinh lẽ ra cũng đạt được” ghi ở dưới. Vì nghĩa gì mà dùng phản ngôn này? Tu-bồ-đề khát thực tựa phàm phu, ông khát thực tựa phàm phu đạt định vô tránh, thì tất cả chúng sinh khát thực giống như ông lẽ ra cũng được. Phàm phu khát thực tựa như ông chẳng được định này, thì ông khát thực tựa phàm phu cũng đồng như thế chẳng được định, mới có thể thọ nhận thức ăn. Vì sao? Vì Vô tránh Tam-muội là pháp thiên định mà bậc A-la-hán lợi căn tu tập; thường quán xét chúng sinh cõi dục chưa khởi phiến não, thì khởi ý tưởng hộ trì mà không muốn cạnh tranh, nên gọi là định Vô tránh. Cho nên luận Tạp Tâm ghi: “Duyên Dục chưa sinh, hằng nương vào trí tuệ bất động”.

Hai câu sau nói đồng phàm phu không có hạnh lợi tha ghi “người cúng cho ngài không gọi là phước điền, không có thiện lợi ích cho người. Cúng cho người có tội nghiệp thế gian thì không có phước, cúng cho ngài cũng như thế; chẳng sinh công đức gọi là chẳng phải phước điền”. Người cúng dường cho ngài sẽ đọa vào ba đường ác” tức có ác làm tổn hại người. Ở thế gian có chúng sinh tăng thượng tạo tội, có người thích điều ác, ưa mến việc làm của họ mà cúng dường, thì đọa vào ba đường ác, cúng dường cho ngài cũng thế, nên đọa vào ba đường ác, mới có thể thọ nhận thức ăn.

Trên là phần thứ hai nói về việc đồng phàm phu mới được nhận thức ăn, từ đây trở xuống là phần ba nói về việc đồng với chúng ma

mới được thọ nhận thức ăn. Trong đó đầu tiên nêu lên khiến đồng với ma, sau đó kết luận mới được thọ nhận thức ăn. Trong đoạn đầu gồm tám câu, bốn câu trước nói đồng với hạnh của ma có tổn hại cho người, bốn câu sau nói đồng với hạnh của ma có tổn hại tự kỷ. Bốn câu đầu, câu thứ nhất nói “Cùng một tay với các ma” là nói đồng ma nghiệp, ma chuyên phá hoại, làm loạn, tạo nghiệp giống như chúng nên gọi là cùng một tay. Hai câu kế nói về đồng thân ma, nói “làm các lao lữ” tức là làm bạn với ma. Ma hay làm lao nhọc loạn động nên gọi ma là lao. Cùng với ma làm bạn nên gọi là lao Lữ. “Ngài, các ma và trần lao giống nhau không khác” tức tự thân làm ma. Ma là ma vương, các trần lao là ma dân, nghĩa như trước đã giải thích. “Đối với chúng sinh mà có tâm oán hận”, câu này nói đồng với tâm ma. Muốn phá hoại tất cả điều thiện của chúng sinh là có tâm oán hận. Trên là nói về tổn hại người. Còn bốn câu sau là nói về đồng hạnh các ma có tổn hại tự kỷ. Nói “bài báng Phật, hủy nhục Pháp, chẳng dự vào chúng số”, ba câu này nói trái nghịch với Tam bảo, nói về không có nhân Đạo đế, “rốt cuộc không được diệt độ” là nói không có quả Diệt đế. Trên là bảo đồng Tà đạo, “hành khát thực như thế mới được thọ nhận thức ăn” là kết luận cho phép được thọ nhận. Người có đủ các lỗi trên, nên vì thân mà khát thực, ngài nếu đồng như thế mới được thọ nhận thức ăn.

Trên là nêu lời quở trách, sau đây là đoạn thứ ba tự nêu mình kém thua để hiển biện tài chẳng bằng ông Duy-ma. Đầu tiên nêu việc tự mình bị quở trách vấn nạn mờ mịt chẳng hiểu, muốn bỏ bát mà đi, sau đó nói về việc ông Duy-ma an ủi bảo dừng lại. Trong phần an ủi có nói rằng: “Hãy nhận bát, chớ kinh sợ!” là khuyên chung chớ kinh sợ, sau đó là an ủi riêng. Trong phần an ủi riêng lại có hai:

1. Nêu hóa nhân so sánh với Tu-bồ-đề, để nói rằng không có người sợ.

2. Từ câu “Vì sao...” trở xuống là dùng Hóa pháp so sánh với lời vấn nạn của mình để nói không có việc để sợ.

Trong phần đầu, trước tiên ngài Duy-ma nêu Hóa nhân để hỏi Tu-bồ-đề, kế đó ngài Tu-bồ-đề dùng lý để trả lời, kế đó ngài Duy-ma-cật dùng lời đáp để so sánh với Tu-bồ-đề, sau cùng là khuyên chẳng nên sợ. Trong câu hỏi đầu thì ngài Duy-ma y cứ theo ý hiểu của ngài Tu-bồ-đề để lập câu hỏi. Nói “Ý ông thế nào?” là hỏi ý hiểu của Tu-bồ-đề, nghĩa là trong ý ông hiểu thế nào. “Như Lai tạo ra người huyễn hóa, đem việc này hỏi có sợ chẳng?” là nêu lên sự việc để chánh thức hỏi. Vì sao chỉ nói Hóa nhân của Như Lai? Vì Như Lai có biện tài thù thắng,

lời vấn nạn đáng kinh sợ, vì thế đặc biệt nêu lên. Phật luận biện thì thật khó đối đáp, còn Hóa nhân của ngài thì vô tâm tưởng, không chân thật, cho nên dùng lời vấn nạn trước mà vặn hỏi thì rất ráo chẳng sợ, vì thế mà nay phản vấn: “Há có sợ chẳng?”. Con đáp “chẳng sợ”. Đây là lời đáp của Tu-bồ-đề. Hóa nhân thì chẳng sợ, cho nên nói không. Sau đây là lấy lời đáp để so sánh với ngài Tu-bồ-đề. Nói “Tất cả pháp như hóa” là nêu chung các pháp giống như hóa nhân. Nói “Tất cả pháp đều như huyễn hóa” là nói ngài Tu-bồ-đề cũng đồng hóa nhân. “Ngài nay chẳng nên sợ sệt”, kết luận khuyên xả bỏ tâm sợ hãi. Biết thân huyễn hóa không có người sợ sệt, cho nên chẳng kinh sợ.

Thứ hai nói về lời vấn nạn của mình. Hỏi như huyễn hóa là nói không có pháp để sợ hãi. “Vì sao?” là nêu lên ý trước để phát khởi sự giải thích ở sau, tức ý nói “vì sao trước kia khuyên ngài nên lấy bát, chớ kinh sợ?”. Sau đây là trả lời giải thích. Gồm năm câu:

Câu đầu nói “Tất cả lời nói chẳng lia tướng này” là nói ngôn ngữ như huyễn hóa, chẳng lia tướng huyễn hóa đã nói ở trước. Nói tất cả các ngôn thuyết chẳng lia là hiển thị lời vấn nạn trước cũng như thế.

Câu hai, “Đến như người trí chẳng chấp văn tự...” là nói về việc đối với lời vấn nạn chẳng nên sinh sợ hãi. Ở đây nói Bồ-tát là người trí. Bởi vì người bi tríết lời nói như huyễn, cho nên không chấp trước, không sợ hãi văn tự. Nêu người trí kia không chấp trước không sợ hãi văn tự, nay Tu-bồ-đề đồng với người trí kia, đối với lời vấn nạn trước cũng không chấp trước không sợ hãi.

