

ĐẠI THỪA HUYỀN LUẬN

QUYỂN 5

- Bàn Về nghĩa của Giáo Tích: Gồm có ba phần:

- 1/. Giải thích giáo pháp không giống nhau.
- 2/. Nói về cảm ứng.
- 3/. Nói về Tịnh độ.

1- Giải thích giáo pháp:

Diệu lý thì vô ngôn. Cho nên phải dùng đến ngôn từ vì ngôn từ được sinh ra từ đời sống tinh thần của tập thể. Nhưng, nền tảng của tập thể ấy, về mặt ngôn từ, có trăm thứ khác nhau. Xét cho cùng thì chính điều này đã khiến cho Thánh giáo biến hóa thành nhiều mối, vì ngôn giáo đã biến hóa thành nhiều mối nên việc giải thích không giống nhau. Như các luận sư thuộc phái Thành Thật hoặc nói đến bốn thời, hoặc nói năm thời. Dẫn kinh Niết-bàn cho rằng “Từ bò nên có sữa, từ sữa tạo ra lạc, từ lạc làm ra bơ sống, từ bơ sống có bơ chín, từ bơ chín làm ra Đề Hồ”. Lại như, từ Đức Phật nên có mười hai bộ kinh. Từ mười hai bộ kinh có ra Tu-đa-la, Tu-đa-la có ra kinh Phương Đẳng. Từ kinh Phương Đẳng có ra Bát-nhã Ba-la-mật, từ Bát-nhã Ba-la-mật có ra Đại Niết-bàn. Luận sư Thành Thật đối chiếu, so sánh sự tương hợp sinh ra năm thứ thức ăn kia với năm thời giáo pháp. Giáo pháp Tứ Đế là hữu tướng khác nhau nên có ra mười hai bộ kinh. Tu-đa-la gọi là gốc của pháp. Bát-nhã là gốc của các pháp, nên Bát-nhã gọi là Tu-đa-la. Kinh Duy-ma nói rộng về pháp môn Bồ-tát chẳng thể nghĩ bàn, nên kinh Duy-ma gọi là kinh Phương Đẳng. Trong Nhất thừa, Bát-nhã là trên hết nên kinh Pháp Hoa kia gọi là Bát-nhã Ba-la-mật. Thời điểm kinh Niết-bàn nhằm nói rõ về quả vị Phật là thường trụ nên nói là có ra Đại Niết-bàn.

Nay cho là chẳng đúng.

Mười hai bộ kinh là tướng riêng của Tu-đa-la. Từ mười hai bộ kinh có ra Tu-đa-la, là tướng chung của Tu-đa-la. Từ hai giáo pháp chung, riêng khởi lên muôn hành Đại thừa nên gọi từ Tu-đa-la có ra

kinh Phương Đẳng. Trong muôn hành ấy, Bát-nhã là chính, nên gọi là từ Phương Đẳng có ra Bát-nhã Ba-la-mật. Từ hai nhân ấy, đạt được quả là đại Niết-bàn, nên cho là từ Bát-nhã Ba-la-mật dẫn ra đại Niết-bàn. Đó mới chính là giáo hành, nhân quả tương sinh, chẳng phải là sự phán quyết về năm thời giáo pháp.

Vấn đề này, nay dựa theo, phẩm Vô Tác phần cuối nói rõ trong luận Ma-ha-diễn có chép:

Buổi đầu, thời điểm xoay bánh xe pháp, chẳng phải chỉ có tám muôn vị trời, một người chứng đắc quả Tu-đà-hoàn. Lại nữa, có vô lượng người phát tâm cầu đạo quả giác ngộ vô thượng, cho đến có vô lượng người đạt được Nhất sinh bổ xứ. Lại như năm năm sau ngày thành đạo, Phật giảng nói mười vạn bài kệ Bát-nhã, nói rõ đầy đủ về hai Không. Bảy năm vì các đại Bồ-tát giảng nói kinh Ban-chu Tam-muội, nói về tâm, sắc đều không. Mười năm giảng nói kinh Như lai tạng, làm hiển bày Phật tánh vốn có. Cho nên rõ: Trong Mười hai năm, chẳng phải chỉ giảng Tiểu thừa, mà Đại, Tiểu đều được nói rõ mà bảo là chỉ giảng về Tiểu thừa, thì cũng có thể cho rằng sau mười hai năm, tuy đại, tiểu cùng được giảng nói mà vẫn cứ gọi là Tiểu thừa! Như Đại, Tiểu cùng được nói bày mà gọi là Đại thừa, thì tôi cũng cho mười hai năm trước, tuy cùng nói cả Đại, Tiểu, mà vẫn cứ gọi là giáo pháp Đại thừa. Lại như luận chép: “Thiên Cát từng ở trong Hội Pháp Hoa, nghe giảng về tính chất nhất định của Bồ-tát, sau lại nghe phẩm A-tỳ-bạt-trí của Kinh Đại phẩm. Do đó nay xin hỏi: là định hay chẳng định?”. nên Pháp Hoa chẳng phải thuộc thời thứ tư. Lại nữa, từ lúc thành đạo về sau thường giảng nói Bát-nhã, do vậy Bát-nhã chẳng bị giới hạn ở thời thứ hai.

Các Luận sư theo Địa luận nói: Có ba tông, bốn tông. Ba tông gồm:

- a/. Lập tướng giáo.
- b/. Xả tướng giáo.
- c/. Hiển chân thật giáo.

Vì người Hai thừa nói giảng về giáo pháp Hữu tướng. Các kinh như Đại Phẩm, v.v...nói rộng về Vô tướng nên gọi xả lìa bỏ tướng. Các kinh như Hoa Nghiêm, v.v...gọi là hiển bày cửa giáo pháp chân thật.

Bốn tông gồm:

- a. Tỳ-đàm là tông Nhân duyên.
- b. Thành Thật là tông Giả danh.
- c. Tam luận là tông Bất chân.

d. Luận Thập Địa là Chân tông.

Nay cho là chẳng đúng.

Người này tội lỗi hết sức sâu nặng, chớ nên hủy báng Bát-nhã mà bị đọa vào ngục Vô gián. Nay y theo luận ấy giải thích đầy đủ về ba thân Phật. Lại như Di-lặc, Thiên Thân, giải thích văn kinh Bát-nhã cũng nói rõ về ba thân Phật. Nên biết: Các kinh như Bát-nhã, v.v... đều nói đủ về nhân thối đạt của Thập địa, nhân chính của Phật tánh, quả vị Phật thường trụ. Như thế thì sao chẳng gọi là làm hiển bày giáo pháp chân thật? Vậy phải dựa vào bậc Đại Thánh Bốn Y, chớ nên vin vào sự vọng chấp của phàm phu.

- Hỏi: Nếu cho là thường thì tại sao kinh này nói Chư Phật ba đời đều nhập Niết-bàn Vô Dư?

- Đáp: Đó chẳng phải Niết-bàn Vô Dư của Tiểu Thừa, nếu y theo Nhiếp Luận thì Niết-bàn Vô Dư của Đại thừa gồm có hai loại:

a/ Dứt sạch nhân phần đoạn gọi là Niết-bàn Hữu Dư. Dứt hết nhân quả biến dịch thì gọi là Niết-bàn Vô Dư.

b/ Hai thân Báo, Ứng của Phật gọi là Niết-bàn Hữu Dư. Pháp thân thì gọi là Niết-bàn Vô Dư.

Lại nữa, trong kinh Kim Cương Bát-nhã có câu: “Ta đều khiến cho nhập vào Niết-bàn Vô Dư”. Di Lặc giải thích: “Đó là Niết-bàn Vô Dư bậc nhất của Đại Thừa”.

- Hỏi: Nếu như thế thì vì sao kinh này nói rõ về mười lực, bốn điều không sợ, mười tám pháp bất cộng, v.v đều là Hữu vi?

- Đáp: Đối với bờ mé không của pháp thân, chân như thì các pháp mười lực, mười tám pháp bất cộng, v.v của báo thân Phật là pháp Hữu nên cho là Hữu vi, chẳng phải là Hữu vi của sinh diệt. Lại như Nhiếp Luận chép: vô thường có hai loại:

a/ Trong nhân xưa nay không có, đã có nay lại không, là vô thường.

b/ Quả vị Phật xưa không nay có, đã có rồi chẳng không, là vô thường. Nhưng chẳng giống với vô thường của sinh diệt trong nhân. Nhưng quả vị Phật ấy trước hết là đáp ứng với thức Lê-da, năm căn, v.v... mới dấy khởi bờ mé gọi là vô thường.

- Hỏi: Nếu kinh ấy chẳng phải nêu rõ trực tiếp về không, thì cũng giảng nói về pháp chẳng phải không vốn có chẳng?

- Đáp: Luận chủ trong phẩm đầu, giải thích về pháp tánh có nói:

Pháp gọi là Niết-bàn, Tánh gọi là phần gốc. Như trong đá trắng có tánh Niết-bàn, cũng giống như thế.

Nay cho rằng: tánh vốn ấy là Niết-bàn thanh tịnh. Do vậy mà kinh này nói rõ phương tiện của tánh là hai thứ Niết-bàn.

- Hỏi: Lại có những minh chứng để chứng tỏ kinh này có nói về thường trụ, đã làm hiển bày giáo pháp chân thật chăng?

- Đáp: Minh chứng tuy nhiều, để tránh phiền phức, nay chỉ chọn Phẩm Pháp Thượng, dùng ba thí dụ nói rõ đủ về ba thân Phật. Lại nói: Sắc thân Chư Phật có đi, lại, nhưng pháp thân Chư Phật thì không đến, không đi. Có đến có đi là Ứng thân Phật, không đến, không đi là pháp thân Phật, báo Phật. Luận nói: Phật có hai loại: Một là thân tướng Phật do cha mẹ sinh, hai là thân Phật do pháp tánh sinh. Thân do cha mẹ sinh là Ứng Phật, thân do pháp tánh sinh là Báo Phật. Hoặc chỉ nói thân pháp tánh là pháp thân Phật. Luận lại chép: Tỳ-kheo-ni Hoa sắc chẳng thấy pháp thân Phật, Thiện Cát được thấy Pháp thân. Hoặc như kinh này, chỗ nào cũng đều cho hạnh Mười địa viên mãn, chứng đắc đạo quả giác ngộ vô thượng, tại sao hạnh của Mười địa viên mãn, lại mang lấy thân Vô thường? Do đó, kinh Niết-bàn chép: Ngã, vô ngã, không có hai tướng. Ngã thì ở trong kinh Ma-ha Bát-nhã-ba-la-mật đã nói rộng. Còn kinh Niết-bàn nói về ngã thật ở quả vị Phật. Tức như kinh này nói về quả vị Bồ-đề Vô thượng. Kinh Niết-bàn nói về vô ngã ở sinh tử, tức như kinh này nói về vô ngã của Bồ-tát trong nhân. Nên biết: kinh này nói về ngã thật ở quả vị Phật, vô ngã ở sinh tử đều là không, tướng ấy không hai, nói đầy đủ về tám thứ điên đảo nên có thể tin tưởng, thọ nhận.

- Hỏi: Hoặc cho rằng: Kinh này chưa là sự hợp ba, cảm xúc khi tụng đọc Pháp Hoa cho là hết sức khó khăn, nghĩa ấy thế nào?

- Đáp: Pháp Hoa hợp ba quy về một thì ba tan mất mà một còn. Một còn chưa qua khỏi sự chấp tướng, nên dùng muôn điều lành làm thể cho sự giáo hóa. Bát-nhã tức là ba mà chẳng phải ba, nên ba tan biến mà một mất. Không có pháp nào thật có nên dùng Trung đạo vô sinh làm thể cho sự hành hóa. Vô sinh dứt bật đối với hý luận, thì xét cho cùng làm sao ba ấy có thể hợp? Cái gọi là trăm hoa với màu sắc khác nhau cùng hợp thành một bóng rợp. Muôn pháp với hình tướng đặc biệt nhập vào Bát-nhã, không thể phân biệt. Lại nữa, làm hiển bày tính chất chân thật của Nhất thừa gồm hai cửa: Nếu là Pháp Hoa thì đối hợp với ba thừa dùng phương tiện để hiển bày tướng chân thật của Nhất thừa. Nếu là Bát-nhã, Tịnh Danh thì chê Tiểu thừa là kém, khen ngợi Đại thừa là hơn, làm lộ rõ tính chất chân thật của Nhất thừa. Do đó chẳng thể nói về sự hơn kém của hai kinh ấy. Nếu dẫn kinh Niết-bàn nói về thường mà vặn hỏi kinh này thì như trước đã nói, khỏi phải nhọc

công nói nữa.

- Hỏi: Nếu bảo hai học phái Thành Thật và Địa Luận đều không đúng thì hiện nay sự phân chia về giáo pháp của Phật như thế nào?

- Đáp: Tạng Bồ-tát, Tạng Thanh văn, Đại thừa, Tiểu thừa, Hữu Dư - Vô Dư, tạo tác, không tạo tác, Thông hiểu, chẳng thông hiểu, Hữu Biên, Vô Biên, Đốn, Tiệm, Một Nửa, Viên mãn, Thường, Vô Thường, Hữu lượng, Vô lượng thường được thâu tóm, chẳng phải đầy đủ mười đường thì mới thâu tóm, chỉ lấy mỗi đường gồm thâu vô lượng Pháp tạng. Nẻo gồm thâu chẳng phải một nên có mười đường.

- Hỏi: Trước nên nói dựa vào bốn thứ nương dựa, chớ nên nương vào lời nói luống dối của phàm phu. Vậy bốn thứ nương dựa là gì?

- Đáp: Bốn thứ nương dựa có hai loại:

a/. Bốn thứ dựa vào về pháp là:

- Dựa vào pháp, chẳng dựa vào người.

- Dựa vào nghĩa, chẳng dựa vào ngôn ngữ.

- Dựa vào trí, chẳng dựa vào thức.

- Dựa vào kinh liễu nghĩa, chẳng dựa vào kinh bất liễu nghĩa.

b/. Bốn thứ dựa vào về người, là:

- Dựa vào năm phương tiện của tiểu thừa làm chỗ nương dựa thứ nhất.

- Hai quả Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm là chỗ dựa thứ hai.

- A-na-hàm là chỗ nương dựa thứ ba.

- A-la-hán là chỗ nương dựa thứ tư.

Nay cho là bốn nơi nương tựa sau:

- Hỏi: Trước cho rằng mười hai bộ kinh, tại sao chỉ nói mười hai, chẳng phải Đại, Tiểu gì chẳng?

- Đáp: Có bốn câu:

1/. Đại, Tiểu cùng nói về mười hai bộ, do mười hai là một con số có tính chất viên mãn, lại để đối trị mười hai bệnh chấp về duyên khởi của chúng sinh.

2/. Đại, Tiểu cùng nói về chín bộ, cũng là một con số có tính chất đầy đủ. Lại vì chúng sinh trong chín đường mà giảng nói nên có chín bộ. Tiểu Thừa dựa theo pháp cạn nên không có kinh Phương Quảng. Phật ký cũng chẳng phải Tông chỉ của Tiểu thừa. Thêm nữa, người Tiểu thừa không có quả vị Bồ Phật xứ (Nhất Sinh Bồ Xứ) nên bỏ kinh Thọ Ký. Pháp Tiểu thừa cạn, người là chủ thể hỏi nên trừ kinh vô vấn Tự Thuyết. Còn bậc đại sĩ thì có khả năng vì chúng sinh làm người bạn tự nguyện, không rời cũng tới, nên có kinh Vô Vấn Tự Thuyết. Tiểu thừa

thì chẳng thể như thế, phải đợi thỉnh cầu mới giảng nên không có Vô Vấn Tự Thuyết. Người Đại thừa căn trí nhạy bén nên trừ ba. Người căn trí lanh lợi của Đại thừa nghe thuyết giảng trực tiếp thì lãnh hội, không cần Nhân duyên và Thí dụ, cũng chẳng nhờ vào luận nghĩa, nên lược bỏ ba bộ này.

3/. Tiểu nói rộng mà đại thì tóm lược:

Như Luận Địa Trì nói: Tạng Bồ-tát gọi là kinh Phương Quảng. Tạng Thanh Văn cho là mười một bộ. Ý này cần nói rõ. Mười hai bộ theo Đại thừa là nhằm nói về lý Phương Quảng, theo lý của sở thuyên (diệu lý chứa đựng trong kinh) mà đặt tên, nên mười hai bộ đều gọi là Phương Quảng. Mười hai bộ của Tiểu thừa chẳng nhằm nói rõ về lý của Phương Quảng nên còn giữ lại tên gọi mười một bộ, làm mất tên gọi Phương Quảng.

4/. Đại bản rộng, tiểu tóm lược:

Làm hiển bày, “văn tự tròn đầy” của Đại thừa nên gồm cả mười hai bộ. “Văn tự chỉ một nửa” nên chỉ có chín bộ. Lại chia làm ba; Tu-đa-la, Kỳ-dạ, Già-đà, ba loại này tùy theo giáo pháp mà có tên gọi riêng, tức dùng giáo pháp làm thể cho ba loại này. Chín bộ còn lại thì theo sự việc riêng mà có tên gọi, cũng chẳng là ba bộ kia. Ba thì theo lời văn mà đặt tên, chín thì theo công năng mà có tên gọi.

- Về Tu-đa-la, có hai loại:

a/ Ngôn ngữ thuyết giảng trực tiếp là Tu-đa-la riêng.

b/ Từ Như thị cho đến phụng hành là Tu-đa-la chung.

Tu-đa-la trong Ba tạng, chiều dọc dài lớn mà chiều ngang thì hẹp. Chiều dọc dài lớn nên gồm thấu cả mười hai bộ, chiều ngang rộng mà chiều dọc ngắn. Chẳng gồm thấu mười một bộ nên chiều dọc ngắn, gồm thấu cả ba tạng nên chiều ngang rộng.

- Về Già-đà: Bộ thứ nhì gọi là Bất Đẳng Tạng, bộ thứ ba Kỳ-dạ thì gọi là Đẳng tạng.

- Lại như chín bộ thì tùy theo công năng mà có tên gọi. Đó là kinh Thọ ký, kinh Bản sự, Kinh bản Sinh, kinh Vị Tăng Hữu, kinh Nhân Duyên, kinh Thí dụ, kinh Vô Vấn Tự Thuyết, kinh Phương Quảng, và kinh Luận nghĩa, hợp lại là mười hai bộ. Nay thì lấy chín bộ của Tiểu Thừa hợp làm năm cặp:

1) Văn xuôi và kệ là một cặp:

Chư Phật vì chúng sinh, hoặc giảng nói ngay về Tu-đa-la, hoặc lúc đầu nhằm truyền bảo thì do đó nói kệ, nên gọi là Già-đà, tức biết rằng: Tu-đa-la chưa hẳn là ở trước, Già-đà chưa hẳn ở sau.

2) Bản sự, Bản sinh và Tự tha là một cặp:

Bản sự nói về các việc ở đời quá khứ của người khác, như Phẩm Được Vương bản sự, v.v nói về các việc ở đời quá khứ của chính mình thì gọi là kinh Bản sinh.

3) Kinh Vị Tăng Hữu Nhân duyên nói các việc thiện ác là một cặp:

Kinh Vị Tăng Hữu là việc lành như chuyện Bò xanh mang Bình Bát, chó trắng nghe kinh khiến mặt đất rung chuyển. Nhân duyên nghĩa là gốc ngọn của tội dấy khởi, tùy theo đó mà giảng nói, nên gọi là kinh Nhân Duyên.

4) Thí dụ: Kỳ-dạ, pháp dụ là một cặp:

5) Kinh Luận Nghĩa chính là chủ thể bàn luận, bốn cặp của tám Bộ trên là đối tượng được luận bàn.

Vậy chủ thể luận bàn, đối tượng được luận bàn là một cặp.

