

NHỊ ĐẾ NGHĨA

QUYỂN 3

PHẦN THỨ 3: NÓI VỀ NGHĨA HAI ĐẾ TƯƠNG TỨC

Nghĩa này về chiều ngang (không gian) thì có lắm chi tiết phức tạp. Về chiều dọc (thời gian) thì đi vào chỗ rất sâu xa mầu nhiệm của chính nó. Nay chỉ lược dẫn ra ba xuất xứ về căn bản của kinh, nói rõ về nghĩa hai đế tương tức.

1. Dẫn kinh Niết-bàn: “Thế đế tức Nghĩa Đế Nhất”.

2. Dẫn kinh Đại Phẩm: “Không tức sắc, sắc tức không. Lià không chẳng có sắc, lia sắc chẳng có không”.

3. Kinh Tịnh Danh: “Tánh của sắc tự nó là không, chẳng phải sắc diệt không”.

Rõ ràng là văn của ba kinh ấy tuy khác mà ý thì đồng.

- Hỏi: Văn của ba kinh vừa nói về ý nghĩa mở rộng khác nhau thế nào?

- Giải: Về ý nghĩa mở rộng của ba đoạn kinh ấy là giống nhau. Nên gọi là có tính chất mở ra, gần gũi. Vì sao? Kinh Niết-bàn gọi là mở ra, còn kinh Đại Phẩm và Tịnh Danh thì gọi là gần gũi.

Kinh Niết-bàn gọi là mở ra vì kinh ấy nói: “Thế đế tức Đế nhất Nghĩa Đế”, chứ không nói: “Nghĩa Đế Đế Nhất tức thế đế”. Vậy nên kinh Niết-bàn gọi là mở ra.

Kinh Đại Phẩm và Tịnh Danh gọi là gần gũi, vì Kinh Đại Phẩm chép: “sắc tức là không, không tức là sắc”. Kinh Tịnh Danh cũng như vậy. Do đó gọi là gần gũi.

Lại nữa, kinh Niết-bàn chỉ nói thế đế tức là Đế Nhất Nghĩa Đế, không nói Đế Nhất Nghĩa Đế tức là thế đế. Về hướng chung thì được. Thế Đế đã là Nghĩa Đế Đế Nhất thì Nghĩa Đế Đế Nhất há chẳng phải thế đế? Nhưng kinh Niết-bàn chỉ sử dụng đơn lẻ: “Thế Đế tức là Nghĩa Đế Đế Nhất”. Còn kinh Đại Phẩm thì sử dụng cả đôi theo ý nghĩa bằng nhau: “không tức là sắc, sắc tức là không”.

- Hỏi: Vì sao kinh Niết-bàn nói lẻ còn kinh Đại Phẩm thì nói đủ

cặp?

- Giải: Về hướng chung thì đều có thể so sánh.

- Hỏi: Kinh đã không so sánh, sao ông có thể so sánh ngay được?

- Giải: Sở dĩ chẳng so sánh là vì, kinh Niết-bàn giải thích về nghĩa Đế, nói chỉ có chân là thật, nên chỉ có chân là Đế, còn Tục là lưỡng đối chẳng phải thật, nên Tục thì chẳng phải Đế, vì ý nghĩa ấy nên chỉ nói “Thế đế tức là Nghĩa Đệ Nhất” mà không nói “Nghĩa Đệ Nhất tức là thế đế”. Còn kinh Đại Phẩm thì chẳng giải thích nghĩa của đế, chỉ nói không tức sắc, sắc tức không, sử dụng bằng nhau. Kinh Tịnh Danh cũng sử dụng theo hướng đơn lẻ, chỉ nói: “Tánh của sắc tự là không, chẳng phải sắc diệt không”, không được cho là: “Tánh của không tự nó là sắc, chẳng phải là không diệt sắc”. Về hướng chung thì đều được. Nhưng nay chỉ nói “tánh của sắc tự nó là không, chẳng phải là sắc diệt không, chính là nhằm đối trị người của hai thừa theo nghĩa “hữu sở đắc”. Người của Tiểu thừa hủy bỏ sắc để cầu tìm không, nên đối trị với trường hợp ấy nói về tánh của sắc tự nó là không, chẳng phải diệt trừ sắc đó, sau đó mới không. Đó tức là chia ra hai Quán, chia thành hai không, nói rõ người Tiểu thừa hủy bỏ sắc để quán không, còn người theo Đại thừa thì quán cả sắc không. Người Tiểu thừa bỏ sắc lấy không, còn Đại thừa thấy bản tánh của sắc là không. Vì thế, chỉ nói, tánh của sắc tự nó là không, chẳng phải sắc diệt không.

Tuy có ba văn bản về kinh nhưng các vị Luận sư phần nhiều đều dựa theo kinh Đại Phẩm nói rõ “sắc tức không, không tức sắc”, nhưng nghĩa này thật khó lý giải. Pháp sư Đại Nhãn nói: “Tôi đã ba mươi năm suy nghĩ về ý nghĩa ấy mà chẳng hiểu rõ, nhờ gặp Pháp sư Sơn Trung mới được tỏ ngộ”. Vị này được tỏ ngộ nên càng kính tin ba luận, v.v...

Từ trước nay giải thích về nghĩa tức nhau, có ba vị Đại Pháp sư. Đại Sư Quan Trạch không làm việc giải thích riêng. Vị này đã hoàn toàn dứt bỏ việc nghiên cứu Luận Thành Thật để chuyên tìm hiểu Kinh Pháp Hoa.

Nay xin nói kiến giải của ba vị: Trang Nghiêm, Khai Thiện và Long Quang nói về nghĩa tức nhau của hai đế:

- Đại sư Trang Nghiêm cho rằng: Duyên giả không thể cho là khác không nên tục tức chân. Bốn Quên chẳng thể cho là khác có nên chân tức Tục. Tuy Tục tức chân nhưng rốt cuộc chẳng thể lấy danh, tướng làm chẳng danh tướng, tuy Chân tức tục nhưng chung cuộc chẳng thể lấy không danh tướng làm danh tướng. Cho nên hai Đế chẳng khác chính là tức nhau.

- Đại sư Khai Thiện nói: về tự thể của Giả không thì sinh mà chẳng phải có, nên tục tức Chân. Thể không của Chân có thể giả nên Chân tức Tục. Tục tức Chân nên lia không thì chẳng có có. Chân tức Tục nên lia có thì chẳng có không. Cho nên không hai mà là hai. Trung đạo tức hai đế. Hai mà là không hai, hai đế tức Trung đạo.

- Hỏi: Khai Thiện nói về Trung đạo, còn Trang Nghiêm thì không làm việc ấy. Vì sao như thế?

- Giải: Trang Nghiêm không dùng Trung đạo làm thể của hai đế nên không nói về Trung đạo. Còn Khai Thiện thì nói rõ Trung đạo là Thể của hai đế, nên cho rằng: Hai Đế là không hai, là lý cùng tột của cái chân duy nhất. Do vậy mà nói về Trung đạo.

- Kiến giải của Đại sư Long Quang về nghĩa tức nhau của hai đế: (Vị này là bậc đại Học sĩ của Khai Thiện) Đại sư cho rằng không và sắc chẳng lia nhau, vì không tức sắc, sắc tức không. Như kinh Tịnh Danh chép: "Cõi nước này của ta thường thanh tịnh". Đây là nói cõi Tịnh tức ở ngay nơi cõi uế. Nói cõi này thanh tịnh, chẳng phải tịnh, uế cùng lẫn lộn thành một cõi. Vì sao? Vì cõi Tịnh là quả báo tịnh, cõi uế là quả báo uế. Cõi Tịnh là sự cảm ứng từ nghiệp thanh tịnh, còn cõi uế là sự ứng từ nghiệp uế. Đã có quả báo tịnh uế, nghiệp tịnh nghiệp uế nên chẳng thể cho là một. Nhưng chẳng lia nhau là tức nhau:

Vì sao? Đại sư Khai Thiện và Trang Nghiêm nói rõ Thể là một, còn Long Quang thì nói rõ Thể là khác. Sự giải thích tuy nhiều lời nhưng không ngoài một khác, nên ba vị này như đã gồm thấu tất cả mọi người. Đại sư Long Quang giải thích, cho thể là khác. Nghĩa này tự nó đã trái ngược với kinh nên chẳng cần nói câu hỏi. Nay chỉ xin nói thắc mắc đối với kiến giải của Trang Nghiêm và Khai Thiện.

- Trang Nghiêm cho rằng: Duyên giả chẳng khác chân, bốn quên chẳng khác tục, danh tướng rốt cuộc chẳng lia không danh, tướng; không danh, tướng chẳng là danh tướng. Lời này tự nó đã trái nhau. Ông đã cho chân tức tục, tục tức chân, danh tướng là không danh tướng, không danh tướng là danh tướng; tức đã cho Tục tức chân thì sao danh tướng chẳng được cho là không danh tướng? Đại sư sẽ nói: "cái danh. Tướng của tôi còn có nghĩa là không danh tướng".

Lại xin nói câu hỏi: Theo ông, nếu Danh tướng tức là không danh tướng thì có thể cho Thế Đế là không danh tướng còn chân đế thì có danh tướng phải chăng? Sư sẽ đáp: Chân Đế kết cuộc là không danh tướng, còn Tục đế rốt cuộc là có danh tướng. Nếu như thế thì rốt cuộc là hai thứ nhận thức chẳng thể gọi là tức nhau. Sư sẽ giải thích: có thể

theo quan điểm của tôi thì luôn tức nhau nhưng về nghĩa của tên gọi thì khác. Lại nói thắc mắc: Theo ông, thể của tục tức là chân, vậy cái danh của tục có tức là chân chẳng? Nếu nghĩa của Danh tức là chân thì chân đế đã là thường, nghĩa của Danh tức là thường. Còn nghĩa của Danh vô thường thì chân cũng là vô thường. Như nghĩa của Danh chẳng là chân thì nghĩa của Danh ra khỏi chân, ra khỏi tánh của pháp, nên không thật có. Câu hỏi này cũng như câu hỏi của Bách Luận:

Có một cái bình, thể là một nhưng nghĩa của Danh thì khác. Luận chủ nói câu hỏi: Cái bình theo ông là có, hình tướng cái bình theo kiến giải của ông đối với năm trần, v.v cũng là có phải chẳng? Nếu trong trường hợp này cho là có, thì có đã là thường, năm trần, v.v... tức là thường. Còn năm trần đã là vô thường thì có cũng là vô thường. Xét về chung, riêng cũng vậy. Nếu bảo năm trần, v.v... chẳng phải là Đại, có, thì năm trần tức là không, ra ngoài Đại có, cho nên Đại, có gồm thân các pháp chẳng tận cùng, nay nói câu hỏi trên về tục tức là chân thì ý nghĩa cũng thế. Đây là câu hỏi của Bồ-tát Đề-bà, người kia đâu thể giải thích thông suốt? Nếu kẻ kia làm được việc ấy thì câu hỏi của Bồ-tát Đề-bà chẳng thể hủy hoại được, nên câu hỏi ấy chẳng thể giải thích thông suốt được.

- Nếu hỏi vặn về sự giải thích của Khai Thiện: Thì có hai quan hệ: chẳng phải chỉ nói câu hỏi đối với đại Sư Khai Thiện mà là hỏi khắp các Sư. Kinh có nói tới nghĩa tức nhau của hai đế, xin thấu tóm mà nói hai câu hỏi:

1. Khi sắc tức không là lúc sắc dấy khởi thì không và sắc đồng dấy khởi, nên gọi là sắc tức không, hay là khi sắc chưa khởi, trước đó đã có cái không ấy nên cho sắc tức không? Nếu khi sắc chưa khởi, đã có cái không của tức sắc thì cái không ấy là vốn có, sắc tức mới sinh. Vốn có, mới có khác nhau làm sao gọi là tức nhau? Cái không vốn có là thường, còn sắc mới có thì vô thường. Thường và Vô thường khác nhau, nên chẳng thể là tức được. Nếu cho không và sắc cùng dấy khởi thì không và sắc đều là mới có, đều gốc thì không nay mới có, nên đều là vô thường.

2. Theo ông, khi sắc tức là không thì không, sắc được định rõ vị trí giới hạn hay chẳng định rõ được vị trí-giới hạn? Nếu không định rõ vị trí thì sẽ lẫn lộn thành một, nếu không sắc là một thì đều là thường, đều là vô thường. Chân tục là một, nói tục vô thường, chân thì thường, tức giống như câu hỏi chân tục là một, chân vô thường, tục là thường. còn như được định rõ vị trí, giới hạn, thì sắc và không khác nhau. Đây tức

là tuy có định rõ vị trí-giới hạn nhưng rốt lại là khác. Như gỗ đàn hương vốn bị chìm, tuy hợp thành cái bàn, nhưng gỗ vốn bị chìm được định rõ vị trí-giới hạn nhưng rốt lại là khác. Như khác thì các kinh phương đẳng liền bị hỏng, lưỡi dùng để che mặt rõ là không thành!

Phần trên là nói câu hỏi bác bỏ kiến giải của người khác. Tiếp theo là giải thích quan điểm của mình. Cần phải bác bỏ những kiến giải kia một cách thấu suốt thì mới nói rõ được quan điểm hiện nay. Đại sư trước có cho rằng: Giả danh nói có, giả danh nói không. Giả danh giảng nói về có là thế đế. Giả danh giảng nói về không là chân đế. Đã gọi là giả có tức chẳng phải có. Đã gọi là giả không tức chẳng phải không. Chẳng phải có là có thì cái có ấy chẳng khác với cái có của không. Chẳng phải là không, thì cái không ấy chẳng khác với cái không của có. Chẳng phải khác với cái có của không nên cái có ấy gọi là có của không. Chẳng phải khác với cái không của có nên cái không ấy gọi là không của có. Có gọi là có của không, nên có của không tức là không của có. Không gọi là không của có, nên không của có tức là có của không. Đại sư giải thích về nghĩa tương tức nên đã giảng nói như thế. Nay, như để làm việc giải thích thì cũng có thể dùng câu hỏi trước để hỏi:

Nhân duyên về không sắc theo ông tức chẳng phải nhân duyên. Sắc tức không thì sắc hủy hoại, không hủy hoại chẳng? Lại như nhân duyên về dài ngắn có dài thì có ngắn, không có dài thì không có ngắn. Như thế thì nhân duyên của không sắc: có sắc thì có không, sắc hủy hoại thì không hủy hoại, v.v... Rõ ràng là về nghĩa này phải đạt tới chỗ căn bản là nhận thức được đại ý. Chỉ vì không đạt được ý chính, do đó mà trở thành sai lạc. Nên Trung Luận chép: "người trong thời kỳ Tượng pháp căn trí chuyển sang trì độn, dù có tìm hiểu văn kinh nhưng lại chấp vào văn tự. "Đó tức là làm mất tính chất nhân duyên đối với có, lại chép: "Nghe giáo pháp Đại thừa nên nói về cái không rốt ráo, chẳng rõ do nhân duyên nào nên không". Đây tức là làm mất ý nghĩa về không. Thêm nữa, như kinh Niết-bàn nói về các trường hợp tranh luận, mỗi sự tranh luận cho thấy các vị đệ tử ấy không lãnh hội được ý của ta (Tức Thế tôn). Vì chẳng lý giải đúng ý nghĩa của giáo pháp, do vậy mà thành sai lầm. Bởi thế nên biết rõ đại ý cùng nhận thức đúng chỗ căn bản. Luận kinh Pháp Hoa chỉ rõ: "Nhận biết về tính chất nhân duyên và thứ lớp khi Phật giảng kinh, theo nghĩa mà giảng dạy".

