

**TĂNG TRIỆU
VÀ TÁNH KHÔNG HỌC ĐÔNG PHƯƠNG
Tuệ Hạnh dịch
BẢN DỊCH VIỆT VĂN**

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 28-7-2009

Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com

[Link Audio Tại Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Phân dẫn nhập:

Liebenthal, Walter, The Book of Chao; “Chao lun”,
Oxford University Press, 1968.

Phân chánh tôn:

Tăng Triệu Pháp sư, Triệu luận, trong Đại chánh tân tu Đại tạng kinh,
quyển 45, mục số 1858, trang 150-161.

Phân chú giải:

The Book of Chao.

Tham khảo:

Nhiệm Kế Dũ, Hán Đường Trung Quốc Phật giáo tư tưởng luận tập,
Thượng Hải ấn thư quán, 1962.

Trung Bản Thiện Long, Triệu luận nghiên cứu,
Đông Đô Đại học Nhân văn Khoa học nghiên cứu sở, Pháp tạng quán, 1952.

Mục Lục

Lời Người Dịch

DẪN NHẬP

I - SỬ LƯỢC

A.- Cuộc thế Trường An

B.- Tăng Triệu

C.- Giá trị học thức của Tăng Triệu

II - TÁC PHẨM CỦA TĂNG TRIỆU

III - CÁC BÀI TỰ VÀ SỐ

A.- Tự

B.- Số

IV - CHÚ GIẢI VÀ BÌNH LUẬN VỀ TRIẾT LÝ TĂNG TRIỆU

A.- Ý nghĩa "khuôn thức

B.- Lịch sử về sự thuyên giải thuộc Phật đạo

1- Thế và Dụng

2- Thánh nhân

- 3- Suy nghiệm về Đạo
- 4- Suy nghiệm về đặc tính của Tự Nhiên
- 5- Ảnh hưởng của Phật giáo
- 6- Tăng Triệu
- 7- Sau Tăng Triệu
- 8- Kết

C. Chú giải về Bát Nhã

- 1- Vấn đề
- 2- Huyền thoại

D.- Vật Bất Chân Không luận

- 1- Thể Dụng và Chân Tợ
- 2- Trung đạo của Long Thọ
- 3- Trung đạo của Tăng Triệu

E.- Thời gian: Vật Bất Thiên

- 1- Lạc đề về thời gian
- 2- Khởi điểm biện luận của Tăng Triệu
- 3- Thời gian tịch nhiên

F.- Niết bàn vô danh

G.- Thiên định của Tăng Triệu

G.- Thiên định của Tăng Triệu

H.- Trao đổi văn thư với Lưu Di Dân

VẬT BẤT THIÊN LUẬN

BẤT CHÂN KHÔNG LUẬN

BÁT NHÃ VÔ TRI LUẬN

LƯU DI DÂN THƯ VẤN

ĐÁP LƯU DI DÂN THƯ

NIẾT BÀN VÔ DANH LUẬN

NIẾT BÀN VÔ DANH LUẬN

- 1- Nghiệm xét về Thể của Niết Bàn
- 2- Lập thể
- 3- Vi xuất
- 4- Siêu cảnh
- 5- Suru huyền
- 6- Diệu tồn
- 7- Nạn sai
- 8- Biện sai
- 9- Trách dị
- 10- Hội dị
- 11- Cật tiệm
- 12- Minh tiệm
- 13- Cơ động
- 14- Động tịch
- 15- Cùng nguyên
- 16- Thông cô
- 17- Khảo đắc
- 18- Huyền đắc

PHỤ LỤC I
HẾT

---o0o---

Lời Người Dịch

Cuộc tranh đấu Phật giáo 1963, sự thành hình của Viện Cao đẳng Phật học và sau đó Đại học Vạn Hạnh, dịp may hội ngộ các bậc sư trưởng và thiện tri thức thành tâm trong vấn đề truyền bá triết lý đạo Phật, là những nhân duyên hữu hạnh mà Đức Phật từ bi đã bố thí để dẫn đường đưa người dịch sách này tìm về đường chánh giác.

Kinh điển không thông, luật nghi chưa thuộc, tham sân si còn đủ, hoặc trí vẫn đầy, nhứt thời lại phải xa lìa nơi tôn nghiêm, chia cách những vị dẫn đạo tri thức, giã từ môi trường tu học, để dần thân vào dòng triền phược đầy ma vương nghiệp chướng, nếu Đức Phật không từ bi dùng đèn trí tuệ chiếu soi thì con người đi một mình lẫm lũi trong bóng đêm kia làm sao vững tâm cho được để mà tiếp tục đi theo con đường đã lựa chọn? Triệu luận là ngọn đèn trí tuệ chiếu soi đó.

Tham dịch kinh điển là một điều thiên nan vạn nan, mà lại học đòi dịch kinh luận cao, quả thật ngông cuồng xem trời đất không người tài giỏi. Nhưng nghĩ lại, cuộc dần thân tuy nhiều phong ba hệ lụy, nhưng cũng nhờ đó mà học đòi được chút đỉnh tiếng nước người, nếu nay không lợi dụng đây làm phương tiện để mà truyền đạt những tri kiến dị biệt vào thế giới văn hóa phong phú của Phật học thì quả là phụ bỏ công đức dạy dỗ của chư vị sư trưởng. Thế nên bạo gan dịch luận này, tuy biết rằng có nhiều sai lạc, nhưng với tâm niệm hoài ân Tam bảo, nên biết rằng các bậc sư trưởng và thiện tri thức sẽ hoan hỷ tri nhận thành ý mà chỉ dạy thêm cho.

Bản dịch chia làm hai phần:

1- Phần đầu dịch chương dẫn nhập của Liebanthal, để diễn đạt nhận thức của người Tây phương trong vấn đề tìm hiểu triết lý đạo Phật.

2- Phần hai, “Triệu luận”, dịch trực tiếp từ nguyên bản Hán văn trong Đại tạng, mục số 1858, thuộc quyển 45, trang 150-161, mà không dịch Liebanthal vì nhiều lý do: a) Tam sao thất bản; b) Liebanthal chỉ dịch ý chứ không theo sát nguyên văn nên lược bỏ hết mọi điệp từ làm mất cả nét đẹp

của văn thể Tăng Triệu; c) Từ ngữ Anh dịch không diễn đạt hoàn toàn ý nghĩa Phật học Hán văn. Chú thích cho “Vật Bất Thiên” và “Bất Chân Không luận” là theo Nhiệm Kế Dũ trong “Hán Đường Trung Quốc Phật giáo tư tưởng luận tập”, ngoài ra là theo Liebenthal.

Người dịch cầu nguyện Đức Phật từ bi bố thí cho lần nữa nhân duyên thuận tiện để tiếp tục dịch các bản chú sớ về Triệu luận, cũng như tất cả những vấn đề và học thuyết vây quanh Tăng Triệu đương thời, tỷ như vấn đề sắc không, hữu vô, tâm, lục gia... cùng là các quan niệm và tham khảo của người Tây phương những lúc gần đây về triết lý của con người tài hoa đoản mệnh từng được sùng bái là sáng tổ của Tam Luận tôn, một thời ngự trị học trường Tánh Không để ngang hàng với nhà Luận sư vĩ đại Long Thọ bên kia trời Thiên Trúc.

Nam mô Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật.

Thích Ca nữ tử lưu học ni
TUỆ HẠNH
tại Úc châu Quốc lập Đại học viện
cản dịch
10-11-1973

---o0o---

DẪN NHẬP

I - SỬ LƯỢC

A.- Cuộc thế Trường An

Khi Cưu Ma La Thập đến Trường An thì Phật giáo đã hưng phát ở đây rồi. Đạo An, Trúc Phật Niệm và một số những Phật gia Ấn Độ khác đã thiết lập xong nền tảng căn bản cho Phật học ở Trung Hoa.

La Thập bấy giờ đã 58 tuổi. Ông đầu tiên trụ ở Tiêu Dao viên, một khu vườn rộng lớn ở phía Tây bắc cổ thành bên bờ sông Vị Thủy; sau đó dời về Đại Tự trong nội thành. Những nơi này chắc chắn là có không khí tự viện Lạt ma

hơn là tự viện mà ta thấy ngày nay. Chắc chắn là có rất ít những tòa nhà kiên cố; từ ngữ “thảo đường” cho ta ý niệm một gian chánh điện mái lá vách cỏ; những vị chuyên dịch thuật kinh điển hội tại phía Tây dãy lầu giáp cánh với chánh gian tại Tiêu Dao viên; các buổi giảng pháp điển tại Chứng Huyền đường.

Vua nhà Hậu Tần, Diêu Hưng, vốn đã quen thuộc với Phật giáo, vô cùng tích cực trong công việc giảng dạy các kinh điển và ngay cả dịch thuật nữa. Vua có viết nên một lược đồ ngắn về các triết thuyết chủ yếu của Phật học để dùng riêng, mà vua gửi đến La Thập để tường lãm. Những văn thư trao đổi giữa hai người nay đã thất lạc. Những điều này chứng tỏ rằng nhà vua là một người thông minh, tuy không phải là một học giả uyên bác.

Tin La Thập đến Trường An lan truyền ra, các học chúng từ bốn phương quy về dưới trướng La Thập thật đông đảo, và được gọi là chúng Nghĩa Học để phân biệt với những học chúng ở Lô Sơn được gọi là Luật Học. Huệ Viễn, sáng tỏ Tịnh độ tông, đã thu thập được rất đông đệ tử ở Lô Sơn (Hồ Nam) bấy giờ rồi. Huệ Viễn từng liên lạc với La Thập để hỏi về nhiều chủ đề mâu thuẫn nhau đương thời. Tiêu đề chánh yếu là Pháp thân (Dharmakàya) và những vấn đề liên hệ. La Thập giải thích những mâu thuẫn của triết thuyết này bằng cách dẫn chứng nhiều chú giải khác nhau, trong khi nhu yếu của Tăng chúng Lô Sơn lại chỉ cần một học thuyết giản dị của Phật giáo là đủ. Sự dị biệt về tâm thức giữa nhà học giả Ấn Độ và Tăng chúng Lô Sơn vốn không được giảng dạy theo giáo điều, thật quá xa để mà - như Huệ Viễn ghi lại - có thể đạt đến kết quả tốt đẹp qua liên lạc bằng văn thư.

Thật ra, ảnh hưởng của La Thập không phải ở nơi sự nghiệp viết lách, mà là ở nơi những giải thích khẩu truyền và nhân cách đáng kính của ông. Từ bị, không kiêu mạn mặc dầu tài trí xuất chúng, và phong thái chịu đựng những hệ lụy không một lời ta thán, khiến La Thập được tôn kính như là một thánh nhân hơn là một học giả. Ngụy Thư Thích Lão ghi rằng, vua Cao Tổ, 471-499, cho xây một kiếng chùa trong vòng Thường Trụ tự nơi La Thập tịch để tưởng niệm người; những điều này ghi lại một ấn tượng đậm đà trong lòng học giới Trung Hoa miền Bắc bấy giờ. Miền Nam đương thời vẫn còn bị cho là hoang dã.

La Thập ở Tràng An 12 năm, dịch một số lớn các kinh luận quan trọng như: Đại phẩm Bát Nhã, Đại Trí Độ luận, Tiểu phẩm Bát Nhã, Tịnh Danh kinh, Diệu Pháp Liên Hoa kinh, Trung Quán luận, Bách luận, Thập Nhị Môn luận, Thành Thật luận, Thập Tụng luật.

La Thập tịch năm 413. Bốn năm sau, Trảng An bị tàn phá, các học chúng Nghĩa Học phân tán và trung tâm Phật học phải thiên xuống miền Nam.

---o0o---

B.- Tăng Triệu

Mặc dầu còn trẻ, Tăng Triệu được liệt vào hàng tứ kiệt của La Thập - gồm Đạo Sanh, Huệ Quán, Tăng Triệu và Tăng Duệ - và rất tích cực trong việc dịch thuật. Tăng Triệu giữ việc “chấp bút” cho thầy, tức là tập thành bản Hán văn những kinh điển do La Thập giải thích theo khẩu truyền, và cả ghi lại những chú thích hay phê bình mà La Thập thỉnh thoảng thêm vào. Chính dựa trên những cuộc tham dự vào việc dịch thuật kinh điển này mà Tăng Triệu tạo nên các bản luận, nay được tập thành gọi là Triệu luận.

Với một tâm hồn tinh khiết, không bị buộc ràng bởi thành kiến hay học thuyết thiên chấp nào, Tăng Triệu đã thấu triệt ngay bản ý của Long Thọ khi nghe thầy giảng Trung luận, nên ngay sau đó, liền trước tác Bát Nhã Vô Tri luận, vào khoảng 404 sau TL, hơn hai ngàn lời, trình lên thầy và được tán thán: “Ta hiểu không thua người nhưng vẫn từ phải nhường người”(1). Đến Lưu Di Dân cũng phải kinh dị: “Không ngờ trong Tăng giới lại có bậc Bình Thúc”(2); và Huệ Viễn phải ca ngợi: “Thật là độc đáo”. Tăng Triệu bấy giờ chỉ mới hai mươi tuổi. Sau đó, Tăng Triệu sáng tác Vật Bất Thiên, Bất Chân Không và Niết Bàn Vô Danh luận, từng được Diêu Hưng hoàng đế nhà Hậu Tần, 393-416, hạ bút chú giải từng chi tiết một và ngự đề tựa cho, lập thành một “Trung Quán luận Trung Hoa”, tức “Triệu luận”, vừa triển khai ý chỉ của vị Bồ tát Luận sư vĩ đại Long Thọ, vừa minh chứng sở ngộ của riêng Tăng Triệu để tự tạo nên một địa vị độc đáo trong văn học Phật giáo Đại thừa, và từ đó, lập nên một học thuyết Tánh Không mang văn thể Đạo gia, dùng từ ngữ Quách Tượng, trích dẫn Lão Trang để nói về chân lý tự chứng: Niết bàn có thể đạt đến ngay trong chính cuộc sống này chứ không phải ở một thế giới khác. Chân lý vốn là nguyên lý căn bản và là mục đích của Trung đạo vậy.

---o0o---

C.- Giá trị học thức của Tăng Triệu

Ngôn từ mà Tăng Triệu dùng phần lớn là theo Đạo giáo, nhất là trong Bát Nhã Vô Tri. Các luận sau cũng đầy dẫy những dẫn chứng từ Lão Tử Đạo Đức kinh và Trang Tử Nam Hoa kinh; cả Dịch kinh và Luận ngữ cũng được

dẫn chứng. Tăng Triệu còn thông hiểu văn chương của Vương Bật (226-269?) và của những đạo gia ảnh hưởng Phật giáo đương thời như Huệ Viễn, Chi Đạo Lâm (314-366), v.v...

Những kinh thường được dẫn chứng là Đại phẩm Bát Nhã, Tịnh Danh kinh(3), Đạo Hành Bát Nhã, Trung luận và Đại Trí Độ luận. Điều đáng kinh ngạc là Tăng Triệu không hề trích dẫn Bách luận hay Thập Nhị Môn luận, trong khi theo truyền thống Nhật Bản thì Tăng Triệu lại là sáng tổ Tam luận tôn. Một đôi khi, Tăng Triệu cũng dẫn chứng Pháp Hoa kinh. Điều này cho ta ý niệm rằng dường như các học chúng không phải tham dự vào tất cả các công cuộc dịch thuật, mà chỉ chia thành từng nhóm học tập một số kinh điển chỉ định nào đó và do đó không thể học hỏi các bản kinh khác.

Rất nhiều Tăng sĩ học hỏi một bản kinh duy nhất trong suốt trọn cuộc đời của họ; đây là một phần đặc thái của sự phân chia thành tông phái chủ trì chỉ một bộ kinh căn bản của Phật học Trung Hoa.

---o0o---

II - TÁC PHẨM CỦA TĂNG TRIỆU

Văn học Phật giáo Trung Hoa phát triển qua các thể số, tự, thư và kyù(4) và các thể tương tự khác. Những thể này do cá nhân tự sao chép lấy hay do lệnh của một quan chức giữ phần tập thành các tài liệu văn học mà được thu tập lại.

Triệu luận là một bộ các tác phẩm được tạo thành giữa khoảng 404-414 sau TL, và có lẽ được viết theo thứ tự thời gian như sau: Bát Nhã Vô Tri, Bất Chân Không, Vật Bất Thiên và Niết Bàn Vô Danh luận. Ở những bản mục lục xưa, mỗi luận xuất hiện rời rạc nhau cho đến khi Phí Trường Phòng lần đầu tiên tập thành chúng lại trong Lịch đại Tam bảo ký, năm 597, gọi chung là Triệu luận, gồm có:

- 1- Tông Bản Nghĩa - không được liệt kê trong các mục lục xưa, vốn được tập thành vào triều đại nhà Lương hay sớm hơn. Sau mới được các nhà tập thành về Tăng Triệu thêm vào.
- 2- Vật Bất Thiên luận - viết vào năm 410 hay trễ hơn.
- 3- Bất Chân Không luận - cả hai, Vật Bất Thiên và Bất Chân Không, đều dẫn chứng theo Trung Quán luận vốn được dịch vào khoảng 408-409, do đó

mà cả hai luận này chắc chắn là phải được viết sau niên lịch này. Trưng Bản Thiện Long, trong Tăng Triệu nghiên cứu, cho là năm 410.

4- Bát Nhã Vô Tri luận - phần tự đề cập đến việc La Thập dịch Đại phẩm Bát Nhã vốn được hoàn tất năm 403. Năm 408, Đạo Sanh mang một bản sao của luận này đến Lô Sơn, nơi luận được Huệ Viễn và Lưu Di Dân nghiên cứu. Do đó, chắc chắn luận phải được viết giữa khoảng 408-409, và trước hai luận trên. Thiện Long cho là năm 405.

5- Trao đổi văn thư với Lưu Di Dân về những vấn đề thuộc luận trên. Lưu Di Dân viết thư vấn vào cuối năm 409, nhưng khi đáp thư của Tăng Triệu đến Lô Sơn, 7 tháng sau, thì Lưu Di Dân đã tạ thế rồi.

6- Niết Bàn Vô Danh luận - dẫn nhập bằng biểu tấu vua nhà Tần, Tấu Tần vương biểu, một phần giả mạo nhưng dựa trên các tài liệu chân thật.

Ngoài ra, Tăng Triệu còn được cho là tác giả của những tác phẩm sau đây:

1- Tịnh Danh kinh chú: Kinh này được dịch vào năm 406, do đó bộ chú của Tăng Triệu chắc chắn phải được viết vào khoảng 406-410. Thiện Long cho là năm 407.

2- Duy Ma Cật Sở Thuyết kinh chú, trong đó ba vị Luận sư La Thập, Tăng Triệu và Đạo Sanh được đề cập đến. Bản chú giải của Đạo Sanh viết sau bản của Tăng Triệu với mục đích cố gắng tìm hiểu Tăng Triệu.

3- Tịnh Danh kinh tập giải quan trung số, do Đạo Dịch tập thành năm 760.

Ngoài ba bản chú trên, còn có bản của Tăng Duệ. Một thủ bản đời Tần tìm thấy ở Đôn Hoàng được La Chấn Ngọc in trong Thất Kinh Thám Tàng Khan.

4- Cựu Ma La Thập Pháp sư lụy, do chính Tăng Triệu thân đề tự, vẫn còn truyền trong Quảng Hoảng Minh tập, quyển 26. Bản tiểu sử có kể đến, nhưng Thiện Long nghi ngờ chủ quyền tác giả của nó.

5- Các bài tự - Pháp Luận mục lục chỉ kể có ba: Tự cho kinh Tịnh Danh, cho Trường A Hàm vốn được dịch vào năm 413, và cho Bách luận vốn được dịch năm 404. Bài tự cho kinh Phạm Võng đáng nghi ngờ vì ngay chính kinh này cũng bị xem như là giả trá.

6- Bảo Tạng luận - Các học giả Nhật Bản và giáo sư Thanh Dụng Đồng(5) nghiên cứu thật chi tiết luận này. Luận có một đoạn biện luận trực tiếp chống đối lại các vị niệm Phật tăng, họ có thể là nhóm Lô Sơn vốn dĩ là tín đồ Tịnh Độ(6). Về văn thể và ý chỉ, tác giả của luận này hình như là một đạo gia Phật tử ở vào thế kỷ thứ năm. Tác giả, tuy không phải là Tăng Triệu, nhưng chắc chắn là thâm hiểu các tác phẩm của Tăng Triệu. Tục Tạng kinh giảng nghĩa tựa đề kinh là: Như hà dĩ vô giá chi bảo ẩn tại ám nhập chi khanh.

7- Trương Lục Tứ Chân luận, được liệt kê trong những bản mục lục lâu đời nhất. Lại cũng có một bộ luận cùng tựa của Tăng Bất hiện thất lạc.

Phật điển Nhật Bản do Tiểu Dã Huyền Diệu tập thành năm 1936, ở phần Tăng Triệu có liệt kê nhiều bộ luận khác được cho là của Tăng Triệu, nhưng do vì không có bộ nào được đề cập đến trong văn học trước đời Đường, nên chúng ta không cần để ý đến các chi tiết của chúng ở đây(7). Cũng vậy, một bản bình chú về Đạo Đức kinh do Stanislas Julien đề cập năm 1842 cho là của Tăng Triệu, vốn không được biết đến trước năm 901.

---o0o---

III - CÁC BÀI TỰ VÀ SỚ

A.- Tự

1- Triệu luận tự, tiểu Chiêu Đề tự, Huệ Đạt tác. Huệ Đạt rất có thể là tác giả của bản chú kể sau.

2- Triệu luận tự chú, của Nguyên Khương, in cùng với bản Triệu luận chú của cùng tác giả.

3- Giáo khoa Triệu luận tự chú, tiểu Chiêu Đề tự, Sa môn Huệ Đạt thuật, do Lạc Đàm Thiền sư Hiếu Nguyệt chú. Hiếu Nguyệt là Thiền sư thuộc Lâm Tế tông. Không rõ niên đại của ông. Nhưng qua một đoạn trong bài chú, có lẽ ông là người đương thời với Minh Giáo Thiền sư Khế Trung, vốn được duyệt định niên đại là 1007-1072, căn cứ theo Ngũ đảng hội nguyên, theo Tục Truyền đăng lục và theo Triệu luận cập chú sớ của Trung Điền Nguyên Thứ Lang, trang 383-4, in năm 1936.

---o0o---

B.- Sớ

1- Triệu luận sớ, tam quyển, Trần Huệ Đạt soạn. Bộ này, ngày nay ta chỉ còn có quyển thượng và trung; quyển hạ thiếu mất rất nhiều đoạn. Tác phẩm thật ra rất hoàn toàn, mặc dầu thứ tự của các quyển đã bị thay đổi theo sử quan; theo đó, quyển hạ trước kia nay được in trước quyển thượng và trung.

Trung Điền Nguyên và Thanh Dụng Đồng nghi ngờ rằng bản chú và bài tự không cùng tác giả. Trung Điền Nguyên khiến ta chú ý rằng trong bộ chú giải có hai chỗ gọi tác giả là Chiêu Đề, tức là qua tên của tự viện. Cát Tạng, trong Đại thừa huyền luận, chương 4, cũng gọi tác giả bằng tên này. Nguyên Khương, trong Triệu luận sớ, ghi rằng Tiểu Chiêu Đề tự được dựng nên vào đời Tần, trong khi Đại Chiêu Đề tự được xây vào đời Lương. Điều này rất có lý. Nhưng không có ai biết gì về Huệ Đạt thuộc Đại Chiêu Đề tự cả.

Cát Tạng và Nguyên Khương đồng ý rằng Chiêu Đề là danh gọi của Huệ Đạt thuộc Tiểu Chiêu Đề tự, ở huyện Giang Ninh, Nhuận Châu, nay thuộc phía Nam Nam Kinh.

Bản Triệu luận sớ này ghi rằng, quyển thượng giải thích về tục đế (laukika), quyển trung về chân đế (paramartha), thật ra là một tư tưởng cũ kỹ, không được tu chỉnh theo ý nghĩa chân chính của tác phẩm.

Mặc dầu nguyên lai tác giả đã được phân biệt, nhưng ta vẫn còn gặp phải khó khăn: một tăng sư không thể tự gọi mình qua tên ngôi chùa. Danh dự này chỉ dành riêng cho vị sáng lập chùa hay vị đáng tôn kính nhất trong Tăng chúng của ngôi chùa mà thôi. Thế nhưng, hai phần đầu của bản sớ này được mệnh danh là “nghĩa ký” và “nghĩa tự ký”, tức là, do một người nào khác ghi tập lại. Như vậy, có thể là một đệ tử nào đó ghi chép lại những giải thích của thầy mình, tức Huệ Đạt, và tôn xưng ông qua danh hiệu ngôi chùa.

Nguyên Khương cho ta biết rằng Huệ Đạt nổi danh thời Trần (557-589). Chính Huệ Đạt kể rằng ông đã từng giảng pháp trong hai mươi năm, trước khi tạo nên bản sớ này. Các tác phẩm của ông cho ta thấy ông ủng hộ triệt để Tam Luận tông, chống lại Thành Thật tông.

2- Triệu luận sớ, tam quyển, Đường Nguyên Khương tuyển. Tiểu sử của Nguyên Khương được ghi lại trong Cao tăng truyện, quyển 4. Ông là người lùn tịt và lù đù, không giống như hình ảnh lý tưởng của một học giả, nhưng thật ra là người rất ham học hỏi. Vào triều đại Thần Khương (627-649), khi ông đến kinh đô để truyền pháp, ông thường mang trên vai hay kéo lê sau

hai chân một tấm phản có gắn bánh xe. Trong khi vui hứng, ông nói rằng ông có thể tận cùng đá kích, chỉ với gia tài bé nhỏ đó, và hướng dẫn đến tri ngộ chân lý, những ai vốn tin tưởng nơi Giả Hữu mà chưa thấu đáo được ý chỉ của Bản Không. Theo lệnh vua, ông trụ tại An Quốc tự, và chuyên giảng Tam luận. Đông Vực truyền đăng mục lục, năm 1094, liệt kê có 6 tác phẩm thuộc tên ông. Tất cả đều đã thất lạc.

Bộ số này gồm ba quyển như đã kể trên, theo thứ tự mà chúng xuất hiện ở những kỳ in sau. Đây là lần đầu tiên mà Tông Bản Nghĩa, phần tự của Tăng Triệu, xuất hiện.

3- Triệu luận sao, tam quyển, Nguru Đầu Sơn U Tây tự Huệ Chứng tuyển. Theo Trung Điền Nguyên, thủ bản của Triệu luận sao này được bảo trì ở Cao Sơn tự, Mai Vĩ thôn. Bản này lần đầu tiên được liệt kê trong một bản mục lục mà Viên Nhân từ Trung Hoa mang về Nhật năm 839. Trong một mục lục khác của cùng tác giả, Huệ Chứng lại được gọi là Tuệ Trưng.

4- Chú Triệu luận số, Tổng Nghiêu Phong Tuân Thức thuật, gồm 6 quyển.

Tuân Thức, trụ trì ở Nghiêu Phong tự, hiệu là Từ Vân Sám Chú, là một nhân vật tên tuổi của Thiên Thai tông và là tác giả của nhiều tác phẩm, trong số đó có đến 30 quyển còn lưu truyền. Ông sống vào những năm 964-1032. Tiểu sử của ông tìm thấy trong Khế Tung Đàm Luật văn tập, ch. 13, trong Phật Tổ thống ký và một vài thủ tập khác.

5- Triệu luận trung ngô tập giải, Tần Thủy Sa môn Tịnh Nguyên tập, 2 quyển. Phật học thư cục ở Thượng Hải ấn hành theo một mộc bản đời Tống thuộc sở hữu của La Chấn Ngọc. Một ấn bản khác đời Tống thuộc sở hữu của Tùng Bản Văn Tam Lang, lại sai khác với bản trên rất nhiều; phần phụ lục, tập giải đề tự, ghi là được viết vào năm 1058.

Tịnh Nguyên (1011-1088) thuộc Hoa Nghiêm tông, là đệ tử của Thừa Thiên ở Ngũ Đài sơn. Về sau, Tịnh Nguyên rất tích cực hoạt động ở miền Nam. Tiểu sử của ông trong Phật Tổ lịch đại thông tải, ch. 19.

Những tài liệu ông thu tập gồm có các bản chú 1, 2, 3 theo như liệt kê trên đây, và ba bản khác hiện đã thất lạc.

Những chú thích về Tăng Triệu trong sách này thường là dẫn chứng theo Tịnh Nguyên vốn trích dẫn theo Triệu luận số do Quang Diêu Thiền sư, sống vào năm 716-807, soạn.

6- Triệu luận tập giải linh mô sao, hai quyển, do Tịnh Nguyên viết. Đây là một bản số sao về tác phẩm vừa kể trên của cùng tác giả, còn lưu truyền với thủ bản được bảo trì ở thư phòng chùa Cao Sơn, Nhật.

7- Mông An Hòa thượng tiết thích Triệu luận, hai quyển, được in lại trong Triệu luận nghiên cứu từ một thủ bản đời Kamakura, hiện thuộc thư tập Maeda (Tiên Điền). Mục Điền Đế Lãng nghiên cứu thật chi tiết bản này trong Triệu luận lưu truyền, in năm 1955, tr. 283-289.

8- Triệu luận tân số, Nguyên Văn Tài thuật, tam quyển. Số quyển thay đổi theo các mục lục, bản còn lưu truyền gồm có 3.

Văn Tài (1241-1302), sinh trưởng trong gia đình nông dân. Ông học rộng, hiểu xa và trải hầu hết cuộc đời ở Bạch Mã tự, Lạc Dương. Do đó mà ông cũng còn được gọi là Thích Nguyên Tông Chủ. Khi Vạn Thánh Hữu Quốc tự, ở Ngũ Đài sơn, được vua Thành Tông nhà Nguyên truyền lệnh xây, ông được sắc phong làm trụ trì ở đây. Trong số các tác phẩm ông viết, còn kể có Tuệ Đăng tập. Tuệ Đăng này dường như là tác giả của bản Triệu luận sao, số 3 trên kia. Tiểu sử của Văn Tài trong Phật Tổ lịch đại thông tải, ch. 22.

Văn Tài nói, trong phần tự tự, rằng ông dùng bản chú của Quang Diệu Thiên sư và một bản số của một vị Tăng tên là Đạt, Vân Am Đạt Thiên sư. Đạt này có thể là Huệ Đạt.

9- Triệu luận tân số du nhân, 3 quyển, của Văn Tài. Đây là bản số sao của tác phẩm vừa kể trên của cùng tác giả.

10- Triệu luận lược chú, 6 quyển, của Đức Thanh đời Minh. Kỳ in năm 1888, gồm trong 2 quyển, do Kim Lăng khắc kinh xứ, Nam Kinh, ấn hành.

Đức Thanh (1546-1623) là một Thiên sư ở Nam Kinh. Tiểu sử của ông còn lưu truyền trong bộ Cảnh Sơn Đại sư mộng du toàn tập của Thiên Thiện. Cảnh Sơn là pháp hiệu nổi danh của Đức Thanh. Trong số các tác phẩm ông viết, còn có những bản chú giải về Lão Tử và Trang Tử như bộ “Đạo Đức kinh giải phát đề”, v.v...

Bản lược chú này một phần là biện luận, dùng để ủng hộ Tăng Triệu chống lại những kết án cố hữu của Trần Trùng cho là Tăng Triệu thuộc Lão giáo, theo trong cuốn Vật Bất Thiên Chánh Lượng luận của Trần Trùng. Cuộc tranh biện đưa đến các bài thảo luận tiếp theo đó, hoặc phủ nhận hoặc đính chính lời kết án đó. Bộ chú được dẫn nhập bằng một lược dẫn về bài tự của

Huệ Đạt và kết thúc bằng một lời bạt, ghi năm 1605, của một vị tên là Tuệ Tâm.

Trung Điền Nguyên, ở trang 42-48, còn liệt kê thêm 12 bản số nữa mà hiện nay đã thất truyền. Một bản trong số đó là 5. Ta lại còn có thể thêm vào Triệu luận số nghị, được An Trùng đề cập đến trong Trung luận số ký vốn là số sao của Trung Quán luận số của Cát Tạng. Thang Dụng Đồng, tr. 837, cho đây là một tác phẩm Nhật.

---o0o---

IV - CHÚ GIẢI VÀ BÌNH LUẬN VỀ TRIẾT LÝ TĂNG TRIỆU

A.- Ý nghĩa "*khuôn thức*"

Triết lý của Triệu luận không phải là một hệ thống như chúng ta hiểu theo nghĩa Tây phương, với những dụng từ được định nghĩa hoàn toàn chính xác và chủ đề phân tích chi tiết để lập thành một liên hệ chặt chẽ trong toàn thể vấn đề. Mà triết lý của Tăng Triệu là một hình ảnh dựng trên truyền thống Trung Hoa qua cảm hứng theo ảnh hưởng Thiên Trúc. Thay vì là sự kiện, ta chỉ có ảnh tượng; đáng lẽ là phân tích, thì ta lại tìm thấy luận chứng. Luận chứng này không hẳn là dùng theo tư tưởng khoa học như ta đòi hỏi, mà là chân thật nếu được minh xác. Triết lý Trung Hoa, ở phương diện này, không khác biệt với văn chương hay nghệ thuật, vì nó thuyên giải những gì hiện hữu, thay vì là miêu tả chúng như là những đối tượng.

Chúng ta quen nói về “hình ảnh” vốn thay đổi theo dòng lịch sử như là hình ảnh Bồ tát Quán Âm Diệu Thiện hay là của một nhân vật lịch sử như Tổng thống Hoa Kỳ chẳng hạn. Hình ảnh đó nói lên được gì? Không phải là sự thay đổi trong chính sự kiện theo chân lý, mà là sự thay đổi của sự thánh thiện, hay là của con người tổng thống, trong tâm trí của mỗi một người nghĩ về hình ảnh đó. Điều này có thể hay không có thể phù hợp với thực tại. Mà ngay cả khi nếu nó có phù hợp đi chăng nữa thì cũng không hẳn là trong hiệu lực mà cái hình ảnh đó có trong tâm thức của chúng ta. Sự kiện không khơi dậy tình cảm của chúng ta trước khi chúng được thuyên giải và biến thái vào trong “hình ảnh”. Cái trống không vô nghĩa mà ta bị đặt vào cần được lấp đầy do chúng ta với những ý nghĩa, và từ đó, ta tạo nên giá trị. Chứ ta còn cách nào khác hơn để tìm ra được định hướng nữa đâu? Tôn giáo và triết học, thần thoại, ý thức hệ, kịch trường hay nghi lễ, thời trang v.v..., tất cả đều bị thuyên giải trong ý nghĩa là chúng bị gán cho một ý nghĩa khi bị chạm trán trong cuộc đời. Hình ảnh của chúng ta về thực tại, mà không phải

chính thực tại tự nó, là những gì mà chúng ta yêu thích và ghét bỏ, là những gì chúng ta tranh đấu và liều sống chết cho. Điều này tạo nên một thái độ cho ý nghĩa “sự thật”, một danh từ được sử dụng với hai ý nghĩa.

Sự thật thực tế của một sự kiện được quyết định bởi thí nghiệm, của một huyền giải bởi phản ứng tình cảm vốn cho ta biết điều mà chúng ta đang chạm trán với, điều đó thánh thiện hay thù nghịch. Lẽ dĩ nhiên, chúng ta có thể bị ảo ảnh lừa gạt. Chúng ta có thể nghi ngờ. Trong trường hợp đó, chúng ta tìm định hướng trong kinh nghiệm quá khứ hay trong kiến thức mà ta có. Ở đây, ta tìm thấy “huyền giải”, không hẳn chỉ là bằng văn từ mà bằng nhiều phương cách vốn bao quát truyền thống mà trong đó chúng ta sinh trưởng. Huyền giải này vững chắc còn hơn là cơ quan, thay đổi nhưng vẫn sống còn và có thể tìm thấy dấu vết qua toàn thể lịch sử của một xã hội.

Những huyền-giải-vũ-trụ không phải là những khuôn thức, mà là những khuôn thức bắt nguồn từ chúng. Những huyền-giải-vũ-trụ được lập thành do quan sát khi mà một quan sát qua loại suy quyết định những kích thước vũ trụ và đưa đến một khởi nguyên phổ quát. Chúng đại biểu cho môi trường được huyền giải trong đó chúng ta sống với những hình ảnh và tiêu chuẩn giá trị của nó. Khuôn thức chỉ là những hình ảnh đơn độc được trở thành khả dĩ thiên chuyển và tái hiện trong một môi trường khác hơn là môi trường nguyên thủy mà từ đó chúng phát sinh. Hans Leisegang gọi chúng là Denformen, trong tác phẩm cùng tựa, nhưng chỉ phân biệt có hai khuôn thức, tam giác thể (ba cạnh) và vi thể (tròn). Pháp ngữ dùng chữ motif với cùng ý nghĩa này trong nghệ thuật, âm nhạc, văn chương... Chúng ta ở đây chỉ cần phân biệt “huyền giải” vốn bất khả thiên chuyển như là một toàn thể và “khuôn thức” khả thiên. Thể-Dụng vốn là huyền giải vì được lập thành trên loại suy, nhưng lại trở thành khuôn thức khi bị thiên chuyển từ vũ trụ hệ để giải thích tác dụng của cá thể, sự kiện... Một cơ khí ở Tây phương trở thành một khuôn thức ngay sau khi được phát minh (con người máy móc); một số những nhà vật lý học huyền giải thế giới như là một cơ khí y như là những nhà đạo sĩ huyền giải “thiên biến vạn hóa” hay như những nhà triết lý Ấn Độ huyền giải sự tiến hóa của thế giới như là một phong phú của lý tắc sáng tạo. Trăm ngàn huyền giải như thế xuất hiện để dần dần biến thành tín điều và đưa đến những bó buộc của nghi thức và luật lệ đạo đức.

---o0o---

B.- Lịch sử về sự thuyên giải thuộc Phật đạo

1- Thể và Dụng

Âu Dương Cảnh Vô, sáng tổ của phái Nội Học, lập nên triết lý về Thể và Dụng, cho đây là căn bản của tất cả tư tưởng Trung Hoa. Trước khi tìm hiểu ý nghĩa và liên hệ giữa hai danh từ này, ta cần nên tìm hiểu hai dòng tư tưởng chánh của Trung Hoa trong vấn đề thuyên-giải-vũ-trụ.

Thiên mệnh. Trong sự thuyên giải theo phụ hệ của Trung Hoa, thế giới được xem như là cấu tạo có cấp bậc với vị thiên tử đứng đầu, các quan ở bậc dưới và chúng dân ở thấp cùng. Cơ cấu này được Ngọc hoàng Thượng đế y chuẩn và bảo trợ, Ngài là Thiên mệnh. Sự phân phối chức vụ trong giai tầng xã hội khiến giới quý tộc lãnh trách nhiệm trì giữ trật tự của thế giới và thứ dân phục vụ những người cầm quyền. Vì trạng huống lý tưởng “nguyên thủy” này cần phải luôn luôn được bảo trì, nên sự thuyên giải trật tự xã hội không hoàn toàn cứng đống mà đòi hỏi chuyển biến và cho phép bàn thảo giữa những nhân vật quý tộc và triều đình. Thiên tử và giới quý tộc có một nhiệm vụ để thi hành, bởi vì họ có trách nhiệm đối với sự sinh hoạt của chúng dân. Theo đó, triều chính Trung cổ có thể gọi là dân chủ, bởi vì, dầu thiên tử không phải nghe lệnh ai nhưng cũng phải tuân phục theo thiên mệnh như là được định cách theo các sách Khổng học.

Âm Dương là hai lực thiên nhiên thay phiên nhau điều khiển định mệnh của con người; không có diễn tiến, hoặc thuộc vũ trụ, hoặc thuộc cá thể, có thể được nhận thức. Con người chỉ có thể nhìn thấy những biểu tượng báo cho biết một sự thay đổi sắp xảy ra, hoặc tốt đẹp hơn hoặc điềm xấu hơn. Con người có thể cố gắng tìm hiểu tương lai của mình trong Kinh Dịch, trong đó tất cả mọi hoàn cảnh vũ trụ khả thể đều được biểu thị. Họ có thể tìm nơi nương ẩn trước cơn bão tố. Nhưng họ không bao giờ dám cưỡng lại mệnh trời. Ta thấy thuyên giải này là thuận theo thiên mệnh.

Thể-Dụng. Khuôn thức này xuất phát từ triết lý của Lão Tử, mặc dù ông không dùng danh từ đó. Chắc chắn Lão Tử là người đầu tiên nhận thức được vũ trụ như là một toàn thể vô biên, trong đó con người hữu hạn không bao giờ có thể đo lường được. Toàn thể đó, Lão Tử gọi là Tự Nhiên. Tự Nhiên này sinh hoạt, và sinh hoạt theo luật riêng của nó, đi theo con đường (Đạo) của nó, với tất cả những cần thiết của sự tăng trưởng. Chính Lão Tử không cố gắng lập thành hệ thống cho tri nhận của ông; trong Đạo Đức kinh, ông chỉ trực giao với kinh nghiệm đó. Cho mãi tới năm trăm năm sau, tri nhận đó mới bị lập thành khuôn thức, bị đặt thành một hệ thống. Vương Bật, trong

các chú giải của ông, sử dụng danh từ Thể-Dụng lần đầu tiên. Trong danh từ Phật học, Thể và Dụng được nhận thức như là vấn đề thuộc siêu hình; Thể là một trạng thái nguyên thủy trống không mà ôm trọn tất cả ý chỉ, chứ không phải là một bản thể cần có thuộc tính đi theo. Ý nghĩa của Thể và Dụng được đề cập tới trong Lão Tử, chương 4: “Đạo xung nhi dụng chi hoặc bất doanh”, Đạo phát ra mãi mãi tuy không cần thân vào mà cái dụng của nó vẫn không bao giờ hết. Đạo khơi dậy từ nơi mơ hồ như giấc ngủ, biểu thị cái Đức ẩn mật. Đạo trở thành, không phải là cái này hay cái kia, nhị nguyên, mà là cái mà nó là, như thị, ngay từ khi bắt đầu khởi thủy.

Phương pháp của Vương Bật, theo Thang Dụng Đồng, thật khoa học: hệ thống này thật uyển chuyển vì Đạo đưa từ một trạng thái này đến một trạng thái khác. Tuy Lão Tử không nói đến điều này, nhưng chắc chắn là ông cũng đã từng ám chỉ đến Tự Nhiên diễn tiến từ một trạng thái tàng ẩn đến một trạng thái biểu lộ. Trạng thái này được định giá; trạng thái nguyên thủy là cực lạc trong khi trạng thái tiếp sau là hoại diệt. Và kết luận về một tự nhiên thuộc đạo đức được lập thành: trở về với nguồn gốc. Sống thuận theo hòa điệu của vũ trụ và cuối cùng, như tự nhiên, con người đạt đến bất tử. Sự thuyên giải của Lão Tử là thuộc tôn giáo, vì nó đòi hỏi một quyết định và khiến chúng ta trách nhiệm lấy chính tương lai của chúng ta. Trong ba học thuyết Thiên Mệnh, Âm Dương và Thể Dụng kể trên, chỉ có học thuyết về Thể Dụng là được các nhà triết lý ở thế hệ sau tiếp tục bàn thảo đến.

