

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 163

TRIỆU LUẬN TÂN SỞ

SỐ 1860
(QUYỂN THƯỢNG - TRUNG & HẠ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1860

TRIỆU LUẬN TÂN SỞ

QUYỂN THƯỢNG

Trụ trì khai sơn chùa Đại Vạn Thánh Hựu Quốc, ở núi Ngũ Đài là Thích Nguyên Đại Tông chủ chùa Bạch Mã. Tặng Bang Quốc Công.

Đại sư Hải Ấn khai pháp, Sa-môn tu hạnh giảng là Văn Tài biên soạn.

Lúc đầu tự thích tụng luận này, cũng sơ sài, văn từ này, còn chưa thể hút được mùi vị đạo lý kia vào tâm mình. Đến khi hưng giáo ở sông Lệ Phàn, được bài sớ của Thiền sư Đạt ở Vân Am. Lại khoảng mấy năm ứng minh hạ mệnh, lại được lời chú thích của hai Thiền sư Đường Quang Dao và Pháp sư Hữu Tông Tịnh Nguyên, trái lại còn tham kiến Đinh Thuần Tỳ Phân Thố, dường như có nhiều điều kỳ diệu chưa trọn vẹn ở luận chỉ. Vả lại sự sâu kín thuần túy, đơn giản của luận là chỗ kiến xứng từ xưa đến nay. Văn từ thi biện ấy chẳng phải thâm nhập thật tướng, ngồi xồm trên đỉnh núi ưa nói khéo léo mà không có ai làm được. Tôi đương nhiên cho đó là chiếc chìa khóa lớn mở cửa phương đẳng, đạo thuyền lớn vào biển tánh, vận chuyển tất cả xe quyền không, chánh thức xóa bỏ dị kiến, quả thật là nhã tác sư tử hống Nhất thừa, muốn ở tánh học của chúng tôi thì trước tiên đặt cây roi ở đây, đây mà thông thì lý tự nhiên không toan tính mà khéo đạt được. Từ đời Diêu Tần kéo dài đến đời Đường hơn hai trăm năm, trải qua các vị Tăng hiền Thánh như Hiền Thủ, Thanh Lương, Khuê Sơn, đều dựa vào đây để phán đoán đại nghĩa, đều để xét đoán đại nghĩa, không được phát huy khúc yếu của luận để chiêu vờ các phương đến đổi khiến cho các thuyết khớp nhau

chăng chặt không biết thế nào cho đúng để quyết đoán. Bèn nhân lúc rảnh rỗi kính cẩn trích ra các thuyết của các bậc tiên giác, đặc biệt vì huấn giải dạy bảo để trao cho các bậc dưới tòa, hổ thẹn bức bách đối với duyên thừa, thường thích nghĩa dẫn chứng, không được khóa hư tế để tìm cầu, mong các bậc đồng y đồng đức lượng thức mà đính chánh lại cho.

Triệu Luận, Triệu là tên của tác giả, luận chính là từ pháp soạn ra, nhân và pháp cùng đề mục, đều là tên một bộ, lấy bốn bộ luận khác nhau lần lượt soạn ra. Lại mỗi tông một nghĩa muốn hợp thành một không thể có nhiều đề mục rải rác, bèn làm một chương tông bốn đặt ở phần đầu của luận, chỉ gọi là tông Triệu luận giải thích đều quen thuộc. Nhưng nói luận là giả lập chủ khách quyết định phân tích sâu xa, qua lại suy chứng, chỉ vật tu ngộ, nên gọi là luận. Nhưng có hai thứ: một là Tông luận, Tông kinh lập nghĩa như Khởi Tín, Duy Thức v.v...; hai là Thích Luận, chỉ theo kinh giải thích như Trí Luận v.v... nay bốn luận này là phần đầu chẳng phải cuối.

Thích Tăng Triệu, ở Trường An đời Hậu Tần soạn, Thông Giám thuyết, Phù Kiên chiếm cứ Quan Trung lấy hiệu là Đại Tần. Đến cuối đời Phù Kiên, Diêu Trình soạn ngôi cũng đặt hiệu là Tần, nên nhà viết sử mới lấy chữ trước sau có khác nhau, luận chủ ở thời Hậu Tần. Trường An tức là An Tây ngày nay. Thích là Thích-ca, là họ chung của Tăng vì lấy họ Thích-ca Như lai vậy. An Công sáng lập cách thức, xa hiệp với A-hàm, ngàn xưa đều vâng theo, mãi đến nay vẫn chưa suy tàn. Tăng Triệu là tên húy của luận chủ. Truyện này lược chép rằng: Sư là người Kinh Triệu, lâu thông kinh sử, đầy đủ sách vở, chí thích huyền vi, thường lấy Trang Lão làm tâm yếu nên than rằng: Tốt thì tốt nhưng chỗ ngưng thần minh lụy vẫn chưa làm tốt hết những việc còn lại gặp bộ kinh Duy-ma cũ vui mừng đánh thọ, bèn nói “mới biết chỗ quay về”. Do đó, xuất gia học tốt Phương Đẳng, thông cả ba tạng, nghe tin ngài La-thập ở Cô Tang, từ xa xôi tìm đến, Thập khen ngợi vô cùng. Sau đó Thập đến Trường An, Triệu cũng đi theo. Diêu Hưng sắc lệnh vào vườn Tiêu Dao xếp đặt hết kinh luận, đã soạn bốn luận và chú giải kinh Duy-ma, đồng thời khắc bài tựa các kinh luận, lưu truyền ở đời, soạn giống như làm ra, tự soạn luận nghĩa thành Phật thuyết, vì soạn lời ấy mà không chứa đựng nghĩa ấy.

Tông bốn nghĩa, bốn luận đã tôn sùng gọi là tông, bốn nghĩa là căn bốn chung của pháp và nghĩa, pháp có chung và riêng. Thông là nhất tâm thật tướng. Pháp sư Tịnh Nguyên thời Trung Ngô nói: Nhưng

tông của bốn luận này là nhất tâm, bốn luận tuy có khác nhưng cũng đều nói về nghĩa nhất tâm này. Biệt là sở tông của bốn luận đều khác. Sở dĩ như vậy là chẳng phải nhất tâm không thuộc bốn pháp, chẳng phải bốn pháp không chỉ nhất tâm, ngay một là bốn, ngay bốn là một. Nghĩa là nghĩa lý, y vào pháp thể trước để nói lên tướng nghĩa, pháp chung nghĩa chung, pháp riêng nghĩa riêng, bốn đoạn nghĩa trong đây như đã chia đều, là tông của bốn luận. Y cứ theo đây, chẳng phải tông bốn không thống nhất bốn luận, chẳng phải bốn luận thì không khai tông bốn, lấy pháp bốn sở tông, tức là bốn lấy nghĩa làm gốc, bốn cũng chính là nghĩa. Nếu hai phần pháp nghĩa chia rõ thì bốn thuộc về nghĩa pháp thời.

Bốn vô, thật tướng, pháp tánh, tánh không, duyên hội, năm tên gọi này các kinh đều có, nghĩa tuy có khác nhau nhưng không ngoài lý sự. Nay trước sau theo nhau mà giải thích lần lượt. Đầu tiên gọi là sự duyên hội, duyên trước vốn không, nên gọi là bốn vô tướng vô tướng còn gọi là thật tướng, tức thật tướng này là tánh của các pháp, nên gọi là pháp tánh, tánh này chân không nên gọi là tánh không, lại do lý của tánh không chẳng lìa sự, vì lý từ sự đến gọi là duyên hội. Nghĩa là nhân duyên hợp lại mà có các pháp, hoặc gọi là duyên tập, duyên sanh v.v... đều là ý ở pháp. Hòa-thượng Đỗ Thuận nói: Lìa chân lý không có một việc gì để được.

Một nghĩa thôi, nghĩa nương vào pháp mà nói lên, pháp đã một nguồn lý sự thì nghĩa đâu cho phép khác, không thể dùng năm tên tính có năm pháp, mỗi tên đều là một nghĩa, trong đây lấy gốc từ ngọn, chỉ là ngọn chẳng phải gốc, cũng một nghĩa, nhiếp ngọn về gốc, chỉ là gốc chẳng phải ngọn, cũng một nghĩa. Nếu gốc ngọn lẫn lộn, giới hạn không rõ ràng, cũng một nghĩa. Nếu đối phần dưới không giải thích nghiêng lệch, duyên hội vật thì vốn vô ngang bằng lý vì một nghĩa, tức đời mà không đời, cho nên vì dưới mà không đời đối luận tông, đoạn mục nào chứng minh.

Tất cả các pháp do duyên hợp mà sanh, hoặc sắc hoặc tâm do nhân duyên nhóm họp thì sanh khởi.

Duyên hợp mà sanh chưa sanh thì không có, duyên lìa thì diệt, câu đầu theo phần trước, nhân duyên là nhân, các pháp là quả, không có nhân mà có quả là không có lý ấy. Đây y cứ về quá khứ, câu sau đã là pháp từ duyên sanh, hữu vi biến mất, nhân duyên chia lìa thì các pháp diệt, đây y cứ về vị lai, như thật có, có thì không diệt, chân là chân thật, pháp đã tùy diệt thì biết chẳng phải thật có. Hạ luận chép: Hễ là có như

thật có, đâu đợi duyên rồi mới có ư?

Trung Quán chép: Pháp nếu thật có thì chẳng phải không bình đẳng.

Lấy đây mà suy, nên biết tuy nay hiện có nhưng có mà tánh thường tự không, vì tánh thường tự không nên gọi là tánh không, ngay ngọn nói lên gốc. Y cứ vào quá khứ vị lai mà quán pháp hiện tại, đã do duyên nhóm họp mà sanh, đâu đợi duyên lia rồi mới diệt? Do nhân duyên, chẳng hòa hợp ngay đây thường lia, ngay đây cũng diệt, sắc tức là không tánh nó vốn như vậy. Nên ngay duyên sanh tánh ấy không như vậy. Thánh sư Thanh Lương nói: Duyên sanh không tánh, ngay thể tức là chân. Vì tánh không nên gọi là pháp tánh, chân không là tánh của các pháp, pháp tánh như cho nên gọi là Thật tướng, như thế gọi là không, vì không, chẳng có tướng nên gọi là Thật tướng. Thật tướng tự không chớ chẳng phải dời đi khiến cho không, nên gọi là bốn vô, pháp duyên tập đương thể vốn không, như gương và hình ảnh, hang trống và tiếng vang, không cần dời đổi khiến cho không, ngay Thật tướng này là bốn vô. Hạ luận chép: Đâu đợi sẽ dứt để tìm không ư? Ở đây chọn Tiểu thừa giải thích sắc gọi là không, các tên gọi trên là từ gốc đến ngọn, suy nghĩa trong đây thì từ ngọn đến gốc. Nhưng gốc ngọn lẫn lộn chẳng phải trước chẳng phải sau, chẳng phải một chẳng phải khác.

Nói chẳng có chẳng không là phần nhiều trong các kinh luận chỉ nói bốn câu nghĩa là có không, vừa có vừa không, chẳng phải có, chẳng phải không, nương pháp mà nói thì không ngoài bốn câu này. Lại nói lược về phá chấp bỏ phỉ báng cũng có bốn câu, đó là chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải chẳng có, chẳng phải chẳng không, chẳng phải vừa có vừa không. Nay chỗ nhắc lại là câu thứ tư trước và câu thứ nhất và thứ hai sau, cho nên thiên nhắc lại này mà nói là vì trừ hai kiến chấp, chỉ bày con đường Trung đạo, vì khiến cho tâm vô trụ nên trở thành tông bất chân không luận ở dưới. Không giống như cái có của hữu kiến, thường kiến, cái không của tà kiến đoạn kiến.

Ban đầu lược về phá chấp để giải thích. Luận Phật Tánh quyển ba chép: Tất cả các kiến chấp đều không ngoài hai thứ có và không, vì có hữu kiến nên có chấp thường. Đối với vô kiến lại có hai thứ: một là tà kiến, nghĩa là tất cả không nhân không quả, đều xuất xứ từ ba đời; hai là đoạn kiến nghĩa là nói chỉ có hiện tại không tin có vị lai, y theo hai phần nhân có sanh thường kiến nhân không sanh tà kiến, đoạn kiến, nên cả hai luận đều bình xét. Trong kinh vì phá kiến chấp này mà nói chẳng có không không. Luận chép rằng: Khác nhau kiến chấp có là cái

có thường kiến. Nên nói: Chẳng có khác nhau với kiến chấp không là cái không của tà kiến đoạn kiến nên nói là chẳng không, chẳng như hai lời nói xuyên suốt tà kiến và đoạn kiến. Nếu cho có là có thì cho không là vô, có đã chẳng có thì không cũng chẳng có, y cứ về sanh diệt mà giải thích. Hai câu đầu nói nhờ vào nhau mà khởi, chỉ khởi một cái thấy thì cái thấy sanh theo đó, như thấy con trâu có sừng thì nói thỏ không có sừng v.v... nên kinh Mật Nghiêm nói: Phải đối với hữu pháp mà khởi vô kiến, bệnh này đã được trị. Hai câu sau nói về tướng nhân mà diệt. Nếu trị một kiến thì một kiến mất theo đó. Trong kinh đã nói là chẳng phải có nên cũng chẳng phải không. Kinh Mật Nghiêm chép: Hữu pháp vốn tự không, vô biên cần chỗ nào? Thuốc này trị được bệnh, vĩ đại thay khéo léo khúc tận ý nghĩa của kinh.