Câu ba, từ “Vì sao...” là giải thích nguyên nhân vì sao mà người trí không chấp trước không sợ hãi nêu trên. Đầu tiên là tự hỏi sau giải thích. Vì tánh của văn tự là xa lia nên không chấp trước. Thể của văn tự là không nên gọi là tánh ly.

Câu bốn, “không có văn tự là chân giải thoát...” là hợp với nghĩa văn tự tánh ly ở trước, tức là chân giải thoát. Nói tánh ly tức không văn tự, nơi chân giải thoát dứt bật ngôn từ, cho nên không có văn tự, tức chân giải thoát.

Câu năm, “tướng giải thoát tức các pháp”. Vì chân giải thoát tức tất cả pháp lia văn tự, lia văn tự nên không đáng sợ.

Đoạn thứ tư, nói về sự lợi ích của việc ngài Duy-ma quở trách giáo hóa. “Hai trăm Thiên tử được pháp nhãn tịnh”, vào kiến đế đạo gọi là pháp nhãn tịnh. Do nghe thuyết trước kia mà chứng sơ địa, thấy pháp rõ ràng, nên gọi là pháp nhãn tịnh, chẳng phải pháp nhãn tịnh của Tiểu thừa chứng đắc. Trước là từ chối sau là giải thích. “Cho nên con không

kham nhận”, là kết luận chẳng kham.

Kế đến Đức Phật bảo Phú-lâu đến thăm bệnh. Phú-lâu-na là tên, Trung Quốc dịch là Mãn; Di-da-la-ni là tên của người mẹ, Hán dịch là Từ, dùng tên mẹ để phân biệt nên gọi là Di-da-la-ni Tử; là bậc đệ nhất về thuyết pháp trong hàng đệ tử Phật, như trong kinh Pháp Hoa đã nói, nay Đức Phật bảo đến thăm bệnh. Toàn văn gồm hai phần: trước bảo sau từ chối. Trong phần từ chối thì đầu tiên nêu tổng quát chẳng kham nhận, kế đến giải thích và sau là kết luận. Trong phần giải thích nói “Vì sao?” là nêu lời tự hỏi để sau giải thích. Sau đây là phần chánh thức biện luận, gồm có bốn đoạn:

1. Nêu lý do khi xưa bị quở trách.
2. Nêu lên lời bị quở trách.
3. Từ câu “Bấy giờ, ông Duy-ma nhập Tam-muội...” trở xuống là nói về việc giáo hóa khéo léo.
4. Từ câu “Con nghĩ rằng hàng Thanh văn chẳng quán...” trở xuống là tự nêu mình kém sút để tự trách.

Đầu tiên nói “Con nhớ lại khi xưa” là nêu lên thời gian bị quở trách, “Trong khu rừng lớn” là nơi bị quở trách, “Thuyết pháp cho các Tỳ-kheo tân học nghe” là nêu sự việc bị quở trách. Nói pháp gì? Đại khái biết là nói pháp Tiểu thừa, nhưng chẳng biết nói pháp gì trong giáo Tiểu thừa.

Đoạn thứ hai, nói về lời quở trách giáo hóa. Vì sao? Vì sự lợi ích cho Phú-lâu-na, đồng thời khiến các Tỳ-kheo mới học bỏ Tiểu thừa cầu Đại thừa.

Câu “Ông Duy-ma đến nói rằng” là lời nêu chung, sau là phân biệt chỉ dạy. Trong phần này gồm bốn đoạn:

1. Trách thuyết pháp trái với dục;
2. Từ câu “Ông chẳng biết căn của chúng sinh...” là trách thuyết pháp mà trái với căn.
3. Từ câu “muốn đi đường lớn, chớ chỉ cho họ đường nhỏ...” trở xuống, lặp lại ý trách thứ nhất, thuyết pháp trái dục.
4. Từ câu “Các Tỳ-kheo này từ lâu đã phát...” trở xuống là lặp lại ý trách thứ hai, thuyết pháp trái căn.

Trong đoạn thứ nhất, gồm bốn câu, hai câu chỉ dạy, hai câu quở trách. Câu một nói: “Trước nên nhập định quán tâm, sau đó mới được thuyết pháp”, tức là chỉ dạy quán dục mà thuyết pháp. Câu hai, “Chớ nên dùng thức ăn dở...” là trách thuyết pháp trái với Dục; y cứ theo dụ để trách pháp Tiểu thừa dụ như thức ăn dở, việc ước muốn Đại thừa

(Đại dục) của Tỳ-kheo dụ cho bát báu; chớ nên dùng pháp thực kém nhỏ Tiểu thừa đặt vào bát báu dục lạc Đại thừa. Câu ba, “Nên biết...” chỉ dạy nên biết dục mà thuyết pháp. Quán trước biết sau, cho nên lại phải chỉ dạy. “Tỳ-kheo tâm niệm đến Đại thừa ngài phải biết rõ”. Câu bốn, “Chớ nên cho...” là trách thuyết pháp trái với dục, ý cứ theo dụ để trách. Ước muốn Đại thừa của Tỳ-kheo dụ cho lưu ly, việc ham muốn nhỏ (Tiểu dục) Tiểu thừa dụ như thủy tinh; chớ cho dục nhỏ thủy tinh của Tiểu thừa, đồng với dục lớn lưu ly của Đại thừa.

Thứ hai, trách trái với căn mà thuyết pháp. Nói “ngài không thể biết căn nguyên của chúng sinh” là trách chẳng biết căn, “Chớ nên...” ngăn chặn việc dạy pháp Tiểu thừa. “Không được dùng pháp Tiểu thừa mà phát khởi cho họ” là dùng pháp thuyết để ngăn chặn. “Họ không thương tổn chớ làm thương tổn họ” tức là dùng dụ thuyết để ngăn chặn. Các Tỳ-kheo kia có Đại căn đầy đủ gọi là không bị thương tổn, dạy Tiểu thừa làm họ bị tổn hại gọi là làm thương tổn. Ngăn ngừa chẳng cho phép, gọi là chớ làm thương tổn.

Thứ ba, lại trách về trái dục thuyết pháp, ở đây căn cứ theo dụ để quả trách, gồm ba câu: “Muốn đi đường lớn, chớ nên chỉ đường nhỏ, là một lần quả trách. Tỳ-kheo cầu Đại thừa gọi là muốn đường lớn; pháp Tiểu thừa hạn hẹp tựa như đường nhỏ. Cầu Đại mà dạy Tiểu thì chẳng hợp lý, cho nên nói “Chớ nên chỉ”. “Chẳng nên đặt biển lớn vào dấu chân trâu” là hai lần quả trách. Tỳ-kheo có Dục rộng lớn như biển cả, Tiểu thừa cạn hẹp đồng dấu chân trâu. An tâm trụ nơi pháp gọi là đặt vào, việc này cũng chẳng hợp lý, cho nên nói “Không thể đặt biển lớn vào dấu chân trâu”. “Không thể cho ánh sáng mặt trời đồng với lửa đom đóm” là ba lần quả trách. Tỳ-kheo có dục lớn như ánh sáng mặt trời, Thanh văn dục nhỏ như lửa đom đóm. Cho Đại đồng Tiểu thì chẳng hợp, nên nói “Chẳng nên cho rằng ánh sáng mặt trời đồng với lửa đom đóm”. Thứ tư, lại trách trái với căn thuyết pháp, nói “Các Tỳ-kheo này phát tâm Đại thừa đã lâu, giữa chừng quên mất ý này”, nêu đó là hàng căn cơ Đại thừa. “Vì sao lại dùng pháp Tiểu thừa mà chỉ dạy cho họ”, đây là trách chỉ dạy pháp Tiểu thừa. “Con xem trí tuệ của hàng Tiểu thừa cạn hẹp giống như người mù chẳng thể phân biệt được căn cơ lợi钝 của chúng sinh”, đây là trách chẳng biết căn, ông Duy-ma tự chỉ dạy. “Con quán Tiểu thừa...” là nêu lên Sở quán; “trí tuệ cạn hẹp giống như người mù” là nói trí thể kém nhỏ; “Chẳng thể phân biệt căn cơ lợi钝 của tất cả chúng sinh” là nói trí dụng hạn hẹp. Vì trí nhỏ cho nên chẳng thể phân biệt được tất cả chúng sinh; vì trí tuệ cạn cho nên chẳng

thể phân biệt các căn lợi độn. Đó là nêu lên lời quở trách.

