

TRIỆU LUẬN LƯỢC GIẢI

Tác Giả: Tăng Triệu Đại Sư - Lược Giải: Hám Sơn Đại Sư
Việt Dịch: Tỳ Kheo Thích Duy Lực

--o0o--

LỜI DỊCH GIẢ

Triệu Luận là một tuyệt tác của ngài Tăng Triệu, từ xưa rất nổi tiếng tại Trung Hoa, nay đã được dịch sang tiếng Anh và phổ biến trên thế giới.

Theo căn bản của Đạo Phật, bản thể của tự tánh vốn vô hình, vô danh, chẳng thể dùng ngôn ngữ văn tự để diễn tả được. Vì vậy, xưa nay các pháp sư giáo môn, trải qua nhiều đời "y kinh giải nghĩa" thường bị hạn chế trong phạm vi văn tự, nên khó mà diễn tả hết giáo lý trong biển Phật. Nhưng ngài Tăng Triệu với thiên tài đặc biệt, dù dùng văn tự để diễn tả mà vẫn siêu việt ngoài văn tự, nên giáo lý được thông suốt và đạt đến thâm tâm của Phật.

Vì lời văn người xưa thường ngắn gọn lại quá súc tích nên người đời nay khó hiểu thấu được. Và lại, tác giả phải dùng hình tướng để diễn tả sự vô hình, dùng âm thanh để diễn tả sự vô thanh, khiến cho sự lãnh hội của người thời nay càng thêm khó khăn bội phần. Như lời bạt của Pháp sư Huệ Tầm đã nói:

“Sau khi quyển Triệu Luận ra đời, có người chưa thông suốt nghĩa lý, viết văn bài bác; nhiều người xem luận cảm thấy hoang mang hoảng sợ. Nhiều cuộc bút chiến phê bình và đả kích lẫn nhau đã xảy ra.

Đến đời Minh, ngài Hám Sơn, bậc thượng thủ bên Thiền Tông, đã nhờ luận này mà ngộ đạo, thấu rõ nghĩa thâm sâu vi ẩn của Luận. Vì thấy người đời có nhiều lối bàn luận đối chọi nhau, làm cho kẻ hậu học không biết chỗ qui hướng nên Ngài mới cầm bút chú thích, hầu giải quyết sự khó hiểu của mọi người với mục đích làm sáng tỏ ý chỉ thâm sâu của Luận, gọi là lược giải. Nhờ đó mà cổ kim khai mở, đầu đuôi thông suốt, muôn ngàn đường lối qui về một”.

Chúng tôi phải nhờ lời chú thích của ngài Hám Sơn lồng vào chánh văn để làm sáng tỏ ý chỉ thâm sâu của bản Luận. Chúng tôi cố giữ nguyên những lời chú thích cần thiết và lược bỏ những chỗ không cần.

Quyển Luận này gồm: một bài Tông Bản Nghĩa, bốn bài luận và hai bức thơ của Lư Di Dân hỏi và của ngài Tăng Triệu đáp.

Trong các bài Bát Nhã Vô Tri, Niết Bàn Vô Danh và hai bức thơ, chúng tôi lược bỏ những phần xét thấy không phải Luận, cũng như phần nói về sự tích của ngài Cưu Ma La Thập và vua Tần. Trong bài Bát Nhã Vô Tri, phần nói đến Dịch Tràng của ngài Cưu Ma La Thập đã được chúng tôi chọn làm Tiêu Dẫn cho bài, để người đời nay thấu hiểu được tầm quan trọng của sự dịch Kinh.

Qua bản Luận này, tác giả tỏ rõ ý muốn cảnh giác những người học Phật mà thành ngoại đạo, vì họ hiểu lầm ý Phật, tự lấy ý mình cho là ý của Phật.

Như Chư Phật Chư Tổ nói; Phật pháp là pháp bất nhị, chẳng phải do lời nói có nhiều khác biệt mà làm cho Phật pháp cũng khác biệt theo. Chúng tôi hy vọng độc giả nhờ Luận này mà ngộ nhập tự tánh, chớ nên dùng nó làm tăng thêm tri giải để thành chướng ngại cho sự chứng ngộ.

Muốn tuyệt đối giữ nguyên ý của tác giả nên chúng tôi không chú trọng nhiều đến việc trau chuốt lời văn, xin quý độc giả "đọc ý quên lời", từ bi hoan hỷ cho.

Thích Duy Lực

BÀI TỰA CỦA PHÁP SƯ THÍCH HUYỆ ĐẠT

Sách này do Pháp sư Thích Tăng Triệu ở Trường An sáng tác, gồm bài Tông Bản Nghĩa và bốn bài luận: Vật Bất Thiên, Bất Chân Không, Bất Nhã Vô Tri, Niết Bàn Vô Danh. Tác giả lập luận rất hay, sự diễn tả siêu việt nói nín, về phần chỉ thị căn bản thì mỗi câu đều đạt đến thâm tâm của Phật; đối với sự giảng rõ đầu đuôi thì mỗi lời đều thông suốt giáo lý, Huệ Đạt tôi may mắn được sanh cùng vào một thời, gặp chánh âm này (*Triệu Luận*) mỗi lần đọc lại đều cảm thấy kích động vô cùng, thể nguyện đời đời kiếp kiếp hết lòng hoằng dương.

Phật đạo thần diệu vô hình, dầu cho tâm trí thông minh đến mức nào cũng khó mà tả được. Bởi vì tự tánh nhiệm mầu, biệt hiệu là Bản Vô, nên trước tiên phải dùng phương tiện, kiến lập tông chỉ (*Tông Bản Nghĩa*), mượn ngữ ngôn để chỉ bày thật tướng. Muốn giảng rõ pháp "Không" của đạo, tóm lại không ngoài hai chữ "chân" và "tục", nên kẻ đó giải thích nhị đế (*Vật Bất Thiên và Bất Chân Không*) để hiển bày giáo môn của Phật. Nhưng cái chánh non viên tròn không gì hơn Bất Nhã, cái quả vị cùng tột chỉ có Niết Bàn nên sau cùng khai mở trí huệ trùng huyền (*Bất Nhã Vô Tri*) (*trùng huyền: huyền là nhiệm mầu, trùng huyền lại thêm nhiệm mầu*), sáng tỏ được quê nhà của chư Thánh (*Niết Bàn Vô Danh*). Dù lấy tánh không làm căn bản để gọi, muốn nói vốn là tuyệt ngôn, chẳng phải chỗ tâm trí suy lường được. Vậy thì tạm cho bài Vật Bất Thiên là tục đế, nhưng "tục" cũng chẳng sanh; bài Bất Chân Không là chân đế, nhưng "chân" chỉ là ngôn thuyết. Nếu được thâm nhập vào đạo này thì chân tục nhị đế đều là vô ngôn. Như vậy, cái công dụng của tịch chiếu hiển hiện thì Bất Nhã Vô Tri, cái đức dụng của vô danh khởi lên thì Niết Bàn chẳng có tên gọi. Hậu học tôi cho rằng cái thuyết này rất là viên tròn chu đáo, tả hết giáo lý trong biển Phật, quảng bác minh mông cùng tột thể tướng của Phật Pháp, chỉ có bài Luận này của ngài Tăng Triệu mới thật xứng đáng là đệ nhất mà thôi.

Huệ Đạt tôi quê mùa kém học, nay làm bài tựa này gởi lời xin bậc triết nhân tương lai chỉ dạy cho.

Giải Đề:

Triệu là tên tác giả, gọi là Tăng Triệu, (383-414), người thời ấy tôn xưng là Triệu Công, sách này lấy tên người làm tên Luận, nên gọi là Triệu Luận. Ngài là đệ tử bậc thượng thủ của Tam Tạng Pháp Sư Cưu Ma La Thập; tham học với Pháp Sư đã lâu, thâm nhập thật tướng, theo Pháp Sư dịch Kinh ở Dịch Tràng. Lúc ấy Kinh Phật từ Ấn Độ sang Trung Hoa rất ít, đại nghĩa cứu cánh chưa được thông suốt; người thời bấy giờ chuộng lời hư vô của Lão Trang, mà bậc Sa Môn Thích Tử phần nhiều cũng lấy lời hư vô để giảng giải nghĩa lý của Phật, lại tự lập tôn phái; như Đạo Hằng thì lập Tâm Vô Luận, Đạo Lâm lập Tức Sắc Du Huyền Luận, Trúc Pháp Thái lập Bản Vô Luận, đều ham thích lời hư vô, đọa vào tướng đoạn diệt. Ngài xét đại đạo chưa được sáng tỏ nên soạn bốn Luận này để phá tà chấp của những luận trên, đó là ý của Ngài lập luận. chữ "luận" là giả thiết chủ khách, phân tách lý luận để hiển bày chính lý, để phá tan tà chấp vậy.

HẬU TÀN THÍCH TĂNG TRIỆU Ở TRƯỜNG AN SÁNG TÁC

Giải Đề:

Phù Kiên lập quốc ở Quang Trung, quốc hiệu là Đại Tàn, sau bị Diêu Trường cướp ngôi, quốc hiệu cũng gọi là Tàn, nên sử lấy hai chữ tiền, hậu để phân biệt. Diêu Trường chết, con là Diêu Hưng kế vị, thỉnh Pháp sư Cưu Ma La Thập về nước dịch kinh, ngài Tăng Triệu ở cùng thời ấy nên gọi là Hậu Tàn.

Theo tiểu sử của Ngài rằng: Pháp sư Tăng Triệu là người ở xứ Kinh Triệu, thuở bé nhà nghèo làm nghề viết mướn nên được xem hết các sách Chư Tử, Bá Gia, có chí ham thích hư huyền, thường lấy lời Lão Trang làm tâm yếu. Sau lại than rằng "Tốt thì tốt lắm, nhưng còn trụ nơi hư vô, chưa được cứu cánh". Kế đó được xem kinh Duy Ma Cật, rất hoan hỷ lãnh thọ, nói rằng "Nay mới biết được chỗ về". Nhân đó phát tâm xuất gia, làm bậc Sa Môn, lúc ấy tuổi hai mươi, tiếng tăm chấn động khắp nơi. Khi Pháp sư La Thập còn ở Cô Tăng, Ngài tìm đến để y chỉ, Pháp Sư nói chuyện với Ngài, kinh ngạc rằng "Ngài là long tượng ở trong Phật Pháp". Đến khi trở về Quang Trung, giúp Pháp sư La Thập khán định Kinh Luận, học giả bốn phương tập nập tìm đến, đặt ra đủ thứ vấn nạn. Ngài giải đáp dễ dàng, đều vượt ra ngoài ý tưởng của mọi người. Ngài soạn bài Bát Nhã Vô Tri Luận, Pháp sư La Thập xem rồi nói "Kiến giải ta không hơn ông, nên kính trọng nhau vậy". Bài Luận ấy truyền đến Lư Sơn, Lưu Di Dân đưa cho ngài Huệ Viễn (*Sơ Tổ của Tịnh Độ*) xem, được Ngài tán thán rằng "Xưa nay chưa từng có". Lại soạn các Luận kia, đều tinh vi cứu cánh; Vua Tàn càng kính trọng những tác phẩm ấy, cho truyền khắp trong nước và ngoài nước. Ngài tịch lúc ba mươi hai tuổi, người đương thời đều than tiếc.

TÔNG BẢN NGHĨA

Giải Đề:

Hai chữ Tông Bản là để tỏ rõ cái tông chỉ lập luận có căn bản. Vì bốn Luận chẳng phải soạn cùng một lúc, các Luận đã soạn xong mới soạn bài Tông Bản Nghĩa này để thuyết minh bốn Luận ấy đều có hệ thống đối với căn bản. Bởi vì sở lập tông chỉ đều căn cứ vào tâm để truy cứu nguồn gốc mê ngộ, phạm thánh và vạn pháp. Có pháp thì phải có nghĩa, nên gọi là Tông Bản Nghĩa.

Chánh Văn:

Bổn Vô, Thật Tướng, Pháp Tánh, Tánh Không, Duyên Hội, năm danh từ trên vốn chỉ có một nghĩa.

Để vạch ra tông chỉ chánh pháp là căn bản của bốn Luận, hai chữ Bổn Vô chỉ ngay tâm tịch diệt vốn không một pháp, lia tất cả tướng, dứt bật thánh phạm, nên gọi là Bổn Vô, chẳng phải có ý làm thành Vô (1). Vì tất cả pháp đều do vọng tâm tùy duyên biến hiện mà có, tâm vốn vô sanh, chỉ do nhân duyên hội hợp mà sanh nên gọi là Duyên Hội. Vì duyên sanh ra các pháp, vốn không có thật thể, do nhân duyên sanh ra nên nói không, nên gọi là Tánh Không, vì pháp thể là chơn như biến hiện nên gọi là Pháp Tánh. Do chơn như pháp tánh mà thành các pháp, chơn như không có tướng, nên bản thể các pháp tịch diệt, nên gọi là Thật Tướng. Vì bổn vô là thể của tâm, duyên hội là dụng của tâm, thật tướng, pháp tánh, tánh không, đều là cái nghĩa do tâm tạo thành vạn pháp nên nói là một nghĩa vậy.

Y theo tâm pháp lập bốn Luận này, lấy bài Vật Bất Thiên làm tục đế, bài Bất Chân Không làm chân đế, nhị đế là cảnh sở quán, Bát Nhã là tâm năng quán, ba bài Luận trước là nhân, Niết Bàn là quả, nên trước tiên lấy bài Tông Bản Nghĩa làm Tông thể (*tông chỉ của bản thể*) chung cho cả bộ luận.

Tại sao vậy? Tất cả các pháp đều do nhân duyên hội hợp mà sanh, duyên hội mà sanh thì khi chưa sanh không có, duyên lìa thì diệt, nếu mà thật có, có thì chẳng diệt. Theo đó mà suy ra thì biết, dù nay hiện ra có, cái có ấy tánh thường tự không, vì tánh thường tự không, nên gọi là Tánh Không, bởi vì tánh không nên gọi là Pháp Tánh, pháp tánh chân thực như thế nên gọi là Thật Tướng, thật tướng vốn không có tự thể, chẳng phải do suy lường mà cho đó là không, nên gọi là Bản Vô.

Nói đến "chẳng có chẳng không" là nói cái có chẳng giống như "cái có" của người thường kiến chấp "thật có"; còn nói đến "cái không" cũng chẳng phải như người đoạn kiến, chấp "thật không". Nếu người lấy cái có làm có, thì lấy cái không làm không, nên chẳng lấy "có không" để quán các pháp mới có thể gọi là biết được thật tướng của các pháp vậy. Dù quán "có" mà chẳng chấp lấy tướng có, dù quán "không" mà chẳng chấp lấy tướng không, vậy thì các pháp tướng là cái tướng của vô tướng, nên tâm của bậc Thánh trụ nơi vô sở trụ vậy.

Tam thừa đều cùng quán tánh không mà đặc đạo, tánh không là thật tướng của các pháp nên gọi là chánh quán, nếu thấy có khác biệt tức là tà quán. Giả sử nhị thừa chẳng thấy lý này thì điên đảo giống như phàm phu rồi. Cho nên Tam thừa quán pháp chẳng có khác nhau, chỉ do tâm chấp có lớn nhỏ mà hình thành sai biệt.

Phương tiện phải đi đôi với Bát Nhã thì mới được gọi là đại huệ, thật tướng của các pháp gọi là Bát Nhã. Đã quán được thật tướng mà không thủ chứng là nhờ công dụng của phương tiện; tùy theo căn cơ thích ứng của chúng sanh mà độ, gọi là phương tiện. Dù ra vào trong sanh tử mà chẳng nhiễm trần lao là nhờ sức trí huệ của Bát Nhã; vậy thì cái cửa của Bát Nhã là quán "không", cái cửa của phương tiện là vào "hữu". Vào "hữu" mà chưa từng mê chấp nên thường ở nơi "hữu" mà chẳng nhiễm, chẳng chán "hữu" mà quán "không" nên quán "không" mà không thủ chứng, ấy gọi là sức lực của một niệm, tức là quyền trí và thật trí đều đủ vậy. Người dụng công tham cứu thì trong một niệm, quyền trí và thật trí đều đủ cả, do đó, tâm cảnh được hiện rõ ràng.

Nói "Niết Bàn Tận Đế" tức là cái trói buộc của phiền não đã hết, thì sanh tử vĩnh viễn tiêu diệt, nên gọi là Tận thôi, chớ chẳng phải còn có chỗ nào để tận vậy.

Ghi Chú:

(1) Có nghĩa là chẳng phải từ hữu mà biến thành vô, vì Bản Vô này vượt ngoài cái có và không tương đối.

VẬT BẤT THIÊN (1)

Giải Đề:

Luận này nói tục đế tức chân, là cảnh sở quán. Chữ Vật là chỉ Vạn Pháp, hai chữ Bất Thiên là chẳng biến đổi, cũng có nghĩa chỉ ngay thể tánh thật tướng của các pháp. Phàm phu vọng thấy các pháp hình như có lưu động và biến đổi; nên lấy Bát Nhã mà quán thì liền thấy ngay thật tướng của các pháp ngay đó thể tánh tịch diệt chơn thường, chẳng có chút tướng lưu động hay biến đổi, nên nói chẳng có một pháp được động chuyển là vậy. Vì duyên sanh nên tánh không, nên mỗi pháp ngay đó vốn không biến đổi, chẳng phải tướng biến đổi mà tánh chẳng biến đổi (nghĩa là tánh với tướng

chẳng khác). Thấy được mỗi pháp không biến đổi, nên tức vật tức chân, chân thì chẳng có một pháp nào dính dáng đến tình cảm, theo đó mà quán tục thì tục tức chân vậy. Vì do toàn lý thành sự, sự sự đều chân, thì thật tướng của các pháp ngay đó đều được hiển hiện rồi.

Lược Giải:

Tác giả căn cứ vào kinh Duy Ma Cật và Pháp Hoa ngộ nhập thật tướng, nên lấy bài Vật Bất Thiên làm tục đế, tức tục mà chân thì ý chỉ của Bất Thiên rõ ràng trước mắt.

Chánh Văn:

Sự sanh tử luân hồi, mùa đông mùa hè thay phiên biến đổi, hình như có vật lưu động, ấy là sự hiểu biết của người thường, nhưng tôi thì nói chẳng phải vậy. Tại sao? Kinh Phóng Quang Bát Nhã có nói "Các pháp chẳng có khứ lai, chẳng có pháp nào động chuyển cả".

Cứu xét ý chỉ của bất động, đâu phải ngưng cái động để cầu tịnh! Cần phải cầu tịnh nơi động, cầu tịnh ở nơi động thì dầu cho động cách mấy cũng là thường tịnh; chẳng ngưng động để cầu tịnh thì dầu cho tịnh cách mấy cũng chẳng lia động. Vậy thì động và tịnh chưa từng có khác biệt mà người mê hoặc cho là bất động, thành ra chân ngôn của bậc Thánh bị kẹt không được hiển bày bởi những người ham tranh biện, làm cho đạo Nhất Thừa chân tông bị chôn vùi bởi những người ham chấp dị kiến, cho nên sự động tịnh đến chỗ cùng cực không dễ gì nói cho người tin được vậy. Tại sao? Vì nếu nói chân ngôn của bậc Thánh thì nghịch với thế tục, thuận theo thế tục thì phản bội chân ngôn. Phản bội chân ngôn nên mê lầm không trở về tự tánh được; nghịch với thế tục nên lời nói lạt lẽo, chẳng có mùi vị. Nếu là người thượng căn lợi trí, nghe xong tin liền; bậc trung căn thì chưa phân biệt được chỗ có hay không; bậc hạ căn thì vỗ tay cười to mà bỏ đi.

Sự động tịnh đến chỗ cùng cực ở cạnh nơi người mà người chẳng biết được, như thế có phải là tánh của vạn vật ư? Lòng tôi luôn luôn ray rứt, xót thương kẻ mê lầm nên mới chỉ bày cái tâm ở trong động và tịnh hầu hiển bày lý bất nhị của động tịnh, làm cho người mê chợt tỉnh, ra khỏi sự ràng buộc của động tịnh, nhưng chẳng dám quyết đoán là thật đúng, nay chỉ thử luận bàn mà thôi.

Kinh Đạo Hạnh Bát Nhã nói "Các pháp vốn không có nơi xuất phát, cũng không có chỗ để đến". Trung Quán Luận nói "Nhìn phương hướng của người đi thì biết hướng của họ đi, nhưng người ấy không đến hướng ấy được". (*Vì chẳng có phương hướng thật để đến*). Đó đều là ngay trong động mà hiển bày tịnh, nên chứng tỏ rõ ràng là Vật Bất Thiên vậy.

