

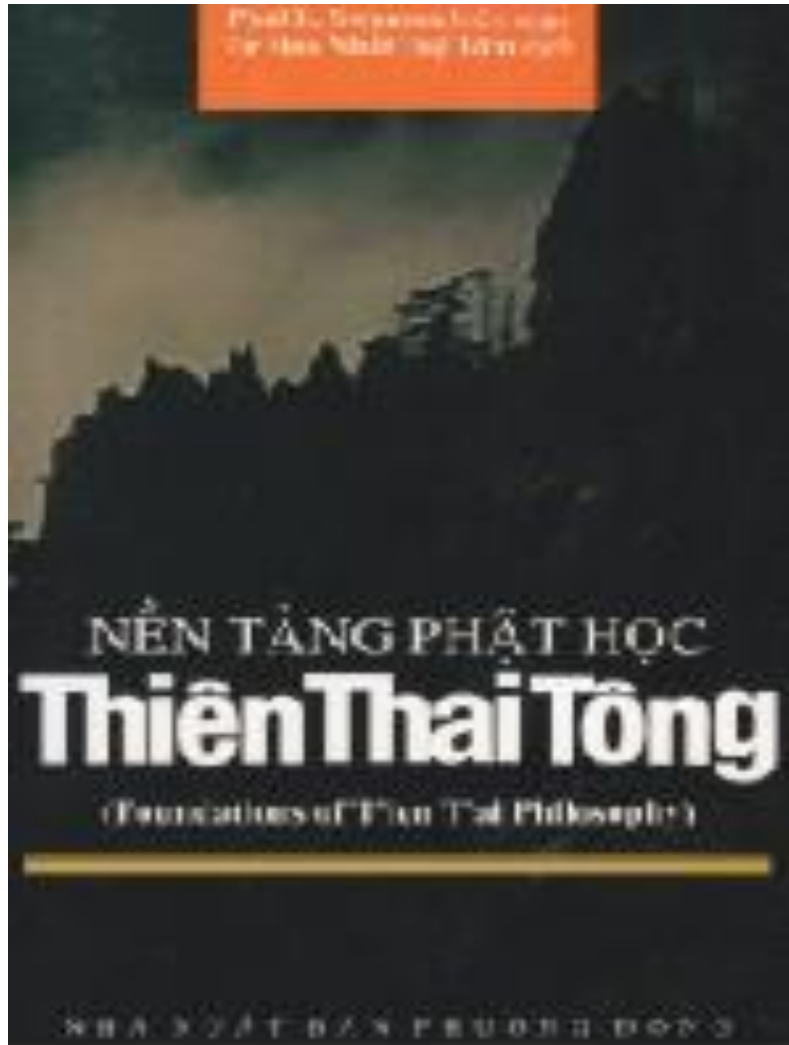
NỀN TẢNG PHẬT HỌC
THIÊN THAI TÔNG
NHỊ ĐẾ ĐƠM HOA TRÊN ĐẤT TRUNG QUỐC

(Foundations of T'ien T'ai Philosophy)

Paul L. Swanson biên soạn
Việt dịch: **Từ Hoa Nhất Tuệ Tâm**

Phước báu phiên dịch và ghi âm này xin được hồi hướng về cho cha mẹ hiện đời là ông Hoàng-Bá-Như và bà Nguyễn-Thị- Như- Mai, nguyện cầu sau khi cha mẹ xả thân được hồi quy cõi Phật.

(Từ Hoa Nhất Tuệ Tâm và gia đình)



Thiên Thai Trí Khải trình bày những khái niệm để có thể hiểu được thực tại khách quan một cách chính xác hơn bất cứ nơi nào khác, ví như một ngón tay hùng tráng và chân thực đã chỉ thẳng vào mặt trăng.

(Paul L. Swanson)

Nội dung

Lời nói đầu - David W. Chappell

Tựa

Chương 1: Chân lý trong Phật học Thiên Thai Tông

Chương 2: Trung Quán buổi sơ thời tại Trung Hoa

Chương 3: Những bản kinh ngụy tác buổi sơ thời tại Trung Hoa

Chương 4: Nhà Lương (502-557)

Chương 5: Đại Thừa Nghĩa Chương

Chương 6: Các học giả Thành Thật Luận

Chương 7: Phân tích Tam Luận Tông

Chương 8: Tam Đế của Thiên Thai Trí Khải

Bản dịch: Pháp Hoa Huyền Nghĩa của Thiên Thai Trí Khải

Ghi chú về bản văn

Ghi chú về bản dịch

Đồ biểu

Các tranh ảnh liên hệ

Thư mục

Lời nói đầu

(David W. Chappell)

Bản văn này trình bày sự thâm cứu đầu tiên về giáo pháp Tam Đế qua Anh ngữ, có thể là một học thuyết quan trọng nhất của Phật học Thiên Thai Tông. Paul Swanson, người biên soạn, thuộc thế hệ học giả Phật giáo thứ nhất cố gắng cống hiến cho người Tây phương một sự phân tích sâu rộng về truyền thống Phật học Thiên Thai, và từ đó mở ra một lối nhìn bao quát đối với cái hiểu về Phật học Đông phương như một toàn thể.

Là một tông phái Phật giáo chính và đầu tiên ở Á Đông, Thiên Thai Tông ghi dấu một chuyển biến quan trọng tư tưởng triết học Trung Hoa. Những phát triển tiếp nối đối với cái học về giáo pháp Phật đã tự xác định cho chính họ một chỗ đứng, và điều này đưa đến cái hiểu thâm sâu về lịch sử tri thức Phật giáo.

Tuy nhiên, lấy một thí dụ, luôn có một chút gì huyền bí với câu hỏi tại sao Tam Luận Tông (San lun) là một truyền thống Trung Quán của Trung Hoa đã lu mờ sau khi đóng một vai trò chính yếu vào hai thế kỷ thứ 5 và thứ 6 ở đất Trung quốc. Sự tham cứu hiện nay phần nào cho chúng ta câu trả lời khi tranh biện rằng truyền thống Trung Quán không thực sự vĩnh viễn mất đi ở Trung Hoa, nhưng không còn hiện diện như một thực thể nổi bật đối với một số đông người bởi vì đã bị cuốn hút vào những tông phái Phật giáo vừa được khai sinh trên đất mới. Trong đó, như tác giả đã nói, Thiên Thai Tông là tông phái đầu tiên.

Khuôn mặt chính của tông phái Phật học tiên phong này là Trí Khải (Chih-i, 538-597) là người đã được nhìn nhận như một triết gia vĩ đại nhất trong tất cả những triết gia Phật giáo ở Trung Hoa, có chỗ đứng ngang hàng với Thomas Aquinas và Al-Ghazali, là những người đã lập thành hệ thống lẽ lối tư tưởng và phương pháp hành trì về tôn giáo trong lịch sử thế giới. Khác với Thiên Tông và Tịnh Độ Tông, tuy nhiên, Phật học Thiên Thai Tông có chiều kích đa dạng và sâu thẳm, thường thì không dễ gì hiểu được. Sự kiện này, cùng với sự thất bại trong việc đưa ra sức lôi cuốn mạnh mẽ đối với người Tây phương, đã khiến giới học giả kỳ cựu quên lãng. Vào thập niên 1960, Leon Hurvitz đã mang sự lãng quên này trở lại trong một tác phẩm nghiên cứu đầu tiên về Trí Khải. Tác phẩm này giữ một chỗ đứng đặc biệt hơn mười lăm năm cho đến khi Neal Donner, một môn đồ của Hurvitz, tiếp nối con đường thâm cứu về tư tưởng của Trí Khải.

Kinh Pháp Hoa, Thiên Thai Tông nhìn như một bản kinh huyền nhiệm, vậy mà cho đến năm 1884 bản dịch sang Anh ngữ của H. Kern mới xuất hiện từ kho tàng thánh điển

Đông phương. Mãi đến thập niên 1970, hai bản dịch mới từ Hoa ngữ của Senchu Murano và Leon Hurvitz lần lượt ra đời. Cùng lúc, bản dịch sơ lược kinh Pháp Hoa của Kato Bunno và William Soothill được hiệu đính đầy đủ và phát hành. Những tác phẩm này, cùng với các bản dịch về hai bản kinh liên quan là Vô Lượng Nghĩa, và Quán Phổ Hiền Bồ Tát được các học giả chung sức phát hành năm 1975, mở màn một giai đoạn mới học hỏi về Thiên Thai Tông khởi đầu vào thập niên 1980. Năm 1983, nhóm nghiên cứu của chúng tôi ở Hawaii chuẩn bị một bản dịch về kiến trúc chân xác của Phật học Thiên Thai, và Paul Groner đã khởi công với tác phẩm lớn là “Saicho: The Establishment of the Japanese Tendai School ” vào năm sau.

Tôi được gặp tác giả lần thứ nhất vào năm 1985 khi ông dừng bước ở Hawaii trên đường trở về Nhật, sau khi ông hoàn tất luận án tiến sĩ tại Đại học Wisconsin. Chỉ sau đó vài năm tư tưởng Thiên Thai Tông đã bước vào thế giới trường ốc, và Paul chắc chắn là một phần quan trọng trong đầu mối này. Với tôi, sự thu thập những tài liệu ông đã hiệu đính vào năm 1987 trong tập “Japanese Journal of Religious Studies” phát hành trong dịp kỷ niệm ngày sinh nhật thứ 1200 của truyền thống Tendai, là một tham chiếu độc đáo đối với truyền thống Thiên Thai hiện nay. Ông là một trong những khuôn mặt chính trong sự trao đổi tư tưởng giữa Japanese Tendai và Christianity được tổ chức tại Nanzan Institute for Religion and Culture cùng năm, và được phát hành năm 1988. Cùng lúc, American Academy of Religion tại Hoa Kỳ tổ chức buổi hội thảo đầu tiên về truyền thống Thiên Thai năm 1987.

Tôi kỳ vọng rằng tác phẩm này sẽ góp phần vào việc đưa đường cho tư tưởng Thiên Thai Tông vượt qua thế giới của các nhà chuyên môn, và bước vào phạm vi rộng lớn hơn trong lãnh vực Triết học và Tôn giáo khi truyền thống này được giảng dạy trong các giảng đường đại học. Dù thế nào đi nữa, sự thành tựu của tác phẩm hẳn nhiên đã đưa Paul Swanson vào tầng lớp học giả mở đường giới thiệu tư tưởng Thiên Thai Tông với Tây phương.

Honolulu, Hawaii

January, 1989

Tựa

Phật học Thiên Thai Tông thường được giới thiệu trong một cách thức giản tiện nhưng lại làm sai lạc nền tảng hệ thống phân định của tông phái này, được biết như “ngũ thời bát giáo”. Tại Nhật Bản và Tây phương, hệ thống này được dùng để phân định toàn thể giáo pháp Phật thành từng loại là cái được Phật lộ bày vào những thời điểm khác nhau trong các giai đoạn hoằng pháp của Ngài. Một cách rõ ràng ý tưởng này là phần quan trọng của truyền thống Thiên Thai, nhưng để lại ấn tượng rằng Phật học Thiên Thai Tông là dấu vết xa xưa của quá khứ mà những sự phân tích trân trọng của giới học giả thì không đi xa hơn khuynh hướng trường ốc hoặc lịch sử.

Sự chuyển hướng cách nhìn về Phật học Thiên Thai Tông mà tôi muốn tranh biện ở đây mở ra một sự hợp nhất đa dạng và viên dung về giáo lý và thực hành đặt nền tảng trên nguyên lý hằng hữu đã đưa Thiên Thai Tông vào đời, và trao giáo lý này vào tận tay thiện nam tín nữ trong thế giới ngày nay. Nguyên lý này, như chìa khóa mở cửa kho tàng Phật học Thiên Thai, là học thuyết Tam Đế: Không, Giả, Trung.

Trí Khải (538-597), một trong những triết gia vĩ đại của Phật giáo Trung Hoa, đã đưa ra một cái nhìn quảng bác phi thường đối với pháp Phật với thiên tài của một môn đồ thành tín trên đường Đạo. Có thể rằng có những Phật tử Trung Hoa khác là những nhà chú giải kinh sách so đo, tỉ mỉ hơn. Thí dụ như người trẻ tuổi cùng thời là Chi-tsang (Cát Tạng), cống hiến cho chúng ta những phân tích về văn bản đầy đủ và chính xác, trong khi Trí Khải (có thể vì hầu hết các tác phẩm và tư liệu mà chúng ta có ngày nay được môn đồ ghi lại trong lúc đại sư thuyết giảng) đôi khi đưa ra những diễn đạt phóng khoáng hơn nguyên bản, và cách phân tích có lúc lại quá ưu bác học. Có thể có những người khác thuần thực trong thiên định hoặc trong những cách thức thực hành hơn. Trí Khải đã bỏ ra một giai đoạn khá lâu trong đời mình để làm một ông thầy giáo nổi tiếng ở kinh đô, mặc dù hẳn nhiên hơn ai hết, đại sư tự dâng hiến cho cuộc đời tu hành, và được tôn sư ấn chứng rằng đã chứng đắc nhiều thứ bậc thiên định. Có thể có những người khác có khả năng sáng tạo hơn trong việc đưa đường Phật giáo vào cương thổ Trung Hoa, mặc dù Trí Khải là người tiên phong thành công trong việc quy về một mối tất cả những dáng vóc Phật pháp khác nhau có mặt trong thời đại sư để trở thành một tông phái thuần túy “Trung Hoa”. Dù sao đi nữa, không ai là người có thể tương xứng được với mức độ làm nung chảy tất cả những gì đến trước mắt khiến giáo lý và thực hành hòa tan vào một toàn khối, và làm thay đổi tương lai Phật giáo Trung Hoa như Trí Khải. Nguồn tư tưởng trung tâm mà tất cả những thứ khác đều phải xoay quanh là Tam Đế, là nguyên lý đã đưa những thành phần riêng rẽ của Phật giáo vào một hệ thống liên tục của giáo lý và thực hành. Theo đó, học thuyết này trở thành tiêu điểm đối với công trình vẽ lại nền tảng Phật học Thiên Thai Tông

ngày nay.

Trong chương thứ nhất, tôi cố gắng phát họa nền móng Tam Đế như một sự quảng diễn tư tưởng nhị đế - thế tục đế và thắng nghĩa đế - của Trung Quán, và trình bày học thuyết ba mặt này đã có mặt trong tất cả các khía cạnh của Phật học Thiên Thai Tông như thế nào. Chương thứ nhất làm cả hai việc giới thiệu và tóm lược những điều tôi cố công trình bày qua tác phẩm này. Xin người đọc trở lại khảo cứu chương thứ nhất sau khi đã đọc hết những chương kia. Có thể những chỗ mơ hồ hoặc không rõ rệt sẽ trở nên sáng tỏ từ những chi tiết có trong các chương theo sau.

Tôi đến với Phật học Thiên Thai Tông khi để tâm lưu ý đến tôn giáo Nhật Bản, đặc biệt Phật giáo. Chẳng bao lâu, chính tôi bị cuốn hút vào ảnh hưởng độc đáo của truyền thống Thiên Thai đối với tôn giáo, văn hóa, và lịch sử dân tộc Nhật. Nếu tất cả các con đường ở phương Tây đều sẽ đưa về La Mã, thì tất cả những con đường Phật giáo Nhật Bản và những hiện tượng tín ngưỡng liên hệ, có thể nói rằng, sẽ xoay quanh đỉnh núi Tỉ Duệ, tức đạo tràng chính của Thiên Thai Tông tại Nhật. Tôi tự hỏi, dù tôi chưa thể hoàn toàn chứng minh được, rằng một lời tuyên bố như vậy có thể dâng tặng cho vai trò của Thiên Thai Tông đối với Phật giáo Trung Hoa. Tôi tin tưởng có nhiều chứng cứ hiển nhiên cho thấy rằng gốc rễ lịch sử của Thiên Tông đã được nuôi dưỡng từ những điều đã xảy ra trên đỉnh núi Thiên Thai hơn là từ huyền thoại Bồ Đề Đạt Ma. Hoặc rằng ý tưởng trên sẽ giống tiếng vào một ngày nào đó trong tương lai.

Paul Swanson

Nagoya, Japan

Ngày 7 tháng Giêng, 1989

Cái gì là sự cao cả khi làm voi đi sức mạnh của đất, nước, cuồng phong
chinh phục được không gian và thời gian,
thấy được con đường chế ngự ảo ảnh
đã phát sinh từ những vọng dục huyễn hờng
đã đến đi rồi lại đến đi ?.

Tôi chỉ muốn
tóm cổ cái đang ẩn núp bên trong hình tướng,
tìm ra điều huyền hoặc đã mang tôi vào đời và rồi lại giết tôi đi,
khám phá đằng sau dòng thế tục huênh hoang không ngừng tuôn đổ kia,
một sự có mặt thâm lặng và không hề chuyển lay đang ẩn náu.

(What is the value of subduing the earth, the water, the air,
of conquering space and time,
of understanding what laws govern the mirages
that rise from the burning deserts of mind,
their appearance and reappearance ?.

I have one longing only:
To grasp what is hidden behind appearances,
to ferret out that mystery that brings me to birth and then kills me,
to discover if behind the visible and unceasing stream of the world
an invisible and immutable presence is hiding.)

Nikol Kazantzakis

Chương Một

Chân lý trong Phật học Thiên Thai Tông

Cái gì là mối tương giao giữa thánh với phàm, giữa cõi đất thiêng và vũng đời ngày ngày trần lụy, giữa nước Chúa và cõi của loài người, giữa trời và đất, giữa thế giới nọ và thế giới kia, giữa chư Phật và kẻ vô minh... Tóm lại, gì là thể tánh của chân lý và hiện hữu?. Có phải chăng cõi tịnh chỉ là một cái gì “tuyệt vời”, một mục tiêu “huyền hoặc”, cách biệt với thế tình, và ở ngoài tầm tay như tự bao giờ ?. Nếu thánh phàm là các cõi riêng biệt, thì liên hệ ra sao, và làm cách nào chúng sinh đi “từ đây đến kia” ?. Nếu các cõi không khác nhau thì nỗi đau thương của thế gian từ đâu đến?. Đây là những câu hỏi liên quan đến vấn đề nhận thức và triết học tôn giáo mà bất cứ một ai cũng tìm kiếm câu giải đáp cho sự huyền bí của cuộc đời.

Câu trả lời của ngài Long Thọ, được nhìn như nền tảng của tư tưởng Phật giáo Đại thừa, tìm thấy trong Trung Luận, phẩm thứ 24, bài kệ thứ 8 và 9:

Chư Phật nương nhị đế

Thuyết pháp cho chúng sinh

Thứ nhất thế tục đế

Thứ hai thắng nghĩa đế.

Nếu có người không thể

Phân biệt nhị đế này

Thì không biết thực nghĩa

Của pháp Phật sâu dày.

Những dòng kệ này thuyết rất rõ ràng về hai chân lý hoặc nhị đế, là học thuyết Trung Quán. Hai chân lý giả tạm (samvrtisatya) và thù thắng (paramarthasatya) vì cả hai đều chứa đựng, và là lối nhìn, chân lý. Giả tạm, cũng gọi là thế tục đế (lokasamvrtisaty) là lối thấy bình thường mỗi ngày đối với thế giới hiện tượng khi chúng nghiệm và giải thích qua giác quan của chúng ta. Nguyệt Xứng (560-640?) đưa ra ba lối giải thích về samvrtisatya .

1. “che phủ”, “mơ hồ”, hoặc “ngăn ngại”. Cái hiểu sai lạc của chúng ta về thế giới hiện tượng thì giống như bức màn vô minh che mờ chân tánh.

2. Sự sinh khởi tương tức của tất cả hiện tượng tùy thuộc lẫn nhau. Với nghĩa này, samvrtisaya là chữ đồng nghĩa với pratityasamutpada, thuyết duyên khởi của Phật giáo đưa ra sự tùy thuộc và tương sinh của tất cả sự vật.

3. Trong phạm vi quy ước của xã hội với ngôn ngữ thông thường. Điều này cũng có nghĩa rằng chân lý giả tạm gồm những chân lý nhìn qua khái niệm và được hiểu qua sự trung gian của ngôn từ và nhận thức phân biệt. Nó cũng là upaya, với nghĩa chân xác, phương tiện thiện xảo được dùng để diễn đạt chân lý tối thượng. Điều giả định ở đây là cái đã khái niệm hóa và dùng ngôn từ để diễn đạt thì đã cách xa chân tánh nên không thể diễn đạt chân tánh một cách cân xứng. Điều này đưa chúng ta đến với paramarthasatya, có nghĩa là “chân lý rốt ráo”, là cái hiểu chính xác và chân tánh là cái vượt trên ngôn ngữ và khái niệm.

Học thuyết về nhị đế này, như chỗ đứng của nó, mở ra nhiều tham cứu về sau. Nếu có người nói đến hai “chân lý”, thì câu hỏi tiếp theo là mối tương quan giữa hai chân lý này là gì. Vấn đề này bớt căn thẳng phần nào khi đưa ra rằng hai chân lý thực sự là một nhị đế (chúng là hai lối nhìn một chân lý) nhưng con người vẫn tự hỏi về sự tương quan giữa hai “lối nhìn” hoặc “thứ bậc” của chân lý. Chiều hướng này đưa đến sự kiện Yogacarīn (Đu Già) phát triển học thuyết về ba *svabhava* (thể tánh), trong đó, chân lý được diễn tả qua ba mặt: *parikalpita-svabhava*, “tánh ảo giác” hoặc những bóng dáng được tạo dựng một cách sai lệch khiến kẻ vô minh nhìn lầm là chân lý; *paratantra-svabhava*, hoặc “tánh duyên khởi”, hoặc thế giới hiện tượng là tương sinh duyên khởi; và *parinispanna-svabhava*, “tịch” hoặc “tánh viên thành thật” tức cái thấy trực tiếp chân lý như nó thực sự là Trí Khải (538-597) là người thiết lập hệ thống và là khai tổ giáo lý và thực hành truyền thống Thiên Thai, đã từ bước một, phát triển một giải pháp tương tự bằng cách kết tụ ba mặt, giải quyết vấn đề nhị đế và phát huy thuyết về tam đế.

Thuyết Tam Đế của Trí Khải là sự mở rộng học thuyết nhị đế của truyền thống Trung Quán được ghi lại trong Trung Luận, phẩm thứ 24, các bài kệ thứ 8&9. Nguồn cảm hứng trực tiếp diễn tả tư tưởng Tam Đế cũng thấy trong bài kệ thứ 18 cùng phẩm. Bài kệ rất mực nổi tiếng này mời gọi vô số chú giải, khi nhìn vào nguyên bản Phạn ngữ và một số câu được dịch sang Anh ngữ, thấy như sau:

yah pratiyasamutpadah sunyatam tam pracaksmahe

sa prajnaptirupadaya pratipat saiva madhyama.

KALUPAHANA: Chúng tôi nói rằng bất cứ sự gì từ duyên sinh, đó là Không. Đó là Giả. Đó là Trung Đạo.

LAMOTTE: Sự tùy duyên sinh khởi là cái chúng tôi gọi là Không; nó là tên gọi “bởi vì” ; nó là Trung Đạo.

NAGAO: Cái gì sinh một cách tùy duyên, chúng tôi gọi là Không. Đó là cái tên [đặt trên sự vật]. Chỉ như vậy là Trung Đạo.

ROBINSON: Nó là duyên sinh mà chúng tôi gọi tên là Không, đây là danh tự áp đặt [lên

cái Không]; chính đó là Trung Đạo

SPRUNG: Chúng tôi giải thích tánh duyên khởi của muôn sự vật tức sự vắng mặt của cái ngã bên trong. Sự vắng mặt của ngã là bản chỉ đường, không phải là sự nhận thức, khái niệm, giả định trong đời sống hằng ngày. Chính đây là Trung Đạo.

STRENG: Sự sinh khởi tùy duyên chúng tôi gọi đó là Không, cái hiểu thậm thâm này, đó là, quán sát [vạn sự vật] như vậy, là cái hiểu Trung Đạo.

Bài kệ này có thể giải thích và đã được giải thích như nói về tánh đồng nhất của hai chân lý Không (*sunyata* = *paramarthasatya*) và duyên khởi hoặc giả danh (*pratityasamutpada* = *samvrtisatya* = *prajnaptirupadaya*), là Trung Đạo (*madhyama*). Bản dịch Hoa ngữ bài kệ này của ngài Cưu Ma La Thập mà Trí Khải đã dựa vào một cách thấu suốt, nói rõ hơn về cái hiểu Trung Đạo như một thành phần thứ ba trong một thực tại.

[T30, 33b11] (12)

Tất cả những gì phát sinh qua duyên khởi,

Tôi giải thích là Không 空

Lại nữa, nó là giả danh 假名

Lại nữa, nó là nghĩa Trung Đạo. 中道

Sự quan trọng của bài kệ này cần được khảo sát từng hàng chữ một.

“Tất cả những gì phát sinh qua duyên khởi”

(yah *pratityasamutpada*)

Dòng kệ trên chỉ cho giáo lý duyên khởi của Phật giáo, rằng tất cả các pháp hữu vi phát sinh tùy thuộc vào nhân và duyên. Nhiều học giả cho rằng đây là giáo lý trọng tâm của Phật giáo. Chữ *pratityasamutpada* có thể được dịch là “Duyên Khởi” hoặc “Tùy Duyên”. Như vậy, dòng kệ này chỉ “sự tương sinh của tất cả vạn sự vạn vật” hoặc “cái sinh ra từ tác dụng hỗ tương của nhân và duyên”. Tóm lại, chỉ cho “vạn vật” hoặc “tất cả hiện tượng”. Tất cả đều sinh ra từ vô số nhân duyên. Một bài kệ kế tiếp trong Trung Luận, 24:19 nói rất rõ rằng “không hề có bất cứ sự có mặt nào không phải là duyên sinh”.

“Tôi giải thích là Không”

(*sunyatam tam pracaksmake*)

“Không” có nghĩa thiếu tự tánh, không chỉ là sự thiếu vắng của bất cứ điều gì có mặt từ trong nó và của chính nó, và không bao giờ biến đổi, nhưng còn là sự thiếu vắng một định tánh. Đây không phải là sự phủ nhận hiện hữu thuộc đoạn kiến. Đây là sự phủ nhận hiện hữu như *svabhava*, có nghĩa là “tự tánh”. Long Thọ Bồ Tát định nghĩa chữ *svabhava* là cái không thể sáng tạo, và không tùy thuộc vào bất cứ điều gì khác, và là cái không bao giờ thay đổi. Không (*sunyata*), từ đó được định nghĩa như sự vắng mặt của tự tánh này, hoặc *svabhava*. Đó là lý do tại sao tôi thích dịch chữ *sunyata* là Không

(emptiness) hơn là trống không (void). Khi nói một cái chén không, chẳng có nghĩa rằng chẳng có gì ở đó, mà có nghĩa thiếu một cái gì trong đó, và cái có thể ở đó, hoặc tưởng rằng ở đó, thì thực sự không có mặt.

Tôi chủ trương rằng khái niệm về *Sunyata* không bỏ ra ngoài cơ hội nói về một bản thể học, không kể đến những luận cứ của các học giả Tây phương nổi tiếng đương thời (16). Nếu con người hiểu bản thể học nói về một cái thiết yếu, thường hằng, bất biến, tự có mặt, thì *Sunyata* trở thành một sự công kích đối với tất cả những khái niệm về bản thể học, bởi vì đây chắc chắn là cái đã bị phủ nhận. Tuy nhiên, nếu bản thể học làm việc với ngã và hữu, với những đối tượng của kinh nghiệm, cái chân thực (hoặc phi chân thực, hoặc huyền tánh) nơi đời sống mỗi ngày của thế gian này, thì hẳn rằng con người có thể (và Trí Khải đã) phát huy một cái gọi là “bản thể học của Sunyata”. Tôi luôn tự cảnh giác trước sự báo động của Long Thọ rằng con người không nên quay lại chụp lấy “Không” như một sự thay thế cho hiện hữu đã bị phủ nhận, và kẻ nào đã làm như vậy thì thật là “hết hy vọng”. Tuy nhiên, sự cảnh giác này chỉ cho cái nguy cơ khi đối *Sunyata* lấy *Svabhava*, và tưởng làm Không là một thực thể, và không phủ nhận hiệu lực của những công sức mô tả những đối tượng thuộc bản thể. Và như vậy tôi sẽ nói đến cái đã bị phủ nhận bởi Sunyata như “ngã”, và pháp duyên sinh là cái vẫn còn bị nói đến như “hiện hữu”.

“Lại nữa, nó là giả danh”

(sa prajnaptirupadaja)

Chúng ta đã thấy ở trên rằng “giả danh”, hoặc những gì được nói đến qua ngôn từ, là một trong những nghĩa của *samvrti*. Chân lý hẳn nhiên vượt trên sự diễn đạt bằng ngôn ngữ, nhưng chúng ta phải đối thoại và “đặt tên” sự vật và kinh nghiệm nếu chúng ta sống trong thế gian này. Đối tượng chúng ta nghiệm trong đời sống hằng ngày của chúng ta có thể (theo Trí Giả) được nói đến như có mặt trong ý nghĩa tùy thuộc lẫn nhau. Thế giới hiện tượng của chúng ta mang theo chân lý giả tạm trong ý nghĩa tương quan hòa hợp, tương sinh, tùy thuộc của nhân và duyên. Đây gọi là “giả” hữu. Người ta cũng có thể nhìn thấy rằng đây là một cách nói khác về hai dòng kệ đầu.

“Lại nữa, nó là nghĩa Trung Đạo”

(pratipat saiva madhyama)

Trung Đạo có nghĩa là đứng giữa hai cực đoan. Hai cực đoan là một mặt chấp chủ thể (thường) và mặt khác phủ nhận tất cả hiện hữu (đoạn). Giáo lý *sunyata* từ chối cái nhìn cực đoan về chủ thể, và giáo lý về giả danh hoặc (giả) hữu phủ nhận thuyết đoạn diệt. Rõ ràng bốn dòng kệ trên là những lối khác nhau để diễn đạt cùng một ý niệm. Chúng là những dụng lực khác nhau để giải thích một giáo pháp và một chân lý. Tương sinh, Không, giả danh, và Trung Đạo không phải là bốn chân lý, bốn hiện hữu tách rời, hoặc bốn học thuyết độc lập, mà là bốn cách thức để diễn đạt cùng một thực tại, Phật tánh, tức luân hồi (samsara) đối với chúng sinh vô minh, và Niết bàn (Nirvana) đối với một vị Phật. Vì vậy kinh Đại thừa nói rằng “không hề có sự khác biệt giữa luân hồi và Niết bàn”.

Trí Khải Đại Sư giải thích chân lý như Tam Đế, một thực tại với ba mặt hợp nhất,

và thường giữ vững lập luận của mình bằng cách dẫn chứng bài kệ này từ Trung Luận. Tam Đế là một thực tại đồng nhất với ba khía cạnh. Thứ nhất, Không (Sunyata), hoặc sự vắng mặt của một chủ thể, thường đồng với chân lý tối thượng (paramarthasatya). Thứ hai, Giả, là sự hiện diện tạm thời của thế giới hiện tượng như tương sinh, thường đồng hóa với chân lý thế tục (samvrtisatya). Thứ ba, Trung Đạo, là sự xác định đồng thời cả hai mặt Không và Giả là hai mặt của một thực tại đồng nhất.

Với Trí Khải, ba thành phần này không tách rời nhau mà là những phần dính liền của nhất thể. Chúng không lập thành một hình tháp với những phần đối nghịch nhau nhưng là những sự có mặt đồng thời của cùng một thực tại .

Đối tượng kinh nghiệm của chúng ta có một chân lý giả tạm. Chúng ta quả thực có chứng nghiệm một điều gì đó. Tuy nhiên, thế giới mà chúng ta chứng nghiệm không có một chủ thể thường hằng, bất biến, một loại *svabhava*. Vì sợ rằng bước vào chủ trương đoạn diệt sai lầm, hành giả phải thấy được Trung Đạo. Hành giả phải đồng thời thấy được rằng cái Không của thế giới hiện tượng với thực tại giả tạm của những đối tượng trống vắng này. Tuy nhiên, Trung Đạo này không phải được nắm bắt như một chân lý bất biến, siêu việt; mà hơn thế nữa, nó hiển lộ từ bên trong, rộng suốt và đồng nhất với thực tại hiện tượng giả tạm, lại là cái không có một thể tánh bất biến. Vòng tròn chính nó tự hoàn tất, là cái Trí Giả gọi là “tam đế viên dung”. Khái niệm này được Trí Giả nói tóm lược trong “Pháp Hoa Huyền Nghĩa”:

“Tam đế viên dung” có nghĩa rằng đó không phải chỉ là Trung Đạo là cái gồm thu Phật pháp, nhưng còn là chân [đế] và tục [đế]. Tam đế này viên hợp, một-trong-ba, và ba- trong-một (T33, 705a 5-7).

Nói cách khác, chân đế, tục đế, và Trung Đạo là ba đường lối diễn đạt ba mặt của cùng một thực tại hợp nhất. Khái niệm tam đế này đóng vai trò rường cột trong Phật học Thiên Thai của Trí Khải, và dựng lập nền móng đối với chú giải của đại sư về Phật pháp.

Nhiều học giả phê bình lối giải thích của Trí Khải về tam đế như một sự hiểu khác đi và hoặc là vượt quá chiều kích nội dung học thuyết của Long Thọ Bồ Tát. Thí dụ, Nakamura Hajime đã phê bình một cách chính xác rằng những kinh luận của Ấn Độ (ít ra với những bản còn lưu hành) không bao giờ giải thích bài kệ này trong lối nhìn “tam đế”, nhưng nhấn mạnh nhiều hơn về sự đồng nhất của duyên khởi, Không, Giả, và Trung Đạo. Từ một cách nhìn thuần túy triết lý và trong phạm vi giải thích hạn hẹp thì Nakamura nói đúng. Tuy nhiên, điểm then chốt của bài kệ (với sự phân tích rất ráo của Trí Khải), thì không phải là vài ba cách qua đó chân lý được giải nghĩa, hoặc được gọi tên như nhị đế, tam đế, hoặc ngay cả tứ đế, nhưng là giải nghĩa một thực tại hợp nhất. Rất có thể, như Candrakirti đã làm là vẽ thành một phương trình bốn vế Duyên Khởi = Không = Giả = Trung Đạo.

Một lần nữa, điểm quan trọng không phải là con số thành phần - hai, ba, hoặc bốn, nhưng là một chân lý hợp nhất, và sự cố gắng dùng ngôn từ để giải thích chân lý này một cách

cân xứng như có thể được. Chú giải của Trí Giả đã không làm mất phẩm chất nội dung và ý nghĩa triết học của Long Thọ Bồ Tát mà là một sự cố gắng của người Trung Hoa trong việc đào xới tận nguồn cội ý nghĩa của bài kệ này, và đưa triết lý Trung Quán đến chỗ có thể hiểu được.

Như tôi đã đề cập ở phần trên, khái niệm tam đế dựng nên bố cục cho hầu hết tư tưởng của Trí Giả. Trong tập sách này, tôi sẽ khảo sát Phật học Thiên Thai Tông của Trí Giả qua khung cảnh tam đế, và trình bày rằng học thuyết này đã tạo lập được một khuôn thước, trong đó rất nhiều tư tưởng và danh từ chuyên môn của Phật giáo được sắp xếp trong sự hỗ tương.

Tôi cũng đã chuẩn bị một biểu đồ vẽ ra mối tương quan giữa bài kệ này và những danh từ đặc biệt quan trọng của Thiên Thai tông như bốn con đường giải thích tứ đế, tứ giáo, mười cảnh giới của hữu, nhị đế, và sự cô đọng tất cả vào một chân lý hài hòa rớt ráo, vượt trên ngôn ngữ và lời hiểu thuộc khái niệm (đọc đồ biểu 1 ở cuối sách). Chúng ta hãy khảo nghiệm mối tương quan giữa những danh từ chuyên môn và tư tưởng của Thiên Thai tông qua đồ biểu này.

Trước hết, qua “Pháp Hoa Huyền Nghĩa” và “Maha Chỉ Quán”, Thiên Thai Trí Khải đã khế hợp bốn dòng kệ này với bốn cách giải thích về tứ thánh đế 四聖諦. Tứ thánh đế, nói ngắn gọn, là bốn giáo lý căn bản về Khổ 苦諦, Tập 集苦諦, Diệt 滅苦諦, Đạo 道諦, là những điều được nói đến thường xuyên trong tất cả hệ thống Phật học. Bốn lời giải thích tứ đế là sinh 生 diệt 滅 vô sinh 無生, vô lượng, và vô tác 無作 (T46.5b15). Trí Khải Đại Sư viết:

“Trong bài kệ [24:18] Trung Luận: {Nhân duyên sở sinh pháp} chỉ cho sinh diệt. {Ngã thuyết tức thị Không} chỉ cho vô sinh. {Diệc vi thị giả danh} chỉ cho vô lượng. {Diệc thị trung đạo nghĩa} chỉ cho vô tác.”

Lời phân chia bốn cách để giải thích tứ đế này bắt đầu với Trí Giả, dù rằng đại sư nói rằng lấy từ phẩm “Thánh Hạnh”, kinh Đại Bát Niết Bàn. Kinh Đại Bát Niết Bàn có thuyết chi tiết về tứ đế, tám loại khổ, nhân của khổ v.v... nhưng bốn thứ lớp chú giải này nên đưa về cho Trí Giả. Lời phân loại bốn mặt này không đưa ra bốn loại tứ đế, bởi vì chỉ có một tứ đế được nói đến qua bốn cách nhìn, giải thích.

Sinh diệt tứ đế 生滅四諦: Đây là sự nhấn mạnh trên dòng tuôn chảy không dừng của thế giới hiện tượng. Vạn sự vạn vật tương sinh tương diệt trong màng lưới của nhân duyên. Từ cái thấy này, như Trí Khải từng nói: “*Khổ* đi qua ba chặng đường [sinh, dị, và diệt]; *Tập* cuốn trôi theo bốn trạng thái [ô nhiễm] của tâm; *Đạo* chinh phục và giảm dần (ô nhiễm); và *Diệt* dứt trừ Ngã, về với Vô Ngã” (T46.5b15-16). Trong cách Trí Giả dùng chữ, đây là cảnh “biến dị” 變異 (T46.5b18). Đây cũng là cách chú giải câu kệ thứ nhất: “Nhân duyên sở sinh pháp”.

Vô sinh diệt tứ đế 無生滅四諦: Chỗ này khẳng định tất cả là Không (T46.5b19). Ngã không

đến mà cũng không đi bởi vì không hề có [cái gọi là] chủ thể [cố định]. Khổ không thực có, và vì vậy, không thực sự có khổ nhân. Trên đường Đạo không có nhiệm ô để diệt trừ hoặc làm vơi bớt. Tất cả các pháp hữu vi, như định nghĩa, thiếu một cái ngã vĩnh viễn, bất biến, tự lập. Vậy thì cái gì thực sự luôn sinh diệt ?. Đây là điều được nói đến trong dòng kệ thứ hai: “Ngã thuyết tức thị Không”.

Vô lượng tứ đế: 無量四諦 Chỗ này muốn nói rằng mặc dù muôn sự không có chủ thể, nhưng vẫn có muôn hình tướng giả hiện. Như Trí Khải nói chỉ trong một cõi cảnh mà có vô lượng khổ não (như cõi người), thì biết làm sao mà tính kể cho hết những khổ não này trong các cảnh giới khác từ địa ngục đi lên. Có vô lượng khổ đau thì có vô lượng nhân gây tạo gồm “tham, sân, si, và những ô nhiễm từ thân, khẩu, và ý” (T46.5c3). Vì thế cho nên đường Đạo cũng muôn mặt, hoặc là những phân tích của giới khoa bảng, hoặc trí tuệ huyền vi, hoặc phương tiện vụng về hay tinh xảo, những đoạn đường quanh có hay bằng phẳng, dài hay ngắn, giáo pháp giả lập hay vẹn toàn. Sau cùng, có vô lượng hình tướng hoại diệt vì có vô lượng ảo vọng và ô nhiễm

Trí Khải nói ngay rằng tất cả chỉ là từ “lời nói tương đối”, và không hề có bất cứ sự khác biệt bởi vì tất cả đều thiếu một chủ thể. Tuy nhiên, “không phải là sai hoặc lầm khi nói đến [vô số hình tướng] khác biệt này” (T46. 5C9-10), bao lâu hành giả còn thấy được rằng đây chỉ là tạm nói mà thôi. Đây là điều được nói đến trong dòng kệ thứ ba: “Diệc vi thị giả danh”.

Vô tác tứ đế 無作四諦: Đây là sự diễn đạt chân lý tối thượng vượt trên khái niệm và ngôn từ. Không có sự phân biệt giữa khổ, tập, diệt, và đạo. Tất cả là Một. Đây là cái thấy trong dòng kệ thứ tư: “Diệc thị Trung Đạo nghĩa”.

Trong “Pháp Hoa Huyền Nghĩa” (T33, 700c-702a), Trí Khải luận rất rõ ràng từng điểm một về sự tương hợp giữa Tứ Đế và sự phân loại Tứ Giáo của Thiên Thai Tông: Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo, và Viên giáo. Tứ Giáo là hệ thống Trí Giả phân loại toàn thể giáo lý Phật theo nội dung. Mặc dù giáo lý chỉ có một và không chống trái nhau, nhưng từng nội dung giáo thuyết được nhấn mạnh tùy thuận khả năng lãnh hội của người nghe, không gian, thời gian, và trường hợp thuyết giáo.

Tạng giáo chỉ Phật giáo Tiểu Thừa, hoặc nói rõ hơn, nội dung các kinh A Hàm. Giáo lý này nhấn mạnh trên sự thuyết minh về Tứ Diệu Đế và sự sinh diệt thường xuyên của các pháp hữu vi.

Thông giáo trình bày, mặc dù không giới hạn, về Bát Nhã; nhấn mạnh trên Không, sự thiếu vắng một chủ thể của vạn sự vạn vật. Nội dung của giáo lý thì có cả Đại thừa và Tiểu thừa, cho nên được gọi là “Thông”.

Biệt giáo thuộc về các Bồ tát. Khác với sự nhấn mạnh trên Không của Thông giáo, giáo lý này đồng thời “chứng được” Giả và vô vàn hiện tượng. Vị Bồ tát này, với trí và bi, bước trở vào thế gian tạm bợ, dùng phương tiện thiện xảo mà cứu chúng sinh vượt thoát muôn ngàn mê vọng của chính họ.

Viên giáo là chân lý như nó là. Đó là viên mãn; chân thực, và chân lý toàn vẹn, không gì khác hơn. Đó là vi diệu, bất khả tư nghị, vượt trên ngôn từ và khái niệm. Đó là thực tại được tiếp nhận viên toàn bởi chư Phật. Đó là Trung Đạo, tức trí tuệ vào được thể tánh ngay chính nơi hiện hữu giả tạm thiếu chủ thể.

Trong “Pháp Hoa Huyền Nghĩa” (T33, 695b-c), Trí Khải đưa ra sự tương hợp giữa bài kệ trong Trung Luận này với vô số đặc tính của chúng sinh trong các cảnh giới khác nhau. Đại sư chia ra mười cõi tương hội: địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, a tu la, người, trời, Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát, và Phật. Đây không phải là mười cảnh giới riêng biệt, nhưng là những tình huống trực nghiệm đối với một chân lý.

Có thể được chính xác hơn khi nói về mười cõi như mười trạng huống thực nghiệm: thuộc địa ngục, luôn khao khát, thuộc thú cầm, luôn tranh đoạt, người, trời, như Thanh văn, như Duyên giác, như Bồ tát, và như Phật. Khi phải gánh chịu hậu quả không thể tránh được từ những ác nghiệp đã gây tạo, người này liền cảm nhận cõi địa ngục. Khi mù tối không dừng chạy theo những sự hưởng thụ từ xương thịt máu huyết, người này đang thực nghiệm cõi của ngạ quỷ. Khi mê mờ đui mắt bắt vọng dục, người này đang kinh nghiệm cõi thú cầm. Khi tranh danh đoạt lợi với đồng chủng, người này đang hít thở trong cõi a tu la. Khi an hòa lắng nghe nhã nhạc, người này đang kinh nghiệm cõi chư thiên. Khi lắng nghe lời Phật dạy, người này kinh nghiệm cõi Thanh văn. Khi gieo trồng những hạt giống chân thật, người này kinh nghiệm cõi Bồ tát. Khi trí tuệ đi vào thể tánh của thực tại, người này thực chứng cõi Phật. Trí Giả khẳng định rằng các cảnh giới “thấm vào nhau” và “có trong nhau” với nghĩa mỗi chúng sinh chứng nghiệm các cảnh giới này trong từng hành động.

Cũng vậy, mỗi chúng sinh có “thập như thị”十如是: tướng 相, tánh 性, thể 體, lực 力, tác 作, nhân 因 duyên 緣, quả 果 báo 報, và bản 本末 末 cứu cánh 究竟 等.

Sau khi dẫn chứng bài kệ 24:18 trong Trung Luận, Trí Giả tiếp tục:

“Phẩm tính của từng cõi trong sáu cõi [từ cõi địa ngục cho đến cõi trời] khế hợp với dòng kệ {nhân duyên sở sinh pháp}. Phẩm tính của các cõi nhị thừa [Thanh văn & Duyên giác] và Bồ tát Thông giáo khế hợp với dòng kệ {Ngã thuyết tức thị Không}. Phẩm tính cõi Bồ tát lục độ [Tạng giáo] và Biệt giáo khế hợp với dòng kệ {Diệc vi thị giả danh}. Phẩm tính cõi Phật khế hợp với dòng kệ sau cùng {Diệc thị Trung Đạo nghĩa}” (T46.695c15-18).

Nói cách khác, các cõi trong sáu cõi cảm nhận thế giới sinh diệt trong nhân duyên tương tục. Chư vị Thanh văn và Duyên giác cảm nhận thế giới không có định tánh, và vì vậy nên chẳng sinh chẳng diệt. Chư Bồ tát bước xa hơn, cảm nhận vô lượng hiện tượng trong thế giới như giả huyền và giả danh. Chư Phật lập tức nhìn thế giới như thực tướng, vô tác, bất khả tư nghị, vượt trên khái niệm phân biệt, vi diệu, Trung Đạo.

Đây là chỗ mà Trí Khải đã viết xuống một dấu chấm sau cùng. Trong cái nhìn rốt ráo, vạn pháp là một thực thể hợp nhất, hỗ tương. Vạn sự vạn vật có trong nhau, và toàn thể chứa đựng toàn phần. “Pháp Hoa Huyền Nghĩa” dùng chữ “thập giới hỗ cụ”十界互具 hoặc “một thực thể gồm thu muôn mặt của chân lý” (T33, 693c12-22), như Trí Giả nói: “Một pháp giới chứa đựng đặc tính của thập như thị. Mười pháp giới có một trăm thập

như thị. Cũng vậy, một pháp giới này chứa đựng chín pháp giới kia, vì vậy có một trăm pháp giới và một ngàn như thị”. (T33, 693c16-18)

Con số một trăm hoặc một ngàn hoặc bao nhiêu đi nữa thì cũng không thích đáng; vấn đề là sự dung hợp và hỗ trợ của vạn sự vạn vật vào một thực tại. Đó cũng là điều mà “Maha Chi Quán” nói trong “nhất niệm tam thiên” – 念三千 như thấy trong sưu khảo của Hurvitz . Trí Giả nói:

“Nhất niệm [hoặc nhất tâm] chứa đựng mười pháp giới. Mỗi pháp giới chứa đựng mười pháp giới [như vậy có tất cả] là một trăm pháp giới. Mỗi pháp giới có ba mươi thế giới. Ba ngàn thế giới có trong một niệm.” (T46.54a5-9)

Lại nữa, con số một trăm hoặc một ngàn không phải là điều quan trọng, nhưng [điều quan trọng là] tất cả thực tại hội và nhập khiến chỉ một niệm dung chứa tất cả thực tại. Đây là một trong những tư tưởng rường cột của Phật học Thiên Thai Tông liên quan đến bố cục tam đế dựa vào bài kệ 24:18 trong Trung Luận.

Nhìn vào mặt khác của đồ biểu, chúng ta có thể dò theo mối tương quan giữa tam đế và nhị đế, và sự kết tinh vào nhất đế hoặc không đế. Khi Trí Giả dẫn chứng kinh điển để giữ vững triết thuyết của đại sư, thường dùng chữ “tam đế” như được nói trong Anh Lạc Kinh hoặc trong Nhân Vương Kinh, là hai bản kinh mà ngày nay thường được xem là nguyên tác của người Trung Hoa (26). An Lạc kinh gồm có những phần đối chiếu rải rác về ba chân lý Không đế 空諦 Hữu 有諦 đế, và Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế 中道第一義諦; Nhân Vương kinh nói về ba chân lý chân đế 眞諦, tục đế 俗諦, và đệ nhất nghĩa đế (T8, No. 245, 833b).

Trong tập luận giải kinh Duy Ma Cật là tác phẩm sau cùng của đại sư, Trí Giả đã rõ ràng đồng hóa thuyết về tam đế với ba chân lý được trình bày trong Anh Lạc kinh và Nhân Vương kinh:

“Danh và nghĩa của tam đế đến từ Anh Lạc kinh và Nhân Vương kinh. Thứ nhất là “Hữu đế”, thứ hai là “Không đế”, và thứ ba là “Trung đạo đệ nhất nghĩa đế”. Hữu đế chỉ cho chân lý được nhìn của người thế tục; đây cũng gọi là “thế tục đế”. Không đế là cái thấy của người đã vượt ngoài vòng thế gian; cũng gọi là “chân đế”. Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế chỉ cho chân lý của chư Phật và Bồ tát; cũng gọi là “nhất chân đế.” (T33, 534c19-25).

Trong những dòng tiếp theo, Trí Giả rõ ràng đồng hóa bài kệ 24:18 của Trung Luận với chân đế, tục đế, và thắng nghĩa đế:

“Trung Luận nói: {Nhân duyên sở sinh pháp, ngã thuyết tức thị Không}. Đây là chỗ nói về chân đế. {Diệc vi thị giả danh} nói về tục đế. {Diệc thị Trung Đạo nghĩa} nói về Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế. Bài kệ này vì vậy thuyết về [nghĩa] Đại thừa, và giải thích lý tam đế.” (T38, 535a11-14)

Mối tương quan này được trình bày trong đồ biểu 1, dưới đầu đề “Tam Đế”.

Lại có vấn đề là những phê bình về Trí Giả lập tức xuất hiện khi người học so sánh nguyên văn Phạn ngữ với bản dịch Hoa ngữ. Bài kệ thứ 8, phẩm 24 trong Trung Luận nói

về nhị đế là chân lý thế tục và một chân lý “cao hơn” (*paramarthasatya*). Rõ ràng rằng “thế tục đế” trong dòng tư tưởng của Trí Giả chỉ cho *samvrtisatya*, và cả hai “chân đế” và “Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế” chỉ cho *paramarthasatya*. Với lối nhìn của người Ấn thì đây là một sự “hiểu sai” nguyên bản của Long Thọ Bồ Tát. Tuy nhiên, đối với người Trung Hoa, có những nguyên nhân lịch sử và triết học để luận giải chủ đề này trong một đường hướng như trên.

Từ điểm phôi thai của học thuyết Trung Quán tại Trung Hoa vào thời Cưu Ma La Thập (344-413), nhị đế được nói đến như Hữu và Vô, Hữu thường được hiểu là *Samvrtisatya*, và Vô được hiểu là *Paramarthasatya*. Sự mơ hồ của những tên gọi này, như Hữu có thể được giải thích một cách tiêu cực là chủ thể hoặc tích cực là giả hữu; và Vô được giải thích một cách tích cực là sự phủ nhận một chủ thể, và một cách tiêu cực là hư vô, cũng như những tương quan cứng cõi thuộc bản thể của những danh từ này, đã gây ra nhiều lầm lẫn liên hệ đến đề mục này (xem đồ biểu 2). Vì lý do này, tôi phỏng dịch những danh từ này một cách uyển chuyển. Tùy theo văn mạch, chữ Hữu có khi được dịch là “ngã”, có khi được dịch là “hiện hữu”, và Vô được dịch là “vô ngã” hoặc “Không”.

Người học phải tham cứu nền móng lịch sử về chủ đề này ở Trung Hoa để hiểu vì sao Trí Khải luận giải đề mục này trong đường lối đại sư đã làm, và lý do đại sư phát huy rường cột tam đế, là cái đã được nói đến trong Trung Luận, thì mới có thể hiểu thấu suốt. Vì vậy, một trong những mục đích của tập luận này là để trình bày sự phát triển học thuyết này ở Trung Hoa, và sự xác định tối cao trong triết học của Trí Giả.

Chúng ta hãy trở lại đồ biểu 1. Chúng ta thấy rằng nhị đế *paramarthasatya* và *samvrtisatya* đã được đan kết thành tam đế trong các bản kinh nguyên tác của Trung Hoa và bởi các học giả Phật giáo Trung Hoa, gồm cả Trí Giả. Tuy nhiên, bất cứ khi nào Trí Khải thuyết giảng về đề tài này, đại sư lập tức nói rằng sự phân chia làm ba mặt này chỉ là một sự phân biệt tạm thời, và chân lý tuyệt đối với chân lý [tương đối] là Một, không thể phân ly, vượt trên ngôn ngữ và khái niệm. Trong số nhiều tác phẩm của Trí Giả, bài giảng chi tiết nhất về đề tài này được thấy trong “Pháp Hoa Huyền Nghĩa”, là nơi mà đại sư đã chú giải đoạn kinh Pháp Hoa một cách vô cùng độc đáo. Tác phẩm đồ sộ này, như chúng ta sẽ thấy, liên quan đến những lập luận về chữ “Diệu”, là chữ thứ nhất mà sư Cưu Ma La Thập đã dùng để dịch đề kinh Pháp Hoa, tức “Diệu Pháp Liên Hoa Kinh”.

Với Trí Giả, chữ “Diệu” được đúc kết cái vượt trên lối hiểu khái niệm, và vì vậy, là chữ dùng thích hợp nhất để diễn tả chân lý, là cái không thể diễn tả. Đại sư luận về chữ Diệu trong ba lần mười đề mục. Phần thứ nhất gồm có “diệu cảnh” 妙境, và đây là phần Trí Khải trình bày rất chi tiết về tam đế. Chương bắt đầu với định nghĩa “diệu cảnh” nói đến thập như thị, duyên khởi, tứ đế, nhị đế, tam đế, và nhất đế. (T33, 697c6-7)

Nói cách khác, tất cả những đề mục về đặc tính của hiện hữu và thế giới duyên khởi nói trên được liên kết trong tứ đế, rồi nhị đế *samvrtisatya* và *paramarthasatya*, rồi tam đế Không, Giả, Trung, và sau cùng là nhất đế như một thực tại quy nguyên viên dung. Đến chỗ rốt ráo thì nhất đế này cũng thu hình vào trở thành Vô đế 無諦, với khái niệm về nhất chân, dù rằng đã kéo dài lẫn mức của ngôn từ, nó vẫn còn là một sự khái niệm hóa, là cái

không thể diễn đạt chân lý một cách cân xứng. Người học ở lại với câu định nghĩa trong phần giới thiệu “Pháp Hoa Huyền Nghĩa” rằng “cái vượt trên khái niệm hóa thì gọi là Diệu” (T33, 681a 24). Chân lý không thể được nắm bắt một cách khái niệm; sự thật vượt trên chữ và lời.

Nhưng Trí Giả vẫn dùng chữ và khái niệm, và cũng chỉ thẳng sự cần thiết phải làm như vậy. Một người có thể cố gắng diễn tả cái không thể diễn tả, bao lâu người ấy biết sự giới hạn của nó. Mục đích của tập sách này là để khảo sát khái niệm của Trí Khải về tam đế, là khuôn thước giải thích về Phật tánh của Thiên Thai Tông. Tôi sẽ tham khảo về lịch sử sự phát triển đề mục này ở Trung Hoa, bắt đầu với Cưu Ma La Thập và môn đồ là Seng chao (Tăng Triệu, chương 2), tham cứu có sớm nhất về “ba chân lý” trong các bản nguyện tác ở Trung Hoa là Nhân Vương Kinh và An Lạc Kinh (chương 3), những tranh luận về nhị đế ở Trung Hoa trước thời Trí Giả (đời nhà Lương) được thấy trong một số tư liệu còn lưu hành như Quảng hoàng minh tập, chương 4; Đại thừa nghĩa chương, chương 5; sự đóng góp của một số học giả về Thành Thật Luận như được thấy trong thư mục thứ hai, chương 6, phê bình và phân tích của Cát Tạng và học thuyết Tam Luận, chương 7. Tôi sẽ tham cứu đề mục “Diệu Cảnh” trong “Pháp Hoa Huyền Nghĩa” của Trí Giả (T33, 691a-707a) như văn bản gốc để luận về khái niệm tam đế của Thiên Thai Tông, mặc dù tôi cũng sẽ đề cập đến những tác phẩm khác của Trí Giả, chương 8. Phần chú nghĩa bản dịch sẽ được thêm vào phần chú thích.

Tóm lại, tập tham khảo này dựa vào năm đề khởi:

Thứ nhất, chú giải của Trí Giả về phẩm 24, bài kệ thứ 8 trong Trung Luận, qua tam đế không phải là một cái hiểu sai, giải thích lầm, hoặc làm giảm tiêu chuẩn nội dung và ý nghĩa bản văn gốc của Long Thọ Bồ Tát hoặc triết học Trung Quán; nhưng thực sự có công năng giải thích Trung Quán một cách tổng quát, và nhị đế một cách biệt thù.

Thứ hai, khái niệm tam đế của Trí Giả phát triển trong khi bối cảnh tranh luận về nhị đế ở Trung Hoa rơi vào chỗ bế tắc vì sự mơ hồ và sai lệch của các chữ Hữu và Vô, dựa vào triết học bản xứ, và Trí Giả đã vượt qua cái nhìn hai mặt này bằng cách dùng khái niệm về tam đế Không, Giả, và Trung Đạo.

Thứ ba, có thể nói Trung Quán đi về bản thể luận, một biểu tượng chính triết lý Tam đế của Thiên Thai Tông, và truyền thống Thiên Thai có thể được nhìn như truyền thống Tam Luận (thường được gọi là Trung Quán của Trung Hoa), là người thừa kế và phát huy truyền thống Trung Quán.

Thứ tư, khái niệm tam đế đưa ra bố cục cho giáo và hành của Trí Giả, và phản ánh chính xác nội dung tư tưởng Thiên Thai Tông hơn là “ngũ thời bát giáo” là hệ thống phân loại giáo pháp mà từ đó Thiên Thai Tông thường được hiểu và giải thích ở Tây phương, và ngay cả ở Nhật Bản.

Sau cùng, những câu trả lời của Trí Giả đối với những vấn đề là phần đã mở ra chương này, về thể tánh và cái cần phải làm để hiểu nó để giải thoát viên mãn, là tam đế

và sự quan trọng của giáo lý và thực hành trên đường Phật.

Chương Hai

Trung Quán buổi sơ thời tại Trung Hoa

Pháp sư CƯU MA LA THẬP, Pháp sư TĂNG TRIỆU

và NHỊ ĐẾ

PHÁP SƯ CƯU MA LA THẬP

Những tranh luận về nhị đế và triết học Trung Quán tại Trung Hoa có thể bắt đầu với pháp sư Cưu Ma La Thập, một nhà dịch thuật và truyền đạt vĩ đại truyền thống tôn giáo ở mọi thời và mọi nơi. Pháp sư Cưu Ma La Thập (344-413) sinh tại Serindia, xuất gia vào năm 7 tuổi. Đầu tiên, pháp sư học giáo lý Tiểu thừa, phần lớn là Sarvastivadin, triết học, và những chủ đề khác ngoài Phật giáo, nhưng về sau chuyển hướng về Đại thừa, và học truyền thống Sunyavada. Tại Kucha, sư Cưu Ma La Thập định cư và bắt đầu nổi danh. Khi quân đội Trung Hoa chinh phục Kucha vào năm 383, ngài bị bắt và đưa về Liang-chou, vùng Tây Bắc Trung Hoa, có lẽ tại đây pháp sư bắt đầu học Hoa ngữ. Năm 401, nhà Lương bị nhà Tấn chinh phục, sư Cưu Ma La Thập được đón mời về kinh đô Trường An. Ở đây, pháp sư được giúp đỡ những nhu cầu cần thiết để hoàn thành công trình phiên dịch.

Không những Cưu Ma La Thập đã giới thiệu và thành lập triết lý Trung Quán tại Trung Hoa, nhưng các bản dịch của pháp sư trở nên những tài liệu đáng tin cậy đối với truyền thống Phật giáo Trung Hoa và Nhật Bản về sau. Đây là những bản văn giá trị làm nền tảng cho triết lý và thực hành của Thiên Thai Trí Khải. Đặc biệt quan trọng đối với truyền thống Thiên Thai là bản dịch kinh Pháp Hoa (T9, No. 262), Đại Bát Nhã (T8, No. 223), Đại Trí Độ Luận (T25, No. 1509), Trung Quán Luận (T30, No. 1564), Duy Ma Cật (T14, No. 475), Kim Cang (T8, No.235), và Thành Thật Luận (T32, No. 1646).

Như chúng ta sẽ thấy, học thuyết của Thiên Thai Trí Khải một số lớn thường căn cứ vào lời văn trong các bản dịch của pháp sư Cưu Ma La Thập.

Pháp sư Cưu Ma La Thập để lại một số rất ít tác phẩm do chính sư biên soạn. Những tác phẩm còn lưu lại là Vimalakirtinirdesa Sutra (Kinh Duy Ma Cật) dưới hình thức bản thảo có thể do các môn đồ ghi lại (T38, No.1775), và một số thư đàm với sư Huệ Viễn 慧遠 (T45, No.1856) được gọi là “Đại thừa nghĩa chương”, về sau gọi tắt là Thư Đàm. Không có bản văn nào luận về nhị đế, nhưng trong Thư Đàm, pháp sư Cưu Ma La Thập có nói đến những thứ lớp khác nhau của chân lý, hoặc giáo thuyết, trong đoạn văn sau đây:

“Đức Phật có lúc thuyết rằng chúng sinh là Không, và có lúc thuyết rằng các pháp là Không. Khi Ngài dạy rằng sắc tướng và những điều tương tự là các thực pháp, trong khi sữa và các loại tương tự là những thực tại nhân-và-quả, Ngài đã không nhầm lẫn”. (T45, 137c1-2).

Và:

“Trong kinh điển Đại thừa, để khế hợp với người đời [Phật] nói đến tên “vi trần”, nhưng không nói rằng có tướng cố định”. (T45, 137b23-24)

Điều này ám chỉ giáo pháp về hai thứ bậc chân lý. Giáo pháp này chứng nhận giá trị của “thế tục đế” (mặc dù không chính thức dùng tên gọi này) cho phép chúng ta tạm nói về những điều như “vi trần”, chúng sinh, và pháp mà không có nghĩa rằng những điều này có một chủ thể, hoặc chúng “có mặt” một cách cố định với cái nhìn từ đệ nhất nghĩa đế.

Trong một đoạn văn dài hơn, pháp sư Cưu Ma La Thập đưa ra những lập luận thuộc Đại thừa rằng Phật ban bố những giáo pháp “khác nhau” (nhưng chỗ cùng tột thì không khác) khế hợp căn cơ người nghe, ví như một lương y cho thuốc tùy thuận với chứng bệnh:

“Chư Phật, khế hợp căn cơ của thính chúng, thuyết giảng ba loại giáo pháp nhất nghĩa [ekārtha]. Với các chúng sinh hạ căn, chư Phật thuyết Không, Khổ, và Vô Thường. Những chúng sinh này, khi nghe rằng tất cả pháp đều vô thường và khổ, liền thâm thía mà xa lìa, dứt được tham dục mà đến chỗ giải thoát. Với những chúng sinh trung căn, chư Phật thuyết rằng vạn pháp vô ngã, an ổn, tĩnh lặng, và là Niết Bàn. Khi những chúng sinh này nghe rằng vạn pháp là vô ngã và chính là Niết Bàn an lạc và tĩnh lặng, họ dứt được tham dục, chứng giải thoát. Với những chúng sinh thượng căn, chư Phật thuyết rằng vạn pháp tự nguyên lai không sinh diệt, rốt ráo Không, và như Niết Bàn. Vì vậy, trong một nghĩa, tùy theo tâm ngăn ngại của chúng sinh mà có sự cao thấp khác nhau”. (T45, 137a 12-20)

Tác phẩm này cũng mang theo tư tưởng từ “Đại Trí Độ Luận” rằng chư Thanh văn theo Tứ Diệu Đế mà vào Phật đạo; nhưng chư Bồ tát biết rằng chân lý là Một. Pháp sư Cưu Ma La Thập nói:

“Trí tuệ của Thanh văn cạn cợt, vì vậy trước hết họ phải học theo đường này [từ Tu đà hoàn đến A la hán], và dần dần có đạo lực. Vì Bồ tát hiểu thâm sâu, họ có được trí tuệ biết tứ đế là nhất đế... Thanh văn dùng tứ đế để hiểu thực tại. Bồ tát dùng nhất đế để hiểu thực tại. Trí Thanh văn cạn cợt nên họ thường có tâm bất an. Trí Bồ tát bén nhạy nên họ có được bi tâm. Cả hai thấy cùng một chân lý.” (T45, 140b28-c5).

Không thấy nói về những điều như nhị đế, nhưng tư tưởng về thứ lớp khác nhau của một chân lý rốt ráo thì đã rõ ràng.

Pháp sư Cưu Ma La Thập lại nói rằng:

“Hành giả không thể cho rằng các loại như sắc tướng thì thường. Bởi vì sao? Vì chúng từ những chuỗi nhân duyên mà sinh khởi, và biến hoại trong từng khoảnh khắc. Cũng vậy, vì chúng có trong skandha, dhatu, và ayatana, chúng ta không thể nói rằng chúng là bất hữu” (T45, 137c12-14)

Chỗ này gọi lại sự trình bày của Thiên Thai Trí Khải về tam đế không qua khía cạnh

thứ ba Trung Đạo: (a) Sắc tướng thì vô thường; phát sinh từ một chuỗi nhân và duyên. Đây là ý nghĩa của “Không”, và là mặt thứ nhất trong khái niệm về tam đế của Trí Khải Đại Sư. (b) Tuy nhiên, điều này không có nghĩa rằng đó là sự xác định một [trạng thái] trống không đoạn diệt hoặc bất hữu. Hình tướng của skandha, dhatu, và ayatana có mặt một cách giả tạm. Đây là cái nhìn của thế tục đế, và là mặt thứ hai trong khái niệm về tam đế của Trí Khải Đại Sư.

Tại Trung Hoa, quan điểm về Không (a) tức chân lý tối thượng, cho nên Trí Khải Đại Sư đã dùng khái niệm Trung đạo như “chân lý thứ ba” để kết hợp hai lối nhìn (a) và (b) vào một toàn thể. Vào thời pháp sư Cưu Ma La Thập, chưa có vấn đề này. Nếu có người hỏi pháp sư Cưu Ma La Thập rằng ngài làm thế nào để hài hòa ý tưởng trên với học thuyết Trung Quán về nhị đế, chúng ta có thể suy đoán sự sẽ nói rằng cả hai (a) và (b) đều là chân lý tương đối (samvrtisatya), và cả hai hoặc chẳng cả hai là đệ nhất nghĩa đế (paramarthasatya).

Trong thư đàm và luận kinh Duy Ma Cật, pháp sư Cưu Ma La Thập cho thấy rõ chính sư là một *Sunyavadin* và *Madhyamikan* là người dựa hẳn vào *Pancavimsatisahasrika-prajna-paramita Sutra* và *Ta chih tu lun* để dựng nền tảng cho tư tưởng của riêng mình. Thực sư, Robinson đã đi rất xa khi nói rằng “Học thuyết của pháp sư Cưu Ma La Thập là học thuyết của “Đại viên tuệ luận”. Vì lý do này, và vì sự quan trọng của “Đại Trí Độ Luận” đối với triết học của Trí Giả, chúng ta sẽ thâm cứu “Đại Trí Độ Luận” và sự ứng dụng của tập luận này đối với nhị đế.

NHỊ ĐẾ TRONG ĐẠI TRÍ ĐỘ LUẬN

NHỊ ĐẾ VÀ CÔNG DỤNG CỦA ĐẠI DANH TỪ

Nhị đế được chỉ được thỉnh thoảng nói đến trong Đại Trí Độ Luận, không như Trung Luận, khái niệm này bàng bạc khắp nơi trong tác phẩm. Thí dụ, nhị đế được dùng để giải quyết vấn đề làm cách nào người học Phật có thể phủ nhận một cái tôi mà vẫn dùng đại danh từ “Tôi”.

Đại Trí Độ Luận, như một tập luận của Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh, khởi đầu bằng cách luận về hàng chữ đầu tiên trong tất cả các kinh “như thị ngã văn, nhất thời” (evam maya srutam ekasmin samaye) (T25, 62b17-70b12). Luận về chữ “Tôi” (maya), câu hỏi đưa ra một cách hùng biện là: Tại sao các kinh Phật đều bắt đầu bằng câu “như thị ngã văn” trong khi Đức Phật dạy rằng tất cả các pháp là Không, và không hề có một cái ngã cố định?”

Câu trả lời gồm có ba phần. Thứ nhất, cách sử dụng đại danh từ và nói về một cái tôi chỉ là ngôn ngữ tương đối được dùng một cách tổng quát, và được nói với cái hiểu rằng ngã không hiện hữu như thực. Chữ “tôi” này không có ý nói đến một “thực ngã”. Đây là đoạn

văn trích dẫn:

“Có phải là lạ lùng khi có người dùng tiền vàng để đổi lấy tiền đồng? Tại sao? Vì như vậy là trái với cách thức mua bán. Chúng ta dùng chữ “Tôi” cũng như vậy. Người ta có thể nói về một cái tôi trong một hệ thống mà hệ thống đó phủ nhận tự ngã. Điều này thích ứng với danh nghĩa của thế gian, và không phải là một sự khó khăn.” (T25, 64a 17-20)

Trong Devapariprccha Sutra (Thiên vấn kinh), lời Phật được trưng dẫn như từ một vị A la hán, người đã diệt được ô nhiễm, và là kiếp sau cuối trong vòng luân hồi, có thể nói một cách chính đáng rằng “Đây là tôi”, được ghi lại trong kinh luận. Tóm lại, với cái nhìn thù thắng (paramarthasatya), vạn pháp là Không và thiếu định tánh, nhưng một chữ “tôi” vẫn được dùng để ứng đối cùng thế gian giả tạm.

Thứ hai, ngôn ngữ thế tục được chia làm ba loại; được nói qua tà kiến 邪見 mạn 慢, và danh tự 名字. Hai loại đầu tiên thì bị bỏ qua như không có giá trị, hoặc bất tịnh, trong khi loại thứ ba thì giá trị, hoặc tịnh. Thánh nhân sử dụng ngôn ngữ theo thế gian. Mặc dù không tà kiến, họ nương gá hoặc thích ứng với số đông để tránh tranh cãi. Tuy vậy, họ từ chối không dùng ngôn từ như kết quả của cái thấy từ tà, mạn.

Thứ ba, thực ra, những ai tự trói buộc một cách sai lạc vào học thuyết không có thực ngã, và ôm ghì lấy cái hiểu này như chân lý tối thượng, người đó khó biết dùng đại danh từ “tôi”. Người học Phật không nên tự vướng mắc vào lý vạn pháp giai không và thiếu chủ thể. Cũng vì không tự trói buộc vào ý tưởng hoặc có ngã hoặc không có ngã nên không gặp chướng ngại khi nói một cách tùy tiện về chữ “tôi”. Bài kệ chương 13 trong Trung Luận nói:

“Nếu có một pháp nào chẳng là không thì hẳn phải có một pháp nào đó được gọi là không.

Nhưng chẳng có pháp nào là chẳng không, thì sao có được cái gọi là không?.

Kẻ vô minh chấp chẳng không, và rồi lại chấp không. [Người trí] không nên có cái nhìn hoặc lấy hoặc bỏ, thì đây mới chính thực là Niết bàn.

Không hai, cánh cửa an lạc, sự hủy diệt những tà kiến

Cánh giới siêu việt của chư Phật, được gọi là “pháp vô ngã”.

(T25, 64b12-17)

Như vậy, chúng ta có thể dùng văn ngôn tạm nói đến một cái “tôi” từ chỗ đứng của *samvrtisatya*, nhưng với cái nhìn thù thắng của chân lý tối thượng thì thực không nên nhận ngã và pháp là có hoặc là không có. Cái dụng của ngôn từ được nung đúc từ sự nhận thức được tánh chất giới hạn của ngôn từ chính là chỗ đứng của Trí Giả, người luôn thấy được cái dụng hạn chế của ngôn từ khi cần phải diễn đạt chân lý, tuy nhiên, lập tức xác định rằng cần dùng ngôn từ để diễn đạt những điều không thể diễn đạt, và khái niệm hóa những cái vượt trên khái niệm.

NHỊ ĐẾ VÀ TỨ TẮT ĐÀN

Phần luận dài nhất về nhị đế trong “Đại Trí Độ Luận” tìm thấy trong phần trình bày về “Tứ Tắt Đàn” (T25, 59b17-61b18). Danh từ “Tắt Đàn” trong các bản văn Phật giáo chỉ cho “lối nhìn” hoặc “phương pháp giảng dạy”. Tứ Tắt Đàn là bốn cách tiếp nhận chân lý, hoặc bốn phương pháp giáo hóa được chư Phật dùng.

Trí Khải dành một phần lớn trong chương đầu của “Pháp Hoa Huyền Nghĩa” để nói về Tứ Tắt Đàn (T33, 686a1-691a5) có thể vì muốn người nghe nhận thấy có nhiều đường vào Phật tánh, và nhấn mạnh rằng khái niệm và giáo thuyết của đại sư không thể diễn đạt trọn vẹn chân lý.

Tứ Tắt Đàn là:

- Thế tục tắt đàn (laukika siddhanta)
- Vị nhân tắt đàn (pratipaurusika siddhanta)
- Đối trị tắt đàn (pratipaksika siddhanta)
- Đệ nhất nghĩa tắt đàn (paramarthika siddhanta)

Lamotte đã nhận định đúng khi nói rằng Tứ Tắt Đàn là một sự quảng diễn hoặc phát huy Nhị Đế. Như chúng ta sẽ thấy, ba tắt đàn đầu tiên thuận với giả đế (samvrtisatya), và cái thứ tư thuận với thắng nghĩa đế (paramarthasatya).

Luận về Tứ Tắt Đàn được thấy trong phần giới thiệu của Đại Trí Độ Luận khi đưa ra hai mươi lý do vì sao Phật thuyết kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa. Lý do thứ mười sáu nói rằng Phật thuyết kinh này để hiển lộ cái nhìn tối thắng (paramartha siddhanta laksana, T25, 59b17ff). Có tất cả bốn tắt đàn, và bốn loại này gồm chứa toàn thể Phật pháp (12 bộ kinh và 84,000 pháp tạng). Cả bốn loại được đưa ra đúng [thời] và không chống trái nhau. Vì vậy, trong Phật giáo, có chân lý thuộc thế tục, chân lý đối với từng cá nhân, chân lý dùng để đối trị, và chân lý tối thượng. Tất cả bốn [chân lý] đều chính xác và không mâu thuẫn, vì chúng là những lối nhìn khác nhau về một chân lý. Bản văn tiếp tục luận về từng tắt đàn:

Thứ nhất, thế tục tắt đàn là cái nhìn sự vật từ nhân duyên hòa hợp mà có. Nó thuận với lối giải thích *samvrtisatya* đồng nghĩa với *pratīyasamutpada*. Chỗ này được trình bày trong ẩn dụ về một chiếc xe hai bánh gồm có các bộ phận gong, trục, cãm, vành v.v..., không có một “chiếc xe” tách rời khỏi những yếu tố này. Khi Phật nói “Với thiên nhân, ta có thể nhìn thấy chúng sinh chết đây sinh kia thuận theo quả báo từ thiện hoặc ác nghiệp của họ; những chúng sinh tạo nghiệp lành thọ thân các cõi trời, người; chúng sinh tạo nghiệp ác thọ thân ba cõi xấu ác (địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh), ngài đã nói với thế tục nghĩa đế.

Đại Trí Độ Luận đưa ra một câu hỏi hùng biện, và tự trả lời như sau:

“Nếu chúng sinh không thực có, thì vì lý do gì Phật nói rằng {Với thiên nhân, ta có thể thấy chúng sinh?}. Vì vậy, chúng ta có thể kết luận rằng chúng sinh có mặt nhưng chỉ với thể tục nghĩa để, không phải với đệ nhất nghĩa để.”

(T25, 59c7-9).

Vấn đề đưa ra là đệ nhất nghĩa đúng bởi vì đó là tối thượng, thì những lỗi thấy khác không thể được gọi là [cũng] đúng. Câu trả lời rằng mỗi lỗi thấy trong bốn lỗi thấy đều đúng trong từng chỗ đứng của riêng nó. Thí dụ:

“... *tathata, pháp tánh [dharmata], và thực tế [bhutakoti] không hiện hữu với cái nhìn thế tục, nhưng hiện hữu với cái nhìn tối thắng. Cũng như vậy, chúng sinh có với cái nhìn thế tục, nhưng không có với cái nhìn tối thắng.*” (T25. 59c11-13)

Những điều này mang theo sự có mặt giả tạm với nghĩa duyên sinh, nhưng không có sự có mặt thường hằng, cũng không có một chủ thể.

Thứ hai, vị nhân tất đàn (*pratipaurussika*) chỉ cho giáo pháp của Phật tương ứng với căn tánh từng người. Chỗ này gần với sự giải thích về *samvrtisatya* như cảnh huống thế gian và ngôn ngữ phàm tình, và là những phương tiện thiện xảo (*upaya*) để cứu giúp chúng sinh. Khi Phật thuyết pháp, có người hiểu và có người không hiểu. Điều này cũng vì chúng sinh có căn cơ khác biệt.

Để chứng minh điểm này, Đại Trí Độ Luận trưng dẫn hai đoạn kinh mới nhìn dường như mâu thuẫn. Đoạn kinh thứ nhất nói rằng “Vì nghiệp báo khác nhau chúng sinh thọ thân nơi nhiều cảnh giới, tiếp xúc và chứng nghiệm khác nhau”. Mặt khác, một đoạn trong Phalaguna Sutra nói: “Không có người tiếp xúc, cũng không có người chứng nghiệm”. Sự mâu thuẫn rõ ràng này được giải thích từ nhu cầu giáo hóa khế hợp với căn cơ người nghe pháp.

Thí dụ, có người nghi ngờ có kiếp sau nên không tin vào năng lực của quả báo có từ các nghiệp thiện ác, rơi vào tà thuyết đoạn diệt (*uccheda-drsti*), cứ như thế mà tha hồ làm việc ác. Đức Phật vì những kẻ này mà xác định rằng sau khi chết chúng sinh sẽ tái sinh trong những cảnh giới khác nhau và thọ nhận những kinh nghiệm khác biệt, từ đó họ có thể vượt qua những nghi ngờ, diệt được tà hạnh, và dứt trừ tà kiến.

Mặt khác, có một người tên là Phalaguna tin tưởng rằng có một cái ngã cố định, và ông rơi vào chủ trương cực đoan chấp thường (*nitya-drsti*). Ông yêu cầu Phật xác định “người” tái sinh và chứng nghiệm. Phật biết rằng nếu ngài xác nhận rằng có ai đó tái sinh và thực nghiệm, Phalaguna lập tức chìm sâu hơn vào chủ trương có một chủ thể thường hằng. Vì vậy, trong trường hợp này Phật nói rằng không có chúng sinh là kẻ chứng nghiệm hoặc tái sinh sau khi chết. (T25.60c8-14). Đây là một phương pháp giáo hóa hoặc cách nhìn liên quan đến căn cơ người thọ pháp.

Thứ ba, đối trị tất đàn (*pratipaksika siddhanta*) là phương pháp giáo hóa của Phật như một phương thuốc trị liệu bệnh phiền não của chúng sinh. Nó gần như thích ứng với *samvrtisatya* là một ảo ảnh hoặc bệnh tình cần phải chữa trị. Đại Trí Độ Luận trưng dẫn

chỗ này khi nói về nhiều loại cỏ thuốc, có loại là phương dược cho một vài căn bệnh, nhưng không dùng được đối với những căn bệnh khác. (Tại điểm này, tất đàn thứ hai và thứ ba dường như có chỗ trùng hợp). Pháp Phật có cái dụng giống như đưa ra nhiều phương thức trị liệu tâm bệnh (cetoyadhi) cho chúng sinh.

Thí dụ, quán những vật bất tịnh như tử thi là một phương thuốc hay cho những ai có khuynh hướng bị vật chất trói buộc, nhưng không có hiệu lực đối với những kẻ sân hận. Nếu một người đầy lòng thù hận quán tử thi, việc làm này chỉ làm tăng thêm lòng ghét bỏ. Quán tâm tử là một phương thuốc hay đối với người sân hận này, nhưng lại không hữu hiệu với người tham đắm thế gian kia. Từ bi gồm những việc như tìm hiểu để yêu thương người và nhìn thấy phẩm hạnh của người ấy. Vì vậy, một người ưa thích quang cảnh thế gian có thể càng thêm tham đắm nếu quán tử bi trong cách thức này v.v... (T25, 60a1-19).