Hễ muốn dùng không để quán pháp thì có thể nói là biết thật tướng của pháp, ấy gọi là tuy quán mà không chấp tướng, y cứ về quán hạnh mà giải thích. Pháp tức là các pháp duyên sanh, nghĩa là từ nơi duyên tuy không chẳng thể tồn tại không để quán, không có thì ba học, sáu độ và năm tội nghịch, mười điều lành rộng không mà không có quả. Vì chẳng phải không nên lập tất cả pháp. Chẳng chấp tướng là duyên khởi tuy có cũng không thể dùng tướng để quán, theo tướng thì là hữu vi sanh diệt, việc làm đâu khế hợp với chân lý. Vì chẳng phải có nên tâm không có tướng trụ, kiến lập một công một đức đều hợp đạo, thấy pháp như vậy mới biết thật tướng. Thật tướng nói ở trên nghĩa thuộc về dưới, tức là quán Trung đạo Phật tánh, ý thú ở đây vô biên không thể kể hết. Như Niết-bàn và chỉ quán v.v... đã nói, ba nghĩa trên là giải thích trên, hai phần trước là lia lõi, một phần sau là thành hạnh.

Như vậy thì pháp tướng là tướng vô tướng, tâm các bậc Thánh là trụ chỗ vô trụ. Pháp tướng là cảnh sở quán thuộc về thật tướng ở trước, đã chẳng phải có không thì đâu có tướng trạng, lại đối với tâm vô trụ vì nghĩa nói tướng như vậy. Nói rằng tướng vô tướng tâm các bậc Thánh có thể quán được vô phân biệt đều gọi là bậc Thánh. Nhưng Địa Tiên tu Tam-muội chân như cũng cho phép làm theo song chiếu có không gọi là trụ, đã không tồn tại không lại chẳng chấp tướng thì trụ mà vô trụ, người tu tánh tông tuy có sự trói buộc phàm phu nhưng nếu đời trước có huân tập hạt giống chân thật thì sẽ lưu tâm, nay nêu tâm bậc Thánh khiến cho người chuộng cách thức ba thừa bình đẳng quán tánh không mà đặc đạo. Tánh không là thật tướng các pháp, đẳng là bình đẳng, đạo là tự nương Bồ-đề, cho nên phân biệt theo người là sợ nghi ngoài thật tướng ra có người chứng minh ba thừa riêng khác mà không biết bộ máy

ba thừa tùy theo sự huân tập mà có khác, chỗ quán tánh không chẳng khác. Nên Thân Tử nói: Chúng ta cùng vào pháp tánh, Đức Phật khen ngài rung chuyển giếng mỗi giải thoát, cũng như ba con thú qua sông, nước sông chẳng khác.

Vì thấy thật tướng của pháp nên nói là chánh quán, nếu thấy khác đây thì là tà kiến, hai quán chánh tà các kinh đều có nói. Nay lược về thật tướng phân biệt tà chánh. Đại Luận chép: Ngoài thật tướng ra, những thứ khác đều là việc ma.

Nếu Hai thừa không thấy lý này thì điên đảo, ở đây có hai thuyết: Một thì chỉ là Hai thừa trong tam thừa ý nói rằng: Nếu Tiểu thừa chẳng thấy lý tánh không thì cũng điên đảo không thể chứng quả, vì Hai thừa chỉ thấy vô thường, không thấy ở thường là điên đảo, đây là tình đối của Đại thừa và Tiểu thừa để nói, Tiểu thừa còn như vậy hướng chi là Đại thừa; Hai là trước đã nói ba thừa chính là thông giáo được học pháp không, nên đồng quán thật tướng là chánh quán. Nay Hai thừa này chính là tạng giáo đã bị ngu pháp. Ý nói: Nếu Hai thừa ngu pháp cũng phải quán lý tánh không để thủ chứng. Nếu chẳng thấy lý này thì điên đảo nên không chứng đắc. Đại Sớ phá Hữu giáo dẫn luận Thành Thật chép: Nay ta chánh nói thật nghĩa trong ba tạng, thật nghĩa tức là không. Thanh Lương Sao chép: chẳng thể không thấy thật nghĩa mà đắc đạo vì sanh một phần không cũng đều không, lại sao rất khác, nên trước nói là đẳng quán. vì ba thừa quán pháp chẳng khác chỉ do tâm có đại tiểu là khác. Chỗ hướng đến thật tướng chỉ có một, có thể hướng căn nên thành ra khác, đồ đựng có rộng hẹp, trí có cạn sâu, vận có tự tha, tiến có quanh co, ngay thẳng, chứng có đơn song. Đây là sự khác nhau tại người chẳng phải tại pháp.

Âu Hòa Bát-nhã là tên Đại Tuệ. Song nhắc lại là tên chung thuộc về thể. Trí Luận phẩm 18 chép: Ma-ha Bát-nhã, đời Tân dịch là Đại Tuệ.

Âu-hòa, Hán dịch là phương tiện, một niệm bao gồm nên gọi là Đại tuệ. Hai thừa cô tuệ riêng thông minh nên chẳng có tuệ lớn là tông của bộ luận Bát-nhã. Thấy thật tướng của pháp gọi là Bát-nhã, có thể không nói lên chứng công đức phương tiện.

Hai câu đầu nói về được tên, do thấy thật tướng nên gọi là Bát-nhã. Hai câu sau thấy mà không chứng thật là do đại bị dẫn dắt trí, khiến cho chẳng chứng không, ra khỏi Hai thừa. Tịnh Danh nói: không có tuệ phương tiện trí buộc, có tuệ phương tiện cởi ra, vì không có rượu bi trí say vắng lặng nên rơi vào hầm vô vi.

Đến giáo hóa chúng sanh gọi là Phương tiện, không nhiễm trần lụy gọi là năng lực Bát-nhã, cũng hai câu đầu nói về được tên, vì giáo hóa chúng sanh nên gọi là phương tiện. Hai câu sau giáo hóa mà không nhiễm, lại do đại trí dẫn dắt từ bi khiến cho không nhiễm bụi trần, khác với phàm phu. Tịnh Danh nói: Không có tuệ phương tiện trói buộc có tuệ phương tiện mở, vì không có tuệ phương tiện rơi vào lưới ái kiến, mất rừng hữu kiến, nên trần gọi là trần cảnh năm dục, lụy nghĩa là hoá sanh tử.

Như vậy thì quán không môn Bát-nhã, môn phương tiện liên quan đến có, liên quan đến có mà không hẳn là mê hư, nên thường ở có mà không nhiễm, chẳng nhằm chán có mà quán không, quán không mà chẳng chứng, nhờ trước thì không ngăn lấp. Hai câu sau y cứ vào quán không, có thể chia ra quyền thật, Niết-bàn là không sanh tử là có. Bốn câu sau chánh nói lên không dính mắc, vì hai trí đều dung hợp nhất tâm, quán chân đế không có, không hai, như quán sắc tức có sắc tức không, nên không hề liếc qua mà mê tánh không, vì chẳng mê không nên thường ở cảnh có mà trần chẳng thể nhiễm, câu dưới trái lại ở đây rất dễ biết, ấy gọi là hai đế phù hợp nhau, hai hạnh giúp nhau như xe hai bánh như chim hai cánh bay lượn trên hư không đến nỗi xa thiếu lẫn nhau không được, từ không môn ra khỏi sanh tử vào Niết-bàn, từ hữu môn xây dựng Phật pháp giáo hóa chúng sanh. Nhưng vì lý so ra không hai, sanh tử Niết-bàn nhất như không, dính mắc ở không mà lụy ở có. Ấy gọi là năng lực của một niệm có quyền tuệ, năng lực một niệm đủ quyền tuệ, niệm là tuệ niệm, nói một là rất ít thời, quyền là quyền trí tức là tiền phương tiện. Tuệ là thật trí tức là tiền Bát-nhã, nghĩa là thiếu thời một niệm hai trí đều đủ, lại nói đó là khen trí ấy khéo léo. Khéo suy nghĩ rõ ràng rất dễ biết. Rõ ràng là lý rất rõ rệt, rõ ràng có thể nhận biết.

Nê-hoàn Tận Đế là Hoa Phạm ghép chung, xưa dịch diệt đế là tận đế, đều là nghĩa ở dưới. Đây cũng là nhắc lại kinh mà giải thích. Vì ở dưới không có tông tên là luận, chỉ kết hết mà thôi. Kết nghĩa là tất cả kiết sử, cũng gồm các nghiệp, tức là tập đế. Nhưng nói về dụ minh, như lý trói buộc ở đời rất khó mở.

Sanh tử đoạn diệt hẳn nên gọi là tận, sanh tử là khổ đế. Ngay trước tức là ba tạp nhiễm cũng gọi là ba chướng, ba tướng này chướng ngại, vì mượn có có thể chướng ngại Niết-bàn. Nay y cứ vào đường đối trị nói chung là tận. Nếu nói riêng tức là mười nghiệp ác, tìn vị có thể diệt. Hoặc có bốn mặt, bốn tức là căn bốn bất giác, mặt là chi mặt bất

giác. Trong mặt lại có bảy thứ đó là ba thứ tế bốn thứ thô. Sanh tử cũng có hai: Một là phần đoạn; hai là biến dịch, từ hiện tiền địa, Tam hiền dứt thô trong thô. Lại nữa, quán sát học dứt vô minh căn bản, từ kiến đạo đến địa thứ bảy dứt tế trong thô, lúc bấy giờ phần đoạn hết, từ bát địa đến địa cuối cùng dứt ba tế của lại-da và vô minh căn bản, bấy giờ biến dịch cũng mất, vì luận tông này ở Nhất thừa nên chỉ nương vào Khởi Tín để giải thích, phần tế nói rõ như thế. Không còn phân biệt có một chỗ cuối cùng như thế. Kinh Niết-bàn phẩm hai mươi lăm chép: Thể của Niết-bàn không có chỗ trụ, quả thật là chỗ dứt phiền não của Chư Phật, nên gọi là Niết-bàn, không như Tiểu thừa lấy Niết-bàn sanh tử thế gian để ra khỏi thế gian. Đại thừa chỉ chuyển ba điều này tức là Niết-bàn; đâu chỉ nêu nơi chốn mà thôi? Nên bốn luận nói: Thứ bỏ sự bàn luận của phương ngoài v.v... Vì sao? Vì ba đức bí tàng là đại Bát-nhã, nhưng do phiên dịch ba chương này mà được tên, nghĩa là hoặc có thể chương ngại Bát-nhã, hoặc hết thì Bát-nhã sáng. Nghiệp có thể chương ngại giải thoát, nghiệp hết thì đường giải thoát sáng tỏ. Khổ có thể chương ngại pháp thân, khổ dứt thì pháp thân nói lên. Nên ba đức này chỉ y cứ về chương mà nói, đâu chỉ có một chỗ tận cùng mà thôi? Lại nữa ba đức một thể chẳng giống chẳng khác. Như Phạm y tuy bốn đức tròn đầy thường có Hằng sa nghĩa, nhất tâm hòa hợp chẳng phải tướng chẳng phải danh, rất có thể nói rằng: không còn có riêng một chỗ tận cùng như thế, lấy đây làm tông không danh đã nói lên, nói về vật không đời đổi thứ nhất. Vật tức là duyên hợp các pháp, nghĩa là nhiệm tịnh y, chính là nóng lạnh xưa nay v.v... Bất thiện là thật tướng của tánh không v.v... vì vật duyên sanh bản tánh vốn không vì không chính là thật tướng mọi vật đều không đời đổi. Nay y cứ vào cuối cùng đốn ngộ nghĩa Hai giáo, lược chỉ bày về sự mâu nhiệm. Sơ Chung giáo là lý theo duyên khởi thành các sự, tức là sự đồng chân nên đời đổi tức là không đời đổi, ở đây có ba môn. Một là vì lý từ sự nên lý cũng theo đó mà thay đổi, huống chi là sự pháp ư! Kinh Lăng-già lược chép rằng: Như lai tàng và nhân đều có sanh diệt. Lại nữa, trong kinh Bát Thêm bớt chép: Pháp thân trôi lăn trong năm đường, v.v... đều là nghĩa này; hai là lấy sự từ lý, sự lại không thay đổi, huống chi là chân lý ư! Kinh Nhân Vương chép: Phiền não Bồ-đề ở Bạc nhất nghĩa mà không hai, Chư Phật Như lai và tất cả pháp đều Như. Lăng-già lại chép: Năm thức thân không trôi lăn, năm thức này không chương ngại đồng thời hòa hợp, chẳng phải một chẳng phải khác đời đổi và không đời đổi cũng chẳng có trước sau, tức là Niết-bàn Sa-la-sa-điều, pháp của Tịnh Danh không đến đi,

thường không trụ. Thanh Lương nói: Vì trái với lý không thường nên trở thành ba cõi vô thường. Nếu ngộ được sự thật vô thường thì vô thường là thường, phần dưới nói về đại nghĩa đều là lý này. Hậu đốn giáo là các pháp vốn chân thật vì vọng kiến mà trôi lăn. Nếu một niệm không khởi lên, khoảng trước sau đều dứt, pháp không sanh diệt, chẳng dời đổi chẳng thể không dời đổi, vẫn gọi là không dời đổi. Kinh Hoa Nghiêm chép: Tất cả pháp đều không sanh v.v... Nếu theo Quy phong lược sao giải thích thì pháp duyên sanh tương đồng với biến kế, dường như sanh dường như diệt, tánh đồng với Viên thành thật không sanh không diệt cũng là ý Chung giáo. Nay trong luận này đều bao gồm hai giáo. Như phần dưới chép: Không bỏ động để cầu tĩnh v.v... lại nói: Mất đối diện với sự chân thật mà chẳng hay biết.

Phàm sanh tử diệt, lạnh nóng lẫn nhau thay đổi, có vật lưu động là thường tình của con người, sẽ nói về lý thay đổi tức là không thay đổi, trước trình bày về tình diên đảo không thay đổi thấy thay đổi khiến cho quên tình, ngộ chân thật. Câu đầu nêu pháp, sở thiên, chung tất cả pháp sanh đến tử là mất, tử đến sanh là mất, sanh diệt đối đãi nhau nên nói là giao. Câu kế nêu về thời năng thiên, chung tất cả thời lẫn nhau thay đổi nên biết, hữu nghĩa là duyên vào có lưu động thay đổi. Câu sau có nghĩa gồm ngoại phàm, cũng chính là quyền tiểu lấy một nói lên ba, chỉ thấy vô thường mà không thấy ngay đó là thường, đều là cái thấy cạn cợt thường tình.