Người thường cho là động vì vật xưa không đến nay, nên nói là động mà chẳng phải tịnh (*mặt trẻ lúc xưa, nay biến thành già, có biến đổi thì là động rồi, chẳng phải tịnh*). Còn tôi cho là tịnh, cũng là vật xưa không đến nay, nên nói tịnh mà chẳng động (theo tôi xem thì mặt trẻ trụ lúc xưa, chưa từng dời đến nay, nên nói tịnh mà chẳng động). Người chấp động mà chẳng tịnh vì nó chẳng đến (*vì mặt trẻ chẳng đến, từ mặt trẻ biến thành già nên cho là động*). Sự thật, tịnh mà chẳng động vì nó không đi (*vì mặt trẻ ở lúc xưa không đến nay cũng như mặt già hiện nay không đến xưa, nên gọi là tịnh*). Vậy thì hiện tượng chưa từng khác, nhưng sự thấy bất đồng (*cùng lấy "vật xưa không đến nay" mà thấy có sự động tịnh chẳng đồng*). Người mê lấy tình nghịch lý nên bị bế tắc, người ngộ thì từ lý đạt sự nên được thông suốt. Nếu ngộ đạo chân thường thì đâu còn tướng nào có thể chướng ngại được!

Tình thức của con người bị mê hoặc đã lâu, nên đối với cảnh chân thật trước mắt mà chẳng biết, thật đáng thương xót! Đã biết vật xưa chẳng đến nay mà lại nói vật nay có đi; vật xưa đã chẳng đến mà vật nay làm sao đi được? Tại sao vậy? Tìm vật xưa ở nơi xưa, xưa chưa từng không; tìm vật xưa ở nơi nay, nay chưa từng có. Nay chưa từng có thì rõ ràng là vật không đến; xưa chưa từng không, nên biết vật chẳng đi.

Tôi nói vật xưa trụ nơi xưa, chẳng từ nay đến xưa; vật nay trụ nơi nay, chẳng từ xưa mà đến nay. Nên Không Tử nói với Nhan Hồi rằng "Tôi với Hồi vừa bắt tay nhau thì sự bắt tay đã mất rồi, như thế thì rõ ràng là vật không qua lại với nhau" (*Tác giả mượn lời của Không Tử để chỉ bày sự biến đổi mau lẹ đến cùng cực, mới thấy rõ ràng chỗ tỏ bày chân thật của Vật Bất Thiên*).

Kinh Lăng Già nói "Tất cả pháp chẳng sanh, đó là nghĩa sát na, mới sanh liền có diệt, chẳng vì kẻ ngu thuyết". Ngài Hiền Thủ giải rằng "Vì sát na lưu chuyển nên không có tự tánh, nếu vật có tự tánh thì vĩnh viễn cố định, không có sanh diệt biến đổi; vì không có tự tánh nên không sanh. Nếu không sanh thì không lưu chuyển, vì thế người khế ngộ pháp vô sanh mới thấy được nghĩa sát na". Kinh Duy Ma Cật nói "Bất sanh bất diệt là nghĩa vô thường" (*Tác giả đã ngộ thật tướng, mới được ngay trong pháp sanh diệt biến đổi mà trực thấy sự chân thật của nghĩa "Bất Thiên", cho nên mượn lời văn biến đổi lưu động mà sáng tỏ ý chỉ của "Bất Thiên", nếu không phải người thông đạt ý nghĩa vô sanh thì rất khó mà tả được*).

Đã không có một chút triệu chứng qua lại thì làm sao có vật gì để lưu động biến đổi? Kỳ thật, về không gian thì vật không khứ lai, về thời gian thì không có cố kim. Cũng như trong chiêm bao thấy trải qua nhiều năm, nhưng tỉnh giấc thì biết chỉ có chớp lát thôi. Nếu lấy việc chiêm bao để quán các pháp thì thời vô cố kim, pháp vô khứ lai đã rõ ràng trước mắt. Nếu tác ý phân biệt thì liền lọt vào lưu chuyển, chỗ này chẳng phải phạm tình có thể đến được.

Gió bão bay núi mà thường tịnh,

Nước sông đổ gập mà chẳng trôi.

Bụi trần lắng xăng mà chẳng động,

Trăng qua bầu trời mà chẳng đi.

Bốn câu kệ này đâu còn kỳ lạ gì nữa.

Lược Giải:

Tôi (ngài Hám Sơn) lúc trẻ đọc Luận này đến bốn câu trên, đối với nghĩa "Bất Thiên" khởi nghi tình trải qua nhiều năm khi cùng Sư Diệu "kiết đông" ở Phù Bản, khắc lại bản Luận này; lúc dò đến đoạn này, hoát nhiên tỉnh ngộ. Lòng mừng vô hạn, liền đứng lên lễ Phật thì thấy thân mình không có tướng lễ xuống hay đứng lên, mở cửa nhìn ra ngoài chợt thấy gió thổi, lá cây rơi lá tả mà lá nào cũng chẳng động, mới tin câu "gió bão bay núi mà thường tịnh". Kế đó vào nhà cầu để đi tiểu mà chẳng thấy tướng lưu chuyển của nước tiểu, thật là "nước sông đổ gập mà chẳng trôi". Ngày xưa về sự nghi câu "Thế gian tướng thường trụ" của kinh Pháp Hoa liền nhờ đây mà tan rã. Do đó mới biết ý chỉ của Luận này thật vi tế sâu xa, nếu chẳng phải chân tham thật ngộ, muốn lấy cái tri kiến mà tỏ bày, đều chẳng khỏi bị hoài nghi nhiều thêm nữa. Về sự "động tịnh đến cùng cực" không dễ gì nói cho người tin được, những lời ấy là muốn người lia ngôn ngữ để hiểu ý, đừng chấp theo ngôn ngữ mà đánh mất ý chỉ vậy.

Chánh Văn:

Bậc Thánh có nói "Mạng người chóng mất, mau hơn nước chảy", cho nên thừa Thanh Văn ngộ "phi thường" mà thành đạo, Duyên Giác ngộ "duyên lià" là "tức chân".

Nếu vạn pháp chẳng phải "vô thường" thì bậc Thánh nhị thừa tại sao do nghe "vô thường" mà chứng quả thánh? Tìm lại lời nói của bậc Thánh, thật là vi ẩn khó hiểu. Lời nói của bậc Thánh đầu nói vô thường mà ý muốn hiển bày chơn thường, cho nên vi ẩn khó hiểu. Hình như động mà tịnh, như đi mà ở, chỉ có thể dùng thật trí mà hiểu biết, chớ không thể theo sự tướng mà tìm cầu. Cho nên nói đi chẳng cần cho là đi, chỉ để phá cái tư tưởng chấp "thường" của người phàm, nói ở khỏi cần cho là ở, chỉ để phá cái chấp thật có đi của người mà thôi. Đâu phải nói đi mà có thể rời chỗ, nói ở mà có thể ở lại được. Nên kinh Thành Cụ Quang Minh nói "Bồ Tát ở trong chỗ chấp "thường" mà giảng giáo pháp "phi thường". Đại Thừa Luận nói "Các pháp không động, chẳng có chỗ khứ lai". Đó đều là để dẫn dắt cho mười phương chúng sanh được thông đạt ý, hai lời trên chỉ là một thôi, đâu phải do lời văn khác biệt mà có trái nghịch nhau.

Lược Giải:

Đoạn này giải thích lời của bậc Thánh dù khác nhau mà ý chỉ là một, cũng như hai pháp sanh tử và niết bàn, nghĩa đều là không cả. Kinh Thành Cụ nói "Bồ Tát ở trong chỗ phàm phu chấp thường mà nói vô thường để phá chấp ấy, chẳng phải thật có tướng sanh tử; ý là muốn người ngay trong vô thường mà ngộ "chân thường". Như Đại Thừa Luận nói "Các pháp trạm nhiên thường trụ chẳng động, vốn không khứ lai". Ý muốn cho người ngay khi náo động mà ngộ "Bất Thiên", lời nói Thường và Vô Thường đều là tùy cơ để giáo hóa chúng sanh, lời tuy khác mà ý là một, đâu phải vì văn khác mà đối chọi nhau, vậy thì người chấp theo ngôn ngữ để tranh biện, chẳng phải là mê hoặc ư?

Chánh Văn:

Cho nên nói thường mà chẳng trụ, nói đi mà "Bất Thiên". Chúng vô vi mà không bỏ vạn hạnh, nên thường mà chẳng trụ; ở nơi sanh tử mà chẳng lìa Niết Bàn, nên đi mà "Bất Thiên". Vì "Bất Thiên" nên dù thấy có tướng đi mà thường tịnh, vì chẳng trụ nên dù thấy tướng tịnh mà thường đi. Tịnh mà thường đi nên đi mà "Bất Thiên", đi mà thường tịnh nên tịnh mà chẳng trụ vậy. Sự giấu núi của Trang Tử (1) và sự "đến bờ sông" của Không Tử (2) là vậy, đó đều là cảm thấy sự đi khó trụ, đâu phải nói thấy đi mà có đi. Cho nên, người quán được tâm của bậc Thánh thì chẳng đồng với sự thấy của người thường. Tại sao? Người thường cho là: già trẻ cùng một cơ thể, đến trăm tuổi cũng chỉ là một bản chất, ngày tháng trôi qua, hình thể theo từng thời gian biến đổi mà chẳng biết. Cho nên ông Phạm Chí lúc tuổi trẻ xuất gia, đầu bạc trở về, người lối xóm thấy hỏi "Người xưa kia còn sống sao?" Phạm Chí đáp "Tôi giống người xưa mà chẳng phải người xưa ấy!" Người lối xóm ngạc nhiên cho lời ông ấy nói sai. Cũng như lời văn trên nói "giấu núi ở nơi vũng nước, người có sức mạnh vác đi mà kẻ mê chẳng biết". Đó là chỉ việc giống như người lối xóm của Phạm Chí.

Ghi Chú:

(1) Trang Tử nói "Giấu núi, tàng sơn, nơi vũng nước cho đó là vũng chắc, nhưng người có sức mạnh có thể vác đi được mà kẻ mê chẳng biết, nếu giấu thiên hạ nơi thiên hạ thì không còn chỗ nào mà dời đi được". Ý nói người chưa quên hình thể để hợp với đạo thì dù cho ẩn giấu nơi núi rừng mà hình thể bị tạo hóa âm thầm biến đổi mà kẻ mê chẳng biết, vì có giấu thì có mất. Nếu hình thể với đạo đã hợp làm một rồi thì không có chỗ giấu, không giấu thì không mất, cũng như giấu thiên hạ nơi thiên hạ thì chẳng thể mất được vậy. Đó là ý của Trang Tử.

(2) Trong Luận Ngữ, Khổng Tử ở trên bờ sông nói "Nước chảy qua mau như thế chẳng lia ngày đêm", là lời tán thán đạo thể như nước sông chảy chẳng ngừng. Đó là ý của Khổng Tử. Tác giả lấy lời văn trên dẫn chứng sự "Bất Thiên", ý nói kẻ mê chẳng biết, dù "Thiên" mà "Bất Thiên", nói chẳng lia ngày đêm thì đâu cho đi mà chẳng đi. Nên Luận này giải thích rằng hai lời nói trên chỉ cảm thấy đi mà khó trụ, chẳng phải nói đi mà thật có đi, cho nên nói: "dù thấy Thiên mà ý thật Bất Thiên", và cảnh cáo rằng: người quán được tâm của bậc Thánh, chẳng nên theo thường tình chấp ngôn hại nghĩa thì mới phải.

Lược Giải:

Tác giả lấy việc của Phạn Chí để giải thích dù "Thiên" mà "Bất Thiên" để sáng tỏ cái nghĩa kẻ mê chẳng biết. Người lối xóm của Phạn Chí nói "người xưa còn sống đây" là lấy cái mặt trẻ khi xưa cho là người mặt già hiện nay. Phạn Chí đáp "Tôi giống người xưa mà chẳng phải người xưa", ý là nói mặt trẻ tự trụ khi xưa mà chẳng đến nay, đâu có thể lấy mặt già hiện nay mà đi đến khi xưa được ư? Đây là nghĩa của "Bất Thiên" rõ ràng, nhưng người lối xóm chẳng biết, nên ngạc nhiên cho là nói sai, ý muốn chỉ rõ ra; kẻ mê chẳng biết vậy.

Chánh Văn:

Như Lai vì tình chấp của chúng sanh nên dùng lời phương tiện để đánh thức người mê hoặc, dùng chân tâm của bất nhị để tỏ ra nhiều lời giáo hóa khác biệt chẳng phải một. Dù lời nói trái nhau mà chẳng có thể cho là khác biệt, chỉ có bậc Thánh mới nói được những lời như thế. Tóm lại, lời bậc Thánh có khác mà tâm chẳng khác. Chư Phật ra đời vốn chẳng có pháp để thuyết, nhân vì tình chấp của chúng sanh nên tùy theo căn cơ của chúng sanh mà thiết lập lời nói phương tiện để phá cái chấp ấy. Lời giáo hóa của Phật mặc dù trái nhau mà tâm thật chẳng có khác, đoạn trên nói vì ẩn khó hiểu là vậy.

Lại nói về chân thì có tên gọi là "Bất Thiên", còn dẫn dắt về tục thì có thuyết gọi là "Lưu Động", như vậy, dù có nói ra muôn ngàn đường lối khác nhau cũng chỉ để qui về đồng với một mà thôi.

Lược Giải:

Đoạn này giải thích cái nghĩa trái nhau mà chẳng khác. Nói về phần chân thì gọi là Bất thiên, mà ý ở nơi giáo hóa thế tục; nói về phần tục thì có thuyết Lưu động mà ý ở nơi trở về chân tâm, cho nên muôn ngàn đường lối khác nhau mà chẳng có thể cho là khác biệt vậy.

Chánh Văn:

Người chấp văn tự thì khi nghe nói "Bất Thiên" cho rằng việc xưa không đến nay, nghe "Lưu Động" thì cho rằng việc nay có đến xưa. Đã nói cổ, kim, thì cổ tự trụ nơi cổ, kim tự trụ nơi kim; mà tại sao còn muốn dời kim đến cổ vậy?

Cho nên, nói trụ chẳng cần trụ, cổ kim thường tồn vì nó bất động; nói đi chẳng cần đi, vì cổ chẳng đến kim thì kim cũng chẳng đến cổ, không đến cho nên chẳng qua lại nơi cổ kim, bất động cho nên các tánh (tướng trẻ và tướng già) trụ nơi một thời. Vậy thì lời văn khác biệt của các Kinh, học thuyết sai biệt của Bách Gia, nếu đã hội ngộ thì làm sao còn bị những lời văn sai biệt mê hoặc được? Cho nên người ta cho là ở thì tôi nói là đi, người ta nói là đi thì tôi cho là ở; dù cho đi, ở khác nhau nhưng ý nghĩa chỉ là một mà thôi. Do đó, Lão Tử nói "Lời chánh nói ra giống như lời phản, ai mà tin cho nổi, song lời ấy cũng có lý do vậy".

Lược Giải:

Đoạn này hiển bày mê, ngộ cùng một nguồn gốc. Người cho là "ở" vì do vọng tâm chấp thường; chấp thường thì lọt vào vô thường, nên tôi nói "đi" để phá cái chấp ấy, ý ở nơi vô trụ, chẳng phải nói thật có đi; người cho có "đi" là chấp sanh tử vô thường thì tôi nói "ở" để phá cái chấp ấy; ý ở nơi vốn không có sanh tử để chấp, chẳng phải nói "ở" mà thật có ở lại. Vậy thì hai lời "đi" và "ở" chỉ là lời phá chấp, để hiển bày đạo nhất chân thường trụ thôi, nên lời khác mà ý một. Cũng như Lão Tử nói "Lời chánh nói ra giống như lời phản, ai mà tin nổi, song lời ấy cũng có lý do vậy". Lời ấy chỉ rõ mê, ngộ không ngoài nhất chân; thị phi vốn chẳng phải hai, nếu chánh kiến hiện tiền thì chẳng tùy theo bề mặt của lời nói để hiểu nghĩa vậy.

Tại sao? Người tìm cổ nơi kim, nói nó chẳng ở, tôi thì tìm kim nơi cổ, biết nó chẳng đi. Kim nếu đến cổ, cổ phải có kim, cổ nếu đến kim, kim phải có cổ. Kim mà không cổ thì biết chẳng đến, cổ mà không kim thì biết chẳng đi. Nếu cổ không đến kim, kim cũng không đến cổ, cổ kim chẳng đến với nhau thì các tánh trụ nơi một thời, vậy đâu còn vật gì để cho khứ lai nữa?

Do đó, người ngộ lý "Bất Thiên" nơi vi ẩn, dù cho tứ thời biến đổi mau lẹ như gió bay điện chớp, cũng là bất động như như.

Cho nên công đức của Như Lai trải qua muôn đời mà hạnh lợi tha thường tồn, đạo pháp thông đến trăm kiếp mà hạnh tự lợi càng kiên cố vĩnh viễn. Như thế, dù muôn đời, trăm kiếp, hình như thời gian biến đổi mà hai hạnh tự lợi và lợi tha đều bất hủ, đó là thật tướng của "Bất Thiên" vậy.

Chánh Văn:

Bưng đất đắp thành núi phải nhờ ky đất đầu tiên, cũng như đi đến nơi ngàn dặm phải nhờ bước đầu. Nên công đức đã thành bậc Thánh mà vạn hạnh viên mãn chẳng khác với sơ tâm, phát tâm và cứu cánh hai sự chẳng khác, từ nhân đến quả mà hạnh hạnh bất thiên. Duy Ma Cật nói "Nghị sở tác cũng chẳng quên, chẳng quên tức là bất hủ". Thiện ác đều như vậy, quả thật chứng tỏ công hạnh và sự nghiệp bất hủ.

Công nghiệp bất hủ nên dù ở xưa mà chẳng biến đổi; chẳng biến đổi là "Bất Thiên", bất thiên thì thật tướng trạm nhiên rõ ràng; cho nên Kinh nói "Ba thứ tai nạn lớn của hoại kiếp (thủy tai, hỏa tai, phong tai) cùng khắp pháp giới mà hạnh nghiệp trạm nhiên chẳng động, chẳng hoại". Như thế cái nghĩa "cực thiên" là "cực bất thiên" thì lời ấy đáng tin lắm!

Tại sao? Quả chẳng cùng nhân, mà vì nhân thành quả; vì nhân thành quả, nhân xưa chẳng mất; quả chẳng cùng nhân, nhân chẳng đến nay; chẳng mất, chẳng đến thì ý chỉ của "Bất Thiên" rõ ràng, đâu còn mê lầm chỗ đi, ở mà do dự giữa động tịnh vậy.

Như thế, trời đất đảo lộn chớ cho là không tịnh, bão lụt khắp trời chớ cho là có động; nếu khế ngộ được "tức vật tức chân" thì trước mắt đều là thật tướng thường trụ, tất cả vạn pháp chẳng mảy may có thể động chuyển; như vậy chẳng cần tìm cầu nơi xa mà ngay đó biết được vậy.

Lược Giải:

Tôi (Hám Sơn) xem quyển Chánh Pháp Nhân Tạng, Hòa thượng Phật Giám thị chúng, kể công án "Tăng hỏi Triệu Châu: Thế nào là nghĩa bất thiên? Triệu Châu dùng hai tay làm thế như nước chảy thì Tăng đó tỉnh ngộ". Còn một công án khác "Tăng hỏi Pháp Nhãn: Chẳng chấp lấy tướng, như như bất động, thế nào là chẳng

chấp lấy tướng, thấy chỗ bất động vậy? Pháp Nhãn đáp: Mặt trời mọc ở phương đông, lặn ở phương tây. Tảng đá cũng tỉnh ngộ".

Nếu mà thấy được chỗ này mới biết rằng "Gió bão bay núi mà thường tịnh, nước sông đổ gập mà chẳng trôi". Nếu không thì chẳng khỏi bị chê là nhiều chuyện.

BÁT CHÂN KHÔNG (2)

Giải Đề:

Luận này nói "Chân Không" bất "không", đặt ra chân đế làm cảnh sở quán, "Bất Chân" có hai nghĩa:

1- Là pháp hữu vi: Vì pháp do duyên sanh là giả, giả mà chẳng thật thì thể tánh vốn không, ấy là tục đế; chẳng chân nên không, gọi là "Bất Chân Không".

2- Là chân tánh duyên khởi thành tất cả pháp, thể tánh chẳng phải đoạn diệt, nên chẳng phải thật không, gọi là "Bất Chân Không".

Sự "hữu" là giả tạm có, nói là "diệu hữu"; sự "không" chẳng phải là "đoạn diệt không", nói là "diệu không"; thể thì phi hữu phi không là trung đạo đệ nhất nghĩa đế. Lấy diệu không để phá hai tông Tâm Vô Luận và Bản Vô Luận; lấy diệu hữu để phá tông Tức Sắc Du Huyền Luận; chỉ ba chữ đầu đề đã bao gồm hết diệu dụng của chân đế, nếu chẳng phải khế ngộ ý chỉ Trung Đạo, đâu được sự chiếu soi huyền diệu, linh động như thế!

