

# ĐẠI THỪA HUYỀN LUẬN

## QUYỂN 3

Luận về nghĩa Phật tánh, gồm mười phần:

1. Nói đại ý.
2. Nói rõ về các lối giải thích khác nhau.
3. Tìm hiểu các kinh.
4. Lược nói về nhân chính.
5. Giải thích tên gọi.
6. Nói về bản hữu, thí hữu.
7. Nói về hữu vô, trong ngoài.
8. Nói về thấy tánh.
9. Nói về hội giáo.
10. Môn phân biệt.

### ***1. Nói Đại Ý:***

Thuốc quý dừng lại nơi núi từ đó đến nay đã lâu. Ngọc tròn chìm dưới nước, thật đã trải qua bao nhiêu thời gian. Nhưng tùy ở chỗ lưu hành mà sáu vị khác nhau. Tranh nhau nắm giữ lấy ngôi đá nơi ba thừa cho nên khác. Lầm cho là đao của sừng dê, lại dựa vào hình tượng giống như sợi dây buộc! Dám vâng theo ý Phật, xem thường cho là lời nói non dại. Nhiều lần được nhìn ảnh hiện trong gương, mặt mũi mới trở lại thấy rõ nơi chốn. Tuổi trẻ mất quê hương gọi là nhược táng (an phận nơi chỗ ở hiện có mà không biết quay về nơi quê cũ). Chẳng biết quay trở lại chỗ gốc thì gọi là vô minh, thức tỉnh tìm trở về ngọn nguồn chính là Phật tánh.

### ***2. Nói rõ các lối giải thích khác nhau:***

Xưa nay việc giải thích Phật tánh tương truyền khác nhau, đại thể có nhiều vị luận sư bày tỏ kiến giải, ở đây chỉ nói ra mười một vị, với những cách lãnh hội khác nhau. Mười một vị này đều là hàng có tên tuổi, nên nay khỏi phải nêu ra đầy đủ, chỉ đề cập thẳng các nghĩa mà

họ chủ trương.

- Kiến giải Một: Lấy chúng sinh làm nhân chính cho Phật tánh, nên thường dẫn kinh rằng, nhân chính là các chúng sinh, nhân duyên tức sáu pháp Ba-la-mật. Đã nói nhân chính là các chúng sinh, nên biết rằng dùng chúng sinh làm nhân chính cho Phật tánh. Lại nói: Tất cả chúng sinh đều có Phật tánh, nói rõ nền tảng của lập luận này.

- Kiến giải thứ hai: Lấy sáu pháp làm nhân chính cho Phật tánh, nên thường dẫn kinh nói: Chẳng là sáu pháp. Sáu pháp là năm ấm cộng với người. Nên biết sáu pháp là nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải thứ ba: Lấy tâm làm nhân chính cho Phật tánh. Nên thường nói kinh để bày tỏ. Hễ người có tâm thì chắc chắn sẽ đạt đến đạo quả Bồ-đề Vô thượng. Do có tâm nhận biết nên khác với cây đá là những vật vô tình. Nhờ tâm mà nghiên cứu tu tập sẽ được thành Phật. Nên biết, Tâm là nhân chính của Phật tánh.

- Kiến giải thứ tư: Lấy sự nối tiếp âm thầm, mịt mờ nhưng không hề mất làm nhân chính cho Phật tánh. Lối giải thích này khác với kiến giải thứ ba lấy tâm làm nhân chính. Vì sao? Là vì ở đây nói thẳng ra là thần thức có tính chất lưu truyền âm thầm mịt mờ nhưng thường tồn tại, nói điều ấy dùng làm nhân chính.

- Kiến giải thứ năm: Lấy tính chất lánh khổ tìm vui làm nhân chính cho Phật tánh. Tất cả chúng sinh không ai chẳng có tính lánh khổ tìm vui. Tánh chất ấy là thật có nên lấy nó làm nhân chính. Ở đây chỉ nói tính chất lánh khổ tìm vui và dùng làm nhân chính cho Phật tánh. Nên thường dẫn kinh nói: Nếu không có Như lai tạng thì chẳng có được sự chán lìa khổ đau mà cầu Niết-bàn. Cho nên nói rõ, cái dụng của tánh chất lánh khổ tìm vui là nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải thứ sáu: Dùng Chân thần làm nhân chính cho Phật tánh. Nếu không có Chân thần thì đâu được thành Chân Phật? Nên biết Chân thần là nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải thứ bảy: Lấy Thức A-lê-da làm tự tánh thanh tịnh ở tâm, làm nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải thứ tám: Dùng quả hiện có làm nhân chính cho Phật tánh. Tức là lý của quả hiện có.

- Kiến giải thứ chín: Lấy cái lý của sự đạt được quả Phật làm nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải thứ mười: Lấy Chân đế làm nhân chính cho Phật tánh.

- Kiến giải mười một: Dùng cái Không của nghĩa bậc nhất làm

nhân chính cho Phật tánh, nên kinh nói: “Phật tánh gọi là cái không của nghĩa bậc nhất”. Vậy nên rõ nền tảng của quan điểm này.

Song, Pháp sư Đạo Lãng ở Hà Tây và Pháp sư Đàm-vô-sấm hợp tác phiên dịch kinh Đại Bát Niết-bàn. Tôn kính vâng theo lời của Tam Tạng Pháp sư soạn ra “Niết-bàn Nghĩa Sớ”, giải thích nghĩa Phật tánh, dùng chính Trung đạo làm Phật tánh. Như thế là sau đó các vị Pháp sư đều dựa vào phần “Nghĩa Sớ” của Pháp sư Đạo Lãng, dùng cho việc giảng kinh Niết-bàn cho tới việc giải thích nghĩa Phật tánh. Tâm Đại sư tự tạo ra các thứ chấp theo kiến giải khác, đều lấy nghĩa chỗ mà Niết-bàn nhằm phá trừ để làm kiến giải chính cho mình. Há chẳng phải như trong kinh đã nói ví dụ về trường hợp rờ voi rất khác nhau hay sao? Tuy chẳng rờ voi nhưng chẳng người nào giải thích đúng về voi cả. Do vậy mà phải phá bỏ tất cả.

Nay đều xin nói câu hỏi về nghĩa, nếu đứng vững được thì có thể thích hợp cho việc dùng làm nhân chính. Nếu nghĩa chẳng thành, há chẳng phải là chọn lấy nhân tà làm nhân chính hay sao? Lược nói có mười một kiến giải, mà vấn đề đã được luận bàn tỉ mỉ thì có những giải thích, sâu rộng. Lúc này không có dụng ý ấy nên khỏi phải nói ra. Nhìn chung, mười một kiến giải nói trên, việc giải thích đại thể không ngoài ba ý, vì sao?

- Kiến giải thứ nhất lấy chúng sinh làm nhân chính, kiến giải thứ hai lấy sáu pháp làm nhân chính. Hai lối giải thích không ngoài hai nghĩa giả-thật, nói rõ về chúng sinh tức là người giả, sáu pháp tức là năm tín cộng với người giả.

Tiếp theo dùng tâm làm nhân chính, cùng với kiến giải lấy sự nổi tiếp âm thầm mật mờ nhưng thường tồn tại, tính chất lánh khổ tìm vui, dùng Chân thân, thức A-lê-da, năm lối giải thích đó, tuy với Thế, Dụng thật hư khác nhau, nhưng đều lấy tâm thức làm nhân chính.

Còn lại bốn kiến giải: Dùng quả hiện có, đạt được lý của Phật, dùng Chân đế, cái Không của Đệ nhất nghĩa, đều dùng lý làm nhân chính.

Nay xin lần lượt bác bỏ, dứt trừ.

- Kiến giải thứ nhất lấy chúng sinh làm nhân chính: Ở đây chỉ nói câu hỏi: Cái gì là chúng sinh? Mà có thể dùng cái ấy làm nhân chính? Kinh nói: “Nếu Bồ-tát có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sinh, thì chẳng phải Bồ-tát”. Lại nói “Như lai nói chúng sinh tức chẳng phải chúng sinh”. Nhân chính gốc là Bồ-tát. Kinh đã nói rằng có tướng chúng sinh thì chẳng phải Bồ-tát, thế thì đâu được dùng chúng sinh

làm nhân chính? Nên biết, có chúng sinh thì đều là vọng tưởng, đâu thể dùng vọng tưởng điên đảo để làm nhân chính? Hơn nữa, nếu dùng chúng sinh làm nhân chính, thì chỉ hỏi: Ngày trước trong giáo pháp ban đầu đã nói là có chúng sinh chăng? Nếu giáo pháp ban đầu đã nói rõ điều ấy, thì nên xem giáo pháp ban đầu là nói về nhân chính ở Phật tánh. Họ giải thích: “Giáo pháp ban đầu đã nói rõ về chúng sinh, chỉ chưa nói là nhân chính thôi”. Nếu thế thì giáo pháp sau này nói chúng sinh là nhân chính, tức là trở lại chỉ rõ rằng giáo pháp ban đầu đã dùng chúng sinh làm nhân chính chăng? Như vậy thì nơi giáo pháp ban đầu, trong lý về chúng sinh đã là nhân chính. Nếu trong lý đã là như thế thì trong lý đã nói về Phật tánh. Như chẳng thể nói được điều này thì sao có thể dùng chúng sinh làm nhân chính? Lại nữa, ông dẫn kinh nói rằng tất cả chúng sinh đều có Phật tánh, nên biết chúng sinh đúng là nhân chính ở Phật tánh, điều ấy là không đúng. Đã nói chúng sinh có Phật tánh thì đâu được nói chúng sinh là Phật tánh? Nếu nói chúng sinh là Phật tánh thì cũng được nói: Tất cả chúng sinh đều có chúng sinh, tất cả Phật tánh đều có Phật tánh chăng? Nếu không được như thế thì nên rõ, chúng sinh và Phật tánh là khác nhau, không thể nói chúng sinh là Phật tánh được.

- Nêu câu hỏi về kiến giải thứ hai:

Kinh nói: “Phật tánh chẳng phải sáu pháp, chẳng là sáu pháp”. Nói bày như thế là nói cái gì mà dẫn ngang câu văn ấy để nói về Phật tánh? Chẳng phải “tức là sáu pháp”, lại chẳng phải “là sáu pháp”, vậy lúc nào nói rõ sáu pháp là Phật tánh, lại nói: “chẳng phải sáu pháp” nên sáu pháp chẳng phải Phật tánh”. Lời này nếu xem là thuận hợp thì rõ ràng do người đọc kinh không hiểu nghĩa, thành ra dẫn đến sự sai lầm như vậy!

- Nêu câu hỏi về năm kiến giải tiếp theo:

Tuy năm kiến giải ấy với sự nói bày khác nhau, hoặc về Thể, hoặc về Dụng, mà đều là Thể, Dụng ở tâm.

Trước hết là kiến giải thứ ba dùng tâm làm nhân chính cho Phật tánh, điều ấy chẳng đúng. Kinh nói: “Có tâm đạt được Bồ-đề” thì đó là nói rõ rằng người có tâm sẽ đạt được giác ngộ, chứ đâu có nói tâm là nhân chứng ở Phật Tánh? Bấy giờ, có sự hiểu lầm như thế, nên phần sau của kinh nói: “Tâm là vô thường, Phật tánh là thường, nên tâm chẳng phải Phật tánh”. Kinh đã phân biệt rõ, nói tâm chẳng phải Phật tánh, lại gượng nói như trên, há chẳng phải là tranh cãi với Phật sao? Tâm đã chẳng thành, thì các dụng ở tâm như sự nối tiếp âm thầm, mật mờ

nhưng thường tồn tại, tính chất lánh khổ tìm vui, v.v... đều hổng cả! Kinh Đại Niết-bàn, chỗ nào cũng đều nói rõ về Phật tánh. Do vậy mà người lúc ấy tìm hiểu về Phật tánh đều dẫn kinh Niết-bàn làm chứng, chỗ nào có lời văn giải thích về sự nối tiếp âm thầm, mờ mịt nhưng không hề mất, tính chất lánh khổ tìm vui v.v làm nhân chính cho Phật tánh? Kinh Thắng-man nói: “Nếu không có Như lai tạng thì chẳng được chán khổ lìa vui, cầu Niết-bàn”. Đó chính là nói rõ do năng lực mẫu nhiệm từ Như lai tạng Phật Tánh, nhờ vậy mà chúng sinh có được sự chán lìa khổ để tìm an vui, chứ đâu có nói rằng chán lìa đau khổ tìm cầu an vui là nhân chính ở Phật tánh? Vị Luận sư kia cho rằng; “Chỉ rõ ở quả hiện có là Như lai tạng, do có quả ở hiện tại là Như lai tạng nên nhờ đó mà chúng sinh có được sự chán lìa khổ, cầu an vui”, điều này cũng không đúng. Phẩm Tánh nói: “Ngã tức là Như lai tạng. Như lai Tạng tức là Phật tánh”. Nói về Phật tánh, xưa nay có được điều ấy cũng giống như người cô gái nghèo gặp được kho báu, đâu phải nhọc công nói về quả hiện có là Như lai tạng! Vả chẳng thể của quả hiện có vẫn còn chưa có mà lại khiến cho chúng sinh chán lìa khổ tìm an vui, há chẳng phải lời nói quá đỗi thổi phồng đó sao! Nếu dựa vào nhân chứng, thì từ trước tới nay ai đã tạo ra cách giải thích như thế? Đó là Pháp sư Quang Trạch một thời suy diễn, đưa ra lối giải thích như vậy, kinh không có câu nghĩa làm chứng, chẳng phải là chỗ truyền thừa của thầy, nên chẳng thể sử dụng.

Cho đến kiến giải thứ bảy về thức A-lê-da thứ tám, cũng chẳng phải Phật tánh. Luận Nhiếp Đại thừa nói: “Là mẹ của vô minh cội nguồn sinh tử”. Nên biết, sáu thức, bảy thức, cho tới tám, chín, dù cho trăm ngàn, vô lượng các thức đều chẳng phải Phật tánh. Vì sao? Vì đều thuộc nẻo Hữu sở đắc, cho dù là đối tượng của năm loại cũng không nhận thức được.

Nên tiếp theo có ba, bốn kiến giải đều dùng lý làm nhân chính cho Phật tánh, mà hầu như ít có khác nhau. Hai kiến giải trước, dùng quả hiện có và lý của sự đạt được quả Phật làm nhân chính cho Phật tánh. Họ nói: Đó là lý của thế đế.

Kế đến có hai kiến giải, dùng Chân đế và cái Không của nghĩa Đệ nhất là Phật tánh, thì văn kinh phần dưới liền nói rằng đó là Không, “Chẳng thấy không và Bất không gọi là Phật tánh”. Cho nên biết: Lấy Trung đạo làm Phật tánh chứ chẳng lấy Không làm Phật tánh.

Còn cho Chân đế là Phật tánh: “Đây là kiến giải mà Pháp sư Hòa và Pháp sư Tiểu Lượng đã chủ trương. Xin hỏi, xem Chân đế là Phật tánh xuất xứ từ kinh nào, vâng theo sự truyền dạy của ai? Không có

thầy truyền thụ, cũng không có câu nghĩa làm chứng cứ, cho nên chẳng thể sử dụng.

Về kiến giải cho quả hiện có là nhân chính ở Phật tánh thì đây là nghĩa mà từ xa xưa nhiều vị Pháp sư thường dùng. Vậy mới có nghĩa đấy thôi. Nếu là mới có tức là pháp tạo tác, Pháp tạo tác là vô thường, chẳng phải Phật tánh.

Xem lý của Phật là Phật tánh thì đó là quan điểm của Linh Căn, Tăng Chánh. Nghĩa này vốn xuất hiện từ rất xa xưa nhưng thiếu sót là không có thầy trao truyền tiếp nối. Thể của sự học vấn là phải dựa vào thầy để nương theo mà học tập. Nay xin hỏi: Dụng lý của việc đạt được quả Phật làm nhân chính cho Phật tánh, vậy thì kinh nào nói về điều này, được truyền thừa từ vị nào? Vị thầy kia đã dùng tâm làm nhân chính cho Phật tánh, mà đệ tử thì dùng lý của việc đạt được quả Phật làm nhân chính, há chẳng phải là trái với thầy, tự tạo ra mọi sự suy diễn vẽ vời hay sao? Vậy nên chẳng thể áp dụng được.

Nói chung về mười một kiến giải, đều là chấp vào lý của việc đạt được quả Phật. Nay bác bỏ chính với lý ấy thì nghĩa chung ở mười một kiến giải kia sẽ rõ. Việc đã rộng, nên phải nói ra ba lớp để phá trừ:

a/ Thứ nhất: nói Hữu Vô để đả phá: Xin hỏi: Lý của việc đạt được quả Phật ấy đích thực là Hữu hay Vô? Nếu cho là Hữu thì Hữu đã thành sự, chẳng thể gọi là lý. Nếu cho là Vô thì không tức là lý không, tức là rơi vào hai bên chẳng được xem là lý.

b/ Thứ hai nói ra ba thời để đả phá: chỉ hỏi: Lý của việc đạt được quả Phật là lý đã qua hay lý chưa tới, hoặc lý đang có trong lúc ấy? Nếu cho là lý đã qua thì lý đã qua ấy chẳng dùng, không thể trở lại có lý. Nếu cho là lý chưa tới thì lý chưa tới tức là chưa có. Còn như cho lý hiện có trong lúc ấy thì pháp đã thành tức là đã qua, pháp chưa có thì thuộc về vị lai, nên không thể có pháp riêng thứ ba gọi là lý được.

c/ Bác bỏ theo hướng lià: Xin hỏi: Lý của việc đạt được quả Phật ấy chính là tức không hay là lìa không? Nếu bảo đó tức là không thì từ trước đã là không, chẳng trở lại có lý. Còn nếu cho là lìa không mà có lý ấy, thì không là chẳng thể lìa, đâu được lìa không mà cho là có lý? Lại nữa, lìa không mà có lý thì trở thành hai kiến. Kinh nói: “Các thứ có hai là không đạo không quả!” Vậy sao có thể dùng hai kiến điên đảo làm nhân chính được? Nói ra ba điều ấy, theo đó suy xét điều chẳng thích hợp, chẳng phải chỉ riêng nghĩa của bốn kiến giải bị hỏng mà chung cho mười thứ kiến chấp kể trên điều tan vỡ.

- Hỏi: Bác bỏ kiến giải của người thì coi như là được, vậy dùng cái

gì làm nhân chính.

- Đáp: Thứ nhất đối với kiến giải của người đã không chấp nhận thì cùng bác bỏ: họ đều cho là Hữu thì nay đều cho là không: họ dùng chúng sinh làm nhân chính thì dùng chẳng phải chúng sinh làm nhân chính. Họ dùng sáu pháp dùng làm nhân chính thì nay dùng phi sáu pháp làm nhân chính. Nếu họ dùng Tục đế làm nhân chính thì nay dùng Phi tục đế làm nhân chính. Nên gọi là Trung đạo phi chân phi tục là nhân chính ở Phật tánh. Dùng thuốc trị bệnh thì phải nói bày như vậy. Đối với các kiến giải khác dù như thế, nhưng lại phải luận bàn cả chiều ngang chiều dọc. Cho nên đó chẳng phải là nghĩa về chúng sinh có cạn có sâu. Nói theo chiều ngang là thuốc thì phải hướng theo đó mà giải thích. Chiều dọc là so sánh về đạo. Chỉ rõ phi chúng sinh v.v... là nhân chính. Nếu cho rằng thị là phi thị thì cũng có thể từ phi chúng sinh mà nói là chúng sinh được chăng? Nhưng, phi chúng sinh mà nói chúng sinh, thì chúng sinh của phi ấy, có thể nói đó là có, hay có thể nói đó là không, đó là vừa có vừa không, chẳng phải có, chẳng phải không chăng? Nếu nhận biết về chúng sinh ấy thì đâu còn phải hỏi về chẳng phải là nhân chính, cho đến nghĩa của sáu pháp, chân đế cũng giống như thế. Nếu tổ ngộ thấu suốt về lẽ ấy thì đó là nghĩa của nhân chính trong Phật tánh đã gồm đủ. Trước là một lớp nói về chiều ngang, còn đây lại là một lớp nói về chiều dọc, hợp thành hai lớp nói về ý nghĩa của nhân chính.