Vì Phật tùy người cho thuốc nên gọi là đối trị.

Chương này có phần lập luận rất chi tiết, nhưng phần vấn đáp thật sự quấy rối chúng tôi. Một câu hỏi được nêu lên: Pháp hữu vi (samskrta dharma) có tánh vô thường. Phần giáo lý này dựa trên đệ nhất nghĩa đế. Làm sao có thể nói rằng những sự vật vô thường là phi thực?. Các pháp hữu vi có ba đức tánh sinh, trụ, diệt, tức trước hết sinh khởi, kéo dài [một thời gian], và sau cùng tan hoại. Tại sao lại nói rằng những hiện tượng tạm thời này không có thực? 非實 (T25, 60b19-22)

Đại Trí Độ Luận trả lời những loại câu hỏi chống đối thuộc Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvastivadin) với phương pháp đối trị phủ nhận thực tánh của vạn pháp thiếu chủ thể. Với Trung Quán Luận, tất cả những pháp duyên khởi đều thiếu tánh thường trụ và không có thực, nên nói rằng:

“pháp hữu vi không có ba tánh trên. Tại sao? Vì những tánh [như sinh, trụ, và diệt] không có thực.” (T25, 60b22-23)

Trung Quán chủ trương rằng chỉ có những gì thường hằng, không biến đổi mới gọi là “thực”, và thuật hùng biện xưa nay của phái này bằng cách mang vấn đề đến lý luận rốt ráo để thấy rằng [câu hỏi trên] là điên rồ: Nếu sinh, trụ, và diệt là thực tánh của hiện tượng (xin nhớ rằng “thực” có nghĩa thường hằng và bất biến), thì lúc sinh tất cả ba tánh phải cùng lúc có mặt.

Trong trường hợp này, ba tánh sinh, trụ, diệt phải có mặt mọi thời và mọi nơi. Nhưng ba tánh này lại lần lượt nối tiếp nhau. Thực là vô lý, vì ba tánh này không thể vừa có mặt toàn phần và vừa có mặt riêng rẽ mọi thời và mọi nơi. Vì vậy, tánh tạm bợ của sự tướng không phải là đệ nhất nghĩa. (T25, 60b24-28)

Đây là một thí dụ của “phương pháp đối trị”, hoặc pháp pháp giảng dạy, ám chỉ sự quan trọng của *samvrtisatya* và giá trị của ngôn ngữ, phương tiện thiện xảo, và chân lý tương đối để chỉnh đốn những lối nhìn sai lệch.

Thứ tư, đệ nhất nghĩa tất đàn (paramarthika siddhanta) tức pháp tánh (bhutadharma)

là pháp vô phân biệt (vibhakta) hoặc bất hoại diệt (bhinna). Nghĩa tối thượng thường được nói dưới hình thức phủ định, vì nội dung không thể diễn đạt bằng lời. Bản văn nói:

“Cái không có trong những tất đàn trên thì có đầy đủ ở đây. Cái gì có đủ?. “Có đủ” có nghĩa là vắng mặt tất cả những khiếm khuyết (sarvadosavisamyoga), bất biến (aparinamatva), và bất diệt (ajeyyatva). Vì sao? Vì nếu không có đệ nhất nghĩa, tất cả những tất đàn khác đều bị tan hoại.” (T25, 60c9-13)

Đệ nhất nghĩa để được nói đến trong ba bài kệ trong kinh Arthavargiyiya, Lamotte đã nhìn như một trong những bản kinh xưa nhất của “Phật giáo nguyên thủy” :

“Từng người và mọi người, nương dựa vào cái thấy sai lệch

Và hí luận, đưa đến những sự tranh biện.

Biết rằng vạn pháp vô sinh,

Đó là biết được chánh kiến.

Từ khước sự học hỏi giáo thuyết của người khác

Gọi là kẻ ngu muội.

Nhưng ai người tranh cãi về những điều này,

Mới thực là kẻ ngu muội.

Nếu có người chấp vào cái thấy riêng tư

Sẽ phát sinh hí luận

Nếu có người [nương vào] trí tuệ thanh tịnh

Người ấy sẽ không có loại trí bất tịnh.”

Những bài kệ này được nhìn là lời Phật thuyết về đệ nhất nghĩa đế. Từ đó Đại Trí Độ Luận đưa ra những luận giải về ba bài kệ này:

Luận về bài kệ thứ nhất: Nếu có người chấp vào tà kiến, hệ thống giáo điều, và học thuyết, điều này chỉ đưa đến sự tranh cãi giữa những người ôm giữ những triết lý khác nhau. Hí luận (prapanca) là nguồn gốc cãi vã, và những tên gọi trống rỗng sẽ đưa đến kiến chấp sai lầm. Người thực sự biết, tuy nhiên, sẽ không nhận lấy hệ thống giáo điều hoặc danh xưng rỗng tuếch. Người này “chẳng dính mắc vào điều gì mà cũng chẳng tin điều gì”. Người này không tham dự vào các cuộc tranh chấp nhưng chỉ “cảm nhận pháp thực từ Phật pháp”. (T25, 61a 3-11)

Luận về bài kệ thứ hai: nếu có người tuyên bố và khiến người tin rằng những ai không chấp nhận giáo thuyết hoặc hệ thống giáo điều của người khác thì thực là kẻ ngu muội, vậy thì tất cả những học giả và thuyết giả sẽ trở thành kẻ ngu muội bởi vì họ là những người chối bỏ hệ thống giáo điều của người đồng sự.

Những thí dụ nói về hệ thống giáo điều tạo ra từ các trường phái ngoại đạo như Tirthika, Pravrajita, Svetambara, và Brahmana (T25, 61a 15-21), và những hệ thống Phật

giáo của Sarvastivada và Vaipulya (T25, 61a 21-c2), và những người xung tán học thuyết của mình và chê bai của người.

Con đường đúng nhất, như được hiểu, và con đường của đệ nhất nghĩa, là tránh việc chấp nhận hoặc xung tụng bất cứ hệ thống giáo điều nào, là thái độ trở thành đối tượng của nhiều sự than phiền liên quan đến triết học Trung Quán trong nhiều thế kỷ.

Một triết gia Trung Quán nên giữ lại tất cả những tuyên ngôn, và nên bằng lòng với những kết luận và những mâu thuẫn rõ ràng là ngu xuẩn của bất cứ triết lý ngược đời nào, hay là nên xiển dương “học thuyết” của riêng mình?. Tại xứ Ấn, đây là điều đã phân chia phái Trung Quán thành hai phái đối nghịch, một của Candrakirti và một của Bhavaviveka; giữa những người phủ nhận và những người chấp nhận việc đưa ra quan điểm.

Đại Trí Độ Luận bước một bước xa hơn, và trong phần chú giải bài kệ thứ ba đã đưa ra sự tán đồng liên quan đến đệ nhất nghĩa đế, và như vậy, có ý thuận theo tông phái chấp nhận việc đưa ra quan điểm.

Luận về bài kệ thứ ba: Bản văn đi thẳng vào vấn đề trong phần vấn đáp: “Nếu tất cả quan điểm đều sai lầm, thì đệ nhất nghĩa tất đàn (paramarthika siddhanta) là gì?” (T25, 61b6-7). Câu trả lời đưa ra là sự diễn tả nội dung chân lý tối thượng thâm sâu nhất, mặc dù không nhất thiết minh bạch và liễu ngộ:

“Đó là con đường vượt trên tất cả những lập luận (sarvadesanatikran-tamarga), sự chấm dứt và sự hủy diệt cái dụng của tư tưởng (cittapravrttisthiti-nirodha), sự vắng mặt của tất cả những chủ trương (anasraya), sự từ chối tôn xưng giáo điều (dharmanam anidarsanam), thực tánh của chân lý (dharmanam satyalaksanam), sự vắng mặt của khúc đầu, khúc giữa, và khúc cuối (anadimadhyanta), bất hoại (aksayatva) và bất biến (aviparinamatva)”. (T25, 61b)

Có thể cần cả một chương sách để nói về sự tương quan giữa những danh từ này, nhưng Đại Trí Độ Luận chỉ trưng dẫn vài “bài kệ nghĩa Đại thừa”:

“Chỗ tận cùng của lý luận

Nơi chấm dứt cái dụng của tư tưởng

Không sinh và không diệt

Nơi đây pháp chẳng khác Niết Bàn.

Nói đến tác giả

Đây là pháp thế gian

Nói đến vô tác giả

Đây là pháp tối thượng.

Tất cả đúng, tất cả sai

Tất cả cùng đúng, cùng sai

Tất cả không cùng đúng, không cùng sai

Đây là thực tánh của chân lý”

(T25, 61b11-15)

Đại Trí Độ Luận kết thúc phần luận về đệ nhất nghĩa và tứ tất đàn trong một đường hướng thường được Trí Khải trung dẫn, rằng đệ nhất nghĩa đế là cái nhìn thâm mật, khó hiểu, khó lãnh hội. “Đó là lý do tại sai Phật thuyết kinh “Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa” (T25, 61b17-18)

NHỮNG THAM KHẢO KHÁC VỀ NHỊ ĐẾ

Trong Đại Trí Độ Luận có nhiều tham khảo rải rác về nhị đế, có thể phân làm bốn loại. Có hai cách nhìn một chân lý, hoặc (1) có hai chân lý, nhưng (2) chúng không mâu thuẫn nhau. (3) có những khác biệt tạm thời giữa hai chân lý, nhưng (4) chúng tương giao, có nghĩa là, một cách rột ráo chúng là nhau, hoặc là một.

Thứ nhất, Đại Trí Độ Luận thường nói rằng có hai chân lý, với những uyển chuyển đối với sự tương quan và ý nghĩa của những luận đề này. Thí dụ, chúng ta có ba đoạn văn như sau:

“Phật pháp gồm có hai chân lý: thứ nhất là thế tục đế, và thứ hai là thắng nghĩa đế. Với thế tục đế, nói rằng chúng sinh hiện hữu. Với đệ nhất nghĩa đế, chúng sinh vô sở hữu” 無所有 . (T25, 336b28-c3)

“Phật pháp gồm có hai chân lý, thế tục đế và thắng nghĩa đế. Với thế tục đế nói rằng Phật thuyết trí tuệ viên mãn. Với đệ nhất nghĩa đế, [Phật] thuyết rằng chư Phật là Không, và chẳng đến cũng chẳng đi.” (T25, 746b22-24)

“Phật pháp gồm có hai loại [chân lý]. Thứ nhất, chân lý thế gian, và thứ hai là chân lý tối thượng. Ba mươi tướng tốt đẹp [của Phật] được giải thích từ cái nhìn của thế tục. Vô tướng được thuyết từ chân lý tối thượng.” (T25, 27a8-10)

Những đoạn văn trên và những đoạn văn tương tự đưa ra sự khác biệt giữa nhị đế, và hai chân lý [thoạt nhìn] dường như mâu thuẫn này đã được Phật thuyết giảng như thế nào thì thực là hòa hợp và chỉ là những cách nhìn khác biệt.

Thứ hai, những đoạn văn liên quan đến nhị đế có thể đưa đến ấn tượng sai lầm về khoảng cách không thể nối liền giữa hai lối nhìn, vì vậy Đại Trí Độ Luận nói rằng “nhị đế không hề mâu thuẫn” (T25, 221b16). Lại nói: “lời Phật thuyết giảng phù hợp với đệ nhất nghĩa đế; mặc dù Ngài tuyên nói pháp thế gian, đó không phải là một lỗi lầm bởi vì hai chân lý không hề chống trái nhau” (T25, 223c29-224a2).

Thứ ba, mặc dù có những sự khác biệt giữa hai chân lý, và Đại Trí Độ Luận đưa ra rất nhiều tham khảo (hơn nửa số tham khảo tôi có được về nhị đế) về sự khác biệt giữa thế tục đế và thắng nghĩa đế như thế nào. Một cách tổng quát, thế tục đế được giải thích như

phương tiện thích ứng (upaya) giáo hóa chúng sinh. Nó chỉ cho sự sử dụng ngôn từ và khái niệm, và vì vậy, không phải là chân lý rốt ráo. Mặt khác, đệ nhất nghĩa để vượt trên ngôn từ và khái niệm vì là chân thực. Thứ nhất, chính kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa, không phải Đại Trí Độ Luận, đưa ra những đoạn văn như sau:

“Xá Lợi Tử, Bồ tát ma ha tát trụ ở hai chân lý, chân lý thế gian và chân lý tối thượng, để thuyết pháp cho chúng sinh.. Xá lợi Tử, hai chân lý có trong chúng sinh nhưng họ không nhận thấy. Bồ tát ma ha tát thực hành trí tuệ thâm sâu với phương tiện thiện xảo, vì chúng sinh mà thuyết pháp.” (T25, 700b16-20)

Bản kinh cũng nói:

“Từ cái nhìn thế gian, chúng sinh phân biệt, và tuyên nói rằng có quả và báo, không phải [từ cái nhìn] tối thượng. Chúng sinh không thể giải thích nhân quả hoặc quả báo từ chân lý rốt ráo. Vì sao? Vì đệ nhất nghĩa không tương mạo, không phân biệt, và không thể diễn đạt bằng ngôn ngữ.” (T25, 686a4-6)

Đại Trí Độ Luận đưa ra một số [lỗi nhìn] khác nhau về đề mục này:

“Hai tâm [hướng về giải thoát và hoán chuyển] không những được giải thích với nghĩa thế gian như ảo ảnh hoặc như mộng, nhưng còn [được giải thích] với nghĩa thù thắng”. (T25444c17-18)

Đoạn văn này tương ứng với ý nghĩa của *samvrtisatya* như ảo giác che mờ chân tánh.

“Bậc thánh biết danh và tự chỉ cho nghĩa thế gian và mặt chân thực [của chân lý] chỉ cho nghĩa thù thắng. Cái được giải thích [bằng lời] khéo hợp với căn tánh người đời. Không có đây hoặc kia và không nhấn mạnh trên nghĩa thù thắng. Tất cả các loại trí tuệ đều như vậy.” (T25, 452a4-6)

“Phật vì lòng từ bi đối với chúng sinh nên thuyết Không và muôn mặt của chân lý với cái nhìn thế tục, không phải với cái nhìn tối thượng. Thật khó cho chúng sinh lãnh hội nếu Ngài thuyết đệ nhất nghĩa đế; nhưng với thế tục đế, không còn là chuyện khó hiểu.” (T25, 548c6-8)

Hai đoạn văn này tương ứng với ý nghĩa của *samvrtisatya* là lãnh vực của ngôn ngữ và khung cảnh của thế tình:

Sau cùng, tất cả những đoạn văn trong phần 3 nhấn mạnh trên sự khác biệt của nhị đế, nhưng, như đã nói, Đại Trí Độ Luận cũng khẳng định rằng hai đế này đồng nhất. Gọi lại đoạn văn 24:8-10 trong Trung Luận xác định giá trị của *samvrtisatya* như *pratityasamutpada* và sự tương ứng của hai chân lý.

“Nếu không có danh và tự, nhân và duyên, và [các yếu tố] đến với nhau, thì muôn sự vật, ngôn từ, hiện tượng của thế gian đều phải hoại diệt. Nếu không có chân lý thế gian thì cũng chẳng có chân lý tối thượng. Nếu không có “nhị đế” thì tất cả chân lý [sarvadharmā] chỉ là ảo giác.” (T25, 365a6-8)

Sau cùng, một đoạn kinh trong Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa mà Trí Giả thường dẫn chứng

để giữ vững cái thấy của đại sư rằng hai chân lý không khác biệt, và rốt ráo chỉ là một:

{Tất cả các pháp đều thiếu chủ thể. Vậy có sao Bồ tát ma ha tát lại phân biệt những pháp này là hữu là vô?}

{Phật nói: “Bồ tát ma ha tát dùng chân lý thế tục để thuyết giảng cho chúng sinh [rằng các pháp] cả hữu và vô, và không dùng [chân lý] thù thắng”}.

{Bạch Thế Tôn, chân lý thế tục và chân lý thù thắng có khác nhau chăng?.}

{Này Tu Bồ Đề, chân lý thế tục và chân lý thù thắng thật không khác. Vì sao? Vì như-thị của chân lý thế tục đồng với như-thị của chân lý thù thắng. Bởi vì chúng sinh không thấy, không biết như-thị này, Bồ tát ma ha tát dùng nghĩa thế gian để thuyết giảng [rằng các pháp] là hữu, là vô.}

(T25, 653b6-12, thêm vào những chỗ cần nhấn mạnh)

KẾT LUẬN

Đại Trí Độ Luận dùng cả ba nghĩa của chữ *samvrtisatya* (ảo ảnh, đồng với *pratityasamutpada*, và phương tiện thiện xảo của ngôn ngữ) khi giải thích về nghĩa của “thế tục tất đàn”, đưa ra nhiều đoạn văn chuyên biệt và rõ ràng liên quan đến nội dung của chân lý thù thắng. [Tập luận này] chỉ rõ sự khác biệt giữa hai chân lý, nhưng cần trọng xác định rằng cả hai hỗ tương, và rốt ráo là một. Giáo pháp này được nhìn là triết học Trung Quán “nguyên thủy” với mức độ khẳng định hơn phái Trung Luận (Mulamadhyamakakarika), và phương pháp rõ ràng của tập luận này có một ảnh hưởng lớn đối với sự phát triển của triết học Trung Quán tại Trung Hoa.

SƯ TĂNG TRIỆU VÀ NHỊ ĐẾ

Sư Tăng Triệu (374?-414) là một trong những môn đồ nổi tiếng của pháp sư Cưu Ma La Thập. Tiểu sử trong tập “Cao tăng truyện” (T50, no. 2059, 365a-366b) nói rằng sư xuất thân từ một gia đình nghèo khó, nhưng gần gũi với khuynh hướng cổ truyền Trung Hoa, với những nhà đạo học như Lão Tử và Trang Tử. Sư quay sang Phật giáo và xuất gia khi đọc được kinh Duy Ma Cật. Khi sư Cưu Ma La Thập đến kinh đô nhà Lương, sư đến tham kiến và trở thành môn đồ, trợ giúp trong việc dịch thuật. Sư viết tập “Bát Nhã Vô Tri” 般若無知 được sư Cưu Ma La Thập đón nhận và tán dương. Về sau sư viết những luận về Không (Sunyata), Thời, Niết Bàn Vô Danh 涅槃無名, kinh Duy Ma Cật, những bài giới thiệu về kinh Phật, và bài viết trên bia của sư Cưu Ma La Thập.

Những tác phẩm chính liên quan đến nhị đế của sư Tăng Triệu là bài viết về Không 不真空 (24), là một chú giải ngắn dài hơn một trang (T page) (T45, 152a-153a). Bài viết này dùng khái niệm về nhị đế để luận về ý nghĩa của Không. Sau phần giới thiệu, sư nói về những chú giải có trước về Không, và chia làm ba phái hoặc khuynh hướng.

Khuynh hướng thứ nhất giải thích *Sunyata* là “tâm không”, *Sunyata* chỉ cho cái “không” của tâm khi nó không khái niệm hóa hoặc phản ánh về sự vật, nhưng không có nghĩa rằng sự vật tự nó không hiện hữu. Tăng Triệu phê bình quan điểm này, và nói rằng mặc dù sự tĩnh lặng của tâm là quan trọng, nhưng không đúng khi rơi vào sự chấp không, hoặc [chấp vào] sự vắng mặt của sự tướng.

Khuynh hướng thứ hai giải thích *Sunyata* “đồng với sắc”. Sắc hoặc hiện tượng là Không vì chính nó không có hình tướng. Sư Tăng Triệu nói rằng quan điểm này đúng nếu hình tướng không hiện hữu độc lập, nhưng tùy thuộc vào những yếu tố khác để có mặt. Sau đó sư phê bình quan điểm này đã không bước một bước xa hơn để nói rằng “tướng là vô tướng”, và “Không” cũng không có mặt một cách độc lập.

Khuynh hướng thứ ba giải thích *Sunyata* là “tự căn bản là vô” 本無. Vạn pháp hiện diện từ hư vô. Quan điểm này giống truyền thống Lão giáo về sự thành hình của thế giới từ chỗ vô cực; nhưng Tăng Triệu nói rằng khi kinh Phật thuyết về vạn pháp không có, với ý nghĩa rằng vạn pháp không có một định tánh, và thiếu chủ thể. Kinh Phật không phủ nhận toàn triệt tất cả hiện hữu, cũng không xác định về hư vô. Cách trình bày của sư Tăng Triệu về ba đường lối giải thích về *Sunyata* nói trên quá cô đọng nên khó biết được nội dung của ba khuynh hướng này, và sự phê bình của sư có nghĩa như thế nào.

Tiếp theo, sư Tăng Triệu bắt đầu giải thích sự chú giải của sư về *Sunyata* và vai trò quan trọng của nhị đế ở đây. Sư tranh biện rằng gọi một cái gì đó là “pháp” không nhất thiết phải đưa con người đến chỗ biết “pháp” đó thực sự là gì. Nói cách khác, ngôn từ không thể diễn đạt chân lý một cách cân xứng. “Chân đế” 真諦; vượt trên “danh giáo” 名教. Dù rằng không thể nói bằng lời, sư Tăng Triệu “không thể lặng thinh”, và đã cố gắng đưa ra lập luận.

Nội dung của “đệ nhất nghĩa đế” 第一義諦 được trình bày với hai dẫn chứng, một từ Đại Trí Độ Luận, chẳng “hữu tướng chẳng vô tướng” 有相無相 và một từ Trung Luận “tất cả các pháp chẳng có (như hữu) chẳng không (như vô)”. Tuy nhiên, “chẳng có chẳng không” không có nghĩa rằng phủ nhận tất cả hiện tượng (phenomena) và hủy diệt tất cả cảm thọ (senses) để chứng ngộ chân lý. Giả (Samvrtisatya) và Chân (paramarthasatya) là Một.

Định đề này được giải thích trong những dòng kệ được nhìn là điểm chính trong học thuyết của sư Tăng Triệu (28). Robinson phiên dịch như sau:

“ Dù rằng có mặt, chúng là “phi hữu”

Dù rằng không có mặt, chúng là “phi vô”. (T45, 152b5-6)

Chỗ mơ hồ này không tránh được vì các danh từ Hữu và Vô trong Hoa ngữ được dùng với hai nghĩa khác nhau tùy theo nghĩa xác định hoặc nghĩa phủ định. Như Hữu với nghĩa chủ thể và Vô với nghĩa hư vô là phủ định, nhưng Hữu với nghĩa Giả và Vô với nghĩa thiếu định tánh thì là xác định. Vì vậy, “phi hữu”非有 được xác định có nghĩa rằng: mặc dù hiện tượng có mặt một cách tạm thời, chúng không có chủ thể. “Phi vô”非無 được xác định với nghĩa rằng: mặc dù hiện tượng không có chủ thể, chúng không phải là hoàn toàn không có gì.

Cách dùng chữ Hữu và Vô một cách mơ hồ và bất định, và với thói quen nói về nhị đế trong văn mạch này là một tánh xấu đã gây nên phiền phức trong các tranh cãi về đề tài này kéo dài nhiều thế kỷ tại Trung Hoa. Tăng Triệu không chính thức đồng hóa chữ *samvrtisatya* với chữ *Hữu*, và *paramarthasatya* với *Vô*, nhưng đôi khi cũng gần như vậy. Hoặc xa hơn, sau khi dẫn chứng đoạn kinh nổi tiếng trong Đại Bát Nhã rằng không hề có sự khác biệt giữa đệ nhất nghĩa đế và thế tục đế (T8, 378c) Tăng Triệu giải thích rằng đệ nhất nghĩa đế có nghĩa “phi hữu”, và thế tục đế có nghĩa “phi vô”, một cách rất ráo, phi hữu và phi vô không khác nghĩa. (T45, 152b17)

Cuộc tranh luận đã đi xa hơn khi nói rằng con người không thể chấp nhận quan niệm vạn pháp là không có gì cả, bởi vì đây là chấp đoạn (*ucchedadrsti*); và cũng không thể chấp nhận quan niệm có một chủ thể, vì đây là chấp thường (*nityadrsti*) (T45, 152b26-28). Bởi vì vạn pháp không phải là hoàn toàn không cho nên chủ trương đoạn diệt sai lầm. Bởi vì vạn pháp không có chủ thể, cho nên chủ trương thường hằng sai lầm. Như vậy, cái chân đế chứa đựng, có thể tạm nói, ít nhất một cách phủ định, rằng: “phi hữu phi vô” 非有非無.

Trong tập luận về Niết Bàn (Niết Bàn Vô Danh Luận), sư Tăng Triệu nói rõ rằng đệ nhất nghĩa đế vượt trên cả hai Hữu và Vô. Sư viết:

“Gì là “chân đế” [*paramarthasatya*]?. Đó là đường Niết Bàn. Gì là “tục đế” [*samvrtisatya*]. Đó là pháp hữu vô.” (T45, 159a 26-27)

Như vậy, các tên gọi Hữu và Vô thuộc về thế giới ảo giác, giả tạm, không có trong thẳng nghĩa đế.

Sau cùng, trở lại với tiểu luận về Sunyata, sư Tăng Triệu dẫn chứng kinh Duy Ma Cật, nói rằng: “các pháp chẳng có chẳng không, vạn pháp từ duyên khởi” (T14, 332c).

Thế giới hiện tượng không có chủ thể vì chúng là một tập hợp phức tạp của nhiều nhân và duyên. Chúng không phải là hoàn toàn không, vì sự tập hợp của nhân duyên có tính giả tạm.

Để kết luận, chúng ta có thể đưa ra những nhận định đối với cái hiểu của sư Tăng Triệu về nhị đế. Thứ nhất, chân đế (*paramarthasatya*) vượt trên ngôn ngữ thông thường và không thể diễn tả cân xứng qua danh ngôn. Thứ hai, nội dung của chân đế, tuy nhiên, có thể mô tả một cách phủ định rằng không có một chủ thể, nhưng cũng không phải là chẳng có gì, vì tất cả các pháp là sự tập hợp của nhiều nhân duyên. Sau cùng, sư Tăng Triệu có

được ưu điểm là đã đưa ra sự đồng nhất của hai đế, và làm sáng tỏ sự khác biệt của truyền thống Trung Hoa trong lối giải thích về chữ Vô như hư vô, và chữ Sunyata trong truyền thống Phật giáo Bát Nhã.

Mặt khác, dù rằng sư Tăng Triệu có thể không phải là người đầu tiên làm việc này, sư đã để lại một gánh nặng trong sự tranh luận về nhị đế qua các chữ Hữu (có nghĩa là chủ thể khi phủ định, và giả hữu khi xác định), và Vô (có nghĩa là không có chủ thể khi xác định, và phi hữu khi phủ định), là một việc thông thường vào thời của sư đối với các trường phái Lão Tử và Trang Tử (32). Hẳn nhiên, sư không ngụ ý đồng hóa Giả với Hữu, và Chân với Vô, vì sư đã khẳng định thẳng nghĩa đế vượt trên các nhị nguyên này, nhưng thói quen bàn cãi về đề tài hữu và vô đã thông trị các tranh luận tiếp theo liên quan đến ý nghĩa nhị đế tại Trung Hoa. Sự kiện này đưa đến giải pháp của Trí Giả với khái niệm về tam đế, khi sự lạm dụng các danh từ này được giải quyết bằng cách dùng các từ Không và Giả thay cho Hữu và Vô, và chân lý “thứ ba” của Trung Đạo.

Chương Ba

Những bản kinh ngụ tác buổi sơ thời

tại Trung Hoa

Ba chân lý trong kinh Nhân Vương 仁王經

và kinh Anh Lạc 瓔珞經

NHỮNG NHẬN ĐỊNH MỞ ĐẦU

Chúng ta hãy tạm dừng những tranh luận về nhị đế trải qua nhiều năm tại Trung Hoa để khảo sát những bản kinh chính gốc mà Thiên Thai Trí Khải đã dùng như những bản kinh giá trị để xây dựng học thuyết tam đế của đại sư. Thực ra, đây không phải là vấn đề niên đại, vì như chúng ta sẽ thấy, hai bản văn mà Trí Giả trung dẫn để làm chứng cho lập luận của đại sư [không xa kinh điển] là hai bản văn được viết ở Trung Hoa khoảng cuối thế kỷ thứ 5, giữa thời kỳ sư Tăng Triệu và những tranh cãi về nhị đế xảy ra vào đời nhà Lương (502-557) .

Hai bản văn mà Trí Khải Đại Sư dẫn chứng như chứng cứ thuộc kinh điển để giữ vững học thuyết tam đế của đại sư là 仁王經 (Nhân Vương kinh) và 瓔珞經 (Anh Lạc kinh), là những bản kinh mà các học giả ngày nay cho là những bản ngụy tác của người Trung Hoa. Thí dụ, trong “Pháp Hoa Huyền Nghĩa”, Trí Giả viết:

“Có nhiều bản kinh nói chi tiết [về tam đế] nhưng những danh từ này xuất hiện trong “Kinh Nhân Vương” và “Kinh Anh Lạc”, đó là Hữu, Vô, và Trung Đạo đệ nhất nghĩa.” (T33, 704c17-1)

Ý tưởng này được lập lại trong “Tứ Giáo Nghi” (T46, 727c2-4), và trong các tập số về kinh Duy Ma Cật (T38, 534c19-20). Chúng ta sẽ khảo cứu cẩn thận hai bản kinh ngụy tác trong chương này.

Nakamura Hajime, trong bài viết về bài kệ thứ 18, phẩm 24 Trung Luận, nói rằng bài kệ này chưa từng được Phật giáo Ấn Độ chú giải dưới bóng dáng của tam đế, ngụ ý rằng đây là phát minh của Trí Khải. Sato Tetsuei, tuy nhiên, đưa ra những khám phá về một vài đoạn văn nói đến một loại “tam đế” trong văn bản Ấn Độ (được dịch sang Hoa ngữ). Ngoài những đoạn văn trong các kinh Nhân Vương và Anh Lạc sẽ được thảo luận, Sato còn đề cập đến hai bài viết về Tứ A Hàm, và Bồ Tát Thập Địa 菩薩十地 (T30, no.1581).

“Mục lục Tứ A Hàm” là một tập luận ngắn được nói là của sư Vasubhadra (Thế Thân) tóm lược Tứ A Hàm làm ba phần. Thực sự, bố cục của toàn bản văn gồm có sự phân loại của tất cả mọi thứ trên căn bản ba phần. Tập luận được chia làm ba phần, mỗi phần có ba mục và ba tiểu mục, mỗi tiểu mục có ba đề. Thí dụ, phần 2 luận về ba tà pháp: khổ, dục, và vô minh. Phần vô minh thứ ba này luận về ba loại kiến thức khiếm khuyết: thiếu trí, tà kiến, và ảo tưởng. Phần ảo tưởng thứ ba lại luận về ba loại ảo tưởng: ảo tưởng liên hệ đến tam bảo Phật, Pháp, Tăng; ảo tưởng về ba chân lý; và ảo tưởng về thiền định (samadhi). Không ngạc nhiên khi hai bản dịch Hoa ngữ “Tam Pháp Độ Luận” và “Tứ A Hàm Mộ Sao Giải” cũng đi theo bố cục phân loại làm ba chân lý.

“Tứ A Hàm Mộ Sao Giải” chỉ có một đoạn ngắn về tam đế:

Vấn: Chân lý là gì?

Đáp: Chân lý gồm có nghĩa của thế gian hữu tướng (等), và nghĩa đệ nhất. Kinh nói: chân lý thế tục, chân lý của hình tướng, và chân lý tối thượng.

(T25, 10c8-9)

Điểm đáng lưu ý trong đoạn văn này, là đoạn văn bị bỏ sót trong bản dịch kia, đưa ra đoạn kinh nói về ba chân lý. Không thấy nói dẫn chứng từ kinh nào, và tôi cũng không tìm được bất cứ đoạn kinh nào tương tự trong các bản dịch Hoa ngữ về kinh A Hàm. Tuy vậy, đây là một thí dụ về một lối diễn đạt về tam đế trong một bản kinh không phải là kinh Đại thừa.

“Tam Pháp Độ Luận” có một đoạn văn dịch dài hơn với phần luận chi tiết hơn:

Vấn: Cái được gọi là “chân lý” có nghĩa là gì?

Đáp: Có ba loại chân lý: chân lý đa nguyên, chân lý của sắc tướng, và chân lý đệ nhất. Chân lý có nghĩa thực hữu 實有, chân 眞, bất hư 不虛, và như-thị 如是, đó gọi là chân lý. (T25, 24c16-18).

Ba chân lý này được giải thích làm ba phần. Đẳng đế 等諦 được giải thích như cõi thế tục, gia đình, giáo dục. Chỗ này tương hợp với hiện hữu giả tạm trong đời sống hằng ngày, và sự chấp nhận cái nhìn tương đối hợp lý. Thứ hai, chân lý của sắc tướng gồm ba phần thuộc Tứ Diệu Đế: khổ, nhân của khổ, và đạo. Đây gọi là chân lý của hình tướng vì nói đến việc quán chiếu hình tướng hoặc sự thực, vượt luân hồi, chứng ngộ khổ đế, tập đế, và đạo đế. Phần thứ tư của Tứ Diệu Đế là diệt đế, được giải thích là vô tướng, vì vậy không nằm trong phạm vi tướng mạo.

Chân lý đệ nhất nghĩa gồm có ba phần: gồm thân tịnh, khẩu tịnh, và ý tịnh. “Thân” chỉ cho những hoạt động sinh vật lý, “khẩu” chỉ cho tiếng, lời, “ý” chỉ cho tư tưởng. Như vậy, thanh tịnh tất cả ba mặt này là đệ nhất nghĩa.

Bố cục của phương pháp này được trình bày trong đồ biểu 3. Người đọc có thể thấy rằng samvrtisatya phù hợp với đa nguyên, paramarthasatya đối với đệ nhất nghĩa, chân lý của hình tướng làm nhịp cầu nối liền cả hai. Chân lý của sắc tướng chỉ cho cảnh giới chứng ngộ giáo lý Phật dạy, và trên đường về chỗ giải thoát, nhưng chưa chứng đắc Niết Bàn.

Mục đích của giáo pháp này là tạo một chỗ đứng cho hàng Phật tử, ai người đã vượt qua những [ràng buộc] của xã hội, gia đình, giáo dục, nhưng vẫn còn trên đường hành đạo, chưa chứng đắc cảnh giới Niết Bàn. Đây là sự phân loại thứ bậc tri thức và chứng ngộ. Thứ nhất là hàng phàm phu với vọng tâm; thứ hai là hàng tu sĩ (và cư sĩ) đã ý thức được nhân đưa đến quả khổ, từ đó tu tập thoát ra vòng luân hồi; sau cùng là A La Hán hoặc Phật là những bậc đã diệt được [cái vọng] từ thân khẩu và ý, chứng đắc Niết Bàn.

Tiếp theo, “Bồ tát thập địa” đưa ra một chuỗi chân lý từ một đến mười gồm một phân chia tự nhiên về ba chân lý. Sau đây là đoạn văn dịch từ bản Hoa ngữ của ngài Hsuan-tsang (Huyền Trang):

“Rằng cái tạm gọi là chân lý (satya-prajñaptivyavasthanam) có vô lượng trạng thái khác nhau. Có khi là nhất đế: chân lý [như được hiểu bởi người] không còn vọng niệm. Chỉ có một chân lý bởi vì không có cái thứ hai. Có khi là nhị đế: thế tục đế và thắng nghĩa đế. Có khi là tam đế: tướng đế (laksanasatya), ngữ đế (vaksatya), và hành đế (kriyasatya). Có khi là tứ đế: khổ đế, tập đế, diệt đế, và đạo đế. Có khi là ngũ đế (T30, 547b25-c15).

Ý nghĩa tam đế ở đây không được giải thích. Dường như chỉ là cách chêm vào cho đầy đủ thứ tự giữa nhị đế và tứ đế để có đủ từ một đến mười mà không trình bày ý nghĩa sâu xa. Tuy nhiên, rõ ràng cách dùng chữ và nghĩa của chữ dùng thì khác với tam đế của Trí Giả.

Hai đoạn văn trên không tạo ảnh hưởng hiển nhiên trong các cuộc tranh biện về nhị

đề tại Trung Hoa. cũng như trong sự phát huy học thuyết tam đế của Trí Giả. Tuy nhiên, đây vẫn là những lý luận đáng lưu ý khi còn cho thấy rằng cách phân định về tam đế theo nghĩa [triết học] Ấn Độ chưa hoàn toàn biến mất. Những bản kinh khác thuyết về tam đế, kinh Nhân Vương và kinh Anh Lạc, tạo ảnh hưởng tại Trung Hoa. Cũng nên lưu ý một việc hy hữu là các học giả ngày nay cho rằng đây là hai bản kinh nguyên tác được viết tại Trung Hoa. Trước khi chúng ta quán sát hai bản kinh này, cần nói đến một vài điểm về hiện tượng và sự quan trọng của những bản văn nguyên tác ở Trung Hoa.

CÁC BẢN KINH NGUYÊN TÁC TẠI TRUNG HOA

Vấn đề gây nên từ các bản kinh nguyên tác tại Trung Hoa khiến các nhà nghiên cứu Phật học tại Nhật Bản đặc biệt lưu tâm trong những năm gần đây. Một bảng liệt kê các bản văn được tin hoặc nghi ngờ là các bản kinh nguyên tác tại Trung Hoa gồm những kinh và luận quan trọng và có ảnh hưởng trong Sino-Japanese Buddhism. Bản kê tên này có những kinh quan trọng như Phạm Vương Kinh, còn được gọi là Mahayana Brahmajala Sutra (T24, No.1484), kinh Quán Vô Lượng Thọ của Tịnh Độ Tông (T12, No.365, 340-346), Khởi Tín Luận (T32, No.1666-1667, 575-590), kinh Vô Lượng Nghĩa (T9, No. 276, 383-389), và một số kinh khác. Những bản văn này không những gây ảnh hưởng lớn trong dân chúng mà còn tạo được tiếng vang trong giới học giả Phật giáo. Tôi đã chọn chữ nguyên tác (apocryphal) thay vì dùng chữ bịa đặt (forgery), giả mạo (pseudepigrapha), hoặc những việc giả dối (spurious works) vì tôi muốn tránh đưa ra những sự phủ định từ những danh từ này. Những bản văn này là “giả” với ý nghĩa không phải là nguyên văn của ứng thân Phật, chắc chắn như vậy, nhưng không phải là giả với ý nghĩa có một nội dung sai lầm hoặc dạy người những việc phỉnh phờ. Sau hết, Đại Trí Độ Luận nói:

“Phật pháp không chỉ là những chữ và lời được nói ra từ Đức Phật, mà tất cả những ngôn từ chân thực, thiện lành, sâu xa, và an lạc trong thế giới này đều nằm trong Phật pháp”. (T25, 66b2-3)

Khi khám phá có một bản văn chắc chắn không phải là một bản dịch từ Phạn ngữ, nhưng là một bản viết từ Hoa ngữ, người đọc liền có khuynh hướng nhìn những bản văn này thiếu “thâm quyền” hoặc kém quan trọng. Tuy nhiên, một bản kinh, nếu có, ghi lại nguyên văn lời Phật Thích Ca Mâu Ni, cho rằng Phật giáo Trung Hoa có thể có được cái hiểu và sự diễn đạt về yếu tánh của Phật pháp với đường lối của riêng họ tương tự với người Ấn Độ, chúng ta phải đi đến kết luận rằng một bản kinh gốc không phải là chứng cứ duy nhất để phán đoán giá trị việc nối liền ngọn đuốc thắp sáng giáo pháp Phật.

Nhìn vào bản liệt kê thấy được giá trị của những bản kinh nguyên tác này trong sự phát triển Phật học Sino-Japanese. Người ta cũng có thể nói rằng những bản kinh nguyên tác được viết ra từ chỗ hợp hòa từ tâm trí và vị thế của người Trung Hoa, đóng một vai trò sống động trong nhận thức về Phật học trong xã hội Trung Quốc. Dù sao đi nữa, giá trị văn tự của những tác phẩm này phải được nhìn nhận trong sự nối truyền Phật pháp, không

phải chỉ trên xuất xứ về địa lý của bản văn.

Cái học về những bản kinh nguyện tác này liên hệ mật thiết đến việc nghiên cứu những bản kinh Phật điển hình hằng có mặt tại Trung Hoa. Danh sách những bản kinh Hoa ngữ còn lưu truyền được ghi lại trong chương 55, Taisho shinshu daizokyo. Sau đây là sự quan yếu của danh sách này đối với chúng ta.

Xuất tam tạng ký tập (T55, No. 2145, 1-114): Đây là danh sách sớm nhất về những bản kinh còn lưu truyền do sư Tăng Hựu 僧祐 biên soạn khoảng năm 515. Giá trị của danh sách này một phần vì có ghi lại danh sách do sư Đạo An biên soạn vào khoảng năm 374. Sư Đạo An đưa ra tên 26 bản kinh nghi ngờ về chánh văn, 143 bản dịch không biết tên người dịch, 175 tác phẩm hiếm thấy. Sư Tăng Hựu thêm vào 26 bản văn mà sư cho là nguyện tác, và 35 bản văn các nhà sư khác cho là nguyện tác vào danh sách của sư. Bản liệt kê của sư Tăng Hựu được nhìn là đáng tin cậy, và là tài liệu quan trọng trong việc khảo cứu về những bản kinh nguyện tác.

Tùy chúng kinh mục lục (T 55, No. 2146, 115-149): Danh sách này được biên soạn nhanh chóng dưới lệnh của triều đình vào năm 589. Đây cũng là một danh sách tương đối đầy đủ vào thời kỳ này tuy rằng căn cứ vào những tài liệu thứ yếu thay vì chánh bản. Điều khiến chúng ta lưu ý là danh sách kinh nguyện tác này gồm có nhiều bản kinh quan trọng có ảnh hưởng lớn mà từ xưa vẫn được xem là được dịch từ bản chính, và lưu hành trong suốt lịch sử Phật học Trung Hoa. Kinh Nhân Vương mà chúng ta sẽ nói đến dưới đây, là một trong những bản kinh này.

Lịch đại tam bảo ký (T49, No. 2034, 22-128): Đây là danh sách không đáng tin cậy được Phí Trường Phòng biên soạn bốn năm sau Tùy Chúng Kinh Mục Lục với mục đích đưa ra sự kỳ cựu của Phật giáo đối với Lão giáo. Sự đối nghịch của Phí Trường Phòng đối với Lão giáo và lòng mong muốn nói lên sự siêu việt của Phật giáo đưa đến nhiều điểm khó tin cậy. Như Okabe nói: “Nhằm mục đích xiển dương cội nguồn kỳ cựu của Phật giáo, ông đã độc đoán ghi xuống tên dịch giả và thời kỳ của rất nhiều bản dịch từ trước đến nay vẫn được nhìn là vô danh”. Với rất nhiều sự thiếu sót, tập sách này được sử dụng như tài liệu đáng tin tưởng, và chỗ sai lầm của nó vẫn được lưu truyền trong nhiều thế hệ cho đến ngày nay, ngay cả việc gây được ảnh hưởng trong *Taisho shinshu daizokyo*.

Chúng kinh mục lục 602 (T55, No.2147, 150-179): được biên soạn dưới lệnh của triều đình vào năm 602. Sự cống hiến chính của tập sách này là việc bổ túc tập Tùy Chúng Kinh Mục Lục, giúp người đọc có thể biết được bản văn nào vẫn còn lưu hành vào thời điểm nói trên, và tránh những lầm lỗi của tập Lịch Đại Tam Bảo Kí.

Đại Đường nội điển lục (T55, No.2149, 219-342): do Đạo Tuyên soạn vào năm 664. Đây là tập sách tổng hợp hai tập Lịch Đại Tam Bảo Kí và Chúng Kinh Mục Lục theo niên đại, và một chương về các bản văn còn lưu hành theo Chúng Kinh Mục Lục 602. Tập này tạo ra nhiều sự bối rối, và không ít mâu thuẫn. Giá trị nằm ở chỗ ghi lại được những điểm mới, và một số trang của văn bản.

Khai Nguyên thích giáo lục (T55, No. 2154, 477-699): Đây là tập rất sâu sắc và đáng được

tin cậy do sư Trí Thăng biên soạn năm 730. Okabe gọi là “cấu trúc gần như toàn vẹn... Hơn nữa, một số những mâu thuẫn và chống trái trong tập Lịch Đại Tam Bảo Kí được sửa đổi”. Tuy nhiên, vẫn còn có một số vấn đề qua cái nhìn chính xác trong một vài lối vào, vì là tư liệu nên không quá khác với tập các tập được lệnh biên soạn. Tập này liệt kê như chân kinh, mà không nêu lý do rõ ràng, nhiều tác phẩm Tùy Chúng Kinh Mục Lục xem là còn trong nghi vấn, và một số tác phẩm chắc chắn là ngụy tác, các huyền thoại thuộc Lão giáo.. Tất cả các tập chính được hiệu đính hoặc nói rộng, gây ảnh hưởng sâu xa. Về sau, những bản kinh được ấn tống theo danh sách này, vì vậy, các bản văn thường được ghi là ngụy tác bị loại ra khỏi giáo lý và dần dần biến mất.

Điểm quan trọng cần nói đến ở đây là con số tác phẩm được ghi trong Khai Nguyên Thích Giáo Lục là ngụy tác lên đến 392 bản trong số 1055 tiểu quyển, chưa kể đến 13 bản được ghi là “cần xem lại”. Nếu có người đi ngược trở lại tập do sư Đạo An biên soạn, và cộng lại tất cả những bản được ghi là ngụy tác, người ấy sẽ khám phá ra con số khởi đầu là 1076 bản trong số 5048 tiểu quyển. Con số này được tính là một phần ba tổng số những bản kinh chính thức được công nhận tại Trung quốc, và một phần năm tổng số tiểu bản. Mặc dù tập này ghi lại cả những bản văn mà chúng ta chỉ biết tựa đề, có thể có nhiều bản ngụy tác mà chúng ta không có nguyên bản. Con số lớn này là một chứng cứ đối với sự mở rộng ảnh hưởng khó tính kể của các bản kinh ngụy tác tại Trung Hoa.

Tôi [Swanson] vẫn ở ngoài đề mục chính khi nói về chủ đề này không chỉ vì sự quan trọng của các bản văn ngụy tác đối với Phật giáo Trung Hoa một cách tổng quát, và đối với triết học của Trí Giả một cách đặc thù, nhưng cũng vì tôi muốn xóa ấn tượng phủ nhận [giá trị] những bản kinh ngụy tác này. Chính Thiên Thai Trí Khải cũng không nói [cho chúng ta] thấy rằng nhiều bản văn mà đại sư đã trưng dẫn, đại sư biết hoặc không biết là ngụy tác của người Trung Hoa, nhưng điều quan trọng đối với chúng ta trong việc này là hiểu được những tranh luận về nhị đế tại Trung quốc. Chúng ta hãy quán sát kinh Nhân Vương và kinh Anh Lạc, là hai bản kinh ngụy tác, và vai trò của hai bản văn này đối với sự phát triển khái niệm về tam đế của Trí Khải Đại Sư.

KINH NHÂN VƯƠNG

Kinh Nhân Vương, hoặc *Prajnaparamita Sutra of the Benevolent King*, truyền thống Thiên Thai xem là một trong ba bộ kinh lớn là kinh Saddharma-pundarika (Pháp Hoa), kinh Suvarnaprabhasa (Kim Quang), được Phật tử duy trì trải qua bao thăng trầm. Kinh ghi lại cuộc đối thoại giữa Đức Phật và vua Ba Tư Nặc, là người đại diện hơn 15 vị vua đang có mặt. Mục đích kinh này trả lời những câu hỏi của các vị vua về việc bảo vệ xứ sở giảm sự thoái hóa và nguy hại. Sau khi thuyết về Không, Bồ Tát đạo, và nhị đế (dưới dạng tam đế), Đức Phật khuyên dạy các vị vua bảo vệ đất đai của họ từ những sự hỗn loạn, thiên tai, cướp bóc v.v... bằng cách gìn giữ và đọc tụng kinh Nhân Vương, đồng thời bảo

hộ các nghi lễ Phật giáo dựa trên kinh này. Nếu được như vậy, chư Bồ tát từ mười phương sẽ dùng thần lực đến để bảo vệ vùng đất đó. Thật không ngạc nhiên khi những nghi thức hộ trì được nói đến trong kinh Nhân Vương lại rất phổ thông trong những giai đoạn lịch sử tại Trung Hoa và Nhật Bản.

Kinh Nhân Vương còn hai bản lưu hành: bản dịch “Kim Quang Bát Nhã Ba La Mật Kinh” (T8, no. 245, 825-834) được nói là do sư Cưu Ma La Thập dịch, và bản “Kim Quang Hộ Quốc Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh” (T8, no. 246, 834-45) được nói là do sư Bất Không 不空 (704-774) dịch. Tất cả những bản Hoa ngữ về sau kể cả bản thiếu chính xác *Li tai san pao chi* liệt kê ba bản dịch, của các sư Cưu Ma La Thập, Đàm Vô Sấm (265?-313), và Chân Đế 眞諦 (449-569), nhưng không có chứng cứ gì về hai bản dịch cuối còn có mặt hay không. Kinh Nhân Vương được ghi là kinh nguyện tác theo danh sách đáng tin cậy từ tập Tùy Chúng Kinh Mục Lục, nói như sau:

“Nhân Vương Kinh, hai tiểu quyển. Trong một danh sách khác nói rằng kinh này do Dharmarakṣa (Đàm Vô Sấm) dịch, nhưng trong bài tựa của bản kinh lại thấy ghi rằng “lời của Đức Phật do pháp sư Cưu Ma La Thập biên soạn”. Tôi giả định rằng giáo và từ của kinh này chỉ là một sự mô phỏng mà không phải là một bản dịch của một trong hai bậc trí giả này. Vì vậy, tôi xếp vào danh sách kinh nguyện tác.”

(T55, 126b8-9)

Thêm vào đó, mặc dù bản danh sách có sớm hơn đã xếp kinh Nhân Vương vào chỗ “những bản dịch vô danh”, và trong lời tựa viết cho Pancavimsati-sahasrikaprajnaparamita của vua Vũ đời nhà Lương (502-550) đã bỏ kinh Nhân Vương ra ngoài mà ghi rằng “khắp nơi đều biết rằng đây là một bản kinh nguyện tác, vì vậy tôi để sang một bên, không đề cập đến” (T55, 54b19-20). Một số học giả tranh cãi rằng kinh Nhân Vương là một bản dịch chân chánh vì bản dịch của sư Bất Không (Amogavajra) có nói rõ rằng đã tham khảo từ bản văn Phạn ngữ để sửa những chỗ sai của bản dịch cũ, nhưng lập luận này rất dễ dựng đứng, và vẫn chưa được chứng minh. Sato đưa ra rằng bản văn này không có trong các bản dịch kinh Đại Bát Nhã của sư Huyền Trang (T. vol. 57), và cũng không có trong bất cứ bản Tây Tạng nào. Sau cùng, sư Khuy Cơ 窺基 (632-682) lên tiếng rằng, theo lời của chính sư Huyền Trang, “trong chuyến Tây du, sư chưa hề nghe nói rằng có kinh [Nhân Vương] này.” (T43, 129c10)

Sato đưa thêm lý do để tin rằng kinh Nhân Vương là một bản kinh nguyện tác (từ đây chỉ cho bản dịch ghi là của sư Cưu Ma La Thập), có thể tóm lược như sau:

Trong phần giới thiệu kinh Nhân Vương đưa ra danh sách bốn bản văn Prajnaparamita (Bát Nhã Ba La Mật), và nói rằng Phật đã thuyết trong suốt 29 năm (T8, 20-23). Hai bản Bát Nhã để riêng biệt thực sự là hai bản dịch Hoa ngữ của cùng một quyển kinh Đại Phẩm Bát Nhã, một do Cưu Ma La Thập dịch (T8, no. 223, tr. 403-404), một do Đàm Vô Sấm dịch (T8, no. 222, tr. 268). Ít nhất, không thể nói rằng bản Phạn ngữ đã đưa ra lỗi này.

Kinh Nhân Vương gồm có một số bài kệ (T8, 830b5-15) phần nào giống in như những bản dịch có trước của Jataka trong kinh Hsien yu ching (Kinh Hiền Ngụ, T9, 426b-c, tr. AD 445), và Lục Độ Tập Kinh, T3, 22c-23a, tr. AD 261. Sato đi đến kết luận rằng tác giả kinh Nhân Vương đã tham khảo hai bản dịch trên khi biên soạn bản văn này.

Dù rằng kinh Nhân Vương tự nhận là từ Bát Nhã Ba La Mật, bản kinh này đưa ra 12 cái Không (T8, 826a12-16) hơn là 11 cái Không trong kinh Maha-paranirvana (Đại Bát Niết Bàn, T12, 461b6-8, tr. 414-426), 18 cái Không trong Đại Phẩm Bát Nhã Kinh, T8, 219c7-12, 250b3-7). Tuy nhiên, thật hy hữu để lưu ý rằng, đối lại với 12 cái Không ghi trong kinh Nhân Vương, bản văn được nói là từ sư Bất Không lại có 18 cái Không (T8, 835c18-22). Theo danh sách của Bất Không, ghi 14 cái Không, giống như 14 cái Không đầu tiên được ghi trong Đại Phẩm Bát Nhã, nhưng 4 cái Không sau cuối thì lại giống 4 cái Không sau cuối trong kinh Nhân Vương.

Kinh Nhân Vương cho thấy một ít thay đổi trong phần trình bày về Bồ tát vị, nhưng một cách tổng quát thì đi theo cách sắp xếp như kinh Hoa Nghiêm, T9, no. 278, tr. AD. 418-420.

Phần nói về “không phạm năm trọng tội hoặc sáu tội lớn và hai mươi tám tội nhỏ” (T8, 831b12) thì lại giống như trong kinh Ưu Bà Tắc Giới, T24, 1019a; tr. AD 426 hoặc 428.

Kinh này ghi lại lời tiên đoán rằng trong tương lai sẽ không còn Phật, Pháp, Tăng, cũng không còn tín chủ; rằng những người cầm quyền trên thế giới sẽ trở nên độc đoán, phá pháp, hại tăng, ni, cư sĩ; cấm đời sống tăng đoàn, xây dựng chùa chiền, đúc tôn tượng v.v... (T833b13ff)

Chỗ này nhắc chúng ta về biến cố đàn áp Phật giáo xảy ra tại miền Bắc Trung Hoa vào năm 446. Nhìn lại nội dung và thời gian của các bản kinh được dùng trong việc biên soạn kinh Nhân Vương, Sato suy luận rằng bản văn này được viết với biến động 446 trong trí, và sau thời kỳ Phật giáo được phục hưng bởi vị tân vương là vua Văn Thành Đế vào năm 452. Có thể kinh này được biên soạn không sau năm 515, là năm Xuất Tam Tạng Kí Tập đưa ra danh sách các bản văn có kinh này. Vì vậy, Sato cho rằng ngày ra đời của Nhân Vương Kinh vào khoảng giữa 446-515. Tuy nhiên, ông nói thêm rằng Nhân Vương Kinh tạo ảnh hưởng đối với Anh Lạc Kinh và Phạm Vương Kinh là những bản văn cũng xuất hiện trong khoảng thời gian này, nên Nhân Vương Kinh có thể được viết tại Trung Hoa khoảng giữa thế kỷ thứ 5.

Sau cùng, theo nguyên văn của Hurvitz thì “tác giả bản kinh nọ này đã lấy các chữ {chân đế} và {đệ nhất nghĩa đế} của Trung Hoa, đối với Phạn ngữ là *paramarthatasya* được dùng để giải thích nội dung của “tam đế”. Danh từ “tam đế” được dùng rải rác trong Nhân Vương Kinh, nội dung thì được nói rõ trong hai đoạn văn”.

Thứ nhất, trong chương thứ tư về “nhị đế”, Đức Phật đã trả lời câu hỏi của vua Ba Tư Nặc về sự tương quan giữa thế tục đế và đệ nhất nghĩa đế khi dạy rằng “vạn pháp gồm thu trong tam đế, không đế, sắc đế, và tâm đế” (T8, 829b28-29). Nội dung của ba chân lý

này không được hiểu rõ ràng, nhưng nên lưu ý rằng phần thuyết giảng về tam đế này xuất hiện trong chương nói về nhị đế. Nó bắt một nhịp cầu giữa hai chân lý của Mulamadhyamakakarika (Trung Luận) 24:8 và 9, và tam đế sau cùng của Thiên Thai Trí Khải, dựa vào Mulamadhyamakakarika 24:18 .

Thứ hai, có ý nghĩa hơn, là những chữ dùng trong phần thuyết giảng về tam đế trong những chương đề cập đến “tam muội của thế đế, tam muội của chân đế, và tam muội của đệ nhất nghĩa đế. Tam đế tam muội này là vua của tất cả tam muội (T8833b7-8). Đây là chỗ sử dụng rõ ràng ba tên gọi *thế*, *chân*, và *đệ nhất nghĩa* đầu tiên khi thuyết giảng về tam đế. Bởi vì “chân đế” và “đệ nhất nghĩa đế” là hai lối dịch cho cùng một chữ *paramarthatya* trong Phạn văn, nên đây là một bằng chứng rõ ràng để kết luận rằng [Nhân Vương Kinh] là một bản văn nguyên tác của Trung Hoa.

Nếu bản văn này là một bản văn của Trung Hoa có từ thế kỷ thứ năm như Sato đã kết luận, thì đây là một tác phẩm giá trị có thể dạy chúng ta về Phật giáo Trung Hoa quanh thời điểm này. [Tác phẩm này] cho thấy một điều rằng người Trung Hoa đã cố gắng trong việc áp dụng khái niệm nhị đế và khởi đầu đón nhận cách cấu trúc của tam đế để giải quyết chiều hướng mà họ đã thấy tiềm ẩn trong nhị đế. Vậy thì tác phẩm này đã phục vụ như một tài liệu giúp để hiểu hầu có thể giải thích nhị đế tại Trung Hoa trong suốt một trăm năm giữa thời kỳ Tăng Triệu và nhà Lương.

Vậy thì cái gì là cái hiểu về nhị đế trong kinh Nhân Vương? Thế tục đế được định nghĩa như ý tưởng trong tâm chúng sinh, của một thế giới được nhìn hoặc hữu hoặc vô, của một chân lý thế gian với nghĩa giả tạo, sai lạc hoặc huyền hóa (T8, 828c13-17). Chư Phật nhìn chúng sinh có mặt một cách tạm thời trong nghĩa thế tục không có một chủ thể bất biến (T8, 826a1).

Đệ nhất nghĩa đế, mặt khác, được định nghĩa là tịch diệt, là trí tuệ có thể hiểu rỏ ráo chân tánh (T8, 827c29). Đây là chỗ vượt trên nhị nguyên: không chỉ cho thế giới hoán chuyển hoặc thế giới không hoán chuyển; không đặc thù cũng không chẳng đặc thù, không đến cũng không đi. (T8, 828a23-24)

Chương thứ tư là phần luận chính về nhị đế, chương “Về Nhị Đế” nói về chủ đề này qua sự tương quan giữa hai chân lý. Vua Ba Tư Nặc bạch Phật:

“Thế tục đế có mặt trong đệ nhất nghĩa đế hoặc không có mặt [trong đệ nhất nghĩa đế]?. Nếu Phật dạy rằng không, thì trí tuệ không có bất cứ mối tương quan nào với [thế giới] nhị nguyên. Nếu Phật dạy rằng có, thì trí tuệ không phải là một đơn vị (unity). Phật thuyết như thế nào đối với vấn đề một (unity) và nhiều (duality)?.” (T8, 829a 4-6)

Được ghi lại rằng câu trả lời của Đức Phật, thật bất ngờ, rằng Ngài không nhấn mạnh trên sự đồng nhất giữa hai chân lý, nhưng nhấn mạnh trên sự kiện hai chân lý là *hai*, và giới thiệu “chân lý thứ ba” là cái vượt trên hai chân lý này. Ba chân lý Không, Sắc, và Tâm bao gồm vạn sự, vạn lý. Danh từ này không cân xứng và biểu thị. Tác giả dường như cũng thấy như vậy nên đã từ đó sửa lại bằng cách giới thiệu những tên gọi như “thế [đế],

chân [đế], và đệ nhất nghĩa [đế]”.

Khi đã làm cho quá đơn giản thì cũng có thể gặp nguy hiểm, có thể nói rằng *samvrtisatya* vì vậy chia làm hai phần là thế đế thuộc nhị nguyên và những giả hữu (Hữu), và chân đế là cái phủ nhận nhị nguyên này (Vô). Chân lý thứ ba, tức đệ nhất nghĩa đế vượt trên cả hai sự xác định và phủ định hiện hữu giả tạm nhị nguyên. Đối với sự hiển thị khái niệm Trung Quán về nhị đế, chỗ này khó được xem là thỏa mãn, vì [cái nhìn] sai lạc vẫn đề hữu và bất hữu đã không thực sự được giải quyết khi giới thiệu chân lý siêu việt thứ ba. Tuy nhiên, tại Trung Hoa, nó đã góp phần vào sự thành tựu tam đế là hữu đế, vô đế, và trung đạo đệ nhất nghĩa đế trong kinh Anh Lạc, là bản văn mà chúng ta sẽ khảo cứu tiếp theo.

KINH ANH LẠC

Bồ Tát Anh Lạc Bản Nghiệp Kinh 菩薩瓔珞本業經 (T24, No.1485, 1010-1023) không nên lầm với *Bồ Tát Bản Nghiệp Kinh* hoặc *Bồ Tát Anh Lạc Kinh* cũng là những bản kinh được kể là ngụy tác cùng thời với kinh Nhân Vương theo danh sách của Sato.

Kinh Nhân Vương được [đọc tụng] rất nhiều trong các buổi lễ vì vậy nên nhiều người biết đến, nhưng kinh Anh Lạc (từ đây chỉ cho bản văn T24, No.1485) lại mang âm vang triết học sâu đậm hơn đối với sự phát triển hệ thống tư tưởng Phật giáo Trung Hoa. Trí Giả rất tôn xưng bản kinh này (đại sư lại là người đầu tiên biết đến và sử dụng bản kinh, thêm một bằng chứng để tin rằng bản kinh này được biên soạn khoảng cuối thế kỷ thứ 5), dùng làm nguồn gốc đáng tin cậy đối với những học thuyết quan trọng của Thiên Thai Tông như 52 Bồ tát vị, tam quán 三觀, tâm vô tận 心無盡, và dĩ nhiên, tam đế. Nếu như đây là một bản kinh ngụy tác như kinh Nhân Vương, thì đây cũng là một nguồn gốc giá trị trong việc khảo sát sự phát triển Phật giáo Trung quốc vào thế kỷ thứ 5 và thứ 6. Chúng ta sẽ đi sâu vào những lý do cho rằng kinh Anh Lạc thực sự cũng là một bản kinh ngụy tác của Trung Hoa.

Thứ nhất, có những chứng cứ về các thể loại này. Không thấy Trúc Phật Niệm, đề cập đến kinh Anh Lạc trong số danh sách các bản dịch ghi trong Xuất Tam Tạng Tập Kí năm 515 (T55, 10a-b), nhưng có nói đến tên Bồ Tát Anh Lạc Bản Nghiệp Kinh có hai tiểu quyển, cũng có tên là Bồ Tát Anh Lạc Kinh trong danh sách những dịch giả vô danh (T55, 21c20). Như vậy, chúng ta có thể biết chắc rằng bản kinh Anh Lạc có mặt khoảng năm 515, nhưng xuất xứ của bản văn này thì vẫn chưa được biết.

Kinh Anh Lạc được ghi là của Trúc Phật Niệm trong danh sách Lịch Đại Tam Bảo Kí là danh sách không mấy được tin cậy, đã thêm bản kinh này vào số 13 tác phẩm do sư dịch. Danh sách này cũng ghi 14 tiểu quyển *Bồ Tát Anh Lạc Kinh*, cũng chính thức đưa về cho Trúc Phật Niệm. Những danh sách sau, *Ta t'ang nei tien lu* (T55, 252a 1-15) và

Khai Nguyên Thích Giáo Lục (T55, 511b17-512a5) cũng theo sự phân loại này, và thêm một ghi chú giới thiệu Lịch Đại Tam Bảo Kí với người đọc. Tuy nhiên, tập tài liệu tương đối có giá trị hơn, được biên soạn ba năm trước đó là tập Sui Chung ching mu lu, cũng thấy ghi rằng Trúc Phật Niệm dịch hai tiểu quyển Anh Lạc Bản Nghiệp Kinh (T55, 115b15). Sự tương tự của hai tựa đề Bồ Tát Anh Lạc Kinh và Anh Lạc Bản Nghiệp Kinh khiến người đời sau có thể nhận lầm nên cho rằng cùng một người dịch. Vì thế nên Sato đi đến kết luận rằng nếu chỉ vì danh sách [phân loại] thì không đủ chứng minh rằng Trúc Phật Niệm là người dịch kinh Anh Lạc.

Sau đó, Sato nghiên cứu sự tranh biện của Mochizuki rằng Trúc Phật Niệm không phải là người đã dịch bản kinh Anh Lạc, vì lỗi phiên dịch khác nhau của các chữ Niết Bàn và Nayuta trong các bản văn hoặc dài hoặc ngắn. Sau khi khảo sát một số từ dùng trong Phạm ngữ qua 9 bản dịch Hoa ngữ trong khoảng thời gian từ năm 376 đến năm 413, Sato đưa ra những lỗi dịch khác nhau được dùng trong các bản dịch này, và kết luận rằng, nếu chỉ dựa trên bằng chứng này thì không đủ để chứng minh rằng Chu Phật Niệm không phải là người dịch bản kinh Anh Lạc ngắn.

Vậy thì Sato đã làm cách nào để đi đến kết luận rằng kinh Anh Lạc là một bản kinh nguyên tác?. Sự tranh biện của Sato đặt nền tảng trên nội dung của bản văn, cách hiểu những danh từ dùng trong Phạm văn, và sự tương quan với các kinh khác.

Trước hết, Sato nói về thứ lớp 42 quả vị hoặc Bồ Tát liên quan đến Bồ Tát địa (T24, 1012b 15ff) (25). Những bản dịch Hoa ngữ về 30 quả vị Bồ Tát đầu tiên theo kinh Hoa Nghiêm, và thứ bậc thập địa thì dựa vào kinh Thập Địa (T10, 497-535) do sư Cưu Ma La Thập dịch. Cách đánh vần của những chữ dùng trong Phạm văn, tuy nhiên, ở nhiều chỗ trở nên mỗi nghi rằng đã hoàn toàn không giống khi dịch sang Hoa ngữ; và cũng không giống với nguyên ngữ được tìm thấy trong các bản kinh như kinh Thập Địa. Sato kết luận rằng cách đánh vần rõ rệt Phạm ngữ trong kinh Anh Lạc có thể không từ nguyên bản Phạm văn mà từ một bản dịch từ bản Phạm văn. Hiển nhiên rằng những danh từ được dùng từ một người biết rất ít hoặc không biết Phạm ngữ, không phải là một dịch giả nổi tiếng như Chu Phật Niệm. Hơn nữa, có những danh từ liên quan đến những từ dùng sai nghĩa Phạm văn trong những bản kinh nguyên tác khác như kinh Nhân Vương.

Thứ hai, tên các cõi Phật khắp mười phương, chư Phật và chư Bồ Tát nơi các cõi đó có trong chương mở đầu của kinh Nhân Vương (T24, 1010b2-13) giống từng chữ trong các dòng kệ trong Bồ Tát Bản Nghiệp Kinh (T10, 446c17-447a4). Thực sự, cả chương dẫn nhập trong kinh Anh Lạc liên quan đến chương dẫn nhập của kinh Bồ Tát Bản Nghiệp.

Nhiều chương mục khác liên quan đến nội dung của những bản văn khác. Tên gọi 18 pháp bất cộng của Phật (T24, 1020a7-27) từ Đại Phẩm Bát Nhã (T8, 255c 25-256a5). Sự giải thích về mười cõi Phật là từ kinh Hoa Nghiêm (T9, 561b26-c7). Tên gọi 16 chân lý cũng từ kinh Hoa Nghiêm (T9, 555c22-28) và bản dịch kinh Thập Địa của sư Cưu Ma La Thập (T10, 511c23-28). Một đoạn kinh Anh Lạc nói rằng: “Ý nghĩa của nhị đế là nghĩa chẳng một chẳng hai, chẳng thường chẳng đoạn, chẳng đến chẳng đi, chẳng sinh chẳng diệt” (T24, 1018c2-4) là dòng kệ mở đầu nổi tiếng trong Trung Luận (T301b11-12) của

Bồ tát Long Thọ. Ba giới Bồ Tát căn bản (T24, 1020c1-3) dựa vào kinh Thập Địa (T30, 910b10ff), và kinh Phạm Vương (T24, No.1484). Giới Bồ Tát được trình bày trong kinh Anh Lạc có nhiều chỗ giống như trong kinh Phạm Vương.

Từ điểm này, Sato kết luận rằng kinh Anh Lạc được viết sau kinh Nhân Vương và kinh Phạm Vương (là hai bản kinh nguyên tác), và chịu ảnh hưởng lớn từ hai bản kinh này. [Chúng ta] phải cân nhắc về một bản văn đã ra đời như một nỗ lực xiển dương những giáo pháp liên quan đến quả vị và giới luật Bồ Tát, và được biên soạn trong tương quan với nhiều bản kinh luận khác như Bồ Tát Bản Nghiệp, Đại Phẩm Bát Nhã, Trung Luận, Hoa Nghiêm, Thập Địa, Ưu Bà Tắc Giới v.v... Sato kết luận rằng, dựa vào thời gian từ 452 đến 515 kinh Nhân Vương ra đời, và giả định rằng kinh Nhân Vương và kinh Phạm Vương được biên soạn đầu giai đoạn này, và kinh Anh Lạc được viết gần cuối thế kỷ thứ 5, khoảng hai mươi hoặc ba mươi năm sau kinh Nhân Vương, vào thời đại Nam Triều (479-502).

Chúng ta hãy giả định rằng kinh Anh Lạc là một bản kinh nguyên tác của Trung Hoa từ cuối thế kỷ thứ 5, và khảo sát sự xác định về tam đế trên nền tảng này. Kinh Anh Lạc không thuyết nhiều về nhị đế, cũng không giải thích chi tiết ý nghĩa kinh này muốn nói về “tam đế”. Thay vào đó, giới thiệu dáng vóc của tam đế qua hai đoạn văn:

Thứ nhất, đoạn văn trong chương thứ sáu chỉ đưa ra tên gọi ba chân lý là Hữu, Bất Hữu, và Trung Đạo Đệ Nhất Nghĩa (T24, 1019b22-23).

Thứ hai, trong chương thứ tư, khi câu hỏi được bạch cùng Phật rằng nhị đế, nói tổng quát, và đệ nhất nghĩa, nói đặc thù, có thể được nhìn như là một hoặc là hai, như hữu hoặc bất hữu. Đức Phật trả lời: “*Hữu đế, Vô đế, và Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế là người mẹ trí tuệ của chư Phật và chư Bồ Tát*” (T 24, 1018b19-22). Bản văn tiếp tục hùng biện về nhị đế trong tám cặp đối đãi nhau: bất không 不空, bất hữu 不有, bất nhất 不一, bất nhị 不二.

Cặp thứ nhất cho rằng thế tục đế chỉ cho hữu, là cái không phải là không, và chân lý bất-không chỉ cho không, tức cái bất-hữu (T24, 1018b24-25). Đoạn văn này, chính nó đã đưa nên mối nghi rằng bản văn này là một bản dịch từ Phạn văn. Triết học Trung Quán, ít nhất, không bao giờ nhận giá trị của thế tục đế được xác định như một thực tại cố định và bất-không. Samvrtisatya là tri thức sai lầm của thế gian như thực hữu, không là sự hiện hữu chân thực của một chủ thể. Như Trung Luận nhấn mạnh, không có gì là bất-không: “Nếu có pháp bất-không (asunya) thì tất có pháp không. Bởi vì không có gì là bất-không, thì đâu có cái gì là không?”. Bản văn mang ý nghĩa mơ hồ, như đã nói ở phần trên, về cách sử dụng hai danh từ hữu và vô. Câu văn “thế tục đế chỉ cho Hữu”, có thể được hiểu là “thế tục đế là hiện hữu giả tạm, vì vậy nên không phải là không”, hoặc “vì thế tục đế hiện hữu giả tạm, nó là bất không”. Tuy vậy, chỗ này cũng không thỏa đáng, vì hiện hữu giả tạm, là sự gặp gỡ tạm thời của nhân và duyên, được định nghĩa một cách rõ rệt là không. Chỗ này đã nói trong Trung Luận, chương 24, bài kệ thứ 18.

Tuy nhiên, bản văn tiếp tục với cặp thứ hai khi nói rằng:

“Nhị đế luôn giống như vậy [hai chân lý tách biệt], và vì vậy không phải là Một. Với giác ngộ, bậc thánh nhìn là Không, vì thế [hai chân lý] không phải là

hai.” (T24, 1018b25)

Phần thứ nhất của đoạn văn này lướt qua tánh đồng nhất của hai chân lý như hai lối nhìn một chân lý. Đó không phải là sự khác biệt giữa hai chân lý bất biến và thường hằng, nhưng tánh tuyệt đối đồng nhất của chúng. Cặp thứ ba nói:

“Hoặc có Phật hoặc không có Phật [trên thế gian], pháp giới không bao giờ thay đổi, nó không phải là không. Đệ nhất nghĩa để phi nhị nguyên, vì thế nó không là hữu.” (T24, 1018b26-27)

Câu thứ nhất thêm một lần nữa trở thành vấn đề. Nó nhắc lại câu kinh nổi tiếng “dù Phật có mặt trên thế gian này hay không, thế tánh [của chân lý] vẫn như vậy, không thay đổi. Toàn thể giáo pháp là tánh như-thị của chân không, dù có Phật [ra đời] thuyết giảng thực tánh của chân lý hay không, thì chủ thể vẫn muôn đời vắng mặt. Nếu tác giả kinh Anh Lạc dùng chữ Vô (nothingness) thay vì chữ Không (emptiness) thì có lẽ điều tác giả muốn nói đã trở nên rõ ràng. Có lẽ cũng vì sự mơ hồ giữa hai chữ Không 空 và Vô 無.

Năm cặp còn lại cũng tương tự:

Thứ tư, hoặc có Phật hoặc không có Phật, pháp giới vẫn có hai đặc tính (của nhị đế?), vì vậy không phải là Một. Vì vạn pháp thường tịnh, nên không phải là hai. Thứ năm, chư Phật vì chúng sinh mà ứng thân [trở lại cõi sa bà], nên không phải là trống không. Vì vô vô 無無 nên không phải là hữu. Thứ sáu, không 空 là chân thực, nên không phải là Một. Chân lý tự nhiên không sinh khởi nên phi nhị nguyên. Thứ bảy, vì muôn hình tướng của chân lý giả tạm không diệt nên chúng không phải là không. Vì tất cả pháp không có chủ thể là “tất cả pháp” nên chúng không phải là hữu. Thứ tám, vì pháp không có chủ thể là “Pháp”, nên không phải là hai. Vì không phải là “phi pháp” (không có nghĩa giả tạm), nên không phải là Một (T24, 1018b27-c2).

Ý nghĩa đoạn văn trên không rõ ràng, và sự giải thích về Không cũng đáng nghi ngờ. Tóm lại, lối dùng chữ Hữu mơ hồ trong hai nghĩa chủ thể và giả hữu, và Không thì nhầm với hư vô bất hữu. Đoạn văn nói về bát-bát trong phần mở đầu Trung Luận:

“Ý nghĩa nhị đế là ý nghĩa chẳng một chẳng hai, chẳng thường chẳng đoạn, chẳng đến chẳng đi, chẳng sinh chẳng diệt. Tuy nhiên, vì hai đặc tính [của nhị đế], bậc trí phi nhị nguyên. Vì cái phi nhị nguyên này, tam đế là người mẹ trí tuệ của chư Phật và chư Bồ Tát..” (T24, 1018c2-5)

Tôi nhận thấy rằng sự giải thích này thật mơ hồ và không thỏa mãn, đó có thể là lý do tại sao các tư liệu của Nhật Bản về bản văn này chỉ nói đến sự thành tựu độc đáo của tam đế, và lướt qua phần quảng diễn về đề tài nhị đế. Trí Khải, khi chú giải kinh Duy Ma Cát, cũng chỉ nói đến tên tam đế trong kinh Anh Lạc, và từ đó đưa ra phần giải thích của đại sư. (T38, 534c17ff)

Dù sao đi nữa, tam đế trong kinh Anh Lạc thay thế các danh từ “chân đế” với “chân lý bất-hữu”, “thế tục đế” với “hữu đế”, và “đệ nhất nghĩa đế” với “Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế” (đọc đề biểu 1, phần bên tay phải). Sự cấu kết của kinh Anh Lạc thừa hưởng

chiều hướng của người Trung Hoa, từ thời của sư Tăng Triệu trở về trước dưới những tên gọi hữu và bất-hữu hoặc vô. Đó là một bước tiến chân chính, tuy nhiên, với nghĩa rằng đây là một nỗ lực giải quyết những sự căng thẳng và đối nghịch thiết yếu trong vấn đề phân hai này bằng cách giới thiệu Trung Đạo như chân lý tối thượng, là chân lý hợp nhất nhị nguyên.

Tuy nhiên, kinh Anh Lạc không đưa ra bất cứ sự giải thích nào đối với việc làm thế nào Trung Đạo giải quyết vấn đề nhị nguyên giữa hữu và bất-hữu, giữa có và không, cũng không đưa ra ý nghĩa rõ ràng hoặc nội dung của chính đệ nhất nghĩa. Bản văn này cũng không luận về những “chân lý” này hoặc chỉ cho chân lý bản thể với hiện hữu khách quan, hoặc chúng chỉ là những lối nhìn khác nhau đối với một chân lý, và giá trị tương đối hoặc tuyệt đối của từng chân lý. Tuy vậy, đoạn văn trên đưa ra chỗ dựa trong sự thành tựu tam đế của Trí Khải Đại Sư với Trung Đạo đóng vai trò dung hợp hai chân lý Không và Hữu. Trong ý nghĩa này, Không đế đầu tiên của Trí Giả, một sự phủ nhận chủ thể, tương hợp với chân lý Vô của kinh Anh Lạc. Giả đế tương hợp với chân lý Hữu của kinh Anh Lạc, và Trung Đạo để tương hợp với chân lý Trung Đạo đệ nhất nghĩa của kinh Anh Lạc.

Khái niệm về tam đế của Trí Khải Đại Sư về phương diện triết thuyết, có thể đã đâm chồi và liên tục phản tỉnh như một sự phát huy khái niệm nhị đế của Trung Quán và mở rộng bài kệ phẩm 24 Trung Luận, và tư tưởng về tam đế trong kinh Nhân Vương và kinh Anh Lạc phải được kể là đã làm nảy mầm tư tưởng của Trí Khải Đại Sư và đưa đường sự phát huy khái niệm tam đế của đại sư. Cũng vậy, là hai bản kinh được xem là ngụy tác của Trung Hoa khoảng cuối thế kỷ thứ 5, hai bản văn này đã cung cấp tư lương đối với vấn đề nhị đế trong giai đoạn pháp sư Cưu Ma La Thập và nhà Lương. [Những bản văn này] đã lấp đầy phân nào khoảng cách đối với sự khảo cứu của chúng ta về nhị đế trong lịch sử Phật giáo sơ thời tại Trung quốc.

Chương Bốn

Nhà Lương

(502-557)

CUỘC TRANH LUẬN

GIỮA THÁI TỬ CHIÊU MINH VÀ 23 ĐỐI THỦ

Ý nghĩa của nhị đế được ghi lại là một chủ đề nóng bỏng tại Trung Hoa, đặc biệt trong hai thế kỷ thứ 5 và thứ 6, nhưng nhiều chứng tích văn hóa còn lại lưu truyền chi tiết về các cuộc tranh cãi này. Tiểu sử các tăng sĩ nổi tiếng được chép trong “Cao Tăng Truyện” sớm hơn những luận đề của là môn đồ của sư Cưu Ma La Thập, nhưng các tư liệu này không còn lưu truyền. Đạo Sinh 道生, (ca. 360-434) nổi tiếng qua các cuộc tranh biện về bản chất trù khấp của Phật tánh, được nói là đã soạn thảo tập “Nhị Đế Luận”. Một bản văn dưới tựa đề “Không hữu nhị đế luận” cho rằng của 增導 Tăng Đạo, một trong những môn đồ của sư Cưu Ma La Thập, là người chuyên nghiên cứu Thành Thật Luận. Một vị tăng khác tên là Trí Lâm 智林 cũng có thể là người đã viết “Nhị Đế Luận” = 諦論 .