Tuy nhiên, căn duyên của vấn đề: những người từ trước nay không lý giải tính chất tức nhau của hai đế, là do có hai lỗi:

1. Không biết về bốn Tất-đàn nên không lý giải được sự tức nhau

của hai đế. Nói đế tức nhau thì điều ấy tương quan với Tất-đàn như thế nào? Bốn Tất-đàn là điều kiện cần thiết để thông tỏ các kinh. Hiểu bốn Tất-đàn thì tất cả các kinh sẽ thông hiểu. Nếu chẳng lãnh hội được bốn Tất-đàn thì đối với tất cả các kinh chẳng thể thấu suốt. Đại sư đã dựa theo bốn Tất-đàn để nói về bốn thức nghĩa của giả:

- Nhân duyên giả.
- Đối duyên giả.
- Tự duyên giả.
- Tùy duyên giả.

Các kiến giải kia vẫn chưa biết về Bốn Tất-đàn, thì đâu thể lý giải được bốn giả? Do chẳng rõ về bốn Tất-đàn nên không hiểu được tính chất tức nhau của hai đế.

2. Tức cho là có đạo lý chân tục. Sắc không, do đạo lý nên có sắc, có không. Nếu chẳng có sắc không thì chẳng có chúng sinh trong sáu cõi, có các bậc hiền Thánh Ba thừa. Do có sắc không trong hai đế, mê lầm thì có sáu đường tử ngộ thì có Ba thừa. Vì thế, từ lý của đạo nên có sắc, từ lý của đạo nên có không. Đã do đạo lý nên có sắc không, thì đó chính là hữu sở đắc. Với hữu sở đắc thì đâu thể thông hiểu chỗ chấp mắc bởi kiến giải của kẻ khác, đâu thể nói lên một cách thông suốt các câu hỏi đối với kiến giải kia? Do đó, phần cuối phẩm Ngũ Âm của Trung luận chép: “chẳng dựa vào không để hỏi đáp thì hỏi chẳng thành hỏi, đáp chẳng thành đáp. Không chỉ là tên gọi khác của Vô đắc. Vì chẳng dựa vào vô đắc nên chẳng thể nói câu hỏi, chẳng thể thông hiểu.

Lại nữa, chỉ vì cho là có đạo lý của sắc nên mới nói được các câu hỏi như trước: Theo ông, đã có “sắc tức không” thì đúng là khi có sắc thì không, sắc cùng lúc dấy khởi nên gọi là “sắc tức không”, hay là lúc sắc chưa khởi, đã có cái không nên cho là “sắc tức không”? nếu khi sắc dấy khởi, không và sắc cùng khởi gọi là “sắc tức không” thì đó đều là vô thường, mất chân đế. Còn lúc sắc chưa dấy khởi mà đã có cái không, gọi là “sắc tức không”, thì không là vốn có, sắc là mới sinh, không sắc là hai thứ khác nhau nên chẳng thể tức nhau. Cùng dấy khởi thì chân rơi vào vô thường. Chẳng cùng dấy khởi thì thành khác về thể, xin nói tiếp về câu hỏi:

Theo ông, sắc tức không thì đã được định rõ vị trí hay chẳng được định rõ vị trí? Như chẳng định rõ vị trí thì cả hai đã lẫn lộn thành một Thể, tức đều là thường, đều là vô thường, có thể nêu lên các câu hỏi, v.v... còn nếu định rõ được vị trí thì cả là khác về Thể nên chẳng thể là tức nhau. Chẳng định rõ vị trí thì được tức nhau mà mất hai đế. Còn định

rõ vị trí thì được hai Đế mà mất sự tức nhau. Lui, tới đều chẳng thể, làm sao mở ra được?

Câu hỏi ấy nếu giải đáp thông suốt thì các vị Bồ-tát Long Thọ, Đề-bà trở thành kẻ nói điều mộng lung, hão huyền. Nếu hai vị ấy là như thế thì đức Phật cúng là người nói lời hão huyền. Đức Thế tôn đã tự mình thọ ký cho hai vị Luận chủ thì hai vị đâu phải là người nói lời mộng lung, hão huyền? Vậy làm thế nào để giải thích?

Long Quang nói câu hỏi với Khai Thiện, Khai Thiện cho rằng: “Đợi cho sắc mặt của ta biến thành vàng thì được giải đáp”. Lý thật là như thế. Nếu chẳng phải theo ý nghĩa từ ba luận thì kết cuộc chẳng thể hiểu nổi. Đại sư Tăng Duệ nói: “Văn của Trung luận và Bách luận chưa phổ cập đối với cõi này. Lại nữa, chẳng thông hiểu thấu suốt thì ai có thể đem lại được sự chính đáng, thích hợp? Sự khéo léo ở trước do đó mà bị dừng lại ở chương cú, chẳng bù ngùi hau sao? Xin sự quyết định nơi Đức Di-lặ, tin ở chỗ ấy”.

Hai luận Trung Luận và Bách Luận đã truyền đến Trung quốc, được khen ngợi: Trung quốc của khu vực này nhanh chóng được chuyển ngọn Linh Thứu để làm nơi trấn giữ. Sự bày tỏ một bên của tính chất hiểm trở mới mong cho ân huệ còn lại kia được tỏa chiếu rực rỡ. Nhưng nay được bàn về đạo với các bậc Hiền sau nên mới có thể tiếp cận được cái thật của luận. Do đó, ngoại trừ Ba luận thì tâm đều theo Hữu sở đắc, rốt cuộc chẳng hiểu được ý nghĩa ấy.

- Hỏi: Các kiến giải kia đã không đúng, vậy nay giải thích thế nào?

- Sư nói: Chỉ nhằm dứt bỏ sạch quan điểm về hai đế là một thể là khác thể như thế, dứt bỏ hoàn toàn không còn sót chút gì, tức là nghĩa tức nhau của Hai đế. Bởi thế. Đại Sư Sơn Trung có nói: “Hiện tại, nếu có sự giải thích nữa thì thật là quá đầy đủ”. Đã có sự giải thích của Khai Thiện, của Trang Nghiêm, của Long Quang. Nay Nhiếp Sơn lại giải thích nữa, thì trở thành một sự rất đầy đủ. Vậy nay còn chỗ nào để giải thích riêng? Chỉ nên dứt sạch tận cùng kiến giải của Tùng Lai về thể là một là khác tức là nghĩa tức nhau của hai đế. Đại sư cho rằng: hai đế là một thể, là khác thể, chỉ là hai phẩm của Bách Luận và Trung Luận đã bác bỏ. Cho Hai Đế là một thể tức là nghĩa của phái Tăng-khư (Số Luận) Hai đế là khác thể, tức là nghĩa của Phái Vệ-thế (Thắng Luận) người của Tùng Lai sẽ bảo: “ông dựa vào đâu mà nói như thế? Nghĩa của tôi đâu có như vậy?” nay nói rõ: nghĩa ấy và ngoại đạo là một loại. Chân Đế của ông là thường, là cùng khắp, là chung. Các pháp thuộc

thế Đế như cái bình, chiếc áo, v.v... là vô thường, là chẳng cùng khắp, là riêng khác. Kiến giải của ngoại đạo cũng như vậy. Cái có lớn (Đại Hữu) của họ là thường, là cùng khắp, là chung; còn cái bình, chiếc áo, v.v... thì vô thường, chẳng cùng khắp, là riêng khác, cùng một loại là như thế lại giống nhau. Theo họ, thì thường, vô thường, chung, riêng, là một thể, mà nghĩa thường khác. Nghĩa thường khác mà tính chất chung riêng, thường, vô thường là một thể. Nghĩa của ông cũng thế. Chân, Tục là một Thể mà nghĩa thường khác. Tục nghĩa là phù hư. Chân nghĩa là thật, là chính đáng. Nghĩa luôn khác mà thể luôn là một. Nghĩa ấy là một loại, nhưng Đại Hữu và chân đế là khác nhau. Tuy Đại hữu cùng chân đế là khác nhau, mà nghĩa về thường, vô thường thì không khác.

Luận đã nhằm thẳng vào việc phá trừ quan điểm thường-vô thường là một thể. Rõ ràng là có liên quan với kiến giải thường, vô thường, là một thể thì đều rơi vào chỗ bị phá trừ. Nói tuy thuộc ở ngoại đạo, nhưng thật ý là nhằm rửa sạch khắp những kiến giải lệch lạc của các Sư. Bởi thế mà Bách luận có phần chính phụ. Gọi là thuộc ngoại đạo, đó là chính. Ý nhằm phá trừ khắp các Sư là phụ.

Tiếp theo, kiến giải của Long Quang giống như Vệ-thế (Thắng luận) Vệ-thế vốn là học trò phái Tăng-khư nên về sau thì cùng một nghĩa với Tăng-khư, (Số luận). Phái này nói Đại hữu là thường, còn cái bình, v.v... thì chẳng cùng khắp, riêng biệt. Đại hữu là nhân trọn vẹn, còn cái bình, v.v... là nhân phát sinh. Đại hữu thì chẳng thể hủy hoại, cái bình, v.v... thì có thể bị hủy hoại.

Nếu cho là một thì cái bình bị vỡ, Đại hữu cũng bị vỡ, nhưng hữu thường. Vô thường thì khác nhau, cho đến bị hoại và chẳng bị hoại cũng khác làm sao có thể cho là một thể? Vì vậy, nói Hữu và cái bình là khác thể. Kiến giải của Long Quang cũng như thế, Vốn là học trò của Khai Thiện, nên đã nói chỗ khó của Khai Thiện về nghĩa của hai Đế là một thể. Nếu hai đế là một Thể thì thiêu hủy tục tức là thiêu hủy chân. Tục là sinh diệt thì chân cũng sinh diệt. Đã có chỗ để thiêu hủy, chẳng thể thiêu hủy, sinh diệt, không sinh diệt, Thường, Vô thường là khác nhau, nên hai Đế chẳng thể cho là một thể. Do đó mà kiến giải ấy nói về nghĩa khác. Hai Đế tuy khác mà chẳng hề rời nhau. Kiến giải của phái Vệ-thế cũng giống như vậy. Đại hữu tuy khác với cái bình, nhưng không lìa nhau. Nên họ cho rằng cái bình và hữu hợp nhau. Bình chẳng lìa hữu mà bình thường khác với hữu. Kiến giải của Long Quang cũng như vậy. Tuy khác mà rốt cuộc không lìa nhau, chẳng lìa nhau mà là khác, so với nghĩa của phái Vệ-thế cùng là một loại. Nghĩa đã đồng, nên phá trừ các

phái Tăng-khư, Vệ-thế tức là phá trừ Khai Thiện, Long Quang.

Lại nữa, luận chủ phá trừ thẳng vào chỗ một, khác, tức là tất cả các chỗ một chỗ khác nhau đều bị phá trừ. Chỗ một khác đã được phá trừ thì về chiều ngang tẩy sạch muôn pháp, về chiều dọc thì đạt tới chỗ tận cùng của năm câu. Do đã gội sạch các thứ kiến chấp như thế, nhờ vậy mà sau cùng mới nêu bày rõ về tính chất giả danh theo nhân duyên ở hai Đế của Như lai: Hai đế ấy là vô đắc, vô ngại.

Bách luận đã thế thì Trung luận cũng vậy. Trước hết, phần mở đầu nhằm gội sạch chỗ sinh diệt, một khác. Đã chẳng phải một chẳng phải khác thì cũng chẳng là một chẳng là khác đối với tất cả. Phần đầu mở ra là bác bỏ đối với tám thứ sai lầm. Nhưng theo Trung luận thì tám thứ sai lầm ấy gồm có hai loại:

1. Quan điểm cho Trời Vi-nữ sinh ra vô số tánh thế gian.
2. Quan điểm về sinh diệt, v.v...

Về quan điểm một, tức vô số tánh ở thế gian thì khi Phật chưa xuất hiện ở đời đã đầy khởi. Còn quan điểm về sinh diệt, v.v... thì sau khi Phật diệt độ mới xuất hiện. Vì Bồ-tát Long Thọ biết rõ có tám thứ sai lầm như thế, nên mới xuất hiện ở thế gian để phá trừ. Mở đầu tức phá trừ về một-khác. Phá trừ về một-khác, chẳng những chỉ phá trừ một loại một khác, mà là phá trừ khắp tất cả mọi nẻo một khác. Một khác đã là không, cho đến năm câu cũng rớt rác không bỏ sót. Cho nên nói rằng, từ phẩm Nhân Duyên trở đi thì: có cũng không, không cũng không, vừa có vừa không cũng không. Gội sạch một cách hoàn toàn như thế thì sau đó mới nói rõ chỗ vô đắc vô ngại ở hai đế của Như lai. Phần cuối của phẩm Tam Tướng chép: “Như mộng cũng như huyễn, như thành quách hư ảo, giảng nói sinh, trụ diệt, tướng ấy cũng giống như thế.”

Ba tướng cũng như vậy thì hai Đế cũng chẳng khác:

*“Như mộng cũng như huyễn
Như thành quách hư ảo
Nói chân đế tục đế
Tướng ấy cũng như thế.”*

Đó là nói tóm lược về đại ý của tính chất tức nhau. Hai đế là như vậy. Đối với người khách của sự tỏ ngộ về nẻo huyễn vi thì như thế là đã đủ để thấu đạt.

Phần tiếp theo là khảo xét về nghĩa tức nhau giữa Hai Đế.

Rõ ràng là các kiến giải kia đã nói rõ hai đế là hai lý, hai cảnh.

Nay giải thích: dựa theo ý nghĩa của sự vật gì để nói rõ hai Đế?

- Giải: Có hai thứ hai đế: Hai đế của nơi chốn và hai đế của giáo

pháp. Lý của đạo không hề là hai, chẳng hai. Hai của nơi chốn duyên hợp nên có hai đế. Lại thuận theo chúng sinh nên giảng nói có hai đế, chứ lý của Đạo thật không có hai đế. Đã không có hai Đế thì luận bàn về sự vật gì để có tức và chẳng tức. Do chỗ giáo hóa chúng sinh nên có hai đế. Cũng vì nhằm giáo hóa chúng sinh nên có tức và chẳng tức. Nhận định chung là như thế. Còn nói riêng về tức thì Đế của nơi chốn có nghĩa về Tức (tương tức), Đế của giáo pháp cũng có nghĩa ấy.

- Về nghĩa Tức ở Đế của nơi chốn: Luận chép: Thế tục Đế, tất cả tánh của các pháp là không, thế gian do điên đảo cho là có, đối với người đời là thật. Các bậc Hiền Thánh nhận thức đúng về tánh không của các pháp, đối với bậc Thánh là thật. Mở đầu chia ra hai Đế, nói rõ chỉ có Chân là thật, là Đế, còn Tục là điên đảo, luống dối chẳng thật, chẳng phải Đế, vì khiến cho chúng sinh đổi phàm thành Thánh, bỏ có nhập vào không, tỏ ngộ được lớp thứ nhất. Tiếp đến, bỏ có nhập vào không, biết rõ có là điên đảo, không là Chân thật, tức bỏ có nhập không là dứt trừ sắc để vào không, do đó nên nói bản tính là tức không, chẳng phải là phá bỏ sắc mới có không. Đây tức là ở trong Đế của nơi chốn nói rõ lớp thứ hai, giải thích sắc tức không, mở đầu chia sắc- không là hai, khiến bỏ sắc đi vào không. nên cho rằng “sắc và không”. Khác với dứt trừ sắc để đi vào không”. Vì vậy nên nói “sắc tức không”. Tánh của sắc tự nó là không, chẳng phải dứt bỏ sắc cho nên không.

