SỐ 1768

NIẾT-BÀN KINH DU Ý

Sa-môn Cát Tạng soạn.

Kinh này gồm hai bản là bản Bắc và bản Nam, đầy đủ và sơ lược khác nhau, trong đó bản Bắc còn gọi là Cựu bản gồm ba mươi ba quyển hay ba mươi quyển, mười ba phẩm; bản Nam có ba mươi sáu quyển, hai mươi lăm phẩm, văn nghĩa sâu rộng và rất nhiều, khó có thể chép hết, như kinh ghi: "Một hằng hà sa, hai hằng hà sa chỉ thấy được lờ mờ, ba hằng hà sa, bốn hằng hà sa thì mới biết được một phần nghĩa lý." Lương Võ đế nói: "Nghĩa của Niết-bàn bao trùm vạn thiện, sự thì dứt bặt trăm lỗi, mênh mông chẳng lường được mé chân, sâu xa chẳng cùng được cửa diệu. Nếu chẳng phải là bậc có đức, từ nơi tâm bình đẳng mà thể hội vô sinh thì kim lô ngọc thất (nhà vàng thất ngọc) há dễ vào được ư! Tôi xưa từng chú thích ghi chép những sớ giải thất lạc, mà nay nhớ lại chẳng được một phần mười. Nhân lời giảng này, mà sớ giải lại. Khi xưa, Đại sư Nhiếp Sơn chỉ giảng Tam luận và Ma-ha Bát-nhã mà không đề cập đến Niết-bàn, Pháp Hoa; các học sĩ thỉnh Sư giảng, Đại sư nói rằng: "Các ông nay đã hiểu Bát-nhã, đâu cần phải giảng thêm nữa." Đại chúng lại thỉnh, sư bèn đọc bài kệ Đạo bản hữu kim vô mà không giảng kinh. Đến thời ngài Hưng Hoàng mới xiển dương rộng kinh này, nhưng khi giảng kinh này, lúc đầu tình hình không phải đơn giản, hoặc nói về nghĩa khai lộ (mở đường) như quốc ngữ có sự ngăn ngại, thiên lệch chưa thuần nhất; như mở cương giới, trước phải phát dẹp chặt bỏ cây cối, rồi sau mới hành quân. Ở đây cũng như thế, từ xưa nay đã bị những chấp trước lối cũ ngăn bít chánh đạo, cho nên trước phải phá trừ, tẩy sạch sau đó mới được giảng kinh. Nghĩa khai lộ có một khoa mục

riêng, đợi lúc rảnh rỗi mới nói đến; ở đây cũng không nói đến giáo môn sai biệt của hai vị Phật là Thích-ca và Lô-xá-na, cũng luận đến mười đôi đối đãi như nhân quả, nhân pháp... mà chỉ phân chia kinh này làm sáu phần để thuyết minh. Sáu phần để thuyết minh:

1. Đại ý.
2. Tông chỉ.
3. Thích danh.
4. Biện thể.
5. Dụng.
6. Liệu giản.

I. ĐẠI Ý KINH :

Đại ý của kinh này thì đâu có thể kể hết, như năm môn của Hà Tây, bảy phần của Bà Tẩu, tám chương của Hưng Hoàng, ba mươi câu hỏi của Ca-diếp, Đức Như Lai theo thứ tự có ba mươi câu giải đáp. Nay chỉ nêu lên chỗ quan trọng của những ý trên để trình bày cương lĩnh của kinh. Nhưng chánh đạo bình đẳng vốn tự thanh tịnh, đâu có sự sai biệt giữa sinh tử và Niết-bàn, bởi do chúng sinh hư vọng chấp văn ngôn để tìm cầu cái thật, nghe tên mà vẫn không tìm thấy được chỗ chân. Hoặc cho Niết-bàn là có, hoặc ý chấp đó là không, hoặc cho thuộc hai đế, hoặc cho rằng ở ngoài hai đế, hoặc ở ngoài sinh tử vô thường, hoặc cho là Niết-bàn thường trụ; do đó mà sinh ra các loại kiến chấp sai biệt, trói buộc thân tâm, dẫn đến sinh tử. Chư Phật và Bồ-tát khi xưa muốn dẫn dắt loài vọng tình này mà giả thuyết Niết-bàn, vì phương tiện "xuất xử" mà đặt tên "không giả", danh chẳng phải vật, vật chẳng theo danh, danh và vật đã như thế thì vạn pháp đâu có lập, cho nên sinh tử và Niết-bàn vốn không hai tướng, nhưng vì hóa độ những kẻ hư vọng này như hóa độ hư không mà thật không có chúng sinh được diệt độ. Cho nên liễu ngộ như thế gọi là đạt được Niết-bàn mà thật không có Niết-bàn để được. Nếu theo mê ngộ để luận phàm thánh, thì vì có giả danh sinh tử nên cưỡng gọi là Niết-bàn, khiến cho người chuyển phàm thành thánh, bỏ sinh tử mà được Niết-bàn, ngộ được cái ấy xưa nay chẳng phải hai mà cũng chẳng phải một. Nếu cho phàm thánh, sinh tử Niết-bàn là một, là khác thì sẽ chướng ngại chánh đạo, đó gọi là "cứ ngữ." Nay phá các kiến chấp là một, là khác này, thì gọi là khai đạo. Nếu căn cứ theo trí khai thì đâu có đạo nào để khai. Xưa nay đều cho rằng thân Như Lai chẳng phải là phàm thánh, thánh ấy là pháp Niết-bàn, là thường chẳng phải vô thường. Nay đối trị với chấp trước này nên nói thân Như Lai

chẳng phải phàm chẳng phải thánh, phàm thánh là phương tiện khéo léo của Như Lai. Niết-bàn chẳng phải vô thường và thường, thường và vô thường là Niết-bàn phương tiện, đâu có gì gọi là chung? Vì bệnh chấp thường nặng cho nên lập thuốc vô thường, chúng sinh chấp hữu vi Niết-bàn cho nên lập vô, chấp chân tâm tận diệt cho là đạt diệu cực; lại vật, tình chẳng thấu nên cho thân Phật là vô, Niết-bàn là đoạn diệt. Kinh ghi: "Chẳng bao lâu vua lại bị bệnh cần phải uống thuốc sữa." Vì thế, giáo môn này lập thường trụ để đối với vô thường, thì trừ bệnh nhị biên (hai bên) lần lượt phá chấp... bệnh và chấp đã trừ, thì thuốc cũng phải bỏ, như thế thì Niết-bàn làm gì có? Tuy không có, nhưng không gì là không có, không gì là không có, nhưng lại không có gì. Có không đã như thế, thì thường và vô thường cũng thế, chẳng thường chẳng phải vô thường, mà lại đầy đủ thường và vô thường. Đến đây Đại sư lại luận về nghĩa của bốn đôi tám chiếc, đó là phàm thánh, thường vô thường, ẩn hiển và bán mãn.

1. Phàm thánh:

Niết-bàn không phân phàm thánh, nhưng trụ đại Niết-bàn có thể lập nghĩa đại, hoặc có lúc làm phàm, có khi hóa Thánh. Cho nên Đức Phật lúc mới xuất thế, hiện các việc giống như phàm phu. Tuy đồng phàm phu, nhưng lại có sự hiểu biết khác phàm. Như lúc mới sinh hướng về mỗi phương đi bảy bước và nói: "Trên trời dưới trời chỉ có một mình Ta là tôn quý." Ngài còn nói: "Từ thai sinh đã dứt, đây là thân cuối cùng, tự đạt được Giải thoát, cứu độ tất cả chúng sinh." Lời này đã là thể hiện tư chất của bậc Thánh, nhưng nói những lời này xong lại trở thành đứa trẻ, cho đến làm các việc đua ngựa, đấu vật, đều là những việc của phàm phu, đó gọi là phàm che lấp thánh. Nay kinh này luận về việc Như Lai đã là một bậc Thánh từ lâu xa, vì phương tiện mà thị hiện làm những việc như thế, đó là dùng thánh mà khai thị phàm. Nghĩa che lấp và khai thị, thông với xưa và nay, xưa khai phàm che lấp thánh, nay khai thánh che lấp phàm. Nhưng xưa nói che lấp nay gọi là khai thị. Vì sao? Vì lúc đầu do chưa kham nhận được nên không gọi là thánh, chỉ nói là phàm, đó là phàm che lấp thánh, nay mới nói Ta vốn là thánh nhân, là dùng thánh để khai phàm, cho nên trước nói che lấp nay nói khai thị. Có người nghe đến khai và che lấp này sinh ra hai nghĩa, tức là nghe nói xưa che lấp, liền cho rằng có một bậc Thánh nào khác bị che lấp, nghe nay nói khai, thì cho rằng có tận trừ một phàm phu nào đó mà thánh xuất hiện. Điều này chẳng phải như thế. Xưa vốn là Thánh, vì do duyên chưa thể kham nhận được, nên không gọi là thánh, chỉ gọi là phàm;

Thánh đạo ẩn không được nói đến, đó gọi là che lấp mà nào thật ra có một thánh nào khác để bị che lấp! Nay chỉ nói xưa phàm vốn là thánh, đó là khai, nào có một phàm nào khác để trừ dẹp, hay có một thánh nào để khai mở." Cho nên kinh ghi: "Vì muốn chỉ bày phương tiện mật giáo của Như Lai, cho nên xưa ẩn chẳng nói đến, gọi đó là mật."

2. Phàm thánh đã như thế, thì thường và vô thường cũng như thế. Xưa nói vô thường ẩn thường gọi là che lấp, nay hiển bày thường gọi là khai, nhưng xưa nói vô thường, chỉ là nói thường tức vô thường, nên gọi vô thường che lấp thường; nay chỉ nói cái vô thường khi xưa vốn là thường, nên gọi là khai. Xưa gọi là che nay gọi là khai. Vì sao? Vì xưa nói vô thường chẳng phải vô thường, nên xưa nói vô thường là khai. Nếu hôm nay không có thường thì vô thường khi xưa đâu có giống với thường mà hôm nay hiển bày, cho nên xưa vô thường tức nay là thường. Vì phương tiện giáo hóa, cho nên xưa vô thường nay nói thường là khai. Đây chỉ là nói một cách phiến diện, chưa phải là thật khai, đến đoạn sau nói thường vô thường, là hiển bày chẳng thường chẳng vô thường, thường vô thường, vô thường và thường đầy đủ mới chính là khai mật. Như thế thì phàm thánh, thường với vô thường khai vô thường, thường vô thường, vô thường và thường đầy đủ mới chính là khai mật, như thế thì phàm thánh, thường vô thường, khai mở hay che lấp đều là đại Niết-bàn phương tiện; Nếu dụng chân thật thì phàm che lấp thánh, thánh khai phàm, thường vô thường, khai mở che lấp cũng chưa có gì kỳ lạ, cũng chưa phải là diệu dụng, chỉ là rốt ráo không. Nếu phàm thánh, thường vô thường mà có thể ở trong đó làm phàm làm thánh, có thể làm các việc thường vô thường khai mở che lấp... thì mới là phương tiện diệu dụng chẳng thể nghĩ bàn. Nhưng ở đây có thể chia ra ba loại khai phú (khai mở và che lấp).

- Dùng phàm che thánh, dùng thánh khai mở phàm.

- Phàm thánh là thật che lấp Niết-bàn phàm thánh phương tiện. Tức nay nói phàm thánh không có, đều là diệu dụng của Niết-bàn, gọi đó là khai.

- Phàm thánh che lấp chẳng phải phàm thánh phương tiện. Nay mới được hiển bày Niết-bàn chẳng phải phàm thánh, phàm thánh đầy đủ gọi là khai.

Phàm thánh đã như thế, thì thường và vô thường cũng như thế. Nhưng trong phàm thánh lại chia ra phàm thỉ, phàm chung, thánh thỉ, thánh chung, phàm chung thánh thỉ, thánh thỉ phàm chung. Vì sao xưa gá thai vào vương cung mà sinh thì gọi là phàm thỉ, thành đạo dưới cội

Bồ-đề là phàm chung, thành Phật là thánh thỉ, nhập diệt ở Song lâm là thánh chung, nếu thánh thỉ thì phàm chung, phàm chung thì thánh thỉ.

Hỏi: Hễ phàm chung thì thánh thỉ, thánh thỉ thì phàm chung, vậy có thể cho rằng thánh chung thì phàm thỉ, phàm thỉ thì thánh chung chăng?

