

QUYỀN 33

Hỏi: Đạo không thể tu, pháp không thể hỏi, vừa ngộ đại chỉ mọi việc đều xong, cho nên nói đường ngôn ngữ dứt chỗ tâm hành diệt. Đã gọi là Tông Cảnh vì sao trích dẫn nhiều văn kinh nói về thân giới tâm tuệ ? *Kinh Pháp Hoa* nói: “Còn không cho gần gũi học giả tam tạng”. Đã trái với kinh giáo đại thừa thì làm sao tạo niềm tin cho kẻ hậu học ?

Đáp: Trong kinh bài xích học giả tam tạng là bài xích giới định tuệ của Tiểu thừa. Giới chỉ giữ gìn thân miệng, đoạn trừ mầm bệnh cảnh lá tứ trụ. Định thân như cây khô, dứt sạch diệu dụng oai nghi hiện bên ngoài. Tuệ chỉ chứng thiên không, mất đi cái lý trung đạo viên dung bất không, cho nên gọi là thiếu kém pháp an vui, rơi vào hàng hạ liệt, bị Tịnh Danh quả trách là pháp của kẻ ngu si.

Định tuệ của viên tông này còn không như cái không vô tướng của đại thừa sơ giáo và cái lý thiên viên của đại thừa biệt giáo, làm sao luận bàn với tam tạng dứt trừ định tuệ ? Giới định tuệ của Tông Cảnh Lục cho đến một sự một hạnh, tất cả đều vào pháp giới đầy đủ vô biên đức, là tông chỉ vô biên, là pháp môn tính khởi, vô ngại viên thông bất khả tư nghì. *Thiên Thai giáo* nói: “Nhu gương hiện ảnh tượng, gạch ngói không thể hiện, trong đó có đủ các tướng, nhưng không tức là vô, pháp thân thanh tịnh vi diệu đủ ba mươi hai tướng”. Hòa thượng Trùng Quán nói: “Phàm Thánh xen suốt, ngay phàm tâm thấy Phật tâm. Lý sự song tu, dựa vào bản trí mà cầu Phật trí”.

Cổ đức giải thích:

Người tu thiền đánh mất ý chỉ, chấp lý mê sự cho rằng tính vốn tự đầy đủ cần gì tu hành, chỉ cần bất tình là chân Phật tự hiện. Còn người theo giáo học, chấp sự mê lý cho rằng cần gì phải siêng năng tu tập lý pháp. Hợp lại thì cùng tốt đẹp, tách ra thì tổn thương cả hai, lý hạnh song tu để rõ viên diệu; ngưng tâm dứt niệm gọi là lý hạnh, khởi công tu tập gọi là sự hạnh.

Y theo bản trí tức là trí bản giác, đây là nhân của trí. Cái hu minh bất muội này gọi là trí, thành tựu lý hạnh trước mới bật tình hiển lý.

Cầu Phật trí tức là trí giải thoát không chướng ngại, đây là quả của trí. Căn cứ vào viên minh quyết đoán gọi là trí, thành tựu sự hạnh trước mới khởi hạnh thành quả. Do vì thể tính đồng nên y theo, do vì tướng dụng khác nên tìm cầu. Nhưng cầu tướng dụng mà không cầu thể tính. Trước bật tình, lý hạnh là trừ duyên khởi ô nhiễm để hiển thể tính; sau khởi công, sự hạnh là phát duyên khởi thanh tịnh để thành tướng dụng.

Vô tướng tông nói: Như trên đã nói, tướng dụng có thể như thể, chỉ cần y theo bản trí, tình bật thì tướng dụng tự hiện, vì vốn đầy đủ cần gì phải khởi sự hạnh.

Viên tông nói: Tính duyên vốn đầy đủ, lúc bật tình chỉ trừ bỏ phần ô nhiễm của tướng dụng tự hiện chân thể. Nếu không có sự hạnh thì không do đâu mà sinh ra phần thanh tịnh của tướng dụng. Như trong vàng tuy có thể làm ra nhiều món trang sức song trừ bỏ quặng vàng mới có thể hiển bày. Nếu không có sự chế tác thì không thể thành đồ trang sức. Nếu bật tình thì không cần sự hạnh, Phật dạy phải tu tập đầy đủ, nào phải uổng công học đạo. Thế nên bậc Bát địa đã có thể lìa niệm, Phật khuyên mới nên khởi sự hạnh, vì biết lìa niệm là chưa xong việc. Do đó kinh tụng:

*Pháp tính chân thường lìa tâm niệm,
Nhị thừa cũng có thể đạt được.
Chẳng phải do đây thành Thế Tôn,
Phật đắc thậm thâm vô ngại trí.*

Lời khuyên này đều là sự hạnh, nên biết quả Phật phải có đầy đủ tính tướng, nhân hạnh ắt phải sự lý song tu; y bản trí như được vàng, tu lý hạnh như bỏ trừ quặng, tu sự hạnh như tạo tác, cầu Phật trí như thành đồ trang sức.

Hoa Nghiêm Diễn Nghĩa nói: Nếu chấp thiên thì y theo tính của bản trí vô tác vô tu như gương vốn tự sáng chẳng cần lau chùi.

Nếu chấp pháp thì phải khởi sự hạnh cầu những điều kiện tốt bên ngoài để thành tựu công đức và vì thiên chấp nên nói song hành. Ý bản trí là căn cứ vào lý, vì trí tính vô lậu vốn đầy đủ. Còn cầu Phật trí là căn cứ vào sự, trong vô sở cầu ta nên cầu. Gương tâm vốn thanh tịnh lâu ngày bị trần lao che lấp, Hằng sa tính đức bị chôn vùi bởi trần sa phiền não, thế nên phải dùng pháp tính tùy thuận không xan tham v.v... tu sáu thứ ba-la-mật bố thí v.v... Chư Phật đã chứng, chúng ta chưa chứng. Lại lý chẳng ngại sự vì chẳng ngại cầu; sự chẳng ngại lý vì cầu mà không cầu. Tu như thế là tu tức không tu, gọi là chân tu.

Khai thị như trên thì gốc ngọn không sót, lý đầy đủ hạnh trọn vẹn, nhân viên quả mãn, có thể gọi rằng cỗ xe cao rộng với nhiều kẻ tùy tùng bảo vệ mới có thể vào nhất thừa quy Tông Cảnh. Nếu hàng sơ tâm đã vào rồi cần phải ngậm hớp chân không, chỉ nơi tâm hành chẳng phải nơi lời nói, dứt khoát luôn luôn nỗ lực, niệm niệm tương ưng, như người đã chết vĩnh viễn không còn nghĩ ngợi. Nếu chẳng dốc chí thì đâu gọi là bậc trượng phu, chỉ có nói suông trọn thành tự dối.