Luận chép: “các bậc hiền Thánh nhận thức đúng về tánh của điên đảo là không, chỉ rõ tánh của điên đảo vốn là không”.

- Hỏi: Sắc tức không là như thế, còn không tức sắc thì thế nào?

- Giải: Bậc Thánh rõ tánh của điên đảo là không, còn đối với phàm phu thì rõ ràng là thường có. Bậc Thánh biết tánh của điên đảo vốn là không nên sắc tức không. Đối với phàm phu rõ ràng là có nên không tức sắc. Đây tức là dựa vào nẻo mê ngộ, phàm Thánh để nhận định về sắc tức không, không tức sắc. Bậc Thánh tỏ ngộ nên sắc tức không, phàm phu mê chấp nên không tức sắc.

- Hỏi: Trong kinh vì sao phần nhiều trước nói sắc tức không, sau mới nói không tức sắc?

- Giải: Như hướng về bậc Thánh thì đã thấu đạt sắc tức không, chỉ là đối với phàm phu nên nói không tức sắc. Do đâu mà biết như thế? Như Trung Luận chép: “Tánh tất cả các pháp là không, thế gian do điên đảo cho là có”. Đây chính là đối với phàm nên nói không tức sắc.

Xin dẫn thí dụ để làm rõ vấn đề. Như hoa đốm trong hư không là do mắt bị nhặm nên thấy có hiện tượng ấy, nói là có hoa đốm trong hư

không, chẳng có hoa đốm nên đúng là tức không. Chỉ vì mắt bị nhầm nên cái không kia trở thành “không tức hoa”. Không tức Hoa thì hoa ấy chẳng làm động không. Sai lầm nên hoa tức không thì không chẳng làm động hoa, sắc. Không cũng như vậy. Tỏ ngộ nên sắc tức không. Mê nên không tức sắc. Ngộ nên có như thật là không thật có. Mê nên không là thật có, lại có như thật. Mê nên có như thật, điều ấy chẳng làm động cái không thật có. Ngộ nên không thật có, thì điều đó cũng chẳng làm động cái có như thật. Mê nên không tức sắc thì sắc chẳng động không. Ngộ nên sắc tức không thì không cũng chẳng làm động sắc. Mê nên cho không là sắc, không hề có sắc để làm động không. Ngộ nên sắc tức không, không hề có sắc để khác với không. Sắc, không đã là như thế, vậy luận bàn về sự vật gì để có tức cũng với chẳng tức. Bốn câu đều thanh tịnh. Nói như thế trước nói câu hỏi để dứt bỏ sự khác nhau. Nêu câu hỏi chẳng có sự vướng mắc các kiến giải kia, sở dĩ có chỗ vướng mắc là vì họ cho là có sắc, có không. Do sắc tức không nên vướng mắc bởi câu hỏi đã nêu ở trước.

Nay nói: Sắc rốt ráo là không, vậy thì dùng vật gì để có tức không, nhằm giúp cho chúng sinh nhận thức đúng về sắc nên nói sắc tức không.

- Hỏi: Trước cho rằng: mê nên thấy có sắc, ngộ thì sắc là không. Như hoa đốm trong hư không do mắt bị nhầm nên thấy có hoa đốm. Sai lầm nên có hoa đốm trong hư không. Đó chính là nghĩa hoa đốm trong hư không có tính chất mộng huyễn hư ảo, làm sao có thể đem ra dùng?

- Đáp: Là vì kiến chấp về có của các kiến giải kia nên dùng hình ảnh hoa đốm trong hư không để phá trừ. Nếu chẳng có cái Có của họ, há lại có cái không? Nên luận chép: “Như khiến chẳng có cái có, làm sao phải có cái không? Nên chẳng có cái có thì chẳng có cái không. Năm câu đều thanh tịnh”. Đại sư La-thập chép: “Mười dụ là để tỏ ngộ về không, không là đợi dụ ấy. Mượn lời để lãnh hội được ý. Ý đã tận cùng thì không còn chốn nào để lãnh hội nữa, đã ra khỏi được vùng lưới rộng lớn thì nên an trụ vào “Vô sở trụ” ấy”.

Lại nữa, có đối với phàm là có, không đối với Thánh là không, chẳng phải là có ở hàm là có, có là có hoa đốm, chẳng phải không ở Thánh là không, không là không hoa đốm, có là hoa đốm, chẳng có cái có, chẳng là hoa đốm, chẳng có cái không. Ba tiết đối với hai Đế như vậy là đều là hoa đốm trong hư không, đều không thật có.

Kết đến, dựa vào kinh để giải thích: Kinh Đại phẩm chép: “Sắc tức là không, không chẳng gọi là sắc”. Tụng Lai không giải thích câu

này. Nay nói rõ: đó chính là một cặp bác bỏ hai kiến chấp về một, khác. Vì sao? Vì sắc tức không, đó là phá trừ kiến chấp của phàm phu và hai thừa. Những người ấy cho rằng sắc khác với không, dứt bỏ sắc thì mới được không. Do vậy mà phá trừ, cho: sắc tức là không. Còn “không chẳng gọi là sắc” thì phá trừ kiến chấp về Tức. Theo sự nói rõ “thì liền có lý giải về tức. Vì vậy mà phá trừ, cho rằng “không gọi là sắc”. Nếu có sắc thì có thể nói “sắc tức không”. Đã không có sắc thì làm sao có thể cho là “sắc tức không”? Đây tức là mượn một để dẫn ra khác, mượn khác để dẫn ra một, mượn có để phá trừ không, mượn không thể phá bỏ có. Ở đây nói tức là chẳng tức, đều vì chúng sinh. Trong bốn Tất-đàn đã sử dụng Tất-đàn đối trị. Các ý nghĩa như vậy đều là nhằm thuận theo chúng sinh mà có sự giảng nói như thế. Nếu là Bát-nhã, sắc thì vô ngại, nên sắc tức không, không tức sắc, thường tức vô thường, vô thường tức là thường. Không là dụng của nó, có là dụng của không. Thường là dụng của vô Thường, vô Thường là dụng của thường. Một niệm là vô lượng kiếp, Vô lượng kiếp là một niệm. Ba đời là một đời, một đời là ba đời, các dụng ấy, không đến, không tích tụ, mà hiện rõ sự việc của các kiếp. Vì thế nên cho là tức- sắc, tức không.

- PHẦN THỨ TƯ: NÓI VỀ THỂ CỦA HAI ĐẾ:

Về thể của hai đế cũng rất khó hiểu. Từ trước tới nay gồm có mười bốn nhà giải thích về vấn đề này. Nếu đối với mỗi kiến giải ấy thấy rõ chỗ hơn kém, dựa theo kinh luận để xem xét sự đúng sai thì như Đại kinh đã trình bày đúng lúc. Nay chỉ được nói ra kiến giải tiêu biểu của ba nhà, theo đó mà nói. Đại sư thường dẫn ra ba nhà để nói về nghĩa thể của hai đế:

1. Thể của hai Đế là một.
2. Thể của hai Đế là khác.
3. Lấy Trung đạo làm thể của hai Đế.

1) *Quan điểm cho thể của hai đế là một*, lại có ba thuyết:

- a. Cho chân Đế là Thể.
- b. Cho tục Đế là Thể.
- c. Cho hai Đế giúp nhau.

a) Cho chân Đế là Thể: có hai nghĩa:

- Nói rõ không là gốc, lý nói tất cả các pháp đều do không làm gốc, còn có thì chẳng phải là gốc. Vì vậy lấy chân đế làm thể.

- Có là tục đế, phá trừ từ gốc của tục thì tỏ ngộ chân, nên chân là thể.

b) Cho tục đế là thể:

Chính là do dứt trừ tục nên đạt được chân. Nếu chân tách rời tục thì sẽ không được chân. Vậy là do trước tách rời tục là được chân nên cho tục là thể.

c) Kiến giải của nhà thứ ba cho sự thể hiện lẫn nhau là Thể nhận xét về hai nhà trước đều là hợp hời. Nay họ nói đầy đủ hai nghĩa. Biện minh Không là gốc của Có, nên Chân là Thể của Tục, Tục là dụng của Chân. Tách rời tục được Chân, nên Tục là Thể của Chân, Chân là dụng của Tục. Hai Đế là thể lẫn nhau, Chân Tục giúp nhau là Dụng.

Đây tức là kiến giải của môn đồ theo hệ phái của Khai Thiện với ba lối giải thích kể trên. Khai Thiện vốn lấy chân làm thể, còn hai cách giải thích kia là của hàng môn đệ theo hệ phái sau này.

2) *Quan điểm cho thể của hai đế là khác:*

Ba giả là Thể của Tục Đế, Bốn quên là Thể của Chân Đế. Danh (tên gọi) tướng (hình tướng) là thể của tục đế, không danh, tướng là Thể của Chân đế. Vậy nên thể của hai đế là khác.

3) *Quan điểm cho Trung đạo là Thể của hai đế:*

Trở lại kiến giải của Pháp sư Khai Thiện, dùng Trung đạo làm thể của hai Đế, cho rằng là hai của tức nhau, đối với không hai. Theo pháp sư thì hai mà không hai nên Hai đế tức Trung đạo. Không hai mà là hai nên Trung đạo tức hai đế. Bởi thế dùng Trung đạo làm thể của hai đế.

Đây là nói chung thì có ba nhà nói về thể của hai đế, chia riêng thì có năm lối giải thích. Rõ ràng tuy có ba nhà làm việc giải thích, nhưng quan điểm cho hai đế là một thể, hai đế là khác thể, chưa đủ để phân biệt.

Nay xin nói lược về nghĩa dùng Trung đạo làm thể của hai đế. Vì sao? Các Đại sư Nhiếp Lãn, Hưng Hoàng đều dùng Trung đạo làm thể của hai đế, kiến giải kia cũng nói Trung đạo là thể của hai đế, nên cần phải phân biệt, kiến giải kia có ba thứ Trung đạo, vậy nay dùng Trung đạo nào làm Thể? Ba thứ Trung đạo là:

- a. Trung đạo của Thế đế.
- b. Trung đạo của chân đế.
- c. Trung đạo của Hai Đế hợp lại nói rõ.

a/ Trung đạo của Thế Đế: có ba loại:

- Trong nhân có lý của quả nên chẳng phải không, tức không có sự của quả nên chẳng phải có. Chẳng phải có, chẳng phải không theo nhân quả là Trung đạo.

- Pháp diệt là thật nên chẳng thường, do nối tiếp nhau nên chẳng

đoạn, chẳng thường chẳng đoạn theo nối tiếp là Trung đạo.

- Trung đạo của sự cùng đối đãi, phần sau sẽ giải thích.

b/ Trung đạo của chân đế: chẳng phải có, chẳng phải không là Trung đạo của chân đế.

c/ Trung đạo của hai đế hợp lại nói rõ: chẳng phải chân, chẳng phải tục là Trung đạo của hai đế hợp lại nói rõ.

Ở đây khác với Trung đạo của chân đế: Trung đạo của chân đế là chẳng phải có, chẳng phải không, là chẳng phi chân, phi tục. Còn Trung đạo của hai đế hợp lại nói rõ là: “phi chân phi tục”.

Như vậy là kiến giải kia đã nói về ba thứ Trung đạo, thế thì dùng trung đạo nào làm thể của hai đế?

- Giải: kiến giải ấy chẳng dùng Trung đạo của tục tế làm thể của hai đế, cũng chẳng dùng Trung đạo của “phi nhân phi tục” làm thể của hai đế. Vì sao? Vì họ không phân biệt pháp “phi chân phi tục”. Trang Nghiêm nói rõ Niết-bàn của Phật vượt ngoài hai đế. Khai thiện thì nói hai đế gồm thân tận cùng các pháp. Nay nói “phi chân phi tục”. Cùng so sánh là phi, còn bàn một cách đích thực chỉ là chân tục, thì tục chẳng phải chân, chân chẳng phải tục. Gọi là “phi chân phi tục” thì phi tục chỉ là chân, phi chân chỉ là tục, không có tánh “phi chân phi tục” Riêng. Nên không dùng Trung đạo của “phi chân phi tục” làm thể của hai đế.

Nói “lấy Trung đạo làm thể” thì đó là Trung đạo của chân đế. Trung đạo của chân đế thì lại là chân đế. Cho nên kiến giải ấy nói: hai đế là cõi chân duy nhất, là lý tận cùng của không hai. Tùng Lai cho rằng kiến giải ấy là trái nhau. Còn họ thì khẳng định là chẳng trái nhau. Trung đạo lại là chân đế, chân đế lại là Trung đạo.

- Hỏi: Khai Thiện từ nhân duyên nào mà dùng Trung đạo làm thể của hai đế?

- Giải: Đây có lý do. Vì sao? Thầy của Pháp sư Sơn Trung vốn là người Liêu Đông, theo đất Bắc học hỏi Ba luận, từ xa chịu ảnh hưởng của Đại sư La-thập, nên đến đất Ngô ở phương Nam, trụ chùa Thảo Đường ở chung sơn, gặp ẩn sĩ Chu Ngung, Chu Ngung nhân đó theo học. Chu ngung về sau có soạn “luận tam tông”. Chu Ngung nói: “Đệ tử nếu cho ra luận này chỉ gây mối lo sợ đối với mọi người”. Trí Lâm bảo: “bần đạo ngày trước lúc còn nhỏ có nghe nói về nghĩa ấy, hơn bốn mươi năm, sự bàn luận về huyền diệu nghĩa kia hầu như đứt bật dấu vết. Thí chủ nếu cho ra luận này thì còn hơn cả việc bố thí đất nước, thành quách, vợ con, đầu mắt”. Vì vậy mà tác phẩm mới được góp mặt với đời. Kế đến, Lương Vũ đế rất kính tin Phật pháp, nhà vua vốn học về

luận Thành Thật, nghe Pháp sư ở núi, nên khiến hơn mười vị như Tăng Chánh, Trí Tịnh, v.v... cùng đến núi theo học, tuy có được ngôn từ trao truyền nhưng chưa đạt tới chỗ tinh túy tận cùng về ý nghĩa. Do đó, về sau này, nghĩa vua Lương Vũ lãnh hội khác với các vị Pháp sư, gọi là nghĩa “Chế chỉ”. Khai Thiện bấy giờ tuy chẳng vào núi theo học, cũng được nghe về nghĩa ấy, nên lấy Trung đạo làm thể của hai đế.

Đã chẳng được tự mình vâng theo đúng như lời dạy, nên đưa ra nghĩa không thích hợp, trở lại dùng chân đế làm thể.

Nay giải thích: tức dùng “Phi chân phi Tục” làm thể của hai đế. Chân tục là dụng, cũng gọi là lý, giáo, cũng gọi là Trung, Giả. Giả pháp lên cũng gọi là Trung giả. Lý, giáo chồng lên cũng là Lý giáo. Cũng vậy, Thể Dụng chồng lên cũng là Thể Dụng, nên không hai là Thể, hai là Dụng. Lược nêu từng phần là thế. Nếu hiểu rõ về đại ý của hai đế nói ở trước, thì nghĩa về Thể của hai đế đã có thể thấy rõ.

- Hỏi: Nay nói Trung đạo là Thể của hai đế thì có chỗ nào làm chỗ dựa, kinh nào giải thích, luận nào nói rõ, đối trị những bệnh nào?