Đáp: Nếu đều căn cứ theo thật thánh thật phàm thì có thể được. Vì sao? Vì nếu sinh khởi một niệm tâm đoạn thường hữu đắc thì chánh quán vô đắc liền đoạn diệt, đó là phàm thỉ thánh chung.

Nếu chánh quán vô đắc chẳng khởi quán, thì hư vọng hữu đắc liền hiển hiện, đó là thánh chung phàm thỉ. Nhưng ở đây chỉ luận đến phàm thánh phương tiện của một đời Như Lai, cho nên chỉ được nói phàm chung thánh thỉ, thánh thỉ phàm chung, mà không được nói đến thánh chung phàm thỉ, phàm thỉ thánh chung. Nếu luận thêm một bước nữa, thì ở phương này cơ cảm dứt, hiện sinh ở phương kia thì ở quốc độ này có thánh chung, quốc độ kia có phàm thỉ.

Hỏi: Nếu phàm có thỉ chung, thì thánh cũng có thỉ chung, vậy vô thường có thỉ chung thì thường có thỉ chung chăng? Thường và vô thường đối đãi nhau, vậy vô thường có thỉ chung thì thường không có thỉ chung; cũng thế phàm thánh đối đãi nên phàm có thỉ chung, thánh không có thỉ chung.

Giải: Tiểu thừa cho rằng phàm thánh đều là vô thường nên có thỉ chung. Còn Đại thừa thì cho rằng phàm thánh có hai loại, về mặt phương tiện thì phàm thánh đều vô thường, về thật nghĩa thì không có phàm thánh thỉ chung.

Hỏi: Nói vô thường che lấp thường là che lấp tà thường hay chánh thường?

Đáp: Nếu xưa vô thường chỉ che lấp tà thường mà chẳng che lấp chánh thường, thì xưa nói phàm chỉ che lấp tà thánh, chẳng che lấp chánh thánh. Xưa phàm chính là che lấp thánh hôm nay, cũng là xưa vô thường che lấp thường hôm nay.

Hỏi: Còn nếu xưa vô thường che lấp thường hôm nay (chánh thường) mà không che lấp tà thường, thì xưa vô thường trừ bỏ thường hôm nay, mà không trừ bỏ tà thường. Nhưng xưa nói cấm dùng sữa tức là xưa đã trừ bỏ cả thường. Nếu như xưa vô thường che lấp thường hôm nay, nhưng chưa nói đến thường làm sao lại nói là che lấp thường? Trước nói "Vô thường khả thường", che lấp vô thường, hơn nữa xưa chỉ có vô thường mà chưa có nay thường, đâu được nói xưa vô thường che lấp nay thường?

Đáp: Hiểu được nghĩa này, thì cũng như chư Phật vốn là thường, vì xưa ẩn không được nói thường chỉ nói vô thường, cho nên nói vô thường che lấp thường. Nhưng khai mở và che lấp này tức là nghĩa của Như Lai tạng. Vì sao gọi là Như Lai tạng? Vì chúng sinh che lấp làm Như Lai ẩn tàng mà gọi là Như Lai tạng, hay là Như Lai tự ẩn tàng mà gọi là Như Lai tạng? Như thế là đã giải đáp rồi, nhưng phải gồm đủ hai nghĩa:

Tánh của chúng sinh điên đảo che lấp tánh Như Lai, cho nên gọi là Như Lai tạng.

- Chúng sinh không thể thấy được tánh Như Lai, tánh Như Lai ẩn khuất mà chẳng hiển bày nên gọi là Như Lai tạng.

Nay giáo Niết-bàn hiển thị tất cả chúng sinh đều có Phật tánh, Phật tánh là nghĩa của ngã, chúng sinh nương vào các giáo phương đẳng, tự độ, đoạn trừ điên đảo, hiển hiện Như Lai tạng. Như Lai tạng hiển thì gọi là Pháp thân. Hiển thị chúng sinh có Phật tánh tức nói chúng sinh là cội gốc của Phật tánh. Vì chúng sinh là Phật cho nên có Phật tánh, chẳng phải Phật thì không có Phật tánh. Như người tên là Trương lang thì có họ Trương, chẳng phải Trương thì chẳng có họ Trương, Phật tánh cũng thế. Cho nên luận ghi: "Chẳng phải trong thân chúng sinh có Phật tánh, thì chẳng phải là mật, ngoài thân chúng sinh có Phật tánh cũng chẳng phải là mật, bốn câu đều chẳng phải mật, chúng sinh là Phật mới chính là mật." Có người hỏi rằng: "Vì sao có Phật tánh chẳng gọi là mật, là Phật mới chính là mật? Có người đáp rằng: "Nghĩa "có" là xa, cạn, nghĩa "thị" (là) là mật, kín." Giải thích ý chúng sinh là Phật tức là mật, có Phật tánh chẳng phải mật, nghĩa là chúng sinh là Phật tánh tức nghĩa sâu xa, còn chúng sinh có Phật tánh chẳng phải nghĩa sâu xa, nhưng kinh nói "Chúng sinh có Phật tánh là rất sâu xa" đã nói có tánh là sâu xa, vì sao có Phật tánh chẳng phải là mật, chưa nghe có câu giải đáp giải đáp hoàn hảo.

3. Phàm giải thích hiếu phụng thường rơi vào lời sơ và mật mà chẳng hoàn toàn sâu. Chẳng sâu xa, tức là như hai người gần nhau, chỉ được nói là mật, chẳng thể nói là sâu. Nếu hướng vào việc gì mà nói sâu cạn cũng giống như thế. Chúng sinh tức Phật tánh, là tương mật (gần nhau). Nếu chỉ luận theo Phật tánh tức sâu, thì kinh nói: "Chúng sinh có Phật tánh là rất sâu xa", đó là căn cứ theo Phật tánh. Còn nói chúng sinh là Phật tánh, là luận theo chúng sinh. Vì thế ngoài chúng sinh không có Phật tánh, tức là Phật tánh và chúng sinh chẳng phải sơ (xa) mà là mật (gần gũi) nghĩa mật này lại rất sâu xa, cho nên nói có Phật tánh là rất sâu xa vậy!

Hỏi: Nghĩa ẩn và hiển trong Địa luận và nghĩa ẩn hiển ở đây có gì khác nhau?

Đáp: Về ngôn ngữ thì giống nhau, nhưng về ý nghĩa thì khác nhau. Địa luận cho rằng chúng sinh đều có "thể" Như Lai tạng, nhưng "thể" này bị mê vọng che lấp, nên gọi là ẩn, nếu hiển xuất được thể này thì gọi là hiển. Luận này dùng các dụ "người con gái nghèo với kho báu" "bình" trong "nhà tối" để chứng minh. Ở đây chẳng phải như thế, thí dụ này dùng để phá chấp thỉ hữu, cho nên nói bản hữu (vốn có), đâu có thể cho đó là nhất định? Nay nói rằng do mê, nên gọi là ẩn là tàng, đâu còn cái nào khác với thể này có thể ẩn được; do ngộ cho nên gọi là hiển, gọi là Pháp thân, mà không có một thể nào khác để hiển nữa. Mê nên gọi là ẩn, ẩn mà chẳng có gì ẩn, ngộ gọi là hiển, hiển mà chẳng có gì để hiển, chỉ mê nhân duyên cho nên gọi là ẩn, ngộ nhân duyên nên gọi là hiển; như dụ cây đàn không hầu, không là không có các nhân duyên như dùi... thì không phát âm thanh, đó gọi là ẩn, chứ không có âm thanh nào khác ẩn bên trong. Nếu nhân duyên đầy đủ thì âm thanh liền phát ra mà không có một âm thanh nào khác có thể hiển. Việc ẩn hiển của Như Lai tạng cũng như thế, không liễu đạt nhân duyên, nên gọi là ẩn. Hiển cũng như thế. Ẩn hiển đều từ nơi duyên. Xưa duyên chưa kham nhận được giáo thuyết như thế, gọi là ẩn, nay đã nghe nên chẳng còn ẩn, tất cả đều do nơi duyên, còn Pháp thân đâu có gì gọi là ẩn hiển!

4. Bán mãn:

Xưa nói vô thường là bán, nay nói thường là mãn. Điều này cũng có nhiều thuyết. Hoặc cho rằng từ thời Bát-nhã trở về trước, từ thời Pháp Hoa trở về sau đều là bán giáo vô thường, chỉ có Niết-bàn thường trụ, là mãn tự giáo... Họ còn giải thích thường và vô thường rằng: "Theo trí đoạn để giải thích sinh tử, vô thường chẳng chung với thường." Niết-bàn thường, chẳng chung với vô thường, cho đến Kim Cang tâm vô thường chẳng chung với thường, Phật quả thường chẳng chung với vô thường. Như thế một chấp vô thường, một chấp thường, một chấp vô thường đã là bán, một chấp thường cũng là bán. Nay có thuyết đối với nghĩa này lại chấp sinh tử vô thường cho đến chấp Niết-bàn là thường, chấp Phật quả thường cho đến sinh tử vô thường, khiến cho hai nghĩa ấy tương thông; bên vô thường cũng mãn, bên thường cũng mãn. Một thuyết khác lại cho rằng bên bán thì mãn, bên mãn thì bán, đây chẳng phải là lời nói hỗ tương nhau, như một nữa của ba đấu và ba đấu rưỡi, cũng thế núi ở phía Nam và phía Nam của núi, hai ý trên hoàn toàn khác nhau, nay mãn bán, bán mãn cũng như thế, hai nghĩa khác nhau.

Nhưng ở đây có hai ý là mãn bán viên thiên ngữ và bán mãn tích túc ngữ. Mãn bán viên thiên ngữ, nghĩa là nói Niết-bàn xưa nay vốn viên mãn, nhưng vì chưa đủ duyên để nghe yếu chỉ viên đốn, cho nên chỉ nói một bên vô thường và gọi đó là chữ bán. Kinh nói: "Thế nào hiểu được ý nghĩa của chữ bán và mãn cũng được đắc đạo? Thế nào là nghĩa chữ bán và mãn? Nhưng nay muốn nói rõ Niết-bàn vốn đầy đủ, vì duyên mới có bán, nên gọi là mãn bán." Bán mãn là tích túc ngữ, tức nói vô thường là bán, thường đủ là mãn, thường cũng như thế. Cho nên nhất định biết rằng bán mãn là lời nói đùa của Đại sư. Hơn nữa mãn bán là lời viên thiên; Bán mãn là lời đối trị. Vì sao? Vì ông nói thường là mãn, nghĩa là mãn bên bán, nói thường vô thường cũng là mãn bên bán, thường vô thường đều dụng thì gọi là bán bên mãn. Nhưng có thuyết lại xoay chuyển giải thích rõ được nghĩa bán mãn, đó là:

- Vô thường là bán, thường cũng là bán, vô thường là bán, thường là mãn.

- Thường vô thường đều là bán, nếu bệnh thường và vô thường đều dứt trừ thì gọi là mãn.

- Dụng thường và vô thường đều là bán, thể của chẳng thường chẳng vô thường là mãn, vì thể dụng khác nhau. Nếu thể dụng, dụng thể đầy đủ mới gọi là mãn.

- Vô thường là bán, thường là mãn thì có hai bên cao thấp, nếu chẳng thường chẳng vô thường, thường vô thường đều đầy đủ, thì hai bên song song bằng nhau. Đại sư giải thích nghĩa vô thường lại có bốn loại, đó là: bệnh thuốc, khai phú, bán mãn và nhị biên. Bốn câu về vô thường này vì sao lại chẳng khác nhau.

Đáp: Bệnh thuốc vô thường tức là dùng vô thường trị thường, bệnh thường đã trừ thì thuốc vô thường cũng bỏ, như tam tu tà thường tuy đã trừ, nhưng còn thuốc vô thường cho nên thành bệnh nặng. Vì thế kinh ghi: "Vì ngày nay vua bị bệnh nặng", điều này cần phải được ghi chép. Khai phú (mở, che lấp) vô thường cũng như đã giải thích ở trước, nghĩa là dùng vô thường che lấp thường, lại nói vô thường tức là thường chẳng dứt trừ vô thường. Bán mãn vô thường nghĩa là xưa nói vô thường là bán, nay lại nói vô thường là mãn, xưa nói vô thường chưa rốt ráo cho nên gọi là bán, nay nói vô thường hiển bày rốt ráo đầy đủ danh nghĩa sinh tử vô thường, Phật quả thường trụ nên gọi là mãn. Nhị biên vô thường nghĩa là hai bên luôn có, há có thể trừ vô thường để hiển thường. Nhưng nhị biên thì có trước sau, lại có cao thấp, có đầy đủ nghĩa song song và bằng nhau.