Thứ ba, nói về việc khéo léo hóa độ, gồm sáu câu:

1. Ngài Duy-ma-cật im lặng nhập Tam-muội.

2. Do nhập Tam-muội nên các Tỳ-kheo tự biết được túc mạng, “từng ở nơi các Đức Phật quá khứ trông các căn lành” là phát tâm.

Đây là do sức túc mạng thông của ông Duy-ma, cho nên mới biết được. Túc mạng của Bồ-tát gồm sáu loại như kinh Địa Trì nói:

1. Tự biết túc mạng.

2. Biết túc mạng của người.

3. Khiến người khác biết túc mạng của mình.

4. Khiến người khác tự biết túc mạng của họ.

5. Khiến người khác biết túc mạng của người khác.

6. Có thể khiến cho chúng sinh đã biết kia xoay vần biết lẫn nhau.

Nay khiến Tỳ-kheo tự biết túc mạng là thuộc loại thứ tư, là khiến người khác tự biết. Câu ba, “Tức thời...”, do biết túc mạng lại đạt được bản tâm, nghĩa là trở lại đạt được tâm Đại thừa vốn đã có. Câu bốn, “Bấy giờ...” các Tỳ-kheo do đạt lại được bản tâm, nên mang ân mà kính lễ. “Cúi cầu lễ nơi chân” là biểu thị tâm kính thành chí thiết. Câu năm, nhân các Tỳ-kheo đạt được bản tâm, ông Duy-ma-cật liền thuyết pháp. Câu sáu, do nghe thuyết pháp nên họ không lui sụt nơi đạo Bồ-đề. Các Tỳ-kheo này trụ nơi cõi thiện, do nghe thuyết pháp mà dựa vào chủng tánh, cho nên vĩnh viễn chẳng lui sụt.

Phần thứ tư, Phú-lâu-na tự nêu lên chỗ kém sút. Nói: “Con nghĩ hàng Thanh văn chẳng quán được căn cơ của người thì chẳng nên thuyết pháp”; Trước là từ chối, kế đến là giải thích, cho nên đến đây là kết luận.

Đức Phật lại bảo Ca-chiên-diên đến thăm bệnh. Ca-chiên là họ, tên là Phiến Thăng. Cha ngài mất sớm, mẹ sớm thương chẳng tái giá, như các cánh cửa kết liền nhau, gió thổi chẳng bay, do đó mà lấy tên là Phiến Thăng. Ngài theo Phật xuất gia, là bậc đệ nhất về luận nghị trong hàng đệ tử, hôm nay được Đức Phật bảo thăm bệnh. Gồm hai phần trước là sai bảo, sau là từ chối. Nói “Con chẳng kham nhận” là lời từ chối chung. Từ câu “Vì sao” trở xuống là giải thích. Từ câu “Cho nên con...” trở xuống là kết luận. Trong phần giải thích nói “Vì sao?” là nêu lên trước để khởi phát sự giải thích ở sau. Sau đó là đối luận. Toàn văn này gồm ba đoạn:

1. Nêu lý do khi xưa bị quở trách.

2. Từ câu “Bấy giờ ông Duy-ma...” trở xuống là nêu lên lời quở trách.

3. Từ câu “Thuyết pháp này xong, các Tỳ-kheo...” trở xuống, là nói về sự lợi ích của việc quở trách giáo hóa.

Đoạn thứ nhất nói “nhớ khi xưa” là nêu thời gian bị quở trách; “Phật thuyết pháp yếu cho các Tỳ-kheo nghe, sau đó con giảng lại ý nghĩa này”, là nêu lên sự việc bị quở trách. Diễn nói nghĩa cạn cợt che lấp nghĩa sâu xa, không hợp căn cơ chúng sinh, nên bị quở trách. Nói “sau đó con diễn bày lại nghĩa ấy” là nêu tổng quát, tức các nghĩa vô thường... tùy theo đó mà phân biệt kể ra. Sự khai hợp của pháp môn như đã luận đầy đủ ở trên, đây chỉ căn cứ theo một môn mà nêu lên năm pháp, bốn pháp trước thuộc sinh tử, một pháp sau thuộc Niết-bàn. Thứ hai là nêu lên lời quở trách giáo hóa. Vì sao? Vì sự lợi ích của Ca-chiên và khiến cho các Tỳ-kheo hiểu được pháp, tâm giải thoát. Văn kinh ghi “Ông Duy-ma đến thưa rằng” là nêu tổng quát, sau đó là phân biệt hiển thị. Trong phần phân biệt, đầu tiên nói “chớ nên dùng tâm hành sinh diệt mà nói pháp thật tướng” là lời quở trách. Ngài Ca-chiên-diên biết pháp chưa rõ ráo, thấy pháp sinh diệt, nên gọi là tâm hành sinh diệt, dùng tâm hành này mà nói ra điều mình biết thì không khế hợp thật pháp, nên trách là chớ nên dùng tâm hành sinh diệt mà nói pháp thật tướng. Thật tướng của pháp như sau sẽ luận đủ. Sau đây là lời dạy “các pháp rõ ráo chẳng sinh chẳng diệt là nghĩa vô thường”, là căn cứ theo pháp môn vô thường để chỉ dạy. Trong nghĩa vô thường có hai môn Thế đế môn và Đệ nhất nghĩa đế môn. Trong Thế đế môn lại có ba vô thường:

1. Phần đoạn vô thường, tức quả báo trong ba đời ở sáu đường khác nhau.

2. Niệm vô thường, tức pháp hữu vi biến chuyển trong từng niệm, trong một sát-na thì đầu tiên là sinh, kế đến là trụ, sau là dị, cuối cùng là diệt.

Đây là hai môn trước nói về pháp sinh diệt phá tướng thường.