Như Thiên Thai Thập Đắc có bài tụng:

*Nước biển Đông Dương trong,
Nước trong thấy đến đáy,
Nguồn linh tuôn suối pháp,
Chặt nước dao không mẻ,
Ta thấy kẻ ngu si,
Đèn tâm chống Tu-di,
Khúc củi nấu biển cả,
Bàn chân chà quả đất
Nấu cát muốn thành cơm.
Mài ngói muốn thành gương.
Nói ăn trọn chẳng no;
Cần nỗ lực tu hành
Sừng sừng đại trượng phu,*

*Đường đường đáng sáu thước,
Chết uống chôn dưới mồ,
Đáng tiếc vật tro trôi!*

Bàng cư sĩ có thơ:

*Đọc kinh cần hiểu nghĩa,
Hiểu nghĩa liền tu hành.
Nếu học theo liễu nghĩa,
Tức vào thành niết-bàn.
Nếu như không hiểu nghĩa,
Thấy nhiều chẳng bằng mù,
Tầm văn xem xét đất,
Trâu tâm chẳng chịu cày,
Đám ruộng toàn cỏ dại
Làm sao lúa mọc được.*

Cho nên biết cần phải ở nơi tâm hành thành tựu nhãn lực. Nhãn có hai thứ: Một là sinh nhãn, hai là pháp nhãn. Đối với pháp nhãn quán hạnh dễ thành, vì thấu rõ duy tâm nên trong ngoài bình đẳng. Như *luận Đại Trí Độ* nói: “Pháp nhãn là không vướng mắc với sáu tình bên trong, chẳng bám lấy trần bên ngoài, hay đối với trần và thức chẳng khởi phân biệt, vì sao ? Bên trong giống như bên ngoài, bên ngoài giống như bên trong vì hai tướng đều bất khả đắc, vì là một tướng, vì do nhân duyên hợp, vì thật sự là không, vì tất cả pháp tướng thường thanh tịnh. Vì sao gọi là tất cả pháp tướng thường thanh tịnh, vì cùng tuân theo nhất đạo”.

Do đó *Hoa Nghiêm Sớ* ghi: “Nhất đạo thậm thâm cũng gọi là Nhất thừa, Phật Phật đều đồng. Vì là nhất chân đạo nên Phật Phật đều nương, đồng quán tâm tính, cùng tu vạn hạnh, từ trước đến sau không còn con đường nào khác nên gọi là nhất đạo”.

Hỏi: Chân tâm thường trụ ở khắp mọi nơi tức vạn pháp đều chân, tại sao lại có bốn thời sinh diệt ?

Đáp: Do thấu rõ chân tâm bất động thì vạn pháp không dời đổi, là nghĩa thường trụ. Nếu thấy vạn pháp dời đổi đều là vọng tâm,

vì tất cả cảnh giới duy tâm vọng động. Nếu tâm chẳng khởi, ngoại cảnh vốn không, vì từ thức biến. Nếu là tâm thức thì không còn một pháp thường trụ làm sao có vạn pháp dời đổi.

Hỏi: Hiện nay thấy các vật tượng tươi héo, thời cảnh biến đổi, làm thế nào phân tách tỉ mỉ để thấy rõ ý nghĩa không dời đổi ?

Đáp: Chỉ cần thấy tính thì dứt hết hồ nghi, tôi đã từng suy xét tận cùng hình như đã tin lý này. *Luận Bất Thiên* nói: “Gió lùa qua núi mà thường tĩnh, sông ngòi chẳng chịt mà không trôi chảy, ngựa hoang âm ì mà chẳng động, nhật nguyệt xoay vần mà chẳng đi”.

Sớ nói: Gió trước chẳng phải gió sau nên qua núi mà thường tĩnh; nước trước chẳng phải nước sau nên rót hoài mà không chảy; khí trước chẳng phải khí sau nên âm ì mà chẳng động; ngày hôm trước chẳng phải ngày hôm sau nên xoay vần mà chẳng đi.

Sao nói: Nhưng tự thể niệm niệm chẳng đồng thì khi niệm ban đầu khởi chẳng phải là niệm thứ hai, cho đến lúc gió thổi qua núi sau cùng chẳng phải là lúc ban đầu thì không có thể gió của niệm ban đầu nhất định từ chỗ kia thổi đến núi này.

Lại núi từ lúc động ban đầu cho đến lúc sụp đổ trên mặt đất, tự thể của núi luôn luôn không đồng thì lúc một niệm động đầu tiên chẳng phải là lúc niệm động thứ hai, cho đến lúc sụp đổ trên đất chẳng phải lúc động ban đầu thì không có thể núi của động ban đầu nhất định từ chỗ kia đến sụp đổ trên mặt đất. Đây là gió chẳng đến, núi chẳng đổ trên đất, tuy gió lùa qua núi mà chưa từng động. Vì bốn vật này thế gian cho là dời đổi, nhưng núi non bầu trời đều chẳng hay biết nhau, niệm niệm tự trụ, thấy đều không dời đổi. Chẳng hạn như thế gian gọi là lớn song chẳng qua bốn đại, trong bốn đại thì động chẳng gì qua phong luân, xét kỹ tính của phong luân vốn thật bất động.

Nghĩa Hải ghi: Xem xét động tịch, là bụi theo gió, tung bay là động, vắng lặng không dấy là tịch. Nay lúc tĩnh do động chẳng mất tức là toàn lấy động làm tĩnh. Nay lúc động do tĩnh chẳng mất tức là toàn lấy tĩnh làm động. Do toàn thể tương thành nên khi động là

đang tĩnh, lúc tĩnh là đang động, cũng như gió vốn chẳng động mà hay lay động các vật. Nếu trước tiên có động thì mất đi tự thể, chẳng còn động nữa. Nay quán gió này cùng khắp pháp giới, lặng lẽ không động, không hình không bóng, nó động là do duyên khởi. Như trong nhà kín, nếu nói rằng có gió thì gió nào không động? Nếu nói rằng không gió, gặp duyên liền khởi, hoặc khắp pháp giới phe phẩy thì khắp pháp giới sinh, cho nên biết phong đại bất động, động thuộc về duyên khởi. Nếu trong mười phương hư không, giả sử không do người phe phẩy, hoặc lúc tự khởi, cũng là do rỗng rảnh qui thần làm ra. Vì qui thần thuộc âm, đến chiều tối thì gió nhiều, cho đến kiếp sơ, kiếp mạt gió thành hoại đều do nghiệp cảm của chúng sinh. Thế gian không có một pháp chẳng từ duyên sinh, duyên hội thì sinh, duyên tan thì diệt. Nếu chấp tự nhiên sinh thì chỉ hợp với thường sinh, làm sao có thể gặp hoãn, bất định, động tĩnh, không hằng, cho nên biết thấy từ duyên khởi.