II. TÔNG CHỈ

Xưa nay các thuyết đều cho rằng tông và thể khác nhau, tức lấy thường trụ là tông, dùng văn ngôn làm thể. Nay có một thuyết nói tông là thể, đâu có tông nào khác thể? Đại sư nói:

- Nay giải thích rằng ở nước này không có, vậy các ông biết được nghĩa ấy từ đâu?

Trả lời: Thừa thọ từ Quan Hà, truyền đến Nhiếp Sơn, Nhiếp Sơn đạt được yếu chỉ Đại thừa.

Các sư này thật không tìm cầu nghiên cứu, không xem đọc kỹ kinh luận, chỉ vọng dẫn văn, mất đi yếu chỉ. Như văn kinh ghi: "Phật tánh là Đệ nhất nghĩa không", liền sinh khởi các kiến giải khác nhau, hoặc cho rằng tứ cảnh là danh, hoặc cho rằng tức thuộc chân đế, hoặc cho rằng Phật tánh là trí, Đệ nhất nghĩa không là cảnh, nhưng trí tức cảnh cho nên nói Phật tánh là Đệ nhất nghĩa không. Hoặc nói Phật tánh là tục đế, nhưng vì tục tức chân, cho nên Phật tánh là Đệ nhất nghĩa không. Nay những lời này vẫn chưa đầy đủ, Phật tánh là Đệ nhất nghĩa không tức người trí thấy không và cho là chẳng không, như thế mới thành một câu. Cho nên lúc đầu tiên đã sai khác với họ. Họ cho rằng kinh này lấy thường làm tông. Nay luận về thường, thường tức là dụng chữa trị, chưa phải là ý chánh, thường là dụng của thuốc thì đâu có thể khai mở chánh tông. Thuốc trước thì chữa bệnh trước kia, thuốc sau thì chữa bệnh sau này. Thường là dụng của thuốc, lấy thường làm tông thì vô thường là thuốc cũng có thể lấy vô thường làm tông. Họ còn nói rằng thuốc sau chữa bệnh sau này, thì thuốc sau làm tông của kinh sau, thuốc trước chữa bệnh trước kia, thì thuốc trước làm tông cho kinh trước. Nay nói thuốc trước làm tông cho kinh trước mà kinh trước có rất nhiều loại, thì đâu có thể đều dùng vô thường làm tông, đã chẳng thể dùng vô thường làm tông thì những kinh sau đâu có thể lấy thường làm tông. Nay đối lại với thuyết này nên nói lấy vô đắc làm tông; Các ông lấy thường làm tông, là căn cứ vào kinh nào? Ta nay căn cứ theo kinh văn này mà nói rằng: "Vô đắc gọi là đại Niết-bàn cho nên vô sở đắc là tông của kinh này." Các ông cũng nói Niết-bàn nhất định là thường mà chẳng phải vô thường, vậy đã là thường thì thường gọi là có sở đắc, có sở đắc gọi là sinh tử, đâu có thể gọi là Niết-bàn. Họ lại cho rằng, họ cũng có nghĩa hữu đắc và vô đắc, trong đó dứt bặt là vô đắc, tồn tại là hữu đắc. Nay ta hỏi ông, đã mất thì chẳng thể tồn, tồn thì chẳng thể mất, chân tuyệt thì không đối đãi, tục đãi thì không thể tuyệt, như thế thì thành ra có đắc, chứ đâu thể gọi là vô đắc. Hơn nữa theo thuyết này thì trong nghĩa chân

đế không có lạc không có đệ nhất thừa. Lạc và nhất thừa của ta nói cũng đều là Thế đế. Lại lời nói sinh tử là vô thường, Niết-bàn là thường của ông nêu ra, đại chúng nghe, đâu có việc gì lạ. Còn ta nói Niết-bàn chẳng phải nhất định là thường, chẳng nhất định là vô thường, chẳng đối đãi chẳng phải chẳng đối đãi, chẳng thể nghĩ bàn, người nghe những lời này liền sinh kinh lạ. Vì vô sở đắc nên chẳng thể nghĩ bàn, vô sở đắc là tông của kinh. Họ lại nói rằng:

– Ông dùng vô đắc giải thích tông của kinh là đúng, thì ta dùng thường giải thích tông của kinh cũng đúng.

Đáp:Thường vô thường tuy là kinh nói, nhưng lại có thêm nghĩa bệnh và tài vô sở đắc nên không bị lỗi. Kinh ghi: "Tuy chẳng thường trụ nhưng không có niệm niệm diệt sinh." Đây là trừ bỏ cả thường vô thường. Kế đến lại nói về Niết-bàn chẳng phải thường và vô thường, thường và vô thường đều tẩy sạch. Phẩm Đức Vương ghi: "Đâu có thể chỉ lấy thường làm tông." Nghĩa vô đắc trước sau không biến đổi, cho nên dùng làm tông.

Hỏi: Hữu đắc gọi là sinh tử, vô đắc gọi là Niết-bàn, thì hữu đắc là vô thường, vô đắc là thường, đắc và vô đắc tức là thường và vô thường vì sao không dùng thường vô thường, mà chỉ dùng đắc vô đắc?

Đáp: Nếu nhất định chỉ dùng vô đắc, thì lại thành hữu đắc, mà chẳng được gọi là vô sở đắc, vì vô sở y cho nên gọi là vô đắc, vô đắc đồng với thường và vô thường. Vì sao? Vì nói sinh tử vô thường, Niết-bàn là thường, như thế thường vô thường đều hữu sở đắc. Nay nói thường vô thường đều là luận theo nhân duyên giả danh tự, mà không có vô thường thật có, cũng không có thường thật có... Vì vô sở trụ nên gọi là vô sở đắc. Vả lại căn cứ thuyết trí đoạn mà luận về nghĩa thường vô thường của họ, thì sinh tử vô thường Niết-bàn thường; tâm trước vô thường tâm sau thường, cho nên thành có sở đắc. Nay nói các pháp chưa từng có thường và vô thường, hoặc nói thường hoặc nói vô thường, thật tướng các pháp là thường và vô thường. Nhưng vô sở đắc không chỉ là tông của kinh này mà còn là yếu chỉ chung cho tất cả các kinh Đại thừa.

III. THÍCH DANH :

Gồm ba phần là Dị danh, Phiên danh và Tuyệt danh.

1. Dị danh: Niết-bàn hoặc gọi là Nê-hoàn, Nê-viết. Ngài Tăng Triệu nói: "Nước kia cũng như Sở, Hạ chẳng giống nhau." Đại Lượng ghi: "Niết-bàn là âm thông tục, âm thì có âm của nước Sở nước Hạ,

Niết-bàn chính là âm của của Trung Thiên Trúc." Hoặc nói rằng ba từ này là tên của ba bản kinh, trong đó Nê-viết là tên của Trung bản, Nê-hoàn là tên của bản sáu quyển, Niết-bàn là tên của Đại bản, nay chẳng phải như thế, vì Đại bản cũng có tên là Đại Nê-hoàn kinh.

2. Phiên danh:

a. Ma-ha là âm Phạm, có ba nghĩa, nhưng nay chỉ dùng chánh phiên là đại mà thôi. Kim Quang Minh ghi: "Ma-ha Đề-bà, Hán dịch là Đại thiên." Nay đã nêu lên ý của Ma-ha là đại, tại sao còn phải nói đến nữa?

Đáp: Chỉ vì đại có rất nhiều nghĩa, nếu căn cứ theo kinh này thì Đại có sáu nghĩa:

Thường: Kinh ghi: "Đại tức là thường", nhưng vô thường cũng được gọi là Đại, mà rốt cuộc cũng chẳng bằng thường. Như đại tân (củi lớn), đại hỏa (lửa lớn), củi lớn chẳng bằng lửa lớn, thường và vô thường cũng như thế.

Rộng (Quảng): Kinh ghi: "Đại, vì tánh rộng lớn, vì rộng lớn cho nên nói là Đại."

Cao: Kinh ghi: "Thí như ngọn núi lớn, vì tất cả người thế gian chẳng thể lên đến được, cho nên gọi là Đại sơn; Niết bàn cũng thế, hàng Thanh văn Duyên giác và các Bồ-tát chẳng thể đến được cho nên gọi là Đại.

Sâu: Kinh ghi: "Đại, tức chẳng thể nghĩ bàn, tất cả thế gian chẳng thể suy lường được, cho nên gọi là Đại.

Nhiều: Kinh ghi: "Ví như một thành lớn chứa nhiều của báu nên gọi là Đại thành; Niết-bàn cũng thế, bao hàm nhiều pháp bảo nên gọi là Đại.

Hơn hết (thắng): Kinh ghi: "Thí như có người siêu tuyệt nhất trong loài người nên gọi là Đại. Niết-bàn cũng thế, vượt trên tất cả pháp, cho nên gọi là Đại.

Tuy có sáu nghĩa nhưng không ngoài hai loại là Thể đại và Dụng đại. Thể đại tức là pháp tánh, Niết-bàn là pháp tánh của chư Phật. Dụng đại tức tám tự tại ngã. Ngoài ra còn có hai loại Đại khác là Đối đãi đại và Tuyệt đại. Nhưng ở đây không có hai, vì tuyệt đối đãi, không nhân duyên.

b. Niết-bàn: Ma-ha được phiên là Đại, thì tất cả đã chấp nhận, không có thuyết khác; còn về Niết-bàn thì có nhiều thuyết khác nhau, nhưng không ngoài hữu phiên và vô phiên.

Vô phiên (không phiên dịch): Gồm có bốn sư chủ trương thuyết

này:

* Đại Lượng cho rằng: "Niết-bàn là hiệu cùng tột về thần thông của Như Lai, là tên chung của tám vị thường lạc... Niết-bàn là âm của thế tục, âm thì có âm Sở, Hạ khác nhau, trước sau có ba tên, nhưng Niết-bàn là âm chính của Trung Thiên Trúc, một tên hàm chứa nhiều nghĩa, ở quốc độ này không có một tên nào tương ứng để phiên dịch được, nên phải giữ âm gốc Phạm vậy. Viễn thuật Hà Tây cho đến Đại Tế đều cùng một thuyết này."

* Pháp sư Hình cho rằng: Hiệu thì hàm chứa các lý, tên thì bao quát nhiều nghĩa, trong một tên có vô lượng tên. Âm của một xứ không thể dịch hiệu kia, từ ngữ Trung Hoa không thể gọi thay thế tên ấy được, vì thế không phiên dịch."

* Bảo Lượng nói rằng: "Niết-bàn là tên chung của pháp xuất thế, là hiệu chung tổng gom các pháp. Nhưng từ này là âm của địa phương kia, nơi mà bậc Thánh đã xuất hiện, ở đây không có từ ngữ để phiên dịch đúng được, chỉ dùng văn để so sánh giải thích nghĩa lý mà thôi."

* Trí Tú cho rằng: "Niết-bàn là tên chung của pháp viên cực thường trụ. Nhưng nhân dấu vết mà thấy được tên, thấy tên thì biết gốc, tên hiệu và gốc bắt đầu từ Thiên Trúc; Trung Quốc ta cũng nên có danh xưng, nhưng việc hoằng đạo gần đây đã hướng đến Tây Vực, nay chưa rõ được phương này lấy từ gì để phiên dịch, vì thế các bậc hiền triết xưa nay đều theo bản cũ mà không từng phiên dịch thêm nữa.

Vì thế ở đề kinh, bốn sư này đều cho rằng từ Niết-bàn không nên phiên dịch. Các sư trên lập luận về việc không phiên cũng có văn có nghĩa chứng minh. Về nghĩa thì Niết-bàn là đức tròn đủ, đức tròn đủ thì lập tên tròn đủ, cho nên không thể dùng một tên để phiên dịch. Về văn thì dẫn chứng rằng: "Do ba điểm mà thành Niết-bàn." Cho nên không thể dùng một tên để phiên. Nay có năm câu vấn nạn:

* Tác đại phi bất đẳng: Ở quốc độ kia có tên chung, quốc độ này không có hiệu bao hàm vậy thì Như Lai chỉ nghĩ đến chúng sinh ở quốc độ kia mà không trao kinh cho quốc độ ày sao? Nay lại nói nước kia vốn có tên tròn đủ để giải nghĩa, còn nước này không có tên tròn đủ thì không giải thích. Vậy lòng từ bi chẳng khắp, kinh Niết-bàn có đến nơi này cũng thành vô ích sao?