3. Tự tánh chẳng thành thật là vô thường, là nói pháp giả hợp để phá trừ tánh thường.

Nghĩa này thế nào? Tức là hai loại trước dùng lý để suy tìm, bốn tướng đồng thể giúp đỡ nhau thành lập, không có một pháp có tự tánh riêng biệt nên gọi là tự tánh chẳng thành. Tánh đã chẳng thành thì biết nói gì để lấy đó làm thường, nên nói tánh chẳng thành là vô thường. Trong môn này có sinh có diệt, tức gọi là thường, vì giữ tự tánh; vô

sinh vô diệt cũng gọi là thường vì vô tự tánh. Cho nên luận Địa Trì ghi: “Chẳng biết tự tánh vô ngôn là vô thường có sinh có diệt, nếu biết việc tự tánh vô ngôn thì tất cả đều vô thường”. Vì sao? Vì pháp nghĩa của bốn tướng hữu vi đồng thể kia như huyễn hóa, tướng có mà thể không; tướng có gọi là sinh, rỗng không gọi là diệt; tướng có gọi là sinh, sinh chẳng phải diệt các rỗng không gọi là diệt ở trước, diệt chẳng phải là sau khi sinh, cho nên sinh diệt đồng thời, không sai biệt. Vả lại ở đây nói không pháp là sinh, sinh chẳng ngoài diệt, tức là nói tướng có kia là diệt, diệt chẳng ngoài sinh, cho nên diệt và sinh đồng thể không khác. Nghĩa là pháp sinh diệt này hư huyễn giả lập, gọi là trụ. Lại pháp huyễn này mỗi mỗi giữ lấy tự tướng cũng gọi là trụ. Cho nên luận Địa Trì ghi: “Vì tự tánh nên gọi là trụ”, trụ này cũng chẳng ngoài sinh diệt; pháp hư vọng này khác với pháp chân đế tánh thật, cho nên gọi là dị, vả lại khác với tình thật do vọng tình lập ra nên gọi là dị. Dị này cũng không ngoài sinh, trụ, diệt. Vì đồng thời mà nghĩa phân làm bốn, cho nên gọi là đồng thời tứ tướng, nên văn sau ghi: “Này các Tỳ-kheo, các ông hôm nay tức thời cũng sinh cũng già cũng diệt”. Lại đồng thể mà nghĩa phân làm bốn nên gọi là Đồng thể tứ tướng. Vì đồng thể nên căn cứ theo nghĩa của ba tướng kia mà nói sinh, thì ngoài ba tướng không có tánh sinh nào khác, sinh đã không có tánh nên tánh của sinh chẳng thành. Vì tánh sinh này chẳng thành thật, nên sinh tức không sinh, nên sinh vô thường. Căn cứ theo nghĩa của ba tướng kia mà nói trụ, thì ngoài ba tướng ấy không có tánh trụ riêng biệt, vì trụ không có tánh nên tánh trụ chẳng thành, vì tánh trụ này chẳng thành thật, nên trụ tức vô trụ, thế nên trụ vô thường. Các tướng khác cũng như thế. Ba pháp này như đã giải thích rộng ở chương Ưu-đàn-na, ở đây luận đủ.

Thế đế như thế còn Đế nhất nghĩa đế thì luận như sau: Pháp vô thường ở trước nếu suy cùng tận thì thể của nó rốt ráo không tịch, xưa nay chẳng có. Không này là tên thật của vô thường kia, nghĩa vô thường này tương tự với câu quán khổ vô sinh là nghĩa khổ đế nói trong kinh. Nghĩa vô thường đã luận đủ như thế. Hàng Thanh văn chỉ có thể hiểu phần đoạn và niệm niệm vô thường thuộc Thế đế mà thôi, còn các loại khác thì chẳng biết, vì cần phải chỉ dạy. Trong việc chỉ dạy, nếu căn cứ theo Thế đế nói tự tánh chẳng thành là vô thường, vì rốt ráo chẳng sinh chẳng diệt. Cùng tốt trong vô thường nên nói là rốt ráo. Sinh chẳng có tánh sinh, diệt chẳng có tánh diệt nên gọi là không sinh diệt. Chẳng sinh diệt này là nghĩa vô thường rốt ráo, cũng không có dị và trụ, chỉ nói về sinh diệt. Nếu căn cứ theo chân đế, thì lia tướng một cách cùng

tột gọi là rốt ráo, lý vắng lặng vô vi gọi là chẳng sinh diệt. Chẳng sinh diệt này là thật tánh của vô thường nên gọi là nghĩa vô thường, cũng không nói trụ dị, chỉ nói sinh diệt. Luận chung thì như thế, căn cứ văn sau để phân loại. Ở đây chỉ nêu bày nghĩa chân đế. Nói “Năm ấm rộng không, không chỗ khởi là nghĩa khổ” là căn cứ theo nghĩa khổ để chỉ dạy. Nghĩa khổ cũng có hai là Thế đế môn và Chân đế môn. Khổ trong môn Thế đế lại có ba là khổ khổ, hoại khổ và hành khổ; ba pháp này trong chương Tứ đế có giải thích đầy đủ, ở đây chỉ lược giải thích; gồm ba môn: Thứ nhất là căn cứ theo duyên để phân biệt, duyên thì có trong và ngoài. Trong tâm tìm cầu gọi là bên trong, các duyên như đao gây... gọi là bên ngoài. Ngoài thì có thuận nghịch, các duyên như đao gây... là nghịch; thân mình, tài vật thân thích là thuận. Nghịch duyên bên ngoài làm sinh phiền não bên trong, gọi đó là khổ. Từ khổ duyên sinh khổ tâm, từ khổ sinh khổ nên gọi là khổ khổ. Thuận duyên bên ngoài còn thì sinh vui, nếu tan hoại thì khổ, nên gọi là hoại khổ. Trong tâm mong cầu gọi là hành, hành lâu ngày thì mỗi một phiền chán sinh ra khổ, gọi là hành khổ. Thứ hai là phân biệt theo duyên và thể; tâm tánh là khổ, nơi khổ này lại thêm sự khổ não, trên khổ chồng thêm khổ, nên gọi khổ khổ. Thêm khổ gì? Thêm ba khổ trước đều gọi là khổ khổ; pháp hữu vi niệm niệm sinh diệt gọi là hoại khổ. Trước sau dời đổi chẳng yên gọi là hành khổ. Thứ ba là căn cứ theo ba loại vô thường để phân biệt ba khổ:

1. Căn cứ theo phần đoạn vô thường để nói về khổ khổ; pháp hữu vi, thể tánh của nó là khổ, trên đó lại thêm khổ thô phần đoạn nữa, trên khổ chồng thêm khổ nên gọi là khổ khổ. Vả lại khổ thô phần đoạn trong ba thời đã hiển thị bản tánh của pháp hữu vi là khổ, dùng khổ để hiển bày khổ cũng gọi là khổ khổ.

2. Căn cứ theo niệm vô thường để nói về hoại khổ, pháp hữu vi vô thường, niệm niệm hoại diệt, nên gọi là hoại khổ.

3. Căn cứ theo tự tánh chẳng thành vô thường để nói về hành khổ. Bốn tướng đồng thể do nhân duyên giả tập hợp gọi là hành, thể của hành tập hợp giả này không có tự tánh, tự tánh chẳng an nên gọi là hành khổ. Đối với Thế đế luận như thế.

Nói về Chân đế thì suy cùng thể tánh của khổ là rốt ráo tịch diệt, vô tướng vô vi. Nhưng ở đây sâu cạn có rất nhiều nghĩa, như chương Tứ Đế đã luận rõ, ở đây chỉ nêu chung. Chân đế này là thật tánh của khổ cũng gọi là nghĩa khổ. Như thế hàng Thanh văn đã biết được ba khổ của hai môn đầu trong Thế đế, ở đây không cần chỉ dạy. Trong môn thứ ba,

thì hai khổ trước Thanh văn cũng đã biết, nay cũng chẳng cần chỉ dạy. Nhưng hư giả tập hợp hành khổ và chân đế khổ thì Nhị thừa chẳng thể biết được, theo lý cần phải chỉ dạy đủ. Nhưng nay chỉ nêu lên khổ về chân đế. Quả năm ấm từ nhân mà được, nên gọi là năm thọ ấm, thấu suốt được các ấm gọi là rộng suốt. Thấu đạt được thật tánh của năm ấm xưa nay thường tịch, không có ấm để có thể sinh, gọi là không, không sinh khởi. Không này là thể thật của khổ nên gọi là nghĩa khổ. Như sóng năng tựa nước nhưng không phải nước thật. Nghĩa này đồng với câu “Quán khổ vô sinh gọi là biết khổ đế” ghi trong kinh.