Chánh Văn:

Việc "Chí Hư Vô Sanh" là chỉ trung đạo đệ nhất nghĩa đế, chẳng phải cảnh giới do ý thức phân biệt, suy lường được. Bởi vì diệu dụng chiếu soi nhiệm màu của Bát Nhã là tông thể căn bản của vạn vật. Thật trí của Bát Nhã chiếu soi chánh lý, nên nói sự chiếu soi nhiệm màu; trung đạo là chỗ dụng của thật trí nên nói diệu dụng, thể thì không mà chẳng không; vạn vật lấy Trung Đạo làm căn bản của tông thể nên hữu mà chẳng hữu; phi không, phi hữu là tả hết thể dụng của Trung Đạo, ở đây là kiến lập tông thể. Nếu chẳng phải bậc Thánh có minh trí thông suốt, đâu được khế ngộ giữa nơi "có" và "không"! Cho nên, bậc chí nhân thông đạt tâm thân diệu nơi vô cùng; sự vô cùng ấy không vật nào làm chướng ngại được; ở sự nghe thấy cùng tột của tai mắt, chẳng phải sức mạnh của thanh sắc có thể hạn chế được. Bởi vì tánh thể của vạn vật tự không, nên vạn vật chẳng thể làm lao nhọc cái tâm thân diệu quang minh được. Cho nên bậc Thánh dùng chân tâm để thuận theo chánh lý thì không có sự chướng ngại nào mà chẳng thông; dùng thật trí để quán sát vạn pháp, nên gặp cảnh nào cũng đều tự do tự tại. Không có sự chướng ngại nào mà chẳng thông, nên được lẫn lộn trong muôn loài mà bản thể vẫn thuần chân; gặp cảnh nào cũng tự do tự tại nên tiếp xúc vạn vật cũng như một. Như thế thì vạn tượng dù cho khác nhau mà chẳng thể tự thành cách biệt; chẳng thể tự thành cách biệt nên biết "tượng" phi chân tượng, vì "tượng" phi chân tượng nên "tượng" chẳng phải tượng; vậy thì vật và ngã đồng một gốc, thì (*chân đế*) và phi (*tục đế*) chẳng phải hai. Cảnh giới vi ẩn thâm sâu của bậc Thánh thật chẳng phải kẻ mê chấp phàm tình có thể hiểu được. Nên người đời đàm luận đến chỗ Hư tông (lấy hư vô làm tông) đều mỗi mỗi chẳng đồng, các Luận đua nhau ra đời, mỗi nhà chấp theo kiến giải của mình mà thành sự bất đồng; lấy sự bất đồng đem vào lý đại đồng thì đâu còn việc gì có thể đồng được nữa!

Tại sao? Tông Tâm Vô là vô tâm nơi vạn vật; vạn vật chưa từng vô, nói vô tâm chỉ là không có tâm để đuổi theo vạn vật mà vạn vật chưa từng không; đó là chưa thông đạt

được vạn vật thể tánh tự không, nay đắc ở nơi tâm tịnh, thất ở nơi vật hư. Tâm chẳng đuổi theo vật thì không bị ngoại cảnh rung động, nên đắc ở nơi tâm tịnh; vì không hiểu vạn vật duyên sanh tánh không, nên thất ở nơi vật hư. Bởi vì còn chấp tâm không, cảnh có, nên chẳng hợp với trung đạo (*đoạn này phá Tâm Vô Tông*).

Tức Sắc Du Huyền Luận chỉ rõ được sắc chẳng tự sắc, nên dù sắc mà phi sắc (1). Phàm phu nói sắc chỉ cho sắc vốn là sắc, đâu phải người đặt tên rồi mới thành sắc đâu? Cho nên lời "Tức Sắc Du Huyền" chỉ nói sắc chẳng tự sắc mà thôi; chưa hiểu được bản thể của sắc vốn không, vì chỉ biết "y tha khởi", tên là giả, chẳng biết "viên thành thật", thể là chân, nên không phải chánh luận (*đoạn này phá Tức Sắc Du huyền Luận*).

Bổn Vô Luận là có tình cảm ham thích sự vô, hễ gặp việc gì nói ra đều tôn sùng nơi "vô", nên nói đến phi hữu thì chấp hữu tức "vô", nói đến phi vô thì chấp "vô" cũng "vô"; "hữu" với "vô" đều vô, cho là hư huyền, chẳng biết đã đọa vào đoạn kiến, chưa rõ chánh lý. Nếu hiểu được bản ý lập ngôn của bậc Thánh, thì chỉ cho lời "phi hữu" là chẳng phải thật có, lời "phi vô" là chẳng phải thật không mà thôi, chẳng phải cho phi hữu là không có hữu này, cho phi vô là không có vô kia; đó là lời của người ham "vô", đâu phải người thuận theo chánh lý thông suốt sự thật mà đạt đến chỗ ý chỉ "Tức vật Tức chân"! (*đoạn này phá Bổn Vô Luận*).

Lấy tên để đặt tên cho vật là có vật thật để đặt tên, lấy tên để đặt tên cho phi vật như lông rùa sừng thỏ, thì chỉ có tên mà không có vật; cho nên vật chẳng phải do tên mà thành vật thực, tên cũng chẳng phải do vật mà thành tên chân. Vậy thì, chân để độc tịnh (2) ở ngoài danh tướng giáo lý, đâu phải văn tự, ngôn ngữ có thể biện biệt cho rõ được. Nay vì cần phá mê chấp để hiển bày chánh lý mà chẳng thể nínặng, nên đặt ra ngôn ngữ phương tiện để luận bàn thử.

Đại Thừa Luận nói "Các pháp chẳng phải có tướng, cũng chẳng phải không có tướng". Trung Quán luận nói "Các pháp chẳng có, chẳng không, là đệ nhất Chân đế vậy". Cứu xét sự chẳng có, chẳng không, đâu phải tẩy sạch vạn vật, lấp bít thấy nghe, vắng lặng hư vô, có, không đều bật, rồi mới cho là chân đế ư? Kỳ thật, "tức vật thuận thông chánh lý" nên nghĩa chánh của vạn vật không thể phản nghịch được, ấy là "phi hữu", nói đến "Tức nguy tức chân" thì tánh vật không thể sửa đổi, nếu sửa đổi hay phân tách để tìm chân thì chẳng phải thiệt chân vậy, ấy là "phi vô".

Tánh vật không thể sửa đổi nên dù "không" mà "có", chẳng phải thật "không"; nghĩa chánh của vạn vật chẳng thể phản nghịch được, nên dù "có" mà "không", chẳng phải thật "có". Dù có mà không, ấy là phi hữu (bất chân nên không); dù không mà có, ấy là phi vô (chẳng phải thật không), như thế thì chẳng phải tuyệt đối vô vật, chỉ là vật ấy chẳng phải vật thật mà thôi! Vật chẳng phải vật thật (*xứng với nghĩa đề "Bất Chân"*) thì ở đâu mà có vật để gọi? (*xứng với nghĩa "không"*).

Ghi Chú:

(1) *Sắc chẳng tự cho là sắc, chỉ vì người đặt tên nó là sắc, nếu tâm chẳng cho là sắc thì sắc tức phi sắc.*

(2) *Chân để độc tịnh rỗng không, lìa tướng, lìa danh, hiện tượng và số lượng chẳng thể giải thích, siêu việt sự hiểu biết của phàm tình, ý thức suy lường chẳng thể đến, nên gọi là độc tịnh.*

Lược Giải:

Tác giả lấy phi hữu phi vô để bàn đi bàn lại, giải thích nghĩa "Bất Chân Không" để phá những người chấp "Vốn không". Bởi vì tức hữu để rõ nghĩa "không", gọi là "diệu

không"; tức không để rõ nghĩa "hữu", gọi là "diệu hữu". Hai chữ "Bất Chân" tả hết nghĩa "không" của đại thừa, huyền diệu đến cực điểm của giáo lý, chân đế đều được hiển bày nơi đây.

Chánh Văn:

Nên Kinh nói "Tánh của sắc tự không", chẳng phải sắc hoại rồi thành không, nghĩa là sắc không bất nhị, để sáng tỏ bậc Thánh đối với vạn vật, ngay chỗ vạn vật thấy tánh không, vì vạn vật bản tánh tự không, chẳng đợi mổ xẻ, phân tách rồi mới thành không, vậy kẻ chấp "vốn không" đã lọt vào đoạn diệt rồi.

Cho nên Duy Ma Cật nói "Bệnh của Bồ Tát phi chân, phi hữu", là lời nói có nghĩa "Bất Chân".

Kinh Siêu Nhật Minh Tam Muội nói "Chẳng có thọ, chẳng bảo mạng, vì tứ đại chẳng thật vậy" là lời có nghĩa "Tất Không".

Vậy thì, vạn vật của Tam Tạng khác nhau nhưng đều qui về một để hiển bày ý chỉ của sắc không bất nhị. Nên Kinh Phóng Quang Bát Nhã nói "Đệ nhất chân đế là chẳng có thành, chẳng có đặc; thế tục đế thì có thành, có đặc". Vì chân đế lià duyên nên không có thành và đặc, tục đế duyên sanh nên có thành và đặc. Có đặc tức là nguy danh của vô đặc, vô đặc tức là chân danh của có đặc. Chân danh nên dù chân mà "phi hữu", nguy danh nên dù nguy mà "phi vô". Bởi vì sự có là y chân kiến lập nên "có" mà "phi hữu"; chân thì tùy duyên biến hiện nên "không" mà "phi vô"; cho nên nói chân chưa từng có, nói nguy chưa từng không, hai lời chẳng phải một, hai lý chẳng phải khác. Nên trong Kinh nói "chân đế, tục đế, có khác ư?" Đáp rằng "không khác". Kinh này biện minh chân đế để rõ "phi hữu", biện minh tục đế để rõ "phi vô", đâu phải vì có hai đế mà vật cũng có hai đâu!

Vậy thì, vạn vật quả thật có cái sở dĩ "chẳng có", có cái sở dĩ "chẳng không". Có cái sở dĩ "chẳng có" nên dù có mà "phi hữu", có cái sở dĩ "chẳng không" nên dù không mà "phi vô". Dù không mà phi vô, "vô" là không tuyệt hư, dù có mà phi hữu, "hữu" là chẳng thật có. Nếu hữu chẳng chân thật, thì vô cũng chẳng đoạn diệt, vậy thì hữu và vô tuy gọi có khác nhau nhưng ý là một vậy.

Nên Đồng Tử than rằng "Thuyết pháp chẳng có cũng chẳng không, vì nhân duyên nên các pháp sanh". Kinh Anh Lạc nói "Sự chuyển pháp luân cũng chẳng phải có chuyển, cũng chẳng phải không chuyển, nên nói chuyển vô sở chuyển". Đây là lời vi ân của các Kinh vậy. Nói vật quả thật "không" thì người đoạn kiến chẳng phải là kẻ mê hoặc; nói vật quả thật "có", thì người thường kiến cũng là đúng sao? Vì vật "phi vô" nên đoạn kiến là mê hoặc; vì vật "phi hữu" nên thường kiến là chẳng đúng. Như thế lời "phi hữu", "phi vô" đáng tin là chân đế vậy.

Nên Kinh Đạo Hạnh nói "Tâm cũng chẳng có cũng chẳng không".

Trung Quán Luận nói "Vật do nhân duyên sanh, khi chưa sanh là không, nên chẳng có; có nhân duyên sanh khởi thì chẳng phải đoạn diệt, nên chẳng không". Tìm xét lý đạo là đúng như thế!

Sở dĩ như thế, sự "có" nếu thật có thì "có" phải thường có, đâu cần đợi duyên hợp rồi mới có! Ví như thật không thì sự "không" phải thường không, đâu cần đợi duyên tan rồi mới không? Nếu "có" chẳng tự có, đợi duyên hợp rồi mới có thì biết sự có chẳng thật có, sự có chẳng thật có thì dù "có" chẳng thể cho là có vậy! Nói đến chỗ chẳng không, nếu "không" là thật không, thì trạm nhiên chẳng động mới được cho là không, vạn vật nếu "không" thì chẳng thể sanh khởi, có sanh khởi thì chẳng không, đây là để tỏ rõ duyên khởi nên chẳng không vậy.

Nên Đại Thừa Luận nói "Tất cả các pháp, do tất cả nhân duyên sanh nên phải có; tất cả các pháp, do tất cả nhân duyên sanh nên chẳng phải có. Tất cả các pháp "không", do tất cả nhân duyên sanh nên phải có, tất cả các pháp "có" do tất cả nhân duyên sanh nên chẳng phải có". Cứu xét lời "có" và "không" nơi đây, đâu phải là lời Luận phản nghịch nhau mà thôi ư!

Nếu "phải có" tức là có, chớ nên nói "không"; nếu "phải không" tức là không, chớ nên nói có. Nói có chỉ là giả có, để tỏ "phi vô", mượn chữ "vô" để biện biệt "phi hữu". Ở đây, việc tuy một mà gọi thành hai, xem văn hình như chẳng đồng, nếu lãnh hội được chỗ đồng thì không có sự khác biệt nào mà chẳng đồng vậy.

Thế thì, vạn pháp quả thật có cái sở dĩ chẳng có, không được cho là "có"; có cái sở dĩ chẳng không, chẳng được cho là "không". Tại sao? Muốn nói nó có thì cái "có" ấy chẳng phải thật sanh; muốn nói nó không thì sự tướng đã hình thành, có hình tướng thì chẳng phải thật không, cả hai đều chẳng chân thật, thế thì nghĩa "Bất Chân Không" hiển bày ở đây rồi.

Nên Kinh Phóng Quang nói "Các pháp giả danh chẳng thật, ví như người huyễn hóa, chẳng phải không có người huyễn hóa, người huyễn hóa chẳng phải người thật vậy". Về việc lấy tên để tìm vật thì vật chẳng có chỗ thật để gán tên, lấy vật để tìm tên, thì tên ấy chẳng có công dụng để đắc được vật. Vật chẳng có chỗ thật để gán tên thì chẳng phải vật; tên không có công dụng để đắc vật thì chẳng phải tên, cho nên tên chẳng đúng thật, thật chẳng đúng tên. Tên và thật đều chẳng đúng thì vạn vật ở đâu?

Nên Trung Quán Luận nói "Vật không bị thử mà người này (thử) lấy thử làm thử, lấy bị làm bị, người kia (bị) thì lấy thử làm bị, lấy bị làm thử. Bị, thử chẳng định vào một tên mà kẻ mê hoặc ôm lấy cái thành kiến nhất định. Cũng như hai người đông, tây đối lập, cùng xem một vật ở giữa, người bên đông cho vật ở hướng tây, người bên tây thì cho vật ở hướng đông; sự thật vật chẳng có đông tây, vì kẻ mê có thành kiến chấp sự nhất định. Cho nên bị, thử vốn chẳng có, kẻ mê vốn chẳng không.

Đã ngộ bị thử là chẳng có thì đâu có vật gì có thể chấp thật! Nên biết "vạn vật chẳng chân, giả danh đã lâu rồi". Cho nên Kinh Thành Cự nói "Các pháp chẳng có thật mà cưỡng lập danh để gọi". Tề Vật Luận của Trang Tử nói: Lấy "ngón tay" dụ cho ngón tay chẳng phải ngón tay, không bằng lấy "phi ngón tay" dụ cho ngón tay chẳng phải ngón tay; lấy "ngựa" dụ cho ngựa chẳng phải ngựa, không bằng lấy "phi ngựa" dụ cho ngựa chẳng phải ngựa. Trời đất là một ngón tay, vạn vật là một con ngựa. Ý Luận nói rằng: vạn vật chẳng tề (*không bằng nhau*) bởi do mọi người kiến chấp thị phi. Ngón tay và ngựa vốn không có thị phi, mà người vọng chấp nhất định cho là có bị thử, đâu chẳng phải là mê hoặc ư? Việc trên để thí dụ thật tướng của các pháp đâu có tự, có tha, mà người mê chấp lầm có lầm không, là cũng như vậy. Nếu được ý quên lời, khế lý, thì sự tình chấp bị thử đều quên sạch, lời thị phi cũng tiêu luôn cả, thì đâu còn có pháp nào để dính dáng đến tình cảm. Như thế thì lời thâm sâu của kinh luận ở nơi nào mà chẳng có!

Cho nên bậc Thánh độ chúng sanh, thiên bá ức hóa thân mà chẳng biến đổi; vào thế giới ác trước, sống chung với chúng sanh mà chẳng bị phiền não chướng ngại là vì vạn vật ngay đó tự không, chẳng cần nhờ sự "không" để không giùm cho vật. Nên Kinh nói "Lạ quá Thế Tôn! Ngay chỗ bất động chân tâm mà kiến lập vạn pháp, chẳng phải lia chân tâm mà có chỗ để kiến lập, ngay chỗ kiến lập tức là chân tâm vậy".

Như thế, đạo có xa xôi đâu! Sự tiếp xúc nào cũng là chân đạo. Thánh có xa xôi đâu! Thế hội ngay việc trước mắt tức là bậc Thánh vậy!

BÁT NHÃ VÔ TRI (3)

TIỂU DẪN:

Vua Tần Diêu Hưng (*từ năm 394-416 CN*) là minh chúa lúc đương thời, đã triệu tập các pháp sư giáo môn hơn 500 vị, trong đó có những vị Sư người Ấn như: Thiền Sư Phật Đà Bà Đà La, học thiền với Phật Đại Tiên ở Ấn Độ sang Trung Quốc vào thời Hoàng Thủy, dạy thiền ở Ngọa Quang Tự (1). Ngoài ra, còn có Tam Tạng Pháp Sư Phất Nhã Đa La, và hai luận sư Tỳ Bà Sa là Đàm Ma Da Xá và Đàm Ma Quật Đa, dịch kinh ở vườn ngự uyển Tiêu Dao Quán. Ngài Cru Ma La Thập đọc nghĩa tiếng Phạn, vua Tần chính tay viết ra Hán văn để dịch các kinh đại thừa. Tôi là người ít học, từng dự vào dịch tràng, được nghe những điều tâm yếu khác thường và ý chỉ nhiệm mầu của Bát Nhã bắt đầu từ lúc ấy.

Ghi Chú:

(1) Tác giả cũng theo sư học thiền và được ngộ.

Giải Đề:

Bát Nhã dịch là Trí Huệ, là thật trí của pháp thân do chư Phật khế ngộ. Trong Kinh nói: Trí huệ của chư Phật thâm sâu vô lượng, sự nhiệm mầu trong pháp giới phải nhờ trí này chiếu soi, nên gọi là Căn bản trí. Tam thừa đều lấy trí này làm nhân mà được chứng quả, vì tâm chấp lớn nhỏ bất đồng nên sự chứng có cao thấp, chỉ có Phật mới đạt đến cùng tột.

Hai luận Vật Bất Thiên và Bất Chân Không ở trước hiển bày chánh lý bất nhị của Chân Đế và Tục Đế, ấy là cảnh sở quán. Nay lấy Bát Nhã làm trí năng quán, là dùng sự vô tri của Bát Nhã để chiếu soi sự bất nhị của trung đạo, tạm lập Bát Nhã làm nhân, chứng được bất sanh bất diệt của Niết Bàn làm quả, nên gọi là Như Lai vậy. Nhưng Bát Nhã chỉ có một mà dụng lại có ba:

- 1.- Thật tướng Bát Nhã: vì Bát Nhã là thật tướng của các Pháp.
- 2.- Quán chiếu Bát Nhã: tức là thật trí nhiệm mầu của trung đạo để chiếu soi lý nhiệm mầu của trung đạo. Lý và Trí đồng một, bình đẳng nhất như, nên lý và sự song dung, quyền trí và thật trí cùng hiển bày cũng gọi là nhị trí.
- 3.- Văn tự Bát Nhã: vì ngôn giáo của chư Phật đều xuất phát từ Bát Nhã, nên mỗi văn tự đều hiển bày tổng trì (tổng nhất thiết pháp, trì nhất thiết nghĩa) ấy là muốn nhờ văn tự để sáng tỏ Bát Nhã.

Sự "vô tri" có hai nghĩa:

- 1.- Lìa vọng: nói là vốn chẳng có sự tri mê lầm.
- 2.- Hiện chân: có ba nghĩa:
 - a) Là bản giác lìa niệm, linh tri tự chiếu, tri tức là vô tri.
 - b) Là thủy giác vô tri (thủy giác: giác đầu tiên), nói thấu suốt nhiệm mầu, quên cả chiếu soi, sự đại dụng chẳng cần tác ý nên không có sở tri để đối đãi.
 - c) Là văn tự tánh không, chẳng phải tri và bất tri. Dù nói nghĩa có ba, nhưng chẳng phải khác biệt bởi vì chân đế vô tướng, bất tri kiến, tuyệt chiếu soi, thể dụng của chiếu soi độc lập, chẳng có đối đãi, ấy là nghĩa vô tri vậy!

Chánh Văn:

Sự linh động nhiệm mầu của Bát Nhã là tông thể (căn bản) cùng cực của Tam thừa. Kỳ thực chân tâm bất nhị, chẳng có sai biệt, nhưng vì những kẻ ham chấp dị kiến, tự lập tông phái để luận bàn, cho nên từ lâu nay đã làm cho tà kiến lan tràn khắp nơi.

Diệu trí của bậc Thánh nhiệm mầu vi ẩn, thâm sâu khó hiểu, vô tướng vô danh, lời nói chẳng thể diễn đạt được, tôi nay lấy lòng thành cả gan mượn lời nói để luận bàn thôi, chứ thực không dám nói rằng chân tâm của bậc Thánh có thể tả ra được.