* Kim tích tương quyết: Xưa nay đều là Niết-bàn nên đều có thể phiên dịch. Nhưng nay nói chẳng thể phiên nay cũng là Niết-bàn, vậy xưa có thể phiên thì xưa chẳng phải là Niết-bàn, xưa chẳng đầy đủ là Niết-bàn, nay đầy đủ không thể phiên dịch, xưa không đầy đủ thì có

thể phiên dịch, vậy nay đầy đủ thì là Niết-bàn ... vậy xưa chẳng đầy đủ chẳng phải là Niết-bàn sao?

* Căn cứ theo Ma-ha để vấn nạn Niết-bàn. Niết-bàn là Ma-ha Niết-bàn, Niết-bàn chẳng thể phiên dịch thì Ma-ha là Niết-bàn, mà Ma-ha Niết-bàn lại cũng chẳng thể phiên dịch. Vả lại Ma-ha gồm ba nghĩa, vậy Ma-ha tức là Niết-bàn bao hàm ba đức, đó cũng là cách giải thích việc phiên dịch Niết-bàn. Nếu nói Ma-ha chẳng phải là tên tròn đủ, Niết-bàn là tên tròn đủ, thì Ma-ha này chẳng phải là Ma-ha Niết-bàn, Niết-bàn chẳng phải là Niết-bàn Ma-ha. Niết-bàn gồm ba đức, thì tên đã tròn đủ, Ma-ha gồm ba nghĩa, thì Ma-ha cũng là tên tròn đủ, vậy có thể phiên dịch hay có thể không phiên dịch?

* Niết-bàn chẳng thể phiên dịch, thì riêng một bộ Niết-bàn bị hoại. Đầu tiên vào lúc sáng sớm, Đức Thế Tôn dùng âm thanh của mỗi loài mà tuyên khắp rằng ta sắp nhập Niết-bàn, nghe thế tất cả đại chúng đều buồn khổ. Thuần Đà liền tự nghĩ rằng: "Tuy biết Như Lai chỉ phương tiện thị hiện tướng Niết-bàn, nhưng chúng ta không thể không ôm lòng sầu muộn." Vậy đã là chúng đức, thì đại chúng và Thuần Đà vì sao còn có sự đau buồn? Phẩm Hiện Bệnh ghi: "Nằm tựa nghiêng giữa hai cây sa-la, các hàng phàm phu ngu si thấy vậy ắt đều cho là Như Lai sắp nhập Niết-bàn." Nếu là chúng đức thì làm sao hàng phàm phu thấy được? Nếu đã thấy được chúng đức thì đó là bậc thượng trí, vì sao còn có tên phàm phu thấp kém? Cho nên chẳng thể được.

* Tổng biệt: Cõi nước kia có tên Thiên và Viên thì có tổng và biệt. Ở cõi nước này chỉ có tên Thiên mà không có Viên, chỉ có biệt mà không có tổng, vậy kia và đây đều có tên tổng biệt, thì đây và kia cũng có tên Viên Thiên.

Hữu phiên (nên phiên dịch)

Có rất nhiều Sư chủ trương nên phiên dịch, nhưng ở đây chỉ lược nêu lên sáu ngài:

* Pháp sư Đạo Sinh dịch là Diệt "Từ Niết-bàn rất nhiều nghĩa, nhưng chánh phiên dịch là Diệt, các kinh luận đều ghi như thế."

* Ngài Tăng Triệu dịch là Diệt độ: "Tiếng Trung Quốc gọi vô vi là Diệt độ. Vì hư vô, vắng lặng, tột cùng huyền diệu nên gọi là vô vi; vì đại hoạn vĩnh viễn diệt, vượt khỏi bốn dòng cho nên gọi diệt độ, chẳng đồng các sư khác. Diệt là luận theo pháp, Độ luận theo nhân, pháp thì xưa có nay không, nhân (người) thì từ đây đến kia." Sư lại nói: "Thật pháp, nhân pháp đều diệt thì giả danh nhân pháp đều được độ. Vả lại diệt thì phàm thánh đều gọi là Diệt, nhưng độ thì thánh khác phàm, vì

phàm phu sau khi diệt lại sinh nên chẳng được gọi là Độ, còn bậc Thánh khi đã diệt thì vĩnh viễn chẳng sinh, cho nên gọi là Độ."

* Thái Nguyên tông phiên dịch là Giải thoát. Sư nói: "Niết-bàn là tên gọi chung của khổ lụy tận diệt, là hiệu chung của muôn điều thiện. Niết-bàn là âm của Thiên Trúc, chánh dịch theo Trung Quốc là Giải thoát, như kinh đã ghi, cho đến Khai Thiện cũng dịch là Vô lụy.

* Tuyên Vũ Sưng phiên dịch là đại tịch tĩnh: kinh ghi "Niết-bàn gọi là đại tịch định."

* Pháp sư thứ năm là tiên sư dịch là bất sinh, Lương Võ dẫn kinh rằng: "Đoạn phiền não chẳng gọi là Niết-bàn, phiền não chẳng sinh mới là Niết-bàn.

* Pháp sư Ảnh phiên là an lạc: Sư nói: "Bất an là sinh tử, an lạc là Niết-bàn."

Ngoài ra, người phương Bắc nói rằng: Bát-Niết-bàn-na phiên dịch là nhập tức, Nhập có ba nghĩa: Thật luận, nghĩa là dứt vọng về chân, từ nhân đến quả. Chân ứng đối đãi, tức bỏ hóa thân trở về chân thân, căn cứ theo ứng thì bỏ hữu vi vào vô vi. Niết-bàn chánh dịch là Diệt, nhưng tùy nghĩa có thể dịch là bất sinh hay Giải thoát.

Hỏi: Nếu chánh dịch là Diệt, vì sao văn kinh lại nói: "Diệt các lửa kết sử gọi là Diệt độ, lìa giác quán gọi là Niết-bàn." Từ diệt theo tiếng Phạm có rất nhiều nghĩa khác nhau, như lửa kết sử diệt gọi là Di lưu đà, lìa giác quán gọi là Niết-bàn na. Nói "Tức" cứu cánh Giải thoát là vĩnh viễn không sinh. Tức có ba nghĩa: Dứt hoạn lụy nhân quả, dứt các sự nghiệp. Các sự nghiệp như kinh ghi: "Tuy được thiền định trí tuệ, Giải thoát nhưng chẳng gọi là cứu cánh, nếu có thể xa lìa các việc sở hành của ba mươi bảy phẩm mới gọi là cứu cánh Niết-bàn."

Bốn sư chủ trương không phiên dịch Niết-bàn thì đã luận nạn ở phần trước, đây lại chủ trương nhất định phiên dịch vậy cũng nên vì họ mà nghiêm xét qua lời tựa viết ở bản dịch kinh Đại phẩm, ngài Tăng Duệ ghi: "Dùng tự nghĩa để định lại chỗ sai lầm của của các từ Trung Quốc, dùng âm Trung Thiên Trúc để sửa lại những chỗ bị sai lệch của tiếng Tây Vực, đã chẳng thể phiên dịch, thì nên nêu ra, nay đã gọi là Niết-bàn thì đúng là chẳng nên phiên dịch, vì sao lại nói là phải phiên dịch?." Nay có hai ý để vấn nạn, đó là Đạo Sinh, Tăng Triệu... phiên dịch là Diệt và Nguyên tông... phiên Giải thoát Vô lụy.

Nếu dịch Niết-bàn là Giải thoát, thì vì sao khi nghỉ ngơi không còn hoạn lụy lại có sầu bi?

Nếu diệt các lửa kết sử là Diệt độ, lìa giác quán gọi là Niết-bàn,

vậy Niết-bàn và diệt độ được nêu lên hai lần khác nhau, nên biết chẳng thể dùng diệt độ dịch Niết-bàn. Nhưng Đạo Sinh và Tăng Triệu đều được chính ngài La-thập truyền thọ, lại cùng nhau phiên dịch, há có lầm lẫn để đàn hạch sao? Ở đây chẳng phải phá thuyết của ngài Tăng Triệu và Đạo Sinh, mà xưa nay chỉ nạn phá những người chấp chặt việc nhất định phải phiên dịch mà thôi. Nếu nói nhất định phải phiên dịch là Diệt độ thì sai lầm lớn.

Hỏi: Ông nay vì sao lại đặt câu hỏi này lại trái với ý kia? Ông nói Niết-bàn là hữu danh hay vô danh, mà hỏi có dịch hay không dịch? Chưa biết có danh hay không danh mà lại hỏi dịch hay không dịch? Cũng như chưa biết thỏ có sừng hay không sừng mà hỏi sừng thỏ dài hay ngắn. Phiên dịch hay không phiên dịch cũng như thế. Vô danh là gốc, phiên dịch hay không phiên dịch là ngọn. Nhưng nghĩa này lại có Tề (đều, bằng) và Bất tề (chẳng bằng).

Tề, tức là Niết-bàn chưa từng có tên, chưa từng không tên, chưa từng có phiên dịch, chưa từng không phiên dịch, vì thế chẳng phải có tên chẳng phải không tên, chẳng thể phiên dịch chẳng thể không phiên dịch. Kinh ghi: "Đại Niết-bàn chẳng thể nghe được. Vì sao? Vì chẳng phải hữu vi chẳng phải vô vi, chẳng phải là âm thanh. Vì chẳng thể luận bàn cho nên biết chẳng phải có tên. Niết-bàn cũng có thể nghe được, vì nghe được cho nên biết chẳng phải là vô danh." Thế nên Niết-bàn chẳng phải có tên, chẳng phải không tên, mà chỉ tạm lập tên; không những tạm lập tên mà cũng tạm nói là vô danh, vậy chẳng có tên, chẳng không tên mà lập bày có tên và không tên, cũng chẳng phiên dịch chẳng không phiên dịch, gượng phiên dịch và không phiên dịch.

Bất tề, nghĩa là nói Niết-bàn chẳng phải có tên chẳng phải không tên mà tạm lấy Niết-bàn làm tên, rồi trong tên tạm lập ra đó, lại luận là phiên dịch hay không phiên dịch. Vì sao? Vì Niết-bàn biệt tổng cho nên phiên dịch mà không phiên dịch; Niết-bàn tổng biệt nên không phiên dịch mà phiên dịch. Chẳng phiên dịch mà phiên dịch gọi là Diệt độ, cũng gọi là vô hoạn lụy Giải thoát... phiên dịch mà chẳng phiên dịch thì ba đức đầy đủ, hàm nhiếp tất cả, há còn có một nghĩa nào để phiên dịch hay sao? Cho nên Niết-bàn có đầy đủ nghĩa tổng biệt thì có phiên dịch và không phiên dịch.

Lại căn cứ theo nay và xưa để luận về Tổng và Biệt thì gồm có bốn nghĩa:

* Tự có tổng là đúng, biệt là sai: tức là gồm chung ba đức của Niết-bàn.

* Tự có biệt là đúng tổng là sai, tức Niết-bàn khi xưa, chỉ nói Niết-bàn là đoạn vô vi.

* Tổng biệt đều đúng: Xưa biệt là đúng, nay tổng cũng đúng.

* Tổng biệt đều sai: Xưa tổng là sai, nay biệt cũng sai.