Lúc Đức Phật còn tại thế tự mình giảng nói về mười hai bộ kinh. Sau khi Phật diệt độ thì phó thác cho Đại Ca-diếp. Trong số mười vị đệ tử tài giỏi của Phật, đứng vào hàng Thượng thủ là bốn vị đại Thanh văn: Ca-diếp, Mục-liên, Tu-bồ-đề, Xá-lợi-phất, đâu giao phó chỉ riêng cho Ca-diếp, không phó thác cho người khác? Xá-lợi-phất, Mục-liên đã diệt bộ trước Đức Phật, Tu-bồ-đề thì tính tình mềm dịu, còn Ca-diếp tính vốn cương quyết hơn, nên phó thác cho Ca-diếp. Sau khi Ca-diếp diệt độ thì giao phó cho A-nan, A-nan giao phó cho Mạt-điền-địa, Mạt-điền-địa giao phó cho Xá-na-bà-tư, Xá-na-bà-tư giao phó cho Ưu-bà-quật-đa. Như thế là năm vị đại sư nối tiếp nhau giữ gìn chánh pháp trong thế kỷ đầu sau Phật diệt độ. Hơn một trăm năm giáo pháp được chia làm hai bộ:

1, Bộ Ma-ha-tăng-kỳ (Hán dịch là Đại chúng)

2, Bộ Đa-yết-la (Hán dịch là Thượng Tọa)

Từ Bộ Đại chúng chia ra làm chín Bộ:

1/ Bộ Đại chúng.

2/ Bộ Nhất thuyết.

3/ Bộ Xuất thế.

4/ Bộ Quật Cư.

5/ Bộ Đa văn.

6/ Bộ ThiThiết Luận.

7/ Bộ Chi-đề.

8/ Bộ A-bà-la.

9/ Bộ Mất-tha-la.

Trong khoảng ba trăm năm sau Phật diệt độ. Bộ Thượng Tọa vì có sự tranh chấp nên chia ra mười một bộ:

- 1/. Bộ Tát-bà-đa.
- 2/. Bộ Tuyết Sơn.
- 3/. Bộ Độc Tử.
- 4/. Bộ Đạt-ma-uất-đa.
- 5/. Bộ Bạt-đà-la-ni.
- 6/. Bộ Tam-di-đề.
- 7/. Lục Hành Bộ.
- 8/. Bộ Di-sa-tắc.
- 9/. Bộ Đàm-vô-đức.
- 10/. Bộ Ca-diếp-duy.
- 11/. Bộ Tu-la-đa-luận.

- Hỏi: Kinh nói: “Gốc là hai, cùng với mười tám đều từ trong Đại thừa ra. Vậy thế nào là gốc hai và mười tám?”

- Đáp: Hai Bộ Thượng Tọa và Đại chúng gọi là gốc hai. Sau đó các thế hệ đệ tử chia ra thành mười tám Bộ.

Lại như kinh nói về năm Bộ thì trong ba tạng của Phật, tạng Tỳ-ni có nhiều tên gọi nhất. Lại nữa, trong mười tám bộ thì có năm bộ thịnh hành:

1. Bộ Tát-bà-đa.
2. Bộ Đàm-vô-đức.
3. Bộ Tăng-kỳ.
4. Bộ Di-sa-tắc.
5. Bộ Ca-diếp-duy.

Trong năm Bộ này thì Bộ Tát-bà-đa thịnh hành hơn cả. Nên trong khoảng hai trăm năm sau Phật diệt độ, từ Bộ Thượng Tọa chia ra Bộ Tát-bà-đa, mở rộng nghiêng về Tỳ-đàm. Hơn ba trăm năm sau ngày Phật nhập diệt, có Ca-chiên-diên tử soạn Tỳ-đàm Bát-kiểu-độ. Sáu trăm năm sau khi Phật diệt độ, có năm trăm vị A-la-hán soạn luận Tỳ-bà-sa gồm 100 quyển. Bảy trăm năm, vì Tỳ-bà-sa quá bao quát nên Pháp Thắng soạn luận Tỳ-đàm. Lại vì tác phẩm của Pháp Thắng quá tóm lược, nên trong khoảng một ngàn năm sau Phật diệt độ, Đạt-ma-đa-la soạn Luận Tạp Tâm, gồm 11 quyển, nên Tỳ-đàm được thịnh hành.

Luận chủ Thành Thật xuất phát từ bộ Đàm-vô-đức, ra đời trong khoảng bảy trăm năm sau khi Phật nhập diệt, tên là Ha-lê-bạt-ma. Bồ-tát Long Thọ ra đời khoảng năm trăm sau Phật diệt độ, phá trừ các bộ phái khác, soạn ra trăm bộ luận Đại thừa, ở cõi Diêm-phù-đề xoay bánh

xe pháp lần thứ hai.

- Hỏi: Có người cho rằng: Bát-nhã là giáo pháp chung cho ba thừa. Thường dẫn nhiều văn kinh: Muốn đạt đến bậc Thanh văn thì nên học Bát-nhã. Cho đến muốn đạt được bậc Bồ-tát phải học Bát-nhã. Lại nói: Trong Bát-nhã ấy giảng nói rộng về giáo pháp Ba thừa, nên gọi là giáo pháp chung cho Ba thừa. Nghĩa ấy thế nào?

- Đáp: Luận nói: Phật đối với ba Tạng chỉ vì Thanh văn nên giảng nói pháp Tứ Đế, chưa giảng hạnh Bồ-tát. Nay muốn vì Bồ-tát Di-lặc v.v... mà nói rộng về hạnh Bồ-tát, nên muốn giảng nói Bát-nhã, điều đó khiến ta thấy rõ: Bát-nhã chẳng phải là giáo pháp chung của Ba thừa. Luận chép: Bát-nhã chẳng phải chẳng thuộc về Hai thừa, chỉ thuộc về Bồ-tát. Lại nữa, luận cho rằng: Trong tâm Bồ-tát gọi là Bát-nhã, trong tâm của Thanh văn thì gọi là đạo phẩm. Nếu là giáo pháp chung của Ba thừa, thì ở trong tâm của Ba thừa. Kinh Niết-bàn chép: Người Ba thừa cùng quán Trung đạo, người căn trí thấp quán thì đạt được quả vị Thanh văn; cho đến bậc trí tuệ tối thượng quán thì đạt được quả vị Phật đà, nên cũng đâu phải là giáo pháp chung của ba thừa? Đại luận chép: Trong mười thứ kinh của Đại thừa, Bát-nhã Ba-la-mật là rất sâu mầu, vô cùng rộng lớn. Kinh Tiểu Bát-nhã chép: Kinh này nhằm phát huy Tối thượng thừa nên giảng nói, cho nên biết: Bát-nhã chẳng phải là giáo pháp chung của Ba thừa. Lại nói: Ba thừa cùng học Bát-nhã là bí mật hội nhập Nhất thừa. Nếu nhân giống nhau thì quả cũng phải giống nhau. Thêm nữa, hàng Thanh văn, Duyên Giác, hoặc Trí, hoặc Đoạn đều là Bồ-tát đạt Pháp nhãn Vô sinh. Còn cho rằng: Tất cả nơi chốn cầu tìm người chẳng thật có thì làm sao phân biệt có Ba thừa? Vậy nên biết: Đó là bí mật giảng nói về Nhất thừa. Lại như theo nghĩa xưa thì Bát-nhã đã hội nhập pháp nhưng chưa hội nhập người. Hội nhập pháp tức tất cả các pháp đều nhập vào pháp tánh, đều nhập trong Ma-ha-diễn (Đại thừa). Tiếp theo cho rằng: Tịnh Danh là sự hạ thấp, đề cao về việc xoay bánh xe pháp, than thở về phàm phu chấp có, cùng lại che trách Thanh văn có căn trí thua kém. Thì cũng chẳng đúng. Phẩm Ma Sự chép: “Vị như con chó ngu si chẳng theo ông chủ nhà để xin ăn mà lại theo người giúp việc để xin. Con chó là ví dụ cho Thanh văn, ông chủ dụ cho giáo pháp Đại thừa, người giúp việc dụ cho kinh Tiểu thừa. Vậy kinh Đại Phẩm có phải là giáo pháp hạ thấp, đề cao chăng?”

- Hỏi: Do đâu mà các kinh khác chẳng hợp duyên để giảng nói pháp này?

- Đáp: Đại Phẩm, Pháp Hoa là hợp lại để nói rõ nghĩa, Niết-bàn

là mở ra để nói rõ nghĩa. Sở dĩ gọi là hợp lại để nói rõ nghĩa là vì. Đại phẩm nói thẳng về nhân Vô sở đắc, quả Vô sở đắc, phá bỏ tâm Hữu sở đắc của chúng sinh, tức liền liễu ngộ, chẳng cần phải chia ra duyên chính ở nhân quả. Pháp Hoa phá bỏ trực tiếp về nhân khác quả khác, nói về một nhân một quả, chúng sinh liền được liễu ngộ, cũng chẳng chỉ ra duyên chính ở nhân quả. Còn Đại Kinh (Đại Bát Niết-bàn) thì vì các chúng sinh căn trí ám độn, nghe giảng về sự hợp lại như trên chưa tỏ ngộ được nên phải mở rộng về duyên, chính nơi hai quả hai nhân mới được lãnh hội. Do căn duyên thích ứng, nghe giảng về sự hợp lại, nhờ đó mà có được sự tỏ ngộ thì cho đó là hợp; nên nghe giảng về sự mở ra nhờ đó mà nhận lấy đạo, nên cho thuộc về mở ra.

- Hỏi: Theo Đại Phẩm Pháp Hoa, Hoa Nghiêm thì đúng là có duyên, hai nhân có được văn nêu rõ chẳng?

- Đáp: Hầu hết là có nghĩa này. Thích Luận giảng giai về Phẩm Phương tiện nói rõ: Bát-nhã làm hạt giống, là nhân chính, năm độn là nước, là nhân duyên, có khả năng sinh ra cây quả Bồ-đề. Lại nữa, Đại Phẩm đã có nói về nghĩa Phật tánh. Cũng có nghĩa về nhân chính, có duyên. Trong Pháp Hoa nói rõ chúng sinh có Phật tánh, tức là nhân chính, muôn hạnh, v.v... là nhân duyên. Trong Hoa Nghiêm thì đó là pháp tánh duyên khởi, văn nói rõ: Trong hạt bụi có quyển kinh ấy, trong một quyển kinh ghi chép đủ tất cả mọi việc, đó tức là cho rằng trong thân chúng sinh có Phật tánh. Phá vỡ hạt bụi để lấy ra quyển kinh tức là phá trừ phiền não để thấy được Phật tánh. Phật tánh là nhân chính, các vị Bồ-tát tu hành bốn mươi tâm ở Mười địa tức là nhân duyên.

- Hỏi: Nếu đều có duyên nhân và chính nhân thì tại sao có bốn thứ khác nhau?

- Đáp: Do các kinh đều có hai nghĩa chính, phụ. Bát-nhã phá trừ rộng khắp môn Hữu sở đắc, nói rõ lý mâu không nương dựa, không thật có, là tông chỉ chính. Còn nói về Phật tánh, Nhất thừa là nghĩa phụ. Pháp Hoa thì nói rộng về một nhân một quả, đó là tông chỉ chính. Nói về môn Vô sở đắc. Phật tánh là nghĩa phụ. Niết-bàn thì nói tổng quát về Phật tánh thường trụ, nhằm phá bỏ bệnh chấp vô thường, là tông chỉ chính. Còn giảng về Nhất thừa, vô sở đắc là nghĩa phụ. Lại nữa, các kinh hòa hợp với duyên chẳng giống nhau, nhưng cùng giúp đỡ để mở ra, làm sáng tỏ. Bát-nhã đã nói rộng về thật tướng Vô sở đắc, nên trong Pháp Hoa không nói về phần này; mà phần nhân quả của Nhất thừa chưa được giảng khắp, nên Pháp Hoa giải thích. Pháp Hoa đã nói rõ về nhân quả Nhất thừa, nên Nhất thừa không nói rộng về phần ấy

nữa; mà phần nói rõ khắp về Phật tánh thường trụ chưa được nói tới nên Niết-bàn phải đề cập. Lại nhằm chỉ rõ ba nghĩa của một đạo. Thuyết giảng về nghĩa không cảnh giới nào chẳng soi chiếu nên gọi là Bát-nhã. Nghĩa tận cùng của sự thật không hai thì gọi là pháp mầu. Nghĩa thường hằng chẳng biến đổi thì chính là Niết-bàn. Thêm nữa, ở trong tâm Bồ-tát nên gọi là Bát-nhã, ở tâm Phật thì gọi là trí Nhất Thiết. Gồm đủ cả trong tâm Phật, Bồ-tát thì gọi là Nhất thừa. Hơn nữa, phải lãnh hội các kinh làm hiển bày đạo không khác mà tạo ra tên gọi khác để giảng nói. Như Đại Phẩm tạo ra tên gọi Bát-nhã mà không tạo ra các mục về Nhất thừa. Phật tánh, Pháp Hoa tạo ra tên gọi Nhất thừa mà không tạo ra các tên gọi Bát-nhã, Phật Tánh, cho đến Niết-bàn cũng vậy.

2- Nói Về Cảm Ứng:

Có ba nghĩa:

1/. Cảm ứng chính là tông chỉ lớn của Phật pháp, là giềng mối chính yếu của các kinh. Gọi là cảm, nghĩa là dẫn dắt, vờ vợi. Ứng là đi nghĩa tới một cách nhanh chóng, tức thì. Chúng sinh có điều lành nói bày trước Phật thì Phật rừ lòng thể hiện sự tiếp nhận tức thì, lý ấy không hề trái, đó là cảm ứng. Phạm phu cảm mà chẳng ứng. Chư Phật thì ứng mà chẳng cảm. Bồ-tát thì vừa cảm vừa ứng. Cảm và ứng hai thứ chẳng giống nhau, lược nói có bốn loại:

(1) Cảm hình ảnh, chẳng cảm âm thanh, tức chỉ thấy Phật, chẳng nghe pháp.

(2) Cảm âm thanh, chẳng cảm hình ảnh, tức được nghe trực tiếp giáo pháp nhưng chẳng thấy Phật.

(3) Cảm hình ảnh và âm thanh, như được thấy Phật và nghe giáo pháp.

(4) Chẳng thấy Phật, chẳng nghe pháp, nhưng cảm nhận trực tiếp thần lực của Phật, pháp rất bí mật.

2/. Thể của sự cảm ứng:

- Hỏi: Điều lành của ba đời, điều lành nào được cảm?

- Đáp: Có người nói: Điều lành của đời vị lai được cảm. Như thế thì Phật của vị lai ứng chứ chẳng phải Phật hiện tại ứng.

Lại cho rằng: Điều lành ở hiện tại được cảm. Cũng nói điều lành của quá khứ được cảm. Thêm nữa, cho rằng, hoặc cảm điều ác, có người cảm từ điều lành, có người cảm cả điều lành lẫn điều ác. Nếu bảo điều ác có thể tạo được cảm thì tất cả chúng sinh đầy khởi điều ác, vì sao chẳng được thấy Phật? Nếu cho điều lành có thể cảm được Phật thì

chúng sinh đã có gốc lành, đều có khả năng đắc đạo thì đâu cần Phật làm gì? Giống như không bệnh tật thì đâu cần thầy thuốc?

Về điều lành điều ác cùng được cảm, thì tất cả chúng sinh đều có thiện ác, sao chẳng cảm được trong sáu đường chịu khổ.

Nay giải thích: Điều lành ở ba đời được cảm. Quá khứ, hiện tại là cảm chính, vị lai là cảm phụ. Nên kinh có câu: gốc lành đã tu tập lâu ở quá khứ, cùng sự nhớ nghĩ Phật ở hiện tại nên được thấy Như lai. Nay nói rõ: Về thiện ác được cảm thì điều ác sắp dứt trừ, sẽ phát sinh điều lành.

- Hỏi: Khác với sự cảm ứng thế nào?

- Đáp: nay nói rõ: Cảm là nghĩa của Ứng, Ứng lấy cảm làm nghĩa. Cảm Ứng cùng nương nhau, là nhân duyên của nhân.

- Hỏi: Phật thì có Ứng, pháp dấy khởi Ứng gọi là Diệt, vậy là pháp dấy khởi không còn ứng mà là diệt phải chăng?

- Đáp: Từ xưa đến nay gồm có ba kiến giải:

- Đại sư Khai Bồ Tạng sử dụng nghĩa của Bất công cho rằng chúng sinh đối với pháp thân hiện lên có sinh diệt nhưng Phật thật sự không sinh diệt, nên kinh nói: Do diệu lực của gốc lành nơi từ bi khiến cho chúng sinh được thấy, chỉ rõ thật không có thầy, đệ tử.

Pháp sư Trung Nghiêm Mẫn nói: Pháp dấy khởi riêng có Ứng, nên xem Bản Địa, thù Tịch là sinh, Tịch dứt quy về Bản thì gọi là diệt. Như kinh chép: Chim cánh vàng đầu đàn bay lên hư không, xem ánh nước kia, thấy bóng của mình, tức là chúng đắc. Chiêu Đề Diễm nói: Gồm đủ cả hai nghĩa. Nay xin nói một cách chính xác vì sự bàn luận khác vốn rất phiền phức, hoặc cho rằng thật sự diệt, hoặc nói chẳng thật sự diệt, hoặc nói pháp dấy khởi có ứng, hoặc bảo không dấy khởi có ứng, hoặc bảo không dấy khởi, v.v...đều là sự tranh luận. Do đó Bồ-tát Long Thọ đã ra đời để phá trừ, nếu các thứ kiến chấp dứt thì sau đó mới nhận thức rõ về nhân duyên giả danh, cái dụng lớn mới được mở rộng. Chẳng phải khởi, chẳng phải chẳng khởi, vừa khởi vừa chẳng khởi, vừa chẳng phải vừa khởi, chẳng phải phi chẳng khởi. Duyên thích ứng nên dùng, đạt được các khéo léo, tuy gồm đủ các nghĩa nhưng chẳng giống với thuyết cũ. Phàm sự khởi ấy không có chỗ khởi, gọi là chẳng khởi. Chẳng khởi mà là khởi nên gọi đó là khởi. Chẳng thể nghe khởi thì quyết định tạo ra sự giải thích về khởi, nghe chẳng khởi thì quyết định tạo ra sự giải thích về chẳng khởi.

- Hỏi: Do Phật diệt độ nên chúng sinh dấy khởi sự mê chấp. Nếu không diệt độ thì không dấy khởi sự mê lầm kia, vậy chính là lỗi của

Phật chẳng?

- Đáp: Luận Trí Độ chép: “Phật có ba thời đem lại lợi ích cho chúng sinh: Một là thời làm Bồ-tát, hai là thời được quả Phật, ba là thời diệt độ”. Kinh Hoa Nghiêm chép: Nhằm khiến cho chúng sinh sinh vui mừng nên thị hiện nơi cung vua. Muốn cho chúng sinh mền mộ điều lành nên thị hiện diệt độ ở Song Lâm”, đã cho rằng ba thời đem lại lợi ích cho muôn vật, nên biết tự duyên đấy khởi mê lầm, Phật không có lỗi gì cả.

- Hỏi: Do điều lành của nhân chứa nhóm được cảm hay điều lành của nhân báo được cảm?

- Đáp: Nhân chứa nhóm là cảm chính, nhân báo là cảm phụ, do thấy Phật sinh cảm thọ an vui.

- Hỏi: Thiện ác cảm được Phật thì điều lành là cảm chính, hay điều ác là cảm chính?

- Đáp: Điều lành là cảm chính, điều ác là cảm phụ.

- Hỏi: Có người nói: Không có ứng khởi riêng, nhưng pháp thân hiện rõ tượng sáu, điều ấy thế nào?

- Đáp: Trái với văn kinh, Đại kinh chép: Chim cánh vàng đầu đàn bay trên hư không, nhìn thấy tánh nước kia và thấy bóng mình”. Hư không là Pháp thân Phật. Chim cánh vàng là Báo thân Phật, đồng thời thấy bóng mình là Hóa thân Phật.

3/. Phần ứng ở bên ngoài: Sau diệt độ thì có hình tượng cùng kinh sách. Đó gọi là sự ứng ở bên ngoài, chẳng phải là sự ứng chính. Sở dĩ như thế là vì, dùng tượng sáu cùng ngôn giáo xem xét hoàn cảnh mà hiện. Đã ứng theo hoàn cảnh ấy thì sự ứng gọi là ứng chính. Chúng sinh về sau thấy, nghe, nên tạo ra hình tượng để biểu lộ sự thấy của mình. Sách vở được biên chép để truyền lại điều được nghe kia. Đã do chúng sinh, chẳng phải do Phật, nên thuộc về ứng bên ngoài, chẳng phải ứng kinh.

Nay nếu cùng theo đấy để nói bày thì cũng hội nhập trong ứng, do đâu mà biết? Hình tượng đã cùng theo để hội nhập vào chỗ ứng? Kinh sách tuy là chánh pháp, nhưng do chúng sinh biên chép thì cũng cùng chỗ ứng.

- Hỏi: Thể của Chư Phật và Bồ-tát là chẳng hai. Chủ thể ứng ấy chưa rõ về chẳng hai, đó là những pháp gì?