---o0o---

2- Thánh nhân

Lão Tử phủ định quyền can thiệp vào cuộc sống riêng tư của con người. Cuộc sống riêng tư chỉ liên thuộc đến vận hành tự nhiên của vũ trụ, tức Đạo, vốn thay thế Thiên mệnh. Các triết gia đạo sĩ không chống đối chính quyền, họ chỉ đòi hỏi quyền quên lãng chính quyền để mà hướng về một nếp sống cao cả khác, với một ý thức toàn thiện, tuy có vẻ như là mâu thuẫn. Đạo giáo là một sử dụng riêng tư của cá nhân, trong khi Khổng giáo là một tôn giáo quốc gia, là những luật lệ và tín điều, là những biểu lộ thiêng liêng không ai có quyền bàn cãi. Đạo giáo là một triết học, là tác phẩm của con người vốn lên tiếng phủ nhận thần quyền. Do đó mà hình ảnh về Thánh nhân của Lão Tử cứ thay đổi luôn luôn mãi cho đến cận đại và vẫn sống còn, vẫn điều hành tư tưởng con người.

Điều mà Lão Tử trao đến cho chúng ta là một kinh nghiệm có thể lặp lại bất cứ lúc nào ngay cả bởi những người trưởng thành từ những truyền thống sai

biệt khác. Kinh nghiệm, là vì nó dựa trên dữ kiện, hoàn toàn biệt lập với tín điều. Mặc dầu học thuyết của Lão Tử không khoa học nhưng đây là một triết lý trong ý nghĩa là nó bàn đến những vấn đề thiết thực và mở rộng con đường cho suy tư tạo tác.

Mỗi một con người chúng ta đều nhìn cùng một thế giới, nhưng những gì chúng ta nhìn thấy đều tùy thuộc vào ý nghĩa của chúng đối với phương vị mà mỗi chúng ta đứng. Dầu sao, thì mọi bản thể học đều có một căn bản đạo đức; chúng ta không cần phải kinh dị về những gì chúng ta nhìn thấy nếu chúng xuất hiện cách khác đi. Trước thời đại khoa học, khảo cứu là một tìm tòi về điều có ý nghĩa. Đây là điều mà con người thích thú hướng về. Bởi vì, ta cần phải biết rằng ta là ai, và ta sẽ phải đi về đâu; chúng ta cần phương hướng. Cho nên khi Lão Tử khám phá ra con đường mà vạn vật đi theo (Đạo), thì đồng thời ông cũng khám phá ra con đường mà ta phải theo và tạo nên một hình ảnh lý tưởng: đây là con người vốn hoạt động như là Toàn Thể (Vũ Trụ) hoạt động, tức là như Thiên Nhiên vốn ngự trị thế giới mà không tự ý phá hủy nó, không tư hữu nó.

Chúng ta không thể biết ai là người chính thức tạo nên hình ảnh của Thánh nhân. Trong Đạo Đức kinh, Lão Tử đề cập đến hình ảnh đó như là Thiên Nhiên (Ngã Tự Nhiên). Theo đó, cuộc bàn luận về Thánh nhân phải là bắt đầu trước năm 300 trước TL. Chúng ta phân vân ngay cả điều có thể có một bầu không khí hy vọng được cứu rỗi ngự trị miền Nam Trung Hoa bấy giờ, bởi vì, khác hẳn với Ngọc hoàng Thượng đế, Tự Nhiên là một đấng ngự trị toàn thiện nếu ta cho là có một đấng như thế.

Triết lý của Lão Tử là một triết lý dựa trên kinh nghiệm, không phải trên truyền thống giáo điều nào. Nhưng mà những yếu tố thần bí được pha lẫn vào đó, Thượng đế quyết chắc là thuộc nam tính, ngài ngự trị, nhưng mà Tự Nhiên (Thánh nhân) lại thuộc nữ tính: người hay nàng bảo hoà. Cả Thánh nhân lẫn Đạo không phải là những ý tưởng trừu tượng, mà là hình ảnh được thuyên giải và do đó lại là đối tượng cho những thuyên giải mới. Hình ảnh và thể lực không phải là sẵn sàng định nghĩa được; chúng không thể được minh chứng qua khảo cứu trong thiên nhiên. Chúng chân thật nếu thích hợp với hình ảnh của thế giới mà chúng ta có trong đầu óc. Hình ảnh này có thể thay đổi, và cùng với nó, những động tác và đặc thái của những hình ảnh tham dự trong đó. Điều này đưa ta đến suy nghiệm và thảo luận về Đạo.

3- Suy nghiệm về Đạo

Chúng ta đã đề cập đến Vương Bật là người đã nhận thức được Đạo như là một diễn tiến từ một trạng thái này đến một trạng thái khác, từ thể đến dụng. Thế giới tự biểu lộ, khai triển ý chí của nó, thế giới biến thành. Những trạng thái này, Lão Tử phân biệt gọi là bản, căn cơ, và mạt, kết tận; dụng ngữ thể và dụng không xuất hiện trong tác phẩm của ông, theo ý kiến Thang Dụng Đồng. Lão Tử gọi “Mẫu” (vạn vật chi mẫu) cũng đồng như là cái mà Trang Tử gọi là “bản” (phù hư tịnh điền đạm, tịch mạc vô vi giả, vạn vật chi bản dã). Sự biến thái từ nguyên gốc cho đến tận mạt của vũ trụ, ông nhận thức như là suy hoại. Sau Bản Phác, thì xuất hiện Đại Tợ, đây là phần tiêu cực của cái đã xuất hiện trước khi mà con người chưa bị nhiễm ô và khi mà Đức (Đại Tợ) còn ngự trị và chưa ai nghĩ đến tách rời khỏi vị trí mà y được đặt để vào để mà theo đuổi những quyền lợi vị kỷ riêng tư.

Ta có thể nghĩ rằng trong hình ảnh đó của Lão Tử, thời gian cũng bị liên hệ tới. Điều này đúng, nhưng mà, khi nào mà sự phản phục đòi hỏi đến trạng thái nguyên thủy, thì liên hệ thời gian tan biến đi và trạng thái nguyên thủy, như là mục tiêu đích thực, trở nên là đặc thái của hiện tại, ngay cả trong tương lai tính, bởi vì trạng thái nguyên thủy này vẫn còn chưa được hiện thực hóa. Ý tưởng, khi nào mà chúng còn chưa bị hạn cuộc vào trong hệ thống, thì chúng còn mang nhiều phương diện và lịch sử của ý tưởng đó còn tùy thuộc chặt chẽ vào phương diện nào mà chúng được chú trọng đến.

Vương Bật hạn sâu sự trực ngộ của Lão Tử vào học thuyết duy nhất là diễn tiến. Sự biến thái từ thể đến dụng xuất hiện xuyên qua thời gian. Khác với Lão Tử, Vương Bật chú ý đến lịch sử thuộc vũ trụ. Điều này có thể diễn đạt như sau: trước tiên, không có gì tất cả, rồi vạn vật đa diện vốn tạo thành thế giới của chúng ta xuất hiện, và rồi sinh ra Có. Hữu sinh ư Vô, là vậy, theo Lão Tử, ch. 40. Vương Bật bảo trì thuyết về “Bản Vô” chống lại với tất cả ai cho rằng chủ trương này khó tin mà đề xướng “Bản Hữu”. Phần “Vô”, trong cuộc tranh luận xoay quanh hai dụng ngữ “bản hữu” và “bản vô” này, ta có thể tìm thấy trong “Vật Bất Chân Không luận” của Tăng Triệu và học phái Bản Vô.

---o0o---

4- Suy nghiệm về đặc tính của Tự Nhiên

Trong Đạo học, Tự Nhiên được nhận thức như là “như thế”, “tự tại”, nghĩa là hiện hữu cách độc lập, không bao giờ hệ thuộc bởi điều kiện ý chí của một

luật tắc vũ trụ, hay bởi tự ý chính nó. Vạn vật nảy nở, tứ thời tuần tự vận hành, các hiện tượng thiên nhiên diễn tiến theo dòng vận chuyển tiền định: trong Tự Nhiên, vẫn có trật tự, vốn là cái lý trong “thiên địa chi lý, vạn vật chi lý”. Demiéville nói, vạn vật được bổ sung bằng những gì mà chúng cần thiết. Trong Tự Nhiên, có một tri tính. Người, bà mẹ của vạn vật, nghe thấy được những cần thiết đó (cảm) và hồi đáp những cần thiết đó (ứng). Trong Phật giáo, vào những thời kỳ về sau, ý nghĩa của hai dụng từ này bị thay đổi; câu thông dụng “cảm nhi hậu ứng” chỉ còn có nghĩa là những lời kinh tụng đã được các vị Phật nghe thấu đến mà thôi. Lão Tử cho rằng có một cái Thần trong vũ trụ (ch.6: cốc thần bất tử; ch. 21: đạo chi vi vật, kỳ trung hữu tượng) vốn không thể hiện hữu nếu không có đặc tính và cũng không thể được cho rằng có thể tri nhận và hành động như là một nhân tính.

Trung Hoa là nơi duy nhất mà vấn đề này được chú trọng đến đương thời như là một vấn đề và được bàn thảo khúc chiết. Không có giải đáp nào được tìm thấy, lẽ đương nhiên, nhưng mà vấn đề vẫn được trì giữ sống động xuyên qua ngôn từ. Cảm và ứng ghi lại ý nghĩa về sự tri nhận và phản ứng kể trên do vốn dĩ không phải là tri nhận và phản ứng có định ý của con người.

---o0o---

5- Ảnh hưởng của Phật giáo

Nói cách vắn tắt, những điều trên đây cho ta thấy tình hình của môi trường thứ ba, khi mà Phật giáo bắt đầu khơi dậy chú ý và hứng thú trong học giới bấy giờ đang nghiên cứu Lão Tử và Trang Tử. Hai tác phẩm này, cùng với Dịch Kinh, tạo nên ba bộ kinh mà ta gọi là Tam huyền. Ở thế kỷ thứ tư, những ai thảo luận về Phật giáo cũng gián dị tiếp tục bàn đến cùng một tài liệu vốn được tin rằng những vấn đề triết học đều đồng dạng. Điều đó không thay đổi cho đến khi La Thập đến Trường An năm 402.

Đối với triết gia Trung Hoa, ngay cả với các tăng sư, Đức Phật luôn luôn là vị Thánh nhân, và đã từng được gọi như thế. Hay nói đúng hơn, hai hình ảnh hòa lẫn vào nhau: Đức Thích Ca Mâu Ni và Thánh nhân của Lão Tử. Trong các kinh điển Đại thừa, Đức Phật là một hình ảnh vũ trụ và đối với các triết gia, những kinh điển này gây cho họ nhiều hứng thú hơn là lịch sử cuộc đời trần thế của Người. Ai, họ tra vấn, là người có thể xuất hiện trong thế giới rồi trở về lại miền cực lạc bên kia? Kinh Pháp Hoa cho ta biết là Đức Phật xuất hiện để mà giáo pháp. Tịnh Danh kinh diễn tả cuộc đời của Người trong dân gian một cách sống động hơn là trong kinh Đại Bát Niết Bàn của Nam

tông. Và Bát Nhã Ba La Mật Đa kinh, lúc bấy giờ chỉ một phần được dịch sang Hán văn, tất phải hàm chứa sự thật tối hậu. Bởi vì Bát Nhã là vị Thánh nhân trong hình ảnh một nhà tiên tri vốn tri hiểu và khai thị, trong kinh điển, sự bí mật của điều bất tử, và thế lực bao quát của Tự Nhiên, vốn được các nhà đạo sĩ hăng say cầu tầm.

Đối với quần chúng, Đức Phật là vị Thượng đế mà họ chưa từng tôn thờ trước kia. Từ bi và hỷ xả, đạo đức và vô tư, đây là hình ảnh của Người được trình bày qua nghệ thuật và văn học, tất nhiên Người thấu phục được niềm tin của quần chúng cách dễ dàng. Họ cúng dường và cầu nguyện, học trì giữ luật nghi và cầu mong được phước đức cho cuộc đời này và trong những kiếp tái sinh.

Các triết gia, hay đúng hơn là những nhà “tâm chân” như là họ từng được gọi, khi tâm cầu chân lý không phải như là những nhà học giả chú ý đến những tính chất lịch sử, mà như là những người đào bới bảo vật bị chôn lấp từ xưa, hay như là những kẻ bệnh hoạn đi tìm linh dược. Do đó, trong những thể tài được thảo luận, ta không tìm thấy thể tài nào về tín điều độc đoán của Phật học như được bàn cãi ở Ấn Độ. Con người Trung Hoa luôn luôn tra vấn, và, mặc dầu họ tìm thấy giải đáp trong các kinh điển, nhưng những giải đáp này không phải là điều mà một học giả Ấn Độ có thể thâm hiểu được. Từ đó, một bức tường ngộ nhận chia cách hai vùng Phật giáo.

Những thuyên-giải-vũ-trụ không thể di chuyển nhưng mà chúng có thể khích lệ với nhau. Ý tưởng luôn luôn bị ngộ nhận; chúng có vẻ như là có thể tự hòa hợp vào trong hình ảnh của đối tượng, nhưng mà thật ra thì chúng bị đặt để vào trong đó. Ảnh hưởng chỉ khả thể bằng cách ngộ nhận. Đức Phật không bao giờ có thể vượt qua biên cương để đến Trung Hoa như là một nhà chinh phục từ Ấn Độ, nhưng mà, khi như là vị Thánh nhân Trung Hoa vốn từng tiến đến Thiên Trúc để truyền giáo cho dân “man di” (nhìn từ phương diện Trung Hoa) ở đây, thì Người được tiếp nhận nồng nhiệt. Đối với Hán nhân, Đức Phật lên tiếng nói bằng Hoa ngữ; chỉ có cách đó Người mới biến thái được vương quốc của những nhà con trời. Cuối cùng, vào thế kỷ thứ 7, khi mà các bản kinh Phạn văn được thông hiểu theo ngôn ngữ học, bấy giờ chúng mới tồn tại như là tài liệu cho những nghiên cứu học giả, nhưng mà chúng lại hoàn toàn vô dụng đối với quần chúng mê tín.

6- Tăng Triệu

Trong Triệu luận, diễn trình của sự tiến hóa văn học được đề cập đến. Tất cả những khuôn mặt của truyền thống Trung Hoa được tri giữ. Nào là Thánh nhân, nào là vị Thần ngự trị trung tâm của vũ trụ, nào là những thế lực phù trợ Tự Nhiên để thúc đẩy thế giới vận hành. Bát Nhã cảm và ứng như là Tự Nhiên đó.

Vấn đề đặt đề ra cũng y nguyên. Bát Nhã có tri nhận không? Có hành động không? Cả đến Trung đạo cũng biến thái thành một hình tượng khác trong Triệu luận. Trung đạo của Tăng Triệu không giống như của Đức Phật lịch sử Cù Đàm, cũng không như của Long Thọ. Với Tăng Triệu, từ ngữ này biểu lộ sự động tĩnh của hai trạng thái vũ trụ, bất tịnh và tịnh, Tợ và Chân. Đối với Phật gia Ấn Độ, điều này có thể hoàn toàn vô nghĩa, bởi vì đạo Phật nguyên thủy không biết đến vũ trụ như là một toàn thể liên hợp.

Ngôn ngữ của Tăng Triệu vẫn tất và các luận cứ thật vô cùng thâm sâu, người đương thời phân đông không thâm hiểu nổi. Cuộc tầm cầu của Tăng Triệu về một ngôn ngữ mà với nó, Tăng Triệu có thể diễn đạt được ý nghĩa của vô tận; sự tri nhận minh bạch của Triệu về điều tương phản tiềm tàng trong Hiện Hữu; ý tưởng của Tăng Triệu về sự sống như là một ý thức vũ trụ bùng dậy; tất cả đều gây ảnh hưởng cho chúng ta như là hoàn toàn tân tiến và có thể khích lệ tư tưởng Tây phương khi mà ta đã quen thuộc với điều lạ lùng ngoại tại của chúng.

---o0o---

7- Sau Tăng Triệu

Triệu luận kết thúc một thời đại. Sau đó, ta không còn nghe nói đến Thánh nhân và những thuộc tính của Người nữa, hay đến Vô trong liên hệ với Hữu nữa. Nhưng mà chúng ta cũng có thể nói rằng Triệu luận lập nên khởi điểm cho một thời đại mới: Luận quét sạch văn trường thời bấy giờ để dọn môi trường cho những vấn đề mới được nêu lên trong mỗi bộ kinh điển mới được dịch sang Hán văn. Trong nhóm những kinh điển đó, quan trọng nhất là Duy Ma Cát, Niết Bàn, Thập Địa, và sau cùng là Kim Cương Danh Bát Nhã Ba La Mật. Những bản dịch Thế Thân và Vô Trước của Chân Đế và Huyền Trang được học tập, nhưng chỉ được bàn thảo đến trong thời gian rất gần đây mà thôi, qua sự hô hào của Hùng Thập Lực, Châu Thúc Giạ và những học giả thuộc Tam Thế Hội ở Bắc Kinh. Kinh Lăng Già rất ít ảnh hưởng ở Trung Hoa.

---o0o---

8- Kết

Tăng Triệu được cho là sáng tỏ của Tam Luận tông. Điều này quả không đúng. Nhưng mà ý tưởng của Tăng Triệu về Trung đạo, đề xướng qua mệnh đề: tức tợ tức chân, vốn không phải là Trung đạo theo Long Thọ nhận thức, được Cát Tạng thâm thập và áp dụng cách vô ý vào những chủ đề khác. Tam Luận tông tan rã ngay sau khi vị sáng tỏ của nó tịch diệt. Điều quan trọng hơn là vấn đề ảnh hưởng của Tăng Triệu trên Thiền học Trung Hoa. Vì Tăng Triệu không có đệ tử, hoặc là các đệ tử đều bị tàn sát theo sư phụ, nên ảnh hưởng của Tăng Triệu phải là do nơi tác phẩm, chứ không phải do nơi con người của Tăng Triệu. Tác phẩm của Tăng Triệu, chắc chắn là được giới Thiền học phổ đọc, nhất là trong Lâm Tế tông, tuy rằng ảnh hưởng của Luận có thể là yếu kém hơn một vài kinh điển khác. Những người theo Nam Thiền chính yếu chú trọng đến sự giải thoát cá nhân, trong khi Tăng Triệu lại trầm tư về những vấn đề bản thể học.

---o0o---

C. Chú giải về Bát Nhã

1- Vấn đề

Như ta đã nói qua, luận Bát Nhã Vô Tri liên hệ đến cuộc thảo luận thời đại thế kỷ thứ ba về “hữu tâm, vô tâm” của Tự Nhiên. Tự Nhiên nhìn vạn vật không “như đôi mắt con người nhìn thấy. Trang Tử nói rằng: phù tri, hữu sở đãi nhi hậu đương”, “tri, cần phải đợi đến khi đạt được kinh nghiệm rồi mới có thể hành động”. Quách Tượng thích: “tri không thể tiên đoán rằng một hành động là khả thể hay không, phải chờ đợi cho đến khi tất cả những điều kiện tiên quyết hội đủ, nhưng mà ai sống theo như Thiên Thượng (Tự Nhiên) sống thì không cần phải chờ đợi”, “phù tri giả vị năng vô khả vô bất khả, cố tất hữu đãi dã; nhược nãi nhậm thiên nhi sanh giả tắc ngộ vật nhi đương dã”. Nếu thế, thì trí tuệ mà Tự Nhiên thâm đạt là thế nào?

Giải đáp của Tăng Triệu là Bát Nhã tri và đồng thời vô tri đối với những biến diễn trần gian. Điều này chắc chắn là ngộ phát trong khi Tăng Triệu nghe cuộc giảng giải của La Thập lúc dịch giải Trung Luận của Long Thọ. Bất kể những chú thích về luận này, Tăng Triệu không bao giờ thấu hiểu hoàn toàn ý nghĩa mà Trung đạo biện dẫn trong Trung Luận đối với Long Thọ, tác giả của nó. Long Thọ đồng đẳng Nghiệp với Niết Bàn, đồng đẳng

bình diện nơi mà Nhân Duyên (Nghệp) ngự trị cùng với bình diện mà nó tịch diệt hoàn toàn (Niết Bàn). Bởi vì, thật ra, không có hai bình diện khác nhau mà chỉ có một, hoặc là một tiến hành trong mê lộ của những huyền hóa ngẫu nhiên ràng buộc lẫn nhau bởi nghiệp lực, hoặc là một tịnh tĩnh bất biến.

Long Thọ không hề đề cập đến ý chỉ biểu lộ của vũ trụ. Chuyên hóa chỉ từ giả tưởng đạt đến thật tri. Bao giờ mà ta còn ngoan cố không chịu giã từ giả tưởng, chấp mắc vào cái “ngã” hạn cuộc trong dòng tụ họp chằng chịt của những yếu tố cá biệt ảo hóa, bấy giờ ta vẫn còn phải là đối tượng của nghiệp tập thành để rồi phải tan biến đi như những bọt bèo lênh dênh trên biển cả. Cho nên ta phải biết nhìn thấy mặt kia của thực thể, phải biết xả bỏ tất cả những ảo tưởng để khám phá ra rằng cái gọi là “ta” chỉ cứu cánh là sản phẩm của tưởng tượng, của một tràng nhân duyên kết hợp, để chấm dứt cuộc đam mê trong lạc thú trần gian. Trong Đại thừa Ấn Độ, không hiện hữu một Thánh nhân mà ta có thể thâm nhập vào, và không hiện hữu Đạo mà ta có thể hòa điệu với. Ta sẽ thấy sau đây mệnh đề danh tiếng của Tăng Triệu “tức tợ tức chân”, nói lên một ý chỉ vô cùng khác biệt với ý chỉ tương tùy Trung đạo của Long Thọ “samsàra eva nirvānam: nghiệp tức Niết bàn”.

Đối với Tăng Triệu, Bát Nhã đồng tính với Tâm của Thánh nhân. Tâm này được thảo luận ở thế kỷ thứ ba, như ta đã nói qua ở trên. Vấn đề nêu lên là vị Thánh nhân hành động, hay là Tâm Thể có thể thấy những diễn biến trần gian? Những ý kiến đương thời chia rẽ nhau. Tăng Triệu giải quyết điều này bằng cách đồng đẳng cả hai cực đoan. Đề mục chính yếu của Bát Nhã Vô Tri luận là minh chứng sự đồng đẳng đó: Bát Nhã tri và đồng thời bất tri, hay đúng hơn là vô tri theo cách thức nhân tâm biết về những sự vật hay sự kiện rời rạc nhau. Theo đó, Tăng Triệu muốn nói gì?

Hình ảnh mà Tăng Triệu tập thành về Lão Tử được phong phú thêm bằng một ý hướng mới: “hư nhi bất hữu, hư nhi bất vô; hư bất thất chiếu, chiếu bất thất hư”. Ở Lão Tử không có vấn đề một Tâm Thể ngủ yên từ nguyên thủy rồi vào một lúc nào đó chợt bừng dậy. Ở nguyên thủy, vũ trụ tịnh, yên, bất động bởi nhân tình, nhưng Lão Tử không hề nói là vũ trụ trước tiên huyền hoặc rồi sau mới minh chiếu. Qua Tăng Triệu, theo đó, thuyên giải về Đạo của Lão Tử như là Chiếu là một điều mới lạ đương thời. Bát Nhã của Tăng Triệu lại cũng thế, là huệ chiếu của Thánh Tâm được nhân cách hóa. Tâm đó có thể là chưa bừng tỉnh và rồi trở nên “hư”; hay là bừng tỉnh để rồi phải viên mãn với những “sôi động của cuộc sống”. Hình ảnh này khiến cho sự đồng đẳng thể và dụng dễ dàng hơn. Bởi vì khuôn thức thể dụng vốn đòi

hỏi đến động tính biểu đức như là tiềm tàng trong mỗi biến chuyển do vì biến chuyển luôn luôn đưa từ một trạng thái này đến một trạng thái khác, không phải theo như ta quan niệm là một vật di động từ một chỗ này đến một chỗ khác.

Thang Dụng Đồng, trong khám phá về sự thuyên giải của Vương Bật về Dịch Kinh và Luận Ngữ, cho rằng: Bản thể là trật tự biểu đức trong đó vạn vật được dung chứa và phát sinh nhưng mà tự nó thì lại vô chất và vô hình. Nó là cái bất biến, là toàn thể viên mãn, mà mỗi biến chuyển đều có luật riêng của nó theo Trật Tự. Nó khởi sinh sự triển khai theo dòng luân lưu của Đại Dụng, mà ý nghĩa của nó được Triệu sử dụng qua thuật ngữ Chiếu Công. Ý tưởng về biểu đức, như trên vừa đề cập đến, Tăng Triệu bị bắt buộc phải xả bỏ nếu mà thuyết đồng đẳng về Thể và Dụng của Tăng Triệu được minh chứng là chân thật.

Cho dầu phải thế, Tăng Triệu vẫn còn một thuyết tương tự dùng để chứng minh cho thuyết đồng đẳng của mình. Theo truyền thống Trung Hoa, vũ trụ không những chỉ có một khởi điểm, mà còn có một trung tâm nữa. Đối lập với trung tâm (nội) là vòng chu vi (ngoại). Khuôn thức này thích nghi với thuyết đồng đẳng. Bởi vì, nhìn từ bên trong (nội tại) và từ bên ngoài (ngoại tại) thì vật bị nhìn thấy vẫn là một.

Do đó, dầu cho ta có sử dụng danh từ gì chẳng nữa thì ta vẫn còn nằm trong cùng một khuôn thức mà khuôn khổ của nó bị tô điểm bởi nhiều hình sắc. Sự phát biểu thay đổi, nhưng mà ý nghĩa vẫn là một. Gọi Tâm là tịch tĩnh là nói về Nội Thể của nó, đó là Tăng Triệu đề cập đến Tâm ở phương vị Thể, “nội hữu độc giám chi minh”; gọi Tâm là minh chiếu, tinh thức, nói về Ngoại Chất của nó, đó là Tăng Triệu đề cập đến Tâm ở phương vị Dụng, “ngoại hữu vạn vật chi thức”. Nhưng mà, mặc dầu bị miêu tả sai biệt nhau, Tâm vẫn là Tâm. Làm sao mà Toàn Thể lại có thể là cái này hay cái kia được? Chỉ vì Tâm của chúng sanh chúng ta phân biệt mà nên vậy thôi, “biện đồng chi đồng ư dị, biện dị chi dị ư đồng”, là vậy.

Ở Lô Sơn, nơi Tịnh Độ tông do Huệ Viễn sáng lập và thịnh hành truyền bá, từ ngữ Tịch, thay vì là Thể, được sử dụng bởi các hành giả chú ý thâm nhập Tâm Thể này vào Thiền định. Nhưng các thiền giả này tri nhận vạn vật cách khác biệt nhau, cho rằng ta không thể lìa Thiền định mà đạt được Bát Nhã(8), chỉ có trong Thiền ta mới đạt được Bát Nhã. Khi Thiền Tâm đã viên mãn thì ta thâm nhập vào Tuệ Tâm. Với Tăng Triệu, đây là một tiến hành thuộc thể tục (in mundo). Huệ Viễn không cho là Tuệ Tâm đồng đẳng với

thế gian, mà cho là một siêu thể hoạt động trong thế gian và trong lúc hoạt động đó tự biểu lộ hoặc chiếu sáng hoặc tĩnh mặc, như là mặt trăng, hay như là âm và dương.

Tăng Triệu đã kích hình ảnh này trong “Thư gửi Lưu Di Dân”. Chủ thể của Động Tác Vũ Trụ (Thiên Nhiên) không phải là vị Thiền Sư Vũ Trụ (Thánh Nhân), nhưng mà là vũ trụ hoạt động bởi chính tự nó. Hoạt động của Như Lai là sự biểu lộ của Cuộc Sống Vũ Trụ, sự tự biểu lộ của chính hoạt động đó, hay là sự biểu lộ của Thánh Nhân, chỉ khả thể nếu mà Như Lai không tham dự vai trò nào trong đó. Trong tấn tuồng này, vị sáng thể và sự sáng thể là một, “vật bất dị ngã, ngã bất dị vật; ngã vật huyền hội, qui hồ vô cực”, Niết Bàn Vô Danh luận nói như thế.

Biểu tượng thông dụng của Tăng Triệu là tấm gương đen (huyền giám). Tâm của chúng sanh cũng như tấm gương, nhưng mà đối lập với những tấm gương bằng đồng - chúng không phải chỉ phản ảnh vật từ bên ngoài mà còn biểu lộ cả những vật từ bên trong nữa. Do đó, chúng không dựa trên ấn tượng. Cuộc sống, ta có thể nói, sáng rọi, nó bùng chiếu. Khi bùng chiếu, Bát Nhã phản chiếu nội tại và từ đó, tạo nên cái mà ta gọi là “thế gian”, nhưng mà thật ra chỉ là cái thế giới nội tại của Bát Nhã mà thôi(9).

Ở Lô Sơn, Thánh Nhân được tri nhận như là vị Thiền Sư Vũ Trụ, nhưng mà thiên định của Bát Nhã vượt hơn Thiên Định, nó là một Sinh Hoạt Vũ Trụ. Nhà Thiền tu gạt thế giới bên ngoài ra để mà rút vào tịch lặng, để mà nhìn thế giới từ bên trong; còn Bát Nhã thì vừa là nội tại lẫn ngoại tại đồng một lúc. Hiện hữu đương nhiên của Bát Nhã là ánh sáng, là sự sống, là sáng tạo. Tất cả mọi nhị nguyên đều bị gạt bỏ.

Vậy thì thế nào là Bát Nhã? Có một kinh nghiệm nào có thể cho ta biết được một ý niệm về điều mà Tăng Triệu muốn nói, hay là Tăng Triệu chỉ gián dị là để cho niềm tưởng tượng của Tăng Triệu lảng xãng không mục đích? Trong Vật Bất Thiên luận, Tăng Triệu đồng đẳng Như Lai với Đạo, vốn là định luật căn bản của mọi diễn biến, tạo nên mọi diễn biến, biểu lộ chúng, tri nhận và điều khiển chúng, “Thánh nhi ứng hội chi đạo tắc tín nhược tứ thời chi chất”. Thế nào là định luật? Nó không phải là một vật. Có những sự kiện phân định kỳ, như là những vận hành của thiên không, như là bốn mùa tuần hoàn, cho ta thấy rằng chúng được dẫn hành bởi định luật. Có phải chăng Tăng Triệu ghi nhận rằng những định luật đó có thể được khám phá bất cứ nơi nào trong mọi sự kiện xảy ra hầu như tinh cờ của cuộc sống hàng ngày? “Đạo có xa vời? Cuộc sống của chúng ta là thực tại. Thánh Nhân có quá xa

vời? Tri nhận được Người như thật sự Người là, và ta sẽ trở thành Thần”, Tăng Triệu nói như thế ở cuối Bất Chân Không luận. Và trong Vật Bất Thiên, Tăng Triệu cho ta thấy một đam mê tâm cầu trật tự trong cái vô trật tự theo thứ tự thời gian của những biến diễn vốn khiến ta phân vân không biết Tăng Triệu ở xa bao nhiêu địa điểm nơi mà các định luật chấm dứt là đặc quyền của Thượng đế.

---o0o---

2- Huyền thoại

Trong cảnh trí “Bát Nhã Vô Tri”, ta thấy Tự Nhiên, hay Thánh Nhân, tri nhận được tất cả những biến diễn và bổ túc mỗi một vật với nhu cầu của nó. Thánh Nhân ngự trị định mệnh và hướng dẫn chúng như là Trật Tự hay Luật Tắc, hướng dẫn con người đến số phận của họ. Mặc dầu là trật tự này vận hành như là những mùa tuần hoàn, hay như là tấm gương phản chiếu hay như tiếng đồng vọng, một cách tự nhiên và vô ý thức, mặc dầu là Thánh Nhân hành động không cần kích thích bởi điều kiện, và mặc dầu Người không có dự trù nào trong khi hành động như thế, vẫn có một ràng buộc huyền bí giữa Người và vạn vật trong vũ trụ, một loại nhân duyên phổ quát giúp Người có thể cảm nhận được những lời cầu nguyện của vạn vật. Tóm lại, Thánh Nhân của Tăng Triệu không khác nào Thánh Nhân của Đạo gia đương thời.

Nhưng còn những hình ảnh khác vốn thay thế Thánh Nhân thì sao? Chức vụ của họ rất mơ hồ. Họ có thể giữ toàn thể những nhiệm vụ của Thánh Nhân hay chỉ một phần mà thôi. Trong Vật Bất Thiên, Thần ngự trị thế giới và lo lắng đến vạn vật, trong lúc Bát Nhã tri biết những diễn biến, và đôi khi giữ cả hai nhiệm vụ. Sự phân biệt giữa cả hai không mấy quan trọng(10).

Huyền thoại này ta không nên xem là hệ trọng. Con người nói đến Thánh Nhân như là các nhà triết gia trung cổ Tây phương nói đến Thiên Chúa, chỉ định ngài với tất cả mọi thuộc tính và nhiệm vụ. Những thuộc tính và nhiệm vụ này không phải là biểu trưng, nhưng mà chúng cũng không hàm tàng đức tin nào cả. Không có nhà triết gia Trung Hoa nào tin tưởng nơi Thánh Nhân như là người đạo Gia Tô tin tưởng nơi Thiên Chủ của họ. Mà đúng hơn là Hán nhân tham dự với những hình ảnh vũ trụ, cố gắng thiếu thâu những hình ảnh này vào những ý tưởng ít nhiều trừu tượng. Trong Thiên học Phật giáo, Đức Phật không còn một thuộc tính nào ngoài vấn đề là làm thế nào để nói về Người, thế thôi.

Đối với người đương thời, những cảnh trí và hình ảnh siêu hình của Tăng Triệu được tô điểm bởi những từ ngữ Phạn văn như là một thời trang. Tăng Vệ, người từng chú giải Thập Địa kinh và viết bài tự cho kinh này(11), đồng đẳng Đạo với Thừa, và gọi Đại thừa điều vốn từng được gọi là Đại Đạo. Bát Nhã cười trên thừa đó và tràn ngập thế giới với ánh sáng của cuộc đời. Tăng Triệu không xông xáo xa đến như vậy. Nhưng mặc dầu không phải là một vị Thần, Bát Nhã chắc chắn cũng là một nhân tính như là Thánh Nhân hay Tự Nhiên, bà mẹ của vạn hữu.

---o0o---

D.- Vật Bất Chân Không luận

1- Thể Dụng và Chân Tợ

Ngay từ trang đầu của luận này, ta thấy rõ ràng cảnh trí huyền bí của Vật Bất Chân Không với những hình ảnh Thánh Nhân, Bát Nhã và Thần, vẫn còn nằm trong tiềm thức của Tăng Triệu. Thánh Nhân hành động vô chương ngại, nhưng mà những thuộc tính của Người, hay của Bát Nhã, vẫn chưa được bàn luận đến. Ở luận này, chủ đề chính là liên hệ của hai môi trường vốn không còn được gọi là Thể Dụng nữa mà là Chân Tợ. Dầu sao, qua sự phân biệt giữa “vật” và cái đối lập nội tại với nó chứng tỏ rằng Tăng Triệu không hề thấu đáo Long Thọ.

Mô thức của Trung đạo trình bày trong Trung luận không hề đề cập đến những trạng thái phổ quát mà chỉ đề cập đến mệnh đề (kiên, drsti). Những bài kệ của Long Thọ phủ định cả hữu lẫn vô (tiêu cực triệt để, prasanga). Đến cuối luận, Long Thọ còn kết luận rằng Niết Bàn và Nghiệp là đồng thể(12). Nghiệp là toàn thể của pháp hiện hữu (utpatti dharma) trong khi Niết Bàn là toàn thể của pháp bất hữu. Hay ta có thể nói rằng những gì hiện hữu là tợ trong khi những gì bất hữu là chân. Chân và tợ (nhị đế), tuy nhiên, không thể được đồng đẳng, và điều này không được thực hiện trong Đại thừa Ấn Độ. Tăng Triệu, khi thực hiện điều đó, đã xem nhị đế như là những môi trường (thể và dụng) trong Bát Nhã Vô Tri. Tăng Triệu phân biệt Hữu và Vô, vốn được nhân cách hóa như là Thánh Nhân và những hình ảnh vũ trụ khác. Trong Vật Bất Chân Không, Tăng Triệu lại còn cố gắng gạt bỏ hết mọi huyền thoại khi vẽ lên cảnh trí cho luận này. Thế là chỉ còn lại thế giới và ý chỉ của nó, còn lại toàn thể và tất cả. Liên hệ giữa hai yếu tố này không phải như là liên hệ giữa Nghiệp và Niết Bàn, lại càng không phải như là Tợ và Chân, mà là liên hệ giữa hai yếu tố mâu thuẫn nhau.

2- Trung đạo của Long Thọ

Trong Trung luận, ch. 25, kệ 19, sự đồng đẳng giữa Nghiệp và Niết Bàn được đạt đến sau 25 chương, tràn ngập những luận cú biện bác tất cả mọi xác định thuyết khả thể. Trong mọi mệnh đề, chủ từ được xác định. Thí dụ như trong mệnh đề “khứ”, chắc chắn là ta phải đợi chờ một lập luận hoặc là chấp nhận hoặc phủ quyết mệnh đề đó, để đến phiên chúng ta minh chứng rằng pháp quả thực là có “đi”. Nhưng mà chúng ta nhận ra rằng ta sẽ thiên lệch nếu ta đổi luận cú vào một môi trường vốn chưa được tranh biện, nếu ta phủ nhận rằng “pháp” hiện hữu và nếu ta cứ tiếp tục với cuộc thử thách để minh chứng điểm đó, hay là để kết luận rằng lập luận hàm chứa “bất thực tính”. Suy tư, dĩ nhiên, là đề cập đến bất thực tính; ý tưởng không hề hành động cũng chẳng di chuyển hay bị thua thiệt, như là những vật cụ thể. Cuộc tranh biện không thể chuyển dời vật cụ thể từ một phương vị này đến một phương vị khác. Nhưng đây chính là điều mà Long Thọ cho là nguyên do chân thật để “tiêu cực” tất cả mọi mệnh đề, ngay cả những mệnh đề mà chính Long Thọ không biện luận đến, vì chúng thuộc Phật giáo Nguyên thủy.

Nghiệp và Ngã. Đức Phật tuyên bố cuộc đời là khổ. Vì sao? Không vật nào tồn tại. Cái gì có sanh tất phải có diệt. Đây là luật về Nghiệp trong hình thức đơn giản nhất. Thế nào là không tồn tại? Thế nào là thay đổi, là phải hệ thuộc luân hồi? Có phải ngã, điều mà chúng sinh cho rằng tư hữu được, là cơ bản vi tế của toàn thể sinh vật? Đức Phật phủ quyết điều này. Có phải là những phân hoạt động mà bởi chúng, sinh vật được kết cấu, một số thuộc sắc nhiều hơn tập thành động vật không suy nghĩ, một số thuộc tâm nhiều hơn tạo nên nhân vật suy tư? Năm phần được phân biệt, gọi là ngũ uẩn. Có phải uẩn cuối cùng, thức, một hình bóng của ngã, được xem như là điều kiện mang nghiệp lực đi từ kiếp này sang kiếp khác, là tác giả của toàn thể gánh nặng đó? Như thế, có phải là thức tồn tại? Vấn đề này được các học giả giải đáp khác nhau.

Nhân Duyên. Thức, hoạt động trong tiến trình nghiệp lực, vẫn nhất thiết còn là cụ thể, và không sai khác với ngã. Do đó mà một yếu tố trừu tượng hơn được tìm kiếm đến. Tiến trình nghiệp lực tự nó không đòi hỏi gì ngoài nguyên nhân tạo nên kết quả. Những nguyên nhân này, hay là kết quả đương nhiên, không cần những đặc tính nào khác, mà chỉ cần có một hỗn kết sinh khởi và hoại diệt không ngừng của nhân duyên tạo nên kết quả vốn lại trở

thành nhân duyên cho kết quả sau, và cứ thế vô cùng tận. Thế thì, có một bản chất nào tồn tại trong dòng tiến diễn đó không? Các kinh điển chẳng là nói đến một tràng các pháp và đến các sát na tạo thành một tràng các pháp đó hay sao? Thế thì tràng các pháp đó ít nữa cũng phải tồn tại trong khoảng thời gian, dù thật ngắn, giữa lúc sinh khởi và hoại diệt.

Pháp. Pháp không phải là một vật, mà là một loạt của những gì triển chuyển theo luân hồi. Pháp là những hiện tượng thông thường mà theo đó Đức Phật tuyên bố thuyết vô thường của tất cả mọi vật vốn lệ thuộc vào điều kiện. Khi tập hợp các pháp lại, với mục đích là để giáo hóa chúng sanh, các pháp được sắp thành nhóm và đánh số; những gì không ích lợi cho mục đích giải thoát: ngọn cây, căn nhà, ông vua, một biến cố lịch sử v.v., không được xem như là một pháp, mặc dầu chúng có thể trở nên một pháp khi được phân tích và bàn luận đến. Chính Đức Phật cấm chỉ biện luận về những vấn đề này. Do đó mà pháp cũng có thể được định nghĩa như là những vấn đề được nêu lên để biện luận.

Sát Na. Ngay cả trước thời Long Thọ, những chuỗi tiếp nối trong tràng liên hệ (santana) của sinh và diệt, nhân duyên và kết quả, được lập thành và gọi là sát na. Những sát na này, hay là những “giai kỳ” mà ta có thể gọi như thế, cùng với những tràng liên hệ mà chúng tạo nên, chỉ có thể là pháp, nhưng không phải trong ý nghĩa mà người thường gọi là “vật” hay “sự kiện”. Không có gì quan trọng về vấn đề một sự kiện tồn tại bao lâu. Giai kỳ của ánh chớp, mặc dầu rất ngắn, nhưng không phải là sát na bởi vì chớp chưa phải là một pháp nếu chưa được phân tích. Một sự phân tích như thế biến thái đối tượng bị phân tích thành một tràng sự kiện, một liên hệ theo nhân duyên, hay đúng hơn, theo nghiệp lực, tràng liên hệ hàm chứa những sát na. Khi mà ta nói rằng một pháp chỉ tồn tại trong một sát na, thì điều đó không có nghĩa là nó tồn tại trong một tâm mau hay lâu hơn của thời gian, mà có nghĩa là nó tạo nên chỉ một giai kỳ trong một tiến trình nghiệp lực vốn gồm nhiều giai kỳ. Tiến trình của thanh gồm có 3 giai kỳ: Nhĩ: tai; Thính: sự nghe; và Thanh: tiếng. Lão gồm có 3 giai kỳ: trẻ-già-chết. Thời gian gồm có 3 giai kỳ: sát na khi mà một pháp chưa hiện hữu, sát na khi mà pháp vừa hiện hữu, và sát na khi mà một pháp đã đi qua; tức là tương lai, hiện tại và quá khứ.

Kiến hoặc. Triết gia Ấn Độ lập luận trên vị trí (kiến hoặc: sthāna, drsti) về Thượng đế (Īsvara) hay về Thiên Nhân (Purusa). Ta có thể xem đó như là giáo điều, nhưng mà chính từ ngữ “kiến hoặc” lại có nghĩa rộng hơn. Nó là bất cứ ý tưởng nào được sử dụng trong mọi biện bác trong đó đưa đến kết luận rằng “vị trí” mà họ lập luận trên đó là thế hay không thế.

Thế là chúng ta đã sẵn sàng để tiếp tục cuộc thảo luận của Long Thọ để tra vấn lần nữa ý nghĩa mà Long Thọ đặt để trước chúng ta khi ông đòi hỏi lý tính quá hơn là khả năng mà nó có thể: tư tưởng không hiển sinh cuộc đời.