Lại biết các duyên hòa hợp thành sự đều chẳng có, hòa hợp cùng không duyên. Trong đó duyên không có tự tính, nhưng tâm động suy xét tự tâm thì tâm cũng chẳng động. Vì tâm vô hình nên chỗ khởi bất khả đắc, liền biết đều từ chân tính khởi. Chân tính chẳng khởi mới biết tâm tính bao trùm tính của tứ đại, thể hợp chân không, tính không động tĩnh. Vì do tướng rõ động, nhân động đối tĩnh, tướng động đã không thì tướng tĩnh cũng mất.

Cho nên *kinh Thủ Lăng Nghiêm* nói: “Tính phong chân không, tính không chân phong”. Lại tông chỉ bất thiên đầu là cảnh dao động, ý chỉ vô sinh, không chỉ vượt qua môn sinh diệt.

Kinh Kim Cương Tam-muội nói: “Nghĩa do nhân duyên sinh là nghĩa diệt chẳng phải sinh, diệt các nghĩa sinh diệt là nghĩa sinh chẳng phải diệt, cho nên khởi mà hằng chẳng khởi, chẳng khởi mà hằng khởi”. Thông đạt như thế thì không rơi vào đoạn thường, có thể giải thích chính xác ý nghĩa nhất tâm bất thiên.

Như tiên đức nói: Tính của vật không sai khác, ngộ là chân lý, chân là bất biến. Vật tự lặng lẽ nhưng bị thường tình che đậy, ở

trong bất động làm cho là động, thể đạo sâu lắng, lời nói huyền vi sử dụng hằng ngày mà chẳng biết.

Nói về vật bất thiên, sự tượng có thể nhìn thấy gọi đó là vật; vật thể đều trụ nên gọi là *bất thiên* (không dời đổi). Vì bất thiên nên theo dòng mà vắng lặng thanh tịnh, vì là vật nên cùng tứ tượng nương tựa nhau, cho nên biết không có sinh và chẳng sinh, không có hình và chẳng hình, ở nơi tính tượng mà giữ lấy một, đây là luận bất thiên.

Do đó *luận Bất Thiên* nói: Do chúng sinh mê muội, Như Lai liền nói để phá sự mê hoặc ấy, giữ lấy chân tâm bất nhị, bỏ đi giáo pháp bất nhất, tuy có vẻ trái nghịch mà không khác, vì đây là Thánh ngôn! Thế nên nói về chân thì có thuyết bất thiên, bàn về tục thì có thuyết lưu động, tuy có nhiều đường lối khác nhau song hội quy về một mối mà trình bày văn từ. Nghe nói bất thiên thì cho rằng vật ngày xưa chẳng đến ngày nay; nghe nói lưu động thì cho rằng vật ngày nay có thể đến ngày xưa. Đã gọi là xưa nay mà muốn dời đổi là thế nào? Thế nên nói đến chưa chắc đến, xưa nay thường còn; vì nó bất động. Nói đi chưa chắc đi, nghĩa là chẳng từ nay đến xưa, vì nó chẳng đến; chẳng đến nên chẳng tung hoành nơi xưa nay; chẳng động nên mỗi tính trụ nơi một đời. Vậy thì nếu hiểu được sách vở nói dị thuyết của bách gia thì văn ngôn nào có thể mê hoặc? Thế nên người nói dừng thì ta nói đi, người nói đi thì ta bảo dừng, vậy thì đi dừng tuy khác song chỉ là một.

Cho nên kinh nói: “Lời nói chân chính dường như trái nghịch ai có thể tin được”. Lời này có nguyên do, vì sao? Người ta tìm cầu ngày xưa nơi ngày nay, cho là nó chẳng dừng lại; còn ta tìm cầu ngày nay nơi ngày xưa biết nó chẳng đi đến. Nay nếu đến xưa thì xưa phải có nay, xưa nếu đến nay thì nay phải có xưa. Nay mà không có xưa vì biết chẳng đến, xưa mà không có nay vì biết chẳng đi. Nếu xưa chẳng đến nay, nay cũng chẳng đến xưa, mỗi sự vật đều tính trụ thì vật gì có thể đến đi? Vậy thì tứ tượng như gió thổi, toàn cơ tợ điện chớp, một chút đặc ý tuy nhanh mà chẳng chuyển động.

Thế nên công đức Như Lai lưu lại muôn đời thêm thường còn, đạo thông trăm kiếp càng bền vững, tạo thành núi non phải từ sụt đất, con đường tu hành nhờ đến những bước ban đầu, thế nên công đức sự nghiệp không thể mục nát, công đức không thể mục nát tuy ở nơi xa xưa mà không biến hóa, không biến hóa nên chẳng đổi dời, chẳng đổi dời nên lặng lẽ vậy. Cho nên kinh nói: “Tam tai vận hành mà hành nghiệp lặng lẽ”. Tin lời này là thật, vì sao ? Vì quả chẳng cùng nhân, do nhân mà có quả; do nhân mà có quả, nhân ngày xưa chẳng mất; quả không cùng nhân, nhân nay chẳng đến; chẳng mất chẳng đến thì biết rõ cái lý bất thiên, còn mê muội gì, do dự gì đối với sự đi ở và động tĩnh! Vậy thì trời đất đảo lộn không cho là động, sóng bủa ngát trời không cho là động. Nếu ngộ được thể tính của sự vật thì có thể biết rõ ràng.

Người xưa giải thích: Đoạn trước nói xưa nay mỗi tính trụ nơi một đời chẳng có tướng vắng lai thì già trẻ không biến đổi, nhất định làm trẻ con hoài; lúc không còn chấp chững cho đến tuổi già cũng không nối tiếp, mất đi thân thuộc, không cha không con. Lẽ ra chỉ có trẻ con có cha, còn tuổi già không có phần thì mất đi công lao trước, rơi vào lỗi đoạn diệt. Từ đây liền biết rõ công đức bắt đầu từ bước ban đầu, từ sụt đất. Nhân quả cùng tương tục chẳng mất, chẳng đoạn chẳng thường, chẳng nhất chẳng dị, chẳng đến chẳng đi, cho nên đầy đủ lý bất thiên.

Nói giữ lấy chân tâm bất nhị, bỏ đi giáo pháp bất nhất, nghĩa là các bậc Thánh nương vào nhất tâm chính tông, tùy theo căn cơ diễn nói giáo tích sai biệt. Tuy cứu lưu bát giáo chẳng đồng mà không đổi dời nhất niệm không sót, cho nên nói rằng tuy có nhiều đường lối khác nhau song hội quy về một mối.

Nói theo văn mê ý chỉ, nghĩa là chỉ chấp lời nói sinh diệt quyền môn, vọng thấy tướng khứ lai thế gian nhân đây cho là lưu động, theo cảnh luân hồi. Họ đâu biết rằng sinh tử khứ lai rốt ráo không có tính. Do đó luận Trung Quán phá ba thời không đi: Một là

đã đi không đi, pháp đi đã xong; hai là chưa đi không đi, pháp đi chưa sinh; ba là đang đi không đi, đang đi không dừng.