Tôi thì, cho đó không như vậy, tông của luận chủ ngộ Nhất thừa khéo nhân vật thật tướng vì muốn dẫn dắt kẻ thường tình nên thường bác bỏ họ.

Vì sao? Vì không cho phép thấy dời đổi chắc chắn có giáo lý nên vẫn cứ trưng cầu.

Phóng Quang nói rằng: Pháp không đến đi bất động chuyển. Trong quyển bảy của kinh ấy chép: Vì các pháp không dao động nên các pháp không đi cũng không đến v.v... pháp tức là vật duyên hợp vì “nhậm trì tự tánh quý sanh vật giải”, nên đến đi, động chuyển thay đổi. Đã nói rằng: đều không thể không dời đổi, nhưng thật giáo liễu nghĩa thường có thuyết này. Pháp Hoa chép: Tướng thế gian thường còn. Việc làm của người bình thường bất động, chẳng lẽ bỏ động để tìm tĩnh ư? Chắc chắn cầu tĩnh ở các chỗ động, vì chắc chắn tìm tĩnh ở các chỗ động nên tuy động mà thường tĩnh. Vì không bỏ động để tìm tĩnh nên tuy tĩnh mà không lìa động. Câu đầu kinh nêu chỉ giải thích động tĩnh để ví dụ cho đến đi. Động là dời đổi, tĩnh là không dời đổi, há thích hạ hội thích ư?

Hai câu kể nói về không bỏ sự động mà tìm lý tĩnh, nhưng động tĩnh nhiều thể, lại y cứ vào tâm cảnh lược nêu, cảnh là lý tánh chân đế nên tĩnh, sự pháp tục đế cho nên động, hai đế tương tức nên nói là bất xả. Ý nói rằng: Muốn chứng tĩnh của chân đế thì không lìa động của tục đế. Tâm là thật trí hướng chân nên tĩnh quyền trí ứng tục nên động, hai trí không chướng ngại nên cũng không bỏ quyền động. Bốn câu sau xen vào trước để nói ngay tĩnh là động, cũng chung cho tâm cảnh, vì không bỏ sự động mà vào tĩnh nên ngay lúc tĩnh chính là động. Chánh văn trong luận chỉ là lý sự, đã nói tìm tĩnh không bỏ v.v... nên bao gồm hai trí.

Như vậy thì động tịnh không hẳn là khác, nhưng hoặc thì có khác, động tĩnh vốn là một, người mê thấy khác, thế gian và xuất thế gian khác môn, y vào biến kế và viên thành mà phân xử.

Vì dùng chân ngôn ứ động ở chỗ tranh biện, tông đồ sai trái thường khác. Chân ngôn nghĩa là giáo liễu nghĩa lời giải thích chân thật. Tông đồ là lý Nhất thừa tông đồ không đời đời. Y nói động tĩnh chẳng hai, liễu nghĩa sở thuyết, người Ba thừa đối với pháp không hai mà thấy có hai có khác, cố chấp nguyện cạn không tin đạo không hại, tâm ưa khác lạc ý kiến tranh biện, do đó khiến cho liễu nghĩa dính mắc không lưu hành, tông đồ quanh co không ngay thẳng, giống như Đại sư Khuê Phong nói: Liễu nghĩa ẩn ở long tàng. Đây là lý do khởi luận. Nhưng soạn bốn luận đều do bác bỏ dị. Vì sao? Vì không chân không nói bác bỏ ba nhà. Luận Bát-nhã chép: Nhưng luận dị đoan lộn xộn lâu rồi. Luận Niết-bàn chép: Nay soạn điển luận, kia vắng lặng rộng lớn bỏ chuyện ngoài phương, nên biết đều duyên vào dị kiến mà làm.

Cho nên cùng cực của động tĩnh không phải dễ nói, tranh biện thì động, thích dị là nhiều nên nói là khó.

Vì sao? Hễ nói chân thì trái ngược với tục, thuận theo tục thì trái chân, vì trái chân nên mê tánh mà không trở về. Vì nghịch tục nên nói nhạt nhẽo không có mùi vị. Hai câu đầu nói về hai điều thuận nghịch, thể ở không hai gọi là chân, chấp vào hai dị gọi là tục. Nếu nói một thuận theo pháp thì trái với kể thường tình thích khác, đây là pháp không hợp căn cơ. Nếu nói dị thuận tục thì lại trái với pháp nhất chân, đây là căn cơ không đạt pháp. bốn câu sau thuận nghịch đều mất, nghĩa là chân thật không hai tức là Tánh. Nay đã thuận theo tục nói dị thường tình, mê chân tánh không thể trở về đảo châu báu. Nếu nói về chân thì tục tình không vào trái lại nói rằng: nhạt nhẽo không có ý vị. Họ Lão nói: Đạo phát ra từ miệng nhạt nhẽo ở chỗ không có ý vị. Vì trong sử dụng người ta chưa

rõ ở sự còn mất, bậc hạ căn vỗ tay mà không chú ý tới, nhờ trước đã nói chân mà đến. Ý nói: Tuy nghịch tục mà với lấy sự phỉ báng vô vị, chỉ có thể nói chân giúp cho mọi người quay về ngộ, chớ không thể thuận theo tục mà làm cho không được ngộ nhập. Bậc thượng căn nghe nói chân thì siêng năng thực hành, bậc trung căn nghe nói chân, thì như còn như mất, nửa nghi nửa tin, kẻ hạ căn nghe nói chân thì vỗ tay cười lớn, trái lại vì đam bạc không còn để ý kính mến, vẫn dẫn ra sách cũ, nên thuận theo giải thích.

Gần mà không thể biết, điều ấy chỉ là tánh của vật. Câu đầu sự tục lưu động gọi là cận tức là chân thật không thay đổi khó biết. Câu sau thuộc về thể.

Nhưng không thể dựa vào chính mình lại gửi chân tâm vào chỗ động tĩnh, đâu cho là điều tất nhiên ư? Thử bàn về điều ấy là như vậy còn nói rằng: Tuy nhiên, bậc trung, hạ nghi, cười. Nếu chân ngôn không dính mắc, tông đồ sáng tỏ thường tình ngộ nhập, muốn bỏ cũng không được, trái lại theo lời nói gửi tâm nhất chân vào trong động tĩnh thì chưa dám chắc đúng, chỉ khiếm tốn thử soạn luận.

Đạo Hành nói: Các pháp vốn không từ đâu đến, cũng không đi về đâu. Luận Trung Quán chép: Quán mới biết kia đi, đi là không nơi đến, đều dẫn kinh luận lập tông không dời đổi. Đạo hành dẫn chánh văn này, quyển mười nói các pháp tức là vật. Bản là căn bản, cũng là chủ yếu. Duyên hợp mà đến, đến ở chỗ nào? Duyên lia thì đi, đi về đâu? Như Thiện Tài hỏi Từ Thị rằng: Lâu gác này đi về đâu?

Đáp: Đi về chỗ đến.

Giải thích rằng: Muốn biết chỗ đi thì trước phải biết chỗ đến, đến không thấy nguồn, đi cũng là chỗ nào? Thí như lạnh nóng thay nhau, lạnh từ đâu đến nóng đi về đâu? Ấy gọi là các pháp như huyền như hóa, ngay chỗ sanh ra, tùy theo chỗ diệt hết. Trung Quán Hạ Dẫn Nghĩa dẫn kia phá phẩm khứ lai, quyển thứ hai, nhưng luận rất sâu sắc, nay lược nêu ra. Phương là chỗ đi, bĩ tức là người đi. Phần văn xuôi trong luận chép: Pháp đi, người đi, chỗ đi, pháp ấy đều là tướng do đối đãi không được nói chắc chắn có chắc chắn không, cho nên quyết định biết ba pháp luyến dối rộng không chẳng có sở hữu, chỉ có giả danh như huyền như hóa. Vì ý của luận này tùy tục nên biết chỗ đi của người, thuận chân nên không có nơi đến. Đây đều chính là ngay động mà tìm tĩnh, vì biết rõ vật không thay đổi, kinh luận đều như vậy. Ở hoặc vào của lý mà bỏ động tìm tĩnh thấy ba thừa. Phạm phu cho đó là động vì vật xưa không cho đến nay nên nói động mà không tĩnh. Tôi cho đó là tĩnh cũng vì vật

xưa không đến nay nên nói tĩnh mà bất động, động mà không tĩnh vì nó không đến, tĩnh mà bất động vì nó không đi, ba câu đầu là cái thấy sai lệch của thường tình, câu sau động mà nêu ra hai câu xuất ý. Câu đầu nhắc lại chấp, vì vật xưa đưa là lý do, vì thấy vật dời đổi đến xưa chỉ đi không đến nên nói dời đổi. Ba câu kế nêu lên việc ngộ, sau đó tĩnh mà nêu ra hai câu xuất ý. Câu đầu nêu vì ngộ cũng vì nêu ra lý do, xưa vật không cho đến nay, nay vật không về xưa đâu có động gì! Xưa nay đổi dời nhau, tương nó vốn không, vật đối với đó không đi không đến.

Như vậy thì chỗ đến không hề khác, chỗ thấy không hề giống, trái lại gọi là tắt, thuận gọi là thông, cùng thấy xưa vật không cho đến nay, nhưng có khác là thay đổi hay không thay đổi. Trong hai câu sau, Pháp sư Tịnh Nguyên nói: Hoặc là mặc tình trái tánh, mà tắc, ngộ là tùy trí thuận vật mà thông.

Nếu được đạo ấy còn gì dính mắc? Pháp sư Tịnh Nguyên nói: nếu ngộ thì đạo không thay đổi, lấp bít tự mất, trên đã nói lược về nói lên đại chỉ xong phần dưới lại phân biệt rộng, hoặc làm thương tổn đến lòng người phạm phu lâu rồi. Vô minh có từ vô thủy đến nay, luận chủ thương xót người mê không ngộ.

Mất đối diện với sự chân thật mà không hay biết, đã biết vật xưa mà không đến, lại cho rằng vật nay có thể đến, vật xưa đã không đến, vật nay đến chỗ nào? Câu đầu trách chung, chân thật cho là không thay đổi. Đại sư Hiền Thủ nói: Thật tế hiện ở trước mắt, trái lại thành cảnh danh tướng. Hai câu kế đều trách tướng bất giác, biết xưa không đến lại tính nay không đến là mê. Hai câu sau thì nêu không thay đổi, đã biết vật xưa không đến thì sẽ ngộ vật nay không đến. Đoạn nào chứng minh?

Tìm vật xưa ở xưa, ở thời xưa không hề chẳng tìm vật xưa ở thời nay, ở nay không hề có, vì biết vật không đến, ở xưa không hề không nên biết vật không đi, lấy xưa mà nhìn nay.

Trong bốn câu đầu ý nói: Ngay xưa để tìm vật xưa xưa vốn có vật này, như xưa có vua Nghiêu Thuấn nay thì không. Bốn câu sau xen vào trước thành lập không thay đổi. Xưa nay trong đây thông mục thì năng thiên ba đời. Vật là vật sở thiên, tuy nêu năng thiên nhưng ý ở sở thiên, nên nói vật không đến v.v...

Trái lại mà tìm nay thì nay cũng không đến, lấy nay mà nhìn xưa, không dời đổi cũng như vậy, nhưng lẫn nhau thay đổi hướng nay và phù hợp với chữ đến, nên luận chỉ nói rằng nay cũng không đến.

Điều ấy có nghĩa là vật xưa tự tại, xưa không theo nay cho đến

xưa, vật nay tự tại, nay không theo xưa cho tới nay, giải thích thành không dời đổi. Mục đích của luận lấy tướng xưa và nay đối đãi hình tướng đến đi, do thể không chân thật, các tướng lập ở đâu? Thường tình bị tướng xoay chuyển, bị hữu chuyển dời, người ngộ rồi thì rỗng rang, ngay tướng vắng lặng sao có động xưa nay, dời đổi đến đi. Theo đây tuy niệm niệm vắng lặng cũng là niệm niệm vắng lặng cũng là niệm niệm không dời đổi. Nên Đại Luận quyển năm chép: Bồ-tát biết các pháp không sanh không diệt, tánh ấy đều không, xưa tôi đọc luận này suy nghĩ không thấu đáo, và đọc Tông Cảnh Lục của Đại sư Vĩnh Minh giải thích luận này, mới cởi bỏ được nghi ngờ. Nên biết ý chỉ của luận rất ẩn mật, không thể giải thích theo văn được. Nên Trọng Ni nói: quay lại thấy mới, kết bạn chẳng cũ, văn này ít thay đổi văn Nam Hoa. Văn kia chép: Trọng ni nói với Nhan Hôi: Ta suốt đời kết giao với ông mà sai lầm, không đáng thương ư! Giao tỵ có hai thuyết: Một là thiếu tuyền, như nói lúc hươu tay đã mất; hai là tướng cầm của cánh tay. Tướng cầm giáo tỵ của Khổng, Nhan đều làm cho không thay đổi. Nhưng đã dời đổi thì đâu thể giữ lại được, nên Quách Tượng giải thích rằng: Phạm sự biến hóa không thể nắm giữ lại được. Ý của luận là biến hóa âm thầm dời đổi mới, mới chẳng phải cũ, vì đã thấy mới thì mới không đến, đâu có dời đổi ư?