- Giải: Sở dĩ nói Trung đạo là thể của hai đế là vì, hai đế là sự biểu thị cho lý của không hai, như ngón tay chỉ mặt trăng, ý nghĩa chẳng ở nơi ngón tay, mục đích là khiến thấy được mặt trăng. Tính chất chỉ dạy của hai đế cũng vậy, hai đế là sự biểu thị cho không hai, ý chẳng ở nơi hai, mà khiến đạt được không hai. Do đó dùng không hai làm thể của hai đế.

Lại nữa, nay nói rõ hai đế là cửa giáo pháp, là sự thông hợp đối với không hai, nên Đại sư Sơn Trung nói: “Mở mở cửa Chân Tục nói về giáo pháp hai đế, nên hai đế là cửa giáo pháp. Cửa giáo pháp là sự thông hợp về lý của không hai, nên dùng Trung Đạo không hai làm thể.

Đây chính là nói “Đế của giáo pháp” lấy không hai làm Thể là như thế. Kế đến, giải thích “Đế của nơi chốn”, dùng không hai làm Thể: đạo không có hai, duyên nào hai nên có hai. Đã biết hai nên có hai, đã biết đối với hai tức làm hiển bày chẳng hai, nên không hai là thể. Đây tức là hai đế nơi chốn và giáo pháp đều có đối tượng để thể hiện, lấy Trung đạo của không hai làm Thể. Thêm nữa, sở dĩ cho Trung Đạo là Thể của Hai đế vì để đối trị với các kiến giải từ trước tới nay với hai kiến chấp đã trở thành “gốc rễ sâu lầy”! vì sao? Như đã giải thích ở trên, chia riêng ra thì có năm nhà, như luận trung thì chỉ có ba cách giải thích về thể của hai đế: một cho chân là thể, hai cho tục là thể, ba cho chân- tục đều là thể. Tuy có ba cách giải thích nhưng rất ráo không

ngoài Hai đế. Chân đế là Thể thì lý của đạo có cái Vô ấy làm Thể, Tục đế là Thể thì lý của đạo có cái Hữu ấy làm Thể. Hai đế khác thể thì có là thể của tục, không là thể của chân. Lý của đạo có hai thì đó là hai kiến chấp ở chúng sinh. Nay đối trị với kiến giải ấy nên nói Trung đạo của không hai làm thể. Đối trị với bịnh ấy tức nên giải thích kinh luận. Trung luận chép: “trí cạn thì thấy tướng các pháp hoặc có hoặc không đó tức là chẳng thể thấy, được pháp vắng lặng, an ổn”.

Nay ông đều thấy có thấy không tức là hàng trí cạn, chẳng thể thấy được pháp an ổn. Pháp an ổn vắng lặng tức là đạo không hai. Pháp an ổn vắng lặng chẳng phải có không. Ông chỉ thấy có, không nên chẳng thấy được pháp ấy.

Hơn nữa, Chư Phật chỉ có một đạo. Kinh Hoa Nghiêm nói: “Pháp của Văn-thù là, thường như thế. Pháp vương chỉ là một pháp. Tất cả đều là người dứt hết mọi sợ hãi, là một con đường ra khỏi sinh tử”. Đã chỉ có một đạo thì không có hai đạo. Chỉ có một lý thì không có hai lý.

Lại, nếu hai đế có hai lý thì trở thành “hữu sở đắc”. Kinh đại phẩm chép: “kiến giải “hữu sở đắc” gọi là Nhị kiến, thế nào là Nhị kiến? Đó là mắt và sắc là hai, cho đến tất cả nhận thức đều như vậy”. Lại nói: “Những kiến giải theo có hai là không đạo, không quả”. Chúng sinh vốn có sẵn bịnh về hai kiến. Nếu Chư Phật lại giảng nói đạo lý có hai thì bịnh cũ chẳng được dứt trừ, lại thêm mê lầm mới. Chính vì thế mà Chư Phật thuận theo chúng sinh giảng nói có hai đế với lý của đạo là không hai. Kinh Niết-bàn có câu: “không có hai đế. Với phương tiện khéo léo, thuận theo chúng sinh nên nói có hai đế”.

Thêm nữa, nói có ba đế thì nên giải thích thế nào? Kinh Nhân Vương nói về nghĩa Ba đế. Các kiến giải kia giải thích một cách lệch lạc. Các kinh như thế đều bị họ tạo ra sự trở ngại. Nay nói rõ là không hề bị ngăn ngại. Hoặc khi cho là ba Đế tức là đế của có, đế của không và đế của Trung đạo đệ Nhất Nghĩa. Hoặc lúc thì cho chẳng phải chân, chẳng phải Tục là Lý, chân- Tục là giáo pháp. Lý giáo hợp bàn nên có ba đế.

- Hỏi: Ở đâu có văn kinh nói rõ một cách đích xác Trung đạo là thể của hai đế?

- Giải: kệ của Trung luận đã làm việc ấy. Kệ chép:

*Pháp do nhân duyên sinh
Ta nói tức là không
Cũng gọi là giả danh
Cũng là nghĩa Trung đạo”.*

Kệ này là kinh, là luận. Vì sao? Đây là bài kệ trong kinh Hoa Thủ, Bồ-tát Long Thọ dẫn ra tức là luận. Đã cho giả danh tức Trung đạo, nên Trung đạo là thể của hai đế.

Lại như kinh Hoa Nghiêm chép: Tất cả các pháp có không đều thâu đạt chẳng phải có không. Thấu đạt có là chẳng thật có, thấu đạt không là chẳng thật không, nên chẳng có không là thể của có không. Kinh Nhân Vương chép: “Ba đế, cũng lấy không hai làm thể. Đế của có, đế của không tức là giáo pháp. Trung đạo chẳng phải có chẳng phải không là đệ nhất nghĩa tế, tức là lý”. Kiến giải kia cho rằng: Tôi cũng nói Trung đạo chẳng phải chân, phải chẳng tục, là không đúng. Xin hỏi: Theo ông chẳng phải chân, chẳng phải tục là cái gì? Chẳng phải chân thì lại là tục, chẳng phải là tục thì lại là chân. Chẳng phải có thì lại là không, chẳng phải không thì lại là có, tức hoàn trở lại hai kiến chấp có, không, nên chẳng có Trung đạo đệ nhất nghĩa đế.

Như Trung luận chép: “do đó nên biết: “Hư không chẳng phải có cũng chẳng phải không, chẳng phải tướng, chẳng phải chẳng có tướng”. Năm thứ còn lại đồng với hư không, chỉ rõ sáu thứ chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải chân, chẳng phải tục. Vì sao? Vì sáu thứ là tục, không sáu thứ là chân. Đã chẳng phải có, chẳng phải không, tức là phi chân phi tục. Kinh Niết-bàn chép: “Minh và vô minh kẻ ngu cho là hai, người trí thấu đạt tánh ấy là không hai. Tánh của không hai tức là thật tánh. Pháp thiện pháp ác, hữu lậu- vô lậu, chân tục đều so sánh như thế. Lại cho rằng, ở trước, trong Ma-ha Bát-nhã nói ngã là không hai. Ngã tức tục, vô ngã tức chân. Ngã-vô ngã là không hai tức chân tục là không hai.

Kinh Pháp Hoa chép: “Hoặc có hoặc không, v.v... nương dựa vào các thứ kiến chấp ấy tức là gồm đủ sáu mươi hai thứ. Hoặc thấy có, thấy không, tức gồm đủ sáu mươi hai thứ kiến. Nếu xả bỏ được hai kiến chấp có không thì tỏ ngộ về Trung đạo”. Xuất xứ về văn kinh như thế là vô lượng, nên biết: không có hai lý, chỉ có một lý.

- Hỏi: Ông đã có ba đế, nên phải có ba thể, tôi có hai thì chỉ có hai thể chăng?

- Giải: Nếu có được sự nhất trí của một nhà thì chẳng nên nói câu hỏi ấy. Trước đã cho rằng: giả có là Thế đế, giả không là Chân đế. Giả có thì chẳng có là có. Giả không thì chẳng không là không, chẳng có là có thì cái có ấy là chẳng thật có. Chẳng không là không thì cái không ấy là chẳng thật không. Đâu vội cho là có ba thể.

- Hỏi: Có, không rốt lại là đế của hai. Chẳng phải có chẳng phải

không, là đế của Trung đạo. Rốt ráo có ba đế nên kết cuộc có ba thể. Đã có giả ba đế thì có giả ba thể?

- Giải: Chẳng thể được, giả có giả không là giáo pháp. Chẳng phải có chẳng phải không là lý. Nghĩa đế Nhất của Trung Đạo là đế của Lý. Chân, Tục là đế của giáo pháp chia lý giáo làm ba đế thì được, tiếp theo thì hết. Lược thứ nhất chia lý giáo là hai, không hai. Lược thứ hai thì đều dứt hết. Vì sao? Vì hai mà không hai, không hai mà hai. Hai mà là bất nhị nên không hai ấy chẳng phải là không hai. Không hai mà là hai nên hai ấy chẳng phải là hai. Đó tức là phi nhị phi bất nhị, cho đến năm câu đều thông suốt, hoàn toàn không nương dựa, rốt ráo thanh tịnh. Lý giáo cũng như vậy. Nên kinh Hoa Nghiêm chép: Tất cả pháp có, không đều thấu đạt chẳng phải có không. Chẳng chấp vào pháp không hai. Do không có một, hai nên thấu đạt có không, hai, không hai. Đã không hai tức chẳng không hai, nên cho là chẳng vướng vào pháp không hai do không có một, hai.”

Tuy nhiên, lời ấy có hai xuất xứ, Đại sư hợp lại làm một bài kệ để giảng nói. Trước nói hai là biểu thị cho không hai. Tổ ngộ hai là không hai. Không hai thì lại trụ vào không hai, tức lại bị ràng buộc. Kinh Đại Phẩm chép: “Như bất giữ loài khí, tùy theo chỗ tiếp xúc, vướng mắc.” Vì thế, nay nói: Đã rõ hai là không hai, không hai tức chẳng có không hai. Như thế là từ chỗ trong lặng sâu xa được tỏ ngộ, tất cả đều lìa bỏ.

Rõ ràng nghĩa về thể của hai để xét một cách chung là như thế. Còn có nghĩa chung quán với hai câu khó hiểu, nay xin nói về nghĩa một câu, còn câu kia xin sẽ giải thích sau.

- Nói một câu: kiến giải khác nói rõ hai đế thì có hai lý: ba giả là lý của hai đế, bốn quên là lý của hai đế. Do có hai lý nên có sự quán ra vào, tức có cùng quán của hai đế. Nay ông giải thích chỉ có trung đạo không hai, một lý thì sao có được quán ra, vào? Có hai vật thì mới có thể ra, vào. Đã không có hai thì làm thế nào nói rõ ra vào? Lại nữa, không có hai lý thì làm sao nói là chung quán? Có hai thì mới có thể cùng luận bàn. Đã không hai thì sao được gọi là cùng?

Nay hãy nói về quán ra vào, ngôi bậc nơi chốn của sự cùng quán. Ngôi bậc nào quán ra vào, cùng quán? Từ xưa có ba cách giải thích:

1. Pháp sư Linh Vị giải thích: Bồ-tát ở Địa thứ nhất cùng quán hai đế. Địa thứ nhất đạt được Vô sinh chân thật nên có được cùng quán.

2. Các Đại sư La-thập, Tăng Triệu v.v... nói rõ: Bồ-tát ở địa thứ bảy đạt được cùng quán. Đại sư Tăng Triệu nói: “Thí tận cùng nơi thí mà như không hề bố thí. Giới tận cùng nơi giới mà như không hề giữ

giới”. Đây tức là thí mà không thí cùng.

3. Tức là ba vị Đại Pháp sư được nhiều người biết tiếng, cho rằng ở tâm địa thì đạt được cùng quán. Từ địa thứ nhất đến địa thứ bảy, là quán ra vào. Địa thứ tám mới có được cùng quán. Bồ-tát ở địa thứ tám, con đường tu tập và quán song hành, chân tục đều được soi chiếu.

Tất nhiên ba cách giải thích ấy đều có xuất xứ từ kinh luận. Nếu chấp nghiêng về một bên thì hẳn là không đúng. Kiến giải thứ nhất cho địa ban đầu là đúng, hai pháp còn lại là sai. Kiến giải thứ ba cho địa thứ tám là đúng, hai pháp kia là sai, do vậy mà thành lỗi. Nay trong cửa thiền giải thích đức dựa theo bốn giai đoạn nói rõ về nghĩa cùng quán. Rõ ràng bốn giai đoạn này chẳng những là sự hành hóa cần thiết của Bồ-tát mà cũng là mấu chốt chính của hai đế.

Bốn giai đoạn là:

1. Pháp sư Sơn Trung nói: Từ lúc mới phát tâm trở đi tức là cùng quán.

- Hỏi: thế nào là mới phát tâm thì đã cùng quán?

- Giải: mới phát tâm tức học hai đế. Không có Bồ-tát nào chẳng học hai đế. Hễ là Bồ-tát thì đều học quán hai đế. Vì thế nên mới phát tâm thì học cùng quán ở hai đế. Cho đến tâm sao này cũng học cùng quán nơi hai đế. Nhưng chẳng phải không có sự khác nhau về mức độ sáng tối. Tối nên mới phát tâm. Sáng chính là tâm về sau. Chính là theo mức độ sáng tối ấy để phân trước sau chứ chẳng phải dựa theo “cùng, chẳng cùng” để phân trước sau.

- Hỏi: Nơi chốn nào có sự giảng nói như thế?

- Giải: Đại Kinh nói: phát tâm rất ráo, hai tâm ấy không phân biệt.

- Hỏi: Thế nào là không phân biệt?

- Giải: Nay nói rõ: Tâm ban đầu cũng là cùng quán ở hai đế. Tâm về sau cũng là cùng quán, vì đều là cùng nên gọi là hai tâm không phân biệt.

- Hỏi: Thế nào là tâm ban đầu thì học cùng quán?

- Giải: Theo Hữu sở đắc và Vô sở đắc. Sự hành hóa của Thanh Văn và Bồ-tát có khác nhau. Nếu là sự hành hóa của Thanh Văn thì dứt trừ có để hội nhập không. Từ không đi ra có là quán sinh diệt. Còn Bồ-tát thì khác với Thanh Văn. Ngay với phát tâm thì đã quán về chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng hai. Đối hợp với Thanh Văn nên nói rõ về Bồ-tát, từ lúc mới phát tâm thì đã quán về bất sinh bất diệt theo Vô sở đắc. Nên trong kinh Đại Phẩm, Tôn giả Tu-bồ-đề hỏi: “Lúc nào thì Bồ-tát

học về Vô sở đắc?” Phật đáp: “Từ khi mới phát tâm đã học về Vô sở đắc”. Vậy từ khi mới phát tâm thì liền học về cùng quán. Ở đây có hai ý: một là giải thích ở kinh cho thấy tâm ban đầu và tâm về sau là không hai. Hai là nhằm đối ứng với thanh văn nên nói rõ mới phát tâm là có quán về không hai. Vì hai nghĩa ấy nên giải thích mới phát tâm thì liền thực hành cùng quán.

2. Giai đoạn hai là nói về cùng quán: Nói rõ ba mươi tâm địa tiền chưa có được cùng quán. Bồ-tát ở địa thứ nhất mới có được cùng quán. Địa tiền chẳng phải là chẳng cùng, nhưng đến địa thứ nhất thì mới thực hiện thích hợp. Địa tiền thì còn cạn nên cho là chưa cùng. Địa thứ nhất thì sâu nên gọi là cùng. Địa tiền là thứ bậc của phàm phu. Địa thứ nhất là thứ bậc của bậc Thánh. Địa tiền là sự tu tập hàng phục, địa thứ nhất là sự tu tập dứt trừ, dựa theo những nghĩa ấy để phân rõ cùng và chẳng cùng.