Kinh Phóng Quang nói "Bát Nhã chẳng có tướng sở hữu, chẳng có tướng sanh diệt". Kinh Đạo Hạnh nói "Bát Nhã vô sở tri, vô sở kiến". Đây là muốn tỏ rõ sự chiếu dụng của diệu trí. Tại sao lại nói vô tướng vô tri? Vì quả thật có cái tri của vô tướng và có cái chiếu dụng của vô tri rõ ràng. Tại sao vậy? Vì có sở tri thì có sở bất tri, mà chân tâm của bậc Thánh vô tri nên chẳng có chỗ bất tri, tri của bất tri mới được gọi là nhất thiết tri, nên Kinh nói "chân tâm của bậc Thánh chẳng có chỗ tri, chẳng có chỗ bất tri" là đáng tin cậy.

Lại sự chiếu dụng của Bát Nhã không cần tác ý, cho nên chân tâm của bậc Thánh nếu trống rỗng trong sạch được chừng nào, thì sự chiếu dụng đầy đủ chừng ấy, do đó suốt ngày tri mà chưa từng tri là vậy.

Thật trí chứng lý bên trong, ánh sáng tiềm ẩn mà quyền trí luôn luôn hiện ra sự ứng cơ hóa độ bên ngoài. Vì vô tri thì tâm được trống rỗng, tự nhiên đạt đến chiếu soi nhiệm mầu, lấp bít tâm trí thông minh mà sự độc giác lại âm thầm cùng khắp nơi, thành ra chẳng có chỗ bất tri là nghĩa đây vậy.

Nguyên thật trí có cái chiếu soi nhiệm mầu mà vô tri, quyền trí có công dụng ứng cơ hóa độ mà không qua sự tác ý. Dụng của quyền trí chẳng cần tác ý nên được siêu việt trên thế tục, thật trí chứng lý mà vô tri nên được chiếu soi nhiệm mầu thấu qua ngoài sự vật. Thật trí dù thấu qua ngoài sự vật chẳng phải là vô sự; quyền trí dù siêu việt thế tục mà suốt ngày ở trong thế gian. Cho nên quyền trí tùy cơ hóa độ vô biên chúng sanh mà chẳng thấy lao nhọc; sự chiếu soi của thật trí dù sáng tỏ khắp pháp giới mà không có công chiếu, vì cái tri của vô tri là đã âm thầm dung hợp với tâm thân diệu của bậc Thánh rồi.

Cái dụng của Bát Nhã chân thật mà bản thể trống rỗng, bản thể trống rỗng mà sự dụng vẫn chẳng phải không, sự dụng vốn thường còn mà không thể luận bàn nghĩ ngợi, ấy là diệu trí của bậc Thánh vậy. Tại sao? Muốn nói nó có, thì vô hình vô danh; muốn nói nó không thì bậc Thánh chiếu soi vạn vật, sự ứng cơ nhiệm mầu linh động. Bậc Thánh ứng cơ nhiệm mầu linh động nên trống rỗng mà chẳng lìa chiếu soi; vô hình vô danh nên chiếu soi mà chẳng lìa trống rỗng. Chiếu soi chẳng lìa trống rỗng nên quyền trí lẫn lộn trong vạn vật mà bản thể trạm nhiên chẳng biến đổi; trống rỗng mà chẳng lìa chiếu soi nên thật trí chứng lý tịch diệt mà chẳng bỏ chúng sanh.

Như thế, trí dụng của bậc Thánh chẳng bao giờ tạm ngưng, mà muốn tìm ra hình tướng thì không khi nào có thể được. Nên kinh Bảo Tích nói "Vì vô tâm (chẳng tác ý) mà được sự hiện hành". Kinh Phóng Quang nói "Bất động đẳng giác mà kiến lập các pháp".

Vì thế, sự tịch của bậc Thánh dù có muôn điều nhưng ý nghĩa chỉ là một mà thôi. Nên Bát Nhã có thể trống rỗng mà chiếu soi, chân đế có thể tịch diệt mà hiểu biết, vạn vật có thể náo động mà ngay đó thường tịch, sự ứng cơ của bậc Thánh có thể trống rỗng mà vẫn làm thành, vậy thì chẳng biết mà tự biết, chẳng làm mà tự làm. Lại còn muốn biết cái gì nữa? Muốn làm cái gì nữa?

Vấn nạn rằng:

Chân tâm của bậc Thánh tự sáng tỏ nên được chiếu soi vạn vật, ứng cơ giáo hóa khắp nơi, sự hành động đều thích ứng với căn cơ. Chiếu soi vạn vật nên sự hiểu biết chẳng có chỗ thiếu sót; hành động thích ứng với căn cơ nên sự thích ứng chẳng sai với căn cơ. Sự thích ứng chẳng sai với căn cơ nên phải có căn cơ để cho thích ứng; sự hiểu biết chẳng có thiếu sót nên phải có chỗ hiểu biết để cho biết. Có chỗ hiểu biết để cho biết nên sự hiểu biết của bậc Thánh chẳng phải vô tri; có căn cơ để cho thích ứng nên sự ứng cơ của bậc Thánh chẳng phải trống rỗng. Đã có tri có ứng mà tại sao lại nói vô tri vô ứng? Nếu nói quên tri quên ứng thì đó chỉ là vì bậc Thánh không ngã chấp, có tri có ứng mà không cho là tri là ứng của mình mà thôi! Ấy chỉ có thể nói "Chẳng tự cho là có cái tri", chứ có phải là vô tri đâu?

Đáp rằng:

Công đức của bậc Thánh cao hơn trời đất mà bất nhơn (1), sáng hơn nhật nguyệt mà lại càng lu mờ (*chẳng cần tác ý mà hiểu biết, nên nói là càng lu mờ*), chứ đâu phải vô tri như gỗ đá! Kỳ thật, khác với phạm phu bởi do trí huệ sáng tỏ thần diệu nên chẳng thể theo sự tướng để tìm cầu vậy. Ý vẫn nạn cho rằng "bậc Thánh chẳng tự khoe cái tri mà bậc Thánh chưa từng chẳng có tri" ấy là trái với chân tâm của bậc Thánh, mất hết ý chỉ của lời văn. Tại sao? Trong Kinh nói "Chân Bát Nhã thanh tịnh như hư không, vô tri vô kiến, vô tác vô duyên", ấy thì sự tri tự nhiên vô tri vậy, đâu phải đợi tiêu diệt cái tâm linh minh rồi mới là vô tri! Nếu nói "Hữu tri tánh không" mà gọi là thanh tịnh thì chẳng phân biệt được với cái tri mê hoặc của phạm phu. Bởi vì phiền não cũng là tánh không, cũng đều thanh tịnh thì đâu cần phải độc tôn nơi Bát Nhã? Nếu lấy sở tri để tán thán Bát Nhã thì sở tri chẳng phải Bát Nhã, vì Bát Nhã chẳng có năng sở. Nếu nói tự tánh của sở tri luôn luôn thanh tịnh, thì Bát Nhã chưa từng thanh tịnh. Hễ có thanh tịnh thì phải có ô uế, tức còn đối đãi; thành ra cũng không thể lấy sự thanh tịnh tán thán Bát Nhã. Nhưng Kinh nói "Bát Nhã thanh tịnh" là vì thể tánh của Bát Nhã chân tịnh, vốn chẳng lấy cái tri mê làm. Vốn chẳng có cái tri mê làm nên chẳng thể gán cho cái tên là "Tri" vậy, đâu phải vô tri mới gọi là vô tri, sự chân tri tự là vô tri đó! Cho nên bậc Thánh lấy vô tri của Bát Nhã chiếu soi cái vô tướng của chân đế, chân đế chẳng có dấu vết nào thiếu sót, sự chiếu soi của Bát Nhã không chỗ nào chẳng cùng tột. Do đó, ứng cơ mà chẳng sai, gặp việc nào cũng đúng lý mà chẳng có chỗ để thấy đúng, nên trống rỗng vô tri mà chẳng có chỗ bất tri là vậy.

Ghi Chú:

(1) *Đại nhơn bất nhơn: nhơn là thương mến, sự thương mến của bậc Thánh bình đẳng, cùng khắp mọi chúng sanh, vậy thì đâu còn thấy một chúng sinh nào được thương mến nữa, cho nên nói "Đại nhơn bất nhơn" là vậy.*

Vấn nạn rằng:

Sự vật vốn chẳng tự thông đạt được, nên phải lập danh để sự vật được thông đạt. Sự vật dù chẳng phải danh mà quả thật có sự vật xứng với danh này để lập danh; cho nên theo danh mà tìm sự vật, sự vật chẳng thể ẩn dấu, mà Luận nói "Chân tâm của bậc Thánh vô tri", lại còn nói "chẳng có chỗ bất tri", ý nói "vô tri chưa từng tri, tri chưa từng vô tri", ấy là sự thông đạt của ngôn giáo, và cũng là bản ý của lập ngôn rồi! Nhưng Luận nói "chân tâm của bậc Thánh là một mà ý chỉ của lời văn thì nhiều khác biệt". Vậy theo lời văn để tìm sự thật thì chưa thấy có chỗ đúng. Tại sao? Nếu "Tri" là hợp với chân tâm của bậc Thánh thì khỏi cần nói là vô tri; nếu "Vô tri" hợp với chân tâm của bậc Thánh thì cũng chẳng cần nói tri, nếu cả hai đều chẳng hợp thì còn gì đâu để luận bàn nữa?

Đáp rằng:

Trong Kinh nói "Ý nghĩa của Bát Nhã vô danh vô thuyết, phi hữu phi vô, phi thực phi hư; hư chẳng lìa chiếu, chiếu chẳng lìa hư". Vậy thì giáo pháp vô danh, cho nên lời nói chẳng thể nói được. Dù lời nói chẳng thể nói, nhưng không có lời nói thì chẳng thể truyền giáo pháp được, cho nên bậc Thánh suốt ngày nói mà chưa từng nói là vậy! Nay vì ông mà tôi cả gan nói thừ: chân tâm của bậc Thánh vi diệu vô tướng nên chẳng thể cho là "có"; luôn luôn chiếu dụng nên chẳng thể cho là "không". Chẳng thể cho là "không" nên diệu trí của bậc Thánh thường còn, chẳng thể cho là "có" nên ngôn ngữ của giáo lý dứt bật, cho nên nói "Tri" chẳng nói là tri, mà chỉ muốn thông đạt sự chiếu soi; "Bất tri" chẳng nói là bất tri, mà chỉ muốn tỏ cái tướng mê lầm. Tò tướng mê lầm, chẳng phải là "không", thông đạt chiếu soi, chẳng phải là "có"; "phi hữu" nên tri mà vô tri, "phi vô" nên vô tri mà tri. Cho nên, tri tức là vô tri, vô tri tức là tri, chớ nên vì lời nói khác biệt mà làm cho chân tâm của bậc Thánh cũng khác biệt theo.

Vấn nạn rằng:

Chân đế thâm sâu nhiệm mầu, kẻ vô trí chẳng thể suy lường được, cái năng lực của thánh trí do đây mà hiển bày. Nên Kinh nói "Chẳng được Bát Nhã thì chẳng thấy chân đế, chân đế là duyên của Bát Nhã". Lấy duyên để tìm trí thì trí là tri rồi, tại sao nói vô tri?

Đáp rằng:

Lấy duyên tìm trí, trí chẳng phải tri. Tại sao? Kinh Phóng Quang nói "Chẳng duyên sắc mà sanh thức nên gọi là chẳng thấy sắc". Lại còn nói "Vi ngũ ấm thanh tịnh nên Bát Nhã thanh tịnh". Bát Nhã tức là năng tri, ngũ ấm tức là sở tri. Sở tri tức là duyên, năng tri với sở tri đối đãi nhau mà "có", đối đãi nhau mà "không". Đối đãi nhau mà "không" nên tâm và cảnh "chẳng có"; đối đãi nhau mà "có" nên tâm và cảnh "chẳng không". "Tâm và cảnh chẳng không" là chưa quên được tâm cảnh, nên mới có nhân duyên sanh khởi; "tâm và cảnh chẳng có" là tâm cảnh đều quên, nên nhân duyên chẳng thể sanh khởi. Duyên chẳng thể sanh khởi vì chân trí lìa duyên, nên chiếu duyên mà chẳng phải tri; vì nhân duyên sanh khởi nên biết nhân duyên đối đãi mà sanh; cho nên, tri với vô tri sanh nơi sở tri. Tại sao? Trí vì tri sở tri, chấp tướng nên gọi là tri; chân đế vốn vô tướng, chân trí làm sao tri? Như thế sở tri chẳng phải sở tri, vì sở tri sanh nơi tri. Sở tri đã sanh tri, tri cũng sanh sở tri, năng sở đã tương sanh với nhau tức là nhân duyên; nhân duyên nên chẳng thật, chẳng thật nên chẳng phải chân đế vậy! Trung Quán Luận nói "Vật do nhân duyên sanh nên chẳng thật, chẳng do nhân duyên sanh nên tức là chân". Nay chân đế nói chân, chân thì chẳng phải nhân duyên. Chân chẳng phải nhân duyên vì không có vật nào do phi duyên mà sanh được, nên Kinh nói "chẳng thấy có pháp nào không duyên mà sanh". Vì thế, chân trí quán chân đế chưa từng lấy sở tri. Trí chẳng lấy sở tri, trí này do đâu tri. Nhưng trí chẳng phải vô tri, vì chân đế chẳng phải sở tri nên chân trí cũng chẳng phải tri, mà ông muốn lấy duyên để tìm trí, nên cho trí là tri, duyên vốn chẳng phải duyên, ở đâu mà tìm tri?

Vấn nạn rằng:

Luận nói "chẳng chấp lấy", là khi vô tri chẳng chấp lấy hay là tri rồi chẳng chấp lấy? Nếu vô tri nên chẳng chấp lấy thì bậc Thánh tối mò như đi chơi đêm, chẳng phân biệt được trắng đen có khác; nếu tri rồi mới chẳng chấp lấy thì cái tri đã khác với chẳng chấp lấy rồi?

Đáp rằng:

Chẳng phải vô tri mà chẳng chấp lấy cũng chẳng phải tri rồi mới chẳng chấp lấy, ngay chỗ tri tức là chẳng chấp lấy, nên được chẳng chấp lấy mà tri.

Vấn nạn rằng:

Luận nói chẳng chấp lấy, kỳ thật vì chân tâm của bậc Thánh chẳng chấp lấy vật nơi vật, nên không có sự chấp lấy mê lầm. Chẳng chấp lấy thì chẳng có tâm nhận vật, chẳng có tâm nhận vật thì chẳng có cơ để ứng, vậy thì còn có cơ nào để ứng với chân tâm của bậc Thánh? Thành ra đoạn diệt rồi, mà sao lại nói chân tâm của bậc Thánh chẳng có chỗ bất tri.

Đáp rằng:

Phải vậy! Chẳng có tâm nhận vật thì chẳng có cơ để ứng; chẳng có cơ để ứng thì không cơ nào chẳng được ứng. Ứng là tâm, cơ là cảnh, nếu có một cảnh ứng với tâm thì chân tâm bị kẹt mà chẳng thông (*có sở trụ*), nếu chẳng có cảnh ứng với tâm thì cảnh tịch tâm không, chân tâm được chánh biến tri (*chẳng có chỗ bất tri*) nên không có cơ nào chẳng được ứng. Không có tâm nhận vật thì tâm không, tâm không thì cảnh tịch; tâm không cảnh tịch thì mỗi pháp đều chân, nên chẳng có vật nào mà không nhận ra được. Chẳng có vật nào không nhận ra được, nên nhận mà chẳng thấy nhận, chẳng có cơ nào không được ứng, nên ứng mà chẳng thấy ứng. Vì thế Kinh nói "Thấy tất cả các pháp mà chẳng có sở thấy" là vậy.

Vấn nạn rằng:

Chân tâm của bậc Thánh chẳng phải không thể nhận vật, thật là không có tâm nhận vật mà nhận được vật. Dù không có tâm nhận vật mà nhận được vật, nên phải nhận vật nơi không có tâm nhận (*làm tướng lọt vào "không"*). Cho nên Kinh nói "Chân đế vô tướng nên Bát Nhã vô tri", thật là Bát Nhã chẳng có cái tri hữu tướng. Nếu lấy vô tướng làm vô tướng thì đâu có tổn hại cái nghĩa của chân đế? (1)

Ghi Chú:

(1) Người vấn nạn chẳng thông đạt được chân tri độc chiếu của Bát Nhã, nên cho sự tuyệt vô là Bát Nhã.

Đáp rằng:

Bậc Thánh chẳng có sự vô tướng (không có tướng để vô). Tại sao? Nếu lấy vô tướng làm vô tướng thì vô tướng tức là tướng, (*chấp vô tướng thì vô tướng cũng là tướng*). Bỏ "có" mà vào "không", cũng như tránh chết đuối mà nhảy vào lửa, đều chẳng khỏi tai họa. Chân tâm của bậc Thánh vô trụ, đâu có giống như thế! Cho nên chí nhân ở nơi hữu mà "chẳng có", ở nơi vô mà "chẳng không"; dù chẳng chấp "có, không", nhưng cũng chẳng lìa "có, không" cho nên "hòa quang đồng trần" (*thánh trí ẩn trong trần lao*), không có chúng sanh để độ mà độ chúng sanh trong lục đạo, tịch nhiên mà đi, chẳng động bản thể mà ứng hiện tất cả; trống rỗng mà đến, muôn triệu biến hóa mà tâm vô sở trụ. Bậc Thánh lấy vô trụ làm tâm, nên vô vi mà vô sở bất vi là vậy.

Vấn nạn rằng:

Chân tâm của bậc Thánh dầu vô tri, nhưng cái đạo ứng cơ hóa độ chẳng sai, cho nên cái cơ có thể ứng thì ứng, cái cơ chẳng thể ứng thì để lại. Thế thì chân tâm của bậc Thánh có khi sanh, có khi diệt, há có thể được ư?

Đáp rằng:

Nói "sanh diệt" là sanh diệt của phàm phu, bậc Thánh vô tâm thì sanh diệt làm sao sanh khởi được? Nhưng chẳng phải vô tâm như gỗ đá, chỉ là vô cái tâm sanh diệt mà thôi! Lại cũng chẳng phải không có ứng cơ, chỉ là tùy duyên mà ứng, vốn chẳng có tác ý muốn ứng cơ vậy. Cho nên cái đạo ứng cơ của bậc Thánh, cũng như tiếng dội

trong hang, tùy theo thật chất của tứ thời mà ứng cơ chẳng sai, vì lấy trống rỗng làm thể nên chẳng thể sanh, cũng chẳng thể diệt vậy.

Vấn nạn rằng:

Sự vô của thật trí và sự vô của quyền trí đều chẳng sanh diệt thì đâu có chỗ nào khác biệt?

Đáp rằng:

Sự "vô" của thật trí là "vô tri", còn sự "vô" của quyền trí là "tri vô". Nói "vô" dù là đồng, nhưng cái ý chỉ của vô thì khác. Tại sao? Vì chân tâm của bậc Thánh hư tịnh, chẳng có tri để vô, nên gọi là "vô tri", chẳng thể nói "tri vô"; quyền trí có tri, là có tri để vô, nên gọi là "tri vô", chẳng được nói "vô tri" vậy! Vô tri tức là cái vô của Bát Nhã, tri vô tức là cái vô của Chân Đế. Cho nên, Bát Nhã với Chân Đế nói về dụng thì đồng mà khác; nói về tịch thì khác mà đồng. Vì "đồng" nên vô tâm (vô tác ý) nơi tâm và cảnh, vì "khác" nên chẳng mất cái công dụng chiếu soi. Cho nên nói "đồng" là đồng chỗ chẳng đồng; nói "khác" là khác chỗ chẳng khác; thể thì "khác" chẳng thể cho là khác, "đồng" cũng chẳng thể cho là đồng vậy. Tại sao? Bên trong có cái sáng của tự chiếu soi, bên ngoài có sự chân thật của vạn pháp. Vạn pháp dầu thật mà không chiếu soi thì chẳng được cái thật, trong và ngoài cùng nhau mới thành cái công dụng chiếu soi, thể thì sự dụng của bậc Thánh chẳng thể đồng là vậy. Bên trong dầu chiếu soi mà vô tri, bên ngoài dầu chân thật mà vô tướng. Trong và ngoài tịch nhiên, cả hai đều không, thể thì cái tịch của bậc Thánh chẳng thể khác là vậy. Cho nên Kinh nói "Các pháp không có sai biệt", đâu phải dời chỗ gò cao, lấp bằng trũng thấp rồi mới cho là chẳng khác? Kỳ thật vì chẳng khác ở nơi khác nên dù khác mà chẳng khác vậy. (1) Chớ nên thấy cảnh khác mà cho là tâm cũng khác. Nên Kinh nói "Lạ thay, Thế Tôn! Ở trong pháp không khác mà nói các pháp có khác". Lại còn nói "Bát Nhã nơi các pháp chẳng phải một tướng, cũng chẳng phải khác tướng" là đáng tin vậy.

Ghi Chú:

(1) Tự tánh bất nhị. Nếu có "đồng" là nhị; có "khác" cũng là nhị.

Vấn nạn rằng:

Luận nói "Nói về dụng thì khác, nói về tịch thì đồng", chưa rõ ở trong Bát Nhã có sự dụng và tịch khác nhau chăng?