Long Thọ nghĩa rằng tư tưởng thật ra phải hiển sinh cuộc đời. Ông biện bác rằng: một chủ đề được bàn thảo, một vị trí, để có thể đạt được ý nghĩa mới (để thay đổi) cần phải tồn tại trong suốt tiến trình xác định của nó. Dụ như chúng ta cho là: “Thượng đế sáng tạo”, điều này ẩn hàm ý nghĩa rằng Thượng đế hiện hữu cùng với và đồng thời không cùng với đặc tính của một chủ thể sáng tạo, bởi vì chỉ khi thông qua tiến trình xác định của hiện hữu đó, Thượng đế mới đạt được đến bản chất của vị sáng tạo chủ thể. Ngay cả khi ta nói “bỉ khử”, là ta đã đứng ở vị trí cho rằng “bỉ” là một yếu tố vốn phải tồn tại trong di động. Ta đã định nghĩa “bỉ” ở trước, nhưng mà định nghĩa của ta không gồm cả đặc tính là bỉ khử. Thế là ta phải chọn lựa, có phải bỉ là chủ thể đi, hay là chủ thể chưa đi, hay là chủ thể đã đi rồi? Điều dĩ nhiên là, nếu ta cứ tiếp tục tra hỏi theo cách đó, vị trí của khử mà ta đang đứng trên sẽ sụp đổ cấp kỳ và cuối cùng tiêu diệt hoàn toàn. Bởi vì “bỉ” được tạo nên bằng gì nếu không phải là bằng chính sự quyết xác của nó? Và “bỉ” còn lại những gì sau khi đặc tính cứ được tăng gia thêm mãi? Ở đâu mà cái bản chất vô chất (ngã) của “bỉ” có thể tồn tại trong khi ngay chính “bỉ” lại biến chuyển?

Long Thọ biện bác “vị trí” và trong hăng say tranh luận này không hề lùi bước ngay chính trước những “vị trí” vốn được Phật giáo chấp nhận. Trong Trung luận, tất cả mọi chủ thuyết quan trọng nhất của Phật giáo đều bị phủ quyết, những chủ thuyết mà chính Long Thọ, như là một Phật gia, chắc chắn phải đứng trên đó. Những quan điểm ngoại đạo chỉ được bàn đến thỉnh thoảng mà thôi.

Khi Long Thọ phủ quyết như thế, quan điểm của ông không phải là để chấp nhận chủ trương của người ngoại cuộc. Ông vẫn đứng trên vị trí về sát na tính (ksanakatvam) như tất cả mọi Phật gia đương thời. Nhưng ông muốn tiến xa hơn nữa để mà rút ra một hệ luận tối hậu của cuộc phân tích thuộc Phật học này, đây là, mặc dầu rằng tư tưởng không hiển sinh cuộc đời, nó ít ra cũng phát sinh trí tuệ về điều thiết thực rằng cuộc đời không phải là đối tượng để phân tích, cuộc đời không phải là một “vị trí”. Nó không có cái mà ta giả thiết là tồn tại (sat), dầu được xem như là ngã hay pháp; cuộc đời là không. Và chính vì không cho nên nó có đó, như thị (tathà). Pháp vừa Hữu vừa Vô, bởi vì chúng được đặt trong tình-trạng-là và không-phải-là, cái gì vừa không-phải-là vừa không-không-phải-là, thì bất khả hoại diệt, không bị

lệ thuộc vào sinh tử, cho nên Không không là gì ngoài Như Thị: Không là Thực Hữu.

Phân tích giết chết cuộc sống; nó tạo nên những xác chết để làm công cuộc mở xẻ. Đây là điều mà ta đã thực hiện khi ta chọn lựa “vị trí”. Nhưng mà, là Phật tử, đây không phải là mục đích của chúng ta. Ta muốn tạo nên, không phải là xác chết, mà là cuộc sống, đi tìm tự do bên ngoài những gông cùm ràng buộc của thân chết; chúng ta tìm cầu giải thoát. Do đó, khi ta đạt đến tận cùng phân tích, ta phải quay trở lại. Ta nhận ra rằng, khi lập nên “vị trí”, là ta đã tạo nên cái mà ta muốn tiêu diệt và rằng Nghiệp chính là do tự chúng ta tạo nên. Khi nào mà ta còn nghĩ đến, còn cho là, còn muốn tiêu diệt Nghiệp, thì đây là Nghiệp. Chỉ khi ta sống ngay chính trong Nghiệp, bấy giờ mới thật là Niết Bàn.

Trong Trung luận, Long Thọ trình bày cho ta thấy sự vô lý của suy tư. Biện luận không bao giờ giải quyết được điều “sống động” như chính tự nó như thế. Không có sự ngừng nghỉ trong biến chuyển, không có gì ngoài cái khứ lai không cùng của nhân quả, một sự chấm dứt hiện hữu ngay sau khi chúng vừa hiện hữu. Cho nên sự biến chuyển đó, tự nó là chân thật. Bởi vì sự biến chuyển chính tự nó không bao giờ biến chuyển, “the change never changes”. Không có bản chất nào tồn tại trong liên quan biến chuyển đó. Theo như Stcherbatsky nói, không có gì ngoài “tương đối tính”. Cho nên tương đối tính đó, tự nó là tuyệt đối.

Để minh chứng điều này, Long Thọ đã phải minh chứng thực tại tính của vị trí, một sát na, tức là khoảng thời gian trong đó có 3 giai đoạn diễn tiến, sanh-trụ-diệt, tạo thành một pháp. Pháp “a” trụ ở nơi chỗ của nó, lấp kín khoảng “không gian” của sát na đó khiến cho không một pháp nào, ngay cả pháp “c” trung gian, mà nó phải thâm nhập vào, có thể chiếm chỗ của sát na đó để tạo nên liên lạc giữa nó và pháp kế tiếp “b”. Như vậy “a” là một giai kỳ, “b” là một giai kỳ và “c” liên lạc giữa a và b, đầu tiêu cực hay tích cực, cũng lại là một giai kỳ. Do đó, mỗi một pháp toàn vẹn là một pháp, không một pháp nào có thể dính mắc vào pháp khác, ngay cả pháp hiện hữu hay không hiện hữu. Na san nàsat, đó là công thức của Trung đạo Ấn Độ.

Kết luận. Không vật nào hiện hữu, cũng không vật nào bất hữu. Nhưng mà điều gì, không phải là một vật, hiện hữu không như là một vật hiện hữu, mới thật là hiện hữu (tat sat), là thực hữu; ấy thật là Không (tat ‘sùnyam). Bởi vì trong cuộc sống chân thật, phủ và khẳng định đều vô nghĩa. Thế thì chúng ta sống bằng cách nào? Bị ràng buộc chằng chịt bởi biệt biện tính, bị mê hoặc

trong cuộc tra hỏi về hiện hữu chân thật, chúng ta bị mệnh danh là như thế này hay như thế khác, chúng ta phải tùy thuộc vào nhân duyên, bị trói buộc trong bánh xe nghiệp lực. Thế thì chúng ta phải tin tưởng, chúng ta phải chấp nhận một sự giả ảo là chân thật để rồi cứ tiếp tục lăn lộn trong vòng sinh tử, tử sinh vô cùng tận của luân hồi hay sao? Chỉ cần một sự bừng ngộ tức khắc là tất cả mọi giả tưởng đều tiêu diệt và trí tuệ chân thật sẽ hiện hữu chiếm chỗ của giấc mộng ảo hóa, để rồi, cuộc đời vốn khổ đau, đã bị đánh mất bản chất tiêu hoại của nó.

Long Thọ không hề phân biệt nghiệp thuộc thân, khẩu hay ý; cả thảy đều là những hiện tượng của cuộc sống nghiệp lực lăn lộn qua thể xác, lời nói và tư tưởng. Một khi mà tri kiến được di cải thì ý và thân đồng thời cũng biến đổi. Con người tự nội và thế giới của y, vốn không nhất thiết là hoàn cảnh quanh y, đều biến đổi theo cùng hành động được biến dị đó, vốn được gọi là Trí Tuệ (Bát Nhã), hay là Giác Ngộ (Bồ Đề).

Tây phương không có được cái nhìn của Long Thọ. Khoa học chỉ chứng minh những sự kiện là thật hay không dựa trên cụ thể tính, hoàn toàn trái ngược với những gì ta đang bàn luận. Còn những kinh nghiệm phi khoa học, thì Tây phương cũng như Long Thọ, cũng biết yêu, ghét, cũng hy vọng, cũng thất vọng; những tình cảm tạo nên những nguyên nhân thuộc thể xác, di truyền, xã hội, tâm lý v.v. Thế là Tây phương thay đổi hoàn cảnh chung quanh con người y. Tây phương thay đổi hành trang trong khi Long Thọ thay đổi tâm. Với Long Thọ, thay đổi hoàn cảnh không tiêu diệt được đau khổ. Đau khổ chỉ chấm dứt khi ta không còn đánh giá nó như là đau khổ. Cùng với giá trị được thay đổi, tâm biến chuyển và thế giới biến chuyển theo. Khi ta không xem vật là chân thật, nhất là ngã, thì chúng không thể ảnh hưởng được ta. Tây phương đã không dám phóng thể kinh nghiệm này vào kích thước vũ trụ, hay là từ đó, tạo nên một tuyên giải về vũ trụ. Chỉ có Long Thọ dám. Karl Jaspers phân vân không biết kinh nghiệm này của Long Thọ có phải chẳng đồng thể với điều mà Jaspers gọi là “siêu việt tính”, tức kinh nghiệm siêu việt biểu lộ và đập phá hết mọi tù ngục của những thông lệ cuộc đời vốn làm trì trệ cuộc sống chân thật.

---o0o---

3- Trung đạo của Tăng Triệu

Một số học giả Tây phương cũng như Đông phương tin tưởng rằng Trung đạo của Tăng Triệu cũng đồng tính với Trung đạo của nhà triết gia vĩ đại Ấn Độ. Có thật thế chẳng? Trong luận Bát Nhã Vô Tri, Tăng Triệu bắt đầu với

một mệnh đề tương phản: Thánh Tâm vừa trống không vừa di mãi; Bát Nhã tri và vô tri. Ở Bát Chân Không luận, ta lại gặp đặc thái độc hữu lưỡng trùng của Long Thọ, prasanga: hiện hữu thật hữu và bất hữu, như là trong sadasat-pariksa(13). Nhưng Tăng Triệu tìm thấy gì trong những mệnh đề này? Khi hữu (giả hữu) được cho là bất hữu (thật hữu) thì cái gì đã bị loại trừ? Còn đâu là thuật ngữ “trung đạo” rằng phi hữu, phi phi hữu, như là pháp mà trong Trung luận được chứng minh là sản phẩm của sự ảo giác của chúng ta, một giả tưởng, một “lông rùa, sừng thỏ”? Không còn gì cả, thay vào đó, hai thuật ngữ tương liên loại trừ và tương hệ hiện hữu. Ta thấy dĩ nhiên rằng, phương thức tương phản này có thể được sử dụng với mọi chủ đề nếu mà thuộc từ được sử dụng bằng hai ý nghĩa khác nhau: bất hữu là thật hữu.

Hữu không phải là Thật Hữu

Thật Hữu không phải là Hữu

(Bát Chân Không luận)

Với định thức này, Tăng Triệu tin tưởng là đã tìm thấy giải đáp tối hậu cho vấn đề đang dày vò tâm trí những nhà Phật học đạo sĩ đương thời: liên hệ giữa nhị đế. Tăng Triệu đã trút bỏ hết cả mọi thuộc tính thần bí của cả hai đế, mặc dầu là Chân đế bấy giờ vẫn còn được diễn tả như là tự viên mãn, và tục đế như là lệ thuộc vào nhân duyên. Thật ra thì cặp đôi này lại có vẻ như là trừu tượng và nếu ta tin tưởng nơi tác giả của nó, thì định thức này được tạo nên trong đó cả hai ý tưởng về nhị đế chỉ được định nghĩa qua sự tương liên loại trừ của chúng mà thôi. Định thức này không miêu tả thế nào là tục đế, thế nào là chân đế, mà chỉ trình bày một kết cấu vũ trụ trong đó tục đế không phải là mặt trái của một chất thể mà mặt phải là chân đế.

Trung đạo của Long Thọ là một khuôn thức về biện luận được sử dụng làm phương tiện để phủ định tất cả mọi mệnh đề khả thể để đưa ta đến siêu việt tính như là Long Thọ đã tri nhận được: cuộc sống vượt ngoài vòng sinh tử (anupatti). Trung đạo của Tăng Triệu đặt Nghiệp vào Niết Bàn trên cùng một bình diện y như là Trung đạo của Long Thọ, lại đạt đến giải thoát khỏi đau khổ ở trần gian và thăng hoa hành giả đến cực lạc xứ, nơi mà Thánh Nhân ngự trị, vị Thánh Nhân mà Tăng Triệu đã thấy, đã xúc chạm được qua tất cả mọi đối tượng mà Tăng Triệu đối đãi hàng ngày, như là Tăng Triệu đã nói trong phần cuối của Vật Bất Thiên.

Cũng như Long Thọ, Tăng Triệu khám phá ra sự bất khả thể của ngôn từ và biểu tượng, trong khi con người lại thích sử dụng danh từ để cụ thể hóa cuộc

đòi, để diễn tả thực tính của vạn vật, cả đến vũ trụ vốn không phải là một vật. Một chứng minh sự thua cuộc của con người; bởi vì, thật ra, ngoài ngôn danh ra thì ta không còn phương tiện gì khác để mà truyền đạt tư tưởng. Nhưng cũng vì danh ngôn chỉ là phương tiện cho nên vừa sử dụng chúng, ta cũng phải đồng thời phủ nhận chúng để tránh khỏi nhầm lẫn vũ trụ vô biên là một “vật”.

Ta có thể đặt câu hỏi là có phải vấn đề mà Tăng Triệu chạm trán cũng là vấn đề mà các triết gia ngày nay gọi là hữu thể. Cả hai đều phải đương đầu với sự bất khả thể của ngôn từ. “Nguyên lý tương phản” mà Kant sử dụng có vẻ như tiền gần đến ý nghĩa “châm ngôn” của Tăng Triệu. Ít ra Kant cũng đối diện với cùng một vấn đề: có phải toàn thể vũ trụ là một vật? Bất khả, bởi vì vũ trụ vô biên. Nếu thế, tất vũ trụ không phải là một vật bất khả, bởi vì vũ trụ ôm trọn vạn vật. Kant đối diện với không gian và thời gian trong nguyên tắc tương phản thứ nhất, với sự giản dị và phức tạp ở nguyên tắc thứ hai và với sự tự nhiên và nguyên-nhân-kết-quả ở nguyên tắc thứ ba. Nguyên tắc tương phản là một dữ kiện, không phải là một thuyết giải về hiện hữu, không dị biệt tự nội hay với những dữ kiện khoa học khác, và có thể được khám phá ở mọi nơi. Những khía cạnh của vấn đề mà Kant đã từng điên đầu đều đã được Tăng Triệu bàn qua.

Triết thuyết của Long Thọ được Stcherbatsky gọi là “nhất nguyên luận”. Nhất nguyên có nghĩa là sự hiện hữu của vạn vật đều được xem như là tất nhiên, như thế không cần phải quan tâm đến liên hệ nhị nguyên của thân và tâm như là Descartes nói: “Tôi suy tư, cho nên tôi hiện hữu”. Thật ra, Long Thọ không phải là nhà nhất nguyên luận, vì ông không cần biết đến vấn đề mà Descartes đặt ra. Đối tượng của Long Thọ chỉ là “vị trí”. Tăng Triệu cũng chẳng phải là nhà nhất nguyên luận. Là Hán nhân, và là Đạo gia, Tăng Triệu nhìn vũ trụ như là Lão Tử đã tri nhận ra nó. “Vạn vật” diễn tả một thế giới trong đó chúng ta là phần tử. Toàn Thể là một hiện tượng vũ trụ, một Đại Tượng, đối lập với hiện tượng cá nhân đa dạng vốn tạo nên vạn sự trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta.

Sự dị biệt trong ý nghĩa của thuật ngữ “hữu”, được sử dụng bởi các tư tưởng gia Ấn Độ và Trung Hoa đưa đến một sự ngộ nhận khó hiểu trong Bát Chân Không luận. Tăng Triệu, như ta đã thấy, sử dụng thuật ngữ chân (paramārtha) với hai ý nghĩa: tồn tại (thực: sat) và chân (paramārtha-sat). Có phải chẳng vũ trụ vừa thực lẫn chân? Nhưng qua sự đồng đẳng này, thực kiến (sad-drsti) và tà kiến (asad-drsti) lại bị nhầm lẫn với chân và tục đế

(paramārtha và samvrti-satya). Khi cả hai thực và tà kiến đều bị phủ nhận, thì đến nhị đế cũng bị chối bỏ; nhị đế vốn vô nghĩa đối với tri nhận Ấn Độ.

Một vấn đề không hề được Tăng Triệu đề cập đến, một vấn đề vốn rất quan trọng đối với Phật học Ấn Độ và lại càng quan trọng hơn đối với triết học Tây phương, đó là thế gian được tạo nên bằng gì? Phải chăng bằng tinh thần? Áo tưởng có vẻ như là thuộc tinh thần. Tăng Triệu chắc chắn là cũng nghĩ như thế nhưng cuối cùng lại gạt bỏ vấn đề này sang một bên. “Phù hữu do tâm sinh, tâm do hữu khởi. Thị phi chi vực, vọng tưởng sở tồn, cố hữu vô thù luận, phân nhiên giao cạnh giả dã. Nhược năng không hư kỳ hoại, minh tâm chân cảnh, diệu tồn hoàn trung, hữu vô nhất quán giả, duy phục trí chu vạn vật, vị thủy vi hữu, u giám vô chiếu, vị thủy vi vô”. “Hữu (hiện tượng) do tâm sinh, tâm do hữu khởi. Môi trường của thị phi chỉ là nơi ẩn náu của vọng tưởng. Do đó mà biện luận sai khác nào là hữu nào là vô, sinh ra cạnh tranh bài bác loạn cả lên. Ai mà có thể không hư được lòng mình, khiến tâm minh nhiên với cảnh vực chân thật, tồn tại một cách diệu kỳ nơi trung tâm vũ trụ, quán sát hữu vô làm một, người ấy tuy trí châu du vạn vật mà chưa từng gọi đấy là hữu, tuy vạn vật không phản chiếu trên tấm gương u huyền mà chưa từng gọi đấy là vô”. Trong tất cả các bài luận của Tăng Triệu, không có một ẩn dụ nào cho ta thấy rằng Tăng Triệu xem những hiện tượng của đời sống hàng ngày chỉ là tinh thần cả.

---o0o---

E.- Thời gian: Vật Bất Thiên

1- Lạc đề về thời gian

Tăng Triệu muốn nói gì, khi cho rằng “vật đi vào quá khứ”? Đối với Tây phương thì con người hướng đến tương lai, được xem như là hy vọng, từ nơi quá khứ. Con người bị dẫn dắt dài theo trong một môi trường vốn tràn ngập những dữ kiện lịch sử và bày hàng ra trước mắt y, không hề di động trong tương quan tiến diễn của người đi.

(Hình 1)

Ở Ấn Độ, thời gian chỉ thị trọn một cuộc đời của cá thể vốn tăng trưởng và suy hoại. Nhưng trong Phật học Trung Hoa, thời gian lại là: “tùng vị lai đáo hiện tại, tùng hiện tại đáo quá khứ, pháp kinh tam thế”. Cuộc đời của một cá thể là một môi trường trong đó ấu thời, tuổi già và cái chết hiện sinh. Thời gian của Tăng Triệu không phải là theo ý nghĩa vật lý của “la durée”, thời

gian của các kỳ hạn thời gian, là “time of time-periods”. Thời kỳ vị lai là lúc chưa sinh, hiện tại là tuổi ấu thơ và quá khứ là tuổi già và thời kỳ sau khi chết (advānah). Ta thấy hành giả di động, tiến dần vào quá khứ vốn được xem như là thảm đạm. Theo ý nghĩa đó, sự di động đối với thời gian được đề cập đến cách tương phản nhau.

Trong Phật giáo, hình ảnh này lại khác hơn bởi vì pháp chỉ tồn tại trong khoảnh khắc (sát na) mà thôi; pháp bùng phát sinh, đủ để ảnh hưởng pháp kế tiếp đó, tạo nên một sinh lực mới, rồi tắt phụt. Vòng xích của những pháp vốn quyện quán với nhau, vòng nhân quả, tạo nên điều được nhìn thấy qua ảo tưởng như là một vòng liên hợp không hề rời rạc nhau, một vòng-cuộc-đời của cá thể, trong lúc thật ra, các pháp chỉ chuyển biến trong vô thường, vô ngã. Cuộc đời của chúng ta, tạo nên bởi những pháp bùng đơn độc, rời rạc nhau như là một vòng lửa tạo nên bởi một cây đuốc được quay tròn.

(Hình 2)

Phật giáo không chấp nhận thuyết cá thể tồn tại trong trọn cuộc đời của con người. Nếu vấn đề thường hằng được nêu lên, thì đây là vấn đề về sát na đơn độc. Do vì sát na không thay đổi, nên ta có thể tạm cho rằng sát na tồn tại, bởi vì, sự sinh khởi không hề bị sinh khởi, sự hoại diệt không hề bị hoại diệt, na sad utpadyati, nāsad vina’syati.

Và vấn đề sát na đã hoại diệt và chưa phát sinh, rằng chúng có hiện hữu ở thời quá khứ hay vị lai hay không, vấn đề tam thế, được các học phái giải thích sai khác nhau. Nhứt thiết Hữu bộ cho rằng chúng hiện hữu, các học phái khác bảo rằng không.

---o0o---

2- Khởi điểm biện luận của Tăng Triệu

Vấn đề quan trọng đối với Tăng Triệu là, như ta đã thấy, làm sao đồng đẳng vũ trụ và cá thể, giữa Hữu và Vô, vốn cùng chiếm chung một không gian và chung một thời-không, mà, tuy rằng đồng đẳng, vẫn dị biệt rất xa. Về sự đồng đẳng đó, Tăng Triệu rất tự tin, vì đây là sự thật được khai thị, chân đế, là sự thật hiển nhiên tức khắc, nhưng lại không thể diễn tả được bằng ngôn ngữ thông thường. Một ngôn ngữ đặc biệt “chân thật” rất là cần thiết để mà nói đến trạng thái “chân thật”, một ngôn ngữ thật mâu thuẫn bởi vì nó phải

diễn tả một đối tượng đến hai lần, vừa khẳng định và đồng thời vừa phủ định đối tượng đó.

Tăng Triệu luôn bị dày vò bởi vấn đề biện chứng này. Nếu hai phương diện được định nghĩa như là Thể và Dụng, thì chúng phải phân biệt nhau; nếu chúng được định nghĩa như là Hữu và Vô, thì chúng trở nên là hai mặt khả thể chuyển hoá của cùng một toàn thể hoàn toàn vô hình tướng. Nhưng mà trong thế giới, sự vật không vô hình tướng, thật ra chúng mang những vị trí cá biệt và luôn luôn đổi thay trong những vị trí này; nói tắt, những sự vật trong thế giới chuyển biến. Nếu sự chuyển biến có thể được khẳng định ở một phương diện và phủ định ở phương diện khác, thì đặc tính căn bản của cuộc sống thật sự của chúng ta ở đây có thể hòa hợp vào định thức của Trung đạo, và định thức thật ra trống không này, như là Công Tôn Long đã tri nhận được, lại hoàn toàn đầy đủ ý nghĩa. Kinh đã không từng nói: “Bất động, trong Thiền định, Đức Thế Tôn chuyển pháp luân” đó ư? Pháp luân ở đây có nghĩa là Đức Phật giảng pháp, những định luật hiển nhiên trong vũ trụ, trong khi Tăng Triệu lại sử dụng thuật ngữ Pháp theo ý nghĩa vạn vật, cho rằng chúng chuyển biến mà vẫn tịch tĩnh.

Tăng Triệu đi tìm kiếm một minh chứng thực thể cho lời tuyên bố này và Tăng Triệu đã khám phá ra rằng vạn vật chuyển biến trong tương quan liên hệ giữa chúng, nhưng vẫn tịch nhiên, vẫn trì giữ vị trí của chúng, trong môi trường mà chúng biến chuyển. Điều này giác ngộ cho Tăng Triệu như là một kỳ diệu, một vết tích của “chân đế”, vốn là cuộc sống hòa điệu miên viễn với tự nhiên, mà Tăng Triệu đang tìm kiếm. Ngoan cố trong cuộc chống đối lại với ý nghĩa của Trung luận, Tăng Triệu lại khám phá ra cùng một điều ẩn mật mà Tăng Triệu từng truyền đạt trong các phần luận khác, nhưng điều ẩn mật khai thị này rất gần gũi hơn, hầu như là có thể xúc chạm được, là một sự kiện cụ thể kinh nghiệm được. Triệu có thể minh chứng rằng Trung đạo hiện diện ở đây và ngay bây giờ.

---o0o---

3- Thời gian tịch nhiên

Tăng Triệu dùng thí dụ về một thiếu niên trưởng thành để diễn tả sự bất biến của thời gian: “Tuổi trẻ đã đi qua”, ai cũng phải già đi và sẽ chết. Điều này cho ta thấy sự chuyển biến của thời gian. Khi phủ định điều này, Tăng Triệu không có ý chống đối với điều hiển nhiên. Dĩ kiện quả thật rất minh bạch. Vậy thì Tăng Triệu có ý gì? Hình 2 vẽ lên một khuôn thức trong đó những di chuyển theo chiều dọc và chiều ngang đều độc lập với nhau. Con người di

động theo vòng-cuộc-đời không chết theo với pháp của cái chết, tử pháp của y, không kể đến pháp của tuổi trẻ hay là của tuổi già của y. Nếu mà tử pháp của y phải chết thì lại là một ý nghĩa khác. Pháp ấy xuất hiện ở trong một “lịch sử” khác, không ở trong tiến trình sinh diệt mà là ở trong tiến trình hiện hữu của pháp. Bởi vì pháp trẻ bao giờ cũng trẻ và pháp già bao giờ cũng già, mặc dầu là pháp già bao giờ cũng già, mặc dầu là pháp già này đã không còn, hay chưa, hiệu nghiệm là già nữa. Cho nên Tăng Triệu có thể nói là “tuổi trẻ luôn luôn trẻ, tuổi già luôn luôn già”. Hay nói cách khác, tuổi trẻ như là tuổi trẻ không thể di động vào tiến trình trẻ-già-chết được, và không thể chiếm cứ vị trí của tuổi già hay cái chết trong trật tự đó được. Đây là điều Tăng Triệu gọi là “bất thiên”. Gian kỳ tự chúng không thể nào thay đổi chỗ được.

Cách thức biện luận này rất phổ thông trong học phái Nhất thiết Hữu. Có phải chăng là Tăng Triệu đã từng nghe qua những biện luận về chủ thuyết của phái này, rằng pháp hiện hữu trong tam thế, ngay cả trước và sau thời kỳ của hoạt động riêng chúng? Nhưng mà hệ luận mà Tăng Triệu lập nên thì thật quả là không phải thuộc Nhất thiết Hữu. Sự thường hằng hay vô thường của các pháp không đáng kể đối với Tăng Triệu, mà Tăng Triệu chỉ chú ý đến sự kiện là các pháp tịch nhiên, chúng giữ y vị trí của mình trong tiến trình thời gian, trong dòng động chuyển từ sinh đến tử. Môi trường của vòng-cuộc-đời đối với Tăng Triệu không quá hơn là một khoảnh khắc tồn tại trong vũ trụ mà Tăng Triệu liên tục ý thay thế bằng những khoảnh khắc tiếp nối, theo kinh nghiệm bản thân. Một trong những khoảnh khắc đó là “lịch sử”, thời gian theo tập lịch. Cái gì cổ thì vẫn là xưa, những nhà hiền triết cổ xưa, hay những sự kiện cổ xưa; cái gì kim thì vẫn thuộc nay, không bao giờ có thể trở thành cổ. Một khoảnh khắc là một nghiệp, karman, như là Tăng Triệu ghi nhận nó: anh không thể chối bỏ cái anh ngày hôm nay để mà tiếp tục là anh ở ngày mai được. Các nghiệp thiện và ác đều tồn tại nơi anh và sẽ kết quả không sớm thì muộn. Nghiệp không thể hoại diệt. Những điều này tiến xa hơn là học phái Nhất thiết Hữu, và chúng được nêu lên theo dụng ý khác của Tăng Triệu.

Mục đích của Tăng Triệu, dĩ nhiên, không phải là theo khoa học. Triệu không có ý thức nào về thế nào là lý thuyết khoa học, mà Triệu chỉ cần cầu tìm kinh nghiệm vốn có thể chinh phục được Tăng Triệu và các nhà học Tăng Triệu về thật tính của cái Một thuộc vũ trụ. Sự tương phản, tự nó, không phải là giải quyết đúng lý của nó, là sự khám phá vô giá của Tăng Triệu. R. H. Robinson, trong bài tiểu luận đặc sắc của ông, “Mysticism and Logic in Seng Chao’s thought”, bàn về vấn đề này, cho rằng Tăng Triệu như

là một triết gia quen thuộc với luận lý tân thời. Ông kết luận rằng Tăng Triệu không hoàn toàn thâm hiểu Long Thọ, và dẫn chứng Wittgenstein: “Ai mà hiểu được các mệnh đề của tôi cuối cùng sẽ nhận ra rằng chúng vô nghĩa, khi mà người ấy đã thông qua suy tư về chúng và vượt bỏ chúng. Y phải siêu việt các mệnh đề này, khi đó y mới thấy thế gian là chân thật. Khi ấy, y không lên tiếng nói nữa; khi ấy, y im lặng. (Tractatus Logicophilosophicus, tr. 54). Dẫn chứng này trình bày cái luận pháp tương phản rất là rõ rệt, minh bạch hơn là Long Thọ hay Tăng Triệu trình bày. Trong mỗi trường hợp, tất cả đều cùng là một sự kiện. Nhưng mà sự dị biệt giữa họ và những nhà triết gia cổ đại cũng như tân tiến khác, vốn, như Robinson nói, đối diện với sự ẩn mật của liên hệ giữa biểu tượng và thực tế, chỉ giản dị là mỗi người theo đuổi khám phá riêng của mình. Long Thọ nhìn thấy Niết Bàn mở rộng và tin tưởng rằng mình sẽ không bao giờ tái sinh nữa, như là Long Thọ đã diễn đạt trong kinh Āryaratnākāra, mà Stcherbatsky dịch rằng:

Then you will live from birth delivered

and free yourself, deliver many beings.

Thường tồn, siêu việt tử sinh,

Tự thân giải thoát, độ mình độ tha.

Hy vọng này không được Tăng Triệu chia sẻ. Tăng Triệu muốn tự tại với Thần mãi mãi nơi trung tâm của vũ trụ. Nhưng mà bên ngoài những ảo tưởng này, Tăng Triệu lại còn khám phá ra một sự kiện. Một loại “thời gian” nào đó được hàm chứa trong trật tự của tiến trình mặc dầu nó không di động. Những khám phá khoa học quả là tuyệt hảo ngày nay. Chúng khiến ta tin tưởng và chấp mắc vào đó, cho đến khi một triết gia như Wittgenstein lột trần hào quang ảo tưởng của chúng ra.

---o0o---

F.- Niết bàn vô danh

Nhà nghiên cứu về Tăng Triệu hình như là có tìm thấy mấy trang cuối cùng của thủ bản chân chính của luận này, rồi ông ta thêm vào một phân biện bác giữa Huệ Quán và Đạo Sanh, và lại sửa chữa theo văn thể của ông ta. Trong thủ bản chân chính, Tăng Triệu bàn đến Thánh Nhân như là nhà sáng thế: “phù thánh nhân không động vô tướng nhi vạn vật vô phi ngã tạo”. Ở Bát Nhã Vô Tri, Chí Nhân được giải thích theo bản chất cố hữu của người: ngự

tri thể giới, lo lắng cho chúng sinh và tri biết những gì xảy ra. Nói tắt, người là Tự Nhiên được nhân cách hóa. Hơn thế nữa, người là ánh sáng của cuộc sống, thâm nhập và sinh động vũ trụ vốn là vũ trụ sinh động. Trong hành động sáng tạo đó, Huyền giám hàm chứa mỗi hình tượng và âm thanh của cuộc sống hàng ngày. Ở Bất Chân Không, người là Toàn Không vốn đồng đẳng với cái viên mãn của thế giới. Theo đó, không có môi trường nào trống không để mà một nhà sáng tạo nhân cách hóa có thể chen vào.

Có thể là Tăng Triệu, để chứng minh rằng nhất thiết có Chí Nhân, nên đã sử dụng thuật ngữ “tạo” thay vì là “chiếu”. Nhưng mà dầu tạo hay chiếu, sự sáng thế vẫn chỉ có một ý nghĩa duy nhất là “tự-biểu-hiện”. Như ở Bất Chân Không, Tăng Triệu bảo rằng: “Công đức chiếu soi của Như Lai, chiếu công, thì bất khả hoại diệt”. Công đức đó, ở đây gọi là “sự sáng tạo”.

---o0o---

G.- Thiên định của Tăng Triệu

Ở thời đại nhà Tần - khi Tăng Triệu tạo nên luận này - điều mà học giới tìm kiếm không phải là tri thức khoa học hay là tiến hóa kỹ thuật, mà là diệu vật, hoặc thuộc tinh thần hay vật chất, hoặc là một bí ẩn về cội nguyên của vũ trụ, hay là một dược thảo đưa đến trường sinh bất tử, vượt thoát mọi bất đắc ý thế gian. Các bộ kinh điển đều có nói về “diệu vật” đó. Khi Tăng Triệu suy tư về diệu vật này, Tăng Triệu đi đến những tri ngộ khiến Tăng Triệu tự giác rằng phải chăng Tăng Triệu vẫn chưa vượt qua giới hạn hiện hữu của con người. Điều mà Tăng Triệu tri nhận chắc chắn cũng là điều mà các thiền giả Ấn kinh nghiệm khi họ nhập định.

Phật học Ấn Độ thực tập hai phương pháp thiền định, anusmrti: quán, và samādhi: tam muội, siêu việt mọi nhận thức. Tam muội của Tăng Triệu có thể được xem là trạng thái xuất thân trong đó thiền giả hoàn toàn hòa điệu với tự nhiên. Cuộc sống vũ trụ là vấn đề triết lý của Trung Hoa; nhập thể với cuộc sống vũ trụ đó là mục đích tôn giáo. Trạng thái trong đó thiền giả hay thi sĩ cảm nhận mình hòa điệu với thiên nhiên là đề tài chính yếu trong những tranh vẽ thiên nhiên của Trung Hoa, và hơn tất cả, đây là điều mà Tăng Triệu kinh nghiệm trong những lúc nhập định tam muội.

Kinh nghiệm đó có thể diễn đạt qua ý nghĩa “dòng sông cuộn cuộn chảy xuôi mà vẫn không động chuyển”. Ai dám tin vào lời mâu thuẫn đó? Chỉ có Đức Thanh đời Minh (tức Cảnh Sơn Thiền sư, 1546-1623), hơn mười thế kỷ sau là tin, và theo đó, đã chứng ngộ: “Ai chỉ trích ý nghĩa của câu nói này,

dựa trên kinh nghiệm thể tục của hần, sẽ phải bối rối. Nhưng mà hỏi các người ham chỉ trích kia, một ngày nào đó, các người sẽ đạt đến kinh nghiệm siêu việt này và các người rồi cũng sẽ phải tin”.

Đức Thanh là một thiền sư. Nhưng ông lại nhận rằng triết lý tương phản trong các bài luận của Tăng Triệu quả thật quan hệ đối với vấn đề mà các thiền sư buộc các hành giả giải quyết khi tham thiền. Thật ra thì văn học Thiền đầy đầy những biểu tượng của Tăng Triệu. Ảnh hưởng của Tăng Triệu trên hình thức mới nhất này của đạo Phật, tức Thiền học, quả không thể phủ nhận được.

---o0o---

G.- Thiền định của Tăng Triệu

Ở thời đại nhà Tần - khi Tăng Triệu tạo nên luận này - điều mà học giới tìm kiếm không phải là tri thức khoa học hay là tiến hóa kỹ thuật, mà là diệu vật, hoặc thuộc tinh thần hay vật chất, hoặc là một bí ẩn về cội nguyên của vũ trụ, hay là một dược thảo đưa đến trường sinh bất tử, vượt thoát mọi bất đắc ý thế gian. Các bộ kinh điển đều có nói về “diệu vật” đó. Khi Tăng Triệu suy tư về diệu vật này, Tăng Triệu đi đến những tri ngộ khiến Tăng Triệu tự giác rằng phải chăng Tăng Triệu vẫn chưa vượt qua giới hạn hiện hữu của con người. Điều mà Tăng Triệu tri nhận chắc chắn cũng là điều mà các thiền giả Ấn kinh nghiệm khi họ nhập định.

Phật học Ấn Độ thực tập hai phương pháp thiền định, anusmrti: quán, và samādhi: tam muội, siêu việt mọi nhận thức. Tam muội của Tăng Triệu có thể được xem là trạng thái xuất thần trong đó thiền giả hoàn toàn hòa điệu với tự nhiên. Cuộc sống vũ trụ là vấn đề triết lý của Trung Hoa; nhập thể với cuộc sống vũ trụ đó là mục đích tôn giáo. Trạng thái trong đó thiền giả hay thi sĩ cảm nhận mình hòa điệu với thiên nhiên là đề tài chính yếu trong những tranh vẽ thiên nhiên của Trung Hoa, và hơn tất cả, đây là điều mà Tăng Triệu kinh nghiệm trong những lúc nhập định tam muội.

Kinh nghiệm đó có thể diễn đạt qua ý nghĩa “dòng sông cuộn cuộn chảy xuôi mà vẫn không động chuyển”. Ai dám tin vào lời mâu thuẫn đó? Chỉ có Đức Thanh đời Minh (tức Cảnh Sơn Thiền sư, 1546-1623), hơn mười thế kỷ sau là tin, và theo đó, đã chứng ngộ: “Ai chỉ trích ý nghĩa của câu nói này, dựa trên kinh nghiệm thể tục của hần, sẽ phải bối rối. Nhưng mà hỏi các người ham chỉ trích kia, một ngày nào đó, các người sẽ đạt đến kinh nghiệm siêu việt này và các người rồi cũng sẽ phải tin”.

Đức Thanh là một thiền sư. Nhưng ông lại nhận rằng triết lý tương phản trong các bài luận của Tăng Triệu quả thật quan hệ đối với vấn đề mà các thiền sư buộc các hành giả giải quyết khi tham thiền. Thật ra thì văn học Thiền đầy đầy những biểu tượng của Tăng Triệu. Ảnh hưởng của Tăng Triệu trên hình thức mới nhất này của đạo Phật, tức Thiền học, quả không thể phủ nhận được.

---o0o---

H.- Trao đổi văn thư với Lưu Di Dân

Trong Đáp thư Lưu Di Dân, danh từ Bát Nhã không xuất hiện nữa. Mà Thánh Nhân bấy giờ được gọi là Chí Nhân hay Ngã, vốn hiện hữu trong từng vật một. Ngã siêu việt mọi vật hữu hình, do đó không tri, không ứng hội. Đáp thư khuyến cáo ta đừng cố công định nghĩa cái Ngã đó.

Cách giao thiệp bằng thư này là một đặc thái không những đối với văn học Tây phương mà ngay cả đối với văn học Trung Hoa nữa. Đây là một hình thức văn học trong đó người vấn thư chân thành tìm hiểu tư tưởng của người tiếp thư và không ngần ngại bày tỏ tư tưởng riêng mình. Bởi vì là cả hai thuyên giải thế giới bằng từ hai cực đoạn đối lập, nên sự dị biệt căn bản của quan niệm hai người không bao giờ lấp đầy được, nhưng mà do vì cả hai chân thành diễn đạt tư tưởng của mình nên cuối cùng lại trở nên tri kỷ, mặc dầu thật sự cả hai không hề gặp mặt nhau lần nào trong cuộc đời. Tình bạn của họ cho ta thấy phong thái văn nhã trong học giới Trung Hoa bấy giờ.

Thế nào là thiền quán mà học chúng Lô Sơn tu tập? Có phải thiền này xuất phát từ hình thức thuộc Đạo gia? Hay đây là thiền đặc biệt của Huệ Viễn? Sự vô tư mà các thế lực siêu nhiên bảo trì được biết đến từ thời đại nhà Châu hay sớm hơn. Thế thì ảnh hưởng Ấn Độ bắt đầu từ bao giờ? Và ở nơi đâu? Chắc chắn là ở nơi sự sùng tín thần quyền (chư Phật và Bồ tát) vốn chưa được biết đến trước kia, chư Phật vốn từ bi nhưng đồng thời lại nghiêm khắc về luật nghi, vốn là những thần linh có thuộc tính xã hội mà ai cũng sẵn sàng đầu phục. Có phải chăng ảnh hưởng Phật giáo đã tự tiêu mòn vào trong vai trò lãnh đạo đó? Có phải chăng Hồ Thích đúng lý khi cho rằng Hán nhân chấp nhận truyền thống Phật giáo chỉ giản dị là để phân tán và đồng hóa Phật giáo Ấn Độ vào truyền thống Trung Hoa? Họ phân hóa điều bất khả phân hóa. Nhưng mà, có thể nào mà các triết gia gian nan lặn lội từ Đạo cho đến Phật, đến một vị bất khả mệnh danh, đến Đấng Chí Nhân vốn chỉ có thể trực nhận qua sự yên tĩnh của tự tâm con người, chính Tự Tâm Phật, mà lại không hề bị ảnh hưởng của Long Thọ? Chắc chắn là không. Nếu thế, thì ảnh

hưởng của Long Thọ như thế nào? Văn hóa Trung Hoa bấy giờ hầu như là đang lê bước vào tử lộ nếu không được tăng cường sinh khí bởi ảnh hưởng ngoại lai, một ảnh hưởng quả thật độc đáo, thanh linh, và hoạt động như dòng nước thấm nhuần cây cỏ, mà không truyền thụ điều gì thuộc vật chất cả.

Lịch sử của triết lý Phật học Trung Hoa là một minh chứng hiển nhiên về định thuyết Tự Nhiên này.

---o0o---

Chú thích:

1 Ngô giải bất tạ tử, văn đương tương áp nhĩ.

2 Tức Hà Ân, nhà đạo sĩ lừng danh, tác giả Luận Ngữ tập giải và Đạo Đức luận, phát huy Đạo giáo.

3 Cả hai Đại phẩm Bát Nhã và Tịnh Danh kinh được Moksala, Vô Xoa La, dịch vào đời Tây Tấn, sau Cưu Ma La Thập trùng dịch vào khoảng 401-406.

4 Sớ, gồm cả chú, là phần bình giải các kinh điển hay luật luận.

Tự, phần tựa viết đề cho một tác phẩm nào đó, thường là tóm tắt ý chỉ căn bản của tác phẩm đó.

Thư, trao đổi văn thư với đạo hữu; phần này rất quan trọng trong việc nghiên cứu tiểu sử và những biến cố quan trọng trong cuộc đời của tác giả, từ đó giúp ta suy ra nguyên do tạo nên kết quả những công cuộc đóng góp vào văn học của tác giả.

Ký, phần tự thuật của chính tác giả, tức là tự truyện.

5 Luận này đầu tiên được liệt kê trong bản Mục lục năm 858, nhưng giáo sư Thanh Dụng Đồng đã tận mắt thấy được bản khác có bài tự của Hoài Huy, vốn mất năm 808.