Một trong những tài liệu sớm nhất hiện còn lưu hành liên quan đến đề mục này tìm thấy trong *Quảng hoằng minh tập* của Đạo Tuyên 道宣 (596-667), là một tuyển tập gồm 296 tài liệu từ thời kỳ Phật giáo mới vào đến Trung quốc cho đến giữa thế kỷ thứ 7. Một trong những tư liệu này là tập “Ý nghĩa nhị đế” (T52, 247b-250b) ghi lại cuộc tranh luận về nhị đế được thái tử nhà Lương là Chiêu Minh 昭明 giới thiệu và chủ tọa. Thời điểm cuộc tranh luận được Sato ghi nhận từ năm 515-523, căn cứ vào lịch sử và thời đại của những người tham dự. Đây là một trong số rất ít tư liệu sớm nhất còn lưu truyền liên quan đến sự tranh biện về nhị đế trước thời Trí Khải Đại Sư.

Tập “Ý nghĩa nhị đế” gồm có hai phần: bài giới thiệu của thái tử Chiêu Minh về nhị đế, và phần ghi những câu hỏi của 25 người tham dự, và phần thái tử trả lời. Theo Whalen Lai “thái tử Chiêu Minh không phải là một trong những người dẫn đạo Phật học có uy thế thời bấy giờ, nhưng ông là một nhà tư tưởng nổi tiếng thuộc giai cấp quý tộc đối với giới cư sĩ Phật giáo”. Lịch sử nói rằng ông rất có lòng tin vào Phật pháp, và đã dựng nên một trung tâm hoàng hóa Phật giáo ngay trong hoàng cung. Được kể lại rằng ông thường mời những tăng sĩ nổi tiếng, và thường tham dự vào những thảo luận liên quan đến Phật pháp (Sato 1931, 374-375). Có người nghi ngờ rằng ông nhận sự hướng dẫn của một số tăng sĩ và học giả Phật giáo được triều đình ưa chuộng, một số những người này đã có mặt trong cuộc tranh cãi về nhị đế.

Hai mươi hai người tham dự (ngoài thái tử Chiêu Minh) gồm có mười bốn tăng sĩ và tám cư sĩ. Bảy cư sĩ là giới thượng lưu khoảng lứa tuổi đôi mươi, tất cả đều là quyền thuộc của thái tử. Không có phần tiểu sử nói về sáu vị tăng sĩ kia, ngoài hai vị là những tăng nhân nổi tiếng đáng lưu ý là sư Pháp Vân 法雲 (467-529) và sư Tăng Mân 僧旻 (467-527). Tuy nhiên, hầu hết những tăng sĩ liên hệ với triều đình, và không nhất thiết là những người có trình độ học thức cao.

Như một nhóm khảo cứu được tôn xưng vì sự có mặt của những học giả kỳ cựu hơn là một cuộc tranh luận công cộng hoặc một cuộc tranh tài về kiến thức chốn trường ốc, đã tạo được ấn tượng tốt đẹp. Vì vậy, như được ghi nhận, cuộc tranh biện này trở nên nổi

tiếng trong thời đại Trí Khải vì đại sư đã nhắc đến trong cả hai tác phẩm *Pháp Hoa Huyền Nghĩa* (T33, 702b9-10) và *Maha Chỉ Quán* (T46, 26c16-17).

LUẬN VỀ Ý NGHĨA NHỊ ĐẾ CỦA THÁI TỬ CHIÊU MINH

Bài tựa của thái tử Chiêu Minh, so với phần vấn đáp theo sau tương đối chỉ trực tiếp, mặc dù có những chỗ không được rõ ràng. Thái tử bắt đầu bằng “nguyên lý nhị đế thực sâu xa và huyền diệu”, và người nghe phải có một cái tâm tĩnh lặng để có thể hiểu được ý nghĩa sâu rộng và những điều nhị đế ẩn tàng. Được biết rằng nội dung thiết yếu về nhị đế không ra ngoài hai phạm vi “Cảnh” 境 và “Trí” 智. “Có lúc ý nghĩa được sáng tỏ nhờ phương tiện của Cảnh; có lúc hành động của con người được chiếu soi bằng phương tiện của Trí”. Đoạn văn mở hồ trên được rõ ràng phần nào khi thái tử nói:

“Hiểu nhị đế có nghĩa rằng người ấy phải hiểu rõ ràng nghĩa của cảnh giới. Nếu người ấy mê muội đối với vấn đề này, người ấy sẽ không bao giờ thoát khỏi sự có mặt trong tam giới [quá khứ, hiện tại, vị lai]. Nếu có người hội nhập được những gì chứa đựng [trong nhị đế], người ấy có thể phá tan vòng trói buộc kiên cố [đã giữ con người lại] trong thế gian này.” (T52, 247c4-6)

Đoạn văn trên gọi lại bài kệ phẩm 24:9-10 trong Trung Luận:

“Người không biết sự khác biệt giữa nhị đế thì không thể biết được nghĩa vi diệu của Phật pháp... Một người không thể đạt được nghĩa đệ nhất mà không dựa vào nghĩa thế tục, và người ấy cũng không thể đắc Niết Bàn nếu không đắc được đệ nhất nghĩa đế.” (T30, 32c18-33a3)

Thái tử xác định ý nghĩa nhị đế, và nói về chúng từ lối phiên dịch hai từ *samvrtisatya* và *paramarthasatya* qua Hoa ngữ. Điều này cho thấy cách thức chú giải đặc thù của người Trung quốc căn cứ vào nghĩa của từ ngữ như trong nguyên văn Sanskrit:

“Nhị đế là chân đế 真諦 và tục đế 俗諦. Chân đế cũng được gọi là đệ nhất nghĩa đế, và tục đế cũng được gọi là thế đế. [Hai danh từ] chân đế và tục đế được gọi theo ý nghĩa. {Hai danh từ} đệ nhất nghĩa đế 第一義諦 và thế đế 世諦 chỉ cho ý thánh tình phàm.”

Nói cách khác, chân và tục diễn tả cái nhị đế chứa đựng, đệ nhất nghĩa đế và thế đế là những chữ dùng chính xác phản ánh nghĩa tuyệt đối hoặc giá trị tối thượng của *paramarthasatya* đối chiếu với nghĩa tương đối của *samvrtisatya*. Thực sự, “nghĩa tuyệt đối” là cách phiên dịch chữ *paramarthasatya* sát nghĩa và trực tiếp nhất, lối phiên dịch chữ *lokasamvrti* là “tục” và “thế” được chấp nhận, nhưng có cái nguy hiểm khi dùng cùng một chữ để giải thích căn cứ vào bản dịch những danh từ chuyên môn.

Thái tử Chiêu Minh đưa ra một bài toán lạ lùng khi nói rằng chân đế chỉ cho nhất [nguyên] tức Một và tục đế chỉ cho nhị [nguyên] tức Hai, và Một cộng với Hai là Ba!.

Những con số của [văn hóa] Trung Hoa thật đa dạng đến đôi cùng một chữ [số] có cả những ý nghĩa như số 1, khái niệm nhất [nguyên], và đầu tiên. Vì vậy, thật khó mà tưởng tượng được rằng ai đó đã đưa ra một lý thuyết như trên hoặc khó mà nhận ra rằng những con số của [văn hóa] Trung quốc đã thực sự hữu như vậy. Thái tử đã nhanh chóng gọi được rằng chân lý không vượt quá số 2. Bài tập này dường như vô nghĩa khi thái tử nói rằng yếu tánh của nhị đế là đồng nhất, và có khác nhau chẳng là tri thức của kẻ ngu, người trí.

Thái tử càng tỏ ra khẳng quyết khi ông tiếp tục xác định rằng cái hữu chân thực thì không có từ thế tục đế, và sự sinh khởi của thế tục đế thì không vì chân đế. Chúng không phải là hai cái hữu khác biệt, là những cái phát sinh từ, hoặc cái này sinh ra cái kia, nhưng tên gọi là hai cách nhìn một chân lý. “Chân” chỉ cho nghĩa chân thực hoặc nội dung của chân lý là các pháp vô phân biệt. “Tục” chỉ cho thế gian khổ, thấy thế giới là sự tổng hợp của vô số hiện tượng phát sinh. Đây là chỗ tạo nên “ảo giác”. “Đệ nhất nghĩa” là một tên gọi tán thán khác rằng chân lý là cõi vô sinh, rằng hiện tượng không thực có mặt một chủ thể cố định. Chân lý này cũng được gọi là vô thượng, vi diệu, và bất khả tư nghị. “Tục” chỉ cho cõi phân biệt, dòng luân hồi trong đó không có gì thường trụ.

Và kinh Đại Bát Niết Bàn được dẫn chứng:

“Rằng cái được biết bởi những người đã ở ngoài thế giới này thì gọi là đệ nhất nghĩa đế. Rằng cái được biết bởi những người ở trong thế giới này thì gọi là thế tục đế”. (T12, 684c17-18)

Thái tử giải thích câu kinh này khi làm sáng tỏ sự chú giải của mình về những danh từ “nghĩa thù thắng” và “nghĩa thế tục” như những tên gọi chính xác đưa ra ý nghĩa cao, thấp.

Kế tiếp nói đến tên gọi nhị đế là để đưa ra sự phân biệt giữa hai chân lý rằng chúng không giống như nhau. Thực sự, như đã nói, *chân*, *tục*, và *thế* có cùng một nghĩa, nhưng *đệ nhất nghĩa đế* lại có một nghĩa thứ hai. Ở đây, thái tử dùng thuật *chơi chữ* với chữ *nghĩa* (artha) trong *đệ nhất nghĩa*. Tóm lại, thái tử cho rằng vì ý nghĩa trong đệ nhất nghĩa đế là sâu rộng nhất, vì vậy chỉ có chân lý này có được chữ *nghĩa*. *Thế đế* chỉ là ảo giác nên không có chữ *nghĩa*. Cách lập luận này gặp sự phản kháng, và đã biện hộ một cách yếu thế trong phần vấn đáp tiếp theo.

Sau cùng, chữ *đế* được định nghĩa là “thẩm thực” (thẩm định sự chân thực). Chân đế là thẩm định chân lý như thực. Tục đế là thẩm định chân lý theo như cái có của thế gian. Chân đế thoát ra ngoài sự ràng buộc của hai khái niệm hữu và vô. Tục đế chỉ cho sự xác định song đôi của hữu và bất-hữu. Cả hai hữu và bất hữu chỉ cho chân lý giả danh:

“Không ràng buộc vào hữu và bất hữu là Trung Đạo”. Chân đế là Trung Đạo, nên yếu tính vô sinh, tục đế là chân lý giả danh nên hiện tượng sinh khởi là yếu tính. (T52, 247c21-25)

Phần ý nghĩa nhất trong câu văn đúc kết trên là thái tử đã dùng hai chữ hữu và vô để xác định cái nhị đế chứa đựng. Sự đồng nhất giữa chân lý thế gian với cảnh giới nhị

nguyên của hữu và bất-hữu, rồi thì đưa ra chân lý thù thắng và chân thực đồng nhất với Trung Đạo, là chân lý vượt trên lối nhìn phân hai giữa hữu và bất-hữu, đặt nền móng cho học thuyết tam đế Không, Giả, và Trung Đạo của Thiên Thai Trí Khải với sự khác biệt, trong đó Trung [đạo] không vượt trên “hai cái” Không và Giả mà xác định cả hai là một thực tại đồng nhất.

Luận đề của thái tử Chiêu Minh không hoàn toàn thỏa mãn trong nhiều lối nhìn. Ông xác định sự hợp nhất của hai chân lý nhưng không nói rõ sự tương quan của chúng. Ông không làm khi phân định hai chân lý như hai thực thể riêng biệt, nhưng ông thuyết một cách tổng quát với cái dụng mơ hồ của hai chữ Hữu và Vô để cắt nghĩa nội dung của nhị đế. Ông đã đưa ra sự giới thiệu không cần thiết, và thuyết sai lệch những điều như bài toán lạ lùng rằng con số ba là kết quả khi cộng một với hai; cô lập chữ *nghĩa* trong nhóm chữ *đệ nhất nghĩa đế*. Những sự mơ hồ này trở thành tiêu điểm cho những vấn nạn tiếp theo, và phần trả lời thì không luôn luôn thỏa đáng.

Tuy vậy, luận đề của thái tử Chiêu Minh được chấp nhận vì ông nhận thấy rõ cái Một của hai chân lý là hai lối nhìn của một chân lý, như được thuyết trong kinh Đại Bát Niết Bàn. Thái tử đã đưa ra một định nghĩa đúng về chữ *paramarthatatya* là *chân đế* và *đệ nhất nghĩa đế*, là cái vô phân biệt, bất khả tư nghị, và là cái nhìn đúng đối với chân lý, trong khi *samvrtisatya* là tri kiến của hiện tượng phân biệt, và cũng là ảo giác. Một vài chỗ mơ hồ được ông làm sáng tỏ trong phần vấn đáp sau bài giảng mà chúng ta sẽ khảo cứu tiếp theo sau đây.

VẤN VÀ ĐÁP VỀ NHỊ ĐẾ

Người đặt câu hỏi thứ nhất là **Huệ Siêu** 慧超 (?-526) là một cao tăng truyền giới hạnh Bồ tát cho vua Vũ liên đưa ra câu hỏi, rằng thế tục đế được xem là ảo giác có phải chăng là thể tánh hoặc luôn khác biệt với chân đế, là cái được nhìn đã vượt qua cặp Hữu và Vô?

Câu trả lời của thái tử Chiêu Minh dựa vào kinh *Đại Bát Niết Bàn*, rằng theo cái thấy hoặc tri thức của người thế gian, thể tánh của thế giới hiện tượng được nhìn là sinh, nhưng đối với bậc trí là người đã vượt trên lối nhìn của thế tục, thể tánh của thế giới này là vô sinh (tức không có chủ thể). Thái tử nói rằng những vị trí này đi theo những lối nhìn khác nhau, và nên được giải thích như đã nói. Tóm lại, với cái nhìn chân thực, hữu là không; và từ cái nhìn thế tục, cái không này hiện hữu. Thái tử kết luận, với nghĩa trên, thể tánh của nhị đế không khác nhau. Huệ Siêu đưa ra vấn đề về sự chuyển động, là một đề tài trong triết học Trung Hoa, cũng đã được Tăng Triệu nói đến (T45.151a-c):

Vấn: Thái tử cho rằng chân và tục đồng thể tánh. Điều này vẫn chưa được khẳng định rằng chân đế có chuyển động hoặc không [chuyển động]. Nếu nói rằng [chân đế]

có chuyển động, tức là nó tự chuyển động.

Đáp: Chân đế tịch tĩnh và không sinh ra sự chuyển động. Tri kiến độc đoán của thế gian thấy lầm là có sự chuyển động.

Vấn: Điều này vẫn chưa quyết định [chân đế] có chuyển động và là cái bị người thế gian nhìn sai lạc, hoặc [chân đế] không có chuyển động, và là cái bị người thế gian nhìn sai lạc.

Đáp: Nếu có chuyển động, thì chúng ta đã không nói rằng cái người thế gian nhìn là sai lạc. Thấy sự chuyển động ở chỗ không có chuyển động thì gọi là “sai lạc”.

Vấn: Nếu hiện tượng không chuyển động, thì nên [nói rằng] chỉ có một chân lý.

Đáp: Chân lý tịch tĩnh, và chính đó là một chân lý. Tri kiến sai lệch về chuyển động của người thế gian cũng là một chân lý [thể tục đế]. Hai chân lý này [với nghĩa như trên], chúng ta không thể nói chúng là một.

Vấn: “Tri kiến điên đảo” này hiện hữu hoặc không hiện hữu?

Đáp: Đây là những ngôn từ tùy thuận của con người, với nghĩa này, chúng có thể được cho là có hiện hữu.

Vấn: Nếu chúng được cho là có hiện hữu vì ngôn từ tùy thuận của con người, thì từ cái nhìn về thế giới hiện tượng, không nên [nói là] có bất cứ sự chuyển động nào.

Đáp: Mặc dù không có cái [thực sự] chuyển động trong thế giới hiện tượng, với những người có cái thấy điên đảo, [ảo giác] của sự chuyển động chưa thể bị tiêu diệt.

(T52, 248a2-13)

Ở đây, “chuyển động” bị phủ nhận với nghĩa vì không có chủ thể, tất cả là không, không có thực thể chuyển động. Đối với chúng ta là những người phàm thì hiện tượng dường như có sinh và diệt, đến và đi, nhưng đây chỉ là lối nhìn độc đoán của chúng ta, thực sự tất cả các pháp đều tịch lặng.

Cuộc tranh luận tiếp tục với người đưa ra vấn nạn thứ hai, và thái tử tóm lược chỗ đứng của mình: Ảo giác thành hình trong trí người ngu, là người gọi đó là hữu. Tuy nhiên, chân lý muôn đời thể tánh là không và huyền diệu... Thể tánh của nhị đế luôn luôn hợp nhất; không hề có sự phân biệt trong cội nguồn chân lý. Chỉ vì cái thấy của người thế gian có ảo tưởng, và [cái thấy của] người trí có tánh tịch tĩnh. Hai chân lý được chúng ta gọi tên tùy thuận theo cái thấy của bậc thánh, kẻ phàm (T52, 248a24-b3). Nói cách khác, chỉ có một chân lý, nhưng được hiểu khác nhau vì người mê nhìn ảo giác là chủ thể, và bậc giác ngộ thấy được chân lý là không tịch.

Câu hỏi của người thứ hai là sư Huệ Nghiêm, hai chân lý được nói là đồng nhất, nay hỏi về sự khác biệt của chúng. Ở đây, thật dựng tóc gáy khi nhận diện sai lầm chân đế với vô và tục đế với hữu, thay vì làm sáng tỏ nghĩa chân thực của hữu như giả (pratityasamutpada) hữu là cái không có chủ thể.

Vấn: Phàm phu thấy thể gian và hiểu thể tánh của nó như hiện tượng có sinh. Thánh nhân nhìn chân lý như thị và hiểu thể tánh là vô sinh. [Chỗ này] vẫn chưa quyết định rằng sinh hoặc vô sinh chỉ khác nhau trong lối nhìn; và trong một nghĩa khác, chúng có thể được xem là một.

Đáp: Người phàm gọi cái không hiện hữu là “hữu”, nhưng bậc thánh giải thích bất-hữu thì đồng như hữu. Hữu và bất-hữu đồng nhất, vì vậy, chúng là một thể tánh...

Vấn: Nếu bất-hữu không khác với hữu, và hữu không khác với bất-hữu, người ấy chỉ thấy chúng là một. Tại sao lại gọi là hai [đế]?

Đáp: *Kẻ vô minh nhận hữu, bậc thánh nhận bất-hữu. Hai lối nhìn có khác, vì thế chúng ta có hai.*

Vấn: Nếu bậc thánh nhận bất-hữu, thì nên gọi bất-hữu là chân lý. Nhưng người phàm nhận hữu, vậy sao cũng gọi là chân lý?

Đáp: *Với bậc thánh nhận bất-hữu có nghĩa rằng [bất-hữu] là chân lý của vị ấy. Người phàm quyết định nhận hữu, thì [hữu] đối với người ấy là chân lý.*

(T52, 248b4-11)

Nếu thái tử gắn liền với điều ông đưa ra trước đó về một chân lý được hiểu qua mỗi cách thì ông vẫn vững vàng. Thay vào đó, khi giới thiệu hữu và vô, ông ngầm chấp nhận hai chân lý khác nhau của hữu và bất-hữu. Nói rằng “phàm phu nhận hữu, vì thế nên đối với người ấy, đó là chân lý” ám chỉ cái hữu tách biệt của thể gian là hữu mà không làm sáng tỏ nội dung và ý nghĩa của hữu.

Thế tục đế trở nên vấn đề, và Đàm Tông 曇宗 là người kế tiếp đặt câu hỏi:

Vấn: Bậc thánh nhận thế tục đế hoặc không nhận thế tục đế?

Đáp: Bậc thánh biết rằng phàm phu nhận hữu của thế tục đế nhưng bậc thánh không nhận [thế tục đế].

Vấn: Như vậy tức bậc thánh không nhận thế tục đế. Làm thế nào bậc thánh dạy chúng sinh với phương tiện của thế tục đế?

Đáp: Bậc thánh không khởi vọng nên không nhận thế tục đế, nhưng bậc thánh vô ngại biết cái phàm phu nhận.

(T52, 248b15-19)

Thái tử gặp rắc rối ở đây khi nói rằng “bậc thánh không nhận thế tục đế”. Điều ông nên nói là bậc thánh biết thế tục đế nhưng không nhận chân lý từ tri kiến như trên, hoặc nói rõ rằng cái thấy chân lý như trên là sai lầm. Bậc giác ngộ biết rõ *samvrtisatya* là tri kiến nhận làm chân lý, và ngăn chặn con đường chánh kiến. Nó không có nghĩa rằng thế tục đế là một cái gì ở nơi đó, một chân lý thuộc bản thể, được kẻ phàm phu kia tiếp nhận.

Người thứ sáu là Tăng Thiên 增遷 đưa ra nghi vấn về sự lợi ích có từ lối giải thích của thái tử đối với “đệ nhất nghĩa đế” như ám chỉ một sự thâm định liên quan đến sự siêu

việt của chân lý này sánh với thế tục đế.

Vấn: Nếu “đệ nhất” có nghĩa là siêu việt, và nếu đây là lời tán thán, thì chân [đế] độc lập với tục [đế] cũng là lời tán thán.

Đáp: “Chân” chỉ cho thể tánh, nó không có nghĩa như một lời ca tụng. “Chân lý đệ nhất nghĩa” là tên gọi cao tột hơn [về chân đế]. Vì thế nó là lời tán thán.

(T52, 248c6-9)

Đề tài ở đây không quá quan trọng để đưa ra nhận định.

Những câu hỏi kế tiếp từ người em họ của thái tử Chiêu Minh, trở lại nội dung của tục đế. Những câu hỏi sắc bén này đã dồn thái tử vào chân tường, và những câu trả lời của thái tử không được thỏa đáng.

Vấn: Vẫn chưa quyết định rằng thế tục đế chỉ cho hiện tượng [cái hiện tượng đó] sinh.

Đáp: Thể tánh của thế tục đế là hiện tượng [cái hiện tượng đó] sinh.

Vấn: Nhưng thế tục đế là một loại tri kiến sai lạc. Làm thế nào hiện tượng sinh được?.

Đáp: Người nhìn hữu qua một tri kiến sai lạc. Vì thế [nhận] hữu là sinh.

Vấn: Vì đó là hữu chỉ qua cái thấy sai lạc [thì] không phải là tướng chân thực. Nếu không phải là tướng chân thực, tại sao lại bảo chúng là sinh?.

Đáp: “Tướng sinh” chính nó được gọi là cái thấy sai lạc. Cũng vậy, người nhận lầm [hiện tượng không thực sinh này] gọi nó là sự sinh của hiện tượng.

Vấn: Nếu chỉ là cái thấy sai lạc, thì đó không phải là thực sinh. Nếu thực có sinh, tại sao lại gọi là thấy sai lạc?.

Đáp: [Phàm phu] nhận lầm, vì không thực có cái sinh. Họ chỉ nhận hữu một cách sai lạc nên thấy [sai lạc] là có sinh.

(T52, 248c16-23)

Phần nhận định ở đây cũng như đã nói ở phần trên. Thái tử pha trộn cái thấy sai lạc về hiện tượng như chủ thể với hiện hữu có thực của những hiện tượng này. Người em họ của thái tử đúng khi nói rằng cái thấy sai lạc về một điều gì đó không có nghĩa rằng điều đó thực sự có mặt như nó được nhận thấy.

Thấy rằng phần vấn đáp có nhiều chỗ lặp lại nên tôi chỉ chọn những câu hỏi và trả lời nổi bật trong số còn lại.

Một vị tăng tên Huệ Linh 慧令 tiếp tục hỏi về sự đồng và dị của nhị đế:

Vấn: Thể tánh của chân đế là vô sinh. Thế tục đế có những hiện tượng sinh là thể tánh. Tuy nhiên, thái tử nói rằng sinh và vô sinh là một. Sự đồng nhất này ở trong thể tánh hoặc ở trong nghĩa?.

Đáp: Đây là sự đồng nhất của thể tánh, không phải của nghĩa.

Vấn: Nếu nghĩa không đồng thì làm thế nào thể tánh lại đồng?

Đáp: Phạm phu nhận lấy hữu, bậc trí có được trí tuệ bất-hữu. Sự khác biệt đến từ cách nhìn. Thể tánh thì bất biến.

Vấn: Nếu thể tánh đã là nhất nguyên, vì sao lại còn phải mô tả nó là đồng nhất?

Đáp: Mặc dù thể tánh là không hai và không phân biệt, nhưng nếu có người nhận lấy hai vì thường thấy điên đảo nên nhận lấy sự khác biệt, thì cần phải làm sáng tỏ sự đồng nhất của thể tánh.

Vấn: Nếu tông chỉ được hiểu theo đường lối này thì sự đồng nhất của thể tánh nhị đế nên vì chúng sinh [mê muội] mà làm cho sáng tỏ.

Đáp: Tên gọi nhị đế, khi [phải] chia làm hai cũng vì sự khác nhau của tri kiến thánh, phàm. Đâu có gì ngăn cản chúng ta vì chúng sinh mà làm sáng tỏ thể tánh đồng nhất của nhị đế?.

(T52, 249b10-18)

Thái tử đã chứng ngộ tánh rốt ráo tánh đồng nhất của nhị đế, và chỉ vì các lối nhìn mà có sự khác biệt.

Sự có mặt của các tăng sĩ Pháp Vân và Tăng Mân rất hy hữu, vì đây là hai trong số các học giả nổi tiếng nhất vào đời nhà Lương. Điều đáng tiếc là nhận định của họ rất mơ hồ, và người đọc không thể dựa vào những tư liệu này mà có thể biết được nội dung của từng cách giải thích về nhị đế. Tuy nhiên, cuộc đối thoại giữa thái tử Chiêu Minh và nhà sư Pháp Vân thì rất ý nghĩa với sự phân biệt giữa Trí và Cảnh.

Vấn: Cảnh được biết bởi bậc thánh thì gọi là chân đế. Trí tuệ của người biết được gọi là chân đế hay đây là tục đế?

Đáp: Năng tri 能智 gọi là trí. Sở tri 所智 gọi là cảnh. Khi trí minh bạch thì cảnh chìm lắng, và như vậy có thể được gọi là chân.

Vấn: Người có trí tuệ là chân đế hay là tục đế?

Đáp: Bao lâu mà còn nói về một người, người đó có trí tuệ thì đây là tục đế.

(T52, 249c18-22)

Nói cách khác, như Whalen Lai đưa ra, trí tuệ không phải là cái gì đó đi theo một đối tượng trong một bối cảnh, nhưng trí tuệ vào được chánh đạo của chân lý (1978, p.346). Trí tuệ là *paramarthasatya*, là chân đế, với nghĩa đó là chánh trí về một thực tại bất khả tư nghị. Người với chánh trí này, trong họ không có “chân đế” hoặc “tục đế”, nhưng bao lâu người ta còn nói về “người có trí tuệ” thì chỗ này vẫn còn nằm trong tục đế, vì là trong cõi của khái niệm và văn tự.

Cuộc tranh biện của sư Tăng Mân cũng rất ý nghĩa, trong đó sư đề cập đến khái niệm về tam đế, dù rằng khác với tư tưởng của Thiên Thai Trí Khải. Sư nhìn vào trạng thái của một người đã chứng đạt đến một thứ bậc trí tuệ nào đó, vượt trên những người vô

minh khác, vẫn còn là người chưa chứng đắc được trí tuệ viên mãn.

Vấn: Cái hiểu về Không trong các loại trí của thế gian và người phàm (9) là cái hiểu chân thực hay chỉ là cái hiểu của thế gian?

Đáp: Nó nên được gọi là cái tương tự như cái hiểu.

Vấn: Cái tương tự này thuộc về chân hay thuộc về tục?

Đáp: Nếu có người đắc được trí vô sinh, chỗ này không thể được gọi là một cái hiểu thuộc thế tục. Nếu có người chưa nhận được vô sinh, chỗ này không thể được gọi là cái hiểu chân thực.

Vấn: Nếu trí tuệ của người giác ngộ chẳng là chân chẳng là tục, thì các cảnh chiếu soi cũng không [nên nói là] chân hoặc là tục. Nếu [trí tuệ] này chẳng chân chẳng tục thì có ba chân lý.

Đáp: Các cảnh chiếu soi đồng với vô sinh. Vô sinh là chân. Làm thế nào lại có ba chân lý?

Vấn: Nếu cảnh đồng với chân, thì tại sao trí này không đồng với chân trí?

Đáp: Vì không nhận vô sinh nên không phải là chân trí.

(T52, 250a16-24)

Tăng Mân đưa ra “chân lý thứ ba” để chỉ cho cái hiểu của những người dù đã vượt trên cái hiểu thông thường của thế gian nhưng vẫn chưa đạt đến chân tuệ, nhắc lại *San fa tu lun* (Tam Pháp Độ Luận). Thái tử Chiêu Minh, tuy nhiên, không đi vào chỗ này, và giới hạn nhị đế vào tục, nơi thấy hiện tượng là sinh, và chân, nơi thấy hiện tượng là vô sinh.

KẾT LUẬN

Luận đề của Thái tử Chiêu Minh và phần vấn đáp theo sau cho chúng ta một cái nhìn vào những đường lối khả dĩ giải thích về nhị đế bởi các học giả và cư sĩ đời nhà Lương. Những người tham dự hoặc trong vòng hoàng tộc hoặc tăng sĩ liên hệ với triều đình, ngoài những tăng sĩ học giả nổi tiếng như sư Pháp Vân và sư Tăng Mân. Vì vậy, cuộc tranh luận không đưa ra nhiều ý kiến bác học nhưng đưa ra hình ảnh của một “nhóm nghiên cứu”, không nhất thiết phải là những nhà khoa bảng. Tuy vậy, đây là một trong số rất ít tài liệu còn lưu lại thuộc giai đoạn này. Mặc dù cuộc tranh luận rất nổi tiếng- Trí Khải đã nhắc đến trong hai tác phẩm của đại sư là Pháp Hoa Huyền Nghĩa và Maha Chỉ Quán - tư tưởng được trình bày trong cuộc tranh biện thì không gây ảnh hưởng gì nhiều. Nội dung mơ hồ và thường đi ra ngoài chủ đề. [Tư tưởng] bị ngăn ngại vì nương vào hai danh từ Hữu và Vô khi luận về nhị đế, và đôi khi gần như thừa nhận ý tưởng rằng nhị đế là hai thực thể riêng biệt.

Tuy nhiên, thái tử đã thường nhắc lại rõ ràng tánh đồng nhất tối hậu của nhị đế như hai cách nhìn một chân lý. Ông tỏ ra rất thông đạt triết học Trung Quán. Những người tham dự cũng đến với nhiều câu hỏi ý nghĩa, và ý tưởng của sư Tăng Mân khi đề cập đến chân lý thứ ba cho chúng ta thấy rằng đây là phương pháp phổ thông để giải quyết mỗi căn thẳng giữa nhị đế. Tóm lại, đây là một biểu tượng ý nghĩa từ nhiều khuynh hướng tư tưởng và giải thích khác nhau liên quan đến nhị đế trong giới tăng sĩ và giai cấp quý tộc đời Lương; và góp phần vào sự phát triển giáo thuyết hoặc ảnh hưởng đến người có khả năng trong đời sau đối với những chú giải về nhị đế.

Chương Năm

Đại Thừa Nghĩa Chương

大乘義章

Huệ Viễn

慧遠

Một bản văn khác còn lưu hành liên hệ đến sự chú giải về nhị đế tại Trung quốc trước thời Trí Khải được thấy dưới hình thức một bộ đại tự điển 大乘義章 Đại thừa nghĩa chương của 慧遠 Huệ Viễn (523-592). Vị cao tăng này sống vào thời đại Trung quốc chia làm hai là Nam Triều và Bắc Triều, là giai đoạn những bản kinh Đại Bát Niết Bàn, Thập Địa Luận, Hoa Nghiêm, và Thành Thật Luận chính thức được giảng dạy và là nền tảng của các tông phái đời nhà Tùy như được thấy trong các tác phẩm của sư Cát Tạng 吉藏 và Thiên Thai Trí Khải.

Sư Huệ Viễn sống tại vùng Đôn Hoàng, theo học cả hai giáo lý Tiểu thừa và Đại thừa với nhiều bậc thầy, đặc biệt tinh thông về Tứ Phần Luật (T22, no. 1428), Thập Địa Luận và Thành Thật Luận. Năm hai mươi tuổi xuất gia và có duyên được học với sư 法生 Pháp Sinh (495?-581) là một vị cao tăng thời đó và cũng là một học giả về Thập Địa Luận. Con đường tu học của sư bắt ngờ gián đoạn dưới sự khủng bố Phật giáo của vua Vũ đời Bắc Chu (561-577), “vua ra lệnh phá hủy chùa, tranh, tượng; giới tăng ni phải hoàn tục; của cải nhà chùa bị tịch thu chia cho giới quan lại, hoàng tộc” (Ch'en 1972, p. 191;

Tsukamoto 1948 và 1950).

Việc đàn áp Phật giáo này cũng đến với Huệ Viễn vào năm 577 khi vua Vũ chinh phục phương Bắc và ra lệnh triệu tập hơn năm trăm cao tăng trong vùng đến nghe cấm lệnh của triều đình. Chi tiết về buổi tập họp này Quảng hoằng minh ký, T52, 153aff; Watanabe, 1969, 90-114 ghi rằng tất cả tăng nhân đều giữ im lặng nghe lệnh, chỉ có Huệ Viễn can đảm trả lời sự kết án của nhà vua, khi vua cho rằng Phật giáo đoàn không phục vụ xã hội hữu hiệu, những số phí tổn xây chùa đúc tượng có thể dùng vào những chỗ cần hơn, giới tăng lữ khi xuất gia tức không trả hiếu cho cha mẹ. Huệ Viễn trả lời rằng nếu không có giáo pháp của Phật, không có tranh, tượng Phật thì sẽ không có người biết đến mà tôn trọng chân lý, rằng giới tăng lữ đã trả hiếu cho cha mẹ với ý nghĩa cao quý khi đi theo chánh đạo và sống một đời sống đạo đức. Khi vua kết án rằng Phật giáo là ngoại đạo, Huệ Viễn nói rằng đó là lối suy nghĩ hạn hẹp, thực sự, cả Ấn Độ và Trung Hoa là hai vùng đất của cùng một thế giới (đọc Kamata 1964, 49-53; Watanabe 1969, 99-111). Tập “Quảng hoằng minh ký” ghi lại rằng vua Vũ không thể trả lời những hùng biện của Huệ Viễn, trong khi quân đội của nhà vua tâu lên vua nên “nghiền nát thân ông ta ra thành bụi” để trừng phạt tội khi quân, nhưng Huệ Viễn vẫn không nao núng (Kamata, 1964, 52).

Không màng đến chiến thắng của Huệ Viễn trong cuộc đối thoại vừa qua, nhà vua tiếp tục ra lệnh đàn áp Phật giáo, và *Quảng hoằng minh ký* ghi lại một con số kinh dị nhưng có thể phần nào phóng đại rằng hơn bốn chục ngàn ngôi chùa bị tịch thu, và ba triệu người xuất gia phải hoàn tục (T52, 153c24-26). Huệ Viễn về núi ẩn cư và âm thầm tiếp tục sứ mạng hoằng dương chánh pháp.

Sự đàn áp này không những là một biến động đối với cá nhân Huệ Viễn, nhưng một cách tổng quát đã đánh dấu số phận Phật giáo Trung Hoa. Tuy nhiên, đây không phải là một tai họa cho toàn thể Phật giáo, vì chính nó đã “tẩy rửa phần nào những rác rưởi ứ đọng trong nhiều thế kỷ”, và đưa đến cơ hội cho Phật giáo Đại thừa Trung quốc được phát triển mạnh vào đời nhà Tùy (Tokiwa 1979, 1, 213). Tuy nhiên, khác với Thiên Thai Trí Khải và sư Cát Tạng là những người đã sáng tạo những hệ thống triết học mới, định phận của Huệ Viễn trong giai đoạn này trở thành một học giả kỳ cựu, là người biên soạn bộ đại tự điển giản lược những giáo thuyết và những thành tựu của truyền thống và thời đại.

Vào giai đoạn cuối cùng của việc đàn áp Phật giáo năm 577, và Trung quốc được thống nhất dưới triều vua Tùy Văn Đế, Huệ Viễn tìm đường trở lại kinh đô Trường An. Bài thuyết giảng Phật pháp diễn ra với sự chứng kiến của vua Tùy đã gây được ảnh hưởng lớn đối với nhà vua, vốn là người chủ trương phục hưng Phật giáo nên đã lưu Huệ Viễn ở lại chùa Đại Hưng Thiện. Về sau, nhà vua cho xây cất chùa Tịnh Ảnh, là nơi sư sống và biên soạn kinh sách cho đến những ngày cuối đời vào năm 592, chỉ vài năm trước khi Trí Khải đưa ra những bài thuyết giảng được ghi lại thành quyển *Pháp Hoa Huyền Nghĩa*.

Ngày “Đại Thừa Nghĩa Chương” chính thức ra đời thì không được biết nhưng dường như đây là bản văn được bố cục rất kỹ lưỡng trong nhiều bản văn của Huệ Viễn nên có thể là một trong những tác phẩm sau cùng của sư. Nội dung gồm có năm nhóm luận về thể tánh của Đại thừa với hai trăm bốn mươi chín khoa. Đây là một bộ tự điển

bách khoa, nội dung phản ảnh tri thức về Phật giáo vào thế kỷ thứ sáu tại miền Bắc Trung Hoa. Bộ sách này rất nổi tiếng và thông dụng thời bấy giờ, và mặc dù Trí Khải không trực tiếp đề cập đến trong những tác phẩm của mình, nhưng chắc chắn rằng đại sư rất quen thuộc với nội dung bộ sách. Nhóm nói về nhị đế (T14, 482c2-485b8) là một trong những khoa đầu tiên trong bộ sách Đại Thừa Nghĩa Chương, chỉ xếp sau khoa luận về Phật tánh, giả danh, và nhất nguyên. Ý nghĩa của khoa này không những giải thích về nhị đế mà còn chứa đựng bố cục phân định giáo thuyết (p'an-chiao) của Huệ Viễn.

Trước tiên, Huệ Viễn giải thích nhị đế là “thế đế” và “đệ nhất nghĩa đế”. Thế đế còn được gọi là “tục đế” hoặc “đẳng đế”. Mỗi tên gọi đều được giải thích.

“Thế” là những gì tạm bợ. Tất cả những hiện tượng biến hiện trong vòng sinh tử giả tạm. Hiện tượng liên hệ đến thời gian gọi là “thế đế” (482c4-5). Tuy nhiên, pháp vô vi (như Niết Bàn) thì không thuộc về pháp sinh diệt của thế gian. Vì vậy, pháp vô vi không phải là một phần của thế tục đế. Để giải thích điều này Huệ Viễn nói rằng Hữu không bao gồm tất cả pháp hoặc tất cả chân lý. Vì hữu vi thuộc thế giới và vô vi thì không thuộc thế giới, nên thế đế không thể bao gồm cả hai pháp hữu vi và vô vi. Như vậy, thế đế từ Hữu mà có danh và nghĩa (482c8).

Ở đây, rất nguy hiểm khi Huệ Viễn đưa ra hai chân lý riêng biệt, chân lý thế tục là các hiện tượng hữu vi (= samvrtisatya) và chân lý vô vi không thuộc thế gian này (= paramarthasatya). Để giải thích thêm chi tiết Huệ Viễn đưa người đọc đến phần lập luận của sư về giả danh (477c25-481b22) mà chúng ta sẽ phân tích tiếp theo.

Nét đặc thù của luận đề về giả danh là bốn định nghĩa danh từ mà Huệ Viễn cố gắng nói đến qua Hữu và Vô, như sau:

1. Tất cả các pháp đều không có tên. Chúng thiếu tự tánh và chỉ mang những “tên gọi giả tạm”. Vì vậy, chân lý hiện tượng chỉ có “giả danh”. Huệ Viễn so sánh chỗ này với nhận định rằng một người khôn khéo giàu có và sang trọng. Ngay cả một người nghèo cũng có thể tạm gọi là “giàu”, tuy rằng không nhắc ông lên một tầng lớp có lợi tức cao hơn. Thực tế thì ông vẫn nghèo.

2. Giả danh chỉ cho sự vay mượn từ chỗ khác. Đây là sự tạm bợ dựa trên những yếu tố bên ngoài. Thí dụ, chúng sinh được gọi là “người” trên căn bản là sự tụ hội của ngũ uẩn trong thực tế là những thực tại thiếu tự tánh và không độc lập. Huệ Viễn sánh điếm này với những người mượn tên họ như Liên hoặc Lượng. Cũng vậy, những danh từ tương đối như lớn, nhỏ, dài, ngắn, rộng, hẹp chỉ là những tên gọi đối đãi hoặc vay mượn từ những điều khác. Cái lớn chỉ có nghĩa khi sánh với cái nhỏ v.v...

3. Giả danh 假名 chỉ cho chân lý giả, tạm. Một cách thế tục, hiện tượng thuộc thế gian không có không có định tánh. Chúng không phải là những thực tại thường hằng (svabhava). Như Huệ Viễn nói: “Hữu là những thực tại liên hệ một cách tạm bợ với những điều khác gọi là “giả pháp” 假法 (478a4). Đến đây tôi biết định nghĩa này không quá khác với định nghĩa thứ nhất.

4. Giả danh chỉ cho hiện tượng được gọi tên một cách giả tạm, như đã nói ở phần trên, vì chúng mang sự có mặt tạm thời. Huệ Viễn giải thích rằng hiện tượng giống như ảo ảnh. Nếu chúng ta bỏ tên gọi ra, và phân tích thực tại của chúng, chúng không có chủ thể cố định, nhưng không phải là không [có gì cả]. Xa hơn, chúng không là phi-hữu 非非有, cũng không là phi-vô 非非無. Hiện tượng không có định tánh (svabhava) là cái phân biệt chúng với những cái khác. Chúng phân biệt lẫn nhau và mang theo những giả hữu như giả danh. Đây là mặt khác của định nghĩa thứ nhất là cái nhận mạnh trên sự khả dĩ của giả đế.

Huệ Viễn hết sức cố gắng dùng định nghĩa thứ tư để luận về “giả danh” qua Hữu và Vô (478a22-b19). Điểm chính yếu sư muốn nói rằng “các pháp giả không phải là không có gì cả” [phi vô giả pháp] 非無假法 mà “hiện tượng giả [hợp] chính nó không có tự thể [giả vô tự tánh, svabhava] 假無自性, (478a24-25). Vì vậy, sư gắn liền với hai danh tự mơ hồ của Hữu và Vô cùng những vấn đề có từ những tên gọi này, như đã nói trong các chương trước (6). Hai vị trí này thuận hợp với Giả và Không là hai phần đầu tiên trong tam đế của Trí Khải, chưa đến được chỗ hội nhập thứ ba là Trung Đạo.

Chúng ta hãy quay trở lại chương nói về nhị đế của Huệ Viễn. Trong định nghĩa thứ hai sư đưa ra về chân lý thế gian (428c9-10), là cái chỉ cho phàm nhân và cái hiểu của họ đối với thế giới này, nên gọi đó là 'thế tục đế'. Sau đó, Huệ Viễn dẫn chứng kinh Đại Bát Niết Bàn: “Cái được biết bởi phàm phu trong thế gian này gọi là “thế tục đế” (T12, 443a15). Một sự chông đối được nêu lên rằng thánh nhân cũng có cái biết về các pháp thế gian thì tại sao lại định nghĩa thế đế là cái hiểu của những kẻ vô minh trong thế gian này?. Huệ Viễn trả lời dù rằng thánh nhân biết các pháp thế tục nhưng đó là cái biết phù hợp với thực tánh của chúng là những hiện tượng thế gian. Thánh nhân biết rằng các pháp thế gian tánh là không và chỉ có hiện hữu giả tạm. Sư còn nói thêm rằng “vì giả hữu và không là chân lý của pháp thế gian nên gọi là thế tục đế” (428c14-15).

Ở đây, một lần nữa, Huệ Viễn gặp nguy hiểm khi xác định hai chỗ đứng tách biệt của chân lý. Sư có thể được chỗ vững vàng hơn nếu nhấn mạnh trên sự đồng nhất của hai chân lý rằng chúng chỉ là các cách nhìn khác nhau đối với một chân lý. Huệ Viễn đã làm khi cho rằng thế tục đế sở dĩ được gọi như vậy vì “giả hữu và không là chân lý của pháp thế gian”, bởi vì Không và Giả đế cũng có giá trị, dù rằng không tuyệt đối cân xứng, giả gọi chân lý của *paramarthasatya*.

Sau khi luận về “chân lý thế gian”, Huệ Viễn giải thích “tục đế” (482c22). Thế tục đế là những cái thuộc thế giới con người, kiến thức có từ cảnh giới thế gian. Ngoài ra, không thấy giải thích gì thêm.

“Đẳng đế”等諦 khá hơn một chút. Chữ “đẳng” của Hoa ngữ có thể được dùng để chỉ sự nhấn mạnh trên thứ bậc, hoặc là “bình đẳng” khi chữ này được dùng để dịch *upeksa* của Phạm văn. Như vậy, trong *Tam Pháp Độ Luận* nó được dùng để dịch nghĩa chữ *samvrtisatya* để chỉ cho muôn hình tướng của thế giới hiện tượng. Ở đây, Huệ Viễn quan tâm hơn nghĩa của chữ “đẳng” khi sư định nghĩa nó là “bình đẳng” hoặc “hỗ tương”. Mặt khác, dường như sư cũng muốn nói đến nghĩa chữ đẳng là thứ bậc khi nhấn mạnh “hiện

tượng thể tục không phải là một” (480c23). Kết luận của Huệ Viễn là “vì tất cả hiện tượng thể gian cùng được tiếp nhận hoặc một cách bình đẳng nên được gọi là “đẳng đế” (480c24). Trong hai trường hợp, cách này cũng không mang đến lợi ích đặc biệt gì, và tôi cũng không biết có bất cứ tài liệu nào ghi lại Thiên Thai Trí Khải đã đưa ra lỗi hiểu của người Trung Hoa về chữ *samvrtisatya* như trên.

Huệ Viễn tiếp tục luận về *paramarthasatya*. Trước hết sư nói rằng đệ nhất nghĩa 第一義 cũng gọi là chân đế 眞諦. Danh từ “đệ nhất” chỉ cho sự siêu việt (tôi nghĩ rằng trên chữ *samvrtisatya*), từ đó nó có được “nghĩa” của riêng nó. Chữ “chân” chỉ cho sự đoạn diệt vọng tưởng. Huệ Viễn nói thêm rằng những chân lý đệ nhất hoặc chân lý thể tục là những phán đoán về chân lý là cái không thể sai lầm” (482c26) (7). Chỗ này đưa đến vấn đề là : chân có nghĩa là đúng, và tục là không và sai lầm. Vậy tại sao [tục đế] lại được gọi là chân lý? (482c26-27).

Huệ Viễn đáp lại rằng cái được gọi “không và sai lầm” [của hiện tượng hoặc chân lý thể gian] như vậy là sự đối lại với chân. Tuy nhiên, hiện tượng thể gian không phải là không có gì nên *samvrtisatya* cũng được gọi là chân lý. Mặt khác, vì chân lý thể gian thực sự là không và sai lầm nên được gọi là thuộc thể tục.

Huệ Viễn lại gặp phải chỗ nguy hiểm khi đồng nhất *samvrtisatya* với chân lý tách biệt thuộc thể giới hiện tượng. Thay vì nói rằng “thể tục đế là không và sai lầm”, sư nên nói rằng mặc dù hiện tượng với tri kiến thể gian được nhìn như thực sự có mặt; nhưng với cái thấy của *paramarthasatya*, hiện hữu thuộc thể giới hiện tượng thiếu chủ thể và chỉ có mặt một cách giả tạm.

Huệ Viễn tiếp tục đưa ra sự đối chiếu về nhị đế:

“Thế tục đế, đối lại với đệ nhất nghĩa đế, thì phụ thuộc. Đối lại với chân đế thì gọi là chân lý thuộc ảo giác. Nghĩa thù thắng, đối lại với chân lý thể tục, nên được gọi là xuất thế 出世. Đối lại với tục đế là phi tục 非俗. Đối lại với đẳng đế nên được gọi là phi đẳng 非等.

(T44, 482c19-483a)

Huệ Viễn thú nhận rằng không dễ lập thành từng cặp đối chiếu nhau. Tuy nhiên:

“Các pháp hữu vi (sự pháp) được gọi là “thế đế”, “tục đế”, và “đẳng đế”, và lý pháp thì được gọi là “đệ nhất nghĩa đế” và “chân đế”.

(T44, 429a3-5)

Sau đó, Huệ Viễn cố gắng định nghĩa chữ “đế”. Đế có nghĩa là chân thực. Đưa ra định nghĩa này, câu hỏi tại sao chữ “đế” có thể được dùng như “thế đế” không thể tránh khỏi. Một lần nữa, Huệ Viễn không giải quyết vấn đề một cách thỏa đáng. Sư nói:

“Để phân biệt giữa chân và tục, thế đế không thể được gọi là “chân”. Nếu chúng ta luận về tất cả các pháp từ chân thực môn 眞實門, thì cả hai sự và lý 理事 có thể được gọi là “chân”.

(T44, 483a7-9)

Nói cách khác, sau cùng thì Huệ Viễn đã trình bày sự hợp nhất tối hậu của tất cả các pháp, và sự ám chỉ, sự đồng nhất của nhị đế. Tuy nhiên, thật không may khi sư đã không nhấn mạnh một cách khẳng định vào sự hợp nhất này, và để lại ấn tượng về những chân lý thuộc bản thể tách biệt đối với thế giới hiện tượng (*samvrtisatya*) và chân thực (*paramarthasatya*).

Trong một chương về ý nghĩa của Nhất Thừa (*ekayana*, T44, 648b13-649c4), Huệ Viễn đưa ra sự đồng nhất của nhị đế một cách rõ rệt hơn. Sư nói về thể tánh của Nhất Thừa như sau:

“Nếu có người phân tích thể loại của ekayana, có hai loại. Thứ nhất là pháp nhất thừa, và thứ hai là hạnh nhất thừa. Có ba loại pháp. Thứ nhất, giáo pháp 教法 hoặc ba tạng và mười hai bộ kinh. Thứ hai, lý pháp 理法 hoặc Phật tánh. Nếu những điều này được phân tích sâu hơn, chân lý này là pháp giới duyên sinh là chân lý đơn thuần của nhị đế – 眞二諦. Thứ ba, hành pháp 行法 là sự thực hành lục độ v.v...”

(T44, 649a 25-29, phần nhấn mạnh được in nghiêng)

Điểm quan trọng ở đây là người [đọc] nhận ra “chân lý đơn thuần của nhị đế” với “pháp giới duyên khởi”. Nói cách khác, thế giới duyên khởi này chính nó là chân lý (*prattiyasamutpada*), và đây là chân lý duy nhất bao gồm cả hai chân lý. Đây là định nghĩa của thể tánh Nhất thừa, hoặc Đại thừa. Thực ra đây không phải là một định nghĩa đặc biệt mới mẻ hoặc một sự phát triển của Phật giáo mà chỉ là tránh được lỗi lầm khi đưa ra hai chân lý tách biệt giữa *samvrtisatya* và *paramarthasatya*.

Chúng ta hãy trở lại với luận đề về nhị đế. Sau phần giới thiệu định nghĩa về nhị đế, Huệ Viễn đưa ra sự phân loại giáo lý các tông phái Phật giáo với hy vọng làm sáng tỏ ý nghĩa của nhị đế. Như Huệ Viễn xác nhận, lối phân loại này không có trong bất cứ kinh luận nào, nhưng sư đưa ra ý nghĩa muốn nhấn mạnh.

Trong số bốn tông phái Huệ Viễn phân định, hai tông phái đầu thuộc Tiểu thừa, và hai tông phái sau thuộc Đại thừa. Đây không phải là những trường phái kỳ cựu hoặc truyền thống tôn giáo trong lịch sử, nhưng là những “trào lưu” nằm trong hệ thống giáo lý Phật Đà như một toàn thể. Bốn tông phái Huệ Viễn đưa ra như sau (483a11ff):

1. Lập Tánh Tông 立性宗 cũng gọi là phái duyên khởi (*prattiyasamutpada*). Đây là giáo lý thô của Tiểu thừa. Được dạy rằng tất cả các pháp có thể tánh (*svabhava*). Khác với giáo lý ngoại đạo về thể tánh khi dạy rằng mặc dù tất cả các pháp có thể tánh, vạn pháp từ nhân duyên sinh khởi. Phái này là A tỳ đạt ma.
2. Tông phái dạy về sự mai một của thể tánh (Một Tánh Tông) 沒性宗, cũng được gọi là phái về giả danh. Đây là giáo lý sâu hơn của Tiểu thừa. Được dạy rằng các pháp giả [hợp] không có một thể tánh. Cũng cho rằng dù các pháp không có thể tánh những không phải là không có giả tướng. Tông phái này là Thành Thật Luận.

3. Tông phái dạy về sự mai một của giả tướng (Giả Tướng Tông) 假相宗, cũng gọi là phái “bất chân” 不眞. Đây là giáo lý thô của Đại thừa. Tông phái này làm sáng tỏ chân nghĩa của giáo lý về giả tướng nói trên, rằng giả hữu không có chủ thể. Huệ Viễn so sánh chỗ này với người tưởng lầm sóng nắng là nước. Khi người ấy đến gần thì biết rằng không có nước. Không những ảo giác về nước không có một chủ thể hoặc thể tánh, mà còn không có tướng trạng hoặc đặc tính của nước là tuôn chảy và ướt. Cũng vậy, các pháp giống như ảnh tượng.

(Tuy nhiên, tông phái này vẫn còn là pháp thô của Đại thừa, vì không nói rõ chân lý tối hậu của vạn pháp (pháp thực) 法實. Về sau, sư Huệ Viễn gần như đồng hóa giáo pháp này với các kinh Bát Nhã ba la mật và Pháp Hoa (483b18)).

4. Tông phái làm hiển lộ chân lý còn gọi là chân tông. Đây là giáo pháp tế của Đại thừa. Được dạy rằng các pháp có mặt như vọng tưởng 妄想. Những vọng tưởng này không có thực tánh nhưng có thực sinh. Cái “thực” là Như Lai tạng (tathagatha-garbha), Phật pháp vô lượng như cát sông Hằng (483a26). Đây là thực tánh duyên khởi gồm cả hai sinh tử và Niết Bàn. Nói cách khác, luân hồi và Niết Bàn là nhất chân.

Về sau Huệ Viễn gần như muốn nói rằng đây là giáo lý Hoa Nghiêm, Đại Bát Niết Bàn, Duy Ma Cật, và Thắng Man (483b19). Tuy nhiên, sư nhanh chóng nói rằng mặc dù các tạng kinh tương quan với các phái 3 và 4 dường như khác lý thuyết nhưng giáo pháp thì như nhau, đó là pháp giới duyên khởi 法界緣起. Chỉ có đường lối thực hành để chứng ngộ thì khác nhau. Kinh Pháp Hoa và Hoa Nghiêm nhấn mạnh trên tam muội, Đại Bát Nhã ba la mật nhấn mạnh trên trí tuệ bát nhã, Đại Bát Niết Bàn nhấn mạnh trên sự tịch lặng của quả Bồ Đề, Duy Ma Cật nhấn mạnh trên giải thoát bất tư nghị, Thắng Man nhấn mạnh trên nhất thừa. “Trong đường lối như trên, dù rằng tất cả các kinh nhấn mạnh vào những điểm khác nhau, và dù rằng giáo thuyết có thể thay đổi, tất cả đều là giáo lý nền tảng (483b21-27).

Tiếp theo, chi tiết về Nhị đế được nói đến, thường là mơ hồ khó hiểu qua bốn hệ thống trên. Chúng ta thực sự quan tâm đến ý nghĩa của nhị đế ở thứ bậc cao nhất, tức tông phái thứ tư, chân tông (484b22ff). Huệ Viễn lại tạo thêm một lỗi ở đây khi nói về Hữu và Vô. Thế tục đế được chia làm hai phần, phần Hữu và phần Vô. Sau đó Huệ Viễn liệt kê sáu ý nghĩa của Hữu như sau:

1. Sự tướng hữu 事相有 chỉ cho năm uẩn, căn, trần... Đây là nội dung của *samvrtisatya* của tông thứ nhất.
2. Pháp tướng hữu 法相有 chỉ cho các chân lý khổ, vô thường... Đây là nội dung của *paramarthasatya* thuộc tông thứ hai.
3. Giả danh hữu 假名有 chỉ cho nội dung của *samvrtisatya* thuộc tông thứ hai, rằng tất cả các pháp thuộc thế giới hiện tượng chỉ có giả danh, không có thực tánh hoặc chủ thể.
4. Vọng tướng hữu 忘相有 chỉ cho nội dung *samvrtisatya* thuộc tông thứ ba rằng cái thấy về các tướng thuộc thế giới hiện tượng có chủ thể là vọng kiến.

5. Vọng tưởng hữu 妄想有 phủ nhận tư tưởng (idealism). Điều này có nghĩa rằng chủ trương phủ nhận tất cả thực tại, hoặc sự có mặt của các pháp ngoài tâm là vọng tưởng dựa vào có từ vọng tâm.

6. Chân thực hữu 真實有 chỉ cho Như Lai Tạng như duyên khởi, và gồm cả hai luân hồi và Niết Bàn. Như vậy, đây là cái nhìn đúng về thế giới hiện tượng của *pratīyasamutpada*.

Những sự giải thích về ý nghĩa của Hữu trong các phần thứ 5 và thứ 6 thuận với lời giải thích đúng về *samvrtisatya* thuộc tông phái thứ tư. Khái niệm về Vô cũng được chia làm bốn cách giải thích như sau:

1. Bất hữu là thiếu chủ thể ngoài các uẩn. Chỗ này hợp với lời giải thích về *paramarthatatya* của tông thứ nhất.

2. Bất hữu là sự vắng mặt của thực tại độc lập trong các pháp hữu vi giả danh 無性之無. Chỗ này hợp với lời giải thích về *paramarthatatya* của tông thứ hai.

3. Bất hữu là vọng tưởng (hoặc tướng) mà hiện tượng được thấy là có mặt từ vọng kiến, trong khi thực sự chúng không có chủ thể. Chỗ này hợp với lời giải thích về *paramarthatatya* của tông thứ ba.

4. Bất hữu là vọng tưởng. Huệ Viễn chỉ đưa ra lời giải thích rằng chỗ này khác với lời giải thích của ba tông đầu tiên, và người đọc giả định rằng đây là sự giải nghĩa đúng theo tông thứ tư. Điều lạ lùng là trong cả hai sự giải thích thứ 3 và thứ 4 đều có hai chữ “vọng tưởng”, và cũng có thể rằng đây là lỗi do in nhầm chữ “tưởng” thay vì chữ “tướng”. Nếu như vậy thì lời giải thích thứ 3 nên được đọc như sau: “bất hữu là vọng tướng”. Dù sao, lời giải thích đúng về chữ Vô đối với *samvrtisatya* là sở dĩ hiện tượng được hiểu như có mặt chỉ vì vọng tưởng, thực sự hiện tượng thiếu chủ thể.

Chân đế, *paramarthatatya*, cũng được phân tích qua Hữu và Vô. Từ cái nhìn của chân đế, Hữu chỉ cho tánh Như Lai tạng, Phật tánh vô lượng như cát sông Hằng (484c7-8). Mặt khác, chữ Vô được phân định làm năm phần: bất hữu là hoàn toàn thiếu tự thể (svabhava); sự phủ nhận chủ thể hoặc linh hồn trong chúng sinh; sự thiếu hiện hữu độc lập là cái hiểu của phàm nhân; sự thiếu thực nhân là cái hiểu của nhị thừa; và sự phủ nhận rằng Như Lai Tạng là không, vọng tưởng, hoặc sự xác định chân lý của Như lai Tạng.

Tất cả năm ý nghĩa này được xem là nội dung của Vô từ *paramarthatatya*. Như vậy, theo Huệ Viễn thì cả hai *samvrtisatya* và *paramarthatatya* gồm có mặt đúng và mặt sai của Hữu và Vô, của hữu và bất-hữu, tùy theo trình độ hiểu hoặc tông phái giải thích những danh từ này. Chân lý tối thượng đồng với Như Lai tạng, tức thế giới duyên khởi này. Thấy rằng Huệ Viễn tránh sự xác nhận đơn thuần Hữu là *samvrtisatya* và vô là *paramarthatatya*. Thay vào đó, sự đồng hóa khái niệm về hữu như vọng, và bất-hữu với *samvrtisatya*, và tri kiến về Vô là tịch tĩnh, và hữu là chân lý, hoặc Như Lai Tạng, là *paramarthatatya* (8).

Như vậy, Huệ Viễn, nặng nề với chiều hướng giải thích mơ hồ và sai lạc khi luận về nhị đế qua các tên gọi của Hữu và Vô, trình bày nhị đế rốt ráo là một chân lý, và sự phân tích qua nhiều đường lối gần với Thiên Thai Trí Khải. Thực ra, Huệ Viễn đã đề cập

đến sự thành tựu của tam đế dựa vào kinh Đại Bát Niết Bàn, nhưng sư không phát huy nó một cách hệ thống.

Cũng nên đưa ra sự tương hợp rất gần giữa sự xếp loại của Huệ Viễn và bài kệ thứ 24:18 của Trung Luận, mặc dù Huệ Viễn không nói trực tiếp đến học thuyết Trung Quán hoặc Trung Luận trong khi sư nói về nhị đế. Như vậy, tông thứ nhất thành lập thể tánh hợp với dòng kệ thứ nhất nói về nhân duyên (*pratityasamutpada*), tông thứ hai dạy về “sự hoại diệt của thể tánh” hợp với dòng kệ thứ ba về giả danh, tông thứ ba dạy về “sự hoại diệt của tướng trạng” hợp với dòng kệ thứ hai về không (*Sunyata*), và tông thứ tư dạy về sự hiển lộ của chân lý, có ít phần hợp với dòng kệ thứ tư về đệ nhất nghĩa Trung Đạo. Tuy nhiên, đây là sự cung hiến của Trí Khải để nhận thấy sự tương hợp này, hầu tránh khuynh hướng luận về nhị đế qua các danh từ Hữu và Vô, và thay vào đó, dùng tư tưởng trong bài kệ này để thành lập một khái niệm tam đế hợp nhất.

Chương Sáu

Các học giả Thành Thật Luận

Trong các chương trước chúng tôi đã nghiên cứu về nhị đế như một đề mục phổ thông vào thế kỷ thứ 5 và thứ 6 tại hai miền Nam Bắc Trung quốc như thế nào. Đề tài được luận giải qua sự tương quan giữa nhị đế với các từ Hữu (ngã hoặc hiện hữu) và Vô (vô ngã hoặc Không) là những điểm liên quan đến sự phủ nhận *samvrtisatya* như cái không thực nên phủ nhận hoặc vượt qua để tiến đến cái chân thực là *paramarthasatya*. Một giải pháp quan trọng khác đối với vấn đề là cố gắng đưa ra ý nghĩa thỏa đáng của Không bằng cách xác định Giả. Phương pháp này được các học giả Thành Thật Luận như các sư Trí Tạng và Tăng Mân ưa thích. Kết luận của những tăng sĩ học giả này gặp sự tán công của các học giả thuộc truyền thống Tam Luận, đặc biệt là từ sư Cát Tạng, và bị bỏ qua như thuộc về Tiểu thừa (Hinayanistic), tuy nhiên, học thuyết và cái nhìn của tông phái này đối với thế giới hiện tượng gây ảnh hưởng quan trọng trên hệ thống triết học và sự phát triển

khái niệm tam đế của Trí Giả. Chúng tôi sẽ khảo cứu những đoạn văn liên hệ về *nhị đế* và *giả danh* trong Thành Thật Luận, và đường hướng giải thích những tư tưởng này bởi những học giả đại diện cho truyền thống Thành Thật Luận tức Trí Tạng và Tăng Mân.

NHỊ ĐẾ VÀ GIẢ HỮU TRONG THÀNH THẬT LUẬN

Thành Thật Luận 成實論 thuộc loại A tỳ đạt ma được biết do Harivarma (Ha lê bạt ma) biên soạn, và được sư Cưu Ma La Thập dịch sang Hoa văn vào những năm 411-412. Như tựa đề, luận này có mục đích “thành lập sự thật qua những giải thích thỏa đáng về Không, và đưa ra Diệt Đế, chân lý thứ ba trong tứ đế, là chân lý đưa đến giải thoát (T32, 363a28). Mục thứ tư trong Thành Thật Luận với chủ đề là Diệt Đế (chương 141-154, T32, 327a-334b) là mục nổi bật nhất của tập luận này, chủ trương [hành giả] có thể đạt đến Niết Bàn nếu diệt được ba tâm là Giả danh tâm 假名心, Pháp tâm 法心, và Không tâm 空心.

Luận về Diệt đế khởi đầu với chương 141 “Lập Giả Danh Phẩm” 立假名品. Chương này bắt đầu với sự xác định Diệt đế là diệt ba loại tâm giả, pháp, và không. Nói ngắn gọn lại thì ba loại tâm này được diệt như sau:

Diệt Giả tâm bằng phương tiện nghe và suy tư về lý duyên khởi. Diệt Pháp tâm với sự chứng đắc trí tuệ, biết được những thành phần của pháp, như lửa, là thiếu một chủ thể. Diệt Không tâm khi vào được diệt tận định tam muội (T32, 327a 8-12). Ba tâm này và ba cách diệt tâm tiếp tục được luận chi tiết. Trong bản văn này, nhị đế và ý nghĩa của giả hữu, hoặc giả danh được sáng tỏ.

Thứ nhất, “giả danh” được định nghĩa như cái được phân biệt khi có mặt từ sự tụ hội của nhiều yếu tố khác nhau. Thí dụ, sự tụ hội của ngũ uẩn được gọi hoặc được cho một cái tên giả là “người”; sự tụ hội của những yếu tố như màu sắc, hương thơm, hình dáng... được gọi là “cái chai”. Định nghĩa này được giữ vững bằng cách trưng dẫn lời Phật thuyết về một chiếc xe kéo (đó chỉ là sự tập hợp của bánh xe, trục xe v.v...), rằng:

“Tất cả các pháp đều là vô thường, đây khổ não, vắng mặt chủ thể, và thiếu linh hồn. Các pháp sinh khởi từ các duyên khác nhau, và không có định tánh. . Chúng chỉ có tên; chúng chỉ là ký ức; chúng chỉ là tác động. Những tên gọi khác nhau như người, thần tiên ... chỉ là sự tập hợp của năm uẩn.”

(T32, 327a 17-19)

Các pháp được nói rằng “chỉ có tên” bởi vì chúng không có thực thể bất biến.

Khái niệm về nhị đế được giới thiệu ở đây. Được biết rằng Phật dạy nhị đế là chân đế (paramarthasatya) và tục đế (samvrtisatya). Chân đế gồm các sắc pháp (rupa) và Niết

Bàn (4). Tục đế gồm các pháp không có tự ngã (svabhava) mà chỉ có giả danh, giống như cái chai là sự tập hợp của các duyên như màu sắc..., và người chỉ là sự tập hợp của các duyên như ngũ uẩn.

Có một sự nguy hiểm ở đây, như thường thấy, là lời giải thích sai lạc nhị đế như hai chân lý tách biệt, vì thế nên thành thật Luận nhanh chóng chỉ ra rằng Phật dùng tục đế như phương tiện cứu chúng sinh. Nói rằng:

“Chư Phật và chư thánh hiền muốn đưa chúng sinh đến chỗ cởi bỏ những trói buộc vào giả danh nên dùng tục đế để dạy người.”

(T32, 327a 25-26)

Chỗ này được giảng rộng hơn. Nói rằng vì muốn sử dụng sự vật trong thế giới hiện tượng, sự vật được đặt tên, như “cái chai” v.v... Nếu không có tên thì không thể dùng trong đời sống hằng ngày. Đây là thứ bậc của tục đế. Cũng như thế, khi thuyết về nhị đế, Phật tránh hai đối cực thường và đoạn, những tư duy sai lầm, những chủ trương khắc khổ hoặc phóng túng (T32, 327b3-4). Cũng vậy, tục đế là giáo lý căn bản của chư Phật. Nếu có người thực hành bố thí và trì giới, sẽ được tái sinh trên các cõi cao hơn, và sẽ được dạy chân lý tối thượng. Phật pháp sánh với biển cả trước cạn sau sâu. Cùng phương pháp, tục đế được dạy trước những pháp thâm sâu.

Một ẩn dụ khác, rằng một giọt nước có thể được lấy ra dễ dàng nếu để khí nóng vào. Cũng vậy, tâm phải được làm cho “thuần thực” với phương tiện trí tuệ thuộc tục đế, và sau đó, với trí tuệ thuộc chân đế sẽ vượt qua những chướng ngại đạt đến giải thoát.

Một điểm quan trọng khác được nói đến trong Thành Thật Luận là Trung Đạo được chứng đắc với phương tiện tục đế (T32, 327b17-18). Giáo thuyết này đưa ra sự kiện rằng ngũ uẩn không ngừng sinh khởi, vì thế không hoàn toàn tận diệt. Đây là sự phủ nhận chủ trương đoạn diệt. Cũng vậy, ngũ uẩn không có định tánh và hoại diệt từng sát na, vì vậy nên không phải là thường. Đây là sự phủ nhận chủ trương thường hằng. Trung Đạo trong văn mạch này có nghĩa là tránh hai cực đoạn đoạn diệt hoặc hư vô, và thường hằng. Nhận rằng thế giới sinh khởi là diệt cái thấy sai lầm của chủ trương đoạn diệt hoặc hư vô; nhận rằng thế giới hư hoại là diệt cái thấy sai lầm của chủ trương vĩnh cửu.

Với phương tiện của chân lý thế gian là cái dạy về những hiện tượng giả tạm mà con người có thể nhận lấy được sự sinh và diệt của thế giới hiện tượng. Nếu có người chấp rằng chúng sinh có mặt một cách cố định thì đây là một cái ngu lớn, nhưng lại nếu có người chấp rằng không có gì cả thì đây cũng là một cái ngu lớn. Cái nhìn về Hữu và Vô là những quan điểm cực kỳ sai lầm của các chủ trương thường và đoạn. Hành giả có thể đến được chỗ giải thoát từ cái thấy rốt ráo về thực tại qua giáo thuyết về Không, nhưng nếu không khéo thì lại rơi vào chỗ chấp không. Tục đế với giáo thuyết về giả hữu đưa đến sự buông bỏ từ cái chấp thuần không hoặc chủ trương đoạn diệt. Sự chứng ngộ được Chân Không là sự thấy được rằng Không không có nghĩa là thuần túy không có gì cả.

Thành Thật Luận quảng diễn sự thiết yếu để nhận biết được điều trên và vai trò

quan trọng của tục đế. Có những người, khi nghe dạy về sự phủ nhận nhân ngã, có thể sinh ra sợ hãi và rơi vào chủ trương đoạn diệt sai lầm. Nhưng nếu, qua tục đế, người này trước hết suy nghĩ rằng có một cái ngã chịu khổ vì quả báo từ những hạt giống bất thiện đã từng gieo trồng trong quá khứ, thì người ấy sẽ tin vào thuyết nghiệp quả. Rồi thì người ấy có thể quán sát rằng đặc tính của thế giới hiện tượng là sinh, diệt, và vô thường. Dần dần người ấy có thể chứng được Diệt Đế, nhận biết rằng không hề có cái gọi là chủ thể, và có thể diệt được tất cả tham đắm. Đến đây, người ấy đã nghe và hiểu được giáo lý Không, rằng không có thực thể cố định.

Chúng ta có thể thấy rằng trong mục này Thành Thật Luận nhấn mạnh trên ý nghĩa của *samvrtisatya* như *upaya* hoặc phương tiện để đưa người đến chỗ chứng ngộ được chân lý. Giả danh hoặc giả hữu là những bề mặt khả dĩ đối với Không, trong đó tất cả các pháp thuộc hiện tượng đều thiếu tự tánh (Không), nhưng vì có những sự tụ hội của nhân và duyên gọi là uẩn, tướng, sắc, và những thứ tương tự mang theo những tên gọi giả tạm khiến đời sống hàng ngày được dễ dàng. Có thể phân biệt được hai chủ trương thường hằng và đoạn diệt xuyên qua tục đế, là cái dạy về Không và giả hữu của vạn pháp trong đường lối thích ứng cho mỗi hành giả đến được với chân lý tối thượng. Đề mục kế tiếp nói rộng về ý nghĩa của “giả danh”.

Chương 142 “Giả Danh Tướng”假名相(T32, 327c29-328c23) trong Thành Thật Luận đưa ra hai mươi định nghĩa khác nhau về danh từ này. Thí dụ, giả danh, giả hữu được gọi tên như trên vì có từ những pháp khác biệt. Một cái chai có mặt từ những hình dáng, màu sắc khác nhau, và trong chính nó không có tự thể (T32, 328a 6-8). Cũng vậy, chiếc xe hai bánh kia chỉ là sự tụ hội của những thứ như vành xe, trục xe... nhưng tên gọi thì không tự có mặt. Vành, trục là những nhân và duyên hợp thành cái [gọi là] xe, nhưng không có một tự thể từ cái xe này. Vì vậy “xe” chỉ là giả danh (T32, 328a10-14).

Cũng vậy, cùng một vật, người khác nhau tiếp nhận khác nhau. Có người chỉ thấy chiếc đuôi con ngựa, có người chỉ thấy thân ngựa, một ít da và lông, như trong một tỷ dụ nổi tiếng về người mù sờ voi. Hoặc, khi nghe âm nhạc, có người nói rằng anh nghe tiếng của đàn dây, có người nói anh nghe tiếng vĩ cầm v.v... Nói cách khác, cách thể nghiệm của con người thì không cùng tột. Vì thế, chúng ta có thể nói rằng chúng ta thấy đúng hình tướng, nghe đúng âm thanh, nhưng chỉ có thể gọi chúng bằng những tên gọi giả tạm mà thôi (T32, 328a16-24).

Cũng vậy, giả hữu tùy thuộc vào những yếu tố đi kèm theo. Sự vật có mặt đây đó, dài ngắn, lớn nhỏ, thầy trò, cha con, giàu nghèo v.v... Thực pháp thì không từ bất cứ điều gì [sinh khởi] (T32, 328c11-14).

Sau cùng, có bốn cách để giải thích. Đó là Đồng (nhất), Dị, Bất Khả Thuyết, và Không. Tất cả bốn cách này đều không thích hợp cho nên chỉ có thể kết luận rằng “cái chai” là giả hữu. Đồng có nghĩa rằng cái chai là một với hình dáng, xúc chạm, mùi vị, cảm giác... của nó (nhưng không có một “cái chai” trong từng phần này). Dị có nghĩa rằng có mặt tách biệt với hình dáng... của nó (nhưng không thể có một “cái chai” tách rời những thành phần này). Bất khả thuyết có nghĩa rằng người ta không thể giải thích về hình dáng...

của cái chai, hoặc rằng cái chai có mặt tách rời những thành phần này. Không có nghĩa rằng cái chai hoàn toàn không có mặt (nhưng đây là chủ trương cực đoan của thuyết đoạn diệt, và cái chai có giả hữu). Cả bốn ý niệm này đều không thích ứng, vì thế hành giả nên biết rằng cái chai không phải là một vật tự có mặt với một chủ thể, mà chỉ là giả danh (T32, 328c18-23).

Những giải thích khác nhau về giả danh và giả hữu này sau cùng được các học giả Thành Thật Luận lược phân làm ba loại. Giả hữu được định nghĩa là *nhân thành giả* 因成假, *tương tục giả* 相續假, và *tương đãi giả* 相待假. Chúng ta hãy khảo cứu tư tưởng của các sư Trí Tạng và Tăng Mân là những học giả đại diện cho Thành Thật Luận.

HỌC GIẢ THÀNH THẬT LUẬN ĐỜI LƯƠNG

Sư Tăng Mân (467-527) ở Trang Nghiêm Tự, Nam Kinh là một học giả nổi tiếng của Thành Thật Luận và Đại Bát Niết Bàn Kinh. Sư cùng Trí Tạng và Pháp Vân được nhìn nhận là một trong “ba đại pháp sư đời nhà Lương”. Tiểu sử ghi rằng sư biên soạn hơn một trăm tiểu quyển gồm nhiều luận đề khác nhau (T50, 463c11-12), nhưng tất cả đều thất truyền. Chỉ còn hai dấu vết về tác phẩm của sư là phần vấn đáp ngắn với thái tử Chiêu Minh về “nhị đế” và “Dharmakaya” được ghi lại trong “Quảng hoàng minh ký”, nhưng không thể dựa vào để có thể rút ra được những kết luận đáng tin cậy, và những nhận định quan trọng về các tác phẩm của sư Cát Tạng như “Đại thừa huyền luận” (T45, 15-77) và “Nhị đế nghĩa” (T45, 77-115). Ở đây, chúng tôi không quan tâm đến chủ đề về dharmakaya, và phần luận về vấn đáp giữa sư và thái tử Chiêu Minh đã được nói đến trong chương Ba. Phần còn lại của chúng ta là sư Cát Tạng.

Trong những bản văn nói về nhị đế của sư như “Nhị đế nghĩa”, và một chương trong “Đại thừa huyền luận”, sư Cát Tạng trước hết phê bình sự giải thích về nhị đế của các học giả Thành Thật Luận trước khi trình bày lối giải thích của Tam Luận. Đầu tiên, nơi phần mở đầu của “Đại thừa huyền luận”, đã dẫn chứng sư Tăng Mân khi nói rằng “nhị đế chỉ cho chỗ thù thắng nơi không còn vọng tưởng, lối về chân thực của đạo” (T45, 15a 18-19). Như vậy, sư giải thích nhị đế khi đưa cả hai vào chỗ lý tưởng, hoặc thực tại được biết bởi người đã chinh phục được tất cả vọng tưởng, và là những giáo lý đưa đường hành giả chứng ngộ được chân lý này. Trong văn mạch luận về chân đế và quả vị Phật, đưa ra ý tưởng rằng tục đế không vượt trên ngôn từ. Sư Tăng Mân được dẫn chứng như sau:

“Hai điều này (chân đế và quả vị Phật) bất khả thuyết. Quả Bồ Đề xuất hiện bên ngoài nhị đế, vì thế bất khả thuyết. Chân đế vốn là Không. Nó không có trong tứ cú, và vượt ngoài bách phi, vì thế bất khả thuyết.”

(T45, 17a 13-15)

Chỗ này có ý đối chiếu tục đế gồm những hiện hữu giả tạm nên có thể diễn đạt, trong khi chân đế không thể đến từ văn ngôn và khái niệm như tứ cú “a, phi a, cả hai a và phi a,

chẳng a cũng chẳng phi a”. Sư Cát Tạng đã phê bình chỗ này khi nói rằng tục đế cũng bất khả thuyết.

Trong “Nhị đế nghĩa”, phân luận về các thuyết khác nhau liên quan đến sự đồng nhất của nhị đế, được biết sư Tăng Mân đã đưa ra tánh đồng nhất của nhị đế với nghĩa rằng chúng “bất dị”. Sư Cát Tạng trình bày quan điểm của sư Tăng Mân như sau:

“Cái [từ] duyên [sinh] và giả tạm đó thì không khác với Không, vì thế nên tục tức chân. Cái phủ nhận như phương tiện tứ cú, cái đồng nghĩa với phi tự tánh của sự vật thì không khác với Hữu, vì thế nên chân tức tục.”

Mặc dù tục tức chân, nó có danh và tướng, và không nên nói là không danh tướng. Mặc dù chân tức tục, nó không có danh và tướng, và không nên nói rằng có danh tướng. Vì vậy nhị đế đồng nhất với nghĩa chúng là bất dị.”

(T45, 105a17-20)

Trong phần phê bình, sư Cát Tạng nói một cách chính xác rằng sư Tăng Mân đã mâu thuẫn khi đưa ra tánh đồng nhất và bất dị của hiện hữu duyên sinh giả tạm với chân đế, Không với tục đế, khẳng định rằng cõi tục có danh tướng trong khi [cõi] chân chẳng có danh tướng. Nếu chân và tục như nhau, thì có danh và tướng với không danh và tướng cũng nên như nhau (T45, 105b9-28).

Luôn là điều là nguy hiểm khi phán đoán một người nếu chỉ dựa vào những lời phê bình, vì cát tạng có thể đã dựng nên một người bằng rom. Tuy nhiên, sư Tăng Mân đã đưa ra hai cõi khác biệt, cõi tục có danh tướng và ngôn từ, đối lại với cõi chân vượt trên danh tướng. Dường như, theo sư Tăng Mân, hai chân lý này là nhau và không phân biệt. Tuy nhiên, nếu nhị đế đồng nhất, thì chúng ta phải tìm một định nghĩa sáng tỏ hơn về tánh đồng nhất này ở một chỗ khác. Một số ít tư liệu còn lưu truyền của sư Tăng Mân thì không đủ để đưa ra bất cứ kết luận quan trọng nào.