Như thế thì biết vật không có tướng đến đi, đã không có tướng qua lại thì có vật gì để chuyển động. Kết chung văn trên, câu đầu, chắc chắn không thay đổi, hai câu sau kết thành nghĩa chính, còn không có động một chút, hướng chi là có nhiều ư! Như vậy thì cơn bão dừng, núi thường yên tĩnh, nước sông tranh đổ mà không chảy, ngựa rừng biểu cổ mà bất động, mặt trời mặt trăng ngang trời mà không khắp. Liền dẫn bốn việc, ba việc trước là vật sở thiên, một việc sau là thời năng thiên, cũng chung với vật, đều lưu động rất lớn rất nhanh, mà nói rằng thường yên tĩnh v.v... đều không dời đổi, truyền lam gọi là cơn bão, khi cơn bão này nổi lên thì sẽ lật đổ núi Diệu cao, giống như cỏ mọc bên sông nước dễ thấy. Ngựa rừng: Nam Hoa nói ngựa rừng là trần ai. Có người nói là ngựa câu trắng dạo chơi cũng vận động chạy theo trần ai. Mặt trời, mặt trăng đêm ngày tỏa khắp bốn thiên hạ, đây đều thường yên tĩnh không lưu động, vì là vọng kiến giả tướng duyên sanh chẳng chân thật, nếu rõ được hai thứ luống dối thì muôn vật đều vắng lặng.

Còn kỳ lạ, gì ư? Dòng tình chấp cho vọng là chân, nghe bốn việc không dời đổi rất có thể quái đản. Thấy rõ thể vật đến động bất động cũng là lẽ thường có quái dị gì đâu? Phần trên nói không dời đổi, ý văn

đã đầy đủ, dưới đây y cứ theo giáo sẽ trái lại, sẽ có trong ngoài như văn trình bày.

Ôi! Bậc Thánh có nói rằng: Mạng người qua đi mau chóng, mau chóng ẩn ở dòng sông. Ôi! Tâm không bình đẳng mà ân hận. Kinh Phạm Võng chép: Mạng người vô thường qua ở núi sông, các kinh phần nhiều có nói. Ý nói rằng: Nếu vật không dời đổi thì chẳng lẽ không trái với thuyết này ư?

Do đó Thanh văn ngộ vô thường để thành đạo, Duyên giác biết duyên lia liền chân. Nếu muôn động mà chẳng thay đổi, chẳng lẽ tìm thay đổi để tiến đạo ư?

Hai câu sau nêu người thực hành, thanh là nói giáo nghe giáo ngộ lý, tu hạnh vô thường v.v... chứng được bốn quả. Duyên là duyên khởi, quán duyên mà giác ngộ, lia hữu vi duyên khởi, tiến tu đạo mẫu của năm quả, hai câu sau nói về sự trái người. Nếu nói không thay đổi thì chẳng lẽ hai bậc ấy bảm thọ giáo lý vô thường tu hạnh vô thường mà đắc đạo quả ư?

Lại nữa, lời nói sâu sắc ẩn mật của bậc Thánh khó suy lường được. Nếu động mà tĩnh thì cũng giống như đi mà dừng lại chung với sự trái ngại ở trước đã nói. Lại nói: là nghiên cứu trái lại âm, lời của bậc Thánh tức là giáo lý vô thường đã nói ở trước. Sâu kín khó suy lường là vì lời quyền nghĩa thật. Niết-bàn gọi là mật ngữ, Trí thần Đại Thừa khéo biết mật ý, ý nghĩa là tuy nói về vô thường cũng thầm nói lên chân thường, không thể giữ lời nói một chiều là biết vô thường. Vì hai pháp đối đãi với tướng này đã có chắc chắn có kia. Nếu động xã hội thì khó lường lý do. Nếu nói động tức là vô thường thì tĩnh là chân thường. giống như nói người ngay lúc đi mà vốn không đi, khó suy lường ở chỗ này, có thể dùng tinh thần biết khó dùng việc để tìm, lý này nhiệm mầu sâu xa chỉ có thể thần mà không minh, khéo biết ý Phật, không hẳn theo sự biết dựa vào lời nói mà định ý nghĩa. Sự nghĩa là tình thức và ngôn giáo. Trong kinh Lăng-già Đại Tuệ nêu lên sự nghi, Đức Phật cũng sẽ giải thích. Nên trong pháp bốn y, chỉ cho phép y nghĩa không y văn, y trí không y thức. Sanh công trái giáo mà nói lý ngàn xưa mong tiếng. Triệu Công tiện sự mà quý ở thần, trăm đời chuẩn theo cách thức, nhưng chỉ có bậc thượng trí làm được, còn bậc trung và hạ trí không làm được. Do đó nói đi chưa hẳn là đi, phòng tưởng thường của mọi người, nói đứng cũng không chắc chắn là đứng, để mở cái chấp đi của người, chẳng lẽ nói rằng đi mà dời đổi ư? đứng mà có thể dừng lại ư? Đã quý thần, tiện sự, chỉ có thể bỏ văn biết nghĩa. Kinh nói vô thường, không hẳn là nói

vật thay đổi chỉ là phòng tư tưởng kẹt vào thường của kẻ phàm phu. Kinh nói thường trụ, chưa chắc là nói vật không thay đổi, chỉ mở tình chấp vô thường của người Hai thừa thôi. Hai thuyết này vốn đều phá tâm điên đảo, tình chấp điên đảo đã dứt bỏ thì muôn vật không dời đổi, chẳng thể không dời đổi. Phần đầu kinh Niết-bàn có nói về việc này, hay thay luận chủ, thật là trí thần. Hai câu sau chính là nói xả bỏ văn, đâu có thể nghe nói vô thường liền cho rằng muôn vật không dời đổi, nghe nói thường còn chấp muôn hóa thường ở lại ư?

Thành Cụ nói: Bồ-tát đối với chấp thường mà giảng nói giáo lý vô thường.

Luận Ma-ha-diễn chép: Các pháp bất động chẳng có chỗ đến đi, kinh luận được dẫn ra đều chứng minh một việc, dẫn trong kinh Thành Cụ chép: Bồ-tát vì phá chấp thường của chúng sanh mà giảng nói giáo lý vô thường, chứng minh việc phòng tưởng thường của phàm phu ở phần trước. Trong Luận Trí Độ nói các pháp bất động để chứng minh việc mở chấp trước cái gọi là đi của phàm phu, đều là tất-đàn đối trị chẳng phải bậc nhất nghĩa.

Ở đây đều dẫn dắt các loài đạt ngộ, hai lời một hội đâu có nói rằng: Văn-thù trái với ý chỉ ư? Hoặc kinh hoặc luận đều là mẫu mực dẫn dắt chúng sanh đạt ngộ mà kinh thì nói đi, luận nói dừng hai lời đối với văn thật khác nhau, nhưng kinh luận vốn phá thường vật chưa chắc đi, luận vốn hiển chân vật chưa chắc ở, cho nên một hội, không trái ý nghĩa, do đó nói thường mà không dừng, gọi là đi mà không dời, vì không dời nên tuy đi mà thường yên tĩnh, vì không dừng nên tuy tĩnh mà thường đi lại, vì tuy tĩnh mà thường đi lại nên đi mà không dời, vì tuy đi mà thường tĩnh nên tĩnh mà không dừng. Trong hai câu đầu kinh luận tùy theo chấp mà phá, nói dời hay chẳng dời vật chưa chắc như vậy. bốn câu kế theo phần trước, đã nói dời mà không dời, không dời mà dời. bốn câu sau lại theo trước đã nói dời tức không dời không dời tức là dời, nên không quan trọng. Sở dĩ Hai thừa không biết là vị Hai thừa chỉ bầm thọ giáo lý vô thường mà tu, nên chỉ biết dạy cho chúng ta giác ngộ.

Như vậy thì lý do Trang Sanh ẩn núi, Trọng Ni đến sông, trái với ở đây biết là ngoại điển. Thái Tông Sư Lược chép: Giấu thuyền đối với khe, giấu núi đối với đầm cho là chắc chắn. Nhưng nửa đêm người có năng lực mạnh vác đem đi nơi khác, người mê không biết. Nếu người có trực giác, như người giấu núi dưới đầm sâu cho là chắc chắn, người có năng lực mạnh nửa đêm công đi, người giấu núi kia không hay không biết. Đây là việc ngụ ngôn, do thí dụ năng lực của tạo hóa tử mĩ chu

đào đời đi, tuy trời đất muôn vật rộng lớn cũng không hề không gánh mang đi. Nửa đêm dụ cho lý sâu. Người xưa nói: Đại biến hóa kẹp mặt trời mặt trăng mà đi, gánh trời đất mà chạy, lý này cũng giống với câu chuyện bốn vị Phạm chí ẩn thân ở núi, biển, thời giờ đến đều thay đổi. Trọng Ni được văn luận ngữ, Khổng Tử đến trên sông than rằng: Chỗ đi qua như phu này, không xá đêm ngày. Ý nói: Hóa vãng mới là qua chỗ đến là nối tiếp, không một chút dừng lại, như thế là chỉ cho nước. Hai sách đều nói vật đời đổi làm sao hiểu thông. Ở đây đều cảm thấy chỗ đã qua khó dừng lại được, đâu có nói rằng: Bỏ nay mà được xưa, hai sách đều cảm thấy vật đã qua khó giữ lại đến nay được, không nói vật nay bỏ xưa, để nói ngay chỗ đời đổi mà không đời đổi. Vì khéo nhiếp đạo Nho nên theo đó mà biết. Vì thế quán tâm của bậc Thánh thì không giống chỗ kiến đắc của người. Khổng Tử là bậc Thánh trong nước, Trang Chu là bậc hiền đạt quan, chỗ thấy và chỗ đắc của bậc Hiền Thánh thì người thường khó biết được, không thể theo văn chỉ là hiểu vô thường, làm sao chứng minh. Người thì cho rằng: Tuổi trẻ cùng một thể chất với người trăm tuổi, dù biết tuổi đã qua chẳng biết hình dáng cũng thay đổi theo, đây là nêu ra cái thấy nông cạn của phàm tình, chỉ thấy tuổi đã qua mà không ngờ, hình dáng cũng thay đổi theo, tuổi trẻ đã khác, đến trăm tuổi thì hình dáng cũng khác đi, chấp vào một thể thật là quá mê muội. Nếu biết tuổi trẻ không lẫn nhau mà có thì năm nào cũng không đến nhau hề gặp thì không có gì thay đổi.

Vì thế Phạm Chí xuất gia đầu tóc trở về, người hàng xóm thấy hỏi rằng: Người xưa có còn chăng? Phạm Chí nói: Tôi vẫn còn là người xưa mà chẳng phải người xưa. Người hàng xóm ngạc nhiên cho rằng chẳng phải lời nói của ông ta. Đây là do việc ngoài nên giống như chúng, Phạm Chí biết trong đời đổi không có đời đổi như Khổng Trang, người hàng xóm chẳng bằng người phàm nông cạn, Phạm Chí tịnh hạnh ở Tây Vực mười lăm tuổi du học, ba mươi tuổi trở về cưới vợ, năm mươi tuổi vào núi nay nói xuất gia là vào núi, cạo tóc lại trở về, người hàng xóm dùng tâm thường tình hỏi ông ta rằng: Người xưa có còn chăng? Thấy nay hỏi xưa cũng đã nhầm lẫn rồi. Nên Phạm Chí trả lời chỉ tương tự như người xưa, chẳng lẽ mới của ta ngày nay ta là ta cũ của xưa ư? Người hàng xóm không hiểu lý tùy biến, nay đầu không còn tóc chính là Chu Nhan xưa.

Cái gọi là người có năng lực gánh mà đi, người mê không biết cho là như vậy ư?

Nguyên đáp: Gánh trời đất mà đi, giống như già trẻ thay đổi hình

dáng, người mê không biết giống như người ngạc nhiên.

Do đó Đức Như lai nhân vào sự dính mắc của chúng sanh, y theo sự chân chánh mà nói để phân biệt sự mê hoặc, nương vào chân tâm không hai, nói ra giáo lý đặc biệt không phải một, trái ngược mà không khác điều ấy chỉ là lời của bậc Thánh, nên nói thật có tên gọi không đời đời. Đạo tục có thuyết lưu động, tuy còn ngàn đường nói rằng khác nhau nhưng sẽ trở về giống cả, từ đầu đến lời của bậc Thánh, v.v... là phân biệt chung các giáo, văn tuy khác nhưng nghĩa thì giống nhau, nên nói kết thành nhất trí, chúng sanh trôi nổi trong sanh tử, các căn thực hành dục lạc đều khác nhau. Nên Đức Như lai quán sát căn cơ mà diễn bày giáo pháp, dựa vào lời chánh lý để cởi bỏ mê hoặc của phàm phu, dựa vào nhất chân pháp giới truyền bá mười hai phần giáo, hoặc tiểu hoặc đại hoặc quyền hoặc thật, tám muôn pháp môn, Hằng sa Phật pháp, không phải một. Kinh Phạm Võng chép: Vô lượng giáo môn trên thế giới cũng giống như vậy, tuy là khác nhau nhưng ý nghĩa ấy chẳng khác, nguồn Phật bốn ý cũng chỉ là một việc nên không thể văn khác mà làm cho ý nghĩa khác theo. Nhưng tìm văn, nghe nói không thay đổi thì cho là vật xưa không đến nay, nghe lưu động thì cho là vật nay có khả năng đến xưa, người tùy theo tiếng mà chọn nghĩa, dính mắc một bên thì không thông với viên âm, nên lại nêu xưa nay để chỉ bày khiến cho không câu nệ ở giáo nghĩa.

Đã nói xưa nay mà muốn đời đời là thế nào? Xưa nay không thể dựa vào nhau, không đời đời đã rõ, có thể phân biệt sự khác nhau của xưa nay, lại muốn biết vì sao đời đời?