Đáp rằng:

Dụng tức là tịch, tịch tức là dụng; dụng và tịch thể tánh là một, cùng xuất phát từ một tâm, nhưng tên gọi thì khác nhau; thật ra thì chẳng có cái tịch của vô dụng để làm thành sự dụng. Cho nên thật trí càng lu mờ thì sự chiếu soi càng sáng tỏ; quyền trí càng vắng lặng thì sự ứng cơ càng linh động, đâu phải vì lời nói sáng tối và động tịnh mà sanh ra sự khác biệt? Nên kinh Thành Cụ nói "Chẳng làm mà siêu việt sự làm". Kinh Bảo Tích nói "Vô tâm vô thức, nên chẳng có chỗ nào chẳng được tri". Ấy là quyền trí ứng cơ đến cùng tốt, thật trí chiếu lý đến cứu cánh. Quả thật là lời nói diễn tả thấu suốt ra ngoài hiện tượng vậy. Dựa theo lời văn sáng tỏ của các kinh thì có thể rõ được chân tâm của bậc Thánh rồi.

THƯ CỦA LƯU DI DÂN

(Ngài Huệ Viễn, sơ tổ của Tịnh Độ Tông, sau khi đọc bài Bát Nhã Vô Tri Luận, có tán thán rằng "xưa nay chưa từng có". Nhưng cảm thấy trong Luận còn nhiều điều thắc

mắc chưa thông, nên có sai cư sĩ Lưu Di Dân, là vị đệ tử thượng thủ viết thư gửi cho ngài Tăng Triệu để tham vấn đồng thời cũng có ý vấn nạn).

(Lược bỏ phần thăm hỏi, ở đây chỉ dịch phần vấn nạn).

Chánh lý tinh vi thì lời văn kỳ hiem, âm điệu quá cao thì người xướng họa rất ít, nếu chẳng phải hạng người siêu việt ngôn ngữ, quên lời được ý thì sẽ chấp vào lời nói mà trái ngược với chánh lý. Lời đáp trong bài Luận Bát Nhã Vô Tri, về đoạn lấy duyên để tìm trí, ý nghĩa tỏ ra thật uyển chuyển cùng tốt, cực kỳ tinh xảo, chẳng có kẽ hở. Nhưng kẻ chưa thấu lý thì khó mà hiểu được, nay còn có một hai chỗ chưa hiểu rõ, xin kê ra trong thư viết riêng kèm theo đây, nếu Ngài được rảnh rỗi thì giải thích cho.

Trong Luận nói "Thể tánh của Bát Nhã phi hữu phi vô, hư chẳng lia chiếu, chiếu chẳng lia hư, nên nói chẳng động chẳng giác mà kiến lập các pháp". Đoạn sau có nói "Khác với phàm phu là bởi tâm thần diệu linh minh, nên chẳng thể theo sự tướng để tìm cầu mà thôi". Lại còn nói "Dụng tức là tịch, tịch tức là dụng, quyền trí càng vắng lặng thì sự ứng cơ càng linh động". Chân tâm của bậc Thánh tịch diệt, thật trí chứng lý cùng tốt đồng với trống rỗng. Quyền trí ứng cơ chẳng mau mà mau, chẳng chậm mà chậm, cho nên tri chẳng lia tịch, tịch chẳng lia tri; chưa phải là chẳng tịch, chưa phải là chẳng tri. Cho nên, đạo ứng cơ hóa độ được thành công trên thế gian, dù ở trong hữu danh (*quyền trí ứng cơ hóa độ*) mà lại đồng với vô danh (*thật trí chứng lý tịch diệt*), đó là sự nhiệm mầu của chánh lý mà kẻ phàm lại càng cảm thấy mê muội!

Nhưng nay người bình phẩm có chỗ nghi đối với ý chỉ cao siêu của bài Luận, muốn tìm sự khác biệt của thánh trí (*quyền trí và thật trí*), cho là thật trí linh minh cùng tốt, siêu việt số lượng, cực kỳ vi diệu, âm thầm phù hợp nhất thể với trung đạo ư? Hoặc cho là quyền trí tâm thể tự nhiên, linh minh trống rỗng, vô tướng độc tồn ư? Nếu nói linh minh cùng tốt, siêu việt số lượng, cực kỳ vi diệu, âm thầm phù hợp nhất thể với trung đạo thì hai tên gọi "tịch" và "chiếu" là thể của định và huệ mà thôi. Định và huệ đã là hai thì tịch và chiếu cũng là hai; dụng đã là hai thì thể cũng là hai, đâu có thể nói tâm và cảnh hợp thành một? Vậy thì hai tên gọi chẳng nên cho là nhất thể. Nếu nói tâm thể tự nhiên, linh minh trống rỗng, vô tướng độc tồn, tức là quyền trí càng vắng lặng thì đã trở về một mà tiêu diệt dấu tích, có cái thể mà chẳng có cái dụng, làm sao nói được có quyền trí? Nếu có thể chẳng có dụng, thì quyền trí ứng cơ đã tuyệt, làm sao nói là sự ứng cơ càng linh động được?

Chân tâm nhiệm mầu thì tịch nhiên vô tri, mà lại nói trống rỗng chiếu soi, có chiếu soi thì là tri rồi, tại sao nói vô tri? Nói quyền trí ứng cơ hóa độ thấu qua ngoài vạn vật, sự ứng cơ đã tuyệt mà linh minh trống rỗng độc tồn thì chẳng nên có sự ứng cơ; có sự ứng cơ là có hai cái tri rồi, tức là một cái tri chiếu soi chân đế, một cái tri sáng tỏ tục đế, sao lại nói là vô tri? Ngài đã chứng ngộ thâm sâu, xin thử giải thích cho.

Người bình phẩm còn có chỗ nghi là: quyền trí ứng cơ hóa độ, khi ứng cơ hóa độ thì phải biết về căn cơ trình độ của chúng sanh, chẳng thể cho là không có, mà ý chỉ trong Luận lại nói "Quyền trí vốn chẳng có cái tri chấp lấy", mà chưa giải thích tại sao chẳng chấp lấy? Nói trước tiên cần phải xác định rõ đạo ứng cơ hóa độ của thánh trí, vậy cho là chỉ có chiếu mà chẳng có tướng ư? Hay cho là quyền trí quán được căn cơ sai biệt của chúng sanh là có tướng ư? Nếu quán được căn cơ sai biệt của chúng sanh thì khác với vô tướng. Nếu chỉ có chiếu mà chẳng có tướng thì chẳng có căn cơ nào để mà hóa độ; đã chẳng có căn cơ nào để hóa độ mà lại có công dụng của sự ứng cơ hóa độ, ý này tôi chưa hiểu, xin Ngài chỉ dạy cho.

Luận nói "Chẳng có cơ để ứng thì không có cơ nào chẳng được ứng, chẳng có tâm nhận vật thì không vật nào mà chẳng nhận ra được. Không vật nào mà chẳng nhận ra,

nên nhận mà chẳng thấy có chỗ nhận; không có cơ nào chẳng được ứng, nên ứng mà chẳng thấy có cơ nào để ứng". Sự chẳng có cơ để ứng mà không có cơ nào chẳng được ứng thì mới gọi là chân ứng; chẳng có tâm nhận vật mà không vật nào chẳng nhận ra được thì mới gọi là chân nhận; há có sự chân nhận mà chẳng thấy nhận, sự chân ứng mà chẳng thấy ứng, mà lại nói sự ứng mà chẳng có cơ để ứng, sự nhận mà chẳng có vật để nhận ư? Nếu nói sự chân ứng chẳng phải là sự ứng cơ của phạm tình, sự chân nhận chẳng phải là sự nhận của phạm tình, ấy là do sự nói của mê và ngộ vốn khác nhau mà thôi. Như thế thì tôn chỉ của Luận không được rõ ràng, dám xin thí dụ thêm để khỏi bị nghi hoặc nữa.

Khi Đạo Sanh Pháp sư đem bài Luận này đến Lư Sơn, tôi cùng với Huệ Viễn Pháp Sư xem xét tường tận, và Sư cũng lãnh hội được và tán thán, có thể vì tông phái có khác biệt nên lý thú của đạo pháp chẳng cần đồng nhất với nhau chăng? Tôi có đưa cho các vị đồng tu cùng xem, cũng có nhiều vị khen ngợi, nhưng tiếc là không được cùng Ngài gặp mặt.

THƯ CỦA TĂNG TRIỆU TRẢ LỜI LƯU DI DÂN

(Lược bỏ phần thăm hỏi, nay chỉ dịch phần giải đáp về vấn nạn).

Thư ông gửi đến có năm điều muốn hỏi, rất uyển chuyển thiết tha, tôi thật chẳng dám cho là mình có đủ tư cách để giải đáp. Lời của bản đạo chẳng được nhập lý, lại kém về văn tự. Vì chí lý thì không thể nói, nói ra thì trái với lý, dù nói nhiều lời mà chẳng diễn tả được trọn vẹn lý thú thì nói cũng vô ích. Nay tôi cả gan theo lời dạy để trả lời mà thôi.

Thư hỏi rằng "*Nói thánh trí tịch diệt, thật trí chứng lý cùng tột đồng với trống rỗng, dù ở trong hữu danh mà lại đồng với vô danh, đó là sự nhiệm màu của chánh lý mà kẻ phạm lại càng cảm thấy mê muội*".

Nếu lấy điều này làm tâm thì quên lời nói bên ngoài mà được ý bên trong. Định vào một tâm thì đâu còn theo sự khác biệt của phạm tình để tìm cái khác biệt của thánh trí.

Thư viết: *Người bình phẩm nói linh minh cùng tột, siêu việt số lượng, cực kỳ vi diệu, âm thầm phù hợp nhất thể với trung đạo thì "tên gọi của tịch và chiếu chỉ là thể của định và huệ mà thôi. Nếu tâm thể tự nhiên, linh minh trống rỗng, vô tướng độc tôn thì sự ứng cơ hóa độ chúng sanh dường như đã chấm dứt rồi. Ý nói cực kỳ vi diệu, âm thầm phù hợp nhất thể với trung đạo, tức là tâm và cảnh hợp một, thì tịch và chiếu đều bật, chẳng thể lấy định và huệ làm tên gọi; ý nói linh minh trống rỗng, vô tướng độc tôn thì chân tâm không có đối đãi, cho nên nói sự ứng cơ hóa độ chúng sanh chấm dứt*".

Chẳng biết hai lời nói tuy khác mà diệu dụng luôn luôn là một, vì chấp theo ý mình thành ra khác, nếu theo ý của bậc Thánh thì chẳng khác. Tại sao vậy? Sự tịch chiếu nhiệm màu của thánh trí, thật trí chứng lý cùng tột đồng với trống rỗng, đã nói là đồng thì không có chỗ nào mà chẳng đến cùng cực, đâu có cái chánh lý cùng tột, đồng với trống rỗng lại có hai tên gọi "định" và "huệ"? Hai tên gọi "định" và "huệ" vốn cùng một thể, đâu phải ngoài sự đồng còn có hai tên gọi? Nếu hai tên gọi "định" và "huệ" cùng ở trong "đồng" thì phạm ngôn ngữ nói ra đều chẳng có thể tánh chân thật, tức là chẳng đồng, nếu ở ngoài sự đồng mà gượng đặt hai tên gọi "định" và "huệ", là do sự mê chấp, chứ chính ngay hai tên gọi "định" và "huệ" chẳng có mê chấp.

Lại nữa, thánh trí trống rỗng, vi ân thân diệu, khác với cảnh phạm, không có cơ nào chẳng thích ứng, sự ứng cơ không có chỗ nào mà chẳng thông? Sự nhiệm màu của

thánh trí âm thầm linh động, nên diệu dụng của quyền trí luôn luôn là như thế, thì sự ứng cơ hóa độ chúng sanh làm sao chấm dứt được?

Cái tâm "có" của phàm phu là do nhân duyên mà có; vì có cái "có", có chẳng tự có, phải đợi nhân duyên mới có. Cái chân tâm của bậc Thánh vì lìa duyên nên chẳng có cái "có", nên sự "có" chẳng có. Sự "có" chẳng có nên sự "không" cũng chẳng không, nên bậc Thánh chẳng có chẳng không. Chẳng có chẳng không thì thánh trí trống rỗng độc chiếu, khế hợp với trung đạo. Tại sao? Sự có và sự không là bóng và tiếng của tâm, ngôn ngữ và sự hiện tượng là sự phan duyên của bóng và tiếng. Sự có và sự không đã tuyệt, trong tâm chẳng có bóng và tiếng, bóng và tiếng đã tiêu thì ngôn ngữ và hiện tượng chẳng thể suy lường được. Ngôn ngữ và hiện tượng chẳng suy lường được thì tâm thể lìa số lượng. Tâm thể lìa số lượng thì đạo pháp trùm khắp mười phương mà chẳng trụ. Đạo pháp trùm khắp mười phương mà chẳng trụ nên được linh minh cùng tột, siêu việt số lượng. Linh minh cùng tột, siêu việt số lượng nên chân vọng đều bật, gọi là cực kỳ vi diệu. Đạo pháp cực kỳ vi diệu vốn là vô trụ, vô trụ do nơi âm thầm tịch diệt, âm thầm tịch diệt thì thể tánh lìa tướng, nên phải mượn từ "trống rỗng" để tỏ bày. Cực kỳ vi diệu là bởi siêu việt số lượng, siêu việt số lượng nên có vô biên số lượng để thích ứng với mọi căn cơ; vô biên số lượng để thích ứng mọi căn cơ, nên sự ứng cơ chẳng sai. Mượn từ "trống rỗng" để tỏ bày thì lìa danh lìa tướng, nên đạo pháp siêu việt ngoài danh tướng; đạo pháp siêu việt ngoài danh tướng nên gọi là "không" (*chỉ lìa danh tướng, chẳng phải đoạn diệt*), sự ứng cơ chẳng sai nên gọi là "có" (*tùy duyên biến hiện, chẳng phải thật có*). Nói về sự "có" chẳng phải thật có, chỉ là gượng gọi như thế thôi. Trung đạo tịch diệt, đâu phải vì ứng cơ mà thành có? Nên Kinh nói "Thánh trí vô tri mà vô sở bất tri, vô vi mà vô sở bất vi".

Cái đạo tịch diệt, vô ngôn vô tướng đâu phải nói có mà thật có, đâu phải nói không mà thật không; nói động mà trái với tịnh, nói tịnh mà phé bỏ cái dụng ư?

Nay người bình phẩm chấp theo ngôn ngữ để xác định ý chỉ, muốn ở nơi tịch diệt trống rỗng của Bát Nhã để tìm sự hữu tri và vô tri, dùng ý thức phân biệt để chỉ bày sự nhiệm mầu, lấy cái thành kiến vọng chấp sẵn có cho là phải có sự nhất định đúng hay không đúng. Cho nên nghe bậc Thánh hữu tri thì nói là hữu tâm, nghe bậc Thánh vô tri thì nói vô tâm đồng như hư không. Cái cảnh "hữu" và "vô" đều thuộc về biên kiến (*chấp về một bên*), đâu phải ở nơi bất nhị của trung đạo! Tại sao? Vạn vật dù khác nhau mà thể tánh vốn luôn luôn là một, chẳng có tên gọi, nhưng chẳng phải không có vật để gọi. Có tâm đối với cảnh thì danh tướng khác nhau, là năng sở chưa quên; chẳng có tâm đối với cảnh thì năng sở đều quên, tức vật tức chân. Cho nên bậc Thánh chẳng lấy cảnh nơi tâm, cũng chẳng phải lìa tâm nơi cảnh; chẳng lấy cảnh nơi tâm thì cảnh chẳng có, chẳng lìa tâm nơi cảnh thì tâm chẳng không; chẳng có cho nên chẳng lấy, chẳng không cho nên chẳng lìa; chẳng lìa nên mỗi pháp đều chân, chẳng lấy nên danh tướng trống rỗng, danh tướng trống rỗng chẳng phải hữu tri, mỗi pháp đều chân chẳng phải vô tri; nên Kinh nói "Bát Nhã đối với các pháp chẳng lấy chẳng lìa, vô tri vô bất tri". Chứng tỏ Bát Nhã năng sở đều quên để hiển bày trung đạo. Nay là chỗ lìa tâm ý thức, vượt ra ngoài phan duyên mà muốn lấy sự có và không để cật vấn, há chẳng phải xa lìa chánh lý rồi sao?

Cật vấn về sự "có" và "không" thì cái trí cật vấn cũng do ý thức phân biệt sanh khởi trong phạm vi hữu tướng, mà pháp vốn vô tướng thì thánh trí làm sao tri? Người đời nói đến vô tri, cho là đồng với gỗ đá, hư không và những vật vô tình. Sự chiếu soi linh minh âm thầm sáng tỏ của Bát Nhã, hiện ra sự dụng trước khi một niệm chưa sanh, nên đạo vô ẩn cơ (*thập phương tam thế đều rõ ràng trước mắt, nên gọi là đạo vô ẩn cơ*), linh minh như thế là chánh biến tri, đâu thể nói vô tri như gỗ đá được! Lại nữa,

vô tri sanh khởi nơi hữu tri, thật chẳng có vô tri, chẳng có hữu tri. Chẳng có hữu tri nên nói phi hữu, chẳng có vô tri nên nói phi vô. Cho nên hư chẳng lia chiếu, tịch mà thường chiếu; chiếu chẳng lia hư, chiếu mà thường tịch; trống rỗng thường trụ, chẳng chấp chẳng xả, đâu thể do động mà làm cho có, do tịnh mà làm cho không? Nên Kinh nói "Chân Bát Nhã phi hữu phi vô, chẳng sanh chẳng diệt, chẳng thể lấy lời nói tả cho người biết". Tại sao? Nói về phi hữu là nói chẳng phải thật có, ý chẳng phải nói tuyệt không có; nói về phi vô là nói chẳng phải thật vô, ý chẳng phải nói thật có. Nói phi hữu chẳng phải phi hữu, nói phi vô chẳng phải phi vô, lia tứ cú thì tuyệt bách phi; cho nên Tu Bồ Đề suốt ngày thuyết Bát Nhã mà nói là vô sở thuyết. Đây là đạo tuyệt ngôn, chẳng phải cảnh giới của tri kiến thì sự tri làm sao mà truyền được? Vậy chỉ có những người tham cứu, thông đạt ý chỉ huyền diệu, quên cả ngôn ngữ thì tâm mới lãnh hội được mà thôi.

Trong thư lại nói "*Trước tiên cần phải xác định cái đạo ứng cơ hóa độ của thánh trí, cho là chỉ có chiếu mà chẳng có tướng ư? Hoặc cho là quyền trí quán được căn cơ sai biệt của chúng sanh ư?*" Người bình phẩm hình như nói: *Vô tướng với sự quán được sai biệt, ý chỉ chẳng phải là một. Quán được sai biệt thì khác với vô tướng, chiếu soi vô tướng thì mất sự ứng cơ hóa độ. Vậy thì cái nghĩa "tức chân" hoặc có sai lầm ư?*

Trong Kinh nói "Sắc bất dị không, không bất dị sắc, sắc tức thị không, không tức thị sắc". Nếu như ý chỉ của người bình phẩm thì lúc quán sắc và không, phải một tâm thấy sắc, một tâm thấy không. Nếu một tâm thấy sắc thì chỉ có sắc, chẳng thấy không; nếu một tâm thấy không thì chỉ có "không" mà chẳng thấy sắc, vậy thì "không" và "sắc" đã thành hai, chẳng định được cái bản ý "sắc không bất nhị" ở trong kinh. Cho nên Kinh nói: phi sắc, là để phá sự chấp sắc thật có của phàm phu, chớ chẳng phải lấy phi sắc để phá hư không, vì hư không đã là phi sắc rồi. Hư không đã không phải là sắc thì dù cho có phá được đi nữa cũng không có gì để nhận biết. Nếu lấy phi sắc để phá sắc thì Kinh nói "không bất dị sắc" là phi sắc chẳng khác với sắc; "sắc bất dị không" là sắc chẳng khác với phi sắc, vậy sắc với phi sắc chẳng có khác nhau? Nên biết: quán được sai biệt tức là vô tướng, vô tướng tức là quán được sai biệt; chỉ vì căn cơ của chúng sanh chẳng đồng, nên giáo pháp có sự khác biệt mà thôi. Xem xét các kinh, căn cứ theo ý chỉ thuyết pháp của chư Phật thì đâu còn có sự khác biệt bởi chân (*thật trí*) và ngụy (*quyền trí*), đối với hai cảnh "có" và "không" mà sự chiếu soi có khác biệt ư? Cho nên chiếu soi vô tướng mà chẳng mất cái công dụng của sự ứng cơ hóa độ, quán được sai biệt mà chẳng trái với ý chỉ vô tướng, tạo "có" chẳng khác với "không", dù ở nơi sanh tử mà tự tánh chẳng động; tạo "không" mà chẳng khác với "có", dù chứng Niết Bàn mà chẳng bỏ chúng sanh. Chưa từng chẳng có, chưa từng chẳng không, nên nói "Bất động đẳng giác mà kiến lập các pháp". Theo đó mà suy ra thì hai pháp "tịch" và "dụng" đâu có khác nhau? Tại sao lại nói cái trí quán được sai biệt khác với sự chiếu soi của vô tướng? E rằng người bình phẩm hoặc cho "không" và "hữu" là hai tâm, "tịnh" và "động" là hai dụng khác biệt, nên mới nói cái trí quán được sai biệt chẳng thể cho là chẳng có! Nếu xả bỏ được sự ham chấp dị kiến trong tâm thức, tìm chánh lý nhiệm mầu ngoài danh tướng, đẳng quán vạn pháp nơi nhất thể, hiểu rõ pháp thân vô tướng mà chẳng phải không, thì phải nói "Bậc chí nhân suốt ngày tùy căn cơ của chúng sanh để ứng cơ hóa độ mà chưa từng cho là có chúng sanh để độ". Chân tâm của bậc Thánh như thế, đâu có chỗ để chấp lấy? Mà lại hỏi "*Chưa giải thích cái lý chẳng chấp lấy*". Lại nói "*Chẳng có tâm nhận vật mới cho là chân nhận, chẳng có cơ để ứng mới cho là chân ứng*". Cũng có thể giống như lời nói trong thư vậy.