6 Tục Tạng kinh ghi: Dĩ niệm thuật lực hóa tác chủng chủng sắc tướng.

7 Cát Tạng, trong Pháp Hoa huyền luận, ghi rằng: “Lư Cầu, trong bộ Pháp Hoa chú của ông, thu thập thích giải của mười nhà bình chú, trong đó có cả Tăng Triệu”. Lại còn có một bộ Kim Cương kinh chú, gồm trong một tập thành những thích giải do Dương Khuê thu thập, gọi là Kim Cương kinh tập giải. Nhưng vì bộ này chỉ được đề cập lần đầu tiên trong bộ Mục lục Nhật Bản năm 1094, nên có thể là giả mạo. Những bình chú này chỉ là những thích giải ngoại lệ, không có giá trị nhiều.

8 Giới-Định-Tuệ: theo Tịnh Độ, mô thức tam đẳng bất khả phân này mọi người tu Phật đều phải tu tập qua.

9 Demiéville, Paul. La mirror spirituelle: les concepts d'éclairer, reflecter, regarder, voir clairement, comprendre, connaitre, tendent à associer et à se confondre dans certain mots chinois, chiếu & minh. Dans le Bouddhisme chinois, chiếu designe techniquement la fonction de la gnose, Bát Nhã.

10 Thần được đề cập đến trong Lão Tử, lại cũng xuất hiện trong Liệt Tuê. Lão Tử ch.39: Thần nhưt dĩ linh. Tăng Triệu dịch nghĩa của prajna là Thánh Tâm, hay đúng hơn là Tâm Vũ Trụ, Cuộc Sống Vũ Trụ, bởi vì Tâm không phải là thuộc tính của Thánh nhân; cả hai Thánh Tâm và Tâm đều đồng thể.

11 Liebenthal, W. One-mind dharma: Nhưt tâm pháp, tr.41.

12 Trung luận, ch.25, kệ 19.

13 Trung luận, Quán Hữu Vô phẩm 15.

---o0o---

VẬT BÁT THIÊN LUẬN

Sinh tử giao tiếp, lạnh nóng lần lượt đổi thay, các vật lưu động, đó là quan niệm thường tình của con người. Tôi lại cho là không phải vậy. Tại sao?

Kinh Phóng Quang(1) nói: “Pháp không khứ lai, không động chuyển”. Đi tìm nguyên nhân của sự bất động này, há phải do nơi lìa bỏ cái động để tham cầu cái tịnh đâu, mà thật ra là nhận thức rằng tịnh tồn tại ở nơi động vậy. Cầu tịnh nơi động, nên nói rằng tuy vật tại nơi biến động mà thực tế thì vẫn thường tịnh, không từng lìa bỏ động ngoại tại để cầu tịnh, nên vật tuy nội tại luôn tịnh mà vẫn không xa lìa động. Như vậy, căn bản là động tịnh không

khác, chỉ vì con người hồ đồ nghi hoặc mà cho rằng chúng có chỗ không đồng. Đây là nguyên nhân khiến cho chân lý của Đức Phật(2) bị vướng mắc vào vòng tranh biện và đạo nghĩa bị khuất tất nơi dị biệt của các học thuyết. Do vậy mà không phải dễ dàng khi thuyết minh đạo lý của cả hai động tịnh vậy. Vì sao?

Ai tuyên dương chân đế, tất trái nghịch với ý kiến thế tục, còn tuân theo thế tục tất phải xa lìa chân đế. Lìa chân nên mê chấp tánh mà chẳng trở lại(3). Nghịch với tục nên lời nói lạt lẽo vô vị. Đó là nguyên nhân khiến người tầm thường không phân biệt được nên giữ hay bỏ, kẻ kém cỏi thì vỗ tay cười mà chẳng để mắt đến(4). Tuy gần mà không ai có thể hiểu được, đó là bản tánh của các vật vậy. Tuy nhiên, tôi không thể bỏ qua vấn đề này được nên lại để tâm quan sát sự giao hệ giữa động và tịnh, dầu không dám nhất định cho rằng đây là giải thích chân chính nhất.

Đạo Hành kinh(5) nói: “Pháp vốn không từ nơi nào lại, cũng không có nơi nào để đến”. Trung Quán luận(6) nói: “Quán sát nơi chốn, ta biết rằng người đi đã đi rồi, nhưng thật ra thì người đi không có nơi nào để đến cả”. Cả hai kinh luận này thông qua cái biến động của sự vật mà luận chính cái tịnh của chúng. Thế nên ta biết rằng sự vật không biến thiên(7), thật rõ ràng không sai.

Điều mà người ta bảo rằng động, là vì họ căn cứ nơi vật ở thời quá khứ không đi đến hiện tại, nên gọi rằng động mà không phải tịnh. Điều mà tôi gọi là tịnh cũng căn cứ nơi vật từ quá khứ không đi đến hiện tại, nên gọi là tịnh không phải động. Nhận rằng vật di động không yên tịnh, là vì họ cho rằng sự vật quá khứ không có đi đến hiện tại. Nhận rằng vật yên tịnh không di động là vì tôi cho rằng vật hiện tại không có đi vào quá khứ. Sự kiện tất nhiên chưa từng sai khác, chỉ vì sở kiến mỗi người chưa từng đồng nhau mà thôi.

Nghịch, nên gọi là bế tắc. Thuận, nên gọi là thông đạt. Ví như kẻ đã đắc đạo, thì có gì có thể trì trệ người nữa được hay không?

Thật đáng thương cho nhân tình, luôn luôn bị mê hoặc. Tận mắt đối diện chân lý mà chẳng cảm thấy được nó. Tuy biết rằng vật đã đi qua chẳng tiến đến hiện tại, mà lại cứ cho rằng vật ở hiện tại và có thể đi vào quá khứ. Vật đã đi qua vốn chẳng đến hiện tại, thì vật ở hiện tại làm sao mà có nơi nào để đi vào quá khứ? Sao mà như vậy?

Cầu tìm vật đã đi qua nơi quá khứ, thì ở nơi quá khứ, vật chưa từng là không. Mong kiếm vật đã đi qua ở nơi hiện tại, thì ở hiện tại, vật chưa từng là có. Nơi hiện tại chưa từng có, nên rõ ràng là vật không từ quá khứ đến hiện tại. Nơi quá khứ chưa từng không, cho nên biết rằng vật không từ hiện tại đi vào quá khứ. Nghiệm xét mà cầu tìm ở hiện tại thì sự vật ở hiện tại cũng chẳng có đi qua. Do đấy mà gọi rằng, vật quá khứ tự tồn tại nơi quá khứ, không phải từ hiện tại đi vào quá khứ; vật hiện tại tự ở nơi hiện tại, không phải từ quá khứ đi đến hiện tại. Cho nên Trọng Ni nói: “Nhan Hồi tùy thời gian mà nhận thức rằng sự vật luôn luôn biến hóa thành mới, không còn như lúc ban đầu nữa”(8). Như vậy, tất vật không có tương tục đi đến; thật rõ ràng rồi vậy. Đã không tí nào liên hệ vắng lai giữa quá khứ và hiện tại, thì có vật nào có thể di động được đâu? Như vậy, tất gió lốc(9) quay cuồng trên đỉnh núi cao mà vẫn thường tịnh, nước sông cuộn cuộn chảy xuôi mà không lưu chuyển, đã mã(10) phát phơ mà chẳng động đậy, nhật nguyệt xuyên trọn bầu trời mà chẳng tuần hoàn; có gì là kỳ quái không?

(Nạn): Ô! Thánh nhân có lời nói rằng: “Mạng con người đi không trở lại rất nhanh chóng, mau hơn nước chảy!”(11). Do đấy mà bậc Thanh văn ngộ được lẽ Vô Thường mà đắc đạo, bậc Bích giác chi được lý duyên khởi mà đạt Chân Đế. Nếu cho rằng vật di động mà chẳng biến hóa, thì cần gì phải quán sát biến hóa mới bước lên được từng bậc thang Đạo?

(Giải): Nếu ta nghiệm xét lời Thánh nhân lần nữa, thì thấy rằng thật cao thâm ảo diệu, khó đo lường được. Nếu động mà vẫn tịnh thì giống như đi qua mà vẫn đình lưu. Chỉ có thể dùng thánh trí mới lãnh hội được điều này, chớ không thể y nơi sự kiện mà cầu tìm được. Do đấy mà nói “khứ” mà bất tất có nghĩa là “đi”, chỉ vì để phòng ngừa tư tưởng thường tình của con người mà nói vậy thôi. Gọi “trụ” mà bất tất có nghĩa là “đình lưu”, chỉ vì để giải trừ điều con người cho là “đi qua” vậy(12). Há phải nói “khứ” bất tất có nghĩa là biến thiên, “trụ” là có lưu lại đâu?

Cho nên kinh Thành Cự(13) nói: “Bồ tát, trong chốn người quan niệm rằng thế giới thường tồn bất biến mà giảng dạy giáo thuyết Vô Thường”. Ma Ha diễn luận(14) viết: “Các pháp không động chuyển, không có nơi nào để đi, cũng không từ nơi nào đến”. Cả hai kinh luận này, vì để khai đường dẫn lối cho người thế tục thường tình mà thuyết như vậy, tuy hai lời mà chỉ một ý. Há có phải là vì văn nghĩa sai khác mà nguyên lý phải phân tán đâu?

Do đó mà nói “thường” mà không trụ, gọi là “khứ” mà không biến thiên. Không biến thiên nên tuy đã đi qua rồi mà vẫn bất động. Không trụ, nên tuy

tịnh mà vẫn thường đi qua. Tuy tịnh mà thường đi qua nên tuy đi qua mà chẳng biến thiên. Tuy đi qua mà vẫn bất động, nên tuy tịnh mà không đình lưu. Đây là điều mà Trang Sinh thí dụ về “tàng sơn”(15) và Trọng Ni nói khi đứng bên bờ sông vậy. Cả hai đều cảm được điều khó lưu lại của sự đã đi qua vậy. Há có phải là họ cho rằng vì xa lìa hiện tại mà vật có thể đi qua được đâu! Do đó, thế hội tâm Thánh nhân, biết rằng không đồng sở kiến với kiến giải thế tục. Vì sao?

Thế tục quan niệm rằng con người lúc còn nhỏ và khi thành niên cùng một thể, đến khi trăm tuổi cũng cùng một chất; tuy biết rằng năm tháng đi qua mà lại chẳng nhận thức được điều hình thể cũng tùy theo đó mà biến thiên. Do đó mà Phạm chí xuất gia, đến khi đầu bạc trở về quê, người trong thôn gặp nói rằng: “Người xưa nay vẫn còn!”. Phạm chí nói: “Tôi tuy giống người xưa mà chẳng phải người xưa”. Người trong thôn đều ngạc nhiên và không tin lời nói ấy. Đây là điều mà Trang Tử nói về người có sức mạnh vác núi chạy đi, kẻ ngu không hiểu tại sao là vậy. Xa lìa Đạo thật, có phải là ý tứ này chăng?

Do đó mà Đức Như Lai, tùy thuận theo căn cơ trì trệ của chúng sinh mà phương tiện dùng trăm ngàn giả thuyết để tiêu trừ mê hoặc của họ; quyền thừa nơi chân tâm bất nhị mà giảng dạy thù giáo bất nhất. Mâu thuẫn mà không thể sai khác, đây chỉ có thể là Thánh ngôn mà thôi.

Cho nên đàm luận về Chân Hữu, Người gọi đó là không biến thiên, nhưng khi hướng dẫn chúng sinh về hữu của tục đế, thì lại thuyết là sự vật lưu động. Tuy đề xướng trăm ngàn đường lối khác nhau, rốt lại cũng đồng quy về chung một đích điểm. Kẻ chấp trước văn tự khi nghe nhắc đến “không biến thiên” tất cho rằng vật quá khứ không đi đến hiện tại; người chấp trì vật lưu động lại cho rằng vật hiện tại có thể đi vào quá khứ. Đã gọi “xưa”, “nay” sao lại còn muốn có dời đổi? Do đó mà nói vật “vãng” mà bất tất có nghĩa là “đi qua”. Cổ kim thường tôn, cho đây là bất động. Xưng là “khứ” mà bất tất đã “đi”, đây gọi là không từ nay mà đi vào xưa, là vì không có đến. Không đến, nên không dong ruổi giữa xưa và nay; không động, nên mỗi tánh tự đình trụ nơi gian kỳ nhất định của chúng. Theo đó, trong văn nghĩa sai khác của các luận giải, dị thuyết của trăm nhà, ta phải lĩnh hội ý nghĩa của họ; há vì văn nghĩa sai biệt mà bị mê hoặc hay sao?

Do đây, điều mà thế tục gọi là “đình lưu”, tôi lại gọi là “đi qua”; điều mà họ gọi là “đi qua”, tôi lại cho là “ở lại”. Theo đó, đi qua và lưu lại tuy sai khác, nhưng vẫn đồng một ý vậy. Cho nên biết rằng lời nói ấy tất có lý do. Vì sao?

Con người luôn tìm kiếm cái “xưa” ở nơi cái “nay”, nên gọi đây là không lưu lại. Tôi cầu hiện tại nơi quá khứ, nên biết rằng vật không đi qua. Nếu “nay” mà đi vào “xưa”, thì “xưa” quyết phải có “nay”. Nếu xưa đi đến nay, thì trong nay quyết phải có xưa. Hiện tại đã không bao quát quá khứ nên biết rằng sự vật không từ quá khứ đến; quá khứ không bao quát hiện tại nên biết là vật không từ nay đi vào xưa. Nếu xưa không đi đến nay, nay cũng không đi vào xưa, thì đây là điều mà ta gọi là mỗi tánh tự trụ nơi mỗi gian kỳ của nó; có vật nào mà có thể di động đi lại được đâu? Do đây mà bốn mùa dong ruổi, nhật nguyệt tinh sao vận hành, tuy triển chuyển nhanh chóng mà vẫn bất động. Do đây mà Như Lai, công đức lưu truyền vạn thế mà vẫn thường tồn, đạo pháp thông suốt trăm kiếp mà vẫn kiên thật chẳng lung lay. Núi mà thành được là nhờ nơi từng cây trúc mọc lúc ban sơ; đường dài đi trọn là do nơi bước chân khởi đầu. Cho nên nói, công đức của Như Lai không thể tiêu tan được là vậy. Công đức không tiêu tan, nên tuy ở tại quá khứ mà không chuyển hóa; không chuyển hóa nên không biến thiên; không biến thiên tất thậm thâm minh nhiên vậy. Cho nên Kinh(16) nói: “Tam tai(17) vẫn đầy đủ, ràng rịt nhau mà khiến nghiệp lực chúng sinh vĩnh viễn chẳng lay chuyển”. Phải nên tin vào lời ấy. Vì sao?

Quả không hiện hữu cùng lúc với nhân. Do nơi nhân mà tạo nên quả. Do nhân tạo nên quả nên nhân không bị diệt ở thời quá khứ. Quả không hiện hữu cùng lúc với nhân, nên nhân không từ quá khứ đi đến hiện tại. Không diệt không đến, tất rõ ràng là không thiên chuyển. Còn có thể nào bị mê hoặc về “khứ”, “lưu”, lẫn lộn phân vân về “động”, “tĩnh” nữa không? Dầu càn khôn đảo ngược vẫn không gọi đây là không tịnh, nước cả vượt trời vẫn không gọi đây là động. Cho nên, nếu ta thâm nhập lĩnh hội thực tại vật như thế thì tri hiểu lý không biến thiên này không khó vậy.

Chú thích:

1 Phóng Quang Bát Nhã kinh, Tây Tấn Vô Xoa La dịch, q. 5. Diển Dữ Không Đăng phẩm: “Sở ngôn Ma Ha diển, diệc bất kiến lai thời, diệc bất kiến khứ thời, diệc bất kiến trụ xứ. Hà dĩ xứ? Chư pháp bất động dao cố”.

2 Chân ngôn: lời nói chân thật, tức giáo thuyết của Đức Phật, chân lý.

3 Con người bàn về tánh như là một đối thể, nên không bao giờ trực ngộ được chính bản tánh tự nó, cho nên gọi là đi quá xa mà không trở lại.

4 Lão Tử, ch. 41: “Thượng sĩ văn đạo, cầu nhi hành chi. Trung sĩ văn đạo, nhược tồn nhược vong. Hạ sĩ văn đạo, đại tiểu chi”.

5 Đạo Hành Bát Nhã, Hậu Hán Chi Lô Ca Sấm dịch, q. 9. Bát Đa La Sa Bồ tát phẩm: “Không, bản vô sở tùng lai, diệt vô sở chi”.

6 Trung luận, q. 1. Quán Khứ Lai phẩm: “Dĩ khứ vô hữu khứ, vi khứ diệt vô khứ. Ly dĩ diệt vi khứ, khứ thời diệt vô khứ”.

W. Liebenthal ghi là không tìm thấy ý nghĩa này trong Trung luận nên phỏng đoán rằng có thể là trong bản Phạm văn, ch. 2, kệ 22: “yasman na gatir purvo'sti kascit kimciddhi gacchati?”, không có khứ giả đã từng đi rồi thì làm sao mà có người nào đi và chỗ để đi đến?

Khứ, theo Long Thọ, có 3 gian kỳ: lúc đến, lúc đang đi và lúc bắt đầu đi. Do vì pháp chỉ tồn tại có một sát na, cho nên người đi, khi di động, không hiện hữu trước khi y bắt đầu, và người hiện hữu khi bắt đầu đi không phải cũng là người đi đến hay đang đi. Thế là, thật ra, trong sát na đi đó, không có người di động.

7 Minh giải tựa luận.

8 Trang Tử, ch. Điền Tử Phương: “Khâu dĩ thị nhật tố. Ngô chung thân dữ nhữ giao nhưt tí nhi thất chi. Khả bất ai dữ?”. Quách Tượng giải: “Kim giao nhưt tí nhi thất chi giai tại minh trung khứ dĩ, cố hướng giả chi ngã phi phục kim ngã dã”.

9 Toàn lâm, Phạm ngữ vairambhaka, gió mãnh liệt có thể lật đổ cả thế giới.

10 Ánh nắng chói trên mặt hồ nước phương xa, trông giống như ngựa hoang. Dừng để ám chỉ ảo tượng.

11 Luận Ngữ, ch. Tử Hãn. “Thệ giả như tư phù, bất xả trú dạ”.

12 Theo Nguyên Khương sớ: “trụ”, lưu lại, đồng nghĩa với “vãng”, đi qua.

13 Thành Cự Quang Minh Định Ý kinh, Hán Chi Diệu dịch. “Xử kê thường chi trung nhi tri vô thường chi đế”.

14 Đại Trí Độ luận, q. 51, Hàm Thọ phẩm: “Tu Bồ Đề! Nhưt thiết chư pháp bất động tướng cố, thị pháp vô lai xứ, vô khứ xứ, vô trụ xứ”.

15 Tàng sơn, đầu núi. Trang Tử, ch. Đại Tông Sư.

16 Phổ Diệu kinh, Tây Tấn Trúc Pháp Hộ dịch, Tư Thiên Vương Thượng Bát phẩm. “Vạn vật vô thường, hữu thân giai khổ. Tự vi phi thân, không vô sở hữu, chung bất giải dung khổ bi lao. Chánh ngôn tợ phản, thùy khảng tín giả?”.

17 Nạn nước, lửa, gió. Tăng Triệu mượn ý trong Trường A Hàm do Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm dịch đời Hậu Tần, q. 21, đề cập đến tam tai: đến thời kỳ thế gian tận diệt thì sẽ có lửa, nước và gió phát sinh để tiêu hủy thế giới vạn vật.

---o0o---

BÁT CHÂN KHÔNG LUẬN

Cái trống không toàn vẹn, không có thực thể, đây là tông chỉ thần diệu của tấm gương đen Bát Nhã, là nguyên tắc tối cao của vạn vật. Nếu tự không phải là người có khả năng lý giải siêu việt như bậc Thánh nhân thì làm sao mà thâm nhập được đến sự thể hội hữu và vô?

Do đó mà Thánh nhân dùng trí tuệ siêu việt tham cứu đến lĩnh vực vô cùng vô hạn mà vẫn không bị chướng ngại, đưa tai mắt tiếp xúc đến cực cùng sự nghe thấy mà vẫn không bị thanh sắc hạn cuộc. Đây chẳng phải là do vì vạn vật tự làm cho trống rỗng mà rõ ràng là vì vật không thể hệ lụy đến Thánh Tâm. Cho nên Thánh nhân dùng chân tâm mà thông thuận lý tắc, nên không có trở ngại trí tuệ nào mà người không thông đạt; do nhất khí mà quan sát vạn vật biến hóa nên thuận thích theo những đối đãi trong cuộc đời. Không trở ngại nào không thông đạt nên có thể hỗn hợp với sự vật mà đạt đến chân lý thuần nhất; thuận thích điều sở ngộ nên nhìn thấy được cái Một bên sau trăm ngàn dị biệt của biểu hiện. Như thế, nên tuy vạn vật sai thù mà vẫn không thể vốn tự là dị biệt. Không thể tự dị biệt, cho nên biết rằng vạn tượng biểu hiện đây không phải là chân thực. Hiện tượng không chân thực cho nên tuy là hiện tượng mà không phải là hiện tượng (chân thực) vậy.

Theo đó, thì vật và ngã(1) phát khởi từ đồng một căn bản, phải và trái cùng nhất khí, thâm ảo vi diệu, quyết không phải là điều mà thế tục có thể liễu giải được. Cho nên những đàm luận gần đây về học thuyết Không tông của Phật giáo mỗi mỗi đều có chỗ không đồng. Nếu mà từ nơi những quan điểm bất đồng, ta đề cập đến điểm tương đồng, thì có điểm nào có thể gọi là đồng

không? Cho nên các học thuyết nối tiếp nhau xuất hiện mà không đạt được đến chỗ nhất trí là vậy. Vì sao?

Thuyết “Tâm Vô”(2) cho rằng “Không” là do tâm tự trống rỗng trước vạn vật, chớ vạn vật chưa từng là không. Cái Không đó, theo thuyết này, đạt được là khi tâm thần an tịnh; nhưng theo đó thì lại đánh mất ý nghĩa “không” khi vạn vật tự là trống không. Thuyết “Tức Sắc”(3) thuyết minh rằng sắc(4) tự nó không phải là sắc nên tuy là sắc mà chẳng phải là sắc vậy. Người nói sắc, là nói rằng Không tức là Sắc, bởi vì Sắc ở đâu thì Không ở đấy, chớ không phải là đợi đến khi Không thành tựu nơi Sắc rồi mới gọi đấy là Sắc. Thuyết này, như thế, chỉ minh liễu rằng Sắc không tự hình thành là Sắc được, nhưng theo đó thì không lĩnh hội được điều Sắc căn bản không phải là Sắc vậy.

Thuyết “Bản Vô”(5) thiên trọng nơi Vô; bao nhiêu lý luận đều lập trên Vô cho nên cho rằng vạn vật phi hữu. Cho nên khi (vật) phi hữu, thì Hữu tức Vô; khi vật phi vô, thì Vô cũng lại là Vô. Người lập nên giáo thuyết này, bất quá họ chỉ cho là không Có tức không thật Có, không Không tức không thật Không mà thôi. Cần gì phải nhất định cho rằng phi hữu tức không có “hữu”, rằng phi vô tức không có “vô” đâu? Luận thuyết cực đoan về Vô này sao mà có thể gọi được rằng thuận thông sự thật, rằng phù hợp tình huống thực tế của vạn vật được? Nếu gọi một vật là vật khi nó quả là một vật thì vật đó khả dĩ được ghi danh là vật. Nếu gọi vật vốn không phải một vật là vật thì tuy nó là vật mà quả không phải là vật vậy(6).

Cho nên, vật không phải tùy thuộc vào nơi danh gọi mà có thể tự thành thực tại làm vật được; danh gọi cũng không tùy thuộc vào nơi vật mà có thể trở thành chân thật. Do đó mà Chân đế hoàn toàn thanh tịnh, siêu việt mọi danh xưng, giáo thuyết; há có thể dùng văn từ ngôn lý mà biện giải được sao? Tuy nhiên, bản đạo không thể trầm mặc được cho nên lại nêu lên vấn đề liên hệ Hữu-Vô này mà luận chính lại. Thí như luận nghĩa sau đây:

Ma Ha diễ luận(7) nói: “Các pháp chẳng có tướng Hữu, cũng chẳng có tướng Vô”. Trung luận viết(8): “Các pháp bất hữu bất vô, đấy tức là Đệ nhất Chân đế vậy”. Tâm cầu bất hữu bất vô, há có phải gọi là thanh trừ hết vạn vật, lấp mắt ngơ tai, xem thế giới tịch nhiên hư khoáng, rồi sau Chân đế mới thể hiện đâu. Thật sự thì là vì (Thánh nhân) thuận thông cùng vạn vật cho nên vạn vật không chướng nghịch Người mà thôi. Không xa lìa giả tướng cũng không thoát ly chân tướng, cho nên biết rằng bản tánh vạn vật chẳng biến dịch. Tánh không biến dịch cho nên tuy là Không mà Có. Vạn vật

không chướng nghịch nên tuy Có mà Không. Tuy Có mà Không cho nên Có đó là điều gọi là chẳng phải Có. Tuy Không mà Có, nên gọi đấy là chẳng phải Không. Theo đó, tất chẳng phải là vật không có, mà là vật chẳng phải là vật chân thật mà thôi. Vật không phải chân vật, cho nên dựa vào đâu mà ta có thể gọi là vật được?

Cho nên kinh viết(9): “Tánh của Sắc vốn Không, chẳng phải là sắc bị hủy diệt rồi sau mới là Không”. Do đó, ta thấy thái độ Thánh nhân đối với vạn vật, nhận thức rằng vạn vật bản lai tự chúng trống không, không thực tại, chớ chẳng phải là đợi đến phân tích ra thành Không-Có rồi sau mới cầu tìm thông đạt đến nguyên lý Hữu-Vô đâu? Nhân đó, cơn bệnh mà Duy Ma kinh(10) bàn đến, cho là không chân thật; Siêu Nhật kinh(11) gọi là tứ đại vốn hư huyền vậy.

Tuy rằng văn tự trong Tam tạng kinh có sai thù, nhưng nguyên lý vẫn thâm gồm nơi cái Một mà thôi. Cho nên kinh Phóng Quang(12) nói: “Theo Chân đế đế nhất thì (Thánh nhân) không có chỗ thành tựu cũng không có điều sở đắc, còn theo tục đế thì có chỗ thành tựu, có nơi sở đắc”. Cái gọi là sở đắc chỉ là giả hiệu của vô đắc, mà vô đắc thì là cái danh chân thật của hữu đắc vậy. Danh chân thật, nên tuy là chân thật mà chẳng phải Có. Giả hiệu, nên tuy có mà chẳng phải Không. Cho nên nói rằng Chân mà quả chưa từng Hữu, nói rằng Tợ mà quả chưa từng Vô, là vậy. Hai lời một ý, đạo lý của cả hai chưa từng sai khác. Cho nên kinh viết(13): “Chân đế và tục đế có khác nhau không? Đáp rằng: Không khác vậy”. Kinh này biện minh rằng Chân đế quả chẳng phải Có và tục đế quả chẳng phải Không. Há có phải rằng nhị đế sai khác nhau là vì vật sai khác nhau hay sao?

Theo đó, tất vạn vật có điều gọi là Bất Hữu, quả có điều gọi là Bất Vô. Có điều gọi là bất hữu cho nên tuy có mà chẳng phải có. Có điều gọi là bất vô cho nên tuy không mà chẳng phải thật không. Tuy không mà chẳng thật không cho nên cái Không đó không hẳn là tuyệt đối hư không; tuy có mà chẳng thật có cho nên cái Có này chẳng phải là cái Hữu chân thật. Nếu nói rằng Hữu không phù hợp với chân thật, Vô không đối đời hình tích, tức là Có và Không tuy xưng rằng sai khác mà kỳ thật đạt đến cái Một duy nhất vậy.

Thế nên Đồng Tuê(14) tán thán rằng: “Thuyết rằng pháp không hữu cũng không vô, chỉ do nhân duyên mà các pháp phát sinh”. Anh Lạc kinh viết(15): “Gọi là chuyển pháp luân, tức chẳng có chuyển pháp luân, cũng chẳng không chuyển pháp luân, đấy mới gọi là chuyển cái pháp luân vốn

không bị chuyển”. Đây là tông chỉ thâm ảo vi diệu của các kinh. Vì sao? Nếu gọi rằng vật là không, tức là tin rằng tà kiến về hữu-vô chẳng phải sai hoặc; nếu gọi rằng vật là Có, tức cho rằng học thuyết về vạn vật thường hằng là có thể kể là chính xác vậy. Thật ra, vì rằng vật chẳng phải thật Không, cho nên tà kiến trên là sai hoặc; vì rằng vật chẳng phải thật Có, cho nên thường kiến trên chẳng đạt được đến chân lý. Theo đó, tất phi hữu phi vô là Chân đế vậy.

Cho nên Đạo Hành kinh viết(16): “Tâm vốn không hữu cũng không vô”. Trung Quán nói(17): “Vật hiện khởi tùy thuộc theo nhân duyên cho nên bất hữu, do nhân duyên khởi cho nên bất vô”. Tầm cầu chân lý, quả hiển nhiên là như thế vậy. Sở dĩ tất nhiên, là do vì nếu Có quả thật có, thì Có phải tự thường có, há phải chờ đợi đầy đủ nhân duyên rồi sau mới hiện khởi thành có hay sao? Còn nếu như thật không, thì Không phải tự thường không, sao lại phải đợi nhân duyên phá tán hết rồi sau mới trở thành không? Nếu như Có không tự hữu, phải chờ đợi nhân duyên đầy đủ rồi mới có, tức biết rằng Có này chẳng phải là chân hữu. Hữu chẳng phải chân hữu, nên tuy hữu mà không thể gọi là Có vậy. Còn về bất vô, Vô tất phải thậm nhiên bất động mới có thể gọi đó là Vô. Vạn vật nếu quả là không, tất chẳng có thể hiện khởi. Đã hiện khởi tất chẳng phải Không. Do đó, ta đã minh chứng rằng vạn vật đều do nhân duyên sanh khởi cho nên bất vô vậy.

Cho nên Ma Ha diễm luận viết(18): “Tất cả các pháp đều tùy thuộc vào tất cả nhân duyên nên mới có thể phát sinh là Hữu; tất cả các pháp đều tùy thuộc vào tất cả nhân duyên cho nên không thể sinh khởi thành Hữu. Tất cả các pháp không hiện hữu tùy thuộc vào tất cả nhân duyên cho nên có thể hiện hữu; tất cả các pháp hiện hữu tùy thuộc vào tất cả nhân duyên cho nên không được kể là hiện hữu”. Tham cầu biện luận về Hữu-Vô này, ta thấy chúng chẳng phải chỉ giản dị là tương phản với nhau mà thôi đâu. Như quả nhận rằng: vạn vật phải là Có, tức đây là Có, không thể nói là Không; nếu phải Không, tức đây là Không, không thể nói là Có. Thật ra, nói là Hữu, tức là chỉ tạm mượn cái Hữu đó để thuyết minh rằng vạn vật chẳng phải không; nói là Vô là mượn hờ cái Vô đó để mà biện giải rằng vạn vật chẳng phải là Hữu mà thôi. Một sự, mà hai lời. Tuy văn từ có vẻ như bất đồng, mà thật ra nếu lĩnh hội được rằng chúng có chỗ sở đồng, thì biết là chúng không có sai khác mà bất đồng vậy.

Theo đó, vạn pháp quả có điều sở dĩ là bất hữu, nên không thể gọi rằng chúng Có; quả có điều sở dĩ là bất vô, nên không thể gọi chúng là Không. Vì sao? Như quả nói rằng chúng Có, thì Có đó chẳng phải thật là chân chính

sinh khởi; như quả nói rằng chúng Không, thì sự vật đã tượng ảnh thành hình rồi - tượng hình - nên không thể là Vô. Chẳng phải chân, chẳng phải thực hữu, đây quả nhiên là ý nghĩa Bất Chân Không, hiển nhiên như vậy.

Cho nên kinh Phóng Quang nói(19): “Các pháp chỉ là giả hiện, không thật”. Tỷ như người huyền hóa(20), không phải là không có người huyền hóa, mà là, người huyền hóa là người không chân thật vậy.

Cho nên nếu dựa vào danh gọi mà tìm kiếm đến vật, thì vật không phải vì danh gọi đó mà trở thành chân thật được; nếu dựa vào vật mà tìm danh gọi thì danh gọi không đạt được công trình của vật. Vật không vì danh mà trở nên thật, nên chẳng phải là vật; danh không đạt được công trình của vật nên chẳng phải là danh. Thế nên, danh không thể hiện được cái chân thật của vật; cái chân thật của vật cũng không tương đồng với danh. Danh và Thật đã không tương đồng thì tìm đâu ra cái gọi là vạn vật bây giờ?

Cho nên Trung Quán nói(21): “Vật không phân biệt bỉ thử, nhưng con người lại cho là cái này, cho là cái kia”. Cái kia, bỉ, là vì đối trị với cái này nên gọi là cái kia; cái này, thử, là vì đối trị với cái kia cho nên gọi là cái này. Bỉ thử đối trị nhau, nên làm sao mà định được chắc chắn là cái này hay cái kia được(22)? Chỉ vì người mê hoặc nhận định rằng chúng quyết nhiên phân biệt vậy thôi. Thực tế thì, bỉ thử bản lai chẳng phải có, kiến giải của người mê hoặc cũng không thể gọi là chẳng phải không. Cho nên nếu ngộ được điều chẳng phải có của cái này cái kia, thì còn vật nào có thể bị nhận định là Hữu nữa đâu? Do đó, ta biết rằng vạn vật chẳng phải chân thật, nguyên lai chúng chỉ là giả hiệu mà thôi. Vì vậy mà Thành Cụ kinh(23) thuyết rằng “danh” đó chỉ miễn cưỡng mà lập nên thôi, và Viên Lâm(24) mượn tỷ dụ về ngón tay và con ngựa.

Như thế, ngôn luận sâu thăm xa vời có đâu mà không tồn tại? Cho nên Thánh nhân ngự trên trăm ngàn biến hóa của vạn vật mà vẫn không bị thay đổi, kinh lịch vô số mê hoặc mà vẫn thông qua như thường; quả là do rằng Người nhận thức được điều vạn vật bản lai tự hư huyền, chứ không phải là dựa trên điều hư huyền mà bàn luận rồi mới khiến vạn vật thành hư huyền đâu.

Thế nên kinh(25) nói: “Thật hi hữu! Thế Tôn! Bản thể bất biến là căn bản của các pháp, không phải là xa lìa bản thể bất biến mà lập nên căn bản, cho nên căn bản là bản thể chân chính vậy”. Theo đó, thì Đạo có xa đâu nào? Tất cả sự vật xúc cảm được đều chân thật, nên Thánh nhân có xa đâu nào?

Tùy thời thể nghiệm để mà hiển xuất tác dụng thần diệu]của Thánh nhân, là vậy.

Chú thích:

1 Chủ thể và khách thể.

2 Do Chi Mẫn Độ thành lập, đời Nam Bắc triều, là một trong sáu nhà bảy tông, có khuynh hướng Duy vật chủ nghĩa. Phái Phật giáo chánh tông cho đây là tà đạo.

3 Do Chi Đạo Lâm, tức Chi Động, thành lập, chủ trương rằng tánh của Sắc không tự có nên Sắc tuy là Sắc mà vẫn Không.

4 Sắc, đối trị với Không, là vạn vật thiên hình vạn trạng, là hiện tượng thế tục nhìn thấy hàng ngày.

5 Bản Vô thuyết, thế lực rất lớn, do Đạo An đề xướng, chủ trương rằng: “Vô là cái đầu tiên của vạn vật biến hóa, Không là lúc sơ thủy các hình tướng”.

6 “Dĩ vật vật phi vật, tắc sở vật nhi khả vật; dĩ vật vật phi vật, cố tuy vật nhi phi vật”.

7 Theo Nguyên Khương sơ, dẫn chứng Đại Trí Độ luận, q. 6. “Nhược pháp nhân duyên sinh, thị pháp tánh thực không. Nhược thử pháp bất không, bất tùy nhân duyên hữu. Như cảnh trung tượng, phi cảnh diệt phi nhân, diệt phi tri cảnh nhân. Phi tự phi vô nhân, phi hữu diệt phi vô, diệt phục phi hữu vô. Thử ngữ diệt bất thọ, như thị danh Trung đạo”.

8 “Nhược sử vô hữu vô, vân hà đương hữu vô? Hữu vô ký dĩ vô, tri hữu vô giả thù?”, theo Nguyên Khương sơ.

9 Duy Ma kinh, Cưu Ma La Thập dịch, quyển trung, Nhập Bất Nhị Pháp Môn phẩm: “Sắc sắc không vi nhị. Sắc tức thị không, phi sắc diệt không, sắc tánh tự không. Như thị thọ, tưởng, hành, thức, thức không vi nhị”.

Quan điểm này, Tăng Triệu trong Duy Ma kinh chú, giải thích như sau: “Sắc tức thị không, bất đãi sắc diệt, nhiên hậu vi không. Thị dĩ kiến sắc di ư không giả, tắc nhị ư pháp tướng dã”.

10 Tẩm tật. Duy Ma kinh, Văn Tật phẩm: “Nhu ngã thử bịnh phi chân phi hữu, chúng sinh bịnh diệc phi chân phi hữu”.

11 Siêu Nhứt Minh Tam Muội kinh, Tây Tấn Nhiếp Thừa Viễn dịch. Nguyên Khương sơ dẫn: “Bất hữu thọ bất hữu mệnh tức đại hư dã”.

12 Phóng Quang Bát Nhã kinh, q. 5: “Tu Bồ Đề ngôn: hữu sở đãi, hữu sở đắc, bất dĩ nhị thể tục chi sự hữu đãi hữu đắc. Đản dĩ thể sự cố hữu Tu đà hoàn, Tư đà hàm, A la hán, Bích chi Phật. Hữu Phật. Dục luận tối đệ nhất giả, vô hữu đãi, vô hữu đắc. Tùng Tu đà hoàn thượng chí Phật, diệc vô đãi, diệc vô đắc”.

13 Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa kinh, q. 22, Đạo Thọ phẩm: “Thế Tôn! Thế đế, đệ nhất nghĩa đế hữu dị da? - Tu Bồ Đề! Thế đế, đệ nhất nghĩa đế vô dị dã. Hà dĩ cố? Thế đế như, tức thị đệ nhất nghĩa đế như. Dĩ chúng bất tri bất kiến thị như cố”.

14 Duy Ma kinh, Phật Quốc phẩm: “Trưởng giả Bảo Tích tác kệ: thuyết pháp bất hữu diệc bất vô, dĩ nhân duyên cố chư pháp sinh, vô ngã vô tạo vô thọ giả, thiện ác chi nghiệp diệc bất vong”.

Chú Duy Ma kinh, q. 1, Tăng Triệu cũng nói: “Dục ngôn kỳ hữu, hữu bất tự sinh; dục ngôn kỳ vô, duyên hội tức hình. Hội hình phi vị vô, phi tự phi vị hữu. Thả hữu hữu cố hữu vô, vô hữu hà sở vô? Hữu vô cố hữu hữu, vô vô hà sở hữu? Nhiên tắc tự hữu tắc bất hữu, tự vô tắc bất vô. Thử pháp vương chi chánh thuyết dã. Hữu diệc bất do duyên, vô diệc bất do duyên. Dĩ pháp phi hữu phi vô, cố do nhân duyên sinh. Luận viết: pháp tùng nhân duyên cố bất hữu, duyên khởi cố bất vô; chư pháp giai tùng duyên sanh nhĩ. Vô biệt hữu chân chủ tử chi giả, cố vô ngã dã. Phù dĩ hữu ngã, cố năng tạo thiện ác, thọ họa phúc pháp; ký vô ngã, cố vô tạo vô thọ giả dã. Nhược vô tạo vô thọ giả, tắc bất ưng hữu vi thiện hoạch phước, vi ác chí ương dã. Nhiên chúng sinh tâm thức tương chuyển, thiện ác do khởi. Báo ứng chi đạo, liên hoàn tương tập; kỳ do thanh hòa hưởng thuận, hình trực ảnh đoan; thử tự nhiên chi lý vô sai hào phân. Phục hà giả thường ngã nhi chủ chi tai?”.

15 Bồ Tát Anh Lạc kinh, Diêu Tần Trúc Pháp Niệm dịch, q. 21: “Văn Thù Sư Lợi tam bạch Phật ngôn: Pháp hữu sinh diệt, pháp vô sinh diệt? - Nhứt thiết chư Phật sở chuyển pháp luân, diệc hữu chuyển, diệc vô chuyển. Chư Phật chánh pháp diệc hữu bất chuyển, diệc bất vô chuyển. Chư Pháp như không, cố vô hữu chuyển, cố vô vô chuyển”.

16 Đạo Hành Bát Nhã, Hậu Hán Chi Lô Ca Sấm dịch, q. 1: “Xá Lợi Phất vị Tu Bồ Đề ngôn: hà như tâm diệc bất hữu diệc bất vô, diệc bất năng đắc?”.

17 Trung Quán, q. 4, Tứ Đế phẩm: “Chúng nhân duyên sinh pháp, ngã thuyết tức thị không. Hà dĩ cố? Chúng duyên cụ túc, hòa hợp nhi vật sinh; thị vật thuộc chúng nhân duyên, cố vô tự tánh. Vô tự tánh cố không. Không diệc phục không. Đản vi dẫn đắc, cố dĩ giả danh thuyết. Ly hữu vô nhị biên, cố danh Trung đạo”.

18 Đại Trí Độ luận, q. 80: “Nhứt thiết chư pháp bất tự sinh, giai thuộc nhân duyên sinh. Hữu nhân tuy kiến nhứt thiết pháp tùng nhân duyên sinh vị vi tùng tà nhân duyên sinh. Tà nhân duyên giả, vi trần thể tánh đẳng. Thị cố thuyết bất kiến pháp vô nhân duyên sinh, diệc bất kiến pháp tùng thường nhân duyên vi trần thể tánh sinh”.

19 Phóng Quang, q. 18: “Phật cáo Tu Bồ Đề: danh tự giả bất chân, giả hiệu vi danh, giả hiệu vi ngũ âm, giả danh vi nhân vi nam vi nữ”.

20 Huyền hóa nhân, trong Liệt Tử: “Tri huyền hóa chi bất dị sinh tử dã, thùy khả dữ học huyền hĩ”.

21 Trung luận, Quán Khổ phẩm: “Tự tác khổ bất thành, vân hà bị tác khổ? Nhược bị nhân tác khổ, tức diệc danh tự tác”.

22 Như cái cầu; đứng bên này gọi là đầu cầu, bên kia là đuôi cầu, và ngược lại. Tất cả đều tùy theo phương vị của người nhận định sự vật cho nên sự vật bị người định danh, không phải thực tướng của sự vật là vậy. Trang Tử, Tề Vật luận: “Vật vô phi bỉ, vật vô phi thị”.

23 Thành Cụ Quang Minh Định Ý kinh: “Thị pháp vô sở hữu pháp cố cường vi kỳ danh”.

24 Trang Tử làm quan ở Tất Viên, ở đây Viên Lâm chỉ cho Trang Tử.

Tề Vật luận, Trang Tử hội vi Mông Tất Viên sử: “Dĩ chỉ dụ chỉ chi phi chỉ, bất nhược dĩ phi chỉ dụ chỉ chi phi chỉ dã. Dĩ mã dụ mã chi phi mã, bất nhược dĩ phi mã dụ mã chi phi mã dã. Thiên địa nhứt chỉ dã, vạn vật nhứt mã dã”.