Tuy nhiên, phần trước đối ứng với Thanh văn nói rõ Bồ-tát cùng quán, nay theo chính Bồ-tát để nói về cùng (quán) và chẳng cùng (quán). Tất nhiên là nghĩa này đều được dẫn từ kinh luận.

Đại luận chép: “Địa thứ nhất đạt được vô sinh chân thật. Địa thứ bảy đạt được vô sinh, Địa thứ bảy định nghĩa bằng nhau, Địa thứ nhất đạt được vô sinh thì địa thứ nhất định tuệ bằng nhau”. Kinh Nhân Vương, kinh An Lạc đều nói rõ địa thứ nhất cùng quán về Hai đế. Kinh Nhân Vương có câu: “Bồ-tát Thiện Giác, tử Thiên Vương, cả hai soi chiếu hai đế theo con đường bình đẳng”.

3. Giai đoạn thứ ba, giải thích: Bồ-tát ở địa thứ bảy cùng quán. Đại luận chép: Bồ-tát ở địa thứ bảy đạt được Vô sinh nhẫn. Kinh Đại Phẩm cho rằng ở địa ấy định tuệ ngang nhau. Sở dĩ ở địa thứ bảy cùng quán vì địa này gồm sáu địa trước, đồng thời là Thuận Nhẫn nên chưa cùng quán. Địa thứ bảy được Vô sinh nhẫn nên cùng quán. Mười địa đều là Vô sinh. Nhưng Vô sinh ở trước thì cạn nên là Thuận nhẫn, còn Vô sinh ở địa thứ bảy thì sâu nên gọi là Vô Sinh nhẫn.

Lại nữa, nói theo sự hành hóa thì địa thứ nhất là bố thí ba la mật, địa thứ sáu là Bát-nhã Ba-la-mật, chưa có được phương tiện. Địa thứ bảy đạt được phương tiện. Trí tuệ có phương tiện mở ra, phương tiện có trí tuệ lý giải, gồm đủ cả hai tuệ nên là cùng quán. Sáu địa trước chẳng phải chẳng cùng quán. Nhưng trong hai tuệ thì một tuệ còn yếu. Như hai bánh xe có một cái còn yếu, nên chưa đạt được sự cùng quán thích hợp. Còn ở địa thứ bảy thì hai tuệ đều mạnh, như hai bánh xe cùng vững chắc, nên là cùng quán.

4. Giai đoạn thứ tư: Từ tâm ban đầu cho tới địa thứ bảy chưa đạt được cùng quán. Đến địa thứ tám thì mới cùng quán. Đây là dựa theo tính chất công dụng, không công dụng để phân chia. Tâm ban đầu tới địa thứ bảy chưa đạt được con đường không công dụng. Địa thứ tám mới đạt được điều ấy. Thất Địa trở xuống chưa có được con đường không công dụng nên chưa thể cùng quán. Địa thứ Tám đạt được con đường không công dụng nên có được cùng quán. Đó là dựa vào con đường có công dụng, không công dụng để chia ra cùng quán, chẳng cùng quán.

Nay nói về cùng quán có bốn giai đoạn như thế, đều được dẫn ra từ kinh luận, nếu chấp nghiêng về một bên thì thành sai lạc.

- Câu hỏi trước chưa giải đáp. Vì sao? Ông tuy nói rõ về cùng quán có bốn chi tiết như vậy, nhưng thế nào là có được sự cùng quán? Ông không có hai lý, chỉ có một lý, làm sao có thể quán ra vào? Lại nữa, làm thế nào để có được cùng quán?

Nay xin nói câu hỏi ngược lại: Theo ông, hai đế là hai thể tuy Hai đế là một thể cũng đều là không cùng quán, sao vội hỏi tôi? Ông nói có lý của hai đế. Khi nào thì có lý có hai? Tất cả kinh luận, chỗ nào nói có hai lý, Các kinh điển thuộc Đại thừa nói rõ là không có hai lý, đều cho “không tức sắc, sắc tức không, thế đế tức Nghĩa Đế đệ Nhất.” Nếu bảo có hai lý tức là trái với kinh. Vì thế mà Bồ-tát Long Thọ đã trách Ca-chiên-diên Tử là chẳng đọc tụng các kinh Đại thừa. Ca-chiên-diên Tử đã tự nói bày như vậy. Nay cũng giống như thế.

Nếu nói được về cùng quán, thì sự giải thích của sư như là chuyện lỗ của ống tiêu ống sáo đều giấu được con ba ba đi ra theo lỗ mũi, cùng có hai cảnh! Ở trong đó cả cặp cùng chiếu soi cùng quán thì không có việc ấy. Kinh nói: “soi chiếu về có tức là không, soi chiếu về không tức là có.” Vậy thì lúc nào có hai cảnh được dừng lại để từ bên trong cả hai cùng soi tỏ để cùng quán?

Lại nữa, hai Đế là một Thể cũng chẳng được xem là cùng quán. Ông nêu câu hỏi với tôi rằng một Thể thì chẳng đạt được cùng quán. Kiến giải thuộc hệ phái của ông về một Thể làm sao có được cùng quán và quán ra vào? Quán ra vào từ đó mà hội nhập. Kiến giải kia đã cho không có hai thì làm sao có thể là cùng (quán)? Họ sẽ đáp: Tôi có nói về nghĩa tức, chẳng tức, thường tức, thường chẳng tức, chẳng tức nên có quán ra vào và cùng quán.

Xin nói vấn nạn: Tức, chẳng tức chân, vậy là ở ngoài chân hay ở trong chân? Nếu ở trong chân thì cùng chân là một, tức lại vướng mắc câu hỏi trước. Nếu chẳng ở trong chân thì ra khỏi chân, ra khỏi chân thì

ra ngoài pháp tánh, Phật giảng nói ngoài pháp tánh thì không còn có pháp nào cả, nên không thể ra ngoài chân được.

Họ sẽ giải thích rằng: “Thể thì khác với nghĩa.” Xin lại hỏi rằng: nghĩa là tức chân hay chẳng tức chân? Tức chân là tức một, chẳng tức chân thì ra ngoài chân. Câu hỏi về hai Đế một thể, khác Thể. Đã chẳng thành thì không có hai đế. Đã không hai đế thì bàn về cái gì để có tức, chẳng tức? Do đó, theo họ, hai đế một Thể là không cùng quán. Ông nên nói về Trung Đạo của không hai là một thể, thể làm sao đạt được cùng quán và quán ra vào?

Nay giải thích rõ: Có ba thứ Cùng, như trong kinh Niết-bàn, Bồ-tát Văn-thù hỏi về vấn đề không có hai đế, Đức Phật đáp là có mười thứ Hai đế. Nay cũng như vậy. Ông cho là không cùng quán. Nhưng tôi có ba thứ cùng, xin nói rõ về quán ra vào. Về quán ra vào, Đại Sư nói: “Tâm luôn hành ở trong chánh pháp gọi là vào, tâm niệm vừa phát sinh, chuyển động thì gọi là ra, Tâm khởi đoạn, thường là ra, đối với chánh quán là vào.” Kế đến là nói về ba thứ cùng: rõ ràng ba thứ cùng này tức ba chỗ ra vào:

a. Tức nói theo chiều ngang (không gian) là giáo pháp của hai đế cùng: Như trước đã nói. Giả nói có chẳng phải có là có. Giả nói không chẳng phải không là không. Chẳng phải có là có thì nói rõ không là có nên soi sáng có tức soi sáng không. Nói rõ có là không nên soi chiếu không tức là soi chiếu có. Giải thích rõ như thế là cùng quán.

- Hỏi: Kiến giải khác về hai đế một thể chẳng được cho là cùng, nay ông cho soi chiếu có tức là soi chiếu không, thì cũng là một thể. Làm sao cho là cùng?

- Giải thích: Nghĩa kia có tính chất ngăn ngại, có tức không thì mất có. Không tức có thì mất không. Vì thế không được xem là cùng. Nay nói rõ: có tức là không, không tức là có, có tức là không thì không chẳng hủy hoại có, không tức là có thì có chẳng làm động không, do đó mà được cùng.

b. Hai, không hai: Cả chiều ngang chiều dọc (thời gian) đều cùng. Hai mà là không hai. Không hai mà là hai. Chỉ rõ tức không hai, không hai tức hai không có hai khác với không hai. Không hai, chẳng hai khác với hai. Nên chẳng hề hủy hoại tính chất giả danh. Nói bày về thật tướng các pháp, bậc Đẳng giác chẳng động, kiến lập các pháp, nếu hai khác với không hai thì giả danh, nói bày về thật tướng bị hủy hoại. Vì điều này không bị hủy hoại nên hai tức là không hai. Do đấy, hai, không hai, chiều ngang chiều dọc đều cùng.

- Hỏi: lối giải thích này xuất xứ từ đâu?

- Giải: kệ của Trung luận chép:

“Pháp do nhân duyên sinh

Ta nói tức là không.”

Đây là không, có theo chiều ngang cùng, cũng chính là giả danh, cũng là nghĩa Trung đạo, tức là hai, không hai theo chiều dọc cùng. Hai đế cùng ở đây chính là sự cùng của Chư Phật, Bồ-tát theo phương tiện giả danh.

c. Nói về cùng theo hướng được mất: vì sao? Vì chúng sinh theo đoạn thường, hữu sở đắc, thực hành theo pháp hữu sở đắc. Chư Phật, Bồ-tát theo vô sở đắc, thường hành theo pháp Vô sở đắc. Đây tức là các nẻo đắc, vô đắc, phàm- Thánh hai nẻo ngăn cách, cảm ứng không giao nhau. Lý ngoài làm sao trở thành lý trong? Lý trong làm sao chuyển hóa thành lý ngoài? Nay nói là không phải thế.

Bồ-tát thường soi chiếu vô đắc, soi chiếu hữu đắc. Đạo không hề đắc, vô đắc. Đối với chúng sinh thì hữu đắc, đối với Chư Phật, Bồ-tát thì Vô đắc. Nay lại soi sáng hữu sở đắc của chúng sinh, cũng soi sáng Vô đắc của Bồ-tát. Hai quán này thường được soi chiếu, không có một niệm nào chẳng soi chiếu đúng lúc. Như khiến một niệm hữu đắc của chúng sinh không được soi chiếu thì Chư Phật sẽ là hữu lậu, mất đi chỗ cốt yếu. Điều cốt yếu ở chúng sinh bị phân tán thì chẳng được tỏ ngộ. Chính vì vậy mà thường soi chiếu hữu ở đắc ở chúng sinh. Kinh Pháp Hoa chép: “Ta dùng mắt Phật thấy chúng sinh trong sáu đường.”

Đây tức là thường soi chiếu nẻo đắc, gọi là cùng quán.

- Phần tiếp theo bàn về một luận chứng khó lãnh hội, vì sao? Như trước đã nói: có đối với phàm phu là thật, là Đế. Không đối với bậc Thánh là thật là đế. Như vậy là mở đầu chia ra hai Đế của phàm Thánh được mất, nói đối với phàm là thật, là mất, không đối với Thánh là thật là được. Tùng Lai nói: “Hai đế của nơi chốn đều là mất”. Nay giải thích: Nếu cho đều là mất thì không có chủ thể giáo hóa, đối tượng được giáo hóa là chúng sinh, không do đó mà được tỏ ngộ đối phàm thành Thánh, bỏ mất theo được. Nay nói rõ: Mở đầu hai đế của nơi chốn có được có mất, có mê có ngộ, chỉ rõ đây là đế của phàm phu, đây là đế của bậc Thánh, đây là Tục đế, đây là Chân đế. Tục đế là đối tượng được giáo hóa, Chân đế là chủ thể giáo hóa nên nói tất cả thế đế nếu đối với Như lai là Nghĩa đế đệ nhất. Đây là nơi chốn của chủ thể giáo hóa. Nay tùy theo nơi chốn ấy mà giảng nói, cũng là chủ thể giáo hóa. Đó chính là chủ thể giáo hóa tùy theo cái có của đối tượng được giáo hóa mà giảng

nói về có. Chủ thể giải hóa tùy theo chỗ tỏ ngộ về không của mình mà giảng nói về không. Nên hai đế của nơi chốn ấy là được mất mê ngộ.

- Hỏi: Dùng lời ấy để làm gì?

- Giải: Là nhằm để chia ra phàm Thánh được mất, mê ngộ. Vì sao? Vì chúng sinh mê lầm nên kiến chấp đối với có, bậc Thánh tỏ ngộ nên không kiến chấp đối với có. Như thế thì cùng một nghĩa hư ảo không thật, mê nên thấy có, ngộ nên thấy chẳng thật có.

Lại nữa, nay tỏ ngộ chẳng còn thấy chúng sinh thì chỉ là chân, không tục cảm ứng không giao hòa, phàm Thánh có hai đường cách biệt. Đây tức là chân tồn tại một mình, Thánh đứng riêng xa cách.

- Giải: Bậc Thánh nhận biết đối với bậc Thánh là không, đối với phàm phu là có. Do biết đối với phàm là có nên có được sự giáo hóa.

- Nói câu hỏi: Nay chẳng hỏi là ông nhận biết, chỉ hỏi ông là thấy hay chẳng thấy? Nếu chẳng thấy thì sự hóa đạo là ngăn cách. Còn nếu thấy thì lại là mê. Vì ông đã tự phân mê nên thấy có, ngộ nên chẳng thấy có. Nay đã thấy có tức trở lại là mê. Vì sao? Vì kệ trong Trung Luận có câu:

*“Như cho do hiện thấy
Mà có sự sinh diệt
Đó là vì si vọng
Nên thấy có sinh diệt.”*

Văn xuôi giải thích: “Từ vô minh điên đảo nên có mất, mất nên thấy”, nay nếu thấy tức lại là si vọng.

- Xin tiếp tục giải thích: Vì mê nên thấy có, nên có, thấy có trụ nên trụ. Nay tỏ ngộ thì biết có là có của chẳng có, Trụ là trụ của chẳng trụ. Nhưng đây tuy có thể lý giải thì cái có lớn nhất là mất. Một là đồng với quan điểm của luận Thành thật. Hai là đồng với kiến giải của Địa Luận. Ba là lại vướng mắc ở câu hỏi.

a. Gọi là luận đồng với quan điểm của luận Thành Thật vì Luận này giải thích: Hai hoặc có giả, thật, có hai cảnh giả, thật. Mê cảnh giả thật nên gọi là hai hoặc giả thật. Như trụ là giả, bốn trần là thật. Mê thì thấy có, có trụ nên gọi là trụ, Ngộ hai cảnh giả thật tức biết là trụ giả. Chẳng trụ là trụ, chẳng có là có. Nay cũng như thế, nên không khác với kiến giải kia.

b. Đồng với kiến giải của Địa luận: Họ cho rằng: Chỉ có một cây, nếu tạo nơi tâm giữ lấy tướng thì cây là Hữu lậu. Nếu tạo ở tâm giữ lấy vô tướng thì cả rừng cây là pháp vô lậu. Như vậy là trở lại với mê ngộ. Mê nên có tướng, ngộ nên vô tướng. Mê nên cây gọi là cây, ngộ thì

chẳng là cây và cây. Như khi ngộ thì thấy chẳng có là có, tức đồng với kiến giải của Luận Thành Thật và Địa Luận. Còn nếu ngộ mà chẳng thấy thì đồng với nghĩa hư ảo không thật. Mộng nên thấy có cọp. Thức dậy thì không còn thấy có cọp nữa. Các pháp cũng như vậy, vì mê nên thấy có, ngộ nên chẳng còn thấy. Lương Vũ Đế do đâu mà tạo ra nghĩa mộng thấy cọp, hoa đốm trong hư không, vì như trường hợp này nên tạo ra nghĩa ấy. Nếu ngộ mà vẫn còn thấy còn mê, mê nên thấy, ngộ nên chẳng thấy. Lại đồng với nghĩa đại đốn ngộ. Đây là chỗ giải thích của ngài Trúc Đạo Sinh. Ngài cho rằng: quả báo là nơi chốn của sự biến đổi, sinh tử là cảnh giới của cõi mộng lớn. Từ sinh tử dần dà đến tâm kim cương đều là mộng. Tâm Kim Cương về sau “Hoát nhiên đại ngộ” không còn trở lại kiến chấp nữa.