Do đó nói đến mà không hẳn là đến, xưa nay thường còn vì nó bất động, nói đi chưa chắc là đi, nghĩa là không từ nay đến xưa vì nó không đến, vì không đến nên không hoạt động ở xưa nay, vì bất động nên tánh đều trụ ở một đời. Phần đầu có sáu câu, không hoại tướng xưa nay, không đi không đến để nói lên không đời đời, nhưng hai ba phần đều là câu đầu nêu, câu kế giải thích, câu sau nêu ra lý do không đời đời, vì xưa không đến nay nên biết nay không trở về xưa, không đến trở xuống kết thành bốn câu, tướng xưa nay theo tánh nhưng đều ở ngôi vị của mình, đều không đời đời, hoạt động nhờ vào tướng mạo đi, như vậy thì các sách vở khác văn, trăm nhà nói khác. Nếu được biết điều ấy thì chẳng lẽ văn khác mà mê hoặc được ư? Hai câu đầu nêu giáo nghĩa khác xem các sách Thánh giáo, trăm nhà thuộc về tông sư. Hai câu sau nói về văn khác nghĩa giống như trên đã biết, lại nói lược về động tĩnh, thường, vô thường sẽ giải thích, từ ví dụ này các pháp đều

như vậy, cho nên trong kinh hoặc nói về bốn vọng như khổ v.v... là bày quyền ẩn thật. Hoặc nói về bốn chân như: Thường v.v... là bày thật ẩn chân, như thế sẽ chung một đạo môn khác. Lại thuốc chia làm ngàn thứ nhưng khỏi bệnh thì không khác, biển giáo môn phương tâm ngộ khác gì? Nếu phủ văn mê nghĩa mỗi chữ là vết thương, được ý quên lời vật vật hợp đạo, từ đây về sau chỉ mong ở thời gian để nói không đời đổi, ý nghĩa là có thể đời đổi thời gian của ba đời xưa nay, vẫn không đời đổi được, huống chi là vật đã đời đổi mà có đời đổi ư? Vì thế người bảo là đứng, ta thì nói là đi, người nói đi, ta thì nói đứng. Như vậy đi đứng tuy khác nhau nhưng đều nhất trí. Nghĩa là phạm tình hiểu sai lệch biết đứng quên đi, biết đi quên đứng. Người có cái thấy tròn đủ thì một pháp đều rõ, chỉ do mê ngộ, mà đi đứng trái nhau.

Nên kinh chép: Lời nói thẳng dường như trái lại, ai sẽ tin, lời nói này có lý do, lời nói như trái nhau, ý nghĩa thường thuận, như trụ ở trước v.v...

Người thì tìm xưa ở nay, nghĩa là nó không dừng, tôi thì tìm nay ở xưa, biết nó không đi, chấp chặt đời đổi là tìm xưa ở nay, vì thấy nay không có xưa nên nói là đời đổi. Người ngộ thì tìm nay ở xưa vì thấy xưa không nay có nên nay không đi.

Nay nếu đến xưa thì xưa lẽ ra phải có nay. Nếu xưa đến nay thì nay lẽ ra phải có xưa, văn chung hai cặp đều nêu chấp ở câu trên, câu dưới nêu ra sự sai trái, nếu xưa nay thay đổi lẫn nhau thì lẽ ra cũng lẫn nhau mà có, nhưng người chấp chỉ chấp nay đến xưa không chấp xưa đến nay. Nay cũng nói rằng: chỉ có ví dụ là nói như vậy.

Nay mà không có xưa vì biết không đến, xưa mà không có nay vì biết không đi. Nếu xưa không đến nay, nay cũng không đến xưa thì tánh của vật đều trụ ở một đời, có vật gì mà đến đi được. bốn câu đầu nhờ lẫn nhau không ở trước nên biết không đến đi. Nếu xưa nay lại theo nhau không đến không đi, vì không đời đổi. Như vậy thì gió đuổi theo bốn voi, điện cuốn tuyền cơ, một chút đắc ý tuy nhanh nhưng không đời chuyển. Bốn voi tức là bốn thời, bay nhanh như gió. Tuyền cơ tức là tên của hai vì sao Bắc đẩu, nay gọi chung là bắc đẩu vì chúng xoay quanh mặt trời mà chuyển ngày đêm khắp cả bầu trời nhanh như điện chớp. Nêu bốn thời ngày đêm bao gồm tất cả, chính vì trong chuyển biến rất nhanh, mảy may là đầu sợi lông nhỏ nhiệm.

Tịnh Nguyên nói: Nếu được ý không chuyển đổi ở chỗ nhỏ nhiệm thì tuy bốn voi v.v... cũng không chuyển đời được ý của Nguyên Sư nếu ngộ được ý không đời đổi một mảy may thì tuy đời đổi cũng không đời

đổi. Ở đây hiểu rất đúng. Như Viễn Công nói: Một chút liên quan đến cảnh động thì thành thế núi sụp lở này. Mê chỉ có chút mà thành lớn, ngộ cũng một mảy may thôi mà thấy lý. Trong đây lại nêu ngộ chỉ một chút mà còn thấy không đời đổi huống chi là đại ngộ ư!

Do đó công đức của Như lai truyền bà muôn đời mà vẫn thường còn, đạo suốt trăm kiếp mà càng vững chắc. Câu đầu nói về nhân lợi tha, vì nhiều kiếp hóa sanh nên gọi là muôn đời, câu kế nói về hạnh tự lợi vì tu luyện ba A-tăng-kỳ nên nói là trăm kiếp, thường còn ngày càng vững chắc, hai hạnh đều không đời đổi, trải qua thời gian lâu xa đến muôn đời vẫn thường còn, suốt đến sự lâu dài trăm kiếp mà càng vững chắc.

Hỏi: Trong kinh chép: Quá khứ đã qua, vì sao hai hạnh này vẫn tồn tại vững chắc?

Đáp: Núi thành cần ở lớp đầu, đường tu nhờ bước đầu tiên, hai thí dụ ở đây dụ cho nhân không chuyển đổi, câu đầu trong Luận Ngữ nói: Thí như núi tuy phủ một lớp v.v... lớp đất đó chính là cái lồng, ý là dùng núi dụ cho quả. Giả tự là mượn lớp đầu tiên mà núi được thành tự, lớp đầu là dụ cho nhân ban đầu. Chứa đất thành núi, núi thành mà công đầu tiên càng dính mắc, vận hành với lấy quả, quả tròn đủ mà nhân đầu tiên vẫn còn. Câu sau họ Lão nói rằng: Đi ngàn dặm đầu tiên là ở dưới chân. Thác chính dựa vào bước đầu mà được đến ngàn dặm, cũng lấy ngàn dặm dụ cho quả, bước đầu dụ cho nhân. Từ bước đầu tiên đến ngàn dặm mà bước đầu không thay đổi, nhờ hạnh chứng quả, đạo quả tròn đầy mà nhân ban đầu thường rõ. Hai ví dụ trên có sự khác nhau nhưng nghĩa giống nhau, dụ chung cho hai hạnh, chỉ nêu hạnh đầu để ví dụ cho trung gian. Đại số chép: Nhân quả vô ngại v.v... lỗ lông của Đức Như lai hiện ra nhân sự xưa. Chương Tịnh Nghiệp trong Kinh Viên Giác chép: Nhìn thấy Đức Điều Ngự trải qua cảnh giới siêng năng khổ nhọc trong hàng sa kiếp v.v... Trước hỏi tướng biển tánh lẫn lộn nên nói là đã diệt, nói về ngay sự đồng môn chân thật nên nói là không chuyển hóa đều y cứ vào một lý.

Quả vì công nghiệp không thể mục nát nên công nghiệp không thể mục nát, tuy ở xưa nhưng chuyển hóa vì không chuyển hóa nên không đời đổi, không đời đổi thì lạng lẽ sáng suốt. Hạnh chân lưu hành khế hợp với chân, quả vị xem trái lại càng thấy không mục nát. Nếu hành trụ tướng năng lực cạn kiệt thì rơi xuống trạm nghĩa là đáng ngưng đọng không lay chuyển, ngoài ra rất dễ biết.

Nên kinh chép: Ba tai nạn tràn ngập mà hạnh nghiệp vẫn lạng lẽ,

rất tin lời nói ấy.

Ba tai là thủy tai, hỏa tai và phong tai. ba tai tuy tàn ác nhưng đâu thể thiêu đốt hư không, số kiếp như giọt nước biển dù xa nhưng làm sao nhận chìm thật hạnh. Di luận: theo ngài Thanh Lương nói: Nghĩa bao gồm khắp nơi, nghĩa là ba tai tuy hủy hoại tất cả nhưng không hủy hoại được nhân hạnh, vì khế hợp với chân lý.

Vì sao? Vì quả không gồm nhân, do nhân mà có quả, nhờ nhân mà có quả, nhân không diệt xưa, quả không gồm nhân, nhân không đến nay không diệt không đến thì không chuyển biến dẫn đến sáng suốt. Trong câu đầu quả cực chỉ được nhân ở ứng đắc, hai địa vị xa nhau nên không bao gồm. Câu kế quả do nhân mà được, hai câu tiếp theo xen vào chỉ không đi, hai câu kế tiếp chỉ cho không đến, hai câu sau giải thích không co chuyển dời. Tuy nêu quả bày nhân nhưng cũng hợp ngay ở tánh không nên chẳng dời đổi. Hỏi: Trước đã hợp chung các pháp, nhân cũng đối với đó vì sao chỉ nêu rõ lại nhân ấy? Đáp: Thật có nguyên nhân e rằng người tiến hành cho rằng sở tu là tùy theo dứt bỏ sự mệt nhọc mà không có công nên nêu nhân quả của Như lai do nhân xưa cảm vời mà được quả tồn tại ở nhân đâu thể bỏ được? Như Đồng tử thuộc sách, chẳng thể không từ xa lạ đến quen, khi thuộc sách công trước tiên rất rõ ràng, tùy theo hành tướng huân tập, dẫn đến còn như vậy hướng chi là không có hành của tướng, do đó không phân biệt quả không dời đổi thì nhân lại không dời đổi hướng chi là đạo quả. Cho nên quả Phật hữu vi vô vi chẳng phải một chẳng phải khác, thân này của tôi hôm nay chính là thân thường.

Lại vì sao nghi ngờ ở chỗ đi ở, chần chừ ở chỗ động tĩnh? Là mê lầm chẳng thông đạt. Dáng chần chừ nửa tiến nửa lùi, như thành lập giáo lý trên không có dời đổi rất là rõ ràng, vì sao nghi ngờ đối Trung đạo của sự việc?

Như vậy thì trời đất lật đổ, chẳng gọi là không yên tĩnh, dòng lũ ngập trời chẳng nói là động. Không cho rằng lời của giới cấm. Đảo phúc là ngã đổ. Trời đất tuy rộng lớn nhưng cũng do pháp nhóm hợp lại có thể lật đổ, vì tánh không, cũng tức là trong lặng, ngàn muôn khác nhau, nói không ra ý của tông.

Nếu hợp thân với vật, đây không lâu thì sẽ biết. Nếu có thể lấy thân khéo léo ở tâm trí thì đối với duyên sanh chuyển hóa vật, mà biết rõ lý không chuyển đổi, vật đã ở gần thì lý cũng chẳng xa, trái lại rõ ràng bỏ vật tìm lý thì càng xa.

Ngài Thanh Lương nói: Chí thú chẳng xa, tâm hành được thì rất

sâu.

Hạ luận chép: “Gặp việc mà chân thật v.v...”.

Luận Bất Chân Không Phần hai chép: Tất cả các pháp không ngoài tự tánh sanh ra, nhờ duyên mà khởi, khởi mà không chân thật, như huyễn như mộng ngay thể tức không. Nên phần dưới chép: “Đợi duyên mà có, có chẳng phải thật có”. Lại chép rằng: “Muôn vật không thật mượn gọi là lâu, đều biết không thật”. Lại nói: “Ngay muôn vật tự rõ ràng, sắc tức là không, đều nói không”. Lại nói: Dứt bệnh có nói không thật, vượt ngoài có thì gọi là luống dối, đều chỉ bày cái không chẳng thật. Vì duyên khởi nên có chẳng phải không. Vì từ duyên nên không chẳng phải có. Ý nghĩa Trung đạo ở chỗ sâu xa này. Nên tông chép rằng: “Chẳng có không không”. Nếu nói về hai đế biết rõ không là có vì tục đế chẳng phải không vì chân đế chẳng phải có đó là chân thật, bậc nhất. Dưới đã có văn chép ra, sợ rối rắm nên không dẫn ra.

Phàm chí hư thì vô sanh, chính là sự sâu xa mâu nhiệm của Bát-nhã, hướng tới chỗ cùng cực của tông hữu vật. Câu đầu dựa vào kinh để nêu, câu kế y cứ vào tâm hiển diệu, câu sau nói về tông thể của muôn vật nghĩa cao siêu Vô thượng nên gọi là chí. Có, không, một, khác v.v... đều lìa nên gọi là Hư. Vô sanh là do các pháp duyên hợp, chẳng phải mình, chẳng phải người, chẳng phải tất cả, cũng chẳng phải l không nhân, cũng không tạo tác, vô sanh mà sanh, chẳng phải là không. Tuy sanh ra không sanh, chẳng phải có. Như sum-la muôn tượng này đều là Trung đạo. Hạ luận chép: chân đế bậc nhất. Lại nói: Xúc chạm vật mà một. Bát-nhã nói: Thắng nghĩa này thức chẳng thể biết được, chỉ là cảnh hướng tới chỗ sâu xa của bậc Thánh trí, cũng là tánh chí cực của tông được duyên vào muôn vật.

Tự chẳng phải bậc Thánh minh thông đạt thì đâu thể khế hợp với trí đối với có, không, trái lại rõ ràng. Thuận Minh nói: Chỉ có bậc Thánh minh trí mới khế hợp với Trung đạo này.