25 Ma Ha Bát Nhã, q. 25: “Tu Bồ Đề bạch Phật ngôn: Thế Tôn! Nhược thực tế tức thị chúng sinh tế, Bồ tát tắc vi kiến lập thực tế u thực tế. Thế Tôn! Nhược kiến lập thực tế u thực tế, tắc vi kiến lập tự tánh u tự tánh”.

---o0o---

BÁT NHÃ VÔ TRI LUẬN

Bát Nhã, trống không, u huyền, lại là tông chỉ tối cao của ba thừa và trở nên là đệ nhất Chân đế không sai biệt. Nhưng đã từng có bao nhiêu là luận giải khác nhau về vấn đề này.

Sa môn Cưu Ma La Thập, người Thiên Trúc, khi thiếu thời học tập theo Đại thừa, nghiên cứu đến tận cùng căn cơ diệu thú của thừa này. Một mình bạt tụy vượt khỏi biểu thị của ngôn từ hình tướng(1), khế hợp kỳ diệu với cảnh giới hy di, thu phục các dị thuyết ở Ca Thập Di La(2) và quạt cơn gió lạnh Phật pháp qua vùng Đông độ(3). Vì muốn đốt đuốc Tuệ soi khắp bốn phương mà đành giấu mình làm ẩn sĩ nơi đất Lương, chỉ vì Đạo không cần được hưởng ứng cách hư vọng; nhưng một khi đã hưởng ứng thì tất phải có lý do(4). Năm Hoàng Thủy thứ ba, niên đại Tinh kỷ (tức 401 sau TL), Tần vương thừa cơ lập mưu cử binh xâm nhập kinh đô nhà Hậu Lương để đưa Thập về Tần. Vận số nhà Tần ở phương Bắc quả là hiển nhiên vậy(5).

Vua nhà Đại Tần(6), đạo khế hợp với đầu môi làm chúa trăm vua, đức thuận hòa thiên hạ cả trăm ngàn thời đại, nhân nhã mà giải quyết vạn sự trong nước và hoàng đạo Phật trọn ngày. Quả ở đời mạt thế, vương là đấng chí tôn của thứ dân, là kẻ phò tá giáo pháp di truyền của Đức Thích Ca.

Lúc bấy giờ (khi Thập được đưa về Tần), vương bèn tập hợp chúng Sa môn Nghĩa Học(7) hơn năm trăm người nơi quán Tiêu Dao. Vương tự giữ phần đọc bản Hán văn, cùng Thập công tham cứu san định kinh Phương Đăng(8). Những điều mà họ khai thác không những chỉ ích lợi cho người đương thời mà cả cho bao nhiêu thế hệ về sau, làm bờ bến cho đạo pháp nữa.

Triệu tôi, vốn ít học vấn và chậm trí, lại được may mắn tham gia vào hội trường dịch thuật kinh điển, nên nhờ đó mà nghe học được những điều mới lạ và quan trọng lần đầu tiên đương thời. Quả nhiên là Thánh trí u hiển vi diệu, ẩn mật thâm sâu khó lường, không hình thể không danh gọi, cả đến không thể dùng ngôn từ sắc tướng mà đạt đến được. Nên Triệu tôi chỉ hoài

bảo dùng thí dụ về Tượng Vông tìm châu(9) mà ký gởi cuồng ngôn, chứ không dám tự xưng là có thể biện biệt được Thánh Tâm đâu. (Thế nên) chỉ dùng thí dụ trong kinh luận mà nói.

Kinh Phóng Quang viết(10): “Bát Nhã không có sở hữu tướng, không có sinh diệt tướng”. Đạo Hành kinh(11) nói: “Bát Nhã không có điều gì thấy, Bát Nhã không có điều gì biết”. Những kinh này biện luận về cái Dụng chiếu soi của Trí Bát Nhã, nên gọi là vô tướng, vô tri. Nhưng sao lại nói là vô tướng, vô tri? Quả là có cái Biết vốn không tướng, và cái Chiếu soi vốn tự không biết vậy. Vì sao?

Nếu có điều được biết đến, tất có điều không được biết đến. Vì rằng Thánh Tâm vô tri nên không có gì mà không biết đến. Biết điều không biết, nên gọi là Nhất Thiết Trí. Cho nên Kinh nói(12): “Thánh Tâm không biết điều gì cho nên không có điều gì không biết”. Ta nên tin vào lời nói đó vậy. Bởi thế nên Thánh Tâm tự làm trống rỗng chân tâm của mình để mà thực chứng trí tuệ chiếu sáng; trọn ngày biết mà chưa từng là biết, nên thường yên ẩn cái rục rờ và che giấu cái hào quang của mình; tự hư tâm mà phản chiếu cái huyền diệu của vũ trụ. Bế kín trí tuệ, tắc lập thông minh, thế mà chỉ một mình giác ngộ được cái mênh mông của trời đất. Thế nên, trong trí tuệ tất tồn tại tám gương vô cùng u diệu vốn phản chiếu cách vôt ri; trong Tinh thần tất có cái dụng hội ứng với các nhu cầu mà vẫn không tư lự về chúng. Tinh thần không tư lự nên một mình ngự trị, vượt ngoài thế giới biểu tượng. Trí tuệ vô tri nên nên huyền chiếu bên ngoài sự vật. Trí tuy bên ngoài sự vật nhưng mà chưa từng không hàm chứa sự vật. Tinh thần tuy vượt ngoài thế giới mà trọn ngày vẫn nằm trong địa vực trần gian. Do đó mà nhìn lên ngó xuống(13) vẫn tùy thuận theo điều biến hóa của vạn vật, tiếp ứng vô cùng. Không u ẩn nào mà không quan sát tới, nhưng vẫn không tỏ lộ công đức chiếu sáng của mình. Đây tất là điều sở tri của sự vô tri, là điều hội ngộ của Tinh thần Thánh nhân vậy.

Chân thật mà không hiện hữu, hư không mà chẳng phải vô, tồn tại mà không thể bàn luận tới, đây chỉ có thể là Thánh trí mà thôi. Vì sao?

Nếu bàn về sự hiện hữu của trí tuệ này, thì thực tế nó không hình tướng, không tên gọi; nếu nói về sự bất hữu của nó thì quả nó được Thánh nhân xem như là Linh thể của mình. Thánh nhân xem như là Linh thể nên tuy hư mà không mất điều chiếu sáng; không hình tướng không tên gọi nên tuy chiếu mà không mất điều hư không của nó. Chiếu mà không mất hư nên tuy hỗn độn mà không biến đổi; hư mà không mất chiếu nên di động để tiếp dẫn

các vật thô cục. Thế nên cái Dụng của Thánh trí chưa từng bị phế bỏ khi nào cả; nhưng mà cầu tìm hình tướng của nó thì chưa từng bao giờ có thể đạt được.

Cho nên đồng tử Bảo Tích(14) nói: “Dĩ vô tâm ý nhi hiện hành”, do không tâm ý mà (trí) hiện hành. Kinh Phóng Quang nói(15) : “Không dao động, Đức Phật, trong thiền định, kiến lập các pháp”. Do đó mà dấu tích của Thánh nhân trăm ngàn vạn lồi cũng chỉ dẫn độ chúng sinh đến cái Một cứu cánh mà thôi.

Thế nên Bát Nhã có thể tự trống rỗng mà vẫn chiếu sáng, Chân đế có thể bị đánh mất mà vẫn được biết đến, vạn vật động chuyển có thể thiên biến mà vẫn yên tịnh, Thánh nhân có thể không hoạt động mà vẫn hội ứng. Tất cả đây là nghĩa bất tri mà vẫn tự tri, không biết rằng mình có hoạt động (ngoại tại) mà vẫn tự hoạt động (nội tại) vậy. Thế nào là tri? Thế nào là hoạt động?

Nạn rằng: Chân tâm của Thánh nhân đơn độc sáng chói mà chiếu soi mỗi mỗi vật, ứng tiếp không dừng, di động mà hội ứng theo từng sự kiện. Mỗi một vật được chiếu soi nên biết là không có gì bị bỏ sót; di động mà vẫn hội ứng với sự kiện nên tuy hội ứng mà vẫn không đánh mất chân tính. Hội ứng mà không mất chân tính nên hội ứng với những gì hội ứng được, biết mà không có gì bỏ sót nên hiện hữu sự biết nơi những gì có thể biết được. Biết những gì có thể biết được nên Thánh nhân không làm trống rỗng sự biết của mình; hội ứng với những gì khả ứng nên Thánh nhân không làm rỗng không điều hội ứng của mình. Biết là đã hội ứng mà lại nói là không biết, không hội ứng, là nghĩa làm sao? Nếu như quên mất sự biết, bỏ sót điều hội ứng kia, tức là Thánh nhân không tự kỷ mà biết là hội ứng, cho nên tự thành mục đích riêng tư của mình. Hay nói cách khác, có phải chăng là thánh nhân không tự khởi lên điều rằng mình biết, nên đạt được vô tri hay chăng?

Đáp rằng: Công đức của Thánh nhân, cao cả như Trời Đất mà lại bất nhân; ánh sáng của Người vượt hơn ánh sáng nhật nguyệt mà lại ngập tràn hôn ám. Há phải là Người lơ mờ không biết gì hết như cây đá, là chỉ gián dị là vô tri mà thôi hay sao? Chắc chắn là thần minh của Người khác hơn của thế tục, cho nên ta không thể dựa theo sự tướng thế gian mà cầu tìm được. Ý của ông muốn nói rằng Thánh nhân không thể tự làm hiện hữu cái Tri của mình; thật ra là Thánh nhân chưa từng không hiện hữu cái Tri đó; như vậy có phải chăng là ông đã bẻ ngược bản tánh của Thánh Tâm, đánh mất ý nghĩa của kinh văn đây hay sao? Vì sao?

Kinh nói(16): “Chân Bát Nhã, thanh tịnh như hư không, không thấy không biết, không tạo tác, không gây nghiệp”. Đấy tất là do vì cái trí đó tự nó vốn tri vậy. Há phải đợi cho bị phản chiếu rồi sau mới vô tri hay sao? Nếu quả như có cái trí mà tự tánh vốn không thanh tịnh thì tất nó không thể phân biệt với trí tuệ mê hoặc được. Ba món độc, bốn món đảo điên(17) cũng đồng thanh tịnh, vậy thì Bát Nhã độc tôn ở chỗ nào? Nếu ông do vì sở tri đó đẹp mà gọi đó là Bát Nhã thì sở tri đó quả chẳng phải là Bát Nhã. Vì sở tri tự thường tịnh nên Bát Nhã chưa từng là tịnh. Lại nữa, thanh tịnh không phải là duyên có để mà ta có thể tán thán Bát Nhã. Cho nên kinh nói là Bát Nhã thanh tịnh, tức có nghĩa là do vì thể tánh của Bát Nhã chân thật thanh tịnh, căn bản không có cái tri chấp thủ mê hoặc. Căn bản không có cái tri hoặc thủ cho nên ta không thể mệnh danh là Tri được. Há chỉ vô tri được gọi là vô tri mà thôi hay sao, mà cả tri cũng là tự vô tri nữa. Cho nên Thánh nhân do nơi Bát Nhã vô tri mà chiếu soi Chân đế vô tướng. Chân đế không thiếu sót gì cả, như thổ, nưạ(18). Bát Nhã là tấm gương vô cùng bất tận, cho nên hội ứng mà không sai khác, thích nghi mà không là như vậy. Tịch nhiên vô tri mà không gì là không biết.

Nạn: Vật không thể lấy gì để mà tự thông nên ta phải lập danh để mà thông hiểu đến vật. Vật tuy chẳng phải là danh(19), mà quả nhiên là có những vật có thể mệnh danh được và chúng thích nghi với danh gọi đó. Do đó mà khi ta sử dụng danh để mà tìm cầu đến vật, vật không thể lẫn tránh đâu được. Thế mà ông lại luận rằng Thánh Tâm vô tri, lại nói Thánh Tâm không gì không biết đến. Theo ý tôi thì rằng “vô tri” có nghĩa là chưa từng biết; “tri” chưa từng không biết. Ấy là điều được phái Danh giáo thông qua, và là căn bản của ý nghĩa khi lập luận vậy. Vậy mà ông lại cho rằng Thánh Tâm chỉ là Một, do vì ý chỉ văn ngôn mà thành ra có khác biệt. Tâm theo văn nghĩa của ông để tìm sự thật, tôi thấy chẳng làm sao mà chúng có thể thích nghi được. Vì sao? Nếu mà “tri” có mặt nơi Thánh Tâm, thì “vô tri” không có chỗ để mà được hiện diện; nếu “vô tri” có mặt nơi Thánh Tâm thì “tri” cũng không có chỗ để mà hiện diện. Nếu cả hai “tri” và “vô tri” cùng không có mặt thì chúng ta không còn gì để mà bàn luận nữa.

Đáp: Kinh nói(20): “Ý nghĩa của Bát Nhã là vô danh, vô thuyết, phi hữu, phi vô, phi thực, phi hư”. Tuy hư mà không mất chiếu, chiếu mà không mất hư, đấy tức là pháp vốn vô danh, cho nên chẳng có ngôn từ nào có thể nói về nó được. Tuy rằng ngôn từ không giải thích được nó, nhưng mà nếu chẳng phải là ngôn từ thì không thể nào có thể truyền đạt được nó. Do đó mà Thánh nhân trọn ngày nói mà thật ra chưa từng nói một lời, là vậy. Nay thử vì ông mà cuồng ngôn biệt biện cái tâm của Thánh nhân.

Vi diệu, vô tướng, nên không thể được cho là hữu; khi dụng thì đầy khắp nên không bị cho là vô. Không thể cho là vô nên Thánh trí luôn luôn tồn tại; không thể cho là hữu nên danh giáo phải dứt tuyệt vậy. Do đó mà nói là “biết” mà không hẳn là biết, thật ra là muốn đả thông ý nghĩa về tấm gương vốn chiếu soi; nói là “không biết” mà chẳng phải là không biết, chẳng qua là muốn biệt biện ý nghĩa cái tướng của trí đó mà thôi. Biệt biện về tướng nên ta không thể cho đó là vô; đả thông ý nghĩa tấm gương nên không cho đó là hữu. Chẳng phải hữu nên tri mà thật là vô tri; chẳng phải vô nên vô tri mà thật là tri. Thế nên nói tri tức là vô tri, vô tri tức là tri, là vậy. Ông không nên vì lời nói khác biệt mà vội cho rằng Thánh Tâm có chỗ sai khác.

Nạn: Chân đế thậm thâm u huyền, nếu chẳng phải là Thánh trí thì không làm sao trắc lượng được. Năng lực của Thánh trí chính là phát biểu tại nơi đây. Cho nên Kinh(21) nói: “Không đạt được trí Bát Nhã thì không thấy được Chân đế”. Như thế, Chân đế tất làm nhân duyên cho Bát Nhã. Dùng duyên mà tìm cầu trí, thì trí tất phải biết vậy.

Đáp: Dùng duyên cầu trí, trí chẳng phải tri. Vì sao? Kinh Phóng Quang nói(22): “Không duyên nơi sắc mà sinh thức, ấy gọi là không thấy sắc”. Lại nói: “Năm ấm thanh tịnh nên Bát Nhã thanh tịnh”. Bát Nhã do đó là năng tri mà ngũ ấm là sở tri vậy. Sở tri tức là duyên. Tri và sở tri, cùng nhau mà có, cùng nhau mà không. Cùng nhau mà không nên chẳng vật nào có; cùng nhau mà có nên bị sinh khởi bởi duyên. Chẳng vật nào có cho nên duyên không thể bị sinh khởi, Duyên không thể bị sinh khởi nên chiếu duyên mà chẳng biết; vì sinh khởi bởi duyên nên tri và duyên cùng nương nhau mà sinh khởi. Do đó mà tri và vô tri đồng sinh khởi nơi sở tri vậy. Vì sao? Tri là biết điều bị biết; tri giữ cái tướng (của điều bị biết đó) nên gọi là biết. Chân đế tự vô tướng, thì chân trí lấy gì mà có thể biết được?

Vì sao mà điều này quyết nhiên như vậy? Duyên không phải là điều sở tri. Điều bị biết phát sinh nơi chủ thể biết, tức là sở tri sinh khởi ra tri, tri lại cũng sinh khởi ra sở tri; do đó mà tri và sở tri cùng nhau sinh khởi. Cùng nhau sinh khởi tức là phải tùy thuộc vào các pháp. Tùy thuộc vào các pháp cho nên chẳng phải Chân; chẳng phải Chân nên chẳng phải là Chân đế vậy. Thế nên Trung Quán nói: “Vật tùy theo nhân duyên mà có cho nên không chân thật; không tùy theo nhân duyên mà có nên tương ứng với Chân”(23).

Nay gọi Chân đế là Chân. Nếu là Chân, tất chẳng phải do nhân duyên. Chân, phi duyên, nên không vật nào tùy theo nhân duyên mà sinh vậy. Cho nên Kinh nói: “Không thấy có pháp nào không tùy theo nhân duyên mà sinh

khởi, ấy là chân trí quán chân đế, nên chưa từng nắm giữ điều sở tri”. Trí không nắm giữ điều sở tri nên trí này do đâu mà biết? Thế nên trí không phải là chẳng biết, chỉ là Chân đế chẳng phải là điều bị biết cho nên Chân trí cũng chẳng biết, vậy thôi. Thế mà ông lại muốn rằng phải dùng duyên mà cầu trí, nên ông cho trí là biết. Duyên đã tự chẳng phải là duyên thì do nơi đâu mà ông tìm thấy được cái biết đó?

Nạn: Ông luận rằng không chấp thủ là có ý nói vô tri nên không chấp thủ, hay là nói tri rồi sau mới không chấp thủ? Nếu vô tri nên không chấp thì Thánh nhân tất u u minh minh như là người đi trong đêm, không biết phân biệt sai khác giữa trắng và đen. Nếu tri rồi sau mới không chấp thủ, thì tri tất khác biệt với chấp thủ vậy.

Đáp: Chẳng phải vô tri rồi mới bắt thủ, cũng chẳng phải tri rồi sau mới không chấp thủ. Mà là Tri tức là Bất Thủ cho nên có thể bất thủ mà vẫn tri.

Nạn: Ông luận rằng: Bất thủ, thực ra là do vì Thánh Tâm không xem vật như là vật tự nou(24) nên không chấp thủ cách mê hoặc. Không chấp thủ tất không xem nó như thế(25), không xem nó như thế cho nên không thích nghi với nó(26). Ai thích nghi với Thánh Tâm mà lại có thể nói rằng Thánh Tâm không có điều gì mà không biết?

Đáp: Quả vậy. Quả Thánh Tâm vô thị, vô đương. Thế nhưng, vô đương tất vật không thể không thích nghi với Thánh Tâm; vô thị tất vật không thể không như thế. Vật không thể không như thế cho nên như thế mà không phải thế; vật không thể không thích nghi cho nên thích nghi mà không thích nghi. Do đó mà Kinh(27) nói: “(Thánh nhân) tường tận nhìn thấy các pháp mà thật ra không có điều gì bị thấy cả”.

Nạn: Thánh Tâm chẳng phải không thể như thế, mà thật ra là lấy điều như thế làm điều có thể như thế. Tuy là vô thị mà có thể như thế cho nên thích nghi như thế nơi không phải như thế vậy(28). Do vậy mà Kinh(29) nói: “Chân đế vô tướng cho nên Bất Nhã vô tri”. Thật ra đây có nghĩa là Bất Nhã biết rằng hữu tướng không hiện hữu. Nếu lấy điều vô tướng là không có tướng, thì ta còn cần gì phải hệ lụy nghĩ suy về Chân đế nữa?

Đáp: Thánh nhân thật ra không vô tướng. Vì sao? Nếu cho rằng vô tướng là vô tướng, thì trạng thái vô tướng đó tức là tướng vậy. Xả bỏ cái tướng vô để đi tìm tướng hữu, cũng ví như chạy trốn đỉnh núi cao để rồi đâm đầu vào hang thẳm. Cả hai cách đều không thoát khỏi được hoạn lo. Thế nên Thánh nhân ở nơi hữu mà xem nó là bất hữu, ngụ chôn vô mà không thấy là vô.

Tuy không chấp trì nơi hữu hay vô, mà cũng không xả bỏ hữu-vô, cho nên hòa lẫn ánh sáng của mình vào trần lao, luân lưu năm cõi, tịch nhiên mà trụ, yên tĩnh mà đến, điềm đạm vô vi mà không gì là không làm(30).

Nạn: Thánh Tâm tuy không biết, nhưng mà lý tắc hội ứng của tâm này không sai lạc, cho nên Thánh nhân dùng tâm mình để thích ứng với điều khả ứng, và tồn giữ tâm trước điều không có thể ứng hội được. Như thế tức là Thánh Tâm có lúc sinh khởi có lúc hoại diệt. Thánh Tâm mà lại có thể như vậy hay sao?

Đáp: Sinh diệt, là tâm sinh diệt. Thánh nhân vô tâm, thì sinh diệt lấy đâu mà phát khởi? Lại nữa, chẳng phải là Người không tâm, mà là Người có cái Tâm Vô Tâm; cũng chẳng phải không ứng hội mà là ứng hội cách bất ứng vậy. Do đó mà lý tắc ứng hội của Thánh nhân, là y nơi bốn mùa làm chất, dựa vào hư vô làm thể, cứ thế mà bất khả đắc mà sinh, bất khả đắc mà diệt.

Nạn: Cái vô của Thánh trí, và cái vô của trí tuệ mê hoặc (của thường nhân), cả hai đều không có sinh diệt. Vậy thì cả hai tâm này có sai khác nhau đâu?

Đáp: Cái vô của Thánh trí là không biết, vô tri; cái vô của trí mê hoặc là biết cái không, tri vô. Tuy rằng cả hai cái Vô đồng, nhưng điều sở dĩ làm chúng Vô thì sai khác. Vì sao? Thánh Tâm hư tịnh, không biết có điều có thể không, nên có thể gọi đó là vô tri, chứ chẳng phải gọi là tri vô. Hoặc trí thì có biết, cho nên có biết rằng có điều có thể không, nên có thể gọi đó là tri vô, mà không thể gọi là vô tri được.

Vô tri, là cái vô của Bát Nhã. Tri vô là cái vô của Chân đế. Do đó, mà với Bát Nhã và Chân đế, nếu bàn về cái dụng thì cả hai tuy đồng mà dị, còn bàn về thể thì cả hai tuy dị mà đồng. Đồng cho nên đối với cái này cái kia đều vô tâm; dị cho nên không đánh mất công năng chiếu sáng. Do vậy mà nếu ta bàn đến điềm đồng thì chúng đồng nơi dị; bàn đến điềm dị thì chúng dị nơi đồng. Thế nên chúng bất khả đắc mà dị, bất khả đắc mà đồng vậy. Vì sao?

Ở nội tại, Thánh trí hiện hữu ánh sáng của tám gương độc nhất; ngoại tại hiện hữu thực thể của vạn pháp. Vạn pháp tuy thực nhưng nếu chẳng được chiếu sáng thì không thể đạt được, cho nên cả trong lẫn ngoài phải hợp nhau mà thành được công năng chiếu soi. Đây là cái dụng của Thánh trí, vốn là điều không có thể đồng được. Nội tại tuy chiếu mà không biết, ngoại tại tuy thật mà không tương; cả trong lẫn ngoài vẫn tịch nhiên, đồng cùng nhau đều không, đây tức là cái thể của Thánh trí vốn là điều không thể dị được(31).

Do đó mà kinh(32) nói: “Các pháp không sai khác”; há phải có nghĩa là kéo dài căng con le hay tiện ngắn chân con hạc(33), dời núi để lấp đầy hang rồi sau mới gọi là không sai khác đâu. Thật ra là (Thánh trí) không phân biệt có sai khác nơi những vật dị biệt, cho nên tuy vật khác mà trí không khác vậy. Thế nên Kinh(33) nói: “Thậm kỳ Thế Tôn! Do nơi trong pháp vô dị mà thuyết rằng các pháp sai khác”. Lại nói: “Bát Nhã cùng chư pháp, không phải Một, cũng không khác”. Nên tin như vậy.

Nạn: Ông luận rằng: bàn về dụng nên (Bát Nhã và Chân đế) khác nhau, nói đến thể nên chúng đồng. Nhưng ông chưa tường trình về Bát Nhã, nội tại có thể sai khác ở nơi thể và dụng hay không?

Đáp: Dụng tức tịch, tịch tức dụng, dụng và tịch bản thể(34) chỉ là Một, đồng xuất mà khác tên vậy thôi. Cho nên không có cái thể dụng nào có thể làm chủ cái dụng (của Bát Nhã và Chân đế) được. Thế nên, trí càng u ám thì chiếu sáng càng rực rỡ. Tĩnh càng tịch tĩnh thì hội ứng càng hoạt động hơn. Há phải cho rằng minh, muội, động, tĩnh khác nhau đâu? Do đó mà Thành Cụ(35) nói rằng: “Không làm mà vượt quá điều làm”; Bảo Tích(36) viết: “Vô tâm, vô thức, thế mà không phải không tri giác”. Cả hai đều bàn đến tột cùng Tĩnh thần, tận suốt trí tuệ của Thánh nhân, đến cực đỉnh vượt ngoài danh tướng vậy. Đây]là minh giải nghĩa văn “Thánh Tâm Khả Tri” vậy.

---o0o---

Chú thích:

1 Nguyên Khương sơ trích “Dịch Lược Liệt” của Vương Bật: “Vong tượng giả nãi đắc ý giả dã, vong ngôn nãi đắc tượng giả dã”, đánh mất hình tướng mới tìm thấy ý chỉ, đánh mất ngôn từ mới tìm thấy hình tướng.

2 Kapilavastu, nơi sinh trưởng của Đức Phật Cù Đàm. Ở đây chỉ cho Ấn Độ nói chung.

3 Chỉ cho Trung Hoa.

4 Chỉ công cuộc Diêu Hưng cử binh đánh Cổ Tạng, kinh đô Hậu Lương, với mục đích mang La Thập về Tần.

5 Phóng Quang Bát Nhã tiên đoán rằng Phật giáo truyền bá trước ở phương Nam, chuyển sang Tây rồi cuối cùng tận phương Bắc ở Trung Hoa.

6 Diêu Hưng, tự Tử Lược, vua nhà Hậu Tần (394-416), lấy hiệu là Thiên Vương. Theo Tần thư tải ký.

7 Chúng Tăng chuyên học về luận, trở thành luận sư, trái với học chúng về luật trở thành luật sư.

8 Theo Xuất Tam Tạng ký tập: khi dịch các kinh Đại thừa, nhất là khi dịch Ma Ha Bát Nhã, La Thập đọc bản Phạn văn, vua Tần cầm bản Hán văn do Vô La Xoa dịch trước vốn được gọi là Phóng Quang Bát Nhã; cả hai chung nhau so sánh hai bản và tham định những từ ngữ và ý nghĩa của câu văn.

9 Trang Tử, thiên Thiên Địa, ch. Huyền Châu: “Hoàng đế, làm rơi mất ngọc huyền sai Ly Châu đi tìm mà không được, bèn sai Tượng Vồng, Tượng Vồng tìm được”.

10 Phóng Quang Bát Nhã, q. 14, A Duy Việt Chí Tượng phẩm: “Bát Nhã ba la mật đa như hư không tướng, diệc phi tướng, diệc bất tác tướng”.

11 Đạo Hành Bát Nhã, q. 20: “Bồ tát diệc vô hữu biên; sắc dữ Bồ tát, bất khả đãi bất khả đắc. Nhứt thiết Bồ tát, bất khả đắc bất khả đãi. Hà sở thị Bồ tát Bát Nhã ba la mật, đương hà tòng thuyết Bồ tát đô bất khả đắc kiến, diệc bất khả tri xứ”.

12 Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn kinh: “Dĩ vô tri cố tri”.

13 Triệu luận sơ của Huệ Đạt: “Ngưỡng cầu Phật đạo, phủ chương nhược táng, thuận vật ứng tiếp vô cùng tận dã: ngược lên tìm cầu Phật đạo, ngó xuống cứu vớt kẻ thế cô, tùy thuận vạn vật mà ứng tiếp vô cùng tận vậy”.

Dịch Kinh, ch. 8 nói: “Ngưỡng tắc quán tượng ư thiên, phủ tắc quán pháp ư địa uần điều thú chi văn, dữ địa chi nghi”.

14 Duy Ma Cật kinh, Phật Không Quốc phẩm: “Vô tâm ý nhi hiện hành”, theo bản dịch của Chi Khiêm; “Dĩ vô tâm vô thọ hành”, theo bản dịch của La Thập, mà Tăng Triệu chú giải rất chi tiết. Nhưng sao lại sử dụng cú nghĩa sai biệt nơi đây?

15 Phóng Quang Bát Nhã, Chư Pháp Đẳng phẩm thứ 86: “Nhu Lai đại sĩ chi sở sai đặc, bất động ư đẳng giác pháp vi chư pháp lập xứ”.

16 Ma Ha Bát Nhã, Đăng Không phẩm thứ 23: "Nhu hư không vô kiến vô văn vô giác vô thức, ma ha diễn dịch như thị vô kiến vô văn vô giác vô thức... bất khả kiến bất khả đoan bất khả chứng bất khả tri.

17 Ba món độc: tham, sân, si; và bốn đảo điên: cho rằng vạn vật vốn vô thường, khổ, vô ngã và không là thường, lạc, ngã và tịnh.

18 Phổ Diệu kinh, cũng gọi là Bản Khởi kinh, và Tỳ Bà Sa luận nói: "Chân đế không giống như cỏ, ngựa, vốn dĩ thể nhỏ nên không thể vói tới đáy sông sâu như voi".

Tỳ Bà Sa, q. 4, Giải Thập Môn Đại chương: "Vi đặc vô tận thậm thâm duyên khởi để, phi như nhứt thiết Thanh văn, Bích chi Phật tác tỷ dụ, tam cầm độ hà: thổ, mã, hương tượng. Thổ giả, phù nhi độ hà, mã giả, tiểu đa xúc da nhi độ; hương tượng giả, tận để sa nhi độ; như thị tam thừa độ duyên khởi hà, Phật, Bích chi Phật, Thanh văn...".

19 Lấy thí dụ về cái bàn. Ta gọi đây là cái bàn để mà phân biệt với những vật khác vốn không phải là cái bàn. Nhưng "cái bàn" là do ta đồng ý mà gọi như thế, chứ vật đó có phải thực là "cái bàn" đâu?

20 Ma Ha Bát Nhã, Đăng Không phẩm thứ 23: "Nhu hư không phi ám phi minh, ma ha diễn dịch như thị phi ám phi minh".

21 Triệu luận Tân số, do Văn Tài soạn, trích Đại Trí Độ luận, Thích Sơ phẩm, q. 18: "Nhược nhân kiến Bát Nhã, thị tắc đặc giải thoát".

22 Phóng Quang Bát Nhã, q. 11, Bất Hòa Hợp phẩm: "Bất dĩ ngũ ấm nhân duyên khởi sinh thức giả, thị vi bất kiến ngũ ấm"; q. 9, Chiêu Minh phẩm: "Dĩ ngũ ấm thanh tịnh cố Bát Nhã ba la mật thanh tịnh".

23 Tứ Chân.

24 Nguyên văn: "Bất vật ư vật". Triệu luận số của Nguyên Khương giải: "Bất dĩ vật vi hữu vật".

25 Vô Thị.

26 Vô Đương.

27 Phóng Quang Bát Nhã, q.4, Mật Hạnh phẩm: “Phật cáo Tu Bồ Đề: Bồ tát tác thị hành Bát Nhã ba la mật, u chư pháp vô sở kiến, tuy bất kiến chư pháp, diệc bất khủng diệc bất úy vu, bất hôi diệc bất giải đãi”.

28 Triệu luận số của Nguyên Khương: “Tuy thị bất thị, thị cố đương thị u vô thị dĩ giả. Vật phi thị hữu cố đương thị vô, bất dĩ vật vi hữu vật, ung dĩ vật vi vô vật dã”.

29 Cả Liebenthal lẫn Robinson không tìm thấy nguồn gốc nguyên văn câu trích dẫn này.

30 Mượn ý Lão Tử: Vô vi nhi vô bất vi.

31 Ta thấy Tăng Triệu dụng ý dùng từ ngữ “tịch” đối chiếu với “dụng”, thay vì là “thể” và “dụng” như Huệ Viễn dùng. Và “thể” với Tăng Triệu hợp nhất cả hai “tịch” và “dụng”. Tuy nhiên, độc giả Phật học quen thuộc với “thể” và “dụng” hơn nên người dịch mạn phép dùng chúng khi có thể.

32 Ma Ha Bát Nhã, q. 22, Biên Học phẩm: “Phật cáo Tu Bồ Đề: Như thị như thị. Chư pháp vô tướng, phi nhứt phi dị tướng; nhược tu vô tướng thị tu Bát Nhã ba la mật”.

33 Trang Tử, thiên Biên Mẫu, ch. Toàn Sinh Tôn Tánh: “Phù bình tuy đoản, tục chi tắc ưu, hạc hình tuy trường, đoạn chi tắc bi”.

34 Ma Ha Bát Nhã, q. 23, Lục Dụ phẩm: “Vô dị pháp trung nhi phân biệt thuyết dị tướng”.

---o0o---

LƯU DI DÂN THƯ VẤN

Di Dân(1) hòa nam(2)

Tin lành về Thượng nhân(3) khiến đệ tử vô cùng mừng rỡ; lòng này vốn luôn luôn hoài tưởng người ở xa. Năm gần tàn, trời đông buốt giá, thân tâm người vẫn thường an lạc? Âm kỳ cách trở nên phải tích chứa hoài tưởng trong lòng. Đệ tử bệnh trầm kha nơi thảo thất, thường khốn khó bởi cơn sốt(4) hành hạ. Nhân dịp đạo nhân Tuệ Minh vân du về phương Bắc, nên mới có thể thông đạt tình này đến Thượng nhân.

Cổ nhân không vì hình hài xa cách mà đạ̣m bạ̣c nhau. Đã hiểu nhau rồi thì luôn luôn thân thiết. Cho nên tuy giang san chia cách, cho đến bây giờ vẫn chưa diện kiến nhau(5) mà vẫn luôn mong ngóng phong vị để được ghi khắc dấu tích (hóa thân của Thượng nhân) vào trong lòng. Cách xa không hy vọng gì gặp gỡ nên thường ngược mắt nhìn ráng trời mà than thở. Xin thường tùy thuận thời tiết mà bảo trọng lấy thân. Chỉ mong thường có người thông tin đi lại để mà gởi nhờ âm hao.

Lại xin phục minh cầu nguyện đại chúng luôn khương hòa, pháp sư ngoại quốc Cưu Ma La Thập khinh an. Tài năng Thượng nhân đã ngộ phát, thừa sức để biện giải những vấn đề thâm ảo. Đệ tử thiết tưởng công đức nghiên cứu dịch thuật của Thượng nhân đủ để sánh ngang hàng với Thoán Tử của Dịch Kinh(6), cho nên mỗi khi nghĩ đến niềm cách biệt, thật vô cùng ảm ức.

Ở Lô Sơn đây, Tăng chúng vẫn sống đời thanh tịnh thường nhật; giới luật luôn trì giữ. Ngoài những khi độc ảm thiên định, chỉ lo nghiên cứu kinh điển hay giảng pháp, thật nghiêm trang, thật hòa mục, nên đây cũng là một niềm vui. Đệ tử toại nguyện rằng lòng đã yên tịnh, mà khi mắt nhìn thấy họ đeo đuối đường tu chân chính, thì lòng lại càng kiên tâm hơn. Được ký nhận vào đây, lòng này thật chí thành ghi nhớ công đức không bao giờ quên, bao lâu mà nhật nguyện vẫn còn chiếu soi trên trời.

Huệ Viễn pháp sư(7) vẫn thường họp nghị với Phật sự. Tâm tư nghiệp quả đều đã đạt đến chỗ tinh thông, càn càn ngày đêm(8). Nếu tự thân chưa được công dụng tiềm lưu của đạo, tâm chưa được Thần khí ngự trị thì làm sao mà có thể thuận vui cùng năm tháng như vậy(9). Thần khí thâm nhiên hoạt động; do đó mà được yên thân nương dựa nơi người thật càng khiến đệ tử ngưỡng tạ vô cùng.

Cuối hạ năm ngoái, lần đầu tiên được xem Bát Nhã Vô Tri luận do Đạo Sanh thượng nhân mang đến(10). Tài nghệ vẫy vùng thanh thoát, xuất chúng; ý chỉ thâm trầm, chân thật; từng bước một biện giải văn nghĩa của Thánh nhân, uyển chuyển đưa vào căn bản, ân cần vạch bày khí vị. Thật càng đọc càng không thể để luận rời tay. Trục tiếp mà nói, thật có thể gọi là Thượng nhân đã tắm rửa tâm trí mình nơi uyên thâm của Phương Đẳng, và giác ngộ đến chỗ dứt tuyệt hết mọi mù mờ rồi vậy. Nếu mà luận này có thể thông biến cùng khắp, tất Bát Nhã sẽ được lưu truyền trong quần chúng, hầu như không cần đến lời mà vẫn thể hội được. Không vui sao được? Không mừng sao được?

Lý tắc càng vi diệu thì văn từ càng hiểm hóc. Người xướng lên điều gì độc đáo thì phụ họa tất có ít kẻ theo. Nếu chẳng dứt tuyệt ngôn từ biểu tượng bên ngoài mà lại muốn trì giữ hình tướng thì chỉ là làm sai lạc ý chí của luận mà thôi. Ý đệ tử muốn nói rằng đoạn đáp lời chương bàn về “dùng duyên cầu trí” thật vô cùng uyển chuyển, thật cùng tột tinh xảo, không khoảng hở nào có thể nạn vấn thêm được nữa. Nhưng đệ tử ám muội, không thể đón hiểu được tường tận nên vẫn có một vài chỗ nghi ngờ, nên xin tự chuyên lần lượt đề ra đây, mong rằng Thượng nhân thừa thì giờ nhàn rỗi giải thích sơ lược thêm cho lần nữa.

Tựa luận viết rằng: “Thế của Bát Nhã, chẳng phải có chẳng phải không, hư mà không mất chiếu, chiếu mà không mất hư, cho nên kinh Phóng Quang nói là Đức Phật, không di động, trong thiên định, mà hiển lập các pháp”. Đoạn kế tiếp nói rằng: “Thần minh khác hơn người thường nên không thể dùng sự tướng mà cầu tìm được”. Lại nói: “Dụng tức tịch, tịch tức dụng, thần trí càng tịnh thì hội ứng càng hoạt động”.

Thánh Tâm minh nhiên tịch tĩnh(11), cả lý tắc và cực số đều không. Không vội vàng mà vẫn nhanh chóng, tuy thông thả vẫn không chậm chạp(12). Thế nên tri mà không phé bỏ tịch, tịch mà không bỏ tri(13); chưa từng là không tịch, chưa từng là không tri, cho nên đạo lý của Thánh nhân đưa vạn vật đến chỗ thành công hóa thế; tuy trong thế gian, vạn vật đều phải có danh nhưng mà lại cùng vô danh không khác. Huyền nhiệm về lý tắc đó, kẻ ngu muội này đầy lòng cố chấp nên không thông hiểu được. Nên nay xin ghi ra đây điều sở nghi về ý chỉ của cao luận, để mong cầu tìm ý nghĩa về sự dị biệt của Thánh Tâm.

Gọi Thánh Tâm là cùng linh, cực số, diệu tận, minh phù, hay cho Thánh Tâm là tâm thể tự nhiên, linh bạc, độc cảm(14)? Nếu Thánh Tâm là cùng linh, cực số, diệu tận, minh phù, thì danh gọi tịch chiếu cố nhiên là thể của định và tuệ(15). Nếu là tâm thể tự nhiên, linh bạc, độc cảm, tức sự hội ứng với các số cơ hồ phải dứt tuyệt(16). Có phải chẳng là tâm số(17) đã huyền diệu nên một mình vận hành sự minh chiếu của tự mình, hay là Thánh khí đã thuần túy khỏi sự biến hóa ngoại tại nên trí tuệ minh nhiên độc chuyên tồn tại bên trong? Thượng nhân đã chứng ngộ đến chỗ thậm thâm, xin biện giải cho điều sở nghi này(18).

Nghi rằng, Thánh nhân phải dùng đến cái biết về hội ứng với những gì biến hóa mà chính tự mình thấy được, nên không thể gọi tâm của Thánh nhân là bất hữu được. Nhưng ý chỉ của luận lại nói là tâm này là cái trí vốn căn bản

là không chấp thủ những cái biết mê hoặc. Thế nhưng luận lại không thích giải nghĩa lý cái sở dĩ không chấp thủ của tâm đó. Đệ tử nghĩ rằng, trước tiên ta phải xác định về điều sở dĩ hội ứng của Thánh Tâm đã, rằng có phải là tâm này duy chỉ minh chiếu cách vô tướng, hay là tâm nhìn thấy tất cả những biến hóa ngoại tại? Nếu thấy tất cả những biến hóa, tất tâm phải khác biệt với vô tướng. Nếu duy chỉ minh chiếu cách vô tướng, tất không có hội ứng nào có thể gọi lên được. Đã không thể gọi lên hội ứng được mà lại cho rằng là công đức có thể gọi dậy hội ứng, thật ý đệ tử chưa thể tri ngộ được. Nên thật là hữu hạnh nếu lại được Thượng nhân dạy bảo về điều này cho.

Luận nói rằng: vô đương, nên vật không gì mà không đương; vô thị, nên vật không gì là bất thị. Vật không bất thị cho nên là như thế mà lại không như thế; vật không bất đương cho nên đương mà lại không đương. Vô đương mà vật không bất đương hóa ra là điều mà sở dĩ gọi là chí đương(19); vô thị mà vật không bất thị hóa ra là điều sở dĩ là chân thị(20). Nhưng sao đã có Chân Thị mà lại chẳng phải Như Thị; Chí Đương mà lại chẳng phải đương? Thế nhưng luận nói đương mà không đương, thị mà vô thị là sao? Nếu bảo rằng Chí Đương chẳng phải Thường Đương, Chân Thị chẳng phải Thường Thị, thì điều đó bởi vì là ngộ và mê căn bản có sai khác; sở dĩ do đó mà đệ tử không minh bạch về ý chỉ của luận là vậy. Nguyên rằng Thượng nhân dạy bảo cho lần nữa để trừ khử cho điều mê hoặc này.

Ngày luận được mang đến đây, đệ tử liền cùng Huệ Viễn pháp sư tinh tường nghiên cứu ngay. Pháp sư cũng hoàn toàn lĩnh hội ý chỉ của luận. Nhưng mà tựa hồ rằng mỗi người đứng ở một tiêu vị cho nên không hẳn là lý giải về luận này, của pháp sư và của đệ tử, phải rất ráo đồng nhất vậy(21). Lại còn chuyện cho nhau đọc trong đại chúng, ai nấy đều tán phục. Chỉ hận là không thể cùng được]kề cận đồng thời(22) bên Thượng nhân mà thôi.

---o0o---

Chú thích:

1 Lưu Trình Chi, tự Trọng Tư, hiệu Di Dân, thuộc dòng hoàng tộc Tần triều, người Bành Thành, đất Giang Tô ngày nay. Học rộng, sùng đạo, làm quan cho nhà Tần một thời gian. Khi Tần gần sụp đổ, Dân từ chức lui về ẩn cư nơi Lô Sơn nhập chúng theo Huệ Viễn, sống rất đạm bạc. Năm 409, ngã bệnh (lao) và tịch vào năm sau. Dân tạo nên các bài Niệm Phật Tam Muội Vịnh rất nổi danh được toàn thể Tăng chúng tụng nguyện. Pháp Luận mục lục liệt

kê bản văn “Thích Tâm Vô Nghĩa” của Tùng Thư Kinh Dịch Chí còn ghi một bản sơ của Dân về Lão Tử Huyền Phổ.