Nếu được vô tâm nơi nhận vật thì nhận vật nơi chẳng có tâm nhận, tức là chiếu mà thường tịch; vô tâm nơi ứng cơ mà ứng cơ nơi chẳng có cơ để ứng, tức là tịch mà

thường chiếu. Thế thì suốt ngày nhận vật, chẳng trái với "không có tâm nhận"; suốt ngày ứng cơ, chẳng trái với "không có cơ để ứng". Chi e rằng tâm chấp chưa quên, nên chấp thật sự nhận vật nơi chẳng có tâm để nhận, chấp thật sự ứng cơ nơi chẳng có cơ để ứng, đó là vì tình chấp chưa quên nên mới có sự sai vậy.

Tại sao? Nếu chân nhận là nhận vật, chân ứng là ứng cơ, thì tâm và cảnh chưa quên, nên danh tướng theo đó mà hình thành, tốt xấu do đó mà sanh ra, đời đời kiếp kiếp đuổi theo tâm cảnh thì bệnh chấp trước đến khi nào mới hết? Cho nên bậc Thánh trông rỗng nơi tâm, vô thức vô tri, muôn cảnh đều tịch diệt. Vì vậy, đang lúc linh động chiếu dụng mà ngưng nghỉ nơi cảnh vô vi; đang ở trong căn nhà hữu danh mà lại sống nơi quê hương tuyệt ngôn, tịch chiếu trông rỗng, chẳng thể theo danh tướng mà biết được. Chân tâm của bậc Thánh như thế mà lại cho "*Chân nhận là nhận, chân ứng là ứng*". Tôi cũng chưa rõ ý chỉ của người bình phẩm, nhưng e rằng sự nhận vật ứng cơ của họ là do vọng chấp của phàm phu mà sanh khởi, vậy làm sao có thể hiểu được chân tâm của bậc Thánh. Kỳ thực chân tâm của bậc Thánh thì chẳng phải như vậy.

Sự diễn tả của ngôn ngữ khởi lên, vì phàm phu tìm danh chấp tướng, theo lời nhận nghĩa, từ đó mới sanh ra nhiều sự khác biệt vậy!

Dùng ngôn ngữ để hiển bày cái đạo tuyệt ngôn thì diễn tả cũng chẳng phải là diễn tả. Cho nên người khéo nói mà dùng ngôn ngữ thì tỏ bày được những sự mà người ta không thể tỏ bày. Người khéo diễn tả thì diễn tả được những điều mà người ta chẳng thể diễn tả. Sự chỉ lý trông rỗng nhiệm mầu hể khởi tâm động niệm là sai trái rồi, huống là có ngôn ngữ để diễn tả! E rằng bức thư chỉ dạy chưa quên danh tướng, muốn đến chỗ chỉ lý còn rất xa xôi, chỉ có người tâm trí thông suốt mới có thể gặp nhau ngoài văn tự vậy.

NIẾT BÀN VÔ DANH (4)

Giải Đề:

Niết Bàn Vô Danh Luận là luận về Niết Bàn. Hai chữ Niết Bàn là tiếng Phạn, dịch là viên tịch. Ngũ trụ (1) sạch hết gọi là viên, nhị tử (2) vĩnh vong gọi là tịch, cũng là biệt danh của nhất tâm tịch diệt, chân thể của thanh tịnh pháp thân, chẳng phải như người thế gian hiểu lầm cho là chết. Vì tam thể chư Phật tu nhơn trải qua nhiều kiếp, chứng đắc cái chân thể của nhất tâm này, gọi là Pháp thân; vì đáp lại cái nhơn quảng đại, gọi là Báo thân; tùy cơ lợi ích chúng sanh, gọi là Hóa thân.

Tất cả chư Phật đều đầy đủ tam thân: Pháp thân là thể, Báo thân, Hóa thân là dụng, có cảm ứng thì hiện, không cảm ứng thì ẩn; ẩn mà chẳng hiện thì viên qui nhất tâm, nhiếp dụng trở về chơn thể gọi là nhập diệt, tức là Niết Bàn chẳng phải là sanh tử.

Vì nhất tâm này ngũ trụ phiền não chẳng che lấp được nên gọi là viên; hai thứ sanh tử chẳng thể bó buộc nên gọi là "tịch".

Giáo môn tả về chỗ xuất phát, nói có bốn thứ:

1. Tự Tánh Niết Bàn: Tức là nhất tâm này cùng khắp mọi nơi, là bản thể của các pháp, tự tánh vốn tịch diệt. Cũng như nói: có Phật hay không có Phật, tánh tướng thường trụ, tất cả chúng sanh vốn diệt độ, chẳng cần diệt nữa, nên gọi là "Tự Tánh Niết Bàn".
2. Hữu Dư Niết Bàn: Nói sự chứng của Tam thừa, vô minh chưa sạch hết, biến dịch sanh tử chưa dứt, sự chứng lý chưa được cùng tột, nghĩa là còn dư một khoảng đường chưa giẫm đến, nên gọi là "Hữu Dư Niết Bàn".

3. Vô Dư Niết Bàn: Tức là Phật đã tu thành, vọng đã hết, chân đã sạch, thể dụng bất nhị, cũng là chứng được quả Vô Thượng Đại Niết Bàn, nên gọi là "Vô Dư Niết Bàn".

4. Vô Trụ Niết Bàn: Tất cả bậc Thánh chẳng lấy hữu vi, chẳng trụ vô vi, nhị biên đều bất trụ, trung đạo cũng chẳng lập, động tịnh bất nhị, tổng danh là Niết Bàn, nên gọi là "Vô Trụ Niết Bàn".

Bốn thứ tên gọi này chỉ theo thể và dụng đặt tên, kỳ thật trong nhất tâm danh tướng đều tịch, nên gọi là "Vô Danh", tức là sanh tử và Niết Bàn cả hai đều bất khả đắc, cho nên hai chữ "Vô Danh" là cái tổng danh của nhất tâm thường trụ, bất sanh bất diệt.

Hai bài Luận "Vật Bất Thiên" và "Bất Chân Không" ở trước là cảnh sở quán, "Bát Nhã" là trí năng quán, ba luận ấy đều là nhân, nay "Niết Bàn" này là quả sở chứng, nên lấy làm luận.

Ghi Chú:

(1) Ngũ trụ:

1. Kiến nhất thiết trụ địa phiền não: tức là tất cả kiến giải mê lầm của tam giới.

2. Dục ái trụ địa phiền não: tức là tư tưởng mê lầm của dục giới; trong tư tưởng mê lầm, nặng nhất là cái lỗi tham ái, nên đề ra cái chánh để bao gồm tất cả phiền não khác.

3. Sắc ái trụ địa phiền não: tức là tất cả tư tưởng mê lầm của sắc giới.

4. Hữu ái trụ địa phiền não: là tất cả tư tưởng mê lầm của vô sắc giới; vô sắc giới dù chẳng có sắc thân, nhưng còn chấp A Lại Da thức làm ngã, còn ngã là còn có ái, nên gọi là hữu ái.

5. Vô minh trụ địa phiền não: tức là nguồn gốc của tất cả phiền não.

Năm thứ phiền não kể trên gọi tất là ngũ trụ. Nói trụ địa vì năm pháp này là chỗ vô sanh khởi tất cả tội lỗi cũng là chỗ dựa căn bản của hàng hà sa số phiền não.

(2) Nhị tử:

1. Phần đoạn sanh tử: là sanh tử của phàm phu từ đoạn này sang đoạn kia, như từ thân người sang thân thú.

2. Biến dịch sanh tử: cũng là sanh tử của bậc Thánh đã chứng quả Tam thừa, như bỏ A La Hán biến Bích Chi Phật, bỏ Bích Chi Phật biến Bồ Tát sơ địa, bỏ Bồ Tát sơ địa biến Bồ Tát nhị địa v.v...

BIỂU VĂN TRÌNH VUA TÀN.

(Lược bỏ những phần tán thán vua Tàn, chỉ dịch phần nhân duyên làm Luận này).

Trước kia, vua Tàn có nói "Đạo Phật lấy vô vi làm tông".

An Thành Hầu Diêu Tung hỏi rằng: Chẳng rõ sự vô vi của đạo lấy gì làm thể?

Lời đáp của vua Tàn chỉ rõ: Niết Bàn là tông thể của vô vi, mà tổng kết lại thành hai chữ "Vô Danh". Ấy là nhân duyên của tác giả làm luận này.

Theo lời biểu văn của ngài Tăng Triệu trình cho vua có đoạn như sau:

- Tại sao nói là Vô Danh?

- Vì chúng sanh từ lâu nay ở trong sanh tử luân hồi đều do sự chấp trước ái dục, nếu ái dục ngưng nghỉ nơi tâm thì chẳng còn sanh tử luân hồi. Đã không có sanh tử thì chân

tâm nhiệm màu vắng lặng, cái đức dụng âm thầm hợp với hư không, nên gọi là "Niết Bàn". Đã nói là Niết Bàn thì đâu còn dung nạp cái tên vào trong ấy nữa!

Nay cái bản ý lập luận này là muốn làm sáng tỏ chân thể tịch diệt của Niết Bàn vô danh để bài xích những tà kiến ngoại đạo. Vì lúc đương thời có một hạng người học Phật, cho vô vi là chẳng có bậc Thánh, lọt vào đoạn kiến, xóa bỏ nhân quả; chê cười những người tu hành, cho là chấp tướng, đem tà kiến này tuyên truyền khắp nơi; lấy làm tự đắc, nên chẳng thể sửa đổi cho đúng với chánh pháp được.

Nay nhờ bức thơ của vua Tần đáp Diêu Tung rằng "Nếu chẳng có bậc Thánh thì ai biết sự chẳng có?"

Chỉ một lời này làm cho bọn tà thuyết im lặng, nên lập Luận này diễn tả thêm để giúp cho giáo pháp được sáng tỏ.

Luận này gồm chín đoạn vấn nạn, mười đoạn diễn tả, mượn "hữu danh" thay cho vấn nạn, mượn "vô danh" thay cho giải đáp, để hiển bày chánh lý của "vô danh".

I. KHAI TÔNG RÕ NGHĨA.

Vô Danh nói:

Như Kinh nói "Hữu Dur Niết Bàn và Vô Dur Niết Bàn dịch là Vô vi, cũng gọi là Diệt Độ". Vô vi là lấy sự trống rỗng tịch diệt, lia danh lia tướng, cách tuyệt với hữu vi. Diệt độ là nói sự tai họa lớn của sanh tử vĩnh viễn tiêu diệt, siêu độ lục đạo luân hồi.

Ấy là chỗ thức tỉnh của mở mắt chiêm bao, cũng là tuyệt danh của căn nhà nhiệm màu. Nói hai tên "hữu dư" và "vô dư", ấy chỉ là tên khác biệt của xuất xứ, giả danh của ứng cơ hóa độ mà thôi. Tùy duyên hiện thân thuyết pháp gọi là xuất, duyên hết trở về ẩn gọi là xứ. Nay tôi thử Luận bàn rằng:

Cái đạo của Niết Bàn tịch diệt trống rỗng chẳng thể theo danh tướng mà tìm, vì diệu vô tướng chẳng thể dùng hữu tâm mà tri; cao siêu tam giới, mê hoặc đều dứt, chứng lượng như hư không, chánh lý cùng tột; muốn đuổi theo thì chẳng thể tìm ra tông tích (*vi lai vô chung*), muốn trở lại tìm chỗ xuất phát thì chẳng thấy bắt đầu (*quá khứ vô thủy*); lục đạo chẳng thể làm cho sanh khởi, sức mạnh chẳng thể làm cho biến đổi. Thể tánh minh mông chẳng có bờ bến, bậc trí chẳng thể định danh. Như trụ thì sanh mà chẳng sanh, như đi thì diệt mà chẳng diệt. Ngũ nhãn chẳng thấy được dung mạo, vì lia sắc; nhị thính (*nhục nhĩ, thiên nhĩ*) chẳng nghe được âm thanh, vì lia thanh. Mịt mù thâm sâu, ai thấy ai hiểu? Trùm khắp bao gồm, không có chỗ nào chẳng tồn tại, mà lại siêu việt nơi có và không. Thế thì hễ nói được là mất cái chân, biết được thì trở thành kẻ ngu; được "có" là trái với tự tánh, được "không" là tổn thương pháp thân. Cho nên khi Phật Thích Ca mới thành đạo, tự nhốt mình trong phòng mà chẳng thuyết pháp; Văn Thù hỏi về pháp môn bất nhị thì Duy Ma Cật ngậm miệng; Tu Bồ Đề tĩnh tọa trong hang, Đế Thích tán hoa cúng dường cho là khéo thuyết Bát Nhã; khen ngợi chẳng nói mà nói, chẳng nghe mà nghe, ấy đều do chánh lý là cái đạo tuyệt ngôn, chỉ có người chứng mới được lãnh hội, nên miệng do đó mà nín, đâu phải chẳng có biện tài. Vì biện tài chẳng thể nói được. Kinh nói "Sự chân giải thoát lia ngôn ngữ, tướng số, tịch diệt vĩnh an, vô thi vô chung, chẳng tối chẳng sáng, không lạnh không nực, trạm nhiên thường tịch như hư không, vô danh vô thuyết". Trung Quán Luận nói "Niết Bàn phi hữu lại cũng phi vô, con đường của ngôn ngữ chầm dứt, chỗ suy lường của tâm ý, tiêu diệt". Theo những lời của kinh luận trên, đâu phải chẳng đúng sự thật.

Như thế, quả thật có cái sở dĩ chẳng có, nên chẳng thể cho là có; có cái sở dĩ chẳng không, nên chẳng thể cho là không vậy. Tại sao? Hễ truy cứu cảnh "có" thì ngũ âm vĩnh viễn tiêu diệt (*diệt thì lia khô, gọi là lạc đức*); truy cứu cảnh "không" thì sự

nhiệm mầu linh tri thường tồn (gọi là ngã đức); nhiệm mầu linh tri thường tồn nên đầu bất thấy nghe mà nhất chân trạm nhiên thường tịch (ấy là thường đức); ngũ âm vĩnh viễn tiêu diệt thì vô biên phiên nào đều sạch (tịnh đức); vô biên phiên nào đều sạch nên thông đạt với đạo; nhất chân trạm nhiên thường tịch nên diệu dụng mà chẳng thấy công dụng. Diệu dụng mà chẳng thấy công dụng nên chí công thường tồn; thông đạt với đạo nên thâm sâu mà chẳng biến đổi. Thâm sâu mà chẳng biến đổi nên chẳng thể cho là có; chí công thường tồn nên chẳng thể cho là không. Thế thì "có, không" tuyệt bên trong, tên gọi bất bên ngoài, sự thấy nghe chẳng thể đến, người cõi Tứ không (vô sắc giới) mê muội chẳng hiểu biết. Bình đẳng nhất như mà vô trụ, trống rỗng chiếu soi mà khắp nơi, là quê hương của tất cả chúng sanh, cũng là nguồn gốc cứu cánh của chư Phật. Ấy là cái cảnh chẳng thể thấy nghe, xứ sở của thái huyền (nhiệm mầu lại thêm nhiệm mầu), mà muốn lấy sự "có" và "không" để gán tên chỉ bày phạm vi của Niết Bàn, dùng lời nói để tả cái đạo thần diệu mà tự cho là đặc chí, há chẳng phải lại càng xa xôi ư?

2. TÂM THỂ LẬP DANH.

Hữu Danh vấn:

- Danh hiệu chẳng phải khi không mà đặt ra, tên gọi chẳng phải tự mình đương nhiên mà sanh khởi. Trong Kinh nói "Hữu Dư Niết Bàn và Vô Dư Niết Bàn là cái chân danh trở về tự tánh, cũng là tên gọi của đạo pháp thần diệu". Nay tôi xin trình bày thử:

Hai chữ "Hữu dư" có nghĩa nói là ứng thân của Như Lai mới hiện ra, pháp thân bắt đầu kiến lập, là tắm rửa trong dòng nước "Bát giải thoát", nghỉ ngơi trong vườn an nhàn của "Thất giác chi", tích chứa muôn thiện từ nhiều kiếp, rửa sạch cáu bẩn từ vô thi. Tam minh chứng ngộ bên trong, diệu dụng chiếu soi bên ngoài. Phát thệ nguyện nơi sơ tâm, độ chúng sanh cho đến cuối cùng, trên cầu quả Phật, dưới cứu độ chúng sanh, siêu việt tam giới, độ chúng đại giác. Mở đường bằng phẳng của Bát Chánh Đạo, quét sạch tà kiến của các phái tà tông. Cỡi thần mã của lục thông, đi xe yên ổn của ngũ thừa. Ra vào trong sanh tử để tùy cơ hóa độ chúng sanh, đạo pháp sung mãn, đức dụng khắp nơi, cùng tột đến chỗ tạo hóa mới sanh khởi, cực diệu dụng của thánh trí. Tâm cảnh trống rỗng khắp vũ trụ, soi sáng pháp giới bởi nhất thiết trí. Nhân duyên hóa độ ngưng nơi cửu địa, chìm nơi thái hư mà còn nhân duyên chưa hết; sự tích giáo hóa chưa được viên tròn, vô minh chưa tẩy sạch, thánh trí vẫn còn, đây là Hữu Dư Niết Bàn.

Trong Kinh nói "Tiêu tan trần lao phiền não, như luyện vàng thật, muôn khổ đều hết mà linh giác độc tồn". Hai chữ "Vô dư" là nơi nhân duyên giáo hóa của bậc chí nhân đã xong, linh chiếu vĩnh viễn tiêu diệt vì cơ cảm đều tuyệt, nên gọi là Vô dư. Tại sao? Họa lớn chẳng bằng nơi có thân, nên phải diệt thân để trở về "không". Lao nhọc chẳng bằng nơi có trí, nên phải bạt trí để vào nơi trống rỗng. Thế thì trí bởi hình thể mà mệt mỏi, hình thể bởi trí mà lao nhọc, nhiều kiếp luân hồi trong lục đạo là bởi cái lỗi của thân tâm. Trong Kinh nói "Tâm trí là cái gốc của tất cả độc, hình thể là chỗ tựa của gông cùm" xa với chánh lý thâm sâu vắng lặng, nên tai họa do đó mà sanh khởi, cho nên bậc chí nhân tiêu thân diệt trí, bỏ hình thể, tuyệt suy tư; bên trong không có cái lao nhọc của ứng cơ chiếu soi, bên ngoài thì cắt đứt cái nguồn gốc của tai họa. Siêu nhiên nơi tam giới thì sự sanh tử vĩnh viễn cắt tuyệt, trống rỗng bao la, đồng một thể với hư không. Tịch diệt chẳng có sự thấy nghe, trống rỗng chẳng có dấu tích, âm thầm mờ mịt chẳng có chỗ đến; cũng như đèn tắt, dầu cùng với ánh sáng đều hết, ấy là Vô dư Niết Bàn.

Kinh nói "Ngũ âm vĩnh tận, cũng như đèn tắt". Thế thì Hữu Dư có thể Hữu Danh, Vô Dư có thể Vô Danh. Vô Danh đặt rồi thì kẻ tôn sùng hư vô ham thích với sự thâm sâu vắng lặng, Hữu Danh sanh khởi thì kẻ nhớ ân đức càng ngưỡng mộ công lao của bậc Thánh. Ấy là lời văn trong kinh điển, là sự giáo hóa hợp lý của Đức Phật; mà Luận lại nói "có, không" tuyệt ở bên trong, tên gọi chìm mất bên ngoài, sự thấy nghe chẳng thể đến, người cõi tứ không mê muội chẳng thể hiểu. Làm cho người nhớ ân đức tự cách tuyệt với đạo, kẻ tôn sùng hư vô chẳng có chỗ nương tựa, chẳng khác gì lấp bít tai mắt trên cơ thể, che bít ánh sáng nhật nguyệt nơi hư không, mà lại còn trách người chẳng phân biệt được màu sắc, âm thanh, đâu có lý như vậy? Ông chỉ biết suy tôn bậc chí nhân, siêu việt sự có không, tự cho lời văn vượt ra ngoài danh tướng, mà ý chỉ trong Luận lại làm cho người đọc chẳng biết chỗ quy hướng, nên đạo của Niết Bàn tự ẩn mà chưa được hiển bày. Tôi im lặng suy nghĩ tìm hiểu, cảm thấy chẳng có chỗ nương tựa, vì thế đâu có thể cho là sáng tỏ ý nghĩa Niết Bàn nơi nhà đen tối, đàn tiếng nhạc nhiệm mầu nơi đất tuyệt thính ư?