Còn có nghĩa đốn ngộ nhỏ, nói rõ ở Địa thứ bảy tỏ ngộ sinh tử là như thật có. Đó là xuất xứ từ Đại Luận. Đại Luận chép: “ví như người trong mộng thấy mình qua sông, tạo ra các thứ bè nổi, tay chân vận động mà đi, biết rõ đó đều là không thật có”. Bồ-tát ở Địa thứ bảy “hoát nhiên” tỏ ngộ. Đại sự vì nghĩa ấy mà cho rằng mê nên có, ngộ thì chẳng có chỗ có, nói lên lời ấy là để đối với nghĩa mộng thấy cọp, hoa đốm nơi hư không. kiến giải kia cho khi ngộ thì hoàn toàn không còn đối tượng được nhận thức. Nay đối với kiến giải ấy nên cho rằng thấy chẳng có chỗ có.

c. Câu hỏi về cùng (cùng quán): Ông trước do mê nên có, ngộ nên không, tức là mê nên thấy, ngộ nên chẳng thấy. Nay bèn cho chẳng có chỗ thì chẳng thấy chỗ thấy, chẳng mê nơi mê. Nhưng thấy có, chẳng thấy có thì đó là chưa tỏ ngộ.

Vả chẳng như hỏi: đâu được cái có ấy? Chỉ rõ cái bình trụ là quả báo của ba cõi, do đâu có được quả ấy? Vì chỗ dấy khởi của nghiệp điên đảo hay chỗ dấy khởi của nghiệp chẳng điên đảo? Về sự dấy khởi của nghiệp điên đảo, thì chỉ do mê nên thấy, ngộ thì chẳng thấy. Nếu cho từ sự dấy khởi của nghiệp chẳng điên đảo thì chẳng đúng. Chư Phật, Bồ-tát, sự tạo nghiệp của ba cõi đã dứt sạch, đâu trở lại chịu quả trong ba cõi? Cho nên chẳng thể được. Nếu nói chúng sinh trong ba cõi, do sự dấy khởi từ nghiệp điên đảo, Chư Phật, Bồ-tát đi vào ba cõi để giáo hóa chúng sinh, thì cũng chẳng đúng bởi Chư Phật đi vào ba cõi để giáo hóa chúng sinh, vì thấy ba cõi nên hóa độ hay vì chẳng thấy mà hóa độ? Thấy thì cùng là mê, chẳng thấy thì hóa độ chỗ nào? Nghĩa này tới lui đều chẳng thông. Nếu hỏi vặn về kiến giải hiện tại là như thế. Cũng có thể nói câu hỏi cho người khác. Ông nói ba cõi thì nghiệp nào dấy khởi?

Mười hai nhân duyên, quá khứ là vô minh và hành, cảm vờl đạ năm quả. Vô minh tức là phiền não, hành tức là nghiệp. Đối tượng chiêu cảm từ nghiệp phiền não. Chư Phật đã dứt trừ sạch năm trụ cảm, không trở lại bị nghiệp phiền não chi phối, thì chẳng phải thấy ba cõi. Thấy thì đồng với mê, chẳng mê thì chẳng thấy. Kiến giải kia cho rằng: Chư Phật dứt trừ hoặc giả thật phần trên, chẳng những không có hai cảnh giả thật, nên tuy không còn phiền não mà vẫn thấy.

- Nhấn mạnh thêm về câu hỏi: đối tượng thấy là cảnh đượ dấy khởi từ nghiệp gì? Dấy khởi từ nghiệp tổ ngộ hay là dấy khởi từ nghiệp mê lầm? Nếu là dấy khởi từ nghiệp mê lầm thì ngộ sẽ chẳng thấy, còn dấy khởi từ nghiệp tổ ngộ thì không có lý ấy. Câu hỏi tiếp theo: Đại Luận cho tâm có tướng thì thấy cây là pháp hữu lậu. Tâm giữ lấy không tướng thì cả rừng cây là pháp vô lậu. Xin hỏi rõ: cây ấy là chỗ dấy khởi từ nghiệp gì? Là dấy khởi từ nghiệp vọng hay dấy khởi từ nghiệp chân? Nếu từ nghiệp vọng dấy khởi thì khi tổ ngộ về chân tức không thấy. Còn như do nghiệp chân dấy khởi thì làm sao có chuyện nghiệp chân dấy khởi đối với cây vọng? Vậy nên nghĩa ấy là có lý giải.

PHẦN THỨ NĂM: NÓI VỀ SỰ BẬT DANH CỦA HAI ĐẾ

Về nghĩa này thì ba vị Đại Pháp sư không giải thích riêng, chỉ cho rằng: Thế đế có danh còn chân đế thì dứt bật danh.

a. Thế đế có danh: các pháp thuộc thế đế có danh, có danh của vật, có công năng của vật đượ nói lên. Vật có sự ứng hợp với cái thật của danh. Như danh của việc gọi lửa tức đượ lửa đến chứ chẳng phải là nước đến. Nên danh nên gọi đượ vật, vật ứng hợp với danh.

b. Chân đế dứt bật danh:

Chân đế là vô danh. Chân đế là sự dứt bật của bốn quên. Bật hẳn danh nên kiến giải ấy nói: dùng danh để giải thích chân. Đến với chân thì càng xa, do đó chân đế dứt bật danh.

- Hỏi: nếu chân đế dứt bật danh thì trong kinh do đâu nói có hai đế?

- Kiến giải ấy đáp: trong kinh nói có hai tên gọi là hai đế, mượn danh của thế đế để giải thích về chân, nên có hai đế.

- Nói câu hỏi về nghĩa theo kiến giải kia:

Theo ông, chân đế là Vô sinh, mượn danh của thế đế để giải thích chân đế. Vậy thì trong thế đế chỗ nào có danh ấy? Chân thì cho chân như, pháp tánh. Trong thế đế chỗ nào có danh ấy? Trong thế đế nếu danh của chân như pháp tánh thì mới có thể mượn cái danh ấy dùng để

giải thích về chân đế. Như giải thích về rồng đen cạp trắng. Trong thế đế có rồng đen cạp trắng, nên có thể mượn danh ấy để giải thích tạm về rồng đen cạp trắng. Vậy trong thế đế ở chỗ nào có tên gọi chân như, pháp tánh mà cho là mượn danh ấy để phân biệt về Chân đế?

Ý nghĩa của câu hỏi này xuất phát từ đại luận, quyển thứ nhất: “Người và thế giới thì có, nghĩa đệ nhất thì không. Như pháp tánh, nghĩa đệ nhất nên có thì thế giới là không. Thế giới đã không thì có chỗ nào để mượn”. Nhưng họ cùng cho rằng: “Bậc Thánh vì tạo ra tên gọi Chân đế nên gọi là Chân đế”. Nếu thoát khỏi điều ấy thì nghĩa mượn danh sẽ hỏng. Bậc Thánh vì tạo ra tên gọi Chân đế nên chẳng phải mượn tên gọi thế đế để phân biệt Chân đế.

Lại nói câu hỏi: Chân đế là vô danh, mượn danh của Thế đế để giải thích Chân. Thế thì danh ấy thích hợp hay chẳng thích hợp với tên gọi của Chân?. Nếu thích hợp với Chân thì Chân có danh, còn nếu danh chẳng thích hợp với Chân thì sự mượn danh có lợi ích gì?.

Nhưng vấn nạn này có thể vượt qua. Vì sao?. Vì họ cho rằng: Chân đế là vô danh. Vì con người không biết Chân là vô danh nên phải mượn danh để phân biệt về Chân, khiến mọi người rõ Chân đế là vô danh. Vậy nên mượn danh để giải thích Chân.

Câu hỏi này những người khác chẳng chấp mắc, nay lại nói câu hỏi: Ông cho rằng tục đế có danh, Chân đế thì vô danh. Nhưng danh và vô danh đối đãi nhau. Chẳng như danh đối đãi với vô danh thì danh vô danh đối đãi nhau. Nếu danh, Vô danh đối đãi thì Chân, Tục đối đãi, đâu thể như Tùng Lai cho rằng Ba giả là thế đế. Rõ ràng là không thích hợp. Nếu danh chẳng đối đãi với vô danh thì danh không có nhân. Danh không nhân thì danh là tự nhiên sinh ra.

Họ sẽ nói: danh và thế đối đãi, sao lại nói là vô nhân?

- Nói câu hỏi:

Theo ông, thế đế thì danh, thế đối đãi, vậy thế đế đối đãi với cai gì? Ở đây lại như câu hỏi nói trước.

Lại nói câu hỏi: ba Hữu vi và ba Vô vi đối đãi chẳng? Khai Thiện cho rằng Ba Hữu Vi và Ba Vô Vi đều là Thế đế nên Hữu vi, vô vi đối đãi nhau. Xin hỏi: Hữu vi đối đãi với vô vi thì vô vi có Thế, có Danh. Vậy thì Danh của vô vi là Hữu vi hay vô vi? Đáp: Danh của vô vi là Vô thường, là Hữu vi, còn vô vi là pháp thường, là vô Danh. Xin nói câu hỏi: Danh của vô vi là vô thường, là Hữu vi, còn vô vi là pháp thường, là vô danh. Nếu vô vi là vô danh thì vô vi cũng đã đối đãi, vô vi vô danh, vô vi cũng chẳng đối đãi. Đây chính là dựa theo tính chất “Cùng Vô

Danh” để nói câu hỏi.

- Tiếp theo là nói rõ lối giải thích hiện tại về sự bật danh của Hai Đế: Đại sư dựa theo kiến giải của Tùng Lai nói ra bốn câu: Cùng dứt bật cùng chẳng dứt bật. Chân dứt bật, Thế chẳng dứt bật. Thế dứt bật, chân chẳng dứt bật. Dứt bật, chẳng dứt bật đã có bốn câu thì giảng nói chẳng giảng nói cũng có bốn câu:

- Thế Đế chẳng dứt bật, chân đế dứt bật, nghĩa này có thể rõ.

- Thứ nhất nói hai đế cùng dứt bật: Chân đế dứt bật bốn câu, lia trăm phủ định. Thế đế cũng dứt bật bốn câu lia trăm phủ định. Rõ ràng về nghĩa này Tùng Lai không nói tới, chỉ riêng kiến giải hiện tại mới có.

- Cho hai đế cùng dứt bật bốn câu, lia trăm nẻo phủ định: tục là tục chẳng được khẳng định, tục là tục của chân. Chân là chân chẳng được khẳng định, chân là chân của tục. Tục của chân là tục giả, Chân của tục là chân giả, Tục giả thì trăm khẳng định, chẳng thể là khẳng định. Trăm phủ định, chẳng thể là phủ định. Về Chân giả cũng thế. Vì sao? Vì Tục giả thì khẳng định của khẳng định, chẳng thể là khẳng định. Trăm khẳng định cũng là khẳng định. Phủ định của phủ định chẳng thể là phủ định, trăm phủ định cũng chẳng là phủ định. Chân giả tức khẳng định của phủ định chẳng thể là khẳng định, nên trăm khẳng định cũng chẳng là khẳng định. Phủ định của khẳng định chẳng thể là phủ định, nên trăm phủ định cũng chẳng phải phủ định. Do đó đều lia bốn câu, dứt bật trăm phủ định.

Tuy hai đế đều lia bốn câu dứt bật trăm phủ định, nhưng sự đều dứt bật của hai Đế có sự khác nhau đáng kể. Vì sao? Tục Đế dứt tuyệt là sự dứt bật thật. Còn chân đế dứt bật thì đó là sự dứt bật giả.

- Về Tục đế dứt bật thật: khẳng định của khẳng định chính là khẳng định thật. Phủ định của phủ định chính là phủ định về tánh. Do Tục đế dứt bật thật nên khẳng định của khẳng định chẳng thể là khẳng định. Trăm đối tượng được khẳng định là khẳng định. Phủ định của phủ định chẳng thể là phủ định. Trăm đối tượng được phủ định chẳng là phủ định.

- Về chân đế dứt bật giả: khẳng định của phủ định là khẳng định giả, phủ định của khẳng định là phủ định giả. Chân đế dứt bật giả nên chẳng những khẳng định của khẳng định chẳng thể là khẳng định mà khẳng định của phủ định cũng chẳng phải là khẳng định, chẳng những phủ định của phủ định chẳng thể là phủ định, mà phủ định của khẳng định cũng chẳng phải phủ định. Khẳng định của khẳng định và khẳng

định của phủ định, tất cả chẳng thể là khẳng định. Phủ định của phủ định cùng với phủ định của khẳng định, tất cả chẳng thể là phủ định. Chân đế cùng dứt bật cả hai nẻo giả thật của thế đế. Đó tức là sự xả bỏ dần dần. Nói rõ nghĩa hai đế đều dứt bật: tục đế dứt bật thật, Chân đế dứt bật cả giả, thật. Đây là mở ra nghĩa về tám bát, dẫn đến tám bát nơi Trung đạo nên được giải thích rộng.

- Kế đến là phần thứ hai, dựa theo con đường bằng nhau để nói về nghĩa cùng dứt bật của hai đế: tục là tục chẳng được quyết định, do chân nên tục. Chân là chân chẳng quyết định, do tục nên chân. Do chân nên tục thì tục là tục giả. Do tục nên chân thì chân là chân giả. Đã gọi là tục giả tức bốn câu đều dứt bật. Tục giả phi tục, Tục giả phi chẳng tục, Tục giả phi vừa tục vừa chẳng tục. Tục giả phi chẳng phải tục chẳng phải chẳng tục. Chân giả cũng như vậy. Hưng Hoàng Trường Can đều khen ngợi về lối diễn đạt này.

Khẳng định về tục giả chính là bốn sự biện luận có giá trị: tục giả đâu là tục, nếu là tục thì chẳng phải tục giả. Đã gọi là tục giả thì chẳng phải tục. Tục giả chẳng phải tục thì có thể cho rằng chẳng phải là tục chẳng? Tự mình cho là tục giả thì sao gọi là chẳng phải tục? Nếu bảo giả chẳng phải tục thì đúng là chẳng phải tục. Còn đã gọi tục giả thì đâu được cho chẳng phải tục.

- Hỏi: Như thế thì vừa gọi là Tục, vừa chẳng phải là Tục chẳng?

- Giải: Đã gọi là Tục giả thì đâu được cho là vừa Tục vừa chẳng phải Tục. Đã chẳng phải vừa Tục vừa chẳng phải Tục thì nên là phi Tục, phi chẳng phải Tục. Đã cho là tục giả thì đâu được cho là phi Tục, phi chẳng phải tục. Tục giả đã thế thì chân giả cũng vậy. Nên hai đế đều lia bốn câu. Về chiều dọc đã lia bốn luận chứng thì về chiều ngang cũng dứt bật trăm phủ định. Đây chính là sử dụng con đường bằng nhau, nói rõ hai đế chẳng khác nhau. Tục đế dứt bật bốn câu ở Tục đế. Chân đế dứt bật bốn câu của chân đế, Tục đế dứt bật bốn câu thật ở tánh của Tục đế. Chân đế cũng dứt bật bốn câu thật ở tánh của chân đế, nên hai đế ngang nhau, tức dụng của con đường bằng nhau.