2 Hòa nam, âm theo nghĩa vandanam của Phật ngữ, chấp tay thi lễ.

3 Bát Nhã Vô Tri luận của Tăng Triệu do Đạo Sanh mang từ Trường An lên Lô Sơn cho Di Dân. Dân tự xưng là đệ tử và gọi Tăng Triệu là thượng nhân, một danh gọi đạo sĩ hơn là tăng sư.

4 Di Dân bị lao.

5 Tăng Triệu và Lưu Di Dân chưa từng gặp nhau trong đời, chỉ tâm phục nhau trên văn đàn mà thành tri kỷ.

6 Theo Triệu luận sơ của Huệ Đạt và của Nguyên Khương. Huệ Viễn cũng dùng một ý nghĩa cho Ma Ha diển luận.

7 Huệ Viễn, sáng tổ Tịnh Độ tông, là đệ tử Đạo An. Khi Đạo An tị nạn tại Tương Dương, chia tay với một số đệ tử tài năng để bảo trì chánh pháp, dạy Huệ Viễn đi xuống vùng trung nguyên Dương Tử giang. Nơi đây, trước tiên Viễn ký cư ở chân núi Lô Sơn, nơi Tây Lâm tự. Sau một thời gian, Viễn bèn lập tự ngôi chùa Đông Lâm tự và bắt đầu thu thập đồ chúng, đông hơn ngàn người. Trong dân gian, phái này theo truyền thuyết bị gọi là Bạch Liên giáo, có mục đích chính trị. Những hoạt động tôn giáo quy về sự sùng bái Đức Phật A Di Đà. Niệm Phật phái của Viễn ở Lô Sơn và học phái Tam Luận của La Thập (và Tăng Triệu) ở Trường An là hai trung tâm Phật giáo quan trọng nhất ở cuối thế kỷ 4 và đầu thế kỷ 5 ở Trung Hoa. Huệ Viễn mất năm 416, thọ 83 tuổi.

8 Hào Từ, quê Càn trong Kinh Dịch: “như người quân tử chánh tâm ban ngày và thành ý ban đêm”.

9 Huệ Viễn bảy giờ đã hơn 60 tuổi.

10 Trúc Đạo Sanh đồng hương với Lưu Di Dân, sinh trưởng tại Bành Thành vào khoảng năm 360. Đạo Sanh tu tại Lô Sơn một thời gian và học tập nghĩa lý Nhứt Thiết Hữu. Khi La Thập đến Trường An, Sanh liền theo học. Năm 408, trở về Lô Sơn mang theo luận Bát Nhã Vô Tri của Tăng Triệu trình lên Huệ Viễn. Hai năm sau, khi Tăng Triệu gửi bản sơ về Duy Ma kinh lên Lô Sơn, Sanh chắc chắn là vẫn còn ở đó, bởi vì sau khi đọc sơ này, Sanh tự cho là có thể viết hay hơn Tăng Triệu nên liền viết một bản sơ nữa về kinh Duy

Ma Cật, mà nay hiện còn được truyền bá trong Xuất Tam Tạng ký tập. Về sau, ở Tràng An, Sanh trong cuộc tranh biện về lớp người bị hạng Bà la môn cho là đê tiện, và trong kinh Niết Bàn vốn đương thời được dịch dang dở, mà Pháp Hiền mang xuống miền Nam, cho là không thể được giải thoát, tuyên bố là họ, icchantikas, Nhứt Xiển Đề Ca, cũng có Phật tánh, nên bị Tăng chúng trục xuất khỏi học trường. Cho đến khi kinh Niết Bàn được dịch hoàn toàn, vấn đề icchantikas cũng có Phật tánh và cũng có thể được giải thoát, được chấp nhận. Đạo Sanh chống lại ngay cả các tín điều của các thân hữu, như là đức tin về Tây phương Cực Lạc quốc độ, được phước khi làm điều thiện, tiêm giác, v.v. Sanh có viết một số luận giải quan trọng nhưng nay thất lạc. Chỉ có một số thư từ giao thiệp với bạn hữu còn lưu truyền trong Quảng Hoàng Minh tập, và các bài sớ, Diệu Pháp Liên Hoa kinh sớ, Duy Ma Cật kinh sớ (như đã nói ở trên) và Niết Bàn kinh sớ còn truyền trong bản Niết Bàn kinh tập giải. Đạo Sanh mất năm 434 tại Lô Sơn.

11 Độc giả để ý rằng Di Dân sử dụng ngôn từ của riêng mình để diễn đạt ý nghĩa văn luận của Tăng Triệu mà tự Di Dân tri nhận được. Nhưng cuối cùng rồi Di Dân lại cũng phải thú nhận rằng Dân không thể hội được ý Tăng Triệu.

12 Hoài Nam Tử, ch. Thái Tộc huấn: “Thanh hưởng tạt từ, dĩ âm tương ứng dã”, tiếng dội khi chậm chạp khi nhanh chóng, ấy là vì tương ứng với âm thanh vậy. Ý này nguyên được Trang Tử sử dụng, sau trở nên quen thuộc với Huệ Viễn và ở đây được Di Dân dùng để thuyên giải Tăng Triệu. Di Dân ghi rằng, Thánh nhân tuy hồi đáp nhu cầu của chúng sinh mà vẫn không thường di động, không cần đợi đến khi hội đủ điều kiện mới có thể cảm ứng. Ý nghĩa này cũng tìm thấy trong Dịch Kinh, Hệ Từ:” “Duy thần dã, cố bất tạt nhi tộc”.

13 Khuôn thức “thể dụng” được sử dụng ở đây mặc dầu môi trường có thay đổi. Khi tri trong vị trí dụng thì vô tri trở thành là thể; khi tri bị thay thế bởi chiếu (Bát Nhã) thì ta trở về với thiền định Ấn Độ và thể trở nên là tịnh (tam muội) vốn đối nghịch với chiếu.

Lô Sơn Xuất Tu Hành Phương Tiện Thiên Kinh tự của Huệ Viễn cho kinh Dharmatrata -Dhyàna ghi: “Chiếu bất ly tịch, tịch bất ly chiếu, cảm tác câu du, ứng tác đồng thú”.

14 Nguyên Khương cho là nhóm bốn từ ngữ trước là nói về hữu tri, nhóm sau về vô tri. Huệ Đạt trong Triệu luận sớ cũng đồng ý như vậy, cho là về

Hữu minh nghĩa và Vô minh nghĩa. Chú Triệu luận sơ của Tuân Thức giải thích rằng nhóm trước là nói về dụng, nhóm sau về thể. Những sơ giải về sau đều theo ý Nguyên Khương.

Thiền định ở Lô Sơn là một thăng hoa đến “tinh”, mà theo tiến trình đó, hành giả lần lần siêu thoát thể xác và dần dần trở thành tinh thần hóa, để cuối cùng thành bất tử. Nơi đó, hành giả đối thoại với những tinh thần khác và sống trong cực lạc của thế giới bên kia, sau khi đã lìa bỏ cõi trần gian này. Đây là ý nghĩa của Vô Sanh Pháp Nhãn, mà Trung Hoa nhận thức theo anutpatti dharmaksanti.

Trong Sa Môn Bất Kính Vương Giả luận, Huệ Viễn nói: “Phản bản cầu tông giả [...] bất dĩ tinh lụy kỳ sinh, tắc sinh khả diệt; bất dĩ sinh lụy kỳ thân, tắc thân khả minh. Thần minh tuyệt cảnh, cố vị chi Nê hoàn”. Với Tăng chúng Lô Sơn, Niết Bàn là một cảnh giới quyết chắc mà hành giả đạt đến ở cuối đoạn đường tu, trong khi đối với Tăng Triệu thì Niết Bàn không khác với nghiệp, nghĩa là có thể đạt được ở nơi đây và ngay bây giờ.

a. cùng linh. Chu Hi dùng “linh” như đồng nghĩa với “hư”: nhân chi sở đắc hồ thiên nhi hư linh bất muội, dĩ cụ chúng lý nhi ứng vạn sự giả dã.

b. cực số. Hệ Từ: “Đại diện chi số ngũ thập, kỳ dụng tứ thập hữu cửu”. Chú: “tứ thập hữu cửu số chi cực dã”, và “cố thường ư hữu vật chi cực nhi tắc minh kỳ sở do chi tông dã”.

c. diệu tận. Nguyên Khương giải thích là “năng tri pháp tánh”. Huệ Viễn nói: “diệu tồn cố tận vô” và “số tận vô bất cùng” để mô tả thế giới Cực Lạc của Đức Phật A Di Đà. Lại nói: “kỳ diệu vật giả, vận quần động dĩ chí nhất nhi bất hữu, khuếch đại tượng ư vị hình nhi bất vô, vô tư vô vi nhi vô bất vi”.

d. minh phù. Lưu Di Dân trong Niệm Phật Tam Muội Vịnh: “Duyên hóa chi lý ký minh, tắc tam thế chi truyền hiểu dĩ. Thiên cảm chi số ký phù, tắc thiện ác chi báo tất dĩ”.

e. tâm thể tự nhiên. Minh Báo Ứng luận: “tội phước chi ứng duy kỳ sở cảm, cảm chi nhi nhiên cố vị chi tự nhiên”.

f. linh bạc. Lão Tử, ch.Hà Thượng Công: “ngã độc bạc hề kỳ vị triệu”.

15 Định Tuệ mà sau này Thiên Thai tôn gọi là Chỉ Quán.

16 Hệ Từ: “dịch bất khả kiến, tắc càn khôn hoặc cơ hồ tức dĩ”.

17 Tâm số, Triệu luận số của Huệ Đạt gọi là Thánh trí.

18 Huệ Viễn, trong Trùng Vấn Pháp Thân, nói: “Âm dương chỉ biểu khởi hà cảm nhi thành hóa hồ? Như kỳ bất khả tắc đạo cùng số tận, lý vô sở xuất. Thủy cảnh chi dụ hữu nhân nhi tương, chân pháp tánh phục hà do tai?”.

19 Huệ Viễn, trong bài tự cho A Tỳ Đàm Tâm luận: “Kỷ tánh định ư tự nhiên tắc đạt chí đương chi hữu cực”.

20 Tăng Triệu luôn luôn phân biệt giữa Chân và Thị, không bao giờ gọi chung như Lưu Di Dân ở đây.

21 Đương thời chưa phân biệt tông phái. Chỉ sau này ta mới sắp xếp triết học Phật giáo thành hệ thống, mà đặt Huệ Viễn thuộc Pháp Tánh Tông và Tăng Triệu thuộc Thực Tướng tông.

22 Tây phương không thấu triệt triết lý Đông phương, khi cho rằng hai người xa cách nhau thì không cùng sống đồng thời.

---o0o---

ĐÁP LƯU DI DÂN THƯ

Từ trước đến nay không cùng nhau gặp mặt, lòng thật tưởng nhớ vô cùng. Nay nhờ đạo nhân Tuệ Minh đến mới nhận được thư của đại nhân, viết vào thàng chap năm ngoái và những câu hỏi. Đọc đi đọc lại mãi, thật hân hoan như là thực sự được đối diện với đại nhân. Trời thu gió lạnh, sức khỏe đạo này ra sao? Bàn đạo bệnh cũ vẫn còn, thường không được khỏe. Người đưa tin phải trở lại phương Nam nên thư này viết vội không tường tận được.

Tháng tám ngày rằm(1), Thích Tăng Triệu trân trọng đáp thư rằng:

Tuy y phục chúng ta có sai khác(2) mà diệu lý về đạo pháp vẫn không hai. Mặc dầu giang san cách trở nhưng một khi chân lý mà ta tri ngộ được khế hợp thì cũng như là kẻ cận bên nhau. Cho nên tất cả lòng hoài niệm đều gửi theo ngưỡng vọng đến tâm tưởng về đại nhân.

Quân đã toại chí (lui về Lô Sơn) quy ẩn, tiêu việt mọi mỹ lệ thế tục, đọc một mình điềm nhiên vượt ngoài vạn sự, thật đáng tán thán nếp sống đạo đức di

mãn của đại nhân. Mỗi một lời của quân trong thư, bản đạo luôn luôn ghi nhớ không bỏ. Thư quân ví như lời nhã vĩnh của Trúc Lâm thất hiền, cao tận du nhiên. Mong rằng đời sống thanh tịnh không bị quấy rối và xin tự bảo trọng thân tâm. Mỗi khi có người đưa tin đến, bản đạo đều có lời thăm hỏi về sức khỏe của quân. Nguyên rằng các tăng nhân ở Lô Sơn vô bệnh, người tu cũng như cư sĩ đều an hảo. Được tin Huệ Viễn pháp sư vẫn thắng thường, lòng này thật hoan hỷ vô cùng. Tuy bản đạo chưa đạt đến được cuộc sống thanh tịnh như của người, nhưng lòng vẫn hằng khâm phục con đường tu cao cả đó, ân cần mong mỗi rằng người luôn luôn được như vậy. Huệ Công tuy đã quá lực tuần mà thanh khí vẫn trạm nhiên, đầy đủ sức khỏe, dạy dỗ Tăng chúng trên dãy núi cao u nhã, lòng hợp nhất như cái lặng lẽ trống không của hang cốc, xa gần đều ngưỡng vọng, còn gì đẹp bằng? Kiểng chân tướng ngóng về phương trời của người, nhưng trời cao bờ thăm đều bị giảng che. Không thể tả hết nỗi kính trọng này, lòng thật khôn xiết bùi ngùi. Quân đã sống cuộc đời thanh tịnh trọn ngày với người, quyết nhiên là đã hoan hỷ về tâm ngộ đạt của mình.

Đại chúng ở Trường An đây vẫn bình thường. La Thập pháp sư luôn an hảo. Lòng mộ đạo của Tần vương là bản tính tự nhiên, căn cơ thiên bẩm vượt người. Vương là thành trì của Tam bảo, tự cho hoằng đạo là nhiệm vụ của mình. Do lẽ đó mà khiến nhiều vị tăng sư tài giỏi nước người, từ phương xa cũng tìm đến. Phong khí của Linh Thứu(3) như là sinh động tại nơi đây khiến cho đất nước này thêm nhiều lợi ích.

Chi Pháp Linh(4) viễn du phương xa để làm bờ bến cho đạo pháp ngàn đời sau. Từ Tây Vực về, mang theo hơn hai trăm bộ kinh Phương Đẳng (Đại thừa) mới(5), và thỉnh được một vị thiền sư Đại thừa(6), một vị Tam Tạng pháp sư(7), hai vị pháp sư Tỳ Bà Sa(8). La Thập pháp sư tại Đại Thạch tự khởi dịch các kinh vừa được mang về. Pháp tạng thật uyên nguyên, càng ngày càng tìm thấy nhiều văn nghĩa khác biệt thêm.

Thiền sư Pháp Hiền nơi Ngõa Quan tự dạy phép tu thiền, môn đồ có hơn trăm người, ngày đêm không dám giải đãi, thật đạo mạo và thâm trầm. Thật đáng hoan lạc. Tam Tạng pháp sư Phật Đà Da Xá lo dịch Luật tạng, Tứ Phần luật, nơi Trung tự; bản mặt thật tinh tường như là tự nhìn thấy Luật đầu tiên được Đức Phật chế ra(9). Hai vị pháp sư Tỳ Bà Sa trụ nơi Thạch Dương tự, ghi chép bộ Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm luận(10) bằng Phạn ngữ ra giấy. Tuy là chưa khởi dịch sang Hán văn, nhưng nếu có hỏi về ý chỉ của luận này thì sẽ nghe được nhiều việc tân kỳ.

Bản đạo một đời được tham gia công cuộc dịch thuật này quả là gặp nhiều nhân duyên may mắn; chỉ hận một điều là không được chính mắt nhìn thấy tập đoàn Tăng già của Đức Phật Thích Ca tại Kỳ Hoàn viên(11) mà thôi. Lại không còn hận nào khác ngoại trừ lòng cảm khái không được cùng chư thanh thẳng quân tử nơi Lô Sơn đồng tập họp chung một nơi trong đạo pháp.

Đạo Sanh thượng nhân trụ nơi đây đã được vài năm, khi nào có dịp bàn luận thường cùng nhau xung tán đại nhân. Rồi người bỏ về phương Nam, cùng quân đã cùng nhau tương kiến. Chưa được thư nào của người, thật không lời nào tả hết nỗi buồn nhớ này.

Uy đạo nhân đến, tiếp được bài Vịnh niệm Phật tam muội của quân, và bài Vịnh tam muội của Huệ Viễn pháp sư cùng với bài tự(12). Các sĩ phu học giới đều xung tán nét mỹ lệ của các tác phẩm này, hứng thú đã cao diệu kỳ thú mà vẫn tự lại càng thanh thoát uyển chuyên, có thể gọi đây là minh chứng của nhị vị đã bước vào ngưỡng cửa của Thánh đạo, gãy đàn mà ca nơi công đó vậy. Quân cùng Huệ Viễn pháp sư chắc chắn là có tạo tác nhiều bản văn khác, sao lại chỉ gửi cho bản đạo có ít như vậy?

La Thập pháp sư, trong năm Ngọ (406), dịch Duy Ma kinh(13). Bản đạo được tham dự luôn, trong những lúc nhàn rỗi, ghi chép lại tất cả những lời Thập công dạy để mà chú giải. Tuy dụng từ không thành văn nhưng ý nghĩa đều lập cước có căn bản. Nay nhân thư này gửi một bản xuôi về Nam đến đại nhân, khi nào nhàn hạ, mong đại nhân đọc thử qua về phê bình cho.

Câu hỏi của đạo hữu thật uyển chuyên và thiết thực, nạn vẫn như là người đất Dĩnh(14). Tư tưởng của bản đạo không được vi tế, chỉ vì quá vụng về khi hạ bút thành văn. Hơn nữa, đạt đến cuối đường rồi thì vô ngôn, nếu còn nói thì là vẫn còn đang đi(15). Nói, nói hoài không thôi, mà có biện giải được gì đâu? Tuy nhiên, bản đạo phải nương vào lời nói ngông cuồng của mình để mà giải thích rõ ràng ý chỉ các nạn vẫn của đạo hữu.

Thư bàn rằng: “Thánh Tâm minh nhiên tịch tĩnh, cả lý tắc và cực đoan đều không”, “tuy trong thế gian, vạn vật đều phải có danh, nhưng mà lại cùng vô danh không khác”. Huyền nhiệm của nghĩa lý này, đạo hữu tự cho là còn chưa hiểu rõ. Nếu quả điều này khiến cho đạo hữu lo nghĩ, thì nên bỏ qua danh ngôn(16) đi để mà đạt tới ý chỉ nội tại, định tâm dần dần về nó. Hơn nữa, sao đạo hữu lại dụng điều vốn bị nhân tình phân biệt mà câu tìm cái dị biệt của Thánh Tâm?

Thư nói rằng: Quý vị trên Lô Sơn bàn luận về “cùng linh, cực số, diệu tận, minh phù”, cho rằng đây là danh gọi khác đi của tịch chiếu(17), nên kết luận rằng đây là thể của định tuệ. Còn nếu như “tâm thể tự nhiên, linh bạc, độc cảm”, tất làm cho sự hội ứng với các số cơ hồ phải dứt tuyệt.

Ý bản đạo thì “diệu tận minh phù” không thể lấy Định-Tuệ làm danh, “linh bạc độc cảm” không thể bị gọi là làm dứt tuyệt các số. Hai lời tuy khác, mà diệu dụng của chúng luôn vẫn là một. Dấu tích và người để lại dấu tích đòu(18) tuy trái ngược nhưng đối với Thánh nhân thì vẫn không sai khác. Vì sao? Thánh nhân làm tâm trở nên huyền nhiệm để mà chiếu sáng cách trầm mặc; lý tắc và cực đoan của tâm đồng vô. Đã gọi là đồng, tất cùng đồng vô mà không cực đoan. Làm sao mà cực đoan của đồng vô lại là danh gọi của Định-Tuệ được? Danh gọi cho Định-Tuệ chẳng phải do vì đồng ở bên ngoài mà gọi như vậy đâu. Nói là chúng đồng ở bên trong, tất phải có điều bị gọi là chẳng đồng. Nếu gọi là chúng đồng ở bên ngoài, tức gọi là Phi Ngã vậy. Lại nữa, tâm của Thánh nhân không hư, vi tế, diệu tuyệt cảnh giới vô thường này(19), không có gì không cảm ứng, không gì không hội thông. Động cơ u minh, vận hành tiềm ẩn, mà cái dụng của tâm vẫn bất đồng, có hành động nào mà có thể làm cho hội ứng của các số phải dứt tuyệt?

Ngoài ra, thế nào là hiện hữu của tâm? Nếu cho rằng hiện hữu của Tâm là có, tất cái Có này không phải tự có, cho nên Thánh Tâm không hiện hữu cái Có đó. Không hiện hữu cái có, cho nên hiện hữu cái Vô Hữu. Cái Vô Hữu này Có, nên không Vô. Không Vô, nên Thánh nhân bất hữu bất vô. Bất hữu bất vô, mà thần khí của người vẫn không hư. Vì sao? Hữu, Vô, đây chỉ là phản ảnh và âm hưởng của tâm mà thôi. Mà ngôn từ và hình tướng lại là sở duyên duyên của phản ảnh và âm hưởng đó vậy. Hữu-Vô nếu đã bị phế bỏ, tất tâm không còn bị ảnh hưởng. Ảnh hưởng đã lặng yên tất ngôn từ hình tướng không thể đo lường được. Ngôn từ hình tướng không thể đo lường được tâm, tất đạo tuyệt quần phương(20). Đạo tuyệt quần phương nên tâm đủ năng lực để cùng linh cực số. Vì cùng linh cực số, nên lại gọi là diệu tận. Đạo lý của diệu tận, căn bản vốn không truyền đạt. Không truyền đạt, nên (Thánh nhân) ngụ tại nơi minh tịch(21). Minh nhiên đã dứt tuyệt cho nên không hư nhờ đó mà thông qua. Diệu tận vốn tồn tại nơi cực số, nên số nhờ đó mà hội ứng. Số nhờ đó mà hội ứng nên Thánh nhân di động để hội ứng với vạn sự. Không hư nhờ đó mà thông qua cho nên Đạo siêu việt mọi danh gọi. Đạo siêu danh ngoại, nhân đó mà gọi là vô; nhân di động để hội ứng với vạn sự nên gọi là hữu. Nhân đó gọi là hữu, nên cho là Chân Hữu, cương mà gọi như vậy. Thật ra, làm sao mà có thể như vậy được?

Bởi vì kinh nói(22): “Thánh trí không biết mà không gì không biết, không làm mà không gì là không làm”. Đây là lý tắc tịch diệt, vô ngôn vô tướng (của vạn vật). Chứ phải đâu là hễ nói hữu thì quyết chắc đây là có, vô thì là không, động là trái ngược với tịnh, tịnh là phé bỏ cái dụng hoạt động đâu?

Nhưng nay quý vị đàm luận, phần đông lại dựa trên ngôn từ, ngó khắp vũ trụ vô tận để mà tìm kiếm góc cạnh của bầu trời(23); nhớ lại tiềm thức, cho đó là biểu tượng huyền diệu; bảo tồn điều được bảo tồn tất cho đó là phải đương nhiên như thế. Cho nên khi nghe là Thánh nhân có biết thì vội cho là Thánh nhân hữu tâm; nghe là Thánh nhân không biết thì vội cho Thánh nhân là đại hư, không biết gì hết. Cho là có Hữu-Vô, là vì thiên kiến, chứ Trung đạo làm gì có hai cực đoan? Vì sao? Vạn vật tuy sai thù, mà bản tính vẫn luôn là một. Ta không thể cho đây là vật, cũng chẳng phải là không phải vật(24). Có thể cho vật là vật, tất danh gọi và hình tướng của vật phải sai biệt nhau. Không thể gọi vật là vật, tất vật là chân thật như vậy. Thế nên Thánh nhân không cho vật là vật, cũng không cho vật là chẳng phải vật. Không cho vật là vật, thì vật quả là phi hữu; không cho vật là chẳng phải vật, thì vật quả là phi vô(25). Phi hữu nên sở dĩ do đó mà không thủ; phi vô, nên sở dĩ mà không xả. Không xả, nên vẫn bảo tồn cái chân thật của vật cách kỳ diệu; không thủ, nên tất cả danh tướng đều tùy thuận theo nhân duyên. Danh tướng tùy thuận theo nhân duyên nên chẳng phải là hữu tri; diệu tồn cái chân thật của vật, nên chẳng phải là vô tri.

Do đó mà kinh nói: “Bát Nhã, nơi các pháp, không thủ, không xả, không biết, không không biết”. Ngoại tại của nhân duyên hữu và vô này là cảnh vực nơi mà tâm dứt tuyệt hết mọi chấp thủ hay xả bỏ. Nay quý vị lại muốn dùng cực đoan hữu-vô để mà cất vấn rằng Thánh Tâm có biết hay không, chẳng là xa vời với chân lý quá hay sao?

Thỉnh quý vị cất vấn về hữu-vô này hãy nghe bản đạo trần thuyết. Trí sinh khởi, ở đâu, nếu chẳng là ở trong nơi hình tướng? Pháp bản lai không có hình tướng, nên Thánh trí lấy gì mà biết? Điều mà thế tục cho là vô tri, là để chỉ cho cây cỏ, đá sạn, hư không, những vật vô tình. Còn Thánh trí là tấm gương linh diệu, là ngọn đèn u huyền, thành hình khi triệu chứng hình tướng chưa sinh khởi, khi mà Đạo lý không có ản cơ, thì làm sao mà ta có thể cho Thánh trí là vô tri được? Lại nữa, vô tri sinh nơi hữu tri, tức là không vô tri rồi. Còn như vô tri sinh nơi vô tri, tức là không hữu tri rồi(26). Không hữu tri, gọi đây là phi hữu; không vô tri, gọi đây là phi vô. Do đó mà tuy Thánh trí hư mà vẫn không mất chiếu, chiếu mà vẫn không mất hư; lắng bật, y

nhiên, mà vĩnh viễn tịch tĩnh, không câu không chấp. Ai mà dám cho rằng hễ động là hữu, hễ tĩnh là vô?

Thế nên Kinh nói: “Chân Bát Nhã, chẳng phải hữu cũng chẳng phải vô, không khởi nên không diệt”. Ý chỉ đó, không thể thuyết minh cho người tầm thường được. Vì sao? (Bàn đạo) nói rằng Bát Nhã “phi hữu” là ý muốn nói Bát Nhã “chẳng phải là hữu”, chứ chẳng phải là ý muốn nói Bát Nhã “là chẳng hữu” đâu. Nói rằng “phi vô” là ý muốn nói Bát Nhã “chẳng phải là vô”, chứ không ý muốn nói Bát Nhã “là chẳng vô” đâu. Chẳng phải có, chẳng phải chẳng có, chẳng phải vô, chẳng phải chẳng vô, cho nên Tu Bồ Đề trọn ngày thuyết về Bát Nhã mà lại nói rằng không có gì được thuyết cả. Đây là Đạo lý tuyệt ngôn, biết lấy gì mà truyền đạt bây giờ? Quý vị đã tham cứu huyền học, chắc hẳn lĩnh hội được điều này.

Lại nữa, đạo hữu nói: “Trước tiên phải xác định điều sở dĩ hội ứng của Thánh Tâm, rằng có phải chẳng tâm duy chỉ minh chiếu cách vô tướng, hay là có phải chẳng tâm nhìn thấy tất cả những biến hóa ngoại tại”. Quý vị đàm luận như vậy tựa hồ như muốn nói rằng ý chỉ vô tướng và biến hóa không phải Một: rằng vì thấy có biến hóa nên tâm phải khác biệt với vô tướng; rằng nếu chỉ minh chiếu cách vô tướng thì tâm phải bị đánh mất nơi điều hội ứng không bị sinh khởi lên. Nếu quý vị nghĩ như vậy tức là quý vị nghi ngờ rằng nghĩa của Tức Tợ Tức Chân có điều trì trệ.

Kinh nói(27): “Sắc bất dị không, không bất dị sắc, sắc tức thị không, không tức thị sắc”. Luận về ý chỉ của Đức Như Lai, khi ta quán về Sắc và Không, nếu mà nhất tâm quán sắc rồi, lại nhất tâm quán không, thì khi nhất tâm quán Sắc, tất duy chỉ thấy Sắc là chẳng phải Không; khi nhất tâm quán Không, tất duy chỉ thấy Không, chẳng thấy Sắc. Nếu quả nhiên như vậy thì quý vị cho là Không và Sắc là hai điều khác nhau, làm sao mà quý vị có thể xác định được bản ý của kinh cho được? Thế nên, khi kinh nói “phi sắc” là ý nói nơi phi sắc thì thái hư tất phải phi sắc; như vậy phi sắc làm sao mà có thể được minh giải? Còn nếu như ta cho phi sắc nơi sắc, tất nhiên phi sắc không khác với sắc. Phi sắc không khác sắc, thì sắc tức là phi sắc(28). Như thế, ta biết rằng Biến Hóa tức là Vô Tướng, Vô Tướng tức là Biến Hóa. Chỉ vì tính tình của con người không đồng cho nên dấu tích của giáo lý phải có điều dị biệt vậy thôi.

Nếu ta khảo cứu kinh điển Huyền học mà tìm bản ý của Thánh nhân, thì ta há lại còn cho rằng Chân và Tợ sai thù với Tâm, rằng không có khác biệt với Chiếu nữa hay sao? Thế nên, khi minh chiếu cách vô tướng, Thánh Tâm vẫn

không đánh mất công năng khơi dậy lên điều hội ứng; tuy thấy có biến động mà không làm sai lạc ý chỉ của vô tướng. Thánh Tâm(29) tạo nên hữu không khác vô, tạo nên vô không khác hữu; chưa từng là bất hữu, chưa từng là bất vô; cho nên viết là Đức Như Lai bất động mà kiến lập nên các pháp. Nhân đó mà tìm hiểu, thì thể và dụng có gì mà trở ngại với nhau được đâu? Như thế đó, làm sao mà ta có thể cho rằng cái biết của Thánh nhân khi nhìn thấy biến động là khác biệt với sự minh chiếu của vô tướng được?

Bần đạo sợ rằng khi quý vị đàm luận về hai tâm Không và Hữu, vì quý vị thấy có cái dụng sai thù giữa tịnh và động, nên cho rằng Thánh nhân có biết khi nhìn thấy biến động, và (quý vị kết luận rằng) không thể gọi Thánh Tâm khi đó là bất hữu được. Nếu như quý vị có thể xả bỏ được cái tâm nội tại cố chấp của mình để mà tâm câu huyền cơ nơi sự vật bên ngoài, thì quý vị sẽ thấy rằng tất cả vạn hữu đều hội nơi Nhất Hư, và sẽ hiểu rằng cái Chí Hư này là phi vô. Thì quý vị sẽ phải nhìn nhận rằng bậc Chí Nhân trọn ngày hội ứng cùng với vạn vật, thô thúc, di chuyển, ngự cõi trên vạn khí, khơi dậy biến hóa, mà từ nguyên thủy vẫn chưa từng là hữu vậy. Nếu Thánh Tâm được như thế, thì có Hữu nào có thể bị chấp thủ đâu, sao quý vị lại trách bần đạo là chưa giải thích nghĩa lý của bất thủ?

Đạo hữu lại bàn về Vô Thị, cho đến điều sở dĩ là Chân Thị, và về Vô Đương, cho đến điều sở dĩ là Chí Đương, và lại hỏi có thể đây là chỉ cho Như Lai không?

Nếu như đạo hữu có thể vô tâm nơi điều gọi là Thị vốn ở nơi Vô Thị, vô tâm nơi điều gọi là Đương vốn ở nơi Vô Đương, thì đạo hữu sẽ hiểu rằng, trọn ngày Thị không trái ngược với Vô Thị, trọn ngày Đương không trái ngược với Vô Đương. Bần đạo chỉ sợ rằng, chỉ vì đạo hữu thấy Hữu Thị nơi Vô Thị, Hữu Đương nơi Vô Đương cho nên đạo hữu mới bị bận trí như kể trong thư. Vì sao?

Nếu quả Chân Thị có thể thị, Chí Đương có thể đương, tất danh tướng thành hình mà sinh có đẹp có xấu, rồi lại sinh có bốn ba tranh đoạt; ai có thể ngưng dứt sự chấp trì vào danh tướng đó được? Cho nên, Thánh nhân thông quá hết mọi điều ôm áp trong lòng, vô thức vô tri, nên tuy ở nơi địa vực của động biến mà đã tịnh chỉ nơi vô vi, ngự nơi cảnh hữu sinh mà dứt tuyệt hết mọi ảnh hưởng của ngôn từ. Tịch liêu hư khoáng, ta chẳng thể nào dùng hình danh sắc tướng mà đạt đến Người được. Chỉ có vậy mà thôi.

Đạo hữu lại trách bản đạo chưa giải nghĩa rõ ràng ý nghĩa Chân Thị có thể thị, Chí Đương có thể đương. Bản đạo lo rằng đạo hữu có thể gọi vạn vật là đương nhiên, còn đối với vật vốn tự bất nhiên, thì làm sao mà đạo hữu có thể gọi là đương nhiên cho được?

Lắm ngôn từ sinh nhiều biện giải, cũng như nhiều dấu chân gây nên các nẻo đường sai khác nhau. Nhưng bên trong điều có thể nói lên được lại có điều không thể dùng đến ngôn từ; đã có dấu tích tất có điều không thể để lại dấu tích. Cho nên người thiện ngôn về ngôn từ cầu tìm ngôn từ nơi điều không thể nói được nên bằng ngôn từ; kẻ thiện tích về dấu tích tìm kiếm dấu tích nơi điều không thể để lại dấu tích. Lý tắc siêu tuyệt vốn hư huyền; ai vừa chấp tâm vào đây là đã sai lạc rồi, hà huống là lên tiếng nói.

Ý nghĩa này xin chuyển đến quý vị nơi phương xa, mong rằng chư quân tử với tâm thông đạt, có thể chỉ giúp thêm cho [những gì chưa đề cập đến trong thư này.

---o0o---

Chú thích:

1 Năm 410.

2 Lưu Di Dân không xuất gia làm Tăng mà chỉ là học giả cư sĩ.

3 Linh Thứu, grddhakùta, nơi Đức Phật thường thuyết pháp, đây chỉ cho sinh hoạt Phật giáo nói chung.

4 Chi Pháp Linh, đệ tử Pháp Viễn, vâng lệnh thầy đi Trung Á năm 392, thu thập nhiều kinh điển ở Quy Tư (Khotan), trong đó có bản Hoa Nghiêm, Avatamsaka, 60 quyển mà sau này được Giác Hiền, Buddhahadra, dịch ra Hán văn.

5 Niên kỷ Pháp Linh về Trường An vẫn còn phải được xét lại. Bài tự Tứ Phần luật, Dharmaguptakavinaya, cho rằng Linh về Trường An năm 408 cùng với Phật Đà Da Xá, Buddhayasas. Điều này có thể vì Da Xá đến Trường An năm 407 theo đoàn Tăng lữ do lệnh vời của nhà vua, và Pháp Linh có thể là tháp tùng theo. Tứ Phần luật dịch năm 410-412, nhưng trước đó Da Xá đã có dịch Thập Trụ kinh, Dasabhumikasùtra; như vậy, Da Xá tất phải đến Trường An trước năm 410 mới là có thể dịch kinh này. Thư đáp

của Tăng Triệu ghi rằng Pháp Linh mời được hai vị Tăng kể sau vào năm 407. Danh Tăng truyền lại cho là sớm hơn: 406. Nhưng nếu thế thì tin này của Tăng Triệu phải là quá trễ bởi vì Đạo Sanh đến Lô Sơn năm 408, và tất là đã đề cập đến việc Pháp Linh trở về với các bộ kinh điển rồi, không cần gì Tăng Triệu phải nhắc lại trong thư (theo Thang Dụng Đồng, tr. 304-306).

6 Phật Đà Bạt Đà La, Buddhhadra, tức Giác Hiền, một nhân vật lạ lùng nhưng quan trọng. Đệ tử của Buddhasena thuộc Nhứt Thiết Hữu tông, Giác Hiền đến Trường An qua nẻo Cam Túc (không phải qua An Nam như truyền thuyết nói) năm 410 hay có thể sớm hơn, vào khoảng 406, nơi đây thâm thập đệ tử và gây nhiều kẻ thù. Năm 411, bị trục xuất và đi Lô Sơn, được Huệ Viễn tiếp đón nồng hậu. Huệ Viễn khiến một đệ tử lên kinh phân biện về việc bực đãi Hiền. Hiền tịch ở Nam Kinh năm 429.

7 Phật Đà Da Xá, Buddhayaśa, vốn người Bà la môn, từng là thầy của Cưu Ma La Thập, và sau này lại học Đại thừa với Thập. Chỉ theo La Thập đến Cổ Tạng, mà từ chối mấy lần Thập yêu cầu đến Trường An. Cuối cùng, khi Da Xá đến, được tiếp đãi trọng thể và được tự do đi lại trong Tiêu Dao viên.

Các bản sơ giải Triệu luận, ngoại trừ Nguyên Khương, lại cho rằng vị Tam Tạng pháp sư nói trong thư là Đàm Ma Lưu Chi, Dharmaruci, vốn đến Trường An năm 405, và tiếp tục dịch Thập tụng luật, Sarvāstivādinaya, vốn bị bỏ dang dở, sau khi Phật Nhã Đa La, Punyatata, dịch. Đàm Ma Lưu Chi bị mang tiếng vì sau 8 năm trời khổ công vẫn không dịch xong được bộ luật này, về sau được Vimalaksa hoàn tất. Lưu Chi sống ở Đại Tỳ, trong khi Phật Đà trụ tại Trung Tỳ. Phật Đà Da Xá nổi danh và chắc chắn là người mà Tăng Triệu đề cập đến, hơn là lão Đàm Ma Lưu Chi khù khờ kia (Theo Trung Bản Thiện Long và Thang Dụng Đồng).

8 Hai người này chỉ có thể là Đàm Ma Da Xá, Dharmayaśa, và Đàm Ma Cúc Đa, Dharmagupta, đến Trường An năm 407. Da Xá là sa môn ở Ca Thập Di La, sau này đi Giang Lăng thu thập đệ tử, trong số đó nổi tiếng là Pháp Độ thường lo việc tạo lập ni tự.

9 Phật Đà Da Xá đọc thuộc lòng trọn bộ Luật gồm 447 trang trong Đại Tạng. Học giả Trung Hoa ban đầu nghi ngờ ký ức của Da Xá nhưng vị Luật sư này minh chứng ký ức kỳ diệu của mình bằng cách đọc qua một lượt một bộ sách về y thuật rồi gấp sách lại, đọc lại toàn bộ không sai một chữ.

10 Sàriputra-Abhidharmasàstra, Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm luận. Bản Phạn ngữ được ghi chép ra năm 407-408, nhưng các vị sư Ấn Độ này không đủ sức để diễn đạt ra Hán văn. Mãi đến năm 414 mới hoàn tất công trình.

11 Jetavana, nơi Đức Phật thường giảng pháp.

12 Niệm Phật Tam Muội Vịnh do một số người viết tại Lô Sơn năm 402, được ghi chép lại sau khi được 100 Phật tử, Tăng chúng cũng như cư sĩ, do Huệ Viễn chủ lễ, xưng tán và thệ nguyện tái sinh nơi miền Cực Lạc của Đức Phật A Di Đà. Cách thức niệm Phật này ngày nay trở thành là một phương pháp giao tiếp mà các Phật tử sử dụng luôn luôn trong xã hội; đây vốn là một biến thái về sau. Thật ra, căn bản đây là một phương pháp quán tưởng về thế giới Tịnh Độ, mà Phạn ngữ gọi là Buddhānusmrtit-nāma samādhi. Huệ Viễn đọc qua phương pháp quán tưởng này trong Pratyutpannabuddha sammukhavasthita samādhi. Ban Châu Tam Muội kinh. Viễn từng thảo luận vấn đề này với La Thập.

Nay chỉ còn lại bài vịnh của Vương Tế Chi và bài tự của Huệ Viễn về toàn tập bản vịnh này là còn lưu truyền trong Quảng Hoằng Minh tập.

13 Vimalakirtinirdésasùtra. Gọi là dịch nhưng thật ra là Crū Ma La Thập đọc bản Phạn ngữ và bàn luận văn nghĩa của kinh với các đệ tử Trung Hoa, trong đó là nhóm Tứ Kiệt mà Tăng Triệu là một.

14 Chương Chí Nhân, Trang Tử Nam Hoa kinh.

15 Chí thú vô ngôn. Phạn ngữ gati; có sáu nẻo đường trong vòng luân hồi, gọi là lục thú đến cuối nẻo đường, tức là giải thoát. Chưa đạt đến giải thoát nên vẫn còn nói năng.

16 Vong ngôn.

17 Cũng còn gọi là Chỉ Quán, hay Định Tuệ.

18 Đại Tạng in là “tích ngã nhi thừa”, thì không dịch được. Nên đọc là “tích ngã nhi quải”.

Huệ Đạt trong Tăng Triệu sớ không chú giải câu này. Nguyên Khương và các nhà luận giải sau không quyết chắc.

“Tích” đây có thể là mượn ý trong Lão Tử, ch. 27, “thiện hành vô triệt tích”, người đi khéo thì không để lại dấu chân. Ngã là Ngã Tự Nhiên, tức Thánh nhân, Đức Phật.

19 Diệu tuyệt thường cảnh, đồng nghĩa với “đạo tuyệt quần phương”. Quần phương đây chỉ cho các phương thuật, như ch.Thu Thủy, Nam Hoa kinh của Trang Tử, là các thuật vốn có phân biệt lớn nhỏ, sai khác, nên không toàn diện.

20 Giống như chú thích 19 trên.

21 Cũng như minh phù, dịch là ý nghĩa hiện hữu của Thánh nhân ở thế gian này đã di mãi.

22 Lão Tử, ch. 41.

23 Lão Tử, ch. 38.

24 Liebenenthal nhắc đến câu này trong phần dẫn nhập, hỏi rằng: “Thế giới có phải là vật? Bất khả... Thế giới không phải là vật? Bất khả...”.

25 Ngôn kỳ phi hữu giả, ngôn kỳ phi thị hữu, phi vi thị phi hữu.

26 Câu này trong Đại Tạng bị in thiếu mất một đoạn. Nên đọc là: “Thả vô tri sinh ư hữu tri, vô vô tri dã; vô tri sinh ư vô tri, vô hữu tri dã”.

27 Trong Ma Ha Bát Nhã Tâm kinh, Prajnàparamita-hrdayasùtra. Theo Tăng Triệu thì Sắc và Không đồng nghĩa với Nghiệp và Niết Bàn; còn theo Phật học Ấn Độ thì Sắc (rùpa) chỉ là một trong 5 uẩn, mà 5 uẩn đều là pháp cho nên không.

28 Phi sắc, ở đây đồng nghĩa với không.

29 Trang Tử sử dụng từ ngữ Tạo hóa: Dịch Kinh dụng “Thánh” cũng một ý nghĩa. Hệ Từ: phạm vi thiên địa chi hóa nhi bất quá, khúc hành vạn vật nhi bất di.