“Các pháp rốt ráo không có gì là nghĩa không”, đây là căn cứ theo không để giải thích chỉ dạy. Pháp không, gọi là không, nhưng nghĩa không lại khác nhau. Luận chung thì có năm bậc:

1. Ấm chẳng phải là ngã sở gọi là không; như Tỳ-đàm nói, tuy tên là không, nhưng thể lại có, vì pháp ấm là thể.

2. Trong pháp giả danh không có tánh nhất định gọi là không, như luận Thành Thật nói.

3. Pháp vọng tưởng rộng lặng, không tướng gọi là không, như nước của sóng năng, nước tức chẳng phải nước, không chỉ không tánh, mà lại gần tìm cầu tướng nước cũng chẳng có.

4. Pháp vọng tưởng hư vô gọi là không, như mộng thấy cảnh, ngoài tâm không có pháp.

5. Thể của pháp chân như vắng lặng gọi là không, thể tuy thật có nhưng lia tướng, lia tánh, nên gọi là không.

Trong năm bậc, thì Thanh văn chỉ biết được hai bậc trước, nay không cần chỉ dạy; ba bậc sau Thanh văn chẳng hiểu, cần phải chỉ dạy. Nghĩa không, lia tướng đã chỉ dạy, thật đến chỗ cùng tột nên gọi là Vô sở hữu.

Như thế rốt ráo vô sở hữu là nghĩa chân không. Trên ấm không người, trong ấm không tánh chẳng gọi là chân không.

“Đối với ngã và vô ngã mà chẳng hai là nghĩa vô ngã”, là chỉ dạy nghĩa vô ngã. Ở đây nói nhân không, cho nên vô ngã, gồm năm nghĩa:

1. Ấm chẳng có thần chủ gọi là vô ngã như Tỳ-đàm đã nói.

2. Trong con người hòa hợp giả danh không có tánh nhân, nên gọi là vô ngã.

3. Nơi vọng tưởng rốt ráo không, không có tướng người hòa hợp giả danh nên gọi là vô ngã.

4. Trong vọng tưởng rốt ráo không, không có tướng ngã, nhân, chúng sinh nên gọi là vô ngã.

5. Trong thể chân như bình đẳng không có tướng nhân do pháp chân tập hợp khởi dụng, nên gọi là vô ngã.

Trong năm pháp, thì hàng Thanh văn chỉ có thể biết được hai pháp trước, còn ba pháp sau thì không biết, vì thế nên chỉ dạy.

Nói “Ngã và vô ngã không hai”, theo Tỳ-đàm thì phàm phu cưỡng chấp ngã, chúng sinh... thì gọi là Ngã. Pháp năm ấm tụ tập chẳng có thân, chẳng có chủ gọi là vô ngã. Ngã và vô ngã này đối đãi thành hai. Như trong Đệ nhất nghĩa bình đẳng thì chẳng có vô ngã cũng không có năm ấm; pháp ngã vô ngã là hai đều không cho nên gọi là chẳng hai. Chẳng hai như thế mới là nghĩa rốt ráo vô ngã. Nếu y cứ theo luận Thành Thật thì phàm phu chấp tánh ngã nhân, nên gọi là ngã, chúng sinh giả danh không có định tánh gọi là vô ngã. Ngã và vô ngã này đối đãi thành hai; nếu trong Đệ nhất nghĩa đế bình đẳng thì không thật có ngã định tánh kia, cũng không có vô ngã đối với tình chấp trừ định tánh, cả hai đều dứt bật mới gọi là vô nhị. Vô nhị như thế mới là nghĩa vô ngã rốt ráo. Cho nên văn sau ghi: “Ngã còn chẳng có thì vô ngã làm sao có được? Người thấy thật tánh của ngã thì chẳng khởi kiến chấp hai, như thế gọi là vào pháp môn bất nhị”, đồng với nghĩa ở đây.

“Pháp vốn chẳng sinh, nay cũng chẳng diệt là nghĩa tịch diệt”, là dạy nghĩa Niết-bàn. Niết-bàn gồm ba nghĩa:

1. Nơi sự đã diệt tận, tức số diệt vô vi gọi là Niết-bàn; Niết-bàn này vốn xưa không nay có.

2. Căn cứ theo duyên để hiển thật thì phá tướng chứng tịch diệt gọi là Niết-bàn; pháp tánh thường vắng lặng nhưng bị vọng tưởng che lấp, tu tám Thánh đạo làm liễu nhân để diệt trừ hoặc ám, chứng pháp tánh, khi đã chứng thì vĩnh viễn vắng lặng, cho nên gọi là Niết-bàn. Hai loại này trong kinh gọi là quả.

3. Căn cứ theo thật để luận về thật thì nhân thể thường vắng lặng gọi là Niết-bàn.

Niết-bàn này chẳng phải chân chẳng phải quả. Theo luận Thành Thật, ngoài thật chẳng có duyên, thì biết căn cứ vào đâu để làm nhân? Ngoài thật không có duyên, thì biết căn cứ vào đâu để nói quả; vì thế Niết-bàn này không nhân không quả. Kinh Niết-bàn ghi: “Thể của Niết-bàn chẳng phải sinh chẳng xuất, chẳng hư chẳng thật, chẳng phải một chẳng phải khác, chẳng phải nhân chẳng phải quả. Trong đó chẳng có hoặc để sinh, không có nhiễm để diệt”. Trong ba nghĩa này thì Thanh văn chỉ biết một nghĩa đầu tiên, còn hai nghĩa sau thì chẳng biết, nên cần chỉ dạy. Trong hai nghĩa sau thì chỉ nói đến một nghĩa cuối cùng

mà thôi. Vì thế kinh nói: “Pháp vốn chẳng sinh, nay cũng chẳng diệt là nghĩa tịch diệt”.

Từ trước đến đây đã luận về phần thứ hai là nêu lời quở trách chỉ dạy. Còn câu “nói pháp ấy xong thì tâm các Tỳ-kheo kia được giải thoát” thì thuộc về phần thứ ba nói lợi ích của việc quở trách chỉ dạy. Trước là lời từ chối kể đến là giải thích, từ câu “Cho nên con...” là lời kết luận.