Nay luận về Niết-bàn... : Đã luận nghĩa bốn câu tổng biệt thị phi, thế nào là tướng của nó? Nếu vẫn căn cứ theo nhân duyên mà luận về tổng thị biệt phi thì đó là thị phi; tức là nói tổng thì có Biệt, nói thị thì có phi. Nếu nói tổng mà chẳng có biệt thì biệt chẳng phải tổng, nếu nói thị chẳng có phi, thì thị này chẳng phải phi. Nay tổng là biệt tổng, thì tổng là biệt, tức là thị. biệt là tổng biệt, thì biệt chẳng là tổng, tức là phi. Nếu luận theo ý thì lời này đã đúng mà tâm người có chỗ sở đắc, vậy không thể nói: "Những người đã ngộ thì thích nương vào văn tự." Nay nêu lên những đoạn văn kinh chứng minh các nghĩa này: Tổng biệt đúng sai, phẩm Ai Thán ghi: "Ba đức có dọc ngang, đều chẳng phải là ba đức viên mãn", đây tức là thị. Biệt đúng tổng sai, phẩm Ai Thán ghi: "Phật gọi là giác, Niết-bàn gọi là Giải thoát. Niết-bàn gọi là quả, chấp quả là đoạn; không chấp quả là trí." Tổng biệt vô định, tất cả đều là tổng là biệt, nếu đương lai Niết-bàn là tổng thì ba đức là biệt. Lại có lúc ba đức là tổng, Niết-bàn là biệt, tất cả đều là Bát-nhã, đều là Giải thoát, có Niết-bàn thì thành Bí tạng. Phẩm Tứ Tướng ghi: "Niết-bàn là biệt." Đại phẩm ghi: "Gom tất cả pháp thiện vào Bát-nhã thì Bát-nhã là tổng." Nhưng nay nhân nơi Niết-bàn tổng biệt mà luận Niết-bàn tổng biệt, ắt phải có đầy đủ hai nghĩa trên, nếu chỉ chấp một nghĩa, thì chưa biết được toàn bộ ý nghĩa của Niết-bàn.

3. Tuyệt danh:

Xưa nay có ba thuyết luận về tuyệt danh, chẳng tuyệt danh của chân đế và Niết-bàn.

a. Cả hai đều chẳng tuyệt: chân đế có tên là chân như thật đế, Niết-bàn có tên là thường, lạc, ngã, tịnh. Tuyệt tức là dứt bặt tên sinh tử trói buộc của thế tục, nếu còn có một tên hay đẹp nào thì chẳng phải tuyệt.

b. Cả hai đều tuyệt: Chân như vốn vắng lặng dứt bặt tế thô, chẳng có tên hiệu nào có thể đặt cho được, Niết-bàn cũng thế, đường ngôn ngữ dứt, chỗ tâm hành diệt.

c. Chân đế tuyệt Niết-bàn chẳng tuyệt: Tục đế có thì nghĩa chân còn luận bàn, Niết-bàn chung thì tục đế là hai giả tương tục và đối đãi. Trang Nghiêm cho rằng Niết-bàn thuộc nhị đế.

Khai Thiện cho rằng Niết-bàn thuộc tục đế, cho nên chẳng tuyệt,

nay lần lượt vấn nạn ba nhà:

Vấn nạn thuyết thứ nhất: Nếu chân đế và Niết-bàn đều chẳng tuyệt, thì trái với kinh văn. Kinh ghi: "Niết-bàn chẳng có tên mà gượng lập tên", chẳng danh chẳng tướng, chẳng đối đãi chẳng phải chẳng đối đãi,vì sao lại nói là chẳng tuyệt, nếu nói Niết-bàn không có tên sinh tử là tuyệt, thì sinh tử không có tên Niết-bàn, sinh tử cũng tuyệt. Nếu nói là cùng vô, là cùng tuyệt thì lẽ ra cùng vô thì cùng diệu, chẳng cùng diệu thì cùng tuyệt được sao? ngài Tăng Triệu y cứ vào Niết-bàn mà luận Niết-bàn vô danh, vậy sao nói Niết-bàn chẳng tuyệt danh. Nay nghĩa này trái với nghĩa của Quan Hà xưa, lại trái với kinh Niết-bàn.

Vấn nạn thuyết thứ hai: Nói Niết-bàn dứt ngôn ngữ, bặt tâm hành, không tên không tướng, cho nên tuyệt cũng chẳng phải như thế, nếu Niết-bàn tuyệt đồng chân đế tuyệt, thì Niết-bàn lẽ ra đồng với chân đế ngu ngoan; Niết-bàn đã chẳng đồng với chân đế ngu ngoan thì chẳng thể đồng với chân đế tuyệt tích.

Vấn nạn thuyết thứ ba: Nếu nói chân đế tuyệt danh, Niết-bàn chẳng tuyệt danh thì cũng chẳng phải. Nếu chân đế tuyệt, Niết-bàn chẳng tuyệt thì chân đế diệu Niết-bàn không diệu. Chân đế không Niết-bàn chẳng không, nếu cả hai đều không thì cả hai đều tuyệt. Họ lại nói chân đế thì diệu vô, Niết-bàn thì diệu hữu. Hữu vô tuy khác nhưng đồng là diệu, đồng là diệu thì lẽ ra cũng đồng là tuyệt. Nếu một tuyệt một chẳng tuyệt, thì phải một diệu một chẳng diệu.

Hỏi: Vậy ý ở đây thế nào?

Đáp: Nếu có giải thích thì lại đồng với những điều đã ghi, chỉ cần không chấp vào các thuyết vừa nêu, thì chủ ý tự hiện, sao phải phiền giải thích riêng để nay làm chướng ngại người học, không liễu ngộ được đạo. Nhân ngón tay thấy mặt trăng, nhờ giác ngộ lý mà tâm dứt bặt, lại nói không lìa văn tự mà nói đến tướng Giải thoát. Kinh ghi: "Biết Giải thoát là vô ngôn, chưa biết ngữ ngôn là Giải thoát, biết Niết-bàn vô danh, chưa biết danh tức là Niết-bàn." Kinh lại ghi: "Niết-bàn của Như Lai chẳng phải hữu vi chẳng phải vô vi, chẳng phải tên không tên, chẳng phải đối đãi không đối đãi, thế thì chẳng tuyệt chẳng phải chẳng tuyệt, đâu được cho là tuyệt hay chẳng tuyệt. Thể của Niết-bàn lại có thị và bất thị, có phi và bất phi (phải và chẳng phải, chẳng phải và chẳng chẳng phải), là thị chẳng phải thị, chẳng phải thị cũng chẳng phải là thị; chẳng phải phi chẳng thể là phi, là phi cũng chẳng phải phi; cho nên chẳng phải thị chẳng phải phi, mà lại là thị là phi; chẳng tuyệt chẳng phải chẳng tuyệt, mà có thể là tuyệt là chẳng tuyệt. Có người nói

rằng nghĩa được tông tam luận giải thích chỉ đạt được ý chỉ của một chi chân đế mà thôi, chân đế của ta thì lìa bốn câu, dứt trăm lỗi, nay giải thích chẳng phải như thế. Kinh ghi: "Chẳng phải vật chẳng phải chẳng là vật, thì chẳng chân chẳng phải chẳng chân, chẳng tục chẳng phải chẳng tục." Vậy đâu có quan hệ gì đến chân đế!

Hỏi: Niết-bàn đã chẳng có tên chẳng phải chẳng có tên, vậy vật gì mà có thể lập tên, có thể không lập tên?

Đáp: "Niết-bàn chẳng phải vật, chẳng phải chẳng vật đều được, sao lại còn hỏi là vật gì? Không phải vật mà là vật, đó gọi là chánh đạo. Cho nên ngài Tăng Triệu nói: "Niết-bàn gọi là đạo, Niết-bàn không tên gượng lập tên là Niết-bàn." Nhưng văn tự sau lại nói có hai loại danh là nhân duyên danh và vô nhân duyên danh.

* Nhân duyên danh như Xá-lợi-phất.

* Vô nhân duyên danh như Chì-la-bà-di, thật chẳng phải dầu ăn gượng lập tên dầu ăn, Niết-bàn cũng như thế, không có nhân duyên, gượng đặt là Niết-bàn.

Hỏi: Tên Niết-bàn gượng lập này là đối với sinh tử hay chẳng đối với sinh tử?

Đáp: Niết-bàn há chẳng đối sinh tử sao? Triệu sư ghi: "Niết-bàn là hiệu khác của xuất xử, là tùy vật lập tên."

Hỏi: Nếu như thế thuộc nhân duyên danh sao lại cho rằng vô nhân duyên danh?

Đáp: Niết-bàn chưa từng có tên hay không tên, chưa từng đối hay chẳng đối. Nói nhân duyên cũng là gượng mà thôi, tất cả đều là gượng lập tên.

Nêu lên năm loại và một dụ để giải thích Niết-bàn. Năm loại: pháp giới, pháp tánh, Pháp thân, Bát-nhã, Phật tánh; một dụ là hư không, hư không thì gồm hai nghĩa là giáo bất tuyệt nghĩa và tổng biệt nghĩa.

* Pháp giới, kinh Hoa Nghiêm ghi: "Này Phật tử! Pháp giới vì chẳng phải giới cho nên chẳng tuyệt; tuyệt nghĩa có danh và không danh, nên gọi là pháp giới, đó là nghĩa tuyệt mà chẳng tuyệt, không danh mà có danh.

* Pháp tánh: chánh pháp tánh xa lìa tất cả đường ngôn ngữ, lìa tất cả các cõi chẳng phải cõi, tất cả đều là tướng tịch diệt, đó là nghĩa chẳng phải tuyệt mà tuyệt, danh mà không danh nên gọi là pháp tánh, dây là nghĩa tuyệt mà chẳng tuyệt, không danh mà có danh.

* Pháp thân thì như phẩm Kim Cang Thân đã ghi. Bát-nhã thì như

kệ tán thán Bát-nhã đã nói, niệm quán đã trừ, ngôn ngữ cũng diệt.

* Phật tánh, như phẩm Sư Tử Hống đã nói. Phật tánh là Đệ nhất nghĩa không, không tức chẳng thấy không và chẳng không.

Nêu lên dụ hư không, như phẩm Lục Chủng ghi: "Vì thế biết hư không chẳng có cũng chẳng không, chẳng phải tướng cũng chẳng phải có tướng."

Luận về nghĩa nhân pháp:

Hỏi: Niết-bàn là tên gọi theo nhân hay hiệu gọi theo pháp, là tên đầy đủ hay không đầy đủ?

Có người đáp: Niết-bàn là tên gọi theo pháp, đã gọi là Niết-bàn thì Niết-bàn là tên gọi chí cực, là nói đến tận nguồn cùng tánh, vì thế đã đầy đủ. Nay nói Niết-bàn chẳng phải hữu vi chẳng phải vô vi thì chẳng phải đầy đủ chẳng phải không đầy đủ, chẳng phải nhân chẳng phải pháp; cũng đầy đủ, cũng thuộc tên nhân cũng thuộc tên pháp. Vì sao? Vì viên nhất ba điểm, bình báu kim cang tròn đầy, không thiếu nên gọi là đầy đủ; nhưng Niết-bàn là quả, quả là đoạn đức cho nên chẳng đầy đủ. Niết-bàn là pháp chẳng thể dùng ngôn thuyết giải thích. Theo nhân thì bốn đức là Niết-bàn, ngã tức là nhân vì Niết-bàn không chỉ là pháp nên cũng hợp với dụ này. Như kinh nói: "Như thật chẳng phải có chẳng phải không, tội của vua cũng như thế." Trung Luận ghi: "Không sinh cũng không diệt, tịch diệt như Niết-bàn." Xưa nói Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm có đầy đủ Niết-bàn nhân và pháp.

Chỉ là pháp mà chẳng phải là nhân, vì nghĩa của pháp vô minh sâu xa, nghĩa của nhân (người) cạn; muốn nói đến việc Thích-ca ra khỏi uế độ là để phá bệnh nhân ngã, cho nên luận pháp thì lâu dài, luận nhân thì ngắn hạn; còn Lô-xá-na ra khỏi tịnh độ, nên luận nhân pháp đều lâu dài. Nhưng về nhân pháp của Đức Thích-ca thì có bốn câu: pháp trường nhân đoản, nhân trường pháp đoản, nhân pháp đều đoản, nhân pháp đều trường. Đức Thích-ca vì muốn phá trừ bệnh nhân ngã cho nên luận không có nhân ngã mà có pháp, vì thế nói không người tạo tác, không người thọ, tức là không sợ những khổ lụy của thiện ác. Vì pháp là chung cho cả sinh tử và Niết-bàn cho nên nói pháp trường nhân đoản. Nghĩa là ở sinh tử không có người, ở Niết-bàn có nhân (người); sinh tử không có ngã, Niết-bàn mới có ngã. Đây là phá kiến chấp đoạn thường của chúng sinh. Vì sinh tử không nhân (người), cho nên chẳng thường, có pháp cho nên chẳng đoạn. Nhưng chúng sinh nghe nói trong sinh tử có nhân (người) thì khởi thường kiến, nên vì phá chấp này mà nói xưa nay sinh tử không nhân (người). Nhưng chúng sinh nghe nói không pháp khởi

đoạn kiến, chấp không nhân quả tội phước, vì phá chấp này nên nói có pháp. Tuy không có nhân (người) nhưng pháp thiện ác vẫn không mất, vì thế nói pháp trường nhân đoản. Pháp đoản nhân trường, điều này ít, rất khó nhận biết, vả lại trước đã luận rõ ngã nhân đồng đoạn kiết hoặc, đồng nhập vào đoạn diệt, chưa phân biệt được pháp có chỗ chung cuộc, nay nói Niết-bàn và nhân pháp ở trước, để luận về thọ mạng đồng thái hư, chánh pháp rốt cuộc dứt tận, vì thế nói pháp ngắn hạn cả hai đều lâu dài (câu trường) tức là sinh tử đã có hư vọng, nhân (người) cũng có hư vọng nên nhân pháp đều lâu dài; Phật thường, pháp thường, tỳ-kheo thường, tăng thường, cho nên nói lâu dài. Trường đoản như thế mà hiển bày chẳng trường chẳng đoản.