### ***3. Tìm hiểu về các kinh:***

Đã biết Phật tánh thì phải tìm đọc khắp các kinh. Từ lâu, ngay trong kinh A-hàm cũng đã nói về Phật tánh, sự tìm hiểu không mấy trở ngại. Nên nói: “Tất cả chúng sinh đều có tánh Thanh văn, đều có tánh Bích-chi-phật, đều có tánh Phật”. Kinh A hàm đã thế thì các kinh khác cũng có những đoạn nói về Phật tánh, có điều là sự trình bày ấy chẳng được rõ ràng, rành mạch. Như thế thì các kinh nói về Phật tánh cũng đâu có gì phải nghi ngờ? Vậy nên kinh Kim Quang Minh bản mới dịch cho rằng: Nếu thông hiểu nghĩa nói về thân ấy tức là Đại thừa, tức là Như lai tạng, tức là tánh Như lai”. Kinh Hoa Nghiêm có câu: “Bồ-tát với tâm tùy hỷ, không đoạn lìa Như lai tánh”. Lại nói: “Muốn không dứt lìa chủng tánh Phật thì nên phát tâm Bồ-đề”. Lại Như Phẩm Khởi Tánh trong kinh Hoa Nghiêm chính là nói về Phật tánh. Từ tánh Bảo vương Như lai mà khởi nhân lìa thế gian, được hội nhập vào pháp giới là quả. Kết nhân quả trước, sinh nhân quả sau, nên Hoa Nghiêm nói về Phật

tánh có nhân có quả, chỉ là chưa nêu ra tên gọi của nhân duyên làm nhân chính, cũng chưa nói lên sự tương xứng với giữa quả và quả. Còn nói đầy đủ về nghĩa mâu của Phật tánh thì đó là điều mà kinh Niết-bàn đã làm. Kinh ấy nói đủ về các trường hợp có nhân, có nhân của nhân, có quả của quả. Hiện thời các Sư hay dùng kinh Niết-bàn làm chứng cứ, vì trong ấy hầu hết các giáo pháp đều nói về Phật tánh. Ngay cả ví dụ về ngọc báu lưu ly trong phẩm Ai Thán cũng là sự nói rõ về ý nghĩa của Phật tánh. Như thế phẩm Như lai Tánh nói về ý nghĩa của Phật tánh, cho đến các phẩm Sư Tử Hống, Ca-diếp cũng làm việc nói rộng về Phật tánh. Ý nghĩa như vậy là quá rõ ràng, nên hầu hết các Sư khi dẫn văn kinh đều lấy văn trong Sư Tử Hống làm chính. Như Bồ-tát Sư tử Hống hỏi:

- Thế nào là Phật tánh? Vì sao gọi là Phật tánh?

Như thế gồm năm câu hỏi về Phật tánh? Phật tánh, đó là cái không của nghĩa Đệ nhất, cái không của nghĩa đệ nhất gọi là trí tuệ. Đó chính là lượt thứ nhất dùng cái không của đệ nhất nghĩa làm Phật tánh. Lại cho rằng, “Nghĩa không Đệ nhất” là trí tuệ, há chẳng khác với nghĩa từ trước nay hay sao? Hiện tại chỉ rõ nói cảnh trí, nói trí làm cảnh. Lại cho rằng: Cái gọi là không ấy chẳng thấy không và bất không. Nói theo đó thì cũng có thể cho rằng: Cái gọi là trí ấy là chẳng thấy Trí và Bất trí. Tức chẳng thấy không loại trừ không, chẳng thấy Bất không loại trừ Bất không. Loại trừ Trí, loại trừ Bất trí, xa lìa hai bên chính là Thánh Trung đạo. Lại nói: Hai kiến chấp như thế chẳng gọi là Trung đạo, không thường, không đoạn mới là Trung đạo. Đó hẳn phải là dùng Trung đạo làm Phật tánh hay sao! Do loại trừ Bất không chính là lìa kiến chấp về thường (bên thường), lại loại trừ đối với không, tức là lìa kiến chấp về đoạn, (bên đoạn). Chẳng thấy trí cùng với nghĩa chẳng phải trí cũng như nhau, nên dùng Trung đạo làm Phật tánh. Dùng văn để gọi Phật tánh tức là hạt giống của Trung đạo Tam-bồ-đề. Vì thế, nay giải thích: không của đệ nhất nghĩa gọi là Phật tánh. Tức chẳng thấy không và Bất không, chẳng thấy trí cùng với Bất trí, không thường, không đoạn, đó là Trung đạo, nhấn mạnh đó là Phật tánh của Trung đạo.

Nếu đem ý kiến này bổ túc cho mười một kiến giải trước thì sẽ thành kiến giải thứ mười hai. Nhưng nếu nhận thức rõ về chánh đạo, đạo không có một, thì đâu lại có hai lối giải thích trong cùng một lãnh vực hay sao! Mà cho nghĩa đệ nhất là Phật tánh thì cũng chẳng phải là chỗ giải thích về nghĩa đệ nhất không phải Phật tánh thì cũng chẳng phải là chỗ giải thích từ trước nay về nghĩa không đệ nhất. Kiến giải



trước đây nói về nghĩa không đệ nhất chỉ nói cảnh mà chẳng phải là trí, đấy là đạo nghiêng lệch. Nay nói trí tuệ thì cũng không giống với kiến giải trước về trí tuệ. Kiến giải này nói về trí chỉ nói trí mà chẳng phải cảnh. Đó cũng là nghĩa theo đạo nghiêng lệch, chẳng phải là Trung đạo. Nhưng, ý nghĩa Trung đạo khó nhận thức. Như đã nói trong phần giải thích về hai Đế, chẳng phải Trung, chẳng phải một bên, chẳng trụ nơi Trung, ở một bên, Trung, một bên bình đẳng, giả gọi là Trung. Nếu thông hiểu về Trung đạo như thế tức nhận biết về Phật tánh. Nếu thông hiểu về Phật tánh theo kiến giải hiện tại thì cũng rõ về Trung đạo theo quan điểm này. Thông hiểu về Trung đạo thì rõ về nghĩa không đệ nhất. Thông hiểu về không đệ nhất tức rõ về trí tuệ. Thông hiểu trí tuệ tức rõ về ánh sáng sắc vàng ở chốn hành hóa của Chư Phật. Nếu thông hiểu về ánh sáng sắc vàng ở chốn hành hóa của Chư Phật thì sẽ lãnh hội trọn vẹn ý nghĩa của kinh ấy, có câu: “Ánh sáng tỏa chiếu đó là trí tuệ”. Nếu thông hiểu về trí tuệ tức thông hiểu về Phật tánh. Thông hiểu Phật tánh tức liễu ngộ Niết-bàn.

#### **4. Lược nói về nhân chính:**

Nhận thức nhân chính không phải là chuyện dễ. Nay xin nói ra hai hình ảnh để theo đấy nhận xét, lãnh hội: Một là nói hình ảnh bến xe để giải thích ý nghĩa, xét theo tính chất không có đầu, cuối.

1/. Ý nghĩa không đầu, cuối tức như kinh Niết-bàn cho rằng:

Mười hai nhân duyên là chẳng sinh chẳng diệt, chẳng một chẳng hai, chẳng thường chẳng đoạn, chẳng đến chẳng đi, chẳng phải nhân chẳng phải quả!” Lại nói: Phật tánh có nhân, có nhân của nhân, có quả, có quả của quả. Như xét theo nghĩa không đầu không cuối thì nói lên bốn câu để giải thích:

- Gọi là nhân tức là nhân của cảnh giới, đó là mười hai nhân duyên.

- Gọi là nhân của nhân tức là nhân của duyên, đó là trí sinh từ quán mười hai nhân duyên. Cảnh giới đã là nhân, thì trí quán của nhân ấy, do nhân mà có nên gọi là nhân của nhân, hợp với thể của mười hai nhân duyên, đúng là do nhân mà có, nên gọi là nhân của nhân. Kia thì hướng về trước, còn ở đây là hướng về sau, đó là nhân của nhân.

- Gọi là quả: Tức là Tam Bồ-đề, do nhân mà đạt được nên gọi là quả.

- Gọi là quả của quả: Tức là Đại Bát Niết-bàn. Do từ Bồ-đề nên được gọi Niết-bàn là quả của quả. Bồ-đề tức là trí. Niết-bàn tức là

đoạn, do trí nên nói rõ đoạn, đó là nghĩa không đầu cuối. Vì sao? Như chỗ phát sinh trí quán, do nhân mà có, nên cũng là nhân của nhân. Đã là sự giúp nhau là nhân và nhân của nhân, nên là không đầu không cuối.

2/. Nói hình ảnh ba đời để xét theo tính chất có đầu, cuối: Gồm có ba câu:

a/. Là nhân, chẳng phải quả: Tức là nhân của cảnh giới. Nên kinh nói: Như Phật tánh là nhân chẳng phải quả.

b/. Là quả chẳng phải nhân, gọi là đại Niết-bàn.

c/. Vừa là nhân vừa là quả: Tức như thông hiểu nhân cùng Tam-bồ-đề. Đó vừa là nhân vừa là quả. Hưởng về sau là nhân, vọng tới trước là quả. Đã cho cảnh giới là nhân chẳng phải là quả, Niết-bàn là quả chẳng phải nhân, do đó nên gọi là có nghĩa đầu, cuối.

- Đáp: Chưa có nhân chính.

- Hỏi: Như trước nói bốn câu, sau nói ba, đều chẳng phải là nhân chính, cũng chưa biết. Vậy thì nhân chính là gì?

- Đáp: Bốn câu trước là nói về nhân quả, nghĩa tức nhân là nhân một bên, quả là quả một bên. Sở dĩ như thế là vì, nhân khác với quả, quả khác với nhân, há chẳng phải nghĩa một bên hay sao! Do vậy mà trước đã nói: Có nhân, có nhân của nhân, có quả, có quả của quả, đều chưa phải là nhân chính. Nếu nói chẳng phải nhân, chẳng phải quả mới là nhân chính.

Sau nói ba câu: Là nhân chẳng phải quả, là quả chẳng phải nhân, vừa là nhân vừa là quả, đều chưa gọi là chánh. Như nói chẳng phải là nhân chẳng phải là quả, đó mới là chánh, nên kinh nói: “Chẳng phải nhân, chẳng phải quả gọi là Phật tánh”.

Do đó, trong bốn câu, lại thêm câu thứ năm mới là nhân chính. Ở trong ba câu lại thêm câu thứ tư mới là nhân chính. Bởi vậy, Phật tánh chẳng phải nhân, chẳng phải quả mà nói là nhân nói là quả. Chẳng phải nhân mà là nhân, phân chia cảnh trí nên có hai nhân, đó là nhân cùng với nhân của nhân. Chẳng phải là quả mà là quả, chia ra trí, đoạn nên có hai quả, đó là quả và quả của quả. Bàn luận hết mục về nhân chính, há là nhân quả. Nên chẳng phải nhân, chẳng phải quả, tức là Trung đạo gọi là nhân chính. Do đó dùng trung đạo làm nhân chính ở Phật tánh. Kinh có câu: “Phật tánh là hạt giống của Trung đạo Tam-bồ-đề”. Bởi vậy, Phật tánh tức là hạt giống của Trung đạo, cũng có thể được dùng nhân của Trung đạo làm chính ở hạt giống.

Nếu đạo theo nghĩa đơn thì trung ấy phải là mắt thấy văn ở phẩm Sư Tử Hống. Nhưng trước cho rằng nhân chính ở Phật tánh, chẳng phải

là nhân mà là nhân nên có hai nhân, đó là cảnh giới, sự liễu ngộ hai nhân, chẳng phải quả mà là quả nên có hai quả, đó là Bồ-đề và Niết-bàn. Nay, hai nhân quả này cùng chẳng phải nhân chính. Có nhân quả này thành ra hai nhân hai quả cùng đều là một bên. Nếu chẳng phải nhân, chẳng phải quả mới là nhân chính. Do đó, hoặc duyên, hoặc liễu ngộ đều chẳng phải là nhân chính. Chẳng phải duyên, chẳng phải liễu ngộ mới là nhân chính. Như Bồ-đề, Niết-bàn đều chẳng phải quả chính. Chẳng phải Bồ-đề, chẳng phải Niết-bàn mới là quả chính.

- Hỏi: Nếu như thế thì thành sáu thứ Phật tánh. Cái gì là trong nhân có duyên, nhân dứt nhân, lại có nhân chính, há chẳng phải là ba nhân. Quả có Bồ-đề, Niết-bàn tức thành hai quả. Lại có trường hợp chẳng phải Bồ-đề, chẳng phải Niết-bàn, gọi là quả chính, há chẳng phải là sáu thứ Phật tánh sao?

- Đáp: Cũng đạt được sáu thứ Phật tánh. Nhưng nay thì chẳng phải vậy. Sở dĩ như thế là vì, chỉ có nhân trung mới gọi là Phật tánh, đến quả thì thành tánh Phật. Nên ở nhân thì gọi là chẳng phải nhân, ở quả thì chẳng phải quả. Rõ ràng chỉ một, chẳng phải nhân, chẳng phải quả, mà hiện tại lấy đó để giải thích về Phật tánh, nên kinh là nhân chính. Như vậy chỉ có năm tánh chứ chẳng phải sáu tánh.

### **5. Giải thích Tên gọi:**

Giải thích về tên gọi có hai thứ: Trước giải thích tên chung, kế giải thích tên riêng.

1/. Về tên chung thì kiến giải không giống nhau, có ba nhà:

a/. Kiến giải một cho rằng: Hai chữ Phật Tánh đều là tên gọi của quả. Phật gọi là giác nên đó đích thực chẳng phải nhân. Tánh thì lấy tánh chất không thay đổi làm nghĩa. Thể của quả đã là thường, do đó mà không thay đổi. Trong nhân thức bị mờ tối nên chẳng phải Giác. Đã có sự dời đổi thì chẳng được gọi là tánh. Nhưng chúng sinh sẽ đạt được lý Phật tánh ấy, nên nói là đều có Phật Tánh.

b/. Kiến giải thứ hai: Phật tánh đó là ở trong nhân, câu hỏi về kiến giải thứ nhất: Kinh đã nói: Tất cả chúng sinh đều có Phật tánh. Vậy vì sao cho rằng trong nhân không có tên gọi ấy? Trong nhân nơi chúng sinh có sẵn ý nghĩa giác ngộ nên là nói chúng sinh là Phật. Có sẵn ý nghĩa ấy thì có cái lý không thay đổi gọi là Tánh.

c/. Kiến giải thứ ba: Chia chữ ra để giải thích. Phật là tên gọi của quả. Tánh là tên gọi của nhân. Trở lại nói câu hỏi đối với giải thức nhất. Chúng sinh mê tối lỗi lầm, rõ ràng là chưa có trí tuệ. Nếu có pháp giác

ngộ thì có thể đạt được sự giác ngộ của Phật. Thế là chúng sinh hoàn toàn không có sự giác ngộ kia, làm sao cho rằng chúng sinh là Phật? Từ trí nhỏ quán xét về sinh tử, kết cuộc thành tựu quả vị đại giác, thì quả ấy mới gọi là Phật, nên Phật là tên gọi của quả. Nhưng chúng sinh sẽ đạt được diệu lý chẳng thay đổi đó, nên gọi là Tánh. Tánh chỉ rõ lý ấy, do đó tánh ở trong nhân.

Đối với ba kiến giải trên, nay đều cho là không thích hợp, đều nên bác bỏ. Dùng ngay kiến giải của ba thừa ấy để cùng nói câu hỏi mà đả phá.

- Hỏi: nghĩa theo hiện nay là gì? Là hiện ở nhân, ở quả hay là ở cả nhân và quả?

- Đáp: Nay, nói rõ nghĩa thời gian thì không ở đâu, cũng không chẳng ở đâu, nên cho rằng như Phật giảng nói là không ở đâu không chẳng ở đâu. Chỉ lấy ý nghĩa như vậy nên gọi là Phật tánh. Tuy không ở đâu không chẳng ở đâu, mà nói là ở tại, nói là chẳng ở tại. Phật tánh ở nhân, tánh Phật thì ở quả, nên nhân của quả gọi là Phật Tánh. Quả của nhân gọi là tánh Phật. Đó là nghĩa hai của không hai, hai của không hai là dụng. Lấy thể làm dụng, lấy dụng làm thể; Thể, dụng bình đẳng là Trung đạo không hai, chính là Phật tánh.

Tất cả các sư khi giải thích về nghĩa Phật tánh, hoặc cho rằng Phật tánh là nhân, chẳng phải quả, hoặc cho là quả chẳng phải nhân, thì hai nghĩa nhân quả ấy chẳng phải Phật tánh. Nên kinh có câu: “Hễ đã có hai thì đều là tà kiến”. Vậy nên biết tất cả các Sư đều chẳng rõ Phật tánh, đều chấp một bên, tranh luận đúng sai nên làm mất Phật tánh. Nếu biết nhân quả vốn bình đẳng không hai, thì mới được gọi đúng nghĩa là Phật tánh. Kinh nêu: “Chẳng phải nhân chẳng phải quả gọi là Phật tánh”.

Phật tánh đã thế thì Niết-bàn cũng vậy. Nếu rõ sinh tử, Niết-bàn vốn bình đẳng không hai thì đó mới được xem là đúng nghĩa Niết-bàn. Nên kinh nói: “Phật biết rõ tất cả chúng sinh đều hoàn toàn vắng lặng, là tướng của Niết-bàn, không còn bị hoại diệt”.

## 2/. Giải thích về tên gọi riêng:

- Trước nói nhân chính ở Phật tánh là chẳng phải nhân, chẳng phải quả. Chẳng phải nhân mà là nhân, nên có hai nhân, đó là nhân của cảnh giới và nhân của sự liễu ngộ. Chẳng phải là quả mà là quả nên có hai quả, đó là Bồ-đề và Niết-bàn. Gọi là nhân của cảnh giới tức là mười hai nhân duyên có khả năng sinh ra trí quán. Gọi là nhân của sự liễu ngộ tức trí quán có khả năng thông hiểu về sự xuất hiện của quả Phật,

nên gọi là nhân của sự liễu ngộ. Đã liễu ngộ về nhân ở duyên của sự xuất hiện quả vị Phật, nên có khi gọi là nhân của sự liễu ngộ, là nhân của duyên.

Bồ-đề, là con đường chánh biến tri, tức theo trí mà gọi tên, Niết-bàn, đó là sự vắng lặng, chính là theo sự dứt trừ mà nói bày. Bốn câu trước nói có nhân, đó là mười hai nhân duyên, gọi chính xác là mười nhân và duyên. Chẳng phải là nhân chính của Bồ-đề mà gọi là nhân, là do nó khả năng sinh ra trí quán, cùng nhân tạo ra nhân nên gọi là nhân. Nếu theo mẫu mực ấy thì đại Niết-bàn cũng chẳng phải là quả chính của quán chính. Lấy quả của Bồ-đề làm quả nên cũng thích hợp với đơn danh là quả. Như gọi Niết-bàn và quả là quả thì nên gọi là quả của quả. Mười hai nhân duyên cũng như thế. Cùng với nhân tạo nhân nên phải gọi nhân của nhân. Mà trong kinh cho là nhân của nhân, đó là mười hai nhân duyên làm phát sinh trí quán. Nhân ấy nhờ nhân mà có nên gọi nhân của nhân. Cũng như thế, mười hai nhân duyên cũng là do nhân mà có, sao chẳng được gọi là nhân của nhân?