Lại vì đi và pháp đi đều không. Nếu không có đi thì không có pháp đi, cũng không có nơi chốn. Đi là người, vì pháp nhân người mà có, lìa người không có pháp, lìa pháp không có người.

Cho nên *Sao* nói: Xem nơi chốn biết người ấy đi. Đi không đến nơi chốn là nói về ba thời không đến đi để biện về sự chẳng đổi dời. Như ban đầu người đứng bất động ở hướng đông thì gọi là chưa đi, vì chưa đi nên không được gọi là đi. Nếu dời một bước khỏi chỗ đứng quay nhìn chỗ cũ gọi là đã đi, vì đã đi nên chẳng được gọi là đi. Người mê lầm liền xoay qua chấp rằng động chỗ thì có đi, trong đây có đang đi, chẳng phải đã đi và chưa đi. Thế nên lúc đi là đi, ngài Long Thọ bèn lấy sự đối đãi nhau mà phá rằng: Nếu có đã đi, chưa đi thì có đang đi, nếu không có đã đi, chưa đi thì không có đang đi, cho nên bài kệ nói: Lìa đã đi, chưa đi, đang đi cũng không đi. Như do hai bên ngăn mà có ở giữa dài, nếu không có hai bên ngăn thì không có ở giữa dài.

Ngài Thanh Mục bèn lấy sự trái nhau để phá, vì sao? Lúc đang đi nghĩa là nửa đi nửa chưa đi gọi là đang đi thì ở trong một pháp có hai thứ rơi vào sự trái nhau, nghĩa đi chẳng thành, thế nên lúc đi cũng không đi. Cho nên bài kệ nói: “Đã đi không có đi, chưa đi cũng không đi, lìa đã đi chưa đi, lúc đi cũng không đi”. Như người từ hướng đông đi đến hướng tây, thấy hình như có đi, cho nên nói biết người ấy đi. Nhưng trong mỗi bước ba thời không đi thì không có pháp đi. Đã không có pháp đi thì không có người đi từ nơi này đến nơi kia, nên nói rằng đi không đến nơi chốn. Đi là người. Một kinh một luận ở trên đều nói về ba thời không đi để nêu tông chỉ biện sự bất thiên. Nhân quả đến đi chẳng đổi dời này đây là thể hội ý chỉ bát bất của trung đạo. Như luận có kệ:

*Chẳng sinh cũng chẳng diệt,
Chẳng thường cũng chẳng diệt.
Chẳng một cũng chẳng khác,*

*Chẳng đến cũng chẳng đi,
Hay nói là nhân duyên,
Khéo dứt các hí luận.
Tôi cúi đầu lễ Phật,
Đệ nhất trong các thuyết.*

Nay đem nhân quả để giải thích nghĩa bát bất.

Bất sinh, như lúc hai mươi tuổi là nhân, lúc ba mươi tuổi là quả. Nếu là hai mươi tuổi mà có ba mươi tuổi thì nói là có sinh. Nếu là hai mươi tuổi mà không có ba mươi tuổi thì nói là bất sinh, cho nên *Trung Luận* nói: Là bỏ hạt thóc ban đầu thì không thể có thóc hôm nay, cho nên bất sinh.

Bất diệt, như lúc hai mươi tuổi chẳng không nên bất diệt, nếu chết lúc hai mươi tuổi thì nay làm gì có ba mươi tuổi. *Trung Luận* nói: Nếu diệt thì nay lẽ ra không có lúa mà sự thật có lúa, cho nên bất diệt.

Bất thường, như lúc ba mươi tuổi không có hai mươi tuổi nên bất thường. *Trung Luận* nói: Như khi gieo mầm thóc thì biến hoại, cho nên bất thường.

Bất đoạn, như do hai mươi tuổi mới tiếp nối tuổi ba mươi, nên bất đoạn. *Trung Luận* nói: Như từ lúa có mầm nên bất đoạn, nếu đoạn thì chẳng nên tương tục.

Bất nhất, thân thể lúc hai mươi tuổi và tuổi ba mươi không giống nhau, mỗi tính trụ riêng nên bất nhất. *Trung Luận* nói: Như lúa chẳng thành mầm, mầm chẳng phải lúa, nên bất nhất.

Bất dị, chẳng là hai mươi tuổi mà có ba mươi tuổi, như họ Trương lúc hai mươi tuổi không khác họ Trương lúc ba mươi tuổi. *Trung Luận* nói: Nếu khác có sao phân biệt mầm lúa, thân lúa, lá lúa, cho nên bất dị.

Bất lai, hai mươi tuổi chẳng đến ba mươi tuổi cho nên bất lai.

Bất xuất, ngay lúc hai mươi tuổi tự vắng lặng không còn sinh nữa nên bất xuất.

Đạt lý này liền là tất cả hí luận khế hội trung đạo, đây là chân đế. Biết rằng trong chân đế không có một pháp để được thì làm gì có đến đi ?

Như *kinh Đại Niết-bàn* ghi: “Bấy giờ Thế Tôn hỏi Bồ-tát: Thiện nam, ông đến hay chẳng đến ? Bồ-tát Lưu Ly Quang nói: Thế Tôn, đến cũng bất lai, chẳng đến cũng bất lai, con quan sát nghĩa này đều không có đến. Thế Tôn, các hành nếu thường cũng lại không đến, nếu là vô thường cũng không đến. Nếu người thấy tính chúng sinh có đến và chẳng đến, nay con chẳng thấy tính cố định của chúng sinh, tại sao phải nói có đến và chẳng đến ? Người kiêu mạn thì thấy có đến đi, không kiêu mạn thì không có đến đi. Người tu hành chấp trước thì thấy có đến đi, không chấp trước thì không có đến đi. Nếu thấy Như Lai nhập niết-bàn thì có đến đi, không thấy Như Lai nhập niết-bàn thì không có đến đi. Chẳng nghe theo Phật tính thì có đến đi, nghe theo Phật tính thì không có đến đi.

Luận Bát-nhã Đẳng hỏi: Ông đã đi gọi là sơ phát, hay là chưa đi gọi là sơ phát, hay là đang đi gọi là sơ phát ? Cả ba đều chẳng đúng.

Như kệ nói:

*Đã đi chẳng xuất phát,
Chưa đi chẳng xuất phát,
Đang đi chẳng xuất phát,
Nơi nào có xuất phát ?*

Giải thích: Đã đi không có xuất phát, nghĩa là tác dụng của đi đối với đi đã hết rồi. Chưa đi cũng không có xuất phát nghĩa là chưa khởi hành không đi, đi thì chẳng đúng. Lúc đang đi không có xuất phát nghĩa là đã đi, chưa đi đều không có nghĩa đi, tại sao nói lúc đang đi có đi. Như vậy ba thứ đều không có xuất phát ban đầu, cho nên kệ nói: nơi nào có xuất phát ?