Vì thế bậc chí nhân tâm thông suốt ở vô cùng không thể dính mắc. Cực tai mắt ở chỗ thấy nghe thanh sắc không thể hạn chế, quả cùng cực, nhân đầy đủ nên nội là chí. Chỉ bày giáo hóa nhân lưu nên nói là nhân, nghĩa là Vô thượng sĩ. Hai câu đầu nói về thật trí nội thông, thần tâm trí. Vì thoát ngoài sự phân biệt nên lý vô cùng, vì dứt biên lượng nên cùng tốt sở đẳng. Nghĩa là đều giác ngộ chân đế không dính mắc ở vắng lặng. Hai câu sau nói về quyền trí ngoại ứng, mắt thấy điểm cùng cực mà không kẹt sắc, tai nghe rõ mà không hạn chế tiếng, thì ứng khắp các duyên không ràng buộc ở có, không dính mắc như thế, không hạn chế

ư? Há không do đây thì muôn vật tự rỗng rang sao? Nên vật không thể chứa nhóm trong phần mình. Đều nêu ra lý do. Muôn vật nghĩa là các tướng thanh sắc v.v... vì từ duyên vô tánh nên nói là hư. Luy là phụ luy, thần minh tức là tâm thượng thân. Ý nói rằng: “Chính là sự rỗng rang của vật, chứng rồi thì không thể ngưng đọng, ứng rồi thì không thể hạn chế, nhưng sao lại luy ở thần minh? Trên đây dựa vào cảnh mà nói tâm, giống như hai trí khác nhau, đã là vật rỗng rang mà cùng một nguồn, thì từ chân đến quyền không khác”.

Do đó bậc Thánh nương vào chân tâm mà lý thuận, thì không dính mắc mà chẳng thông, xét nhất thể để xem chuyển hóa, nên đã gặp mà thuận hợp. Lại giải thích văn trước, văn trước nói: “Thông thần tâm v.v...” vì sao gọi là thông? Nên ở đây nói: “Dựa vào chân tâm mà lý thuận v.v...”. Thừa là nương chân tâm tức là lý trí. Lý thuộc về lý của tánh không, vì không nghịch với vật nên gọi là thuận. Chánh lý ở thuận, thuận theo pháp thì rỗng rang, không cần chia chẻ, chia chẻ thì nghịch với pháp, đâu thể vào thông đến chỗ vô cùng? Nếu vậy thì chẳng có, pháp không rỗng rang ngăn ngại mà thông suốt. Dựa vào dính mắc này gồm có hai nghĩa: một là không dính mắc vắng lặng; hai là không dính mắc vật. Văn trước chép: “Cực tai mắt v.v...” Thế nào là cực? Nên đây nói rằng: “Xét nhất thể v.v...”. Nhất thể là mượn đạo gia dụ cho nhất tánh. Quán nghĩa là quán chiếu, tức là lượng trí. Hóa là muôn hóa tức là tất cả sự tướng. Ngộ là đối ngộ. Thích là khế hợp. Ý nói: “Xét chắc tánh của nhất thể để quán muôn hóa, thì chỗ đối ngộ đều thuận theo tánh mà khế hợp. Như ở đây tuy mất quán chỗ cùng cực của sắc, đều là thật tướng. Tai nghe âm thanh, nghe lại tự tánh, há mê hoặc thanh sắc mà bị hạn chế ư? Văn trước đều nêu ra lý do, chỉ nói về tướng không dính mắc không hạn chế. Văn này giải thích lý do của nội thông, ngoại ứng. Nguyên nhân có khác, nhưng rõ cảnh do tâm, dựa vào tâm chiếu cảnh, cảnh thì chân tục không hai, chính là bậc nhất chân, tâm là lý lượng đều xét, là trí Trung đạo, lần lượt biết rõ.

Không dính mắc mà không thông, nên có thể lẫn lộn việc dẫn đến thuần túy. Đối ngộ mà thuận khế hợp nên tiếp xúc vật mà là một. Theo trước sẽ trở về Trung đạo. Thuần tạp là nói bằng Hai đế. Vì tục đế nên tạp, vì chân đế nên thuần. Nói hai theo Trung đạo để đối đãi nhau cũng lẫn lộn. Vì Trung đạo không hai nên thuần, văn này là hai đế dung hợp, trong hai mà không hai. Xúc là tâm sở đối xúc, tức là duyên sanh các pháp, vì từ duyên chẳng phải có duyên khởi chẳng phải không duyên khởi, nên xúc vật đều là một, một là chân đế bậc nhất. Thanh Lương nói

: Xúc vật đều đối với, rõ ràng xuyên suốt giao nhau. Đây đều nói về đối với, là chỗ y cứ của luận. Lại chỉ có thể quán sát thế tục mà nhập vào chân đế bậc nhất, không nên quán sát chân đế bậc nhất mà nhập vào thế tục. Nên Niết-bàn chép: Thế đế là nghĩa đế bậc nhất, như Thanh Lương sao có nói đủ.

Như vậy thì muôn vật tuy khác mà thể không khác, vì tự thể không khác nên biết tượng chẳng phải chân tượng, vì tượng chẳng phải chân tượng nên tuy là tượng mà chẳng phải tượng.

Như vậy là thuộc về lẫn lộn trước dẫn đến thuận v.v... đã thuận đã nhất, chẳng lẽ nói là khác ư?

Chánh nghĩa đến đây lược qua, kết trở về bốn đề.

Bốn câu đầu kết về không chân, hai câu sau kết về không nên biết, trong vân am bốn mắt hai câu sau, nhưng có lý không chân thật, thiếu nghĩa không, nay theo bốn xưa. Như vậy thì vật và ta đồng căn, phải trái một thể, tiềm ẩn ở chỗ nhỏ nhiệm, sâu kín, chẳng phải là chỗ tường tận của chúng sanh, sẽ phá tan lùm kế của ba nhà, nên lại nêu lý sâu xa, khó hiểu khó vào làm cho chỗ thấy chưa thấu đáo. Vật tức là cảnh chân tục dung thông, mình là tâm quyền thật hợp nhau. Đồng căn là tâm cảnh hợp nhau chẳng khác. Phải quấy là chân đế và tục đế. Vì cũng tương tức nên là một thể. Sanh Công nói: Vì phải quấy đối đãi nhau nên sanh ra tên chân, tục. Nếu một đế là chân thì bốn nói là thành quyền. Tiềm vi lý sâu gọi là tiềm, khó thấy gọi là ẩn, chúng sinh rất dễ biết nhưng không thể tường tận được, như lùm kế của ba nhà. Nên gần đây bàn bạc, đến như hư tông thường có sự khác nhau. Hễ cho khác nhau mà vừa giống nhau, thì có vật gì mà giống nhau? Nên các luận tranh làm mà tánh chẳng giống. Câu đầu nêu thời gian lùm lẩn. Do chánh lý sâu xa, nguyên nhân gần đây v.v... Hai câu kế là kiến dị. Hai câu tiếp theo là chấp dị, trái lại là đồng. Hai câu sau là nói theo kiến. Trong bài sơ của Thiền sư Quang Dao đời Đường có bảy tông, luận này lược ra ba nhà, nên nói là chúng. Kiến đã có sự khác nhau thì tánh lý theo đó mà khác nhau. Thế nào là tâm không nghĩa là không có tâm đối với muôn vật, muôn vật không hề chẳng có.

Theo Lương Truyện. Đời Tấn, Tăng Đạo thường nói về luận vô tâm, Thủ Công, Viễn Công đều phá thuyết này. Câu đầu là nhắc lại văn, câu kế là nói về tâm không có các pháp, câu sau chấp pháp là thật có. Đây được ở chỗ thần tĩnh, mất ở vật hư, vì tâm không có pháp nên được ở thần tĩnh, vì không biết vật là không nên mất hư, cũng là ngoài tâm có cảnh. Ngay nơi sắc biết sắc không phải tự sắc, nên tuy là sắc

mà chẳng phải sắc. Chi Đạo Lâm đời Đông Tấn soạn Luận Tức Sắc Du Huyền. Câu đầu là nhắc lại, hai câu kế nói về sở chấp của họ, họ cho rằng tướng xanh, vàng v.v... chẳng phải sắc tự được, do người gọi là xanh, vàng v.v... Nếu tâm không chấp xanh, vàng v.v... đều không, do kinh giải thích sắc tức là không.

Hễ nói về sắc là chỉ ngay sắc tức là sắc, đâu đợi chấp vào sắc rồi mới gọi là sắc ư? Ngang đây Luận chủ phá trừ, đây lại trước nói ra chánh lý, câu đầu là nhắc lại danh, câu kế nêu y tha (dựa vào phần khác), nghĩa là hễ sắc là chất ngại do duyên hợp mà sanh thì tâm tuy không chấp, cũng là sắc pháp. Pháp thọ, tướng v.v... cũng phải đồng dụ. Ý nói: Đâu đợi tâm người chấp kia là xanh, vàng v.v... sau đó mới là xanh vàng ư? Vì xanh vàng cũng là duyên sanh.

Ở đây chỉ nói, sắc không phải tự sắc, chưa hiểu sắc chẳng phải sắc.

Câu đầu nói về biết chỗ đợi, câu sau về chỗ mất, chưa thấu suốt tánh không của duyên khởi, nhưng pháp duyên khởi cũng là tướng phần của tâm, có thể thấy tâm chuyển theo tướng, lấy tướng đặt tên gọi là xanh vàng v.v... tên thuộc về tướng biến kế tức là y tha. Chi công đã biết giả danh, chưa rõ tướng không, sanh tướng đều không viên thành hiển hiện, do không biết đây, cho nên bị phá.

Bổn vô là tình còn ở không, phần nhiều tiếp xúc lời nói để khắc phục không. Nên chẳng phải có, có tức là không, chẳng phải không, không tức là không, Trúc Pháp Thái đời Đông Tấn soạn luận Bổn vô. Hai câu đầu nói về chuộng không, trong tâm tôn kính đối với không. Nên hễ nói ra lời gì đều làm cho khắc phục đối với không. Bốn câu kế nêu ra tướng hiểu kia, lấy câu kinh luận có đều trái. Thái Công giải thích rằng: Phi hữu là chẳng bác bỏ có, phi vô là hòa không cũng không, trái lại thì chìm đắm ở thái không. Bình thường hễ lập bổn chỉ của văn là phải dùng phi hữu phi chân hữu, phi vô phi chân vô. Luận chủ cho sự chỉ bày đều chẳng phải chánh lý, sau đó phá bỏ. Kinh luận thành lập bổn chỉ chẳng phải có, chẳng phải không, chủ yếu là do các pháp dựa vào duyên mà có, vì chẳng phải thật có nên nói là phi hữu. Vì các pháp duyên khởi nên có, vì chẳng phải một bề không nên nói là phi vô, lược sao của Khuê Phong nghĩa như vậy. Hạ luận phần nhiều cũng thỉnh luận nghi ngờ. Đâu cần phải chẳng có, không cái có này, chẳng phải không, chẳng có cái không kia. Đây thật là thích nói không, đâu cho rằng thuận thông thật tánh của sự vật tức là tình giải của vật ư? Hai câu đầu bác bỏ nghĩa sai lầm kia chẳng khác trước, cần gì lời trách luận kia. Hai câu

sau chủ yếu phá phi kia còn không đúng như vậy huống chi là thuật vật đạt tánh, thì hiểu kiến trung của vật ư? Nay nói về phá ba nhà này. Hai nhà trước được sở đắc, phá sở thất. Thái Sư còn chuộng không, một bề bác bỏ cũng vì kiến chấp không khó trị. Chẳng những bác không nhân quả mà còn sợ kẻ xấu chấp đoạn không. Như Trí Luận nói về ví dụ ăn muối. Theo Lương Truyền chép: “Hai sư Chi, Thái đều là bậc tài giỏi vượt lên khỏi mọi người, lia các thế gian, chính là do nguồn đạo ban đầu được thấm nhuần. Lại kinh luận chưa lưu hành rộng rãi, ít gặp bậc thầy sáng dẫn đến có sự tệ hại này, không thể thấy phá liền khinh trước tu tự hạ chính là nói về văn. Đại khoa có ba, lý bật danh tướng là muốn gọi tên dựa vào tướng mà nói lên, đầu tiên nêu về danh tướng vốn lưỡng đối, chân đế siêu xuất, giúp cho ngộ pháp không ở lời nói, khéo nhập vào bờ vô ngôn; hai là dựa vào giải thích để hiển thật, vì danh tướng tuy lưỡng đối, cũng có thể mượn giải thích để nói lên lý thật, tức là không lìa văn tự nói giải thoát; ba là đến cuối luận nêu phát ra ánh sáng v.v... để chỉ vong bày chân, nghĩa là tuy dựa vào giải thích để hiển thật, nếu chấp vào danh tướng vọng tưởng là sanh làm sao ngộ nhập chân đế bậc nhất. Nếu ngộ danh tướng vốn lưỡng đối thì danh tướng hiển hiện giống như trí, vì không xả bỏ văn nên ta nói pháp dụ như chiếc bè, tánh của văn tự rỗng không tức là giải thoát. Mười hai phần giáo đều như, ý nghĩa mâu nhiệm rộng lớn của một luận nằm ở đây, nhưng vì huyết mạch trầm ẩn nên xuất hiện đầy đủ.

Hễ dựa vào vật, vật ở vật thì đã là vật mà có thể là vật. Nếu dựa vào tướng đặt tên tùy theo tên mà chấp vật thì hễ là vật sở danh đều có thể là vật. Đây gọi là sở chấp vọng tâm danh tướng đều có.

Vì tên vật tướng của vật chẳng phải vật nên tuy tên là vật nhưng chẳng phải tên vật. Câu đầu nói về tướng không, câu sau là danh không. Vì hai pháp đều là sự, nên gọi chung là vật. Ý sở dĩ gọi là vật, vì y tha khởi vốn không tự tánh, huống chi danh dựa vào tướng mà có, đâu có thật thể? Nên kinh Mật Nghiêm chép: Các sắc pháp thế gian chỉ tướng không có hữu dư chỉ là dựa vào tướng đặt tên, tên ấy không có thật sự. Do đó vật bất tức danh mà đến chân thật, danh bất tức vật mà thực hiện chân.

Ở đây giải thích có hai: Một là thông; hai là cuộc.