Tuy là có nghĩa về mẫu mực chung như thế, nhưng chỉ có mười hai nhân duyên là tạo nhân. Mở đầu của nhân nên chỉ riêng nó được gọi là nhân. Do đó Kinh gọi là nhân chẳng phải là quả. Trí quán từ mười hai nhân duyên phát sinh, do nhân mà có nên gọi là nhân của nhân. Sở dĩ có quả gọi là Tam-bồ-đề, từ nhân của trí quán mà có nên gọi là quả. Như cho Tam-bồ-đề là quả chính của Trí quán nên chỉ riêng nó được gọi là quả. Trí quán cũng là nhân chính của Tam Bồ-đề, nên cũng gọi riêng là có Nhân. Như nói Trí quán từ nhân mà có nên được gọi là nhân của nhân. Tam-bồ-đề cũng từ quả mà có nên cũng là quả của quả. Mà chẳng những chính thức gọi là Tam-bồ-đề, do đáp ứng nhân ban đầu nên còn gọi thẳng là quả. Niết-bàn từ quả của Tam-bồ-đề mà có, nên gọi là quả của quả. Nhưng bốn thứ gồm hai nhân hai quả ấy đều là một bên chứ chẳng được gọi là chính. Chẳng phải là nhân, chẳng phải là quả mới đúng là nhân chính. Chẳng phải nhân nên có hai nhân. Chẳng là quả nên có hai quả, do đó nhân ấy chẳng phải nhân, quả đó chẳng phải quả, nên chẳng phải nhân, chẳng phải quả mới gọi là chính.

Nhưng, chẳng phải nhân, chẳng phải quả tự nó có thể gọi là chính. Chỉ ở nhân kia nên gọi là nhân chính, ở nơi quả kia thì gọi là quả chính. Tuy vậy, nghĩa chính ấy rốt cuộc lại chẳng thể định rõ, nên có khi gọi là Đạo, hoặc có khi gọi là Trung, có khi cho là nhân chính. Nếu dùng đủ ngôn từ để chọn lấy thì cuối cùng cũng chẳng thật có, làm sao cho đó là chính? Quả tự nó chẳng là chính. Nhân cũng chẳng phải chính, cũng

chẳng phải phi nhân phi quả, cũng chẳng phải là phi nhân phi quả.

- Hỏi: Như thế thì là gì?

- Đáp: Trong ấy quả là không có gì. Hiện có là do vượt cái thông thường, tổ ngộ ngôn từ thì ý nghĩa sâu xa sẽ được lãnh hội. Điểm sáng ở tâm liễu ngộ ấy dùng làm nhân chính. Phô bày tâm quán đó thì ngôn ngữ chẳng thể thuật lại được, nên Ca-diếp thường hay khen là chẳng thể nghĩ bàn.

### **6. Nói về Bản hữu, Thử hữu:**

- Hỏi: Phật tánh là bản hữu (vốn có) hay là Thử hữu (mới có)?

- Đáp: Kinh có hai văn bản dẫn chứng. Một cho rằng Phật tánh có sẵn trong chúng sinh. Ví như bình chén ở trong căn nhà tối tăm, lực sĩ có viên ngọc trai đính trên trán, cô gái nghèo với kho báu, thuốc quý ở núi Tuyết. Vốn tự có sẵn chứ chẳng phải mới có. Do đó, trong kinh nói về Như lai tạng đã nói rõ về nghĩa của chín thứ pháp thân.

Thứ hai cho là quả vị Phật từ nhân mẫu nhiệm sinh ra, chỉ mong cầu ngựa mẹ được nuôi dưỡng lâu có giá trị chứ không mong cầu ngựa non có giá trị. Nói rõ việc nên uống thuốc để được tỉnh táo để chịu thì hiện tại đã cho là hôi thối, trong thức ăn đã có sự bất tịnh, trong hạt mè đã có chất dầu, chính là trong nhân nói bày đã có lỗi lầm. nên biết Phật tánh là Thử hữu (mới có). Kinh đã có hai căn bản, nên người giải thích cũng thành hai loại, kiến giải thứ nhất nói. Phật tánh trong chúng sinh xưa nay tự có. Lý nơi tánh là chân thân, là thức A-lê-đa, nên Niết-bàn cũng có hai thứ: Niết-bàn tánh thanh tịnh trước nay vốn thanh tịnh; Niết-bàn phương tiện thanh tịnh theo lớp tu tập mới thành tựu.

Kiến giải thứ hai thì nói: Kinh đã nói bày quả vị Phật là tự nơi nhân mẫu nhiệm sinh ra, tại sao bao gồm trong thức ăn có sự bất tịnh? Nên biết Phật tánh là Thử hữu (mới có). Lại có người cho rằng, bản hữu (vốn có) đối với hiện tại nên gọi là bản hữu.

- Hỏi: Nếu thế thì thành ra bản hữu chẳng?

- Đáp: Vẫn theo nghĩa Thử hữu.

- Hỏi: Nếu Thử hữu (mới có) thì phải là vô thường phải không?

- Đáp: Tôi xin trở lại ý nghĩa về vốn có (bản hữu), điều này đâu khác gì với trường hợp hai tên cướp đối với Trương Vương cùng đáp? Nếu người kia vốn có thì nên như các ví dụ về Như lai tạng trong kinh. Nếu nói rằng mới có thì lẽ ra là vô thường, mà cho là vốn có ở chỗ hiện có thì đó là lời nói thế nào? Quyết định ở gốc hay quyết định ở hiện có? Thế giới vô lượng, Trí Phật vô biên, phải chẳng là chẳng tròn đầy? Nếu

cho rằng như vô biên mà tỏa chiếu có thể tự phá trừ thì đâu phải một nhọc nói câu hỏi nữa. Nếu tỏa chiếu cùng tận tức là có biên giới. Tỏa chiếu không cùng tận thì chính là trí tuệ không tròn đầy, câu hỏi ấy đâu đã được dứt trừ. Về nghĩa vốn có, mới có cũng như thế. Tất cả mọi nghĩa về hữu sở đắc chẳng gì là không tự hủy diệt, chỉ vì con người không biết đó thôi. Do đó mà tất cả mọi người đều rơi vào màn lưới rối rắm, đó. Hoặc chấp vốn có (bản hữu) thì chẳng phải mới có (thủ hữu). Hoặc chấp mới có thì chẳng phải vốn có. Nói chung là đều chấp một phía văn bản nên chẳng lãnh hội thông suốt ý kinh, gây sự tranh luận về đúng sai, tạo nên sự hủy diệt con đường phát huy Phật pháp, thật chẳng thể nói bày hết được! Như Pháp sư Địa luận nói: Phật tánh có hai loại: Một là lý tánh, hai là hành tánh. Lý thì chẳng phải do vật tạo ra nên gọi là vốn có (bản hữu). Hành thì phải nhờ vào sự tu tập mới thành tựu nên gọi là mới có (Thủ hữu). Nếu tâm có chỗ sở đắc, một lần hưởng vọng về đó, dứt bỏ văn ngôn, dường như đạt được diệu chỉ. Nhưng quy xét kỹ về ý kinh thì chưa hẳn đã là như thế. Vì sao? Vì rõ là bậc đại Thánh với phương tiện khéo léo, theo chỗ thích hợp của vật, vì nhằm dứt trừ bệnh mà nói pháp, không hề nói giảng lý tánh là vốn có, hành tánh là mới có? Chẳng hạn như nói về nghĩa của Như lai tạng, kinh Lăng-già nói Vô ngã là Như lai tạng, kinh Niết-bàn thì nói ngã là Như lai tạng, hai văn kinh ấy phải có sự phối hợp thế nào? Vốn có (bản hữu) mới có (thủ hữu) về ý nghĩa cũng giống như thế. Nếu nói lý tánh vốn có, chẳng phải mới có, hành tánh mới có, chẳng phải vốn có, thì trở lại chấp thành bệnh, xem Thánh giáo chẳng phải là thuốc. Mà những người kiến thức nông cạn ở thế gian, chỉ thấy ở ngôn ngữ kia liền xác định là đúng, do đó mà trở thành mê chấp.

Nay, kiến giả tiếp tục nói về ý nghĩa của Phật tánh là chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải là vốn có (bản) chẳng phải mới có, (thủ), cũng chẳng phải hiện có. Nên kinh có câu: Chỉ dùng văn tự, số lượng theo thế tục để nên nói có ba đời, chẳng phải cho là Bồ-đề có quá khứ, vị lai, hiện tại, vì chẳng phải gốc, chẳng phải ngọn, vì đều có nhân duyên, nên có thể được nói bày. Như Phẩm tánh của kinh Niết-bàn nói rõ: Phật tánh vốn có (bản hữu), như người cô gái nghèo có kho báu. Nhưng vì các chúng sinh chấp vào giáo pháp thành bệnh, nên văn kinh tiếp theo liền nói rõ mới có (thủ hữu). Vậy nên biết: Phật tánh chẳng phải gốc (bản) chẳng phải ngọn (thủ) chỉ vì nhằm giáo hóa chúng sinh nên nói là gốc, ngọn.

- Hỏi: Nếu nói Phật tánh chẳng phải gốc, ngọn, thì vì sao nói gốc

ngọn (vốn có, mới có).

- Đáp: Nói hết mực về Phật tánh thì thật lý chẳng phải gốc (bản) ngọn (thủ). Chỉ do Như lai với phương tiện khéo léo, vì nhằm phá trừ về bệnh chấp vô thường của chúng sinh, nên nói rằng tất cả về Phật tánh trong chúng sinh vốn xưa nay tự có, do nhân duyên ấy mới thành tựu được Phật đạo. Nhưng vì chúng sinh không có phương tiện khéo léo, chấp tánh của Phật tánh là hiện tượng thường lạc. Do vậy mà Như lai, vì nhằm phá trừ bệnh hiện tượng của chúng sinh, nên giấu phần gốc (bản) mà nói rõ phần ngọn (thủ). Nói rõ ráo về Phật Tánh thì chẳng những không phải là gốc ngọn, mà chẳng phải gốc, còn chẳng phải ngọn. Vì nhằm phá trừ gốc, nên giả nói chẳng phải gốc chẳng phải ngọn. Nếu có thể tỏ ngộ được gốc ngọn (bản thủ) chẳng phải là gốc ngọn, đúng sai đều bình đẳng thì mới được gọi là nhân chính ở Phật tánh. Nhân của chúng sinh là sự bảo đảm sâu xa cho việc thành tựu Phật đạo. Nếu chẳng được như thế thì chẳng thể là Phật Tánh.

Như nói về nghĩa vốn có (bản hữu) mới có (Thủ hữu) thì ví như khái niệm mới, cũ. Thế nào là niệm thứ nhất thì mới, niệm thứ hai thì cũ? Ví như gạo mới, vừa xuất ra thì mới, xuất tiếp theo thì chẳng phải mới. Cũng thích hợp khi cho niệm thứ nhất là cũ, niệm thứ hai là mới. Trước gọi là cũ, sau mới gọi là mới. Đó chính là trước sau liên tiếp, được gọi là mới, nên cho thường sinh diệt là mới. Cũng có thể xem ban đầu về sau, đã thông hiểu, thì nghĩa về bản Hữu (vốn có) mới có (Thủ Hữu) cũng lại giống như thế. Nghĩa cũ, mới hợp với ban đầu về sau, nên cũng nói ban đầu, cũ là mới, mới lâu gọi là cũ. Định rõ cái gì là mới, cái gì là cũ. Nên biết: hoàn toàn không mới không cũ. Vậy nên giải thích về mười hiệu, văn viết: Bạc trên gọi là mới, hạng sĩ gọi là cũ, thể ngộ đại Niết-bàn là không mới không cũ.

Đã cho rằng Thể ngộ Đại Niết-bàn không mới không cũ thì cũng có thể nói thể đại Niết-bàn là không gốc (bản) không ngọn (thủ). Ở đây đã một lượt giải thích về nghĩa không gốc không ngọn, nhưng nghĩa ấy là thể thanh tịnh, sao cũng làm mất đi lời nói nhờ vào nghĩa gốc ngọn? Nay sẽ thấu tóm sự việc mà bàn luận. Như vô minh và niệm ban đầu mới dấy lên là mới, quả vị Phật sau này mới khởi là cũ. Thế có khác gì với hai niệm trước hướng vào nhau, niệm ban đầu là mới, niệm về sau là cũ phải chăng? Cũng thích hợp khi cho rằng quả vị Phật mới khởi thì đó gọi là mới. Vô minh với chỗ trụ đã lâu nên gọi là cũ. Vậy thì khác gì với hai niệm cùng hướng vào nhau: Niệm ban đầu gọi là cũ, niệm về sau gọi là mới. Nhưng gốc (bản) ngọn (thủ) chỉ rõ về mới cũ. Gốc chỉ rõ



về cũ, ngọn chỉ rõ là mới. Vô minh và niêm ban đầu và quả vị Phật cùng hưởng vào nhau, đều được xem là mới, đều được xem là cũ. Cũng đều được cho ngọn, đều được cho là gốc. Vô minh và quả vị Phật đã như thế, thì sinh tử và Niết-bàn cũng như thế, đều được gọi là ngọn, đều được gọi là gốc. Do đó, sinh tử là ngọn, Niết-bàn là gốc; Niết-bàn là ngọn, sinh tử là gốc; sinh tử mới có (thủ hữu) Niết-bàn vốn có (bản hữu) đâu khác với niêm thứ nhất là mới, niêm thứ hai là cũ. Sinh tử vốn có, Niết-bàn mới có thì khác gì với niêm thứ hai. Là mới? Nên sinh tử, Niết-bàn chẳng phải vốn có, chẳng phải mới có, mà chung cuộc là không gốc (bản) không ngọn (thủ).

Nhưng nay giả danh nói giảng nên cả hai cùng là gốc, ngọn chẳng khác. Kinh nói vốn có, (bản hữu), nay không gốc (bản) không có nơi hiện tại. Nếu gốc là có thì nay là không, nếu gốc là không thì nay là có. Do đó, nay cùng với gốc, đều được gọi là có, đều được gọi là không. Ý của văn ở đây rốt lại là nhằm nói rõ về nghĩa không gốc không ngọn, nên văn tiếp theo kết luận: rằng có pháp ba đời là điều không thể thật có. Vì thế nói rõ: Ba đời đều chẳng được cho là có, nhưng nay giả danh mà nói bày. Vốn có, (bản hữu) nay là không, vốn không nay là có. Rõ sinh tử, Niết-bàn đều là không. Như tổ ngộ được giả danh thì nói về có, nói về không, rốt ráo chung cuộc là không có, không không, nên nói pháp ba đời là điều không thật có. Đâu khác gì nói về mới cũ, gốc ngọn, rốt ráo chung cuộc là không có, nghĩa mới cũ gốc, ngọn chẳng? Nên biết: Nói về mới cũ thì xưa nay chỉ rõ mới là cũ, cũ là mới. Gốc (bản) ngọn (thủ) cũng vậy, chỉ rõ gốc là ngọn, nói rõ ngọn là gốc, nên gốc ấy là gốc của ngọn. Chỉ rõ gốc là ngọn, nên ngọn ấy là ngọn của gốc. Ngọn của gốc chẳng phải ngọn (thủ). Gốc của ngọn chẳng phải là gốc. Do đó mà cho rằng, rốt ráo chung cuộc là ý nghĩa không gốc (bản) không ngọn (thủ).

### **7. Bàn về Hữu, Vô, Trong, Ngoài:**

Nay nói về nghĩa có không, trong ngoài của Phật tánh. Phần này rất khó lãnh hội. Hoặc có thể cho rằng, ngoài lý thì có Phật tánh, trong lý thì không có Phật tánh. Hoặc có thể cho rằng, trong lý có Phật tánh, ngoài lý không có Phật tánh. Nay, trước giải thích về lý trong ngoài, tiếp theo là nói về có không.

Nhưng, trước nay cũng đã nói về lý trong, ngoài của hàng phàm phu và nội đạo, ngoại đạo. Nên những người tin vào năm căn chưa an lập thì lý ở trong đường tâm hành, lý ở ngoài nẻo tâm hành gọi là ngoài

hàng phạm phu. Năm căn an lập thì lý ở trong nẻo tâm hành gọi là trong hàng phạm phu. Do đấy gọi là lý ở trong nẻo tâm hành, lý ở ngoài nẻo tâm hành. Đã có ngôn ngữ ấy thì cũng chính là nghĩa về lý trong ngoài. Song, đối với các vị sư cũ đều chẳng tạo nổi sự rõ ràng, nói lên điều ấy gọi là giáo hóa. Kinh nói: Lại nữa, đạo có hai thứ: Một là ngoại đạo, hai là nội đạo. Đạo của ngoại đạo chẳng có thường, chẳng có lạc, đạo của nội đạo có thường có lạc. Bồ-đề giải thoát cũng giống như thế. Bồ-đề của Thanh văn chẳng có thường, chẳng có lạc. Bồ-đề của chư Phật, Bồ-tát đạt được gồm đủ cả thường, lạc, ngã, tịnh. Về giải thoát cũng vậy.

- Hỏi: Bồ-đề chỉ mỗi là đạo, do đâu mà nói hai thứ?

- Đáp: Bồ-đề là đạo của đối tượng hành hóa. Trước phải rõ về đạo là đạo của chủ thể hành hóa. Chủ thể, đối tượng là khác nhau.

Lại nữa, như nói tất cả các pháp có sinh diệt, đều là lý ở ngoài, thuộc về ngoại đạo. Nếu nói tất cả các pháp không sinh diệt thì đều là lý ở nội, thuộc về nội đạo. Nên nay giải thích:

Phát tâm, tỏ ngộ về lý chẳng sinh chẳng diệt, như trong Bát-nhã đã giải thích, đó là nội đạo.

Phân biệt rõ về lý trong ngoài xong, nay tiếp tục giải thích về tánh chất có không của Phật tánh.

- Hỏi: Chúng sinh có Phật tánh là lý ngoài hay lý trong?

- Đáp: Hỏi lý ngoài chúng sinh có Phật tánh hay chẳng, điều này chẳng thành câu hỏi. Vì sao? Vì lý ngoài từ gốc vốn không có chúng sinh, thế thì đâu được hỏi rằng theo lý ngoài chúng sinh có Phật tánh hay chẳng, như hỏi về nước ở trong ngọn lửa bốc cháy, từ gốc vốn không hề có, đâu được hỏi như vừa nói, vì từ nơi nào đến? Do đó, lý ngoài đã không có chúng sinh, cũng không có Phật tánh. Đối tượng của năm thứ mắt không thấy. Nên kinh có câu: “Nếu Bồ-tát có tướng về ngã, tướng về người, tướng về chúng sinh thì chẳng phải Bồ-tát”. Vì vậy, ngã và người, cho tới người hiện nay không có Phật tánh, chẳng những phạm phu không có Phật tánh mà thậm chí A-la-hán cũng không có Phật tánh. Do ý nghĩa ấy nên chẳng những cỏ cây không có Phật tánh mà chúng sinh cũng không có Phật tánh. Nếu muốn giải thích là có Phật tánh, thì chẳng những chúng sinh có Phật tánh mà cả cỏ cây cũng có Phật tánh. Đó là đối ở lý ngoài không có Phật tánh để giải thích lý trong có Phật tánh.

- Hỏi: Chúng sinh không có Phật tánh, cỏ cây có Phật tánh, xưa nay chưa hề được nghe. Vậy đó là trong văn kinh hay tự mình đặt ra? Nếu chúng sinh không có Phật tánh thì chúng sinh chẳng thành Phật.

Nếu cỏ cây có Phật tánh thì cỏ cây sẽ thành Phật! Đó là việc lớn lao, chẳng thể coi thường lời nói khiến người kinh ngạc!