3. LẬP THỂ VÔ DANH.

Vô Danh đáp:

- Hữu dư, Vô dư là tên gọi bên ngoài của Niết Bàn, giả danh của sự ứng cơ hóa độ mà thôi, mà kẻ đuổi theo tên gọi là chấp danh, kẻ ghi nhớ hình tượng là chấp tướng. Danh hiệu hạn chế nơi đề mục, hình tướng phạm vi trong vuông tròn. Cũng có chỗ chẳng thể lấy vuông tròn để diễn tả, lấy đề mục để truyền nhau được, đâu có thể lấy tên gọi gán vào nơi vô danh, lấy hình tướng để gán vào nơi vô hình! Bởi vì thể tánh của Niết Bàn lia danh lia tướng, chẳng phải cảnh giới của phàm tình, vậy cái đạo vô hình vô tướng ấy đâu có thể đuổi theo hình, danh mà tìm cầu được.

Lời vấn nạn rằng "*Hữu dư, Vô dư là bản ý phương tiện tịch diệt để thiết lập giáo môn, cũng là sự tích ẩn và hiển của Như Lai*". Nhưng chưa phải là sự thâm sâu tuyệt ngôn của nhiệm mầu tịch diệt, cũng chẳng phải là diệu đạo cứu thế của bậc chí nhân. Ông chưa nghe được cái thuyết chánh quán ư? Duy Ma Cật nói "Ta quán Như Lai vô thi vô chung, vượt qua lục căn, ra ngoài tam giới, chẳng tại phương, chẳng lia phương, chẳng hữu vi, chẳng vô vi. Chẳng thể dùng thức để biết, chẳng thể lấy trí để hiểu, vô ngôn vô thuyết, chỗ suy lường của tâm ý tiêu diệt". Theo đó để quán là chánh quán, nếu quán theo cách khác thì chẳng thấy Phật được. Kinh Phóng Quang nói "Phật như hư không, vô khứ vô lai, ứng cơ mà hiện, chẳng có phương sở".

Thế thì, bậc Thánh ở nơi vũ trụ tịch diệt trống rỗng, không chấp trước, không tranh biện. Có tranh biện là nói sanh tử, không tranh biện là nói Niết Bàn; sanh tử và Niết Bàn cả hai đều bất khả đắc, dẫn dắt nó mà chẳng đi trước, cảm thông rồi sau mới ứng cơ. Tỷ như tiếng ở trong hang, hình bóng ở trong gương sáng, đối diện mà không biết từ đâu đến, đuổi theo chẳng hiểu chỗ đi; chớp nhoáng mà có, mập mờ mà không, động lại càng tịnh, ẩn lại càng tỏ, ra vào nơi có, không; thâm sâu âm thầm, biến hóa vô thường, chẳng thể suy lường được. Đặt ra tên gọi là bởi ứng cơ hóa độ, hiển bày sự tích là sanh, ngưng nghỉ sự tích là diệt; sanh gọi là Hữu dư, diệt gọi là Vô dư. Thế thì tên gọi của hữu, vô là sanh khởi từ vô danh, mà cái đạo vô danh thì chỗ nào chẳng phải danh? Cho nên bậc chí nhân ở nơi vuông thì vuông, ở nơi tròn thì tròn, ở cõi trời thì làm trời, ở cõi người thì làm người, bởi vì cái năng lực làm trời, làm người đâu phải hạn trời, người có thể làm được! Vậy rõ ràng chẳng phải trời, chẳng phải người nên mới làm trời, làm người được mà thôi.

Do đó, khi hóa độ chúng sanh, ứng cơ mà chẳng có việc làm, vì làm mà chẳng qua sự tác ý, vì chẳng qua sự tác ý nên sự làm rộng lớn chẳng thể nghĩ bàn; chẳng làm mà

ứng cơ nên sự ứng cơ phổ biến, chẳng thể suy lường. Sự làm rộng lớn chẳng thể bàn nên trở lại nơi vi ẩn, sự ứng cơ phổ biến chẳng thể suy lường nên quy về Vô Danh.

Kinh nói "Đạo Bồ Đề chẳng thể suy lường, cao mà vô thượng, rộng chẳng bờ bến, thâm sâu mà không đáy, xa xôi chẳng có chỗ đến. Lớn bao gồm trời đất, nhỏ nhập vào lân hư (bụi trần cực nhỏ), nên gọi là Đạo". Thế thì đạo của Niết Bàn chẳng thể lấy sự hữu, vô để tìm đã rõ ràng rồi. Thế mà kẻ mê hoặc thấy sự thần biến lại cho là có, thấy sự diệt độ liền cho là không, cái cảnh "có, không" là trong phạm vi của vọng tưởng, đâu có thể làm tiêu biểu cho huyền đạo mà diễn tả chân tâm của bậc Thánh!

Ý nói bậc chí nhân tịch diệt trống rỗng chẳng có dấu tích, ẩn và hiển cùng một nguồn gốc, "tồn" chẳng cho là có, "vong" chẳng cho là không. Tại sao? Phật nói "Ta vô sanh, vô sanh bất sanh, dù cho sanh mà chẳng sanh; vô hình bất hình, dù hiện hình mà chẳng thấy hình". Nên biết "tồn" chẳng cho là có. Kinh nói "Bồ Tát nhập vô tận tam muội, thấy hết cả quá khứ chư Phật diệt độ". Lại nói "Nhập nơi Niết Bàn mà chẳng thấy Niết Bàn". Nên biết "vong" chẳng thể cho là không. "Vong" (*vong tức là mất, trái với tồn*) chẳng thể cho là không, dù không mà có; chẳng thể cho là có, dù có mà không. Dù có mà không nên gọi là phi hữu; dù không mà có, nên gọi là phi vô. Thế thì, cái đạo của Niết Bàn quả thật vượt ra ngoài phạm vi có và không, nên đường đi của ngôn ngữ và tướng số phải cắt đứt. Mà ông lại nói "*Cái tai họa của bậc Thánh là tại nơi có thân, nên diệt thân để trở về không; lao nhọc chẳng bằng nơi có trí, nên bật trí để chìm nơi trống rỗng*". Há chẳng phải trái với chánh lý cùng tột của pháp thân, tồn thương ý chỉ nhiệm mầu của Niết Bàn ư?

Kinh nói "Pháp thân vô tướng, ứng cơ mà hiện hình; Bát Nhã vô tri, đối duyên mà chiếu soi". Vì ứng cơ nơi vô tâm, nên dù cho muôn việc xảy ra cùng một lúc mà chẳng thấy lao nhọc, ngàn lời vấn nạn khác biệt mà đối phó chẳng cần suy tư. Vô tâm nơi ứng cơ nên động như mây bay, tịnh như tiếng vang, đâu có tâm nơi bị thử, và tình cảm dính dáng nơi động tịnh? Đã vô tâm nơi động tịnh, cũng vô tướng nơi khứ lai. Vì khứ lai chẳng có tướng nên không có vật nào mà chẳng hiện hình; vì động tịnh chẳng có tâm nên không có cảm thông nào mà chẳng ứng cơ. Thế thì, tâm sanh nơi hữu tâm, tướng xuất nơi hữu tướng; tướng chẳng xuất nơi ta nên dù kim thạch chảy mà ta chẳng cháy, tâm chẳng sanh nơi ta nên tuy ứng dụng hằng ngày mà chẳng động; vạn pháp tự nó lãnh xãng, đâu có dính dáng với ta? Thế thì còn có tai họa gì? Cho nên trí huệ cùng khắp vạn vật mà chẳng lao nhọc, hình thể sung mãn mười phương mà chẳng tai họa, sự lợi ích chẳng thể thêm, sự tổn hại chẳng thể bớt; đâu thể lấy sự Đức Phật thị hiện nhập tịch cho là như đèn tắt mà gọi là Vô dư Niết Bàn? Chẳng biết pháp thân thường trụ, sự thị hiện nhập tịch ấy chỉ là phương tiện để hóa độ chúng sanh mà thôi. Thế mà kẻ mê hoặc ở nơi cảnh giới thấy nghe, tìm kiếm sự tích khác biệt của ứng cơ hóa độ; cầm lấy cây thước kẻ để đo lường hư không, muốn lấy tâm trí để làm lao nhọc cho bậc Thánh, lấy hình thể để làm tai họa cho chí nhân, mà bỏ có vào không, do đó đặt tên cho Niết Bàn Hữu dư và Vô dư; đó đâu phải là lời nói tinh vi, siêu việt thấy nghe, hiển bày pháp thân nơi trống rỗng!

4. TRÁCH VẤN LUẬN CỨ.

Hữu danh vấn:

- Thời hồng mang sơ khai (*kiếp không*) vạn hữu sanh khởi, vạn hữu đã có rồi thì chẳng thể cho là không, không chẳng tự không, phải do nơi có; có và không tương sanh với nhau, ấy là lý lẽ tự nhiên, số lượng của hiện tượng thế giới cùng tột ở nơi đây. Theo đó mà quán, tạo hóa sanh ra vạn vật, lý lẽ chẳng có ẩn dấu và hiển bày, sự lớn nhỏ, thọ yểu, thành thật và dối trá đều là có cả. Sự có do biến đổi mà tiêu diệt, diệt rồi tức

là thật không. Thế thì cái cảnh "có, không" trên thế gian đều thuộc về chánh lý này. Kinh nói "Hai pháp có, không" gồm tất cả pháp, cũng gọi là tam vô vi, là ba thứ vô vi ở trong Duy Thức học:

1. Hư không vô vi: là dụ cho lý của chân như giống như hư không, thể tánh thường trụ.
2. Trạch diệt vô vi: do số lượng của trí huệ phân tích mà chứng quả tịch diệt, cũng là Niết Bàn nhị thừa.
3. Phi trạch diệt vô vi: là chánh lý của "viên thành thật", vốn là tịch diệt, chẳng cần diệt nữa, nên gọi là phi trạch diệt, tức là Vô dư Niết Bàn vậy.

Mà Luận nói "Ngoài sự có và không, còn có cái đạo huyền diệu khác, huyền diệu hơn sự có và không, gọi là Niết Bàn". Nhưng tôi suy xét cái bản thể của đạo huyền diệu, nếu quả thật là có, dù cho huyền diệu, chẳng phải là không. Dù huyền diệu chẳng phải là không, tức là chỗ cảnh thật có rồi; nếu quả thật là không thì phải thật không, không mà thật không tức là vào nơi cảnh thật không. Nói tóm lại, chẳng có sự khác với có mà phi vô, chẳng có sự khác với không mà phi hữu đã rõ ràng rồi. Theo giáo lý suy xét nguồn gốc, chẳng ra ngoài sự có và không, đâu phải khác với sự có mà lại nói chẳng không, khác với sự không mà lại nói chẳng có? Mà Luận nói "Ngoài sự có và không còn có đạo huyền diệu khác, là phi hữu phi vô, gọi là Niết Bàn", tôi nghe lời này thật chưa hợp với chân tâm.

5. SIÊU CẢNH HỮU VÔ.

Vô Danh đáp:

- Tên gọi của "hữu" và "vô" dù cho không pháp nào chẳng bị bao gồm, không có lý nào chẳng bị lệ thuộc, nhưng sự bao gồm lệ thuộc chỉ là tục đế mà thôi. Trong Kinh nói "Chân đế là gì? Là đạo của Niết Bàn vậy. Tục đế là gì? Là pháp hữu và vô vậy". Tại sao? Hữu là hữu nơi vô (1), Vô là vô nơi hữu (2). Cho nên, hữu cái sở vô gọi là "hữu", vô cái sở hữu gọi là "Vô"; "Hữu" và "Vô" đối đãi nhau mà hình thành nên gọi là Tục Đế.

Thế thì hữu sanh nơi vô, vô sanh nơi hữu: lia hữu chẳng vô, lia vô chẳng hữu; hữu và vô tương sanh với nhau cũng như quay bánh xe; cao thấp thay phiên với nhau, có cao thì phải có thấp, có thấp thì phải có cao. Như thế, hữu và vô dù khác biệt đều chẳng thể lia nơi hữu vậy. Ấy là chỗ hình thành của ngôn ngữ, chỗ sanh khởi của thị phi, lý chẳng nhất định, đâu có thể bao gồm hết cả sự nhiệm mầu cùng tốt mà diễn tả cái đạo thần diệu của Niết Bàn?

Cho nên Luận nói "Siêu xuất hữu vô" là bởi cái tên của hữu vô chỉ hạn chế trong cảnh lục căn và lục trần. Trong cảnh lục căn, lục trần chẳng phải là căn nhà nhiệm mầu của Niết Bàn, nên mượn chữ "xuất" để quét tình mê chấp mà thôi. Hy vọng những người học đạo, do lời nói tỉ lượng diễn tả sự thâm sâu của Niết Bàn, gỡ tâm nơi quên tình tuyệt chứng, được ý quên lời, khế ngộ sự phi hữu, phi vô thôi. Đâu phải ở ngoài hữu và vô còn có một cái hữu để gọi vậy, ấy là chấp lời nói mà chẳng hiểu ý chỉ, thiệt sai lầm biết bao!

Trong Kinh nói "Tam vô vi là bởi chúng sanh lãng xăng qua lại trong sanh tử". Bệnh sanh tử do nơi tai họa của căn trần, sự tai họa lớn nhất của căn trần trước tiên là do nơi hữu. Muốn xóa bỏ sự hữu, trước tiên phải dùng vô, nên mượn chữ vô để sáng tỏ sự phi hữu, sáng tỏ sự phi hữu chẳng phải cho là thật không vậy.

Ghi Chú:

(1) Vì vốn chẳng có sanh tử mà nay thành có, vốn chẳng có thân tâm mà nay đã có, nên sự "hữu" là hữu nơi vô mà thôi.

(2) Bởi hàng tiểu thừa tiêu diệt thân tâm giải thoát sanh tử mà chứng vô vi, nên sự "vô" là vô sự hữu mà thôi.

6. SỰ TÂM HUYỀN DIỆU.

Hữu danh vấn:

- Trong Luận nói: Niết Bàn đã chẳng ra ngoài "có, không", cũng chẳng ở trong "có, không". Chẳng ở trong có, không, thì chẳng thể tìm được ở nơi có không; chẳng ra ngoài có, không, thì chẳng thể lia có không mà tìm được. Chẳng có chỗ tìm thì phải tất cả đều không, mà lại nói "Diệu đạo chẳng không", nếu diệu đạo chẳng không thì cái đường lối thâm sâu có thể tìm; cho nên ngàn thánh đồng một quỹ đạo, chưa từng trống rỗng, chẳng có chỗ quy hướng. Diệu đạo đã còn mà lại nói chẳng ra ngoài, chẳng ở trong, ấy thì phải có ý chỉ khác thường, nay xin nói cho nghe được chẳng?

7. DIỆU ĐẠO THƯỜNG TỒN.

Vô Danh đáp:

- Ngôn ngữ do danh hiệu mà khởi, danh hiệu do hình tướng mà sanh, danh tướng từ vọng tưởng bày ra. Nếu danh và tướng cả hai đều quên thì vô danh vô thuyết, ngôn thuyết đã không thì từ đâu mà nghe? Trong Kinh nói "Niết Bàn phi pháp nên chẳng ở trong, phi phi pháp nên chẳng ra ngoài, không nói không nghe, vì diệu đạo lia ngôn ngữ, chẳng phải do tâm ý mà biết được". Tội đâu dám nói mà ông muốn nghe vậy.

Mặc dù như thế, Tu Bồ Đề nói "Ta quán Bát Nhã vốn chẳng ngôn thuyết, nếu chúng sanh được vô tâm để lãnh thọ, chẳng nghe mà nghe thì ta sẽ chẳng nói mà nói". Nay vì trình bày lời của Phật để giải tỏa sự mê chấp, cũng có thể dùng lời nói để nói vậy. Duy Ma Cật nói "Chẳng lia phiền não mà chúng được Niết Bàn". Trong kinh Bửu Nữ Sở Vấn có bài kệ của Thiên Nữ rằng:

Như cảnh giới của ma,
Và cảnh giới của Phật.
Bình đẳng đồng một loại,
Do đó Phật thấy Phật. (1)

Diệu đạo chẳng ra ngoài, chẳng ở trong, nên Kinh nói "chẳng ra khỏi cảnh giới ma mà nhập cảnh giới Phật". Sự ấy cần phải diệu ngộ, đâu có thể chấp theo lời nói mà cầu được.

Thế thì, huyền đạo ở nơi diệu ngộ, diệu ngộ ở nơi "tức chân"; "tức chân" thì "có, không" cùng quán một lượt, cùng quán một lượt thì người và mình chẳng phải là hai, cho nên trời đất với ta đồng một gốc, vạn vật với ta đồng một thể; đồng với ta thì chẳng còn sự có không, khác ta thì trái với sự dung thông; cho nên chẳng ra ngoài, chẳng ở trong, mà ngay đó diệu đạo thường tồn. Tại sao? Vì bậc Thánh nơi tâm trống rỗng mà âm thầm chiếu soi, từ lý đạt sự nên chẳng có chỗ nào mà chẳng bao gồm; ôm vũ trụ ở trong lòng mà linh minh chiếu soi có dư, hiện vạn hữu ở nơi tâm mà chân tâm luôn luôn trống rỗng; do sự diệu ngộ nên được tẩy sạch phiền não, phá cái mê chấp từ vô thi, chứng được nguồn gốc nhiệm mầu của Niết Bàn. Ứng cơ mười phương, ngay nơi náo động mà chân tâm thường tịnh, trống rỗng vắng lặng mà khế ngộ tự nhiên. Thật trí chứng lý cùng tốt nên ở nơi "có" mà chẳng có; quyền trí ứng cơ mười phương nên ở nơi "không" mà chẳng không; vì chẳng không nên chẳng kẹt nơi "không", vì

chẳng có nên chẳng chấp nơi "có"; ở nơi "có" mà chẳng có, nên chẳng có ở nơi "có"; ở nơi "không" mà chẳng không, nên chẳng không ở nơi "không". Như thế nên chẳng ra ngoài "có, không" cũng chẳng ở trong "có, không", đâu có thể cho nhất định phải tìm cầu ở nơi "có" và "không" vậy.

Thế thì, vạn pháp chẳng có cái tướng "có, không" (*cảnh không*), bậc Thánh chẳng có cái tri "có, không" (*tâm không*). Bậc Thánh chẳng có cái tri "có, không" thì chẳng tác ý bên trong, vạn pháp chẳng có cái tướng "có, không" thì chẳng có danh tướng bên ngoài. Chẳng danh tướng bên ngoài thì cảnh tuyệt, chẳng tác ý bên trong thì trí bật. Cảnh và tâm cả hai đều tịch diệt thì vật và ngã âm thầm hợp một, trống rỗng chẳng mây lông, nên gọi là Niết Bàn. Niết Bàn nếu như thế thì sự suy lường cát tuyệt, đâu còn có thể chấp sự "có, không" ở bên trong và tìm cầu sự "có, không" ở bên ngoài ư?

Ghi Chú:

(1) Chỉ có người kiến tánh thành Phật mới thấy được Phật tánh của ma với Phật không khác.

8. VẤN NẠN SAI BIỆT.

Hữu danh vấn:

- Nếu đã tuyệt chỗ suy lường nơi Niết Bàn thì siêu xuất ngoài lục căn và lục trần, chẳng ra ngoài, chẳng ở trong mà huyền đạo độc tồn; thế thì cái đạo cứu cánh lý cùng, tánh tận, nhiệm mầu hợp một, chẳng có sai biệt là lẽ dĩ nhiên rồi. Mà kinh Phóng Quang nói "Đạo pháp của Tam thừa đều vì vô vi mà có sai biệt". Phật nói "Xưa kia lúc tôi làm Bồ Tát tên là Nho Đồng, đã nhập Niết Bàn thời Nhiên Đăng Phật; lúc ấy Nho Đồng Bồ Tát mới chứng được vô sanh pháp nhẫn nơi thất địa, cần phải tiến thêm ba cấp mới chứng thập địa".

Nếu Niết Bàn là một thì chẳng nên có ba, nếu đã có ba thì chẳng phải cứu cánh. Đã nói là đạo cứu cánh mà lại có sự cao thấp chẳng đồng, theo sự thuyết pháp khác biệt trong các kinh, phải lấy cái nào làm trung đạo?

9. GIẢI ĐÁP SAI BIỆT.

Vô Danh đáp:

Chánh lý của đạo cứu cánh chẳng có sai biệt. Kinh Pháp Hoa nói "Đệ nhất đại đạo chẳng có hai chánh lý, ta vì những kẻ giải đãi mà kiến lập phương tiện, ở nơi đạo pháp nhất thừa mà phân ra nói thành ba". Cũng như lời thí dụ "ra khỏi căn nhà lửa được ba thứ xe" tức là lý này vậy.

Vì đều được ra ngoài sanh tử nên cùng gọi là vô vi, vì loại xe (thừa) chẳng đồng nên có ba tên, nếu trở về nguồn gốc thì chỉ là một thôi.