* Dịch giả sử dụng danh từ “đại nhân” và “quân”, khi Tăng Triệu chỉ đàm luận với Lưu Di Dân như bạn bè giao hữu; dùng chữ “đạo hữu” khi thật sự đi vào nội dung vấn đề, là đàm luận giữa Tăng Triệu và Lưu Di Dân (cư sĩ).

---o0o---

NIẾT BÀN VÔ DANH LUẬN

Biểu tấu Tần chúa Diêu Hưng.

Tăng Triệu nói rằng:

Triệu nghe Trời đạt đến nhất thể do nơi thanh tịnh, Đất đạt đến nhất thể do yên nhiên, quân vương đạt đến nhất thể do cai trị thiên hạ(1). Phủ phục trước sự sáng suốt minh triết của bệ hạ, Triệu tôi nói Đạo đã hội ứng với thần linh của bệ hạ, nên lý tắc không làm sao mà không thông hợp, diệu khế như trung tâm chiếc kim hoàn(2). Thông thả mà giải quyết vạn sự(3), hoằng đạo trọn ngày, uy đức bảo bọc trăm họ, văn chỉ của bệ hạ đã trở thành luật tắc cho nhân gian. Do đó mà người xưa nói rằng(4), vũ trụ có tứ đại, trong đó vương quyền là một.

Đạo lý của Niết Bàn là chỗ hội quy của ba thừa, là uyên nguyên của Phương Đẳng, là vùng nước xa tít, là sa mạc mênh mông, là địa vực nơi dứt tuyệt mọi điều thấy nghe, u ẩn đến hư huyền, hầu như chẳng phải là tình người có thể đo lường tới được.

Triệu tôi hèn mọn, lại mong ân đất nước được nhân cư nơi học tứ, làm môn hạ Thập Công hơn mười năm. Tuy kinh điển học tập có nhiều đề mục thẳng giải chớ không phải chỉ có một, nhưng mà vấn đề Niết Bàn vẫn là quan trọng bậc nhất (đối với học đồ ở đây). Tuy lấy điều dự thính các công cuộc học tập làm đầu, nhưng vì Triệu tôi tài hèn trí kém nên tuy được Thập Công tận tường dạy dỗ mà lòng vẫn còn mang nặng mù mờ những hoài nghi. Vì trí óc ngu muội không dừng, lại nữa, những hoài nghi này tựa hồ như đã được liễu giải rồi nhưng vì chưa được các kinh cao quyết xác cho, nên vẫn còn chưa dám tự quyết là đúng.

Bất hạnh Thập Công lại tạ thế nên không còn ai để mà tham cứu học hỏi nữa, Triệu tôi lấy đó làm điều vĩnh viễn cảm khái trong lòng. Thế nhưng thánh đức của bệ hạ không cô độc, vì thần khí đã cùng Thập Công khế hợp. Chính mắt Triệu tôi trông thấy Đạo được bệ hạ và Thập Công tôn trì, tắc lòng thật tận cùng khoái lạc, nên càng phấn chấn học đòi huyền phong để mở cửa Pháp cho đời mạt thế.

Một ngày, mong ân được xem thư của bệ hạ gửi cho (hoàng đệ là) An Thành hầu Diêu Tung(5), trả lời về tông chỉ của Vô Vi(6). (Thế nào là Vô Vi?). Bệ

hạ đáp rằng: “Sở dĩ chúng sinh từ bao lâu vẫn lưu chuyển trong vòng sinh tử là vì cứ mãi đắm trước nơi ái dục. Nếu mà tâm đình chỉ dục vọng thì không còn lăn lộn nơi sinh tử nữa. Không còn sinh tử, ẩn giấu tinh thần nơi huyền mặc, khế hợp cùng cái Đức của hư không, đây gọi là Niết Bàn vậy. Đã là Niết Bàn thì làm sao mà còn có thể dung chứa được vật hữu danh bên trong?”.

Những lời này quả là đã đạt đến tận cùng cái mỹ lệ vi tế của chúng, đàm luận đến cực đoan vượt ngoài hình tướng vậy. Như tự bộ hạ, đạo pháp chưa tham cứu đến Văn Thù, đức chẳng sánh bằng Di Lặc, thì làm sao mà có thể tuyên dương huyền đạo, tự làm thành hào cho Phật pháp được? Làm sao mà có thể sử dụng giáo vốn đã cuộn lại rồi nay lại được trải ra lại(7), để mà hiển dương ý chỉ u huyền vốn đã bị luân lạc? Triệu tô ân cần ngoạn thưởng nghĩa văn, không thể lia thư khỏi tay dầu trong chốc lát. Hân hoan, tỏ ngộ, lòng mang mang phơi phơi, múa may phấn khởi, chẳng lúc nào nhàm. Há đây chẳng những là bánh xe thanh thẳng cho đương thời mà cả là bờ bến cho bao nhiêu kiếp về sau nữa hay sao?

Ý chỉ của thánh vương uyên thâm huyền nhiệm, lý luận vi tế, văn ngôn giảm ước, khả dĩ tài giỏi hơn người đi trước, bạt tụy cao sĩ; Triệu tô chỉ sợ rằng bọn người câu chấp vào văn từ chưa thể nào tận tường thông hiểu ý nghĩa mà bộ hạ đề khởi được. Cho nên Triệu tô xin phỏng theo Khổng Tử khi sáng tác nên chương Thận Dục trong Dịch Kinh, không tham cầu nơi câu văn phong phú mà chỉ lo toan đến việc hoằng hiển ý chỉ u huyền của kinh điển, tự chuyên viết nên “Niết Bàn Vô Danh luận” này.

Luật gồm chín điều bác bỏ và mười phần điều giải, biện luận quảng bác theo các kinh để dẫn chứng và thí dụ. Lấy điều ngưỡng ước đến chỗ cùng cực về Vô Danh của bộ hạ, nào dám đâu gọi luận này là diễn đạt thần tâm hay là nghiên cứu đến tận cùng tư tưởng xa vời của bộ hạ. Vậy nên chỉ dám lấy điều định giải biện nghị Bát Nhã huyền môn để diễn thích cho Tăng chúng nơi học tứ mà thôi.

Cuối chương bản luận của bộ hạ nói: “Tất cả các học phái đồng ý thông qua rằng, Đệ Nhất Nghĩa Đế bao la, yên nhiên, không hư, tịch tĩnh, không hiện hữu Thánh nhân. Tôi thường cho đây là quá sức trực tiếp, không gần được với nhân tình. Nếu như không Thánh nhân thì ai là người biết rằng có cái Vô?(8)”. Thật như chiếu văn sáng suốt của bộ hạ nói như thế, quả thật như thế. Đạo vốn hoảng hốt, yếu minh, nhưng nội tại hiện hữu tinh thần. Nếu như không Thánh nhân, thì ai cùng Đạo tụ hợp? Các học đồ ngày nay, chẳng

thể không trừ trừ trước ngưỡng cửa Đạo mà tầm tức về ý chỉ của vấn đề Niết Bàn này. Hoài nghi trọn ngày mà chẳng có ai để mà xác chính cho. Hữu hạnh tình cờ được lời phán quyết cao siêu của bệ hạ, tông đồ nhờ đó mà được y nhiên. Học đồ vốn đứng gõ cửa Đạo, nay được hăm hở xông vào huyền thất. Đấy quả thật có thể gọi là Pháp luân lại tái chuyển nơi cõi Diêm Phù(9) và ánh sáng của Đạo pháp lại rực rỡ thêm qua ngàn muôn kiếp nữa.

Nay xin diễn thích ý chỉ của luận do bệ hạ sáng tác, biện giải khúc chiết về Thể của Niết Bàn mà bệ hạ cho là Vô Danh, và yên bài lần cuối cuộc đàm luận về ý chỉ bao la, yên nhiên của Niết Bàn như sau:

Kính cẩn trình lên bệ hạ, như bài này tham giải thánh chỉ được chút nào, thì mong bệ hạ sắc dạy cho được tồn ký. Như có điều sai lạc, xin bệ hạ chỉ điểm thêm cho.

Tăng Triệu viết:

Nê Viết, Nê Hoàn, Niết Bàn, ba danh từ này lần lượt xuất hiện, do vì văn ngôn sử dụng nơi Trung nguyên và nơi biên cương(10) không đồng. Nay gọi Niết Bàn, là phiên âm đúng]nhất vậy.

---o0o---

Chú thích:

PHẦN DẪN NHẬP

1 Lão Tử, ch. 39. “Thiên đắc nhưt dĩ thanh, địa đắc nhưt dĩ ninh, thần đắc nhưt dĩ linh, cốc đắc nhưt dĩ doanh, vạn vật đắc nhưt dĩ sinh, hầu vương đắc nhưt dĩ vi thiên hạ trinh; kỳ trí chi”.

2 Trang Tử, ch. Tề Vật luận. “Xử thủy đắc hoàn trung, dĩ ứng vô cùng”.

3 Trang Tử, “du nhận vạn cô”.

4 Lão Tử, ch. 25. “Vực trung hữu tứ đại, nhi vương cư kỳ nhưt yên”.

5 Thư đáp của Diêu Hưng này viết sau khi Thập Công ngã bệnh năm 409 và trước khi Công tịch năm 413. Diêu Tung, bào đệ của nhà vua, được nhắc đến trong tiểu sử của La Thập như là một tín đồ hăng say truyền bá đạo Phật,

chức là Đại Tàn Tư Lệ Giáo Úy Tả Tướng Quân, và được phong làm Giám sát quan nơi học tứ cho đến năm 410. Năm 417 tử trận.

Quảng Hoảng Minh tập ghi lại ý chỉ của các thư vấn đáp như sau:

a. Thư của Diêu Hưng viết cho bào đệ, ghi là có viết thư hỏi La Thập về vấn đề tam thế (traikalya), nêu lên bốn điểm thắc mắc: Bát Nhã, Hóa thân Phật, Tam thế và Niết Bàn.

b. Thư đáp của Diêu Tung.

c. Thư thứ hai của Diêu Hưng mà Tăng Triệu kể ở nơi luận này.

d. Thư đáp của Diêu Tung.

e. Thư đáp của Diêu Hưng.

6 Độc giả cần để ý là Vô Vi trong bản luận này đồng nghĩa với Niết Bàn. Xem phần đầu bản chánh văn, khi Tăng Triệu định nghĩa các danh từ về ý nghĩa Niết Bàn.

7 “Sử phù đại giáo quyền nhi phục thư”, Tăng Triệu dùng hình ảnh tượng trưng giáo lý vốn được ghi chép trên lõi quyền sách của Trung Hoa, cuộn tròn lại để chỉ cho cảnh Phật điển không được ai mở ra đọc đến, cứ phải bị cuộn tròn cho đến khi Diêu Hưng trải sách ra để mà truyền pháp.

8 Dụ Nghị luận của Tuệ Duệ (tức Tăng Duệ, mất năm 439): “Mỗi chí khổ vấn: Phật chi chân chủ diệc phục hư vọng. Phật nhược hư vọng, thù vi chân giả. Nhược thị hư vọng, tích công lũy đức, thù vi kỳ chủ?”. Mỗi chí khổ vấn: Chỉ cho việc mỗi kỳ học tập, Thập công đều bị các Tăng đồ vấn nạn.

9 Diêm Phù Đề, Jambudvipa, chỉ cho Ấn Độ hay là cõi trần gian nơi Phật pháp được truyền bá.

10 Xem chú thích phần chánh văn về Niết Bàn, mục số 3.

---o0o---

NIẾT BÀN VÔ DANH LUẬN

(Chánh văn)

Vô danh(1) nói rằng: “Kinh điển đề cập đến Hữu dư Niết Bàn, Vô dư Niết Bàn(2), Tần văn(3) dịch theo Phạm nữ Nirvana là Vô Vi, cũng gọi là Diệt Độ. Vô Vi, là chấp thủ hư vô tịch mặc, diệu tuyệt mọi cảnh hữu vi. Diệt Độ là nói tắt cả những lo lắng đều vĩnh viễn diệt tận; Siêu độ bốn cõi, là nơi quy về của tất cả các cảnh tượng, là nơi u trạch tuyệt dứt mọi ngôn từ. Nói có hữu dư, vô dư là để chỉ những danh hiệu khác nhau khi Niết Bàn hoặc xuất hoặc xử(4), là giả danh để ứng đương với các vật dị biệt mà thôi.

Ta thử bàn về vấn đề này.

Thế nào là Đạo lý vốn là Niết Bàn? Là tịch liêu, hư khoáng, không thể dùng hình danh sắc tướng mà đạt được, là vi diệu vô tướng, không thể dùng hữu tâm(5) mà biết được, siêu tuyệt tất cả những vật hữu thể do vì thăng hoa đến nơi u linh, ôm trọn thái hư nên thường vĩnh cửu. Theo dõi đằng sau, chẳng làm sao đạt được tông tích; nghinh đón ở trước, không thấy đâu nó ở đâu. Lục thú không làm sao có thể nhiếp gồm được nó, thời gian không làm sao biến thể được nó. Hoang mang, hốt hoảng(6), dường như lưu lại đây, dường như đã đi rồi. Ngũ mục(7) không làm sao thấy được nội dung, nhị thính(8) không làm sao nghe được âm hưởng, minh minh yếu yếu, ai thấy được nào, ai hiểu được nào? Di mãn khắp mọi nơi mà vẫn độc tôn bên ngoài biểu giới hữu vô. Thế nên ai nói về nó tất đánh mất cái chân thật của nó, ai biết về nó tất phản lại sự Ngu(9) của nó, ai cho nó là Hữu tất bẻ ngược thật tính của nó, ai cho nó là Vô tất thương tổn đến bản thể của nó. Sở dĩ do đó mà Đức Thích Ca yếm thất nơi Ma Kiệt Đà(10), Tịnh Danh(11) tịnh khẩu nơi Tỳ Da(12), Tu Bồ Đề đề xướng thuyết hiển dương đạo pháp bằng cách vô thuyết, Đệ Thích Phạm Thiên dứt tuyệt nghe thấy mà vẫn mưa hoa(13). Tất cả đều là vì lý tắc đã được thần ngự nên miệng do đó mà mặc nhiên. Nào phải đâu là họ không biện luận, thật ra là họ biện luận điều không thể nói được bằng lời vậy.

Kinh Đại Niết Bàn nói: “Chân giải thoát xa lìa ngôn số, tịch diệt vĩnh an, vô thủy vô chung, không hôn ám, không minh chiếu, không lạnh không nóng, trạm nhiên như hư không, vô danh vô thuyết”. Luận(14) nói: “Niết Bàn phi hữu lại cũng phi vô, ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt”. Ý nghĩa nơi các kinh luận trên, nào đâu là hư cấu, mà là có điều sở dĩ bất hữu cho nên bất khả đắc mà Có, có điều sở dĩ bất vô cho nên bất khả đắc mà Không vậy. Vì sao?

Nếu đặt Niết Bàn vào nơi cảnh Hữu, tất ngũ uẩn phải vĩnh viễn tiêu diệt, nếu đặt Niết Bàn vào nơi Vô tất u linh không bao giờ kiệt quệ. U linh không kiệt,

nên ôm trọn cái Một trạm nhiên; ngũ uẩn vĩnh diệt nên ngàn vạn hệ lụy đều bỏ. Vạn lụy đều bỏ nên Niết Bàn cùng Đạo thông suốt; ôm trọn cái Một trạm nhiên nên Thần mà vô công. Thần mà vô công nên chí công thường tồn; cùng Đạo thông suốt nên rỗng không mà bất cái. Rỗng không bất cái nên không thể cho đó là Hữu; chí công thường tồn nên không thể cho đó là Vô. Thế nên Niết Bàn, nội tại tuyệt dứt hữu vô, mà ngoại tại lại xưng là có xao động vậy. Là nơi không thể đạt đến được bằng mắt thấy tai nghe, là điều bị hôn muội bởi tứ không(15). Điềm nhiên mà di mãi, đạm bạc mà bao la, cữ lưu lấy đó làm nơi giao quy, các thánh do đó mà minh hội. Tuy nhiên, mặc dầu là Niết Bàn đã đạt đến cảnh hi di, chón thái huyền đó, nhưng nếu ta muốn khen ngợi đó là hữu là vô, tán dương vực hạn của nó hay là nói về đạo lý về cái Thần của nó, thì chẳng hóa ra là ta vẫn còn ở xa tít mù đối với nó vậy.

---o0o---

1- Nghiệm xét về Thể của Niết Bàn

Hữu danh nói: Danh hiệu không hư sinh, xưng gọi không tự khởi. Các kinh bàn đến Hữu dư Niết Bàn, Vô dư Niết Bàn, là chân danh của sự trở về với căn bản(16), là diệu xưng của đạo lý về cái Thần(17) vậy. Xin cho tôi điều trần về sự này.

Hữu dư là: cùng với khi Đức Như Lai khởi thủy đại giác thì Pháp thân cũng đồng sơ thời kiến lập, tắm rửa trong giòng sông thanh tịnh của tám bậc thiền giải thoát, nghỉ ngơi trong khu rừng rậm rạp của bảy giác chi. Tích lũy vạn ngàn thiện đức từ muôn kiếp xa vời, Ngài quét sạch mọi vi trần còn lưu lại từ vô thủy. Tám minh(18) soi sáng bên trong, thần quang chiếu rọi bên ngoài; đầu tiên phát tâm đại từ cho đến cuối cùng dùng đại bi mà cứu chúng sinh khi hoạn nạn. Nhìn lên, người vói vịnh huyền căn; ngó xuống, người nâng đỡ kẻ yếu đuối tang bị. Siêu quá tam giới, độc một mình bước vào cõi Đại phương, mở hoát con đường bình phẳng của Bát Chánh, để đáp bằng thân lộ cho chúng sinh. Thẳng rong thần mã của Lục thông, ngự cỡi xe lành của năm thừa, cho chí đến có thể ra vào sinh tử, cùng vạn vật thôi thúc di động. Đạo không thể không thâm nhuần, đức không thể không bố thí cho chúng sinh. Tận cùng đến Hóa Mẫu vốn là bà mẹ sơ thủy của vạn vật(19), cực độ đến diệu dụng của then cửa huyền môn, khuếch trương vũ trụ không hư nơi chón không còn cương giới, thấp sáng ngọn đuốc u linh khắp mọi nơi. Khi sắp tuyệt đoạn hết mọi điềm triệu hiện hữu nơi chín cõi sinh tử để vĩnh viễn luân lưu trong thái hư, mà duyên hữu dư vẫn còn bất tận, dư tông

vẫn chưa tiêu diệt hết. Nghiệp quả còn vương vít như hòn quý, nên Thánh trí mãi tồn tại lâu xa. Đây là Hữu dư Niết Bàn vậy.

Kinh nói: Đãi bỏ căn bã vi trần, như luyện vàng thiết, ngàn vạn hệ lụy đều tận diệt mà Linh giác vẫn độc đáo tồn tại. Vô vi là khi giáo thuyết bậc Thánh nhân về nhân duyên đều xong hết, linh chiếu vĩnh viễn diệt tận, khuếch đại bao la không còn đềm triệu hiện hữu gì nữa, nên gọi đây là Vô dư. Vì sao? Đại hoạn không gì bằng có thân(20), nên phải diệt xác này để mà trở về với Vô; lao cần không gì bằng trước tiên có trí, nên dứt tuyệt trí tuệ để mà luân nhập vào không hư. Thế nên, trí do vì có hình tướng mà bị mệt mỏi, hình tướng do vì có trí mà lao đao. Bánh xe vì chuyển nên thành ra đường lộ; đau khổ của chúng sinh cũng như thế, không bao giờ dừng nghỉ.

Kinh nói: Trí vì bị tạp độc, hình vì bị gông cùm mà phải xa rời với điều uyên thâm huyền mặc, mà sinh khởi nên hoạn nạn. Sở dĩ do đó mà Chí nhân đốt tuyệt thân tướng, diệt tận tâm trí(21), bỏ hình dứt lo; nội tại không cần chiếu sáng căn cơ, ngoại tại hư tức gốc rễ đại hoạn, siêu nhiên mà vĩnh viễn phân lìa cùng quần hữu, di mãn đến đồng thể với thái hư; tịch yên không nghe, đạm bạc không hình, âm thầm đi qua không bao giờ trở lại, chẳng ai biết người đã đến nơi nào; giống như tiêm ngọn đèn tận rồi thì lửa phải diệt, dầu và ánh sáng đều kiệt. Đây tức là Vô dư Niết Bàn vậy.

Kinh nói: Năm âm vĩnh viễn cùng tận, tử như ngọn đèn tiêu diệt, thế nên Hữu dư Niết Bàn khả dĩ có thể mệnh danh được, Vô dư Niết Bàn khả dĩ vô danh. Khi vô danh đã lập rồi thì người đề xưng tông chỉ về Không, hân hoan nơi lặng lẽ trống không. Mệnh danh sinh rồi thì kẻ hoài bão ân huệ lại càng ngưỡng vọng nơi công đức của Thánh nhân. Đây là văn từ mà kinh điển truyền dạy chúng ta, là con đường mà tiên nhân đã đi qua để dấu lại.

Thế mà ông lại nói nội tại tuyệt dứt hữu vô, mà ngoại tại lại xưng là có dao động, là nơi không thể đạt đến được bằng mắt thấy tai nghe, là điều bị hôn muội bởi tứ không. Như thế chẳng hóa ra là khiến kẻ hoài bão ân đức phải cự tuyệt, người đề xưng tông chỉ về Không lại càng vin theo đó mà chấp giữ. Không có gì khác nhau giữa điều tai mắt bị lấp ngợp nơi thai bào, hay huyền tượng bị yếm che bởi đám vân tiêu, thế mà lại cầu mong có dị biệt giữa cung thương mấy nhịp hay là biện luận sai thù giữa trắng với đen! Chẳng qua là ông chỉ biết có thôi đẩy bậc Chí nhân ra khỏi vòng hữu vô, ngâm vang bài ca tuyệt diệt khỏi hình danh sắc tướng mà luận bàn, thật ra chẳng biết có chỗ nào là nơi sở quy; con đường u linh(22) do đó mà tự ẩn giấu chưa hiển lộ. Yên lặng mà tư duy, âm thầm tìm kiếm về điều ông đề

xương, tôi thật không tìm thấy nơi đâu để mà ký gởi lòng hoài vọng này. Có phải đây là điều mà ông gọi là rọi sáng đại minh vào gian phòng u tối, là tấu âm hưởng huyền diệu cho người không biết nghe hay chăng?

---o0o---

2- Lập thể

Vô danh nói: Hữu dư, Vô dư chỉ là danh xưng ngoại tại của Niết Bàn, là giả danh để mà thuận ứng với vạn vật mà thôi. Kẻ nào ôm giữ lấy điều bị xưng gọi mà cho là thực thể của Niết Bàn, thì chỉ tìm thấy có danh ngôn; kẻ nào chỉ để tâm xem trong hình tướng thì chỉ đắm đắm có hình tướng mà thôi. Danh, giới hạn vào trong đề mục; hình, cùng tận bởi thể vuông tròn. Mà hình thể vuông tròn thì vẫn có điều không thể diễn tả được; đề mục vẫn có điều không thể chuyển đạt được. Nên làm sao mà ta có thể mệnh danh vật vô danh, tượng hình vật vô hình được?

Lời nạn của ông nói: ông tin hữu dư và vô dư là quyền biến và tịch mặc của cùng một thực thể Niết Bàn, để mà đạt đến cùng tột bản ý của giáo thuyết về Niết Bàn này, và cũng là thành tích ẩn hiện của Như Lai. Thế nhưng đây chưa phải là sự cùng tột u linh của huyền tịch và tuyệt ngôn, cũng chẳng phải là diệu thuật của bậc Chí nhân vốn là trung tâm của vũ trụ. Độc mình ông là không nghe đến thuyết đàm về Chí nhân!

Duy Ma Cật nói: “Tôi quán Như Lai, vô thủy, vô chung, đã vượt qua lục nhập, đề xuất khỏi tam giới, chẳng tại nơi nào cũng chẳng lìa nơi nào, chẳng phải hữu vi, chẳng phải vô vi, không thể dùng ngũ thức mà nhận thức được, không thể dùng trí mà biết được, vô ngôn vô thuyết, tâm hành xứ diệt; nếu theo đây mà quán thì gọi là Chánh Quán; còn như theo những điều khác mà quán Như Lai thì chẳng thấy được Phật”. Kinh Phóng Quang nói: “Phật như hư không, không đi, không đến, ứng theo duyên mà hiện, không có phương sở nơi nào”. Thế nên Thánh nhân, trong thế gian này, tịch mặc hư vô, không cầm giữ không tranh giành, dẫn đạo mà chẳng đi đâu, cảm rồi sau liền ứng, tỷ như là âm hưởng nơi u cốc, như là hình tướng trong tấm gương sáng. Đối diện với người, chẳng biết là người từ đâu lại, từng theo dấu chẳng biết là người đã đi về đâu, hốt nhiên mà có, thoáng chốc đâu mất. Càng di động càng tịch tịnh, càng ẩn giấu càng rực rỡ, ra vào u tối, biến hóa vô cùng. Danh xưng về người tạo nên là nhân vì người cảm ứng; khi hiển lộ tông tích thì ta gọi đây là sinh, khi tông tích ngừng chỉ gọi đây là diệt. Sinh, danh Hữu dư; Diệt, danh Vô dư. Thế đó, xưng gọi là hữu vô mà căn bản cũng chỉ là vô danh. Thế thì làm sao mà có thể mệnh danh cho vô danh được?(23)

Thế nên bậc Chí nhân khi cư nơi hình vuông thì vuông, khi dừng nghỉ nơi hình tròn thì tròn; tại Trời thì tự Trời, trong chốn người thì lại cũng là người. Suy nguyên đến bậc có thể vừa là Trời vừa là người theo như ý, há có phải là Trời hay là người có thể làm được hay sao? Mà quả là vì bậc Chí nhân chẳng phải Trời cũng chẳng phải là người cho nên có thể vừa là Trời vừa là người như vậy. Ngài ngự trị, nên cảm ứng mà bất vi, thuận thông mà không bố thí. Thuận thông mà không bố thí nên không bố thí nào quảng đại hơn; cảm ứng mà bất vi nên không hành vi nào có thể to tát hơn. Không hành vi nào to tát hơn nên vẫn giữ phản phục đến những thành tích vi tiểu(24); không bố thí nào quảng đại hơn nên lại quy về vô danh.

Kinh nói(25): “Lý tắc của Bồ đề, không thể vẽ vời, cao đến chỗ không còn gì cao hơn nữa; quảng rộng không còn chỗ cùng cực hạn cuộc, uyên áo không gì sâu hơn, thâm sâu không thể trắc lượng, to tát đến ôm trọn trời đất, vi tế đến có thể xuyên nhập vào nơi vô gián. Thế nên gọi đó là Đạo. Như thế, lý tắc về Niết Bàn không thể dùng hữu vô mà đạt được. Nên biết như vậy. Thế mà kẻ nghi hoặc thấy Hóa thân của Chí nhân lại vội cho đó là Hữu, thấy Người diệt độ thì liền cho đó là Vô. Cảnh của hữu vô chẳng qua là địa vực của vọng tưởng mà thôi, làm sao đủ để biểu dương huyền đạo để mà nói về Thánh Tâm cho được?

Ý ông cho là Chí nhân tịch nhiên, đạm bạc, vô quang. Tôi thì cho là ẩn hiện đến cùng một nguồn nên khi Người tồn tại (tôi) không cho là Hữu, Người mất rồi tôi không cho là Vô. Vì sao? Đức Phật nói(26): “Ta không sinh cũng không bất sinh, tuy sinh mà bất sinh; không hình cũng không bất hình, tuy hình mà bất hình”. Theo đó, biết là tuy Người tồn tại mà vẫn không vì đó mà hữu. Kinh nói(27): “Bồ tát nhập vào tam muội vô tận, tường tận nhìn thấy chư Phật thời quá khứ diệt độ”. Lại nói: “Nhập nơi Niết Bàn vẫn không Bát Niết Bàn”. Theo đó, biết là tuy Người mất rồi mà vẫn không vì đó mà vô. Mất, mà không vì đó mà vô nên tuy vô mà vẫn hữu; tồn tại mà không vì đó mà hữu nên tuy hữu mà vẫn vô. Tuy hữu mà vô nên đó là điều gọi là phi hữu; tuy vô mà hữu nên đó là điều gọi là phi vô. Thế nên lý tắc Niết Bàn, quả là xuất phát nơi địa vực hữu vô mà vẫn tuyệt diệt con đường danh ngôn hình tướng. Quyết nhiên như vậy.

Ông lại còn nói: Đại hoạn không gì bằng có thân, nên phải diệt thân xác này để mà trở về với Niết Bàn, lao cần không gì trước tiên bằng có trí nên phải dứt tuyệt trí tuệ để mà luân nhập vào không hư. Nếu mà Vô dư Niết Bàn là như vậy tức là ông đã bẻ ngoặt tông cực về Thần của Thánh nhân và đã thương đến huyền chỉ của Người rồi. Kinh nói: “Pháp thân vô tướng, do hội

ứng với vạn vật mà thành hình; Bát Nhã vô tri, chỉ vì đối với nhân duyên mà chiếu sáng”. Bôn ba ứng tiếp ngàn vạn cơ hội mà chẳng hề khuấy động đến cái Thần của mình, đối trị trăm ngàn nạn tai sai khác mà không động chạm đến cái Cảm ứng của mình. Khi di động thì như là hành vân, khi dừng nghỉ thì như cốc thần(27b). Há phải đâu là người hữu tâm nơi bị thử, và để tình cảm bị hệ lụy bởi động tịnh hay sao? Đã vô tâm nơi động tịnh, cho nên vô hình vô tướng khi đi lại. Đi lại không vì hình tướng cho nên không do nơi tài năng mà không thành hình; động tịnh không vì tâm cho nên không cảm nào mà không ứng. Thế nên, tâm sinh nơi vô tâm, tướng xuất nơi vô tướng, là vậy. Vì tướng không phải do Ngã xuất nên cũng như vàng đã bị nấu chảy mà vẫn không nóng bỏng; tâm chẳng phải do Ngã sinh nên hàng ngày sử dụng đến mà vẫn bất động. Thế thì phân vân bồi rối là tự nơi mình, chớ đối với Ngã có làm gì được đâu?

Sở dĩ do đó mà trí Thánh nhân điều hành vạn vật mà vẫn không lao đao, hình đầy khắp tám phương mà vẫn không lo lắng. Thêm vào mãi mà vẫn không thể làm đầy, bớt ra mãi mà vẫn không thể làm thiếu; nên làm sao mà ông lại có thể tin chắc là Thánh nhân(28) là người trúng bệnh dịch tả trên đường đi đến thành Câu Xá Na(28b) nên phải nằm nghỉ dưới tàng song thọ, để rồi linh thân kiệt quệ nơi tự tháp(29), thể xác tận diệt trong cơn hỏa táng như vậy? Thế mà kẻ mê hoặc sống trong cảnh trí còn có thấy nghe, tìm cầu di tích những công nghiệp sai thù của mình, định nghĩa đại phương bằng cách chấp trì vào quy củ, cho rằng bậc Chí nhân bị lao đao bởi trí tuệ, đáng Đại thánh bị lo lắng bởi hình tướng, rằng Người phải xả hữu để mà nhập vô, và nhân theo đó mà được mệnh danh (hoặc là hữu vi hoặc là vô vi). Có phải là y cho rằng Thánh nhân là người chọn thái lời nói tinh vi bên ngoài sự nghe thấy, bạt xuất huyền căn nơi hư hoại hay sao?

---o0o---

3- Vi xuất

Hữu danh nói: Từ khi hỗn nguyên tách ra làm Trời và Đất, vạn hữu tham dự vào mà phân tán thêm mãi thì vật hiện hữu. Đã là hữu thì vật không thể đạt được bất vô, vật vốn vô thì tự bất vô, do vì dựa trên hữu. Sở dĩ do đó mà cao thấp cùng nhau đối trị, hữu vô tương sinh, đây là vận số của tự nhiên; vận số vốn cạn hạn từ khi hỗn nguyên phân tách ra làm Trời và Đất như thế.

Theo đó mà quan sát, thì điều mà bà mẹ của vũ trụ dưỡng dục, mà lý tắc vốn không u hiển trong đó nảy nở những sinh vật quý quái, là Vô và phi Hữu vậy. Khi hữu hóa thành vô, thì vô là phi vô vậy. Theo đó, thì lý tắc về vô

trong cảnh giới hữu vô không sung mãn vậy. Kinh nói: “Hai pháp hữu vô nhiếp tất cả các pháp”. Lại còn liệt xung ba pháp vô vi: hư không, số duyên tận và phi số duyên tận(30). Số duyên tận, tức là Niết Bàn. Thế mà ông lại luận rằng: bên ngoài cảnh hữu vô, đặc biệt còn có một diệu đạo cao siêu tuyệt cả hữu vô, gọi là Niết Bàn. Ta hãy nghiệm xét lại căn bản của diệu đạo này. Nếu quả như hữu, thì là (như ông nói) tuy vi diệu mà phi vô. Nếu như tuy vi diệu mà phi vô, tức là phải nhập vào trong cảnh giới hữu. Nếu quả như vô, thì vô tức là (như ông nói) không sai biệt. Vô mà không sai biệt tức là phải nhập vào cảnh giới vô. Nói tóm lại, mặc cho ông nghiệm cứu cách nào đi nữa, thì vẫn không có điều có thể khác biệt với hữu mà lại phi vô, không có điều có thể khác biệt với vô mà lại phi hữu được. Rõ ràng là vậy. Thế mà ông lại nói bên ngoài hữu vô đặc biệt có một diệu đạo, phi hữu phi vô, gọi là Niết Bàn. Tôi nghe lời ông nói mà chưa thể để vào tâm được.

---o0o---

4- Siêu cảnh

Vô danh nói: Vận số của hữu vô không thể không đầy khắp bởi các pháp, nội thể của các pháp không thể không sung mãn. Thế nhưng cái sung mãn của các pháp này chỉ là tục đế mà thôi. Kinh Ma Ha Bát Nhã nói: “Thế nào là Chân đế? Là Đạo lý của Niết Bàn vậy. Thế nào là tục đế? Là pháp hữu vô vậy”. Vì sao? Hữu, là hữu đối với vô. Vô, là vô đối với hữu. Là vì khi một vật hữu, thì còn có điều sở dĩ gọi là vô; khi một vật vô, thì còn có điều sở dĩ xưng là hữu. Như thế, tất hữu sinh khởi là do đối trị với vô; vô sinh khởi là do đối trị với hữu. Lìa khởi hữu tất không có vô, ly vô thì không có hữu. Hữu vô tương sinh là cũng như là cao thấp tương đãi nhau. Có cao tất phải có thấp, có thấp tất là phải có cao vậy. Như thế, nên tuy hữu vô sai thù nhau mà thật ra là cả hai đều nhất thiết là phải hữu vậy. Điều tương phản đối trị áp dụng cho chí đến sự thành hình của sắc tướng, sự sinh khởi của thị phi. Thì làm sao mà ta có thể dùng nó để mà sung mãn được u cực, định pháp Thần đạo(31) cho được. Do đó mà khi tôi luận rằng Niết Bàn thoát ngoài hữu vô là chỉ với ý định dùng các pháp hữu vô(32) để mà hạn cuộc vào trong nội thể của sáu cảnh(33). Nội thể của sáu cảnh này chẳng phải là trạch xứ của Niết Bàn, cho nên chỉ mượn tạm từ ngữ “xuất”, thoát ngoài hữu vô, để mà loại trừ hữu vô vậy thôi.

Bạn ông, hy vọng theo trào lưu của Đạo học, lờ mờ trên con đường u linh đưa đến Niết Bàn, gởi tình vào cảnh giới tuyệt đối, khi đạt được rồi thì bỏ mất ngôn từ để đặt mình vào nơi cảnh giới phi hữu phi vô. Làm sao mà tôi

có thể đề xướng cùng bọn ông rằng bên ngoài hữu vô đó, còn có một cái Hữu nữa, vốn khả thể xung định được? Kinh nói ba vô vi, đây là những rối rắm ưu phiền của chúng sinh trọn kiếp chỉ thuần một nỗi hoạn lo; hoạn lo một nỗi không gì trước tiên bằng hữu; khi diệt tuyệt hữu rồi thì tiếng gọi trước tiên không gì bằng là vô. Cho nên tôi mượn tạm danh từ vô để mà liễu minh rằng nó phi hữu; mượn tạm hữu để liễu minh điều đó phi vô nên không gọi rằng nó là vô vậy.

---o0o---

5- *Sưu huyền*

Hữu danh nói: Ông luận rằng Niết Bàn thật không thoát ngoài hữu vô, cũng không tại nơi hữu vô. Nếu như không tại nơi hữu vô thì tất không thể do nơi hữu vô mà đạt được Niết Bàn. Không thoát ngoài hữu vô, tất không thể xa lìa hữu vô mà cầu tìm được. Cầu tìm Niết Bàn, không có chỗ, thế thì cả đến ứng hội của nó cũng đều vô. Thế nhưng Niết Bàn chắc chắn phải là bất vô, bởi vì chỉ có khi bất vô, ta mới có thể tầm cầu được con đường u linh dẫn đến Niết Bàn. Sở dĩ do đó mà hàng ngàn Thánh nhân đồng noi theo con đường đó, chưa từng vị nào trở về mà với hai tay trống không. Thế nên biết rằng đạo lý của Niết Bàn phải là Hữu. Vậy mà ông lại nói không thoát ngoài cũng không tại nơi hữu vô, tất là phải có ý chỉ gì khác biệt. Tôi có thể nghe được chăng?

---o0o---

6- *Diệu tồn*

Vô danh nói: Ngôn từ là do danh nghĩa khơi dậy. Danh nghĩa là do hình tướng mà sinh. Tướng là nhân nơi vật có thể tượng hình được. Vô tướng tất vô danh. Vô danh thì vô thuyết. Vô thuyết quyết phải là không truyền đạt. Kinh Đại Niết Bàn nói: “Niết Bàn chẳng phải pháp, chẳng phải phi pháp, không truyền đạt được, không thuyết giải được, chẳng phải là điều sở tri của Tâm”. Làm sao mà tôi dám nói về nó, thế mà ông lại muốn nghe cho được? Tuy nhiên, Thiện Cát(34) có lời nói rằng: “Nếu chúng sinh có thể dùng vô tâm mà lãnh thọ, vô thính mà lắng nghe (giáo pháp của ta), thì ta sẽ dùng vô ngôn mà nói về nó”. Nay bọn ông lại noi theo ngôn từ, nên tôi lại phải dùng ngôn từ mà biện giải vậy.

Tịnh Danh nói: “Không lìa phiền não mà đắc Niết Bàn” và Thiên nữ (35) (trong kinh Tịnh Danh) này nói: “Không thoát ngoài thế giới ma chướng mà

nhập thế giới của Phật”. Thế nên Đạo mà u huyền là do tồn tại nơi chứng ngộ cách vi diệu. Diệu ngộ là do nơi tức chân. Tức Chân do vì quán hữu vô cùng là Một. Quán hữu vô cùng là Một cho nên bỉ thử chẳng phải hai. Sở dĩ do đó mà Trời Đất và Ngã đồng căn(36), vạn vật và Ngã một thể. Cùng đồng với Ngã cho nên vạn vật chẳng còn là hữu vô; (bởi vì) nếu dị biệt với Ngã tức là trái ngược với tính vô sở bất tại của Người. Sở dĩ do đó mà Thánh nhân tuy không thoát ngoài, không tại nơi hữu vô, mà đạo lý vẫn tồn lưu trong đó vậy. Vì sao?

Bậc Chí nhân, hư tâm, mặc chiếu, mà nội thể không thể không sung mãn, ôm trọn lục hợp(37) trong lòng mà kinh giám có dư, chiếu soi vạn hữu trong vũ trụ mà tinh thần vẫn thường hư. Cho chí đến có thể bạt xuất huyền căn nơi thời vị thủy, tiến vào chốn loạn động mà lấy đó làm tịnh tâm, điềm đạm, uyên thâm, tịch mặc, hòa điệu cách vi diệu với tự nhiên. Sở dĩ do đó mà tuy ở trong hữu mà (Thánh nhân) không hữu, cư nơi vô mà bất vô. Cư vô mà bất vô nên bất vô nơi (vạn vật vốn) vô; ở trong hữu mà không hữu nên bất hữu nơi (vạn vật vốn) hữu. Do đó mà có thể không xuất ngoài hữu vô, lại cũng không tại nơi hữu vô vậy. Thế nên pháp không có tướng hữu vô; Thánh nhân không có cái biết về hữu vô. Thánh nhân không có biết về hữu vô nên nội tại thì vô tâm; pháp không tướng hữu vô nên ngoại tại không số. Ngoại tại không số, nội tại vô tâm, bỉ thử tịch diệt, vật và Ngã cùng hòa làm một, đạm bạc không điềm triệu, đầy gọi là Niết Bàn. Niết Bàn nếu được như thế thì hình đồ nó lượng đo đều tuyệt dứt. Nên làm sao mà có thể dễ dàng cho ông tìm cầu Niết Bàn trong nội thể của hữu vô hay là có thể vạch ranh chia nó bên ngoài hữu vô cho được?

---o0o---

7- *Nạn sai*

Hữu danh nói: Niết Bàn đã tuyệt dứt cảnh vực có thể đo lường được bởi hình đồ tất phải siêu vượt ngoài sáu cảnh. Không xuất ngoài, không nội tại, mà huyền đạo độc nhất tồn tại, như thế tất phải cùng lý tận tánh(38), cứu cánh là vi diệu bậc nhất không sai biệt. Theo lý thuyết, lẽ tất nhiên là phải như thế.

Thế mà kinh Phóng Quang lại nói(39): “Đạo lý của ba thừa đều nhân vì nơi vô mà có sai biệt”. Phật nói(40): “Một thời, ta là Bồ tát danh gọi là Nhu Đồng ở vào thời Đức Phật Nhiên Đăng; ta nhập Niết Bàn. Là Nhu Đồng Bồ tát, bấy giờ ở Thất Trụ Địa(41) ta vừa thâu hoạch được Vô Sanh Pháp Nhân, và tiếp tiến đạt thêm ba địa(42) nữa”. Như thế, nếu Niết Bàn chỉ là một, tất chẳng phải đạo lý cứu cánh rồi. Đạo lý cứu cánh, thì làm sao mà có sai thù

cao thấp? Nếu như các kinh thuyết dị biệt nhau, thì làm sao mà ta có thể chọn lựa (kinh nào là đúng) cho được?

---o0o---

8- Biện sai

Vô danh nói: Quả nhiên là đạo lý cứu cánh không sai biệt. Kinh Pháp Hoa nói: “Đệ nhất Đại Đạo không có tới hai chánh lý. Nhưng ta vì người giải đãi chậm chạp dùng phương tiện nơi đạo lý nhất thừa mà phân biệt thuyết là có ba”. Như là ba chiếc xe chạy ra khỏi căn nhà phát hỏa(42b). Do vì tất cả đều thoát khỏi sinh tử nên đồng gọi là Vô Vi, nên tuy là các thừa bất nhất, có tới ba tên, nhưng mà cùng thân hội về chung một lối, tức là Một mà thôi.