- Đáp: Chân Đế thuộc phái Thành Thật cho là pháp môn không hai, Luận sư Luận Trí Độ thì gọi là Thật tướng Bát-nhã. Luận sư thuộc Luận Trì Địa thì dùng thức A-lê-da. Luận sư thuộc Nhiếp luận là Tam

tạng Chân đế thì cho là thức A-ma-la. Nội dung của bốn tông chỉ ấy thì một và hai là dựa theo cảnh khác nhau mà cùng vượt khỏi bốn câu. Do vậy mà Đức Thế tôn đóng cửa nơi Ma-kiệt, đại sĩ Tịnh Danh ngậm miệng nơi Tỳ-da. Đây đều gọi là sự chi phối của thần lực nên miệng do đó im lặng, há cho rằng không giải thích nơi chỗ cần giải thích, chẳng thể nói bày hay sao? Nay giải thích: Chính là chẳng thể nói là Cảnh, Tâm, chẳng thể nói là chẳng phải cảnh, tâm, đó là lý Phật tánh, Trung đạo.

- Hỏi: Bồ-tát ở quả vị nào thì có khả năng cùng quán về chân, tục? Ứng theo chúng sinh làm hiển bày thân như trăng đầy nước để tế độ mọi người?

- Đáp: Sư Linh Vị nói: Địa thứ nhất đạt được Vô sinh thì có thể quán về chân tục. Đại sư La-thập, Tăng Triệu thì cho Thất địa cùng quán. Nay cho rằng: Từ lúc mới phát tâm thì đã học Vô sinh, tu tập cùng quán. Nên Niết-bàn nói rõ: Phát tâm đạt rất ráo, hai điều ấy không rời nhau, có bốn thứ bậc:

a/. Đối với địa tiền phạm phu chỉ dạy về Thuận Nhẫn, chưa có Vô sinh, cũng chưa thể cùng quán về chân tục. Địa thứ nhất gọi là bậc Thánh mới đạt được Vô sinh, hai quán mới cùng thực hiện. Kinh Nhân Vương và Nhiếp Luận đều có văn ấy.

b/. Từ địa thứ nhất trở lên đến Lục địa đã trở lại Vô sinh, nhưng vẫn còn cạn, cùng với tên gọi của Thuận Nhẫn, đến nơi Thất địa xưng là Đẳng Định tuệ địa mới là Vô sinh, gọi là cùng quán. Luận Trí Độ nói: Ba địa trước thì Tuệ nhiều định ít, ba địa sau thì định nhiều tuệ ít, nên định, tuệ không bằng nhau. Đến địa thứ bảy thì định, tuệ mới bằng nhau, gọi là Đẳng Định Tuệ địa. Đây là nói về Bát-nhã soi tỏ môn tĩnh là định. Phương tiện chiếu soi môn động là tuệ. Lục địa khéo léo nơi quán chỗ tĩnh mà vụng về ở chỗ bước lên chỗ động, nên định, tuệ chưa ngang bằng. Đến Thất địa thì hai dụng cùng khéo léo, nên gọi là Đẳng định tuệ địa.

c/. Thất địa tuy đạt được Vô sinh, đã có thể cùng quán, nhưng vẫn còn sự dụng công. Bát địa, đối với sự dụng công ở tâm chẳng bao giờ còn sinh trở lại, nên gọi là Vô sinh.

d/. Bát địa tuy không còn dụng công, vẫn chưa là rốt ráo. Rốt ráo Vô sinh ở quả vị Phật. Phẩm Phương Tiện nói: Tiếp cận lâu nơi Phật đạo, tâm đã thuần thục. Nên biết: Phật địa ấy là Vô sinh Đức Kim Túc, Như lai đã dựa vào vẻ sáng suốt đã đạt hiển bày ấy.

Vô sinh gồm đủ ở bốn xứ, các Sư hay chấp nghiêng về một bên,

môn đồ do đó mà làm mất tông chỉ.

3- Nói về Tịnh độ:

Có hai nghĩa: Một là chung, hai là riêng.

1/. Tịnh độ chính là chốn an trụ của Chư Phật, Bồ-tát, là chỗ quy ngưỡng của chúng sinh. Bàn luận chung về cõi Phật gồm có năm loại:

(1) Tịnh. (2) Bất tịnh. (3) Bất tịnh, tịnh. (4) Tịnh, bất tịnh. (5) Cõi tạp.

1) Gọi là Tịnh: Bồ-tát dùng pháp lành giáo hóa chúng sinh, chúng sinh, thọ nhận đủ các pháp lành, cùng tạo nên duyên lành, đạt được tịnh độ thuần túy.

2) Gọi là bất tịnh: Như chúng sinh gây ra duyên xấu ác, cảm nhận cõi uế.

3) Gọi là Tịnh, Bất Tịnh: Đầu tiên là cõi Tịnh, nhưng duyên của chúng sinh này đã hết, sau đó chúng sinh ác đến thì cõi ấy biến thành bất tịnh.

4) Bất tịnh, tịnh: Duyên bất tịnh chấm dứt, sau đó chúng sinh thanh tịnh tới thì cõi ấy biến thành thanh tịnh. Như Phật Di-lặc cùng với Phật Thích-ca.

5) Cõi Tạp: Chúng sinh đầy khởi đủ cả hai nghiệp thiện ác nên cảm nhận cõi tạp gồm cả tịnh, uế.

Năm cõi này đều từ chỗ đầy khởi nghiệp của chúng sinh, nên gọi là chúng sinh độ. Nhưng Phật có diệu lực của bậc vua chúa giáo hóa, nên gọi là cõi Phật. Tuy nhiên, cõi báo đã là năm thì cõi ứng cũng thế. Cõi báo y cứ vào nghiệp cảm của chúng sinh, cõi ứng thì dựa theo chỗ hiện của Như lai, nên hợp lại có mười cõi. Xét theo nội dung của Tịnh độ thì lại chia làm bốn bậc.

a/. Cõi phàm, Thánh đồng cư: Như khi Phật Di-lặc ra đời, Phàm Thánh cùng an trụ trong cõi tịnh. Cũng như vãng sinh nơi chín phẩm ở phương Tây là phàm, lại có bậc Hiền Thánh của Ba thừa.

b/. Cõi đại, Tiểu đồng trụ: Đó là các bậc A-la-hán, Bích-chi và Bồ-tát diệu lực lớn, xả bỏ thân phần đoạn nơi ba cõi, sinh ngoài ba cõi tức trong cõi tịnh.

c/. Cõi độc Bồ-tát sở trụ: Đó là con đường tu tập của Bồ-tát vượt quá Hai thừa, thì cõi cư trú cũng khác, như thế giới Hương Tích không có tên gọi Hai thừa, cũng như thế giới Thất Bảo chỉ thuần là các vị Bồ-tát.

d/. Cõi Chư Phật Độc cư: Như kinh Nhân Vương nói: Ba bậc Hiền, mười bậc Thánh trụ trong quả báo, chỉ có mỗi Phật là an trụ ở Tịnh độ.

Các thứ bậc ở Tịnh độ không ngoài bốn cõi này, tức đi từ kém đến hơn làm thứ lớp.

- Hỏi: Lấy gì làm thể của cõi?

- Đáp: Thể của cõi có ba:

a/ Nói về tướng nơi thể ấy có năm:

- Chốn giáo hóa tịnh.

- Vị chủ giáo hóa tịnh.

- Giáo pháp tịnh.

- Đồ chúng tịnh.

- Hoàn cảnh tịnh: Không có chuyện binh đao, v.v...

b/ Nếu xét theo thời gian ba đời để nói về cõi ở thế gian, thì dùng bảy thứ châu báu làm thể.

c/ Nói về nghĩa theo chiều dọc, hướng về đạo, thì cõi lấy chẳng phải cõi làm thể, nên do chẳng phải cõi mới có được cõi, tức dùng theo nghĩa có không, nên các pháp được thành tựu. Luận sư Nhiếp Luận nói: “Đối tượng được thay đổi khác của thức là tịnh độ, lấy tâm làm thể.”

Nay nói rõ: có ba thứ:

a. Nếu là Pháp thân tịnh độ thì lấy Trung đạo làm thể, cũng là báo thân tịnh độ.

b. Lấy bảy thứ châu báu làm thể.

c. Cũng là hóa thân tịnh độ lấy sắc ứng hiện làm thể.

Luận chung thì đều là Trung đạo làm thể, lấy hai làm Dụng. Có người cho rằng: Phật không có tịnh độ, chỉ ứng theo nghiệp báo của chúng sinh nói theo tính chất chủ giáo hóa, nên gọi là cõi Phật. Đây là ý của Luận sư thuộc phái Thành Thật, chẳng phải là điều Kinh, Luận. Nói Kinh, Luận nói: Phật không có Tịnh độ là không có Tịnh độ của phần đoạn, biến dịch, còn có tịnh độ chính là có tịnh độ chân thường, đối tượng đạt được của muôn hạnh. Nên kinh cho rằng Tịnh độ của Pháp thân là Tịnh độ Chân thành, Tịnh độ Báo Phật. Kinh luận có rất nhiều chỗ nói về tịnh độ.

- Hỏi: Có người nói: Tịnh độ có một là hai chốn, hai cõi gốc như Tịnh độ Tây phương, và cõi uế trước này. Hai là hai gốc của một chốn. Ba là một cõi gốc hai chốn, như kinh Tịnh Danh chép: Quyết định đặt Tịnh độ Diệt Hỷ vào trong cõi uế trước này, chính là một cõi ở đây lại đến ở đây, nên gọi là một cõi gốc, hai chốn. Bốn kiến giải như thế đã trở thành tranh luận.

- Nay nói rõ: Mỗi kiến giải đều có ý nghĩa của mình, chớ nên chấp một bên mà làm hại đến giá trị của nghĩa ấy. Thân Tử thấy cõi uế trước,

Phạm Vương thấy cõi tịnh chân thành. Văn dẫn như trên có đến mười bảy câu nghĩa để giải thích về Tịnh độ là Báo độ, đủ để chỉ rõ Tịnh độ xét về thứ bậc, v.v...là ứng độ. Các văn khác có thể biết.

- Hỏi: Kinh có câu: “Chúng sinh thấy sự thiêu đốt tận cùng, nhưng tịnh độ của ta không bị thiêu đốt”. Vậy đó là tịnh độ gì?

- Đáp: Đại sư La-thập nói: Đó là nghĩa cõi gốc khác mà chốn thì giống nhau. Tịnh uest, thô tế khác nhau nên chẳng bị chướng ngại. Như Thiên Tử Thủ Chân thân chẳng bị ngăn ngại bởi đất. Lại như địa ngục, Vô gián tuy có trăm ngàn chốn chung, cũng chẳng có sự trái ngược, trở ngại nhau. Thêm nữa, như Đề Hồ chẳng bị các vật dụng thô xấu làm chướng ngại, huống chi là hai gốc cõi tịnh, uest mà lại nhau sao? Vì vậy nên thiêu đốt cõi uest trước, chẳng thiêu đốt tịnh độ.

Thân Phật chia làm ba thứ, lấy thân làm mẫu mực cho cõi nên cũng có ba cõi. Kinh Nhân Vương chép: “Chỉ riêng mỗi mình Phật là an trụ nơi Tịnh độ”. Nhiếp Luận chép: “Chân như tức là chỗ an trụ của Phật”. Luận Pháp Hoa cũng giải thích Chân như thường trụ là cõi.

- Hỏi: Kinh có câu: “Một cõi gốc nhưng thấy khác nhau”. Vậy một cõi gốc ấy là gì?

- Đáp: Một cõi gốc có nhiều loại. Nếu dùng Nhất thật tướng làm một cõi gốc thì do mắt thật tướng nên có sự nhận thức khác nhau về sáu đường. Đại kinh nói: Là một vị thuốc nhưng tùy theo chỗ lưu hành mà có sáu thứ khác nhau. Như người thấy nước thì có ba trần, loài quỷ thấy là lửa, do tâm bị điên đảo nên trở thành hai kiến nước, lửa. Như người nhìn thấy sông Hằng là nước, loài quỷ thấy là lửa, các vị trời thấy là đất, loài cá thấy là nhà cửa. Về Tịnh, Uest cũng giống như thế. Do tạo nghiệp không giống nhau nên thấy có tịnh, uest, thật không có tịnh, uest như thế. Đó là cõi Trung đạo, cõi gốc do hai duyên tịnh, uest nên thấy có hai cõi. Đại sư Nhiếp Luận nói: “Đều là Duy thức, là thể của tịnh độ”.

- Nói theo Tích thì: Một cõi gốc mà hai sự thấy thì có thể như thế. Lại như cõi gốc tịnh mà thấy uest thì uest bị thiêu hủy, tịnh có bị thiêu hủy chẳng?

- Đáp: Do nghiệp xấu ác nên thấy sự bất tịnh bị thiêu hủy, nhưng tịnh thì thật sự chẳng bị thiêu hủy.

- Hỏi: Cõi gốc tịnh sẽ bị hủy hoại theo. Ở chỗ tịnh, nhờ đó mà thấy uest, nên tịnh bị hủy hoại thì duyên của uest không còn đối tượng để thấy. Như loài quỷ đối với nước thấy là lửa, ở nơi cõi gốc uest thấy tịnh cũng vậy.

2- Nói riêng:

Tịnh độ ở phương Tây có năm điều riêng khác:

a/. Thường, Vô thường: Có người nêu: Kinh này cũng nói là vô thường, lại cũng nói là thường, tương tự như kinh Pháp Hoa. Nay nói rõ là thường trụ. Văn chép: Rốt ráo đối với Nhất thừa là đạt đến bờ giác ngộ”. Nên biết là thường, dựa vào luận có rất nhiều chỗ nói về thường.

b/. Nói ba cõi chẳng phải ba cõi: Như Thích Luận đã giải thích: Tại đất nên chẳng gọi là sắc. Không bị nhiễm dục nên chẳng gọi là cõi Dục. Có hình sắc nên gọi là không sắc. Kinh có câu: Không nói là Tu-di, biển lớn, sông lớn nhỏ, nên biết chẳng phải ba cõi. Văn chép: “Phật hỏi Bồ-tát Di-lặc, Tỳ-giả A-nan: Các vị có trông thấy cõi nước kia, từ mặt đất lên đến cõi trời Tịnh cư, trong đó mọi vật hiện có đều tự nhiên trang nghiêm, thanh tịnh, mầu nhiệm chẳng? Tỳ-giả A-nan thưa: Bạch Phật! Chúng con có thấy”. Đã nói là được thấy thì chẳng nên cho là không phải ba cõi. Điều chính yếu là mọi vật tự tại. Chẳng thể phán định. Đó chính là không có ba cõi thô thiển mà có ba cõi nhỏ nhiệm.

c/. Có Thanh văn không có Thanh văn: Kinh nói: “Đạt được quả vị A-la-hán”, giải thích về điều này không giống nhau:

- Kiến giải thứ nhất cho rằng bậc thấp sinh ở Trung quốc, tâm Bồ-đề lui sụt, sau đó thì sinh ra thì thọ nhận quả Hai thừa, nên thật có Thanh văn.

- Kiến giải thứ hai: Tỳ-kheo Pháp Tạng phát nguyện: “Nguyện cho trong cõi của tôi không có tên gọi Hai thừa Thanh văn”. Nay cho là có Thanh văn thì vốn chỉ là tên gọi, thật sự không có Thanh văn.

Nay cho rằng: Như cõi Phật Hương Tích không có tên gọi Thanh văn, nay kinh này nói là có nên phải có Thanh văn.

d/. Có trời, người, không có trời, người: Kinh nói: “Chẳng phải trời, chẳng phải người”. Nếu dựa vào văn ấy thì chính là một tướng, đâu thể phân biệt là trời, là người.

Nhưng văn còn nói: Nhân thuận đối với các phương khác, nên có tên gọi trời, người. Đó là có lúc hơn là trời, lúc kém là người, nhằm trích dẫn là người trời ở cõi uế được sinh ở cõi tịnh, thật sự không có người, trời khác nhau.

đ/. Có thai sinh, không có thai sinh:

Nên đều là Hóa sinh, thành ra không có thai sinh. Nhưng kinh cho rằng bậc thấp được sinh ra từ sự thọ thai, thì đó chẳng phải là bào thai. Ở trong đài hoa lâu không hiện ra nên cho là sinh từ thai chứ chẳng phải thật là thai sinh. Về các loại cầm thú cũng giống như thế, thật không có

chim thú mà chỉ có chim thú ứng hiện. Nên kinh có câu: “Trong ao có các loài chim như le, nhạn, v.v...”

- Nói về Tích, gồm năm phần:

- 1/. Nói rõ đại ý về sự phá trừ, phát huy.
- 2/. Nói về tông chỉ của bốn luận.
- 3/. Nói về chủ thể. Đối tượng trong kinh, luận.
- 4/. Nói về việc giải thích tên luận Trung Quán.
- 5/. Nói về duyên khởi của luận.

(1) **Nói rõ đại ý về sự phá trừ, phát huy:**

Đại sư đọc luận này, tính toán cân nhắc khắp chẳng giống, hình thế cũng chẳng phải một. Nay lược nói ra mười điều:

1) Có lúc nói rõ tông chỉ của bốn luận, giải thích việc nói tên gọi Trung quán. Giảng nói tính chất tương quan của đế, trí, phụ, chính, phá trừ, phát huy, gần xa trong kinh luận, sau đó mới đi vào văn luận. Sở dĩ như thế là vì, muốn nói rõ nghĩa Hữu Thuyên (Có nghĩa giải thích), tiếp theo tham khảo lời văn mới vỡ lẽ, khiến các môn đồ vâng theo đó học hỏi có sự tìm cầu dễ lãnh hội.

2- Ở trong luận, đầu tiên trực tiếp giảng rộng về đại ý, rồi mới tiến tới phần văn của luận. Đó là nhằm nói rõ hơn nữa về giềng mối, tóm lược biểu dương về yếu chỉ. Chỗ huyền diệu kia đã dồi dào, nhưng không rục rở, đến sau thì mới hiển bày.

3- Trước giải thích đầy đủ về hai tế, sau giải thích văn luận, nói rõ Phật giảng nói hai đế dùng để biểu thị cho chánh đạo. Nay luận dùng hai đế để làm tông chỉ là để suy xét về công năng hiện có ở đấy.

4- Trước nói về hai trí, sau mới đi vào văn luận, nói rõ Phật dùng hai trí để giảng nói giáo pháp. Nay, Bồ-tát dùng Quyên, Thật để hiển chánh phá tà, nên phải xem xét, phán đoán hai trí.

5- Vạch ra những lỗi lầm xưa nay, phá trừ bác bỏ các bộ phái khác. Sở dĩ như thế là vì, từ trước đến nay, tất cả các việc biên soạn, luận thuyết đều chẳng theo phong cách của Long Thọ, đều chấp về đoạn, thường, làm nhiều loạn chánh đạo, nên phải phá trừ rộng khắp, rồi mới đọc văn.

6- Trước đọc bài tựa cũ của Quan Hà như các Đại sư Tăng Duệ, Đàm Ảnh đã làm. Sở dĩ như vậy là vì, như người đời đã nói: “Các luận hưng khởi trước, Tam luận xuất phát sau!”, nhằm chỉ rõ sự tương truyền của học phái Quan Hà về tông chỉ đã có ngay ở đó chứ chẳng phải nay mới tạo nên.

7- Hoặc nói thẳng tính chất vô hành ở các kinh trong kho tàng giáo

pháp của Phật, sau đó mới đi vào luận, nhằm giải thích kinh luận hợp nhau để cùng làm hiển bày Nhất đạo: Tông chỉ của kinh có thể nhận thấy, ý nghĩa của luận thì dễ thấu đạt.

8- Đối với các tác phẩm, luận giải của Ha-lê Chiên-diên nhằm nói về sự phân chia của Đại, Tiểu về đấ, vô đấ là khác nhau.

9- Hoặ ngoài mặt nhằm bác bỏ các học phái ngoại đạo, rồi vẫn đi vào luận muốn giúp cho những người cố chấp thay đổi sự mê chấp về quả vị, có được sự giác ngộ sâu xa.

10- Hoặ trực tiếp nói bày văn, nhưng không giảng nói riêng, nhằm nói rõ luận này xuất phát từ tâm của Bồ-tát, chuyên phá trừ cùng đố chí lãnh hội chỗ sâu mầu chứa đựng trong văn, do đó có thể đưa ra những ý tưởng vụng về khả dĩ góp thêm vào đó, rồi mới đọc thẳng vào văn luận.