Sư Trí Tạng, 智藏 (458-522) trú Khai Thiên Tự, là một học giả kỳ cựu khác của Thành Thật Luận và Đại Bát Niết Bàn Kinh, nổi tiếng với những bài giảng về Phật pháp. Tiểu sử ghi rằng sư thuyết giảng và biên soạn luận về kinh Đại Bát Nhã, Đại Bát Niết Bàn, Pháp Hoa, Thập Địa, Thành Thật Luận, và A Tỳ Đạt Ma Luận (T50, 467b25-27), nhưng tất cả đều thất truyền. Chúng tôi lại phải căn cứ vào những đoạn văn được cho biết là của sư Trí Tạng được các học giả khác, đặc biệt Cát Tạng, dẫn chứng. Chúng tôi gặp may mắn hơn trường hợp của sư Tăng Mân, vì sư Cát Tạng thường xuyên dẫn chứng sư Trí Tạng. Chỗ đứng của sư cũng được chấp nhận hơn là chỗ của sư Tăng Mân.

Chúng ta hãy nhìn lại những đoạn văn nơi vị trí của sư Trí Tạng được đưa ra cùng với sư Tăng Mân. Bắt đầu với “Đại thừa huyền luận”, phân giải thích về nhị đế của sư Trí

Tạng được tóm lược như sau:

“Nhị đế là ý nghĩa nền tảng của chân lý [dharmata]; chân lý tối thượng phi-nhị, nhất chân. (T45, 15a 17-18)

Ở đây, sư Trí Tạng nhấn mạnh trên tánh đồng nhất của nhị đế như sự diễn đạt sau cùng, rốt ráo, về một chân lý độc nhất, như vậy tránh được lối nhìn nhị đế như hai lãnh vực tách biệt. Trong phần nói về chân đế và Phật quả, đưa ra ý tưởng rằng tục đế thì không vượt trên ngôn từ, Trí Tạng được trưng dẫn như sau:

“Chân đế bất khả thuyết nhưng quả Bồ Đề không bất khả thuyết. Vì nguyên lý của chân đế vượt trên tứ cú và bách phi, nên bất khả thuyết. Vì quả Bồ Đề là tục đế, không phải là bất khả thuyết.” (T45, 17a 15-17)

Tôi [Swanson] không hiểu sư Trí Tạng muốn đưa ra điều gì khi sư nói rằng quả Phật là tục đế (trừ khi sư có ý rằng vì quả Phật được chứng ngộ trong cõi thế gian này nên ở trong tục đế), nhưng điểm chính ở đây là chân đế bất khả thuyết. Với nghĩa này thì không khác với Tăng Mân, và Cát Tạng đã phê bình như nhau, rằng cả hai tục và chân vượt trên lối giải thích qua ngôn từ, và cái hiểu theo khái niệm. (T45, 17b13-15, c3-4)

Trong phần “Nhị đế nghĩa” luận về những thuyết khác nhau liên quan đến tánh đồng nhất của nhị đế, Trí Tạng trình bày như sau:

“Giả [hữu] không có tự tánh; nó sinh khởi nhưng không có thực thể. Vì thế nên tục tức chân. Chân không có thể tánh nhưng là giả hữu, vì thế nên chân tức tục. Tục đồng với chân; không có hữu tách biệt với bất-hữu. Chân đồng với tục; không có bất-hữu tách biệt với hữu. Vì thế nhị đế là không hai cũng là hai; Trung Đạo tức nhị đế. Chúng là hai cũng là không hai; nhị đế tức Trung Đạo.” (T32, 105a 20-23)

Ở đây, thêm một lần nữa nhị đế lại được nói đến qua hai danh từ Hữu và Vô, phủ nhận ý nghĩa của Hữu như chủ thể, và xác định giả hữu. Sư Trí Tạng có công vượt lên trên sự đồng hóa Hữu với tục đế, và Vô với chân đế, nhấn mạnh trên sự đồng nhất tại Trung Đạo. Thực sự, trong đề mục cuối của tác phẩm “Nhị đế nghĩa”, sư Trí Tạng tổng lược vị trí của “mười bốn cột trụ” liên hệ đến thể (tánh) của nhị đế trong ba vị trí, là tư tưởng về Trung Đạo sau cùng và nổi bật của Trí Tạng (T32, 107c12ff). “Đại thừa huyền luận” cũng có một bảng tóm lược tương tự về những thuyết nói đến thể tánh của nhị đế vào năm học thuyết, thuyết sau cùng và nổi bật nhất là thuyết của Trí Tạng về Trung Đạo là thể tánh của nhị đế (T45, 19a6-18). Chúng ta hãy nghiên cứu những học thuyết này (đọc Tokiwa, 1979, 330-337; Hirai 1976, 575-581).

Trước hết, trong “Đại thừa huyền luận” những học thuyết liên quan đến thể tánh của nhị đế được tổng lược vào năm thuyết như sau:

1. Hữu là thể, và Không là dụng. Trong trường hợp này tục đế đồng với Hữu, và hành giả phải “diệt” Hữu để vào được Không. Hành giả không từ phương tiện Không chứng ngộ Hữu, vì thế Hữu là gốc (bản) mà Không là ngọn (mạt) (10).
2. Không là thể và Hữu là dụng. Trong trường hợp này Không được nhìn như chân lý

nền tảng. Tất cả pháp thể gian (có thể) sinh khởi (được) vì không có tự tánh. Vì thể Không là gốc, và Hữu là ngọn.

3. Mỗi đế trong nhị đế đều có thể tánh của riêng nó. Thể tánh của tục đế là giả hữu, và thể tánh của chân đế là sự vắng mặt của tướng hoặc giả hữu tức không có chủ thể.

4. Nhị đế có một thể tánh đơn thuần, nhưng có ý nghĩa khác nhau. Hai chân lý này chỉ là một chân lý, nhưng từ phối cảnh của Hữu, chân lý này là tục đế, và từ phối cảnh của Không chân lý này được gọi là chân đế. Vì sự dụng nghĩa mà (một) trở thành hai.

5. Sau cùng, Trung Đạo là thể tánh của nhị đế. Nhị đế là không hai (non-dual) mà hai; điều này làm sáng tỏ chân lý của nhị đế là một (an identity). Nhị đế là hai mà không hai (non-dual); điều này thành tựu nghĩa Trung Đạo.

Sư Cát Tạng phê bình bốn phần đầu tiên khi đưa ra hai chỗ đứng tách biệt cho nhị đế, nhưng dường như sư chấp nhận phần thứ năm là phần [chính đáng] của Trí Tạng (T45, 19b3-6). Sư đưa ra câu hỏi Trung Đạo hoặc ở trong hoặc ở ngoài nhị đế, và Trí Tạng đã giải thích rằng “một cách rất ráo chỉ là một, vô danh, vô tướng; nó có trong nhị đế”. Như vậy, với Trí Tạng, Trung Đạo không phải là yếu tố thứ ba ở ngoài nhị đế, nhưng là cái hợp nhất làm hiển lộ cái rất ráo đồng nhất của nhị đế.

Sư Cát Tạng tiếp tục nói rằng “chỉ có một chân đế vì phương tiện mà nói thành hai, như chỉ có một thừa vì phương tiện mà nói thành ba (T45, 19b13-14). Ở đây, sư tóm lược năm học thuyết qua tứ cú:

“Trường hợp thứ nhất là trường hợp của Hữu; trường hợp thứ hai là trường hợp của Bất-Hữu; trường hợp thứ ba và bốn là những trường hợp của cả hai Hữu và Bất-Hữu; và trường hợp thứ năm là trường hợp của chẳng Hữu cũng chẳng Bất-Hữu”.

(T45, 19b15-16)

Với nghĩa này, sư Trí Tạng từ chối tất cả năm thuyết, bởi vì, như chúng ta sẽ thấy trong chương sau, sư phát triển một học thuyết gọi là tứ-nhị-đế là thuyết vượt trên tứ cú, và đối lại với Hữu và Bất-Hữu. Tuy nhiên, sư đưa ra thuyết thứ năm về Trung Đạo như thể tánh của nhị đế bằng cách trung dẫn [kinh luận] để giữ vững thuyết này. Điều đáng lưu ý là trong bản văn, trước hết sư dẫn chứng Trung Luận 24:18, là nền tảng học thuyết tam đế của Thiên Thai Tri Khải. Cát Tạng nhận câu thứ nhất “tất cả pháp từ duyên sinh” với tục đế; câu thứ hai “tức Không” với chân đế; câu thứ ba “giả danh” bị lướt qua; câu thứ tư với “Trung Đạo nghĩa” với thể tánh. (T45, 19b18-20)

Sư Cát Tạng cũng dẫn chứng kinh Nhân Vương về hữu đế, bất-hữu đế, và Trung Đạo đế, chứng nhận sự có mặt của một “chân lý thứ ba”, nhưng chọn lựa giữ tướng nhị đế (11). Đối với sư Trí Tạng và thuyết của sư rằng Trung Đạo là thể tánh của nhị đế sẽ được nói đến sâu hơn sau khi khảo cứu phần kết luận của đề tài này trong tác phẩm “nhị đế nghĩa”.

Trong “Nhị đế nghĩa” (T45, 107c12-108a) sư Cát Tạng tóm lược vị trí của “14 rường cột” liên hệ đến thể tánh của nhị đế vào ba thuyết căn bản:

1. Nhị đế nhất thể = 諦 – 體: được giải thích qua ba đường:
 - a. Chân đế là thể: Chỗ này có hai sự khác biệt. Thứ nhất nhấn mạnh trên không là nguyên lý nền tảng hoặc chân đế, vì vạn pháp vốn thiếu chủ thể. Hữu không phải là chân lý có sẵn, nên chân đế (= Không) là thể tánh của nhị đế. Thứ hai nhấn mạnh trên sự đồng nhất của Hữu với tục đế. Vì tục là cái phải phủ nhận để nhận ra chân, chân đế là thể tánh của nhị đế.
 - b. Tục đế là thể: Chỗ này cũng nhấn mạnh Hữu là tục đế, và cần phải phủ nhận tục đế này để thấy được chân đế. Nếu hành giả không thể phủ nhận và “diệt” tục thì không thể chứng được “chân”. Vì tục đến trước và là nội dung của cái phải được vượt qua để thấy được cái chân là, nên tục là thể tánh của nhị đế.
 - c. Cả tục và chân là thể: Chỗ này kết hợp hai vị trí. Nhấn mạnh rằng Hữu vốn không có tự tánh, với nghĩa này, chân là thể của tục, và tục là dụng của chân. Tuy nhiên, phải “diệt” tục để nhận ra chân, với nghĩa này chân là dụng của tục, và tục là thể của chân. Vì vậy nên cả chân và tục là thể và là dụng của nhau.

Đề mục này có vẻ khó nắm được rõ ràng, đây và kia, với cách dùng hai chữ Thể và Dụng trong ngôn ngữ Trung Hoa. Sư Cát Tạng nói thêm rằng ba lối giải thích này được môn đồ của Trí Tạng phát huy, nhưng chính sư Trí Tạng thì đặt nặng rằng chân là thể của nhị đế.

1. Nhị đế dị thể: = 諦 異 體 : Thể tánh của tục đế là ba loại giả hữu: nhân thành, tương tục, và tương đãi. Thể của chân đế vượt trên khái niệm và ngôn từ vì không thể được hiểu trong những giới hạn lý luận của tứ cú. Nói cách khác, thể của tục là danh tướng, và thể của chân là vô danh tướng.

2. Trung Đạo là thể của nhị đế: Chỗ này là phần sư Trí Tạng thêm vào, khi nói rằng “vì nhị đế là hai mà không hai, Trung Đạo tức nhị đế. Vì vậy nên Trung Đạo là thể của nhị đế” (T45, 108a4-6). Nhị đế là “hai” khi nhấn mạnh trên sự phân biệt giả lập giữa hai chân lý, trong khi chúng nằm trong một chân lý phi nhị, Trung Đạo. Thuyết này được giảng rộng vào thuyết “Tam chủng Trung Đạo” 三種中道 :

- a. Trung Đạo thể tục đế: Loại thứ ba này gồm ba phần. Thứ nhất, tục đế không phải là không có gì cả, vì nó chứa đựng nhân Bồ Đề và nguyên lý chân thực. Nó không tự tánh vì không thực sự có quả vị để chứng đắc. Đây là Trung Đạo nhân quả = nhân thành (cái thứ nhất trong ba giả hữu) có nghĩa rằng tất cả các pháp chẳng có chẳng không. Như vậy đây là trung đạo với nghĩa phủ nhận nhị nguyên, hoặc hai cực đoan, của hữu và vô.

Thứ hai, tục đế không thường trụ vì tất cả các pháp không ngừng biến hoại, nhưng cũng không phải là hư vô hoặc hoàn toàn đoạn diệt bởi vì vẫn còn có một sự tương tục. Đây là Trung Đạo tương tục (cái thứ hai trong ba giả hữu) có nghĩa rằng các pháp chẳng thường chẳng đoạn. Đây là trung đạo với nghĩa phủ nhận nhị nguyên, hoặc hai cực đoan, của các chủ trương thường và đoạn.

Thứ ba, tục đế là Trung Đạo tương đãi (cái thứ ba trong ba giả hữu). Đây là trung đạo với nghĩa phủ nhận nhị nguyên, hoặc hai cực đoan, của đồng và dị.

Như Fukushima Kosai nói, lối phân tích về giả hữu qua ba phần như trên “là một thuyết huyền bí về thế giới hiện tượng, đã phân định thế giới này qua những khía cạnh thuộc bản thể (nhân quả), tạm bợ (tương tục), và luận lý (tương đãi). Như vậy, mặc dù thế giới trần tục thuộc hiện tượng luận lý là “thực”, nhưng chỉ là một cái thực [có mặt] một cách tạm thời” (1976, 20). Cát Tạng phê bình thuyết này khi đưa ra rằng cái được được hiểu đúng về cái gọi là “giả hữu” này thì không khác với, và [có thể nói là] đồng với “chân thực”. Lời phê bình này có thể hoàn chỉnh khi nào hai chân lý có ý nghĩa chỉ cho một thực tại đồng nhất. Tuy nhiên, điều quan trọng là các học giả Thành Thật Luận đã cố gắng giải thích chân lý này từ phối cảnh của, hoặc từ sự nhấn mạnh trên, hiện hữu giả tạm thuộc thế gian này. Trong ý nghĩa này, sự phân tích về Trung Đạo tục đế là một công hiến lớn của các học giả Thành Thật Luận.

- b. Trung Đạo chân đế: Chỗ này chỉ cho chân đế chẳng hữu chẳng bất-hữu.
- c. Trung Đạo hòa hài hai chân lý: Chỉ cho Trung Đạo là cái làm sáng tỏ sự hài hòa của hai chân lý là chẳng chân đế, chẳng tục đế. Chỗ này khác với Trung Đạo chân đế là cái chẳng trụ ở hữu hoặc bất-hữu trong đó chẳng là chân đế cũng chẳng là tục đế, nhưng hài hòa cả hai chân lý. Không thấy có điều gì được nói thêm, nhưng người ta nghĩ rằng đã đến chỗ nơi mà ngôn từ không còn cân xứng (T45, 108a10-20).

Với thuyết về ba loại Trung Đạo này, sư Trí Tạng hầu như hợp với ba loại giả hữu của Thành Thật Luận với thuyết Trung Đạo và nhị đế để đưa ra sự giải thích về sự đồng nhất của nhị đế trong một chân lý là cái không thể diễn đạt một cách cân xứng qua những danh từ hữu và bất-hữu, có và không. Sư đưa ra nhiều điểm như trong thuyết tam đế của Thiên Thai Trí Khải, như sự hòa hài của nhị đế trong Trung Đạo, và cái một của hai chân lý với cái hiểu đúng về giả hữu và Không. Lối nhấn mạnh của sư Trí Tạng trên giả hữu, không phải là loại hiện tượng ảo hóa cân phủ nhận, mà là sự giải thích về ý nghĩa của Không, là cái đến với Trung Đạo, khiến sư trở thành một người xuất hiện trước Trí Khải Đại Sư qua sự phát triển của học thuyết tam đế.

KẾT LUẬN

Tóm lại, Thành Thật Luận và các học giả của Thành Thật Luận đã cống hiến được điều gì đối với các cuộc tranh luận về nhị đế trong Phật giáo Trung quốc vào hai thế kỷ thứ 5 và thứ 6?. Trước hết, phải nói rằng không hoàn toàn đúng khi cho rằng những tăng

sĩ như Tăng Mân và Trí Tạng thuần túy là những học giả Thành Thật Luận vì họ thuần thực tất cả những kinh bản Phật giáo thời bấy giờ, đặc biệt kinh Đại Bát Niết Bàn. Tuy nhiên, họ nghiêng về quan điểm của Thành Thật Luận, tức những giải thích về Không, và sự nhấn mạnh trên *samvrtisatya* và giả hữu. Đường lối này đóng một vai trò quan trọng đối với sự phát triển của Phật giáo Đại thừa là pháp môn đã cắm rễ vững vàng ở đất Trung Hoa.

Sư Cát Tạng lớn tiếng phê bình Thành Thật Luận và các học giả của phái này, gọi họ là “Tiểu thừa”, khi nào họ còn giải thích nhị đế là hai chân lý tách biệt, hoặc còn mang chiều hướng giải thích nhị đế qua các danh từ thể và dụng hoặc hữu và vô, thì lời bình của Cát Tạng vẫn còn đúng. Tuy nhiên, sự thành tựu của Trí Tạng, đặc biệt sự phân tích của sư về ba loại Trung Đạo là chỗ tránh được sự phân hai của thể và dụng, hữu và vô, thường và đoạn, đưa ra một sự giải thích đồng nhất và liên tục về nhị đế là cái chứa đựng nhiều yếu tố, sau cùng được Trí Khải đưa về một mối trong học thuyết tam đế của đại sư. Những yếu tố này gồm có ý tưởng về sự quy nguyên của nhị đế vào Trung Đạo, sự định lượng thỏa đáng về giả hữu và sự vượt trên lối nhìn phân hai và sự chống trái của hữu và vô. Sự công hiến của các học giả Thành Thật Luận cho thấy rằng tục đế không chỉ là một cái gì đó bị phủ nhận trong ánh sáng của Không, là cái được nhận là chân đế, nhưng là một sự đối đãi cần thiết để phủ nhận một chủ thể trong chân lý của thế giới hiện tượng.

Chương Bảy

Luận về Tam Luận

Một học thuyết đáng được lưu ý trước khi đi vào tam đế của Thiên Thai Trí Khải là Tam Luận Tông. Sau bảy năm tu tập dưới chân tôn sư Tuệ Tư trên đỉnh Đại Tô, năm 567 Trí Khải lạy từ biệt Thầy xuống núi đi về Kim Lăng, kinh đô nhà Trần. Tại đây, đại sư thuyết giáo và chung đụng với nhiều tu sĩ và học giả nổi tiếng thời này, cùng với các học giả Thành Thật Luận và Tam Luận. Trong số các vị này có sư Pháp Lăng 法朗, là một học giả kỳ cựu của bốn luận về Trung Quán, và cũng là tôn sư của sư Cát Tạng. Các vị học

giả Tam Luận này bắt đầu tấn công học thuyết và lời chú giải của các học giả Thành Thật Luận. Sự phản kháng này được sư Cát Tạng đưa về một hệ thống, và thường được gọi là “Tân Tam Luận Tông”.

Không nghi ngờ rằng Trí Khải Đại Sư có nhiều dịp thảo luận và tranh biện về nhiều đề tài trong giai đoạn này, gồm cả nhị đế, với các học giả thiên về Tam Luận Tông. Khi đại sư rời kinh đô nhà Trần đi về núi Thiên Thai và năm 575 để quán chiếu và nhìn lại triết lý của chính mình, những vấn đề làm vững chắc nền móng và căn bản tư duy của đại sư phải nói là đặt nặng trên sắc thái của học thuyết Tam Luận. Những năm dài lặng lẽ trên đỉnh Thiên Thai là thời gian những tác phẩm quan trọng nhất của Trí Giả ra đời, những buổi thuyết giảng của đại sư trên đỉnh núi đã được môn đồ là Quán Đỉnh ghi chép vào các quyển “Pháp Hoa Văn Cú”, “Pháp Hoa Huyền Nghĩa”, và “Maha Chỉ Quán”. Không phải là quá lời khi nói rằng học thuyết Trí Giả trình bày trong những tác phẩm nòng cốt này được thành lập để trả lời những vấn đề mà các học giả Tam Luận và Thành Thật Luận đã tranh cãi tại Kim Lăng.

Sư Cát Tạng (549-623), người hệ thống hóa Tam Luận Tông, đến sau Thiên Thai Trí Khải. Thực sự, hai người đại biểu cho Phật giáo đời Tùy này đã gặp gỡ nhiều lần khoảng thời gian cuối đời của Trí Khải Đại Sư, nhưng đại sư đã không thể đáp lại lời sư Cát Tạng mời đại sư về chùa Gia Tường để thuyết giảng kinh Pháp Hoa. Gần đây, một vài học giả Nhật Bản cho rằng Thiên Thai Trí Khải, hoặc các tác phẩm đưa về cho Thiên Thai Trí Khải, có nhiều chỗ vay mượn từ đường hướng giải thích kinh Pháp Hoa của sư Cát Tạng, nhưng sự kiện Trí Khải nổi tiếng trước Cát Tạng, thì không thích hợp để kết luận rằng đại sư phải nương dựa vào tư tưởng từ các tác phẩm của sư Cát Tạng. Tuy nhiên, những tác phẩm của Cát Tạng gần gũi nhất để nghiên cứu về sự giải thích của Tam Luận Tông về nhị đế.

Trước hết, chúng ta khảo sát một đoạn văn sư Cát Tạng viết trong Trung Quán Luận Sớ, 中觀論疏 (T42, 29a-c), với phần phụ đề của nhà sư Nhật là Ancho (T65, 92c-96b) luận về khuynh hướng *tiền-Cát-Tạng* giải thích về nhị đế. Sau cùng, chúng tôi sẽ khảo cứu học thuyết của sư Cát Tạng về bốn thứ bậc của nhị đế làm đại biểu cho giáo lý Tam Luận Tông.

NHỮNG GIẢI THÍCH VỀ NHỊ ĐẾ ĐƯỢC GHI LẠI TRONG “TRUNG QUÁN LUẬN SỚ” CỦA SƯ CÁT TẶNG

“Trung Quán Luận Sớ” là luận đề của sư Cát Tạng về *Mulamadhyamakakarika* dàn lược tổng quát những giải thích khác nhau về nhị đế và các khuynh hướng trước kia trong Phật giáo Trung Hoa (T42, 27c-29c). Những luận đề chính của Cát Tạng được Ancho (763-814), một học giả Nhật Bản giảng rộng ra dưới tựa đề *Churon shoki* (T56, 1-247).

Tác phẩm này cho chúng ta những dữ kiện về các thuyết về nhị đế vào thời kỳ của các sư Trí Giả và Cát Tạng, và các giai đoạn trước đó. Phần nói về những khuynh hướng trong Phật giáo Trung quốc có trước đó (T42, 29a-c) tiếp theo phần sư Cát Tạng luận về sự giải thích của nhị đế từ các học giả Thành Thật Luận, và trình bày học thuyết của sư về bốn loại nhị đế.

Trước hết, chúng tôi sẽ trình bày các khuynh hướng trước sư Cát Tạng, và tiếp đến là thuyết của sư Cát Tạng. Các khuynh hướng có trước thường được nói đến trong ba nhóm (có lúc lập lại nhau): Tam gia, Thất tông hoặc Lục gia, và Tam tông luận từ một cư sĩ nổi tiếng là Chou-yung (đọc đồ biểu 4).

TAM GIA (三家)

Tông phái sư Cát Tạng nói đến trước tiên là Tam Gia, cũng là tông phái sư Tăng Triệu đề cập đến trong luận đề về Sunyata (Không) (T42, 152) của sư. Ancho nói đến trong Bản Vô Tông 本無宗, Tức Sắc Tông 即色宗, và Tâm Vô Tông 心無宗. Tam Gia có phần lập lại bốn khuynh hướng đầu tiên của Thất Tông trong phần thứ hai, nên chỉ có *Bản Vô Tông* được nói đến ở đây.

Bản Vô Tông là phần được đưa về cho sư Đạo An, 312-385, sư Cát Tạng diễn tả như sau:

“Vô có trước sự hóa hiện vô biên, Không đến từ điểm khởi đầu của tất cả hình tướng. Con người [có mặt] sau đó. Nếu tâm vốn là vô bản, thì niệm niệm của con người sẽ đi đến chỗ tận cùng.”

(T42, 2a5-7)

Chỗ này dường như muốn nói rằng thế giới hiện tượng thuộc kinh nghiệm hiện tại của chúng ta xuất hiện từ thái không hoặc tình trạng vượt trên cái có và không), và con người có thể trở lại chỗ khởi đầu này bằng cách đặt một dấu chấm cuối cùng vào chỗ sinh động của tâm. Ancho giải rộng chủ đề này và truy tầm xuất xứ khi đưa ra một đoạn văn trong một bản văn đã thất truyền của Đạo An gọi là “Bản Vô Luận” 本無論:

“Khi Như Lai xuất hiện trên thế gian này, Ngài truyền bá giáo lý qua những phương tiện “bản vô”. Vì vậy tất cả kinh điển đều sáng tỏ rằng ngũ uẩn... vốn là Không. Vô vốn có trước [thế giới] hóa hiện, và Không đến từ điểm khởi đầu của tất cả hình tướng. Con người [có mặt] sau đó. Nếu tâm vốn là vô bản, thì niệm niệm của con người sẽ đi đến chỗ tận cùng.”

(T65, 92c 16-20)

Ancho sau đó đưa ra một vài nét phát họa về thân thế của Đạo An, chấm dứt với lời tuyên bố hy hữu rằng “chân đế là bản của tục đế, vì thế nên nói là “vô vốn có trước thế giới hóa hiện này” (T65, 2c29-3a1). Điều này ám chỉ sự đồng nhất của *paramarthasatya*

với tình trạng nguyên bản (và thêm chân thực) vượt trên hữu và vô, và *samvrtisatya* với thế giới hiện tượng hóa hiện từ cái “bản vô” không hình tướng này.

Cuộc tranh biện lại đưa đến “Thất Tông”, nơi một cái “bản vô” khác được mang ra tranh luận, cùng với hai đề mục khác của Tam Gia.

THẤT TÔNG (七宗)

Ngay sau khi giới thiệu định nghĩa của sư Đạo An về “Bản Vô” như trên, sư Cát Tạng dẫn chứng sư Tăng Duệ, 僧叡 (352-436) rằng “Phương pháp *cách nghĩa* thì gần như phản lại nguyên nghĩa; phương pháp của *Lục gia* thì phiến diện và chưa thấy được sự đồng nhất” (T42, 29a7-8). Phần theo sau luận về vị trí của Lục gia này. Ancho cho rằng điều được nói đến ở đây về Lục gia cũng giống như về Thất tông (ngoại trừ phái *bản vô*). Phái này được nói đến chi tiết ở đây, nhưng không rõ là có ý quảng diễn phái bản vô này hay là đưa ra một vị thế khác.

1&2 “Bản Vô”: Trước hết sư Cát Tạng cho rằng danh từ “tánh Không” 性空 của Đạo An rất biểu thị. Nói cách khác, tánh tất cả các pháp vốn không tịch, vì vậy nên gọi là “bản vô”. (T42, 29a 10-11) Cát Tạng nói rằng lời giải thích này là nguyên thủy. Ý nghĩa của bản vô không khác với giáo lý trong các tạng kinh và luận, pháp sư Cưu Ma La Thập, Tăng Triệu, và Tam Luận tông. Một vị pháp sư nói:

“Bản Vô chỉ cho Vô, là cái có trước sắc pháp (rupadharma); vì thế hữu có từ vô.”

(T42, 29a 12-14)

Nói cách khác, Vô có trước Hữu, và Hữu có sau Vô, nên được gọi là “bản vô”. Sư Cát Tạng nói rằng sư Tăng Triệu đã phê bình chỗ này trong luận đề của sư về Sunyata (đọc chương hai, T45, 152a), và không thể nào so sánh với kinh và luận. Sau đó sư nhấn mạnh trên sự phân tích về Trung Quán bằng cách nói rằng nếu Vô có trước Hữu thì Vô không thể là bản tánh 本性 của Hữu, vì theo lý luận Trung Quán, nếu B sinh ra từ A, hoặc sau A thì hai không phải là một, và không thể nối kết; và nếu A và B cùng sinh, thì chúng cùng là nhau, và nói rằng cái này sinh sau cái kia thì không có nghĩa ấy. Sư Cát Tạng dùng kinh Đại Bát Nhã để dẫn chứng:

“Nếu các pháp trước là hữu và sau là vô, thì chư Phật và chư Bồ Tát đã phạm chỗ sai lầm. Nếu [các pháp] trước là vô, và sau là hữu, chư vị cũng lại phạm chỗ sai lầm.”

Cách lý luận của đoạn kinh trên thực khó hiểu được toàn vẹn với tôi, nhưng tôi tin ý muốn nói rằng những vấn đề luận lý và triết lý khó vượt qua thì khó tránh, nếu hữu và vô, có và không cứ đuổi theo nhau.

Sư Cát Tạng chấm dứt những tranh cãi khi nói rằng lời giải thích “Bản Vô” không thể được chấp nhận (T42, 29a12-18). Như vậy, sư chỉ chấp nhận vị trí nguyên thủy của

“Bản Vô” nếu “Vô” có nghĩa là “Không”, tức thiếu một chủ thể, như với Đạo An; nhưng bác bỏ “Bản Vô” nếu nó chỉ cho một thời kỳ sơ khai của Vô, một cách nào đó, đã tạm thời có mặt trước tiên, và sau đó đã sinh ra thế giới hiện tượng này.

Ancho cũng đưa ra cùng lối nhìn. Sư dẫn chứng một đoạn trong “Sơn Môn Huyền Nghĩa” 山門玄義 nay đã thất truyền liên hệ trực tiếp với vấn đề chúng ta đang nói. Đoạn văn được trưng dẫn từ phẩm Nhị Đế:

Sư Trúc Pháp Thâm nói rằng tất cả các pháp bản vô, không, vô tướng là chân lý tối thượng (paramarthasatya). Sự sinh khởi của muôn vàn hiện tượng gọi là tục đế (samvttisatya). Vì vậy nên Đức Phật dạy Phạm thiên rằng {tứ đại từ không mà sinh}”.

(T65, 93b5-7)

Vì tác phẩm này hiện nay không còn, ý nghĩa không hoàn toàn rõ rệt nhưng chúng tôi không thể kiểm chứng nội dung. Tuy nhiên, có thể thấy rằng *paramarthasatya* tức vô, và *samvrtisatya* tức hữu, đưa đến vấn đề mà chúng tôi đã trình bày ở phần trên. Bản Vô dường như luận về những đề tài Phật giáo một cách tổng quát qua các tên gọi hữu và vô, là điều có thể được chấp nhận, như sư Cát Tạng nói, chỉ khi nào Vô được giải thích lại là Sunyata (Không).

3 (2). *Tức Sắc*: Khuynh hướng giải thích Không đồng với sắc pháp 色法 có hai sự khác biệt. Thứ nhất có nghĩa “đồng với sắc tướng” như được giải thích trong “thời điểm chuyển hướng” ở Trường An. Lối giải thích này cho rằng câu “Sắc tức thị Không” có nghĩa rằng sắc hoặc những tướng trạng mắt thấy được, không có tự tánh. Sư Cát Tạng nói thêm rằng sư Tăng Triệu phê bình chỗ này đã không tiến thêm một bước nữa để nói rằng sắc như nó là, bản tánh là Không (T42, 29a 19-22).

Khuynh hướng thứ hai từ sư Chi Đạo Lâm 支道林 (314-366). Sư Cát Tạng nói rằng chỗ này giải thích câu “sắc tức thị Không” diễn tả chân tánh mà không làm hư hoại cái hữu giả danh (T42, 29a 22-24). Với Hurvitz, tôi không nhận ra chỗ khác biệt giữa khuynh hướng này với khuynh hướng nói trên, tôi cũng không thấy khác với giáo lý Đại thừa. Sư Cát Tạng cũng chấp nhận lối giải thích này, nói rằng không khác với lối giải thích của sư Đạo An rằng tất cả các pháp “bản tánh Không”.

4 (3). *Tâm Vô*: Hurvitz dịch là “buông xả” (1975a, p.370) không phải là nguyên bản như trên. Sư Cát Tạng đưa chỗ này về cho Pháp sư Ôn 溫, và nói về tâm vô như sau:

“Cái tâm này phủ nhận muôn hiện tượng, nhưng muôn sự vật không phải là không có mặt. Ý nghĩa của lối giải thích này là khi kinh dạy rằng vạn pháp là Không, hành giả nên nhìn vào sắc và danh để thấy được chúng là Không, và tránh bị chúng trói buộc. Vì vậy mà gọi là “buông xả”. Chỗ này không có nghĩa rằng hiện tượng bên ngoài là trống không, hoặc bối cảnh thuộc hiện tượng là trống không.”

(T42, 29a 25-28)

Nói cách khác, hành giả nên để thế giới khái niệm và hiện tượng lắng đọng, nhưng điều

này không có nghĩa là thế giới hiện tượng không có mặt một cách khách quan ngoài tâm. Sư Cát Tạng đưa ra lời phê bình của sư Tăng Triệu, khi sư nói rằng tinh thần lắng đọng mang lại lợi ích, nhưng điểm sai lầm là thấy hiện tượng là sự trống không (T45, 171c). Sư Cát Tạng nói rõ nhận định của sư như sau:

“Chỗ này biết được tâm không nhưng nhận thế giới hiện tượng là có. Lối dựng lập này có lợi ích mà cũng có sai lầm.”

(T42, 29a29-b1)

Đó là, nó đúng ở chỗ phủ nhận hoặc vượt qua khái niệm, nhưng sai ở chỗ xác định hiện hữu khách quan của thế giới hiện tượng.

Thêm một lần nữa, Ancho nói chi tiết. Sư lại dẫn chứng tác phẩm thất truyền “Tâm Vô Nhị Đế Luận” 心無二諦論 (23) của Pháp sư Ôn:

“Cái Hữu đó có hình. Cái Vô đó không tượng. Cái có hình không thể là vô, cái không tượng không thể là hữu. Tuy nhiên, kinh nói rằng Sắc là Không. Điều này có ý nói đến sự lắng đọng [của tâm], chứ không hề có ý nói rằng sự vật thấy được bên ngoài là không.”

Đôi với nhị đế:

“Sự chiếu soi trên sự vật thấy được là tục đế, và tâm không là chân đế.”

(T65, 94b10-13)

Chỗ này lại đưa về nơi rối rắm của hữu và vô. Nó đã không cho thấy rằng ý nghĩa của hữu trong trường hợp “hữu có hình” thì khác với ý nghĩa của chữ “vô” trong trường hợp “Sắc là Không”.

Cả hai không đối nghịch, một ấn tượng sai lạc khiến hành giả cố gắng hòa giải sự mâu thuẫn trước mắt, nhưng thực sự chúng đồng nghĩa. Cái hữu thứ nhất chỉ cho giả, hiện hữu duyên khởi, là cái thiếu tự tánh; cái vô thứ hai là một sự phủ nhận chính chủ thể. Vị trí “tâm vô” này cố gắng giải quyết sự đối nghịch làm lạc bằng cách nhắc cái “không” lên phạm vi tinh thần trong khi xác định cái hữu mơ hồ của hiện tượng ngoại giới.

Phương pháp này dường như để giải thích không tức vô, và như vậy phủ nhận một cách chính xác cái không-có-gì-cả của hiện tượng. Nếu điều này là sự chứng ngộ thực nghĩa của không và hai ý nghĩa của hữu (duyên sinh vô tự tánh hoặc chủ thể), và vô (như sự phủ nhận chủ thể, hoặc như không-có-gì), thì nó có thể khẳng định cả hai sự quan trọng trong việc phủ nhận khái niệm để đạt đến giải thoát, và cái không (thiếu chủ thể) của sự vật thuộc thế giới hiện tượng.

5. *Thức*: Thuyết này từ sư Thủ Pháp Khai 手法開, 306-365. Ancho tìm thấy trong “Sơn môn huyền nghĩa” phần sư Cát Tạng mô tả chỗ này khi trưng dẫn một đoạn trong tác phẩm “Hoặc thức nhị đế luận” 惑識二諦論; đã thất truyền của sư Thủ Pháp Khai:

“Tam giới này là nơi trú ngụ qua đêm dài. Tâm thức là chủ thể của đại mộng. Nếu con người tỉnh thức biết được rằng tam giới này vốn là không, vọng thức sẽ chấm dứt.”

(T65, 94c 22)

Sư Cát Tạng mô tả tiếp:

“Tất cả những chuỗi hiện hữu được tiếp nhận vào lúc này chỉ như trong một giấc mơ. Nếu bạn tỉnh giấc lúc trời rạng đông thì những ảo giác sẽ mất dấu, vọng thức sẽ tan biến, và tam giới hiện tượng không [dưới mắt bạn]. Vào lúc này đây, không có chỗ nơi cho bất cứ sự vật gì sinh, cũng không có chỗ nơi [cho bất cứ sự vật gì] diệt.”

(T42, 29b4-7)

Sư Cát Tạng chỉ trích thuyết duy tâm, hoặc chủ trương hoàn toàn phủ nhận hiện hữu và thực tại khách quan này, khi sư nói:

“Nếu điều này đúng, thì khi con người chứng được sự tỉnh thức lớn, người này sẽ không nhận lấy bất cứ hiện tượng vĩ đại nào, và chân lý thế gian sẽ tan hoại. Vậy thì ngũ nhân của Phật đã thấy điều gì?”

(T42, 29b7-8)

Nói cách khác, điều Phật thực sự thấy với trí tuệ viên mãn thì không phải là ảo tưởng, nhưng là sự thực.

6. *Huyễn hóa*. Chỗ này đưa về cho pháp sư Thâm Ancho thấy phần mô tả của sư Sư Cát Tạng từ tác phẩm “Thần nhị đế luận” 神二諦論 của sư Đạo An như dẫn chứng trong “Sơn Môn Huyền Nghĩa”:

“Vạn pháp như ảo hiện. Vì chúng như ảo hiện nên được gọi là “chân lý thế gian”. Tâm và thân (Mind and Spirit) thì chân thực, không phải là không; đây gọi là “chân lý tối thượng”. Nếu thần là không thì giáo pháp dạy cho ai, và ai là người tu tập Đạo để ra khỏi vô minh mà đến thánh địa?. Vì vậy phải biết rằng thần không phải là không.”

(T65, 95a 4-7)

Chỗ này như vậy nghịch lại với “Tâm Vô”; nó hoàn toàn phủ nhận thực tại bên ngoài, và xác định thực tại chuyển biến rớt ráo của tâm, hoặc thần, là cái có vẻ huyền hoặc như một linh hồn ở bên ngoài. Như Hurvitz nói, vị trí của cả hai thuyết “Duy Thức” và “Ảo Hiện” dường như đưa ra cùng một đề tài. Sư Cát Tạng phê bình như sau:

“Kinh nói rằng những tác động ảo hóa không có quả báo thiện hay ác. Nếu tất cả các pháp đồng như ảo hóa, thì có gì là khác biệt giữa người thực và người do ảo thuật [hiện ra]?. Cũng vậy, kinh mượn [ý niệm] Không để phá [ý niệm về] chủ thể. Khi chủ thể bị phá rồi thì cũng phải bỏ đi [ý niệm] Không này. Thuyết “Ảo hiện” đã không thấu hiểu được nghĩa kinh”.

(T42, 29b 12-13)

Như vậy, Cát Tạng bác bỏ cả hai lối xác định duy tâm phiến diện và phủ nhận hiện hữu thuộc ngoại giới (của hai thuyết “Ảo hiện” và “Duy thức”); và phủ định ảo giác phiến diện và xác định hiện hữu thuộc ngoại giới (quan điểm của “Tâm vô”).

7. *Duyên hội*: Chỗ này đưa về cho sư Can Đạo Tùy. Sư Cát Tạng mô tả như sau:

“Hiện hữu có từ sự hội tụ của các duyên gọi là tục đế. Sự đồng nhất với Vô vì duyên phân tán (thí dụ như duyên không tiếp tục nhưng phân tán và chấm dứt, không có chủ thể), thì gọi là thắng nghĩa đế”.

(T42, 29b13-14)

Ancho thấy phần sư Cát Tạng nói về chỗ này từ “Hội duyên nhị đế luận” 會緣二諦論 của sư Đạo An dẫn chứng từ “Son môn huyền nghĩa”. Sư đưa ra phần mở rộng:

“Hiện hữu có từ sự hội tụ của các duyên thì gọi là tục [đế]. Vô vì sự phân tích của các pháp gọi là chân [đế]. Giống như đất và gỗ làm thành căn nhà. Căn nhà không có thể tánh trước đó. Nó có tên nhưng không có thực thể. Vì vậy Phật nói cùng ngài Ratna “khi tướng của sắc pháp diệt, không có gì để tiếp nhận”.

(T65, 95b1-4)

Nói cách khác, hiện tượng đến từ nhân và duyên và không có một chủ thể thường hằng. Thoáng nghe như có vẻ là chánh thống, nhưng sư Cát Tạng phê bình:

“Kinh nói có giáo lý về thực tướng 實相 mà không hư hoại giáo lý giả danh. Vậy thì tại sao người ta lại có thể vì phỏng đoán sự tan biến của các duyên mà xác định rằng (chân lý) thực sự là Vô?. Nếu vì phỏng đoán sự tan tác của các duyên mà xác định Không thì [cái Không này] là cái Không của hiện tượng thế gian.”

(T42, 2b16-17)

Tôi [Swanson] phải thú nhận rằng tôi không mấy hiểu ý nghĩa lời phê bình của sư Cát Tạng, trừ khi sư muốn chỉ trích cái hiểu quá giản lược về nhị đế đã đồng hóa *hữu* (như sự hội tụ của nhân duyên) với *samvrtisatya* và *vô* (như sự thiếu vắng tự tánh vì nhân duyên tan rã) với *paramarthatatya*.

KHÁI LUẬN TRÊN BA LUẬN THUYẾT

Nhóm sau cuối gồm có “ba luận thuyết” trong một tác phẩm của cư sĩ tên là *Chou Yung. Whalen Lai*, dựa vào “Nam Tề Thư”, viết rằng: “Chou Yung là một Phật tử thông thái rất được triều đình nhà Tống hâm mộ. Ông là người thâm cứu và cố gắng giúp nhà vua, không chỉ trên lý thuyết và danh nghĩa, nhưng còn nhấn mạnh về nghiệp quả. Giả từ vợ, Chou Yung sống đời một ẩn sĩ, ăn dưa rau, và đến gần những tăng nhân nổi tiếng đương thời như Pháp Vân. Được kể lại rằng ông theo truyền thống Bát Nhã, nhận Tam Luận, và chỉ trích chủ trương “liệt kê” (Vaibhasika) nhằm chán của Harivarman. (1980, 142). Lai Whalen dẫn chứng “Nam Tề Thư”:

“Vào lúc ấy tại kinh đô có nhiều pháp sư đưa ra những ý nghĩa khác nhau về nhị đế. Có ba phái, mỗi tông đưa ra một ý. Chou Yung dựa vào Tam Tông Luận để tìm giềng mối của

ba phái này.” (1980, 142)

Ba phái này được mô tả dưới ba luận thuyết: “bất không giả danh” 不空假名, “không giả danh” 空假名, và “giả danh không” 假名空. Đây là tất cả những gì còn được giữ lại trong Tam Tông Luận, vì vậy chúng tôi phải dựa vào những lời bình của sư Cát Tạng và Ancho để được rõ ràng hơn.

Bất Không Giả Danh: Sư Cát Tạng nói về phái này như sau:

“Khi kinh nói về “Không của sắc tướng” có ý chỉ cho sự thiếu vắng tánh chân 性真, trước khi được gọi là “không”. Nó không có nghĩa rằng giả hữu là không. Vì tự tánh rỗng lặng nên gọi là không. Đây là chân đế. Cái bất-không của chân lý giả tạm gọi là tục đế.”

(T42, 29b17-19)

Ancho, như thường lệ, đưa ra chi tiết. Ông lại dẫn chứng một đoạn trong tác phẩm “Bất-Không nhị đế luận” của Hiền Lương 顯亮 từ “Son môn huyền nghĩa”:

“Kinh nói rằng tất cả các pháp [sarva-dharma] duyên khởi tánh và tướng đều như vậy hoặc có Phật hoặc không có Phật. Tại sao lại nói rằng đó là Vô?. Một kinh khác lại nói rằng tất cả các pháp là Không. Đó là thiếu một chủ thể (svabhava) trong tất cả các pháp, một cái nội không hoặc thiếu tự tánh, được gọi là tục đế. Sự thiếu tự tánh trong tất cả các pháp này chính nó là chân đế. Đây là ý của các Abhidharmikas (Luận sư), là những người đã thuyết về hai đế của sự và lý, tục đế như ba nhóm vô vi, và đệ nhất nghĩa đế như mười sáu chân lý” 十六真理.

(T65, 95c 10-15)

Chỗ này thì thực là rối rắm hơn, nhưng nhờ vào một tỷ dụ (38) về “hạt dẻ bị mối ăn”. Trong “Nhị Đế Nghĩa” sư Cát Tạng giải thích như sau:

“Thuyết nhị đế của phái “hạt dẻ bị mối ăn” [nói]: Kinh giải nghĩa rằng tất cả sắc là không. Phái này lấy câu này với nghĩa rằng có một sự vắng mặt của một bản tánh thường trụ đối với sắc nhưng không có sự vắng mặt của sắc như trên. Lối thấy này có thể so sánh với một hạt dẻ rỗng ruột vì bị mối ăn. Phần [trắng] bên trong của hạt dẻ đã hết, nhưng cái vỏ vẫn còn. Ngoại giới thì như vậy. Vì thế gọi là “hạt dẻ rỗng ruột”.

Nói cách khác, các pháp thuộc hiện tượng không có tự tánh cố định, nhưng cái vỏ bên ngoài tạm thời thì vẫn có mặt. Đoạn cuối của “Nhị đế nghĩa”, sư Cát Tạng mô tả sự giải thích về nhị đế của phái này như sau:

“Nhị đế của phái “hạt dẻ bị mối ăn” cho rằng [với] tục đế tánh không chẳng phải là không nhưng là giả, và [với] chân đế là chính tánh không.”

Sư Cát Tạng chỉ trích phái này bằng cách dẫn chứng Trung Luận (Mula-madhyamaka-karika) rằng cả hai tự tánh (svabhava) và vô tự tánh (asvabhava) đều là Không. Sư trung dẫn bài kệ 3, phẩm 13 từ bản dịch của pháp sư Cưu Ma La Thập:

Tất cả các pháp hữu vi đều biến đổi

Vì thế nên tất cả đều không tự tánh.

Chính cái pháp không tự tánh này cũng không có [tự tánh]

Vậy nên tất cả các pháp là Không.

(T30, 18a 27-28)

Nói tóm lại, không đủ để xác định sự thiếu vắng một tự tánh trong tất cả các pháp; cái “vỏ” giả tạm bên ngoài cũng là Không. Có thể hiểu đúng về sự vật mang giả danh nếu thấy được tánh không của chúng. Như vậy, “hạt dẻ rỗng ruột” hoặc “giả danh không phải là không” không chính xác.

Không Giả Danh: 空假名 Sư Cát Tạng nói rằng:

“Tục đế là các pháp sinh khởi từ sự hội tụ của các duyên, và vì thế có thể tánh. Phân tích các duyên, thấy rằng không thể tìm thấy bất cứ cốt lõi thì gọi là chân đế.”

(T42, 29b24-25)

Luận đề này được trình bày qua tỷ dụ “trái dưa nhập nhô”. Sư Cát Tạng nói rằng “trái dưa chìm là chân, trái dưa nổi là tục” (T42, 29b26). Nói cách khác, chân để được biểu thị bởi trái dưa thực tại chìm dưới mặt nước và biến mất vì nó không hiện hữu rõ ràng. Tục đế được biểu thị bởi trái dưa thực tại nổi trên mặt nước, và có thể nhận thấy sự có mặt [của nó].

Lai Whalen dịch phần phê bình của Cát Tạng về lập luận này trong “Đại thừa huyền luận” như sau:

“Phái thứ hai phủ nhận giả đế, thấy rằng chân lý thế tục trong cái toàn thể không thể có được [nếu tách biệt với chân lý tối thượng]. Như một người thấy giả đế, thì toàn thể chân lý là tục. Tuy nhiên, khi người ấy nhận lấy Không, thì tất cả là paramarthasatya. Chỗ này có thể sánh với trái dưa chìm trong nước. Đưa tay lên và toàn thể trái dưa xuất hiện, đây là chân lý tục đế. Đẩy nó xuống thì trái dưa biến mất, đây là chân lý tối thượng.”

(T45, 24c7-11; Lai 1980, 148)

Vấn đề ở đây là họ đưa ra chiếc bánh và đồng thời ăn hết chiếc bánh này. Họ cố gắng nhận giá trị của cả hai trái dưa khi nổi khi chìm, cả hữu và bất-hữu, cả tục và chân đế, mà không nói gì đến thực tánh của chính trái dưa (thực tại), và sự tương quan giữa hai trạng thái chìm và nổi. Sư Cát Tạng phê bình khi tranh biện:

“Nói rằng trước có các pháp giả nhưng sau đó những cái “không” này trở lại vị trí “hội duyên”. Như vậy có cái lỗi “là không bởi vì sự phân tích và tản mác [của các pháp].”

(T42, 2b26-28)

Nói cách khác, chân không không phải chỉ là vấn đề phân tích mỗi thành phần của sự tướng, và chỉ ra cái thiếu tự tánh trong mỗi pháp, là cách thức thường được hiểu của các học giả Thành Thật Luận.

Giả Danh Không: 假名空 Chỗ này đưa ra hai mặt của giả danh và không, và như vậy là hoàn tất ý nghĩa của “Không là giả danh, và giả danh là không”. Sư Cát Tạng tóm lược như “giả danh chính nó tức là không” (T42, 29b28-29). Sư Cát Tạng cho rằng đây là tư tưởng của Chou Yung, nhưng sư nói thêm rằng Chou Yung dựa vào bài luận của sư Tăng Triệu nói về Không. Sư Tăng Triệu nói như sau:

“Dù là hữu, nhưng cũng là không. Dù là không, nhưng cũng là hữu. {Dù là hữu, nhưng cũng là không} là phủ nhận có. {Dù là không, nhưng cũng là hữu} là phủ nhận không. Trong cách này, không phải rằng chẳng có gì cả, nhưng sự vật không có chân thể. Nếu sự vật không là chân thể thì trong cách nào chúng vẫn là “sự vật”?”.

(T42, 2c1-3, 152c)

Sư Tăng Triệu cũng được dẫn chứng khi sư nói rằng “sự vật không chân thể, vì thể nên chúng là giả. Vì là giả, nên chúng là không” (T42, 29c4-5). Chỗ này gồm cả lối trình bày của sư Cát Tạng về vị trí thứ ba.

Không thấy có tỷ dụ đưa ra. Vị trí thứ ba này được nhìn như pháp tổng hợp của hai đề trước. Luận đề thứ nhất xác định hữu của giả tướng bằng cách phủ nhận vô. Luận đề thứ hai phủ nhận luận đề thứ nhất bằng cách xác định cái không của giả tướng. Luận đề thứ ba giải quyết sự cân bằng của hai luận đề trên bằng cách xác định sự đồng nhất của giả tướng và không.

Như Whalen Lai nói, hình thức của luận đề này đi trước thuyết tam đế Giả, Không, và Trung Đạo của Trí Khải Đại Sư (1980, 151). Tuy nhiên, nội dung thì hoàn toàn khác biệt, bởi vì trong thuyết tam đế của Trí Khải Đại Sư, sự đồng nhất của ba mặt là điều tiên quyết và hợp hòa, trong khi ba luận đề theo thứ tự đi từ sự phủ nhận sai lầm về tánh không cho đến sự đồng nhất sau cuối của giả tướng và không. Trong tam đế của Trí Khải, cái hiểu chính xác về giả hữu, không, và Trung Đạo có nghĩa chúng ngộ cả ba đồng thời là nhau; trong khi ba luận đề (hoặc ít ra là hai luận đề đầu tiên) mang theo lối giải thích sai lầm về giả tướng và không.

Nói cách khác, luận đề thứ nhất “Bất không giả danh” được nhìn là đúng nếu chữ “không” ở đây được dùng để chỉ không có gì cả, nhưng đây lại là một lối hiểu sai lệch chữ sunyata (Không). Luận đề thứ hai “Không giả danh” căn cứ vào sự chứng ngộ Không bằng phương tiện phân tích các pháp là thiếu chủ thể, nhưng đây là cái nhìn phiến diện về Không như đối lập lại với Hữu, hoặc dựa vào lối chia chẻ các pháp để đạt đến không khi nơi các pháp chính thực là Không. Như vậy, dù rằng dáng vẻ giống như đi trước tam đế của Thiên Thai Trí Khải, nó vẫn không đạt đến chỗ kỳ đặc mà đại sư gọi tên là “tam đế viên dung”.

KẾT LUẬN

Sư Cát Tạng kết luận đề mục này, sư nói:

“Cái “bản vô” của sư Đạo An, “tức sắc” của Chih-tun, “giả danh không” của Chou Yung, “bất chân không” của Tăng Triệu, trên căn bản tất cả đều như nhau, cách diễn đạt thì có khác.”

(T42, 29c8-10)

Tuy nhiên, như Hurvitz kết luận (1975a, p. 377) nội dung, khuynh hướng, luận đề của tất cả những phái thời kỳ sơ khởi này mơ hồ đến nỗi chúng ta không thể nắm được điều họ muốn nói, hoặc không hiểu các bậc thầy này muốn giảng dạy điều gì. Thí dụ, nhiều đoạn văn thuyết về nhị đế do Ancho dẫn chứng từ tác phẩm thất truyền “Sơn môn huyền nghĩa” có thể hoàn toàn không có văn bản. Tập sách có tên “Hội duyên nhị đế luận” được biết là của Fa-sui, và “bất không nhị đế luận” của Hiên Lượng có thể chưa bao giờ trở thành luận, mà chỉ là “những tranh cãi của Fa-sui liên quan đến vấn đề nhị đế và hội duyên”, và “những tranh biện của Hiên Lượng liên quan đến nhị đế và bất-không”. Như Hurvitz ghi chú (1975a, p. 377):

“Tu tưởng của các phái thời sơ khởi này thì quá đổi mông lung. Điều thứ nhất, không ai có thể biết được chắc chắn có bao nhiêu phái, tên gọi là gì, giảng dạy điều chi, đặc tính làm biểu tượng của họ là gì. Một điều nữa, cái gì đã đưa ra với tất cả sự cẩn trọng đối với những lối nhìn cân bằng giữa hai phái- ít ra dưới cái nhìn của chúng tôi- là hai cách diễn tả của cùng một điều. Khi đến với Tam Tông Luận, mặt khác, dường như người đọc thấy được ba qua quan điểm rõ ràng. (Dù rằng có phải những quan điểm này, thực sự, đến từ những phái khác nhau là một câu hỏi chưa có câu trả lời...)

Tôi đã nghiên cứu những vị trí này ở đây để nhấn mạnh nền tảng hoặc môi trường mà trong đó Trí Khải đã phát triển thuyết tam đế của đại sư. Thêm một lần nữa, chúng ta lại thấy rằng vấn đề nhị đế được tranh biện qua các tên gọi Hữu và Vô, mặc dù đã có mầm mống ý thức rằng Vô là một khái niệm có giá trị hơn để giải quyết vấn đề. “Thất Tông” cho thấy một lập trường mạnh mẽ hơn với hữu và vô, đôi khi sử dụng khái niệm bản thể hư vô của văn hóa Trung Hoa, đôi khi lấn qua chủ nghĩa duy tâm, đôi khi đến gần giáo lý Đại thừa qua sự đồng nhất giữa không và sắc. Ba luận đề Chou Yung đưa ra mang dáng vẻ bộ ba thoát nhìn thì dường như trước thuyết tam đế của Trí Khải, và gồm những nhận thức quan trọng về tánh đồng nhất của giả tướng và không. Đây là luống đất màu mỡ trên đó Trí Khải có thể gieo tước một hệ thống hài hòa và thâm sâu về triết học Trung Quán của dân tộc Trung Hoa.

HỌC THUYẾT TỨ CHUNG NHỊ ĐẾ CỦA SƯ CÁT TẠNG

Những tác phẩm về nhị đế của sư Cát Tạng rất sâu rộng, phức tạp, và gồm tất cả hoặc phần lớn những tác phẩm như “Nhị đế nghĩa” (T45, 77-115), “Trung quán luận sơ” 中觀論疏 (T42, 1-169), và “Đại thừa huyền luận” 大乘玄論. Tôi không thể nói hết tất cả tư

tượng của Cát Tạng trong phạm vi nhỏ hẹp ở đây, nhưng sẽ khảo sát thuyết về bốn thứ bậc nhị đế như biểu tượng của truyền thống Tam Luận liên quan đến nhị đế.

Những tác phẩm đầu tiên của sư Cát Tạng, đặc biệt “Nhị đế nghĩa” đưa ra một giáo thuyết gọi là “tam chủng nhị đế”, trong đó, Cát Tạng theo nền tảng của tôn sư là Mt. She T45, 90c1ff). Thuyết này về sau giảng rộng trong “Trung quán luận số” và “Đại thừa huyền luận” thành bốn thứ bậc. Sự phân tích của tôi sẽ căn cứ vào hai đoạn văn trong “Trung quán luận số” (T42, 28b) và “Đại thừa huyền luận” (T45, 15c).

Trong “Trung quán luận số”, trước hết, vấn đề được nêu lên là vì đâu thuyết tứ chủng nhị đế được dựng nên (T42, 28b10-11). Câu trả lời là nhiều người khác nhau có nhiều khả năng khác nhau. Như vậy, ai là người thượng căn và có cái hiểu đúng về Phật đạo có thể giác ngộ khi nghe giáo lý thứ nhất mà không cần phải nghe thêm những thứ lớp tiếp theo. Những bậc trung căn chưa thể đạt đến giác ngộ khi nghe giáo lý thứ nhất về nhị đế, nhưng vào được đạo khi nghe bậc thứ hai v.v... Nói cách khác, như Cát tạng đã nói rõ trong một đề mục khác, nhị đế là giáo pháp dùng để đưa hành giả vào chánh đạo, không phải chỉ là một sự mô tả chính xác về chân lý, là cái vượt trên ngôn từ và khái niệm. Như vậy, tứ chủng nhị đế là giáo lý thâm sâu liên hệ đến chân lý, không phải là nguyên lý của chính thực tại. (đọc đồ biểu 5).

Ở bậc đầu tiên, Hữu hợp với tục đế (samvrtisatya), và không hợp với chân đế hoặc đệ nhất nghĩa đế (paramarthasatya). Trong “Trung quán luận số” chỗ này lấy kinh Đại Bát Nhã làm chứng: “Chư Bồ tát trụ trong nhị đế và vì chúng sinh mà nói pháp. Vì những người chấp vào hữu mà thuyết không, vì những người chấp vào không mà thuyết hữu”. Như vậy, ở mức độ thứ nhất, Không được trình bày như giáo lý vì những người vướng vào sự thực thô sơ và chấp nhận một thực thể của thế giới hiện tượng; và hữu (như giả hữu?) là phản đối trị cho những người làm chấp vào Không.. Trong “nhị đế nghĩa” các danh từ hữu, vô, và Không được dùng uyển chuyển.

Ở bậc thứ hai, cả hai Có và Không của bậc thứ nhất đều là samvrtisatya, và phủ nhận nhị nguyên này, “chẳng có chẳng không”, là paramarthasatya. Kinh Đại Bát Nhã lại được dẫn chứng: “Tục đế được giải thích “cả hai hữu và bất-hữu”; đệ nhất nghĩa đế là “chẳng hữu chẳng vô”. Ở thứ bậc này sự xác định của nhị nguyên giữa có và không hợp với samvrtisatya, và sự phủ nhận nhị nguyên này hợp với paramarthasatya.

Ở bậc thứ ba, sự phân hai của tất cả những điều nói trên, cả hai sự xác định và phủ định về nhị nguyên có và không, hợp với samvrtisatya, và sự phủ định hoặc vượt lên trên cả hai là papamarthasatya. Kinh Hoa Nghiêm được dẫn chứng ở đây: “Không nên tự trói buộc vào bất cứ pháp nhị nguyên nào, vì chẳng một cũng chẳng hai”. Ở thứ bậc này, sự siêu việt tất cả những cái thấy hai, ngay cả chính cái biết hai đó, được dạy.

Ở bậc sau cùng, một lần nữa, tất cả những thứ lớp về hữu và vô, nhị nguyên và phi nhị nguyên nói trên, tất cả ba thứ lớp giáo thuyết về nhị đế, tất cả văn ngôn đều được đưa về cho samvrtisatya. Cái vượt trên văn ngôn và khái niệm thì là para marthasatya. Một đoạn văn dài trong kinh Hoa Nghiêm được dẫn chứng để giữ vững lập luận sau cùng này:

“Khi con người hoàn toàn thực sự phân biệt các pháp, người ấy thấy rằng [các pháp] không có tự tánh mà chỉ có giả danh. Tất cả đều muốn biết được nghĩa của tục đế. Như vậy mà chư Bồ tát mong cầu [giác ngộ]. Tất cả các pháp, không ngoại trừ, đều vượt trên sự diễn tả bằng lời; tâm và tâm hành đều tịch tĩnh như hư không. Tất cả đều muốn biết được chân đế. Như vậy mà chư Bồ tát sinh sự mong cầu [giác ngộ].

(T42, 29b19-22)

Tôi không nhận thấy đoạn kinh này trực tiếp chống giữ tư tưởng về nhị đế ở bậc thứ tư của Cát Tạng như thế nào, ngoại trừ kinh dạy rằng tất cả các pháp vượt trên văn ngôn. Dù sao, chúng ta đã đến chỗ cao nhất trong tư tưởng của Cát Tạng về nhị đế. Một cách lý thuyết, tiên trình xác định và phủ định như trên có thể kéo dài vô tận, nhưng Cát Tạng đã cắt ngang lập luận của sư ở bậc thứ tư. Sư đã đưa ra điều mình muốn nói, rằng paramarthasatya không phải chỉ là sự mô tả chân lý, nhưng nói đến cái vượt trên ngôn từ và khái niệm. Tất cả sự diễn đạt qua văn ngôn cần đưa về cho samvrtisatya. Với ý nghĩa này, Cát Tạng nhảy qua cái bẫy luận về nhị đế qua hữu và vô, hoặc qua sự nối kết của cả hai.

Dù rằng Thiên Thai Trí Khải không nói đến tên sư Cát Tạng, nhưng đã phê bình tiên trình vô hạn định này như một “việc làm vô tận” của một chuỗi phủ định. *Lối phân tích về nhị đế này, theo Trí Khải Đại Sư, không đến được cái vòng viên dung của tam đế.* Thuyết tam đế là một khái niệm quan trọng được Trí Khải Đại Sư phát huy trong những năm dài trên đỉnh núi Thiên Thai sau khi gặp gỡ Tam Luận Tông và các học giả khác tại kinh đô Kim Lăng, và được môn đồ ghi lại từ các buổi thuyết giảng thành “Maha Chi Quán” và “Pháp Hoa Huyền Nghĩa”.

Chương Tám

Thiên Thai Trí Khải và Tam Đế

PHẦN GIỚI THIỆU

Trong các chương trước chúng tôi đã khảo cứu nền tảng lịch sử khái niệm tam đế của Trí Khải, đặc biệt là các cuộc tranh cãi liên quan đến “nhị đế” giữa các học giả vào hai thế kỷ thứ năm và thứ sáu tại Trung quốc. Trên căn bản này, hoặc là đối với các khuynh hướng này, rằng lối chú giải rộng mở về nhị đế đã được viên thành trong thuyết tam đế của đại sư.

Trong chương thứ tám, chúng tôi sẽ khảo sát sự cung hiến của Trí Khải Đại Sư đối với đề tài này, cùng với sự giải thích của sư Cát Tạng, được nhìn là đỉnh cao trong các tranh biện tại Trung Hoa về nhị đế. Phần thảo luận hầu hết dựa vào mục “Cảnh Diệu” 境妙 của “Pháp Hoa Huyền Nghĩa” (T33, 691a-705b), là phần Thiên Thai Trí Khải đã nói trực tiếp và chi tiết về đề tài này. Trước hết, như một nền móng vững vàng, chúng tôi sẽ nhìn sâu vào phần ghi lại tiểu sử của Tổ Huệ Văn 慧文 theo truyền thống thì là sơ tổ của Thiên Thai Tông và là tôn sư của tôn sư Trí Khải là Tổ Huệ Tư 慧思, và khái niệm về tam quán 三觀 của Trí Khải Đại Sư như phần thực hành đối lại với phần [lý thuyết] tam đế.

TỔ HUỆ VĂN VÀ ĐẠI TRÍ ĐỘ LUẬN

Chúng ta không có được nhiều chi tiết về cuộc đời và giáo pháp của Tổ Huệ Văn. Phần tham khảo tìm thấy sớm nhất về tôn giả là phần sư Quán Đảnh ghi trong mục giới thiệu tác phẩm “Maha Chỉ Quán” một cách đơn sơ như sau:

“Nam Nhạc Huệ Tư theo học với thiên sư Huệ Văn. Trong suốt thời gian Cao Tổ (550-589) Bắc Triều tại vị, Tổ Huệ Văn một mình đi qua vùng đất giữa hai con sông Hoàng Hà và Hoài Hà, không ai biết được ngài là bậc cao tăng đặc pháp.. Cũng như vậy, hằng ngày dân chúng giẫm chân trên đất và ngược mắt ngó trời nhưng chưa từng lường được đất bao xa, trời bao rộng. Trí tuệ của Tổ Huệ Văn đặc biệt dựa vào Đại Trí Độ Luận của ngài Long Thọ... (T46, 1b22-25)

Chúng ta có thể giả định rằng Tổ Huệ Văn là một trong những vị đề xướng Đại Trí Độ Luận, nhưng nội dung giáo thuyết và thể tánh chứng ngộ của tổ thì không thấy được ghi lại rõ ràng.

Một số chi tiết về cuộc đời của tổ có thể tìm thấy trong “Phật tổ thống kê”, một tác phẩm ghi tiểu sử xuất hiện vào thế kỷ thứ 13. Ở đây, ghi rằng tổ Huệ Văn “tức thời tiếp thu giáo pháp viên đốn đại thừa, và tự chứng ngộ” (T49, 178b24). Tổ thâm cứu phần Đại Trí Độ Luận nói về pháp viên đốn của ba loại trí tuệ: đạo trí (margajnata), nhất thiết trí (sarvajnata), và nhất thiết chủng trí (sarvakarajnata). Tư tưởng và giáo thuyết của Tổ thường được nhắc lại như “nhất tâm tam trí” – 心 三 智.

Khi tổ đọc đến bài kệ 24:18 (T25, 107a 11-12) trong Trung Luận thì đại ngộ (T49, 178c16). Như vậy, truyền thống đưa đến sự đại ngộ của tổ Huệ Văn cũng là bài kệ làm nền tảng cho thuyết tam đế của Thiên Thai Trí Khải. Những chi tiết trong phần tiểu sử này dù chính xác hay không, nhưng cho thấy sự quan trọng của bài kệ trong Trung Luận đối với Phật học Thiên Thai Tông.

TAM QUÁN

(三觀)

Mặt thực hành đối với thuyết tam đế 三諦 của Trí Khải Đại Sư chính là khái niệm về tam quán: Không, Giả, và Trung. Tam đế chỉ cho thực tại thuộc cảnh giới khách quan. Tam quán chỉ cho đường hướng tổng quát về mặt thực tập giúp hành giả đạt trí tuệ vào được chân tánh. Như Trí Khải đã viết những huyền số về kinh Duy Ma Cật “Chân lý như nhị đế và tam đế là cảnh giới khác quan, là cái chiếu soi qua tam quán”.

Tam đế là luận đề chính về mặt giáo thuyết trong “Pháp Hoa Huyền Nghĩa”, và tam quán là luận đề chính về mặt hành trì trong “Maha Chỉ Quán”.

“Tam quán” thực sự chỉ cho cả hai “tam chỉ” (samatha) và “tam quán” (vipasyana). Sự phát triển khái niệm này của Thiên Thai Trí Khải được trình bày một cách yếu lược trong phẩm đầu nói về ý nghĩa của Chỉ và Quán trong tác phẩm Maha Chỉ Quán. Trước hết Trí Khải luận về “ba loại Chỉ” (T46, 24a 2-3): Thể Chân Chỉ, Phương Tiện Tùy Duyên Chỉ, và Túc Nhị Biên Phân Biệt Chỉ. Phần chi tiết như sau:

Thể Chân Chỉ 體真止: Đây là một bước đi trước chủ trương “hiện thực”, chấp nhận thực thể của thực tại khách quan, nhận thấy tánh không của vạn pháp, và sự thiếu vắng một chủ thể. Như Trí Khải nói:

“Tất cả các pháp từ nhân duyên sinh. [Sự vật từ] duyên khởi là không và không có chủ thể... Vì hành giả biết do duyên khởi, hội tụ giả tạm, ảo hóa, và tánh không [của vạn pháp], đây gọi là thể. Những ảo tưởng thuộc khái niệm đến chỗ tận cùng khi chứng ngộ tánh không, nên Không là [tánh] của chân [lý]. Vì vậy mà gọi là “thể chân chỉ”.

(T46, 24a3-6)

Phương Tiện Tùy Duyên Chỉ 方便隨緣止: Tư tưởng quán chiếu thực tại là sự giả hữu của vạn pháp đến từ nhân duyên, Trí Giả gọi là “không phi không” 空非空. *Tánh không của vạn pháp không có nghĩa rằng chẳng có gì cả. Sự có mặt giả tạm của vạn pháp như những thực tại tương nhập là chân thực. Trí Giả nói:*

“Nhị thừa [chỉ nhận lấy Không như] thể tánh của chân lý, vì thế nên không thấy cần phải nhìn vào “phương tiện tùy duyên chỉ”. Chư Bồ tát hiểu giả hữu, và đưa vào chỗ thực hành. Chư vị biết rằng không chẳng phải là không, vì vậy mà được gọi là “phương tiện”. Hành giả phân biệt và chọn thuốc trị được bệnh, vì vậy mà được gọi là “tùy duyên”. Tâm an trụ đối với thể tục đế, nên gọi là “chỉ”.

(T46, 24a9-11)

Túc nhị biên phân biệt chỉ 息二邊分別止: Tư tưởng quán chiếu tánh đồng nhất của cả hai “cực đoan” Không và Giả. Sự phân chia và trói buộc một cách phiến diện vào không hoặc Giả đều sai lầm. Hành giả phải nhận thấy rằng cả hai Không và Giả, nếu hiểu đúng,

chỉ cho cùng một thực tại, và thực tại đó thiếu tự tánh và đồng thời có mặt một cách giả tạm. Trí Giả nói:

“[Nếu cho rằng] Luân Hồi thì nổi trôi, và Niết Bàn là một vị thế thường tịch của giác ngộ, thì đây là cái thấy phiến diện của việc tu hành, không thuận hợp với Trung Đạo. Chính vào lúc này, nếu hành giả thấy được rằng thế tục không hẳn là thế tục, thì cái thấy cực đoan về thế tục sẽ chấm dứt; nếu hành giả thấy được rằng phi-thế-tục [tánh là giả hữu], thì cái thấy cực đoan về Không sẽ chấm dứt. Đây gọi là “tức nhị biên phân biệt chỉ”.

(T46, 24a 13-15)

Trí Khải Đại Sư xác nhận rằng “tên gọi ba loại chỉ này không có trong kinh và luận nhưng chúng được gọi tên theo ý nghĩa trong tương quan với tam quán” (24a15-16). Chúng tôi sẽ khảo cứu nội dung của tam quán.

Tam quán của Trí Khải Đại Sư chỉ cho giáo thuyết về ba phương pháp quán chiếu đạt được trí tuệ vào chân tánh và chứng Bồ Đề. Tên gọi lấy từ kinh Anh Lạc, nhưng kinh này không đưa ra bất cứ chi tiết nào về nội dung của tam quán.

Trí Giả dùng những tên gọi này và phát huy sâu đậm song song với tam đế, là khái niệm rường cột trong giáo lý và thực hành Phật pháp của đại sư. Trí Giả định nghĩa ba mặt của tam quán như sau:

“Tùng giả nhập không: đây là nhị đế quán. Tùng không nhập giả: đây là bình đẳng quán. Hai lối quán này là phương tiện để vào được Trung Đạo, nơi cả hai để đều chiếu soi. Tâm niệm diệt, hành giả tức thời vào biển nhất thiết trí (sarvajna). Đây gọi là Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế quán”. (T46, 24b5-8)

TÙNG GIẢ NHẬP KHÔNG

Ở mức độ quán chiếu thứ nhất, “giả hữu” chỉ cho tri kiến sai lầm về thế giới hiện tượng như thực hữu (svabhava) của phàm nhân, và “vào không” có nghĩa là phủ nhận một chủ thể độc lập trong hiện tượng. Vì vậy, như Trí Giả nói: “Khi hành giả thấy được Không, hành giả không chỉ nhận lấy Không mà còn biết [thực tánh của] giả hữu.” (24b10-11)

TÙNG KHÔNG NHẬP GIẢ

Ở mức độ quán chiếu thứ hai, “giả hữu” chỉ cho một lối hiểu đúng và sự chấp nhận hiện tượng khách quan từ nhân duyên tương nhập sinh khởi. Không ở đây chỉ cho một sự trói buộc sai lầm vào chính khái niệm về Không, hoặc hiểu lầm Không là cái không của chủ nghĩa đoạn diệt. Trí Giả nói:

“Nếu hành giả hiểu [vào] Không, [hành giả hiểu rằng] chẳng có “không”. Vì vậy nên

hành giả phải “vào lại” trong giả hữu. Hành giả nên biết rằng đường lối quán chiếu này được thuyết ra là để cứu chúng sinh, và nên biết rằng chân không phải chỉ là chân, nhưng là một phương tiện xuất hiện một cách giả tạm. Vì vậy mà gọi là “từ Không”. Hành giả phân biệt thuộc tùy theo bệnh, không có sự phân biệt thuộc khái niệm. Vì vậy mà gọi là “vào giả”.

(T46, 24c8-11)

Ý tưởng này có thể so sánh [với tỷ dụ về] những người mù mới phục hồi được nhãn quang. Họ có thể nhận cả hai hư không và hình tướng, và có thể phân biệt được cỏ cây, gốc ngọn, cành lá, lương dược và độc dược. Ở chỗ “từ Giả vào Không”, người ấy nhận cả hai chân lý nhưng nghiêng về Không và không thể sử dụng hoặc nhìn thấy giả hữu. Nếu cặp mắt của người ấy mở ra và chấp nhận giá trị thực tại khách quan giả tạm, người ấy không chỉ nhận không [gian], nhưng còn nhận những hình sắc của giả hữu. Rồi thì người ấy có thể hiểu rõ ràng hiện tượng duyên sinh trong mỗi sát na trong đời sống hằng ngày, và dùng trí tuệ của mình để làm lợi cho người. (24c11-19)

TRUNG ĐẠO ĐỆ NHẤT NGHĨA ĐẾ QUÁN

Đây là mức độ cao nhất mà hành giả có thể tiếp nhận một cách đúng đắn và đồng thời giá trị của cả hai Không và Giả. Trí Khải Đại Sư nói:

“Trước hết, quán chiếu [và đạt trí tuệ liên quan đến] Không và Giả là không luân hồi [tự tánh]. Kế tiếp, quán chiếu [và đạt trí tuệ liên quan đến] không không là không cả Niết Bàn. Như vậy, cả hai cực đoan đều phủ nhận. Đây gọi là quán hai [mặt] Không như phương tiện nhằm mục đích thấy được Trung Đạo... Pháp quán thứ nhất dùng Không, và pháp quán thứ hai dùng Giả. Đây là phương tiện tiếp nhận chân lý trong cả hai [cực đoan], nhưng khi hành giả vào được Trung Đạo, cả hai chân lý [là nhau cùng lúc] chiếu soi.

(T46, 24c21-26)

Ba pháp quán trên đã được trình bày theo tiến trình từ đầu đến cuối. Trí Khải Đại Sư gọi ba pháp quán này là “thứ đệ tam quán”. Trong tiến trình tam quán này, đường lối tu tập và chứng đắc của Nhị thừa và Bồ tát Thông giáo thuận hợp với pháp quán thứ nhất về Không. Đường lối tu tập và chứng đắc của Bồ tát Biệt giáo thuận hợp với pháp quán thứ hai về Giả. Đường lối tu tập và chứng đắc của chư Phật (Viên giáo) thuận hợp với pháp quán thứ ba về Trung Đạo (24c29-25a3). Tuy nhiên, với tiến trình quán chiếu, có những sự khác biệt cần phải biết. Thí dụ:

“Nếu có người luận về tam quán, có giả hoặc chân, cạn hoặc sâu. Nếu có người luận về tam tuệ, có cao hoặc thấp, trước hoặc sau. Nếu có người luận về tam nhân, có thứ bậc chứng đắc lớn hoặc nhỏ khác nhau. Vì vậy, chúng ta không dùng thứ đệ tam quán 次第三觀 ở đây.”

(T46, 25b6-8)

“Viên Đôn Chi Quán” 圓頓止觀 là pháp quán siêu việt được nói đến trong Maha Chi Quán. Trong trường hợp này, ba mặt Không, Giả, và Trung được quán chiếu tương tục, và liền thấy là một thực tại đồng nhất, phi nhị, và đồng nghĩa. Thiên Thai Trí Khải nói:

“Khi chân lý được quán như đối tượng của Chỉ, [thấy rằng] ba chân lý này chính là một. Khi Chỉ được gìn giữ như phương tiện [đưa trí tuệ] vào chân lý, [thấy rằng] ba pháp Chỉ là một. Thí dụ, ba tướng có mặt trong nhất niệm, và dù rằng là một niệm, ba tướng hiện diện...”

Khi quán chiếu cảnh, một cảnh là ba [Không, Giả, và Trung]. Ba con mắt của Mahesvara là ba con mắt trên một khuôn mặt.

..... Nếu có người quán “ba tức một”, “một tức ba” sinh khởi. Chỗ này vượt trên cái hiểu thuộc khái niệm. Nó là không giả cũng không chân, chẳng cao chẳng hạ, chẳng trước chẳng sau, chẳng đồng chẳng dị, chẳng lớn chẳng nhỏ. Vì vậy nên Trung Luận nói: {Các pháp từ nhân duyên sinh tức Không, tức Giả, và tức Trung Đạo.}

(T46, 25b9-18)

Ở đây tam quán rõ ràng được xác định và nối liền với bài kệ trong Trung Luận là bài kệ nền tảng đối với khái niệm về tam quán của Trí Giả.

Giá trị tương đối của sự chứng đắc từ tam quán là sự giảm thiểu ảo tưởng và vô minh, và giá trị tuyệt đối là đắc được tam trí (T46, 25c29-26a5). “Từ Giả vào Không”, hành giả diệt được lớp kiến tư hoặc thứ nhất 見思惑, và đến được nhất thiết trí 一切智, thấy tánh Không trong tất cả pháp. “Từ Không vào Giả”, hành giả diệt được vô minh nhiều như cát bụi - trần sa hoặc 塵沙惑 - và đến được đạo chủng trí 道種智. Sau cùng, vượt qua hai cực đoan để vào Trung Đạo, diệt căn bản vô minh, đắc nhất thiết chủng trí 一切種智.

Trong phần phân tích sau cùng, Trí Khải Đại Sư trình bày Tam Chỉ và Tam Quán là cái xảy ra, hoặc có mặt trong nhất niệm 一念. Đại sư tóm lược phần này trong Chỉ và Quán như sau:

“Một cách tổng quát, [nội dung của] tất cả những nghĩa trước [về Chỉ và Quán] có mặt trong một niệm. Điều này có nghĩa như thế nào? Thấy được rằng thể tánh chân thực đồng với vô minh và kiến hoặc gọi là “Chỉ là thấy được chân tánh”. Thấy rằng tánh này trùm khắp, tịnh tâm để quán thực tánh khách quan này như đối tượng quán chiếu thì gọi là “Chỉ như [tu tưởng vào] phương tiện giả hữu sinh khởi từ nhân duyên”. Chấm dứt vọng động của luân hồi và tịch tĩnh của Niết Bàn gọi là “Chỉ như chấm dứt hai đối cực”. Thấy được rằng tất cả pháp có mặt tam thời là Không, rằng thể tánh của thực tại đồng với Không gọi là “pháp quán vào Không”.

Khi hành giả hiểu được tánh Không này, trí tuệ của hành giả hội nhập Trung Đạo, pháp tướng của cõi thế gian sinh diệt, và nhận lấy nó như nó thực sự là. Đây gọi là “pháp quán vào Giả”. Trong đường lối này [chứng ngộ rằng] trí tuệ Không tức Trung Đạo, phi

nhị và vô phân biệt. Đây gọi là “pháp quán Trung Đạo”.