IV. BIỆN THỂ:

Trước luận về tông chỉ, là luận chung tông chỉ của một bộ kinh này. Nay lại bàn về thể, tức là pháp thể của Niết-bàn, gồm có bốn:

*Căn cứ theo một pháp để luận về thể.

*Căn cứ theo hai pháp để luận về thể.

*Căn cứ theo ba pháp để luận về thể.

*Căn cứ theo bốn pháp để luận về thể.

1. Căn cứ theo một pháp để luận thể:

Nhân pháp là có, như kinh ghi: "Niết-bàn gọi là thiện hữu", xưa dịch là diệu hữu; hữu có hai phần là bản hữu và thỉ hữu, cả hai nghĩa tuy khác nhưng đều là thường, tức bản có thường và thỉ cũng có thường. Nay thử vấn nạn nghĩa này, nếu Niết-bàn có bản có thỉ, ắt phải có xưa có nay, nếu có xưa có nay thì thành ba thời, ba thời thì vô thường, pháp thường thì không xưa không nay, nghĩa là pháp thường không có bản thỉ, mà đã có bản có thỉ thì có xưa có nay, vậy thành ba thời vô thường vậy.

2. Theo hai pháp để luận về thể:

Tức theo nghĩa nhị đế; Trang Nghiêm nói: "Niết-bàn vượt ra ngoài nhị đế; vì hoặc nhân cảm quả là phù hư cho nên thuộc Thế đế, giả thể là không nên thuộc chân đế. Nay Phật quả chẳng do hoặc nhân chiêu cảm, cho nên chẳng thuộc thế đế, vì chẳng phải thế đế, nên chẳng phải không, thì không thuộc chân đế. Vì thế kinh Nhân Vương ghi: "Tát vân-nhã giác, vượt ra khỏi thế đế, Đệ nhất nghĩa đế." Khai Thiện cho rằng: "Quả Niết-bàn đầy đủ nhị đế, Niết-bàn là hai giả tục đãi nên thuộc thế đế, không chỉ là nhân mà cũng là Minh chân, cho nên có đủ nhị đế." Dã Thành nói: "Phật quả chẳng phải thế đế mà là chân đế, cho rằng chân

đế là gốc của các pháp. Nhưng vì chúng sinh điên đảo, khởi hoặc tạo nghiệp sinh tử bèn thành thế đế. Nay tu đạo đoạn hoặc, sinh tử liền dứt, nên thế đế diệt, thế đế diệt thì trở về bản chân. Giống như nước, tánh vốn trong lặng, do gió thổi khuấy động mà nổi sóng, nếu gió ngừng thì nước lại trở về bản tánh trong lặng của nó." Nay chẳng đồng với những thuyết này, nhưng đã luận phá đầy đủ trong phần nghĩa nhị đế, ở đây chỉ nói đến Phật quả mà thôi. Phật quả chẳng phải ở trong chẳng phải ở ngoài, chẳng phải hữu vi, chẳng phải vô vi, chẳng đối đãi, chẳng phải chẳng đối đãi, chẳng nhiếp chẳng phải chẳng nhiếp, thì há có thể nhất định cho rằng là nhiếp hay chẳng nhiếp sao? Cho nên ngài Tăng Triệu nói: "Đạo của Niết-bàn vắng lặng rỗng rang, không thể tìm cầu nơi hình sắc danh tướng mà được, vi diệu vô tướng không thể dùng tâm để biết, luận bàn đến thì mất sự chân thật, biết đến thì thành ra kẻ ngu, nói có thì trái với chân tánh, nói không thì thương tổn đến Pháp thân, đó chính là cảnh giới rỗng rang, là quê hương huyền diệu, như thế mà dùng danh ngôn để chỉ ra phương sở của Niết-bàn, mà nói là thần thông thì chẳng phải là xa cách lắm sao?" Thể của Niết-bàn như thế, há thể dùng tâm phàm mà suy xét, há có thể nói là thuộc nhị đế hay ngoài nhị đế sao?

3. Theo ba pháp (ba đức) để luận về thể:

Ba pháp là: Ba tụ, ba tánh và ba đức.

a. Ba tụ: Tức là sắc, tâm và vô tác. Nay không giải thích danh, mà chỉ nói Phật quả có ba pháp này hay không? Về điều này Thành luận sư dùng ba dụ để giải thích: nếu là tâm thì nhất định có vô tác, còn nhất định vô sắc thì có rất nhiều thuyết. Có thuyết cho rằng Phật quả đã không còn thô sắc mà có diệu sắc. Kinh ghi: "Xả sắc vô thường mà đạt sắc thường hằng." Kinh Niết-bàn (bản sáu quyển) ghi: "Diệu sắc lặng trong thường bất động." Kinh còn nói: "Giải thoát có hai thể, đó là sắc và vô sắc, vô sắc tức là thể Giải thoát của Thanh văn, sắc là thể Giải thoát của chư Phật. Thuyết khác cho rằng Phật quả vô sắc, sắc là pháp vô tri, chướng ngại không thể tham cứu; khi thành tựu Phật quả thì chỉ có linh trí độc tồn, không có sắc và vô tác. Trong kinh nói diệu sắc có hai nghĩa đó là: Có thể hiển hiện vô cùng tận, và diệu quả rõ ràng cho nên là sắc. Vì vậy, bản kinh sáu quyển ghi: "Nguyện cho chúng sinh diệt tất cả sắc mà nhập vào vô sắc đại Bát-Niết-bàn." Địa luận nói ba thân Phật đều có thân sắc và Pháp thân sắc có thể biết được. Thân sắc, kinh ghi: "Mỗi một tướng lại có vô lượng tướng, tuy có sắc này, nhưng không thể thấy được." Kinh Thập Địa nói rằng: "Tướng hảo của Phật là thật báo thân." Pháp thân sắc như pháp môn tánh sắc trong Như Lai

tạng hiển hiện thành Phật thể, thể tuy là sắc nhưng không có tướng của sắc. Như vô tác của Tỳ-kheo, tuy có tánh sắc nhưng không có tướng sắc. Kinh lại ghi: "Pháp thân xuất sinh các pháp thì có vô tận sắc tượng." Sắc vô ngại hoàn toàn không hình tượng, đều không đồng với nhân của Hạ địa." Nếu luận theo tâm, thì tuy xả bỏ được thức vô thường đạt được Thức thường hằng, cho Niết-bàn là thể, nhưng tâm đã là thể, tâm lại có ba, đó là đệ lục thức tâm (ý thức) duyên ngoại cảnh, đệ thất thức tâm duyên nội pháp, hai loại này đều đã diệt, chỉ còn đệ bát thức tâm (A-lại-da) là chân thức giác tri. Nếu luận theo phi sắc tâm thì không có sắc tâm sinh tử cũng gọi là phi sắc tâm. Nếu giải thích chỗ đến của sắc thì Thành luận sư nêu lên bốn thuyết: Cõi Dục và Sắc đều có sắc, cõi Vô sắc không có sắc. Ba cõi đều có sắc, ngoài ba cõi không có sắc. Vì sao? Vì Địa thứ sáu trở về trước thì thân và quốc độ đều phần đoạn, có sắc; Địa thứ bảy trở lên đã ra khỏi ba cõi nên không có sắc; cõi trời bốn không, không có sắc là không có thô sắc, cõi uế Địa thứ sáu, đất giữa hai cõi nước lại là sắc như bóng ánh sáng. Địa thứ tám trở lên thì không cần sắc nữa. Tâm Kim cang thì có sắc, chỉ Phật là không có sắc... Về việc ngoài ba cõi được ý sinh thân, tức là lúc bấy giờ, thọ mạng không có kỳ hạn, nhưng có niệm niệm sinh diệt, gọi là biến dịch cho nên gọi là ý sinh thân, tức là một pháp vô tác cuối cùng diệt thì đến Kim cang tâm. Thuyết này chẳng đúng, vì nếu nói Phật quả nhất định có sắc thì lẽ ra là có dài ngắn, có hình chất thì có xứ sở, nếu nói nhất định vô sắc, lẽ ra phải vô tâm. Vì sao? vì sắc là nhân nương gá của tâm, đã không có sắc, tâm đâu có sở y? Nếu nói sắc là pháp vô tri, chướng ngại phải xa lìa, thì tâm là pháp vô thường cũng nên xa lìa; hơn nữa tâm là pháp chấp trước, lại càng nên phá trừ, nếu chuyển tâm chấp trước thành tâm vô tướng, thì cũng nên chuyển sắc ngăn ngại làm sắc vô ngại, nếu khen Như Lai vô sắc mà ứng hiện sắc thì cũng phải nói Như Lai vô tâm ứng hiện hữu tâm? Giải thích rằng dùng Tâm làm thể, vậy ông lấy tâm nào làm thể? Xả bỏ tâm thô lấy diệu tâm làm thể, ở đây luận rằng nếu nói tất cả đều "không", thì "không" chẳng phải là "không" đối đãi với có, cho nên tánh có và không cũng như thế; có chẳng trái với không, không chẳng ngại có, có không tự lập, sắc tâm vô ngại.

b. Căn cứ theo ba tánh để luận về Thể:

Ba tánh tức thiện, ác và vô ký. Giải thích ba tánh này cũng có ba nghĩa: thiện nhất định có, ác nhất định không và vô ký gồm hai thuyết. Thứ nhất Quang Trạch cho rằng quả Phật có hai loại vô ký là Tri giải vô ký và Quả báo vô ký, theo nghĩa Phật quả của Quang Trạch, Tri giải vô

ký thì như đánh cờ, viết chữ, bắn tên và cưỡi ngựa, xiển-đề cũng có, cho nên chẳng phải thiện, Phật địa cũng có cho nên chẳng phải ác, vì thế có tánh vô ký. Quả báo vô ký, như khổ, vô thường trong sinh tử, chẳng phải là ác mà chỉ là vô ký. Thường lạc ngã tịnh của Niết-bàn cũng chẳng phải thiện mà là vô ký. Thứ hai là Khai Thiện, Trang nghiêm cũng nói rằng Phật quả là thiện mà chẳng phải là vô ký; còn luận về hai loại Thiện vô ký kia thì Trang Nghiêm cho rằng Tri giải vô ký là thiện. Khai Thiện thì cho rằng gồm cả ba tánh, tức ở xiển-đề là ác, ở Phật là thiện, còn những người khác là vô ký. Quả báo vô ký, vì trong sinh tử có nhiều loài khác nhau, nên quả báo có thể có vô ký còn Phật quả chỉ có tập quả mà không có báo pháp, thì đâu có thể xếp vào vô ký được. Nay chính là muốn nói thể Niết-bàn chẳng phải thiện chẳng phải chẳng thiện, chẳng phải ký chẳng phải vô ký, không có một tướng nhất định, là phương tiện khéo léo, không chỗ mà chẳng phải là thiện hay bất thiện, có lúc vì đối với bất thiện mà lại nói là thiện, cho nên: "Các điều ác đã đoạn trừ, thì các điều thiện tụ hội."

c. Căn cứ ba đức mà luận về Thể:

Niết-bàn đầy đủ vạn đức, nhưng kinh văn lược gom vào ba đức. Từ xưa đến nay có ba thuyết nói về đức.

Trang Nghiêm cho rằng Pháp thân là nói theo thể, Bát-nhã và Giải thoát là luận theo dụng, tất cả không ra ngoài trí và đoạn. Bát-nhã là trí, Giải thoát là đoạn, thể đầy đủ trí và đoạn cho nên nói có ba.