Cho nên Pháp sư giảng luận có nhiều hình thế, tóm lược có ba nghĩa:

1/. Nói rõ pháp sư khéo nhận thức về căn duyên, điều phục tánh các vật, sự tỏ ngộ được nói bày vốn có rất nhiều chủng loại, mà sự diễn đạt thông suốt cũng lại chẳng cùng.

2/. Nhằm tạo sự khác nhau đối với người. Những người kia lập nghĩa khẳng định chỉ tạo ra một thuyết, người lãnh hội chỉ tạo được một hưởng hiểu biết nhất định, không có sự chuyển biến để tỏ ngộ. Nay giải thích: Các pháp không có tướng nhất định, đâu chỉ có một chủng loại?

3/. Các vị Bồ-tát như Long Thọ. Đề-bà suy nghĩ về các nẻo sâu xa mầu nhiệm, với muôn cách sử dụng phương tiện khéo léo, thì sự truyền thuật ở đời đâu thể chỉ là một sự tóm tắt?

Nay dựa theo Luận, phần chính yếu đầu tiên được chia làm năm chương:

1/. Nói về đại ý của sự phá trừ, phát huy.

2/. Nói về tông chỉ của bốn luận, ý nghĩa đồng, khác.

3/. Nói về các vấn đề trong kinh luận như chủ thể, đối tượng, Đế trí, chính phụ.

4/. Giải thích tên gọi của Luận Trung Quán.

5/. Nói về duyên khởi của luận, hỏi đáp, phán đoán, phân biệt.

(1) Sở dĩ phải giải thích đại ý của sự phá trừ, phát huy là vì, bất luận hàng môn đồ nội ngoại, hễ có sự biên soạn, sáng tác thì đều có việc phá trừ phát huy, nên trong ngoài cũng cho rằng, mình là đúng mà họ chẳng đúng, mình thì tốt mà người thì xấu. Kế đến, kinh điển nội giáo thường nói về sự chấp trước của ngoại đạo, cho rằng đây là ngoại

đạo, cho rằng đây là sự thật, ngoài ra đều là ngôn ngữ luống dối. Thêm nữa, Phái Thành Thật đã phá một số kinh, lấy quyền uy của Tứ đế, một lần nữa dốc làm hiển bày sự thật ấy. Sự lưu hành mở rộng như thế cũng nhằm quyết phá trừ người và đề cao mình. Nhưng đã có ra sự xây dựng luống dối nên chẳng thành phá trừ, phát huy đúng nghĩa. Nay thì ý của luận là dùng phương tiện khéo léo để giúp Phật, biểu dương giáo hóa, đó mới chính là sự phá trừ, phát huy, do vậy mà ở ngay phần đầu phải nói rõ đại ý.

Phá trừ, phát huy rõ là phá tà hiển chánh, tức là diệt trừ bẻ gãy xí tà kiến, thấp sáng ngọn đuốc chánh pháp.

- Hỏi: Ai là người có khả năng phá tà, đồng thời dùng cái gì để hiển chánh?

- Đáp: Không ngoài người và pháp. Người tức là bậc Thánh, pháp là chánh pháp. Nếu hoàn bị cả pháp và người thì có khả năng phá bỏ nẻo tà, biểu dương nẻo chánh. Vấn đề này có ba cặp:

a/. Phật và Bồ-tát. b/. Kinh, luận. c/. Phá trừ, phát huy.

Gọi Phật và Bồ-tát là: Phật dùng hai trí Trung đạo để giảng nói gọi là kinh. Bồ-tát dùng hai tuệ theo Trung đạo để nói bày, giải thích gọi là luận. Phật dùng hai trí theo Trung đạo để giảng nói gọi là kinh. Thì kinh tức là giáo pháp. Giáo pháp dùng nơi chốn nào để thể hiện? Giáo pháp thì phải có cơ duyên của giáo pháp. Cơ duyên thì phải y theo đối tượng nào? Cơ duyên thì y theo giáo pháp. Nên giáo pháp, cơ duyên tương ứng thì không gì là không ngộ nhập. Ngộ nhập nghĩa là giáo pháp giải thích về chân tục, cơ duyên tỏ ngộ thì chẳng duyên chẳng tục. Giáo pháp giảng nói về nhân quả, cơ duyên tỏ ngộ thì chẳng phải nhân, chẳng phải quả. Các trường hợp khác cũng vậy. Nên do giáo pháp mà tỏ ngộ lý mâu. Tỏ ngộ lý nên thấu đạt giáo, giáo pháp là cửa ngõ của lý nên do giáo mà đạt lý. Nhân duyên cảm ứng, mịt mờ nhưng thường phù hợp, chỉ có âm vang mà là hữu, mệnh mông đó mà là không. Đó tức là Phật giảng nói giáo pháp với ý nghĩa hợp cơ duyên. Nhưng giáo pháp lưu hành ở đời Mạt pháp, chúng sinh phước mỏng, căn trí trì độn, nên tìm hiểu giáo pháp không đúng với tông chỉ, không thấu đạt ý Phật. Do đó phần đầu của luận chép “Tìm hiểu về năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới là tướng quyết định, chỉ chấp vào văn tự mà không rõ ý Phật, nghe trong giáo pháp Đại thừa nói về cái không rốt ráo, chẳng rõ nhân duyên nào nên không, liên sinh kiến chấp, nghi ngờ. Đối với hữu sinh kiến chấp, không sinh nghi ngờ”. Sở dĩ như thế là vì, do tâm theo môn hữu sơ đắc, có chỗ nương dựa, có chỗ nắm bắt, nên nghe nói về chân

tục thì trụ chấp chân tục, không hề biết gốc, chẳng hề phân chân tục. Do chẳng thấu đạt nên lại dựa theo chân tục để cầu tìm cái thật của chân tục, đâu rõ là nên theo chẳng phải chân, chẳng phải tục để cầu tìm chân tục. Do chẳng thấu đạt nên lại theo chân tục để giải thích chân tục mà không biết dùng chẳng phải chân chẳng phải tục để giải thích về chân tục. Cũng vậy, lại dựa theo ngọn để tìm ngọn, chẳng rõ phải dựa vào gốc để tìm ngọn, vì gốc là gốc của ngọn. Đã chẳng biết gốc chẳng phải chân tục nên chẳng rõ về ngọn của chân tục, về các trường hợp như nhân quả, v.v...các thứ kiến giải ấy đều xuất phát từ chỗ tạo hợp của căn cảnh lưỡng đối, không hề là chỗ giải thích của kinh luận. Do đó mà những kiến chấp về đoạn, thường hưng khởi lẫn nhau, sinh diệt tranh nhau dấy lên, ngôn ngữ tà vạy che lấp, chánh pháp chẳng được phát huy. Do đó mà Bồ-tát Long Thọ vỗ về an ủi những người quên gốc, làm hiển bày tám bất là cửa ngõ của giáo pháp nhằm phá bỏ sự mê chấp về đoạn thường, chỉ dẫn quay về cửa không hai. Ý nghĩa của sự phá trừ, phát huy, đại thể là như thế.

- Hỏi: Nếu điều đó là tà nên gọi là phá tà. Vậy thì cái gì là chánh mà cho là phát huy chánh?

- Đáp: Tà đã là vô số thì chánh cũng nhiều đường, tóm lược thì không ngoài hai loại: Hữu đắc và vô đắc. Hữu đắc là tà nên phá trừ, vô đắc là chánh nên phát huy. Do đó, trong kinh Đại phẩm, Trưởng lão Thiện Cát (Tu-bồ-đề) nói câu hỏi: “Thế nào là con đường tu tập của Bồ-tát? Thế nào là chẳng phải con đường tu tập của Bồ-tát? Đức Phật trả lời: Hữu sở đắc chẳng phải là con đường tu tập của Bồ-tát, Vô sở đắc mới là con đường tu tập, hành hóa của Bồ-tát”.

- Hỏi: Chấp tánh là Hữu đắc, giả Danh là Vô đắc. Nay phá trừ hữu đắc, phát huy vô đắc, tức là vừa phá trừ sự chấp tánh, vừa phát huy giả danh.

- Hỏi: Đã phá trừ chấp tánh, phát huy giả danh nên cũng là phá trừ Hữu, phát huy vô. Nếu Hữu, Vô cả hai cùng dứt sạch thì cả hai tánh, giả có được phá trừ chăng?

- Đáp: Bất luận hữu vô đều là tánh, do đó cần phải phá trừ cả hai. Còn đã phân biệt tánh, giả khác nhau thì có cái phá trừ, cái chẳng phá trừ.

- Hỏi: Tánh hữu, Tánh vô đều là tánh, nhưng chỉ phá chấp về tánh mà không phá giả. Nhưng có tánh hữu, giả hữu thì đều là hữu, vậy chỉ phá trừ hữu chẳng phá trừ vô được chăng?

- Đáp: Tuy đều là hữu mà cái hữu ấy chẳng giống nhau, nên chỉ

phá bỏ tánh hữu chứ không phá bỏ giả hữu.

- Hỏi: Tuy đều là Hữu mà cái hữu ấy chẳng giống nhau nên chỉ phá bỏ tánh hữu, không phá bỏ giả hữu, thì cũng được nói rằng tuy đều là tánh mà tánh ấy chẳng giống nhau, vậy chỉ phá tánh hữu mà chẳng phá tánh vô chẳng?

- Đáp: Hữu là điều lệ chung mà cũng chẳng là điều lệ chung. Gọi là điều lệ chung như đã có tánh hữu, tánh vô đều là tánh, do đó phải phá trừ cả hai. Nhưng chẳng phải điều lệ chung. Thì nói tánh hữu mà trụ chấp nơi hữu, trái với đạo nên phải phá bỏ, còn giả hữu thì chẳng phải hữu, phù hợp với đạo nên không phá bỏ,

- Thêm nữa, khi cho rằng trước nói về việc phá tà hiển chân, tức là Phật và Bồ-tát. Nay xin hỏi: Vả chẳng chánh pháp được giáo hóa đến thời Tượng pháp, sự truyền thừa, gìn giữ, nối tiếp nhau ở con người không nhiều. Vậy nay quyết định chọn lấy người nào để làm việc phá bỏ nẻo tà, hiển dương nẻo chánh?

- Đáp: Nói theo phương thức lớn thì không ngoài bốn người: Một là đức Điều Ngự Thế tôn, là người đứng đầu trong việc giáo hóa. Ngoài ra là ba vị Thánh, giúp Phật biểu dương chánh pháp, đó là ba đại sĩ Mã Minh, Long Thọ, Đề-bà.

- Hỏi: Bốn vị ấy làm việc phá tà hiển chánh là thường giống nhau hay có sự khác nhau?

- Đáp: Trước hết, nhằm dứt trừ những mối nghi ngờ kia thì cho là chẳng phải giống, chẳng phải khác. Phật và Bồ-tát sở dĩ chẳng giống là cùng hiển lộ Thật tướng vì vậy mà gọi là chẳng khác.

Đó là đồng khác, chẳng đồng chẳng khác. Đã đạt được chỗ chẳng đồng, khác, tức là đạt được chỗ đồng, khác. Phật, Bồ-tát đầy đủ mà cũng chẳng đầy đủ sự hơn kém nên gọi là khác, đều là phá tà hiển chánh nên cho là giống nhau.

Cho Phật và Bồ-tát khác nhau, thì Phật là người giảng nói giáo pháp, lập nên hai đế thích hợp với cơ duyên. Bồ-tát thì trực tiếp giúp Phật để biểu dương sự giáo hóa, không tạo ra cái gì của riêng mình. Còn xét về Bồ-tát thì cũng có sự khác nhau, như Long Thọ soạn luận thì trước phá trừ chấp pháp, sau mới gồm cả việc làm thanh tịnh ngã, nhân. Chỗ soạn luận của Đề-bà thì đước chính là đốc phá bỏ chấp về Thân ngã, sau mới gồm cả việc tẩy trừ các pháp khác. Sở dĩ như thế là vì, Trung luận nhằm phá trừ mê chấp của hàng đệ tử nội giáo, tuy đã rõ về vô ngã nhưng vẫn còn chấp là có pháp, do đó trước đốc phá trừ chấp pháp, sau mới gồm cả việc làm thanh tịnh nhân, ngã. Luận Thập Nhị

Môn nói: Hữu vi, vô vi vẫn còn là không, hướng chi là ngã. Bách luận thì phá trừ kiến chấp của ngoại đạo, như Tăng-già v.v...chấp cho rằng có Thần ngã, giải thích về sinh không, phá bỏ kiến chấp về một, khác v.v... nói về pháp không, đó là sự khác nhau.

- Hỏi: Đã cùng phá tà, đều là hiển chánh, vậy do đâu một luận thì phát huy Đại, Tiểu, một luận thì không làm việc ấy?

- Đáp: Nếu cùng phát huy cả Đại, Tiểu thì phải chăng là người biên soạn khác nhau? Làm rõ câu hỏi kia tức là đã làm tiêu tan mối nghi ngờ, nhưng ý nghĩa sâu xa chẳng phải chỉ có thế, nên phải nói rõ chức năng. Trung luận nhằm phá trừ mê chấp duyên nơi Đại, Tiểu, do đó mà phát huy Đại, Tiểu. Bách Luận thì chẳng phá trừ mê chấp duyên vào Đại thừa, Tiểu thừa nên chẳng nói rõ việc phát huy kia, tức cùng với Trung luận phá trừ mê chấp duyên vào chân tục. Nói về phần ngọn nên chẳng giải thích về chân tục, nhưng kết cục thì vẫn quy về tông chỉ. Cần giải thích thêm: Hai đế Chân, Tục là môn giáo pháp của Chư Phật, ví như các dòng sông đều đổ về biển lớn, hễ muốn ngộ nhập thì chẳng thể không nhờ vào cửa giáo pháp ấy. Luận đã phá bỏ kiến chấp về Không, Hữu, dứt trừ mê chấp về đoạn, thường. Người ngoài đã bị mất chỗ chấp trước, các căn không còn đối tượng để nương nhờ, liền nói câu hỏi: Vậy Phật pháp dùng cái gì để làm chỗ giảng nói? Luận chủ trả lời ngay: đó là hai đế, vì Thế đế là Hữu nên chẳng đoạn, chân đế là Vô nên chẳng thường, đã khiến cho sự chấp về đoạn, thường kia dứt, do đó mà phải nêu bày về hai đế.

- Hỏi: Nếu cho là phá tà hiển chánh. Hoặc nói há là tà mà có chánh? Tức dứt sạch tà thì chánh hiển bày, do tà mà đạt được chánh, hai lối diễn đạt ấy hầu như trái nhau? Nếu nói phá tà hiển chánh thì chẳng nên nói do tà mà có chánh, vì chỉ khiến hiểu tà là chánh. Nếu nói chỉ do tà nên chánh thì lại chẳng nên cho là phá tà hiển chánh. Lại hỏi: Tà, chánh là một nên nói phá tà hiển chánh, hay tà chánh là khác nên phá tà hiển chánh? Người khác giải thích: Tà, chánh là hai mối, phá trừ tà nên được hiển dương chánh. Hỏi vặn: Nếu như thế thì cái bình, chiếc áo thể khác nhau, phá trừ cái bình thì làm hiển bày chiếc áo chăng? người kia chẳng rằng: cái bình, chiếc áo vốn khác nhau, chẳng trái nhau, làm hại nhau, chẳng phải pháp ngăn ngại nhau, nên chẳng phá trừ cái bình để làm hiển bày chiếc áo. Còn tà, chánh là pháp cùng ngăn ngại nhau, tà gây chướng ngại cho chánh, nên phải phá bỏ tà để hiển dương chánh, thì nước, lửa cùng hại nhau, sao chẳng phá trừ nước để làm hiển bày lửa? Rõ là chẳng đúng, nên biết: Tà, chánh đâu thể cho là có sự khác

nhau lớn lao? Nay nếu cho rằng ngôn ngữ tà vạy che giấu giáo pháp chân chính chẳng được hiển bày, nên phá bỏ ngôn từ tà vạy để làm hiển bày giáo pháp chân chính thì chẳng phải không thích hợp. Nhưng, thông suốt một cách sâu xa về vấn đề tà, chánh này thì chẳng phải kiến giải của một nhà, nay giải thích:

Đạo chẳng phải tà, chánh. Khả năng tạo được duyên của Thế đối với đạo, thì sự tỏ ngộ cũng chẳng phải tà, chánh. Chỉ do hướng theo mê lầm nay mới tỏ ngộ, thì nói lên việc chạy theo nẻo mê lầm sai lạc là tà, nay xác nhận đã tỏ ngộ là chánh. Đó là khi đạt ngộ thì biết rõ là không còn tà, chánh.

- Hỏi: Như thế thì xác định là phá tà, hiển chánh, hay xác định là do tà mà hiển chánh.

- Đáp: Gồm đủ cả hai nghĩa ấy:

Nói phá tà hiển chánh, tức là hướng theo mê nên chấp đoạn, thường, do vậy phải phá trừ tà chấp ấy. Nay đạt được sự tỏ ngộ chẳng đoạn chẳng thường, thì đó là nghĩa hiển chánh. Như thế nên nói phá tà hiển chánh là đúng.

Nói do tà mà có chánh thì chỉ khiến tỏ ngộ về đoạn, thường là chẳng đoạn, thường, đâu có được sự lìa bỏ mê lầm đạt ngộ tức lìa đoạn thường để có chẳng đoạn, chẳng thường riêng sao?

- Hỏi: Phật xuất hiện ở đời đã có sự cảm ứng ở duyên thích hợp. Bồ-tát Long Thọ xuất hiện ở đời có giống như thế chẳng?

- Đáp: Cũng giống như thế.

- Hỏi: Phật và Bồ-tát Long Thọ xuất hiện ở đời đều có sự cảm ứng ở duyên thích hợp, thì Phật là chủ thể soi chiếu ở duyên, còn Long Thọ cũng là chủ thể soi chiếu ở duyên chẳng?

- Đáp: Như thế cũng được.

- Lại hỏi: Nếu vậy thì Đức Phật giảng nói giáo pháp, Long Thọ cũng được xem là giảng nói giáo pháp chẳng?

- Đáp: Nên cho là như vậy, tức Phật giảng kinh giáo, còn Long Thọ thì thuyết giảng Luận giáo. Gọi là chẳng phải như vậy, tức tuy cùng cảm mà sự cảm ấy chẳng giống nhau. Phật vì cảm ứng nơi duyên thích hợp, thì đã khiến Phật giảng nói về giáo pháp hai Đế. Còn Long Thọ tuy vì cảm ứng với duyên thích hợp, nhưng chỉ khiến Long Thọ phá trừ tà kiến. Phá trừ tà để thấy rõ giáo pháp của Phật.

- Hỏi: Tuy cùng cảm mà sự cảm ấy chẳng giống nhau, thế thì Phật và luận chủ tuy cùng soi chiếu mà sự chiếu soi ấy chẳng giống nhau phải chẳng?

- Đáp: Thật đúng như thế. Phật soi chiếu là tỏa ra ánh sáng rực rỡ, còn Luận chủ chiếu soi thì chỉ chiếu soi một vùng tối tăm nhỏ mà thôi.

- Hỏi: Luận khác (chỉ cho Luận Thành Thật) cũng có phá trừ, phát huy. Nay luận này cũng có phá trừ, phát huy. Thế thì so ra hai luận rốt lại có gì khác nhau? Lại nói câu hỏi: Ví phỏng như muốn cho rằng khác nhau thì luận kia có thể gọi là gồm cả phá trừ, phát huy, còn luận nay thì chỉ nên cho là chỉ có phá trừ mà không có phát huy phải chăng?

- Đáp: Đã có một câu hỏi, một lời bắt bẻ, thì nay cũng dùng một câu trả lời, một giải thích. Trước là đáp câu hỏi thứ nhất: Ở trên hỏi: Đều có cả phá trừ, phát huy, vậy thì hai luận, này có gì khác nhau? Xin giải thích: Luận khác thì có sự phá trừ nhưng rồi lại lập. Còn luận này thì chỉ phá mà không lập.