(T46, 25b25-c3)

Khái niệm và chính tên gọi Chỉ Quán có thể được giải thích dưới dạng ba [mặt], dù rằng tôi chưa tìm thấy một đoạn văn nào trong các tác phẩm của Trí Khải nói rõ về điều này. Chỉ (止) là một [trạng thái] tâm vắng lặng những vọng tưởng, mê hoặc, và những chướng ngại khác để có thể nhận hiểu rõ ràng. Quán (觀) là trí vào “chân tướng” của chân lý, một cái hiểu về sự đa dạng của hữu. Cùng với nhau, cả hai mở ra con đường hài hòa, qua đó, chân lý được hiểu đúng, và đắc được Bồ Đề. Chỉ và Quán đồng thời như người nhìn rõ đáy ao khi mặt nước dừng sóng gợn.

Rõ ràng rằng Tam Chỉ, Tam Quán, và Tam Đế đi theo kiểu mẫu của Không, Giả, và Trung. Với nghĩa này, nội dung của Maha Chỉ Quán và Pháp Hoa Huyền Nghĩa cùng theo một đường hướng tư tưởng; với Maha Chỉ Quán, mặt thực hành được trình bày chi tiết và ứng dụng cụ thể giáo lý tu hành của pháp Phật; với Pháp Hoa Huyền Nghĩa mặt giáo lý được trình bày (đọc đồ biểu 6). Chúng tôi sẽ khảo cứu giáo thuyết được trình bày trong mục “Diệu Cảnh” của Pháp Hoa Huyền Nghĩa.

TAM ĐẾ TRONG PHÁP HOA HUYỀN NGHĨA BỐ CỤC PHÁP HOA HUYỀN NGHĨA

Khái niệm về Tam Đế bàng bạc khắp nơi trong triết học của Thiên Thai Trí Khải, và thấy rõ trong một số chú giải và luận đề của đại sư. Phần trình bày sâu đậm nhất về tam đế thấy trong Pháp Hoa Huyền Nghĩa (T33, 704c-705b), nhưng dù vậy, phần luận về tam đế chỉ khoảng hai đoạn dài Taisho, và khó mà hiểu được nếu đưa ra ngoài toàn bộ tác phẩm. Tam đế phải được hiểu như một phần gắn liền với luận đề về nhị đế, tứ đế, thập nhị nhân duyên v.v... trước đó, và trong toàn bộ tác phẩm Pháp Hoa Huyền Nghĩa.

Phần thứ nhất của Pháp Hoa Huyền Nghĩa đưa ra dàn bài tổng quát và lập luận cốt yếu về toàn thể nội dung bản văn, luận về các đặc tính chung trong tất cả các kinh. Phần diễn tả về Tứ Tất Đản (686b-691a) tức phương pháp giáo hóa của Phật, rất cần trọng Chỗ này cho thấy lập trường vững vàng của Trí Giả trong các tác phẩm của đại sư. Mặt khác, Trí Giả nhấn mạnh trên mặt bất khả tư nghị, bất khả thuyết của thực tại, nguyên lý, và giáo pháp của Phật; sau đó đưa ra sự cần thiết phải gắng công sức thuyết giảng những điều bất khả thuyết này. Tứ Tất Đản biểu thị phương pháp chánh diện được Phật dùng để chuyển Phật tuệ thành lời, đưa ra những đường hướng tiên phong cho Trí Giả nương theo.

Phần thứ hai và phần cuối của Pháp Hoa Huyền Nghĩa (691a-814) chú giải đặc tính độc đáo của giáo lý Pháp Hoa. Phần này được phân ra làm năm mục. Thứ nhất, thích danh-giải thích mỗi chữ trong tựa đề kinh. Thứ hai, hiển thể - được định nghĩa là tánh như nhất

trong muôn mặt của thực tại và chân như trong vạn pháp, rằng “mỗi sắc, mỗi hương đều là Trung Đạo” (638a7). Thứ ba minh tông, luận về nhân quả của pháp hành trì và chứng đắc của Phật qua vô lượng a tăng kỳ kiếp trong quá khứ. Thứ tư luận dụng, hoặc Bồ tát hạnh và Phật hạnh nhấn mạnh trên sự lợi ích cho chúng sinh. Thứ năm phán giáo, chia làm tứ giáo là Tạng, Thông, Biệt, và Viên giáo.

Chiều kích của Pháp Hoa Huyền Nghĩa gồm chương thứ nhất giải thích về năm chữ tựa đề Diệu Pháp Liên Hoa Kinh, và hầu như 90% chương này luận về hai chữ “diệu pháp”. Phần nói về chữ “Diệu” (T33, 697c6-7) là trái tim của Pháp Hoa Huyền Nghĩa chứa đựng nội dung luận đề chính yếu của Trí Khải Đại Sư về Phật pháp. Đề mục thứ nhất trong các đề mục nói về Diệu là Diệu Cảnh trong đó Trí Giả nói về nội dung của chân lý khách quan như “thập như thị”, “duyên khởi”, “tứ đế”, “nhị đế”, “tam đế”, và “nhất đế” (T33, 697c6-7). Chúng tôi sẽ đi vào chi tiết từng phần.

THIÊN THAI TRÍ KHẢI GIẢI THÍCH VỀ “DIỆU”

Diệu Pháp, Phân dẫn khởi:

Trí Khải Đại Sư bắt đầu luận về đề kinh Diệu Pháp Liên Hoa bằng cách đưa ra những đặc tính của kinh Pháp Hoa so sánh với những kinh khác qua ba mặt Giáo 教, Hành 行, và Lý 理 .

Với Giáo, các kinh gồm có các giáo lý khác nhau vì căn cơ và sinh hoạt của chúng sinh khác nhau. Tuy nhiên, bản hoài của pháp Phật chỉ có một. Theo kinh Pháp Hoa, hoài bảo và mục đích tối hậu của Phật pháp là đưa chúng sinh đến chỗ chứng đắc Phật đạo. Giáo cũng có đặc tính chung là được thuyết ra từ một vị Phật.

Với Hành, có nhiều đường lối hành trì khác nhau trong các kinh vì có nhiều chúng sinh, nhiều nhu cầu tu tập khác nhau. Tuy nhiên, như kinh Pháp Hoa nói, mục tiêu hành trì chỉ có một, tức chứng đắc Phật độ.

Với Lý, có nhiều cách diễn đạt “chân lý”, và Trí Khải Đại Sư dẫn chứng “Đại Trí Độ Luận” và kinh “Đại Bát Niết Bàn” để nói về điều này. Chân lý được diễn tả một cách tương đối qua nhiều loại văn ngôn đó chỉ có một và phi nhị. Như Trí Giả nói: “Nhiều tên gọi một [chân lý] tối hậu. Chỉ một [chân lý] tối hậu được gọi với nhiều tên” (691b13). Trí Giả muốn nói lên điều gì khi nói rằng “chân lý là Một”? Hẳn nhiên, Đại Sư không có ý muốn nói rằng chân lý là một thực tại không thể miêu tả, chỉ có một màu sắc với dáng vẻ pha trộn, nhưng đại sư muốn nhấn mạnh trên bản tánh thiếu vắng một chủ thể bất biến, thường hằng.

Ở đây, tam đế có thể được áp dụng để biểu dương tánh đồng nhất và muôn mặt của chân lý, đó là, “một là nhiều, nhiều là một”. Chân lý là cái mà trong đó tất cả đều không có chủ thể; tánh vốn là Không. Tuy vậy, cái Không này không phải là chẳng có gì cả mà vẫn có những sự có mặt giả hiện sinh diệt tương nhập theo nhân duyên. Hai mặt Không

và Giả này không mâu thuẫn nhau, nhưng đồng nghĩa và hợp nhất, Thiên Thai Tông dùng chữ “Trung Đạo”. Như vậy, tất cả thực tại đều là Không - tức Một. Tất cả thực tại giả hiện - tức Nhiều. Chân lý có mặt đồng thời như Không như Giả - tức Trung Đạo. Thuyết tam đế này ẩn tàng trong giáo pháp khi nắm khi mở của giáo, hành, và lí.

THIÊN THAI ĐẠI SƯ PHÊ BÌNH SƯ PHÁP VÂN

Kế tiếp, Trí Giả khảo sát những cách thức chú giải về “Diệu” của Huệ Quang, Huệ Cơ, và các bậc Thầy phương Bắc, và một bài chi tiết về những chú giải trong tập “Pháp Hoa Nghĩa Ký” 法華義記 của sư Pháp Vân. Luận về chủ trương của sư Pháp Vân trở thành một sự nhảy vọt để Trí Giả đưa ra đường lối chú giải của riêng đại sư.

Sư Pháp Vân 法雲 (467-529) được xem là một trong “ba đại học giả đời nhà Lương”, và là người đáng tin cậy vào bậc nhất về lối thuyết giảng kinh Pháp Hoa trước khi Trần Đức An (Trí Giả Đại Sư) chào đời. Sư biên soạn nhiều luận đề, nhưng chỉ còn lại “Pháp Hoa Nghĩa Ký” được lưu truyền. Vua Vũ (502-550) đời nhà Lương mời sư Pháp Vân trụ trì chùa Quang Trạch 光宅, nơi đây sư thuyết giảng kinh Đại Bát Niết Bàn và kinh Pháp Hoa. Năm 518, sư cộng tác với sư Samghabhara phiên dịch những bản kinh như “Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh” 文殊師利問經. Được ghi lại rằng sư tiếp tục thuyết kinh, bất kể khi đau ốm, cho đến những ngày cuối đời vào năm 529, thọ sáu mươi ba tuổi (T50, 464c19-21).

Căn cứ vào phần thứ nhất trong “Pháp Hoa Nghĩa Ký” (T33, 571c-574a), Thiên Thai Trí Khải đưa ra những lời bình về chủ trương của sư Pháp Vân. Trước hết, chúng ta hãy đi vào những gì sư Pháp Vân thực sự viết ra, và sau đó đến với những phát họa của Trí Giả về chỗ đứng của sư Pháp Vân. Sư Pháp Vân chú giải kinh Pháp Hoa qua “nhân và quả” với nửa phần đầu của giáo lý nói về nhân Bồ Đề, và nửa phần sau nói về quả Bồ Đề (572c13-15).

Trí Khải Đại Sư so sánh giáo lý “hiện tại” của kinh Pháp Hoa với giáo lý trong “quá khứ” (27) qua nhân quả Bồ Đề, và qua Thể 體, Nghĩa 義, và Dụng 用 .

Đối với nhân, thể Bồ Đề “dài lâu” trong Pháp Hoa, và “ngắn” trong những giáo lý có trước; nghĩa Bồ Đề sâu rộng trong Pháp Hoa, và chật hẹp trong những giáo lý có trước; dụng Bồ Đề siêu việt trong Pháp Hoa, và đơn giản trong các giáo lý có trước (573a20-b9). Quả Bồ Đề cũng được phân tích như vậy (573b9-c9). Một phân tích ba mặt được thêm vào đối với nhân quả Bồ Đề được mô tả như “thể sâu rộng” 體廣, “vị cao quý” 位長, và “dụng siêu việt” 用長 (573c9-573a7).

Thiên Thai Trí Khải xếp đặt lại những thứ tự này và đưa ra lập luận trong hai mục: mặt “thô” của giáo lý có trước qua nhân quả Bồ Đề, và mặt “tế” của Pháp Hoa qua nhân quả Bồ Đề. Tên gọi và chi tiết có khác, nhưng đại sư tóm tắt một cách chính xác những điểm chính trong nội dung chú giải của sư Pháp Vân, nói lên rằng kinh Pháp Hoa siêu việt sánh với những giáo lý có trước vì thuyết giảng *ekayana* - tánh Bồ Đề trong tất cả chúng

sinh.

Trí Khải Đại Sư đi vào việc phê bình sư Pháp Vân. Tuy nhiên, trước hết, đại sư khen ngợi rằng sự chú giải kinh Pháp Hoa của sư Pháp Vân là khá nhất sánh với những chú giải trong quá khứ và hiện thời, ngay cả những chú giải của pháp sư Cưu Ma La Thập và sư Tăng Triệu (là những chú giải được xếp vào Thông giáo vì nhấn mạnh vào Không). Trí Khải Đại Sư chỉ hướng sự phê bình của đại sư về sư Pháp Vân bởi vì “số còn lại sẽ bị quét sạch như gió cuốn”, trả lại không gian rộng mở cho chú giải chính xác của Thiên Thai Trí Khải.

Đường lối phê bình đưa ra trong sáu đề mục “trên giáo lý sâu hoặc cạn liên quan đến thể tánh của nhân Bồ Đề”, “trên sự cứu độ dài hoặc ngắn của Phật” v.v... Trước hết, Thiên Thai Trí Khải đưa ra câu hỏi về sự mơ hồ của danh từ “quá khứ”. Sư Pháp Vân cho rằng giáo lý trong “quá khứ” không đáng để được gọi là “diệu”. Nếu sư Pháp Vân ám chỉ giáo lý Tiểu thừa thì đúng. Tuy nhiên, nếu “quá khứ” chỉ cho tất cả giáo lý có trước kinh Pháp Hoa thì không chính xác bởi vì kinh điển Đại thừa chứa đựng nhiều pháp vi diệu. Đại sư dẫn chứng kinh Đại Bát Nhã, Đại Bát Niết Bàn, Đại Phạm Thiên Sở Vấn, Duy Ma Cật v.v... Điểm chính yếu trong lập luận của Trí Giả là chữ Diệu chỉ cho bất cứ giáo lý, học thuyết, hành trì... chứa đựng khái niệm đồng hoặc nhất. Chỗ này được giải thích trong sự phân loại của Thiên Thai Tông về “tứ nhất” 四 – từ giáo lý nhất thừa của kinh Pháp Hoa: *giáo nhất* 教 – rằng tất cả giáo lý của Phật tuyệt đối không chống trái nhau, và đưa về mục tiêu Bồ Đề; *hành nhất* 行 – , rằng tu hành chỉ có một mục đích tối hậu là chứng đắc Bồ Đề; *nhân nhất* 人 – , rằng Phật và tất cả chúng sinh đều có thể đắc Phật quả; và *lý nhất* 理 – , rằng chân lý là một.

Tất cả những bản văn nào chứa đựng những khái niệm này, thì ít nhất trong giới hạn đó, được xem là “diệu”. Pháp Vân đã không đồng nhất khi sư gọi Pháp Hoa là “diệu” trong khi nhìn giáo lý Pháp Hoa trong thọ mạng ngắn hạn của Phật, và nói rằng thiếu một tương quan rõ ràng với Phật tánh. Nếu sự chú giải của sư Pháp Vân được chấp nhận, Trí Giả nói, thì kinh Pháp Hoa chẳng có chi đáng gọi là “diệu” cả, mà những kinh khác, như kinh Đại Bát Niết Bàn nên được gọi là “diệu”.

Tóm lại, Thiên Thai Trí Khải nói rằng khi sư Pháp Vân định nghĩa toàn bộ kinh hoặc thô hoặc tế, đại sư đưa chữ diệu này vào nội dung bản kinh. Với sư Pháp Vân, kinh Pháp Hoa là diệu, và những kinh có trước thì không phải diệu. Với Trí Khải Đại Sư, các kinh có cả thô và tế tùy theo nội dung kinh muốn chuyển đạt điều gì, và chỉ riêng kinh Pháp Hoa hoàn toàn tịnh diệu.

TÓM TẮT PHẦN GIẢI THÍCH CHÍNH XÁC VỀ DIỆU PHÁP

Nội dung và ý nghĩa của chữ “pháp” là gì?. Với Trí Giả, diệu pháp chỉ cho cái chân lý thực sự là. Diệu pháp đồng nghĩa với những tên gọi khác như thực tướng 實相, chân

thực 眞實, trung đạo 中道 đệ nhất nghĩa đế 第一義諦, bất khả thuyết, bất khả tư nghị, và diệu. Trong Pháp Hoa Huyền Nghĩa (T33692c5ff), Trí Giả xác định rằng sự giải thích về diệu pháp của đại sư đáp lại sự giải thích của sư Pháp Vân. Trước khi đi vào chi tiết, Thiên Thai Trí Khải lược qua các đề mục về nhân quả Bồ Đề, ngũ vị 五位, quán tâm 觀心, lục tức 六即, và tứ nhất.

Nhân Bồ Đề nên được hiểu qua ba cách. Thứ nhất, mỗi pháp giới trong mười pháp giới từ địa ngục cho đến Phật giới đều chứa đựng chín pháp giới kia. Mỗi cảnh giới chứng nghiệm hoặc nhiều hoặc ít đều có mặt những cảnh giới chứng nghiệm khác. Cõi thế gian của chúng ta có thể kinh nghiệm các cõi địa ngục hoặc cõi trời tùy theo những nghiệp quả trong quá khứ và hiện tại. Thứ hai, chín pháp giới từ địa ngục cho đến Bồ tát đồng với Phật giới. Tất cả các pháp đều quy về Phật giới, và chánh duyên đưa về giải thoát viên mãn. Thứ ba, tất cả mười pháp giới tức Không tức Giả tức Trung 卽空卽假卽中, và là tam đế. Ba cách phân chia này cũng chỉ là ba cách để nói về một điều: rằng chân lý là một mà cũng là nhiều, là ba mà cũng là một, chẳng hoàn toàn khác biệt mà cũng chẳng hoàn toàn như nhau. Vì vậy nên được gọi là “diệu”.

Quả Bồ Đề cũng được hiểu qua ba cách. Thứ nhất, mỗi cảnh giới từ địa ngục cho đến cõi Phật đều dung chứa chín cảnh giới kia, thâm nhập toàn thể vũ trụ. Phật độ không phải là một cảnh giới tách biệt thế giới thực nghiệm của chúng ta, nhưng chung đồng và là nền tảng của thế giới này. Thứ hai, Đức Phật không phải chứng đạo lần thứ nhất dưới cội bồ đề tại đất Ấn, mà đã chứng đạo từ vô lượng kiếp trong quá khứ. Thứ ba, Đức Phật luôn luôn ứng thân dưới nhiều hình tướng khác nhau để giáo hóa chúng sinh, và đưa chúng sinh đến giải thoát.

Chính kinh Pháp Hoa đã làm sáng tỏ ý nghĩa chữ “pháp” qua sáu cách nên quả thực là “diệu”. Trí Giả dùng “ngũ vị” để phân loại các bản kinh khác có thô có tế, riêng các kinh Tiểu thừa thì chỉ có thô, và kinh Pháp Hoa chỉ có tế.

Pháp “quán tâm” chân chính là quán một tâm bao gồm tất cả các tâm, và Phật tâm không tách biệt từ những tâm khác. Thứ hai, hành giả nên quán tâm mình bình đẳng với Phật tâm. Thứ ba, hành giả nên quán tâm mình, tâm người, và Phật đều không có chủ thể mà chỉ là giả hiện.

“Lục tức”, lời giải thích của Thiên Thai Tông về tương nhập và tương tức của năm mươi hai quả vị dẫn đến Bồ Đề, nên được hiểu như trên, rằng một pháp tương nhập và chứa đựng tất cả các pháp và thứ bậc chứng đắc khác.

Sau cùng, tóm lược vào “tứ nhất”. Sự tương nhập của vạn pháp là nội dung của “Lí nhất”. Sự đồng nhất của “ngũ vị” là nội dung của “giáo nhất”. Tánh nhất như của một tâm và tất cả các tâm, chủ thể và đối tượng của pháp quán chiếu là nội dung của “hành nhất”. Sự tương nhập và nhất như của tất cả các thứ lớp chứng đắc được nói trong “lục tức” là nội dung của “nhân nhất”.

Sau khi đưa ra những nét chính về ý nghĩa của “diệu pháp”, Trí Giả tiếp tục đi vào chi tiết trong toàn bộ Pháp Hoa Huyền Nghĩa mà trong phạm vi nhỏ hẹp của tập sách này,

chúng tôi chỉ khảo cứu phần thứ nhất.

CHÚ GIẢI VỀ TAM PHÁP CỦA TỔ HUỆ TƯ

Thiên Thai Trí Khải bắt đầu luận về “pháp” bằng cách khảo sát sự phân loại các pháp qua ba phần: chúng sinh, Phật, và tâm. Ba pháp này, dựa vào bài kệ trong kinh Hoa Nghiêm là sự phân định tất cả các chân lý vào ba chủ đề. “Tâm” chỉ cho chủ thể nhận thức (chân, giả, ảo hóa của các đối tượng nhận thức), và là chủ thể cần được tinh lọc để đến chỗ giác ngộ. “Chúng sinh” chỉ cho tánh đa nguyên của các cảnh giới mà chủ thể trực nghiệm, từ cõi địa ngục cho đến Phật quốc. “Phật” chỉ cho bậc giác ngộ, cảnh giới giải thoát trong đó chân lý được tiếp nhận viên mãn. Như vậy, ba pháp này không không phải là những thực tại tách biệt, nhưng tương nhập và tương tức. Tâm của tất cả chúng sinh, tùy nhân duyên, có thể chứng nghiệm bất cứ cảnh giới nào hoặc tất cả cảnh giới từ địa ngục cho đến cõi Phật.

Trước hết, chúng tôi trình bày sự giải thích về ba pháp này của tôn sư Trí Giả là tôn giả Huệ Tư. Ở đây, phần lớn dẫn chứng các kinh Pháp Hoa, Đại Bát Niết Bàn, Đại Bát Nhã, và Duy Ma Cật. Tông chỉ là, trước hết, tất cả chúng sinh đều có khả năng chứng đắc Bồ Đề, hoặc theo danh từ chính xác, chúng sinh vốn có Phật nhãn. Vì vậy, chúng sinh tức Bồ Đề, nên được gọi là “diệu”. Thứ hai, sự chứng đạo của Phật – giác ngộ viên mãn – vượt trên lối hiểu khái niệm, không thể tính kể, và chỉ có Phật mới hiểu Phật mà thôi. Vì vậy nên Phật là “diệu”. Thứ ba, tâm cũng không có chủ thể.

Tuy nhiên, như kinh Duy Ma Cật nói, sự chứng ngộ Bồ Đề chỉ có thể tìm thấy trong tâm. Kinh Hoa Nghiêm nói “chân giác ngộ được lộ bày bằng cách diệt những chướng ngại giác ngộ trong tâm”. Sau cùng, dẫn chứng trở lại bài kệ trong kinh Hoa Nghiêm, là căn bản của ba pháp này “Không có sự phân cách giữa tâm, Phật, và chúng sinh” (T9, 465c29). Tất cả chân lý đều tương nhập và tương tức.

CHÚ GIẢI CỦA THIÊN THAI TRÍ KHẢI VỀ TAM DIỆU PHÁP: CHÚNG SINH

Trí Khải Đại Sư mở rộng chú giải Chúng Sinh, Phật, và Tâm của tôn sư Huệ Tư. Đại sư chỉ rõ chân lý mang nhiều vóc dáng khác nhau. Thí dụ, nhiều kinh luận mô tả chân lý qua như thị. Những kinh luận khác mô tả chân lý qua danh sắc. Những chỗ khác, như trên, phân định chân lý qua tam pháp. Con số này có thể tiếp tục vô hạn định như dòng hiện tượng không dừng chuyển biến. Với “chúng sinh”, Trí Giả mượn phẩm thứ hai trong kinh

Pháp Hoa (T9, 5c11-13), đưa chân lý vào mười đề mục. Đây là “thập Như Thị” nói lên đặc tính của các pháp như sau:

Tướng như thị 相如是 : Hình dáng bề ngoài.

Tánh như thị 性 : Tương quan bên trong.

Thể như thị 體 : Chủ chất.

Lực như thị 力 : Công năng.

Tác như thị 作 : Cấu tạo.

Nhân như thị 因 : Tập nhân.

Duyên như thị 緣 : Trợ duyên.

Quả như thị 果 : Tập quả.

Báo như thị 報 : Báo quả.

Bản末 cứu cánh đẳng 本末究竟等 : Sơ tướng là bản, hậu báo là末, chỗ quy nguyên là cứu cánh đẳng.

Mỗi một phần có ba đặc tính khiến cho việc dùng tam đế giải thích được thuận lợi. Trí Khải cho rằng từng phần có “tam chuyển” 三轉 theo Không, Giả, và Trung Đạo. Thứ nhất, nếu hành giả nhấn mạnh trên chữ *như*, tức chỉ cho tánh Không, vì cái như của vạn pháp là thiếu một định tánh. Thứ hai, nếu hành giả nhấn mạnh trên *tướng, tánh, thể*, v.v..., tức chỉ cho tánh Giả của vạn pháp. Thứ ba, nếu hành giả nhấn mạnh trên chữ *thị 是*, tức chỉ cho tánh Trung của vạn pháp, là cái đồng thời Không và Giả.

Một cách khác để phân định các pháp, hoặc thực tại, qua các phương pháp *quyền* 權 và *thực* 實. Quyền chỉ cho lãnh vực ngôn ngữ tương đối, phương tiện giới hạn, và chân lý thế gian; trong khi thực chỉ cho cái vạn pháp thực sự là, thực tại chính nó, tức chân lý đệ nhất. Theo Trí Giả, Pháp Vân chia ra năm loại như thị là “quyền” đáp ứng với phạm phu, và bốn loại như thị là thực đáp ứng với thánh nhân. Tuy nhiên, với Trí Giả, quyền và thực bất khả phân ly và có trong nhau – phạm thánh cùng chung trong cả quyền lẫn thực – và sở dĩ phải phân chia ra làm hai chỉ là một trong những phương tiện thuyết giáo mà thôi. Chỗ này được thấy rõ trong giải thích về thập pháp giới qua tam đế. Thứ nhất, mười cõi từ địa ngục cho đến Phật quốc nằm trong một pháp giới hợp nhất trong tánh Không là nền tảng phổ quát khắp nơi. Thứ hai, mười cõi khác nhau này vừa thực vừa giả, phạm thánh cách chia. Thứ ba, mười cõi này đồng nhất với vũ trụ, và tất cả chân lý gồm thu trong mười cõi này. Vì mỗi cảnh giới trong mười cảnh giới chứa mười như thị, thành tựu một trăm như thị. Vì mười cảnh giới tương nhập nên có một trăm cảnh giới và một ngàn như thị. Trí Giả tiếp tục đưa ra những mô tả chi tiết về một ngàn như thị này. Để dễ dàng, mười pháp giới được phân ra làm bốn cõi (hoặc năm cõi nếu cõi cuối chia làm hai): cõi địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, và a tu la; cõi trời người; cõi nhị thừa Thanh văn và Duyên giác; cõi Bồ tát và Phật. Mười như thị trong mỗi cõi được giải thích từng phần.

Đặc tính của bốn cõi tà gồm có các khổ não và các hành nghiệp và quả báo. Đặc tính “bản mặt cứu cánh đấng” được giải thích qua ba mặt, một sự giải thích đáp ứng được mười cảnh giới. Thứ nhất, thủy chung như nhất vì là Không. Thứ hai, quả và báo đã sẵn có trong như thị tướng, như thị tánh, như thị thể v.v... Tất cả đều tương tức. Thứ ba, cái tâm chúng nghiệm các cảnh giới này không khác với Phật tâm, là cái tâm cực kỳ thanh tịnh và có khả năng đạt đến Phật giới. Vì thế, tất cả những đặc tính này là tương nhập và tương tức.

Khác với bốn cõi đầu tiên, cõi trời người có đặc tính an lạc, thiện lành.

Cõi Thanh văn, Duyên giác chứng đắc được thanh tịnh, vô lậu (anasrava). Theo giáo lý Tiểu thừa, chư vị Thanh văn và Duyên giác không còn thọ quả báo vì đã diệt vọng, nhưng theo cái nhìn của Đại thừa họ không hoàn toàn vô nhiễm vì chưa phá được căn bản vô minh và tập khí.

Chư Bồ tát được chia làm ba: Bồ tát Tạng giáo, Thông giáo, và Biệt giáo. Theo sự phân chia thứ bậc tùy thuận với sự chứng đắc qua Tứ giáo của Trí Giả, Bồ tát của ba lớp đầu tiên không chứng đắc cùng thứ bậc như nhau nên có nhiều đặc tính khác nhau. Bồ tát Tạng giáo có được đức hạnh từ sự tu hạnh lục độ, nhưng vẫn còn phải nhận chịu quả báo và tái sinh trong thế gian này. Bồ tát Thông giáo diệt tất cả vọng hoặc ở bậc thứ sáu trong mười bậc, và không còn thọ sinh thân trong cõi luân hồi. Tuy nhiên, chư vị có thể phát nguyện trở vào thế gian để cứu giúp chúng sinh. Bồ tát Biệt giáo chứng ngộ Trung Đạo, và biết tánh như nhất của tất cả thực tại. Chư vị có thể qua lại khắp mười phương cõi nước không vướng mắc hoặc chướng ngại. Trí Giả ít khi nói chi tiết về những thứ bậc chứng đắc cao hơn, vì vậy nên thật khó để phân biệt sự giác ngộ của chư vị Bồ tát này sánh với chư Phật. Ít ra trên lý thuyết, có một số diệu vị còn lại trước khi Bồ tát Thông giáo chứng đắc Bồ đề.

Phần nói về đặc tính của Phật thì dài nhất. Ba đặc tính đầu tiên về tánh, tướng, và thể được diễn tả qua ba mặt Phật tánh và ba quỹ phạm (xem đồ biểu 7). Cách phân loại làm thành ba mặt thẳng hàng của Phật tánh, và đường đi của chân lý lại là một sắc thái khác của Thiên Thai Tông, có thể tổng lược như sau:

Phật tánh như duyên nhân 緣因 Bồ đề chỉ cho tư lương có sẵn trong mỗi chúng sinh giúp chúng sinh tu hành và phát triển nhân duyên chứng đạo. Với tam quỹ phạm 三軌範, đây là phần tư thành 資成, nếu không bị đam mê vọng dục ngăn ngại, sẽ tiến đến chỗ chứng đắc Phật tuệ.

Phật tánh như liễu nhân 了因 Bồ đề chỉ cho trí tuệ tiềm ẩn trong mỗi chúng sinh. Với tam quỹ phạm, đây là phần quán chiếu 觀照, diệt vọng và hiển lộ chân tánh.

Phật tánh như chánh nhân 正因 Bồ đề chỉ cho tất cả chúng sinh tương ứng với “chân như lý” 真如理, tất cả đều dự phần trong chân tánh 眞性. Với tam quỹ phạm, đây là phần chân tánh, phi vọng, vô phân biệt.

Xin nhớ rằng ba mặt này không tách biệt nhau nhưng là những dáng vóc khác của cùng một Phật tánh và một chân lý. Phật tánh, khả năng chứng đắc Bồ đề tiềm ẩn trong

mỗi mỗi chúng sinh, gồm có khả năng tu hành, chỉ cần khai mở trí tuệ có sẵn, bước vào thực tánh Không và Giả đồng thời.

Những đức tánh khác của Phật như tứ vô sở ngại, viên mãn lục độ ba la mật v.v... quả Phật là “báo” từ giác ngộ viên mãn, hoàn tất tu hành, và chứng đắc Bồ đề.

Phật là bậc đã diệt vọng tưởng, và vì vậy không còn quả báo tái sinh trong cõi luân hồi. Tuy nhiên, Trí Khải Đại Sư phủ nhận Bồ đề là tận diệt. Phật có hạnh an lạc từ kết quả tu trì mà kinh Pháp Hoa mô tả là “không thể cân lường, vô nhiễm, và thanh tịnh” (T944b27). Như vậy, Trí Giả phân biệt giữa “báo quả” và “quả báo”, và Phật có chín hoặc mười như thị.

Đề mục này kết thúc với phần tổng luận về mười pháp giới, và lý do tại sao Phật giới thù thắng qua tỷ dụ về ngũ vị và tam đế.

PHẬT

Trí Khải Đại Sư đã nói về sự thù thắng nơi Phật độ, và chín cõi còn lại trong phần trên. Ở đây, đại sư nhấn mạnh trên tánh nhất như của cõi Phật với muôn mặt của chân lý. Trí Giả hùng biện:

“Làm sao có được bất cứ pháp khác với Phật? Tất cả một trăm cõi và một ngàn như thị đều là cảnh giới Phật.”

(T33, 696a 4-5)

Nói cách khác, Phật giới không phải là cảnh giới tách biệt với thế gian mê vọng của chúng ta, nhưng chung cùng không cách ly. Có khác chăng là chỉ có Phật mới thực sự hiểu và tiếp nhận thực tại như-nó-là. Muốn hiểu được chân lý thâm sâu này đòi hỏi một trí tuệ hội nhập thâm sâu. Cả hai cảnh giới khách quan và trí tuệ Phật đều “bất khả tư nghì”, vượt trên lối hiểu ràng buộc vào khái niệm. Tóm lại, Phật pháp *vi diệu*.

TÂM

Thay vì định nghĩa tâm là gì, Trí Giả đưa ra một phương pháp quán tâm hoặc niệm. Đại sư dẫn chứng kinh Hoa Nghiêm rằng “tâm, Phật, và chúng sinh vô sai biệt” (T9, 478c29), và nhấn mạnh trên tánh đồng nhất của cả ba thực tại. Trí Giả không dùng bài kệ này để đưa ra chủ thuyết duy tâm. Thay vào đó, đại sư nhận định rằng tâm hoặc niệm là pháp dễ thấy nhất trong ba pháp, vì vậy hành giả nên chuyên chú vào phương pháp quán và thiền. Vì Phật, cảnh giới, chúng sinh v.v... đều là một pháp giới, tất cả đều gồm thu trong nhất niệm. Chỗ này được dẫn chứng từ kinh Hoa Nghiêm: “nếu hành giả đưa tâm vào pháp giới như hư không, thì hành giả sẽ thấy biết cảnh giới của tất cả chư Phật” (T9, 409c1).

Trí Giả giải thích đoạn văn này qua tam đề:

“*Pháp giới là Trung Đạo . Hư không là Không. Tâm và Phật là Giả. Điều này có nghĩa rằng nếu hành giả quán tâm, hành giả có thể đến chỗ tương ưng với tất cả pháp Phật.*”

(T33, 696a 20-22)

Quán tâm là pháp thực hành khả dĩ đưa hành giả chứng đắc thực tánh của chân như là cái Không và Giả đồng thời.

CHÚ GIẢI VỀ CHỮ DIỆU CỦA TRÍ KHẢI ĐẠI SƯ: DIỆU CẢNH TƯƠNG ĐÃI DIỆU VÀ TUYỆT ĐÃI DIỆU

Thiên Thai Đại Sư luận chi tiết về ý nghĩa và tương quan của chữ “diệu” trong ba mươi đề mục, nhưng trước hết, đại sư nói về sự khác biệt giữa *tương đãi diệu* 相待妙 và *tuyệt đãi diệu*. Tương đãi diệu chỉ cho cái tế đối đãi với cái thô. Thí dụ, một cách tổng quát, giáo lý Đại thừa viên mãn, vĩ đại, và vi diệu sánh với giáo lý phiền diện, hạn hẹp, và thô thiển 麁 của Tiểu thừa. Trí Khải Đại Sư phê bình sư Pháp Vân đã dùng chữ diệu trong nghĩa tương đối. Tuyệt đãi diệu, mặt khác, chỉ cho cái diệu trong chính [bản thể của thực tại], không chỉ là sự đối đãi với các pháp thô. Điểm này được giải thích trong tương quan với Tứ Giáo. Với Tạng giáo, pháp được thuyết tùy thuận căn tánh người nghe, và những điểm đối nghịch (như thô và tế) được dung hòa bằng cách phủ nhận tục đế và đào sâu chân đế. Với Thông giáo, Không đế được dùng để biểu thị tánh nhất như giữa sự và lí (tức sự nhi lí) 即事而理. Với Biệt giáo, hành giả quay trở lại thế giới giả tạm, tìm thấy được cực điểm của giả đế đồng với chân đế, và thấy rằng Niết Bàn là cõi luân hồi này. Với Viên giáo, tất cả những cực đoan đều quy nguyên, và hành giả thấy được rằng không có pháp nào không phải là pháp Phật. Trí Khải nói: “không có gì là tương đối mà cũng không có gì là tuyệt đối.” (T33, 697a7).

Hơn một lần, chúng ta lại nói đến những điều mà văn ngôn không cân lường hết được. Tuy vậy, như Trí Giả cũng đã từng nói, vì chúng ta phải dùng văn tự để diễn đạt, chữ “tuyệt đối” là chỗ cao nhất mà chúng ta cố công tìm đến. Người có thể đến được chỗ tuyệt đối này sánh với con ngựa chỉ cần nhìn thấy bóng chiếc roi là biết rằng nó phải vào chuồng mà không cần bị roi quất vào thân. Những người như chúng ta phải nhờ đến ngôn từ để đi vào văn tự chú giải đa dạng và những lập luận qua cách dùng chữ “Diệu” của Trí Khải Đại Sư.

BA MƯƠI ĐỀ MỤC VỀ CHỮ DIỆU

Ý nghĩa chữ diệu được phân ra ba mươi đề mục: mười với pháp quán tâm, mười với bản môn trong [mười bốn phẩm] cuối kinh Pháp Hoa theo tâm pháp, và mười với tích môn

trong [mười bốn phẩm] đầu kinh Pháp Hoa theo chúng sinh pháp. Thực sự, trong “Pháp Hoa Huyền Nghĩa”, Trí Giả không thuyết giảng chi tiết về pháp quán tâm mà chỉ đưa ra những nét chính về bản môn thập diệu (T33, 765a-771c). Phần lớn Pháp Hoa Huyền Nghĩa nhấn mạnh trên ý nghĩa của tích môn thập diệu như sau:

Diệu Cảnh 妙境 : Thực tại khách quan qua thập như thị, thập nhị nhân duyên, tứ đế, tam đế, nhị đế, nhất đế, và vô đế.

Diệu Trí 妙智 : Các thứ bậc trí tuệ và tri kiến liên quan đến diệu cảnh.

Diệu Hành 妙行 : Các loại tu tập đưa đến giác ngộ, và từ sự hướng dẫn của trí tuệ.

Diệu Vị 妙位 : Các thứ bậc chứng đắc qua tu tập.

Diệu Tam Pháp 妙三法 : thể tánh nhất như của ba mặt chân lý và Phật tánh.

Diệu Cảm Ứng 妙感應: sự thuận nhất của cơ cảm của chúng sinh hướng về chư Phật, hoặc khả năng giác ngộ đối với sự đáp ứng của chư Phật trong việc cứu độ chúng sinh.

Diệu Thần Thông 妙神通 : Phật lực cứu độ chúng sinh của chư Phật.

Diệu Thuyết Pháp 妙說法 Phương tiện thiện xảo hoặc đa dạng hoặc nhất nguyên của giáo lý Tiểu thừa và Đại thừa được sử dụng để cứu độ chúng sinh.

Diệu Quyển Thuộc 妙眷屬 :Phẩm hạnh của những chúng sinh tiếp nhận Phật pháp.

Diệu Lợi Ích 妙利益: chúng sinh tiếp nhận Phật pháp được lợi ích ngày càng tăng trưởng.

Trí Khải Đại Sư dẫn chúng kinh Pháp Hoa, và giải thích lý do sắp đặt thứ tự thập diệu để làm vững vàng thêm lập luận của đại sư. Thực tại khách quan xuất hiện trước nhất vì “đối tượng của chân lý không phải là một cái gì đó chư Phật, thánh thần hoặc con người làm ra, nhưng vốn có sẵn từ vô thủy.” (T33, 698b1-2) Cách giải thích về thực tại khách quan sẽ theo với chúng ta trong suốt phần còn lại của tập sách này.

SỰ VI DIỆU CỦA THỰC TẠI KHÁCH QUAN

Thiên Thai Trí Khải giải thích cảnh giới khách quan qua thập như thị, thập nhị nhân duyên, tứ đế, tam đế, nhị đế, nhất đế, và diệt đế. Đối tượng kinh nghiệm và tri thức của người này vì vậy thường được xem là có giá trị khách quan hơn người nọ... Điều này không có nghĩa rằng Trí Giả nhận có một định tánh trong thực tại khách quan. Những diễn tả về thực tại khách quan gồm có khái niệm về Không, rằng vạn pháp thiếu chủ thể. Tuy nhiên, những diễn đạt này cũng có nhận thức về giả hữu: tánh tạm thời, hội nhập, và giả hiện của các pháp từ vai trò của nhân và duyên.

Phần này được kết thúc với kết luận rằng chữ và lời không thể diễn đạt được thực tại một cách toàn bích. Những danh từ như “nhất đế” và ngay cả “diệt đế” qua [trung gian] văn tự không thể chuyển đạt thực tại như-nó-là. Tuy vậy, Trí Giả trình bày những khái

niệm đề có thể hiểu được thực tại khách quan một cách chính xác hơn bất cứ nơi nào khác, ví như một ngón tay hùng tráng và chân thực đã chỉ thẳng vào mặt trăng.

THẬP NHƯ THỊ

Phần này được giải thích qua những đề mục khác nhau.

THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN

Thập nhị nhân duyên chỉ cho giáo lý truyền thống về mười hai vòng duyên khởi (prattiyasamutpada) gồm có vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử. Trí Giả phân mười hai duyên khởi này vào bốn mục tương ứng với Tứ Giáo:

Tư nghị sinh diệt 思議生滅 : tương ứng với Tạng giáo.

Tư nghị bất sinh bất diệt 思議不生不滅 : tương ứng với Thông giáo.

Bất tư nghị sinh diệt 不思議生滅 : tương ứng với Biệt giáo.

Bất tư nghị bất sinh bất diệt 不思議不生不滅 : tương ứng với Viên giáo.

Bậc thứ nhất, nói về những lối hiểu thuộc khái niệm như “sinh diệt”, chỉ cho giáo lý căn bản về nhân quả, nhân lành đưa đến quả lành, hoặc nhân dữ đưa đến quả dữ. Theo Trí Giả, giáo pháp này dùng để đối trị những tín điều của ngoại đạo về một đấng sáng tạo, hoặc Thượng Đế, hoặc chủ trương các pháp sinh khởi một cách tự nhiên, hoặc không hề có nhân. [*Lời người dịch: Hai chữ “Thượng Đế” thường gây ra một số vấn đề nếu người học còn vướng mắc ở ngôi bậc cao thấp thuộc không gian và thứ lớp trước sau thuộc thời gian. “Tứ Tắt Đàn” là bốn phương tiện giáo hóa vận xoay trong vũ trụ thì tất cả chánh ngữ, chánh giáo đều không ra ngoài tứ tắt đàn. Suy rộng ra thì là bốn phương pháp tùy nghi. Luận hợp lại thì không ra ngoài hai tướng. Một là tướng chánh pháp. Hai là tướng phương tiện, tức Kinh và Quyền. Ngoài ra, Thiên Thai Trí Khải từng nói “mỗi sắc, mỗi hương đều không ngoài Trung Đạo”, thì tên gọi Thượng Đế cũng không ngoài tam đế Không, Giả, Trung.*] Đây là giáo thuyết nói về các hiện tượng sinh diệt, và không có một điều gì lưu giữ nguyên vẹn hình thái trong mỗi sát na kế tiếp. Trí Giả luận về những chú giải khác nhau về giáo thuyết này cùng với những vấn đề liên quan.

Bậc thứ hai, gồm lối hiểu theo khái niệm *prattiyasamutpada* như “chẳng sinh chẳng diệt”, tức Không. Chẳng có một cái gì gọi là sinh hoặc diệt. Tất cả mười hai nhân duyên từ vô minh cho đến lão tử đều không có chủ thể. Trí Giả dẫn chứng một đoạn kinh Kim Quang:

“Tướng vô minh là tướng thiếu chủ thể. Nó chỉ có mặt như một sự hội tụ của những ý niệm

mê vọng liên quan đến sự sinh khởi từ nhân duyên.” (T16, 340b15-16)

Bậc thứ ba, giải thích về *pratityasamutpada* vượt trên lối hiểu khái niệm về sinh diệt, tức Giả. Chỗ này khác với cái hiểu về thế giới hiện tượng hoặc giới nội 界内 ở bậc thứ nhất, và chỉ cho cảnh giới vượt trên vọng niệm hoặc giới ngoại 界外, và là *cảnh giới của chư Bồ tát và chư Phật. Hành trạng của chư vị A la hán, Bồ tát, và Phật thì không như hành trạng của cõi luân hồi là kết quả của nghiệp báo trói buộc, nhưng thanh tịnh và vô nhiễm.*

Trí Khải Đại Sư không mô tả chi tiết cảnh giới này, có thể vì “sự giới hạn của ngôn từ”. Đây là cảnh giới của chư vị A la hán và Duyên giác, là những bậc đã phá được những mê vọng phàm tình, nhưng vẫn chưa đến được cõi Niết Bàn viên diệu của chư Bồ tát và chư Phật. Các vị theo giáo lý Tiểu thừa chủ trương rằng quả vị A la hán diệt được tất cả vọng tưởng và trói buộc, nhưng theo Đại thừa thì quả vị này còn một chặng đường dài phải vượt qua trước khi đến được giác ngộ viên mãn như chư Phật.

Trí Khải dẫn chứng kinh Thắng Man và kinh Đại Bảo Tích để minh chứng điểm này. A la hán, hoặc bậc vô lậu, vẫn còn bốn chướng ngại trước khi chứng đắc Bồ đề. Đó là: (1) duyên 緣 căn bản vô minh và tác ý, (2) sinh nhân 因, (3) ý sinh 生 thân (37), hoại 壞, là một bất tư nghị biến dịch tử 不思議變易死. Bốn phẩm hạnh này đối chiếu với bốn diệu hạnh của Niết Bàn là tịnh, ngã, lạc, và thường (xem đồ biểu 8). Chỗ này được đúc kết trong tam đạo 三道 luân hồi 輪迴 :

“Chư vị không đạt đến chỗ diệu tịnh vì duyên [căn bản vô minh] là phiền não đạo 煩惱道 . Chư vị không chứng ngã có được tám tướng vì tướng [từ nhân thọ sinh] là nghiệp đạo 業道. Chư vị không chứng được lạc vì tái sinh từ khổ đạo 苦道. Chư vị không chứng được thường là chỗ không còn chuyển đổi vì lão tử.”

(T33, 700a 12-14)

Như vậy, sự giác ngộ của bậc A la hán vẫn còn hạn hẹp sánh với sự giác ngộ của chư Phật.

Bậc sau cùng, hiểu về *paratityasamutpada* vượt trên khái niệm, và chẳng sinh chẳng diệt chỉ cho tánh hội nhập của Lý và Sự. Giác tức mê: đây là ý nghĩa của Phật tánh như liễu nhân Bồ đề. Nếu mê đồng với giác thì con người vốn sẵn có trí tuệ như Phật tuệ. Giải thoát tức nghiệp nhân: đây là ý nghĩa của Phật tánh như duyên nhân Bồ đề. Nếu nghiệp nhân đồng với giải thoát từ nghiệp quả thì con người vốn có khả năng tu tập để chứng ngộ Bồ đề. Pháp thân tức khổ: đây là ý nghĩa của chánh nhân Bồ đề. Nếu khổ không có thực tánh nhưng chỉ là một phần của thực tại Không và Giả đồng thời, thì con người là Một với chân lý này, và hội nhập với pháp thân Phật. Như vậy, ở đỉnh cao Viên giáo, tam đạo (phiền não đạo, nghiệp đạo, khổ đạo) đồng với tam đức (bát nhã đức, giải thoát đức, pháp thân đức). Cái hiểu rốt ráo về nhân duyên là cái hiểu vi diệu.

Trong từng đề mục, Trí Giả trình bày chi tiết, sau đó “luận về thô và tế”, “đưa ra cái thô để hiển lộ cái tế”, và “quán tâm”. Đề mục thứ hai nói về nội dung và phân định qua Tứ Giáo và Ngũ Vị. Đây cũng là một sự lượng giá những chú giải khác từ thô đến tế, khi những giáo pháp đầu là phương tiện đưa đến giáo pháp vi diệu. Đề mục thứ ba vượt trên

sự phân biệt và nhấn mạnh trên sự đồng nhất của tất cả giáo pháp và chú giải. Như Trí Giả nói về duyên khởi: “Làm sao lại có cái hiểu thô thuộc khái niệm khác với cái hiểu tế vượt trên khái niệm?” (T33, 700b23-24). Trong đề mục thứ ba này Trí Giả trở lại điểm đồng nhất giữa thô và tế, chân và giả, tương đối và tuyệt đối, và tất cả những chia chẻ khác. Đề mục thứ tư và cũng là đề mục sau cùng nói về pháp “quán tâm có nghĩa là quán một niệm vô minh đồng với giác ngộ” (T33, 700c5). Với lý duyên khởi, tất cả mười hai vòng nhân duyên có trong một niệm. Như vậy, hành giả có thể được trí tuệ thấy biết vạn pháp và chứng đắc Bồ đề qua nhất tâm quán tưởng kiên trì từng niệm một khi niệm sinh khởi. Luận về quán tâm bằng bậc khắp nơi nhưng được nói đúc kết ở đề mục sau cuối.

TỨ ĐẾ

Bốn cách phân loại Tứ Đế giải thích trong “Maha Chi Quán” đã được giới thiệu ở chương Một. Ở đây chúng tôi chỉ khảo sát Tứ Đế được Trí Giả trình bày trong “Pháp Hoa Huyền Nghĩa”.

Hẳn nhiên, tứ đế chỉ cho khổ đế, tập đế, diệt đế, và đạo đế. Kiến thức căn bản về tứ đế dường như quá phổ thông cho nên Trí Giả không bận tâm về việc định nghĩa hoặc giải thích từng phần một. Thay vào đó, đại sư giải thích tứ đế như một toàn thể, và đưa ra từng thứ lớp hoặc đường lối am hiểu tứ đế trong khuôn mẫu dùng cho tứ giáo (xem đồ biểu 1). Bốn thứ bậc này là sinh diệt 生滅, vô sinh diệt 無生滅, vô lượng 無量, và vô tác 無作.

Trước tiên, Trí Khải đưa ra những lời chú giải khác về tứ đế, như “vô lượng tứ đế” của kinh Thắng Man. Điểm này được đưa ra ở đây vì kinh Thắng Man dùng những từ ngữ tương tự như “vô lượng”, “vô tác / tự nhiên” để giải thích tứ đế, dù rằng không cùng ý nghĩa. Trong Kinh Thắng Man (T12, 221a 20-b7), lời hiểu về tứ đế của nhị thừa được diễn tả là hạn hẹp, và trí tuệ Phật về tứ đế thì vô tác và vô lượng. Trí Giả cho thấy rằng đại sư không dùng lối giải thích này, và luận chi tiết trong đề mục “vô tác tứ đế”.

Trí Khải Đại Sư giải thích tứ đế qua Chân 眞, Trung 中, Lý 理, và Sự 事.

Sinh diệt tứ đế là lời hiểu của những người còn mê mờ chân đế vì hiểu tứ đế qua sinh và diệt, nhân và quả của thế giới hiện tượng. Vọng nghiệp tạo khổ, tu tập đạo hạnh diệt khổ. Đây là tứ đế của Tiểu thừa và Tạng giáo.

Ở đây, Trí Khải nói về ý nghĩa của thánh 聖 và đế 諦. “Thánh” đối nghịch với tà thuyết là cái đã bị tiêu diệt. “Đế” được phân định làm ba phần (T33, 701a14-17). Tôi hiểu ba định nghĩa này với nghĩa bản thể, hiện thực, và thực hành của chân lý.

Trước hết, Trí Giả nói, được gọi là “đế” vì “tự tánh bất hư” 自性不虛. Trong truyền thống Thiên Thai, đế chỉ cho chân lý là cái chẳng phải là trống không cũng chẳng phải có định tánh, nhưng đồng thời là Không và Giả.

Thứ hai, được gọi là “đế” vì hành giả chứng đạo khi không thấy sai lầm về tứ đế này.

Đây là yếu tố hiện thực, mang theo giá trị thực chứng. Khi thấy rõ tứ đế, trí tuệ nhìn thực tại như thị.

Thứ ba, gọi là “đế” vì được dùng như phương tiện để hiển bày. Đây là yếu tố thực hành. Người chứng đạo có thể giúp người khác cùng chứng đạo. Như Trí Giả nói, phàm phu không nhận thực tại như nó là, không mở được trí tuệ, và không thể giải thích nó. Chư vị Thanh Văn, tuy nhiên, có tiếp nhận được thực tại, có mở được phần nào trí tuệ, và có thể giải thích nó, nhưng qua cái thấy “sinh diệt”.

Cái hiểu về “vô sinh diệt tứ đế” là cái hiểu của những người hiểu về chân đế qua lý Không. Chư vị này hiểu khổ, tập, diệt, và đạo, không có định tánh. Đây là giáo lý Không của Đại thừa Thông giáo.

Cái hiểu về “vô lượng tứ đế” là cái hiểu của những người chưa thực sự hiểu được tánh đồng nhất của vạn pháp, hoặc Trung Đạo vì họ hiểu qua hiện tượng. Sự kiện rằng, ngoài Không ra, có vô số trần lao, vô minh, khổ, nghiệp mê vọng v.v... cần phải vượt qua. Chỗ này tương ứng với giáo lý Giả của Đại thừa Biệt giáo.

Cái hiểu về “vô tác tứ đế” là cái hiểu của những người phần nào hiểu được tánh đồng nhất của vạn pháp vì họ hiểu ngay nơi thực tại. Họ vẫn được xem là “ít nhiều mê vọng” với nghĩa rằng họ vẫn còn trong vòng ngôn từ, trong khi chân lý thì vượt ngoài văn tự và khái niệm. Được gọi là vô tác vì “không niệm, không tâm, không người tạo tác” (T33, 701b8). Ở thứ bậc này, luân hồi tức Niết Bàn, chứng ngộ đồng mê vọng.

Trí Giả chỉ rõ lời giải thích về vô tác ở đây khác với lời giải thích từ kinh Thắng Man (T12, 221b16-222a3). Theo kinh Thắng Man, diệt đế đặc biệt được nhìn như giáo lý tối thượng của chư Phật, tức chân, thường, thiện xảo khác với vô thường, hư dối, và thô thiển. Trí Giả không nhìn nhận đây là giải đáp sau cùng, đại sư nhấn mạnh rằng tất cả tứ đế phải được tiếp nhận như một toàn khối, và tất cả bốn pháp đều là “chân, thường, thiện xảo”. Đại sư cho rằng lời giải thích trong kinh Thắng Man tương ứng với Biệt giáo, [dù rằng] bản văn dùng chữ “vô tác” nhưng khi luận về tứ đế thì vẫn còn nằm trong thứ lớp trước sau, vì vậy có thể được nhìn như “vô lượng”.

Ba đề mục sau cùng Trí Giả tiếp tục công việc phân loại tứ đế theo ngũ vị (Luận thô và tế), nhấn mạnh trên tánh đồng nhất (Khai thô hiển tế), và sau cùng nói về pháp quán tứ đế trong từng niệm.

NHỊ ĐẾ

Đề mục sau cùng về thực tại khách quan là phân phân tích về nhị đế – *samvrtisatya* và *paramarthasatya*, tam đế – Không, Giả, Trung Đạo, và nhất đế. Thiên Thai Trí Khải vượt qua khuynh hướng chú giải về nhị đế như Hữu và Vô của tiền nhân. Đại sư tránh những đồng hóa đơn thuần của Hữu như *samvrtisatya*, và Vô như *paramarthasatya*, và những phỏng đoán theo với hai mặt chân lý này. Thay vào đó, Trí Giả giải thích nhị đế như một

tánh duy nhất của thực tại Không và Giả đồng thời từ duyên sinh. Đại sư kết hợp tất cả những chú giải giá trị về nhị đế vào bảy loại, dựa theo những thứ bậc cảm nhận khác nhau về tứ giáo. Những thứ lớp này được xếp đặt theo mức độ phản ánh được chân lý, cái hiểu viên dung về chân lý nhị đế bất khả tư nghị vượt trên ngôn từ qua Trung Đạo là chỗ đồng thời hội tụ của Không và Giả.

Trước tiên, Trí Giả đưa ra một bảng “tóm lược những ý kiến khác nhau”. Đại sư khẳng định rằng hai chữ “nhị đế” xuất hiện cùng khắp tất cả các kinh nhưng cực kỳ khó hiểu được ý nghĩa. Điểm này được dẫn chứng qua “Điều Thắng Định Kinh”- một bản kinh nguy tác của Trung Hoa – kể chuyện [tiền thân] Phật và [tiền thân] ngài Văn Thù rơi vào địa ngục vì cuộc tranh cãi sai lầm về ý nghĩa của nhị đế. Sau đó, Trí Giả đưa ra những khuynh hướng đại diện cho những giải thích về nhị đế tại Trung Hoa. Được biết rằng Sư Tăng Mân ở Trang Nghiêm Tự cho rằng nhị đế là “siêu việt” Bồ Đề. Trí Giả Đại Sư phản ứng lại rằng nếu nhị đế là siêu việt thì chân lý nào cần được chiếu soi, và vọng hoặc nào cần phải diệt trừ để chứng đắc Bồ đề?. Nói cách khác, nhị đế và thực tại thuộc hiện tượng không hoàn toàn là ảo cảnh thăng hoa với mục đích chứng đắc một chân lý “cách biệt” ở cõi Phật, nhưng tất cả thực tại và nhị đế là một chân lý đơn thuần chỉ có Phật mới có thể tiếp nhận viên mãn.

Sau đó, Trí Giả Đại Sư nói đến những học giả Thành Thật Luận đời nhà Lương (502-557), có những vị giải thích nhị đế qua danh, dụng, và thể. Các học giả đời Trần (557-589) được biết cũng đưa ra những giải thích về nhị đế, cũng có người phê bình cuộc tranh biện của hai mươi ba tu sĩ, học giả đời Lương, và đưa ra cách giải thích của riêng họ. Tuy nhiên, theo Trí Giả, tất cả những người này bám víu vào riêng một bản văn [nào đó], và bác bỏ đường lối của người khác một cách sai lầm.

Trí Giả không bác bỏ bất cứ bản văn hoặc cách thức chú giải giá trị về nhị đế, thay vào đó, đại sư cố gắng hài hòa tất cả vào một hệ thống của bảy thứ lớp tiếp nhận nhị đế. Đại Sư nhận thấy rằng Đức Phật thường đưa ra nhiều lời giảng dạy khác nhau trong mỗi thời điểm khác nhau tùy thuận căn cơ thính chúng. Trí Giả nói: **“Tất cả những giải thích khác nhau trong kinh điển đều là những phương tiện thiện xảo của Như Lai”** (T33, 702b12-13). Phật phương tiện dùng ba loại, và thuyết giảng qua ba cách: hoàn toàn tùy thuận căn cơ người nghe 隨情, vừa tùy thuận căn cơ người nghe vừa thuận theo Phật tuệ 隨情智, và hoàn toàn thuận theo Phật tuệ 隨智.

Thuyết pháp tùy thuận căn cơ người nghe chỉ cho phương tiện thiện xảo của Phật khi đưa ra thông điệp khế hợp nhu cầu cơ cảm của chúng sinh. Tất cả chúng sinh đều khác biệt. Hoàn cảnh và khả năng lãnh hội cũng khác nhau. Cần có nhiều đường lối giải thích khác nhau về nhị đế để hướng dẫn chúng sinh đến chỗ giác ngộ.

Câu chuyện về một người mù cố gắng hiểu biết về màu sắc của sữa được mang ra làm thí dụ. Có người nói với người mù này rằng màu sữa giống như vỏ sò, hoặc giống bột gạo, hoặc giống tuyết, hoặc giống chim hạc trắng. Người mù không mừng tượng ra được tất cả những tỷ dụ này, nhưng những tỷ dụ chính nó đều đúng. Nếu người mù kia có thể thấy, hoặc tiếp nhận được tất cả những vật này, ông sẽ nhận ra rằng tất cả đều có sắc trắng.

Cũng như vậy, nhiều lời giải thích về nhị đế Phật đưa ra đều có giá trị tương ứng, và những người có mắt tuệ thì biết được rằng tất cả đều chỉ cho một chân lý duy nhất. Trí Giả phê bình giới tu sĩ [và cư sĩ] từng bị trói buộc vào một bản kinh văn hoặc chú giải nào đó nên không thấy được ý nghĩa thâm sâu và giá trị tương đãi [của chân lý]. Tất cả lời giải thích về nhị đế trong kinh điển đều có giá trị, ít ra như một phương tiện thiện xảo, hoặc một lối nói pháp khéo cơ.

Phương tiện thuyết giáo của Phật theo cơ cảm người nghe, hoặc tục đế hoặc chân đế là những giáo pháp Phật biết rõ ràng. Theo Trí Giả, có những khi lời Phật thuyết ra cùng hòa hợp với căn tánh chúng sinh và Phật tuệ. Khế hợp căn cơ chúng sinh là tục đế (samvrtisatya), trực thuyết từ trí tuệ Phật là chân đế (paramarthasatya).

Trực thuyết từ trí Phật tương ứng với “thánh nhân ngộ lý” 聖人悟理 (T33, 702b26). Ở đây không những là một cái nhìn thấu triệt chân nhưng còn là thấy hiểu được tục, là cái bao gồm trong chân lý như nhất. Đến thứ bậc này, chân và tục được hiểu là một thực tại, và dù rằng Phật đã nói như vậy, nhưng chỉ có Phật với Phật mới hiểu được mà thôi.

Sau khi tóm tắt những sự giải thích khác nhau về nhị đế, Trí Giả đưa ra lối “phân định chính xác về nhị đế” của đại sư. Trước tiên, Trí Giả định nghĩa chân đế là dấu hiệu của pháp tánh, và tục đế là vòng sinh khởi của mười hai nhân duyên vô minh. Đến đây cũng đủ để định nghĩa nhị đế, nhưng với chúng sinh có căn cơ thô thiển thì không thể lãnh hội được ý nghĩa này. Vì vậy, Trí Giả lập thành bảy loại, hoặc bảy thứ bậc tiếp thu nhị đế như sau:

Tục đế chỉ cho thực hữu 實有, và chân đế là cái diệt của thực hữu này.

Tục đế chỉ cho huyễn hữu 幻有, và chân đế là cái nhận ra huyễn hữu này không có tự tánh.

Tục đế chỉ cho huyễn hữu, và chân đế là cái nhận ra huyễn hữu này vừa là không vừa là bất-không.

Tục đế chỉ cho huyễn hữu, và chân đế là cái nhận ra huyễn hữu này vừa là không vừa là bất-không; và tất cả các pháp vừa là Không vừa là bất-không.

Tục đế chỉ cho cả hai huyễn hữu và tánh đồng nhất của huyễn hữu với không, và chân đế chỉ cho bất hữu bất không 不有不空 .

Tục đế chỉ cho cả hai huyễn hữu và tánh đồng nhất của huyễn hữu với không, và chân đế chỉ cho bất hữu bất không; và tất cả thực tại đều gồm thu trong bất hữu bất không.

Tục đế chỉ cho cả hai huyễn hữu và tánh đồng nhất của huyễn hữu với không, và chân đế chỉ cho sự kiện rằng chân lý gồm có hữu, gồm có không, và gồm có bất hữu bất không (tam đế).

Bảy thứ bậc lãnh hội nhị đế trên đây được nói trong sáu đề mục qua tứ giáo (xem đồ biểu 10). Không ngạc nhiên khi thấy rằng cái hiểu thâm sâu nhất (bậc thứ bảy) phù hợp với cái hiểu về nhị đế qua cái hiểu về tam đế thuộc Viên giáo.

1. Nhị đế như “thực hữu” tương ứng với Tạng giáo, rằng tất cả căn,

trần, và cảnh là có thực. Nói cách khác, đây là chỗ gặp gỡ giáo lý Tiểu thừa về thực tướng của mỗi pháp, đối nghịch với giáo lý Không Đại thừa. Ở đây, chân đế có nghĩa là diệt “pháp thực có” của thế gian để chứng Bồ đề.

2. Cái hiểu về tục đế qua tánh không của thế tục, huyền hữu gặp Thông giáo khi nhấn mạnh trên giáo thuyết Không. Giáo thuyết này phủ nhận thực tánh của các pháp và đưa ra pháp không và ngã không. Bồ đề không phải là kết quả chứng đắc khi diệt các pháp (là cái không có chủ thể khởi đầu), nhưng là sự nhận biết được tánh không vốn có sẵn. Như kinh Đại Tập nói: “Sắc tức Không, Không tức Sắc”. Ở điểm này, tục đế chỉ cho hàng sa sự tướng thế gian 事法, và chân đế chỉ cho chân lý như thị 理法 thiếu chủ thể.

3. Dường như lối phân chia có vẻ khó hiểu trong phần thứ ba này. Ở đây, Trí Giả luận về phần thứ hai, thứ ba, và thứ tư trong bảy phần dưới tựa đề “nhị đế của huyền hữu như không và bất-không” (đọc đồ biểu 10). Tất cả ba thứ bậc nói về tục đế thì giống nhau – huyền hữu – nhưng phần nói về chân đế thì càng lúc càng thâm sâu hơn. Nếu nói về Tứ giáo thì ba thứ bậc này lần lượt tương ứng với Thông Giáo, Biệt Tiếp Thông 別接通, và Viên Tiếp Thông 圓接通. Trí Giả nói về sự khác biệt giữa ba hạng người trong cách thức họ tiếp nhận giáo lý “chẳng vô lậu cũng chẳng hữu lậu” từ kinh Đại Tập.

“Người thứ nhất, thuộc Thông giáo, hiểu tánh Không chỉ trong vòng phủ định của Hữu, hoặc chủ thể. Vì vậy, người này hiểu “chẳng hữu lậu” chỉ cho chân lý phi thế gian, và “chẳng vô lậu” chỉ cho chân lý thế gian. Ở tầng lớp này, nhị đế vẫn còn nằm trong sự đối đãi lẫn nhau. Trí Giả diễn tả lối nhấn mạnh phiên diện trên Không này là một lối hiểu “đối nghịch với nhất lý” 對單真 (đối đơn chân) về nhị đế, đã phủ nhận định tánh của hữu, nhưng lại không nhận ra giá trị của giả hữu và “cái Không của chính tánh Không”. Người thứ hai, người này đi từ Thông giáo sang Biệt giáo, phủ nhận cả hai cực đoan, và đưa ra cái gọi là “trung lý”. Cái trung lý này giống như chân đế. Trí Giả diễn tả sự phủ nhận những loại chân lý nhị nguyên này là một sự chứng ngộ lý bất-không, hoặc một lối hiểu “đối nghịch với đa lý” 對複真 (đối phức chân) về nhị đế như hữu và vô, samvrtisatya và paramarthasatya. Tuy nhiên, cái hiểu này đưa ra một sự phân biệt hơn là một lý “Trung” hài hòa. Người thứ ba, người này đi từ Thông giáo sang Viên giáo, nhận thấy được cả hai pháp phủ định (chẳng hữu lậu chẳng vô lậu) hiển lộ Trung Đạo, và thấy rằng cả hai “cực đoan gồm thu [nhất] lý, không hề trái nghịch. Chỗ đứng này vượt trên cả hai sự phủ nhận của người thứ nhất nhấn mạnh trên Không, và sự cố công vượt trên nhị nguyên khi đưa ra một lý phân biệt của người thứ hai, bằng cách cho thấy rằng những dáng vóc của chân lý, gồm cả hai mặt hữu và vô, hoặc samvrtisatya và papamarthasatya. Thiên Thai Trí Khải cho rằng lối hiểu nhị đế như trên là “đối bất tư nghị chân” 對不思議真. Tư tưởng quan trọng ở thứ bậc này giới thiệu chân lý như “trung”. Đây là tư tưởng vượt trên hai mặt hữu và bất-hữu, có và không, hữu lậu và vô lậu, tục đế và chân đế, và đưa tất cả về “Trung Đạo”.

4. Trí Giả nói về thứ lớp kế tiếp, theo Biệt giáo, hiểu tục đế như “Không của huyền hữu”, và chân đế như “chẳng Có chẳng Không”. Đây là cái thấy Giả [hữu], được Biệt giáo nhấn mạnh – chẳng chủ thể cũng chẳng hư không. Giả hữu không phải là

những cái hoàn toàn ảo tưởng như lông rùa, sừng thỏ, nhưng là những thực tại do nhân duyên hội tụ. Nếu hữu và vô được nhìn là hai thì đây là tục đế, nếu được nhìn là không-hai, chẳng hữu chẳng vô, thì đây là chân đế.

5. Thứ bậc này hẳn nhiên Trí Giả muốn chỉ cho cái hiểu về “nhị đế của những người từ Biệt giáo đi vào Viên giáo”, theo bậc thứ sáu và thứ bảy. Ở đây, cách hiểu về tục đế không khác với các lối hiểu trên, nhưng cách hiểu về chân đế thì sâu sắc hơn. Trong văn ngôn của Trí Giả, người ở thứ bậc của Biệt giáo chỉ thấy bất-không là chân lý, và phải tu tập để nhận ra chân lý này. Những người ở thứ bậc của Viên giáo không cần dụng công cũng có thể thấy được chân lý này, chỉ như nó là, khi nghe “bất-không”. Đây là chỗ mà trí tuệ Biệt giáo phải có trước khi bước vào được Viên giáo.

6. Thứ bậc sau cùng này hẳn nhiên Trí Giả muốn chỉ cho cái hiểu về “nhị đế của Viên giáo”. Trí Giả nói: “Đây là lối giả thích chánh diện vượt trên lối hiểu qua khái niệm về nhị đế” (T33, 703b21-22). Tuy vậy nhị đế được mô tả một cách khái niệm là tương tức, và không-hai mà là hai (chỉ vì sự phân biệt giữa chân và tục). Tất cả những lối hiểu về nhị đế nói trên được hội quy về tam đế: gồm tất cả thực tại như Giả, Không, và Trung Đạo. Đây là đỉnh cao của tất cả những cố gắng mô tả qua văn tự nội dung của nhị đế.

TAM ĐẾ 三諦

Cuối cùng thì chúng ta cũng đến được điểm chính của công trình nghiên cứu này, và thấy rằng tất cả những gì có thể nói được về chủ đề này hầu hết đã nói đến trong những đề mục trước. Cũng vì lý do này, giải thích của Trí Giả về tam đế tương đối ngắn gọn. Một ít được nói, hoặc có thể nói, về chính tam đế. Sau khi định nghĩa nội dung của tam đế – Không, Giả, và Trung Đạo – ý nghĩa rốt ráo vi diệu chỉ có thể được nói là bất khả tư nghì. Ý nghĩa và sự quan trọng được hiển lộ như đưa ra một khuôn thước hoặc một nền tảng xác định trong việc làm sáng tỏ những học thuyết khác như thập nhị nhân duyên, tứ đế, hoặc nhị đế.

Thiên Thai Trí Khải mở đầu [học thuyết của đại sư] khi lên tiếng rằng tất cả kinh điển đều chứa đựng ý nghĩa của tam đế, dù rằng không thấy có tên gọi này. Những phần nói về tam đế thuộc kinh văn là hữu đế 有諦, vô đế 無諦, và Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế 中道第一義諦, được thấy trong hai bản kinh nguyện tác của Trung Hoa là kinh Anh Lạc và kinh Nhân Vương.

Trí Giả nói thêm rằng kinh Pháp Hoa cũng chứa đựng ý nghĩa tam đế, nếu không [muốn nói là] dùng chính tên gọi này. Đại sư dẫn chứng câu “chẳng đồng cũng chẳng dị” trong kinh Pháp Hoa (T9, 42c16), và giải thích rằng: “đồng” chỉ cho chân đế, “dị” chỉ cho tục đế, “chẳng đồng cũng chẳng dị” chỉ cho Trung Đạo. Như vậy thì ý nghĩa của tam đế đã bằng bậc trong giáo lý của Phật dù rằng danh từ tam đế không được dùng. Chỗ này cho

thấy rằng có những danh từ được dùng trong các kinh khác khi nói đến năm thứ lớp ô nhiễm, và hai cái chết trong kinh Thắng Man, hoặc tam thân Phật trong kinh Lăng Già đều được Phật thuyết ra trên cùng một nền tảng.

Điểm then chốt trong đề mục tam đế là cách thức Trí Giả phân tam đế ra làm năm loại. Lối phân chia này theo cùng hình dáng như lối phân chia bảy loại nhị đế, trừ ra hai loại đầu tiên. Hai loại nhị đế đầu tiên bị bỏ qua vì không gồm trong nghĩa Trung Đạo, là yếu tính của tam đế. Năm phần còn lại nội dung giống nhau, cùng theo đường lối của Tứ giáo, như năm phần sau cuối của nhị đế (xem đồ biểu 10). Năm thứ lớp phân loại đi qua những khác biệt vi tế dần đến cái hiểu thâm sâu về Trung Đạo đến khi hành giả đạt được Viên giáo, là nơi Không, Giả, Trung được thấy rằng hoàn toàn viên dung.

Loại thứ nhất hợp với cách hiểu của những người đi từ Thông giáo sang Biệt giáo. Ở thứ bậc này, như chúng ta đã thấy trong các phần nói trên, câu “chẳng hữu lậu, chẳng vô lậu” lần đầu tiên được hiểu qua danh từ không-hai của Trung [Đạo]. Hữu lậu chỉ cho tục đế, vô lậu chỉ cho chân đế, và sự hội tụ của cả hai chỉ cho Trung Đạo. Trí Giả nói rằng ở thứ bậc này Trung Đạo được hiểu riêng rẽ, hoặc khác với Không (hoặc nhị đế), không được thấy như “gồm thu vạn pháp”. Nói cách khác, ở thứ bậc này hành giả vẫn chưa hiểu được Trung Đạo có mặt khắp nơi, và viên dung.

Cái hiểu về tam đế của những người từ Thông giáo bước sang Viên giáo không khác các loại trước đối với nhị đế, nhưng về Trung Đạo thì thâm mật hơn. Ở đây, hành giả thấy được rằng không những Trung Đạo dung hợp hai mặt của nhị đế, nhưng Trung Đạo còn “có trong vạn pháp”, rằng tất cả pháp Không và Giả đồng thời.

Những người ở thứ bậc của Biệt giáo nhìn Giả đế như chẳng tự tánh chẳng hư không. [Còn] thấy hai thì là tục đế, thấy được không-hai là chân đế. Tuy nhiên, Trí Giả nói, chỗ này vẫn còn thấy có cái “Trung đế” đối nghịch với “chân đế”.

Cái hiểu của những người từ Biệt giáo bước sang Viên giáo cũng giống như những chỗ đã nói khi giải thích về nhị đế, nhưng nhận thấy được sự hội tụ của chân đế và Trung Đạo, rằng pháp Phật “viên dung cả hai”.

Sau cùng, mức độ tối cao là mức độ của “Viên giáo tam đế”, hoặc cái hiểu về tam đế của những người ở bậc Viên giáo. Ở đây, hành giả thấy rằng “không những chỉ Trung Đạo gồm thu pháp Phật mà cả tục đế và chân đế. Tam đế viên mãn hài hòa, một trong ba, và ba trong một (705a5-7). Tục đế chứa đựng tất cả thực tại, là tất cả thực tại, và tất cả thực tại chứa đựng tục đế. Chân đế và Trung Đạo, Không và Giả cũng như vậy. Những [thực tại] này đồng nghĩa, hội tụ, một là ba và ba là một. Tất cả thực tại tức Không, tức Giả, tức Trung. Tất cả thực tại vừa không có tự tánh vừa là giả hữu. Một tam đế vi diệu khó suy lường và tuyệt đãi. Đây là lời rớt ráo về diệu lý.

Trí Khải Đại Sư luận về đề mục này một cách cực kỳ ngắn gọn. “Pháp Hoa Huyền Nghĩa” ghi lại rằng đề tài này sẽ được nói sâu hơn trong “Maha Chỉ Quán”, nhưng rồi thì Maha Chỉ Quán cũng không mang theo một phân tích chi tiết về tam đế. Những tác phẩm sau cùng của Trí Khải luận về kinh Duy Ma Cật dù có định nghĩa về tam đế nhưng chỉ

giải thích chút ít.

Trong “Tứ Giáo Nghĩa” (T46, 727c3-728a22) Trí Khải Đại Sư lại dựa vào kinh Anh Lạc và kinh Nhân Vương để định nghĩa tam đế như hữu đế, bất-hữu đế, và Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế. Hữu đế được giải thích như sau:

“Cái mà chúng sinh tiếp nhận một cách sai lầm trong hai mươi lăm cõi này thì gọi là hữu... Đây cũng được gọi là tục đế hoặc thế đế.” (T46, 727c5-7)

Định nghĩa về thế đế trong kinh Đại Bát Niết Bàn là “điều được tiếp nhận trong cái tâm thế gian” được dẫn chứng. Bất-hữu đế được giải thích như sau:

“Ý niệm về chân không của tam thừa siêu việt thế tục. [Vi] vô danh 無名 và vô tướng 無相 nên gọi là vô... Đây cũng được gọi là chân đế hoặc đệ nhất nghĩa đế.” (T46, 727c8-11)

Kinh Đại Bát Niết Bàn lại được mang ra dẫn chứng để định nghĩa đệ nhất nghĩa đế là “điều được tiếp nhận trong cái tâm siêu thế gian”. Trung Đạo đệ nhất nghĩa được gọi là Trung:

“Vì nó tránh hai cực đoan. Tránh hai cực đoan có nghĩa là tránh cực đoan Hữu – cái chấp mê của người phàm, và tránh cực đoan Vô – cách nhìn vô danh và vô tướng của hàng nhị thừa; tránh hai cực đoan tục đế và chân đế; tránh hai cực đoan của thế đế và đệ nhất nghĩa đế; tránh tất cả những cực đoan này. Đây gọi là không-hai. Chân lý không-hai gọi là Trung Đạo... Đây là trí tuệ giác ngộ của chư Phật và chư Bồ tát... nên gọi là Trung Đạo đệ nhất nghĩa. Cũng được gọi là nhất thực đế – 實諦, hoặc hư không 虛空, Phật tánh 佛性, pháp giới 法界, như thị 如是, và Như Lai tạng 如來藏.” (T47, 729c12-21).

Thật ý nghĩa khi Trí Khải Đại Sư nhận diện “Trung Đạo đệ nhất nghĩa” không khác như thị, pháp giới, Như Lai tạng trong truyền thống Phật giáo, vì đây là những tên gọi dùng để diễn đạt chân lý tối thượng. Kinh Đại Bát Niết Bàn lại được trưng dẫn để chứng minh chân lý “thứ ba” như sau: “Phàm phu có những trói buộc. Hàng nhị thừa không có trói buộc. Pháp của Bồ tát là pháp chẳng có chẳng không”.

Sau cùng, phần này được khép lại khi Trí Giả dẫn chứng bài kệ 24:18 của Trung luận, nhận diện hai dòng kệ đầu với chân đế, dòng kệ thứ ba với tục đế, và dòng thứ tư với Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế. Đại sư nói thêm rằng “bài kệ này giải thích chân lý tam đế được dạy trong pháp Đại thừa”. (T46, 728a19-22). Ở đây tất cả những yếu tố trong tam đế – vạn pháp, nhân duyên, Không, Giả, Trung Đạo, tục đế, chân đế, và Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế – được xác định, và mối tương quan trong nhau đã rõ ràng.

Luận giải về kinh Duy Ma Cật của Trí Giả trong tác phẩm “Duy Ma kinh huyền số” cũng có ghi một định nghĩa ngắn gọn về tam đế cùng với “Tứ giáo nghĩa” (T38, 534c19-27). Phần này chấm dứt với lời hứa rằng ý nghĩa tam đế sẽ được giải thích trong “Nhập bất nhị phẩm” 入不二品, nhưng bị đát thay, những luận đề của Thiên Thai Trí Khải đã bỏ lại dở dang khi đại sư [tạm] bước ra khỏi cuộc đời. Hoặc là Trí Khải đã thêm vào, hoặc là đại sư đã công hiến những giải thích mới về tam đế, trở thành một vấn đề không thể giải đáp.

Chúng ta thấy rằng khái niệm về tam đế, mặc dù chính nó không được Trí Giả luận giải

một cách chi tiết, đã đưa ra một cấu trúc ẩn tàng bên cạnh học thuyết của đại sư. Đó là cái chứa đựng trong cái nhìn về chân tánh của Trí Giả. Nó thấm nhập trong từng bài thuyết giảng của Trí Giả ngay lần đầu tiên đại sư về ẩn thân trên đỉnh núi Thiên Thai, biên soạn “Pháp Hoa Huyền Nghĩa”, “Maha Chỉ Quán”, và cung cấp chìa khóa để hành giả có thể hiểu được những chú giải của Trí Giả về Phật tánh.

NHẤT ĐẾ – 諦

Những giải thích về tam đế đã chỉ rõ chân lý là Một. Nhị đế là phi-nhị. Chân lý là nhất thể. Trí Khải Đại Sư dẫn chứng ẩn dụ về một người say trong kinh Đại Bát Niết Bàn thấy mặt trời xoay quanh. Một người tỉnh biết rằng chỉ có một mặt trời, một chân lý, và cái thấy vòng quanh kia chỉ là cái thấy của kẻ do men say tạo thành ảo giác. Một kẻ mang theo những ảo tưởng như trên nhìn sự vật một cách sai lầm, trong khi một người thức tỉnh biết sự vật như nó là, và cũng biết rằng kẻ say kia đã nhìn và giải thích lầm thực tại.