Lại kệ nói:

*Không đã đi, chưa đi
Cũng không có đang đi*

*Đôi với pháp không đi
Có sao vọng phân biệt ?*

Giải thích: Vọng phân biệt như người bệnh mắt nhìn con ruồi, sợi lông, sợi tóc trong hư không đều không có thể tính.

Lại kệ nói:

*Thế nên đi vô tính,
Người đi cũng như thế,
Lúc đi và các pháp,
Tất cả đều không có.*

Lại kệ nói:

*Pháp chưa diệt bất diệt,
Pháp đã diệt bất diệt,
Lúc đang diệt bất diệt,
Không sinh làm sao diệt ?*

Giải thích:

Câu thứ nhất, vì dứt cái không nên giống như trụ. Câu thứ hai như người đã chết không còn chết nữa. Câu thứ ba là pháp đã diệt và pháp chưa diệt không còn có lúc đang diệt, vì có cùng lỗi cho nên biết lúc đang diệt bất diệt. Câu thứ tư nghĩa thế nào, vì tất cả pháp đều chẳng sinh.

Không sinh có nghĩa là tướng sinh không có; không có sinh mà có diệt nghĩa này không đúng, như cô gái đá.

Cho đến ông nói diệt là có thể tính diệt hay là không có thể tính diệt ? Cả hai đều không đúng.

Như kệ nói:

*Pháp nếu có thể tính
Thì không có tướng diệt.*

Giải thích: Vì trái nhau như nước với lửa. Do đây nên có kệ nói: “Một pháp có hữu vô, nơi nghĩa chẳng phải thế”.

Lại kệ nói:

*Pháp nếu vô thể tính,
Có diệt cũng chẳng đúng.*

*Như không đầu thứ hai
Chẳng thể nói đoạn nó.*

Thế nên đã không có pháp đến đi, cũng không có thời dừng nghỉ. Do nhân pháp mà biết thời, cũng nhân thời mà biện pháp, pháp đã không có thời làm sao thành ?

Như luận Trung Quán có kệ:

*Hiện tại bất khả đắc,
Quá khứ bất khả đắc.
Thời nếu bất khả đắc,
Làm sao nói thời tướng.
Do vật nên có thời,
Lìa vật nào có thời ?
Vật đã còn không có
Huống là lại có thời ?*

Giải thích: Như trên dẫn chứng chỉ thẳng thế gian đều là tức sự biến chân, từ phàm thấy đạo, trước mắt hiện chứng có thể dứt nghi, pháp đi đã thế, cho đến sáu nẻo luân hồi bốn thời thay đổi đều là bất thiên, là đạo nhất tâm thường trụ. Vậy thì lời lẽ của sách vở, dị thuyết của bách gia nếu lĩnh hội thì văn ngôn nào mê hoặc ? Nếu đạt vạn pháp duy tâm, quán sát tâm tính chưa từng sinh thì làm sao nói diệt; tính còn chưa được thì làm sao nói động ?

Như trên pháp hội Lăng Nghiêm, Như Lai ở trong đại chúng tức thời co năm ngón tay lại, rồi lại mở ra, mở ra rồi nắm lại; rồi bảo A-nan: Hiện nay ông thấy gì ? A-nan thưa: Con thấy bàn tay trăm báu của Như Lai ở trong đại chúng mở ra nắm lại. Phật bảo A-nan: Ông thấy bàn tay ta mở ra nắm lại, ấy là bàn tay ta có mở có nắm, hay là cái thấy của ông có mở có nắm ? A-nan thưa: Bạch Thế Tôn, con thấy bàn tay Như Lai tự mở ra nắm lại, chẳng phải tính thấy của con có mở có nắm. Phật hỏi: cái gì động, cái gì tĩnh ? A-nan thưa: Bàn tay Phật động, tính thấy của con còn không có tĩnh thì cái gì là động ? Phật nói: Đúng thế! Cho đến tại sao nay ông cho động là thân, cho động là cảnh, từ thí chí chung niệm niệm sinh diệt, quên

mắt chân tính, điên đảo hành sự, tính tâm mắt chân, nhận vật là mình, tự chịu lưu chuyển trong luân hồi. Cho nên biết thấy tính thì lý bất thiên bao trùm pháp giới, chỉ vì nhận vật là mình, trái giác hiệp trần. Nếu cho động là thân, cho động là cảnh thì điên đảo hành sự, tính tâm mắt chân. Cảnh thực ra bất thiên, chỉ có tâm vọng động, có thể gọi là mây trôi trắng dờn, thuyền đi bến đổi.

Cho nên luận nói: Thế nên nói đến chưa chắc đến, xưa nay thường còn, vì chẳng động. Nói đi chưa chắc đi nghĩa là chẳng từ nay đến xưa, vì chẳng đến. Vì chẳng đến nên chẳng chạy theo xưa nay, vì chẳng động nên mỗi tính trụ ở một đời. Đây là pháp pháp đều riêng trụ ở địa vị chân như, không có một vật đến đi, cũng như chưa từng có một niệm tạm dừng; đều là chẳng đôi đũa nhau, chẳng phải là bất thiên sao ?

Nếu có thể thông đạt như thế nhãn quan sáng tỏ thì huyễn trần dường như có, dị thuyết nhất thời sao có thể mê hoặc được ta ?

Người xưa giải thích: Văn ngôn dị thuyết của bách gia làm sao có thể mê hoặc ? Đây là nói không mê lầm ba giáo, vì mỗi giáo đều lập tông chỉ riêng. Nho giáo có hai mươi bảy nhà, nếu khế hợp lý ngũ thường thì không mê lầm. Lão giáo có hai mươi lăm nhà, nếu khế hợp hư vô cũng không mê lầm. Thích giáo có mười hai phân giáo, nếu rõ bản tâm cũng không mê lầm. Vậy thì ba giáo tuy khác biệt nhưng nếu pháp giới gồm thâu thì không khác nguồn. Nếu trăm họ chín phái của Khổng giáo và Lão giáo, nói chung thì không lìa pháp giới, như trăm sông chảy về biển cả diệu chỉ nhất thừa của Phật giáo viên tông; nói riêng thì bách gia như ánh sáng đom đóm đâu thể chiếu xa, như biển cả không chảy về trăm sông.

Vậy thì tứ tượng như gió thổi, toàn cơ như điện chớp, được ý chỉ vi tế tuy nhanh mà chẳng chuyển động, tứ tượng là tứ thời, toàn cơ là bắc đẩu thất tinh. Tuy lạnh nóng thay đổi, tinh tú chuyển di, gió thổi điện chớp sát-na chẳng dừng, song nếu thấu rõ mật chỉ vi tế nơi nhất tâm thì thấy tính bất động.