Khai Thiện cho rằng đối phó với hai loại Niết-bàn nói khi xưa mà nay nói ba đức. Ngày xưa thân trí hữu dư ở nơi Giải thoát nhưng chưa rốt ráo, ngày nay thân trí ở nơi Giải thoát đã được rốt ráo, là phá hữu dư kia; xưa nói vô dư, quả phược đã đoạn, Giải thoát đầy đủ mà không có thân trí, nay nói khi Giải thoát đầy đủ thì có thân trí là phá vô thường.

Tổng hợp hai thuyết trên: dùng hai nghĩa trên để luận đến giáo của bản tông thì như Trang Nghiêm nói; nếu đối với xưa nay mà luận thì cũng đồng Khai Thiện.

Nay nếu không có nhân duyên giả thuyết sở đắc thì không pháp nào không được, nhưng ba thuyết này không có văn kinh dẫn chứng. Thật đúng là nghĩa suy luận. Ba thuyết trên mỗi mỗi đều có những chỗ chướng ngại, cho nên không thể luận bàn đầy đủ, trong đó thuyết thứ nhất có hai lỗi:

*Ba đức đều là thể của Niết-bàn, vì sao chỉ lấy Pháp thân đức làm thể? Vả lại Pháp thân cũng là dụng, há có thể chỉ lấy trí đoạn làm dụng, nếu nói Pháp thân là tên khác của thể? Cho nên lấy Pháp thân đức làm

thể thì kinh văn ghi rằng: "Niết-bàn gọi là Giải thoát." Lẽ ra phải lấy Giải thoát làm tên, mà nay không lấy Giải thoát làm tên, thì đâu có thể dùng Pháp thân làm thể?

*Trong kinh văn đã luận nói theo hàng dọc (thẳng hàng) cũng không thành, sai khác cũng không thành, ba pháp chưa từng có ngang dọc, sai khác, đâu lại có thể, dụng khác nhau? Nếu có thể dụng tức có gốc ngọn, có gốc ngọn thì còn kém và hơn.

Vấn nạn thuyết thứ hai: Nếu nói vì bác phá Niết-bàn xưa cho nên có ba đức, thì đây là danh số khác nhau mà chẳng phải là cũng đối đãi, như phá tà Tam bảo mà nói chánh Tam bảo. Nay phá hai loại Niết-bàn mà nói hai đức, lại dùng Pháp thân, Bát-nhã phá vô dư, thì cũng dùng Giải thoát thường trụ phá hữu dư? Vì sao? Vì xưa nói hữu dư không chỉ là Giải thoát không đầy đủ mà còn chẳng phải là thường trụ. Nay nên nói chánh ngôn là Giải thoát mà không nói thường trụ, thì lẽ ra vô dư phải gọi là Pháp thân mà chẳng nói là Bát-nhã.

Thuyết thứ ba gồm ý của hai thuyết trước nên cũng có hai lỗi.

Nay luận chính là giáo môn bất đồng, cho nên thuộc về thiên cụ (thiên lệch và đầy đủ), tức là xưa không kham mà phương tiện chỉ nói riêng về Giải thoát mà thôi! Đại tâm đã phát khởi, nên nói ba đức Niết-bàn như chữ nhất viên mãn. Hưng Hoàng nói rằng: "Không cảm thì chẳng có ứng, nên gọi là Pháp thân, không cảnh nào chẳng chiếu, nên gọi là Bát-nhã, không sự trói buộc nào không tận dứt, nên gọi là Giải thoát." Ngoài ra, nói ba đức là khai mở ba mật của Như Lai, cho nên ngài Ca-diếp hỏi, nguyện cầu xin Đức Phật vì các chúng sinh mà chỉ bày về chỗ vi mật. Như thế Tam mật và phẩm Tứ Tướng, chính là để đối trị với ba nghiệp của phàm phu; vì ba nghiệp của phàm phu chẳng mật, hơn nữa đối trị với ba chướng sinh tử mà luận đến ba đức; trong đó đối báo chướng nói Pháp thân, đối nghiệp chướng luận Giải thoát, đối phiền não bàn đến Bát-nhã, sinh tử chỉ có ba chướng nên Niết-bàn chỉ có ba đức.

4. Theo bốn pháp (bốn đức) để luận về thể:

Đức này không định, có lúc chỉ một viên mãn là diệu hữu, có lúc là hai tức diệu hữu và ngã, có lúc lại là ba đức gần với pháp Tam tu, bốn đức thì đã biết, năm đức đối trị năm môn, hoặc có lúc nói tám đức thì có tám vị. Một đức có hai hạnh, hai đức có bốn hạnh, ba đức có sáu hạnh, bốn đức có tám hạnh, năm đức có mười hạnh, tám đức có mười sáu hạnh. Hạnh lại có ba đôi. Sinh tử, Niết-bàn là nói về hành giải, sinh tử tại vô thường là hành giải, Niết-bàn lạc cũng là hành giải. Thực hành tám

hành giải này, tức đạt bốn đức Niết-bàn. Luận về nhân quả, nhân tại vô thường, quả tại thường, lạc, ngã, căn cứ theo bản tích, thì tích thuộc vô thường, bản thuộc thường lạc ngã. Khai Thiện chia bốn đức làm tám vị, đó là: thường, hằng, an, vô cấu, bất lão, bất tử, khoái lạc và thanh lương. Khai Thiện gọi Hằng, Hà Tây gọi là thường. Thường, Hằng khác tên mà đồng nghĩa; chẳng từ duyên sinh là thường, trước sau chân thật là hằng. Khai Thiện gọi lạc là an, tức trong không não loạn là lạc, ngoài không nguy ách là an. Chẳng già chẳng chết là ngã, vì là ngã nên chẳng già, vì là ngã nên chẳng chết. Thanh lương, vô cấu đều là nghĩa của tịnh. Niết-bàn có tám tướng, như kinh ghi: "Đúng ra, theo thể thì đối với năm môn lẽ ra phải nói năm đức, nhưng bất tịnh quán thuộc môn đầu tiên, bậc Thánh chẳng hành nên chỉ có bốn đảo, bốn đức đối trị bốn đảo cho nên nói bốn hạnh bốn đức; đối với bốn nhân (người) mà nói bốn nhân bốn đức. Bốn hạng người là xiển-đề, ngoại đạo, Thanh văn và Duyên giác; bốn nhân là tín tâm, Bát-nhã, hư không Tam-muội và đại Bi. Phá lòng bất tín của xiển-đề nên nói tín, vì có tín cho nên được đức tịnh; Bát-nhã để đối trị với ngoại đạo, vì ngoại đạo chấp ngã nhân, nhất dị; Bát-nhã là chánh tuệ phá nhất dị, ngã tâm, cho nên hiểu được Bát-nhã tức được đức chân ngã. Hư không Tam-muội để phá trừ tâm chán khổ vô thường của Thanh văn, vì có thể phá trừ cho nên đạt Tam-muội, có Tam-muội cho nên đạt đức lạc. Đại bi đối với Duyên giác, Duyên giác chấp trước quả vô thường nên vĩnh viễn nhập diệt, không phát khởi tâm đại bi, vì thế đại bi phá vô thường được đức thường. Vì đối với bốn hạng người nên nói bốn nhân, giải thích bốn đức. Nhưng danh (tên gọi) số của bốn đức này trong Đại kinh nói không giống nhau; Thường không thấy có danh số khác, chỉ nói thường và hằng mà thôi. Nhưng vô thường lại có hai đó là sinh diệt và lưu động. Vì đối với sinh diệt nên lập thường, đối lưu động cho nên nói hằng. Lạc cũng có danh số khác nhau. Kinh ghi: "Phật có ba loại lạc, đó là giác tri lạc, tịch diệt lạc hay thật tướng lạc và vô ái lạc. Phật tánh chỉ có một loại lạc là Bồ-đề lạc. Còn có bốn loại lạc khác là: Đoạn lạc, nếu không đoạn lạc thì lại thành hữu đoạn. Vì đoạn lạc cho nên được Đại lạc, Tịch diệt lạc, Nhất thiết trí lạc; nếu chẳng biết thì được Nhất thiết trí cho nên lạc , vì thân chẳng hoại nên nói lạc. Ngã có nghĩa tám tự tại như kinh đã nói. Tịnh gồm bốn là hữu tịnh tức là lìa hai mươi lăm hữu, môn lạc tịnh, một niệm lạc bất tịnh của phàm phu, thân tịnh tức là thân vô thường bất tịnh, tâm tịnh, tức tâm hữu lậu thì bất tịnh, tâm vô lậu thì tịnh.

V. NIẾT BÀN DỤNG : Gồm hai nghĩa: Dụng chiếu cảnh và Dụng phát trí.

Đầu tiên hãy luận về:

1. Dụng bản hữu:

Trước đã lược nói đến nghĩa bản hữu, nhưng chưa hiển bày, cho nên ở đây lại luận bàn thêm. Xưa nay đã có ba thuyết nói về vấn đề này. Đó là:

- Linh Vị cho rằng trong sinh tử mờ mịt đã có một pháp chân thần nhưng chưa hiển lộ, giống như vàng ròng bọc trong giẻ rách. Kinh Như Lai tạng ghi: "Như có người dùng vải rách dơ xấu bọc tượng vàng ròng rồi ném vào bùn, không ai biết, chỉ người có thiên nhãn nhận biết nhặt về tháo bỏ vải, rửa sạch, tượng vẫn y nhiên sáng rỡ." xưa nay vốn đã có Phật thể thường trụ, vạn đức rõ ràng nhưng đã bị phiền não che lấp, nếu đoạn phiền não thì Phật thể liền hiện.

- Chương An Dao cho rằng chúng sinh đều có đạo lý thành Phật, lý này thường trụ cho nên nói chúng sinh là chánh nhân Phật tánh, lý này nương vào chúng sinh, cho nên gọi là bản hữu.

- Khai Thiện thì chia làm hai nghĩa là bản hữu và thỉ hữu mà không có hai thể nhưng dùng hai nghĩa này để ấn định. Muốn rõ về việc không có thần minh hoặc ấn định có thần minh thì xưa nay đã có lý đương quả, nghĩa bản hữu này chỉ căn cứ theo vạn hạnh viên mãn, còn khi Kim cang tâm diệt, chủng giác hiện thì gọi là thỉ hữu. Đại kinh có ghi hai đoạn văn chứng minh, như dùng các dụ người con gái nghèo với kho báu, lực sĩ với hạt châu trên trán, bình báu trong nhà tối, bảy báu dưới giếng, vốn đã tự có để chứng dẫn nghĩa bản hữu, lại dùng thí dụ về sữa lạc trong phẩm Sư Tử Hống và phẩm Ca-diếp. Để dẫn chứng nghĩa thỉ hữu, hai phẩm đều nói rằng trong sữa không có lạc, nhưng lạc từ sữa sinh cho nên nói có lạc. Kinh ghi: "Phật tánh chẳng thuộc về ba thời, nhưng thân chúng sinh ở vị lai sẽ tụ tập được sự trang nghiêm thanh tịnh, cho nên nói Phật tánh ở vị lai." Đó là chứnh minh cho nghĩa thỉ hữu, nên biết Phật tánh có đủ hai nghĩa, nếu chẳng định lý hạng gỗ đa không thành Phật, thì chúng sanh này ắt sẽ làm Phật, đó là nghĩa bản hữu... như đối với quả Phật thì lợi ích hiện tiền là nhân, trong nhân chưa có quả, đó là nghĩa thỉ hữu.

* Ở đây luận giải chẳng phải như thế. Nghĩa thứ nhất cho rằng vốn có một chân thần, như thế thì đồng với Tăng pháp, nếu trong nhân đã có quả thì cũng như bán sữa mà đòi giá của lạc, bán ngựa cái mà đòi giá của ngựa tơ, vả lại sức của chân thần rất mạnh, vì sao trụ trong phiền

não lại không thể loại phiền não ra mà phải đợi đến khi tu đạo đoạn hoặc mới hiển hiện.

* Phá nghĩa thứ hai: nếu nói lý thành Phật vốn đã có là thường thì trong thân chúng sinh đã có pháp thường trụ, vậy trở thành chấp thường kiến mà chẳng phải pháp chân thần, nếu lý này vô thường thì không thành nghĩa bản hữu.