Chân lý là một, hài hòa, và hội tụ – đó là lời nói xác thực nhất, như Trí Khải từng tuyên thuyết:

“Nếu có người bị trói buộc vào lý này thì lời nói về lý ấy trở thành lời rỗng không. Vì sinh khởi cái thấy sai lạc trên ngôn từ nên gọi là “thô”. (T33, 705a24-25)

Ngay cả tên gọi “nhất đế” cũng phải được hiểu như một danh từ tương đối để diễn tả chân lý. Nếu có người bị hai chữ “nhất đế” trói vo thì nên nhìn xa hơn để thấy được sự giới hạn của ngôn từ. Trong văn ngôn của Trí Giả, nói trước (presage) lời tuyên bố “bất lập văn tự” của Thiên tông, hành giả phải “diệt” [ý niệm về nhất đế] bằng cách nói là “diệt đế”:

“Nhất đế [thực sự] là vô đế; tất cả chân lý lắng đọng. Mỗi mỗi đều bất khả thuyết...”

Cần phải nói “vô đế” với người chưa đến chỗ giác ngộ, và trong vòng ràng buộc của chính họ đã sinh khởi ảo giác. Với những người giác ngộ chân thực, vẫn còn thấy có [một chân lý]. Với những người [chìm trong] hý luận, thì [nên nói] không có gì”. (T33, 705a 28-29; b15-16)

Thêm một lần nữa, chúng ta thấy rằng triết học của Trí Giả nằm giữa hai khuynh hướng nhân mạnh trên tánh bất khả thuyết của chân lý, và nhu cầu diễn đạt không thể phủ nhận về Phật tánh, “đế”, và “lý” với những lời và ý tương phản nhau. Trí Giả đưa ra những vấn đề này trong những buổi thuyết giảng và trong những tác phẩm của đại sư, một phần ngắn đã được nói đến trong sưu khảo này.

Ảnh hưởng không tính kể được từ những tác phẩm của Trí Giả lan tỏa trên Sino-Japanese Buddhism cho thấy rằng tư tưởng về Phật tánh của đại sư thực sự minh bạch, và Trí Giả đã thành công hơn hầu hết các nhà tư tưởng khác trong việc truyền đạt ý niệm này. Thiên Thai tông phát triển trở thành một trong những tông phái Phật giáo có ảnh hưởng

lớn tại Trung Hoa và Nhật Bản. Mặc dù với sự hưng thịnh của Thiên tông và Tịnh Độ tông tại Trung Hoa một thời đã che mờ Thiên Thai tông, nhưng tôi tin rằng vai trò quan trọng của Thiên Thai tông đối với sự hưng khởi này (đặc biệt đối với Thiên tông) thì không thể chối cãi.

Tại Nhật Bản, truyền thống Thiên Thai được tổ Tói Trùng, (767-822) thấp sáng, đặt nền tảng cho các đạo tràng Tendai hùng tráng. Tendai hợp hòa những yếu tố khác như Mật giáo, là yếu tố không thấy có trong hệ thống của Thiên Thai Trí Khải, khai sinh những chuyển biến của Thiên tông, Tịnh Độ tông, Nichiren (Nhật Liên tông), và đưa đến những phát triển khác, như bao gồm những thành phần thuộc Shugendo và đưa thuyết Phật tánh về một mối (hongaku shiso). Tuy nhiên, như họ nói, đó là chuyện khác.

Phụ chú

Trong tập sách này, chúng tôi đã khảo cứu cấu trúc nền tảng triết học của Thiên Thai Trí Khải và đường lối đại sư chú giải về Phật tánh từ khái niệm tam đế. Đây là tư tưởng quan trọng trong học thuyết của đại sư, và là trọng tâm đưa ra khuôn thước tạo lập thành một hệ thống giáo pháp tinh vi về hai mặt lý và hành trong Phật giáo.

Như chúng ta đã thấy thuyết tam đế này là một sự nối kết và phát huy giáo lý Trung quán về nhị đế dựa vào phẩm 24 Trung luận, bài kệ thứ 18, của Long Thọ Bồ tát, và những bản kinh ngụy tác của Trung Hoa. Đây là một sự đáp ứng nhu cầu tìm hiểu Phật pháp của người Trung quốc qua hai khái niệm Hữu và Vô, và đã thành công trong việc làm thăng hoa những tên gọi giới hạn này. Đây là thuyết chỉ rõ Trung Đạo vượt trên những chủ trương đối nghịch như thường hoặc đoạn, vượt qua cách tu tập theo chủ nghĩa khoái lạc hoặc khắc kỷ, đi đến một sự dung hợp hài hòa giữa Không và Giả, giữa thánh và phàm, giữa cảnh giới này và cảnh giới kia, giữa xác định và phủ định, giữa Niết Bàn và Luân Hồi, giữa giác ngộ và vô minh. Sau cùng, mặc dù tập sách này chưa nói được đến chỗ tận cùng, cũng cho thấy rằng Thiên Thai Trí Khải đã cung hiến một hệ thống tu tập rộng lớn để chứng ngộ Phật đạo, hầu hết đều được tạo dựng theo khuôn mẫu của tam đế.

Nhiều dáng vóc quan trọng khác của Thiên Thai Tông cần được khảo cứu mỹ mãn. Sự nhấn mạnh trên hệ thống phân loại như Tứ giáo, và hoặc Ngũ vị, là một phương pháp truyền thống cũng thấy trong những nghiên cứu của Hurvitz (1960-62) và Chappell (1983). Hành giả cũng có thể học triết học Trí Giả trong phối cảnh tư tưởng của đại sư đối với nhất thừa Pháp Hoa, hoặc cách thức Trí Giả giải thích tứ đế, Phật tánh, duyên khởi, hoặc bốn đề mục về giáo, hành, nhân, và lý. Như chúng ta thấy trong tập sưu khảo này, tất cả những khái niệm và giáo lý trên đều tương quan trong một hệ thống Phật giáo thâm sâu.

Hành giả cũng có thể đến với đường lối giải thích của Trí Giả về Phật pháp trên phương diện tu hành. Một nghiên cứu lớn nên được làm đối với tam quán Không, Giả, và Trung, dựa trên những luận đề quảng bác của Maha Chỉ Quán, được nhìn như phần thực tập của

khái niệm tam đế; hoặc trên bốn con đường tu tập được vẽ ra trong Maha Chi Quán; hoặc trong những hướng dẫn chi tiết và cụ thể về cách tu tập được Trí Giả viết ra trong nhiều tác phẩm của đại sư (*rất nhiều tác phẩm chắc chắn đã tạo ảnh hưởng cho sự phát huy của Thiên tông*). Trong tập khảo cứu này, tôi chỉ phát họa hệ thống giáo lý và thực hành thâm viển này của Thiên Thai Trí Khải từ một trong những khái niệm trọng tâm của đại sư là Tam Đế.

PHÁP HOA HUYỀN NGHĨA

[THIÊN THAI TRÍ KHẢI]

Bố cục

PHẦN GIỚI THIỆU CỦA QUÁN ĐẪNH (681a-c)

NỘI DUNG TÁC PHẨM

Lời tựa của Trí Khải (681c-682a)

Đặc tính chung (682a-691a)

- 1/. Tựa đề (682a-684a)
 - a/. Thích danh (682a)
 - b/. Hiện Thể (682b)
 - c/. Minh Tông (683a)
 - d/. Luận Dụng (683a)
 - e/. Phán giáo (683b)
- 2/. Dẫn chứng kinh Pháp Hoa (684a)
- 3/. Thứ lớp giáo pháp (684c)
- 4/. Phân tích ý nghĩa (685a)
- 5/. Vấn đáp (685b)
- 6/. Thực hành (quán tâm) (685c)
- 7/. Dung hòa những khác biệt (Tứ Tất Đàn) (686b)

[Bắt đầu phần chú dịch (sang Anh ngữ):]

Đặc tính riêng của kinh Pháp Hoa (691a-814a)

Thích danh (691a-779a)

DIỆU PHÁP (691a-771c)

- 1/. Phân loại tổng và biệt (691a)
 - a/. Giáo (691a11)
 - b/. Hành (691a13)
 - c/. Lí (691a18)
 - d/. Vấn đáp (691a26)
- 2/. Minh định thứ tự (691b)
- 3/. Sự nổi bật của những giải thích có trước (Pháp Vân) (691b)

- a/. Sự giải thích về “diệu” của Pháp Vân (691b29)
- Pháp thô trong giáo pháp có trước về nhân Bồ đề (691c1)
- Pháp thô trong giáo pháp có trước về quả Bồ đề (691c7)
- Sự siêu việt của kinh Pháp Hoa (691c11)
- b/. Trí Khải phê bình Pháp Vân (691c19)
- Tướng rộng hoặc hẹp của giáo pháp liên quan đến thể của nhân Bồ đề (691c22)
- Tướng cao hoặc thấp trong nhân địa chứng đắc Bồ đề (692a9)
- Tướng dài hoặc ngắn trên con đường hóa độ của Phật (692a21)
- Tướng mở hoặc khép của thể Bồ đề (692b4)
- Tướng chánh hoặc phụ của quả địa Bồ đề (692b14)
- Tướng lâu hoặc mau của hoạt dụng Bồ đề (692b18)
- Nhận định về Pháp Vân (629b18)
- 4/. Luận về những giải thích chánh diện (692c-771c)
 - a/. Tổng lược (692c8)
 - b/. Giải thích chánh diện (693a-771c)
- 1. Pháp (693a-696b)**
 - A. “Tam pháp” của tổ Tuệ Tư (693a)
 - Chúng sinh (693a5)
 - Phật (693a18)
 - Tâm (693a23)
 - B. “Tam Diệu Pháp” của Thiên Thai Trí Khải (693b-696b)
- I/. Chúng sinh pháp (693b-696a)**
 - 1/. Số pháp (693b5)**
 - a. Giả và Chân (693b26)
 - 2/. Giải thích chánh diện về pháp tướng (693c-696a)
 - i/. Giải thích tổng quát về thập như thị (694a10)
 - ii/. Giải thích chi tiết về thập như thị (694a-696a)
 - a/. Bốn cảnh giới tà (694a20)
 - b/. Cảnh giới Người và Trời (694b27)
 - c/. Thanh văn và Duyên giác (694c3)

d/. Bồ tát và Phậ (694c-696a)

+ Bồ tát (694c16)

+ Phậ (694a4)

1/. Phậ có thọ báo hay không? (695a17)

2/. Lý do tại sao cỡi Phậ diệu tịnh. (695b6)

II. Phậ pháp (696a)

III. Tâm pháp (696a-696b)

2/. Diệu (696b-771c)

A/. Giải thích tổng quát (696b-697b)

i. Tương đãi (696b13)

ii. Tuyệt đãi (696c24)

B/. Giải thích chi tiết (697b-771c)

I. Tích Môn (697c-764b)

a/. Định nghĩa giới thiệu (697c6)

b/. Dẫn chứng kinh (698a1)

c/. Thứ bậc giáo pháp (698b1)

d/. Giải thích chi tiết (698b-764b)

1/. *Diệu Cảnh* (698b-707a)

1a. Giải thích về nghĩa của Cảnh (698b-705b)

i. Thập như thị (698b28)

ii. Nhân duyên (698b-700c)

1. Giải thích chánh diện (698b-700a)

A. Sinh và diệt hiểu qua khái niệm (698c4)

- Những giải thích khác (698c28)

- Duyên sinh khởi (699a5)

- Mười hai nhân duyên giải thích tương đối (699a22)

B. Vô sinh diệt được hiểu qua khái niệm (699b28)

C. Duyên khởi trên khái niệm sinh diệt (699c9)

D. Duyên khởi trên khái niệm vô sinh diệt (700a16)

2. Phân loại thô tế (700a-700b)

- Tứ giáo (Tạng, Thông, Biệt, Viên) (700a28)
- Ngũ vị (700b19)
- Khai thô hiển tế (700b22)
- Quán tâm (700c5)

3. Tứ Đế (700c-702a)

- A. Phân loại tứ đế (700c-701c)
 - a. Những giải thích khác (700c18)
 - b. Bốn lối hiểu tứ đế (700c-701c)

Sinh diệt (701a1)

Vô sinh diệt (701a20)

Vô lượng (701a27)

Vô tác (701b4)

B. Phân loại thô và tế (701c3)

C. Khai thô hiển tế (701c12)

D. Quán tâm (702a12)

4. Nhị Đế (702a-704c)

- a. Tóm lược những ý kiến khác (702a14)
- b. Phân loại nhị đế (702c5)
- c. Phân loại thô tế (703c9)
- d. Khai thô hiển tế (704a20)

5. Tam đế (704c-705a)

- a. Phân loại tam đế (704c16)
- b. Phân loại thô tế (705a7)
- c. Khai thô hiển tế (705a13)

6. Nhất đế (705a-705b)

- a. Phân loại nhất đế (705a14)
- b. Phân loại “vô đế” (705a25)**

[Chấm dứt phần chú dịch (sang Anh ngữ)]

III. Phơi bày tánh hài hòa của vạn cảnh (705b-707a)

2/. *Điều trí* (707a)

3/. *Điều hành* (715b)

4/. *Điều vị* (726b)

5/. *Điều tam pháp* (741b)

6/. *Điều cảm ứng* (746c)

7/. *Điều thân thông* (749c)

8/. *Điều thuyết pháp* (751c)

9/. *Điều quyển thuộc* (755b)

10/. *Điều lợi ích* (758a)

e/. *Kết luận* (763c-764b)

II. Bản Môn (764b-771c)

1/. *Bản và Tích* (764b)

2/. *Thập Điều* (766c)

LIÊN HOA (771c-774c)

1/. *Ẩn dụ về pháp*

2/. *Các lời giải thích cũ*

3/. *Dẫn chứng kinh và luận*

4/. *Giải thích chánh diện*

KINH (775a-779a)

1/. *Hiển thể* (779a-794b)

2/. *Minh tông* (794b-796c)

3/. *Luận dụng* (796c-800a)

4/. *Phán giáo* (800a-814a)

PHÁP HOA HUYỀN NGHĨA

法華玄義

[691a6] Thứ hai, những đặc tính nổi bật [của kinh Pháp Hoa] được giải thích qua năm đề mục. [Năm đề mục này là: Thích danh, Hiển thể, Minh tông, Luận dụng, và Phán giáo].

DIỆU PHÁP

妙法

[691a6] Trước nhất, giải thích danh có bốn phần: tổng quát và chi tiết, định thứ tự, vượt qua những lối giải thích cũ, và [đưa về] lối hiểu chính xác.

[691a7] Đề kinh “Diệu Pháp Liên Hoa” thì khác với tất cả những tựa đề kinh khác; đây là một [điểm] riêng biệt. [Với những bản văn] mang tên “Kinh” thường có [đặc tính] chung. Hai danh từ tổng và biệt này gồm có ba nghĩa tương quan với giáo 教, hành 行, và lý 理. [Mặc dù] có những nét đặc thù [trong pháp Phật] tùy thuận nhân duyên, nhưng [chính] giáo lý thì chuyển đạt một thông điệp chung. Có những sự riêng biệt trong đường lối thực hành tùy khả năng tiếp nhận, nhưng khi đã chứng ngộ thì chỉ có một đường lối thực hành chung [ở mọi thời điểm mà thôi]. Khi chân lý được giải thích qua tên gọi thì liền có những cách biệt. Khi tên gọi được giải thích trong tương giao với chân lý thì liền có sự chung quy.

[Đoạn văn thứ nhất là những nét chính về những điểm dị đồng giữa kinh Pháp Hoa và các kinh khác. Đến đây, Trí Khải Đại Sư luận chi tiết về đề mục này. Thực sự, phần còn lại của “Pháp Hoa Huyền Nghĩa” là một quảng thuyết về chủ đề này.]

[691a11] Giáo lý [được thuyết] trên căn bản khế cơ. Kinh điển có những điểm giống nhau hoặc khác nhau vì khả năng khế hội [của chúng sinh] thì không như nhau. Những lời vàng từ kim khẩu đều có tánh chất chung với ý nghĩa rằng tất cả là lời của Phật. Vì vậy, chúng ta sẽ dùng hai chữ “chung” và “riêng” [đối với giáo lý].

[691a13] Đối với thực hành: chúng sinh có thể vào Niết Bàn, chánh pháp tạng, qua nhiều ngã khác nhau. Giống như nhân đưa đến thân [tái sinh trong luân hồi] được năm trăm vị tỷ khiêu giải thích khác nhau, và Phật nói rằng không một ai là người nói không đúng. Mỗi vị trong số ba mươi hai Bồ tát bước vào cánh cửa bất-nhị [khác nhau], [mỗi người đưa ra một lối giải thích về bất-nhị], và ngài Văn Thù chấp nhận tất cả. Đại Trí Độ Luận nói rõ rằng tất cả các phương pháp thở (anapana) đều có trong pháp Đại thừa vì những phương pháp này đều bất khả đắc 不可說. Hành giả phải biết rằng tu tập có khác nhưng chứng ngộ thì như nhau. Gunabhadra nói rằng “mặc dù tất cả các luận xuất hiện có khác, nhưng lý tu hành 修行理 thì như nhau”.

[691a18] Về Lí: dù là bất-nhị, nhưng có nhiều tên gọi. Đại Trí Độ Luận nói: “Trí tuệ Bát Nhã là một pháp dù rằng Phật thuyết với nhiều tên”. Kinh Đại Bát Niết Bàn nói rằng: giải thoát cũng giống như vậy: có nhiều tên gọi. Như Đế Thích, vua cõi trời, có một ngàn danh hiệu. Vì tên có khác nên có sự phân biệt. Vì chân lý là một nên có sự chung đồng.

[691a21] Ngay đây, gọi [kinh Pháp Hoa] là “kinh” của “diệu pháp” phản ảnh cả hai giáo lý biệt và đồng. Nói rằng “ban cho các người con đồng một cỗ xe lớn”, và “các người con ngồi trên cỗ xe đầy trân bảo này mà đến thẳng cảnh giới giác ngộ” phản ảnh chỗ thông và biệt của hành. Hoặc nói về “thực tướng” 實相, hoặc về “tri kiến Phật” 佛智見, hoặc về “Đại thừa”, hoặc về “gia nghiệp” 家業, hoặc về “nhất địa” – 地, hoặc về “thực sự” 實事, hoặc về “bảo xứ” 寶處, hoặc về “hệ châu” 繫珠, hoặc về “bình đẳng đại tuệ” 平等大慧, tất cả những mặt này đều chỉ cho thông và biệt của chân lý. Căn cứ vào ba ý nghĩa [của giáo, hành, và lí], [Trí Khải] tôi đã lập nên hai tên gọi [Thông và Biệt].

[691a26] Vấn: Nếu người dạy không là một [người], thì giáo lý là cái được dựng lập nên cũng có khác. Tại sao ông lại nói rằng “lời vàng được thuyết ra từ kim khẩu” là những giáo lý chung đồng?

Đáp: Có hai loại [giáo lý]. Thứ nhất là giáo lý khế cơ [đương phân] 當分, thứ hai là giáo lý siêu việt. Giáo lý khế cơ chỉ cho những giáo thuyết tùy thuận những duyên khác nhau, như Phật thuộc Tạng [giáo]. Vì duyên khác biệt nên thuyết giáo phân biệt. [Tuy nhiên], vì nền tảng tối thắng chỉ có một nên giáo chung đồng. [Đó là cùng trên căn bản thuận hợp]. Nếu hành giả dựa vào những giáo pháp này tu tập thì có khả năng tiếp nhận, và [mục tiêu chung là] chứng ngộ.

Mặc dù chân lý có nhiều tên gọi khác nhau, nhưng sự thực thì không có những con số chân lý [khác nhau]. Kinh Pháp Hoa [biểu thị điều này khi] nói rằng: [Người cha] cởi bỏ chuỗi ngọc quý... và khoác vào chiếc áo đơ bản, và nói [cùng người con] rằng “Nếu người chuyên cần làm việc ở đây thì không cần phải đi nơi khác, ta sẽ gia tăng lợi tức cho người”, và sau cùng “đổ dầu vào chân”. Đây là lối giải thích giới hạn về nguyên lý tu tập về thân và ý [thích hợp cho một số người], và không cần phải giải thích gì thêm. Giáo, hành, và lí “tùy thuận” của Thông giáo, Biệt giáo, và Viên giáo cũng như vậy. [Nếu được hiểu trong chiều hướng này], ý nghĩa của những khía cạnh khác biệt sẽ được rõ ràng, nhưng cái lí hài hòa [Một] thì khó [mà lãnh hội được].

Thứ hai, “siêu việt” có nghĩa là bất cứ nơi đâu, ở đó [đáng toàn giác] của tứ giáo hiện diện rõ ràng trong nhiều thân tướng khác nhau, với ngôn từ khác nhau, và thuyết những bài pháp khác nhau. [Có những thời điểm nào đó], ngài ẩn thân vô lượng đức, chỉ lộ bày thân cao [một thước bảy] chiều ngài vàng tía. [Ở một nơi khác], ngài không thuyết ra thường và lạc [của Niết Bàn], nhưng lại thuyết về những khốn khổ của vô thường. Với Phật, [Thích Ca Mâu Ni], trút bỏ chiếc áo thái tử, và cầm lấy đồ hốt phân thì gọi là “phương tiện” (upaya). Nếu Phật mở cánh cổng phương tiện, và hiển lộ pháp chân thực [trong kinh Pháp Hoa], thì cái thân người ta nhìn thấy là thân viên mãn, pháp người ta nghe là pháp viên mãn, và hành cùng lí người ta có được tất cả đều là chân lý.

Trong chiều hướng này, mặc dù đây là giáo lý nhất âm [từ vị Phật bất tử], cũng có những khác biệt giữa Tiểu thừa và Đại thừa. Dù rằng căn cơ [chúng sinh] có sâu có cạn, [pháp] được lộ bày thì tuyệt đối chỉ có một. Chỉ một chân lý tối thượng được khoác lên nhiều tên gọi. Luận về những mặt thông và biệt của giáo, hành, và lí trong chiều hướng

này thì làm khó hiểu được những khía cạnh khác biệt, nhưng lại làm sáng tỏ được nguyên lý.

[691b15] Xác định thứ lớp của “diệu pháp” có nghĩa rằng nếu chúng ta đi theo nghĩa, trước hết chúng ta nên hiểu rõ về “pháp”, và sau đó luận về “diệu”. Như được nói trong kinh Pháp Hoa “ngã pháp diệu nan tư” 我法妙難思. Nếu chúng ta đi theo luật văn phạm thì [tĩnh từ] “diệu” đến trước [danh từ] “pháp”.

Nếu có người muốn tán tụng một người khác nên gọi người ấy là “quý nhân”. Nếu không có ai đáng tán tụng, thì “quý nhân” là gì?. Vì thế, trước hết phải có người, và rồi có [lời xưng tán] “đáng quý”. Tựa đề kinh Pháp Hoa theo luật văn phạm thì chữ “diệu” trước chữ “pháp”. Trong cách giải thích nghĩa, vì hợp lý nên nói chữ “pháp” trước, và sau đó thì luận về “diệu”. Mặc dù chúng ta nói theo thứ tự, trước và sau, cả hai đều không tương phản.

[191b20] Đã có nhiều lời giải thích [về diệu lý Pháp Hoa] mà tôi sẽ tóm tắt bằng cách luận về bốn bậc thầy. [Pháp sư Huệ Quán] thuộc Đạo Tràng Tự nói rằng mặc dù ba [đạo, thừa] được thuyết khế hợp căn cơ chúng sinh, ba thừa này không chân thực, và tất cả tuyệt đối tùy thuộc vào một [thừa, hoặc lí]. Đây là [giáo lý] thù thắng, và bởi vì thù thắng nên gọi là “diệu”. Vị này dẫn chứng kinh Pháp Hoa, rằng “thừa [độc nhất] này rất vi diệu, thanh tịnh, và thù thắng; trong thế gian không có pháp nào vi diệu [hơn]”. Vị ấy cũng nói rằng mặc dù ngôn từ dùng để diễn tả vượt trên hình tướng, thể tánh vượt trên hai điều thô và tế, nên [pháp trong Pháp Hoa] vi diệu. Tiếp theo, vị ấy dẫn chứng kinh Pháp Hoa: “Pháp này bất khả thuyết; lời và ẩn dụ, đều tịch tịnh”.

[Pháp sư Huệ-cơ 慧基] thuộc Pháp Hoa Tự ở Hội-cơ 會基 nói rằng “diệu” hiển lộ ý nghĩa “đồng” 同. [Vị ấy nói rằng] trong quá khứ [trước thời kỳ Pháp Hoa] tam nhân 三因 thì phân, và tam quả 三果 thì biệt. Vì thế nên thời [tiền Pháp Hoa] này không được gọi là “diệu”.

Những bậc thầy ở phương Bắc nói rằng nguyên lý không là ba; rằng giáo lý tam [thừa] thì thô, và lời giải thích “không ba” là “diệu”. Ý của họ cũng giống [như ý của tôi], nhưng lời lẽ thì yếu ớt.

[691b29] [Pháp sư Pháp Vân] ở Quang Trạch Tự nói rằng “diệu” chỉ cho nhất thừa (ekayana) của nhân và quả. [Pháp Vân nói rằng] trong quá khứ [tiền Pháp Hoa] nhân quả Bồ đề có ba loại “thô”, và giáo lý [kinh Pháp Hoa] này, về nhân quả Bồ đề có ba loại “tế”.

[691c1] Cái thô trong giáo lý trước [Pháp Hoa] về nhân quả [Bồ đề] như sau:

Thứ nhất, [ba nhận định về nhân quả Bồ đề:] một [giải thích] nhân thể hiệp 因體挾; nhân vị hạ 因位下, và nhân dụng đoản 因用短.

1. [Giáo lý tiền Pháp Hoa nói rằng] chư vị Thanh văn tu tập tứ diệu đế, chư vị Duyên giác tu tập thập nhị nhân duyên, và chư vị Bồ tát tu tập lục độ ba la mật. Ba nhân này phân biệt và không được hợp nhất, nên được nhìn là một sự giải thích hạn hẹp về thể của nhân

2. Trong quá khứ [được dạy rằng] người tu hành [đạo] vô ngại ở bậc thứ chín gọi là Bồ tát, nhưng [người này] chưa diệt được [những điều cần phải diệt] để thuần thực, và vượt qua ba cõi. Vì vậy nên nói là thấp về vị của nhân.

3. [Theo pháp quá khứ], thành tựu bậc thứ chín của đạo vô ngại, hành giả chinh phục được bốn loại vọng (nhân trụ) 因住, nhưng vẫn chưa vượt qua được căn bản vô minh. Vì vậy nên gọi là ngăn về dụng của nhân.

Vì những lý do này, pháp [liên quan đến nhân] trong quá khứ gọi là “thô”.

[691c7] Thời quá khứ [giáo lý liên quan đến] quả [Bồ đề] thì thô [với nghĩa] thể hẹp, vị thấp, dụng ngắn.

[Trước hết, họ thuyết về Niết Bàn] hữu lậu và vô lậu, nhưng không nói về những đức tánh thường, lạc, ngã, tịnh [của Niết Bàn], vì thế nên gọi là “thê hẹp”.

Thứ hai, họ dừng lại ở “hóa thành”, và không vượt qua được thế giới biến ảo này. Vì vậy nên gọi là “vị thấp”.

Thứ ba, [họ thuyết về sự chứng đắc] chín đường giải thoát 九解脫, diệt [hành] để ra khỏi bốn lớp vọng, và không diệt [căn bản] vô minh. Cũng như vậy, [sự giải thích của họ] về tám mươi năm thọ mạng [của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni] [chỉ gồm] thời gian vô hạn trước [ứng thân Thích Ca Mâu Ni], và kiếp vị lai của Phật được nhìn là không dài hơn thời gian trên. Vì thế nên gọi là “dụng ngắn”.

Vì ba lý do này, giáo lý liên quan đến quả Bồ đề gọi là “thô”.

[691c11] Hiện tại, [giáo lý Pháp Hoa liên quan đến] nhân [Bồ đề] thể lớn rộng, vị cao quý, và dụng dài lâu.

[Kinh Pháp Hoa thuyết rằng] ba tụ hội vào một nên tất cả thiện pháp liên kết cùng nhau; vì vậy mà [gọi là] “thể rộng lớn”. [Kinh Pháp Hoa thuyết rằng hành giả] không dừng nghỉ thực hành đạo vô ngại trong ba cõi, [mà còn] vượt qua thế gian này và thực hành đạo Bồ tát; vì thế nên gọi là “vị cao quý”. [Kinh Pháp Hoa thuyết rằng hành giả] không dừng nghỉ ở quả vị chinh phục vọng, và chấm dứt tham đắm vô chướng ngại, nhưng còn tiến đến chỗ diệt vô minh; vì thế gọi là “dụng dài lâu”. Giáo lý [Pháp Hoa liên quan đến] nhân Bồ đề vi diệu vì ba lý do này.

Giáo lý [Pháp Hoa liên quan đến] quả Bồ đề vi diệu qua ba lý do: thể rộng lớn, vị nổi bật, và dụng dài lâu.

[Giáo lý Pháp Hoa liên quan đến] thể [Bồ đề] tương ứng với tất cả đức hạnh, và hoàn toàn tương ứng với tất cả thiện hạnh; vì thế “thể rộng lớn”. [Giáo lý Pháp Hoa liên quan đến] vị tức hành giả đến được bảo xứ [nơi chôn dấu kho tàng]; vì thế “vị cao quý”. [Giáo lý Pháp Hoa là] hành giả diệt năm lớp mê vọng thứ nhất, và với thần lực kéo dài thọ mạng để làm lợi ích chúng sinh; vì thế “dụng dài lâu”. Ba nghĩa này hiển lộ sự vi diệu của giáo lý [Pháp Hoa] là cái diệu của pháp nhất thừa về nhân và quả [Phật].

[691c19] Trong tất cả lời giải thích về diệu lý Pháp Hoa từ xưa đến nay thì lời giải thích

của sư Pháp Vân là đáng kể nhất. Nếu chúng ta nhìn lối giải thích của [nhánh] Phật giáo Đại thừa ở miền Nam Trung Hoa, nhiều người theo lối giải thích của sư Tăng Triệu (Sengchao) và pháp sư Cưu Ma La Thập (Kumarajiva). Hai vị này giải thích theo đường hướng Thông giáo. Lối giải thích của sư Pháp Vân về chữ “diệu” thì đi xa hơn. Nay, tôi sẽ phê bình [đường lối của] sư Pháp Vân, và những [đường lối] còn lại sẽ tự đào thải.

[691c22] Sau đây là bốn phần phê bình [lập luận của sư Pháp Vân về tánh rộng và hẹp của giáo lý [liên quan đến] thể của nhân Bồ đề]:

Nếu có người cho rằng giáo lý [trong quá khứ liên quan đến] thể của nhân [Bồ đề] thì hẹp và vì vậy nên “thô”, thì “quá khứ” mà người ấy muốn nói có nghĩa gì?. Nếu người ấy muốn nói là Tạng giáo thì lời ấy thích đáng, nhưng nếu người ấy muốn chỉ cho tất cả những giáo lý trước kinh Pháp Hoa, thì lời ấy không ứng hợp. Tại sao? Vì kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật nói rằng “Tất cả các pháp đều gồm thu trong pháp Đại thừa”. Vì vậy, [cứu cánh] thì không cần đến những thừa khác. “Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn Kinh” nói rõ rằng “Phổ hạnh của chư Bồ tát là hiểu được pháp tướng”. Trong kinh Hoa Nghiêm, hành giả vào pháp giới mà chân không rời vườn Kỳ Thọ. Kinh Duy Ma Cật nói: “Biết được tất cả các pháp trong một niệm: đây là ngôi Bồ đề đạo tràng”.

Đó là những giáo lý trong quá khứ [liên quan đến] nhân [Bồ đề]. Không có gì bỏ sót lại. Vậy thì tại sao lại có người gọi những pháp này là hẹp?. Nếu [Pháp Vân] nói rằng giáo lý [Pháp Hoa] hiện tại thể quảng đại, thì vì sao vị ấy lại nói rằng kinh [Pháp Hoa] liễu nghĩa đối với sự làm sáng tỏ duyên nhân [chứng đắc Bồ đề], nhưng bất liễu nghĩa đối với việc làm sáng tỏ liễu nhân 了因 [chứng đắc Bồ đề].

Thêm nữa, tại sao [sư Pháp Vân] lại nói rằng [kinh Pháp Hoa thuyết] vô thường nhân 無常因, trong khi lời kinh nói rằng [Như Lai thọ lượng] nhiều hơn số cát sông Hằng, và thọ mạng trong kiếp vị lai lâu gấp hai lần số trên. Nếu có người đã [tự] nhận lấy nhân vô thường, thì làm sao người ấy có thể chứng đắc quả bất diệt? Nếu cả hai nhân và quả đều vô thường thì làm cách nào những con người vô thường kia lại có thể tiếp nhận Phật tánh [thường] của họ?.

Bởi vì [như cách giải thích của sư Pháp Vân], kinh Pháp Hoa này không liễu nghĩa (nitartha) nên [sư Pháp Vân giải thích về] thể tánh [Bồ đề] không bao gồm [giáo lý viên mãn] hành-nhất 行一. Vì [sư Pháp Vân nói rằng văn tự Pháp Hoa] không phải là mãn tự 滿字, nên [lối giải thích của sư Pháp Vân về] thể tánh không bao gồm [giáo lý viên mãn] giáo-nhất 教一. Vì [sư Pháp Vân nói rằng kinh Pháp Hoa] không thuyết giáo lý thường trụ, nên [lối giải thích của sư Pháp Vân về] thể tánh không bao gồm [giáo lý viên mãn] nhân-nhất 人一. Vì [sư Pháp Vân nói rằng trong kinh Pháp Hoa] Phật tánh không được nhận hiểu, nên [lối giải thích của Pháp Vân] về thể tánh không bao gồm [giáo lý viên mãn] lí-nhất 理一.

[Người học Phật] nên biết rằng [cách giải thích về] nhân [của sư Pháp Vân] như vậy hẹp hơn bất cứ sự chặt hẹp [nào khác]. Hẹp có nghĩa là thô. [Giáo lý liên quan đến] thể [Bồ đề] trong quá khứ vốn sâu rộng; giáo lý đó thật sự vi diệu. [Nghe] qua những phê bình

đơn giản này, người học có thể biết [sự khác biệt giữa các lối giải thích] thô và tế; từng bước một, tôi sẽ đưa ra những nhận định sâu hơn.

[692a9] Đây là bốn nhận định liên quan [đến cách giải thích của Pháp Vân về] sự cao và thấp của nhân [chứng đắc] quả vị [đưa đến Bồ đề].

[Kinh Bát Nhã Ba La Mật nói] “Đáo bỉ ngạn là... đại thân chú, đại minh chú”. Kẻ trí nên tìm đến giáo pháp tối thượng. Giáo lý [về nhân Bồ đề trong kinh Đại Bát Nhã] không phải là tầm thường (hạ).

Đại Trí Độ Luận nói: “Bồ tát vượt qua ba cõi, chứng nghiệm Pháp thân”, và như vậy mà thực hành hạnh Bồ tát. Vì thế, hạnh là nhân [Bồ đề] không phải là tầm thường.

Trong kinh Duy Ma Cật, hạnh Bồ tát được xưng tán như “đến với bậc vô thượng giác với trí tuệ vô thượng”. [Kinh Duy Ma Cật cũng nói rằng] “Những vị hành xử như Ma vương trụ trong vô số cõi nước khắp mười phương đều là những bậc [Bồ tát] trụ trong cảnh giới bất khả tư nghị giải thoát”. Vì thế, [giáo pháp liên quan đến] nguyên nhân đưa con người [chứng đắc giải thoát] thì không thể xem thường.

Trong đường hướng này, bốn loại “nhất” liên hệ đến nhân [Bồ đề trong cái gọi là pháp quá khứ] tất cả đều siêu việt. Tại sao lại gọi là “thô”? Nếu [sư Pháp Vân] cho rằng giáo lý Pháp Hoa [liên quan đến] nhân [Bồ đề] là “siêu việt”, thì tại sao thời Pháp Hoa lại được đưa vào thời thứ tư trong năm thời?. Vì lý do gì [sư Pháp Vân] lại nói rằng [trong giáo lý Pháp Hoa] thứ bậc chứng đắc cực điểm trụ nơi chỗ vô ngại chinh phục vô minh?. Tại sao Phật thị hiện một cái thân sinh tử mà không là thân pháp tánh [dharmata]?. Tại sao chân lý [được giải thích] như là hữu hạn, và [kinh Pháp Hoa nói là] Phật tánh bất khả tư nghị?.

Các ông phải biết rằng những nhân [chứng đắc Bồ đề] này đều thiếu bốn cái “nhất” [của giáo, hành, nhân, và lí]; những thứ bậc chứng đắc này thô thiển. Pháp quá khứ chứa đựng bốn cái nhất này, vì vậy nên gọi là vi diệu.

[692a21] Sau đây là bốn nhận định về trường hoặc đoạn về mặt dụng của nhân [Bồ đề].

Nhiều chỗ khác nhau trong Đại Trí Độ Luận giải thích về định [có khả năng] phá trừ vô minh. Giáo pháp này gọi là “trường” về mặt dụng.

[Đại Trí Độ Luận cũng nói rằng] “Không biết chân lý [liên quan đến] hiện tượng gọi là vô minh. Phật [trương ủng] với tất cả trí, và biết tất cả pháp”. [Kinh Duy Ma Cật nói] “Trí tuệ và vô minh không phải là hai. Nếu có người biết được rằng vô minh bất khả đắc [vượt trên lối hiểu khái niệm], thì người ấy cũng biết được rằng vô minh không [thực sự] hiện hữu. Đây là ý nghĩa “vào bất nhị pháp môn”. Đây là “trường” về mặt hành.

Cũng vậy, nếu có người thực hành bát nhã trong một ngày sánh với mặt trời chiếu sáng thế gian hơn là loài đom đóm. Nếu có người vào vườn hoa Chiêm Ba (Campaka), người ấy sẽ không cảm nhận bất cứ mùi hương thơm nào khác (80), ai người sẽ trở lại vui với pháp Nhị thừa?. Những người [như kinh Duy Ma Cật nói] có thể ngồi [trên tòa vàng] mà không có lòng tôn quý, và là người đến chỗ bất thối chuyển [đến đời] hoa không lưu lại được trên áo. Vì vậy, những người ấy có cái dụng “dài lâu”.

[Viết rằng] “Sắc vô lượng nên bát nhã vô lượng. Thọ, tưởng, hành, thức cũng vô lượng nên bát nhã cũng vô lượng”. Vì vậy những nguyên lý [được dạy trong những văn bản này] thì “trường”.

Phải nên biết rằng [những bản kinh trong] quá khứ thì “trường” đối với giáo, hành, nhân, và lí. Vì trường nên diệt.

Nếu [sư Pháp Vân] nói rằng [giáo lý Pháp Hoa] về nhân [Bồ đề] có cái trường dụng, thì tại sao lại còn nói rằng kinh Pháp Hoa là giáo lý che đậy chân (phúc) tướng 覆相?. [Nếu quả thực như vậy] thì giáo lý [sư Pháp Hoa] này “đoản”. Nếu về mặt hành mà che đậy phúc tướng thì là “đoản”. Nếu che đậy phúc tướng vì không làm sáng tỏ Phật tánh, thì mặt lí cũng là “đoản”. Thiếu bốn loại “nhất”. [Nếu lối giải thích này [của Pháp Vân] có giá trị, thì kinh [sư Pháp Hoa] đây là “đoản” nên thô. Hoạt dụng [các bản kinh] trong quá khứ thì “trường”, vì là trường nên diệt.

[692b4] Sau đây là bốn nhận định về quang và hiệp của thể tánh [Bồ đề].

[sư Pháp Vân] nói rằng những bản kinh [trong quá khứ dạy rằng] thể tánh Bồ đề là thể tánh [Niết Bàn] hữu dư và vô dư. Nếu quả Bồ đề không bao gồm muôn tánh đức, thì là hẹp và thô. Lối giải thích [của Pháp Vân] như trên rơi vào chỗ này!

[Kinh Đại Bát Nhã nói rằng] “Bát nhã là mẹ chư Phật, và gìn giữ chư Phật khắp mười phương”. [Kinh Duy Ma Cật nói] “tôi chưa từng được nghe kinh sâu xa như vậy về chân tánh”. Nên biết rằng quả [Bồ đề] trong các bản kinh trong quá khứ gồm thu muôn tánh đức.

Nếu [sư Pháp Vân] nói rằng thể tánh [Bồ đề trong kinh Pháp Hoa] rộng lớn và chứa đựng đầy đủ [giáo lý], thì tại sao lại còn nói rằng có những giáo lý [trong kinh Pháp Hoa] đầy đủ hoặc không đầy đủ, và có những giáo lý viên mãn hoặc không viên mãn?.

Tại sao [Pháp Vân] lại nói rằng quả [Bồ đề như được thuyết trong kinh Pháp Hoa] thì hữu hạn và thiếu ngã, lạc, tịnh cũng như những thiện đức khác?. Vậy thì cái nghĩa của “rộng lớn” thực không trôi chảy.

Nếu thể rộng lớn, thì Pháp thân tất phải trùm khắp mọi nơi chốn. Vậy thì tại sao [Pháp Vân] lại cho rằng [Phật thọ lượng] chỉ có tám mươi [năm], hoặc bảy trăm số kiếp không tính kể?. Khi [Phật] nhập diệt, và [ứng thân] tan thành tro bụi, phải chăng Phật đã không rời [bờ] này sang [bờ] nọ?. Nếu thể tánh rộng lớn thì nên bao gồm ngũ nhân, là cái có thể thấy được Phật tánh. Phải biết rằng thể [Bồ đề] như vậy thiếu bốn cái “nhất” nên hẹp và thô. Hành giả nên tri ân những giáo lý [tìm thấy trong những trang kinh cũ] hơn là [nghe theo lối giải thích của Pháp Vân về kinh Pháp Hoa] như trên, bởi vì pháp quá khứ thực sự vi diệu hơn [cách hiểu này].

[692b14] Sau đây là bốn nhận định về giá trị của [sự giải thích về] quả vị [Bồ đề].

Nếu giáo lý [Pháp Hoa theo sự giải thích của Pháp Vân liên quan] đến quả vị [Bồ đề] là nổi bật thì tại sao trong đường lối phân định giáo pháp [của Pháp Vân], kinh Pháp Hoa lại được xếp vào chỗ thấp hơn thời kỳ thứ năm [là thời pháp cao nhất]? Tại sao [Pháp Vân]

dạy người rằng thực hành không tiếp tục vượt qua [thế giới] hữu hạn? Tại sao [Pháp Vân] dạy người rằng một chúng sinh không ra khỏi vòng luân hồi? Tại sao [sư Pháp Vân] dạy người rằng nguyên lý không phải là sự viên toàn của bí tạng 祕藏 ?

Nên biết rằng những lời giải thích [của sư Pháp Vân về] quả [Bồ đề] thiếu bốn cái “nhất” nên thô thiển. Giáo lý trong quá khứ gồm bốn cái “nhất” này nên vi diệu.

[692b18] Sau đây là bốn nhận định về cách [Pháp Vân] giải thích tánh trường hoặc đoản về mặt dụng của quả [Bồ đề].

Nếu [giáo lý kinh Pháp Hoa theo sự giải thích của sư Pháp Vân liên quan đến] quả [Bồ đề] là “trường”, thì tại sao [sư Pháp Vân] lại nói rằng giáo lý [Pháp Hoa] không làm sáng tỏ nghĩa thường trụ [của Phật]? Tại sao sự thực hành không lập tức diệt vô minh?. Tại sao một chúng sinh không trở nên đồng nhất với Đại Nhật Như Lai?. Tại sao nguyên lý không đồng với Phật tánh?. Phải nên biết rằng những lời giải thích này [của Pháp Vân về kinh Pháp Hoa liên quan] đến quả [Bồ đề] không phải là diệu pháp vậy. Không phải là thô thiển hay sao?.

[692b22] Cũng không khác, thần thông 神通 được gọi là “thần thông kéo dài thọ mạng” (89) là gì. Nếu đây là tác ý thì cũng giống như thần lực của ngoại đạo. Nếu đó là thần thông dựa trên tịnh hạnh vô lậu thì không khác với thần lực của Tiểu thừa. Nếu đó là thần thông dựa trên thực tướng 實相 thì đó không phải là cái thực sự được kéo dài hay không được kéo dài hoặc có thể kéo dài hoặc không thể kéo dài. “Có thể kéo dài” chỉ có nghĩa rằng kéo dài một kiếp sống, không có nghĩa kéo dài cái thấy để hành giả có thể hiểu được Phật tánh. Nếu một người không thể “kéo dài lưỡi” để thuyết về tánh thường trụ (của Phật), và cái thấy hiểu Phật tánh, thì người ấy biết rằng loại thần lực này không phải là Phật lực từ thực tướng. Ai người có thể nói rằng [cách giải thích của sư Pháp Vân về thần thông] không thô thiển? .

Qua nhận định đầu tiên hành giả có thể biết rằng sự thô thiển [nếu chấp nhận lời giải thích kinh Pháp Hoa của sư Pháp Vân], và những nhận định sau nhấn mạnh vào sự kiện này. Đây là luận về thô và tế qua phương tiện [phân biệt] sáu loại nhân quả. Cũng luận về tế qua phương tiện bốn loại “nhất”. Lời giải thích [kinh Pháp Hoa của sư Pháp Vân] có thể thấy rằng thô. Tất cả [những bản kinh] trong quá khứ chứa đựng bốn cái “nhất” mà [Pháp Vân] cho rằng thô, thì không thực sự là thô. Nhận định về tế, [những bản văn và giải thích] thiếu bốn cái “nhất”, đó là, như cách hiểu [kinh Pháp Hoa do sư Pháp Vân giải thích] thì không hẳn là “tế”. Dùng tứ cú với bốn sự hoán chuyển [a, b, cả hai, chẳng cả hai] của sáu nhóm [nhân quả] hoặc hai mươi bốn cách nhìn. Bằng cách đưa ra những mâu thuẫn nội tại chống trái lẫn nhau, thêm vào hoặc bớt đi [từ lời giải thích của Pháp Vân], làm cách nào có thể chấp nhận được?.

[692c5] Thứ tư, luận về nghĩa chân thực [của diệu pháp] chia ra hai phần. Trước hết, tôi sẽ đưa ra sự giải thích ngắn gọn dùng tựa đề kinh [Pháp Hoa] để làm hiển lộ ý nghĩa “diệu”.

[692c8] [Một cái hiểu đúng] về nhân [Bồ đề] có ba ý nghĩa. Thứ nhất, một pháp giới này

chứa đựng chín pháp giới kia. Đây gọi là “thể rộng lớn”. Thứ hai, chín pháp giới [từ địa ngục cho đến cảnh giới Bồ tát] đều dung hợp với cõi Phật. Đây gọi là “vị cao quý”. Thứ ba, mười pháp giới tức Không tức Giả tức Trung 卽空卽假卽中. Đây gọi là “dung dài lâu”. Mặc dù ba mặt chân lý là một thực tại hài hòa, nhưng là ba [nếp gấp]; dù rằng là ba, cũng được gọi là một. Chúng không khác, và cũng không luôn như nhau, cũng không thuần là Một. Vì vậy nên gọi là “diệu”.

[Một cái hiểu đúng] về thể tánh của quả [Bồ đề] có ba nghĩa. Thứ nhất, thể [của chân tánh] thâm nhập khắp cả mọi nơi. Đây gọi là “thể rộng lớn”. Thứ hai, [Phật] đã chứng đắc Bồ đề tự lâu xưa (cửu viễn). Đây gọi là “vị cao quý”. Thứ ba, từ điểm đầu tiên, [Phật] đã từ bản thể mà ứng hiện thân từng bản thù tích 叢本垂迹 qua ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai để cứu độ chúng sinh. Đây gọi là “dung dài lâu”.

Đôi với sáu ý nghĩa về nhân và quả [Bồ đề], kinh Pháp Hoa khác với những bản kinh khác, vì vậy nên gọi là “diệu”.

Trong đoạn kinh nói về vị sữa, có chỗ nói về nhân quả [Bồ đề] rộng lớn, siêu việt, và dài lâu, nhưng cũng có chỗ nói nhân quả [Bồ đề] hạn hẹp, tầm thường, và ngắn ngủi. Vì thế, cùng có cả thô lẫn tế.

Trong đoạn kinh nói về vị kem, chỉ có một loại [giáo lý liên quan đến] nhân quả [Bồ đề]: hạn hẹp, tầm thường, và ngắn ngủi. Đây chỉ nói về thô mà không nói về tế.

Trong đoạn kinh nói về sữa đặc, có ba loại [giáo lý liên quan đến] nhân quả [Bồ đề]: hạn hẹp, tầm thường, và ngắn ngủi; có một loại [giáo lý liên quan đến] nhân quả [Bồ đề]: rộng lớn, cao quý, và dài lâu. Vì vậy, ba mặt thô và một mặt tế.

Trong đoạn kinh nói về chất bơ, có hai loại [giáo lý liên quan đến] nhân quả [Bồ đề]: hạn hẹp, tầm thường, và ngắn ngủi; và một loại [liên quan đến] nhân quả [Bồ đề]: rộng lớn, cao quý, và dài lâu. Vì vậy, hai mặt thô và một mặt tế.

Trong đoạn kinh nói về chất đề hồ, có một loại [giáo lý liên quan đến] nhân quả [Bồ đề]: rộng lớn, cao quý, và dài lâu. Chỉ có tế mà không có thô. Cũng vậy, [giáo lý liên quan đến] diệu nhân và diệu quả [Bồ đề] trong đoạn kinh nói về chất đề hồ và [giáo lý liên quan đến] diệu nhân và diệu quả [Bồ đề] trong những kinh khác thì không khác nhau. Vì thế, tất cả đều là “diệu”.

Tiếp theo, tôi sẽ giải thích [ý nghĩa của diệu] từ pháp quán tâm. [Trước hết] nếu hành giả quán tâm của riêng mình mà không bao gồm tâm chúng sinh và tâm Phật thì đây là một [lối quán] hạn hẹp về thể. Nếu cái tâm được quán bao gồm tâm chúng sinh và tâm Phật, thì đây là lớn rộng về thể. [Thứ hai], nếu hành giả quán tâm của riêng mình không bình đẳng với tâm Phật, thì đây là [lối quán] tầm thường về vị. Nếu hành giả quán tâm mình bình đẳng với tâm Phật, thì đây là cao quý về quả vị chứng đắc. [Thứ ba], nếu hành giả quán tâm mình, tâm chúng sinh, và tâm Phật chẳng phải “tức Không, tức Giả”, thì đây là [lối quán] ngắn ngủi về dụng. Nhận thấy Không và Giả đồng thời tức [thấy được] cái dụng dài lâu.

Cũng vậy, [thuyết rằng] một pháp giới hội nhập tất cả mười pháp giới và các thứ lớp của lục tức 六即 là một cái thấy lớn rộng về thể, cao quý về vị, và dài lâu về dụng. Đối với mười pháp giới, đây là chỗ hiển lộ của lí nhất. Kế tiếp, đối với ngũ vị, đây là chỗ tóm kết giáo nhất. Sau nữa, đối với phép quán tâm, đây là chỗ giản lược hành nhất. Tiếp đến lục tức, đây là chỗ toát yếu nhân nhất. Đến đây kết thúc những nét chính về “diệu”.

[693a4] Đi vào sự giải thích chi tiết, [trước hết] tôi sẽ nói về “pháp”, và sau đó nói về “diệu”.

PHÁP 法

[693a4] Tôn sư Nam Nhạc Tuệ Tư 南岳慧思 đưa ra ba loại [pháp], đó là, Chúng Sinh pháp, Phật pháp, và Tâm pháp .

[693a5] Như kinh Pháp Hoa nói, Phật thị hiện trên cõi thế gian này] với mục đích đưa chúng sinh đến chỗ khai, thị, ngộ, và nhập tri kiến Phật 開示悟入佛之知見. Nếu chúng sinh [vốn] không có tri kiến Phật, thì sao gọi là khai?. Nên biết rằng tri kiến Phật có [sẵn] trong chúng sinh.

Kinh [Pháp Hoa] cũng [nói đến cái thấy] với mắt cha mẹ sinh. Đây là chỉ cho “nhục nhãn”. Cái thấy xuyên suốt “trong và ngoài núi Tu Di...” gọi là “thiên nhãn”. Cái thấy hội nhập xuyên suốt các hình tướng mà không ô nhiễm vì [hình tướng] trôi buộc, gọi là “tuệ nhãn”. Cái thấy các hình tướng mà không lỗi lầm gọi là “pháp nhãn”. Như vậy, dù rằng hành giả chưa đến được chỗ vô lậu nhưng nhãn căn [đã sẵn] thanh tịnh. Cái thấy gồm thu tất cả những cái thấy này thì gọi là Phật nhãn. Đoạn văn trong kinh Pháp Hoa nói rõ rằng pháp chúng sinh vi diệu [vì chúng sinh vốn có tri kiến Phật].

Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: “Học Đại thừa có nghĩa là [hoặc “với những người học Đại thừa”] dù rằng hành giả có nhục nhãn, đây cũng gọi là “Phật nhãn”. Năm căn khác như tai, mũi cũng giống như vậy. Kinh Ương Quật Ma La (Angulimalika) nói “Cái gọi là nhãn căn, khi đến từ Như Lai, thì thường hằng bất thối chuyển và thành tựu trí tuệ viên mãn.”, và đối với những căn thức khác, kể cả tâm thức, cũng như vậy. Kinh Đại Bát Nhã nói: “Vì sáu căn tự tánh thanh tịnh”. Kinh này cũng nói rằng “Tất cả các pháp là chỗ dung chứa nhãn thức và không vượt qua chỗ dung chứa này. Cái thấy vượt ngoài lối hiểu qua sự phân biệt, bất khả đắc. Tại sao người ta có thể nói rằng có chỗ dung chứa hoặc là không có chỗ dung chứa?”. Những căn khác cho đến vạn pháp là chỗ dung chứa của thức thì cũng như vậy. Trong đường lối này, tất cả các kinh đều làm sáng tỏ cái vi tế của pháp chúng sinh.

[693a18] Phật pháp vi diệu có nghĩa rằng, như kinh Pháp Hoa nói, “Dừng lại, dừng lại, đừng cố công giải thích. Pháp của Ta vi diệu khó nghĩ bàn”. Phật pháp không ra ngoài quyền và thực. [Kinh Pháp Hoa nói] “Pháp này sâu xa, vi diệu, khó thấy và khó hiểu”, và “Tất cả chúng sinh, không một ai có thể hiểu được pháp Phật”. Đây là thực trí diệu 實智妙 . [Kinh Pháp Hoa nói] “Cũng vậy, không một ai có thể tính đếm được pháp Phật”. Đây là

quyền trí diệu 權智妙 của Phật. Như vậy, hai pháp [quyền và thực có thể được hiểu] “chỉ chư Phật mới có thể cạn nguồn mạch muôn mặt của thực tại”. Đây gọi là Phật pháp vi diệu.

[693a23] Cái vi diệu của tâm Pháp là, như thuyết trong phẩm “An Lạc Hạnh” [kinh Pháp Hoa] “trau nhiếp tâm niệm... trong khi quán vạn pháp... không lay động cũng không dừng nghỉ”. Cũng có nghĩa là “thấy được an lạc trong từng niệm”. Kinh Quán Phổ Hiền nói: “Tâm, chính nó rỗng lặng, không hề có chủ tể [là kẻ tạo] ác nghiệp hoặc thiện hạnh..., quán tâm, hành giả thấy không tâm, và pháp không trụ như pháp [cố định]” (123). Cũng vậy, tâm [chính nó sẽ gắn bó] một cách thuần tịnh với vạn pháp”. Kinh Duy Ma Cật nói “quán thực tướng của thân [hành giả thấy rằng chỉ là Không], quán Phật cũng như vậy”. [Kinh Duy Ma Cật cũng nói rằng] “Sự giải thoát của tất cả chư Phật nên tìm trong tâm chúng sinh”. Kinh Hoa Nghiêm nói “Không hề có sự phân biệt giữa tâm, Phật, và chúng sinh”, và “diệt được tâm chất chứa vọng trần nhiều như cát bụi, ngàn cuộn kinh sẽ hiển lộ”. Đây gọi là tâm pháp vi diệu.

[693b2] Nay tôi sẽ đi sâu hơn vào những pháp này. Nếu có người luận sâu về chúng sinh pháp thì nên đi tận cùng vào nhân quả của tất cả các pháp [tức mười pháp giới]. Nếu có người luận sâu về Phật pháp thì nên nhấn mạnh vào quả [Phật và cảnh giới thứ mười]. Nếu có người luận sâu về tâm pháp thì nên chú trọng vào nhân [Bồ đề, tức chín cảnh giới từ cõi địa ngục đến cõi Bồ tát].

[693b4] [Luận về] pháp chúng sinh gồm hai phần. Trước hết, tôi sẽ đưa ra những pháp số 法數, và sau đó sẽ giải thích về pháp tướng 法相.

[693b5] “Số” chỉ cho những nơi kinh và luận ghi rõ rằng tất cả chân lý có trong một [hoặc nhiều] pháp. Thí dụ, [Đại Trí Độ Luận mô tả] tâm như sau: “Trong ba cõi không có pháp nào khác; chỉ có pháp từ tâm tạo”. Hoặc, thuyết rằng tất cả chân lý chứa đựng trong hai pháp, tức danh và sắc [namarupa]. Những bản văn này thuyết rằng trong toàn thể vũ trụ chỉ có danh và sắc. Những bản khác thuyết rằng có ba pháp gồm thu tất cả chân lý, tức mệnh, thức, và âm. Những pháp số như vậy lên đến hàng trăm ngàn.

Vì vậy, kinh Pháp Hoa dùng [con số] mười pháp để ôm trọn vạn pháp [sarvadharmas], tức như thị tướng, như thị tánh, như thị thể, như thị lực, như thị tác, như thị nhân, như thị duyên, như thị quả, như thị báo, và như thị bản mặt cứu cánh đấng. Khi tôn sư Nam Nhạc đọc đến chỗ này, vì tất cả được nói là “như”, tôn sư [giải thích] nhấn mạnh trên “thập như”.

Trí Khải [tôi] nói rằng, tùy theo ý nghĩa, có ba cách để đọc những nhóm chữ này. Thứ nhất, để nhấn mạnh trên “như” thì là như thị tướng, như thị tánh... Thứ hai, để nhấn mạnh trên “thị” thì là thị tướng như, thị tánh như... Thứ ba, để nhấn mạnh trên “đặc tính” thì là tướng như thị, tánh như thị...

Trước hết, nếu nói về như, cái như này vô phân biệt, và tức Không. Thứ hai, nếu nói về tướng, tánh... hành giả vượt qua tánh Không và đặc tính [của các pháp], dựng lập danh và từ, và làm thành phân biệt. Đây là nghĩa của Giả. Thứ ba, nếu nói về “tướng thì như vậy”...

tức chỉ cho thực tướng Trung Đạo, là ý nghĩa của trung .

Phân biệt là để làm cho dễ hiểu, vì vậy [tam đế] Không, Giả, Trung được nói rõ ràng. Nếu hành giả hiểu được nghĩa, và cố gắng đưa vào văn tự, thì sẽ nói rằng “Không tức Giả Trung” 空即假中. Nếu hành giả thấy rõ Không với như, [thì nên nói rằng] một pháp Không thì tất cả pháp đều Không. Nếu hành giả thấy rõ tướng... vượt trên như, [thì nên nói rằng] một pháp Giả thì tất cả pháp đều Giả. Theo đường lối này, nếu hành giả luận về Trung, [thì nên nói rằng] một pháp trung thì tất cả pháp đều trung.. Không phải là một, hai, hoặc ba, mà cũng là một, hai, và ba. Bộ mặt thực của chân lý chẳng hoành cũng chẳng tung.

Chỉ Phật mới hiểu tận tường chân lý này. Tất cả thực tại gồm thu trong mười pháp giới. Nếu có người lập luận theo nghĩa Giả, nghĩa này sẽ phân ra làm ba phần (136). Nếu có người đọc xa hơn, những dòng kệ nói “như những đại quả và báo, những nghĩa khác về tánh và tướng...” cũng đều như vậy.

[693b26] Tiếp theo, trong sự phân định về giả và chân, Pháp Vân đưa ra năm loại như giả tạm tùy thuộc vào phạm nhân. Bốn loại như được nhìn là chân thuộc về bậc thánh. Loại như sau cùng là một loại tổng quát có cả giả và chân. Bài kệ này [phẩm thứ tư kinh Pháp Hoa] được dẫn chứng như sau: “như những đại quả báo”. Vì là “đại”, nên có thể biết là chân. Vì “những nghĩa khác” nên có thể biết là giả.

Theo Trí Khải tôi, [những sự giải thích như trên của sư Pháp Vân] là sai lầm. Chữ “đại” có ba nghĩa: lớn, nhiều, và vượt bậc. Nếu có người chấp nhận nghĩa “lớn” [đồng nghĩa với] “chân” thì người ấy cũng nên nhận cả hai nghĩa “nhiều” và “vượt bậc”. Nhưng có phải rằng việc có nhiều tên gọi khác nhau [tức đặc tính của giả hữu] là nghĩa “nhiều”? Nếu có người nói rằng cái giả thì thuộc về phạm phu, có phải người ấy muốn nói rằng phạm phu không [có phần trong] cái chân?. Nếu cái chân [chỉ] thuộc về bậc thánh, thì có phải [muốn nói rằng] bậc thánh không [có phần trong] cái giả?. Nếu có ai đó suy gẫm về cái lý này, người ấy sẽ nhận ra rằng [lý luận của sư Pháp Vân] thực không đáng tin cậy.

Cũng không khác, các vị Thầy ở phương Bắc cho rằng năm loại đầu tiên là giả, và năm loại sau là chân. [Lối giải thích này căn cứ vào] nhân trí.

Nay Trí Khải tôi sẽ làm sáng tỏ [nghĩa chính xác] của giả và chân. Thập như thị [được giải thích] trong tương quan với thập pháp giới, tức sáu cảnh giới [từ cõi địa ngục cho đến cõi người] và bốn cõi thánh [Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát, và Phật]. Tất cả đều gọi là “pháp giới” vì ba lý do. Thứ nhất, cả mười cõi đều từ pháp giới (dharmadhatu), vì không có cõi nào ở ngoài pháp giới. Cho nên, tất cả là mười pháp giới. Thứ hai, mười pháp giới này được nhìn riêng biệt thì không như nhau. Nhân quả khác nhau nên có phạm có thánh. Vì nghĩ như vậy nên gọi các cõi [khác nhau]. Thứ ba, tất cả mười [pháp giới] này tức dharmadhatu, và gồm thu tất cả chân lý.

Tất cả chân lý có trong cõi địa ngục, và không ngoài cõi này. Thế tức lý, và vì vậy không tùy thuộc vào điều gì khác gọi là dharmadhatu. Tất cả các cảnh giới khác, kể cả Phật giới cũng đều như vậy. Mười pháp giới 法界 đều từ dharmadhatu, là nền tảng. [Từ cái nhìn này] hành giả hiểu được Không. [Cái thấy] phân biệt từng cảnh giới trong mười cảnh giới này

là Giả. Nói rằng tất cả mười cảnh giới là dharmadhatu là Trung.

Trí Khải tôi đưa ra những khác biệt để cho dễ hiểu, nhưng hiểu đúng và tạo thành văn tự [thì phải nói rằng] Không tức Giả, Trung. Hoàn toàn chẳng một, hai, hoặc ba như đã nói ở phần trên.

[693c16] Từng cảnh giới trong mười cảnh giới này có mười như thị. Mười cảnh giới [vì thế] có một trăm như thị. Cũng vậy, một cảnh giới [này] chứa đựng chín cảnh giới [kia], nên có một trăm cảnh giới và một ngàn như thị. Có tất cả năm thứ bậc: ác, thiện, Nhị thừa, Bồ tát, và Phật. Các [thứ bậc] này phân làm hai loại: bốn thứ bậc đầu là giả pháp, và bậc sau cùng là chân pháp.

Luận sâu vào chi tiết [sẽ thấy rằng] mỗi [pháp giới] chứa đựng cả giả và chân, nhưng vì phương tiện nên chia làm hai. Tuy nhiên, [thực tại được phân chia một cách tạm thời] thành [hai mặt] giả và chân thì vượt ngoài cái hiểu từ sự so đo phân biệt, và là đối tượng [là cái chỉ được hiểu với] Phật tuệ gồm thu hai mặt giả và chân trong ba thời quá khứ, hiện tại, và vị lai.

Nếu có người nhận lấy [chân lý bất khả tư nghị này] làm đối tượng, pháp nào mà không có trong ấy?. Nếu cảnh giới khách quan này sinh trí tuệ, có trí tuệ nào mà không sinh khởi?

Vì vậy nên viết rằng “tất cả các pháp” (sarvadharma). “Tất cả các pháp” có nghĩa là cảnh tượng khách quan được hiểu là rộng lớn. “Chỉ có Phật mới hiểu đến tận cùng...” cho thấy rằng cái trí năng hiểu [cảnh tượng] thì sâu sắc, thâm nhập được đến chỗ tận cùng. [Câu kinh Pháp Hoa] “Cửa vào trí tuệ thì khó hiểu và khó vào” xưng tán cảnh giới khách quan “vi diệu”. [Câu kinh Pháp Hoa] “Trí tuệ mà ta chứng đắc rất vi diệu và tối thượng” xưng tán sự tương nhập của cả hai [Phật] trí và cảnh. Phần mở đầu phẩm “Phương Tiện” [kinh Pháp Hoa] giải thích rõ rệt giáo thuyết này và phần “khai, thị, ngộ, nhập” đi vào chi tiết.. Căn nhà lửa là một ẩn dụ, phẩm “Tín Giải” giải thích giáo thuyết, người cha dạy giáo thuyết này cho người con lưu lạc, [ẩn dụ về] cỏ thuốc nói về giáo thuyết này, [ẩn dụ về] hóa thành đũa hành giả vào giáo thuyết .

Trong chiều hướng này có nhiều tỷ dụ khác biệt, nhưng tất cả đều là những tên gọi khác nhau của [cùng một chân lý] thập như thị, giả pháp và chân pháp. Như Lai hội nhập sâu xa rốt ráo mười pháp, và đến chỗ tận cùng của mười pháp giới. Phật biết rõ khả năng tiềm ẩn, mức độ trưởng thành, và phương thức cứu độ [tất cả] chúng sinh. Phật biết đích xác không làm căn cơ chúng sinh. Ương Quật Ma La [có lúc] là một người ác, nhưng khi ông ấy thấy được thiện tánh trong chính mình, liền đắc giải thoát. Dù rằng có những tăng nhân thiện hạnh đắc được tứ thiên 四禪, họ vẫn không duy trì được sự giải thoát nếu mặt tà hạnh của họ bùng dậy.

Phải nên biết rằng chúng sinh pháp vượt trên cái hiểu phân biệt thuộc khái niệm. [Những pháp này] là thực mà cũng là giả, là giả mà cũng là thực. Hai mặt thực và giả không chống trái lẫn nhau. Không thể hiểu tường tận [chân tánh của] chúng sinh với con mắt của loài bò hoặc cừ. Không thể so lường [chân tánh của] chúng sinh bằng cái trí của một kẻ ngu

muội. Chỉ trí tuệ giống như Phật tuệ mới có thể so lường được. Tại sao như vậy? Vì chúng sinh pháp thực sự vi diệu.

Tiếp theo, Trí Khải tôi sẽ giải thích về thập như thị. Trước hết là phần giải thích tổng quát, và sau đó là phần giải thích chi tiết của từng pháp giới.

[694a10] Giải thích tổng quát [về thập như thị]: Tướng có những dấu hiệu bên ngoài. Cái có thể phân biệt được khi nhìn thấy gọi là “tướng”. Tánh có những tương quan bên trong. Đó là cái thực sự thuộc về một cái ngã và không thay đổi thì gọi là tánh. Cái phẩm chất trọng yếu thì gọi là thể. Cái khả năng ảnh hưởng thì gọi là lực. Cái có thể tạo dựng thì gọi là tác. Tập nhân 習因 gọi là nhân. Trợ nhân gọi là duyên. Tập quả 習果 gọi là quả. Quả báo gọi là báo. Tướng khởi đầu gọi là bản, báo thứ chín gọi là mật, và chỗ sở quy thì rất ráo bình đẳng.

Nếu có người muốn nhấn mạnh vào mười như thị, thì “đẳng” 等 chỉ cho sự kiện vốn thiếu [tự tánh] từ thủy chí chung. Nếu có người muốn nhấn mạnh vào tướng hoặc tánh... thì “đẳng” có nghĩa rằng [những đặc tính này] có mặt trong nhau (tương tại 相在) từ đầu đến cuối. Nếu có người muốn nhấn mạnh trên ý nghĩa của trung [tức Không tức Giả], thì “đẳng” có nghĩa rằng trước sau vẫn là những bộ mặt chân thực của thực tại.

Ở đây chúng ta không dựa vào [ý nghĩa phân biệt của] “đẳng”. Chỗ bình đẳng rất ráo (cứu cánh đẳng) có nghĩa rằng tất cả các pháp có đầy đủ trong nhau (cụ túc 具足). Tên gọi “rất ráo” chỉ cho trung, tức tánh vô phân biệt đối với muôn mặt của thực tại.

[694a19] Giải thích chi tiết: xếp loại [những pháp giới] tương tự vào với nhau, chia làm bốn loại. Bốn cõi [địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, a tu la]; cõi người và cõi trời; Thanh văn, Duyên giác; và Phật.

[694a20] Trước hết, tôi sẽ nói rõ đặc tính của thập như thị trong bốn cõi thấp.

1/.Tướng như thị: chỉ cho đáng vẻ xấu ác lộ bày khi rơi vào những cõi khôn đốn [như địa ngục]. Tương tự như một người dù chưa gặp phải tai biến nhưng đã lộ ra những dấu hiệu xấu. Một người có khả năng tiên tri, khi muốn, có thể tiên đoán được vận mệnh xấu của người này. Nếu những hình tướng xấu xuất hiện, hẳn là người ấy sẽ rơi vào cõi địa ngục trong tương lai. Những người bình thường không thể nhận ra [những dấu hiệu này], những người tu theo nhị thừa có thể thấy được phần nào, Bồ tát có thể thấy rõ hơn nhưng cũng chưa phải là tận cùng, chư Phật thì thấy rõ ràng. Giống như một người tướng số có tài có thể biết được từ đầu đến cuối. Vì thế gọi là tướng như thị.

2/.Tánh như thị: [trong bốn cõi thấp] có tánh chất “đen”. Đây cũng giống như những “[chủng tử] xấu” khó thay đổi. Như cây gặp lửa dù duyên liền bốc cháy. Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: “ vì pháp mê vọng có tướng sinh, nên có thể sinh” . Những [chủng tử] xấu ác này có tánh 性 sinh khởi trong bốn cõi. Vậy nên khi đủ duyên liền sinh. Ngay cả một miếng đất sét hoặc một phiến gỗ cây tạo thành hình dáng bên ngoài [của một vật], thiếu tánh bên trong [là cái mà nó tượng hình] nên không thể sinh khởi. Tánh của [chủng tử] xấu thì không như vậy. Vì vậy nên gọi là tánh như thị.

3/.Thê như thị: [trong bốn cõi thấp] trói buộc với tà tâm đập vùi trong cát bụi. Đây là thê. Cũng vậy, trước hết trong đời này tâm sai lệch, và trong đời sau thì thân bầm dập. Cũng vậy, quả báo thân tâm khôn khổ trong kiếp này cũng như trong kiếp sau. Vì vậy, thân tâm [khôn khổ] là thê [của bốn cõi này].

4/.Lực như thị: chỉ cho công năng tà vạy. Ví như một vật hư hỏng mặc dù không dùng được [như công dụng của nó], nhưng lại trở nên lợi ích khi dùng vào mục đích khác. Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: “Khi xây cất một căn nhà, người dùng cây gỗ, không dùng tơ lụa. Khi may cất áo quần, người dùng tơ lụa, không dùng đất sét và cây gỗ.” Chúng sinh cõi địa ngục phải bước trên gươm đao, ngạ quỷ phải nuốt đồng, nhai sắt [để bớt cơn đói khát], súc sanh phải chống cự với sự tiêu mòn sức lực – cá lớn nuốt cá bé, và [những giống vật khác] phải kéo những chiếc xe chất đồng nặng nề. Đây là tất cả những công năng và lực dụng khôn khổ.

5/.Tác như thị: dựng lập thế giới khái niệm trong đời sống hằng ngày, một cách tổng quát, thân, khẩu và ý tạo tác các loại tà vạy [chúng tử, nhân và quả]. Đây gọi là “tác”. Phạm thứ tám kinh Đại Bát Niết Bàn nói: “ví như một người đắm chìm trong hạt giống xấu ác của thế gian thì gọi là chỉ một nửa người”. Như vậy đắm chìm trong ác nghiệp thì gọi là nghiệp của chúng sinh cõi địa ngục.

6/.Nhân như thị: Đây là tập nhân. [Những nhân này] đưa đến [quả xấu] cùng loại [như nhân] không ngừng kết tập. Vì liên tục kết tập nên dễ dàng đưa đến các hạnh xấu ác. Vì thế nên gọi là nhân như thị.

7/.Duyên như thị: Là những trợ duyên [sự tin tưởng sai lầm trên ngã và ngã sở] đưa đến sự chím muối của nghiệp. Ví như nước làm mềm sỏi đất [khiến cây cỏ đâm chồi]. Vì vậy cái có dụng lực như nhân của quả báo thì gọi là “duyên”.

8/.Quả như thị: Chỉ cho tập quả. Ví như một người lòng đầy mê đắm và cảm thọ thân cõi địa ngục. Người này thấy những vật dụng đáng sợ chung quanh nhưng lại lầm tưởng là những đồ vật đáng ưa thích nên lòng mê càng tăng trưởng. Đây gọi là “tập quả”.

9/.Báo như thị: Là những quả báo. Ví như một người lòng đầy vọng dục trong quang cảnh địa ngục, và khi nắm giữ những vật dụng chung quanh, người này cảm nhận như đang nắm giữ cột đồng và giường sắt. Vì vậy mà gọi là “báo như thị”.

10/. Bản mặt cứu cánh đấng: Có ba nghĩa. Thứ nhất, vì cả điểm khởi đầu và điểm cuối cùng đều là Không (thiếu định tánh), nên gọi là “đấng”. Thứ hai, quả báo xấu ác đã tiềm ẩn trong tướng và tánh... [của chúng sinh] cho nên thủy [tướng và tánh] và chung [quả và báo] “đấng”. Nếu cái sau không [chứa đựng] cái trước [tướng và nhân], thì nhà tướng số không thể tiên đoán được vị lai. Nếu cái sau [quả và hành] cách biệt với cái trước, nhà tướng số này cũng không thể tiếp tục tiên tri. Phải nên biết rằng thủy và chung tương tức, và những trạng huống giả tạm vì vậy được gọi là “đấng”. Thứ ba, cái tâm hiểu được lý chân thực (trung thực lí tâm 中實理心) thì không khác với Bồ đề; không một sắc một hương nào không phải là trung đạo. Khi nhìn chân lý như vậy, [thủy và chung] gọi là “đấng”. Vì ba nghĩa như trên, nên nói rằng “bản mặt cứu cánh đấng”. Ba nghĩa này cũng có trong

nhau. Vì vậy nên gọi là “đăng”.

[694b27] Tiếp theo, tôi sẽ nói về mười pháp giới của người và trời. Những cõi này khác với bốn cõi nói trên là nơi mà người ta nhận thấy có sự tốt đẹp, vui vẻ. “Tướng” ở các cõi này thanh tịnh và đẹp đẽ. “Tánh” thiện. “Thể” là thân và tâm an lạc. “Lực” là xu hướng làm những việc thiện lành. “Tác” là thực hành những thiện nghiệp, và xa lìa ác nghiệp. “Nhân” là những hạt giống thiện. “Duyên” thiện, nhưng [vẫn còn cái thấy sai lạc về] ngã và ngã sở. Quả sinh khởi tùy thuận theo thiện tâm. “Báo” là những chứng nghiệm an vui tự nhiên [của trời và người]. “Đăng” thì như đã giải thích ở phần trên.

[694c3] Tiếp đến, tôi sẽ nói về mười pháp giới của Thanh văn và Duyên giác từ cái thấy vô nhiễm. “Tướng” là tướng Niết Bàn. “Tánh” thuần thiện. “Thể” là ngũ phần pháp thân 五分法身. “Lực” là khả năng qua lại [trong tam giới], và đạt đạo. “Tác” là kiên trì. “Nhân” bất nhiễm, tuệ chân chánh. “Duyên” là nền tảng thực hành (hành hành 行行) là đạo hạnh đưa đường. “Quả” là tứ quả.

[Theo Phật giáo Tiểu thừa, Thanh văn và Duyên giác không thọ báo, vì ba lý do]. Thứ nhất, vì Thanh văn và Duyên giác không tái sinh, nên không thọ báo. Lý do là khi chân [trí] sinh khởi, thì đây là quả [sau cùng], và không cần phải luận thêm về quả báo. Thứ hai, nếu pháp vô nhiễm sinh khởi như quả báo vì tập nhân, thì sẽ đạt tập quả. Vì không ô nhiễm nên không tái sinh [đặc tính của một vị A la hán] không phải là một điều kiện mà hành giả bị ràng buộc vào sự tái sinh, không còn quả báo. Thứ ba, ba quả vị đầu (Tu đà hoàn, Tư đà hàm, và A na hàm) vẫn còn báo vì chưa diệt được cái thấy sai lầm. Vì vậy, Tu đà hoàn, Tư đà hàm, hoặc những vị thọ sinh nơi cõi Sắc không như những vị không thọ báo vì vô nhiễm. Vì vậy [theo kinh điển Tiểu thừa], những chúng sinh này chỉ có chín, không phải mười, như thị.

Theo kinh điển Đại thừa, ngay cả [cái gọi là] bất nhiễm này [của chư vị Thanh văn và Duyên giác vẫn còn ô nhiễm. Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: “Đức hạnh trang nghiêm” có nghĩa là hữu vi và ô nhiễm. Chỗ này chỉ cho chư Thanh văn. Các vị này không hoàn toàn bất nhiễm. Chư vị chưa hoàn toàn diệt trừ vô minh, và vẫn còn thọ nhận biến dịch sinh tử. Nếu thuần tịnh là nhân, và vô minh [là] duyên, thì sẽ tái sinh vào cõi biến dịch. Như vậy [nên nói rằng] vẫn còn quả báo.

[694c15] Tiếp theo tôi sẽ nói về mười cảnh giới của Bồ tát và Phật. Nếu nói chi tiết thì có ba thứ bậc Bồ tát [đó là Bồ tát Tạng giáo, Thông giáo, và Biệt giáo].

Với Bồ tát lục độ ba la mật [của Tạng giáo]: tướng, tánh, thể, và lực sẽ được nói qua phần tánh đức. Thiện nghiệp là nhân, tham ái là duyên, diệt vòng ràng buộc với phương tiện của ba mươi bốn tâm là quả. Chư Phật không có báo, nhưng chư vị Bồ tát này thì có đủ cả mười [như thị, luôn cả báo].

Bồ tát Thông giáo: tướng, tánh... sẽ được nói đến với cái nhìn bất nhiễm. Cho đến lục địa 六地, chư vị nhận báo vì tập khí còn sót lại. Từ lục địa trở đi, chư vị dứt tuyệt mê lầm, và không còn thọ thân tứ đại. Nếu [ở quả vị lục địa] chư vị nguyện tái sinh vào tam giới để cứu độ chúng sinh, thì đây không phải thực sự là báo. Vì vậy, những Bồ tát Thông giáo

này có chín [như thị], không phải mười.

Bồ tát Biệt giáo: mười pháp được nói với cái nhìn về đường vào trung đạo qua cách tu tập quán chiếu tiệm thứ của chư vị. Các vị Bồ tát này, mặc dù đã diệt [kiến và tu] hoặc, tự biết rằng sẽ thọ sinh, và vì vậy hòa hợp với mười pháp giới.

Có ba loại tái sinh khác nhau trong cảnh giới biến dị 變易. Thứ nhất, sinh trong cảnh giới biến dịch mà chưa diệt vô minh thuộc Biệt giáo Đây chỉ cho chư Thanh văn và Duyên giác của Tạng giáo, và những vị trong tam thừa thuộc Thông giáo. Các vị này là những người vô minh trong cảnh giới phân biệt, chưa chế ngự được kiến và tu hoặc.

Thứ hai, sinh trong cảnh giới biến dịch đã điều phục được phiền não thuộc Biệt giáo. Đây chỉ cho những vị thuộc ba mươi quả vị [Thập Trụ, Thập Hạnh, và Thập Hồi Hướng], là những người học Trung Đạo, tuy điều phục nhưng chưa diệt được vô minh. Các vị này vẫn thuộc phương tiện phân biệt Tiểu thừa.

Thứ ba, sinh trong cảnh giới biến dị nhưng đã diệt phiền não thuộc Biệt giáo. Đây chỉ cho các vị đã diệt vô minh [tiềm phục như trần sa], và chứng sơ trụ. [Quả vị như Tạng giáo] là các vị đắc quả đầu tiên [Tu đà hoàn] đã diệt được kiến hoặc, nhưng vẫn còn bảy lần tái sinh. Những người thọ thân sinh mà chưa diệt hoặc chế ngự vọng tâm nên dùng hạnh phương tiện 方便行 khiến nhân tái sinh thực sự bất nhiễm và duyên vô minh. Những vị này sẽ tái sinh trong cõi biến dịch.