- Thứ ba là nêu rõ về sự dứt bật của hai đế: Hai đế dứt bật tức là dứt bật hai đế, chỉ rõ hai đế là cửa giáo pháp, là sự biểu thị cho đạo không hai. Các pháp chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải có, vì chúng sinh mà gượng nói là có, để biểu thị cho chẳng thật có. Chẳng phải là không, vì chúng sinh nên gượng nói là không, nhằm biểu thị cho chẳng không. Đây tức là có không biểu thị cho chẳng phải có chẳng phải không, nên có không được dứt bật.

Ý mình là chẳng dứt bật nhằm nói lên sự dứt bật, nên chẳng dứt bật tức là dứt bật.

- Thứ tư, là nói về sự dứt bật của hai đế, chỉ rõ hai đế tức là dứt bật, có khác với trước. Hai đế ở trước hướng về sự biểu thị cho đạo nên hai đế dứt bật. Nên nói rõ: chỉ cho hai đế tức là dứt bật, chỉ rõ ngôn thuyết tức dứt bật, như kinh Tịnh Danh đoạn Thiên Nữ cùng Tôn giả Thân Tử nói về tướng giải thoát. Quang Trung cho rằng: “Thân Tử nói rõ giải thoát là không còn ngôn từ nhưng chẳng biết ngôn từ tức là giải thoát, chỉ rõ ngôn thuyết, văn tự tức là giải thoát. Giải thoát chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa. Văn tự cũng giống như thế. Chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa, nên văn tự tức là giải thoát”. Chỉ rõ văn tự tức là dứt bật, lược nói rõ về nghĩa của bốn thứ dứt bật như thế. Bốn thứ dứt bật ấy, gồm thâu tất cả mọi thứ dứt bật. Kinh Niết-bàn nói về sự an vui tuyệt đối. Đối với khổ mà nói về an vui thì chẳng phải là sự an vui hoàn hảo, không khổ không vui mới là sự an vui lớn. Về lớn cũng có hai thứ: cái lớn tương đối và cái lớn tuyệt đối, đây là sự dứt bật về sự vật gì? Trả lời: đấy là sự dứt bật theo hướng bỏ dần dần. Trước đã nói: Sự an vui tương đối chẳng phải là sự an vui hoàn hảo. Cái an vui chẳng phải khổ, chẳng phải vui mới là sự an vui hoàn hảo. Nên đó là sự dứt bật theo hướng xả bỏ dần dần.

- Về trường hợp hai đế cùng chẳng dứt bật: đã rõ dứt bật có bốn thứ như thế thì chẳng dứt bật cũng có bốn thứ tức là bốn thứ chẳng dứt bật:

a. Chẳng dứt bật thứ nhất:

Tục đế dứt bật thị phi của thật là chẳng dứt bật về tục đế. Chân đế dứt bật Giả là dứt bật chân đế. Chân đế dứt bật về sinh diệt của giả, chẳng dứt bật về chẳng sinh diệt của chân, nên hai đế đều chẳng dứt bật.

b. Chẳng dứt bật thứ hai: đã gọi là Tục giả thì khi nào dứt bật chân Tục giả, khi nào dứt bật chân? Tục giả là tục của chân, Chân giả là chân của Tục, nên hai đế chẳng dứt bật.

c. Chẳng dứt bật thứ ba: hai đế là sự dứt bật. Vậy khi nào dứt bật hai đế? Hai đế có hai nghĩa: vì biểu thị cho dứt bật nên gọi là dứt bật nhưng có hai đế nên là chẳng dứt bật.

d. Chẳng dứt bật thứ tư:

Về ngôn thuyết của hai đế tức dứt bật. Chỉ rõ dứt bật tức là chẳng dứt bật. Đại sư dựa theo kiến giải của Tùng Lai nêu lên trường hợp: ví như cái bóng của Đức Phật, từ xa trông thấy tướng tốt rõ ràng nhưng đến

gần bên thì hoàn toàn không có. Hai Đế cũng giống như thế. Ngôn từ giảng nói rõ ràng nhưng dứt bật. Dứt bật mà ngôn từ nói giảng rõ ràng. Đây cũng là nghĩa Thế Đế dứt bật, Thế Đế chẳng dứt bật. Tùng Lai không có nghĩa này. Tùng Lai nói: “Dứt bật tức chân đê, chẳng dứt bật tức Thế đế”. Xin nêu câu hỏi: như thế thì xa trông thấy tướng tốt của Phật là Thế đế, đến gần thì không còn tướng tốt, có là chân đế chẳng? Nay giải thích: Chỉ rõ ràng là tướng tốt mà là không thật có. Không thật có mà tướng tốt hiện rõ ràng. Các pháp cũng như vậy. Chỉ rõ chẳng dứt bật mà là dứt bật. dứt bật mà là chẳng dứt bật.

PHẦN THỨ SÁU: GIẢI THÍCH VỀ NGHĨA GỒM THÂU CÁC PHÁP CỦA HAI ĐẾ

Về nghĩa này, hai vị Khai Thiện, Trang Nghiêm giải thích không giống nhau.

- Khai Thiện nói: hai đế gồm thấu tận cùng các pháp: dưới thì đến sinh tử, trên thì cùng cực là Niết-bàn. Tham dự vào chỗ đạt tới của danh tướng nên đều là thế đế. Chỉ rõ danh tướng ấy là Thế, chẳng thế đạt được là Chân Đế. Chính từ nghĩa ấy mà hai đế gồm thấu tận cùng các pháp. Lại nữa, kiến giải ấy giải thích: Sinh tử, Niết-bàn đều là hư giả nên là thế đế, đã là hư giả nên có thể tức không là chân đế. Do đó tất cả các pháp không ngoài hai đế. Kiến giải này dẫn Kinh Đại Phẩm chép: Phật cùng với đệ tử, nhận rõ ngoài pháp tánh thì không còn có pháp tánh nào nữa. Pháp tánh lại là chân Đế. Pháp tánh đã gồm thấu tận cùng các pháp, nên chân đế cũng gồm thấu tận cùng các pháp. Lại nữa, Phẩm Huyền Thánh trong kinh Đại Phẩm, đoạn Tôn giả Tu-bồ-đề hỏi: sinh tử như huyền như mộng, Niết-bàn có như huyền như mộng chẳng? Phật đáp: “Sinh tử như huyền như mộng, Niết-bàn cũng như huyền như mộng. Nếu có một pháp vượt hơn Niết-bàn thì cũng nói như huyền như mộng”. Niết-bàn đã là huyền mộng nên Niết-bàn là hư giả. Do hư giả nên thuộc về thế đế. Hư giả tức không, nên thuộc về Chân Đế.

- Hỏi: Kiến giải ấy vì sao giải thích Niết-bàn là thế đế?

- Giải: Họ giải thích Niết-bàn ở trong ba giả, là chỗ gồm thấu của hai Giả về sự đối đãi nhau, cùng nối tiếp. Nếu là sinh tử thì có đủ ba giả. Vì sao? Vì khác với “Cụ sở thành” nên là “Nhân thành giả”. Khác với “cụ sở thành” thì bốn trần là thành trụ, năm ấm thành người. Niệm trước diệt, niệm sau nối tiếp niệm trước. Danh tướng nối tiếp giả, dài ngắn vuông tròn, danh tướng đối đãi với giả, gồm đủ ba giả nên là thế đế. Ba giả nói rõ thể “không thật có” là Chân Đế. Sinh tử là sự gồm

thâu của hai đế. Niết-bàn là sự gồm thâu của hai giả về sự đối đãi, nối tiếp. Quả Phật nối tiếp tâm Kim Cương. Tâm kim cương diệt thì quả Phật sinh khởi, nối tiếp nên cũng là nối tiếp giả. Niết-bàn lại đối đãi với sinh tử, nên Niết-bàn cũng là đối đãi giả. Quả vị Phật chẳng do khác với “cụ sở thành” nên chẳng phải là nhân thành giả.

- Hỏi: Niết-bàn là sự thành tựu của muôn đức, do đâu chẳng phải là “nhân thành giả”?

- Giải: Muôn đức không khác với thể, chẳng phải là tánh riêng pháp mới thành người. Người tức là pháp. Song nghĩa bàn về người pháp, có thể theo nghĩa về phép tắc là pháp, theo nghĩa về thống lãnh là người. Chẳng có sự tách biệt pháp khác thành người, nên cho rằng quả Phật chẳng do khác với “cụ sở thành” nên chẳng phải là nhân thành giả”. Vì Niết-bàn gồm đủ hai giả nên thuộc về Thế Đế, tức cho hai không giả ấy là chân đế, nên Niết-bàn gồm thâu đủ hai đế.

Kiến giải có nói: đại phẩm là giáo pháp của phương tiện. Rừng sa-la mới giảng nói về giáo pháp thật. Hai đế trải qua sự thu nhận đều đạt đến chỗ tận cùng nên nói rõ sự gồm thâu các pháp của hai đế là cùng tận.

- Trang nghiêm thì nói về sự gồm thâu các pháp của Hai Đế là chẳng cùng tận: Hai đế chẳng tự nó gồm thâu Niết-bàn. Gồm thâu các pháp trong sinh tử lại cũng chẳng cùng tận. Vì sao? Vì trong sinh tử có pháp có, có pháp không. Hư không chẳng phải là đối tượng thuộc về hai đế. Hư không chẳng phải khác với “cụ sở thành” nên chẳng phải là “nhân thành giả”. Không có trước diệt sau sinh, chẳng phải sự cùng nối tiếp giả, cũng chẳng phải là cùng đối đãi giả.

Khai thiện thì giải thích hư không chẳng phải là “nhân thành giả” chẳng phải nối tiếp giả mà là đối đãi giả. Trang Nghiêm thì cho rằng hư không nên chẳng phải nhân thành và nối tiếp, cũng chẳng phải cùng đối đãi giả. Vì sao? Vì hư không là thường, không có tên gọi, hình tướng tên gọi, hình tướng là vô thường. Do hư không là thường, nên không có tên gọi hình tướng, không có tên gọi hình tướng nên chẳng phải cùng đối đãi giả. Vậy hư không chẳng phải ba giả. Chẳng phải là ba giả, nên chẳng phải là thế đế. Chẳng phải là ba giả nên chẳng thể tức không, chẳng phải chân đế.

- Hỏi: Hư không đã như thế. Còn số diệt chẳng phải số diệt thì thế nào?

- Giải thích: Theo Tiểu thừa thì số diệt chẳng phải số diệt lại là vô thường, lại là Thế đế. Nhưng ngày trước theo phương tiện nên nói là

thường, còn so với đại Niết-bàn hiện nay đều là Vô thường. Nếu số diệt ngày nay lại là đại Niết-bàn, lại chẳng thuộc về hai đế, chẳng phải là số diệt đồng với hư không. Nhưng trong ba pháp vô vi thì hư không vô vi là thường, chung cho xưa nay, hai vô vi kia thì xưa Vô thường, nay là thường. Vì nay là thường nên đều chẳng được thuộc về hai đế.

Luận Thành Thật biện minh ba vô vi là một thể. Khai Thiện, Trang Nghiêm đều nói rõ ba vô vi là một thể. Ở đây thì Khai Thiện nói ba vô vi đều thuộc về hai đế. Trang Nghiêm thì cho ba vô vi chẳng thuộc về hai đế. Nhưng vị này nói Niết-bàn chẳng phải là hai giả của sự nối tiếp, đối đãi. Thật khó lý giải.

Quả vị Phật nối tiếp Tâm Kim Cương, vì sao chẳng phải là cùng nối tiếp giả? Niết-bàn đối đãi với sinh tử, vì sao chẳng phải là cùng đối đãi giả? Kiến giải ấy cho rằng: Niết-bàn là nối tiếp mà chẳng phải là giả. Niết-bàn đối đãi mà chẳng phải giả. “Nhân thành giả” trong ba giả thì Niết-bàn chẳng phải là nhân thành, cũng chẳng phải là, nếu là cùng nối tiếp thì sự nối tiếp ấy chẳng phải giả. Nếu là cùng đối đãi thì sự đối đãi ấy chẳng phải giả, giả là luống dối, Niết-bàn là thật, nên Niết-bàn chẳng phải giả, nhưng có sự cùng đối đãi. Hư, Thật đối đãi, Giả- chẳng phải đối đãi, quả vị Phật nối tiếp thật Tâm Kim Cương. Quả vị Phật là thật nên nối tiếp mà chẳng phải giả. Chẳng phải là giả nên chẳng phải là thế đế, đã chẳng phải là giả, chẳng thể tức không nên chẳng phải chân đế. Dẫn kinh Niết-bàn có câu: “nếu nói giải thoát ví như huyễn hóa, thì là tai họa của phàm phu, đạt được giải thoát tức là tiêu diệt. Người có trí phải phân biệt. Bạc Sứ tử trong loài người, tuy có đi lại nhưng là thường trụ không thay đổi. Nên biết: Niết-bàn chẳng phải là hư giả.

Khai Thiện đã dùng văn minh đã nói ở trước để vặn hỏi. Kinh Đại Phẩm nói: “Niết-bàn như huyễn như mộng, nếu có một pháp nào vượt hơn Niết-bàn thì pháp ấy cũng như huyễn như mộng”. Thế thì sao nói chẳng phải giả? Trang Nghiêm đã giải thích chỗ khác nhau này. Ông cho rằng: “Kinh Đại Phẩm nói về tướng không theo hưởng hủy diệt, là giáo pháp của thời kỳ thứ hai, vẫn còn mang ý nghĩa của giáo pháp ngày trước nên cho là như huyễn hóa. Niết-bàn là giáo pháp được giảng nói sau cùng, giải thích Niết-bàn là Diệu Hữu, cũng gọi là Thiện Hữu, chẳng thể là không. Kinh có câu: “không là hai lăm hữu, bất không là đại Bát Niết-bàn” như thế, theo Trang Nghiêm thì Niết-bàn cũng thuộc về hai đế, cũng chẳng thuộc về hai đế. Từ kinh Đại Phẩm đến Pháp Hoa nói Niết-bàn thuộc về hai đế. Ở đây là giáo pháp thường trụ nên nói

Niết-bàn chẳng phải là đối tượng thuộc về hai đế.

Khai Thiện lại đem một đoạn văn của kinh vận hỏi về chỗ cách biệt chưa rõ ấy. Kinh nói: “Thành Ca-tỳ-la không mà đại Bát Niết-bàn cũng không”. Đã cho đại Bát Niết-bàn là không thì tại sao chẳng phải là đối tượng thuộc về hai đế? Pháp sư liền giải thích một cách lịch lạc rằng: “Niết-bàn là không tức Niết-bàn không có các tướng”. Cho Niết-bàn là không, đặt ra vấn đề khó, chẳng khiến đạt được. Kinh đã nói rõ “đại Niết-bàn không” chứ khi nào nói không là chẳng có các tướng. Không chẳng các tướng lại riêng là một cách diễn đạt. Niết-bàn không, chẳng có mười tướng. Mười tướng tức tướng nam nữ của ba cõi cùng với tướng năm trần. Niết-bàn không có mười tướng ấy nên nói Niết-bàn không, chẳng có các tướng. Vậy thì lúc nào nói Niết-bàn là không? Trang Nghiêm thì kết cuộc nói Niết-bàn chẳng thể là không, nói rõ Niết-bàn chẳng thể là pháp bị hủy diệt, mà là thường trụ diệu hữu, nên chẳng phải là giả. Tuy nhiên, kinh Nhân Vương mới đúng là có đoạn văn ấy. Kinh Nhân Vương chép: “sự hiểu biết của Trí Nhất Thiết là thường trụ, vượt ngoài thế đế và nghĩa Đế Đệ Nhất.” Đây chính là đoạn văn của kinh duy nhất mà các vị Pháp sư đã không dẫn ra để làm chứng. Không dẫn ra là có ý. Vì cho kinh này ở vào tình trạng tồn nghi nên không đủ để làm chứng cứ.