Thông là hai pháp danh, tướng bao gồm tục đế, nhưng tánh các pháp đều khác nhau, xô đẩy lẫn nhau không nói lên hai thứ hư giả. Câu đầu, vật không có đối với danh vì danh chẳng phải vật nên với lửa đến không đốt miệng. Câu kế, danh không có đối với vật vì vật chẳng phải

danh, thấy vật không biết tên. Nên biết nhờ vật mà đặt tên, lấy danh gọi là vật, tục đế giả lập cuối cùng không tới nhau nên không thể lẫn nhau nói lên chân thật, như lửa lấy chất nóng làm thật v.v... cuộc là chỉ thuộc về luận này, danh nghĩa là danh giáo, tướng nghĩa là nghĩa tướng. Cho nên không là phương tiện an lập đều không có tự tánh, vì năng sở giải thích khác nên bất tức, ý luận tuy thông nhưng ý nghĩa thật hạn cuộc. Dưới đây nói rằng chân đế vắng lặng riêng biệt ngoài danh giáo, nên có giải thích này.

Như vậy thì chân đế tĩnh một mình ngoài danh giáo, đâu cho rằng vẫn ngôn phân biệt được ư? Chân đế bậc nhất nghĩa, danh ngôn chẳng thể nói, nghĩa tướng chẳng thể chỉ bày, chỉ vì danh tướng vốn không, nên không thể ngăn im lặng, tạm gác lại nói để so sánh. Thử bàn về việc ấy rằng: Lý phải dùng lời nói để nói lên, cũng không thể ngậm miệng im lặng được. Nghĩ là so sánh, ý nói rằng: chỉ dựa vào lời nói phảng phất mà so sánh chân đế để luận bàn.

Luận Ma-ha-diễn chép: Các pháp chẳng phải có tướng cũng chẳng phải không có tướng. Trung Quán chép: Các pháp chẳng phải có, chẳng phải không là nghĩa đế bậc nhất. Đầu tiên dẫn Trí Luận, sau đó câu thứ hai mươi bảy lại dẫn nghĩa Trung Luận xoay vần, giải thích là chân đế bậc nhất, dẫn hai luận này cho là tông y. Hạ luận đã giải thích rộng, đều nói rằng các pháp quán chung tất cả. Vì nghĩa tông ấy nên dẫn tên chung. Phân biệt chung lý tức trung, kể đến dựa vào tông khai thị, hoặc phân biệt không và sắc, cho đến lời nói, tâm hành v.v... mỗi pháp đều phân biệt rõ ràng. Cuối cùng dẫn hai luận Trung Quán v.v... y cứ vào pháp do nhân duyên sanh để phân biệt, bèn lại nhiếp chung tất cả, chẳng phải chân thật không sắc v.v... trước sau đều dựa vào đây để xem xét tường tận mới biết sự khéo léo của việc thành lập Tông Chỉ Luận: Thứ nhất là vì chân tục không hai, vì chân tục chẳng phải hai.

Hễ không có cũng không không chẳng lẽ cho rằng tẩy sạch muôn vật, ngăn bít thấy nghe, vắng lặng rỗng rang, rồi mới gọi là chân đế ư? Hai luận đều nói: Chẳng có, lại chẳng không, chẳng phải gạt mắt muôn vật nhắm mắt bịt tai, bặt sắc, mất âm thanh, chấp hư không rộng lớn lẫn lộn là chân đế.

Thật vì ngay vật thuận thông nên vật không trái nghịch, vì ngay giả tức là thật nên tánh không thay đổi. Chính vật thuận thông; chẳng ngăn bít thấy nghe, không trái nghịch vật, ngay thế tục giả ngụy mà nói lên chân thật, đâu cần rỗng rang, nên tánh chẳng thay đổi. Vì tánh chẳng thay đổi, nên tuy không mà có, vì vật chẳng trái nghịch nên tuy

có mà không, tuy có mà không gọi là phi hữu, tuy không mà có gọi là phi vô.

Bốn câu đầu thuộc về phần trước giải thích đã xong, vì lý sự tức nhau nên tồn tại lẫn nhau, vì đoạt nhau nên lẫn nhau mà mất đi. bốn câu sau thuộc về trước giải thích xong, giữa phi hữu phi vô, trong đây vì là chân đế nên không, vì tục đế nên có, tương đoạt, cả hai đều chẳng phải là chân đế bậc nhất.

Như vậy thì chẳng phải không có vật, vật chẳng phải chân thật là vật, vì vật chẳng phải là chân thật vật, nên ở chỗ nào có thể gọi là vật? Ngay vật chỉ bày chân tánh, chân vật có tướng giả danh đều không lập. Kinh Mật Nghiêm nói: Cả hai hợp lại sanh phân biệt danh, so lường cũng chẳng có. Phi chân, tức trong đề mục không chân thật, đâu được gọi là vật, tức ngay chữ Không trong đề. Từ đây trở xuống dựa vào tông giải thích rộng, lúc đầu dẫn giáo sau đó dựa vào giáo giải thích nghĩa, vẫn tuy khác nghĩa nhưng ý chỉ chẳng khác. Nay dựa vào luận dung hội giải thích, hoặc giảng lược về không sắc, hoặc dựa vào hai đế v.v... mỗi pháp đều nói theo thứ lớp, quan trọng đều phân biệt về các pháp. Vì nói chẳng khác nên gọi là chân đế bậc nhất.

Kinh chép: Tánh của sắc là không chẳng phải sắc hoại không. Đầu tiên dựa vào sắc không để giải thích, văn kinh Tịnh Danh nói: Phần nhiều các kinh đều có. Vì nói Bạc Thánh đối với vật, ngay muôn vật tự rõ không, đâu đợi chờ xén để tìm không ư? Không chẳng ngoài sắc, sắc tức là không, không sắc chẳng phải một cũng chẳng phải khác. Sẽ chẻ mất, há là không ư? Nên Hai thừa, chẻ sắc dứt kiến chưa trừ được, loạn ý mê không thì thật chưa liễu ngộ. Vì thế có lời nói chẳng chân thật, siêu nhật có gọi là rõ không. Vẫn hai kinh đều chứng minh nghĩa trước. Đầu tiên Tịnh Danh hỏi Tật Phẩm lược rằng: Bệnh của Bồ-tát là chẳng thật chẳng có v.v... thứ hai là kinh siêu nhật minh Tam-muội. Kia đáp rằng: Không có thọ, không giữ mệnh, bốn đại rõ không, vì sắc pháp của bốn đại là không.

Như vậy thì ba tạng khác vẫn gom lại thành một. Văn thì có khác nhưng nói ý chỉ trở về một đạo lý. Nên kinh Phóng Quang chép: Chân đế bậc nhất chẳng thành tựu không được, vì thế tục đế nên có thành có đắc, cả hai nương vào thành đắc để chỉ bày. Phần thứ tám của Phóng Quang chép: Việc thế tục có đái có đắc, tối bậc nhất là không có đái không có đắc.

Hễ có đắc tức là tên giả không đắc, không đắc tức là tên thật có đắc. Vì tên thật nên tuy thật mà chẳng thật có, vì tên giả nên tuy giả mà

chẳng phải không. Hai câu đầu phân biệt được tướng thật giả, trụ ở thể tục có đặc mà chẳng phải đặc cho nên giả. Nướng vào chân thật, không đặc mà chính là đặc cho nên chân. Như trong Hạ Huyền Đắc nói rộng. Bốn câu sau gồm giải thích tên trước.

Do đó nói chân chẳng hề có, nói ngụy chẳng hề không hai lời nói không hẳn là một, hai lý chưa hẳn là khác. Vì thẳng nghĩa nên chẳng có, vì tục đế nên chẳng phải không, có và không cả hai lời nói chẳng phải một, Trung đạo mâu nhiệm chẳng phải hai.

Nên kinh chép: Chân đế tục đế cho rằng có sự khác nhau chăng?

Đáp: Chẳng khác. Dẫn nghĩa trong Đại Phẩm. Trước tuy có hai đế nhưng đều dựa vào thành đặc để phân biệt. Nay chỉ lược về hai đế để giải thích. Kinh này chỉ phân biệt chân đế để nói phi hữu, tục đế để nói phi vô. Há cho rằng hai đế là hai đối với vật ư? Nghĩa chân tục của hai đế dường như rõ ràng, thể của hai đế một vật chẳng khác. Như vậy thì muôn vật quả thật có lý do của nó, không có lý do của nó là không không, có lý do của nó, là không có. Nên tuy có mà chẳng phải có, vì có lý do của nó chẳng phải không nên tuy không mà chẳng phải không. Tuy không mà chẳng phải không, không là vắng bật rỗng không. Tuy có mà chẳng phải có. Có là chẳng phải thật có. Nếu có không phải là thật thì không, không dứt bỏ dấu vết. Hai câu đầu nói muôn vật đều có đủ phi hữu phi vô. bốn câu kế đều chỉ bày hai thứ phi. Vì để vào Trung đạo nên bốn câu kế cũng gồm ở phần trước. Nếu bốn câu kế không rơi vào đoạn thường thì hai câu sau chỉ thành tựu bốn câu trước. Vì chẳng thật có nên nếu có cũng chẳng phải thật có. Vì chẳng vắng bật rỗng không, nên nếu không thì chẳng dứt bỏ dấu vết. Nếu nói xuyên suốt đây thì gọi là không mổ xẻ sự tích rồi mới là không. Di cũng là dứt bỏ.

Như vậy thì có không là tên gọi khác để thống nhất muôn vật. Chân tục là thể, có không là nghĩa dựa vào thể để phân biệt nghĩa, nghĩa cũng là một. Người xưa nói: Hai đế đều chẳng song hành, thường trái chẳng hề kỳ lạ.

Nên Đồng Tử khen rằng: Nói pháp chẳng có cũng chẳng không, vì nhân duyên nên sanh ra các pháp. Kinh Anh Lạc chép: xoay bánh xe pháp và chẳng xoay cũng chẳng phải không xoay, ấy gọi là xoay không chỗ xoay liền dẫn hai kinh, dựa vào tướng nói năng để nói lên Trung đạo. Đầu tiên là kinh Tịnh Danh Trưởng Giả Tử Bảo Tích làm bài kệ khen Phật. Câu đầu khen Như lai nói pháp vì tương ứng với thật tướng, có nói không nói đều vắng bật. Câu sau ý nói có, không đã bậc vì sao hiện tất cả nói năng? Đáp: Vì nhân duyên tục đế nên các pháp sanh.

Sau đó ngay trong văn quyển mười một của kinh ấy, câu đầu là nói lại, hai câu kế có không đều dứt, câu sau nói về việc nói tức là không nói. Nghĩa của hai kinh giống nhau, chẳng xoay mà xoay, hơn ba trăm hội không bỏ xuyên qua lỗ kim. Chuyển mà không chuyển bốn mươi chín năm không nói một lời, đâu cho rằng tướng lưỡi che trùm cõi Tam thiên thì thành có nói, thân lặng lẽ trong thật một trượng mới gọi là không nói ư?

Đây là lời chứng minh của các kinh, tuy dẫn hai kinh nhưng nghĩa giống nhau. Vì nhiều kinh nên gọi là chúng kinh.

Vì sao? Vì vật không thì tà kiến không mê hoặc được. Vì vật có thì thường kiến là đắc. Văn chung cả hai đối suy nghĩ để biết, câu trên đều hiểu rõ, câu dưới xét phá tà kiến, đoạn kiến. Nếu chấp vật là không thì ngoại đạo đoạn kiến lẽ ra chẳng phải mê hoặc, đối thí dụ dưới sẽ biết. Vật tuy chung tất cả nhưng khen ngợi bánh xe pháp. Vì vật chẳng phải không nên tà kiến làm mê hoặc. Vì vật chẳng phải có nên thường kiến không mê hoặc được, theo sự nói lên rất dễ biết.

Như vậy thì chẳng có chẳng không là tin vào lời nói chân đế là chân đế bậc nhất. Vì nói pháp chẳng có chẳng không mới là chuyển chân đế. Nên kinh Đạo Hành chép: Tâm chẳng phải có cũng chẳng phải không, thì văn trong phẩm đầu của kinh ấy nói tâm là gốc các pháp, nhưng có cả chân và vọng. Chân là Như lai tạng tâm, cũng chẳng có không, như kinh luận vô danh đã nêu ra giải thích. Vọng tức là tâm thức vọng tưởng, từ duyên sanh cũng chẳng có không, trong đây đã nói vì nghĩa kinh bao gồm hai pháp nên không thể hạn cuộc.

Trung Quán chép: Vì vật từ nhân duyên sanh ra nên không thật có, do duyên khởi nên chẳng phải không. Nghĩa dẫn Trung Luận cũng xoay lại giải thích kinh trước, tư duyên sinh không thật có, gọi là chân, duyên khởi chẳng phải không nên gọi là Tục. Lý thông thường thì đúng như thế, suy tìm pháp chẳng có không của luận chỉ, chính là như thế. Đây cho giáo như sợi dây ngay, lý cũng như cái cân thăng.

Sở dĩ như thế là vì hễ có như thật có, có tự thường có, đâu phải đợi duyên rồi mới có? Nếu như kia thật không, thì không ấy tự thường không, đâu đợi duyên rồi sau mới không?

Câu đầu bao gồm hai ý, ý thứ nhất là trưng từ, hai là nhắc lại không có v.v... trái lại suy ra các pháp là nói lên từ duyên. Nghĩa là nếu pháp thật có thì duyên trước cũng sẽ có, không cần duyên nhóm họp lại mới có. Ba câu sau ví dụ nói về hai thuyết thật không: một là thái hư, hai là chân không. Hai không này vốn là không, chẳng cần là duyên

mới không, ví dụ khác nói lên pháp lý cũng rất thành.

Nếu cái có chẳng thể tự có thì đợi duyên mới có, nên biết có chẳng phải thật có, có chẳng thật có tuy có nhưng không thể gọi là có. Hai câu đầu thuận theo văn trước, nói pháp đợi duyên chẳng phải là thật. Hai câu sau nhiếp nhau để nói lên phi hữu.