[695a4] Tất cả mười pháp của Phật địa đều tỏ tường trong Trung Đạo.

Kinh Duy Ma Cật nói: “Tất cả chúng sinh không ai người chẳng có tướng trí tuệ Bồ đề, và không cần phải chứng đắc thêm nữa”. Phật tánh như duyên nhân 緣因[Bồ đề] tức Phật “tướng”.

“Tánh” là phần bên trong. [Phật] tuệ và nguyện thường tại 在 không bao giờ mất. Trí tuệ [của Phật tánh hằng hữu] là liễu nhân 了因 [Bồ đề] tức Phật “tánh”.

Tự tánh thanh tịnh tâm 自性清淨心, [Phật tánh như] chánh nhân 正因[Bồ đề] là Phật “thể”. Đây là tam quỹ phạm 三軌 .

“Lực”: Gọi là Phật lực vì ngay khi phát tâm [Bồ đề] đã vượt trên Thanh văn và Duyên giác.

Hoạt dụng [của chư Phật] là sự thực hành bốn đại nguyện.

[Phật] nhân là đại trang nghiêm trí tuệ [ba la mật].

[Phật] duyên là đại trang nghiêm tánh đức.

[Phật] quả là tập quả từ vô thượng giác, niệm niệm tương ứng với tâm giác ngộ.

[Phật] báo là quả đại Niết Bàn. Quả báo hoàn toàn tương ứng với tất cả tam muội, tâm tĩnh lặng, đức hạnh, và diệt [tất cả vọng tâm].

“Bản mặt cứu cánh đẳng” có nghĩa rằng tam đế tướng, tánh v.v... không khác với tam

đế rốt sau. Vì vậy nên gọi là “đẳng”. Sự “bình đẳng của Không đế” có nghĩa rằng Phật như thị và chúng sinh như thị bình đẳng. Sự “bình đẳng của thế đế [Giả đế]” có nghĩa rằng khi chúng sinh chưa cầu giác ngộ, Phật đã thọ ký [cho chúng sinh quả vị] Bồ đề. Phật là bậc giải thoát nên thuyết giảng về những sự việc xảy ra trong những kiếp quá khứ của Ngài. Như vậy sự tương hữu của giai đoạn trước và sau đều là [ý nghĩa] bình đẳng của giả hữu. “Trung đạo bình đẳng” có nghĩa rằng tất cả phàm lẫn thánh đều là những vóc dáng của chân lý.

[695a17] [Phật có thọ báo không?] Phật giới có chín hoặc mười như thị [tùy theo cách giải thích]. Nói tổng quát, chư Phật đã viên toàn hạnh Bồ tát [và vì vậy không còn chịu báo thọ sinh nơi thế gian này]. Đức hạnh là nhân [cho quả vị hiện tại] và vô minh là duyên. Nếu phân biệt tập quả 褶果 và báo quả 報果, thì tất cả mười cảnh giới [mười như thị] đều gồm thu [trong Phật giới].

Kinh [Pháp Hoa] nói: “Chánh báo của chư Phật khó thể so lường, bất nhiễm, và thuần tịnh”, và “thuở lâu xưa với đấng Pháp vương, đã từng tu tập thiện hạnh, ngày nay chúng quả [giải thoát] (209). Kinh cũng nói rằng “chứng đắc sau nhiều kiếp tu tập”. Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: “Nay con dâng hiến thực phẩm này để mong cầu quả báo tối thượng”. Kinh Nhân Vương nói: “Tam hiền thập thánh 三賢 + 聖 trú trong quả báo”. Nhiếp Đại Thừa (Mahayana samgraha) nói rằng “Hiện hữu trong duyên sinh luân hồi nối tiếp theo nhau”.

Tất cả những bản văn này đều luận nghĩa khác nhau của quả báo. “Quả báo” tức sinh và diệt. Tại sao vậy? Nếu muôn mặt của vô minh đều tận diệt, thì người ta nói rằng diệt. Nếu sự thực được làm cho sáng tỏ và dần dần thành tựu, thì người ta lại nói về [trí tuệ] sinh. Cũng như vậy, khi chưa hết vô minh thì người ta có thể nói đến sinh [trong các cõi luân hồi]. Nếu như còn bất cứ mê vọng, thì người ta mới nói đến diệt.

Đại Trí Độ Luận “Người này cày, người kia cấy” Tu hành giống như gieo giống. Trí tuệ diệt vô minh giống như cày. Đây là ý nghĩa “tăng đạo tổn sinh” 增道損生. Bốn mươi một quả vị [đầu tiên] bao gồm mười [như thị].

Nếu [hành giả] đến Diệu Giác 妙覺 thì có chín hoặc mười như thị. Lý do là vì trí tuệ trung đạo khiến không còn tái sinh. Bởi vì [nơi một số quả vị của những giáo pháp] sinh chưa hoàn toàn tận diệt, có những sự khác biệt trong những quả vị liên quan đến sinh diệt.

Quả vị Diệu Giác hoàn tất con đường không còn tái sinh. Thế thì tại sao có người lại nói đến quả báo ở thứ bậc này? Chính vì vậy mà [kinh] nói rằng “Chỉ riêng Phật trụ nơi Tịnh quốc”. “Con đường qua mười địa đã hoàn thành” (tam thập sinh tận 三十生盡), và đồng với Đại Giác. [Phật] không còn tái sinh nơi thế giới luân hồi vì đã diệt tất cả phiền não (klesa). Trí tuệ và đức hạnh của Phật đã hoàn toàn viên mãn nên không còn tập quả. Phật không phải thọ thân tứ đại nên không còn báo quả. Tuy nhiên, với cái nhìn về ứng thân [Phật], người ta có thể nói đến chín hoặc mười [như thị].

[695b6] Nếu có người thâm cứu văn kinh Đại Bát Niết Bàn, đoạn kinh “đạt được quả báo tối thượng” cho thấy rõ rằng quả từ cảnh giới Phật là tối thượng. Quả Bồ đề hẳn là tối thượng; tướng, tánh, và tất cả chín phẩm tính khác [của Phật] cũng là tối thượng. Lý do vì

tướng, tánh... của sáu cõi [từ địa ngục cho đến cõi trời] lộ bày tất cả ngũ trụ [địa] 五住 .

Tướng, tánh... thuộc Nhị thừa diệt được tứ trụ địa nhưng vẫn còn vô minh. Tướng, tánh... của Bồ tát diệt dần dần ngũ trụ địa, nhưng tánh, tướng... của Phật hiển bày nhất thiết chủng trí – 一切種智 thuần tịnh như hư không, và ngũ trụ địa không thể làm cho ô nhiễm. Vì vậy nên thập [như thị] của Phật là tối thượng.

Cũng không khác, tướng của chúng sinh trong sáu cõi lộ ra cái khổ luân hồi. Tướng của chúng sinh Nhị thừa lộ ra hỷ lạc của Niết Bàn. Tướng của Phật giới chẳng luân hồi chẳng Niết Bàn. Nói rằng cõi Phật tối thượng vì bao gồm trung đạo [tức] thường, lạc, ngã, và tịnh.

Cũng vậy, bốn cõi dữ lộ ra [tướng] dữ [như đau đớn]. Các cõi trời người lộ ra [tướng] lành [như hoan lạc]. Cõi Nhị thừa lộ ra tịnh hạnh [như hoan hỷ]. Cõi Bồ tát và cõi Phật chẳng nhiễm chẳng bất nhiễm. Vì vậy nên như thị của Phật là tối thượng.

Cũng vậy, tánh các pháp trong sáu cõi từ nhân duyên sinh. Nhị thừa thấy Không. Bồ tát thấy Giả. Phật thấy tức Không tức Giả tức Trung 卽空卽假卽中. Vì thế, cõi Phật tối thượng.

Cũng vậy, bốn cõi chỉ có thể hiện ra những xấu ác [khốn khổ] mà không hiện ra thiện lành [hoan lạc]. Tướng của các cõi trời người hiện ra hoan lạc mà không hiện ra xấu ác. Tướng Nhị thừa hiện ra bất nhiễm mà không là hoan lạc hoặc khốn khổ. Tướng của Phật gồm thu và hiển bày tất cả tướng. Nếu có người hiểu tướng Phật, người này sẽ hiểu tất cả tướng. Vì thế như thị của Phật là tối thượng.

Vì vậy, “Hiền Thánh Tập” 賢聖集 ghi rằng “chúng sinh trong địa ngục chỉ biết cõi địa ngục mà không thể biết được những cảnh giới cao hơn. Chúng sinh cõi trời biết được cõi này và những cõi thấp hơn, nhưng vẫn không được gọi là những chúng sinh có được chánh biến tri.

Phật có chánh biến tri. Trí Phật cùng khắp và biết tất cả tướng 相. Điều này được nói đến trong tất cả các kinh. Nếu có người dùng giáo lý này để giải thích Ngũ Vị [thì sẽ thấy như sau]:

Thứ nhất, “chất sữa” thuyết về phẩm tánh của cả hai Bồ tát địa và Phật địa, đôi khi thuyết về sự đồng đẳng [của chân lý trong tương quan] hội nhập của Giả (nhập tức Giả đẳng 入卽假等), đôi khi thuyết về sự đồng đẳng [của chân lý qua sự] hội nhập của Trung (nhập tức Trung đẳng 入卽中等). Mặc dù giáo pháp trung đạo tối thượng, giáo lý [về “sữa”] này trong kinh [Hoa Nghiêm] phần nào vẫn còn dùng phương tiện, vì vậy không hoàn toàn là tối thượng.

Thứ hai, giáo lý về “chất kem” chỉ làm sáng tỏ phẩm tánh Nhị thừa, mặc dù chứa đựng [học thuyết] bình đẳng như Không qua sự chia chẻ [các pháp] (nhập tức Không đẳng 入卽空等), nhưng không làm sáng tỏ sự bình đẳng [của chân lý qua sự] hội nhập của Không, đứng tách rời hai tánh [Giả và Trung] kia. Vì vậy nên không phải là tối thượng.

Thứ ba, giáo lý về “sữa đặc” làm sáng tỏ phẩm tánh qua bốn đường, đôi khi thuyết về

“sự bình đẳng” [có được qua] sự chia chẻ Không, đôi khi thuyết về sự bình đẳng [của chân lý] gắn liền Không, đôi khi thuyết về sự bình đẳng [của chân lý] gắn liền với Giả, đôi khi thuyết về sự bình đẳng [của chân lý] ngay nơi Trung Đạo. Chỉ riêng Phật với phẩm tánh trọn vẹn mới có thể đạt đến [chỗ trí tuệ viên mãn] Không và Giả đồng thời. Tuy nhiên, giáo lý [về “sửa đặc”] này còn chứa đựng ba phương tiện. Vì vậy nên chưa phải là tối thượng.

Thứ tư, giáo lý về “chất bơ” làm sáng tỏ ba loại phẩm tánh, đó là, đôi khi thuyết về sự hội nhập của Không, đôi khi thuyết về sự hội nhập của Giả, và đôi khi thuyết về sự hội nhập của Trung. Chỉ riêng Phật với phẩm tánh trọn vẹn mới có thể đạt đến [chỗ trí tuệ viên mãn] Không và Giả đồng thời. Tuy nhiên, giáo lý [về chất bơ] này vẫn còn chứa đựng hai phương tiện. Vì vậy nên chưa phải là tối thượng.

Thứ năm, giáo lý Pháp Hoa [là chất đề hồ] làm sáng tỏ chín [như thị] tướng, tánh... là sự hội nhập Không và Giả đồng thời. [Nhu kinh Pháp Hoa nói] “Người đích thực là con của Ta, ta là cha người”. Mỗi sắc mỗi hương chính nơi đó là pháp Phật, và không có pháp nào khác. Vì thế phải nên biết rằng Phật quốc là tối thượng.

Tiếp theo, những kinh khác làm sáng tỏ chín [như thị] tướng, tánh... nhưng đã không đi sâu đến chỗ thuyết về tánh, tướng... của Phật có đặc tính hội nhập Không và Giả đồng thời. Kinh Pháp Hoa đã hiển lộ [ý nghĩa và mục đích chân thực] của tất cả những phương tiện thiện xảo, và đưa tất cả đến chỗ chứng đắc Bồ đề. Khi luận về [như thị] tướng, tánh... [các kinh khác] không đề cập đến “lý tương nhập Không Giả đồng thời”. Như Lai đã tán thán kinh Pháp Hoa là tối thượng vì nghĩa ẩn tàng này.

Cũng như vậy, một trăm pháp và một ngàn như thị thì vô số và tung hoành 從橫, nhưng qua [sự khảo sát] những dòng kệ trong các kinh luận, chúng ta có thể xếp đặt lại cho dễ hiểu.

Bài kệ [24:18] trong Trung Luận nói: “Tất cả pháp từ nhân duyên sinh, tôi nói đó là không. Đó cũng là giả danh. Đó cũng là nghĩa trung đạo. Tướng, tánh... trong sáu cõi [từ địa ngục đến cõi trời] là những “pháp từ nhân duyên sinh”. Tướng, tánh... của Nhị thừa và Bồ tát Thông giáo là chỗ “Tôi nói đó là không”. Tướng, tánh... của Bồ tát lục độ [Tạng giáo] và Bồ tát Biệt giáo là chỗ “Đó cũng là giả danh”. Tướng, tánh... Phật là chỗ “Đó cũng là nghĩa trung đạo”.

Thể tánh, khi xếp đặt [theo thứ tự trong bài kệ], có vẻ giản lược, nhưng nếu nhiều giáo lý trước đó đã được hiểu theo đường lối trên thì cũng nên hiểu theo như vậy.

Cũng không khác, bài kệ trong Trung Luận nói: “Tất cả pháp vô thường, đây là pháp sinh diệt...”, và “Khi sinh diệt không còn, tịch diệt là vui”. Tướng, tánh... của sáu cõi chỉ cho “tất cả pháp” (chư hành 諸行). Tướng, tánh... của Nhị thừa và Bồ tát Thông giáo là “vô thường”. Tướng, tánh... của Bồ tát Biệt giáo chỉ cho “khi sinh diệt không còn”. Tướng, tánh... của Phật độ tức “Tịch diệt là vui”. Cũng vậy, “khi sinh diệt không còn, tịch diệt là vui” chỉ cho tướng, tánh... của Biệt giáo, đó là, sinh diệt tức tịch diệt. Khi diệt chưa hoàn tất, nó cũng đã được gọi là “lạc”. Đây là tướng, tánh... của Phật độ như được dạy trong

Viên giáo.

Cũng không khác, một bài kệ trong “Thất Phật” nói; “Đừng gieo hạt giống ác, hãy chỉ nên gieo rắc hạt giống thiện. Từ đó tâm sẽ tự nhiên trở nên thanh tịnh. Đây là lời dạy của tất cả chư Phật”. Tướng, tánh... của chúng sinh trong bốn cõi xấu ác chỉ cho “hạt giống ác”. Tướng, tánh... của chúng sinh trong các cõi trời người chỉ cho “hạt giống thiện”. “Tâm sẽ tự nhiên trở nên thanh tịnh” chỉ cho cái tịnh tâm nhận biết [chân lý thiếu tự tánh], đây là tướng, tánh... của Nhị thừa.

Tướng, tánh... của Bồ tát là tướng, tánh... của cái tâm thanh tịnh bước vào trong giả hữu [để cứu giúp chúng sinh]. Tướng, tánh... của Phật địa là tướng, tánh... của “tâm thanh tịnh” thấu suốt Trung [Đạo].

Nếu có người giải thích mười [như thị] tướng, tánh... này trong tương quan với tất cả kinh, luận, và luật tạng, thì [người ấy phải biết rằng Viên giáo Bồ đề tối thượng hội nhập thể tánh của chân lý] thâm nhập đầy đủ qua Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo, và gồm thu vạn pháp không ngăn ngại.

Đến đây kết thúc sự minh định về đặc tính của chúng sinh pháp.

[696a4] Thứ hai, Trí Khải tôi sẽ nói chi tiết [về ý nghĩa] Phật pháp.

Làm cách nào lại có được những pháp cách ly với Phật?. [Không thể có được bất cứ pháp nào.] Bách giới thiên như thị Phật cảnh giới 百界千如是佛境界. Một trăm cảnh giới và một ngàn như thị đều là cảnh giới Phật. Chân lý này chỉ chư Phật mới hiểu. Cũng giống như một cái hộp lớn thì nắp hộp cũng lớn. Phật cảnh quảng đại 佛境廣大 chiếu soi với phương tiện của Phật tuệ vô biên. Để đến được chỗ tận cùng gọi là “tùy tự ý pháp”. Nếu một cảnh giới chiếu soi chín cảnh giới kia từ thủy chí chung không bỏ sót một đường tơ hoặc một hạt cải, thì đây gọi là “tùy tha ý pháp” 隨他意法. Tích迹 của hai pháp này là bản 本 [của chư Phật] “hạ xuống thấp”; đôi khi hiển lộ thân [Phật], đôi khi hiển lộ thân khác, đôi khi thuyết ra lời [Phật], đôi khi thuyết lời người khác”.

“Tự ý” và “tha ý” đều vượt trên lối hiểu phân biệt. [Phật] thân và “thân khác” đều cực kỳ diệu tịnh. [Nói đến chỗ cùng tột thì] tất cả chẳng giả cũng chẳng chân, cũng có thể giả định chín pháp giới là giả và một [Phật] giới là chân. Tuy nhiên, pháp Phật không có tăng hay giảm. Pháp của tất cả chư Phật thực sự vi diệu!

Những vấn đề này nên được biết đến [như đã giải thích ở phần trên], vì thế nên tôi sẽ không bận tâm đi vào chi tiết. Phẩm “Phương Tiện” [kinh Pháp Hoa] đã nói rất rõ vấn đề này.

[696a14] Thứ ba, tôi sẽ giải thích chi tiết về tâm pháp.

Làm thế nào các pháp [chúng sinh pháp và Phật pháp] mà tôi đã nói ở trên lại khác với tâm pháp? [Không thể khác và không khác]. Chỉ [tương đối] khác là pháp chúng sinh thì lớn rộng [vì trùm khắp chín pháp giới], và pháp Phật thì tối thượng nên khó cho kẻ sơ cơ lãnh hội. Tuy nhiên, kinh [Hoa Nghiêm] nói rằng ba pháp chúng sinh, Phật, và tâm này không cách biệt. Chỉ đơn giản quán tâm niệm của chính mình.

Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: “Tất cả chúng sinh tương ứng với tam muội [samadhi]... Tam muội tối thượng chỉ cho Phật tánh”. Tam muội thù thắng này được gọi như vậy bởi vì nó là sự quán chiếu bản tâm. Cái thù thắng chứa đựng cái không thù thắng. Vì vậy nên bao gồm cả pháp chúng sinh.

Kinh Hoa Nghiêm nói: “Nếu có người trải tâm trong pháp giới 法界 như trong hư không, thì người ấy sẽ biết được cảnh giới của chư Phật”. Pháp giới là trung. Hư không là Không. Tâm và chư Phật là giả hữu. Đúc kết cả ba lại là cảnh giới của chư Phật. Điều này có nghĩa rằng nếu có người quán tâm [niệm của] mình, người ấy có thể trở nên tương ứng với tất cả Phật pháp.

Cũng vậy, “trải tâm mình trong pháp giới” có nghĩa rằng quán chiếu cả hai căn và trần, một niệm phát sinh trong tâm, nối liền 屬 một trong mười pháp giới. Hoặc nếu một pháp giới nối liền một pháp giới, một trăm pháp giới 百界 và một ngàn như thị gồm thu. Vì vậy, nhất niệm bao gồm tất cả [chân lý].

Cái tâm huyền sư này 心幻師, chỉ trong một ngày và đêm, không ngừng tạo ra chúng sinh, nhóm tụ, cõi nước 國土, như là những cõi giả và chân, từ địa ngục cho đến Phật độ. Hành giả chính mình phải quyết định chọn lấy một đường.

Cũng không khác, “như hư không” có nghĩa rằng nếu như pháp quán tâm chính từ tâm này sinh khởi một cách tự nhiên, thì nhân và duyên không cần thiết. Tâm có mặt [do] nhân và duyên. Tâm không có năng lực [tự phát sinh một cách tự nhiên]. Tâm không thể tự phát sinh một cách tự nhiên, nhưng duyên cũng không thể tự phát sinh một cách tự nhiên. Nếu như tâm và duyên, mỗi cái đều thiếu tự tánh, làm thế nào lại là một thực tại khi gặp gỡ nhau? Khó [mà nói về tự tánh hoặc nói về sự sinh khởi] khi cả hai gặp nhau; khi cách ly thì hoàn toàn không sinh khởi.

Đến đây, nếu một cái sinh khởi thiếu tự tánh, làm cách nào nói đến một trăm cảnh giới và một ngàn như thị như là có tự tánh? Bởi vì tâm không [có tự tánh], vì vậy bất cứ những gì từ tâm sinh cũng là không.

Cái không này cũng là không. Nếu cái không này không phải là không, thì người ta có thể đưa ra giả hữu như phần đối nghịch với không. Nhưng giả cũng không phải là giả (giả diệt phi giả 假亦非假) “[Tự tánh của] chẳng giả chẳng không thì thuần tịnh [trung đạo]”.

Cũng vậy, “Phật quốc” chỉ cho tánh bình đẳng của các pháp tự đỉnh cao của chư Phật, và các pháp từ nơi thấp hèn của chúng sinh.

Cũng vậy, “tâm pháp” chỉ cho ba pháp vô phân biệt tâm, Phật, và chúng sinh. Đây gọi là “tâm pháp”.

Hỏi: Làm cách nào một niệm trong tâm có thể dung chứa một trăm cảnh giới và một ngàn như thị?

Đáp: Chỗ này được giải thích trong tương quan với ba pháp [tâm, Phật, và chúng sinh] nói đến trong Maha Chỉ Quán.

DIỆU 妙

[696b9] Việc làm sáng tỏ [ý nghĩa chữ] “diệu” gồm có giải thích tổng quát và giải thích chi tiết. Giải thích tổng quát gồm có hai phần: tương đối và tuyệt đối. Kinh Pháp Hoa chỉ thuyết về hai cái diệu [tương đối và tuyệt đối] này, và không nói rằng đó là cái chẳng tuyệt chẳng tương. Nếu kinh thẳng tắt nói [về cái chẳng tuyệt chẳng tương này] thì vọng nào bị diệt, và lí nào được hưng?. Pháp Vân dùng chữ “tế” trong kinh Pháp Hoa để đối chiếu với những giáo pháp thô có trước, nhưng chỗ này có nhiều cạm bẫy, như tôi đã trình bày trong những phần nhận xét trên.

[69613] Đến đây, nhìn về pháp “tế” trong tương quan với “thô” là giải thích về “thô” như một tên gọi tương đối chỉ cho bán tự 半字, và làm sáng tỏ “tế” như mãn tự 滿字 (266). Điều này có nghĩa rằng người ta đối chiếu thô và tế như những tên gọi tương đối [không khác với cách đối chiếu những danh từ] thường và vô thường, lớn và nhỏ [hoặc Đại thừa và Tiểu thừa].

Kinh Duy Ma Cật nói: “Tôi nói rằng các pháp chẳng hữu 有 chẳng vô 無, các pháp từ nhân duyên sinh”. Chỗ này làm sáng tỏ sự tròn đầy [ý nghĩa của chữ “diệu”]. “Trước hết, Phật ngồi dưới cội cây Bồ đề dùng Phật lực chinh phục ma quân, và chứng đắc tịch diệt ví như cam lộ và giác ngộ viên mãn”. Chỗ này chỉ cho một sự [chứng đắc] chưa hoàn mãn trong quá khứ, và so sánh với sự hoàn mãn [chứng đắc Bồ đề].

Kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật nói: “Nơi cõi Diêm Phù Đề lần thứ hai quay bánh xe pháp”. Lần chuyển pháp luân [thứ hai] này khác với lần chuyển pháp luân đầu tiên tại vườn Lộc Uyển. Kinh Đại Bát Nhã [được nói] trong lần [chuyển pháp luân] này.

Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: “Trong quá khứ có lần quay bánh xe pháp đầu tiên tại thành Ba La Nại; giờ đây lại quay bánh xe pháp tại thành Câu Thi Na”. Tất cả các bài pháp được thuyết tại vườn Lộc Uyển thì không liễu nghĩa, hạn hẹp, và thô. [Giáo lý Đại thừa] thì hoàn mãn, rộng lớn, và vi diệu [sánh với giáo lý Tiểu thừa]. [Đây là nghĩa của “tương đối diệu”.]

Kinh Pháp Hoa nói rõ rằng: “Xưa ở thành Ba La Nại, Ngài chuyển pháp luân về tứ đế, thuyết giảng pháp sinh diệt của ngũ uẩn. Ngày nay Ngài lại chuyển đại pháp luân vi diệu”. Chỗ này cũng muốn nói đến giáo lý vi diệu trong kinh Pháp Hoa sánh với [giáo lý] thô tại vườn Lộc Uyển. Ý nghĩa của chữ “diệu” ở đây cũng không khác [như trong các bản kinh Đại thừa nói ở trên]; để đối chiếu với [pháp] thô. Đây là nghĩa của bản văn này.

Hỏi: Nếu [những giáo lý liên quan đến] chân lý đã hoàn mãn trong thời Phương Đẳng, thì vì sao tất cả đều được gọi là “diệu”?.

Đáp: Ở đây, không nên [tự] khẳng định [bất cứ] giai đoạn thời gian nào, tại sao ông lại nói “chỉ riêng thời Phương Đẳng”? Dù rằng chúng ta phân biệt [cao hoặc thấp], điều này

cũng có lý do. Lý do đó là các vị Bồ tát lợi căn có thể lãnh hội diệu [pháp] từ những kinh [Phương Đẳng] này không khác [với sự lãnh hội diệu pháp từ] kinh Pháp Hoa.

Các vị Bồ tát độn căn và các vị Nhị thừa vẫn còn tự cuộn mình trong những phương tiện giả tạo, và bị kèm thúc bởi hương vị thế gian. Thời Phương Đẳng gồm thời “sữa đặc”, thuyết diệu [pháp] đối lại với thô [pháp]. Kinh Bát Nhã Ba La Mật chứa đựng thời “chất bơ”, thuyết diệu [pháp] đối lại với thô [pháp]. Kinh Pháp Hoa thì không dùng phương tiện như hai thời [pháp] trên, thuần là vị “đề hồ”, thuyết ra diệu [pháp] đối lại với thô [pháp]. Ý nghĩa chữ “diệu” [trong kinh Pháp Hoa] này và trong các kinh khác [thời Phương Đẳng và Đại Bát Nhã] thì không khác. Có khác chăng là một bên thì dùng pháp phương tiện, một bên thì không dùng pháp phương tiện.

Cũng như vậy, Tạng giáo chỉ là giáo lý bán tự thuộc sinh diệt, không thể sánh cùng giáo lý viên mãn. Vì thế nên gọi là “thô”. Giáo lý vô sinh là mãn tự [giáo], có thể sánh cùng mãn lí 滿理. Vì vậy nên gọi là “diệu”.

Mãn giáo có hai loại là chánh pháp và phương tiện pháp. Các kinh Phương Đẳng và Đại Bát Nhã dùng phương tiện trong khi kinh Pháp Hoa trực tiếp hiển lộ chánh pháp.

Vì thế nên Trung Luận nói: “Pháp duyên sinh vì hàng độn căn mà nói là pháp sinh diệt. Pháp duyên sinh vì hàng lợi căn mà nói là vô sinh diệt.”. Bài kệ của Trung Luận đã giải thích sâu xa hơn.

Nếu [như trong Tạng giáo thuyết rằng chân lý] bất tức Không 不即空, thì đây là pháp phương tiện để đến với chân đế. Vì vậy nên gọi là “thô”. Nếu [như trong Thông giáo thuyết rằng chân lý] tức Không 即空, thì đây là pháp phương tiện để đến được với Trung Đạo. Nếu [như trong Biệt giáo thuyết rằng chân lý] tức Không tức Giả 即空即假, thì đây là dùng phương tiện thô để đến với Trung [Đạo]. [Giáo lý Viên giáo thuyết rằng chân lý] chẳng Không chẳng Giả, là con đường thẳng tắp về Trung [Đạo]. Đây là diệu.

Hỏi: Khi sữa trở nên đề hồ thì gọi là “mãn”. Ẩn dụ này như thế nào?.

Đáp: Ở đây Trí Khải tôi sẽ dùng một ẩn dụ để giải thích một ẩn dụ. Giống như một viên quan chức kia có ba chiếc thuyền công [lớn, trung bình, và nhỏ], và một chiếc thuyền tư, với mục đích đưa rước người qua sông.

Giáo lý “sữa” ví như dùng hai loại thuyền lớn và trung bình giúp người qua bờ. Giáo lý “chất kem” ví như dùng chiếc thuyền tư mang người đến một hòn đảo giữa dòng. Giáo lý “sữa đặc” ví như dùng cả bốn loại [thuyền]: dùng thuyền nhỏ và thuyền tư để mang người đến hòn đảo ở giữa dòng, hai chiếc thuyền [trung bình và lớn] mang người đến bờ kia. Giáo lý “chất bơ” ví như dùng cả ba chiếc thuyền, một chiếc đến giữa dòng, và hai chiếc nọ đến bờ kia. Giáo lý “đề hồ” ví như chiếc thuyền lớn mang người đến bờ kia. Ba chiếc thuyền vì là của công nên được gọi là “hoàn mãn”. Chiếc thuyền tư không phải là của công nên gọi là “không hoàn mãn”. Trong những chiếc thuyền, có hai chiếc nhỏ và không nhiều chỗ trống. Chiếc thuyền lớn rộng rãi và được trang hoàng đẹp đẽ; chỉ chiếc thuyền này được gọi là “diệu”. Người trí, với thí dụ này có thể hiểu được. Như vậy, ẩn dụ trên đã

được giải thích.

[696c24] Thứ hai, [ý nghĩa của] sự vi diệu gồm có bốn phần [tương ứng với tứ giáo].

Thứ nhất, [nếu là Tạng giáo] các pháp sinh khởi từ ba đường giả tạm (tam giả 三假) được thuyết ra khế hợp căn cơ thính chúng. [Thuyết rằng] nếu có người lãnh hội được chân đế (paramarthasatya), thì sự ôm giữ những điều trái nghịch [với chân đế] sẽ diệt. Ngài Xá Lợi Tử (Sariputra) nói: “Tôi nghe rằng trong giải thoát [thì] vô ngôn”. Đây là nghĩa “tuyệt đối” của kinh điển Tạng giáo.

Thứ hai, [nếu là Thông giáo] tam giả này được thuyết phù hợp với chân lý. Tất cả thế gian giống như huyễn hiện. Tức sự nhi chân 卽事而眞. Không có cái thực hữu nào mà không phải là chân. Vì vậy, có cái nào là cái có thể được gọi là không chân? [Trả lời: không cái nào cả]. Tạng giáo tìm tuyệt bằng cách phủ nhận bất tuyệt, nhưng lý tức sự là chân. Đây là [nghĩa của] “tuyệt” theo Thông giáo.

Thứ ba, [nếu là Biệt giáo], Bồ tát tìm tuyệt trong [cái gọi là] tức chân chi tuyệt 卽眞之絕 và rồi trở lại với [thế giới giả lập của] thế tục đế. Cái gì mà không phải là đại Niết Bàn? [Trả lời: Chẳng có gì không phải là]. Niết Bàn này là luân hồi tục đế, và [cái gọi là] tuyệt trở lại có mặt trong tương đãi. Nếu có người hiểu Trung Đạo của Biệt giáo, [người ấy biết rằng] tương và tuyệt đồng nhất.

Thứ tư, [nếu là Viên giáo] thì pháp vô phân biệt được giải thích. Cực đoan đồng với trung đạo, và không có gì không phải là Phật pháp. Tất cả đều tịch tĩnh. Làm sao lại có một Phật pháp không phải là Phật pháp?. Vì tánh [trùm khắp của] pháp giới Như Lai nên không có một hình hoặc tướng nào ở ngoài pháp giới. [Nói] tương đối là “thô”, nhưng với hình tướng có thể đến được “diệu”. Không hề có gì là tương, mà cũng không hề có gì là tuyệt. Tôi không biết phải gọi tên là gì. Nếu chúng ta phải dùng ngôn từ, thì nên gọi là “tuyệt”.

Kinh Đại Niết Bàn nói rằng đại thì được gọi là “vô lượng” và “bất khả tư nghị”, nên gọi là “đại”. Cũng giống như gọi không gian là lớn rộng mặc dù không phải vì để đối lại với nơi chốn nhỏ hẹp. Niết Bàn cũng như thế. Không phải vì [để đối lại với] những cái nhỏ nhặt mà gọi là “đại” Niết Bàn.

“Diệu” cũng như thế. Diệu có nghĩa rằng vượt trên ngôn từ; không phải vì [để đối lại với] thô. Nếu khẳng định rằng có một pháp giới rộng, lớn, độc lập, và tuyệt đối, thì “cái vĩ đại” này phải được mô tả như một sự hiện hữu, nhưng làm thế nào để gọi là tuyệt đối?.

Đến đây, pháp giới thì thanh tịnh, và không phải là một cái gì đó có thể được nhìn, nghe, nhận, biết, hoặc mô tả bằng lời. Kinh nói: “Hãy dừng lại, dừng lại. Không nên nói nữa. Pháp Phật vi diệu và bất tư nghị” chỉ cho sự tận diệt khái niệm phân biệt.

Kinh cũng nói rằng: “Pháp này không thể mô tả; tướng ngôn từ tịch tịnh”. Chỗ này cũng muốn nói đến khả năng giới hạn của ngôn ngữ khi được dùng để xưng tán [chư Phật, hoặc diệu lý]. [Phật pháp] không thể được diễn đạt [đến chỗ tận cùng] bằng tiếng và lời tương đối hoặc tuyệt đối. Đây chỉ cho sự phân biệt giữa tương và tuyệt. Vì thế nên nói “[ngôn

từ] tịch tịnh”.

Kinh cũng nói rằng tất cả pháp có “tướng tịch diệt rốt ráo Không”. Cái Không này cũng là Không, vì vậy chẳng tương đối mà cũng chẳng tuyệt đối có tự tánh. Trung Luận nói: “Nếu các pháp sinh tương ứng [với pháp khác], thì pháp khác đó quay sang sinh ra pháp tương ứng”.

Ở đây, không hề có nhân tướng liên hệ [đến một cái gì cô lập] và không có [thực] pháp [là cái] sinh ra. Kusala-mula-samgraha (Nhiếp Thiện Căn) nói: “[Vị Bồ tát này] đã chứng đắc vô sinh pháp nhẫn. Cái “vô sinh” này không sinh, vì vô sinh không [thực] sinh”. Đây gọi là “chân”.

Nếu nói sâu hơn, thì gì là tuyệt đối, và chân lý gì đã được làm cho hiển lộ?. [Chữ và lời] không dừng lại, và người ta dễ rơi vào chỗ hý luận [prapanca]. Nếu có người tùy thuộc vào khái niệm phân biệt dựa trên ảo tưởng, [thì người ấy có thể nói rằng] tuyệt đối tùy thuộc vào không-tuyệt-đối, và [khái niệm về] “chẳng tương chẳng” thì đối nghịch với [khái niệm] “cả tương và tuyệt”.

Ngôn từ không dừng nói tới nói lui. Lý do là vì vọng đến thì lời tuân theo. [Khuyh hướng] khái niệm hóa [thực tại] không dừng lại thì làm cách nào có thể vượt qua ngôn từ ?. Giống như chú chó con khờ khạo đuổi theo cục đất; phí sức vô ích vì cuối cùng thì cũng không được gì. Nếu có người tỉnh thức “hoàn trung 囊中”, ngọn gió vọng niệm sẽ lắng dịu, và tâm trong sáng như mặt nước hồ, ngôn từ và ý tưởng sẽ trở nên siêu việt.

Khi có người thấy được chân lí vi diệu, người ấy sẽ biết rõ rằng không có một pháp nào ngoài pháp giới, và luận về tuyệt đối có nghĩa rằng cần làm sáng tỏ tuyệt đối trong tương quan với hữu môn. Thực chứng tuyệt đối trong tuyệt đối có nghĩa là làm sáng tỏ tuyệt đối trong tương quan với không môn. Chỗ này ví như con ngựa quý chỉ cần nhìn thấy bóng chiếc roi đã có thể biết [ý chủ]. Đây gọi là “tuyệt diệu”.

[696b3] Dùng hai loại [tương đối và tuyệt đối] diệu này, ba pháp [chúng sinh, Phật, và tâm] nói trên được gọi là diệu.

Pháp chúng sinh cũng mang hai nghĩa diệu, nên gọi là diệu. Pháp Phật và pháp tâm cũng mang hai nghĩa diệu, nên gọi là diệu. Nếu có người nhìn bốn cái tương đối và tuyệt đối diệu [tùy thuận Tứ Giáo] nói trên qua tương quan với ẩn dụ về ngũ vị trong kinh Đại Bát Niết Bàn, giáo lý về chất sữa có hai cái tuyệt đối [diệu thuộc Biệt giáo và Viên giáo], giáo lý về chất kem có một cái tuyệt đối [diệu thuộc Tạng giáo], giáo lý về chất sữa đặc có bốn cái tuyệt đối [diệu thuộc Tạng, Thông, Biệt, và Viên giáo], giáo lý về chất bơ có ba cái tuyệt đối [diệu thuộc thông, Biệt, và Viên giáo], và kinh Pháp Hoa chỉ có một cái tuyệt đối [diệu thuộc Viên giáo].

Nếu có người muốn làm hiển lộ [thực nghĩa của] cái diệu giả lập [ám chỉ Tạng giáo, Thông giáo, và Biệt giáo], người ấy phải bước vào được [cái hiểu của lý] nhất diệu tuyệt 一妙絕.

Hỏi: Diệu trong tương quan với tuyệt đối được giải thích như thế nào?.

Đáp: Hẳn rằng “diệu” cũng được gọi là “tuyệt”; “diệu” và “tuyệt” chỉ là những tên gọi khác nhau [cùng một thực tại]. Nó không giống như một người nói rằng ông ấy tuyệt diệu?

Cũng không khác, “diệu” chỉ cho năng tuyệt 能絕 và sở tuyệt 所絕. Diệu lí này có hiệu quả làm cái thô sơ trở nên vi tế. Vì vậy nên tuyệt tiên về diệu.

Cũng như một nửa phần thứ nhất của kinh Pháp Hoa. Thứ nhất, giáo lý phương tiện được hiển bày, nơi mà đại pháp [Đại thừa] tàng ẩn. Ở đây, khi đại pháp hiển lộ, giáo lý phương tiện trở nên diệu. Cái trở nên diệu đó được gọi là vi diệu. Cũng vậy, nếu đại pháp đã sẵn phô bày trong nửa phần Tích Môn 迹門 đầu tiên này, thì người ta sẽ không thể nhận ra đại pháp trong nửa phần Bản Môn 本門 sau.

Đến đây, khi giáo pháp được hiển lộ trong nửa phần sau, giáo pháp trong nửa phần trước [được nhìn] đồng với tuyệt đối. Năng lực tuyệt đối hóa nửa phần trước đến từ đại pháp trong nửa phần sau. Đại pháp đã làm việc tuyệt đối hóa nửa phần trước được gọi là đại pháp của nửa phần sau, vì vậy nên gọi là tuyệt. Cũng vậy, dù rằng đại pháp trong nửa phần sau đã hiển lộ, người ta khó thể thấy cái diệu qua pháp quán tâm.

Ở đây, nếu có người vào được pháp quán diệu tịnh, con đường ngôn ngữ đã diệt, và giáo pháp trong nửa phần sau của kinh Pháp Hoa đồng với tuyệt. [Thấy rằng] cái tuyệt tùy thuận với [sự thực hành] pháp quán tâm. Bằng cách gọi là “tuyệt”, người ta có thể muốn nói về sự vi diệu của pháp quán tâm. Tôi gọi là “diệu” tuyệt để trình bày ý nghĩa này.

Chúng sinh pháp nói trên là diệu vì “tích” [ứng thân Phật và cõi sa bà] diệu. Pháp Phật diệu vì bản [vị Phật bất tử] diệu. Tâm pháp diệu vì pháp quán tâm diệu. Bốn cái diệu đầu tiên thì tuyệt đối theo đường hoành phù hợp với tứ giáo. Ba cái diệu này thì tuyệt đối theo đường tung phù hợp với Viên giáo.

[697b22] Giải thích chi tiết về “diệu” thì chia ra làm ba phần. Ba giáo lý thô tại vườn Lộc Uyển và một giáo lý tế trên non Linh Thứu đã được giải thích trong phần Tích môn. Tôi sẽ nói về ý nghĩa của “diệu” trong mười phần tương quan với “Tích”.

Chữ diệu này chỉ cho cả hai Tích và Bản. Bản chỉ cho nguyên sơ 元初. Trong mười mục [nói trên] tôi sẽ giảng về nghĩa của diệu đối với Bản, tức cái nguyên sơ. Cả Tích và Bản đều là giáo lý. Dựa vào giáo lý, hành giả quán chiếu; cũng có mười phần luận về ý nghĩa của diệu qua pháp quán chiếu. Trong Tích có cái diệu của pháp chúng sinh, cái diệu của pháp Phật, và cái diệu của pháp tâm. Mỗi cái có mười phần, cộng lại là ba mươi phần. Luận về Diệu, có những sự giống và khác giữa kinh Pháp Hoa và các kinh luận khác.

“Bản” chứa đựng ba mươi cái diệu. Chỗ này hoàn toàn không giống những kinh khác. Sáu mươi phần này, mỗi phần có tương đối và tuyệt đối diệu; như vậy là một trăm hai mươi phần.

Nếu có người muốn diệt thô hiển tế, người ấy sẽ dùng [khái niệm về] tương đối diệu; nếu có người muốn đưa ra cái thô để hiển cái tế, người ấy sẽ dùng [khái niệm về] tuyệt đối diệu.

Thập diệu của Tích Môn là: Cảnh diệu, Trí diệu, Hành diệu, Vị diệu, Tam pháp diệu, Cảm ứng diệu, Thần thông diệu, Thuyết pháp diệu, Quyển thuộc diệu, Lợi ích diệu.

Giải thích về mười cái diệu này lại chia ra năm phần: Định nghĩa giới thiệu; dẫn chứng kinh, sinh khởi [thứ tự giáo pháp]; biệt giải; tổng kết về giả và chân.

[697c6] Định nghĩa giới thiệu như sau:

“Cảnh diệu” là gì? Đây chỉ cho thập như thị, duyên khởi (pratityasamutpada), tứ [diệu] đế, tam đế, nhị đế, nhất đế v.v... vì tất cả đều là thầy của chư Phật nên gọi là “diệu cảnh”

“Trí diệu” chỉ cho hai mươi thứ trí, bốn thứ trí Bồ đề hạ, trung, thượng, và thượng thượng, bảy thứ [trí] giả và chân, năm loại trí tam [đế], và một loại trí tuệ [biết] chân lý như-nó-là. Vì cảnh diệu nên trí [liên quan đến cảnh] cũng diệu. Vì pháp là thường nên tất cả chư Phật đều thường. Vì trí và cảnh vượt ngoài vòng phân biệt, cả hai đều vi diệu, ví như hộp và nắp cân xứng nhau.

“Hành diệu” chỉ cho các loại tu tập khác nhau, như năm [phương pháp] tiệm và năm đốn. Trí đưa đường hành, nên gọi là “diệu hành” .

“Vị diệu” chỉ cho ba loại cỏ thuốc [lớn, trung bình, và nhỏ], hai loại cây thuốc [lớn và nhỏ], và một chân lý. Ở đây tất cả là diệu vị vì diệu hành.

“Tam pháp diệu” một cách tổng quát chỉ cho tam pháp hoành và tung, chẳng hoành chẳng tung, biệt và đồng. Tất cả là bí tạng 祕藏. Vì thế nên gọi là diệu.

“Cảm ứng diệu” chỉ cho cơ cảm [của chúng sinh tin nhận], và sự đáp ứng [của chư Phật] qua bốn cách, ba mươi sáu cách, hai mươi lăm hữu và hai mươi lăm tam muội, thuộc Biệt giáo và Viên giáo. Mặt nước không dâng lên cao, trăng cũng không buông mình xuống thấp, vậy mà chỉ một trăng thoáng chốc đã ảnh hiện [thành muôn ngàn trăng] trên tất cả mặt hồ. Chư Phật không đến, chúng sinh không đi [vậy mà cùng hội tụ qua cảm và ứng]. Từ lực và bi lực cũng có thể được hiểu như trên. Vì thế nên gọi là “diệu cảm ứng”.

“Thần thông diệu”, tức năm loại thần biến của báo đạo 報道, tu đạo 修道, tác ý đạo 作意道, thể pháp đạo 體法道, và vô kí hóa hóa đạo 無記道.

[Phật] tùy duyên ứng hiện thân tướng, và thực hiện phương tiện nhưng không đưa lại quả báo. Dù [mục tiêu] xa hay gần, dù là còn ươm mầm hay đã trưởng thành, tất cả đều là nhất thừa (ekayana); vì vậy nên gọi là “diệu thần thông”.

“Thuyết pháp diệu” chỉ cho sự thuyết giảng mười hai tạng kinh, giáo lý Tiểu thừa và Đại thừa, pháp được thuyết ra khế hợp căn cơ người nghe, những bản kinh được ghi chép, và giáo pháp Pháp Hoa cực kỳ vi diệu. Tất cả những [phương tiện] này được giảng dạy một cách thiện xảo phù hợp chân lý để có thể đưa chúng sinh hội nhập tri kiến Phật. Vì thế nên gọi là “diệu thuyết pháp” .

“Quyển thuộc diệu” chỉ cho các thần thông, thệ nguyện, đáp ứng từ quyển thuộc [của Phật]. Họ giống như mây vòng quanh mặt trăng, như các đại thần các nơi châu hầu [hoàng đế]. Vì vậy nên gọi là “diệu quyển thuộc” .

“Lợi ích diệu” chỉ cho lợi ích từ nhân và quả, Không và Giả, Trung Đạo, và thế gian huyễn hóa này [được lợi ích từ sự tu trì Phật pháp]. Cũng như biển lớn có thể dung chứa tất cả cơn mưa lớn của loài rồng. Vì thế nên gọi là “diệu lợi ích”.

[698a1] Để dẫn chứng kinh, tôi chỉ trích dẫn những đoạn kinh từ nửa phần trước của kinh Pháp Hoa, ngay cả nửa phần sau của kinh Pháp Hoa cũng không trích dẫn. Tại sao tôi [cần phải] trích dẫn thêm những kinh khác?.

Kinh Pháp Hoa nói về tướng như thị... của tất cả các pháp là “thực tướng mà chỉ có chư Phật mới có thể hiểu tận tường”. Thực tướng 實相 là cửa vào trí tuệ Phật. Cửa này là cảnh 境. Cũng nói rằng “Diệu pháp thậm thâm này khó nhận và khó hiểu. Chỉ có Ta và mười phương chư Phật mới có thể biết được các tướng này.” Đây là diệu cảnh.

“Trí tuệ mà Ta chứng đắc thì vi tế và tối thượng”. Cũng vậy “Với trí tuệ vi diệu, Ta vào đạo tối thượng”, và “Chỉ Ta thấy được thực tướng” pháp bất nhiễm, vô phân biệt, thậm thâm vi diệu...”. Đây là diệu trí.

“Từ thuở lâu xưa, theo dấu vô số chư Phật, [Phật Thích Ca Mâu Ni] hành muôn chánh pháp, chứng đắc quả Phật dưới cội Bồ đề”.

Rằng “Họ chấp tay với lòng cung kính mong cầu được nghe đạo vô thượng”. Lại nữa “Tất cả pháp vốn tịch tịnh. Các người con của chư Phật trong vị lai chứng đắc Bồ đề vì hoàn thành đạo hạnh”. Đây chỉ cho diệu hành.

Bốn loại hoa từ các cõi trời rơi xuống, hiển lộ bốn quả vị Bồ tát Thập Trụ, Thập Hạnh, Thập Hồi Hương, và Thập Địa. Khai, thị, ngộ, nhập 開示悟入 tri kiến Phật cũng chỉ cho ý nghĩa các thứ bậc [chứng đắc]. “Ngồi trên xe kết trần bảo đạo khắp bốn phương hướng”. Bốn phương hướng là bốn nhân địa [đưa đến quả Bồ đề]. “Đắc giải thoát dưới cội Bồ đề” chỉ cho quả [Phật]. Đây là diệu vị.

“Chính Phật trụ ở Đại thừa; trang nghiêm với năng lực của trí tuệ và tam muội mà Ngài đã chứng đắc”. “Đại thừa” chỉ cho chân tánh, “tam muội” chỉ cho tư thành 資性, trí tuệ chỉ cho quán chiếu 觀照. Đây là diệu tam pháp.

“Trong suốt hai mươi một ngày Ta suy gẫm về những điều này”. Và “Ta, với Phật nhãn, quán sát sáu cảnh giới của chúng sinh”. Và “Tất cả chúng sinh đều là con Ta”. Và “Từ xa hần nhìn thấy người cha ngự trên tòa sư tử”. Đây là diệu cảm ứng.

“Chính vào lúc này, Đức Phật Bhagavan nhập tam muội, và hiển lộ tướng thù thắng”. Đây là diệu thân thông.

“Như Lai có thể dùng phương tiện thiện xảo thuyết ra chánh pháp, với ngôn từ hòa nhã làm an lạc tâm chúng sinh”. Ngài Xá Lợi Phất nói; “Khi nghe được những lời êm dịu sâu xa của Phật, rất khác [với cái hiểu trước kia], và liền thấy vi diệu...”. Lại nữa “Tất cả các pháp được [Phật] thuyết ra không đâu là không tối thượng”. Và “Ngài chỉ thuyết đạo vô thượng”. Cũng vậy “[Trong các kinh] đã thuyết, đang thuyết, và sẽ được thuyết, kinh [Pháp Hoa] này rất khó tin và khó hiểu”. Đây chỉ cho diệu thuyết pháp.

“[Kinh này] Phật chỉ giáo hóa chư Bồ tát, mà không phải là các môn đồ Thành văn [vì không kế cơ]”. Đây chỉ cho diệu quyền thuộc [của Phật].

“Trong hiện tại hoặc vị lai, bất cứ ai nghe được hoặc một dòng kệ hoặc một bài kệ đều đắc giải thoát viên mãn”. Và “Bất cứ ai nghe [giáo lý Pháp Hoa] có thể chứng đạo vô thượng”. Cũng vậy “Nếu Ta dùng pháp Tiểu thừa cứu độ [chúng sinh], Ta sẽ phải trở thành người tham lam. Điều này không thể được”. Và “Một cách rất ráo, không một ai được đạt lấy giải thoát cho riêng mình; tất cả chứng đắc giải thoát từ pháp giải thoát của Như Lai”. Đây là diệu lợi ích.

[698b] [Thứ tự của thập diệu dựa vào những lý do như sau:]

Thực tướng các pháp không phải có từ chư Phật, trời, hoặc người. [Thực tướng] vốn sẵn có từ vô thủy. Vì vậy nên [tướng] đứng vào hàng đầu tiên [trong thập diệu].

Mê vọng phát sinh từ sự mê lầm chân lý. Nếu có người hiểu được chân lý, trí tuệ sinh.

Trí tuệ là nền tảng của thực hành. Hành sinh khởi từ mắt tuệ. Mắt [tuệ], chân [bước], và cảnh [giới] trở thành cỗ xe [đưa về chỗ giác ngộ].

Ngồi trên cỗ xe này, hành giả duỗi rong trong các ao nước thanh lương [Bồ đề], và đạt quả vị [chứng đắc giải thoát].

Những quả vị này trụ xứ nơi đâu? Trụ trong tam pháp bí tạng. Trụ trong tam pháp này hành giả rất ráo tịch và chiếu.

Căn tánh [chúng sinh] trong khắp mười pháp giới chiếu soi, nếu có cảm tất có ứng.

Nếu sự đáp ứng của chư Phật thuận hợp với căn cơ [chúng sinh], thì thân ứng hóa lại dùng thần lực [để chiêu cảm chúng sinh].

Sau khi [chúng sinh] thấy được sức thần biến, họ sẽ theo con đường Phật đi. Rồi thì Phật chuyển pháp luân, tuyên thuyết chánh đạo dẫn dắt [chúng sinh].

Nếu [chúng sinh] thấm nhuần mưa pháp, họ sẽ tiếp thu lời giáo hóa, nhận lấy con đường trở thành quyền thuộc của pháp.

Những quyền thuộc này trân trọng tu hành Phật đạo, thoát nguồn gốc sinh tử luân hồi, hội nhập được tri kiến Phật, được lợi ích lớn.

Năm cái diệu đầu tiên chỉ cho sự hoàn tất nhân và quả Bồ đề qua sự tu hành. Năm cái diệu sau chỉ cho tha lực [của chư Phật]. Mặc dù pháp không thể tính đếm được, mười nghĩa này [chứa đựng trong] bản hoài của chư Phật. Tự độ và tha độ tự thủy chí chung cả hai đều đầy đủ.

[698b17] Giải thích về cảnh gồm có sáu phần; cảnh của thập như thị, cảnh của duyên khởi, cảnh của tứ đế, cảnh của nhị đế, cảnh của tam đế, và cảnh của nhất đế.

Có nhiều chỗ trong các kinh cảnh giới được làm sáng tỏ qua “duyên”緣. Có cần phải đưa ra tất cả không?. Tóm lại, có sáu loại. Thứ tự của sáu loại như sau: thập như thị là giáo lý Pháp Hoa, vì vậy nên đứng trước. Mười hai nhân duyên (pratityasamutpada) và sự luân

chuyên trong ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai trong cái gọi là bản lai cụ hữu 本來 具有. Như Lai xuất hiện trên cõi thế gian này, dùng phương tiện khéo léo thuyết giảng [pháp], và gọi đó là tứ đế. Đi từ tổng quát đến đặc thù, tiếp theo là nhị đế (samvrtisatya và paramarthasatya) được thuyết. Mặc dù danh từ “nhị đế” được sử dụng một cách tổng quát, nó chính là một tên gọi khác để hiển lộ [nghĩa] trung đạo. Sau đó, tam đế được sáng tỏ. [Khái niệm] về tam đế vẫn còn mang theo những pháp phương tiện, nhưng trực tiếp phơi bày chân lý. Kế đến, nhất đế được minh bạch. Danh từ “nhất đế” vẫn còn là ngôn từ và danh tướng 名相. Sau cùng, vô đế 無諦 được làm sáng tỏ.

Nói tóm lại, đó cũng là đủ cho một người dùng sáu cách phân loại này [để đối mặt với cảnh giới] từ vô minh cho đến thực tế 實際.

THẬP NHƯ THỊ

十如是

[698b29] Trước hết, minh định về cảnh thập như thị. Phần này đã được giải thích ở trên.

DUYÊN KHỞI

緣起

[698b29] Thứ hai, giải thích về cảnh như duyên sinh. Chỗ này chia làm bốn phần: giải thích chính xác; phân loại thô và tế; khai thô hiển tế; và giải thích về pháp quán tâm.

[698c2] [Giải thích về duyên khởi liên quan đến] bốn thứ lớp phân loại; tư nghị sinh diệt 思議生滅, tư nghị 思議不生滅 bất sinh bất diệt, bất tư nghị sinh diệt 不思議生滅, và bất tư nghị bất sinh bất diệt 不思議不生不滅.

[698c4] Hai cách [giải thích] về duyên sinh là thế tục pháp 世俗法 khiến người ngu lẫn kẻ trí đều có thể hiểu. Trung Luận nói: “Vì người thiếu trí, mười hai nhân duyên được giải thích là sinh và diệt”. Đây là câu trả lời đối với kẻ ngoại đạo. Hàng ngoại đạo lầm tin rằng có một đấng sáng tạo là Phạm thiên Indra dựng lập nên vạn pháp, hoặc nói rằng bản tánh của thế gian, hoặc [vạn vật sinh ra] từ những vi trần, hoặc từ mẹ cha, hoặc không hề có bất cứ nguyên nhân nào. Tất cả những suy luận sai lạc này không có nền tảng đạo lý. Pháp duyên sinh thực sự không hợp với lối suy tư này. Đó chỉ như vô minh trong quá khứ cùng một cái tâm nắm giữ tạo tác đưa đến quả khổ trong sáu cõi, trong đó, thiện và ác [quả báo hoặc sự tái sinh của chúng sinh tùy thuận với những hạt mầm đã gieo trong quá khứ] thì không như nhau.

Kinh Saddharma-smrtyupasthana (Chánh Pháp Niệm Kinh 正法念經) nói rằng có một họa sĩ dùng năm màu sắc vẽ hình. Có những hình vẽ đẹp đẽ, nhưng cũng có những hình vẽ không được đẹp. Tất cả những hình ảnh này đều từ tay người họa sĩ tạo ra. Sự khác biệt trong sáu cõi không phải do Isvara sáng tạo v.v..., nhưng xuất hiện từ nhất niệm vô minh.

Khi có sự gặp gỡ giữa vô minh và hành động cực kỳ xấu ác (thượng phẩm ác hành nghiệp 上品惡行業), thì nhân duyên địa ngục sinh ra, ví như khi họa sĩ dùng màu đen. Khi có sự gặp gỡ giữa vô minh và hành động xấu ác trung bình thì nhân duyên cõi súc sanh sinh ra, ví như màu đỏ được dùng. Khi có sự gặp gỡ giữa vô minh và hành động xấu ác ít ỏi hơn thì nhân duyên ngạ quỷ sinh ra, ví như màu xanh được dùng. Khi có sự gặp gỡ giữa vô minh và hành động thiện ít ỏi thì nhân duyên A tu la sinh ra, ví như màu vàng được dùng. Khi có sự gặp gỡ giữa vô minh và hành động thiện trung bình thì nhân duyên người sinh ra, ví như màu trắng được dùng. Khi có sự gặp gỡ giữa vô minh và hành động thiện khá hơn thì nhân duyên cõi trời sinh ra, ví như màu trắng sáng được dùng.

Hành giả nên biết rằng qua sự phối hợp giữa vô minh và mỗi hành động [thiện, ác] sinh ra danh sắc, lục xứ, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão, tử... kết quả có sai khác tùy theo mức độ thiện ác đã gây tạo. Tất cả những cảnh giới trời và người bao gồm hằng vạn sướng và khổ khi bắt đầu thọ thân sinh và kết thúc khi nằm xuống, chết rồi lại tiếp tục thọ thân khác. Chúng sinh xoay tròn qua ba thời quá khứ, hiện tại, và vị lai như những vòng quay trong lửa đỏ. Vì vậy nên kinh nói: “Chúng sinh đắm chìm trong bể sinh tử. Vô minh làm mù mịt, họ không [biết chỗ] thoát ra.”

Kinh cũng gọi đây là “mười hai vòng dây xích” vì chúng sinh bị cột trói trong đó. Cũng được gọi là “mười hai thành quách”, hoặc “mười hai khu vườn gai”. Lối giải thích mười hai duyên khởi này [hiện tượng sinh diệt luôn luôn] đổi mới niệm niệm không như nhau. Vì vậy nên gọi là cái hiểu về nhân duyên sinh diệt.

[698c28] Mục thứ tư của “Bồ Tát Anh Lạc Kinh” nói rằng vô minh là duyên hành, phát sinh ra mười hai vòng xích... từ sinh làm duyên cho lão tử và tạo ra mười hai vòng. Như vậy có một trăm hai mươi vòng duyên khởi. Từ vô minh cho đến lão tử cũng vì là vô minh. Là vô minh vì đây là trạng thái chưa giải thoát. Từ vòng vô minh thứ nhất cho đến vòng lão tử sau cùng cũng là trạng huống chưa giải thoát. Sinh vì vô minh mà tử cũng vì vô minh.

Nếu có người giác ngộ [thực tánh] của duyên khởi thì duyên khởi không còn. Nếu không còn vô minh thì tái sinh và thọ tử cũng tận diệt. Đây gọi là “giác ngộ”. Giác ngộ có nghĩa là đạo giải thoát.

[699a5] Cũng vậy, mười hai duyên khởi 緣起 và mười hai duyên sinh 緣生 giống nhau hay khác nhau?.

[Trả lời] Giống nhau. Chúng không khác nhau với nghĩa chúng chỉ cho pháp pháp từ duyên mà có (samskrta-dharma). Tuy nhiên, cái [từ duyên] sinh ra thì khác nhau.

Duyên khởi chỉ cho nhân (hetu), và duyên sinh chỉ cho quả (phala). Hai vòng xích đầu

tiên [vô minh và hành] là duyên khởi. Năm vòng xích kế tiếp [thức, danh sắc, lục xứ, xúc, và thọ] là duyên sinh (388). Ba vòng xích tiếp theo [ái, thủ, hữu] là duyên khởi. Hai vòng xích sau cùng [sinh, lão tử] là duyên sinh.

Cũng không khác, [một sự phân biệt khác giữa duyên khởi và duyên sinh là] vô minh từ duyên khởi, hành từ duyên sinh... cho đến sinh từ duyên khởi, và lão tử từ duyên sinh.

Cũng vậy, [một lối phân biệt khác là dùng] tứ cú. Hai vòng xích thuộc tương lai [sinh và lão tử] từ duyên khởi mà không từ duyên sinh [a không phải b]. Hai vòng xích thuộc quá khứ [vô minh và hành] và cái chết [trong đời] hiện tại của một vị A la hán từ duyên sinh mà không từ duyên khởi [b, không phải a]. Cả hai duyên khởi và duyên sinh chỉ cho các pháp quá khứ và hiện tại, ngoại trừ xác thân (skandha) hiện tại của một A la hán [cả hai a và b]. Chẳng duyên khởi chẳng duyên sinh chỉ cho các pháp vô vi (asamskrta) [chẳng a hoặc b].

Kinh Pháp Thân (Dharmakaya Sutra) giải thích rằng tất cả vô minh tất đưa đến sự sinh ra hành, và chúng không tương biệt [có nghĩa là tương tức]. Cái tương tức của vô minh và hành này] tiếp nối gọi là duyên khởi mà không phải là duyên sinh. Nếu vô minh không tất yếu sinh ra hành, thì có lúc là tương biệt và [có lúc] không là tương biệt, đây gọi là duyên sinh mà không gọi là duyên khởi. Những vòng xích còn lại gồm cả lão tử cũng không khác.

Bà Tu Mật (Vasumitra) nói rằng nhân 因 là duyên khởi, và các pháp từ nhân sinh ra là duyên sinh. Trong mười hai vòng xích từ nhân, hai vòng [vô minh và hành] chỉ cho quá khứ, và là chủ trương thường. Hai vòng [sinh, lão tử] chỉ cho vị lai, và là chủ trương đoạn. Hiện tại [tám vòng còn lại] làm sáng tỏ Trung Đạo. Phân tích ba nhân hiện tại [ái, thủ, hữu], thì có thể giải thích được hai quả [sinh, lão tử] ở vị lai. Phân tích năm quả trong thời hiện tại [thức, danh sắc, lục xứ, xúc, thọ] có thể giải thích hai nhân quá khứ [vô minh và hành].

Tất cả quá khứ, hiện tại, và vị lai có mười hai vòng xích. Qua cách phân tích nhân và quả mà đưa ra những lối giải thích này.

[699a22] Mười hai vòng xích có thể tạm thời được giải thích như sau:

“Vô minh” (avidya) chỉ cho quá khứ.

“Hành” (samskara) chỉ cho tất cả tạo tác đã qua.

“Thức” (vijñana) chỉ cho tâm tương tục.

“Danh sắc” (namarupa) chỉ cho lúc con người thực nghiệm thân sinh và tự tiếp tục của nó nhưng chưa có được tứ chủng sắc căn. Vào lúc này, sáu căn chưa hoàn chỉnh. Trước hết là kalala (tuần lễ thứ nhất của thai nhi). Thứ hai là arbudam (tuần lễ thứ nhì). Thứ ba là pesi (tuần lễ thứ ba). Thứ tư là ghana (tuần lễ thứ tư). Thứ năm là prasakha (tuần lễ thứ năm cho đến lúc sinh nở). Các giai đoạn này chỉ cho danh sắc.

Khi lục nhập (sadayatana) sinh, bốn căn có đủ. Những căn này chưa thể xúc chạm [thể

giới bên ngoài], và dựa vào đó để khởi [niệm]. Thời gian này gọi là [giai đoạn] lục căn. Khi những căn này có khả năng cảm nhận, nhưng chưa thể phân biệt khổ và lạc, chưa thể tránh nguy hiểm như lửa, độc dược, gươm đao, và chất dơ bẩn; đây là giai đoạn gọi là “xúc”.

Khi con người có thể biết khổ biết vui, biết tránh chỗ nguy hiểm... có thể sinh lòng ưa thích nhưng chưa đến chỗ đắm tham hoặc trói buộc vào sự vật; đây là giai đoạn thọ (vedana).

Khi con người tương ứng với ba kinh nghiệm nói trên; đây gọi là ái (trnsa).

Con người ưa thích đối tượng, bắt đầu theo đuổi, tìm kiếm khắp bốn phương tám hướng; đây gọi là thủ (upadana).

Trên con đường tìm cầu đối tượng; thân, khẩu và ý phát khởi; đây là hữu (bhava).

Khi thức hiện tại liên tục hướng về vị lai; đây là [tái] sinh (jati).

Khi danh sắc, lục căn, xúc, thọ tiếp tục; đây là lão tử (jaramarana).

Mười hai vòng [duyên khởi bao gồm] trong một sát na có nghĩa rằng nếu con người vì lòng mê đắm mà thọ thân sinh, sự mê muội này là vô minh; niệm tương ưng là hành, tâm tương ưng gọi là thức; nếu tạo nghiệp, danh sắc theo sau; nếu tạo nghiệp, lục căn theo sau; xúc tương ưng; thọ tương ưng; lòng ưa thích là ái; ràng buộc là thủ; thân, khẩu, ý là hữu; trong đường hướng này, các pháp sinh, đây là sinh; khi các pháp thay đổi, gọi là lão; các pháp tan hoại là diệt.

Hỏi: Tại sao “bệnh” không được nói đến trong mười hai nhân duyên?

Đáp: Khi mười hai vòng xích được đưa ra thì phải nên trùm khắp mọi thời và mọi nơi. Có những người không vương bệnh từ khi họ sinh ra, thí dụ, Bakkhula chưa từng bị bệnh [dù là] nhức đầu từ khi thọ thân sinh. Vì vậy nên không nói đến trong mười hai duyên khởi.

Hỏi: Phiền não (soka-parideva) có trong vòng duyên khởi hay không?

Đáp: Nó có mặt ở chỗ cuối [của mười hai vòng xích] để cho thấy rằng [cái vòng này] lại bắt đầu, lão tử là phiền não.

Hỏi: Vô minh có nhân hay không có nhân?. Lão tử có quả hay không có quả. Nếu có thì mới nên đưa vào vòng. Nếu không thì chính là rơi vào pháp không nhân quả.

Đáp: Chúng thực có [nhân quả] nhưng [những nhân quả này chính chúng] không phải là những vòng xích. Vô minh có nhân: tư duy 思惟 sai lầm. Lão tử có quả: buồn khổ. Cũng vậy, vô minh có nhân là lão tử. Lão tử có quả là vô minh. Ái, thủ là [quả] hiện tại [sinh từ] vô minh trong quá khứ. Danh sắc, lục nhập, xúc, thọ trong hiện tại, nếu tiếp tục thì gọi là lão tử. Như trên đã nói, thọ làm duyên cho ái. Hành giả nên biết rằng [cũng không khác], lão tử như đã nói, là duyên cho vô minh. Giống như một chiếc xe ngựa, [từng phần riêng biệt] phụ thuộc lẫn nhau.

Những người thọ thân trong cõi dục có tất cả mười hai vòng xích này. [Được biết rằng những chúng sinh trong] cõi sắc có mười một vòng xích: những chúng sinh này không có danh sắc; những chúng sinh cõi vô sắc có mười vòng xích: những chúng sinh này không có danh sắc và lục nhập. Tuy vậy, cũng có thể nói rằng họ có tất cả [mười hai vòng]. Khi những căn thân trước tiên sinh ra trong cõi sắc chưa đến chỗ vi tế (mãnh lợi), thì vẫn được gọi là “danh sắc”. Mặc dù nói rằng cõi vô sắc không có sắc, nhưng vẫn có danh.. Hành giả nên biết rằng tất cả mười hai vòng xích đều có [trong ba cõi].

Hỏi: Vô minh và hành; thủ và hữu khác nhau như thế nào?

Đáp: Khác là khác về quá khứ và hiện tại, trước và sau (401), kết quả và chưa kết quả.

[699b28] Thứ hai, mười hai [duyên khởi] “được hiểu là chẳng sinh chẳng diệt”.

Đến mức độ này thì phương tiện vi tế được sử dụng để vượt qua phương tiện thô thiển. Trung Luận nói: “Vì hành giả có căn cơ sắc bén mà nói rằng tánh của duyên khởi chẳng sinh chẳng diệt”. Từ “vô minh” cho đến “lão tử” đều giống như hư không. Vô minh cũng như huyền hóa vì bất khả đắc; cho đến lão tử cũng như huyền hóa vì bất khả đắc.

Kinh Kim Quang nói: “Tướng vô minh thì thiếu tự thể. Nó có mặt như sự hội tụ của dòng tư tưởng mê vọng từ duyên sinh”. Như một người làm trò ảo thuật đang đứng giữa ngã đường làm ra nhiều chú voi, ngựa, vòng, xuyên, người v.v... Ảo hóa thì gọi là thực, và trí tuệ thì là không thực. Vô minh làm cho sáu cõi xuất hiện như những cái mà nhà ảo thuật đã làm ra. Nên biết rằng thế gian này không có tự tánh, và hiện ra [theo cách của một người vô minh nhìn thấy] như kết quả của vô minh. Thí dụ, một người biết rằng rễ cây kia thực sự không phải là một con rắn.

Nếu đã không có sinh thì cũng không có diệt. Đây gọi là tánh của mười hai duyên khởi được hiểu là không sinh diệt.

[699c9] Thứ ba, duyên khởi như sinh diệt thì bất khả tư nghị.

Đến đây, cái hạn hẹp đã nhường chỗ cho cái lớn rộng. Pháp thế gian vì cả hai hạng chúng sinh căn cơ thấp kém và sắc bén mà được nói rõ một cách khéo hợp.

Kinh Hoa Nghiêm nói: “Tâm, như một người thợ vẽ tài tình, vẽ ra nhiều hình thái khác nhau. Trên khắp cõi thế gian này, không có bất cứ một pháp nào không phải là sự sáng tạo của tâm”. “Người thợ vẽ” trong trường hợp này là tâm vô minh, và “cõi thế gian” là mười pháp giới tức giả thực quốc độ 假實國土.

Khái niệm không thể liên tục làm sáng tỏ rõ ràng những cái chứa đựng trong cái tâm mà từ đó các pháp xuất hiện. Người ta nói rằng A lại da thức (alayavijnana) là chân thức sinh khởi các pháp. Có người lại nói rằng A lại da thức là Vô một thức (alaya). Nó có tánh vô kí, vô minh từ đó các pháp sinh khởi.

Nếu có người gắn liền vào một thực tánh, người ấy sẽ rơi vào loại khái niệm sai lầm của cái [gọi là] minh sơ 冥初, và từ đó sẽ sinh ra cái tâm [chấp] ngã (ngã tâm 我心). Nếu người ấy không thấy được rằng ngay cả tánh duyên sinh của thế giới được hiểu một cách phân

biệt chưa từng thực sự sinh ra, thì làm cách nào người ấy có thể thấy được cái duyên sinh siêu việt vượt ngoài vòng khái niệm?.

Không có ô nhiễm trong cảnh giới vô phân biệt. Vậy thì làm cách nào một lối hiểu đã trở nên ô nhiễm lại có thể thấy được trí tuệ vô phân biệt?. Con đường chuyển hóa [những vọng thức và chướng ngại đưa đến giác ngộ] này được giải thích trong Maha Chỉ Quán.

Đến đây, tôi sẽ nói rõ ràng [về một sự giải thích đúng đắn]. Tâm vô minh thì chẳng tự 自 chẳng tha 他, cũng chẳng vô nhân 無因. Tứ cú vượt ngoài khái niệm, nhưng vẫn có thể nói đến qua ngôn ngữ của tứ tất đàn.

Bốn phần của tứ cú cũng như mộng huyễn. Mặc dù người ta tìm kiếm [nguồn gốc] của một cơn mơ [đối với vấn đề nó là tự, là tha, hoặc là vô nhân], nó vẫn không thể hiểu được qua khái niệm. Tuy vậy, người ấy có thể kể lại những gì đã thấy trong mộng.

Mặc dù người ta không thể dùng tứ cú để đạt đến [một cái hiểu qua khái niệm] về vô minh, nhưng từ vô minh, các pháp ngoài thế gian (thế tục ngoại pháp 世俗外法) khai xuất 出

Sự xuất hiện của mười hai duyên khởi trên cõi thế gian này đã được nói. Sự xuất hiện của mười hai duyên khởi ngoài cõi [ảo vọng] này là cái được nói đến trong “Cứu Cánh Nhất Thừa Bảo Tánh Luận” (Ratna-gotravibhaga) rằng “Trí tuệ Không của các bậc A la hán và Duyên giác không thấy hiểu được thân Như Lai”.

Dù rằng các bậc nhị thừa có được bốn pháp đối trị về vô thường v.v..., vì để vượt qua vọng niệm, những điều này đảo ngược với [tánh] pháp thân Như Lai. Chúng trái nghịch với [chân tánh], và vì vậy, đây là vô minh. Mặc dù trú trong cảnh giới vô lậu, các vị vẫn còn bốn chướng ngại đối với Bồ đề là: duyên 緣, tướng 相, sinh 生, và diệt 滅.

“Duyên” chỉ cho vô minh trụ địa 無明住地 là cái theo với hành (samskara) làm duyên [sinh khởi].

“Tướng” chỉ cho sự gặp gỡ giữa vô minh và hành, là cái làm nhân [tái sinh].

“Tái sinh” chỉ cho sự hội tụ của căn bản vô minh và vô lậu nghiệp 無漏業 đưa đến ba loại ý sinh thân 意生身.

“Diệt” chỉ cho duyên của ba loại ý sinh thân [thọ] tử là một bất khả tư nghị biến dịch tử 不可思議變易死.

Những điều này phù hợp với mười hai duyên khởi từ vô minh đến lão tử như sau: “Duyên” chỉ cho vô minh. “Tướng” chỉ cho hành. “Tái sinh” chỉ cho năm vòng xích từ danh sắc trở đi. Ba vòng ái, thủ và hữu đã giải thích ở trên. “Diệt” chỉ cho vòng tái sinh và lão tử.

Mười hai vòng này [tương ứng với cảnh giới vượt trên giới ngoại 界外] mặc dù cùng số [với cảnh giới nội 界內] nhưng ý nghĩa rất khác. Bảo Tánh Luận nói rằng những thân sinh từ ba loại ý sinh thân này vẫn còn dấu vết vô minh [tức căn bản vô minh] chưa chứng đắc

được vô vi thanh tịnh tối thượng. Những người chưa thực sự vĩnh viễn diệt được loại vô minh vi tế thì chưa đắc được chân ngã vô vi. Những người chưa vĩnh viễn diệt được nhân vô minh phân biệt vi tế và thức uẩn sinh khởi từ nghiệp vô nhiễm [anasravakkarman] thì chưa chứng được cái lạc vô vi [niết bàn]. Những người chưa tận diệt được ái nghiệp tái sinh ô nhiễm thì chưa giác ngộ được [niết bàn] huyền diệu tối thượng. Họ chưa chứng được đại thanh tịnh vì duyên [của căn bản vô minh] là phiền não đạo 煩惱道. Họ chưa chứng được tám [tướng] ngã vì tướng làm nhân thọ sinh của họ là nghiệp đạo 業道. Họ chưa chứng được đại lạc vì tái sinh trong khổ đạo 苦道. Họ chưa chứng được thường là cái không biến dị vì cái [thọ] diệt của họ là lão tử.

Lối [phân tích] này dựa trên [sự giải thích] mười hai duyên khởi vượt trên khái niệm sinh diệt. Đây là tánh mười hai duyên khởi vượt trên lối hiểu phân biệt sinh diệt thuộc giới ngoại.

[700a16] [Lối giải thích viên mãn về] mười hai duyên khởi vượt trên khái niệm phân biệt và vô sinh hiển lộ lý sự viên dung vì những chúng sinh có căn cơ sắc bén [mà nói].

Kinh Đại Niết Bàn nói: “Mười hai duyên khởi cũng gọi là Phật tánh”. Điều này có nghĩa rằng ba vòng vô minh, ái, và thủ tức phiền não (klesa) đạo. Nhưng phiền não tức Bồ đề. Hội nhập Bồ đề tức không phiền não. Nếu một người không có phiền não, thì người đó được thanh tịnh; đây là liễu nhân 了因 Phật tánh. [Hai vòng xích] hành và hữu tức nghiệp đạo đồng với giải thoát (vimoksa). [Duyên] thù thắng đưa đến giải thoát là duyên nhân 緣因 Phật tánh. Danh sắc và lão tử chỉ cho khổ đạo. Khổ đồng với Pháp thân. Pháp thân không khổ, không vui. Vì vậy nên gọi là đại lạc. Pháp thân chẳng sinh, chẳng diệt nên gọi là thường. Đây là chánh nhân 正因 Phật tánh.

Vì vậy, kinh [Đại Niết Bàn] nói: “vô minh, ái, và tất cả khoảng giữa đồng với Trung Đạo”. Vô minh thuộc quá khứ, và ái thuộc vị lai. Dù là cực [đoan] hay là trung [đạo], không có gì không phải là Phật tánh. Đây cũng là ý nghĩa “thường, lạc, ngã, và tịnh”. Vô minh không sinh, không diệt. Đây là [lối giải thích về] mười hai duyên khởi vượt trên khái niệm phân biệt, và vô sinh diệt.

[700a 27] Thứ hai, phân định về thô và tế. Đối tượng của chính nhân duyên không thể được xếp hạng vào thô hoặc tế [vì chúng không thể được diễn tả một cách cân xứng qua ngôn từ], tuy nhiên cũng có những lối hiểu sâu, cạn khác nhau [như tứ giáo và ẩn dụ về ngũ vị].

[700a 28] [Sự phân định này chia ra hai phần. Thứ nhất là Tứ giáo, và thứ hai là Ngũ vị.

Mục thứ nhất của tứ giáo là Tạng giáo. Hiểu mười hai duyên khởi qua Tạng giáo là tất cả các vòng xích] từ vô minh cho đến hành v.v... đến lão tử đã thực sự sinh. Từ ba vòng xích [vô minh, ái, thủ], hành và hữu sinh. Từ hai vòng này, bảy vòng khác sinh. Bảy vòng này [quay sang làm nhân], ba vòng [vô minh, ái, thủ] sinh. Trong đường hướng này, mười hai duyên khởi tương tác [làm nhân quả cho nhau]. Phiền não là nhân duyên của nghiệp; hành nghiệp là nhân duyên của khổ. Đây là tướng vô thường và sinh diệt. Trung Luận nói

rằng pháp này là giáo lý của hàng chúng sinh có căn cơ cạn cạn. Kinh Đại Niết Bàn gọi đây là giáo lý bất liễu nghĩa. Kinh Pháp Hoa gọi sự giải thoát [ở thứ bậc này] chỉ là một sự thoát thai từ ảo tưởng về Không. Vì thế chúng ta biết rằng đây là cảnh giới thô.

[Thứ hai, theo lối hiểu về mười hai duyên khởi thuộc Thông giáo] thể tướng 體相 của vô minh tự nó thiếu chủ thể (bản tự bất hữu 本自不有. Vọng thức về sự gặp gỡ của nhân duyên [đưa đến lối tư duy hoặc giải thích về sự có mặt của] đối tượng như một chủ thể, ví như cách thức biến hóa của một nhà ảo thuật, khiến cái thấy chân thực bị che lấp.

Kinh nói: “Nếu có một pháp [được nói là] trên Niết Bàn, ta cũng bảo rằng đó chỉ là ảo hóa”. Luận Trung Quán nói rõ rằng giáo lý này dành cho những chúng sinh có căn cơ sắc bén. Kinh Đại Niết Bàn đưa ra ẩn dụ trong Tỳ già la luận (Thanh minh kí luận / Vyakarana). Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa gọi là như thực xảo độ 如實巧土. Kinh Pháp Hoa gọi là cây thuốc nhỏ. Đây là những lối thâm hiểu về cảnh giới.

[Thứ ba, theo lối hiểu về mười hai duyên khởi thuộc Biệt giáo] nếu vô minh là duyên, tướng theo duyên sinh khởi, tái sinh từ những [nhân] tướng này, và có sự hoại diệt vì [có] sinh. [Niết Bàn] thanh tịnh vì không còn duyên; là ngã vì không còn tướng; là lạc vì không còn sinh; là thường vì không còn biến hoại.