Hai vị đã cùng đả phá như thế, còn kiến giải hiện tại thì thế nào?

- Giải: kiến giải của hai vị ấy nói về Niết-bàn chưa đủ. Nay lại dùng Đại luận và Trung Luận để bổ túc. Kệ của Trung Luận chép:

*“Tất cả thật, phi thật
Vừa thật, vừa phi thật
Phi thật, chẳng phi thật
Đó là pháp Chư Phật.”*

Bốn câu ấy rút lại thành ba câu:

- a/ “Tất cả thật, phi thật” là câu thứ nhất.
- b/ “Vừa thật, vừa phi thật” là câu thứ hai.
- c/ “Phi thật, chẳng phi thật” là câu thứ ba.

Tất cả: Tức là hữu vi, vô vi, sinh tử Niết-bàn, nên gọi là tất cả. Phi thật: tức nói rõ hữu vi, vô vi, sinh tử, Niết-bàn đều là hư giả, nên mới là chẳng thật. “Tất cả là thật”, cũng là tất cả pháp vô vi đều hội nhập vào pháp tánh của chân như nên gọi là “tất cả thật”. Như các dòng sông đổ ra biển lớn cùng có một vị mặn. Đó tức là nghĩa theo Khai Thiện. “Vừa thật vừa chẳng thật”: Tức là nghĩa theo Trang Nghiêm. Trang Nghiêm nói sinh tử chẳng phải thật, Niết-bàn là thật, nên cho là vừa thật vừa phi

thật. “phi thật chẳng phi thật”. Tức phi tất cả là thật, phi tất cả chẳng là thật. Hai lượt nhằm phá trừ kiến giải của hai vị nên nói về “phi thật chẳng phi thật”.

“Do là pháp Chư Phật”. Luận giải thích: “Nếu đối với ba thứ ấy đều đạt được sự tỏ ngộ thì gọi là pháp Phật. Còn đối với ba thứ ấy đều chấp thì trở thành hý luận, chẳng gọi là Phật pháp. Sở dĩ nói về ba thứ ấy là vì, nhằm để phá bỏ cái chấp cứ ng nhắc của Tùng Lai. Luận nói ba thứ ấy đều là phương tiện của Như lai, vì chúng sinh nên giảng nói như thế. Nếu là thật tướng thì chẳng phải ba, chẳng phải chẳng ba. Ba câu đó đều là phương tiện. Khai Thiện, Trang Nghiêm chẳng rõ phương tiện ấy nên đối với phương tiện lại chẳng tường tận. Vì sao? Hai nhà đều có chỗ chấp nên trong phương tiện đã lãnh hội ý nghĩa chỉ một phần. Đạt được một phần của phương tiện cũng là tốt, nhưng ở trong một phần đó lại cùng nhau chống đối, đều chấp về đúng sai, phải trái, cho đó là cái thật của đạo lý được giảng nói. Khai Thiện cho đạo lý của hai đế gồm thấu đều tận cùng, Trang Nghiêm thì cho đạo lý ấy chẳng tận cùng. Chính vì thế mà trở thành sai lạc.

- Hỏi: Theo kiến giải hiện nay thì sự giải thích hai đế gồm thấu các pháp là tận cùng hay chẳng tận cùng?

- Giải: Kinh điển Đại thừa gồm có hai đoạn văn, đó đều là phương tiện của Như lai theo duyên mà giảng nói. Có lúc vì duyên nên giảng nói hai đế gồm thấu các pháp tận cùng. Có khi vì duyên lại nói là sự gồm thấu các pháp ấy chẳng tận cùng, tức gồm đủ hai tướng pháp môn: tận cùng và chẳng tận cùng. Lại nữa, nhằm khiến sự gồm thấu tận cùng thì tận cùng. Nhằm khiến sự gồm thấu chẳng tận cùng thì chẳng tận cùng, không hề có sự trở ngại, phương hại. Vì sao? Vì gồm lại ở một tông phái thì có đơn phức sáu thức hai đế. Trước sau nói rõ ba thứ hai đế. Có khi mở ra thì có ba đế, hữu đế, vô đế, phi hữu phi vô Trung Đạo đệ Nhất Nghĩa đế. Có lúc gồm thấu ba đế thành hai đế: hữu vô, đều là Thế đế. Phi Hữu phi vô là đệ Nhất Nghĩa đế. Cho đến hai, không hai là thế đế. Chẳng hai, chẳng không hai, là đệ nhất nghĩa đế. Nói theo đó thì không gì ngoài hai đế. Cứ như phần trước lại nói ra nghĩa: có văn của kinh như thế thì giải thích trước. Có văn của kinh như vậy thì giải thích sau, không hề có sự trái nhau.

PHÂN THỨ BẢY: NÓI VỀ NGHĨA ĐỒNG DỊ CỦA HAI ĐẾ

Về nghĩa này thì trong các chương trước đã nói rõ, nay chỉ giải thích tóm lược: thứ nhất là dựa theo hai kinh Niết-bàn và Đại Phẩm mà

nói về hai đế đồng khác thứ hai đã nói ra các nhà đã giải thích về hai đế đồng khác.

1. Hai kinh nói về hai đế đồng khác: Đại sư trước đây đã nói: “Kinh Đại Phẩm cho rằng có của không thế đế, không của có là chân đế. Còn kinh Niết-bàn thì nói không của có là thế đế, có của không là chân đế. Vì sao như thế? Đại phẩm là kinh buổi đầu của Đại thừa. Niết-bàn là kinh sau cùng của Đại thừa. Giảng nói hai kinh ấy đều để trị bệnh khác nhau. Kinh Đại Phẩm, buổi đầu của Đại thừa, chính là đối trị với ba tạng vốn nói các pháp là có, phần nhiều nói theo nghĩa, “Hữu sở đắc”, nên kinh Đại Phẩm cho rằng: “Hữu sở đắc”, tức Thanh văn, Duyên giác”. Do Tiểu thừa là hữu sở đắc, nên muốn gọi sạch bệnh về có ấy, chỉ rõ sự giảng nói các pháp có chính là Thế đế. Các pháp rốt ráo không là nghĩa đế đệ Nhất. Sở dĩ như vậy là vì như Đại sư Tăng Duệ trong bài tựa Đại luận có viết: “Thấy tà kiến tự dấy khởi nên A-hàm mà được giảng nói. Biết cái vương chấp về có là mê lầm nên Bát-nhã vì đó mà được soi chiếu”. Như Niết-bàn cho không là Thế đế, có là chân đế, chính là nhằm đối trị, phá bỏ ba tu đoạn cho là chẳng có Niết-bàn. Tiểu Thừa chỉ rõ nguội thân bật trí, đạt đến Niết-bàn vô dư. Vì rất mực mâu nhiệm nên Đại sư Tăng Triệu: “Trí là chất độc hại lẫn lộn, hình hài là gông cùm. Trí khiến cho hình hài mỗi mệ. Hình hài làm cho trí nhọc nhằn. Nên diệt bỏ thân để quy về không, dứt bật trí để đắm trong cõi vắng lặng”. Kinh Niết-bàn đối trị với bệnh “đoạn vô”, nên nói đoạn vô chỉ là Thế đế. Nếu là Niết-bàn thường trụ, đầy đủ ba điểm, bốn đức tròn đầy, tức Niết-bàn diệu hữu thì đó là nghĩa đế đệ nhất. Đại sư nói: “Nếu nói theo nghĩa ấy thì có được sự nhận định như vậy. Còn nếu theo nghĩa khác thì chẳng đạt được.” Đây là nghĩa riêng nơi một phần của hai đế. Nay, tiếp theo là nói về nghĩa chung.

Đại phẩm, Niết-bàn, tất cả các kinh điển Đại thừa đều cho có của không là thế đế, không của có là nghĩa đế đệ nhất. Đại Phẩm theo nghĩa này nên tự có văn. Niết-bàn cũng có sự giải thích ấy, nên Niết-bàn, trong đoạn đáp lời hỏi của Bồ-tát Văn-thù, chia ra mười thứ Hai đế, đều cho có là Thế đế, không là Nghĩa đế Đệ Nhất.

Lại nữa, trong kinh luận đều nói Chư Phật thường dựa vào hai đế để nói pháp, nói đối tượng được nương dựa là hai đế, có là thế đế, không là đệ nhất nghĩa đế. Nay dựa vào kinh Đại Phẩm cho có là thế đế, không là nghĩa đế đệ nhất. Kinh Niết-bàn thì trái với quan điểm ấy. Chỉ có đại phẩm là dựa vào hai đế, còn Niết-bàn thì phải chăng là chẳng dựa vào hai đế? Đã cho rằng Chư Phật thường dựa vào hai đế để

nói pháp, há một Đức Phật Thích-ca giảng nói hai kinh, như vậy là trái ngược sao? Theo đó mà suy thì biết có là thế đế, không là nghĩa đế đệ nhất, nghĩa ấy là chung.

Thêm nữa, kinh Đại Phẩm nói: “các pháp như huyễn như hóa. Niết-bàn như huyễn như hóa.” Kinh Niết-bàn cũng như thế, nên văn kinh có câu: “Thành Ca-tỳ-la là không, đại bát Niết-bàn cũng là không?. Vì vậy, hai đế cũng có không là chung cho hai kinh.

Hoặc như đại luận nói về bốn Tất-đàn chung cho mười hai bộ kinh, tám muôn kho tàng chánh pháp. Trong bốn Tất-đàn thì ba cái trước là có, một cái sau là không, nên bốn Tất-đàn là hai đế. Bốn tất-đàn đã không hiểu thì hai đế sẽ không đạt.

Lại nữa, hai đế, hai cảnh có không phát sinh hai trí quyền thật, soi sáng có là Quyền Trí, chiếu tỏ không là thật trí. Rõ ràng là người của Tùng Lai cho hai trí có không là hai trí của Bát-nhã. Hai Trí động tĩnh là hai trí của Duy-ma. Nay nói là chẳng đúng. Hai trí không hữu, quyền thật cha mẹ của pháp thân Chư Phật ba đời trong mười phương. Kinh Duy-ma chép: “Trí độ là mẹ của Bồ-tát, phương tiện xem là cha. Tất cả các bậc Đạo sư không vị nào không từ đó sinh ra.” Đã gọi là tất cả các bậc đạo sư đều do hai trí sinh ra, đâu chỉ dừng ở kinh Đại Phẩm mà chẳng chung cho Niết-bàn hay sao? Do hai Trí là chung nên hai đế cũng là chung.

Hơn nữa, như Đại luận chép: “nếu theo đúng như quán Bát-nhã của Phật và Niết-bàn thì ba tướng ấy chẳng khác. Còn như hai trí động tĩnh cũng chẳng phải chỉ có ở Duy-ma là giáo pháp ở thời kỳ thứ ba. Vì sao? Cái tĩnh bên trong được soi sáng là thật. Cái biến chuyển ở bên ngoài được tác động là quyền. Đó tức tự hành hóa là thật, hóa độ kẻ khác là quyền. Bắt đầu tự phát tâm, kết cuộc ở chỗ giác ngộ trọn vẹn đều có mặt của hai trí ấy, đâu chỉ riêng có ở kinh Duy-ma. Vì ý nghĩa đó nên hai đế của có không chung cho tất cả các kinh. Hai đế có không đã thế thì hai đế của ba phần cũng như vậy. Theo Đại sư Tăng Duệ, lấy ý từ dụ về nghi luận để giải thích: Vì sao Đại Phẩm nói về không còn Niết-bàn nói về có? Đại sư nói: “Đại Phẩm nhằm dứt trừ luống dối, còn Niết-bàn thì nhằm hiển bày Diệu Hữu.” Tuy vậy, hai lời này cùng thành tựu lẫn nhau phải dứt bỏ luống dối thì Diệu hữu mới được hiển bày. Cũng như Diệu hữu được hiển bày thì luống dối liền bị dứt trừ. Tuy là hai kinh cùng hỗ tương để thành tựu, nhưng trước cần tẩy sạch hư vọng thì Diệu Hữu mới hiển bày. Rõ ràng cái “tức là” này là kiến giải hiện tại về Niết-bàn có nghĩa “Hữu Sở Vô” “Vô sở Hữu”. Gọi sạch vọng

tức là Niết-bàn theo nghĩa “Hữu sở vô”. Diệu hữu được hiển bày tức là Niết-bàn theo nghĩa “Vô sở Hữu”. Do đó nên kinh nói rõ: “Không là hai mươi lăm hữu, chẳng không là đại Bất Niết-bàn.”

Một lượt là như thế! Lượt thứ nhì đều là không. Kinh chép: “Người trí thấy không và chẳng không”. Người trí đã thông hiểu về không, chẳng không của sinh tử, tức rõ về cái có, chẳng có của Niết-bàn. Đây chính là làm hiển bày các pháp chẳng phải không, chẳng phải có. Chẳng phải sinh tử, chẳng phải Niết-bàn. Đó tức là nghĩa có ba phần như trước đã giải thích, có thể rõ.

2. Nói rõ về sự đồng khác của hai đế (với những kiến giải của các nhà) xưa nay có “Hai đế của chuột gặm nhân hạt dẻ”, và Hai đế của bàn tay cầm quả cô (hay quả dưa) nhúng vào nước. Hai đế “của chuột gặm nhân hạt dẻ” tức là tánh không, chẳng không: Giả của giả là Thế đế, tánh không là chân đế. Hai đế của “bàn tay cầm quả cô” thì Giả là Thế đế, Thể của Giả tức không là chân đế. Nói rộng thì như những giải thích thường gặp v.v...

Tiếp theo là Chu Ngung nói về “Ba Tông hai Đế”. Ba Tông là: a/ Bất không Giả.

b/ Không Giả c/ Giả không

Pháp sư Quang Đại ở chùa Dã Thành đã sử dụng nghĩa “Giả không”. Khai Thiện cũng sử dụng nghĩa ấy. Nhưng trong sự sử dụng thì hoàn toàn chẳng đạt được ý. Như cô gái xấu xí mà bắt chước cách nhăn mặt của Tây Thi thì càng xấu hơn. Cô gái ấy biết nhăn mặt là đẹp nhưng không biết cái nhăn mặt ấy do đâu mà đẹp. Khai Thiện sử dụng kiến giải về ba tông chẳng đạt được ý, cũng là một trong những hạng người bắt chước nhăn mặt.

Tuy nhiên nghĩa của Ba tông về “Bất không giả”, lại là “Chuột gặm nhân hạt dẻ”. Còn “không Giả” thì là “Bàn tay cầm quả cô”. Và kiến giải hiện nay giải thích về Hai đế của phần đầu chính là nghĩa “Giả không”. Giả nên không, tuy không mà hiện rõ là giả, không nên giả, tuy giả mà rõ ràng là không. Không và có chẳng hề bị ngăn ngại. Nói tóm lược về Hai đế đã xong.