- Đáp: Ít nghe nên cho là điều quái lạ! Xưa nay đã có việc ấy, do đó kinh nói: “Có các Tỳ-kheo, nghe giảng về Đại thừa thì đều kinh sợ cho rằng lạ lùng, đứng dậy khỏi chỗ ngồi bỏ đi!” đó là sự việc như vừa dẫn trên. Nay lại lược nói trường hợp kiến giải ngu muội, đem lời đáp đến hỏi. Trong Phẩm Ai Thán của kinh Đại Niết-bàn có nói ví dụ về mất và được hạt ngọc trai, dụ cho chúng sinh vì mê lầm nên đánh mất, không thấy Phật tánh, giác ngộ thì có được Phật tánh. Vậy nên cho rằng: Nhất-xiển-đề không có Phật tánh, giết chết cũng không có tội”. Lại còn chê trách hai thừa như đốt cháy hạt giống, đứt bật gốc rễ kia, như hạng người các căn bị hư, há chẳng phải là nói rõ phạm Thánh không có Phật tánh hay sao? Chúng sinh còn không có Phật tánh huống chi là cây cỏ. Từ đó nên biết, chẳng những cỏ cây không có Phật tánh, mà chúng sinh cũng không có Phật tánh. Lại như kinh Hoa Nghiêm nói, đồng tử Thiện Tài nhìn thấy lầu gác của Bồ-tát Di-lặc thì liền đạt được vô lượng pháp môn, há chẳng phải là quán vật thấy thấy tánh liền đạt được vô lượng pháp Tam-muội? Kinh Đại Tập có câu: “Chư Phật, Bồ-tát quán tất cả các pháp chẳng có gì không phải Bồ-đề”. Điều này nói về mê chấp không biết Phật tánh thì đó là muôn pháp sinh tử, giác ngộ tức là Bồ-đề, nên Pháp sư Tăng Triệu nói: “Đạo xa cách thay! Thấu đạt được vật mà xa cách bậc Chân Thánh chẳng? Tỏ ngộ tức là Thần”.

Nếu tất cả các pháp chẳng có gì không phải Bồ-đề thì sao chẳng dung hợp được lẽ chẳng có gì không phải Phật tánh. Lại nữa, kinh Niết-bàn chép: “Trong tất cả các pháp đều có tánh an vui”, cũng là văn kinh, Luận Duy Thức có câu: “Chỉ là Thức, không có cảnh giới”, chỉ rõ núi sông cây cỏ đều là tâm tướng, ngoài tâm không có pháp riêng. Điều này giải thích về lý trong cho tất cả các pháp, y báo, chánh báo là không hai. Do ý báo chánh báo là không hai, nên chúng sinh có Phật tánh thì cỏ cây có Phật tánh. Từ ý nghĩa ấy nên chẳng những chúng sinh có Phật tánh mà cỏ cây cũng có Phật tánh. Nếu tỏ ngộ các pháp đều bình đẳng thì chẳng còn thấy có hai tướng y báo, chánh báo. Thật lý thì chẳng có tướng thành, không thành. Do chẳng có không thành nên giả nói là thành Phật. Theo ý nghĩa này, nếu khi chúng sinh thành Phật thì tất cả cỏ cây cũng được thành Phật. Do vậy, kinh nói: “Tất cả các pháp đều là như như”. Còn như đức Di-lặc cũng là như. Nếu đức Di-lặc chứng đắc đạo quả Bồ-đề thì tất cả chúng sinh cũng đều được chứng đắc. Chúng sinh đã như thế thì cỏ cây cũng như thế. Nên biết: Lý thông đạt nên

nhằm nói lên tính chất không qua lại, chẳng đạt được. Do đó mà gọi là Đại thừa vô ngại. Như trên mà nói về nghĩa môn chung. Nếu nói về môn riêng thì chẳng được như thế. Do đâu mà nói chúng sinh có tâm mê chấp nên có được lý của sự giác ngộ, cỏ cây không có tâm nên chẳng mê lầm thì đâu có được ý nghĩa của sự giác ngộ. Ví như mộng tỉnh, vì ý nghĩa ấy nên cho rằng chúng sinh có Phật tánh nên thành Phật; cỏ cây không có Phật tánh nên chẳng thành Phật. Thành và không thành đều là lời nói của Phật, có sự kinh nghi hay sao?

Từ trên đến đây là nói về lý ngoài không có Phật tánh, lý trong thì có Phật tánh. Phần thứ hai nói về lý ngoài có Phật tánh, lý trong không có Phật tánh.

Như kinh Bát-nhã nói: “Như thế là hóa độ đưa đến giải thoát cho vô lượng chúng sinh mà thật không có chúng sinh nào được giải thoát cả! Kinh Hoa Nghiêm cũng nói: “Chân pháp giới bình đẳng, tất cả chúng sinh đều hội nhập, mà thật sự là không có chỗ hội nhập”. Đã nói tất cả chúng sinh hội nhập, thì nên biết: “Chúng sinh hội nhập là lý ngoài, mà thật sự là không có chỗ hội nhập, thì lý trong của sự hội nhập ấy là không bao gồm chúng sinh, nên nói thật không có chỗ hội nhập. Như thế thì “diệt độ” mà thật không có ai được “diệt độ”, cũng nói lên cách giải thích ấy. Còn như lý trong “thật không có chúng sinh nào được “diệt độ” cả, nên biết, lý trong đã không có chúng sinh, cũng không có Phật tánh. Nhưng vốn có lý trong nên nói lý ngoài. Lý trong đã không thì lý ngoài đâu thể có?

Trước nên lấy thành trong sự giúp nhau để giải thích về nghĩa, nên lý ngoài nếu không thì lý trong là có, nếu lý trong không có thì ngoài là có, hoặc có lúc nói trong, ngoài cùng có, có khi nói trong ngoài đều không. Kinh nói: Người Xiển-đề có thì người có gốc lành không, người có gốc lành có thì người Xiển-đề không, hoặc hai người đều có, hai người đều không,

- Hỏi: Có thể cho đó là thuyết Bất Định hay chăng?

- Đáp: Đó đâu được cho là có sự quyết định! Nên kinh Niết-bàn cho rằng: “Nếu có người cho một người Xiển-đề quyết định có Phật tánh, quyết định không có Phật tánh, đều là phỉ báng Phật, pháp, tăng” Nay đã không muốn phỉ báng ba ngôi báu, nên đâu dám phán định? Trong nghĩa ấy tự có bốn câu bên trong. Ngoài có không chẳng xác định. Sở dĩ cho điều ấy là thuyết Bất định, vì để nói Phật tánh chẳng phải có, không, hoặc cho là có, hoặc cho là không.

- Hỏi: Nếu nói nhất định là chẳng đúng thì Bất định là đúng

chăng?

- Đáp: Nếu nói Bất định là đúng thì hoàn toàn trở lại thành định. Định đã chẳng đúng là thì, bất định cũng đã trình bày đủ. Do phá trừ định nên nói bất định mà là định, đâu được cho là không nhất định? Nay chỉ theo lẽ bất định mà là nhất định, thì có lý ngoài là chúng sinh, lý ngoài là cỏ cây, có lý trong là chúng sinh, lý trong là cỏ cây, quyết định cái gì có Phật tánh, cái gì không Phật tánh? Nếu bất định là quyết định, thì trong kinh chỉ nói rõ là hoá độ đối với chúng sinh, không nói hoá độ đối với cây cỏ. Đó chính là trong ngoài chúng sinh có Phật tánh, cây cỏ không có Phật tánh. Tuy nhiên còn như nơi tâm quán hương về đó thì cỏ cây, chúng sinh đâu có sự khác nhau? Có thì cùng có, không thì cùng không, vừa có vừa không, chẳng phải có, chẳng phải không, bốn câu của điều ấy đều thuận theo tâm quán.

Còn như đối với Phật tánh chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải là trong, chẳng phải lý ngoài. Do đó, nếu đạt được sự tỏ ngộ về có, không, trong, ngoài vốn bình đẳng, không hai thì mới gọi là nhân chính của Phật tánh.

Nên kinh Niết-bàn chép: chúng sinh có Phật tánh chẳng phải huyền bí, chúng sinh không có Phật tánh cũng chẳng phải huyền bí, chúng sinh tức là Phật tánh mới là huyền bí.

Sở dĩ được nói là chúng sinh không có Phật tánh, vì chẳng thấy được Phật tánh. Phật tánh không có chúng sinh là vì chẳng thấy được chúng sinh. Cũng được nói rằng chúng sinh có Phật tánh là dựa vào Như lai tạng, nên cũng được nói là Phật tánh có chúng sinh. Như lai tạng là sự tạo dựng chỗ nương tựa, giữ gìn của sinh tử.

### **8. Nói về thấy tánh:**

Bồ-tát Ca-diếp hỏi: Làm thế nào các vị Bồ-tát thấy được mọi khó khăn để thấy tánh? Bồ-tát Sư Tử Hống hỏi: “Nếu tất cả chúng sinh đều có Phật tánh thì có sao chẳng thấy tất cả chúng sinh hiện có Phật tánh?” Bồ-tát Thập trụ dùng những thứ mắt gì để thấy sự trọn vẹn của không trọn vẹn, dùng mắt gì để thấy sự trọn vẹn của trọn vẹn? Trong Phẩm Tánh trả lời: Kiến có hai thứ: Một là Tuệ nhãn kiến, của mười địa, hoặc gọi là mười Trụ, nói ví dụ về hạt ngọc trai để giải thích. Hai là Tín kiến của phàm phu, ngoại đạo, như nhận thức về sừng dê, đồng lửa cháy, v.v... phẩm Sư Tử Hống nói rõ về Tuệ Nhãn kiến, nên thấy trọn vẹn trong cái không trọn vẹn. Sự nhận thức của mắt Phật thì hoàn toàn trọn vẹn,

thông suốt. Văn của kinh là như thế, nhận định, giải thích thì có nhiều cách. Bồ-tát Thập Trụ chỉ mới thấy Phật tánh cũng như mới tiếp xúc với lụa là, bậc cửu trụ lại chưa thấy Phật tánh. Nhưng, kinh Hoa Nghiêm có câu: “Lúc mới phát tâm liền thành thì lúc mới phát tâm sẽ thấy Phật tánh. Nên một vị Pháp sư cho rằng: Đối tượng giải thích của kinh Niết-bàn là Mười Địa, nên trước địa ấy, Bồ-tát chưa đạt được sự liễu ngộ đích thực, do đó chẳng nói về thấy tánh. Mà kinh Hoa Nghiêm nói rõ về Mười địa là từ trí tuệ của Phật mà có, đó là Bồ-tát liễu ngộ đích thực, nên cho rằng lúc mới phát tâm liền thành Chánh giác. Còn như Đại sư của luận y cứ vào hành (tu tập) vị (quả vị) mà nhận xét. Hành chung mà vị thì riêng. Niết-bàn giải thích ý nghĩa của quả vị riêng, nên quả vị Bồ-tát, trí tuệ chưa đạt được tới chỗ cùng cực, do đó Bồ-tát Mười địa thấy tánh chẳng được sáng tỏ, Cửu địa vẫn chưa thấy tánh. Hoa nghiêm nói về nghĩa của hành chung, nên cho lúc mới phát tâm liền thành chánh giác.

Lại như kinh Niết-bàn chép: Bồ-tát Mười Địa chỉ thấy chỗ chung cuộc, không thấy chỗ bắt đầu, còn Chư Phật thì mở đầu, chung cuộc đều thấy rõ. Các vị luận sư giải thích văn kinh này hầu hết không giống nhau. Hoặc cho rằng Bồ-tát Mười Địa chưa dứt hẳn vô minh nên nói rằng chẳng thấy được chỗ khởi đầu. Nhưng ngăn chặn, dứt trừ các hoặc đã sạch, đến gần với Phật, nên cho là thấy được chỗ chung cuộc. Lại nói: Bồ-tát Mười Địa, đến với sau cùng thì gần nên gọi là thấy được chỗ chung cuộc; Từ Trụ, Địa trở lại dứt trừ vô minh thì xa nên cho chẳng thấy được chỗ khởi đầu. Hoặc bảo: Mười địa, trở xuống thứ nhất là xa, nên cho rằng chẳng thấy được chỗ khởi đầu mà chỉ thấy chỗ chung cuộc. Phật đối với các thứ hoặc đã dứt trừ tận cùng, nhân tròn quả đủ, nên khởi đầu, chung cuộc đều thấy rõ. Một sư nói: Nhân quả xưa nay là không hai. Chính là không hai, không chẳng phải hai, nên gọi là không hai. Tuy nói là không hai mà chia hai là nhân, quả. Tâm Bồ-đề là nhân, Phật chính là quả. Đó là một lớp mở ra.

Lại nữa, nói rõ về quả thì chẳng thể vượt nhanh về thứ bậc. Do đó trong nhân được chia thành Mười địa. Đó là sự mở ra lớp thứ hai. Như vậy, trong mỗi địa, hoặc lại chia làm ba, cho đến làm bốn. Như địa thứ nhất trước chia làm Mười Hồi hương, cho tới Mười Trụ, v.v... như thế thì địa thứ nhất là khởi đầu (thỉ), Mười địa là chung cuộc. Mười địa chẳng phải bắt đầu nên cho là chẳng thấy sự khởi đầu. Còn là thứ mười nên nói là thấy được chỗ chung cuộc cũng có thể đối lại để cho rằng địa thứ nhất thấy chỗ khởi đầu, không thấy được chỗ chung cuộc. Quả đã chẳng phân chia, do đó trước sau, khởi đầu chung cuộc đều thấy rõ. Đó chính

là cái mở đầu kết cuộc, của cái không mở đầu- kết cuộc chẳng thấy mà thấy.

### 9. Nói về Hội giáo:

Trong kinh nói rõ về Phật tánh, pháp tánh, Chân như, Thật đế, v.v... đều là tên gọi khác của Phật tánh. Do đâu mà biết được? Kinh Niết-bàn tự giảng nói về Phật tánh có rất nhiều tên gọi. Đối với một danh từ Phật tánh cũng gọi là Niết-bàn pháp tánh, cũng gọi Nhất Thừa Bát-nhã, Tam-muội Thủ-lăng-nghiêm, Tam-muội Sư Tử Hống. Nên biết bậc đại Thánh tùy duyên với phương tiện khéo léo, nên trong các kinh giảng nói về tên gọi khác nhau. Như trong kinh Niết-bàn gọi là Phật tánh thì ở kinh Hoa Nghiêm gọi là pháp giới, kinh Thắng-man gọi là Như lai tạng, Tâm tự tánh thanh tịnh, ở kinh Lăng-già thì gọi là tám thức, ở kinh Thủ-lăng-nghiêm gọi là Tam-muội Thủ-lăng-nghiêm, ở kinh Pháp Hoa gọi là Nhất Thừa Nhất đạo, ở kinh Đại Phẩm thì gọi là pháp tánh Bát-nhã, ở kinh Duy-na gọi là Thật Đế Vô Trụ. Các tên gọi như thế đều là tên khác của Phật tánh. Do đó, kinh có câu: “Pháp không danh, tướng, mượn danh, tướng để giảng nói. Ở trong một pháp nói vô lượng tên gọi, trong một tên gọi nêu vô lượng môn”. Do ý nghĩa ấy nên danh nghĩa tuy khác mà thật lý không hai?

- Hỏi: Nếu thật lý không hai thì vì sao nêu lên vô số các tên gọi?

- Đáp: Nếu dựa vào danh để giải thích nghĩa thì chẳng phải không có lý do. Vì sao? Vì đại đạo bình đẳng là tánh giác ngộ của các chúng sinh, gọi là Phật tánh. Nghĩa còn tiềm ẩn ở sinh tử thì gọi là Như lai tạng. Dung thông mọi tánh của thức, thanh tịnh rốt ráo gọi là tâm Tự tánh thanh tịnh. Là thể tánh của các pháp nên gọi là Pháp tánh. Nhiệm mầu chân thật không hai nên gọi là chân như. Đạt được nẻo thật của tận cùng ngọn nguồn nên gọi là Thật tế. Lý dứt hẳn mọi sự động, tĩnh nên gọi là Tam-muội. Lý dứt đối tượng được nhận thức nhưng chẳng đối tượng nào không nhận biết nên gọi là Bát-nhã. Thiện ác bình đẳng, chuyển biến nhiệm mầu, không hai, gọi là nhất thừa. Lý dụng tròn đầy, vắng lặng nên gọi là Niết-bàn.

Các nghĩa như thế nên dùng thí dụ nào để rõ, như hư không bất động, chẳng bị ngăn ngại, có vô số các tên gọi. Tuy có các tên gọi nhưng thật ra không có hai tướng, do vậy tên gọi tuy khác mà thật lý thì không hai.

- Hỏi: Như nói chân như, pháp tánh cũng là tên gọi khác của Không. Nay chẳng hay, Phật tánh có phải là nghĩa Không Đệ nhất,

Trung đạo của Nhị đế hay chẳng? Nếu cho là phải thì đã nói là Không, đâu được dùng cái không ấy làm Phật tánh? Lãn hội khắp các kinh khiến không có sự trái nhau, như thế là rất tài tình khéo léo. Nhưng mới nghe được âm vang khác lạ mà chưa thấy được ý chỉ sâu mầu, nên hầu hết mọi người đều nghi ngờ. Xin mở bày chỉ dẫn cho họ, khiến mỗi nghi ngờ chấp mắc kia được cởi mở.

- Đáp: Kinh Niết-bàn có câu: “Phật tánh gọi là nghĩa Không Đệ nhất”. Đó há chẳng phải đúng với nghĩa không có Phật tánh hay sao? Nếu cho không là không thì chẳng phải Phật tánh. Do vậy văn kinh tiếp theo nói rõ “Gọi là không tức chẳng thấy không và chẳng không, gọi là Phật tánh. Người của hai thừa chỉ thấy không mà chẳng thấy chẳng không, chẳng thấy Phật tánh. Nên biết đối với người theo Hữu sở đắc thì chẳng những không chẳng phải là Phật tánh. Đối với người theo Vô sở đắc, chẳng những không phải Phật tánh, mà tất cả cỏ cây đều có Phật tánh.

- Hỏi: Nếu là Phật tánh thì chẳng được nói là phi (chẳng phải). Nếu chẳng phải là Phật tánh thì chẳng thể nói là thị (phải), thế thì sao lại nói tất cả đều là phi? Rồi lại cho rằng “Tất cả đều là phải”, há chẳng phải là vượt quá phần trả lời chẳng?

- Đáp: Bàn luận rốt ráo về lý của Phật tánh bình đẳng thì chẳng phải không, chẳng phải có, chẳng phải chẳng có, chẳng phải pháp tánh, chẳng phải là Phật tánh. Do tất cả đều là phi, nên có thể đạt được tất cả đều là thị. Vì sao? Vì lý của sự bình đẳng. Do chẳng phải là (phi) không, hữu, nên gọi là pháp tánh; phi chẳng phải không, hữu nên giả gọi là không, hữu. Do phi pháp tánh nên gọi là Phật tánh. Không, hữu phi chẳng pháp tánh nên giả gọi là pháp tánh. Do phi Phật tánh nên giả gọi là pháp tánh. Nên biết Đại đạo bình đẳng, không phương, không trụ, nên tất cả đều là phi. Không phương, không bị ngăn ngại, nên tất cả đều đạt được. Nếu cho thị là thị, cho phi là phi, thì tất cả thị phi cũng đều là thị phi. Như rõ không thị không phi là không, phi không chẳng phi giả gọi là thị phi, thì tất cả thị phi cũng đều là thị. Nên biết: Trước đây mười một kiến giải nói về nhân chính ở Phật tánh đều lấy thị làm thị, nên đều chẳng phải là nhân chính cho Phật tánh. Nếu tỏ ngộ các pháp đều bình đẳng, không hai, không thị, không phi, thì mười một kiến giải kia được xem là nhân chính cho Phật tánh.

### ***10. Nói về sự phân biệt chọn lựa:***

Nhưng trong sự phân biệt chọn lựa nên nói về nghĩa hơn kém.