Nói luận khác có phá, có lập là: Như phá bỏ kiến chấp về thần ngã của ngoại đạo mà lại lập nên sự giả danh về con người hành hóa, phá bỏ hai mươi lăm Đế của ngoại đạo mà lại lập nên Tứ Đế, Mười sáu Đế, v.v... Thần ngã của ngoại đạo thật sự chẳng phải không, còn Luận của ông về Thế đế giả danh con người hành hóa thì cũng chẳng phải sai lầm. Nếu cho rằng Hai mươi lăm đế của ngoại đạo là chẳng đúng, thì bốn Đế, Mười sáu đế của ông, cũng có lỗi lầm. Họ đã chấp có người có pháp nên thành ngoại đạo, ông cũng chấp có người có pháp nên cũng là ngoại đạo. Luận này thì chẳng phải như thế: Chỉ phá trừ mà không lập nên, sở dĩ như vậy là vì, luận chủ xuất hiện ở đời chỉ nhằm phá trừ sự mê chấp điên đảo về đoạn, thường, lại không có đối tượng để lập nên. Bài tựa của luận chép: “Nói mà không giữ chặt, phá trừ mà chẳng chấp trước”. Tiếp theo là đáp lại câu hỏi thứ hai:

- Cùng với luận kia có sự khác nhau: Luận kia có thể gồm cả phá trừ, phát huy, còn luận này thì chỉ phá trừ mà không phát huy. Xin đáp lại như sau: Theo như câu hỏi của ông thì luận kia có phá có lập, vì có phá trừ nên có sự phát huy riêng. Luận nay chỉ phá mà không lập nên chỉ phá trừ mà chẳng phát huy. Sở dĩ như thế là vì, hoặc kinh, hoặc luận chỉ nhằm phá bỏ sự mê chấp điên đảo luống dối, lại không có đối tượng để phát huy. Gốc là do bệnh nên có giáo pháp, bệnh hết thì thuốc giáo pháp cũng dẹp bỏ. Phần cuối của Bách luận chép: “Phá như có thể phá!”. đoạn cuối của luận này vẫn cũng có câu: “Không nhân cũng không pháp. Phật cũng không có giảng nói!” Phật đã không giảng nói thì đâu có giáo pháp để phát huy?

Nay tiếp tục trả lời thêm: Luận kia có phá có lập, đó chính là tăng thêm Hữu sở đắc, chẳng những chỉ không thể phát huy mà cũng chẳng

thể phá trừ người? Luận nay chỉ phá trừ, không hề tự lập, chẳng phải dừng ở khả năng phá trừ, mà còn có khả năng phát huy nữa. Cho nên Đại sư đã nói hình ảnh vị tướng mạnh mẽ để làm thí dụ. Trước không chốn tạo lập thì sau không chỗ nhận lãnh, nên có thể dứt trừ mọi thứ hung ác xấu xa, làm hiển bày uy đức lớn lao của mình. Bồ-tát cũng như thế. Quán tưởng đúng đắn về lý Vô sinh, thấu đạt các pháp trong ngoài, thanh tịnh rốt ráo, nên có khả năng phá trừ sạch kiến chấp đoạn thường luống dối, làm hiển bày chánh pháp chân thật của Như lai. Sự khéo léo như vậy gọi là phá trừ, phát huy, nên bài tựa luận có câu: “Ung dung, an nhiên, không nường cậy mà sự việc luôn đúng hợp. Vững lặng không chút hệ lụy mà lý tự hội nhập cửa nhiệm mầu.”

- Hỏi: Luận kia chẳng những chẳng thể phát huy, mà cũng không tạo được sự phá trừ. Còn luận nay thì gồm đủ khả năng phá trừ lẫn phát huy. Nếu thế thì luận kia là thua kém. Luận nay thì hơn hẳn. Đó chính là sinh tâm thắng thua, dấy khởi kiến chấp về đúng sai, nên là chấp mắc đối với đoạn, thường, đâu thể phát huy chánh đạo?

- Đáp: Nếu có thắng, có thua kém thì đó chính là sự thọ nhận, cam chịu. Nhưng ở đây rõ là không thắng không thua thì ông lấy gì để phá trừ?

- Đáp: Đúng vậy! Chấp có hơn thua thì thấy có sự phá trừ. Nay đã không hơn không thua thì tôi thật không còn nơi chốn để phá trừ?

- Hỏi: Nếu có hơn thua, có thể nắm bắt được, mới gọi là phát huy. Còn đã không hơn không thua thì việc phát huy thích hợp là sự khuất phục trở lại. Ở đây rõ ràng không hơn không thua, thì sự khuất phục là chỗ phát huy đạt được. Nhưng thật sự là không có chỗ đạt được (Vô sở đắc).

- Hỏi: Phá trừ vật tà gì để phát huy cho là chánh?

- Đáp: Phật kết hợp với cơ duyên để giảng nói hai giáo pháp chân, tục, ý là nhằm làm hiển bày đạo của nẻo Trung thật sự. Nhưng do mê chấp duyên vào hai giáo pháp, chẳng tỏ ngộ Trung đạo thật sự ấy, trở hành bệnh chấp đoạn thường. Nay phá bỏ duyên chấp sai lạc đó để phát huy giáo pháp chân chính của Phật.

Đại sư nói: Chẳng phải không có nghĩa ấy. Nếu chỉ nói ra giải thích này thì chưa gần với ý của một nhà. Vì sao? Như phần đầu của luận nói Tám Bất là nhằm để phá bỏ kiến chấp về sinh diệt đoạn thường, cùng làm thanh tịnh một khác, qua lại. Nếu có Trung đạo của hai Đề để phát huy, khác với việc phá bỏ tà kiến, thì sao gọi là làm sạch kiến chấp đoạn thường, dứt trừ mê chấp về sinh diệt?

- Hỏi: Trước nói chương thứ nhất là nói về việc phá tà hiển chánh. Nay thì nói chỉ làm sạch kiến chấp về đoạn thường, qua lại, không có hai để để phát huy. Nếu dựa theo lời nói trước thì trái với lời hiện nay, còn nếu dùng sự giải thích hiện tại thì lại trái với sự phán quyết ở trước. Hai lời nói mâu thuẫn nhau, làm thế nào để chọn lấy?

- Đáp: Có hai chi tiết:

a/. Xin hỏi lại câu nói của ông về hai Đế chân, tục, đó là vật gì? Cũng giống như lãnh hội là phá trừ bệnh thì bèn cho là không phát huy giáo pháp. Hoặc chỉ lãnh hội là phát huy giáo pháp thì cho là chẳng phải phá bỏ tà kiến, nói lên việc bẻ gãy mối nghi ngờ ấy thì đã tóm lược được sự thành tựu, nhưng phải khéo léo trong câu văn để giải thích. Do đâu mà nói hai đế chỉ nhằm phá bỏ kiến chấp sinh diệt, đoạn thường? Thế để giả nói sinh diệt thật sự là chẳng sinh chẳng diệt, khiến tỏ ngộ sinh diệt là chẳng sinh diệt, qua lại là không qua lại. Chỉ rõ sự phá trừ mê chấp về sinh diệt, đoạn thường ấy tức gọi là giáo pháp, thì sự phá trừ ấy lại là giáo pháp. Nay luận chủ trở lại giảng nói giáo pháp của sự phá trừ kiến chấp đoạn trừ, sinh diệt ấy, dùng để hóa độ muôn vật khiến duyên hợp tạo nên sự tỏ ngộ như thế, tức là phát huy giáo pháp trừ bệnh. Giáo pháp trừ bệnh được phát huy, chỉ rõ cho thấy phát huy sự phá trừ ấy gọi là phá trừ, phát huy, nay sự phá trừ ấy được phát huy thì gọi là phát huy, phá trừ.

Đại ý của sự phá trừ, phát huy rất ráo như trước đã giải thích.

(2) **Nói rõ về nghĩa đồng khác nhau tông chỉ của bốn luận:**

- Hỏi: Bốn luận đã được hưng khởi thì đó đúng là một hay là khác?

- Đáp: Hưng chung là phá vỡ mối nghi ngờ về chẳng phải một, chẳng phải khác. Sở dĩ như vậy là vì tám bất chính là diệu chỉ của các kinh, là tông chỉ rộng lớn của Đại thừa. Luận này nơi phần mở đầu liền nói rõ: Chẳng sinh chẳng diệt, chẳng một chẳng khác. Nên biết: Bốn luận chẳng phải một, chẳng phải khác.

- Hỏi: Đã là chẳng phải một chẳng phải khác thì cũng nên cho là chẳng bốn, chẳng luận. Nói nói là Bốn, là Luận, tức là một là khác phải chăng?

- Đáp: Chỉ nên nói là bốn luận, thì nói vật gì chẳng phải một, chẳng phải khác? Như chỉ nói sắc chẳng sinh chẳng diệt, thọ tưởng hành thức cũng chẳng sinh chẳng diệt. Chỉ nên nói năm uẩn chẳng sinh chẳng diệt, sắc tâm chẳng phải không chẳng phải có. Nếu chẳng nói năm thì nêu cái gì là chẳng sinh chẳng diệt? Nếu chẳng nói sắc tâm thì nói vật

gì là chẳng phải không, chẳng phải có? Hiện tại cũng như thế. Nếu không nói bốn luận thì bảo cái gì là chẳng phải một, chẳng phải khác?

- Hỏi: Do nghĩa nào mà nói là chẳng phải một? Do nghĩa nào mà cho là chẳng phải khác?

- Giải thích: Do luận là bốn nên chẳng phải một. Do bốn cùng là luận nên chẳng phải khác. Thế nên cho là chẳng phải một, chẳng phải khác.

- Hỏi: Nếu luận có bốn nên thấy bao gồm là khác, cũng là luận nên nhận thức về sự chuyển biến của chúng là một, đâu được gọi là chẳng phải một chẳng phải khác?

- Đáp: Nếu Bốn là khác thì bốn chẳng phải bốn luận. Nếu luận là một thì luận chẳng phải luận về bốn. Như thế chỉ rõ là bốn chẳng phải là khác sao? Do đó gọi là bốn luận. Luận chẳng phải một, do đó mà gọi là luận về bốn.

- Hỏi: Như đúng, sai là một, khác phải chẳng?

- Đáp: Đã chẳng một khác thì cũng lại là phi, đúng sai là một, khác. Đã rõ chẳng phải một khác, thì một khác có thể sáng tỏ.

Nay cũng có thể nói về giống nhau, cũng có thể giải thích về sự khác nhau.

- Gọi là giống nhau có hai nghĩa:

a/. Đối tượng được tạo ra là luận thì cũng là bậc Bốn chỗ nương dựa (Tứ y), cùng vâng theo giáo pháp của Phật, đều có hai Trí.

b/. Đối tượng được soạn ra là luận, cùng là không nương tựa, không thật có, cũng là giáo pháp đích thực về Trung đạo.

Nếu là Hữu đắc thì chẳng gọi là luận, cũng chẳng thể có đối tượng để luận bàn. Nếu là Vô đắc thì mới được gọi là luận. Chủ thể có đối tượng để bàn luận. Vì thế nếu chẳng dựa vào không thì chẳng thành hỏi đáp. Nên văn ở phần sau nói: “Hỏi chẳng dựa vào không để hỏi, thì sự hỏi đáp là nghi ngờ. Đáp chẳng dựa vào không để hỏi, thì sự hỏi đáp ấy là đối tượng bị nghi ngờ.”

- Hỏi: Luận này nếu chẳng dựa vào Hữu thì nên chẳng nhận lấy Hữu. Đã vậy dựa vào không nên thuộc về nhận lấy không. Nếu chẳng chịu nhận lấy không thì trở thành có sự nhận lấy, làm sao cho là không nương dựa, không nhận lấy?

- Đáp: Nay gọi là dựa vào không thì hướng chính là đối tượng với người ngoài, phần nhiều trụ chấp hữu nên nói là dựa vào không, chỗ dựa vào không thì cái gì là chỗ dựa vào? Cho nên không có chỗ dựa, không nhận lấy.

Lại nói: Dựa vào không chính là thấu đạt trọn vẹn về không. Sự dựa vào ấy chẳng phải là trường hợp có thể nương dựa của sự có không.

- Giải thích về sự khác nhau:

a/. Y cứ theo Thích Luận, so sánh với ba luận kia để giải thích về sự khác nhau.

b/. Dựa theo ba luận để tự nhận ra sự khác nhau.

a. Phần này cũng có nhiều nghĩa:

1. Nghĩa văn chung, riêng có sự khác nhau.

2. Khác nhau về sự phá trừ, thu nhận.

1/. Nghĩa văn chung, riêng có sự khác nhau: Như ba luận nói về chung riêng. Chung là phát huy tất cả các giáo pháp, một cách hoàn toàn, không gì chẳng phát huy. Chung là phá trừ tất cả các thứ mê chấp, không mê chấp nào mà không gột sạch. Nên gọi là nói về chung riêng.

Còn Thích luận là nói về riêng chung. Ý tưởng được nói rõ, chính là lại bàn khắp về chung, mà đích thực là giải thích về văn ngôn của một bộ phận. Vì vậy nên gọi là nói về riêng chung.

2. Khác nhau về sự phá trừ, thu nhận:

Như là ba luận so với Thích luận thì chỉ phá trừ nghĩa hai không thu nhận. Còn Thích luận so với ba luận kia thì cũng có phá trừ, có thu nhận. Sở dĩ như thế là vì, ba luận kia, về chiều ngang là phá trừ các pháp, chiều dọc thì dứt bỏ năm câu. Nên văn ở phần cuối nói: “Không nhân cũng không pháp, Phật cũng không có giảng nói”. Thế thì chốn nào, đối với lúc nào, ai dấy khởi các thứ kiến chấp ấy? Tức là về chiều ngang phá bỏ mọi thứ kiến chấp. Lại nói: Từ phẩm Nhân Duyên trở đi, tìm về gốc ngọn, hữu cũng phá trừ mà Vô cũng phá trừ, vừa hữu vừa vô cũng phá bỏ. Chẳng phải hữu, chẳng phải vô cũng phá bỏ, Phi chẳng phải hữu, phi chẳng phải vô cũng phá trừ. Tức về chiều dọc thì luận phá trừ cả năm câu. Vậy nên ba luận chỉ phá trừ mà không thu nhận.

Còn Thích luận vừa phá vừa thu nhận: Phá trừ việc vâng theo giáo pháp mà lại duyên theo mê lầm, phát huy giáo pháp của đối tượng bị mê chấp.

- Hỏi: Ba luận phá trừ tức là xả bỏ. Thích Luận thu nhận tức là chọn lấy. Như thế chính là sinh tâm lấy bỏ, đâu thể dứt sạch các thứ kiến chấp phải chăng?

- Đáp: Ba luận phá trừ tức chẳng phá trừ. Thích luận thu nhận tức chẳng thu nhận mà là thu nhận. Chẳng phá trừ mà là phá trừ, thì sự

phá trừ ấy không còn đối tượng để xả bỏ. Chẳng thu nhận mà là thu nhận thì sự thu nạp ấy không còn đối tượng để chọn lấy. Đó là làm hiển bày lý chẳng phá trừ, chẳng thu nạp, không bỏ, không lấy, nên có khả năng dứt bỏ hoàn toàn các thứ kiến chấp.

- Nói rõ thêm về bốn câu:

a/. Chỉ phá trừ mà chẳng thu nhận: Như tác phẩm của Ca-chiên-diên Tử, tự nói ra thuyết ấy, chẳng phải là nghĩa trong trong Ba tạng của Phật.

b/. Thu nhận mà chẳng phá trừ: Tức làm hiển bày giáo pháp theo phương tiện của Phật.

c/. Vừa phá trừ vừa thu nhận: Phá trừ duyên chấp của chủ thể mê lầm và thu nhận giáo pháp của đối tượng bị mê lầm.

d/. Chẳng thu nhận, chẳng phá trừ: Thu nhận của phá trừ chẳng phải là thu nhận. Phá trừ của thu nhận chẳng phải là phá trừ, chẳng phải thu nhận, chẳng phải phá trừ mới gọi là Phật.

Ở trên là Ba luận so với Thích luận. Kế là dựa theo nội dung của ba luận để tự bàn về sự khác nhau: Gồm có tám chi tiết:

1. Giải thích về tên ba bộ luận không giống nhau.
2. Tông chỉ của ba luận cũng có sự khác nhau.
3. Về Trí có sự hơn kém.
4. Sự phá trừ có cả trong, ngoài.
5. Sử dụng tính chất giả khác nhau.
6. Sự phát huy có chỗ gần, xa.
7. Sự phá trừ có chính, phụ.
8. Nói về có đối trị, chẳng đối trị.

(1) Giải thích tên gọi Ba bộ luận khác nhau:

Theo luận đặt tên vốn có nhiều trường hợp. Hoặc dựa theo thí dụ, hoặc dựa theo người, không nhất định. Như vị Cam lộ, Tỳ-đàm từ thí dụ ấy mà mang tên. Như Xá-lợi-phất Tỳ-đàm thì do người mà có tên. Hoặc như Thành Thật, Tam Luận thì y theo pháp đặt tên. Hoặc như Luận Thập Nhị Môn, Bách Luận, là y theo nơi giáo pháp đặt tên. Trung Luận thì từ lý của giáo pháp mà có tên. Nói chung về ba luận thì đạt được sự hiển bày lý Trung. Rõ ràng hơn hết là ba luận cùng lia chấp đoạn, thường, đều đốc làm hiển bày pháp quán chân chính, đâu chẳng được cùng gọi là Trung sao? Thêm nữa, cũng đều được xem là theo lối kệ: Cả ba đều có số lượng kệ. Cũng có thể đều được gọi là Môn, Môn là khả năng thông đạt, ba luận đều tận dụng khả năng thông đạt làm phát sinh sự quán tưởng, lý giải.

Nay dựa theo nghĩa riêng có chỗ mạnh yếu nên việc đặt tên không giống nhau. Như Trung luận thì dùng hai Đế làm đối tượng hiển bày lý Trung đích thực và nhận lấy tên gọi. Bách Luận thì thẳng thừng bác bỏ ngoại đạo, do đó mà có trăm bài kệ, nên dùng số lượng kệ làm ý nghĩa chính cho tên. Luận Thập Nhị môn có công năng thông đạt làm phát sinh quán tưởng, lý giải nên theo môn mà có tên.

(2) Giải thích về Tông chỉ của ba luận có sự khác nhau:

Như Trung luận y Đế trí làm Tông chỉ. Bách Luận thì dùng Trí của Đế làm Tông chỉ. Luận Thập Nhị Môn nhìn chung thì giống với Trung luận.

- Trung luận dùng hai đế làm tông chỉ:

Ngay phần mở đầu đã nói rõ: “Chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng thường, chẳng đoạn” tức là hai Đế. Kinh Anh Lạc nói: Hai Đế là chẳng sinh, chẳng diệt”.

Lại như phần sau của luận chép: “Sau Phật diệt độ khoảng hơn năm trăm năm, thì con người trong thời Tượng Pháp căn trí trở nên trì độn, nghe trong pháp Đại thừa nói về pháp Không rốt ráo, chẳng rõ là do nhân duyên nên không, liền sinh kiến chấp, nghi ngờ, cho rằng nếu đều là rốt ráo không thì làm sao có tội báo phước báo ứng. Như vậy là mất cả Thế đế và Đệ nhất nghĩa đế. Chấp giữ lấy tướng không ấy mà khởi lên sự tham đắm chấp mắc. Bồ-tát Long Thọ xót thương tình cảnh ấy, do đó mà soạn luận, đã gọi là xót thương việc đánh mất cả hai Đế, do đó mà soạn luận nên luận đã phát huy hai đế và dùng hai đế làm tông chỉ.

- Bách Luận thì dùng hai Trí làm Tông chỉ:

Bồ-tát Đề-bà phá bỏ thẳng các luận thuyết của ngoại đạo, khéo léo sử dụng quyền, thật, cho nên dùng hai trí làm tông chỉ. Đó là ngôn ngữ của Đại sư trong một thời. Ý nghĩa gồm chung, riêng, trọn, nghiêng, nếu giữ lấy ngôn ngữ để đưa ra cách giải thích một phần thì không thể được, phải đạt đủ ý nghĩa về cái riêng của chung, cái chung của riêng thì mới sáng tỏ được.

Như về nghĩa chung, Trung luận đã dùng hai Trí làm tông chỉ thì Bách Luận cũng thế, Bách Luận đã dùng hai Trí làm Tông chỉ thì Trung luận cũng vậy. Nếu chỉ nói Trung Luận lấy hai đế làm tông chỉ, còn Bách Luận thì chẳng phải thế, như vậy là không đúng. Nói là không đúng, gồm có hai lý:

a/. Bồ-tát soạn luận chỉ nhằm phát huy giáo pháp của Phật. Trung luận phát huy giáo pháp, dùng hai đế làm tông chỉ. Bách luận cũng phát

huy giáo pháp, sao lại chẳng được dùng hai đế làm tông chỉ?

b/. Dựa theo bài tựa Trung Luận của Thâu Vi Quan Đại sư Tăng Triệu, trong bài tựa của Bách Luận chép: “Thông suốt bờ bến của tâm các bậc Thánh, mở ra sự bàn luận về lẽ cốt yếu của Chân đế”, há chẳng phải dùng hai đế làm tông chỉ hay sao?