Chẳng phải không là hễ không thì lặng lẽ bất động, đáng gọi là Không. Nếu muôn vật là không thì lẽ ra không khởi, khởi thì chẳng phải không. Vì nói về duyên khởi nên chẳng phải không. Câu đầu là nói lại, hai câu kế nêu ví dụ để chỉ bày hai không như trước đều lặng lẽ bất động. Khả vị là có thể cho đó là không. Hai câu kế là dựa vào ví dụ mà nói trái lại, câu kế nữa là thuận nói lên. Hai câu sau hoàn thành cái chẳng phải không ở trước.

Nên Luận Ma-ha-diễn chép: Ví như tất cả các pháp, tất cả nhân duyên nên có, vì tất cả các pháp, tất cả nhân duyên nên chẳng cần có. Vì tất cả pháp không, tất cả nhân duyên nên cần phải có vì tất cả có pháp tất cả nhân duyên nên không cần có. Đại Luận trước sau đều có nghĩa này nhưng không có văn này, không thành hai đối. Trong đối đầu nói vì pháp từ duyên nên chẳng có chẳng không, câu đầu vì duyên khởi nên chẳng phải không, câu sau vì từ duyên nên chẳng thật có. Đối sau nói về hai pháp có không, đối biện để nói chẳng có chẳng không. Tất cả vô pháp v.v... Đại Luận phẩm 31 chép: Lấy pháp quá khứ vị lai làm không, pháp hiện tại làm có. Kinh Niết-bàn phẩm 34 chép: Tất cả thế gian có bốn thứ không: một, chưa sanh gọi là không; hai là diệt rồi là không; ba là mỗi mỗi khác nhau là không; bốn, rốt ráo gọi là không, đều do nhân duyên mà có bốn thứ không này. Câu sau rất dễ biết, đều nói rằng tất cả v.v... là pháp thì môn khác nhau, duyên cũng vô số.

Ở đây nói có không, đâu chỉ phản luận thôi ư? Nếu lẽ ra có thì là có không nên nói là không, nếu phải không thì là không, không nên nói là có. Câu đầu gồm bốn câu trước, vì luận trước chẳng ngoài có không. Câu kế trái lại cho rằng trái ngược nhau, vẫn nói rằng đâu chỉ nói là có không trái nhau? Câu sau có chung sáu câu, luận nêu ra tướng có không trái nhau. Trong ba câu trước nếu nên có thì gồm cả sáu câu đầu trước tức là có, chắc chắn phải nói là có, chẳng nên nói là không, gồm cả tám câu trước vì sao lại nói là không?

Trong ba câu sau nói, nếu phải là không thì gồm tám câu trước, tức là không, chắc chắn là chỉ nói không, không nên nói có, gồm sáu câu đầu ở trước vì sao lại nói có? Phần trên nói rõ chắc chắn trái nhau, dưới nói lên duyên pháp có không đều có đủ nghĩa là hoặc có hoặc

không đều có lý này, chẳng trái nhau.

Nói có là vì giả có để nói chẳng thật không, mượn không để nói chẳng thật có, việc này một gọi là hai, văn ấy có giống có khác. Nếu hiểu được chỗ giống ấy thì chẳng khác mà chẳng giống. Hai câu đầu luận chép rằng phải có, vì nói duyên khởi nên giả có, câu kế luận chép chẳng thật có vì nói từ duyên nên chẳng phải có. Một việc đến duyên sanh, một việc có không gọi là hai. Văn của bốn câu dường như trái ngược. Nếu hiểu giống chẳng có không không ấy, đâu có sự khác nhau về có không để trái ngược ư?

Như vậy thì muôn pháp quả thật có lý do chẳng có của nó không thật có mà có, có lý do chẳng thật không của nó không thật có mà không. Vì nghĩa nương vào trước mà khởi nên nói như vậy.

Phần trước nói về hai đế ở ngoài văn này, lần lượt nêu ra giải thích rất ráo nghĩa này nên lại nêu ra đây để kết luận. Không thể v.v... là tánh của vật vốn không, ai có thể gượng khiến cho có được? Duyên khởi đã hình thành, ai có thể bác bỏ làm cho không?

Vì sao muốn nói có ấy chẳng phải thật sanh? Muốn nói không ấy sự tương đã hình thành, tượng hình chẳng phải không, chẳng phải thật có. Như vậy thì không có chân không nói lên ở đây. Phần đầu có bốn câu nói về các pháp không chắc chắn chấp là có hay không, câu trên đều nêu là chấp, câu dưới suy phá. Dục là tương dục, ngôn là ý ngôn, tương nghĩa là các pháp chắc chắn có, là có chẳng phải thật sanh, chỉ là mượn duyên, vì sao là chắc có? Dục đãi nghĩa là chẳng có sự tương đã khởi, vì sao chắc là không. Phần kế có hai câu, câu đầu thuộc về sự của duyên khởi ở trước, câu kế kết thành tức giả, tức không, chẳng phải thật giả có, chẳng phải thật chân không. Phần sau có hai câu, chính kết luận tên, đầu tiên đặt tên này để nêu tông trí, dần dần dẫn giáo, giải thích theo giáo, hiển lý đã khắp Trung đạo thật tướng có thể giúp cho ngộ nhập. Cuối cùng kết luận trở về không ngoài đề chỉ bày. Nên nói như vậy. Hỏi: Luận đã chu đáo sau đây nói gì? Đáp: Trước đã nói chung ý này rất dễ hiểu, nghĩa nếu chưa hết vì sao ở đây lại kết, có thể cần thận nêu ra giải thích.

Nên kinh Phóng Quang chép rằng: Các pháp giả đặt tên không thật, ví như người ảo thuật, chẳng phải không có người ảo hóa, người ảo hóa, chẳng thật là người. Phẩm hai mươi bảy của kinh ấy cũng chép rằng: “Phật bảo ngài Tu-bồ-đề rằng: “Nay Tu-bồ-đề, tên gọi không chân thật giả gọi là tên”. Dẫn ý này để thấy ở văn trước. Pháp đầu tiên nói là pháp không chân thật, danh cũng giả đặt. Ba câu sau dụ câu đầu

văn kinh trong đó. Hai câu kế giải thích nghĩa, nghĩa là ảo hóa thành một người dường như chẳng phải không, dường như chẳng lẽ là thật ư? Nên nói chẳng phải chân. Hễ lấy tên tìm vật thì vật chẳng đúng thật của tên, lấy vật tìm tên thì tên chẳng có công được vật, vật không có đúng tên thật thì chẳng phải vật. Tên không có công được vật thì chẳng phải tên. Đây chẳng khác với đại chỉ đầu của luận, văn có chút thay đổi như vậy. Tên tự lòng sanh tốt xấu làm sao quyết định, hoặc đối với một vật đặt nhiều tên, hoặc do một tên chiêu vời lấy nhiều vật. Vật tuy đúng tên cũng không có thật lý đúng tên. Như lấy đất, rỗng, gỗ, trộm v.v... gọi là Thuốc. Lại nữa, tên tuy chiêu vời lấy vật, cũng không được công thật của vật. Như nói nước thấm môi, nói chất dơ không làm bẩn miệng. Nên biết tên là giả đặt, vật là huyền hóa, chỉ thuận theo thế tục, không ngộ nhập thật tướng. Là vì tên chẳng phải thật, thật chẳng phải là tên, tên và thật chẳng phải, muôn vật ở đâu? Tất cả các pháp không ngoài danh tướng, danh tướng này đã không thì muôn vật không lập. Cảnh danh tướng trên vắng lặng, dưới nói rõ tâm vọng tưởng rỗng không.

Nên Trung Quán chép: Vật không có kia đây mà người cho đây là đây, cho kia là kia, kia cũng cho đây là kia, cho kia là đây. Câu đầu luận văn, quyển bốn của luận ấy chép: Thật tướng các pháp không có đây kia, mà người giải thích dưới đây, như hai người cùng hưởng đến kia đây mà chấp lẫn nhau.

Kia đây không chắc chắn ở một tên, nhưng người mê hoặc mang chí tất nhiên. Như vậy thì kia đây đầu tiên không có, người mê đầu tiên chẳng phải không, chính là nêu vọng chấp, kia đây chỉ lẫn nhau đã không chắc tồn tại, vì sao người mê tất nhiên mà chấp ta chắc chắn tên này, người khác chắc là tên kia, tâm vọng tưởng vẫn chấp trước như cũ. Như vậy thì danh tướng vốn không, người mê vọng chấp, cũng có thể danh tướng chẳng tạm thời có, vọng tưởng chẳng tạm thời không, vì không vọng tình tạm thời là không, chấp không danh tướng tạm thời là có. Dụi mắt sanh hoa đốm, bệnh tai sanh tiếng ve, ve và hoa thường không có bệnh, do gốc thường chấp.

Đã ngộ được kia đây là không có, thì có vật gì để chấp? Nên biết muôn vật chẳng phải thật, do giả đặt lâu nên như vậy. Câu đầu tánh chấp khắp là không, câu kế danh theo tướng mà tiêu trừ, mất nhậm hết thì hoa đốm mất, tai thông thì bật tiếng ve. Hai câu sau kết thành nghĩa kinh. Trong đây tuy nói về danh tướng nhưng ý rõ vọng chấp vốn không, hưởng chỉ sau đó dẫn thành cụ v.v...? Lại chỉ nói về vọng tình.

Do đó Văn Thành Cụ gượng đặt tên, viên lâm là mượn tình hưởng

chỉ ngựa.

Kinh Thành Cụ chép: Pháp ấy không có sở hữu, gương đặt tên ấy, viên lâm tức là tất viên là địa danh Tào Châu, Trang Chu có làm quan ở đây nên lấy đó làm đề mục. Kia bằng với vật nói lấy chỉ, dụ co chỉ chẳng phải chỉ, không bằng lấy phi chỉ dụ cho chỉ, chẳng phải chỉ, lấy ngựa dụ cho ngựa chẳng phải ngã, chẳng bằng lấy chẳng phải ngựa dụ cho chẳng phải ngựa. Chỉ nghĩa tay chỉ, ngựa nghĩa là hý trừ, như song Lục Mã ngày nay, như hai người hướng vào nhau đều lấy mình để chỉ là chỉ, người khác chỉ chẳng phải chỉ, phải trái lẫn nhau tồn tại vốn chẳng có thật, dụ cho hiểu. Mã có thể ví dụ. Như vậy thì lời nói sâu xa ở đâu mà không có đủ, chỉ chung văn trên, nội giáo dạy vọng tưởng vốn không, ngoại điển nói phải trái không có chủ, văn cũng có đủ. Do đó bậc Thánh nương ngàn biến hóa mà không thay đổi, giảm lên muôn hoặc mà thường thông, vì họ tự rỗng rang ngay trong muôn vật, không cần rỗng rang mà rỗng rang vật. Câu đầu nêu có khả năng chứng Thánh, khiến cho vật bất chước theo. Hai câu kế nói lên tướng chứng ngộ, ngàn hóa danh tướng muôn vật. Bất biến là ngay danh tướng mà như như, hoặc là vọng tưởng. Thường thông là ngay vọng tưởng mà chánh tri, từ đây trở xuống là lý do chân thật, rất dễ biết.

Nên kinh chép: “Lạ thay, bạch Đức Thế tôn bất động chân tế là chỗ lập của các pháp, chẳng lia chân mà lập xứ, lập xứ tức là chân. Phần đầu dẫn kinh tức là đồng phát ra ánh sáng bất động v.v... biết lập ra các pháp. Chẳng lia... trở xuống là luận chủ giải thích nghĩa kinh, nghĩa là dựa vào lý thành sự, sự đầu lia chân mà lập được?”

Cho nên đạo xa vời? Xúc sự mà chân thật. Bậc Thánh xa ư? Thể chính là thần, hai câu đầu nói về cảnh, câu đầu nêu thể mà xem xét kỹ, đạo là như như, câu dưới đây chỉ thuộc xúc, xúc là sáu xúc, sự là danh tướng, sự tướng hoàn toàn gần gũi, thể rỗng rang tức là chân, chân chẳng lẽ quá xa ư? Hai câu sau nói về tâm, cũng câu đầu nêu về Thánh mà xem xét kỹ, Thánh tức là trí, câu dưới thuộc về thể, nghĩa là thể cứu thần tâm, thần là tâm của ta là thần Thánh chẳng lẽ quá xa ư? Kinh Nhân Vương chép: Lúc Bồ-tát chưa thành Phật, lấy Bồ-đề làm phiền não, khi Bồ-tát thành Phật, lấy phiền não làm Bồ-đề, nay ý nói rõ ràng, từ Phóng Quang về sau chính là nghĩa trái nhau về năm pháp của Mật Nghiêm mà Lăng-già. Nên Mật Nghiêm chép: Danh từ tướng mà sanh, tướng từ y tha khởi, hai thứ này sanh phân biệt, tánh các pháp đều như như, ở đây khéo quán sát ấy gọi là chánh trí. Danh là tánh chấp khắp, tướng là y tha khởi, cả hai danh tướng đều bỏ, ấy là nghĩa bậc

nhất. Lược giải rằng: Năm pháp: một là Danh, hai là Tướng; ba là vọng tưởng; bốn là chánh tri; năm là Như như. Năm pháp này lược phối hợp mê và ngộ, nghĩa là lúc mê ngay như như để thành danh tướng, ngay chánh tri để thành vọng tưởng lúc ngộ trái danh tướng là Như như, trái vọng tưởng thành chánh tri. Trong kinh, ba câu đầu nói về như, kế là vọng tưởng danh tướng. Ba câu kế nói về chánh tri. Một bài kệ sau lược nói lên ba tánh như như, lược nêu như vậy. Ý của luận cho rằng dựa vào danh tướng kia nói lên luận chỉ. Nếu thể của thức tướng rỗng không thì chẳng bỏ một luận năng thuyên ấy gọi là nghĩa sở thuyên ngay cảnh mà biết như, ngay giải mà thành trí. Nên trước tiên nêu về cách thức chứng pháp của Bạc Thánh, sau đó nếu đến lý tức chân, nhưng rất sâu xa trong văn khiến khó tìm. Nếu lần lượt tìm tòi nghĩa sâu thì như chỉ trong lòng bàn tay.