Nếu xưa nay vốn thanh tịnh thì vì sao mà kém? Xưa đã không kém thì nay nói kém cái gì? Nếu là sau này mất thì trước cũng phải mất. Trước đã thanh tịnh thì sau cũng phải thanh tịnh, đáp lại nghĩa này, như kinh Đại Bát Niết-bàn quyển chín giải thích về việc Thuần-đà nghi ngờ đối với nghĩa khác nhau. Còn như giải thích rộng ra thì dù dẫn đủ cả bộ kinh Niết-bàn để giải thích cũng vẫn chẳng thể cùng tận. Nghĩa này chẳng thể thấu đạt trọn vẹn, xin dành câu hỏi cho những người sau.

- Về nghĩa của Nhất thừa có ba môn:

- 1/. Giải thích tên gọi.
- 2/. Nói thể.
- 3/. Nói về đồng, khác.

1/. *Giải thích tên gọi*: Nhất thừa, chính là tông chỉ lớn của Phật tánh. Là kho tàng bí mật của các kinh, là thuật mầu nhiệm của ba lần trở lại, là thuốc quý của sự quay về một đường. Mê lầm thì tám trục mịt mờ như đi trong đêm tối. Tỏ ngộ thì tám trục như đối diện với mặt trời sáng rõ. Giải thích về tên: Chỉ có một lý, chỉ giáo hóa một người, chỉ thực hành một nhân, chỉ thọ nhận một quả, nên gọi là một. Luận Pháp Hoa chép: Một có nghĩa là đồng, pháp thân Như lai, pháp thân Thanh văn, Pháp thân Duyên giác, ba thừa đồng một pháp thân nên gọi là một. Thừa có nghĩa là vận hành, xuất phát. Vận hành, xuất phát có ba loại: Một là dùng lý để vận chuyển người, từ nhân đến quả. Như kinh Đại phẩm có câu: “Thừa ấy từ ba cõi mà ra, đi đến an trụ trong Trí Nhất Thiết Trí. Hai là lấy đức để vận chuyển người, như kinh Pháp Hoa chép: “Có được thừa như thế khiến các người con sẽ hết sức vui mừng, sung sướng”. Ba là dùng ngay mình để vận chuyển người khác, như kinh Niết-bàn nói: “Đi trên thuyền Niết-bàn vào biển lớn sinh tử để cứu vớt muôn loài”.

2/. *Nói rõ Thể*: Thể của Nhất thừa là Trung đạo của chánh pháp. Nhiếp Luận chép: “Thừa gồm tánh thừa, Hành thừa và Quả thừa”. Luận Trung Biên Phân Biệt chép: Thừa gồm có năm nghĩa:

- a/. Gốc của thừa là Chân như, Phật tánh.
- b/. Hành của thừa tức là Phước, Tuệ.
- c/. Sự gồm thấu của thừa là Từ, Bi.
- d/. Sự ngăn chặn của thừa là Trí, tuệ ngăn chặn về Minh.
- đ/. Quả của thừa tức là Phật thừa.

Luận Duy Thức chép: Thừa có ba thể, sáu nghĩa:

Ba thể là: Tự tánh, Thừa tùy, Chủ đắc.

Sáu nghĩa gồm:

- a- Thể như hư không, xa lìa vượt ngoài bốn thứ chê bai.
- b- Nhân gọi là Phước, tuệ.
- c- Gồm thân tất cả chúng sinh.
- d- Cảnh giới gồm cả Chân, tục.
- đ- Ngăn che, như da thịt ngăn che tâm.
- e- Quả là Vô thượng Bồ-đề.

Luận Thập Nhị môn chép: Thừa gồm bốn việc:

- a. Gốc của thừa là thật tướng các pháp.
- b. Chủ của thừa do sống, nên phải dẫn dắt thì muôn hạnh mới được thành tựu.
- c. Hành của thừa thì tất cả không có gì không hành.
- d. Quả là trí Nhất Thiết Trí.

Luận Pháp Hoa chép: Cũng nói rõ ba thứ:

a/ Thể của thừa, đó là pháp thân Như lai bình đẳng, tức là Phật tánh.

b/ Quả của thừa, đó là cảnh giới Đại Bát Niết-bàn của Như lai.

c/ Duyên của thừa tức là sáu độ đã thấu đạt về nhân.

Đây cũng là ba thứ Phật tánh, không nói về quả và tánh của quả. Quả và tánh của quả thuộc về phần quả, tánh của cảnh giới thì thuộc về phần nhân. Nên nói rộng thì có năm, nói lược thì chỉ có ba.

- Hỏi: Thừa lấy gì làm thể?

- Đáp: Kinh, luận tuy nói rất nhiều nhưng không ngoài ba thứ: Đó là Lý, Hành, Quả. Nay lấy chánh pháp làm thể.

- Hỏi: Lý thì bất động, làm sao gọi là vận hành, xuất phát được?

- Đáp: Do tính chất bất động ấy nên có thể khiến cho chúng sinh vận hành, xuất phát. Nói riêng về thuận hợp nhanh chóng là vận hành, đạt được pháp nhãn vô sinh là xuất phát. Luận chung thì mỗi thứ đều là vận hành xuất phát cả. Nhân vào thừa để tự vận chuyển và vận chuyển cho người. Quả ở thừa và lý ở thừa thì mình chẳng có thể vận chuyển mà vận chuyển cho người.

- Hỏi: Kinh này nói về thừa, dùng cái gì làm Thể?

- Đáp: Theo chỗ dụng của nhân quả thì dùng nhân quả làm tông chỉ. Nếu theo thể của chánh pháp, tức là dùng chánh pháp làm tông chỉ. Nay giải thích: hoặc nhân hoặc quả đều là chánh pháp, nên vận hành cũng lấy chánh pháp làm tông chỉ. Có người nói: Kinh này xem muôn điều lành là Thể của thừa. Có người cho rằng: Lấy muôn đức của quả làm tông chỉ. Lại có người xem trí của cảnh là tông chỉ. Nay giải thích: Hay dùng chẳng phải không có nghĩa ấy, nhưng chẳng thể đạt được thể

sâu mâu của Thừa, nên dùng Trung đạo của chánh pháp là tông chỉ của kinh làm Thể chính của Nhất thừa.

- Hỏi: Học giả Ba luận thường bác bỏ nghĩa Hữu sở đắc, vì sao nói là dùng thuyết khác?

- Đáp: Nếu cho phá tướng là tông chỉ thì đó là nghĩa Hữu sở đắc. Nay phát huy Vô sở đắc thì ý nghĩa theo các sư đều được, đều chẳng được. Được về dụng, chẳng được về thể. Nếu các chấp khác nhau dứt sạch hẳn, cùng quy về một nẻo tận cùng thì không chấp nào mà không phá trừ, không nghĩa nào mà chẳng gồm thấu, khó sư dụng thì như Cam lồ, vụng về trong cách làm việc thì trở thành thuốc độc.

- Hỏi: Kinh Đại Phẩm nói rõ bốn tánh chất của thừa: Lý, giáo, hành, quả cùng với kiến giải hiện tại có gì khác?

- Đáp: Kinh ấy không nói về khai mở, quyền biến, so với đây có khác.

- Hỏi: Các kinh Thắng-man, Pháp Hoa thì khác nhau ra sao?

- Đáp: Kinh Pháp Hoa hợp cả ba thừa, vì các Bồ-tát tiếm ngộ mà giảng nói, chính là nhằm đối hợp cả ba thừa. Kinh Thắng-man vì các Bồ-tát đốn ngộ mà giảng nói, không nhằm đối hợp với hàng Thanh văn, Duyên giác, chỉ đối với người mà trình bày, so với đây có khác.

- Hỏi: Nếu kinh Pháp Hoa đã giảng nói về rốt ráo thì vì sao còn câu giáo pháp Niết-bàn?

- Đáp: Mất mầm, giống ở tâm nên cần có Niết-bàn, không mất mầm, giống ở tâm thì chẳng cần Niết-bàn. Chỉ vì các chúng sinh căn trí ám độn nên giảng nói. Do vậy Phật Đại thông Trí Thắng, Phật Nhiên Đăng không giảng về Niết-bàn, là vì chúng sinh căn trí lanh lợi. Lại như kinh ấy nói rõ ba việc: Một là xe, hai là bò, ba là kẻ theo hầu.

Xe là muôn đức muôn hạnh của nhân quả. Bò cũng gồm chung ở nhân quả, chánh quán về Trung đạo, lìa mọi cấu nhiễm về đoạn, thường, được gọi là Bò trắng. Do chánh quán nên muôn hạnh được phát khởi, ra khỏi đường sinh tử. Đây tức là trí Nhất Thiết Trí dẫn dắt trở thành muôn hạnh.

- Hỏi: Nhất Thiết Trí là thừa, tại sao lại dụ cho Bò?

- Đáp: Một pháp gồm hai nghĩa. Phát khởi dẫn dắt thì như Bò, nghĩa vận chuyển thì như xe. Ngoài ra thì chẳng đúng: Vận hành, xuất phát trên có nghĩa của xe, không có chủ thể của phát khởi dẫn dắt nên không có nghĩa của Bò. Ở trong cảnh giới là kẻ theo hầu, Bò ở đất của quả, thì trí tuệ chân thật là Bò, sáu thông không chút cấu uế là bò trắng, đóng bò vào xe đi trong năm đường, vận chuyển, đưa chúng sinh ra khỏi

các đường ấy. Kể theo hầu tức là nhân ngoài cảnh giới.

- Hỏi: Kinh này chưa nói về nhân chính ở Phật tánh. Nghĩa ấy như thế nào?

- Đáp: Người chưa đạt được sự mâu nhiệm của kinh. Luận Pháp Hoa nói. Bấy xứ nói về xứ của nhân chính, nay lược nói bốn xứ:

Các Pháp xưa nay thường tự có tướng vắng lặng. Đó là nói về tự tánh tru trong Phật tánh. Lại nói cũng hội nhập ở pháp tánh. Đó là tên gọi khác của Phật tánh. Lại cho rằng khai mở, chỉ dẫn, liễu ngộ, hội nhập vào tri kiến của Phật. Luận Thích bàn về tri kiến nói rõ Phật tánh, Bồ-tát Phổ Hiền và việc thọ ký cho người ác có tánh của nhân chính.

- Hỏi: Có người nói: Kinh này chưa nói về thường trụ, nghĩa ấy thế nào?

- Đáp: Đây là cách phát biểu của Nhị thừa, kinh này nói các pháp xưa nay thường tự có tướng vắng lặng, đó là nghĩa về pháp thường trụ. Thường ở tại núi Linh Thứu là nói rõ về người thường trụ. Cõi thanh tịnh của ngã không bị hủy hoại. Đó gọi là nghĩa y báo thường trụ, y báo, chánh báo, người, pháp đều là thường, thế thì sao cho là không thường trụ? Dựa vào văn phẩm Trù Lượng trong Luận Thích thì trừ lượng ba nhân, pháp thân, báo thân, hai thân là thường trụ.

- Hỏi: Có người cho rằng: Bỏ ba còn một, nghĩa ấy có thích hợp chăng?

- Đáp: Đó là nghĩa Hữu sở đắc. Kinh Đại Phẩm nói: Chẳng phải ba, chẳng phải một, nên gọi là Đại thừa. Kinh này chẳng thể nói bày rõ. Ngôn từ cũng vắng lặng, do đó mà vượt khỏi bốn câu, trăm nẻo phủ định, hoàn toàn thông suốt, gượng nói là Thừa. Ba, một là hai, chẳng phải ba, chẳng phải một là không hai. Hai, không hai là thô. Quên ngôn từ, dứt suy nghĩ là diệu.

Là khai hội, gồm có mười môn:

- (1) Mở ra ba làm hiển bày một.
- (2) Hợp ba quy về một.
- (3) Bỏ ba lập một.
- (4) Phá trừ ba, nói về một.
- (5) Che phủ ba, nói rõ một.
- (6) Trước ba nói rõ một.
- (7) Trong ba nói rõ một.
- (8) Sau ba, giải thích một.
- (9) Dứt ba, giải thích một.
- (10) Không có ba, giải thích một.

- Mở ra ba làm hiển bày một:

Mở ra ba thừa ngày trước là phương tiện, chỉ rõ Nhất thừa hiện nay là chân thật, nên gọi là mở ra ba, làm hiển bày một.

- Hợp ba quy về một:

Hợp hành của ba thừa ấy để quy về một Phật thừa, nên nói rằng: đối tượng hành hóa của các ông là con đường tu tập của Bồ-tát.

- Bỏ ba lập một:

Phế bỏ giáo pháp của ba thừa ngày trước để lập giáo pháp của Nhất thừa hiện tại, nên cho rằng: Trong các Bồ-tát chánh trực lìa bỏ phương tiện, chỉ giảng nói về đạo vô thượng.

- Phá trừ ba, giải thích một:

Phá trừ chấp về tình trạng khác nhau của ba thừa để giải thích về đạo của Nhất thừa.

- Che phủ ba, nói rõ một:

Như Lai hướng tới ba, một, hai duyên, nên có giáo pháp của ba, một. Trước thì lấy ba che phủ một, nay thì dùng một bao trùm ba.

- Trước ba nói rõ một:

Chưa đi đến vườn nai đã giảng nói về phần trước của Ba thừa. Nơi đạo tràng vắng lặng đã nói rõ về giáo pháp Nhất thật. Đó là trước ba nói rõ một.

- Sau ba, giải thích một:

Sau ba thừa, phần giáo pháp của Pháp Hoa là nhằm hợp Ba thừa cùng quy về Nhất đạo, gọi là sau ba biện giải một.

- Dứt bật ba, nói về một:

Như thế giới vô ngôn, ngoài thì không ngôn từ, không chỉ bày, trong thì không suy nghĩ, không nhận thức. Nên chẳng những không nói về một, ba mà đó tức là Phật sự, lại là một, gọi là dứt bật ba, nói về một.

- Không ba, giải thích một:

Như cõi Phật Hương Tích, cõi ấy không có cả tên gọi hai thừa, đó gọi là không có ba, giải thích một. Chỉ có chúng Đại Bồ-tát thanh tịnh nên gọi là có một.

Năm thứ trước là theo nghĩa nói về một. Năm môn sau là nói gọn về xứ, thời (nơi chốn, thời gian), các văn khác nhau, phần giáo pháp có khác nhau nên chia ra làm năm.

- Hỏi: Thế nào là hợp cả ba để quy về một?

- Đáp: Nếu muốn biết hợp cả ba quy về một, thì trước phải biết mở ra một thành ba. Chia làm ba, tức ngày trước chỉ cho phần giảng nói

về nhân của Đại thừa là quả rất ráo của Tiểu thừa, nay lại chỉ cho quả rất ráo của Tiểu thừa tức là nhân của Đại thừa, nên gọi là hợp lại.

- Hỏi: Người Tiểu thừa cho đó là rất ráo, vậy đó là mê chấp ở nhân hay mê chấp ở quả?

- Đáp: Sự thật là nhân lớn mà cho là quả nhỏ, nên đó là mê chấp đối với Nhân.

- Hỏi: Do từ nghĩa nào mà giải thích cho rằng Nhất thừa là Phật thừa trong ba thừa. Lại từ nghĩa nào để giải thích Nhất thừa chẳng phải là Phật thừa trong ba thừa chẳng?

- Đáp: Nếu nói rõ về ba thừa, gồm thâm trọn vẹn cả thừa xuất thế, nên đối hợp với phương tiện của hai thừa, nói về Phật thừa là chân thật. Do vậy văn chép: “Chỉ có một việc, đó là sự thật, ngoài ra hai tức chẳng phải thật”. Vì thế mà nói rõ Nhất thừa là một trong ba thừa. Như trong Phật thừa lại chia làm chân thật, ứng hợp. Trước đây vì người hai thừa nói Phật là thân tướng phương tiện, nên Phật thừa là thân phương tiện. Nay lấy giáo pháp nói rõ thân Phật là chân thật, nên thừa chân thật khác với Phật phương tiện. Như Trưởng giả ngồi trên tòa sư tử khác với Trưởng giả mặc áo xấu, dơ bẩn. Đại thể thì xưa nay hai giáo pháp nói về Phật có quyền, thật khác nhau. Bởi vậy Nhất thừa chẳng phải một trong ba thừa.

- Hỏi: Phần đầu, cuối trong kinh này, hoặc nói Phật dùng năng lực mầu nhiệm từ phương tiện chỉ bày giáo pháp Ba thừa, thì rõ ba thừa đều là phương tiện. Lại cho rằng chỉ có một việc ấy là sự thật, ngoài ra hai thì chẳng phải thật. Đã hai thì là phương tiện. Vậy hai đoạn văn trên là trái nhau chẳng, làm sao hợp chung được?

- Đáp: Hai đoạn văn ấy cũng là một nghĩa, không trái nhau. Đối với Phật thừa, theo phương tiện giảng nói ba. Kế đến cho Nhất thừa là thật, hai là phương tiện. Như trong bàn tay một người có một quả, theo phương tiện nói có ba quả. Lần lượt luận bàn thì một quả là thật, hai là phương tiện, nên theo phương tiện nói là ba, hai là phương tiện ấy cũng như nghĩa của một, không hề trái nhau.

- Hỏi: Gọi là hợp ba quy về một hay hợp hai quy về một?

- Đáp: Đây cũng là một nghĩa. Luận Trí Độ chép: Đối với một Phật thừa chia làm ba phần. Như người chia một đấu gạo ra làm ba đồng, thì cũng hợp được ba đồng gạo ấy thành một đồng. Hoặc cũng nói là hợp hai đồng quy về một đồng. Hợp ba, hợp hai, cũng là một nghĩa thôi, không có trái nhau. Nếu nói một cách rất ráo thì Trung đạo là tông chỉ, luận gọi là thừa của tánh. Còn nếu nói theo dụng thì muôn điều

lành là Thể của thừa. Trong muôn điều lành ấy thì lấy Bát-nhã làm thể. Hai điều lành báo (quả báo) tập (tu tập), chọn lấy nhân của tập làm thể của thừa. Nhân của báo trụ nơi sinh tử thì không chọn lấy.

- Hỏi: Nếu thế thì chẳng nên hợp năm thừa gồm cả trời, người thành Nhất thừa?

- Đáp: Người, trời là quả của báo, mà thể của thừa ấy có nghĩa của nhân nơi tập nên hợp lại được, đó chính là nghĩa của duyên tăng thượng. Nói theo hướng riêng thì điều lành hữu lậu chẳng phải thể của thừa. Điều lành vô lậu mới là thể của Thừa. Thừa có hai thứ: Thiện hữu lậu là thừa xa, thiện vô lậu là thừa gần. Thừa còn có hai loại: Một là thừa động, hai là thừa chẳng động. Muôn hành là thừa động. Trung đạo, Phật tánh, Như lai tạng là thừa Bất động.

- Hỏi: Thừa lấy tính chất vận chuyển, xuất phát làm nghĩa. Trung đạo Phật tánh thì không vận hành, xuất phát, làm sao gọi là thể của thừa?

- Đáp: Do tính chất bất động ấy nên có thể làm cho muôn điều lành vận hành, xuất phát, cũng khiến cho người thực hiện hành động, ra khỏi đường sinh tử, an trụ trong Niết-bàn, nên gọi là thừa. Giáo pháp ban đầu của Tiểu thừa dùng quả làm thừa, nên nói ba xe ở ngoài cửa. Quả tận cùng đó là trí Vô sinh. Đại thừa thì lấy cả nhân quả làm thừa.

- Hỏi: Nếu Đại thừa lấy cả nhân, quả làm thừa thì vì sao kinh cho rằng ở trên quả vị Phật không còn giảng nói về pháp sự Nhất thừa?

- Đáp: Đây là tóm tắt ý nghĩa tự mình chẳng vận hành, chẳng nói, chẳng vận chuyển đối với người khác.