* Phá nghĩa thứ ba: tức phá hai nghĩa của Khai Thiện. Nếu cho rằng pháp thường trụ có thỉ hữu thì pháp thường trụ phải có xưa có nay. Nếu có xưa có nay thì thuộc ba thời và trở thành vô thường. Phản cật rằng: nếu nạn vấn pháp thường trụ có nghĩa thỉ hữu, thì lẽ ra cũng là pháp vô thường và không có nghĩa bản hữu. Nếu pháp vô thường chỉ có thỉ hữu mà không có bản hữu, thì pháp thường trụ chỉ có bản hữu mà không có thỉ hữu. Nếu pháp thường trụ đầy đủ hai nghĩa, thì vì sao nghĩa bản hữu của tánh được nghe cần phải có nhân nghe để xuất ra nghĩa thỉ hữu và lại do nhân gì chiêu cảm? Nếu không có nhân khác thì lẽ ra phải không có vật. Đã có hai hữu thì có hai nhân, nếu từ sinh nhân thì thành vô thường. Nay luận rằng Niết-bàn chưa từng có bản hay thỉ, vì phá chấp bản cho nên nói thỉ, thỉ cũng phải tận trừ. Vì thế nói Bản đến thì hiển hiện. Đạo chẳng có bản thỉ, bản thỉ cũng đều là phương tiện.

2. Dụng chiếu cảnh: gồm có hai: Chiếu cảnh tục đế và chiếu cảnh chân đế.

a. Chiếu tục đế: Trong tục đế có pháp lưu động (...) đến đi, nay căn cứ theo Phật trí để luận bàn. Về chiếu, nếu theo cảnh đến đi thì Phật trí vô thường, nếu chẳng theo cảnh đến đi thì Phật trí chẳng nhiếp cảnh.

* Đệ tử Quyết giải thích rằng: cảnh có đến đi, là... tâm ai? Nếu căn cứ theo nhân duyên đến đi thì cảnh trí cũng là nhân duyên. Đến đi đã là nhân duyên thì vì sao quả có đến đi và không đến đi. Đi thì tịnh, đến thì động, nhân duyên là trí, trí thì vô tướng. Nhưng người biết thì đến đi là tướng, thuộc vô thường, nếu biết vô thường, thì cảnh trí cũng vô thường. Đến đi này còn có chỗ nghi. Vả lại tướng đến đi là điên đảo, cảnh điên đảo xưa nay vốn không, thì đâu có trí nào biết được?

Thứ nhất: Pháp sư Bành Thành vì những nghi nạn này mà giải thích rằng quả không có một kỳ hạn sinh diệt, nhưng lại còn có niệm niệm lưu động theo cảnh đến đi, lời giải thích này cũng không đúng. Cho nên kinh ghi: “Nếu nói Như Lai vô thường thì bị đọa lạc, hiện đời lưỡi vị này sẽ bị rửa nát trong miệng. Các sư kia lại bỗng cải hối, tạo huyền cao đường, giống như gương treo tại đài cao, vạn tượng đều hiện

trong đó, hình tượng có đến đi, gương thì không sinh diệt." Nếu chỉ giải thích thế này, thì chẳng tránh được sự cật vấn, vì gương vô tình, cái biết thì có linh tánh, hơn nữa gương vô thường đâu có thể dụ cho trí tuệ là thường trụ.

Thứ hai: pháp sư Kinh cho rằng: "Trí thể là thường, dụng thì vô thường, dụng vô thường nên theo cảnh đến đi." Lý này cũng không đúng, vì đâu có thể chia thể của Như Lai là vô vi, dụng là hữu vi. Kinh ghi: "Người có chánh kiến nên nói Như Lai nhất định là vô vi."

Thứ ba: Quang Trạch nêu ví dụ để giải thích rằng: "Như nay dùng trí vô thường chiếu pháp thường trụ, trí chẳng đồng với cảnh thường. Vậy dùng trí thường trụ để chiếu cảnh vô thường, trí lại theo cảnh vô thường sao

Thứ tư: Lại có một thuyết là cửu chiếu cảnh. Trí này tuy chiếu vị lai nhưng có nghĩa đương hiện tại và đương quá khứ. Ngã đều chiếu, vì thế nên chẳng sinh diệt, lý này cũng chẳng đúng. Vì lúc đang hướng đến vị lai là đương hiện tại (sắp hiện tại) chưa phải là chánh hiện tại, nay đã thành chánh hiện tại thì ở chánh hiện tại này, chiếu đương tri ngừng chiếu hay không ngừng chiếu. Nếu có dừng thì sinh diệt, nếu không dừng thì đâu có lý này. Nên biết nếu đương tri không dừng thì chỉ có đương tri mà không có hiện tại tri.

Thứ năm: Nghĩa nghịch chiếu: Khi Như Lai thành chánh giác, thì một niệm đầu tiên nghịch chiếu cảnh rồi sau đó cảnh tự đến đi, không cần phải biết nữa (tức không cần phải chiếu nữa), cũng như Thiên tử, lúc mới lên ngôi đã chế định phép tắc, nếu có người phạm thì y theo tội nặng nhẹ mà trị, không cần phải chế định nữa. Phật trí chiếu cảnh cũng như thế. Nghĩa này cũng chẳng đúng vì Phật trí chiếu cảnh đâu có lúc nào tạm dừng nghỉ, mà cho là khi mới thành đạo thì chiếu, sau đó không chiếu nữa. dẫu có như thế thì rốt cuộc cũng không tương ứng với cảnh.

Thuyết thứ sáu nói về nghĩa ngang dọc chiếu soi. Thuyết này cho rằng ở giai vị tu nhân khi mới phát tâm, trí Phật có thể dọc thì chiếu mấy thời, ngang thì chiếu mấy cảnh. Khi vào Sơ địa thì trong một niệm có thể ngang chiếu một trăm pháp, dọc chiếu một trăm thời. Vào Địa thứ hai chiếu một ngàn cảnh một ngàn thời, vào Phật địa thì trí chiếu vạn cảnh vạn thời. Lại dùng hư không làm dụ, tức là vật trong hư không có sinh diệt, hư không chẳng có đến đi. Lý này chẳng đúng, vì hư không vô trí, Phật quả thì linh trí, há có thể dụ được sao. Nay nói trí tuệ của Như Lai ngưng lặng mà chiếu soi, chẳng phải thường và vô thường mà có thể hiện thường và vô thường; chẳng phải sinh diệt mà hay sinh diệt, chẳng

chiếu mà chiếu, chiếu mà vô sở chiếu.

b. Chiếu chân đế: có hai thuyết:

Khai Thiện cho rằng trí chiếu chân đế, tức thầm hợp với chân làm một, không có sự sai biệt trí và cảnh. Vì sao? Vì trí thể đã vi diệu, trong lặng thường tịch, cùng với cảnh không khác. Nhưng nếu phân biệt theo đức thì có ba ý, đó là: phàm phu chẳng thầm hợp và chẳng dung hội, bậc Thánh trong nhân thì hội mà chưa thầm hợp, Phật quả thì vừa thầm hợp vừa dung hội.

Thuyết thứ hai không giống với thuyết này, cho rằng Phật trí là trí linh trí, chân đế là cảnh vô tri, có hai thể khác nhau, vậy đâu có thể cho rằng pháp có trí đồng với cảnh vô tri. Nhưng khi đã dung hội đến cùng tột thì gọi là thầm hợp, thì đâu có thể cho rằng dung hội và thầm hợp khác nhau? Trong kinh cũng có đề cập đến thầm hợp và dung hội, như kinh Tuệ Ấn Tam-muội ghi: "Minh (thầm hợp), tịch, chẳng minh tịch." Ngài Tăng Triệu trong các bộ luận cũng thường nói rằng: "Minh chân thể tịch" (thầm hợp chân đế, thể tánh tịch diệt). Lợi Thành nói: "Cảnh tướng sai khác, đâu có thể cho là thầm hợp hay dung hội." Nay nói cảnh và trí chưa từng là một cũng chẳng phải khác; cho nên pháp sư Ảnh nói: trong ngoài đều hợp (minh), duyên trí đều vắng lặng (tịch).

3. Dụng phát trí:

Hỏi: Phật quả và Niết-bàn thuộc tiệm tri hay đốn trí (hoặc tiệm ngộ hay đốn ngộ)? Xưa nay có nhiều thuyết khác nhau. Nếu căn cứ theo chân đế để đối luận thì gồm ba thuyết:

Cả hai đều thuộc đốn tri, chẳng thể là tiệm kiến. Vì sao? Vì lý vượt ngoài vạn hoặc, tuy có trừ được một hai phần nhưng rốt cuộc cũng không thể chứng được lý, cần phải tận trừ các hoặc, mới có thể chứng (kiến) lý. Ví dụ như một vật được gói bởi mười lớp giấy, dù đã lột bỏ chín lớp vẫn chưa thấy được, chỉ khi nào bỏ cả mười lớp thì mới thấy được vật.

Cả hai đều có thể tiệm tri: kinh Tiệm Bị cho rằng tất cả trí tuệ dần dần đầy đủ, đâu có thể trong bỗng chốc mà ngộ được sao?

Phật quả có thể đốn ngộ, chân đế có thể tiệm tri. Vì sao? Vì chân đế là không của tục đế, lại chẳng phải là vật nào khác; Vì thế đạt được trí tuệ thì có thể biết từng phần, còn trí tuệ Phật quả vượt ra ngoài sinh tử, cho nên không có thể biết dần dần được.

Nay, tất cả đều chẳng phải như thế, cần phải phá.

Thuyết thứ nhất cho rằng tất cả đều là đốn tri, tức là chưa hoàn toàn thấy lý, thì lẽ ra chưa đoạn hoặc, nếu đoạn một vài phần hoặc thì

phải chứng một vài phần lý, vả lại chẳng thấy lý thì không có trí tuệ, không có trí tuệ thì làm sao đoạn hoặc?

Thuyết thứ hai cho rằng tất cả đều tiệm tri. Luận về lý, nếu có từng phần thì có thể được phần tri. Nhưng lý đã đồng nhất không có phân chia thành từng phần thì đâu có thể phần tri? Vả lại, thử hỏi Sơ địa kiến chân đã là xứng hợp với lý hay không xứng lý? Nếu đã xứng lý thì đâu khác với Địa thứ hai, nếu chưa xứng lý thì sao lại cho rằng thấy lý?

Nạn phá thuyết thứ ba: Thuyết này có đủ ba lỗi trên, vả lại lời nói đã tự trái nhau cho nên cũng chẳng đúng.

Nay luận rằng, lý cùng tột còn không có tiệm đốn, há lại có cái biết tiệm đốn sao? Tuy không đốn tiệm mà cũng là đốn là tiệm. Kinh ghi: "Lúc sơ phát tâm và lúc đã thành tựu, rốt ráo không khác nhau." Kinh Hoa Nghiêm ghi: "Bồ-tát sơ phát tâm đồng với chư Phật ba đời", nhưng có nghĩa tiệm tri, là vì có năm mươi hai giai vị bất đồng, Sơ địa có một trăm pháp, Nhị địa có một ngàn pháp.

VI. LIỆU GIẢN:

Kinh Niết-bàn gồm ba bản dịch, đó là bản hai quyển, Đại thiên bản và bản sáu quyển. Có rất nhiều thuyết về xuất xứ, phiên dịch về ba bộ này. Có thuyết cho rằng bản hai quyển thuộc kinh Tiểu thừa, bản sáu quyển và Đại bản thuộc kinh Đại thừa. Có thuyết lại cho rằng đồng một tòa mà nghe khác nhau, cho nên có bản đầy đủ và tóm lược. Có thuyết lại nói việc phiên dịch có đầy đủ và rút gọn, phần nhiều theo thuyết này vì ngài Pháp Hiển được phần đầu của Đại bản, phiên dịch thành sáu quyển.

Ngài Đạo Dung trước du học tại Cối Kê Giang Nam, nghe các Đại đức nói tăng nhân Bách Tế đem các sớ ký Kinh Niết-bàn của pháp sư Kiết Tang về quê nhà nên ở đây không có bản lưu hành. Ngài Đạo Dung ở đình kinh Cảm nói: Năm ngoái thấy Hiền giả Bách Tế đem huyền ý Kinh Niết-bàn của pháp sư Kiết Tạng về quê viết thành hai sớ mà chưa được đọc qua bèn viết rằng Hiền giả ấy giáo huấn tại nơi đó.

■