Quả chẳng cùng nhân, do nhân có quả, như núi cao bắt đầu từ một sọt đất. Sọt đất đầu tiên tuy chưa thành núi, ban đầu chưa đến sau cùng cũng chẳng diệt, cuối cùng cũng nhờ một sọt đất mà thành núi, cho nên nói quả chẳng cùng nhân, do nhân có quả; do nhân có quả, nhân xưa chẳng mất; quả chẳng cùng nhân, nhân chẳng đến nay; chẳng mất chẳng đến thì biết rõ lý bất thiên.

Lại như đường xa nghìn dặm bắt đầu từ bước đầu tiên, tuy chưa đến ngay, đây là quả chẳng cùng nhân. Nhưng cuối cùng do công của bước đi đầu tiên mới có thể đến nghìn dặm đây là do nhân có quả, cho nên nói thành núi nhờ sọt đất đầu tiên, con đường tu hành phải có bước bắt đầu.

Lại lúc mới phát nhân nhất niệm bồ-đề thiện tâm, rôt ráo thành tựu quả diệu giác vô thượng, là một niệm ban đầu chẳng mất. Nếu một niệm ban đầu đã mất thì chẳng thành Phật quả. Cho nên nói rằng công đức của Như Lai lưu lại muôn đời thêm thường tồn, đạo thông trăm kiếp càng vững chắc, vì nó chẳng mất chẳng đến thành công thành nghiệp, nhân không luống bỏ, sự chẳng ném suông thì biết vạn pháp đều bất thiên, đâu còn do dự đối với sự động tĩnh ? Nếu có thể chạm cảnh rõ tông, ngộ thể tính vạn vật, cho dù trời nghiêng đất lở, biển trào núi băng còn không thấy dấu hiệu động tĩnh huống là những ảnh hưởng huyễn hóa kia ?

Hỏi: Tất cả pháp chân tục có tướng có dụng có nhân có duyên, tại sao luôn lấy quán tâm giải thích ?

Đáp: Nếu không quan sát lại tự tâm thì đánh mất đại chỉ Phật pháp, suy tôn các bậc Thánh mà chẳng chịu tiến tu, oan uổng chịu trầm luân, bản thân chẳng được lợi ích. Người chẳng chịu quán tâm tiến đạo như ôm đá chìm xuống vực sâu, như đi đêm bỏ đuốc thì ở nơi biển Phật trí chắc chắn phải bỏ mạng, không thể đến thành niết-bàn. Thế nên lý do khởi giáo của mười phương chư Phật chỉ nói đến Phật tính của tất cả chúng sinh, kho bí mật nhất tâm đại bát niết-bàn, hoặc phàm hoặc Thánh đều vào trong đó. Như Thế Tôn nói đại bát niết-bàn là nơi buông bỏ thân mạng của mười phương

chư Phật, sắp xếp các con vào trong đó, ta cũng tự trụ trong ấy. Vì sao ? Vì giác ngộ tự tâm nên gọi là Phật tính. Vì từ tính khởi công đức vô lậu, tự hành hóa tha pháp lợi vô tận nên gọi là tạng. Vì khó tin khó hiểu nên gọi là bí mật. Vì pháp tính sâu xa nên gọi là niết-bàn, có thể gọi là nơi sinh ra vô lượng pháp bảo, như bốn biển, như mười phương hư không là chỗ nương tựa của vạn pháp. Nếu chẳng gặp thành niết-bàn là đánh mất pháp lợi lớn, có kẻ tạm thời nghe đến thì công đức vô biên.

Như lời ca ngợi trong kinh Đại Bát Niết-bàn, Phật bảo Bồ-tát Ca-diếp: Thiện nam, kinh Đại Niết-Bàn vi diệu như thế (...) kho báu của tất cả pháp, như biển cả là kho báu, kinh Niết-Bàn cũng thế, chính là kho bí mật của tất cả chữ nghĩa. Thiện nam, như núi Tu-di là cội rễ các loại thuốc, kinh này cũng thế chính là cội rễ của Bồ-tát giới. Thiện nam, như hư không là chỗ nương của tất cả vạn vật, kinh này cũng thế chính là trụ xứ của tất cả thiện pháp. Thiện nam, như không thể trói buộc luồng gió mạnh, tất cả Bồ-tát tu hành này cũng thế, chẳng bị tất cả pháp ác phiền não trói buộc. Thiện nam, ví như kim cương không thể bị hư hoại, kinh này cũng thế, ngoại đạo tà ác không thể phá hoại. Thiện nam, như cát sông Hằng không thể đếm, nghĩa kinh này cũng thế không thể đếm. Thiện nam, kinh này làm pháp tràng cho các Bồ-tát như lá cờ của Đế Thích. Thiện nam, kinh này chính là thương chủ đi đến thành niết-bàn, như người dẫn đường các thương nhân đi đến biển cả. Thiện nam, kinh này là ánh sáng pháp cho các Bồ-tát, như mặt trời, mặt trăng hay phá tan bóng tối. Thiện nam, kinh này là vị thuốc hay trị các bệnh khổ của chúng sinh, như diệu dược trong núi Tuyết hay trị các bệnh. Thiện nam, kinh này là chiếc gậy cho nhất-xiển-đề, như người già yếu đi đứng nhờ chiếc gậy. (...) Thiện nam, kinh này là búa bén kim cương có thể chặt đứt cây to phiền não, là dao bén có thể cắt bỏ tập khí, là sự mạnh mẽ hay xô dẹp các ma oán, là lửa trí tuệ thiêu đốt củi phiền não, là kho nhân duyên sinh ra Bích-chi Phật, là kho Thanh văn sinh ra hàng Thanh văn, là con mắt của tất cả chư thiên, là

chính đạo của loài người, là chỗ nương tựa của súc sinh, là chỗ giải thoát của ngạ quỷ, là đấng vô thượng của địa ngục, là đồ dùng vô thượng của mười phương chúng sinh, là cha mẹ của mười phương chư Phật quá khứ, hiện tại, vị lai. Đây là biết rõ nhất tâm này tổng trì kho bí mật niết-bàn.

Ca ngợi bao gồm các đức tính trên, có chút công đức đều tùy theo lý chân như vô tận, năng lực bằng pháp giới, phước đức đồng hư không, đều có thể thành tựu diệu quả bồ-đề vô tác. Nếu chưa tỏ ngộ ý chỉ này, dù có tiến tu cũng chỉ thành hữu vi, trọn chẳng đắc đạo, dù trải qua nhiều kiếp khổ nhọc tu hành cùng chỉ thành môn cứu độ vụng về, trọn không được báo thù thắng.