### 3/. Nói về Đồng, khác:

- Có người cho rằng nhân thành giả là dụng của Thừa, một điều lành không đầy đủ thì chẳng thành dụng của thừa, nên hợp thành muôn phương có dụng của sự vận hành, ví như cột kèo của ngôi nhà v.v... chẳng phải giả thì không có dụng.

- Người thứ hai cho nối tiếp nhau là dụng. Như pháp thật mỗi niệm tự diệt, không có dụng của sự vận hành, nên cho rằng chính sự nối tiếp nhau làm cho có dụng.

- Ý kiến thứ ba: Cùng đối đãi làm một, trong đó quả một nên nhân là một. Điều lành là nhiều nên dùng một quả ấy là một đối với muôn điều lành. Nay giải thích:

Muôn điều lành đều có nghĩa của sự vận hành, xuất phát. Cũng như nghĩa về trăm dòng chảy mỗi dòng tự hướng chảy ra biển. Chẳng cho biển là một nên trăm dòng chảy là một.

- Hỏi: Nếu chẳng phải là nhân tạo thành có sức mạnh, lai chẳng phải là nối tiếp nhau, vậy tại sao một niệm đối với pháp thật liền có sự vận hành, xuất phát?

- Đáp: Do chẳng vận hành là vận hành, chẳng nối tiếp nhau là nối tiếp nhau, nên chung cuộc thì cùng đối đãi là gốc. Do có cùng đối đãi nên có dụng của thừa.

Tiếp theo là trích dẫn văn kinh:

- Hỏi: Kinh nói trong cõi Phật khắp mười phương chỉ có pháp Nhất thừa, không hai cũng không ba. Thế nào gọi là không hai, không ba?

- Đáp: Có người nói: Không hai là không có hai hạng Thanh văn, Duyên giác. Không ba là không có cả Bồ-tát hành hóa nghiêng lệch về sáu độ. Lại như trước kia ba thừa đều là phương tiện, nay giáo pháp chỉ có một xe nên khác với ba của ngày trước.

- Hỏi: Vì sao như thế?

- Đáp: Kinh có câu: “Phật dùng năng lực mầu nhiệm của phương tiện chỉ rõ giáo pháp Ba thừa”. Chung thì ba làm phương tiện, nên cho ba là phương tiện, cho một là chân thật. Do đó mà hợp cả ba thừa của ngày trước quy về nhất thật ở hiện tại.

Lại có câu: “Xin ban cho chúng con ba thứ xe báu”. Trước kia cầu xin ba, nay chỉ ban cho một. Nên chỗ cầu xin thì không cho, lại cho chỗ không cầu. Nên biết: Chỉ có xe lớn khác với ba của ngày trước. Dùng một chút văn lý để suy xét thì có bốn xe.

- Bàn luận thêm: Ba xe, Bốn xe. Tranh luận với bao thứ phiền phức từ trước đến nay đã lâu. Thấu đạt thì một bộ phận cũng không, mê chấp thì dù tám trục cũng đều trì trệ, vướng mắc.

Nay dùng tám đoạn văn của kinh để trưng dẫn mới thấy sự giải thích ấy là sai lầm.

1) Văn chép: “Như lai chỉ dùng một Phật thừa, vì chúng sinh giảng nói giáo pháp, không có thừa nào khác, hoặc hai hoặc ba”. Văn ấy lần lượt nói ba thừa: “Chỉ dùng Nhất Phật thừa” nghĩa là Phật thừa là bậc nhất. “Không có thừa nào khác, hoặc hai hoặc ba” tức không có Duyên giác là thứ hai, Thanh văn là thứ ba. Theo văn ấy mà xét rõ thì chỉ có ba xe, nếu chấp bốn xe là sai lầm.

- Hỏi: Kinh thường nói ba thừa, không nói thứ lớp là hai, lần lượt. Nay vì sao lại như thế?

- Đáp: Do Phật thừa là thứ nhất, Duyên giác thứ hai, Thanh văn thứ ba. Đó là từ trên tính xuống dưới há chẳng phải là thứ lớp hay sao?

- Hỏi: Do đâu mà nói ra thứ lớp ấy?



- Đáp: Đó chính là sự phân tích về nghĩa Hữu, Vô của Ba thừa. Câu nghĩa đầu tiên nói rõ chỉ có Nhất Phật thừa. Câu nghĩa tiếp theo "không hai không ba" nói rõ không có thừa nào khác. Vì chỉ có Nhất Phật thừa, nên Phật thừa là thật. Không hai không ba nên hai thừa là phương tiện.

Lại như trong phẩm Phổ Môn cũng nói Phật thừa là trước hết, kế đến là đề cập Duyên Giác, sau là nói về Thanh văn, so với nay là đồng.

2) Văn nói: "Còn không có hai thừa huống chi có ba". Đại luận nói lên để so sánh, đều nói hơn để so sánh với kém. Nếu nói cái thứ ba là Bồ-tát hành hóa nghiêng lệch về sáu độ, thì trong ba thừa của ngày trước, Phật thừa là hơn, hai thừa kia là kém, như nói thứ ba, nên mới nói ba để so với hai xe khác, tại sao nói lên hai để so với cái thứ ba?

3) Kệ có câu: "Chỉ có một việc ấy là có thật, ngoài ra hai là chẳng thật". "Chỉ có một việc ấy" tức một Phật thừa là thật. Ngoài ra hai thì chẳng phải thật. Nên dùng văn kệ để giải thích phần văn xuôi về ý nghĩa không hai, không ba. Đức Phật sợ rơi vào thời tượng, mặt, hàng căn trí ám độn, xem kinh không hiểu, nên chuyển sang hình thức tụng khiến bỗng nhiên sáng rõ liền tỏ ngộ.

4) Văn nói: "Lời của Chư Phật không khác, chỉ có một thứ không có hai thừa" hoàn toàn giống như trước.

5) Văn có câu: "Chỉ dùng pháp Nhất thừa giáo hoá các vị Bồ-tát, không có đệ tử Thanh văn". Đoạn văn này rất rõ ràng. Đã gọi là chỉ dùng Nhất thừa để giáo hoá Bồ-tát, tức chỉ có Bồ-tát. Không có đệ tử Thanh văn, tức không có hai thừa khác.

6) Phẩm Tín Giải có câu: "Bí mật sai hai người".

7) Phẩm Hoá Thành Dụ chép: "Thế gian không có hai thừa mà đạt được giải thoát. Chỉ có mỗi Nhất thừa mới đạt được giải thoát"

8) Kệ có câu: "Chỉ có mỗi Nhất thừa dứt hết nơi chốn nên nói là hai"

Các văn kinh rất nhiều, chỉ lược nói tám chứng cứ. Sự giải thích ấy là chẳng đúng, thì nghĩa về bốn thừa là sai lầm, mà hợp ba cũng không đúng. Lại có người nói: Chỉ có ba thừa. Hợp ba là để quy về một Phật Thừa trong ba cái quy về ấy, chẳng phải ngoài ba có một riêng.

**Bình luận rằng:** Nếu chỉ có Ba thừa, chẳng trái với tám chứng cứ. Tìm hiểu kinh khắp cả trước sau, trở lại sáu văn, Phật dùng năng lực mầu nhiệm của phương tiện chỉ rõ giáo pháp Ba thừa. Nói rõ: Ba thừa đều là phương tiện, làm sao hợp hai phương tiện để quy về một phương

tiện? Lại nói: Đối với Nhất Phật thừa phân biệt nói ba. Lại nói: Đối với một Phật thừa, tùy nghi nói ba.

Lại như các người con cầu xin ba, người cha đều không cho: là nói về việc không ba lại có hưởng tới cầu xin ba, có một thì đem cho. Nếu một trong ba là thật có thì các người con không có đối tượng để cầu xin, người cha không có đối tượng để ban cho.

Lại như đối nói ngoài cửa hiện có ba xe, các người con ra cửa không thể thấy có ba. Nếu một trong ba ấy là thật có thì người cha chẳng phải là dối nói, người con ra phải thấy. Lại, một trong ba là thật thì hợp hai để quy một, chẳng gọi là hợp quy về một.

- Hỏi: Lập bốn thì trái với chứng cứ, giải thích ba thì lại hại tới sáu văn. Xin được hợp thông để khiến không còn mảy may vướng mắc.

- Đáp: Thực hành kiến thức ở thế gian nói còn chẳng trái nhau, huống chi lại có người là bậc Nhất Thiết Trí mà lời nói lại trái ngược! Lại nữa, Đức Như lai giảng nói những tám muôn kho tàng giáo pháp cho đến Hằng hà sa số pháp môn còn không có hai lời, huống chi trong một bộ kinh mà có hai thuyết. Lấy đó mà suy ra thì biết, lỗi là ở người học, sao lại dám nghi ngờ bậc Đại Thánh. Vấn đề ấy nay xin giải thích:

Sáu văn ở tám chứng cứ hầu như là một ý. Vả lại, hai văn hợp chung, còn lại đều có thể lãnh hội. Một cho rằng theo phương tiện nói ba. Kế là nói: Chỉ có một là thật, ngoài ra hai chẳng phải thật, chỉ một Phật thừa nhằm dẫn dắt chúng sinh nên theo phương tiện mà nói ba. Khảo xét thật mà nói, chỉ một Phật thừa là thật, ngoài ra hai chẳng phải thật. Do đó nói ba, nói hai cũng là một ý. Giả nói ví dụ gần để so sánh ý chỉ sâu xa. Như người trong tay mình chỉ có một quả, muốn dẫn dắt các con nên nói một quả là ba quả. Xét về thật mà nói thì chỉ có một quả, không có hai quả, bởi vậy hai văn ấy không trái nhau.

Do đã nói về ba, hai, nghĩa hợp lại có thể lãnh hội. Sau, thấy trong luận Pháp Hoa giải thích, trong các cõi Phật khắp mười phương còn không có hai thừa huống chi là có ba. Ý ấy và hiện tại là giống nhau. Luận chép: Đó là sự ngăn che, nói rõ không có hai thừa, Niết-bàn chỉ có Phật là rốt ráo, với quả vị Vô thượng Bồ-đề là có Đại Niết-bàn. Đây rõ là nói không có hai thừa, chỉ có Phật thừa. Chẳng cho là không có Bồ-tát hành hóa nghiêng lệch về sáu độ, nên Quang Trạch đã làm mất tông chỉ.

- Nói về bốn câu.

- Hỏi: Hợp ba quy về một, phá trừ ba quy về một, mở ra ba làm hiển bày một, phế bỏ ba để lập một, có sự khác nhau ra sao?

- Đáp: Hợp ba quy về một, đó là hợp về giáo, hành và duyên. Gọi là hợp về giáo tức ngày trước chia ra giáo pháp của ba thừa, năm thừa đều nhằm làm hiển bày một đạo. Đạo của đối tượng được biểu thị đã là một, thì giáo pháp của chủ thể biểu thị cũng chỉ là một. Nên tất cả giáo pháp đều gọi là giáo pháp Đại thừa.

Gọi là hợp về hành, tức đối tượng hành hóa của các vị là con đường tu tập của Bồ-tát. Ngày trước đức Như lai giảng nói có ba hành, cùng hướng tới một đạo, nên khiến tu tập ba hành. Đạo của đối tượng về thời hạn hành hóa không có hai thì sự hành hóa của chủ thể hướng tới há là ba sao?

Gọi là hợp về người, tức Đức Như lai xuất hiện ở đời gốc là nhằm giáo hóa hàng Bồ-tát, chẳng giáo hóa người khác. Ba đối tượng hành hóa đã là con đường tu tập của Bồ-tát thì người của chủ thể hành hóa đều thành Bồ-tát cả. Nên vẫn cho rằng chỉ nhằm giáo hóa các Bồ-tát, không có đệ tử Thanh văn. Hợp giáo pháp chính là một thời. Hợp hành và người tức là từ xa khiến đến gần Phật.

- Hỏi: Hợp lại có mấy thứ?

- Đáp: Tự có hợp lại mang tính chất dung thông (dung hội) gọi là Hội. Tự có hội quy gọi là hội, như dưới đây sẽ giải thích.

Dung hội gọi là hợp lại: Đã hợp ba quy về một xong. Duyên tức là nghi cho rằng: Nếu ba quy về một thì vì sao mà nói ba? Bởi vậy, giải thích: Người trước dùng phương tiện nên nói ba, nay chọn như thật nên nói là một. Đây là nghĩa về hợp lại mang tính chất dung thông (dung hội) ba, một của xưa, nay, cũng gọi là hội.

Như là nghĩa về hợp lại nhằm quy về (hội quy) chính là dựa theo ba hành. Nghĩa của dung hội mang tính chất dung thông thì thích hợp theo giáo môn. Sở dĩ như thế là vì, nếu hợp cả ba nhân cùng quy về thành Phật, thì nghĩa như vậy, hợp với sự hành hóa là chính, không dùng giáo pháp làm Phật, nên giáo pháp chẳng hai là hợp lại để quy về.

- Hỏi: Có người cho rằng: Kinh này chưa nói rõ về Phật tánh, chỉ nói về nhân của duyên. Lại nói: che phủ tướng để nói rõ về thường, nghĩa ấy thế nào?

- Đáp: Đó chính là sự hiểu biết can cốt của các môn đồ thuộc Luận Thành Thật. Có sự lầm lạc như thế rõ ràng gặp được vật báu lớn mà chẳng giữ lấy, gặp được kinh sâu mầu mà không biết mong cầu, đâu khác gì kẻ sống ở đất khách, không biết quê hương cũ và người con nghèo cùng đang trở về nơi nhà cửa của mình. Kinh ấy có câu: “Thường trụ ở núi Linh Thứu”. Thường ở nơi ấy là bất diệt, cho dù kiếp hỏa thiêu

đốt hết sạch, cõi thanh tịnh của ta cũng không bị hủy hoại, tức nói về hai báo: y báo và chánh báo là thường trụ. Lại nữa, Luận Pháp Hoa giải thích văn của Phẩm Thọ Lượng, cho rằng có pháp thân thọ lượng, Báo thân thọ lượng, Hóa thân thọ lượng, chẳng phải phải là thường hay sao? Lại như chỗ nào cũng nói về pháp tánh. Pháp tánh là tên gọi khác của Phật tánh. Tôn giả Thân Tử nói: “Chúng con đồng nhập Pháp tánh. Làm sao Như lai dùng pháp Tiểu thừa mà thấy rõ sự tế độ”. Lại nữa, Phẩm Phương Tiện, đầu tiên nói về tri kiến của Phật, tức là Phật tánh. Thừa có ba thứ: Thừa của lý tức là Phật tánh của Trung đạo, thừa của hành là Phật tánh của nhân duyên, thừa của quả tức là Phật tánh của quả vị.

Nhân là tánh của nhân, tánh của cảnh giới, thuộc về nhân chính; Quả là tánh của quả, thuộc về tánh của quả, nên chẳng chia ra năm tánh.

- Hỏi: Nghĩa về cầu xin xe lần thứ hai là ba người cầu xin ba, hay hai người cầu xin ba?

Lại nữa, sở dĩ cầu xin ba là vì, thật không có ba thừa. Nhưng ngày trước, đối với Phật thừa, theo phương tiện mà nói ba. Dùng phương tiện ấy để hành hóa đối tượng được cầu xin.

Bình luận rằng: Nay dùng mười nghĩa để suy xét, chẳng phải có ba người cầu xin.

Thứ nhất, gốc dùng ba xe để dụ cho ba quả. Nên cho rằng: “Hiện nay ba xe ấy đều ở ngoài cửa”. Người hai thừa ra ngoài cửa, tới chỗ hứa có xe, tìm kiếm quả chẳng được, nên có thể cho là cầu xin quả. Các vị Bồ-tát chưa tới chỗ hứa có xe để tìm kiếm quả vị Phật chẳng được, thế thì sao có chuyện cầu xin quả vị Phật? Đáp rằng: Ý nghĩa từ nguồn gốc của sự cầu xin, vốn ngày trước có, nay thì không. Do đó nên cầu xin. Nếu nay, xưa đều có cả thì nhất định chẳng cầu xin.

Tìm đọc kinh Đại thừa, Tiểu thừa khắp lượt, đều nói rõ Phật tánh là có. Như giáo Pháp ban đầu nói rõ Phật thừa là có, đến Pháp Hoa cũng nói Phật thừa là có. Do trước sau đều nói Phật thừa là có nên chẳng cầu xin.

- Hỏi: Thừa bị vật gì gây chướng ngại?

- Đáp: Đại luận đã dùng sáu độ làm thể của Đại thừa, thì sáu thứ xấu xa chính là chướng ngại. Nếu hiểu thừa theo nghĩa rộng lớn thì lấy sự hẹp hòi, thấp kém làm chướng ngại. Nếu dùng sáu độ theo Vô sở đắc, xuất thế thì luôn năng động, xuất phát, thì lấy sáu độ theo Hữu sở đắc làm chướng ngại chính. Sáu thứ xấu xa là chướng ngại riêng.

Trong thí dụ cho rằng ba xe ở ngoài cửa, đó là nói về tướng chung. Dựa vào nghĩa của ngày trước, hai xe ở ba cõi, sử (phiền não) chính là ở ngoài cửa. Quả vị Phật thì ở ngoài cửa. Phật thì dùng lãnh vực hạn chế của tập khí vô tri làm cửa. Ngày trước nói người của hai thừa chứng đắc quả tận cùng là Trí vô sinh, ở ngoài cửa sử chính là ba cõi. Nay thì cho người hai thừa đã dứt trừ sạch sử chính, mà chẳng thấy xe, do đó nên mới cầu xin. Ngày trước nói quả vị Phật ở ngoài tập khí vô tri. Nay cho rằng Bồ-tát dứt trừ sạch các sử chính, tập khí vô tri liền dứt, tức thì thành Phật, nên cũng không cầu xin.

- Hỏi: Cầu xin xe vào khi nào?

- Đáp: Kiến giải cũ cho rằng: Sau khi chứng đắc quả A-la-hán. Phần trước của Pháp Hoa có nói việc cầu xin.

- Lại hỏi rằng: Nếu chưa giảng nói Pháp Hoa mà đã sinh nghi ngờ, thì Thân Tử khi chứng đắc quả xong, nên nói là con hôm nay, tự mình đối với trí có sự nghi ngờ chẳng rõ đó là pháp rốt ráo, hay là con đường phải tu tập hành hóa, há phải đợi đến khi giảng nói Pháp Hoa mới có việc nói rõ sự cầu xin ấy?

Nên nay giải thích: Đợi đến khi giảng nói Pháp Hoa thì mới cầu xin.

- Nói về quả vị thọ lượng của Nhất thừa:

Có người cho rằng: Chưa nói rõ về Thường trụ. Lại hỏi rằng: Như hóa độ năm trăm mà chưa gọi là thường, nên cũng chưa được gọi là hóa độ năm trăm, tức phải là thường, nếu chưa hóa độ chẳng phải thường thì đã hóa độ chính là thường. Lại như kinh nói: Phật hóa độ năm trăm mà nói là chưa hóa độ, trước kia Phật nói rõ hóa độ ba trăm cũng chưa cho là hóa độ. Nếu ngày trước nói hóa độ ba trăm, Phật thực sự hóa độ, thì nay cũng phải hóa độ thật là năm trăm. Như thuận theo kinh, nên hóa độ trọn vẹn năm trăm thì đã tránh khỏi ba tướng, việc gì chẳng phải là thường? Nay xin giải thích về chỗ này. Phẩm Thọ Lượng cũng nói đầy đủ về ba thân. Luận Pháp Hoa cho rằng: Thể hiện cuộc sống ở cung vua, thành Phật ở Già-da, gọi là Hóa Phật. Thành Phật đã lâu cho đến tăng gấp bội số lượng trên, nên gọi là Báo Phật. Tri kiến như thật về tướng của ba cõi không có sinh tử, hoặc lùi bước, hoặc xuất phát, nói rõ pháp thân của Phật. Nhưng ba thân không giống nhau. Như Luận Pháp Hoa nói về ba thân, lấy Phật tánh làm Pháp thân, tu hành làm hiển bày Phật tánh là Báo Phật, nghĩa giáo hóa chúng sinh là Hóa thân. Hoặc như chỗ nêu của Luận Nhiếp Đại Thừa, thì tiềm ẩn gọi là Như lai tạng, hiển bày gọi là Pháp thân. Hai điều ấy đều gọi là Pháp thân, nên trong ứng

thân tự chia làm hai, giáo hóa các Bồ-tát gọi là Báo thân, giáo hóa hai thừa gọi là Hóa thân. Hoặc cho rằng, giáo hóa bậc Thượng địa gọi là Báo thân, giáo hóa hàng địa tiền thì gọi là Hóa thân.