Kể đến Đức Phật bảo A-na-luật đến thăm bệnh. Trên là nói về hạnh đức còn ở đây là nói về hạnh dụng. Dụng tức là sáu thông, nay hãy luận về Thiên nhãn. A-na-luật trong kinh cũng ghi là A-ni-lâu-đà, A-ni-lâu-đậu; vốn chỉ là một tên nhưng truyền đọc sai khác. Hán dịch là Vô diệt. Ở tám vạn kiếp về trước, vị này đã cúng dường Bích-chi-Phật, thiện căn đạt được từ đó đến nay chẳng mất, nên gọi là Vô diệt. Ngài là em chú bác với Đức Phật. Phụ vương của Đức Phật gồm có bốn anh em trai, mỗi mỗi đều có hai người con. Cha của Đức Phật là anh cả, tên Tịnh Phạn, có hai người con, trưởng tên là Tất-đạt-đa tức Đức Phật, Hán dịch là Thành Lợi thứ tên là Nan-đà; người thứ hai tên là Học Phạn có hai người con, trưởng là Đề-bà-đạt-đa, cũng gọi là Điều-đạt, thứ là A-nan; người thứ ba tên Bạch Phạn có hai người con, trưởng tên A-na-luật, thứ tên Ma-ha-nam; người thứ tư tên là Cam Lộ Phạn, có hai người con, trưởng tên Bạt-đề, thứ tên Đề-sa; người em gái tên Cam Lộ Vị có một người con tên Thi-đà-la. Các người con dòng họ Thích kể trên đều theo Phật xuất gia. A-na-luật đệ nhất Thiên nhãn. Nhân duyên đạt được Thiên nhãn thì như kinh đã nói. Một hôm A-na-luật ngồi bên Đức Phật nghe pháp, bỗng nhiên ngủ gục bị Đức Phật quở trách: “Ôi! Ôi! Có gì ngủ gục như các loài nghêu ốc, sâu mọt thế?”. A-na-luật bị quở trách xấu hổ, nên nhiều ngày không ngủ khiến mắt bị mù, bèn đến Kỳ-bà cầu chữa trị. Kỳ-bà hỏi nguyên nhân mắt bị bệnh, A-na-luật thuật lại đầy đủ. Kỳ-bà liền nói: “Ngủ là thức ăn của mắt, lâu ngày không ngủ mắt đã chết đỏi, vĩnh viễn không cứu chữa được”. A-na-luật nghe thế bèn tu Thiên nhãn, một nữa thấy vật, thấy suốt thấu cõi tam thiên đại thiên. Nay ngài được Đức Phật sai bảo đến thăm bệnh. Toàn văn gồm hai phần:

1. Sai bảo.
2. Từ chối.

Trong phần từ chối thì đầu tiên nêu tổng quát; từ câu “vì sao?” trở xuống là giải thích; từ câu “cho nên...” trở xuống là kết luận. Trong đoạn giải thích nói “Vì sao?” là tự nêu lên trước để dẫn khởi văn sau,

sau đó là theo lời hỏi để luận. Trong đó gồm sáu đoạn:

1. Nguyên nhân ngày trước bị quở trách.
2. Từ câu “lúc bấy giờ ông Duy-ma...” trở xuống là nêu lên trời quở trách.
3. Từ câu “Bấy giờ con im lặng...” trở xuống, là tự nêu lên mình kém sút.
4. Từ câu “Các Phạm vương kia...” là các Phạm vương khen ngợi hỏi về chân Thiên nhân.
5. Ngài Duy-ma thuyết.
6. Các Phạm vương nghe xong phát tâm, nguyện cầu lễ kính và trở về.

Đoạn thứ nhất lại có ba câu:

1. Nói về A-na-luật khi xưa kính hành ở một nơi, vừa đi vừa tụng kinh gọi là kính hành.
2. Phạm vương hỏi về Thiên nhân, bởi vì các Phạm vương đã được thần thông, thấy đều có Thiên nhân, nghe A-na-luật chứng Thiên nhân tối thắng, nên tâm sinh mến mộ đến hỏi han.

“Phạm vương Nghiêm Tịnh cùng với vạn Phạm vương khác”, là nêu lên người thưa hỏi.

“Phóng ánh sáng thanh tịnh, đến nơi con đang trụ rồi cúi đầu đảnh lễ” là nêu phương pháp thưa thỉnh.

“Hỏi con rằng: Thiên nhân của ngài thấy xa được bao nhiêu?” chính thức hỏi về Thiên nhân. Thứ ba, từ câu “Con liền đáp...”, A-na-luật trả lời. “Tôi thấy cõi tam thiên của Đức Thích-ca như thấy trái Am-ma-lặc trong lòng bàn tay”, đây là chỗ thấy của Tiểu thừa, cục hạn ở một cõi, cho nên nêu cõi của Đức Thích-ca để phân biệt. Như ngài Long Thọ nói: “Trong hàng Thanh văn có Đại có Tiểu, Tiểu thì thấy một ngàn cõi nước, Đại thì thấy hai ngàn cõi nước. Trong hàng Duyên giác cũng có Đại có Tiểu; Tiểu thì thấy được hai ngàn cõi nước, Đại thấy được ba ngàn cõi nước. Nay A-na-luật là đại Thanh văn, lẽ ra thấy hai ngàn cõi nước, nhưng nhờ sức tu mạnh mẽ nên thấy được ba ngàn cõi. Vả lại dùng sức trí nguyện tự tại, cho nên thấy được ba ngàn cõi. Thấy rất rõ ràng, cho nên nói như thấy quả Am-ma-lặc trong lòng bàn tay. Trên là luận đủ nguyên nhân bị quở trách. Sau đây là nêu lên lời quở trách. Vì sao lại phải trách? Vì bấy giờ các Phạm vương cầu nghe chân nhân của Phật, cho nên phải quở trách.

Văn ghi “Ông Duy-ma đến nói với con rằng” là nêu tổng quát, sau là phân biệt hiển bày. “Thưa ngài A-na-luật, Thiên nhân có tạo ra tướng

để thấy hay không tạo ra tướng để thấy”. Định ra hai đường tấn thối, sau căn cứ theo đó để lập câu vấn nạn. “Giả sử có tạo tướng thì đồng với ngoại đạo”, đây là căn cứ theo tướng để nêu lỗi. “Nếu không có tạo ra tướng tức là vô vi, lẽ ra chẳng thấy”, đây là căn cứ theo không tướng để lập vấn nạn. Vô tướng tức chân đế vô vi, cho nên lẽ ra chẳng có thấy.

“Bấy giờ con im lặng” là câu thứ ba, tự nêu lên chỗ kém cỏi của mình, để hiển ý mình chẳng bằng ông Duy-ma.

Câu thứ tư, đầu tiên nói các Phạm vương nghe xong đều khen là điều chưa từng có, kể đến kính lễ, sau đó hỏi ai có chân Thiên nhãn.

Câu thứ năm, đầu tiên ông Duy-ma nói “có”, là đáp tổng quát. Nói “Đức Phật Thế Tôn đạt được chân Thiên nhãn”, là y cứ theo người để sơ lược luận bàn. “Thường trụ nơi Tam-muội, thấy tất cả các cõi Phật không có hai tướng”, đây là luận về tướng để trả lời đầy đủ. Tịch mà thường dụng, cho nên trụ nơi Tam-muội thấy các cõi Phật. Trong pháp Thanh văn, hai thông là nhãn thông và nhĩ thông tác dụng ở ngoài định; Đại khác Tiểu, cho nên trụ ở Tam-muội thấy tất cả cõi Phật. Dụng mà thường tịch, cho nên thấy các cõi Phật không có hai tướng, như mặt trời chiếu soi muôn vật, không có tâm phân biệt.

Câu thứ sáu, đầu tiên nói các Phạm vương nghe nói đến Phật nhãn liền phát tâm cầu Bồ-đề, kể đó là lễ kính ông Duy-ma, sau đó là từ giả lui về, sau cùng là lời kết luận, có thể tự biết.