Trung Luận nói: “Các pháp từ nhân duyên sinh khởi... cũng gọi là giả danh”. Kinh Bát Nhã Ba La Mật gọi mười hai duyên khởi này là “pháp Duyên Giác”. Kinh Đại Niết Bàn nói rằng “hành giả chứng đắc tam miệu tam bồ đề vì diệt được vô minh”. Kinh Pháp Hoa nói rằng cây thuốc lớn này sẽ tiếp tục sinh trưởng. So sánh với [các lối nhìn] trước thì đây là “diệu”.

[Thứ tư, theo lối hiểu về mười hai duyên khởi thuộc Viên giáo] vô minh tam đảo 無明三倒 thì đồng với tam đức 三德. Không cần phải diệt tam đảo 三倒 để tìm kiếm tam đức.

Trung Luận nói: “Các pháp từ nhân duyên sinh... cũng được gọi là nghĩa Trung Đạo”. Kinh Đại Bát Nhã giải thích rằng mười hai duyên khởi là [cái chứa đựng nơi sự chứng đắc] dưới cội Bồ đề]. Kinh Đại Niết Bàn nói: “Vô minh, ái, và tất cả khoảng giữa [như sinh, lão, bệnh, tử] tức Trung Đạo”. Kinh Pháp Hoa nói: “Hạt giống Bồ đề [được chứng đắc] qua các duyên, vì vậy nhất thừa (ekayana) được dạy”. Đây gọi là “chân lý tối thượng”. Làm sao chỗ này lại không vi diệu cho được?. Ba lối hiểu trước thì tương đối vì là thô; lối hiểu sau cùng thì chân thực nên là diệu.

[700b19] Nếu chúng ta dùng [sự phân định về] thô và tế để nói đến ngũ vị, giáo lý về sữa gồm hai lối hiểu về duyên khởi, một thô (Biệt giáo), một tế (Viên giáo). Giáo lý về chất kem chỉ là giáo lý thô (Tạng giáo). Giáo lý chất sữa đặc thì có ba phần thô (Tạng, Thông, và Biệt giáo), một phần tế. Giáo lý chất bơ gồm hai phần thô (Thông và Biệt giáo), một phần tế. Kinh Pháp Hoa (chất đề hồ) chỉ thuần một phần vi tế. Chỗ này gọi là làm sáng tỏ [cái hiểu] vi tế về duyên khởi đối lại với [cái hiểu] thô thiển về duyên khởi.

[700b22] Thứ ba, khai thô hiển tế, như kinh Pháp Hoa nói: “Pháp của Ta vi diệu khó thể hiểu [qua khái niệm]”. Ba lối hiểu đầu tiên là tất cả giáo pháp của Phật. Làm sao lại có

một lỗi hiểu thô thiên đã thành khái niệm [phân biệt] và khác với lỗi hiểu vi tế vượt ngoài khái niệm? [Không thể có được.]

Không có sự giải thích nào về ý nghĩa của giải thoát mà không phải là ngôn từ. Thực ra, thể tánh của cái đã đưa vào khái niệm phân biệt đồng với thể tánh của cái vượt ngoài khái niệm. Giống như vị trưởng giả [trong ẩn dụ về chàng cùng tử] ban cho người con nào là “bồn, chậu, gạo, mì”. Người cùng tử này vốn chẳng phải là khách lạ cũng chẳng phải là người giúp việc. “Chậu và bồn” vì vậy vẫn còn trong nhà, và không trở thành sở hữu của của người ngoài.

Như Lai dùng phương tiện thiện xảo vượt ngoài khái niệm phân biệt để giải thích một cách tương đối. Tại sao người ta lại có thể đem cái thô ra khỏi cái tế được?

Kinh Pháp Hoa có đầy đủ pháp của chư vị Thanh Văn, vì vậy nên là vua của các kinh. Kinh này phơi trải [ý nghĩa của] hai [cái hiểu của Tạng giáo và Thông giáo] về lý duyên khởi và những luận cứ trên [tánh đồng nhất của tất cả với] sự vi tế.

Cũng vậy, kinh Đại Niết Bàn nói: “Đề lợi ích cho hàng Thanh Văn [kinh Đại thừa và kinh Đại Niết Bàn] vì họ mà khai mở tuệ nhãn”. Điều này có nghĩa rằng giáo lý trong quá khứ [Tạng giáo] chỉ nhận được không mà chẳng nhận được bất-không. Nay tuệ nhãn mở ra nhìn được bất-không. Thấy được bất-không có nghĩa là thấy được Phật tánh. Vì vậy nên nói: “Với tuệ nhãn, hành giả chưa [thấy được Phật tánh một cách] viên mãn. Đúc Phật, với Phật nhãn, thấy được viên mãn”. Đây là sự tròn đầy mắt tuệ của chư Bồ tát, là sự phơi bày [ý nghĩa chân thực] của [cái hiểu] thứ ba về lý duyên khởi [theo Biệt giáo].

[Viên giáo thứ tư] luận về sự vi diệu trên con đường tuyệt đối.

[700c5] Thứ tư, quán tâm có nghĩa quán rằng niệm vô minh tức giải thoát. Kinh Đại Niết Bàn nói: “Ý tưởng vô minh tức rốt ráo Không”. Trí tuệ Không chiếu soi vô minh; [mở ra chân lý] rằng vô minh đồng với thanh tịnh [vì cả hai đều thiếu chủ thể].

Ví như có một người bị người khác khám phá là một kẻ cắp; từ đó ông ta không thể làm cái việc ăn cắp này được nữa. Nếu vốn không có một nơi nào vô minh làm ô nhiễm, thì “đường phiền não” này lại là thanh tịnh. Nếu phiền não đạo là thanh tịnh thì không có nghiệp đạo. Nếu không có nghiệp đạo thì không có trói buộc. Nếu không trói buộc thì chúng sinh là những con người tự do. Nếu có tự do, chúng sinh không bị nghiệp vây hãm. Ai là người mang theo danh, sắc, xúc, thọ?. Không có thọ thì không có khổ. Nếu không có khổ từ các uẩn, ai là kẻ vô thường, [sinh] diệt?. Đây là tánh đức thường hằng.

Như vậy, một niệm trong tâm vốn đã mang theo mười hai vòng duyên khởi. Bằng cách quán chiếu [các mặt] duyên sinh, và kịp thời thực tập quán chiếu về tánh thường, lạc, ngã, và tịnh; niệm theo niệm sẽ trụ trong mật tạng [Như Lai]. Sự miên mật hành trì pháp quán này được gọi là vào “thánh thai” 聖胎. Nếu có người nhất tâm kiên trì thực hành pháp quán này, người ấy sẽ làm viên diệu thánh thai [hướng về Bồ đề]. Nếu người ấy diệt được vô minh, đây gọi là vượt trên thánh thai [tiến đến Phật địa].

TỨ THÁNH ĐẾ

四聖諦

[700c15] Thứ ba, cách minh định cảnh như tứ [diệu] đế gồm bốn phần: làm sáng tỏ nội dung tứ đế; phân định thô và tế; khai thô hiển tế, và quán tâm.

[700c16] Phần thứ nhất [nội dung tứ đế] gồm có hai phần: vượt trên những lối giải thích khác, và bốn cách hiểu tứ đế.

[700c18] Có những giảng sư giải thích giáo lý “vô biên diệu đế” trong kinh Thắng Man (469) biểu thị Bồ đề tối thượng đối lại với sự chứng đắc hữu biên của nhị thừa. Tứ đế được hiểu là “Tác”. Tác chỉ cho bốn loại tư nghị tứ đế. Vô tác tứ đế là bốn loại bất tư nghị tứ đế. Tác và vô tác chỉ cho hành. Hữu biên và vô biên chỉ cho lí. Vì các hàng nhị thừa quán tứ đế và chứng đắc các pháp, nhưng không đến chỗ cùng tận, vì vẫn còn có sở tác 所作 cho nên [cái hiểu của chư vị về tứ đế] gọi là hữu tác 有作. Vì chưa chứng được pháp tối thượng nên vẫn còn trong vòng so lường. Cái thức “biết từ bên ngoài” trong kinh là pháp hữu vi. Biết được từ bên ngoài không phải là cái biết tột cùng nên không được gọi là pháp bất tư nghị.

Cái biết vô hạn lượng của chư Phật như nhiên và bất tư nghị. Không còn pháp nào chưa viên mãn nên gọi là vô tác 無作. Nhất thiết chủng trí này thì vô tác. Nhất thiết chỉ cho pháp bất tư nghị. Lối giải thích này có bốn phần [tác, vô tác, hữu hạn, và vô lượng], nhưng chỉ có hai nghĩa [tác / hữu hạn, và vô tác / vô lượng]. Lối giải thích này thì không dùng ở đây.

[700c28] Bốn lối hiểu về tứ đế là sinh diệt tứ đế, vô sinh diệt tứ đế, vô lượng tứ đế, và vô tác tứ đế. Cách giải thích này lấy từ phẩm “Thánh Hạnh” trong kinh Đại Niết Bàn; được chia làm bốn mặt thiên 偏, viên 圓, sự, và lí.

[701a1] Sinh diệt chỉ cho lối hiểu tứ đế [của những người] mê trầm [cái thấy về] chân vi hiểu theo sự tướng.

[Hai đế] “khổ” và “tập” thực sự là một pháp; pháp này được chia làm hai nghĩa nhân và quả. [Hai đế] “đạo” và “diệt” cũng không khác. Những bài kệ trong “Samyuktābhidharmahrdaya sastra” nói rằng khổ đế được dạy là “tánh của quả từ tất cả hành”; tập đế là “tánh của nhân”; diệt đế là “sự kiện các pháp hữu vi đều diệt”; và đạo đế là “tất cả hành vô lậu”.

Kinh Đại Niết Bàn nói rằng khổ đế chỉ cho những gò đống trì trệ trói buộc nặng nề giữa căn và trần (skandha-ayatana). Tập đế chỉ cho cái có thể đưa đến sự quyến dụ những vọng dục khác nhau. Đạo đế chỉ cho cái có thể dứt trừ nền móng khổ, tức giới, định, và tuệ; vô thường, khổ, và không. Diệt đế chỉ cho sự hoại diệt vòng trói buộc của nhân và quả của hai mươi lăm hữu 二十五有 [trong cõi luân hồi].

Di Giáo (I-chiao) nói rằng “khổ tập là nhân chân thực, và không có nhân khác... Đạo

[diệt khổ] là đạo chân thực.”.

Tất cả những đoạn văn này đều chỉ cho tướng sinh diệt tứ đế. Thứ tự đi từ thô đến tế. Tướng của khổ là tướng thô nên để trước. Mặc dù diệt [đế] chưa phải là chân [đế], qua diệt mà thấy được chân. Tướng diệt cũng là tướng thô nên để trước [đạo]. Cũng vậy, khi nói đến quả khổ trên thế gian, con người coi thường nhân [đưa đến] khổ trên thế gian. Qua diệt [nhân khổ], con người có thể đạt được quả vị vượt thế gian và chứng đắc Bồ đề. Vì vậy, thứ lớp [tứ đế] này được dùng.

“Thánh” (arya) đối nghịch và diệt tà pháp 邪法 nên được gọi là chánh pháp 正法.

“Đế” (satya) có ba cách giải thích. Gọi là đế vì tự tánh không phải là không. Gọi là đế vì đưa trí vào tứ [đế], hành giả chứng đắc giải thoát không sai lầm. Gọi là đế vì qua phương tiện này, hành giả có thể hiển bày cho kẻ khác.

Kinh Đại Niết Bàn nói: “Người phàm có khổ mà không có đạo chân thực. Thanh văn và Duyên giác có khổ và biết khổ đế”. Phải nên biết rằng người phàm không thấy được thánh lý [như nó thực sự là], và không đắc trí tuệ nên không thể giải thích được. Họ khổ mà không biết khổ đế. Chư Thanh văn tương ứng với ba nghĩa này nên được nói là nắm được chân lý. Giải thích như trên thì khéo hợp được với kinh.

[701a20] Vô sinh là [cái hiểu về tứ đế] của những người có chút ít mê lầm về chân vì đã hiểu theo lý [Không].

[Theo như lối hiểu này], khổ không có tướng áp bức, tập không có tướng dính liền, đạo không có tướng nhị nguyên, và diệt không có tướng sinh.

Cũng vậy, qua tu tập, hành giả học rằng khổ là không; ba cái kia cũng như vậy. Cũng vậy, “vô sinh” chỉ cho [sự kiện rằng khái niệm về] sinh xác định tập và đạo. Vì tập và đạo là không, không có cái thực sinh của tập hoặc đạo. Tập và đạo không sinh nên không có thực khổ hoặc diệt khổ. Đây là [chân] lý hợp hòa với sự; không phải là một cái lý xuất hiện sau diệt.

Kinh Đại Niết Bàn nói: “Chư Bồ tát hiểu khổ là bất-khổ; vì vậy nên họ không có khổ nhưng có cái hiểu về chân đế”. Ba đế kia cũng giống như vậy. Vì vậy nên gọi là tứ thánh đế [được hiểu là] vô sinh. Ý nghĩa của thánh đế đã nói ở trên.

[701a27] “Vô lượng” là [cái hiểu về tứ đế] của những người còn nặng mê lầm về trung đạo, vì còn hiểu theo sự tướng. [Theo cách hiểu này] thì vô minh có vô số tướng vì quả vị trong mười pháp giới [từ địa ngục cho đến Phật địa] không giống nhau. Nhân [vô minh] có vô số tướng vì ái dục từ năm thứ lớp [kiến và tư hoặc] không như nhau. Đạo có vô số tướng vì Phật pháp nhiều như số cát sông Hằng thì không giống nhau. Diệt có vô số tướng vì đức hạnh viên mãn thì không như nhau.

Kinh Đại Niết Bàn nói: “Biết tất cả uẩn (skandha) là khổ thì gọi là trung trí 中智. Nếu hành giả phân biệt tất cả uẩn, chúng có vô số đặc tính. Đây không phải là chỗ Thanh văn và Duyên giác có thể biết được. Ta, trong các kinh [Tiểu thừa], đã không giải thích về điều này”. Ba đế kia cũng không khác. Đây là cái hiểu tứ thánh đế là vô lượng.

[701b4] “Vô tác” [là cái hiểu về tứ đế] của những người còn ít nhiều mê lầm về trung đạo, vì đã hiểu theo với lí.

Khi hành giả mê lí, [hiểu lầm rằng] giác ngộ là ái thì gọi là “tập đế”; và [hiểu lầm rằng] niết bàn là luân hồi thì gọi là “khổ đế”. Khi con người hiểu [chân lý], [biết rằng] ái thực sự là giác ngộ thì gọi là “đạo đế”; và [biết] sự đồng nhất giữa niết bàn và luân hồi thì gọi là “diệt đế”. Tánh hợp nhất giữa sự [với lí] là Trung [thực tánh của chân lí tối thượng]. Không có tư, không có niệm, không có người tạo tác 無唯造作: vì vậy mà gọi là vô tác.

Kinh Đại Niết Bàn nói: “Thế tục đế là đệ nhất nghĩa đế... Đây là những phương tiện thiện xảo là cái [được dạy] khế hợp với căn cơ chúng sinh, vì vậy mà nói rằng có hai chân lí... Ai người đã vượt qua thế gian này thì biết được chân lí thù thắng”. Nhất thực đế – 實諦 không phải là một ảo tưởng trống rỗng, cũng chẳng phải là một sự lừa phỉnh. Đó là thường, lạc, ngã, và tịnh. Vì vậy đây gọi là [cái hiểu] về tứ thánh đế là vô tác.

Tuy nhiên, phân giải thích về vô tác tứ đế 無作四諦 trong kinh Thắng Man đã phân biệt diệt đế như một giáo lý thù thắng của chư Phật là thường, chân, và y. Ba chân lí kia thì [được gọi là] phi thường, phi chân, và phi y 非依.

Lý do ba [chân lí] kia được nhìn là hữu vi bởi vì chúng là vô thường. Vì là vô thường nên là vọng, không phải là chân. Vì vô thường, chúng không phải là lạc, cũng không phải là chỗ y cứ. Diệt đế tách biệt hữu vi nên là thường. Không phải vọng nên là chân. Là cực lạc, nên là chỗ y cứ. Vì vậy nên gọi là đệ nhất nghĩa đế; cũng gọi là bất khả tư nghì.

Dharmauttara đặt nghi vấn về chỗ này khi [nói rằng] theo kinh: “Đạo giác ngộ của Phật là thường vì ba lý do: Là thường vì rốt ráo không mê vọng. Là thường vì không từ ái sinh. Là thường vì giải thoát viên mãn. Cũng tương tự như các dòng sông đều đổ về biển lớn”. Tại sao lại nói rằng đạo đế là vô thường?

Trả lời: Lối giải thích [về ba vô thường và một thường] trong kinh Thắng Man [nên được hiểu với nghĩa] rằng để diệt khổ thứ nhất không chỉ cho sự diệt các pháp là cái [vốn] đã diệt. Phật pháp không có điểm khởi đầu, tạo tác, và nhiều hơn số cát sông Hằng đã viên toàn [bởi những người chứng đắc Bồ đề].

Được biết rằng Pháp thân Như Lai thì không tách rời biển phiền não. Thường dạy rằng khổ đế là tên gọi khác của Như Lai tạng. Sự lộ bày có tên là Pháp thân. Trí tuệ về Không của hàng Nhị thừa vẫn còn nằm trong bốn điên đảo [vô thường, khổ, bất tịnh, và vô ngã], và họ chưa thể lãnh hội hoặc biết được [chân lý tối thượng].

Đến đây, cần giải thích tường tận. Một [diệt đế] chân thường, [là chỗ] y chỉ. Đó là pháp đối trị 對法 chuyên hướng chướng ngại, và hiển lộ [Pháp] thân. Vì vậy nên nói rằng ba pháp kia không chân thường. Một [diệt đế] được tuyên thuyết là pháp chân thường.

Đến đây, tôi sẽ đưa ra nhận định [về lối giải thích này]. Nếu có người đưa ra nhất [diệt đế] hiển thị [đệ nhất nghĩa đế], là vô tác đế, ba đế kia không hiển thị [đệ nhất nghĩa đế], và không phải là vô tác đế, thì một đế viên mãn, và ba đế kia chưa được viên mãn. Nên biết rằng lối giải thích qua kinh Thắng Man đi từ thứ bậc từ cạn đến sâu. Kinh này đưa ra

những khác biệt, và chưa hợp nhất [các phần]. Vì thế nên tương ứng với [một lời giải thích về] “vô tác” từ trong cái hiểu tứ đế như vô lượng. Đó không phải là [một sự giải thích về chân lí] vô tác là cái tâm quy về [giác ngộ] tối thượng, không hề phân biệt đôi bên.

Như kinh Đại Niết Bàn nói: “Tất cả tứ thánh đế đều chân thực” 有諦有實. Từ đó mà biết rằng tất cả bốn đế là chân, là thực, và là thường.

[701c3] Thứ hai, phân biệt thô và tế.

Các luận Đại thừa và Tiểu thừa khi nói về chân lí cũng không ra ngoài bốn [lời hiểu sinh diệt, vô sinh diệt, vô lượng, và vô tác tứ đế]. Có những chỗ luận về giáo 教, hành 行, và chứng 證 là những chỗ chưa được dung hợp. Đây vẫn còn là sự thô thiển. [Có những chỗ luận về giáo thì có dung hợp, nhưng hành và chứng thì không dung hợp. Đây cũng là thô] Tất cả cùng về một mối thì gọi là diệu.

Nếu phân chia ra ngũ vị, hai cách hiểu [về tứ đế như vô lượng và vô tác] trong giáo lý về chất sữa thì hàng Nhị thừa chưa thể hiểu được. Đại thừa tách biệt với Tiểu thừa, vì thế nên có một phần thô [vô lượng tứ đế], và một phần tế [vô tác tứ đế].

Giáo lý về chất kem thuộc [cái hiểu về sinh diệt tứ đế của Tạng giáo], và Đại thừa không được dùng. Tiểu thừa tách biệt với Đại thừa; gốc rễ của họ đã bị tàn rụi, trở nên điếc và khờ. Vì vậy đây cũng là thô.

Giáo lý về chất sữa đặc có [tất cả] bốn loại. Một [vô tác tứ đế] thay cho ba loại kia; hai [sinh diệt và vô sinh diệt tứ đế] không đi vào một [trung đạo?]; hai [vô lượng và vô tác tứ đế] cả hai đi vào một [trung đạo] nhưng một giáo lý thì không viên dung. Vì vậy nên ở đây có ba phần thô và một phần tế.

Giáo lý về chất bơ có ba loại [vô sinh, vô lượng, và vô tác tứ đế]. Một [vô tác tứ đế] thay thế hai loại kia. Một [vô tác = Viên giáo] đi vào một [trung đạo]. Một [vô sinh = Thông giáo] không đi vào một [trung đạo]. Một [vô lượng = Biệt giáo] đi vào một [trung đạo] nhưng giáo lý chưa được viên dung. Vì thế, ở đây có hai phần thô và một phần tế.

Giáo lý chất đề hồ chỉ thuần một loại [vô tác] tứ đế. Ở đây chỉ có diệu mà không có phần thô.

Trên đây là sự phân định tương đối về thô đối với tế.

[701c12] Thứ ba, khai thô hiển tế.

Trước hết, tôi sẽ tóm lược nội dung các kinh.

Kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật dùng việc làm sáng tỏ ba [lời hiểu về] tứ đế, [và không gồm có loại hiểu theo sinh diệt]. Kinh nói: “Sắc là Không; chẳng phải là cái không thuộc hình tướng sinh diệt.” Đây là nghĩa “vô sinh”. “Tất cả các pháp có sắc tướng là chỗ tựa và không ra ngoài chỗ tựa này”. Đây là nghĩa “vô lượng”. “Sắc tướng” bất khả đắc. Làm cách nào người ta có thể nói đến chỗ dựa hoặc không chỗ dựa?. Đây là nghĩa “vô tác”.

Dòng kệ 24:18 của Trung Luận cũng đưa ra ba cách hiểu, và sự giải thích về các pháp

quán của Tiểu thừa trong hai chương cuối tương ứng với nghĩa “sinh diệt”.

Kinh Vô Lượng Nghĩa nói rõ rằng vô lượng nghĩa xuất sinh từ một [pháp]. Điều này có nghĩa rằng [nghĩa chân thực của] ba lối hiểu [đầu tiên] khai xuất 開出 từ [cái hiểu về] vô tác [tứ đế].

Kinh Pháp Hoa nói rõ rằng nhiều đi vào một. Điều này có nghĩa rằng ba lối hiểu [đầu tiên] hội quy 會歸 về một [lối hiểu về vô tác] tứ đế.

Phẩm Thánh Hạnh trong kinh Đại Niết Bàn (T12, 673b-693b) sau cùng phân biệt [giáo lý của] tất cả kinh. Vì vậy, bao gồm lời giải thích về tất cả [bốn lối hiểu] tứ đế.

Phẩm Đức Vương 德王 [kinh Đại Niết Bàn], [giáo nghĩa] các kinh đưa về phần đức kết, theo với bốn lối hiểu về tứ đế. Bản kinh nói: “Sinh sinh bất khả thuyết. Sinh vô sinh bất khả thuyết. Vô sinh sinh bất khả thuyết. Vô sinh vô sinh bất khả thuyết.” (513). Luận về câu thứ nhất, kinh nói: “Tại sao sinh sinh bất khả thuyết?. Sự sinh sinh, nên là sinh. Sự sinh sinh, nên là không sinh. [Không có cái nào trong hai cái này có thể được hiểu qua khái niệm phân biệt đối với việc làm cách nào và tại sao vạn pháp sinh,] vì thế nên gọi là bất khả thuyết” (T 12, 733c 13-15).

Theo bản kinh văn, chỉ [cái hiểu về] sinh và vô sinh [đủ để] giải thích sinh sinh [của Tạng giáo]. Nhưng nếu cái hiểu sinh sinh này bao gồm trong cái hiểu về sinh vô sinh thì cần gì phải nói về sinh sinh?. Đức Phật vì người trí đưa ra một chỗ [đứng] cho tất cả. Nếu họ có thể nắm lấy được ý nghĩa [của chân lý thù thắng qua, thí dụ, Tạng giáo], thì họ [có thể nhận thấy rằng] sinh sinh tức sinh vô sinh, và cũng là vô sinh sinh, và cũng là vô sinh vô sinh.

Tại sao Ngài chỉ thuyết một câu sinh sinh. Bởi vì [người trí] lấy ý nghĩa [của chân lý thù thắng chứa đựng trong cái hiểu chân thực về sinh sinh], ba phần còn lại cũng được hiểu như vậy.

Hỏi: Vì có gì Phật đưa ra một sự giải thích phiến diện [như Tạng giáo]?

Đáp: Đây là vì người trí. Cũng vậy, vì có nhân duyên và căn cơ khác nhau nên nói đơn giản. Chúng sinh [thời Phật tại thế] giống như những con ngựa thông minh chỉ cần nhìn thấy bóng chiếc roi [thì có thể hiểu là phải chạy] mà không cần phải bị roi quất vào thân. Nếu đức kết vấn đề này [theo như kinh Đại Niết Bàn], giáo lý nào mà không được giải thích thỏa đáng?.

Có khi ba cái giải thích được thì thô, và một là tế. Có khi cả bốn cái thuyết được thì lại là thô, và bốn cái không thuyết được thì là tế. Có khi cả bốn cái thuyết được, và cả bốn cái không thuyết được đều có cả thô lẫn tế. Có khi cả bốn cái có thể thuyết được, và cả bốn cái không thể thuyết được chẳng thô mà cũng chẳng tế.

Qua những đường hướng khác nhau này, tất cả đều tròn hoặc khuyết trong sự vi diệu; mở cái giả ra thì thấy được cái chân. Tất cả [bốn lối hiểu tứ thánh đế] bất khả thuyết thì có vị cao. Tất cả bốn cái khả thuyết thì có thể quảng. Bốn cái vừa khả thuyết vừa bất khả thuyết có cái dụng thần. Tất cả bốn cái chẳng khả thuyết mà cũng chẳng bất khả thuyết thì

chẳng cao, chẳng rộng, chẳng ngắn, chẳng dài, chẳng một, và chẳng khác; tất cả đều như nhau nên được gọi là “diệu”.

[702a12] Các ông hẳn đã biết về pháp quán tâm, vì vậy tôi không cần phải nhắc lại.

NHỊ ĐẾ

二諦

[702a13] Thứ tư, nhìn rõ ràng thì nhị đế cũng chia làm bốn phần: tóm lược những ý kiến khác; minh định nhị đế; phân loại thô và tế; và khai thô hiển tế.

[702a14] Danh từ “nhị đế” xuất hiện trong nhiều kinh, nhưng là chân lý rất khó hiểu tường tận. Thế gian từ lâu đã từng xôn xao tranh cãi về vấn đề này. “Diệu Thắng Định Kinh” 妙勝定經 nói rằng trong thuở lâu xưa [tiền thân] Đức Phật và [tiền thân] ngài Văn Thù từng tranh biện về nhị đế, và sa vào địa ngục. Mãi đến thời Phật Ca Diếp những nghi ngờ của chư vị mới được giải đáp viên mãn. Nếu như hai bậc thánh trong nhân địa 因地 đã không thể giải đáp vấn nạn này, thì làm cách nào chúng sinh thời nay với lòng chứa đầy mê vọng hãy hừng mà có thể giải đáp được?.

Hỏi: Khi Đức Thích Ca Mâu Ni gặp Phật Ca Diếp thì đã là một vị Bồ tát chỉ còn hai lần tái sinh. Tại sao Ngài mới hiểu nhị đế? Và làm thế nào trước đó Ngài đạt được vị bất thối chuyển?.

Đáp: [Ý nghĩa của chữ] “trước đó” thì kéo dài [một giai đoạn thời gian]. Tại sao cần phải hạn định việc Ngài rơi vào cõi dữ vào [giai đoạn Ngài là một Bồ tát] với hai lần tái sinh?.

Cũng vậy, Một vị Bồ tát còn lại hai lần tái sinh chắc chắn vào vị bổ xứ 補處. Trú địa này có nhiều thứ bậc. Biệt giáo và Viên giáo không bao gồm giáo lý này. Giáo lý Thông giáo [dạy rằng] người không còn đọa vào các cõi dữ sẽ không bao giờ sa đọa trở lại sau khi diệt được kiến hoặc. Chỗ này hẳn là chỉ cho Bồ tát Tạng giáo. Khi vị này đến được chỗ chỉ còn hai lần tái sinh vẫn chưa hoàn toàn diệt vô minh. Đây cũng là lần thứ nhất hiểu được nhị đế. Như vậy thì nghĩa trên không có lỗi. Trước đó thối chuyển vào cõi dữ cũng có thể được giải thích tương tự.

Hỏi: Nếu Bồ tát Tạng giáo có thối chuyển, các Bồ tát của ba giáo môn kia thì không, vì có gì kinh Kim Quang (Suvarnaprabhasa Sutra) lại thuyết rằng Bồ tát thập địa (bhumi) sợ cạp, beo, sư tử?.

Đáp: Nếu có người bị bạn ác hãm hại, người ấy có thể rơi vào địa ngục. Nếu có người bị voi dữ hãm hại, người ấy có thể không rơi vào địa ngục. Vì vậy thân tứ đại của hành giả Viên giáo hàm chứa ý nghĩa rằng trong một đời người ấy có thể vượt qua thập địa. Điều này có nghĩa rằng mặc dù người ấy đã diệt tất cả phiền não, và không vì có gì đến phải có

thể rơi vào địa ngục, nhưng vẫn còn mang thân tứ đại này là cái thân không thể tránh thú dữ. Thân tứ đại của Bồ tát thuộc các giáo môn khác không thể đến được thập địa trong một đời. Họ chỉ hành và hiểu [Bồ tát hạnh], vì vậy nên có phiền não [và có thể rơi vào địa ngục nếu bị cọp, beo hãm hại]. Cái hiểu và làm của vị này dù đã thâm nhập vào chân lí nhưng vượt qua giả hữu thuộc hiện tượng [và vô minh, phiền não vẫn chưa tận diệt].

Người có trí tuệ thì nhiều. Sư Tăng Mân 僧旻 tại Trang Nghiêm Tự 莊嚴寺 nói rằng nhị đế vượt ngoài Bồ đề, vì vậy nên gặp sự phê bình của sư Cát Tạng. Loại Phật tuệ này [trong đó nhị đế được nhìn là siêu việt] chiếu soi chân lí nào, và diệt mê vọng nào? Nếu nó không chiếu soi bất cứ chân lí biệt thù nào [ngoài nhị đế] thì nó không cần phải vượt [lên trên nhị đế]. Nếu Bồ đề vượt trên và ở ngoài [nhị đế], nhưng lại không chiếu soi bất cứ điều gì khác thì tại sao lại nói rằng đạt đến chỗ siêu việt?. Xa hơn, một không thể có đủ cả ba [giáo pháp thù thắng], và đổi lại, một không thể có đủ cả hai [giáo pháp thô hơn là Tạng giáo và Thông giáo] .

[Những bậc thầy của] tông Thành Thật Luận vào đời Lương [502-557] thì không giống nhau trong đường lối nắm giữ thế tục đế. Có người nói rằng thế tục đế có danh, dụng, và thể. Những người khác lại nói rằng [thế tục đế] chỉ có danh và dụng, nhưng không có thể. Rồi những người khác lại nói rằng [thế tục đế] chỉ có danh, không có dụng cũng chẳng có thể v.v...

Vào đời Trần [557-589] đường lối chú giải về Trung Luận thì sự không giống nhau. Có những nhận định về ý nghĩa của nhị đế trong cuộc tranh luận của 23 nhân vật, là những vị đã đưa ra cái thấy của riêng họ về nhị đế. Vị này chỉ trích vị kia, và sau cùng dùng tứ giả 四假 để giải thích nhị đế. Những lối giải thích khác nhau xưa nay thường trung dẫn kinh điển, và chỉ lệ thuộc vào một bản văn mà không chịu tin vào những cách thức giải thích khác.

Chỗ này thì tôi không đồng ý. Tất cả những cách giải thích trong các kinh và luận đều là các phương tiện thiện xảo tạm thời của Như Lai. Phật biết rõ căn cơ và vọng dục [của chúng sinh], vì vậy nên thuyết giảng không giống nhau.

Nói ngắn gọn, có ba sự khác biệt [trong các cách thuyết giảng được Phật nhấn mạnh] gọi là tùy tình 隨情 [người nghe], tùy tình [người nghe] trí [Phật] 隨情智, và tùy trí 隨智 [Phật].

Thuyết giảng theo tính chất chỉ cho sự kiện rằng căn tánh chúng sinh khác nhau nên cách thuyết giảng cũng phù hợp với từng cá nhân khác biệt. Như được nói trong Abhidharma-mahavibhāṣa Sastra có vô lượng khác biệt trong “thế đệ nhất pháp” 世第一法 .

Vói chân tế cũng như vậy. Thật đúng như vậy. Ví như sự tưởng tượng của một người mù khi nghe người khác đưa ra nhiều thí dụ về màu của chất sữa.

Người mù này, nghe nhiều lời giải thích, tranh biện về màu sữa. Không phải tất cả những người này đều đang nói về màu trắng của sữa sao?. Tất cả những người [tự cho mình là] thông thái thực đã không hiểu được nghĩa này. Mỗi người trong bọn họ tự cột trí chính

họ vào một bản văn cố định nào đó, đưa ra ý của riêng họ, và bắt đầu những cuộc tranh cãi. Người này chống báng người kia, tin điều này, không tin điều kia. Cãi vã ồn náo làm sao!. Họ không biết đâu là đúng.

Nếu những lời giải thích của 23 vị [trong Quảng Hoàng Minh Tập], và những người có khả năng đánh đố [những lối giải thích sai lầm khác] lấy kinh điển làm bằng chứng [cho những cách giải thích của họ], tất cả chỉ được xem như ý nghĩa của nhị đế [được dạy] một cách khế hợp với căn cơ thính chúng. Những người [mà cách giải thích về nhị đế của họ] không có kinh điển dẫn chứng thì đều là sai lầm không khác ngoại đạo, và không nên được xếp cùng chung với [những chú giải chính xác về] nhị đế.

[Thuyết giáo] khế hợp tình và trí. Nhị đế được nói trong sự tương ưng với tình cảm [của chúng sinh] đều là [chân lý] thế tục. Nếu có người hiểu được chân lý, [chân lý] này nên được gọi là chân [đế]. Chân đế chỉ có một. Cũng giống như 500 tầng nhân, mỗi người nói về bản thân họ, và dù rằng bản thân họ thì có nhiều, nhưng chân lý [được nhấn mạnh] thì chỉ có một.

Kinh Đại Niết Bàn nói: “Cái được tâm người thế gian nhìn nhận gọi là thế tục đế. Cái được tâm người xuất thế gian nhìn nhận thì gọi là thắng nghĩa đế” (T12, 684c23-25). Nhị đế được thuyết giảng theo chiều hướng này khế hợp với tình cảm [= samrtisatya] và trí tuệ [= paramarthasatya].

[Thuyết giảng] khế hợp với trí tuệ chỉ cho sự giác ngộ của thánh nhân. Đây không chỉ là ý niệm về chân mà còn là [cái hiểu] tròn đầy về tục. Giống như một con mắt có thể thấy được hình sắc và khoảng trời không khi cái màn [che đậy] đã buông xuống.

Cũng vậy, giống như một người nhập thiền định: khi xuất định, thân tâm người ấy rộng rang, lớn rộng, bênh bồng như mây nổi. Hẳn nhiên người ấy không giống như một người mê loạn. Vậy thì sao lại nói rằng người ấy giác ngộ được chân nhưng không liễu giải được tục?.

A tỳ đạt ma nói: “Nếu một đám mây nhỏ có thể che khuất thì một đám mây lớn càng làm chướng ngại. Mức độ vô lậu càng sâu thì trí thế tục càng thanh tịnh”. Vì vậy, “Tư ích Phạm Thiên sở vấn kinh” nói; “Phàm phu sinh động trong thế gian nhưng không biết tướng thế gian [thực sự là]. Như Lai sống trong thế gian, và biết rõ tướng thế gian”. Đây là nhị đế khế hợp với trí tuệ.

Nếu có người hiểu ba ý nghĩa này qua kinh và luận, [người ấy sẽ thấy rằng] mặc dù có nhiều lối giải thích khác nhau, nhưng mỗi lối giải thích đều chứa đựng ba nghĩa này.

[702c6] Thứ hai, nếu có người nhìn thẳng vào nghĩa [người ấy sẽ thấy rằng] điểm pháp tánh 點法性 là chân đế, và mười hai nhân duyên vô minh là thế tục đế. Chỗ này đủ để xác định ý nghĩa, nhưng vì tâm con người thô cạn nên không nhận ra sự vi diệu này. Vì vậy cần phải tạo dựng một thứ tự cho bảy [lối hiểu] về nhị đế. Với 7 lớp nhị đế này, tôi đưa ra thêm 3 lớp nữa, tổng cộng thành 21 nhị đế.

Nếu hành giả dùng lớp nhị đế thứ nhất, người ấy có thể điều phục tất cả những lối lý

luyện sai lầm, và tận diệt mọi trói buộc, giống như một ngọn lửa cháy tận cùng thế giới, không còn lưu lại dù là một hạt cải. Nói tắt cả về nghĩa đế là những điều vượt trên sự hạn hẹp của ngôn ngữ, và không nằm trong những khát vọng hảo huyền của con người.

Bảy loại nhị đế như sau:

Thứ nhất, “thực hữu” là tục, “diệt thực hữu” là chân.

Thứ hai, “huyễn hữu” là tục, “[nhận biết] huyễn hữu này thiếu [chủ thể]” là chân.

Thứ ba, “huyễn hữu” là tục, “[nhận biết] huyễn hữu tức không, tức bất không” là chân .

Thứ tư, “huyễn hữu” là tục, [nhận biết] huyễn hữu tức không và bất không, rằng tất cả các pháp là không và bất không” là chân.

Thứ năm, “huyễn hữu và sự đồng nhất của huyễn hữu với không” tất cả đều gọi là tục, và “chẳng hữu, chẳng không” là chân.

Thứ sáu, “huyễn hữu và sự đồng nhất giữa huyễn hữu với không” tất cả đều gọi là tục, và “chẳng hữu, chẳng không, rằng tất cả chân lí bao gồm trong chẳng hữu, chẳng không” là chân.

Thứ bảy, “huyễn hữu và sự đồng nhất giữa huyễn hữu với không” là tục, và “chân lí bao gồm hữu, bao gồm không, và bao gồm chẳng hữu, chẳng không” là chân.

Trước hết, nhị đế như thực-hữu chỉ cho [lời giải thích] tất cả âm, giới, nhập là thực pháp. Chân lí này chỉ cho muôn vàn hình tướng bất tận của vũ trụ nên gọi là thể tục. Dùng những phương tiện [thiện xảo] mà tu hành thì cái [tướng] thể gian này diệt, và hành giả đến được chân.

Kinh Đại Bát Nhã nói: “không sắc sắc không”. Nói rằng “không tức sắc” vì thể tục diệt. Nói rằng “sắc tức không” vì sắc không thực diệt.

Kinh Đại Niết Bàn nói: “Trong bệnh không có thuốc giải độc”, và trong văn từ không có trí tuệ. Tất cả đều chỉ cho nghĩa này. Với [cách hiểu về nhị đế] như vậy cũng được giải thích từ cái thấy về ba nghĩa tùy tình, tùy tình trí, và tùy trí. Chỗ này nên được hiểu tương tự.

Thứ hai, nhị đế là huyễn-hữu-không 幻有空 thì đối nghịch với những cái đã giải thích trước. Lý do vì khi có thực-hữu thì không có chân [đế]. Khi diệt hữu, không có [cái hữu] thể tục, và [ý nghĩa của] nhị đế không viên mãn. Để làm sáng tỏ [ý nghĩa của] huyễn-hữu: huyễn-hữu chỉ cho tục [đế], và vì huyễn-hữu bất khả đắc [= không] nên chân tức tục.

Kinh Đại Bát Nhã nói: “Sắc tức không, không tức sắc”. Khi thấy được rằng tướng của không và sắc đồng nhau thì nghĩa của nhị đế viên mãn. Đây gọi là huyễn-hữu-vô-nhi-đế 幻有無二諦 .

Cách [hiểu nhị đế] này cũng chứa đựng ba nghĩa “tùy tình”, “tùy tình trí”, và “tùy trí”. [Nội dung của] tùy-trí [qua cách phân loại nhị đế này] thì nhỏ bé, và cần phải bỏ qua. Sở dĩ “[thuyết] về tùy-trí trong [sự xếp loại thứ nhất về nhị đế như] thực-hữu liên quan đến

sự chiếu soi về chân, là cái không khác với [những điều đang nói] ở đây. [Tuy nhiên], sự chiếu soi của tục [đế] trong tương hợp với trí tuệ thì không như vậy.

Lý do là vì Thông [giáo] khéo vào pháp quán, và cũng rất khéo chiếu soi thế tục. Như một trăm con sông đổ vào biển lớn: mùi vị đã trở nên khó phân biệt được, nếu có người quay về nguồn [thì thấy rằng] hai sông Dương tử và Hoàng hà khác nhau. Tục đế chỉ cho sự pháp 事法, và không nghi ngờ rằng nó chiếu soi những khác biệt. Chân [đế] chỉ cho lý pháp 理法, là cái không thể nói rằng bất đồng [vì chân lý là Một]. Hẳn nhiên hình tướng Thông giáo trong thế giới giả tạo 出假 với mỗi người thì khác nhau. Nên nhận ra ý nghĩa này ở đây. Với hình tướng của thế giới giả tạo theo Tạng [giáo] cũng nên hiểu như vậy.

Thứ ba, nhị đế huyền hữu thì cả không và bất-không 幻有空不空. [Ở đây, cái hiểu về] tục [đế] thì không khác với [những điều đã nói] ở trên. [Tuy nhiên] cái hiểu về chân thì có ba loại, và không giống nhau. Một tục cùng với ba chân, và vì vậy lập thành ba loại nhị đế.

Chỗ đặc sắc là gì?. Kinh Đại Bát Nhã nói rõ “chẳng hữu lậu, chẳng vô lậu”.

Người thứ nhất [giải thích câu kinh Đại Bát Nhã này] rằng phi lậu 非漏 hợp với bất-tục, và phi vô lậu 非無漏 hợp với những thứ trói buộc còn lại. Lý do vì một hành giả tiếp cận với [trạng thái] vô lậu thì có sinh khởi trói buộc, như khi tiếp cận với diệt sinh khởi ái. Bằng cách diệt tâm trói buộc, người ấy có thể quay trở lại bước vào trạng thái không còn lậu [của ái nhiễm]. Đây là một trong những [lối nhìn] nhị đế.

Kế tiếp, khi có những người nghe “chẳng hữu lậu chẳng vô lậu”, thì liền nói rằng [chân lý] không ở trong hai cực đoan, và liền đưa ra [cái gọi là] trung lý 中理. Họ đồng hóa cái trung lý này với chân [đế]. Đây lại là một trong những [lối nhìn] nhị đế.

Lại nữa, có những người nghe rằng “chẳng hữu lậu chẳng vô lậu”, và từ đó biết rằng cả hai sự phủ định chân chánh mở bày Trung Đạo, biết lực dụng 力用 của Trung Đạo, biết pháp giới lớn rộng đồng như hư không, và biết rằng tất cả các pháp “chẳng hữu lậu chẳng vô lậu”. Đây cũng là một trong những [lối nhìn] nhị đế.

Kinh Đại Niết Bàn nói: “Bậc Thanh văn chỉ nhận không mà chẳng nhận bất-không. Thánh nhân nhận cả không và bất-không”. Đây là nghĩa [của những điều đã nói trên]. Bậc nhị thừa, như đã nói, trở nên bị cái không trói buộc, vậy phải nên diệt sự trói buộc vào không này.. Vì vậy gọi là bất-không. Nếu diệt được sự vướng mắc vào không, hành giả thấy không, và thấy cả bất không. Người trí nói rằng bất-không là diệu hữu 妙有 nên gọi là bất-không.. Một người có trí tuệ cao hơn nữa nghe “bất-không” thì nói rằng đó là Như Lai tạng, và vạn pháp đều có trong Như Lai Tạng. Tổng cộng, có ba loại nhị đế về không và bất-không.

Tiếp đến, tôi sẽ nói rõ ba sự khác biệt này đối với tất cả các pháp trong câu “chẳng hữu lậu, chẳng vô lậu”.

Trước hết, hành giả Thông giáo nghe rằng các pháp bao gồm trong “chẳng hữu lậu, chẳng vô lậu”, và nói rằng các pháp không rời không; rằng bất cứ người ấy đi đến đâu

trong khắp mười phương vũ trụ, cũng giống như một bầu không .

Cũng vậy, có người khi nghe [hai chữ] “bao gồm”, và biết rằng lí trung đạo này [là cái có cả hai cực đoan] nhất thiết sinh khởi qua sự gặp gỡ của các hành.

Lại có người khi nghe “tất cả bao gồm”, [và thấy] sự đồng nhất giữa “chẳng hữu lậu” và “chẳng vô lậu”, và sự hợp nhất của tất cả chân lí. Vì vậy nên được giải thích rằng [cách hiểu] thể tục [đế như huyễn-hữu] thì theo sau ba [lối hiểu] về chân [đế]: đối-đan-chân [tánh không của huyễn hữu], đối-phức-chân [lí Trung Đạo, hoặc lí như huyễn của cả không và bất-không], và đối-bất-tư-nghị-chân [huyễn-hữu tức không và bất không]. Vô vàn hình thể theo chiều hướng xoay vần, sắc tướng như ẩn như hiện. Mỗi mỗi đều ứng hợp với ba nghĩa tùy-tình, tùy-tình-trí, và tùy-trí.

Nếu có người giác ngộ khế hợp được [Phật] trí, tục chuyển thành chân. Nếu trí tuệ người ấy chỉ thấy được một phần nào chân lí (thiên chân 偏眞), thì [đây là cái hiểu về] nhị đế của Thông giáo. Nếu trí người ấy thấy được bất-không, thì [đây là cái hiểu về] nhị đế từ Thông giáo đến Biệt giáo. Nếu trí người ấy thấy được vạn pháp gồm thu trong bất-không, thì [đây là cái hiểu về] nhị đế từ Thông giáo đến Viên giáo. Trí tuệ chứng đắc của ba [hạng người] này không giống nhau, và chúng cũng khác nhau trong cách thức chiếu soi thể tục.

Vì sao ba hạng người này đồng nghe hai chữ nhị đế mà lối hiểu thì có khác?. Đây bởi vì [trí tuệ] bất-cộng-bát-nhã 不共般若 [của Bồ tát] cũng được thuyết cho hàng nhị thừa, căn cơ có sâu, có cạn. Kinh Đại Bát Nhã có nói đến nghĩa này [như sau]: “Có những Bồ tát, khi sơ phát tâm, cảm nhận được tánh không của tất cả pháp [sarvajna]... Có những Bồ tát, khi sơ phát tâm ưa thích du hí thần thông và làm thanh tịnh quốc độ... Có những Bồ tát, khi sơ phát tâm, lập tức an trụ bồ đề đạo tràng như một vị Phật”.

Thứ tư, tục là huyễn-hữu-vô, và chân là chẳng hữu, chẳng vô. [Ở đây] hữu và vô là hai, vì vậy nên là tục [đế]. Trung Đạo bất nhị chẳng có chẳng không là chân [đế]. Hàng nhị thừa nghe chân và tục [đế] nhưng không một ai có thể hiểu được; vì vậy nên gọi là [như kẻ] “điếc và thiếu trí”.

Kinh Đại Niết Bàn nói đến nghĩa này [như sau]: Ta và [Bồ tát] Di Lặc cùng luận về tục đế. Năm trăm bậc Thanh văn nghe, và nói rằng đây là những lời giải thích về chân đế”. Chỗ này cũng được nói trong ba nghĩa tùy-tình, tùy-tình trí, và tùy-trí.

Thứ năm, nhị đế của những người đi từ Biệt giáo đến Viên giáo. [Ở đây], tục [đế] giống của Biệt giáo nhưng chân [đế] thì có khác. Hành giả Biệt giáo nói rằng chỉ bất-không là chân lí, và chỉ là vậy. Nếu có người muốn hiển lộ chân lí này thì cần phải dùng phương tiện duyên tu 緣修 thiện xảo. Vì vậy nên nói rằng tất cả các pháp dựa vào bất-không. Hành giả Viên giáo nghe chân lí là bất-không, và từ đó biết rõ ráo tất cả Phật pháp. Vì vậy người ấy nói rằng tất cả chân lí dựa vào bất-không. Chỗ này cũng mang theo [ba nghĩa] tùy-tình v.v...

Thứ sáu, nhị đế của Viên giáo. Đây là chỗ trực tiếp mở ra nhị đế vượt trên lối hiểu qua khái niệm phân biệt. Chân tức tục, và tục tức chân. Như hạt châu mani: hạt châu ví với

chân, và cái dụng của nó ví với tục. Cái dụng của hạt châu tức là hạt châu, và hạt châu tức là cái dụng của nó. Nó là không hai mà hai; chỉ phân biệt thành “chân” và “tục”.

Ở đây cũng mang ba nghĩa tùy-tình-trí v.v... Đây là nghĩa ngài Xá Lợi Tử muốn nói: “Thế Tôn, trong nhiều cơ hội khác nhau, dùng những ẩn dụ mà khéo thuyết pháp. Trí Phật an hòa như biển lớn. Tôi nghe được [lời Phật], và tất cả chuỗi nghi ngại đều tan biến”.

Hỏi: Chân [đế] và tục [đế] hẳn là có quan hệ. Tại sao lại nói rằng chúng bất đồng 不同 [hoặc đồng] ?.

Đáp: Chỗ này cần phải dùng tứ cú: tục thì phân biệt, chân thì đồng; chân thì phân biệt, tục thì đồng; chân và tục thì phân biệt và quan hệ; và chân và tục thì đồng và quan hệ. Với Tạng giáo và Thông giáo, chân thì đồng nhưng tục thì biệt. Với hai [nhánh] đi từ Thông đến Biệt giáo, chân thì biệt nhưng tục thì đồng. Với Biệt giáo cả hai chân và tục đều là biệt và quan hệ. Với những người đi từ Biệt giáo tiếp đến Viên giáo, tục thì đồng và chân thì biệt. Với Viên giáo chân và tục không khác biệt mà hỗ tương, không đồng mà là một. Nếu chúng không [được nhìn] là hợp nhất, nên tạm [được nhìn] là có tương quan.

Bảy thứ lớp nhị đế này vì vậy được nói chi tiết ở đây. Một cách giải thích ngắn gọn là sự đồng và bất đồng của chúng trong thế gian này; và sự đồng và bất đồng của chúng ngoài thế gian này khế hợp với bốn loại nhị đế. [Lối hiểu về nhị đế của những người] đi từ Thông giáo tiếp đến Biệt giáo là [lối hiểu] thứ năm. [Lối hiểu về nhị đế của những người] đi từ Thông giáo tiếp đến Viên giáo là [lối hiểu] thứ sáu. [Lối hiểu về nhị đế] của những người đi từ Biệt giáo tiếp đến Viên giáo là [lối hiểu] thứ bảy.

Hỏi: Tại sao không có sự tiếp nối từ Tạng giáo?.

Đáp: Trong Tạng giáo [nhị đế được hiểu là] bất đồng trong thế gian này. Tiểu thừa chứng ngộ, và là “một A la hán đã diệt căn bản nhiễm ô” [vì vậy vị này được tin rằng không còn có mục tiêu chứng đắc cao hơn nữa]. Vì vậy nên tôi không luận về sự tiếp nối [của Tạng giáo]. Sáu phần còn lại thuộc giáo lý Đại thừa. Nếu hành giả muốn tiếp nối, người ấy phải học cách bỏ lại [những thành quả đạt được]. Từ đó tôi giảng về sự nối tiếp.

Hỏi: Nếu không có sự nối tiếp [đến một quả vị cao hơn cho Tạng giáo], thì không hội được với chân lí giác ngộ tối thượng?.

Đáp: Nghĩa của “tiếp” khác với nghĩa “hội”. Khi hành giả chưa hội được [nghĩa thù thắng được lộ bày trong kinh Pháp Hoa] thì không luận về sự tiếp nối [đến những giáo pháp thâm sâu hơn như Biệt giáo hoặc Viên giáo].

[703c9] Thứ ba, phân định về thô và tế.

[Thứ nhất], nhị đế về thực hữu và bán tự giáo. Nó dẫn đường người có căn cơ thấp kém và bồi bổ những căn bản của hí luận [prapanca]. Ý nghĩa nhị đế không tròn đầy nên gọi là “thô”.

[Thứ hai], nhị đế về một cái hữu như huyễn là mãn tự giáo, được dạy cho những người có căn cơ sắc bén. “Tất cả ba thừa [Thanh văn, Duyên giác, và Bồ tát] chứng đạt thực

tướng chân lí”. Chỗ này thì được xem là “tế” so với chỗ [hiểu về nhị đế] vừa nói trên. Nhưng nó lại là thô so với [chỗ hiểu về nhị đế] theo sau đây, với nghĩa rằng tất cả như nhau khi thấy chân lí là “thuần không”.

[Thứ ba], Những người vào Thông giáo qua Biệt giáo có thể nhận lấy bất-không; đây gọi là tế. Giáo pháp không hợp nhất cùng chân lí nên gọi là thô.

[Thứ tư, lối hiểu về nhị đế của những người] thấy được Thông giáo từ phương tiện của Viên giáo thì tế. Sự vi tế này không khác với những điều dưới đây, nhưng lại là thô với nghĩa nó bao gồm những phương tiện khéo léo của Thông giáo.

[Thứ năm], nhị đế của Biệt giáo không có những phương tiện của Thông giáo. Với nghĩa này thì là tế. Giáo pháp không hợp nhất với chân lí nên là thô.

[Thứ sáu, lối hiểu về nhị đế của những người] thấy được Biệt giáo từ phương tiện của Viên giáo thì tế khi cùng chân lí hợp nhất, nhưng lại là thô nếu mang theo những phương tiện của Biệt giáo.

[Thứ bảy], nhị đế của Viên giáo thì đến trực tiếp [với chân lí như nó là] với đạo tối thượng, vì thế nên là tế.

[703c19] Tiếp theo, phân định thô và tế từ cái nhìn “tùy tình và / hoặc trí”.

Trước hết, qua Tạng giáo, người ta nghe tùy tình nhị đế. Người nghe trở thành ràng buộc vào chữ nghĩa (thực ngữ 實語), và vì làm nên sinh cái thấy sai lạc về ngôn từ. Vì vậy mà cái vòng sống và chết liên tục, và thiếu vắng [chỗ vun bồi] pháp Phật. Nếu người ta có thể kiên trì uơm tưới thiện tâm và làm đậm chồi bốn mầm móng thiện, thì vào lúc đó nhị đế tùy-tình mà gọi là tục. Nhị đế chiếu soi qua sự chứng đắc vô lậu được gọi là chân. Chân và tục [đế] từ trí vô lậu của bốn quả vị [Tu đà hoàn, Tư đà hàm, A na hàm, và A la hán] chiếu soi đều gọi là nhị đế tùy-trí. Những chỗ tùy-tình là thô, những chỗ tùy-trí là tế.

Giống như khi chất sữa đông thành chất kem. Khi thành kem, tâm có thể tín 體信, và hành giả không còn chướng ngại qua lại cõi [thế gian] này. Vì thế, khi thấy được [sự khác biệt giữa các pháp] tùy-tình, tùy-tình-trí, và tùy-trí, Thông giáo, Thông giáo tiếp Biệt giáo, và Thông giáo tiếp Viên giáo được dạy. Điều này khiến hành giả bỏ tiêu [thừa], tìm đến đại [thừa], hồi tiếc lối nhìn phiến diện, khao khát đạo tối thượng. Đây ví như khi chất kem hoá chuyển thành chất sữa đặc. Khi tâm dần dần vào Thông [giáo] thì [những phân biệt thành hình] tùy-tình, tùy-tình-trí, và tùy-trí, Biệt giáo, và Biệt [giáo] tiếp Viên [giáo] được dạy, trí tuệ kỳ đặc [của chư Bồ tát] tỏa rạng, và hành giả “nhận biết việc trong ngoài, toàn quyền coi sóc vàng, bạc, gia tài quý giá, và trở nên biết rõ [công việc của người cha]”. Khi hành giả đến được chỗ này, ví như khi chất sữa đặc hoá chuyển thành chất bơ. Sau một thời gian dài lâu cận kề với pháp của tất cả chư Phật, chân đế (581) được nói rõ, đó là, nhị đế viên dung tùy tình, tùy tình và trí, và tùy trí. Chính là lúc chất bơ hoá chuyển thành chất đề hồ. Đây là sáu loại nhị đế được dùng để chuẩn bị làm thuần thực chúng sinh.

Nói riêng rẽ thì bốn vị đầu là thô, vị đề hồ là tế.

[704a6] Tiếp đến, tôi sẽ phân chia tất cả thành [các loại] thô và tế. Hai giáo pháp đầu [là

Tạng giáo và Thông giáo], dù rằng có chứa đựng các khía cạnh tùy-trí, nhưng nhấn mạnh về tùy-tình. Vì họ dùng ngôn từ tương ứng với tâm người khác (tha ý ngữ 他意語) để giảng dạy, nên gọi là thô. Đối với “Thông giáo tiếp Biệt giáo”, dù có chứa đựng các khía cạnh tùy-tình, nhưng nhấn mạnh vào sự pha trộn của tùy-tình-trí, và thuyết giảng liên quan đến cả hai khía cạnh tâm người và tâm [Phật]. Vì vậy nên có cả thô lẫn tế. Nhị đế viên dung, dù có [thuyết] tùy-tình... nhưng đặc biệt nhấn mạnh trên tùy-trí, và thuyết giảng ngôn từ tương ứng với [Phật] trí (tự ý ngữ 自意語). Vì thế nên gọi là tế.

Hỏi: Nếu hai [lời hiểu về] nhị đế đầu tiên nhấn mạnh trên tùy-tình thì họ nên được xem là kiến đế 見諦 thay vì là chứng đạo.

Trả lời: Vì đó không phải là đã chứng được Trung Đạo nên mới gọi là [thuyết giảng] tùy tình. Như Lai không nói lời vô ích. Dù rằng không phải là Trung Đạo đệ nhất nghĩa tất đàn, nhưng cũng không phải là không mang lại lợi ích từ ba tất đàn kia. Nói một cách tổng quát, tất cả những [cách thuyết giảng] tùy-tình thì gọi là thô.

Nếu có người dò theo bảy loại nhị đế hợp với ngũ vị thì giáo lý về chất sữa có ba loại nhị đế của Biệt giáo, Biệt giáo tiếp Viên giáo, và Viên giáo; có hai thô và một tế. Giáo lý chất kem chỉ có hai loại nhị đế về thực hữu; và chỉ là [giáo lý] thô. Giáo lý về chất sữa đặc có bảy loại nhị đế; sáu thô và một tế. Giáo lý chất bơ có sáu loại; năm thô và một tế. Kinh Pháp Hoa [là chất đề hồ] chỉ một viên dung nhị đế mà không có sáu phương tiện [khế cơ]; chỉ có tế mà không có thô. Tựa đề kinh vi tế, mang theo ý nghĩa.

Đây là lời phân định tương đối giữa thô và tế.

[704a20] Như Lai thực sự đưa chúng sinh trong ba thời quá khứ, hiện tại, và vị lai vào được tri kiến Phật, chứng đắc vô sinh pháp nhẫn. [Phật] vì đại sự 大事 nhân duyên mà ứng hiện nơi cõi thế gian này.

Diệu Pháp Liên Hoa kinh luận (Saddharmapundarika Sutra Upadesa) nói: “Ý nghĩa của đóa sen vươn mình trên mặt nước thì không cùng tận. Hàng Tiểu thừa bỏ đất bùn và nước dơ [của đời]. Vì vậy nên Như Lai vào và ngồi giữa vô số chúng sinh. Cũng như tất cả các Bồ tát ngồi trên tòa sen [ở cõi đất tịnh] lắng nghe lời [kinh] thuyết ra từ trí tuệ vô ngại”. Họ không bao giờ ngồi [trên tòa] giữa những chiếc lá sen xanh. Vậy nên những Bồ tát này nghe đạo viên mãn, chứng được quả [Bồ đề] viên mãn, trụ giữa hoa vương giới 花王界, giống như Phật Tỳ Lô Giá Na tọa trên đạo hoa đài. Đây là bản hoài của Phật.

[Những vị Bồ tát với căn cơ sắc bén] vào được đạo hoa đài ngay vào lần thứ nhất được nhìn thấy thân Phật, và nghe được nhất thực [đế]. Đốn giáo vì những người chưa vào được đài [giác ngộ] dần dần mở bày. Nhiều phương tiện quyền biến trợ giúp vào việc hiển lộ nghĩa thù thắng khi giải thích [các lời hiểu] nhị đế, có khi là một, có khi là nhiều, có khi vượt ngoài khái niệm phân biệt. [Phương pháp và giáo lý] thì nhiều và không giống nhau, nhưng tất cả đều là những phương tiện thiện xảo đưa về mục tiêu đến được bảo hoa trung. Như Lai thường tịch [đồng thời] ứng hóa cùng khắp vũ trụ. [Phật] thực sự không phân biệt trong hoạt dụng cứu độ chúng sinh. Với từ thiện căn lực 慈善根力 vốn có, [Phật tự nhiên]

đưa tất cả chúng sinh vào được [hoa đài]. Có người nói rằng từ buổi [nói pháp] đầu tiên tại Lộc Uyển, là tất cả chỗ đưa về [giáo nghĩa] Pháp Hoa tối thượng. Những lời này không thể chấp nhận được. Có một lối giải thích gần đây bởi vì tất cả [những thời pháp] từ thời pháp dưới cội bồ đề [Hoa Nghiêm] là những chỗ đưa về [giáo nghĩa] Pháp Hoa. Vì vậy, như ánh sáng chiếu rọi những vùng đất khác, tất cả chư Phật hiện đời đều [thuyết] đốn [giáo], và dần dần mở bày ý nghĩa.

Ngài Văn Thù Sư Lợi cũng y theo những vị Phật trong quá khứ dùng đốn [giáo], và dần dần khai mở. Ôi! [Thời gian 45 năm trong đời Đức Thích Ca] thì thực là một đoạn thời gian quá ngắn ngủi đưa đường [về với Pháp Hoa].

[Đức Phật] đã vì chúng sinh mà dùng phương tiện thiện xảo của kinh Pháp Hoa từ thời Đức Phật Đại Thông Trí Thắng. Phải nên biết rằng sự đưa đường [về với Pháp Hoa] không chỉ giới hạn nơi phương pháp và lời kinh [Hoa Nghiêm] được [Đức Phật] thuyết ra nơi tòa giác ngộ. Mặc dù đây là giai đoạn gần [nhất].

[Đức Phật] đã vì chúng sinh mà dùng phương tiện thiện xảo trên tòa Pháp Hoa từ khi chúng đạo thuở lâu xưa (bản thành Phật 本成佛). Dù rằng cận đại. [Đức Phật] đã vì chúng sinh mà dùng phương tiện thiện xảo trên Pháp Hoa đài từ thuở thuở lâu xưa từng hành Bồ tát đạo [ngay cả trước khi chúng quả Bồ đề]. Kinh [Pháp Hoa] nói rằng: “Ta vốn từng lập lời thệ nguyện rằng ta sẽ phổ độ tất cả chúng sinh thành [Phật] đạo”. Chỗ này cần phải biết. Sự đưa đường về với [sứ điệp Pháp Hoa] chắc chắn rằng đã không chỉ giới hạn vào thời hiện tại.

Những người từ thuở lâu xưa đã từng được hoán chuyển và vào được Pháp Hoa đài. Đài [hoa] là một cực điểm. Những người chưa vào được thì giống như dùng phương tiện khéo đưa đường về Phật quốc, không chỗ tận cùng. Những người ở chặng giữa thì cũng như vậy. Có người vào được nhờ vào phương tiện [nghe được] kinh Hoa Nghiêm, kinh Phương Đẳng, hoặc kinh Đại Bát Nhã; có những người khác vào được từ Thông giáo tiếp Biệt giáo; từ Thông giáo tiếp Viên giáo; từ Biệt giáo tiếp Viên giáo v.v... Những trường hợp này không khác [với việc Phật từng làm]. Đây là những cực điểm khác. Những ai chưa vào được [Pháp Hoa đài] thì nên “pha” bốn vị [từ sữa đến chất bơ], và rồi sẽ từ phương tiện nơi kinh Pháp Hoa này mà được [chất đề hồ] trên đài hoa.

Tất cả giáo pháp, dù chứa đựng ba, hoặc hai, hoặc một, hoặc tất cả [các vị], vượt thô đến tế; tất cả đều vào Pháp Hoa đài. Trong Tạng giáo, kết quả đã sẵn dành, cái khó diệt đã diệt, cái khó mở đã mở ra. Tại sao lại nói rằng dễ diệt, dễ mở?. Đây là lối vào Pháp Hoa đài hoàn toàn khế hợp với tình ý [của chúng sinh], đạt trên như-bồn, hiển lộ chân [đế] của pháp môn này 當門.

Kinh Pháp Hoa nói: “Vô lượng thất bảo Đại thừa được mang đến cho từng người con [Phật]”. Đây là chỗ mở giả, lộ chân. Tất cả giáo pháp thô đều là tuyệt diệu, tuyệt đãi diệu.

Như tôi đã nói ở trên, kinh Pháp Hoa bao gồm tất cả các kinh, chân lí hiện tượng được giải thích ở đây. Đây là bản hoài của chư Phật khi ứng hiện trên thế gian này, là nghĩa chỉ quy của tất cả giáo pháp. Người không nhận chân lí này, nhưng lại nhận nhân duyên sự

tướng. Họ trở nên quá quắt, nếu họ không dừng [việc nói bậy bạ] lại, thì lưỡi của họ sẽ nguy. Nếu họ nhận thấy được thể tánh này, họ sẽ hiểu rõ 7 và 21 loại [nhị đế].

Giáo thuyết thì có vô số, ý nghĩa sâu xa. Hơn nữa, những giáo pháp này đều tương quan nhau, khi ẩn, khi hiện. [Diện mạo] theo đường hoành đã hàm chứa đầy đủ, và những [thứ lớp giáo và hành] theo đường tung đã vượt bậc. Tất cả quy hội trong kinh Pháp Hoa. Hai mươi ngàn Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh, Phật Ca Diếp... dựng lập giáo pháp, và sự vi diệu đã đến chỗ tuyệt đỉnh này.

Có kinh nói: “Trong vị lai, Phật Di Lặc sẽ chứng đạt đỉnh vi diệu. Đức Thích Ca Mâu Ni cũng như thế qua ba thời quá khứ, hiện tại, và vị lai; Ngài cũng chứng đạt chỗ vi diệu”. Kinh Đại Niết Bàn nói: “tiền chuộc trả cho kẻ cắp”. Người ta chỉ cần mở lòng bàn tay thì sẽ được.

Quán diệu thể, [người ta thấy rằng] nó thực sâu rộng ẩn chứa tất cả. Nhìn kỹ thì nghĩa này trở nên sáng tỏ. Thái hư không phải là cái có thể thấy hiểu với [con mắt] hạn hẹp.

Mahayana samgraha (Nhiếp Đại Thừa Luận) nói rõ nghĩa mười tướng thù thắng [của Phật], tất cả đều vi diệu khiến [các học giả] thập địa luận + 地論 hiệu đính lại tông chỉ [đường hướng chú giải của họ].

Đến đây, tôi thấy rằng sánh với thập diệu, [giáo lí về mười tướng thù thắng này bất xứng. Sánh với diệu lí, “bồn tướng hảo [của Phật]” chỉ làm sáng tỏ duyên khởi bất tư nghị. Những sự vương mắc bị tứ cú xóa tan. Làm sao con người lại có thể nhận lấy [và bị vương mắc trong các thức] A lại da và A ma la như căn bồn [của chân lí]?).

Tánh giả lập của tứ tất đàn không chỉ dựng nên vẻ thứ nhất [trong tứ cú] rằng vô minh sinh khởi từ nguyên nhân bên ngoài. Lối giải thích này [của Mahayana samgraha] chỉ làm sáng tỏ được giáo nghĩa một chiều mà không thấy được cái đồng thể của tất cả các tạng kinh, vì chúng sinh mà có đôn, có tiêm, khi thì qua giáo lí, khi thì qua thực hành, khi thì hợp với tình, khi thì hợp với trí, rộng trong cùng khắp ứng hóa [của Phật], sâu trong giáo lí từ thủy chí chung. Loại duyên khởi này thì thực sâu xa hơn là giáo lí về “bồn” này [của Mahayana samgraha].

Thêm vào đó, chúng ta phải dùng bốn loại tứ đế, bảy loại nhị đế, năm loại tam đế, nhất đế v.v... Giáo lí [Mahayana samgraha] này không thể so lường được. Nó không cân xứng ngay cả khi sánh với tích-môn thập-diệu. Bản-môn thập-diệu thì ngay cả trong nhiều kinh cũng không đưa ra; làm sao mà có được trong bản luận này?.

Cũng vậy, thập diệu trong pháp quán tâm nói về sự chứng đắc qua thực hành của hành giả, nó không giống như việc làm của một kẻ nghèo chỉ lo đem tiền cho chủ. Nên biết rằng giáo thuyết về thập diệu ví như một cái cân thừa chỗ cho cả một con cá [lớn], nên được gọi là thù thắng. Bộ luận lớn của người Ấn thì không cân xứng. Tại sao các học giả người Trung Hoa lại bỏ công bản luận làm chi?. Đây không phải là một câu chuyện khoác lác trong lúc rảnh rang nhưng chỉ là việc làm tự nhiên. Tôi nghĩ rằng người ta nên tự nhận ra điều này, và không chờ đến lúc phải phí lời vô ích.

TAM ĐẾ

三諦

[704c16] Thứ năm, nói rõ về tam đế. Có nhiều kinh nói chi tiết [về tam đế], nhưng những từ ngữ trong kinh Anh Lạc và kinh Nhân Vương gọi là hữu đế, vô đế, và Trung Đạo đệ nhất nghĩa đế. Kinh Pháp Hoa cũng chứa đựng nghĩa này. Phẩm “Nhu Lai thọ lượng” nói: “chẳng đồng chẳng khác”. Chỗ này chỉ cho Trung Đạo. “Đồng” chỉ cho chân [đế], “khác” chỉ cho tục [đế].

Hỏi: Nếu kinh này không có tên của bốn loại duyên khởi v.v... tại sao lại chứa đựng nghĩa này?.

Đáp: Những tên gọi “ngũ trụ” và “nhị chủng sinh tử” xuất hiện trong kinh Thắng Man nhưng kinh Đại Niết Bàn thì không dùng nghĩa này. Hành giả không thể diệt vô minh mà không dùng đến [các loại] ngũ trụ. Không có thường trú [Phật độ] mà không qua hai loại sinh tử. Cũng vậy, tên gọi ba thân Phật xuất hiện trong kinh Lăng Già, nhưng trong những kinh khác thì không có nghĩa ba [thân] Phật. Tất cả kinh đều là lời Phật. Dù tên gọi không giống nhau, nghĩa rất ráo không nên giải thích một cách hạn hẹp.

Đến đây, tôi sẽ nói rõ về tam đế qua ba phần: làm sáng tỏ tam đế, phân định thô và tế, và khai thô hiển tế.

[704c26] Hai lời [hiệu] đầu tiên về nhị đế thì bị loại trừ vì chúng không nói rõ được Trung Đạo. Năm lời hiệu còn lại về nhị đế luận về Trung Đạo. Vì vậy, có năm loại tam đế.

[Thứ nhất], với những người từ Thông [giáo] đi vào Biệt [giáo], ý nghĩa của tam đế tròn đầy qua sự gặp gỡ của “chẳng hữu lậu” và “chẳng vô lậu”. Hữu lậu chỉ cho tục, và vô lậu chỉ cho chân. “Chẳng hữu lậu, chẳng vô lậu” chỉ cho Trung [Đạo]. Trong những giáo lí này thì Trung [Đạo] chỉ được luận đến chỗ khác với Không, và dừng lại ở đây nên không có cái xảo dụng viên dung được vạn pháp.

[Thứ hai], tam đế của những người đi từ Thông giáo vào Viên giáo thì không khác [với lối giải thích của] những phần nhị đế đã nói trên. Nó có khác với [cái nhìn đã nói về] Trung Đạo, với nghĩa “chẳng hữu lậu” và “chẳng vô lậu” thu gồm tất cả pháp.

[Thứ ba], Tam đế của Biệt giáo đưa ra tục [đế] như là cả hai [đế], và đạt Trung [Đạo] đối diện với chân [đế]. Tuy nhiên, nó dừng lại với lí Trung [Đạo].

[Thứ tư], Tam đế của những người đi từ Biệt giáo và Viên giáo thì không khác với những lối nhìn nhị đế nói trên. Nó phối hợp chân [đế] và Trung [Đạo] như gồm thu Phật pháp.

[Thứ năm], Tam đế viên dung thì không chỉ Trung Đạo tròn đầy Phật pháp, nhưng cả chân và tục [đế] cũng vậy. Tam đế này viên mãn hài hòa; một-trong-ba, và ba-trong-một.

Chỗ này được giải thích trong Maha Chi Quán.

[705a7] Những người từ Thông giáo đi vào Biệt giáo và Viên giáo, dùng những phương tiện của Thông giáo [để hiểu tam đế], vì thế nên gọi là thô. [Lối hiểu tam đế của] Biệt giáo thì không có những phương tiện của Thông giáo, nên gọi là tế. Những người từ Biệt giáo và Viên giáo mang theo những phương tiện của Biệt giáo nên là thô. [Lối hiểu về tam đế của] Viên giáo không mang theo phương tiện nên là tế.

Với giáo lí về ngũ vị, giáo lí về chất sữa giải thích ba loại tam đế, hai thô và một tế. Giáo lí về chất kem chỉ có một thô và không có tế. Giáo lí về chất sữa đặc và chất bơ thì gồm cả năm loại tam đế, bốn thô và một tế. Kinh Pháp Hoa chỉ có một loại tam đế, là tuyệt đãi diệu.

[705a13] Đối với những giáo pháp thô nói trên, hành giả tiếp nhận được một loại tam đế vi diệu; không thể so lường; đó là tuyệt đãi diệu.

NHẤT ĐẾ

一 諦

[705a14] Kinh Đại Niết Bàn nói rằng cái gọi là nhị đế đó thực sự chỉ là nhất đế. Vì phương tiện mà nói có hai. Ví như có một người say rượu nhìn thấy mặt trời và mặt trăng xoay tròn, nói rằng có một mặt trời xoay quanh một mặt trời. Một người không say thấy chẳng có cái gì xoay quanh. Nói rằng có hai cái xoay quanh là thô; chẳng có cái gì xoay quanh là tế. Những người thuộc Tạng giáo thấy hai cái xoay, giống như người say kia. Tất cả kinh Đại thừa đều có hai cái xoay, và giải thích nhất [đế] thì không xoay. Kinh Pháp Hoa” trực tiếp bỏ qua tất cả những loại phương tiện, và chỉ thuyết đạo thù thắng”. Không xoay quanh là nhất thực – 實, vì thế nên là tế.

Trong “Thập địa Bồ tát”, sự sáng tỏ ý nghĩa địa tướng 地相 khế hợp với sự giải thích về tất cả các pháp “tương tự” 相似. Sự làm sáng tỏ nghĩa trụ thực khế hợp với lời giải thích về pháp chân thực 眞實法. Cũng vậy, phương tiện của giáo lí làm sáng tỏ ý nghĩa của Phật pháp qua giáo đạo, và thuyết pháp giác ngộ là làm sáng tỏ nghĩa của đạo giác ngộ. Tôi sẽ mượn [những cách thức này] ở đây.

Pháp của tất cả chư Phật, sau thời gian dài lâu, nên giải thích chân đế, đó là, ý nghĩa “địa thực” 地實. Pháp [mà pháp đó] đưa đến tòa giác ngộ là ý nghĩa được sáng tỏ trong đạo giác ngộ. Vì thế nên là diệu. Nếu có người trở nên trói buộc vì lí này thì thực ngữ 實語 trở thành hư ngữ 虛語. Cũng vì ngôn từ sinh kiến giải sai lầm, gọi là thô. Vì hội nhập mà không ràng buộc; đây gọi là tế.

Phân khai thô hiển tế nên được hiểu như đã nói trên.

VÔ ĐẾ

無諦

[705a25] Nói “tất cả chân lí bất khả thuyết” có nghĩa rằng vạn pháp vốn như nhiên thường tịch. Làm sao chân lí lại có thể rời ren và chướng ngại?. Nhất đế [thực sự] là vô [đế]; tất cả chân lí đã lắng đọng. Mỗi mỗi sự thực vốn bất khả thuyết.

Không thể thuyết là thô; [vì chân lí chính nó] là không thể diễn đạt là tế. Với sự không thể diễn đạt này của chân lí [tự nó] cũng không thể diễn đạt là tế. [Chính] sự vi tế này là tế, vì đây là sự giới hạn của ngôn từ. Nếu có người nhận lấy tánh bất khả thuyết này, thì sinh sinh bất khả thuyết, vô sinh của vô sinh bất khả thuyết. Sự bất khả thuyết thứ nhất là thô; sự bất khả thuyết về vô sinh của vô sinh thì tế. Nếu thô khác với tế thì chỗ này [roi vào] tương đối, và không hợp hòa. Thô và tế là phi nhị; đây là cái diệu tuyệt đối.

Đối với giáo lí về ngũ vị, giáo lí về chất sữa là một phần vô đế thô, và một phần vô đế tế. Giáo lí về chất kem là một phần vô đế thô. Giáo lí về chất sữa đặc là ba phần vô đế thô, một phần vô đế tế. Giáo lí chất bơ có hai phần vô đế thô, một phần vô đế tế. Kinh Pháp Hoa chỉ là một vô đế tế.

Khai thô thì như [đã nói] trên.

Hỏi: Tại sao ông luận về [khái niệm] vô đế trong cả Đại thừa và Tiểu thừa?.

Đáp: Đại Trí Độ Luận nói: “Tôi không chỉ trích Niết bàn chứng được trong tâm bậc thánh, nhưng sự trói buộc vào Niết bàn đối với những kẻ chưa giác ngộ sẽ làm phát sinh [những chuỗi] hí luận”. Giống như sinh [tâm] trói buộc khi gặp [khái niệm] Vô [và hiểu lầm là chẳng có gì]. Vì diệt ý niệm nhất đế mà nói “vô đế”.

Hỏi: Nếu như vậy thì nên chỉ trích cả hai sự chứng đắc và chưa chứng đắc của các hành giả Tiểu thừa, và cũng nên phê bình cả hai sự chứng đắc và chưa chứng đắc của hành giả Đại thừa.

Đáp: Ở đây thì không là trường hợp này. Những hành giả Tiểu thừa có những mê lầm vì phân biệt (biệt hoặc 別惑) là cái nên vượt qua, và những biệt lí nên làm hiển lộ. Vì thế, dù nói rằng họ chứng đắc, chỗ [chứng đắc] này cũng cần được phê bình. Trung Đạo thì không như vậy. Tại sao cần phải phê bình sự chứng đắc [được Trung Đạo]?

Hỏi: Nếu như vậy, thì chỉ Trung Đạo mới nên là nhất-thực-đế – 實諦, và không nên gọi tên là vô-đế.

Đáp: Vì những người chưa chứng ngộ hoàn mãn mà cần phải nói là vô-đế, vì với trói buộc, họ sẽ phát khởi mê lầm. Với những người đã thực sự giác ngộ thì có [chân lí thực chứng]; với những kẻ [đắm chìm] trong hí luận thì không.

.....HẾT.....



Những bản in “Chỉ Quán Phụ Hành Truyền Hoằng Quyết”
do Đệ Cửu Tổ Trạng Nhiên biên soạn, giải thích “Maha Chỉ Quán”,
còn lưu lại ngày nay.



Tháp dựng năm 597,
ngay nơi Thiên Thai Trí Khải thường giảng kinh, viết sách,
bên dưới tháp là nhục thân của Đại Sư.



Núi Thiên Thai.

Tháng 9 năm 575,

Thiên Thai Đại Sư bỏ lại sau lưng những ưu đãi của triều đình nhà Trần,
đi về Thiên Thai sơn, một mình lên tận đỉnh núi.



Năm 38 tuổi, Thiên Thai Đại Sư lên tận Hoa Đảnh,
đêm đêm tọa thiền giữa ma quái và thú dữ, dựng lập Pháp Hoa Tông,
nay gọi là Thiên Thai Tông. Chùa được xây năm 936 ghi lại dấu vết người xưa.



Chùa Thạch Thành, cũng gọi là Chùa Đại Phật vì có tượng Đức Phật Thích Ca rất lớn.

Đây cũng là nơi Thiên Thai Đại Sư – về sau được tặng danh hiệu là “Tiểu Thích Ca Đông Độ” 東土小釋迦 xả bỏ nhục thân ngày 24 tháng 11, năm 597.

.....

Ghi chú: Vì đây là bản dùng để ghi âm nên không có phần footnotes chú thích và thư tịch. Thính giả có thể tìm nguyên văn bản Việt dịch có hình vẽ và chú thích chi tiết trong website Thư Viện Hoa Sen.