Luận Pháp Hoa, Địa Luận là do Bồ-tát Lưu Chi dịch; Luận Nhiếp Đại thừa do Tam Tạng Chân đế dịch, ba tác phẩm ấy đều do Bồ-tát Thiên Nhân soạn, mà nói về nghĩa lại có sự khác nhau. Hoặc do người dịch chẳng lãnh hội ý nghĩa. Nay muốn dung hòa. Hợp tác kinh và luận, hoặc hai thân, ba thân, bốn thân, nay gộp chung lại thành bốn câu:

- Một là hợp Bản Tích: Như kinh Kim Quang Minh chỉ giải về một Bản tích. Do đó cho rằng Phật là chân pháp thân, cũng như hư không theo vật hiện hình, như bóng trăng đáy nước.

- Hai là Khai bản Khai tích: Nói chung luận nói rõ có bốn Phật: Khai Bản là hai thân: Một là Pháp thân, hai là Báo thân. Pháp thân tức Phật tánh, Báo thân là tu tập nhân, thành tựu viên mãn Tích. Còn hai thân thì giáo hóa Bồ-tát gọi là Xá-na, giáo hóa Nhị thừa gọi là Thích-ca.

- Ba là Khai Bản Hợp Tích: Như Địa luận, luận Pháp Hoa đã giải thích: Khai Bản thành hai thân, đó là Phật tánh tức Pháp thân. Phật tánh được hiển bày là Báo thân.

- Bốn là Khai Tích Hợp Bản: Như luận Nhiếp Đại Thừa có nói: Hợp Phật tánh và sự hiển bày của Phật tánh đều gọi là Pháp thân. Chia thân của Tích làm hai: giáo hóa Bồ-tát gọi là Xá-na, giáo hóa Nhị thừa gọi là Thích-ca.

Đó là đều theo nghĩa ở kinh, luận nói không trái nhau, cũng đều do không lãnh hội trọn vẹn ý nghĩa nên dấy lên sự tranh luận. Như thường, vô thường: Nói theo phần riêng thì Pháp ứng hai thân là thường, Hóa thân là vô thường. Còn về phần chung mà nói thì ba thân vừa là thường, vừa là vô thường. Hóa thân lấy đại bi làm thể nên là thường. Pháp thân có tính chất tiềm ẩn, hiển bày, nên theo nghĩa nói là vô thường. Ứng thân mang nghĩa dấy khởi từ đầu nên là vô thường. Kinh Kim Quang Minh chép: Hai thân Ứng, Hóa là vô thường như phần khai tích hợp bản.

- Hỏi: Ba thân có bao nhiêu tên gọi?

- Đáp: Kinh, luận nêu ra khác nhau. Pháp thân, thân Xá-na, thân Thích-ca, cũng gọi là Pháp thân, Báo thân, Hóa thân; Cũng gọi Pháp thân, Ứng thân, Hóa thân. Lại có tên là: Thân là đối tượng nhận thức của Nhị thừa và Phàm phu. Pháp thân cũng có tên là thân Tự tánh, thân Pháp tánh.

- Hỏi: Nếu như thế thì Ứng thân có sáu thân, tám thân, hoặc Ứng thân có một Phật thân, bản tích hai thân. Vì sao chỉ nói về ba thân?

- Đáp: Dựa theo Luận Pháp Hoa thì hai thân là công đức ở chính mình, Hóa thân là công đức giáo hóa người. Theo Nhiếp luận thì Pháp thân là công đức của chính mình, hai thân kia là công đức giáo hóa người. Hoặc nếu cho Pháp thân là công đức ở chính mình, Hóa thân là công đức giáo hóa người thì Ứng thân cũng là công đức của chính mình, cũng là công đức giáo hóa người, do đó nên lập ba thân. Cũng có thể cho rằng: Pháp thân là thể, Báo thân là tướng, còn Hóa thân là Dụng. Đủ cả Thể, Tướng, Dụng nên lập ba thân:

- Nói về nghĩa Niết-bàn, có ba môn:

- 1/. Giải thích tên gọi.
- 2/. Giải thích về Thể.
- 3/. Nói về tám đảo.

1- **Giải thích tên gọi:** Niết-bàn, nói chung là chốn nhà cửa gốc của sự an tâm, là nơi cùng quy về của phàm, Thánh. Đại sư Tăng Triệu nói: Chín dòng cùng quy về nơi ấy! Các Thánh ở nơi ấy cùng hội thông một cách sâu xa.

Các kinh Phương Đẳng cũng nói nhiều về vấn đề này. Ma-ha cho rằng Đại là hơn hẳn. Nhưng Đại có hai thứ: Giáo đại và Lý đại. Về Lý đại, như văn nói: Đại, gọi là thường, không có gì trước làm tướng. Niết-bàn có hai học phái: Một là có phiên dịch, hai là không phiên dịch.

- Về phái không phiên dịch thì có bốn kiến giải:

a/. Phật nhập Niết-bàn ở Tây Trúc, Hán không có từ ngữ tương đương nên không dịch.

b/. Niết-bàn, danh từ này bao gồm nhiều tên gọi, cũng giống như một âm bao gồm vô lượng âm, nên một âm giảng nói pháp được nhiều loài cùng hiểu.

c/. Gọi là Niết-bàn, danh từ ấy bao gồm nhiều nghĩa, nên có cả thường, lạc, ngã, tịnh, v.v...

d/. Cho rằng Niết-bàn chẳng bao gồm nhiều tên gọi, cũng chẳng bao gồm nhiều nghĩa, chỉ vì Niết-bàn là tên gọi chung cho các pháp.

Bốn kiến giải ấy nếu là Tiên-đà-bà thì gọi chung là bốn thật, đều không phiên dịch.

- Về phái phiên dịch thì có sáu cách dịch:

- a. Vô vi.
- b. Vô lụy.
- c. Giải thoát.

d. Tịch diệt.

đ. Diệt.

e. Diệt độ.

Nếu cho rằng Niết-bàn chẳng nên phiên dịch, thì chúng sinh ở đất Hán thật không có lợi ích gì cả. Hai là Đại Bản nói: “Bậc đại giác Thế tôn sắp nhập Niết-bàn”. Bản kinh Niết-bàn sáu quyển cũng có chỗ văn này, nói: “Đấng Đại Mâu-ni hôm nay sẽ diệt độ”. Kinh đã có phiên dịch tại sao lại không dịch? Nay đồng với cách dịch thứ sáu cũng phải có phiên dịch. Song cách phiên dịch ấy chỉ phiên dịch theo một hướng. Nay giải thích: Niết-bàn tương đối thì nên dịch, còn Niết-bàn tuyệt đối thì chẳng nên dịch.

Quang Trạch cho rằng: Pháp diệt, người độ. Nay nói rõ: Nếu người độ thì pháp cũng độ. Sinh tử Niết-bàn người, pháp đều có, nên cũng có thể nói: người diệt, pháp độ. Khai Thiện nói: Tên của diệt độ đều xem là không pháp. Độ là hoàn toàn diệt. Nay giải thích: Nếu phạm phu diệt, chẳng diệt hẳn, nên chẳng làm rõ về độ. Tạm diệt nên gọi là diệt, cũng có thể cho rằng tạm độ nên gọi là độ. Linh Chánh nói: Diệt chính ở nơi không. Độ chính là có pháp. Nói lên đoạn đức chính là diệu hữu, thể tròn đầy, phiền não chẳng còn sinh khởi là Niết-bàn. Nay giải thích: Nếu phiền não chẳng sinh thì được gọi là Niết-bàn, vậy thì chẳng do trí diệt mà gọi là Niết-bàn hay sao? Nay nói rõ: Niết-bàn lia bốn câu, chánh quán về Trung đạo, cố gắng lâu dài là chính độ, đưa người tới chỗ yên định. Mắt người thấu tóm các pháp. Mắt pháp của sự yên định, nói một cách rọt ráo về độ thì chẳng phải người, chẳng phải pháp, đó là chính độ. Nhưng chánh pháp ấy đã lia bỏ chỗ hữu sở đắc mà giả lập danh nghĩa, gọi là chính độ. Niết-bàn là vô danh, gượng đặt tên gọi.

### 2- *Biện giải về Thể:*

Linh Chánh nói: Thể của Niết-bàn là Pháp thân. Đi tìm kiếm pháp thân ấy chẳng phải là vật xa vời, tức trước kia gọi là thần minh, nay là Pháp thân. Thần minh đã là Thể của muôn lụy ở sinh tử. Pháp thân cũng là Thể của muôn đức ở Niết-bàn. Nay nói rõ là chẳng đúng. Lấy dụng làm Thể nên không đạt tới thể sâu mầu của Niết-bàn. Nay lấy chánh pháp Trung đạo làm Thể của Niết-bàn. Khai Thiện nói: Giải thích chung về thể của muôn đức, không hệ lụy là diệt độ. Mà kinh đầu tiên nói rõ về ba đức, phân biệt thì khác với hai thứ Niết-bàn trước kia. Về thời hữu dư thì thân trí đối với giải thoát chưa được viên mãn. Về thời vô dư thì giải thoát tròn đầy, thân trí chẳng tồn tại. Ngày nay cho là Niết-bàn thì thân, trí ở nơi giải thoát, trong đó ba đức đều tròn đầy.



Pháp thân là Thể, Bát-nhã, Giải thoát là Dụng. Nay giải thích: Về ba đức của muôn đức là thể, thì lia điều ấy, không phân biệt sự hưởng về dụng của Niết-bàn. Nếu cho pháp thân là thể, thì không có muôn đức làm sao gọi là thể của Niết-bàn? Nay nói rõ: Thể của Niết-bàn đó là chánh pháp. Nhưng chánh pháp thì dứt hẳn mọi chủ thể, đối tượng, bốn câu, trăm thứ phủ định, nên phẩm Niết-bàn của Trung luận chép: Có cũng chẳng phải Niết-bàn, không cũng chẳng phải Niết-bàn, vừa có vừa không, chẳng phải có, chẳng phải không, cũng chẳng phải Niết-bàn, đó là vô đắc, vô chí.

Vô đắc thì chẳng phải đối tượng đạt được của nhân quả.

Vô Chí là không có nơi chốn để đi đến.

Khai Thiên cho rằng: Phàm phu chẳng hiểu, chẳng đạt tới chỗ sâu xa. Từ Địa thứ nhất trở lên cũng hiểu và đạt tới chỗ sâu xa. Quả vị Phật thì đạt tới chỗ sâu xa mà chẳng thông hiểu. Lại nói: Kim Cương do thông hiểu mà chẳng đạt tới chỗ sâu xa. Quả vị Phật cũng thông hiểu, cũng đạt đến chỗ sâu mâu.

Nay giải thích: Nếu cho từ Địa thứ nhất trở lên, thấu đạt được ý nghĩa sâu xa, nên là thường, thì đều có cả vừa thường, vừa vô thường. Nếu quả vị Phật thấu đạt chỗ sâu xa về một thì một ấy là một của trí hay một của cảnh, một ấy được nhìn từ chốn nào? Nếu trí trở thành cảnh giới thì sẽ là không trí chẳng? Kiến giải kia cho rằng: Cái cùng cực mất, cái rộng khắp còn nghĩa là hóa độ chúng sinh. Kiến giải kia nói: Từ Địa thứ nhất trở lên, gọi là cảnh giới mà trí là nghĩa thông suốt, nhưng có, không hợp với phương, chốn đều chẳng đạt được chỗ sâu xa duy nhất. Quả vị Phật đã dứt bật hẳn mọi ràng buộc về không, có, phương, chốn nên thấu đạt chỗ sâu mâu. Nếu trở thành duy nhất thì không có nghĩa về hóa độ chúng sinh. Cái rộng khắp còn mà chẳng thành. Nay nói rõ: Bát-nhã dứt bỏ mọi nhận thức nên thấu đạt chỗ sâu xa. Không đối tượng nào không nhận thức nên sự rộng khắp tồn tại. Vì duyên hợp nên đạt tới chỗ sâu xa, vì duyên hợp nên sự rộng khắp tồn tại, chẳng phải quyết định có sự thấu đạt sâu xa, tồn tại. Địa Luận chép: Niết-bàn Phương tiện Tịnh của tánh Tịnh là Niết-bàn tánh tịnh. Lý vốn có ấy được hiển hiện thì gọi là Niết-bàn tánh tịnh. Nhân duyên tu tập muôn đức thì gọi là Niết-bàn Phương tiện tịnh. Hai thể của Niết-bàn khác nhau. Nay giải thích: Hai thể của Niết-bàn chẳng khác nhau. Chẳng phải một, chẳng phải khác, chẳng phải vừa một, vừa khác, dứt bật bốn câu là Thể của Niết-bàn. Luận sư phái Thành Thật cho rằng: Niết-bàn Bản Hữu, Niết-bàn Thỉ Hữu, Thể là một. Như là một của Thỉ hữu hay một của Bản hữu, nơi

chốn nào là Bản hữu, Thủ hữu thì có riêng một của Niết-bàn. Nay nói rõ: Đối với bản hữu phân biệt về Thủ hữu, Thủ hữu phân biệt về bản hữu, chẳng phải là bản hữu có Thủ hữu, chẳng phải là Thủ hữu gọi là bản hữu. Là cả bốn câu gọi là bản hữu thủ hữu, là thể của hai Niết-bàn. Pháp sư Địa luận cho Niết-bàn tánh tịnh có hai cách lý giải:

a/ Gốc có muôn đức.

b/ Gốc không có muôn đức.

Do thể là muôn đức nên gọi là muôn đức.

- Hỏi: Do tu tập thành Niết-bàn giả có muôn đức hay Niết-bàn chánh pháp có muôn đức?

- Đáp: Nếu có cũng chẳng phải, không cũng chẳng phải. Bốn câu đều chẳng phải, nên gọi là Niết-bàn không nhận lấy tên gọi. Năm thứ không thọ nhận gọi là năm Tam-muội bất thọ.

- Hỏi: Pháp sư Địa luận gọi là Niết-bàn tánh tịnh. Luận sư thuộc phái Thành Thật gọi là Niết-bàn bản hữu, hiện nay gọi là Niết-bàn chánh pháp, có sự khác nhau ra sao?

- Đáp: Pháp sư Địa luận gọi là thức A-lê-da, Đại sư Nhiếp luận gọi là thức A-ma-la, Đại sư thuộc phái Thành Thật cho lý của sự thành Phật được hiển hiện gọi là Phật tánh, đều xác định là có pháp nên thường dùng làm tông chỉ của kinh.

Nay giải thích: Trung đạo là Pháp tánh. Trung đạo có sự tiềm ẩn, hiển bày ra sao? Nếu dùng thường làm tông chỉ của kinh, như Đại luận nói: Vô thường là một bên, chẳng phải là thường là rốt ráo. Trong Phẩm Thuần-đà, Ai Thán, đối với sinh tử, khổ, vô thường thì nói rõ quả vị Phật là thường lạc. Đến sau phẩm Ca-diếp thì Niết-bàn là chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải nhân, chẳng phải quả. Nay giải thích: Bốn câu, trăm sự phủ định thông suốt khắp nẻo là Thể của Niết-bàn. Thường, vô thường là dụng. Các vị Pháp sư chỉ đạt được phần dụng của Niết-bàn, chưa nhận ra phần Thể sâu mầu. Nhưng, giải thích về Niết-bàn, không đồng với ba sự của ngoại đạo, hai thuyết của Tiểu thừa, bốn kiến giải của Phương đẳng.

Bà-la-môn-đàn-đề cho thân này tức là Niết-bàn, cũng giải thích cõi dục là Niết-bàn. Vị tiên A-la-la cho cõi Vô Tưởng là Niết-bàn, kiến giải ấy xem cõi Sắc là Niết-bàn. Uất-đầu-lam Phát thì cho cõi Phi Tưởng là Niết-bàn. Ba phái ngoại đạo lấy ba cõi làm Niết-bàn. Về hai học phái của Tiểu thừa thì Tỳ-đàm chấp vô vi là Niết-bàn, là thường, là điều lành vốn có, ở ngoài phiền não, dứt trừ được phiền não dấy khởi, sự đạt được ấy là thuộc về người tu tập. Người thuộc phái Thánh Thật

giải thích về Niết-bàn chỉ là không pháp.

Bốn kiến giải của Đại thừa:

a/. Giải thích Niết-bàn là diệu hữu, lấy đó làm thể, là pháp của Thế đế.

b/. Lấy Không làm Niết-bàn, tức là Thật tướng, gọi là đệ nhất nghĩa đế.

c/. Cho Niết-bàn chẳng phải chân, chẳng phải tục, vượt ngoài hai đế.

d/. Cho rằng vượt ngoài bốn câu mới là Niết-bàn.

Chỉ có bốn luận sư của Đại thừa giải thích hai nghĩa. Phái Thành Thật thì nói rõ về Bản Hữu, Thủ Hữu. Đại sư thuộc Địa luận thì nói về tánh Tịnh, Phương tiện Tịnh. Đại sư thuộc Nhiếp Luận thì nói về bốn thứ Niết-bàn.

a. Niết-bàn bản tánh vắng lặng.

b. Niết-bàn Hữu Dư.

c. Niết-bàn Vô Dư.

d. Niết-bàn Vô trụ xứ.

Vì Pháp thân nên không trụ trong sinh tử. Hai thân Ứng, Hóa nên chẳng trụ trong Niết-bàn. Kế đến dùng lý vô ngã, chân như và lý của ba vô tánh, gọi là Niết-bàn vô trụ xứ.

Các Luận sư đều giải thích: Niết-bàn gồm có cả ba đức, đó là pháp Thân, Bát-nhã, Giải thoát. Sở dĩ cho đức là Niết-bàn, lược nói có bốn nghĩa:

a/ Sinh tử và Niết-bàn đối đãi nhau: Sinh tử có ba chương ngại: phiền não, nghiệp và khổ. Đối với chương ngại của quả báo (khổ) nên gọi là pháp thân. Đối với chương ngại của nghiệp nên nói về giải thoát. Đối với chương ngại phiền não thì nói về Bát-nhã.

b/ Mục đích là làm hiển bày ba nghiệp tự tại của Như lai: Có pháp thân nên nghiệp thân tự tại. Đầy đủ Bát-nhã nên nghiệp khẩu tự tại, có giải thoát nên nghiệp ý tự tại.

c/ Không cảnh giới nào chẳng tỏa chiếu gọi là Bát-nhã, không một cảnh giới nào chẳng ứng hiện gọi là pháp thân. Không một hệ lụy nào chẳng dứt sạch gọi là giải thoát. Nên ba đức gọi là Tông chỉ.

d/ Vì đối trị với hai thừa ba đức chưa được tròn đầy. Có thân, trí thì giải thoát chưa đủ. Giải thoát được đầy đủ thì không có thân, trí. Nên gọi là Như lai với ba đức hoàn bị tròn đầy.