Lại nói: “Ngừa mặt thờ than về sự suy đồi của Thánh giáo”, vì sao chẳng phải đốc phát huy giáo pháp? Văn phần cuối của Bách Luận chép: “Phật giảng nói về hai Đế, nay tôi theo Phật để học hỏi, cũng nói về hai đế”, há chẳng phải dùng hai đế làm tông chỉ hay sao?

Như vậy là cả hai luận đều dùng hai đế làm tông chỉ.

Tiếp theo nói hai luận: Trung Luận và Bách Luận đều dùng hai trí làm tông chỉ:

Bồ-tát ĐỀ-bà đối mặt bác bỏ các thứ tà thuyết ngang dọc một thời, khéo léo ở chỗ quyền thật nên lấy hai trí làm tông chỉ. Luận chủ của Trung luận, nhằm phá trừ nẻo mê chấp nội giáo, cũng khéo léo ở chỗ dùng tuệ thật làm tuệ phương tiện, đâu chẳng lấy hai trí làm tông chỉ? Vậy nên hai luận đều có thể dùng hai trí làm tông chỉ. Nhưng nay cho rằng Trung luận lấy hai đế làm tông, Bách luận dùng hai trí làm chỉ, thì đó là nhằm chọn lấy Trung luận, Bách luận hai tướng tiêu biểu so sánh về tính chất mạnh yếu để nói lên ý kiến ấy.

(3) Nói về sử dụng trí có chỗ hơn kém:

Như Bách Luận thì dùng hai trí Quyền, Thật; Trung luận thì dùng trí Thật, trí phương tiện. Rõ ràng là luận chủ của Bách Luận một thời đã đối kháng quyết liệt với ngoại đạo, bẻ gãy luận điểm của các phái Tăng-khư, Vệ-thế. Đó chính là khả năng của quyền trí. Còn Luận chủ của Trung luận là nhằm chấn chỉnh, nói bật giềng mối, sửa lại cho đúng pháp Phật, giải thích tông chỉ lớn của giáo pháp, chẳng phải là chuyện tranh luận về lời lẽ trong một thời, nên sử dụng tuệ thật và tuệ phương tiện. Sửa lại cho đúng, giữ gìn Phật pháp, chẳng phải chỉ nhằm phá bỏ tà kiến trong một thời, thì thấy rõ sự dụng công ấy là hơn. Còn luận chủ của Bách luận, một thời với phương tiện khéo léo bẻ gãy các luận điểm của ngoại đạo, chưa phải là luận về cửa chính yếu của Phật pháp, mới là năng lực của quyền Trí, thì dụng đó là kém.

(4) Nói về sự phá trừ có cả nội, ngoại: Gồm có hai nghĩa.

a/. Nói về sự phá trừ mê chấp của các “cùng học, cùng phái”. Bách luận thì phá bỏ đám “đi học”. Cho nên là Bồ-tát Long Thọ cùng hạng làm mất giáo pháp duyên hợp, cùng nhận lãnh giáo pháp của Phật, nhưng Bồ-tát thì lý giải, đạt ngộ, nói ra pháp Trung Quán. Chỗ nói

bày diễn đạt của Trung Quán thì gọi là Trung Luận. Người ngoài cũng nhằm thuyết giáo của Phật, nhưng lại điên đảo không hiểu, tuy nhằm giảng nói thông suốt mà đều là mê chấp về đoạn thường. Tuy là cùng học giáo pháp Phật mà có sự mê ngộ. Luận chủ phá trừ nẻo mê chấp về đoạn thường kia khiến họ có nhận thức đúng về giáo pháp Phật nên gọi là phá trừ các “cùng học”. Đối tượng được phá trừ của Đề-bà thì khác. Luận chủ tự học giáo pháp trong kinh điển của Phật. Ngoại đạo thì tự thọ lãnh sách vở của Tăng-khư, pháp học tập chẳng giống nhau nên gọi là phá trừ các “dị học”.

- Hỏi: Trung Luận phá trừ, lại có nghĩa thâm nạp. Bách luận với đối tượng cần phá trừ của mình có đạt được điều ấy chăng?

- Đáp: Cũng có được nghĩa ấy, do đâu mà biết? Như kinh nói: “Các loại đồ thư, sách ký, văn chương, chú thuật đều là Phật giảng nói, chẳng phải do ngoại đạo nói. Chỉ vì ngoại đạo mê chấp không hiểu nên mới phá trừ”, là phương tiện nên cần thu nạp.

- Hỏi: Bách Luận đối trị với duyên đã có nghĩa thu nạp, đối tượng được phá trừ của Trung luận chẳng có sự thu nạp hay chăng?

- Đáp: Cũng có nghĩa thu nạp ấy, tuy học hỏi giáo pháp của Phật, tư tào ra sự lý giải cho chính mình, như tác phẩm của Ca-chiên-diên Tử không hợp với nghĩa trong ba tạng. Do đó, Trung luận đối với việc phá trừ, cũng có nghĩa chẳng thu nạp kia.

Tuy nhiên, đối tượng được phá trừ của Bách luận duyên hợp nơi căn tánh có ba hạng:

a/. Hàng Thượng Căn: Lãnh hội sự phá trừ của Đề-bà khiến thông hiểu.

b/. Hàng Trung căn: Nghe Đề-bà phá trừ chẳng hiểu, chỉ sinh tâm tôn kính, sau đọc kinh Phật thì mới tỏ ngộ.

c/. Hàng Hạ căn: Nghe sự phá trừ không hiểu, đọc kinh Phật cũng chẳng tỏ ngộ, sau xem luận của Long Thọ mới lý giải, tỏ ngộ.

Như hạng người thuộc thượng căn thì cùng với chỗ phá trừ của Trung Luận duyên hợp nên đạt được sự tỏ ngộ bằng nhau. Còn đối với hạng Trung và Hạ căn thì được xem như cùng một bậc.

(5) Nói về việc dùng tính chất giả không giống nhau:

Về tính chất giả thì vốn có nhiều, ở đây nói bốn loại:

a/. Nhân duyên. b/. Tùy duyên. c/. Tự duyên. d/. Đối duyên.

- Như giải thích ý nghĩa rất sâu xa của nhân duyên thì đó là thân duyên giả. Tùy theo chỗ thích ứng của duyên mà giảng nói tức là tùy duyên giả. Dựa theo duyên để khảo xét, tìm tòi, thì gọi là Tự duyên

giả. Còn nếu mỗi việc phải đối trị để phá trừ, như đối với chỗ thường thì nói vô thường, v.v... tức là Đối duyên giả.

Trong bốn duyên ấy thì có cả nghĩa trọn đủ nghiêng lệch, nghiêng lệch tròn đủ.

Như nhân duyên, thuận theo Tự duyên, đối duyên sánh kịp với Tùy duyên, nên nói về nhân duyên. Như thế là đối duyên. Bốn giả ấy không hề lìa nhau, tức là nghĩa trọn đủ. Nếu theo hoàn cảnh mà việc sử dụng không giống nhau thì đó là nghĩa nghiêng lệch.

- Hỏi: Về Bốn giả ấy, Phật và Bồ-tát là hiện có hoàn toàn đầy đủ hay chẳng đầy đủ?

- Đáp: Theo nghĩa không khác nhau của khác nhau, nghĩa không hai của nhị thì Phật, Bồ-tát đều có đủ bốn giả. Còn nếu theo nghĩa khác nhau của không khác nhau, hai của không hai thì gồm có đủ mà chẳng gồm đủ, Phật hiện là vị Chủ giáo hóa, do đó gồm đủ cả bốn giả. Bồ-tát thì giúp đỡ, phát huy tông chỉ của giáo pháp, nên chỉ có hai giả là Tự duyên và đối duyên. Bồ-tát tuy có đủ hai giả mà sự sử dụng có lúc mạnh lúc yếu. Như Bách luận thì Tự duyên là yếu, đối duyên là mạnh, trung luận thì đối duyên là yếu, tự duyên là mạnh. Vì sao? Vì phần đầu của Trung luận nói: “Các vị luận sư nói ra vô số tướng của sinh, theo đó tìm kiếm tướng sinh chẳng thật có nên gọi là chẳng sinh. Nếu ra vô số tướng diệt, tìm kiếm tướng ấy cũng chẳng thật có nên cho là chẳng diệt”, tức là nghĩa Tự duyên. Bách luận thì mượn sự đối diện để phá trừ các luận điểm khác, tức là nghĩa đối duyên giả.

(6) Nếu về việc phá trừ, phát huy có tính chất xa, gần:

Như hai luận cùng so sánh, thì Trung luận là phát huy gần, Bách luận thì phát huy xa. Vì phần duyên của Trung luận, sự nhận lãnh gần gũi với kinh điển của Phật, sự mê chấp cũng gần gũi với giáo pháp Phật, việc phá trừ cũng gồm cả thu nhận, nên nghĩa phát huy trở thành gần. Còn phần duyên của Bách luận thì sự nhận lãnh chẳng gần gũi với kinh Phật, sự mê chấp cũng chẳng gần gũi với giáo pháp Phật, tự mình tạo kiến giải cho mình, sự phương hại đối với chánh giáo cũng xa, phá trừ tà chấp của họ thì mới đi vào Phật, pháp, nên nghĩa phát huy trở thành xa.

(7) Nói về sự phá trừ của hai luận có chính, phụ:

Trung luận chính là phá trừ sự mê chấp của nội giáo, phụ là dứt trừ tà chấp của ngoại đạo. Bách luận thì chính là đả phá tà chấp của ngoại đạo, phụ là làm trong sạch chỗ mê chấp của nội giáo. Vì sao? Vì như chỗ tà chấp của ngoại đạo và chỗ cần phá trừ của Trung luận duyên

là giống nhau, nên từ vị trí của mình đã phá trừ khắp, nên Trung luận đã phá chỗ mê lầm của nội giáo, phụ là đẩy mạnh nẻo tà chấp của ngoại đạo. Còn có sự mê chấp của những người tu học theo nội giáo và đối tượng cần được phá trừ của Bách luận thì giống nhau, cũng từ vị trí của mình mà đã phá khắp, nên Bách luận đã phá chấp của ngoại đạo, phụ là gọi sạch sự mê chấp của nội giáo. Cần nói rõ thêm.

Trung luận phá trừ có phụ có chính, nhưng so với Bách luận thì đều là sự phá trừ phụ. Còn về nghĩa phá trừ của Bách luận có chính có phụ, nhưng so với Trung luận thì sự phá trừ ấy đều là chính. Do đâu mà nói rõ như thế? Phật giảng nói giáo pháp gốc là vì chúng sinh nên chỉ ra nẻo sáng tỏ, dẫn dắt, nhằm giúp cho chúng sinh nhờ giáo pháp mà ngộ đạo. Chúng sinh đã chẳng biết giáo pháp thì chẳng thể ngộ đạo, Bồ-tát thương xót hạng chúng sinh mất đạo ấy, nên muốn giúp cho giáo pháp của Phật có mặt ở đời như xưa, nếu chẳng phá trừ chỗ tà chấp kia thì giáo pháp chân chính không được phát triển. Do đó, nghĩa phát huy là chính, là phụ. Còn Bách Luận thì phá trừ chỗ tự tạo nên của ngoại đạo, vì họ không hề học hỏi, nhận lãnh giáo pháp của Phật, thế thì phá trừ chỗ tà chấp của họ, sau đó mới đi vào pháp Phật. Do vậy, sự phá trừ là chính, phát huy là phụ.

(8) Nói về duyên của đối tượng được phá trừ có đối, chẳng đối:

Bồ-tát Đề Bà phá trừ thẳng ngoại đạo, do đó mà đối duyên. Long Thọ mang tính chất ẩn cư, dùng ngòi bút để biên soạn, vì thế mà không đối mặt với người ngoài.

- Hỏi: Do đâu mà một người đối mặt, một người thì không?

- Đáp: Có chỗ giải thích:

Long Thọ là người có tư tưởng sâu xa, biện giải cao tột, khó có thể đương đầu, người ngoài không dám cùng sách để đối địch, nên không đối mặt với các dị học. Còn chỗ giải thích của Đề-bà, một thời phải đối mặt để phá trừ các luận điểm của ngoại đạo, do đó mà phải đối mặt. Rõ ràng là lối giải thích ấy khó có thể lãnh hội.

Nếu cho Long Thọ có tư tưởng sâu mầu, cao xa, ngoại đạo không dám cùng đối mặt thì Đề-bà cũng thế, nên là chẳng đối mặt. Vả lại, nếu bảo Long Thọ có tư tưởng sâu mầu cao xa, ngoại đạo chẳng có thể đối mặt, thì Phật và ngoại đạo đã đối mặt, thế thì Trí của Phật là cạn chăng? Trí của đức Như lai sâu rộng mà vẫn đối mặt với ngoại đạo, nên biết, chẳng phải do Long Thọ trí sâu mầu nên chẳng đối mặt. Nay thì không chấp nhận lối giải thích vừa rồi.

- Hỏi: Nếu chẳng thế thì sao có hai vị, một thì đối mặt, một thì

không?

- Đáp: Ở đây cũng xác định như vậy. Tự mình thấy có sự cần thiết phải đối mặt bác bỏ mới phá trừ các luận điểm của ngoại đạo. Tự mình thấy sự cần thiết phải ẩn cư cầm bút biên soạn, dùng tác phẩm để phá trừ tà kiến.

- Hỏi: Chỉ đúng là như thế hay còn có nghĩa gì khác?

- Đáp: Lại có ý nghĩa sâu xa, do đâu mà nói rõ như vậy?

Thời đại Long Thọ hành hóa, là vào cuối thời kỳ chánh hóa, là đầu thời kỳ tượng pháp, chúng sinh tuy lại tìm hiểu giáo pháp mà mất tông chỉ, nhưng Phật pháp vẫn còn hưng thịnh, các tà kiến do đó mà bị che lấp, chúng sinh rất nhiều người cùng đến với đạo lớn, hàng tâm địa nhỏ hẹp, học hỏi nghiêng lệch, nói chung là ít. Long Thọ đã xuất hiện thì khiến muôn người ngưỡng vọng bái phục phong độ tuyệt vời, nên Bồ-tát chỉ cần cầm bút biên soạn thì các tà kiến tự tiêu diệt, không còn dám đối diện để tranh luận, đề cao, do đó mà Long Thọ chẳng đối mặt. Bồ-tát Đề Bà xuất hiện ở đời đã hơn tám trăm năm sau Phật diệt độ, cách bậc Thánh đã xa, bề đảng tà kiến đang hồi ngang dọc, chánh pháp bị sai lạc suy kém. Nên trong bài tựa của luận có nêu: “Tà kiến biện giải ép ngặt chân lý gây hỗn loạn cho chánh đạo, khiến vàng đá lẫn lộn, lợi hại chẳng phân”. Bồ-tát tuy đã xuất hiện ở đời, đám tà kiến vẫn còn phát sinh sự chống đối. Tự mình nếu chẳng đối diện để bẻ gãy các thứ luận điểm của đối phương khiến họ khuất phục, chịu thua, thì tâm tà trở nên lông hành, không thể sửa đổi sự mê lầm được, do vậy mà Đề-bà phải đối mặt với các tà kiến.

Như thế là hai người, một thì đối diện, một thì không. Ý nghĩa là như vậy.

(3) Nói về các vấn đề phá-lập, Đế-Trí, chính-phụ trong kinh luận:

Theo những người khác giải thích thì Tỳ-đàm lập mà chẳng phá, Tam luận thì phá mà chẳng lập, Thành Thật thì vừa lập vừa phá.

Nay xin hỏi:

Nếu cho Thành Thật do đả phá Tỳ-đàm nên gọi là vừa lập vừa phá, thì Tỳ-đàm cũng đả phá Thành Thật, vì sao chẳng được gọi là vừa lập vừa phá? Thành Thật đả phá những người cho căn nhận thức, đề xuất dùng thức để nhận thức, cho rằng: Nếu cho Căn có thể nhận thức thì người chết vẫn còn có căn, cũng còn nhận thức được sao? Nhận thức ở bên trong ấy, nhãn căn sao chẳng nhận thấy? Nhưng nay có căn mà không thức nên không thấy. Cho nên biết: Căn chẳng thể nhận thức, do đó mà phá bỏ căn để lập thức, gọi là vừa phá vừa lập.

Những người lập Căn nhận thức đả phá thức nhận thức, cho rằng, nếu dùng thức để nhận thức thì thức không bị chướng ngại, ở bên trong thì chẳng nhận thức chướng ngại ở bên ngoài, cho nên biết, chỉ là Căn nhận thức chứ chẳng liên quan tới thức nhận thức. Điều ấy há chẳng phải là vừa phá vừa lập sao?

Vậy nếu chỉ cho Tỳ-đàm lập mà chẳng phá, luận Thành Thật vừa lập vừa phá thì chẳng thích hợp.

Lại nữa: Cho rằng ba luận chỉ phá, chẳng lập thì cũng chẳng đúng.

Nếu hỏi ai là người hướng dẫn ông bảo Ba luận chẳng lập mà chỉ toàn là phá? Hẳn là vị ấy liền dẫn lời của Đại sư Tăng Triệu, trong bài tựa của Bách Luận có câu: “Nói mà không nhận lấy, phá mà chẳng lập” đấy há chẳng phải là Ba luận chẳng lập mà chỉ có phá hay sao?

Nay nói rõ là chẳng phải thế, bài tựa của luận cho rằng: “Phá mà chẳng lập” ấy chỉ rõ là chẳng chấp nơi sự phá trừ đó, nên nói phá mà chẳng lập, chẳng liên quan đến việc “chẳng lập mà chỉ có phá thôi”. Do đâu mà biết như vậy? Vì văn phần dưới nói: “Phá như có thể phá”. Gốc của sự phá trừ là phá trừ đã không tồn tại thì sự phá trừ cũng chấm dứt”. Chi thấy chẳng lập mà chỉ có sự phá trừ cho nên cho là phá mà chẳng lập. Nay nói luận làm hiển bày pháp quán Trung đạo, giáo pháp chân chính thì đâu có sự phá lập để có thể luận bàn? Nhưng nếu chẳng nhờ vào sự phá lập, thì không lấy gì làm hiển bày lý chẳng phá chẳng lập. Kinh sư tử Hống nói: “Nếu không nhờ Nhất nhị thì làm sao giải thích được lý Vô nhất vô nhị?” do đó mà hiện tại muốn làm hiển bày lý “không phá không lập” thì phải theo phương tiện mà nói về sự phá lập.

Dựa theo Phật, Bồ-tát mà so sánh: Nếu là Phật thì chẳng đầy đủ mà đầy đủ nên có phá có lập. Bồ-tát thì nên đầy đủ mà chẳng đầy đủ, do đó chỉ phá mà chẳng lập. Phật phá trừ các thứ tà kiến luống dối, sau đó thì giảng nói chánh pháp chân thật. Do vậy mà vừa phá vừa lập. Bồ-tát giúp Phật, biểu dương sự giáo hóa, trực tiếp phá trừ nẻo mê chấp tà vạy, làm hiển bày phương tiện của Phật, không có nơi chốn để tạo lập thành ra chỉ phá mà chẳng lập. Người nay nghe như thế thì liền khẳng định Phật có phá có lập. Luận chủ thì chỉ phá không lập, tức lại thành kiến chấp. Nay cần phải giải thích cho thông suốt.

Chẳng phải chỉ có Luận chủ chỉ phá mà không lập, Phật cũng chỉ phá mà chẳng lập. Chẳng phải chỉ có Phật vừa phá vừa lập mà luận chủ cũng được xem là vừa phá vừa lập. Người nay nghe như vậy thì lại sinh

nghi ngờ. Phật thì đúng là có lập, còn luận chủ đầu được xem là có lập? Nay cần phải hỏi lại ông:

Gọi Phật lập thì lập ở chỗ nào? Phật chỉ lập hai Đế làm cửa giáo pháp, cửa giáo pháp chỉ là giáo pháp chỉ rõ duyên trước. Đế chỉ là Đế nên duyên trước dung nạp cái gì? Chỉ Phật mới có thể thích hợp với duyên trước, đã đạt được có lập. Luận chủ thì cũng có khả năng giáo hóa để chỉ ra duyên trước nên cũng được xem là có lập.