Như *luận Đại Trí Độ* ghi: Đệ tử của Xá-lợi-phất là tỳ-kheo La Tàn Chu, giữ giới tinh tiến, khát thực sáu ngày nhưng không được thức ăn, đến ngày thứ bảy đói sắp chết, có đồng đạo khát thực đem cho thức ăn, chim xốt lấy đi. Khi ấy, Xá-lợi-phất nói với Mục-kiền-liên: Ông có đại thần lực hãy giữ thức ăn này để cho ông ấy được ăn. Tức thời Mục-liên đem thức ăn đến cho tỳ-kheo kia, nhưng thức ăn vừa đưa đến miệng liền biến thành bùn đất. Kế đến Xá-lợi-phất khát thực đem đến cho thức ăn, nhưng miệng ông ta tự ngậm lại không mở ra được. Sau cùng đức Phật đem thức ăn đến cho, nhờ phước đức của Phật vô lượng khiến cho ông ta ăn được. Tỳ-kheo ấy ăn xong, tâm sinh hoan hỉ càng thêm tín kính. Phật bảo tỳ-kheo: “Các pháp hữu vi đều là tướng khổ”, rồi vì ông ta mà nói Tứ đế, tức thời tỳ-kheo được lậu tận ý giải đắc quả A-la-hán. Cho nên biết phước tin nhất thừa, phước ấy đồng chân như, công đức thọ trì tứ cú bằng công đức của bậc đại giác.

Do đó *kinh Lăng Già* ghi: “Phật bảo Đại Huệ: Đây là tính tự tính đệ nhất nghĩa tâm của chư Phật quá khứ vị lai hiện tại”. Nhờ tính tự tính đệ nhất nghĩa tâm mà thành tựu đức của chân tâm thượng thượng pháp của Như Lai. Nhờ đệ nhất nghĩa tâm mà rốt ráo được phước của thắng quả bồ-đề thế xuất thế.

Hỏi: Vạn pháp duy thức, vậy trong các thức thức nào cứu cánh ?

Đáp: Chỉ có thức a-ma-la là cứu cánh, Trung Hoa dịch là vô cầu tịnh thức, không có biến đổi nên gọi là cứu cánh.

Luận Tam Vô Tính nói: Thức như như nghĩa là tất cả các hành chỉ là thức. Thức này có hai nghĩa nên gọi là như như. Một là nhiếp vô đảo, nghĩa là tất cả các pháp như thập nhị nhập v.v... chỉ là thức, ngoài thức tạp loạn không có pháp nào khác, cho nên tất cả các pháp đều thuộc về thức. Nghĩa này xác định nhiếp vô đảo là như như. Hai là vô biến dị, thức tạp loạn này là phân biệt y tha dường như bày ra trần thức. Do vì tính phân biệt không còn nên tính y tha cũng không có. Hai tính này không có là thức a-ma-la, chỉ có thức này riêng không biến đổi nên gọi là như như.

Lại nói: Tất cả cảnh xuất thế gian chẳng qua duy thức là như lượng cảnh giới. Duy thức này do ngoại cảnh thành, ngoại cảnh đã không, duy thức cũng không. Cảnh không tương thức không sinh, tất cả các pháp bình đẳng vì thông đạt như lý, hai môn lý lượng thấu nhiếp hết tất cả tính tướng. Vì thức tướng diệu hữu là môn như lượng, vì thức tính chân không là môn như lý; nếu lý lượng cùng mất thì chỉ có chân tính.

Lại thức a-ma-la có hai thứ: Một là sở duyên tức là chân như, hai là bản giác tức là chân như trí. Năng duyên là bất không Như Lai tạng, sở duyên là không Như Lai tạng.

Luận Thập Nhị Môn nói: Duy thức chân thật nói tất cả các pháp chỉ có tịnh thức, không có năng nghi, cũng không sở nghi. Duy thức có hai: Một là phương tiện, nghĩa là trước hết quán chỉ có thức a-lại-da không có cảnh giới khác, hiện tiền được cảnh trí đều không, trừ sạch vọng thức gọi là phương tiện duy thức. Hai là chính quán duy thức dẹp trừ sinh tử, tâm thức hư vọng và cảnh tượng. Tất cả đều sạch hết, chỉ có a-ma-la thanh tịnh tâm.

Hỏi: Vạn pháp duy thức, Phật có trụ thức chăng ?

Đáp: Thức a-lại-da, Trung Hoa dịch là tàng thức, vì hay chứa đựng tất cả pháp tạp nhiễm chẳng để mất. Theo kiến chấp cho tạng thức là nội ngã chính mình, đây là dị sinh hữu học.

Thức a-đà-na, Trung Hoa dịch là chấp trì, vì nắm giữ chủng tử và sắc căn. Trung Hoa dịch là thông tất cả vị, ngã chấp hết liền bỏ tên a-lại-da thành tên a-đà-na, nắm giữ chủng tử vô lậu thì vọng tâm dứt sạch. Chân tâm hiển hiện thì Phật trụ vô cấu tịnh thức.

Cho nên kinh nói: “Nếu tâm diệt thì sinh tử dứt, tức là vọng tâm diệt, chẳng phải tâm thể diệt”.

Do đó *luận Khởi Tín* nói: “Lại nữa tướng sinh diệt của tâm phân biệt có hai thứ riêng biệt: Một là thô nghĩa là tâm tương ưng, hai là tế nghĩa là tâm bất tương ưng”. Thô trong thô là trí cảnh của phàm phu; tế trong thô và thô trong tế là trí cảnh của Bồ-tát. Hai thứ tướng này đều do sức vô minh huân tập sinh khởi. Nhưng nương vào nhân, nương vào duyên, nhân là bất giác, duyên là vọng cảnh. Nhân diệt thì duyên diệt. Duyên diệt nên tâm tương ưng diệt, nhân diệt nên tâm bất tương ưng diệt.

Hỏi: Nếu tâm diệt tại sao tương tục, nếu tương tục thì tại sao nói diệt ?

Đáp: Đúng vậy! Nay nói diệt, chỉ là tâm tướng diệt, như nước nhân gió mà có tướng động, do gió dừng nên tướng động hết, chẳng phải thể của nước mất đi. Nếu thể của nước mất thì tướng động phải không có, vì không sở y, năng y. Do thể nước chẳng mất nên tướng động tương tục. Chúng sinh cũng thế, do sức vô minh làm cho tâm động, vô minh diệt thì tướng động cũng dứt, chẳng phải tâm thể diệt. Nếu tâm diệt thì chúng sinh không còn, do vì không sở y, năng y. Do vì tâm thể chẳng diệt nên tâm động tương tục.

Giải thích:

Luận về hai thứ tâm cảnh thô tế đều do sức vô minh huân tập, nhưng nương vào nhân, nương vào duyên, nhân là bất giác, duyên là vọng cảnh, nghĩa là bất giác từ tâm vọng sinh ngoại cảnh, nên

biết cảnh không có tự tính, từ tâm sinh, hòa hợp khởi, cho nên nói tâm sinh thì pháp sinh, nhân diệt thì duyên diệt.