Thế mà ông lại nạn rằng: ba thừa đều nhân đó mà có sai biệt. Điều đó do vì là có tới ba hạng người cho nên Vô Vi phải có tới ba tên (để đối trị với ba hạng người này), chớ chẳng phải là Vô Vi có tới ba đâu. Cho nên kinh Phóng Quang nói: “Niết Bàn có sai biệt không? Đáp rằng không có sai biệt. Nhưng, ở Đức Như Lai thì tất cả kết tập đều diệt tận, còn ở bậc Thanh văn thì kết tập chưa tận diệt hết”. Cho phép tôi dùng lời thiền cận giải thích ý chỉ xa vời này. Như người đốn củi, đốn qua một xích thì không còn một xích củi nào để đốn, đốn qua một tấc thì không còn một tấc; nên ông phải biết là củi mà còn để đốn là tại nơi không còn mấy xích tấc, chứ không phải tại nơi không còn xích tấc nào nữa. Chúng sinh vạn đoan, thức căn không đồng nhất, trí tuệ có cạn có sâu, đức hạnh có người sâu dày có người bạc mỏng; sở dĩ do đó mà tuy tất cả đều qua đến bờ bên kia, nhưng mà cấp bậc giải thoát có thấp có cao không đồng. Há phải là bị nạn sai dị đâu, mà sai dị là do tự nơi ta mà thôi. Thế nên tuy các kinh biện luận sai thù nhưng mà ý chỉ thì vẫn không trái ngược nhau vậy.

---o0o---

9- Trách dị

Hữu danh nói: Cùng đồng thoát khỏi nhà lửa, tất chỉ có một điều là không còn hoạn nạn; đồng thoát khỏi sinh tử tất chỉ có một Vô Vi mà thôi. Thế mà ông luận rằng bờ bên kia không khác (với bờ bên này), khác là tự chúng ta. Bờ bên kia, tức là bờ Vô Vi; còn chúng ta tức là bọn người nhập thể vào Vô Vi. Vậy xin hỏi rằng, chúng ta cùng Vô Vi, là một hay khác? Nếu mà ta là Vô Vi thì Vô Vi cũng lại là ta; ông không thể nói được là Vô Vi không khác mà khác là tự nơi ta. Còn nếu như ta khác với Vô Vi, thì ta chẳng phải là Vô

Vi, tức Vô Vi tự thường là Vô Vi, còn ta thì tự thường là hữu vi vậy. Như thế, đạt đến minh hội về điều này tất phải, không thể thông qua được. Cho nên tất nhiên là ta cùng Vô Vi; nếu là một, cũng không có đến ba; mà nếu là khác thì cũng không có đến ba thừa được. Vậy thì danh gọi tam thừa, do đâu mà phát sinh?

---o0o---

10- Hội dị

Vô danh nói: “Như chúng ta ngừng lại (ở bờ) bên này tức chúng ta đang ở bờ bên này, (nếu) đi qua đến bờ bên kia tức là chúng ta ở bờ bên kia. Sở dĩ do đó mà sự thành công cũng lại là thành công cho người thành công; sự thất bại cũng là thất bại cho người thất bại. Khi ta đạt đến Vô Vi, thì ta tức là Vô Vi. Nên Vô Vi duy chỉ là một, sao ông lại nói ngược là Vô Vi không là một? Tỷ như ba con chim bay thoát khỏi lưới, đồng vượt qua khỏi cảnh vực không còn hoạn nạn nữa. Vô hoạn đồng nhất mà mỗi mỗi chim trời tên gọi khác nhau mà cho là vô hoạn cũng lại khác nhau; lại cũng không thể vì vô hoạn là một mà lại cho là các con chim cũng chỉ là một. Như thế, tức nhiên là chim (khi thoát khỏi lưới rồi) tức là vô hoạn, vô hoạn tức là chim. Vô hoạn làm sao sai khác được, sai khác chẳng là các chim trời mà thôi.

Theo vậy, ba thừa của chúng sinh đều cùng siêu việt khỏi lòng vọng tưởng, đồng đưa đến cảnh giới Vô Vi. Vô Vi duy là đồng nhất mà mỗi mỗi thừa đều khác nhau. Ta không thể vì mỗi mỗi thừa sai khác nhau mà cho là Vô Vi cũng có khác, lại cũng không thể vì Vô Vi là một mà cho là ba thừa cũng là một vậy. Như thế, tất nhiên là ta tức là Vô Vi, Vô Vi tức là ta. Vô Vi làm sao sai khác, khác sai chẳng là do tự nơi ta mà thôi. Vô hoạn duy nhất là đồng nhất, nhưng mà (khi chim vượt khỏi lưới) bay lên hư không thì có (con bay) xa có con bay gần. Cũng vậy, Vô Vi duy là đồng nhất mà tám gương huyền thì còn có cạn có sâu. Vô Vi tức là Thừa. Thừa tức là Vô Vi. Như thế, chẳng phải là ta khác biệt với Vô Vi, mà là vì ta chưa đạt đến tận cùng Vô Vi cho nên trình độ đạt đến Vô Vi có đến ba, là vậy.

---o0o---

11- Cật tiệm

Hữu danh nói: Ngàn vạn hệ lụy càng sinh thêm mãi, căn bản nơi vọng tưởng. Vọng tưởng một khi trừ khử rồi thì vạn lụy tất cũng phải ngừng nghỉ. Hai thừa trước đạt đến Tận Trí, Bồ tát thừa đạt đến Vô Sanh Trí; lúc đó thì

tất cả vọng tưởng đều diệt tận, các trói buộc đều vĩnh viễn tiêu trừ. Kiết phược đã tiêu trừ tất tâm trở nên vô vi. Tâm đã vô vi, tức không còn màng (vô vi) chướng mắt nữa(43).

Kinh nói: “Các Thánh trí không lia mặt trái (là Hữu vi), không thoát khỏi ngoài cũng không tại nơi Niết Bàn; thực thể của các Thánh trí đều không”. Lại nói: “Đại Đạo vô vi, bình đẳng bất nhị”(44). Đã gọi là không hai, tất không thể dung chứa tâm sai biệt. Thánh trí cũng không thể nhập (vào Vô Vi), tất chỉ có vậy mà thôi. Thực thể của Thánh trí hội ứng đến tận cùng vi diệu, thế mà ông lại nói là thể nhập mà vẫn chưa tận cùng, đây là điều mà tôi chưa ngộ hiểu được.

---o0o---

12- Minh tiêm

Vô danh nói: Vô Vi không hai, đây là tất nhiên rồi. Còn kết hoặc thì cứ chông chắt mãi lên, có thể gọi đó là phải được diệt tận cấp kỳ ngay; thế nhưng tôi chưa giải thích tới. Vậy nay xin giải thích tường tận vậy.

Kinh nói: “Ba mũi tên đều trúng đích(45)”; “ba con thú độ hà(46). Trúng đích và độ hà không khác, mà sai thù là có cạn có sâu, do vì sức lực của người bắn tên và của mỗi con thú, không đồng vậy. Ba thừa đều đưa chúng sinh qua đến bên bờ duyên khởi, đều chiếu soi mục đích của Tứ đế, dứt tuyệt Tợ đế mà hiển Chân(47), đồng đưa lên đến Vô Vi. Tuy nhiên, chúng sinh không ngồi cùng trên một thừa là do vì trí tuệ không đồng vậy. Quân hữu tuy nhiều mà số lượng thì có hạn. Thí như một người trí tuệ bằng như Thân Tử(48), biện luận như Mãn Nguyên(48), mà cho đến cùng cực tài trí tư lự của y vẫn không nhìn được bờ bên trí tuệ và biện luận của hai người trên. Huống hồ là vận số của hư vô, cảnh vực của huyền diệu, mà đạo lý vốn không bờ bến; lại muốn diệt tận cấp kỳ thì làm sao cho được? Sách(49) chẳng là nói, người tham học mỗi ngày mỗi gia ích thêm sự học của mình, người cầu tìm Đạo mỗi ngày một tổn bớt ra (cái biết hạn cuộc của mình) đó hay sao? Người cầu tìm Đạo tức là người cầu tìm Vô Vi vậy. Vì cầu tìm Vô Vi mà mỗi ngày phải mỗi tổn bớt ra, chứ làm sao mà có thể đạt đến Vô Vi cấp kỳ cho được? Cần phải tổn bớt mỗi ngày một chút, cứ tổn bớt như thế mãi cho đến không còn gì có thể tổn bớt nữa được. Kinh Phóng Quang Bát Nhã dùng thí dụ về con đom đóm và ánh mặt trời để chỉ cho cái dụng (sai khác nhau của) trí tuệ. Nên biết như vậy.

---o0o---

13- Cơ động

Hữu danh nói: Kinh đề cập đến Pháp thân, khi đạt đến rồi thì (Bồ tát) nhập cảnh giới Vô Vi. Không thể dùng trí mà biết được tâm của Người, không thể dùng tướng mà đo lường hình của Người, thân thể không còn bị các âm xâm nhập nữa; tâm và trí đều tịch diệt. Thế mà (kinh) lại nói là (Nhu Đồng Bồ tát) phải tiến tu thêm ba trụ nữa, tích đức cho đầy rộng thêm (là nghĩa làm sao?). Còn tiến tu, căn bản là còn phải chuộng đến hoàn hảo; phải tích đức là do sinh nơi cầu tìm được sang sông (qua bờ Vô Vi). Còn ưa chuộng hoàn hảo tức là tính chấp thù hoặc xả bỏ phải xuất hiện; còn cầu tìm sang sông là thất bại hay thành công vẫn còn chờ đợi. Tức là còn lấy chấp thủ hay xả bỏ làm tâm, thất bại hay thành công làm thể. Thế mà ông lại nói là thể không còn bị các âm xâm nhập, tâm trí đã tịch diệt, văn nghĩa này trái ngược đến độ sai thù nhau mà lại chỉ về Một Người, không khác nào là chỉ về hướng Nam mà nói là phương Bắc để chỉ đường dẫn lối cho kẻ lạc đường vậy(50).

---o0o---

14- Động tịch

Vô danh nói: Kinh Phóng Quang nói rằng Thánh nhân vô vi mà vô sở bất vi. Vô vi, nên tuy động mà vẫn thường tịch mà thường động nên vật không thể nào là một; tuy động mà thường tịch nên vật không thể nào là hai. Vật không thể là hai nên càng động thì càng tịch; vật không thể nào là một nên càng tịch thì càng động. Sở dĩ do đó mà vi tức là vô vi. Động và tịch tuy thù biệt mà không thể nào có thể là sai khác được.

Kinh Đạo Hành Bát Nhã ghi rằng: “Tâm bất hữu cũng bất vô”. Bất hữu, không phải như là cái hữu của hữu tâm; bất vô, không phải như là cái vô của vô tâm. Vì sao? Hữu tâm, tức là chúng sinh vạn vật đều hiện hữu; vô tâm tức chỉ còn là thái hư. Vọng tưởng dứt thì vạn vật không còn; thái hư tuyệt mất nơi linh chiếu. Làm sao mà ta có thể dùng (hình ảnh) ngừng dứt nơi vọng tưởng, tuyệt mất nơi linh chiếu để mà tiêu biểu cho đạo lý về Thần Khí, để mà nói về Thánh Tâm cho được? Như thế, do vì Thánh Tâm bất hữu, nên không thể gọi đó là vô; Thánh Tâm bất vô nên không thể gọi đó là hữu. Bất hữu, nên tâm trí tư tưởng đều diệt; bất vô nên lý tắc khế hợp. Lý tắc không thể không khế hợp nên vạn đức đều biểu lộ; tâm tưởng đều diệt nên (Thánh Tâm) thành công chẳng phải là do nơi ta vậy.

Sở dĩ do đó mà Thánh Tâm tuy ứng hóa vô phương mà chưa từng là hữu vi; tịch nhiên bất động mà chưa từng là bất vi. Kinh Ma Ha Bát Nhã nói: “Tâm

vô sở hành, vô sở bất hành”. Nên tin vào lời đó. Nhu Đồng Bồ tát nói: “Ta từ vô số kiếp ngày xưa bố thí tài vật của nước ta, ngay cả đến thân mệnh ta, cho vô số chúng sinh. Nhưng do vì ta bố thí với tâm vọng tưởng, nên đây không phải là bố thí. Nay do vô sinh tâm mà cúng dường Đức Phật năm đóa hoa nên đây mới gọi là bố thí vậy”. Bồ tát Không Hành(51) khi nhập Không Giải Thoát Môn(52), nói rằng đây chỉ là lúc hành đạo, chưa phải là chứng được đạo rồi vậy. Như thế tất tâm càng không hư thì càng rộng lớn; trọn ngày hành đạo mà không trái ngược với điều vô hành, là vậy.

Cho nên Hiền Kiếp kinh nói về hạnh đàn na (tức bố thí) vô xả; kinh Thành Cụ ca ngợi hành động của bất vi; Tọa Thiền Tam Muội kinh đề xướng hạnh từ bi của vô duyên; kinh Tư Ích diễn đạt cái trí vô tri. Ý chỉ của Thánh nhân hư huyền, nên tuy văn nghĩa sai thù mà cùng đồng một biện luận. Há có thể vì văn nghĩa cho là hữu vi là ta vội phải cho đó là hữu vi, cho là vô vi liền cho đó là vô vi hay sao? Bồ tát (Duy Ma Cật) trụ nơi pháp môn bình đẳng, vốn diệt tận và đồng thời không diệt tận (vạn hữu), không diệt tận hữu vi cũng không trụ nơi vô vi; đây là sự này vậy. Thế nên dùng thí dụ về Nam Bắc (như ông nói ở trên) là sai lầm, chẳng lĩnh hội được ý nghĩa tôi nói ở đây.

---o0o---

15- Cùng nguyên

Hữu danh nói: Nếu chẳng có chúng sinh thì lấy ai mà ngự cõi trên ba thừa? Chẳng có ba thừa thì lấy gì mà đạt được Niết Bàn? Tất nhiên, trước tiên là phải có chúng sinh, sau nữa phải có Niết Bàn. Như thế, tất Niết Bàn phải có khởi điểm; có khởi điểm tất có chung cuộc. Thế mà kinh Đại Bát Niết Bàn lại nói: “Niết Bàn vô thủy vô chung, trạm nhiên như hư không”. Như thế, tất Niết Bàn phải hiện hữu trước tiên; nên chẳng phải là ta phải học hỏi về Niết Bàn lần nữa rồi sau mới có thể hiểu được nó vậy.

---o0o---

16- Thông cổ

Vô danh nói: Chí nhân trống rỗng không hình tướng, nhưng vạn vật không gì là không bị Ngã tạo nên. Trong khi thành hình nên vạn vật như thế, Người tự tạo thành. Điều đó duy chỉ có Thánh nhân là làm được mà thôi. Vì sao?

Chẳng có Lý tắc thì không thể có Thánh nhân; chẳng có Thánh nhân thì không thể có Lý tắc. Lý tắc tự thành Thánh nhân; Thánh nhân không sai dị Lý tắc. Cho nên Thiên đế nói: “Cần tìm cầu Bát Nhã nơi đâu? Thiện Cát nói: Không thể trong sắc tướng mà tìm Bát Nhã, cũng không xa lìa khỏi sắc tướng mà tìm cầu Bát Nhã”. Lại nói(53): “Thấy duyên khởi là thấy Pháp; thấy Pháp là thấy Phật”. Điều đó có nghĩa là vật và Ngã không dị biệt theo hiệu lực vậy. Sở dĩ do đó mà bậc Chí nhân che giấu huyền cơ khi trời đất chưa có điềm triệu gi, tàng ẩn vận số u minh khi di động theo biến hóa, ôm trọn lục hợp mà làm cảnh tâm, hợp nhất quá khứ vị lai mà làm thành thể. Cỏ và kim thông, thủy và chung đồng, cùng bản cực mật, không gì còn có thể là hai. Hạo nhiên, khuôn trời đất rộng lớn này, gọi là Niết Bàn vậy.

Kinh Duy Ma Cật nói: “Không lìa các pháp mà đắc Niết Bàn”. Lại nói (trong kinh Phóng Quang): “Vì các pháp vô biên nên Bồ đề vô biên”. Thế đó, ta biết rằng đạo lý của Niết Bàn tại nơi khế hợp vi diệu (với vạn hữu); đạt đến tận khế hợp vi diệu thì căn bản là hợp nhất (Niết Bàn và vạn hữu) cách u u minh minh. Tất nhiên theo đó thì vật không khác Ngã, Ngã cũng không khác vật; vật và Ngã đồng hội thông cách diệu huyền và cùng quy về vô cực. Tiến đến trước, chẳng thấy đầu; thối ra sau, chẳng thấy đuôi (của Bát Nhã) nơi đâu. Làm sao mà ông lại có thể hạch hỏi về thủy chung của nó cho được? Cho nên Thiên nữ (trong Duy Ma Cật kinh) hỏi (Xá Lợi Phất) rằng: “Trưởng lão, giải thoát từ bao giờ vậy?” là vậy.

---o0o---

17- Khảo đắc

Hữu danh nói: Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: “Tánh của chúng sinh cực hạn bên trong ngũ âm”. Lại nói: “Người đạt đến Niết Bàn thì ngũ âm đều diệt tận, giống như ngọn đèn tàn”. Như thế tất tánh của chúng sinh có thể diệt cấp kỳ trong vòng ngũ âm, và đạo lý của Niết Bàn kiến lập bên ngoài tam hữu(54). Cả hai hoàn toàn thuộc hai cảnh giới sai thù nhau, nên chẳng có chúng sinh nào có thể đạt được Niết Bàn. Vì, nếu quả như có thể đạt được Niết Bàn, tất tánh của chúng sinh không dừng nghỉ theo ngũ âm. Nếu ông cứ cho rằng tánh của chúng sinh quả dừng nghỉ theo ngũ âm thì ngũ âm tất không hoàn toàn diệt tận. Bởi vì nếu ngũ âm đều diệt tận thì còn ai đây để mà đạt đến Niết Bàn?

---o0o---

18- Huyền đắ

Vô danh nói: Chân đế hiện hữu là nơi xa lìa duyên khởi; tự phát sinh nhân vì chấp trước. Chấp trước nên (thấy) có đắ; xa lìa cho nên là vô danh. Thế nên người cầu chân (khi đạt được Chân rồi) tất đồng thể với Chân; người nào xem pháp là tự tất đồng thể với tự. Nay ông cho Hữu Đắ là đắ, nên ông có cầu tìm hữu đắ; còn tôi cho Vô Đắ là đắ cho nên đắ được (Niết Bàn) nơi vô đắ vậy.

Vả, khi đàm luận tất phải san định căn bản (của vấn đề) trước tiên. Như thế, đã luận bàn về Niết Bàn, tất không thể lìa khỏi Niết Bàn, mà nói về Niết Bàn được. Nếu như nói về Niết Bàn là ta đang ở trong Niết Bàn thì ai độc nhất chẳng phải ở trong Niết Bàn mà lại còn muốn cầu đắ được Niết Bàn? Vì sao? Đạo lý Niết Bàn, diệu tận thường số, dung trị trời đất, rửa sạch vạn hữu, quân bình trời và người, đồng nhất những dị biệt. Trong đó, nhìn mà không tự thấy mình; dội tiếng lại mà không nghe mình nói; chưa từng là hữu đắ, chưa từng là vô đắ.

Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: “Niết Bàn chẳng phải là chúng sinh, cũng chẳng khác dị với chúng sinh”. Duy Ma Cật nói: “Nếu Di Lặc đắ được diệt độ, thì tất cả chúng sinh lại cũng đắ được diệt độ. Vì sao? Nhất thiết chúng sinh, bản tánh thường diệt, nên không cần phải được diệt độ lần nữa”. Điều này minh chứng rằng diệt độ là tại nơi bọn người chưa diệt độ vậy. Như thế, nếu chúng sinh chẳng phải là chúng sinh, thì ai là người đắ được diệt độ? Niết Bàn chẳng phải là Niết Bàn thì là cái gì có thể đắ được? Kinh Phóng Quang nói: “Có thể dùng Hữu mà đắ được Niết Bàn không?”. (Đức Phật) đáp rằng: “Không”. “Thế thì theo Vô mà đắ được chẳng? Đáp rằng: “Không”. “Như thế là nghĩa làm sao?”. “Không có gì là sở đắ mới thật danh là đắ vậy”. Như thế, tức là đắ vô sở đắ vậy. Vô sở đắ nên gọi là đắ; nên ai mà không là như vậy?

Tất nhiên, huyền đạo là tại nơi diệt tuyệt hết cảnh vực, nên không đắ mà lại đắ được (Niết Bàn), diệu tri tồn nơi bên ngoài vạn vật nên không tri mà là tri vậy. Đại tượng ẩn nơi vô hình, nên không thấy nó mới là thấy; đại thanh giấu trong im lặng, nên không nghe mới là nghe được nó.

Cho nên (Niết Bàn) có thể bao quát mọi quá khứ, dẫn đạo chúng sinh vượt quá quần phương, ngăn chặn các độc đắ thương đến chúng sinh; thông suốt (vạn vật) mà không (để vật nào) rơi lọt; sâu rộng như biển cả, có gì mà chẳng do từ đó mà không thành được? Do đó, Phạm chí (trong kinh Phật

Thuyết Bá Dục Sư) nói: “Tôi nghe ý nghĩa đạo Phật, thật rộng sâu như biển cả không bờ, không có gì mà đạo Phật không tựu thành được, không chúng sinh nào mà không đạt đến được”.

Thế nên, nay tôi viết Luận Niết Bàn Vô Danh này là để khai lộ cho ba thừa, biện lối về chân tợ, bảo tồn đạo lý của]Thánh nhân và hiển lộ chỗ đạt đến của Vô Danh vậy.

---o0o---

Chú thích: PHẦN CHÁNH VĂN

1 Độc giả để ý đến các điều học giả nghi ngờ rằng “Niết Bàn Vô Danh luận” này không phải do chính Tăng Triệu sáng tác. Một lý do quan trọng về nghi vấn này là văn thể và dụng từ đều có khác biệt với các bản luận trước. Có thể là chính Tăng Triệu thay đổi? Hay thật ra bản luận này giả mạo? Ở đây, tác giả luận này (tạm cho là Tăng Triệu) vì chủ trương Niết Bàn là Vô Danh nên tự xưng mình là Vô Danh và gọi đối phương là Hữu Danh. Nguyên văn: Vô Danh viết. Người dịch cứ tạm theo đấy mà dịch. Phần phê phán xin dành cho độc giả.

2 Sopadhisesa và Nirùpadhisesa.

3 Túc Hán văn.

Hán văn có đến ba danh từ dịch Nirvāna: Nê Viết , Nê Hoàn và Niết Bàn, vì vào thời kỳ dịch giải kinh điển sơ thời ở Trung Hoa, những cách dịch phiên âm này chưa được thống nhất. Lại nữa, vì văn ngôn sử dụng nơi Trung Nguyên (gia) và vùng biên cương (Sở, nơi còn bị xem là man rợ) không đồng. Sau này, Niết Bàn được chính thức nhìn nhận. Tăng Triệu và Huệ Viễn trước sử dụng phiên âm Nê Hoàn, sau này, trong Duy Ma Cật sử thuyết kinh chú, Tăng Triệu lại dùng Niết Bàn.

4 Huệ Từ: Quân tử chi đạo hoặc xuất hoặc xử.

5 Hữu tâm đối trị với vô tâm. Xem những phần trước, khi Tăng Triệu bàn về tâm của Thánh nhân vốn vô tâm, tâm thế gian là hữu tâm.

6 Lão Tử, ch. 21. “Đạo chi vi vật, duy hoảng duy hốt; hốt hề hoảng hề kỳ trung hữu tượng, hoảng hề hốt hề kỳ trung hữu vật”.

7 Nhân, thiên, tuệ, Bồ tát và Phật nhãn.

8 Nhân và thiên nhĩ.

9 Lão Tử, ch. 20. “Ngã ngu như chi tâm dã tai, độn độn hề” (Tuyệt học vô ưu).

10 Phổ Diệu kinh, q. 7. Đức Phật nhập thiền định bảy tuần lễ dưới cội bồ đề tại thành Ma Kiệt Đà (Magadha) và chỉ khi Phạm Thiên đến thỉnh cầu thuyết pháp cứu độ chúng sinh mới xả thiền bắt đầu chuyển pháp luân.

Đại Trí Độ luận, q. 7, Tùng Phật thổ nguyện thích phẩm 23, cũng ghi: “Đắc đạo hậu ngũ thập thất nhập tịch bất thuyết pháp”.

11 Tứ Duy Ma Cát, Vimalakirti, nín lặng không trả lời câu hỏi của Văn Thù về vấn đề làm sao đạt được Trung đạo.

12 Vaisali.

13 Bản Đại Tạng in lầm là ước, phải đọc là tuyệt. Ma Ha Bát Nhã nói: “Tu Bồ Đề, xướng vô thuyết dĩ thích đạo, Thích Phạm Thiên tuyệt thỉnh vũ hoa”.

14 Theo Nguyên Khương, trích Trung luận, Quán Niết Bàn phẩm, q. 25: “Nhu Phật kinh trung thuyết, đoạn hữu đoạn phi hữu, thị cố tri Niết Bàn, phi hữu diệt phi vô”.

15 Bốn bậc Vô Sắc Giới Thiên của Nam Thiên tông.

16 Lão Tử, ch. 25: “Thệ viết viễn, viễn viết phản”. Luật phản phục của Lão Tử, đây chỉ cho Vô dư Niết Bàn.

17 Thần đạo, Hữu dư Niết Bàn.

18 Năng lực nhìn thấy ba đời quá khứ, hiện tại và vị lai của chúng sinh.

19 Lão Tử: Hữu danh vạn vật chi mẫu.

20 Lão Tử, ch. 13. “Ngô sở dĩ hữu đại hoạn giả vi ngô hữu thân, cập ngô vô thân ngô hữu hà hoạn?”.

21 Đại Trí Độ luận, ch. Đế Nghĩa: “Tịch nhật hôi thân diệt trí vi Vô dư Niết Bàn, kim nhật diệt hữu bất không”.

22 Tứ Niết Bàn.

23 Đọc: u hà khả danh; thay vì “u hà bất danh”, như trong Đại Tạng.

24 Trang Tử: “Đạo ửn u tiểu thành” với lời chú “tiểu thành giả, vi nhân nghĩa ngũ đức”.

25 Thái tử Đao Ứng Bản Khởi kinh.

26 Duy Ma kinh có một câu hỏi tương tự: “Pháp thân giả hư không thân dã; vô sinh nhi vô bất sinh, vô hình nhi vô bất hình”.

27 Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm kinh; và trong Quang Tán Bát Nhã kinh.

27b Lão Tử: Cốc thần bất tử.

28 Chỉ Hóa thân Đức Phật, tức Đức Phật lịch sử Thích Ca Cù Đàm khi Bát Niết Bàn.

28b Thành Kusanagara.

29 Tự tháp, makùtabandhana, nơi xá lợi Đức Phật được thờ. Trưng Bản Thiện Long theo ý kiến Nguyên Khương đọc là thiên quan, quan tài, như in trong Đại Tạng. Thực tế, dân Ấn Độ không dùng quan tài chôn người chết mà chỉ hỏa táng.

30 Àkasa, pratisamkhyànirodha, apratisamkhyànirodha.

31 Hệ từ: Âm dương bất trắc chi vị thần.

32 Hữu vô chi số. Ở đây, số đồng nghĩa với pháp, dharma. Theo Phật giáo Ấn Độ, thế gian gồm có 80 hay 100 pháp. Theo Dịch Kinh Trung Hoa, thế gian được hình dung bởi 54 quẻ.

33 6 căn, 6 trần và 6 cảnh thuộc Sắc giới.

34 Tứ Tu Bồ Đề, Subhùti, trong Ma Ha Bát Nhã.

35 Triệu luận lược số của Đức Thanh đời Minh lại dẫn chứng một đoạn khác trong Bảo Nữ Sở Vấn kinh, nhưng không sát nghĩa. Thiên nữ này chắc chắn

là người trả lời những câu hỏi của Xá Lợi Phất trong phẩm 7 của kinh Tịnh Danh.

36 Ngã, chỉ cho Thánh nhân.

37 Trời, đất, đông, nam, tây, bắc là lục hợp.

38 Dịch Kinh, quẻ Thuyết Khuê.

39 Phóng Quang Bát Nhã kinh: “Vân hà thuyết ngôn, thị Tu đà hoàn, thị A la hán, thị Bích chi Phật, thị Tam Da Tam Phật hồ? Phật ngôn: thị giai nhân vô vi nhi hữu danh”.

40 Kinh Tự Tại Vương Bồ Tát.

Nguyên Khương dẫn chứng cho là trong kinh Pháp Hoa, nhưng trong kinh này chỉ là vấn đề thuộc Nhiên Đăng, chứ không phải thuộc Nhu Đồng.

41 Thất Trụ địa, tức Sở Tác địa, krtavi.

42 Giai đoạn A la hán thiên.

42b Chỉ cho phiền não, nghiệp của chúng sinh.

43 Ế, bệnh mắt bị màng mây che. Chỉ cho chúng sinh vô minh không nhìn thấy được Niết Bàn.

44 Đạo Sanh nổi tiếng qua biện luận “lý bất khả phân” đương thời.

45 Có thể không phải là trích dẫn trong kinh mà là trong luận Tỳ Bà Sa.

46 Voi, ngựa và thỏ. Xem chú thích 18 cho Bát Nhã Vô Tri.

47 Tuyệt tợ tức chân. Một lý do khác cho ta thấy tác giả luận này không phải là Tăng Triệu vốn đề xướng thuyết “tức tợ tức chân”.

48 Tức Xá Lợi Phất (Sàriputta) và Purna Maitrāyaniputra.

49 Lão Tử, ch. 48. Vi học nhật tích, vi đạo nhật tổn.

50 Huệ Đạt trong Triệu luận sơ dẫn chứng Biện Tông luận của Tạ Linh Vận, vốn dùng thí dụ về Nam Bắc để mà biện giải Đốn Ngộ tông của Đạo Sanh.

Thí dụ này sau được Huệ Quán sử dụng và thay đổi. Trong nhân gian, tục ngữ nói: Nam viên Bắc triệt, cày xe ở Nam mà bánh xe quay về Bắc.

51 Đạo Hành Bát Nhã kinh.

52 Không, Vô Tướng, Vô Nguyên, giải thoát môn, thuộc Câu Xá tông: “sùnyatà, animitta, apranihita, vimoksamukhàni.

53 Kinh Đại Bát Niết Bàn, và trong Liễu Bản Sinh Tử kinh.

54 Nghiệp, Sắc và Vô Sắc Giới.

---o0o---

PHỤ LỤC I

a) Các kinh luận thường được dẫn chứng trong Triệu luận

A Tỳ Đàm Bát Kiền Độ luận, Abhidharma-Prajnàprastha-sàstra. Ca Chiên Diên tạo. Phù Tần, Tăng Già Đề Bà và Trúc Phật Niệm dịch, ĐT 1543. 30q.

Cũng gọi là:

A Tỳ Đạt Ma Phát Trí luận, Ca Chiên Diên ni tử tạo. Đường, Huyền Trang dịch. ĐT 1544, 20q. Thích Kinh Luận bộ.

Bồ Tát Anh Lạc kinh, Bodhisattva-keyura-sùtra. Diêu Tần, Trúc Phật Niệm dịch. ĐT 656, 10q. Kinh Tập bộ.

Duy Ma Cát Sở Thuyết kinh, Vimalakirti-nirdesa-sùtra. Phù Tần, Cru Ma La Thập dịch, ĐT 475, 3q. Kinh Tập bộ.

Cùng xem:

Phật Thuyết Duy Ma Cát kinh.

Đại Bát Niết Bàn kinh, Mahàparinirvāna-sùtra. Đàm Vô Sám dịch. ĐT 40q. Niết Bàn bộ.

Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm kinh, Avatamsaka-sùtra. Đường, Sa môn Thích Xoa Nan Đà dịch. ĐT 278.

Bát Thập Hoa Nghiêm, Đông Tần, Phật Đà Bạt Đà La dịch.

Lục Thập Hoa Nghiêm..

Đại Trí Độ luận, Mahaprajnapàramità-upadesa-sàstra. Diêu Tần, Cưu Ma La Thập dịch, ĐT 1509, 100q. Thích Kinh Luận bộ.

Đạo Hành Bát Nhã Ba La Mật Đa kinh, Dasasàhasrikà-prajna-paramità-sùtra. Hậu Hán, Chi Lô Ca Sấm dịch, ĐT 224, 10q. Bát Nhã bộ.

Liễu Bản Sinh Tử kinh, Salistambha-sùtra. Ngô, Chi Khiêm dịch, ĐT 708, 1q. Kinh Tập bộ.

Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa kinh, Pancavimsàśatisaha'srikà-prajnaparamità-sùtra. Cưu Ma La Thập dịch, ĐT 223, 27q. Bát Nhã bộ.

Cùng xem:

Phóng Quang Bát Nhã.

Phạm Võng kinh, Brahmajàla-sùtra. Cưu Ma La Thập dịch. ĐT 1484, 2q.

Phật Thuyết Duy Ma Cật kinh, Ngô, Chi Khiêm dịch, ĐT 474, 2q.

Cùng xem:

Duy Ma Cật kinh.

Phóng Quang Bát Nhã Ba La Mật kinh, Tây Tần, Vô Xoa La dịch, ĐT 221, 20q.

Cùng xem:

Ma Ha Bát Nhã.

Phật Thuyết Phổ Diệu kinh. Lalitavistara, Tây Tần, Trúc Pháp Hộ dịch, ĐT 186, 8q. Bản Duyên bộ.

Siêu Nhật Minh Tam Muội kinh. Sùramgasamàdhi-sùtra. Tây Tần, Nhiếp Thừa Viễn dịch, ĐT 638, 2q.

Tiểu phẩm Bát Nhã. Hậu Tần, Cưu Ma La Thập dịch, ĐT 227, 10q. Bát Nhã bộ.

Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn kinh. Visesacintà-brahma-pariprocchà-sùtra. Cưu Ma La Thập dịch, ĐT 586, 4q.

Tự Tại Vương Bồ Tát kinh. Isvararàja-bodhisattva-sùtra. Cưu Ma La Thập dịch. ĐT 420, 2q. Kinh Tập bộ.

Thành Cụ Quang Minh Định Ý kinh. Hậu Hán, Chi Diệu dịch. ĐT 630, 1q. Kinh Tập bộ.

Thập Địa kinh, Dasabhùmisvara-sùtra. Đường, Thi La Đạt Ma dịch. ĐT 287, 9q. Hoa Nghiêm bộ.

Thập Tụng luật. Sarvāstivāda-vināya. Cưu Ma La Thập dịch. ĐT 1435. Luật bộ.

Thập Trụ kinh. Dasabhùmika-sùtra. Cưu Ma La Thập dịch. ĐT 286. 4q. Hoa Nghiêm bộ.

Trung luận, Madhyàmaka-kàrikà-sàstra. Cưu Ma La Thập dịch. ĐT 1564, 4q. Trung Quán bộ.

Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm luận. Sàriputra-abhidharma-sàstra. Đàm Ma Da Xá và Đàm Ma Cúc Đa dịch. ĐT 1548, 3q. Tỳ Đàm luận bộ.

b) Không Lão

Dịch kinh cổ chú của Vương Bất. Tứ Bộ bị yếu án kỳ. Trung Hoa thư cục.

Hà Án (m.n.249). a. Luận ngữ tập giải. b. Đạo Đức luận.

Hoài Nam Tử, của Lưu An (mất 122 trước TL).

Lão Tử Đạo Đức kinh. Vương Bất chú. Bắc Kinh. Võ Anh điện. Một bản 1775.

Liệt Tử.

Trang Tử Nam Hoa chân kinh. Quách Tượng chú. Thế Đức Đường bản. Thượng Hải. Tiên Bộ thư cục.

Vương Bật (226-249). a. Dịch Kinh cổ chú. b. Dịch lược liệt. c. Lão Tử Đạo Đức kinh chú.

c) Các nhà chú giải về, và những tác giả có liên hệ đến Tăng Triệu

An Trừng, Tăng Triệu sớ chú. ĐT 222.

Cát Tạng (549-623)). Duy Ma kinh nghĩa sớ. ĐT 1781, 6q.

Đại thừa huyền luận. ĐT 1853.

Nhị Đế nghĩa. ĐT 1854, 3q. Chủ Tông bộ.

Pháp Hoa huyền luận. ĐT 1720, 10q. Kinh sớ bộ.

Tịnh Danh huyền luận. ĐT 1780, 8q. Kinh sớ bộ.

Trung Quán luận sớ. ĐT 1824, 10q. Luận sớ bộ.

Chi Đạo Lâm (314-366). Tứ Sắc du huyền luận. Chủ trương thuyết Tứ Sắc.

Chi Mẫn Độ. Đại biểu phái Tâm Vô.

Cưu Ma La Thập. Thực Tướng luận.

Đạo An. Đại biểu phái Bản Vô.

Đạo Nhất. Thân Nhị Đế luận. Đại biểu phái Huyền Hóa.

Đạo Tuyên. Quảng Hoảng Minh tập. ĐT 2103, 30q. (viết năm 664, xem tiếp Tăng Hựu).

Đức Thanh Cảnh Sơn (1546-1623). Triệu luận lược chú.

Hiểu Nguyệt. Hiệp Khóa Triệu luận tự chú.

Huệ Chứng. Triệu luận sao.

Huệ Đạt (557-597). Triệu luận sớ; Triệu luận tự.

Huệ Viễn. Vô Lượng Thọ kinh nghĩa sớ. ĐT 1745, 2q.

Đại Bát Niết Bàn kinh nghĩa ký. ĐT 1764, 10q.

Duy Ma nghĩa ký. ĐT 1777, 6q.

Lô Sơn Xuất Tu Hành Phương Tiện Thiên Kinh tự.

Viễn Thập Đại thừa yếu nghĩa vấn đáp.

Niệm Phật Tam Muội Vịnh.

Sa Môn Bất Kính Vương Giả luận.

Hùng Chánh, hoàng đế nhà Thanh, Ngự tuyển ngữ lục, ĐT 1733. Bắt đầu bằng Triệu luận.

Lưu Trình Chi, hiệu Di Dân (354-410), Thư vấn Tăng Triệu.

Lão Tử Đạo Đức kinh chú.

Niệm Phật Tam Muội Vịnh.

Mông An Hòa thượng, Tiết Thích Triệu luận.

Nguyên Khương (nổi danh 627-649), Triệu luận số, ĐT 1859

Pháp Lang (507-581), Trung luận huyền, (tức) Sơn Môn huyền nghĩa.

Quang Diêu (716-807), Triệu luận số.

Tạ Linh Vận (385-433), Biện Tông luận.

Tăng Huệ (cũng gọi là Tuệ Duệ, 352-436), Dụ Nghị luận, Tỳ Ma La Cật Đề kinh nghĩa số tự (trong Xuất Tam Tạng ký tập, 65).

Tăng Hựu (435-518), Hoằng Minh tập, ĐT 2102 (xem tiếp): Đạo Tuyên, Quảng Hoằng Minh tập. ĐT 2103.

Tăng Hựu (435-518), Xuất Tam Tạng ký tập. ĐT 2145.

Tăng Triệu. Triệu luận.

Bảo Tàng luận.

Chú Duy Ma Cật kinh.

Tịnh Nguyên, Triệu luận trung ngô tập giải.

Triệu luận tập giải linh mô sao.

Tuân Thức (964-1032), Chú Triệu luận sớ.

Trí Húc, Tuyệt Tạng Tri Tân.

Trí Khải, Diệu Pháp Liên Hoa kinh huyền nghĩa. ĐT 1716.

Trí Thăng, Khai nguyên Thích Giáo lục. ĐT 2154.

Trúc Đạo Sanh (mất năm 439), Duy Ma Cật kinh chú, Niết Bàn kinh chú, Pháp Hoa kinh chú.

Trúc Đạo Tiềm (286-374), Vô Tâm luận.

Trúc Pháp Uẩn, Tâm Vô Nhị Đế luận.

Tuệ Trùng, Triệu luận sao.

Văn Tài (1241-1302), Triệu luận tân sớ (du nhân), ĐT 1860.

Vu Đạo Thúy, Duyên Hội Nhị Đế luận. Đại biểu phái Duyên Hội.

Vu Pháp Khai (kh.310-370), Hoặc Thức Nhị Đế luận. Đại biểu phái Thức Hợp.

d) Các nhà chú giải và phê bình khác

Âu Dương Cảnh Vô. Thành lập phái Nội Học.

Châu Thúc Giạ và Hùng Thập Lực - Vấn đề Hữu Tâm, Vô Tâm của Tự Nhiên. Thuộc Tam Thế hội.

La Chấn Ngọc - Thất kinh thám tòng khan.

Lưu Nghĩa Khánh (403-444) - Thế thuyết tân ngữ. Lưu Tuấn chú, Dương Sĩ Kỳ ấn hành. Thiên Tân, Thương Vụ xuất bản, 1917.

Makita Taityo (Mục Điền Đế Lãng) - "Triệu luận đích pháp truyền" trong "Triệu luận nghiên cứu" của Trung Bản Thiện Long.

Matsumoto Bunzaburo (Tùng Bản Văn Tam Lang) - Triệu luận trung ngô tập giải, trong Phật giáo thư sử tập. Đông Kinh, 1944.

Nakata Genjiro (Trung Điền Nguyên Thứ Lang) - Triệu luận cập tha đích chú sớ. Đông Kinh, Toho gahuko, 1936.

Nhiệm Kế Dũ - Hán Đường Trung Quốc Phật giáo tư tưởng luận tập. Thượng Hải, Thương Vụ ấn quán, 1947.

Phùng Hữu Lan - Trung Quốc triết học sử, 2q. Thượng Hải, Thương Vụ ấn quán.

Robinson, Richard H. - Early Madhyamika in India and China.

Mysticism and Logic in Seng-Chao's thought, in Philosophy East and West, 1958-59, v.7, tr.3-4.

Thang Dụng Đồng - Hán Ngụy Lương Tấn Nam Bắc triều Phật giáo sử. Thượng Hải, Thương Vụ ấn quán.

ibid-Tao Sheng (Đạo Sanh) and his time, in Monumenta Nipponica, v.12 (1956)-

Word conception of Chu Tao-Sheng.

Tsukamoto Zenryu (Trung Bản Thiện Long) - Triệu luận nghiên cứu. Kinh Đô, Pháp tạng quán.

Tường Duy Kiều - Trung Quốc Phật giáo sử. Thượng Hải, Thương Vụ ấn quán, 1929.

PHỤ LỤC II

Những dữ kiện chung quanh thời Tăng Triệu

Triều đại	Đế hiệu	Niên hiệu	Niên đại	Can chi
Đông Hán	Minh Đế	Vĩnh Bình	10	Đinh Mão
	Tuyên Đế	Kiến Hòa	1	Đinh Hợi
Nguy	Văn Đế	Hoàng Sơ	2	Mậu Tý
	Minh Đế	Chánh Thủy	5	Giáp Thìn
Tấn	Võ Đế	Thái Khương	2	Tân Dậu
	Ái Đế	Hưng Ninh	7	Bính Ngọ
Tấn	Phế Đế	Thái Hòa	2	Giáp Tý
	Hiếu Võ Đế	Thái Nguyên	2	Đinh Mão
Triều đại	Đế hiệu	Niên hiệu	4	Kỷ Mão
			6	Tân Tỵ
	An Đế	Long An	10	Ất Dậu
			21	Bính Thân
	An Đế	Long An	1	Đinh Dậu
			2	Mậu Tuất
Tấn	An Đế	Long An	3	Kỷ Hợi
			5	Tân Sửu
		Nguyên Hưng	1	Quý Mão
			1	Ất Tỵ
Triều đại	Đế hiệu	Niên hiệu	2	Bính Ngọ
			4	Mậu Thân
Tấn	An Đế	Nghĩa Hi	5	Kỷ Dậu
			5	Kỷ Dậu
Triều đại	Đế hiệu	Niên hiệu	10	Giáp Dần
			12	Bính Thân

---oOo---

HẾT