Kế là nói về điều chẳng phải chỉ có luận chủ là không lập, mà Phật cũng không lập. Người nghe do đó lại thêm nghi ngờ. Luận chủ thì rõ là không lập, còn Phật sao lại chẳng lập? Nay xin hỏi ông Phật có lập thì đúng như thế. Ý kiến của vị kia liền cho rằng hai Đế của Phật tức là cửa ngõ của giáo pháp. Nay xin hỏi ông, nói hai đế là cửa ngõ của giáo pháp thì nhằm vào đối tượng gì? Hai đế là cửa ngõ của giáo pháp chỉ vì chúng sinh bị bệnh nên có thuốc, đã không bị bệnh cũng không có thuốc. Vả lại, ông tin hai đế là cửa ngõ của giáo pháp thì muốn biểu thị các pháp là có, muốn biểu thị các pháp là chẳng phải có. Ông đã tin hai đế là cửa ngõ của giáo pháp, có biểu thị chẳng có, không biểu thị chẳng không, làm hiển bày các pháp là không có chỗ, có tức là làm hiển bày các pháp là không có chỗ lập. Thế sao nghe hai Đế là cửa ngõ của giáo pháp thì liền cho là có lập? Nên biết: Chẳng phải chỉ có luận chủ không lập mà Phật cũng không lập. Lại nói rõ thêm: Chẳng những không lập mà cũng không phá, người nghe do đó lại nghi ngờ. Phật cùng Luận chủ đều phá trừ bệnh của chúng sinh, thế sao gọi là không phá trừ? Nay xin hỏi: Ông nói phá trừ, vậy phá trừ ở chỗ nào? Phá chỉ là phá trừ mê chấp. Có chấp nên gọi là phá, chấp đã không nên không phá. Luận chủ đã không chấp nên luận chủ cũng không phá.

- Hỏi: Như thế luận chủ không phá, vậy thì luận chủ cũng chẳng phát huy phải chăng?

- Đáp: Phá trừ gốc là phá trừ chấp. Phát huy, gốc là phát huy đối với chỗ bị che lấp. Luận chủ đã không còn chỗ chấp nên luận chủ không có đối tượng để phá trừ. Người ngoài có chỗ bị che lấp, thì người ngoài phải có sự phát huy. Luận chủ đã không còn bị che lấp thì Luận chủ không có phát huy.

- Hỏi: Gọi là phá, gốc ở người ngoài, gọi là phát huy, gốc thuộc về Luận chủ. Nhưng nay thì ngược lại: Gọi là phát huy thì thuộc về người ngoài, gọi là phá thì lẽ ra thuộc về Luận chủ phải không?

- Đáp: Gốc, phá là phá trừ chấp, gốc phát huy là phát huy chỗ bị che lấp. Luận chủ không hề chấp thì Luận chủ không có phá. Luận chủ

chẳng từng bị che lấp thì luận chủ không có đối tượng để phát huy. Luận còn chẳng thọ nhận sự phát huy thì đâu phải chịu lấy sự che lấp? Do đó, chẳng những không chấp, mà cũng không phá trừ. Chẳng những không bị che lấp mà cũng không phát huy, an nhiên không chút hệ lụy, gọi là đạt được giải thoát. Vậy nên người ngoài hỏi: Sự phá trừ như thế thì đạt được lợi ích gì? Đáp: Đó là đạt được giải thoát, đâu cần thêm gì nữa.

- Tiếp theo là nói về Đế, Trí, chính, phụ: Nếu nói đầy đủ thì là Đế, Trí, chủ thể, đối tượng, chính phụ. Nay nói giản lược là tính chất chính, phụ của Đế Trí. Như thế thì sẽ theo đó mà nói rõ.

Phật dùng hai Trí là chủ thể giảng nói, hai đế là đối tượng được giảng nói. Luận chủ dùng hai đế làm chủ đề luận bàn, dùng hai trí làm đối tượng được luận bàn. Phật đã dùng hai trí làm chủ thể giảng nói, tức lấy hai trí làm chính. Hai trí là đối tượng được luận bàn thì dùng hai Trí là phụ, nay biện giải về ý ấy, chính là nhằm nói về chủ thể, đối tượng của Đế Trí đó, cả phần chính phụ cũng được xét tới.

Nên cần nói rộng về bốn thứ chủ thể, đối tượng:

- a/. Y theo Phật nói về chủ thể, đối tượng.
- b/. Y theo Cảnh Trí nói về chủ thể, đối tượng.
- c/. Y theo luận chủ đề nói về chủ thể, đối tượng.
- d/. Y theo luận đề nói về chủ thể, đối tượng.

a. Như hai trí của Phật là chủ thể giảng nói, hai đế là đối tượng được giảng nói. Điều ấy tức là theo Phật để nói về chủ thể, đối tượng.

b. Còn Bồ-tát nhận lấy giáo pháp của hai đế, phát sinh hai trí. Giáo pháp biến chuyển gọi là Cảnh giới. Cảnh là chủ thể phát sinh ra. Đó là theo Cảnh, trí để nói về chủ thể, đối tượng.

c. Như hai trí của Luận chủ là chủ thể giảng nói, ngôn từ giáo pháp là đối tượng được giảng nói, thì đó tức là y theo luận chủ đề nói về chủ thể, đối tượng.

d. Như Luận là chủ thể luận bàn, kinh là đối tượng được luận bàn, thì đó là y theo luận đề nói về chủ thể, đối tượng. Nay do đâu ở phần đầu của luận này lại giải thích về chủ thể, đối tượng của Đế, Trí? Gồm có hai nghĩa:

- a/ Nhằm nói rõ nguyên do của việc soạn luận.
- b/ Nhằm nói lên chủ thể, đối tượng là không hai.

a)- Như nhằm nói rõ nguyên do của việc soạn luận: Luận chủ nhận lấy giáo pháp của hai đế, phát sinh hai trí, sử dụng hai trí ấy nên có thể soạn ra luận để phá trừ tà kiến. Đó tức là nguyên do của việc soạn luận.

b)- Mục đích là nói chủ thể - đối tượng là không hai: Tuy có bốn thứ chủ thể - đối tượng, nhưng chỉ trở thành một chủ thể - đối tượng, và thành không có chủ thể - đối tượng, nên chẳng còn Đế, Trí, chẳng có chủ thể - đối tượng, chẳng chính chẳng phụ. Đó tức là nhằm nói về tính chất không hai của chủ thể - đối tượng.

Nay giải thích tiếp về phần đầu:

Đã rõ là Phật dùng hai trí làm chủ thể giảng nói, hai Đế làm đối tượng được giảng nói. Luận chủ cũng dùng hai trí làm chủ thể giảng nói, ngôn từ giáo pháp là đối tượng được giảng nói. Theo Luận chủ thì không có trí khác với Phật, vì tổ ngộ giáo pháp của Phật thì sinh trí. Luận chủ không có sự giảng nói khác với Phật, vì lại giảng nói điều Phật đã giảng dạy. Luận chủ cũng không luận bàn khác với Phật, vì lại bàn luận điều Phật đã giảng. Nên Phật, hoặc chủ thể hoặc đối tượng đều là đối tượng của Luận, còn Luận chủ thì hoặc đối tượng đều là đối tượng được phát huy. Luận chủ hoặc đối tượng hoặc chủ thể đều là chủ thể phát huy. Vì sao? Vì luận chủ nhận lấy các giáo pháp ở hai Đế, phát sinh hai trí, nhưng Đế, Trí là không hai. Do đế thành Trí nên cùng nhận chung tên gọi là Đế. Phật dùng hai Trí giảng nói hai Đế, đế Trí là không hai, do trí thành đế nên cùng nhận chung tên gọi là Trí. Đế trí của Phật nhận chung tên gọi là Trí nên hoặc chủ thể, hoặc đối tượng đều là đối tượng của Luận. Trí Đế của Luận chủ gọi chung là Đế, nên hoặc đối tượng hoặc chủ thể đều là chủ thể của luận. Do vậy mà Luận chủ dùng hai đế làm chủ thể của luận, dùng hai trí làm đối tượng của luận. Dùng hai Trí làm chủ thể giảng nói, hai đế làm đối tượng được giảng nói, nên Phật dùng hai trí làm chính, hai đế làm phụ. Luận chủ thì lấy hai đế làm chính, hai trí làm phụ. Nên kinh lấy trí làm chủ thể, dùng đế làm đối tượng. Còn luận thì lấy đế làm chủ thể, lấy trí làm đối tượng. Đó chính là chủ thể của kinh, là đối tượng của luận, chủ thể của luận là đối tượng của kinh, đó cũng là điểm phụ của kinh là điểm chính của luận, điểm phụ của luận là điểm chính của kinh. Điểm chính của kinh là điểm phụ của luận. Chủ thể của kinh là đối tượng của luận thì đối tượng ấy chẳng phải đối tượng. Đối tượng của kinh là chủ thể của luận, thì chủ thể ấy chẳng phải chủ thể. Điểm phụ của luận là điểm chính của kinh, thì cái chính ấy chẳng phải là chính. Điểm chính của luận là điểm phụ của kinh, thì cái phụ ấy chẳng phải là phụ. Cho nên là phi chủ thể, phi đối tượng, chẳng phải phụ chẳng phải chính, chẳng kinh chẳng luận, chẳng thầy chẳng trò. Phi chủ thể phi đối tượng mà là chủ thể, đối tượng. Phi phụ chính mà là phụ, chính. Chẳng kinh chẳng luận mà là kinh luận. Chẳng thầy chẳng trò

mà là thầy trò. Đó là Phật, Bồ-tát, kinh luận, thầy trò, theo nhân duyên mà cùng thành tựu, cùng đạt được Trung đạo.

(4) Nói về việc giải thích tên gọi Luận Trung quán:

Ba chữ Luận Trung Quán không nhất định. Gọi là Luận Trung Quán, cũng gọi là Luận Quán Trung, cũng gọi là Quán Luận Trung. Nếu là Luận Trung Quán thì dựa theo luận để gọi tên, nếu là Luận Quán Trung thì theo sự lãnh hội của quán làm mục đích. Còn nếu là Quán Luận Trung thì dựa theo công năng của luận mà gọi tên. Sở dĩ như thế là vì, nếu dựa theo luận để gọi tên, thì Trung chính là thông suốt giáo pháp của lý, tức là trung của giáo, trung của lý. Vâng theo giáo pháp của hai đế, phát sinh hai trí. Giáo pháp chuyển biến gọi là cảnh giới. Cảnh của trung phát sinh trí của quán. Do đó, đầu tiên là nói về cảnh của Trung, kế là nói về trí của quán. Quán về trung đã hưng thì tên của Luận được khởi. Từ cảnh của trung phát sinh trí của quán, sử dụng trí của quán ấy để có thể nghiên cứu tường tận về môn đã đi qua, trở lại, do đó gọi là luận, nên gọi là Luận Trung Quán.

Như dựa theo sự lãnh hội về quán làm mục đích, thì nói rõ việc dùng Trí của quán đó để có thể quán về cảnh của Trung chính. Lại dùng trí của quán ấy tìm hiểu đích xác về đúng sai, nên gọi là Luận Quán Trung. Còn nếu dựa vào công năng của luận để gọi tên thì nói về luận là bàn luận về đối tượng gì. Luận chỉ rõ là luận về môn quán trung. Nếu là luận khác thì luận ở kiến giải nghiêng về một bên. Còn luận này thì nói về quán trung, nên gọi là Quán Luận Trung. Sự giải thích này chẳng phải không có ý nghĩa, nhưng không phải là ý chính của một học phái. Nay hỏi: Vì sao phần mở đầu thì nói là Trung Quán?

- Đáp: Sự sâu xa ấy là có lý do. Nói rõ về duyên của sự mất đạo, chưa thấy Phật tánh, chưa thích ứng với Bát-nhã. Tâm yên vui trong sinh tử, ý thường bước lên con đường đoạn, thường. Đi theo nẻo sinh diệt, đoạn thường, do đó mà trái với Trung đạo. Đi theo nẻo tà kiến lầm lạc, vì thế mà mất chánh pháp. Do điên đảo luống dối mà thành ra chẳng thấy được Thật tướng. Nay nhằm đối trị những chỗ sai lạc ấy, nói về sự xa lìa nẻo đoạn thường, thì đó là Trung đạo, dứt bỏ mọi tà kiến lầm lạc, do đó mà được chánh pháp, lìa hẳn luống dối nên đạt đến Trung Thật. Vì nay nhằm đối trị chốn luống dối nghiêng lệch kia mà luận được nói tên là Trung Quán.

- Hỏi: Thế nào là duyên của sự mất đạo?

- Đáp: Duyên ấy thì vô lượng, tóm lại không ngoài ba thứ:

a/. Duyên của trường hợp vâng theo giáo pháp nhưng mất tông

chỉ.

b/. Duyên của trường hợp đi theo nhận thức tà kiến.

c/. Duyên của đường hợp trôi theo nẻo phù phiếm của thế tục.

Chẳng phải vâng theo giáo pháp mà làm mất tông chỉ, cũng chẳng phải là nhận thức, lãnh hội theo đường tà kiến, mà chính là duyên theo nẻo phù phiếm của thế tục. Nên nay điều mà luận cần phá trừ chính là phá bỏ trường hợp đầu, gồm cả việc dứt sạch hai trường hợp sau.

- Hỏi: Từ khi nào dấy khởi sự mê lầm đối với giáo pháp làm mất tông chỉ?

- Đáp: Như phần đầu của luận nói: Sau Phật diệt độ hơn năm trăm năm, con người trong thời tượng pháp, căn trí dần chuyển sang ám độn, không thấu đạt giáo pháp của hai đế, Trung đạo, chính là các nẻo mê chấp về sinh diệt, đoạn thường, một khác, đến đi, nên thành tám thứ chẳng phải tám bất. Nay Luận chủ vâng nhận giáo pháp hai đế, Trung đạo thì thấy là bất sinh bất diệt, bất đoạn bất thường, bất nhất bất dị, bất lai bất xuất. Đó chính là tám bất. Do tám nẻo chẳng phải tám bất nên đó là con đường Trung Thật.

- Hỏi: Dựa vào đâu mà cho rằng tám nẻo chẳng phải là Bất, là luống dối, và do tám bất mà gọi là Trung Thật?

- Đáp: Người ngoài cho là có sinh có diệt. Nay theo hướng ấy mà cầu tìm sinh chẳng thật có, nên sinh là chẳng sinh. Nay theo hướng để cầu tìm diệt chẳng thật có, nên diệt là chẳng diệt. Họ nói có sinh diệt nhưng cầu tìm sự sinh diệt ấy chẳng thật có, nên tức là không mà cho là có. Đó chính là luống dối. Luận chủ nói chẳng sinh chẳng diệt. Trong kinh cũng giải thích các pháp thật sự là chẳng sinh chẳng diệt, quả từ nơi bất sinh bất diệt nên cho là Trung thật.

Như theo kiến giải của Tỳ-đàm cho rằng: Khi nhận thức phân biệt các pháp thì nói ra là lìa bỏ tên gọi. Nếu sự nhận thức phân biệt không còn đối tượng lìa bỏ thì gọi là Đệ nhất nghĩa. Vì là Thế đế nên luống dối, vì là Đệ nhất nghĩa nên Trung thật, như trong thế đế nói về ngã. Cầu tìm ngã chẳng thật có, tên gọi của ngã. Thế là chẳng nói là không mà lại hợp với tên gọi, tức là không mà cho là có, nên nói là lìa bỏ danh thì được nói bày. Như cho mười một thứ sắc chung hợp thành sắc ấm, thật sự như thế. Có danh thì dẫn về thể. Có thể thì ứng hợp danh. Nên không có đối tượng để lìa bỏ, tức là nghĩa bậc nhất.

Thời nay cũng vậy, chỗ giảng của người ngoài là không mà cho là có, nên là luống dối. Luận chủ nói ra kiến giải về quả như trong kinh đã giải thích cho nên là Trung thật.

- Hỏi: Trong kinh đã giải thích về Nhị đế, Trung đạo. Trong luận cũng giải thích hai đế, Trung đạo. Như vậy thì có gì khác nhau?

- Đáp: Có khác nhau. Trong kinh nêu rõ về Trung đạo ở nhị đế. Còn ở luận thì giải thích hai đế ở Trung đạo. Sở dĩ như thế là vì, trong kinh giải thích giáo pháp để biểu thị cho lý mâu, do hai làm hiển bày không hai, tức là nói rõ Trung đạo ở hai đế. Trong luận thì duyên ở chỗ từ việc nhận lãnh hai giáo pháp không, hữu liên trụ chấp nơi hai pháp không, hữu, nên trở thành mê lầm. Luận chủ nay phá trừ sự mê chấp không hữu ấy, chỉ rõ chẳng phải không hữu, dứt sạch rốt ráo, giả nói là Trung, tức là trước nói về Trung đạo. Trước hết là nói về không hai. Người ngoài liền nói ra lỗi của Luận chủ: Như thế thì trong kinh đâu có giải thích về hai Đế Hữu Vô? Luận chủ giải thích: Trong kinh giải thích về Hữu-Vô thì đó là Hữu Vô của phương tiện. Trong kinh giải thích về hai Đế thì đó là hai đế của giả Danh. Vì vậy mà trong luận nói về hai đế của Trung đạo.

Tiếp theo, giải thích theo hướng ngược lại với câu nghĩa trên:

Trong kinh thì giải về hai đế của Trung đạo còn trong luận thì giải thích về Trung đạo của hai Đế. Sở dĩ như thế là vì, Phật thì dùng chánh quán về Trung đạo để hướng tới duyên, giảng nói hai giáo pháp ở chân, tục. Đó tức là từ thể khởi dụng, từ không hai nêu ra hai. Do vậy mà trong kinh giải thích về hai đế của Trung đạo.

Nhưng, do duyên theo giáo pháp ở hai đế chân, tục bị lầm lạc, vì thế mà trở thành nghiêng lệch. Nay Luận chủ đã phá chân chẳng phải chân, phá tục chẳng phải Tục, dứt trừ nẻo chấp nghiêng lệch kia, khiến đều quy về chỗ thấu đạt Trung. Do đó mà nói về Trung đạo của hai đế.

Tuy nhiên, ba tên gọi của Luận Trung Quán, có khi thì lý giải theo hướng hợp, có lúc thì giải thích theo hướng lìa. Tuy theo hướng hợp để lý giải, nhưng hợp mà chẳng một. Dù giải thích theo hướng lìa, nhưng lìa mà chẳng khác. Vì thế nên chẳng riêng khác. Tuy giải thích theo hướng hợp mà ba nghĩa không mất. Dù lý giải theo hướng lìa mà một ý viên thông. Nay hướng giải thích theo hướng hợp, tiếp theo là nói rõ cách lý giải theo hướng lìa.

a/. Giải thích theo hướng hợp:

Sự tương quan ấy ra sao? Luận Trung Quán chẳng phải dùng cảnh của Trung biểu thị cho Trí của Quán nhằm nói rõ cảnh. Trí khác nhau. Nay giải thích là dùng Trung để giải thích Quán: Đó là quán về vật gì? Chính là quán về Trung thì quán ấy là Trung, nên gọi là Trung Quán.

Từ thể trung thật phát sinh chánh quán. Chỉ dùng chánh quán ấy để có thể gọi sạch kiến chấp về đoạn thường, vì vậy gọi là luận. Do đó có tên là Luận Trung Quán.

Luận này đâu khác đối với sự quán theo Trung (Trung quán) vì sao? Vì nếu đi theo sinh diệt, đoạn thường thì chẳng phải Trung quán. Nay chẳng đi theo sinh diệt, đoạn thường ấy nên thuộc về Trung Quán. Trung Quán nói bày ra bằng lời thì đó gọi là Luận, nên là Trung Quán, cũng gọi là Quán Luận Trung.

b/. Nói rõ về cách giải thích theo hướng lia: Chẳng phân cũng tự nhận rõ. Nhưng trong sự giải thích theo hướng này có nhiều kiến giải của các Luận sư. Vì sao? Vì trung là nói về sự Trung thực, nên Trung là chỉ cho lý trung thực. Tông nào cũng đều dốc nói về lý Trung, các kiến giải cùng gọi đó là văn trung thực. Vì thế trong sự giải thích, kiến chấp chẳng phải một. Bàn một cách tóm lược thì không ngoài bốn kiến giải: Ngoại đạo, Tỳ đàm, Thành Thật, và Địa luận. (Nghĩa về Trung đạo phần sau sẽ nói rộng thêm).

a/. Kiến giải của ngoại đạo:

- Như Ca-tỳ-la giải thích về Trung cho rằng: Đất chẳng phải cái bình, phi chẳng phải cái bình. Sở dĩ như thế là vì, bất tức là nắm đất là cái bình, nên cho là chẳng phải cái bình. Chẳng lia nắm đất có cái bình nên gọi là chẳng phải cái bình, cũng chẳng tức là chẳng lia”.