Do thể nước chẳng diệt nên tướng động tương tục, đây là so sánh với tự thể chân tâm chẳng động, chẳng tĩnh; gió vô minh dấy khởi sinh tử dao động. Nếu gió vọng dừng thì tướng động của tâm liền dứt, chẳng phải tâm thể mất. Vì tâm thể là sở y, vạn pháp là năng y. Không có sở y năng y nên biết thể của nhất tâm là chỗ nương của vạn hữu, như thái hư là thể của vạn tượng.

Lại bản thức có hai nghĩa: Một là nghĩa vọng nhiễm, chỗ ở của phàm phu, hai là nghĩa chân tịnh, chỗ trụ của hàng Bát địa, Phật địa chỉ trụ chân như, gọi là vô cấu thức.

Hỏi: Chư Phật chỉ trụ chân như gọi là vô cấu thức. Vô cấu tịnh thức là chân tâm thường trụ là chư Phật quyết định có tâm hay là quyết định không tâm ?

Đáp: Căn cứ thể thì lời dứt tứ cú, ý tuyệt bách phi; căn cứ dụng thì trí có thể biết, tình không thể biết được.

Kinh Hoa Nghiêm nói: “Phật tử, tâm ý thức của Như Lai đều bất khả đắc, chỉ với trí vô lượng mới biết tâm Như Lai”.

Người xưa giải thích: Tâm ý thức của Như Lai đều bất khả đắc, căn cứ vào thể là giả thuyết. Chỉ với trí vô lượng mà biết tâm Như Lai, căn cứ vào dụng là biểu thuyết.

Có sư nói: Thức có hai: Một là nhiễm hai là tịnh. Phật địa không có tâm và tâm sở lậu nhiễm, mà chỉ có tâm và tâm sở thanh tịnh. Do ở trong quả vị, trí mạnh thức yếu nên trên tâm vương hiển bày sự vô nhiễm, căn cứ vào trí nên nói vô lượng; nếu không có tâm vương, tâm sở thì trí nương vào đâu lập ? Kinh nói: Vô cấu thức của Như Lai là vô lậu giới thanh tịnh giải thoát tất cả chướng, đại viên cảnh trí tương ưng thì có tâm vương sáng suốt.

Có sư nói: Do không có nghĩa tích tập tư lương nên nói tâm bất khả đắc, nhờ không có trí phân biệt mà hiển vô lượng, chẳng phải không có tâm thể. Hai cách giải thích trên đều nói rằng có tâm ý thức.

Lại nói: Phật quả thật sự không có tâm ý thức và những tâm pháp khác, nên gọi là bất khả đắc. Chỉ có đại trí nên nói với trí vô lượng nên biết tâm Như Lai.

Kinh nói: “Chỉ có như như và như như trí tồn tại nơi Phật địa”. Trong luận năm pháp nhiếp tính đại giác, chỉ có nhất chân pháp giới và tứ trí bồ-đề, chẳng nói còn có pháp khác. Hai thuyết này nói không có tâm ý thức.

Nếu căn cứ vào cái có ở trước thì khó tránh khỏi sự tăng ích, cũng không thể thông hiểu lời nói bất khả đắc. Nếu căn cứ vào cái không ở sau thì khó tránh khỏi sự tổn giảm, cũng không thể thông hiểu lời nói biết Phật tâm. Đã nói là biết tâm Như Lai, không thể nói là vô tâm, có thể biết rõ chẳng phải vô tâm.

Lại tâm đã không thì trí làm sao riêng lập, cũng trái với nghĩa diệt thức vô thường, đượ thức thường của niết-bàn.

Nếu chấp lấy hai nghĩa hữu vô thì khó tránh khỏi chống trái nhau; nếu hai nghĩa trên cùng mất cùng phi thì đâu tránh khỏi hí luận.

Nếu tông sau nói chỉ có như trí, vì tâm tức đồng chân tính nên nói chỉ có như, vì chiếu dụng chẳng mất nên nói như trí. Đâu là ngoài tâm mà riêng có như, vậy thì chỉ có như không trái với hữu.

Tông trước vì thể thuần như nên có tịnh tâm. Tâm đã là như thì hữu làm sao mất? Là biết tức chân mà hữu cùng với tức hữu mà chân, hai nghĩa tương thành. Hữu vô vô ngại chính nêu ý kinh, nói bất khả đắc là vì ý nghĩa của tâm sâu kín lời nói không thể đến nên nhờ “già” (ngăn che) để hiển bày sâu kín. Nói chỉ dùng trí để biết tâm Như Lai là mượn tâm sở nhờ “biểu” (bày ra) để hiển bày sâu kín. Thế nào là sâu kín? Muốn nói nó có thì đồng tuyệt tướng, muốn nói nó không thì u linh không cùng, muốn cho là tình thì không khác sắc tính, muốn cho là vô tình thì không sâu kín nào chẳng suốt. Thế nên biết Phật tâm là hữu, là vô, là tâm vương, là tâm sở. Trong tâm chẳng phải có ý, cũng chẳng phải không có ý. Trong ý chẳng phải có tâm, cũng chẳng phải không có tâm sở,

chẳng phải y theo tâm vương, cũng chẳng phải chẳng y theo tâm vương, tất cả đều như thế, viên dung vô ngại.

Thanh Lương Ký giải thích: Nói Phật không tâm có trí, thành cái lỗi trái nhau. Tâm vương tối thắng còn nói là không, trí không có chỗ nương thì sao có thể đứng một mình, như không có vua làm gì có bầy tôi! Nay trước hết riêng hội hai tông, sau cùng hiệp lại hai tông. Trước hội với pháp tính tông ý nói tâm là như, trí là như trí, lìa tâm không có như thì biết có như là đã có tâm. Huống chi dụng của thể gọi là như trí, thể của dụng là chân như. Như hạt minh châu, thể hạt châu là như, sự chiếu sáng là trí, đâu có thể còn như mà mất tâm.

Tông trước vì thể thuần như, hội với pháp tướng tông ý nói tức như mà hữu, hữu đâu trái với như, như chiếc gương trống rỗng thì có tâm không mất. Thế nên biết cái hữu của tức chân thông hội cả hai tông. Cái hữu của tức chân là pháp tướng tông, cái chân của tức hữu là pháp tính tông, hai thứ chẳng lìa nhau mới thành Phật tâm chân thật vô ngại.

Lại trong tâm chẳng phải có ý, cũng chẳng phải không ý; chẳng phải có là ý nghĩa bất tức vì hai tướng riêng biệt, cũng chẳng phải không có là ý nghĩa bất ly, vì không có hai thể.

Lại chẳng phải có, vì không có hai thể nhiếp lẫn nhau, cũng chẳng phải chẳng có, vì hai tướng chẳng hoại, lực dụng xen suốt.