Kể đó Đức Phật bảo ngài Ưu-ba-ly đến thăm bệnh. Trên là nói về tu pháp thiện, ở đây là đối Ưu-ba-ly mà nói về pháp đối trị diệt ác. Ưu-ba-ly là âm Thiên Trúc, Hán dịch là Thượng thủ, là người trì luật đệ nhất trong hàng đệ tử Phật. Khi còn tại gia thì ngài là người cắt tóc cho các Thích tử. Về sau khi các Thích tử xuất gia thì Ưu-ba-ly đưa tiền. Các Thích tử muốn đến chỗ Phật, nên cởi bỏ áo, mũ, châu báu và voi cưỡi, tất cả đều cho Ưu-ba-ly. Khi các Thích tử đi rồi thì Ưu-ba-ly suy nghĩ rằng: Quả báo của các Thích tử như thế còn bỏ đi để xuất gia, ta còn ở lại làm gì? Nếu họ làm được thì ta cũng sẽ được như thế! Bèn treo tất cả những vật mà các Thích tử đã cho lên cành cây, voi thì buộc vào gốc cây mà nói rằng: “Người nào lấy thì ta sẽ cho!”. Rồi đến trụ xứ của Phật, các Thích tử thấy bèn hỏi nguyên do đến nơi đây, Ưu-ba-ly như ý nghĩa mà đáp, các Thích tử vui mừng, cầu xin Đức Phật rằng: “Người này trước kia là nô bộc của chúng con, nếu độ xuất gia sau, thì chúng con sẽ sinh khinh mạn nên cầu xin độ trước, chúng con sẽ cung kính thừa sự”, Phật y theo lời cầu xin mà độ Ưu-ba-ly trước. Các Thích tử đồng kính lễ Ba-ly, bấy giờ mặt đất rung động, trên hư không có lời khen rằng: “Các

Thích tử này núi ngã mạn đã đổ!”. Sau khi xuất gia thành người đệ nhất về trì luật, nay được Đức Phật bảo đến thăm bệnh.

Toàn văn gồm hai: Đầu tiên là sai bảo, sau là từ chối. Trong phần từ chối thì trước là nêu tổng quát, kế đó là giải thích và sau cùng là kết luận. Trong phần giải thích đầu tiên ghi “Vì sao?” là nêu lên ý trước để phát khởi văn sau, kế đó là luận biện giải thích; gồm năm đoạn:

1. Nêu nguyên do khi xưa bị quở trách.
2. Từ câu “Bấy giờ ông Duy-ma...” nêu lên lời quở trách;
3. “Lúc ấy hai vị Tỳ-kheo nói: Thật là bậc Thượng trí...” hai Tỳ-kheo khen ngợi ngài Duy-ma.
4. Từ câu “Con đáp rằng...” thuật lại lời khen ngợi.
5. Từ câu “Hai Tỳ-kheo ấy tâm nghi tội đã trừ...” nói Tỳ-kheo nghe pháp đạt được lợi ích.

Đoạn thứ nhất, đầu tiên nói về việc hai Tỳ-kheo phạm tội, xấu hổ không dám đến hỏi Phật mà hỏi Ưu-ba-ly. Vì Ưu-ba-ly là người trì luật bậc nhất nên đến thưa hỏi; sau Ưu-ba-ly thuyết giải cho hai vị Tỳ-kheo nghe.

Nói “Như pháp” tức như phép của giới luật, tức nói có phạm hay không phạm, khinh hay trọng thì gọi là thuyết giải.

Thứ hai, nói về lời quở trách, vì sao phải quở trách? Vì dạy hai vị Tỳ-kheo phạm tội, phá tướng, diệt tội, nên quở trách để chỉ dạy. Văn ghi: “Ông Duy-ma đến nói rằng”, là nêu tổng quát, sau đó là phân biệt giải thích. Có quở trách có chỉ dạy.

“Không nên tăng thêm tội cho hai vị Tỳ-kheo này!” là lời quở trách. Thế nào gọi là tăng thêm tội cho hai vị Tỳ-kheo này? Nguyên do là chấp hữu, thủ tướng cho nên sinh, nay lại nói có tội tướng làm tăng thêm tâm chấp thủ, vì thế mà nói là tăng thêm tội. “Nên dứt trừ ngay, chớ nên não loạn tâm họ” là lời dạy tổng quát. Thế nào là khúc diệt mà lại nói là trực diệt (diệt ngay)? Nói có tội tướng mới dạy đối trị, cho nên gọi là Khúc diệt; nói tội thể không, pháp lìa tội tướng gọi là Trực diệt. Nghĩa sẽ luận bàn ở sau. Nói “Chớ não loạn tâm họ”, là dùng lý để ngăn chặn. Thế nào là não loạn tâm mà nói là chớ não loạn? Nói có tội làm họ tăng thêm tâm sợ hãi nên gọi là não loạn. Nói tội không tội khiến tâm họ an trụ trừ nghi hối, vui mừng gọi là chẳng não loạn. Sau đây là phân biệt chỉ dạy.

Nói “Vì sao?” là nêu lên trước để khởi văn sau. Tức vì sao dạy ngài phải trừ diệt ngay? Vì tội tánh kia luật học nói thể của tội vốn không cho nên phải trừ diệt ngay. Đầu tiên chánh thức chỉ dạy, từ câu

“Biết nghĩa này...” kết luận, khen ngợi, khuyên tu học. Phần đầu gồm ba đoạn:

1. Theo tội để phá bỏ.

2. Từ câu “như Đức Phật nói...” theo tâm để phá, cũng gọi là theo nhân để phá, vì tâm là nhân của tội.

3. Từ câu “tất cả pháp sinh diệt...” căn cứ theo pháp để phá trừ, cũng gọi là theo duyên để phá, vì tất cả pháp là duyên của tội.

Nói “Tánh tội chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa”, nói về thể tội vốn không nên chẳng ở tại đâu; trong tức sáu căn, ngoài là sáu trần; vả lại trong là tự thân, ngoài là tất cả chúng sinh duyên. Tội từ nhân duyên giả hợp mà sinh, vốn không tự tánh, vì không tự tánh nên không ở tại trong, ngoài và khoảng giữa. Chẳng tại trong ngoài thì ngay nơi pháp vô tội, chẳng tại khoảng giữa thì lìa pháp cũng vô tội.

Đoạn hai, căn cứ theo tâm để phá, vẫn gồm bốn câu:

1. Nói chúng sinh, dơ sạch đều do tâm.

2. Câu “tâm cũng chẳng ở trong...” là căn cứ theo tâm để phá tội.

3. “Như Ưu-ba-ly dùng tâm tướng...” nói lại việc căn cứ theo tâm phá trừ tội tướng để thành tựu ý đoạn văn sau.

4. Câu “Thưa ngài Ưu-ba-ly! Vọng tưởng là dơ...” là nói ý sạch dơ đều nơi tâm để thành tựu đoạn văn đầu tiên.

Đầu tiên vì muốn căn cứ theo tâm để phá tội cho nên dẫn lời Phật nói dơ và sạch đều nương vào tâm, vì tâm là bản thể của chúng sinh. Vì thế tâm dơ tức chúng sinh dơ, tâm tịnh tức chúng sinh tịnh.