Luận Thành Thật nói: Quả vị Phật gọi là diệu hữu, cho nên đứng là diệu vi. Nếu là diệu nên chẳng là vi, cũng là diệu nên chẳng phải

hữu. Kiến giải kia cho rằng: Hữu là thể của pháp, vi là tướng. Quả vị Phật là Hữu của thể, đã lia tướng sinh diệt nên chẳng phải Hữu vi. Cùng cho rằng: Nếu Niết-bàn lia tướng nên chẳng phải là vi (tạo tác), nên cũng lia ngọn (thủ) nên chẳng phải sinh. Nếu mới dấy khởi nên gọi là tạo tác (vi)

Lại cũng nói: Nếu Hữu mà chẳng phải tạo tác (vi) thì cũng nên cho tạo tác (vi) mà chẳng phải Hữu.

Pháp sư thuộc phái Thành Thật nói: Có bốn thứ sinh tử:

a/ Sinh tử lưu lai

b/ Sinh tử phần đoạn.

c/ Bát địa trở lên, là sinh tử biến dịch.

d/ Sinh tử trong khoảng thất địa.

Pháp sư của Nhiếp Luận nói có bảy thứ sinh tử:

- Phần đoạn của ba cõi là ba thứ.

- Biến dịch có bốn thứ: Từ địa thứ nhất đến địa thứ ba là sinh tử phương tiện. Các địa bốn, năm, sáu là sinh tử nhân duyên. Các địa bảy, tám, chín, là sinh tử Hữu Hữu. Địa thứ mười là sinh tử Vô Hữu.

Kinh Phu Nhân có câu: Nhân tạo nghiệp Hữu lậu lấy tứ trụ làm duyên ứng với sinh tử phần đoạn. Nhân tạo nghiệp vô lậu lấy trụ địa vô minh làm duyên, cảm ứng với sinh tử biến dịch.

Nay cho rằng sinh tử phương tiện tức là trụ địa vô minh. Sinh tử nhân duyên tức là nghiệp vô lậu. Sinh tử hữu hữu tức là hai tướng sinh, trụ. Vô hữu sinh, tử tức là tướng diệt. Nếu nói theo môn chung thì mỗi địa đều có đủ bốn thứ. Địa tiền là ba A-tăng-kỳ địa. Địa A-tăng-kỳ có ba mươi ba A-tăng-kỳ. Nay hướng theo kinh luận không xác định. Như nói vô lượng A-tăng-kỳ là trung kiếp, ba A-tăng-kỳ kiếp thành Phật là Đại kiếp.

Có người cho rằng: Từ khi mới phát tâm dứt trừ năm trụ phiền não, vừa thô vừa tế. Lại nói: Địa tiền dứt trừ bốn phiền não. Lại như đại sở chấp Nhiếp luận cho địa tiền chế ngự bốn trụ ở tâm, từ địa thứ nhất trở lên mới dứt trừ hạt giống. Luận sư thuộc phái Thành Thật nói rõ. Địa tiền chế ngự kiến đế, địa thứ nhất dứt trừ phẩm thượng, địa thứ hai dứt trừ phẩm trung, địa thứ ba dứt trừ sạch phẩm hạ, địa thứ tư dứt trừ thượng tu đạo, địa thứ năm dứt trừ phẩm trung, địa thứ sáu dứt trừ sạch phẩm hạ, địa thứ bảy dứt trừ sạch tập khí, địa thứ tám trở lên dứt trừ sạch ba phẩm vô minh. Nay nói rõ:

Thập Tín chế ngự Trụ Địa Kiến Nhất Xứ, Thập Giải chế ngự Trụ Địa Ái Dục, Thập hạnh chế ngự Trụ Địa Sắc Ái, Thập Hồi Hương chế

ngự Trụ Địa Hữu Ái, địa thứ nhất, tâm ban đầu dứt trừ sạch Tứ trụ địa, từ địa thứ nhất trở lên dứt trừ mười lớp vô minh.

Luận Địa Trì nói: Hai chương ngại vượt quá ba xứ. Địa tiền chế ngự một hướng. Địa thứ nhất đến địa thứ mười dứt trừ sạch chương ngại phiền não. Từ địa ban đầu dứt trừ chương ngại của Trí, đến tâm Kim Cương thì dứt trừ Tập khí chương ngại của trí.

- Hỏi: Có gì khác với kiến giải khác?

- Đáp: Kiến giải khác cho sinh tử ở đây, Niết-bàn ở kia. Chúng sinh ở sinh tử còn Phật thì ở Niết-bàn.

Nay giải thích: Sinh tử tức là Niết-bàn, nên Trung luận chép:

*“Nếu cầu tánh Như lai  
Tức là tánh chúng sinh  
Mong đạt tánh Niết-bàn  
Tức là tánh thế gian”.*

Kinh có câu: “Minh và Vô Minh kẻ ngu cho là hai, người trí tỏ ngộ tánh ấy là không hai”. Nếu lìa bỏ sinh tử để chọn lấy Niết-bàn riêng đó là người ngu muội, vì Niết-bàn không lìa sinh tử. Nếu ngộ sinh tử và Niết-bàn không khác nhau thì mới chứng đắc Niết-bàn. Các kiến giải trước cho rằng trước có phiền não, sau đấy khởi trí tuệ để dứt trừ phiền não đó. Nội, ngoại, Đại thừa, Tiểu thừa đều cho rằng có phiền não sinh khởi nhưng nay thì dứt diệt, tức phiền não chẳng diệt. Nay tìm phiền não, vốn chẳng sinh thì nay cũng chẳng diệt. Nếu có thể lãnh hội như thế thì niệm trước là vô ngại, niệm sau là giải thoát, do đó có thể dứt trừ mê lầm. Người ngoài thấy phiền não, chẳng phiền não là hai, tức giống như Minh và Vô minh, kẻ ngu cho là hai.

Nay giải thích: Phiền não, chẳng phiền não vốn không hai tướng nên có thể dứt trừ mê lầm.

- Hỏi: Do đâu mà biết được, địa tiền là phân đoạn, từ địa thứ nhất trở lên là biến dịch?

- Đáp: Kinh Niết-bàn chép: “Bồ-tát ở địa ban đầu phá trừ hai mươi lăm hữu, chứng đắc Tam-muội Kim Cương”. Luận Pháp Hoa nêu: “Từ địa thứ nhất trở lên, hữu vô cùng soi sáng cả hai, nhận lấy thân biến dịch. Nếu Thanh hồi Tiểu nhập Đại, từ lúc mới phát tâm đã thọ nhận quả báo biến dịch.

- Hỏi: Luận sư phái Thành Thật nói: Một bề không thực hành Thanh văn, nghĩa ấy là hợp chăng? Họ cho rằng: Kinh Phú Nhân nói: “Nghịệp ban đầu của ba thừa chẳng ngu tối đối với Pháp.”

- Đáp: Nghĩa ấy chẳng phải thế, tất cả kinh luận đều có nói về

hàng Thanh văn. Trong kinh Pháp Hoa, là hàng Thanh văn phương tiện hành hóa, nên có hai loại Thanh văn là quyền, thật. Kinh Phú Nhân cho rằng chẳng lầm lạc đối với pháp thì đó là hạng căn trí lanh lợi, hạng căn trí ám độn chẳng thể thực hiện được.

### 3- *Nói về tám đảo:*

- Hỏi: Kinh nói rõ ba tu, tám đảo. Vậy những gì là ba tu của tỳ-kheo?

- Đáp: Ba tu là: a/. Thường, vô Thường. b/. Khổ, vui. c/. Ngã, vô Ngã.

Thường là an định, như nhiên. Vô thường là biến đổi, trôi lăn. Lạc là vui vẻ hơn lên. Khổ là bị ép ngặt não hại. Ngã là thật tánh. Vô ngã là gọi chung tánh chất chẳng tự tại. Tu có nghĩa là học theo. Nhưng ba thứ đối đãi nhau, cùng giải thích gọi là ba tu. Nói rời ra tức là sáu tu. Nếu gồm đủ thì phải nói là bốn tu. Chia tánh ra là tám tu, đó là thêm tịnh, bất tịnh. Sở dĩ trừ tịnh, bất tịnh, chỉ nói rõ về ba tu, sáu tu là vì, quán Bất tịnh là phương tiện xa của sự tu tập nên trong nhân trừ quán bất tịnh, trong quả trừ quán tịnh.

Nếu để đối trị với tám Đảo thì nên giải thích về tám Tu. Trong nhân là khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh thì quả giữ lấy trước hết là thường, lạc, ngã, tịnh gọi là tám tu. Có chỗ nói: Sáu tu đều quán về thế tục. Lại cho rằng, ba tu trên là quả, một hướng tới quán về thế tục. Ba tu trước trong nhân là thế tục, vô ngã là chân. Nay giải thích: nhìn chung, đều là tục, đều là chân.

Về tám đảo, trước là điên đảo về thường, lạc, ngã, tịnh. Khi ngoại đạo dấy khởi bốn điên đảo, đó là điên đảo về thường, điên đảo về lạc, điên đảo về ngã, điên đảo về tịnh. Đức Phật nhằm phá trừ bốn thứ điên đảo ấy nên ngài giảng về vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh. Tỳ-kheo tu tập theo quả vị Phật, trước hết lại nói lên các việc khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh, tức lại khởi lên bốn điên đảo sau, đó là điên đảo về vô thường, điên đảo về khổ, điên đảo về vô ngã, điên đảo về bất tịnh. Điên đảo trước sau hợp lại thành tám thứ điên đảo. Ngoại đạo đối với sinh tử cho là có thường, lạc, ngã, tịnh. Đức Phật đầu tiên giảng nói về Từ để phá trừ bốn thứ điên đảo, nói bày trong sinh tử chỉ có khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh, không có thường, lạc, ngã, tịnh. Tỳ-kheo nghe Phật thuyết giảng về điều ấy, cho rằng chẳng những trong sinh tử là khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh, mà cả quả vị Phật cũng khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh, tức khởi bốn thứ điên đảo sau. Kinh Niết-bàn nói: “Chỉ có chúng sinh là khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh, còn quả vị Phật là thường, lạc,

ngã, tịnh. Phá trừ điều sai lạc cho quả vị Phật cũng là khổ, vô thường, vô ngã, bất tịnh nên có tám tu đối trị tám đảo.

Như phàm phu, bên ngoài dấy khởi tám thứ điên đảo thì đó là phiền não kiến đế. Nếu người tu học dấy khởi tám thứ điên đảo thì đó là phiền não tu đạo. Còn như A-la-hán dấy khởi tám thứ điên đảo thì đó là phiền não ngoài cảnh giới.

Về Thể của tám điên đảo chính là ba thứ điên đảo:

- a/. Tâm điên đảo.
- b/. Tưởng điên đảo.
- c/. Nhận thức điên đảo.

Cho tất cả tâm đều phân biệt trọn vẹn là tâm điên đảo, tất cả mọi tưởng tượng của tâm đều là tưởng điên đảo, tất cả tâm đều thấu đạt một cách chắc chắn là nhận thức điên đảo, nay chấp nhận kiến giải này.

Về bốn thứ điên đảo trong sinh tử, chính thì mê chấp sinh tử là vô thường, khổ, còn phụ là mê chấp quả vị Phật là thường, lạc. Bốn điên đảo trên của quả thì chính là mê chấp quả vị Phật là thường, lạc, còn phụ là mê chấp về sinh tử tức là vô thường, khổ. Sở dĩ như thế là vì, chấp sinh tử là thường thì chẳng những không biết vô thường mà cũng chẳng biết về thường.

- Hỏi: Như cho là thường thì chính là mê chấp vô thường, còn phụ là mê chấp pháp thường, cho là vô thường thì chính là mê chấp đối với thường, còn phụ là mê chấp đối với vô thường. Vậy có thể cho rằng hiểu cách giải thích của vô thường tức là hiểu về thường, hiểu cách giải thích của thường tức là hiểu về vô thường phải chăng?

- Đáp: Tánh lầm lạc thì kiêu mạn nổi lên, nên có thể nói là một lầm hai mê. Hiểu về tánh chẳng khắp. Hiểu cách giải của vô thường thì không hiểu về thường, hiểu cách giải của thường thì không hiểu về vô thường. Người dấy khởi điên đảo thì người thuộc phàm phu ngoài dấy khởi bốn điên đảo trước. Đối với nội giáo thì ở bậc thường không dấy khởi trở lại. Bốn thứ điên đảo sau thì đối với nội giáo, từ bậc thường cho đến bậc A-la-hán đều dấy khởi.

Luận Trí Độ chép: “Khi ba thứ điên đảo phát sinh thì trước khởi tâm, tưởng, sau khởi kiến đảo”, nhận thức điên đảo, đó là từ nhẹ tới nặng. Lúc dứt trừ thì trước dứt trừ nhận thức điên đảo, sau mới dứt trừ tưởng điên đảo, tâm điên đảo.

Về thể của bốn thứ điên đảo, luận Bà-sa nói: Lấy sự tính toán của tuệ làm Thể. Điên đảo trước là hàng phàm phu, điên đảo sau là của bậc Thánh, hợp chung thì gồm đủ tám điên đảo.

Ngoại là vô thường thấy là thường, đó là điên đảo. Vô thường thấy vô thường thì chẳng điên đảo. Nay dựa vào Trung luận thì điên đảo và chẳng điên đảo đều là điên đảo. Tám đảo trước sau, tám hành trước sau đều là điên đảo, nên gọi là mười sáu điên đảo. Thường, vô thường, vừa thường, vừa vô thường, chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, bốn câu đều là điên đảo. Ngã, lạc, tịnh đều là bốn câu, đều là mười sáu điên đảo của sinh tử. Khổ, vô thường, vô ngã trước của quả vị Phật đều là bốn câu, hợp với mười sáu điên đảo kia thành ba mươi hai thứ điên đảo.

- Hỏi: Trước nói rõ về chế ngự, dứt trừ. Do đâu để có văn chứng tỏ địa thứ nhất dứt trừ kiến đế và tư duy?

- Đáp: Luận Thập Trụ nói: Địa thứ nhất dứt trừ sạch kiến đế. Lại dứt trừ suy nghĩ của ba cõi.

- Hỏi: Do đâu để có văn chứng tỏ từ địa thứ nhất trở lên dứt trừ mười lớp vô minh?

- Đáp: Kinh Tương Tục Giải thoát cho rằng: Dứt trừ hai mươi hai thứ ngu muội, địa thứ nhất dứt trừ hai thứ ngu muội, cho đến địa thứ mười dứt trừ hai thứ ngu muội, tâm Kim cương đoạn trừ hai thứ ngu muội, hợp lại là hai mươi hai lớp vô minh. Nhiếp Luận chép: Dứt trừ mười lớp vô minh, Sơ địa dứt tánh vô minh của hàng phàm phu.

- Hỏi: Vì sao địa thứ nhất dứt trừ tánh vô minh của phàm phu?

- Đáp: Địa tiền còn có sự tu tập, lìa hai thứ ngã, chưa thật chứng hai không sinh pháp. Từ địa thứ nhất trở lên mới thật sự chứng hai không, là sinh không và pháp không. Vô minh trong tánh của phàm phu chia làm hai: Một là vô minh gây chướng ngại cho tất cả các pháp, hai là vô minh làm tăng thêm ba đường ác.

- Hỏi: Con người làm thế nào để chế ngự và dứt trừ?

- Đáp: Phàm phu trong thì chế ngự mê lầm, bậc Thánh thì dứt trừ.

Có người cho rằng: Mười giải, sáu tâm là phàm phu ngoài. Bảy tâm trở lên gọi là phàm phu trong. Nay giải thích: Nếu nói theo sự lui sụt của thứ bậc thì trong mười tín, Lục tín là ngoài phàm phu, Thất tín trở lên là nội phàm phu trong. Nếu theo sự phát tâm mà luận thì chưa hội nhập mười tín gọi là ngoài phàm phu. Mười tín với tâm ban đầu gọi là nội phàm phu.

- Hỏi: Do không trí dứt trừ hay hữu trí dứt trừ?

- Đáp: Kinh chép: Phật vì người tăng thượng mạn nên giảng nói việc dứt trừ các phiền não, thật sự là không có dứt trừ, lại nữa, kinh nói:



dứt trừ việc ấy là gì? Nếu nói phiền não chẳng thể dứt trừ thì không phiền não, dứt trừ ở chỗ nào? Nếu cho rằng dứt trừ là thấy mê lầm được dứt bỏ. Như thấy mê lầm được dứt trừ thì sáng tối cùng nương nhau, làm sao đoạn trừ phiền não? Nếu chẳng thấy sự đoạn trừ được nói rõ thì như người Thiên Trúc gọi là đốt đèn, người Trung Quốc thì cho là bóng tối được phá bỏ. Như thế mà xét thì rốt ráo là chẳng dứt trừ, liễu ngộ được điều ấy tức là dứt trừ.

Người theo môn Hữu sở đắc, không thì hiểu là dứt trừ, có thể hiểu là chẳng dứt trừ. Nay nói rõ: Người theo Hữu sở đắc thì không, có đều chẳng dứt trừ, người theo Vô sở đắc thì không, có đều dứt trừ. Từ hữu có trung chế ngự, giả dứt trừ. Như cầu tìm tánh nơi hữu vô chẳng thật có nên gọi là phi hữu phi vô. Nhưng chế ngự tánh hữu vô vẫn chưa là dứt trừ. Sau đó nói rõ giả hữu vô thì tánh hữu vô mới được dứt trừ. Đã nhận biết về giả hữu vô thì biết rõ một cách rốt ráo là không có tánh cố định về hữu vô, vậy nên gọi là giả dứt trừ. Tiếp theo, cho rằng giả chế ngự, trung dứt trừ, tức đối với tánh hữu vô nói giả hữu vô, do chế ngự tánh hữu vô nên gọi là giả chế ngự. Tổ ngộ được giả hữu chẳng phải hữu, giả vô chẳng phải vô chính là Trung đạo.

Tánh hữu vô trước mê lầm được dứt trừ nên gọi là giả chế ngự, trung dứt trừ. Cũng có thể gọi là giả chế ngự, giả dứt trừ, trung chế ngự, trung dứt trừ. Nếu nhận biết giả hữu vô tức thì tánh hữu vô vĩnh viễn đoạn trừ, gọi là giả đoạn trừ. Từ hữu rõ giả hữu vô chỉ là tánh chế ngự.

- Hỏi: Tâm Kim cương có dứt trừ sạch các hoặc chăng?

- Đáp: Khai Thiện cho rằng: Phật địa thì dứt trừ sạch các hoặc, Kinh Phu Nhân nói; Trí Phật, Trí Giác ngộ của Phật thì dứt trừ sạch. Nay nói rõ: Tâm Kim cương dứt trừ sạch hết các hoặc. Kinh Phu Nhân cho rằng dứt trừ là con đường giải thoát, ngăn chặn không còn sinh ở đời vị lai, chính là Trung dứt trừ nơi con đường vô ngại của tâm Kim cương.

- Hỏi: Có thể cho rằng địa tiền là vô ngại, địa thứ nhất là giải thoát chăng?

- Đáp: Khai Thiện nói như thế, nay cho là chẳng đúng, địa thứ nhất tự chia thành vô ngại, giải thoát.

- Hỏi: Kim cương là chuyển biến hay thối lui?

- Đáp: Theo Tỳ-đàm thì thối lui, theo Thành Thật thì chuyển biến. Kim cương nói thối lui thì có quả vị Phật riêng, làm sao Bát-nhã biến đổi gọi là trí Nhất thiết? Kim cương chuyển thành thì làm sao vô thường? Nay nói về chỗ này thì phải có chuyển biến có thối lui, và chẳng chuyển

biến, chẳng thối lui. Nếu tổ ngộ trọn vẹn là kim cương vốn chẳng sinh diệt, thì Kim cương là Phật nên không chuyển biến không thối lui. Kinh có câu: “Tất cả chúng sinh xưa nay vốn vắng lặng, thanh tịnh”. Chẳng còn diệt một lần nữa, nên đối với vọng cho đó là tâm. Dứt mọi kiến chấp sinh diệt nên gọi là thối lui. Liễu ngộ được điều ấy, thì nhờ sinh diệt mà tổ ngộ lý bất sinh diệt nên gọi là chuyển biến.