Lời vấn nạn rằng "*Cái đạo Tam thừa đều vì vô vi mà có sự chứng sai biệt*". Ấy là do người có ba mới thành ra ba loại nơi vô vi, chẳng phải vô vi có ba loại. Nên Kinh Phóng Quang nói "Niết Bàn có sai biệt ư? Đáp rằng: không sai biệt". Chỉ vì Như Lai tập khí phiền não đều tận, Thanh Văn tập khí chưa sạch mà thôi. Nay lấy thí dụ sau đây để dụ cho ý chỉ xa xôi: Như người chặt cây, chặt đi một thước thì mất hết một thước, chặt đi một tấc thì mất đi một tấc, dài ngắn do nơi thước tấc chẳng do nơi sự mất vậy.

Muôn điều sai biệt của chúng sanh là do lục căn lục thức của chúng sanh chẳng đồng, nên sự chiếu soi của trí huệ có sâu cạn, đức hạnh có lớn nhỏ, nên Tam thừa cao thấp chẳng đồng mà đều được đến bờ bên kia. Bờ bên kia đâu có khác biệt, do người đi tự

thành ra khác biệt mà thôi. Thế nên việc tùy cơ thuyết pháp của các kinh có sai biệt mà ý chỉ chẳng có trái nhau vậy.

10. TRÁCH SỰ KHÁC BIỆT.

Hữu danh vấn:

- Cùng ra nhà lửa thì sự lia tai họa là một, đồng ra khỏi sanh tử thì vô vi cũng là một. Mà lại nói "Bờ bên kia chẳng khác, do người tự thành ra khác". Bờ bên kia tức là vô vi, người tức là kẻ chứng vô vi, xin hỏi "người và vô vi là một hay là khác"? Nếu người tức là vô vi, vô vi tức là người thì chẳng nên nói vô vi chẳng khác, do người tự thành ra khác. Nếu người khác với vô vi thì người chẳng phải vô vi, vô vi tự là vô vi, người tự thường là hữu vi, thì cái lý "âm thầm dung hợp" lại mắc kẹt mà chẳng thông. Thế thì, người với vô vi nếu là một thì cũng chẳng phải là ba (*Tam thừa*), nếu khác cũng chẳng phải là ba, vậy cái tên "Tam thừa" do đâu mà sanh khởi?

11. DUNG THÔNG KHÁC BIỆT.

Vô Danh đáp:

- Ở nơi đây là đây, lúc mê Niết Bàn tức là sanh tử; ở nơi kia là kia, lúc ngộ sanh tử tức là Niết Bàn. Cho nên kẻ đồng nơi đắc thì sự chứng đắc ba thừa cũng đồng đắc; kẻ đồng nơi thất thì sự mê hoặc lục đạo cũng đồng mê. Người vào nơi vô vi, người tức là vô vi, vô vi dù là một, đâu có trái với sự khác biệt.

Thí dụ như ba loài chim ra khỏi lưới, cùng vào nơi chẳng có tai họa; sự chẳng có tai họa dù là đồng mà chim thì mỗi loại khác nhau, chẳng thể vì chim mỗi loại khác nhau mà nói chỗ chẳng tai họa cũng khác; lại chẳng vì chỗ chẳng tai họa là một mà lại cho nhiều loại chim cũng là một. Thế thì chim tức là chẳng tai họa, chẳng tai họa tức là chim; sự chẳng tai họa đâu có khác, chỉ do mỗi loại chim tự thành ra khác mà thôi. Như thế chúng sanh Tam thừa đều ra khỏi lồng vọng tưởng, đồng vào chỗ vô vi; vô vi dù là đồng mà mỗi thừa khác nhau, chẳng thể vì mỗi thừa khác nhau lại nói vô vi cũng khác, cũng chẳng thể vì vô vi là một mà nói Tam thừa cũng là một. Thế thì người tức là vô vi, vô vi tức là người, vô vi đâu có khác, ấy là do người có ba loại, tự thành khác biệt mà thôi. Cho nên chỗ chẳng tai họa dù là đồng mà vì con chim có lớn nhỏ thì sự bay có xa gần; vô vi tuy là một mà âm thầm chiếu soi có sâu cạn. Vậy vô vi tức là thừa, thừa tức là vô vi, chẳng phải thừa có khác với vô vi, vì chưa đến chỗ cùng tột của vô vi, nên mới có sự Tam thừa khác nhau vậy.

12. CẬT VẤN NGHĨA TIỆM.

Hữu danh vấn:

- Tất cả đau khổ sanh ra đều do nơi vọng tưởng, vọng tưởng đã trừ thì tất cả đau khổ đều dứt. Nhị thừa chứng đắc tận trí, Bồ Tát chứng đắc vô sanh trí, lúc ấy vọng tưởng đều sạch, sự bó buộc vĩnh viễn tiêu trừ; bó buộc đã tiêu trừ thì chân tâm vô vi, tâm đã vô vi thì chánh lý chẳng mảy may chướng ngại.

Kinh nói "Trí huệ của các Bạc Thánh chẳng trái ngược với nhau, bất xuất bất sanh" (1). Cũng nói "Đại đạo vô vi bình đẳng bất nhị". Đã nói bất nhị thì chẳng cho tâm có khác biệt; chẳng chứng thì thôi, nếu chứng thì phải cùng tột, mà lại nói "Sự chứng chưa được cùng tột". Ấy là chỗ tôi chưa hiểu được.

Ghi Chú:

(1) Về bên nhân chẳng sanh khởi gọi là bất xuất, về bên duyên chẳng sanh khởi gọi là bất sanh, kỳ thật cả hai đều không.

13. SÁNG TỎ NGHĨA TIỆM.

Vô Danh đáp:

- Vô vi bất nhị thì đã đành rồi, nhưng tập khí phiền não, nhiều lớp mê hoặc từ lâu nay, mà muốn ngay đó liền dứt sạch, lời ông nói tôi cũng chưa hiểu. Kinh nói "Ba mũi tên trúng hồng tâm, ba con thú qua sông, nước sông chẳng khác". Con thỏ thì nhảy trên mặt nước mà qua sông; con ngựa thì hoặc là chạm đáy sông, hoặc là không chạm đáy sông; con hương tượng thì lúc nào cũng chạm đáy sông; mà có sự khác nhau của sáu và cạn ấy là do sức lực chẳng đồng vậy.

Vạn vật tuy nhiều, nhưng mỗi loại đều có sự hạn chế về số lượng. Giả sử trí huệ như Xá Lợi Phất, biện tài như Di Lặc, dùng hết tài năng trí huệ biện tài cũng chẳng soi thấu những số lượng ấy, huống là cõi nhiệm mầu trống rỗng chẳng có số lượng! Cái đạo thể Niết Bàn chẳng có bờ bến mà muốn cho người Tam thừa liền đến cùng cực ư? Tỉ như biển lớn không bờ mà thuyền chèo có số dặm, hư không trống rỗng mà bay liệng có xa gần. Người Tam thừa đối với đạo thể của Niết Bàn thì cũng như thế. Lão Tử nói "Sự học thì ngày càng thêm, đường đạo thì ngày càng bớt". Kẻ đi đường đạo là vào cõi vô vi, vào cõi vô vi mà nói ngày càng bớt, sự ấy đâu phải cho là thành linh đắc được? Cần phải bớt rồi lại bớt nữa, cho đến chẳng còn có gì để bớt nữa mới thôi. Trong Kinh có thí dụ về đom đóm và mặt trời; trí huệ của Nhị Thừa giống như đom đóm, chẳng dám khởi niệm chiếu khắp Nam Thiệm Bộ Châu; trí huệ của Bồ Tát giống như mặt trời, chiếu khắp Nam Thiệm Bộ Châu, thế thì được biết trí huệ dụng ra có sai biệt rồi.

14. CHÊ VỀ TÂM ĐỘNG.

Hữu danh vấn:

- Kinh nói "Người đã chứng pháp thân thì được vào cõi vô vi, chân tâm chẳng thể dùng trí huệ để biết, hình thể chẳng thể theo hiện tượng mà suy, bản thể bất tuyệt ngũ ấm và lục căn, tâm trí thấy đều tịch diệt". Mà còn nói "Sự tu tiến thêm ba cấp thì sự tích chứa công đức càng rộng lớn". Sự tu được tiến triển là do nơi tâm có ham thích, sự tích chứa công đức là sanh khởi nơi có tâm tìm cầu. Tâm có ham thích thì trong tình cảm hiện ra sự thù xả, tâm có tìm cầu thì sự thêm bớt giao tranh trước mắt. Đã dùng thù xả làm tâm, thêm bớt làm thể, mà Kinh nói "Bản thể bất tuyệt ngũ ấm và lục căn, tâm trí tịch diệt", đây là lời văn trái nhau thành sự khác biệt, mà sao ông nói "ở trong một người dùng tâm động chứng lấy lý tịch"? Chẳng khác nào muốn chỉ lối cho người lạc đường mà chỉ hướng nam thành hướng bắc?

15. ĐỘNG TỊCH NHẤT NHƯ.

Vô Danh đáp:

- Kinh nói "Bậc Thánh vô vi mà vô sở bất vi". Vi vô vi nên dù động mà thường tịch, vì vô sở bất vi nên dù tịch mà thường động. Dù tịch mà thường động nên tâm và cảnh chẳng thể là một; dù động mà thường tịch nên tâm và cảnh chẳng thể thành hai. Tâm và cảnh chẳng thể thành hai nên càng động càng tịch, tâm và cảnh chẳng thể là một nên càng tịch càng động. Cho nên vi tức là vô vi, vô vi tức là vi, động tịch dù khác nhau mà chẳng thể cho là khác được.

Kinh Đạo Hạnh nói "Tâm cũng chẳng có cũng chẳng không". Vậy Kinh đã chứng tỏ rằng: chân tâm của bậc Thánh chẳng dính dáng với có không. Thế thì sự tu được tiến triển và tích chứa công đức chẳng phải có tâm ham thích và tìm cầu, cũng chẳng phải là vô tâm. Nói "chẳng có" là chẳng như sự có của chúng sanh hữu tâm, nói "chẳng không" là cũng chẳng như sự không của vô tình vô tâm. Tại sao? Hữu tâm tức là

chúng sanh, vô tâm tức là hư không. Chúng sanh chỉ có vọng tưởng, hư không vô tri chẳng có chiếu soi, đâu có thể lấy sự vọng tưởng và vô tri để tiêu biểu cho đạo thần diệu của Niết Bàn mà nói chân tâm của bậc Thánh là có hay là không? Cho nên, chân tâm của bậc Thánh chẳng có, cũng chẳng thể cho là tuyệt không; chân tâm của bậc Thánh chẳng không, cũng chẳng thể cho là thật có. Chẳng có nên tâm thức đều diệt, chẳng phải phạm phu; chẳng không nên chánh lý khế hợp, chẳng phải hư không. Chánh lý khế hợp nên vô biên công đức ngay đó được hoằng dương, tâm thức đều diệt nên công thành chẳng phải ta chứng. Như thế thì đâu còn có sự ham thích và tìm cầu? Cho nên ứng cơ hóa độ khắp nơi chưa từng cho là hữu vi, tịch nhiên bất động chưa từng cho là vô vi. Kinh nói "Tâm vô sở hành, vô sở bất hành" là đáng tin vậy.

Bồ Tát Nho Đồng nói "Xưa kia ta lấy tài sản, thân mạng bố thí cho người trải qua vô số kiếp, vì dùng tâm vọng tưởng bố thí, chẳng phải là chân bố thí, nên cầu ngũ Ba La Mật chẳng được; nay dùng tâm vô sanh, chỉ lấy năm cành hoa, bố thí cho Phật, mới được gọi là chân thí, nên liền được thọ ký thành Phật".

Lại, Không Hạnh Bồ Tát đã vào được cửa Không của giải thoát mới nói "Nay ta đang lúc hành, chẳng phải lúc chứng", ý nói chỉ vào cửa "không" còn chẳng được chứng, huống là tâm động ư? Thế thì tâm càng trống rỗng thì hạnh càng rộng lớn, suốt ngày hành mà chẳng trái với vô hành vậy. Cho nên kinh Hiền Kiếp nói "Sự bố thí chẳng có kẻ thí mới gọi là chơn bố thí". Kinh Thành Cụ tán thán sự chẳng làm mà hơn làm. Kinh Thiên nói "Từ tâm chánh định có vô duyên từ, đồng thể bi". Kinh Tu Ích nói "Sự tri chẳng có thủ xả mới gọi là chơn tri, gọi là cái tri của bất tri". Nghĩa bốn Kinh trên nói rõ ý chỉ của bậc Thánh trống rỗng nhiệm mầu, lời văn khác biệt mà đồng một nghĩa, đâu có thể cho rằng hữu vi là hữu vi, vô vi là vô vi! Kinh Duy Ma Cật nói "Có pháp môn Tận vô Tận bình đẳng, như bậc Bồ Tát chẳng tận hữu vi, chẳng trụ vô vi". Có sơ giải rằng "Hữu vi dù nguy, nếu bỏ thì Phật quả chẳng thành; vô vi dù thật, nếu trụ thì tâm huệ chẳng sáng", tức là việc này vậy. Mà ông lấy sự nam bắc làm thí dụ, thật ra chẳng phải là lời được lãnh hội.

16. TRUY CỨU CĂN NGUYÊN.

Hữu danh vấn:

- Chẳng phải chúng sanh thì chẳng thể tiến vào Tam thừa, chẳng phải Tam thừa thì chẳng thể chứng quả Niết Bàn, vậy trước tiên phải có chúng sanh, sau mới có Niết Bàn. Vậy thì Niết Bàn có sự bắt đầu (*thỉ*), có bắt đầu tất có cuối cùng (*chung*), mà Kinh nói "Niết Bàn vô thỉ vô chung, trạm nhiên như hư không". Vậy thì Niết Bàn đã có trước, chẳng phải do tu học rồi sau mới chứng được, tại sao lại nói chúng sanh chứng được Niết Bàn?

17. DUNG THÔNG KIM CỒ.

Vô Danh đáp:

- Bậc chí nhân trống rỗng vô hình mà vạn vật đều do tâm tạo. Ngộ được vạn vật đều qui về tự kỷ, ấy chỉ có bậc Thánh mới chứng được.

Tại sao? Chánh lý của vạn pháp là nhất chân, nếu trí huệ chẳng soi thấu lý ấy thì chẳng thành bậc Thánh. Chẳng phải trí huệ bậc Thánh thì chẳng soi thấu lý ấy. Vậy chánh lý tức là bậc Thánh, bậc Thánh chẳng khác với chánh lý vậy. Nên trong kinh Đại Phẩm Bát Nhã, Đế Thích nói "Bát Nhã do đâu tìm cầu"? Tu Bồ Đề đáp "Bát Nhã chẳng thể ở nơi sắc tìm cầu, cũng chẳng thể lìa nơi sắc tìm cầu". Còn nói "Thấy duyên khởi tánh không tức là thấy pháp, thấy pháp tức là thấy Phật". Ấy là cái lý cảnh và tâm chẳng khác vậy, thế thì đâu còn có sự trước sau và thỉ chung nữa? Cho nên bậc

chí nhân dùng thật trí chiếu soi chánh lý, ngưng nghỉ trước khi tịch nhiên chẳng động, tiềm ẩn trong chỗ động để giáo hóa chúng sanh; vũ trụ trọn hiện nơi gương tâm; khứ lai cùng thành một bản thể, thông cổ kim, đồng thi chung, cùng tốt ngọn nguồn, chẳng thể thành hai, mệnh mông trống rỗng mới gọi là Niết Bàn. Há có thể nào phân biệt trước sau và thi chung nữa ư?

Kinh nói "Chẳng lia các pháp mà chúng được Niết Bàn". Còn nói "Vạn pháp vô biên nên bồ đề cũng vô biên". Do đó, được biết đạo của Niết Bàn ở nơi diệu ngộ, sự diệu ngộ do nơi tâm và cảnh âm thầm hợp làm một. Thế thì cảnh chẳng khác tâm, tâm chẳng khác cảnh, tâm cảnh âm thầm dung thông, qui về vô cực, tức là thể tánh tịch diệt của Niết Bàn. Như thế tiến chẳng ở trước, lui chẳng ở sau, tức là Tam thừa đã chứng chẳng phải trước, lục đạo còn mê chẳng phải sau, vô cổ vô kim, trước sau đều dứt, đâu có thể để cho sự thi chung lẫn lộn trong đó!

Trong kinh Duy Ma Cát, Thiên Nữ nói "Xá Lợi Phất chúng được giải thoát, đâu có tùy thuộc thời gian lâu hay mau"?

18. XÉT VỀ SỰ ĐẮC.

Hữu danh vấn:

- Kinh nói "Tánh của chúng sanh chỉ hạn chế trong ngũ âm". Lại còn nói "Chúng được Niết Bàn, ngũ âm đều sạch ví như đèn tắt". Thế thì tánh của chúng sanh bỗng dứt trong ngũ âm, đạo của Niết Bàn kiến lập bên ngoài tam giới, rõ ràng là Niết Bàn và ngũ âm là hai cõi khác nhau thì không còn chúng sanh chứng được Niết Bàn vậy.

Nếu quả thật có sự chứng được thì tánh của chúng sanh chẳng bị hạn chế trong ngũ âm, nếu bị hạn chế trong ngũ âm thì ngũ âm chẳng phải "đều sạch", nếu ngũ âm đều sạch thì còn ai để chứng Niết Bàn nữa?

19. SỰ ĐẮC NHIỆM MÀU.

Vô Danh đáp:

- Sự "chân" là do lia tình cảm và tư tưởng mà hiển bày; sự "ngụy" là do chấp trước danh tướng, đặc thất mà sanh khởi. Chấp trước nên có đặc, lia chấp nên vô danh. Cho nên pháp chân thì đồng với chân, pháp ngụy thì đồng với ngụy. Ông cho có đặc là đặc, nên chỉ cầu nơi có đặc mà thôi. Tôi cho vô đặc là đặc, nên đặc ở nơi vô đặc vậy.

Theo sự lập Luận, trước tiên cần phải xác định căn bản, nay Luận Niết Bàn thì chẳng thể lia Niết Bàn mà nói Niết Bàn; nếu ngay nơi Niết Bàn để bàn luận thì đâu còn ai chẳng phải Niết Bàn mà ông muốn đặc nó ư? Tại sao? Cái đạo của Niết Bàn tuyệt cả danh tướng, dung hòa trời đất, tẩy sạch vạn hữu, chẳng còn số lượng; trời và người không khác, một và nhiều vẫn đồng. Vì không phải sắc nên bên trong không tự thấy, vì không phải thanh nên "phản văn" chẳng tự nghe, trống rỗng tịch diệt nên chưa từng có đặc, bình đẳng bất nhị nên chưa từng vô đặc.

Kinh nói "Niết Bàn chẳng phải chúng sanh, cũng chẳng khác với chúng sanh". Duy Ma Cát nói "Nếu Di Lặc đã được diệt độ thì tất cả chúng sanh cũng đã được diệt độ". Tại sao vậy? Tất cả chúng sanh bản tánh thường diệt, chẳng cần diệt nữa. Nay gọi diệt độ là ở nơi chẳng diệt vậy.

Như thế, đâu có thể "ngũ âm đều sạch" mà cầu được Niết Bàn, cũng đâu có thể còn ngũ âm mà cầu được Niết Bàn!

Thế thì, chúng sanh chẳng phải chúng sanh, lấy ai làm kẻ đặc được? Niết Bàn chẳng phải Niết Bàn, lấy gì làm pháp để đặc?

Kinh Phóng Quang nói:

- Bồ Đề do nơi hữu mà đắc được ư?

Đáp rằng: Chẳng phải.

- Do nơi vô mà đắc được ư?

Đáp rằng: Chẳng phải.

- Do nơi hữu và vô mà đắc được ư?

Đáp rằng: Chẳng phải.

- Lia nơi hữu và vô mà đắc được ư?

Đáp rằng: Chẳng phải.

- Thế thì tất cả đều vô đắc ư?

Đáp rằng: Chẳng phải.

- Nghĩa này như thế nào?

Đáp rằng: Vô sở đắc nên gọi là đắc vậy.

Cho nên, đắc "vô sở đắc", "vô sở đắc" gọi là đắc, vậy thì ai chẳng phải như thế? Do đó huyền đạo ở nơi tuyệt xứ (*vô sở trụ*) nên chẳng đắc mà đắc, diệu trí tồn bên ngoài vật nên chẳng tri mà tri; đại tượng (*là nhất chân pháp giới*) ẩn nơi vô hình nên chẳng thấy mà thấy, đại âm (*là âm thanh tịch diệt trùm khắp*) giấu nơi hy thanh (*âm thanh siêu việt sự nghe*) nên chẳng nghe mà nghe. Cho nên thể tánh của Niết Bàn quảng bác minh mông, bao gồm cổ kim, dẫn dắt chúng sanh đến tuyệt đối, giáo hóa chúng sanh khắp mọi nơi, tuy xa mà không thiếu sót, đâu có gì chẳng do đây mà kiến lập!

Nên Phạm Chí nói "Ta nghe Phật đạo ý nghĩa rộng lớn thâm sâu, minh mông chẳng có bờ bến, chẳng không thành tựu vạn pháp, chẳng không hóa độ chúng sanh". Nhờ đó mà đường lối của Tam thừa được khai thác, đường lối chân nguy được phân biệt, đạo của hiền thánh thường còn, ý chỉ của vô danh được hiển bày rõ ràng rồi vậy.