Thứ hai, căn cứ theo phá tội, trước nói tâm không, kế đó căn cứ để nói tội, sau là so sánh với pháp. Chính yếu là nói về tội, nên nêu lên các pháp để so sánh hiển thị. “Tâm cũng chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở khoảng giữa” là nói tâm không. Trong là sáu căn, ngoài là sáu trần, trong ngoài hòa hợp sinh ra tâm thức, tìm cầu riêng chẳng có tánh thật, vì không có tánh nên chẳng tại trong ngoài và khoảng giữa. Cho nên kinh Niết-bàn ghi: “Bốn điều kiện là mắt, màu sắc, ánh sáng và dục hòa hợp mà sinh nhãn thức, tánh của nhãn thức này nhất định chẳng ở trong con mắt, trong màu sắc, trong ánh sáng, trong dục. Các thức khác cũng như thế, không ở trong ngoài”, đây là so sánh đồng với tội nói ở trước. Vì thế nói “Tâm kia thế nào thì tội cấu cũng thế ấy”, tức dùng tâm so sánh với tội để nói tội đồng với tâm. Như tâm đã thế, chẳng tại trong, ngoài và khoảng giữa, thì tội cấu cũng thế, chẳng ở trong, ngoài và khoảng giữa.

Nói “Các pháp cũng thế” là so sánh để rõ các pháp. Pháp đồng

như tâm tội, chẳng ở trong, ngoài và khoảng giữa, cho nên nói “cũng như thế”. Các pháp đã như thế, thì tội nằm trong tất cả pháp thì làm sao chẳng phải như thế được.

“Chẳng ra ngoài như”, là hiển tướng cũng thế. Trước nói tâm tánh chẳng ở trong ngoài và khoảng giữa là nghĩa Như, các pháp đồng với tâm, chẳng tại trong, ngoài và khoảng giữa thì cũng là Như, ngoài như không có pháp, cho nên nói là “chẳng ngoài”.

Thứ ba, nói lại nghĩa căn cứ tâm phá tội tướng để thành tựu câu hai. Trong đó nói “tất cả chúng sinh tâm không cấu nhiễm” là nhờ vào sự ngộ giải của Ưu-ba-ly để giải thích. “Như ngài Ưu-ba-ly, khi tâm tướng được giải thoát, thì há có cấu nhiễm chăng?” Ông Duy-ma phản vấn. Căn cứ theo người mà chỉ pháp, vì thế nói là “như”. Ngài Ưu-ba-ly đầy đủ hai giải thoát:

1. Tâm giải thoát, vì đã đoạn trừ ác kết sử.
2. Tuệ giải thoát, vì đã đoạn tuyệt vô minh.

Nay nêu lên tâm giải thoát cho nên nói “Tâm tướng được giải thoát”. Hơn nữa, nơi tâm thì có tánh có tướng; Chân đế là tâm tánh, Thế đế giả hữu là tâm tướng. Tâm tánh thường vắng lặng, chẳng buộc, chẳng thoát; Tâm tướng Thế đế có buộc có thoát; tướng khác tánh, cho nên nói tâm tướng. Nói “khi được giải thoát”, vì tâm tướng kia quán không, lìa nhiễm gọi là được giải thoát. Khi được giải thoát thì có cấu nhiễm để có thể đoạn trừ chăng? “Con liền đáp không” là Ưu-ba-ly trả lời. Vì khi được giải thoát thì chẳng còn cấu nhiễm nên trả lời là không. Nghĩa này thế nào? Nếu không có cấu nhiễm để đoạn trừ thì chẳng được giải thoát; chẳng thấy cấu nhiễm để đoạn trừ, đạt được lý vốn chẳng cấu nhiễm, mới gọi là giải thoát, cho nên trả lời là “không”. “Ngài Duy-ma-cật nói: Tất cả chúng sinh, tâm tướng đều không cấu nhiễm cũng như thế” tức là dùng Thánh so sánh với phàm. Phàm so sánh chưa hiểu được lý không cấu nhiễm đồng nhau, cho nên mới nói “như thế”.

Đoạn thứ tư, nói lại về nghĩa cấu tịnh đều nương nơi tâm để thành tựu nghĩa đoạn văn đầu; Gồm ba câu:

1. Có vọng tưởng thì tâm cấu nhiễm, không vọng tưởng thì tâm thanh tịnh. Ba đảo như kiến... là vọng tưởng. Nếu căn cứ theo Địa trì thì tám loại vọng tưởng gọi là vọng tưởng. Có thì mê chân tánh cho nên cấu nhiễm, không thì chân hiện cho nên thanh tịnh.

2. Điền đảo là cấu, không đảo là tịnh, tám đảo gọi là đảo; có thì mê nơi sinh tử Niết-bàn, cho nên gọi là cấu, không thì thông đạt, cho nên gọi là tịnh.

3. Chấp ngã là cấu, chẳng chấp là tịnh, chấp ngã cũng thuộc về tám đảo. Vì đây là gốc của khổ hoạn, nên đặc biệt nêu lên.

Trên là phần thứ hai, căn cứ theo tâm để phá, sau đây là phần thứ ba căn cứ theo pháp để phá. Trong đó đầu tiên nói về tất cả các pháp sinh diệt vô tánh để so sánh với tội vô tánh; từ câu “Các pháp đều...” là nói về pháp do tâm khởi, ngoài tâm vô tướng để so sánh với tội vô tướng. Trong phần đầu, trước tiên nói: “Pháp như huyễn...” là dụ; như huyễn dụ cho tự tánh vô thường. Nói “như điện” tức dụ cho niệm vô thường. Từ câu “các pháp...” là hợp. Trong phần sau có nói: “Các pháp đều do vọng kiến” tức là dùng pháp thuyết để nói về không. “Như mộng...” là dụ. Dụ gồm có bốn việc; từ câu “do vọng tưởng sinh...” là hợp. Trên là phân biệt chỉ dạy. Từ câu “Người nào biết nghĩa này...” là kết luận tán thán.

Nay nêu lên người nào biết điều ấy, tức đã biết những nghĩa đã luận ở trên, gọi là kính giữ luật hạnh, thuận theo luật pháp. Điều phục gọi là luật, còn quán không để phá tội. Vì chân thật điều phục nên gọi là khéo hiểu.

Thứ ba, hai Tỳ-kheo nghe pháp khen ngợi. Câu “Hai Tỳ-kheo nói rằng: Thật là bậc thượng trí”, tức khen ngợi ông Duy-ma siêu việt hơn, Ưu-ba-ly kém sút. Kiến giải vượt trên Ưu-ba-ly nên gọi là Thượng trí. Ngài Ưu-ba-ly này chẳng bằng được... là nói về việc kém hơn bậc Thượng trí. Nói ngài ưu Ba-ly này chẳng bằng tức là trí chẳng bằng. Là bậc Thượng thủ về trì luật mà nói chẳng được, tức là thuyết chẳng bằng. Lúc bấy giờ Ưu-ba-ly là người trì luật bậc nhất nên gọi là thượng thủ, mà chẳng thể nói được tội tánh không tịch để diệt trừ tội cho chúng tôi cho nên gọi là “chẳng thể nói”. “Con đáp rằng...” là đoạn thứ tư nói về tự kỷ trình bày khen ngợi. “Trừ Đức Như Lai ra thì chưa có vị Thanh văn và Bồ-tát nào chế phục được nhạo thuyết biện tài của ông ấy”, là khen ngợi ngài Duy-ma thuyết pháp thù thắng; “Trí tuệ thông đạt như thế”, là khen ngợi trí tuệ thù thắng. Từ câu “Lúc bấy giờ hai vị Tỳ-kheo đã trừ được tâm nghi hối...” là đoạn thứ năm nói về việc hai vị Tỳ-kheo nghe pháp được lợi ích. Lợi ích có ba:

1. Trừ nghi hối.
2. Phát tâm Đại thừa.
3. Khởi nguyện rộng lớn, nguyện cho chúng sinh đều được biện tài như ông Duy-ma-cật.

Trước từ chối, kể đó giải thích và bây giờ, từ câu “cho nên con...” là kết luận.