- Hoặc như Ưu-lâu-ca giải thích về Trung cho âm thanh chẳng phải lớn, chẳng phải nhỏ. Sở dĩ như vậy là vì, như chuông lớn thì âm thanh to, chuông nhỏ thì âm thanh nhỏ. Nên nói hết mực về âm thanh ấy thì thật chẳng phải lớn, chẳng phải nhỏ.

- Hay như Lạc-sa-bà giải thích về Trung: Ánh sáng chẳng phải sáng, chẳng phải tối. Sở dĩ như thế là vì, lúc đầu mới phát sinh do vậy mà chẳng sáng. Xua trừ tối tăm, do đó mà chẳng tối.

- Nay trước hết đã phá ý kiến thứ nhất:

Ông cho chẳng tức là nắm đất là cái bình nên nói là lia. Chẳng lia nắm đất có cái bình nên cho là tức là. Chỉ thấy là lia là tức là, vậy thì chỗ nào có chẳng phải là lia, chẳng phải là tức là? Hai kiến giải còn lại cũng cùng một cách phá trừ như thế.

b/. Kiến giải của phái Thành thật:

Giải thích về Thế đế có ba thứ Trung, như chẳng tức là bốn Trần có trụ, nên chẳng phải tức là. Chẳng lia bốn Trần mà có Trụ nên chẳng phải là lia.

Kiến chấp ấy đã giống với ngoại đạo thì cũng như đã phá ở trước.

Nay xin hỏi: Về phía cửa Thiền trong chỗ giải thích ấy thì nghĩa như thế nào? Có người nói: Đạo chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải Trung. Mà có mà không là giả. Nay xin hỏi ông: Phải chăng có riêng chẳng phải có, chẳng phải không, cho là Trung, hay là dùng sự phá trừ có, không ấy là chẳng phải là có chẳng phải là không, mà cho là Trung? Nếu bảo có riêng chẳng phải có chẳng phải không thì nghĩa ấy chẳng thích hợp. Vì sao? Vì gốc phá trừ có không nên đạt được chẳng phải có, chẳng phải không. Nhưng nay từ chỗ nào mà có được cái chẳng phải có, chẳng phải không ấy để cho là Trung? Do đó mà chẳng thích hợp. Còn nếu nói chỉ dùng sự phá trừ có không mà có chẳng phải có chẳng phải không, tức dùng cái chẳng phải có chẳng phải không ấy để làm nghĩa của Trung thì lại cũng chẳng thích hợp. Vì sao? Vì ông gốc là phá trừ có nên là chẳng phải có, phá trừ không nên chẳng phải không. Có không đã bị dứt trừ thì chẳng phải có chẳng phải không cũng dứt, đâu được dùng cái phi Hữu phi vô ấy để làm Trung? Về Giả cũng giống như thế. Phải chăng chỉ dùng chỗ có không của chẳng phải làm Giả? Hay khởi riêng có, không làm Giả? Nếu bảo chỉ dùng chỗ có không của chẳng phải (phi) ấy làm Giả thì cũng chẳng đúng. Vì sao? Vì chỗ có không của chẳng phải (phi) ấy đã bị phá trừ rồi, đâu còn có cái có không ấy để làm giả! Nếu nói khởi riêng có không để làm giả thì cũng chẳng đúng. Gốc là do chẳng phải có, chẳng phải không nên đạt được có, không. Vậy chỗ nào để khởi riêng về vừa có vừa không để làm giả? Nay xin hỏi ông: Phải chăng định dùng chẳng phải không làm Trung, có không làm Giả? Hay chẳng phải như thế? Nếu ông nói định dùng thì xin hỏi: nếu vậy thì chẳng phải trong chẳng phải là ngoài là Trung, vừa trong vừa ngoài là Giả chăng? Như đáp: Đúng như thế thì xin nói câu hỏi:

Đại kinh có câu: “Chẳng phải trong, chẳng phải ngoài, vừa trong vừa ngoài. Nên gọi là Trung đạo”. Nếu thế thì chẳng phải có, chẳng phải không, vừa có vừa không nên gọi là Trung đạo. Đâu được dùng nghiêng lệch cho chẳng phải có chẳng phải không là Trung. Mà có mà không là giả? Nếu vậy thì nên dùng chẳng phải trong chẳng phải ngoài là Trung, vừa trong vừa ngoài là giả.

Vả lại, ông đã phá trừ có, không rồi, đâu được dùng cái chẳng phải có chẳng phải không ấy làm Trung. Cho nên luận nói: “Trước, sau đã là không rồi thì ở giữa làm sao có thể là có? Cũng vậy, có không đã là không rồi thì Trung đâu lại là có? Như phá trừ duyên giảng nói chẳng phải duyên nên không có pháp chẳng phải duyên. Cũng vậy, phá trừ có không nên chẳng phải có chẳng phải không, nên chẳng có pháp chẳng

phải có chẳng phải không, đâu được dùng pháp chẳng phải có chẳng phải không ấy để làm Trung? Thêm nữa, ông cho chẳng phải có chẳng phải không là Trung, có không cũng là Trung, ông cũng cho vừa có vừa không là giả, chẳng phải có chẳng phải không cũng là giả. Vì sao? Vì giả là nghĩa chẳng tự mình có. Gốc do chẳng phải có chẳng phải không nên nói có-không. Có, không đã là giả thì chẳng phải có chẳng phải không vì sao chẳng phải là giả? Trung gốc là lia đoạn thường, ông do có - không nói chẳng phải có chẳng phải không. Chẳng phải có chẳng phải không lia đoạn thường đã là Trung, vừa có vừa không cũng lia đoạn thường, thì sao chẳng phải Trung? Nếu bảo chẳng phải có, chẳng phải không chẳng được gọi là giả thì có, không cũng chẳng được gọi là giả. Nếu nói có, không chẳng được xem là Trung thì chẳng phải có chẳng phải không cũng chẳng được xem là Trung, họ sẽ nói: Như thế thì có - không, chẳng phải có chẳng phải không là Trung, có được chẳng? Nay nói rõ: Có là thường, kiến, không là đoạn kiến, chẳng phải có chẳng phải không là nói về sự ngu si, đâu vội cho là Trung? Họ sẽ nói: Như thế thì cùng là giả, được chẳng? Nay giải thích: ông đã chấp không khác với có, chấp có khác với không, chẳng phải có chẳng phải không khác với có không thì đâu được cùng cho là giả. Nay xin hỏi: ông đã có kiến giải khác là chẳng phải. Vậy tướng chung ấy là thế nào? Luận sư sẽ đáp, cho rằng chỉ phá trừ trung, giả như thế, tức là Trung, chỗ nào đâu có Trung riêng? Nhưng ý ấy khó lãnh hội nên phải giải thích: Điều ấy cần được nhận thức theo nghĩa Pháp thân. Pháp thân không hiện hữu nhưng không nơi nào mà chẳng hiện hữu. Pháp thân không hiện hữu tức chẳng ở chỗ có chẳng ở chỗ không, cho đến đối với các pháp, nghĩa cũng như vậy, chẳng chỗ nào không hiện hữu. Pháp thân vừa ở chỗ có, vừa ở chỗ không, cũng ở chỗ vừa có vừa không, cũng ở chỗ chẳng phải có chẳng phải không. Cho đến trong các pháp sắc tâm, nghĩa cũng như thế. Nên Không chẳng phải Trung. Kinh Nhị Dạ nói rõ: “Từ tâm đặc đạo đến tâm nhập Niết-bàn thường giảng nói Trung đạo”. Đã gọi là giảng nói Trung đạo thì trong khoảng thời gian giữa hai đêm ấy đâu chỉ giảng nói về chẳng phải có chẳng phải không, mà không nói về có không, v.v... Nên biết: Tất cả các pháp “không - chẳng phải là” Trung. Riêng cho rằng: Nói về sự chẳng hiện hữu là chẳng hiện hữu ở Hữu đặc. Hữu đặc nên chẳng phải Trung. Gọi là Hiện hữu là Hiện hữu ở Vô đặc. Vô đặc nên là Trung.

- Hỏi: Nếu chẳng hiện hữu ở Hữu đặc thì sao gọi là không, chỗ nào là không hiện hữu?

- Đáp: Nay nói: “không chỗ nào không hiện hữu” là chỉ hiện hữu ở Vô đắc. Hữu đắc là chiều ngang (không gian) hoàn toàn không sở hữu nên đâu được coi là Trung, để cho tất cả đều hiện hữu. Nói điều ấy chẳng hiện hữu thì tất cả chẳng hiện hữu.

- Hỏi: ông đã dựa vào kinh Nhị Dạ để nói về các pháp “không, chẳng phải là” Trung. Vậy do đâu phần đầu luận cho chẳng sinh chẳng diệt là Trung, chẳng chấp giữ sinh diệt là Trung?

- Đáp: Vì nhằm đối trị bệnh, duyên phần nhiều chấp ở sinh diệt, chỉ thấy sinh diệt mà chẳng thấy bất sinh bất diệt, do đó mà thành nghiêng lệch. Nay nhằm đối trị sự nghiêng lệch về sinh diệt ấy mà nói chẳng sinh chẳng diệt là Trung.

Nhưng giải thích về Trung có ba thứ:

a/. Đối trị sự chấp nghiêng lệch (đối thiên).

b/. Đối trị tà kiến (đối tà).

c/. Giải thích Trung theo nghĩa thật.

Chỉ theo chữ Trung ấy thì lại có ba nghĩa. Tuy có ba nghĩa nhưng chẳng hại đến một ý. Tuy là một ý mà ba nghĩa không mất. Sở dĩ như thế là vì, chỉ do chấp nghiêng lệch nên vì vậy mà thành tà vạy. Tà vạy nên vì thế mà chẳng đúng. Chẳng đúng nên gọi là Hư. Nay thì chẳng nghiêng lệch nên chẳng tà vạy. Chẳng tà vạy nên là đúng, đúng nên là Trung, Trung nên là Thật, Thật nên chẳng phải Hư.

- Hỏi: Thiên lệch và tà vạy khác nhau ra sao?

- Đáp: Nói về không khác nhau thì nghiêng lệch nên do đó mà tà vạy. Tà vạy nên do vậy mà nghiêng lệch. Còn nói về khác nhau: Trung luận thì đối trị nghiêng lệch mà nói về Trung. Bách Luận thì đối trị tà kiến mà nói Trung. Vì sao? Vì nghiêng lệch là nghiêng lệch từ sai lầm. Vâng nhận giáo pháp của Phật nhưng sinh kiến giải sai lạc, do đó gọi là nghiêng lệch. Vì thế Trung luận nhằm đối trị sự nghiêng lệch ấy mà nói giảng Trung. Tà kiến là gây tạo theo ngoại đạo để nhận thức, lý giải về muôn vật, không vâng theo giáo pháp của Phật, do đó gọi là Tà. Vì thế mà Bách luận nhằm đối trị tà, nói giảng nói về Trung.

Vượt qua hai trường hợp ấy nên được gọi là Thật. Vì sao? Đối trị chỗ nghiêng lệch nêu giảng về Trung, nên chấp nghiêng lệch được trừ bỏ, thì Trung cũng hết. Đối trị tà kiến nêu giảng về Trung, khi tà kiến bị phá trừ thì Trung cũng dứt. Chẳng chấp nghiêng lệch, chẳng Trung, chẳng tà, chẳng chánh, vượt qua hai trường hợp ấy, do đó gọi là thật.

Đã giải thích Trung theo nghĩa thật rồi, bây giờ tiếp tục nói: Trước giải thích là có ba thứ: một là đối trị chấp nghiêng lệch, hai là đối trị tà

kiến, ba là theo nghĩa thật. Nay hỏi: Trung ấy là thật thì đâu có được ba thứ:

- Đáp: Trung còn chẳng có thể được một, Trung đâu có thể có được ba? Do duyên nên cũng có thể được một, do duyên nên cũng có thể được ba. Nhưng, tuy có ba mà chỉ là một nghĩa. Nói ví dụ như các Đức Như lai trong mười phương cùng chung một pháp thân, một tâm, một trí tuệ, diệu lực vô úy cũng như thế. Tuy là chư Phật mười phương nhưng cùng chung một Pháp thân.

Nay nói: Trung có nghĩa là thật. Nhưng trong kinh, sự giải thích về nghĩa không giống nhau. Lược nói có ba cách:

a/. Nói theo chiều ngang (không gian) để hiển bày sự xuất phát.

b/. Nói theo chiều dọc (thời gian) để biểu thị lý.

c/. Dựa vào danh để giải thích nghĩa.

a. Nói theo chiều ngang để làm hiển bày sự xuất phát.

Như Tục lấy gì làm nghĩa? Tục lấy chân làm nghĩa. Chân lấy cái gì làm nghĩa? Chân lấy Tục làm nghĩa. Nên kinh nói: “Muốn nhận thức một cách sâu xa về Thế đế nên giảng Nghĩa Đế đệ nhất. Nhằm khiến nhận thức một cách sâu xa về nghĩa đế đệ nhất nên giảng nói Thế đế

- Nay hỏi:

Điều ấy chính là nhằm nhận thức một cách sâu xa về thế đế nên giảng nói Nghĩa Đế đệ nhất. Vậy thì sao cho là chân dùng tục làm nghĩa, nên điều ấy chính là nhằm khiến nhận thức một cách sâu xa về Nghĩa Đế Đệ Nhất nên giảng nói về Thế đế. Vậy thì sao cho là Tục lấy chân làm nghĩa?

- Đáp: Do đâu mà giảng về Thế đế? Chỉ vì khiến nhận thức về nghĩa đế Đệ nhất, há chẳng phải chân lấy tục làm nghĩa hay sao! Tục là chỗ sử dụng của cõi chấnnên chân lấy tục làm Nghĩa. Do đâu mà giảng nói về nghĩa đế đệ nhất? Chỉ vì nhằm khiến nhận thức về Thế Đế, há chẳng phải tục lấy chân làm nghĩa? Chân là chỗ nói bày của cõi Tục, nên Tục làm nghĩa.

b. Nói theo chiều dọc để biểu thị Lý:

Như tục biểu thị chẳng tục. Chẳng tục là chốn nói bày của cõi tục. Nên tục lấy chẳng tục làm nghĩa. Như chân biểu thị cho chân, Chẳng chân là nơi sử dụng của cõi chấnnên chân lấy chẳng chân làm nghĩa. Vậy nên Kinh Kim Cổ chép: “Biết rõ có, chẳng phải có, chẳng phải có thì có thể thấy được Như lai,” Vì thế, do giáo pháp nhận biết về lý, tỏ ngộ pháp thân Phật.

c. Dựa vào danh giải thích nghĩa:

Như Tục nghĩa là phù hư, chân nghĩa là chân thật. Kinh Niết-bàn có câu: “Khổ là tướng ép ngặt. Tập là tướng sinh thành, diệt là tướng dứt tận, đạo là tướng thông suốt”. Nay nói rõ:

Giải thích về Trung cũng gồm có ba trường hợp:

Như Trung lấy gì làm nghĩa? Trung lấy chẳng Trung làm nghĩa. Trung lấy gì làm nghĩa? Trung lấy Thật làm nghĩa.

- Giải thích nghĩa quán:

Giải thích Trung đã hiển bày thì nghĩa của quán sẽ sáng tỏ. Vì sao? Vì đã gọi là Trung Quán, Trung thì lìa đoạn lìa thường nên Quán cũng lìa thường lìa đoạn. Do đó đã lý giải Trung tức là giải thích Quán. Tuy vậy, hiện tại lại phải giải thích rõ thêm. Trung đã có nhiều loại thì Quán cũng có nhiều đường.

Như ngoại đạo thì dựa vào tâm mà đề ở dưới. Dưới thì ngăn chặn các thứ khổ lộ rõ, nên ở trên thì dốc phát ra điều hơn hết, cũng là nghĩa về Quán. Hoặc như phái Tỳ-đàm với các pháp Niệm xứ chung riêng, năm tháng quán để đối trị tâm vọng, cũng là nghĩa về Quán. Người của phái Thành thật cũng giải thích về nghĩa Quán, chẳng thể nói ra hết được. Nay nói một cách tóm lược thì có hai thứ:

1) Quán theo Hữu đắc của Tiểu thừa.

2) Quán theo Vô đắc của Đại thừa.

1/. Quán theo Hữu đắc của Tiểu Thừa:

Theo quan điểm này thì cảnh không sinh diệt, Trí có sinh diệt. Dứt trừ phiền não tức là diệt, tu tập được trí tuệ tức là sinh. Phiền não thì trước có nay không, trí tuệ thì trước không nay có. Đó chính là cảnh trí. Sai khác, sinh diệt không giống nhau.

2/. Quán theo hướng Vô đắc của Đại Thừa:

Theo quan điểm này thì không phải như trên. Cảnh trí không hai. Cảnh không sinh diệt mà trí cũng không sinh diệt. Phiền não xưa là chẳng sinh nay cũng chẳng diệt. Trí tuệ là gốc chẳng diệt, nay cũng chẳng sinh. Đó là cảnh trí không hai, có không bình đẳng. Nên cho rằng: Ta quán Như lai, quá khứ chẳng tới, vị lai chẳng đi, hiện tại chẳng trụ. Quán như thế gọi là chánh quán, khác với pháp Quán ấy thì gọi là Tà Quán.

Nhưng Quán nghĩa là gì? Quán nghĩa là liễu đạt, cũng là sự soi chiếu. Tuy nhiên, xét theo nghĩa chính của luận này thì Quán nghĩa là khảo xét, quan sát. Khảo sát về đoạn, thường: quan sát về luống dối. Nay nếu lấy văn để dẫn chứng mỗi phẩm đều khảo xét về đoạn thường, mỗi chương cùng quan sát về luống dối. Chỉ rõ tám bất tức là tướng của

quán ấy. Họ cho là sinh diệt, là đoạn thường. Nay thì theo nẻo quán ấy để tìm sinh diệt, xét đoạn thường là chẳng đoạn, chẳng thường. Đó tức là quán sát đoạn thường là chẳng đoạn thường, khảo xét lưỡng đối là chẳng lưỡng đối. Nên phẩm Quán pháp chép:

*“Như pháp từ duyên sinh.
Vì chẳng là, chẳng khác.
Đó chính là thật tám
Chẳng đoạn cũng chẳng thường”.*

Có người giải thích: “Trung phát sinh ra Quán, Quán xuất phát ở trung”. Nay nói rõ:

Chẳng phải dùng cảnh của Trung phát sinh Trí của Quán soi chiếu cảnh của Trung. Nhưng chánh Quán này là chủ thể ngộ nhập vào trung thật. Trung thật tức là chánh Quán. Không có Trung Thật khác với Chánh Quán: Dùng Trung Thật để phát sinh Chánh Quán. Không có Chánh Quán khác với Trung Thật: Dùng Chánh Quán để soi chiếu Trung Thật. Cũng như kiến giải cho rằng lấy Trung làm danh để soi chiếu thật kia. Chẳng phải có cái Thật riêng, chỉ là làm hiển bày Trung tức là Thật nên gọi là soi chiếu Thật. Nay cũng giống như thế. Chỉ rõ sự thể ngộ cái Trung thật ấy là làm hiển bày Chánh Quán của tôi. Chánh Quán của tôi tức là Trung thật. Nên Trung thật phát sinh Chánh Quán của tôi. Trung Thật tức là Chánh Quán.

Nhưng Quán theo nghĩa liễu đạt, cũng có nghĩa là sự soi chiếu. Nói rõ sự soi chiếu tức là cùng soi chiếu về tà hánh. Quán thì cũng quán về nghĩa được mất, lợi hại. Cũng soi chiếu về tà chánh là biết tà thì biết chánh, biết chánh thì sẽ phá tà. Cùng quán về nẻo lợi hại là rõ về hại tức rõ về lợi, rõ về lợi nên sẽ phá trừ hại. Vì vậy kinh Niết-bàn chép: “Thành tựu đầy đủ về điều lành đúng đắn (chánh thiện) thì mới giảng nói về bốn thứ điên đảo. Nếu chẳng thành tựu được chánh thiện thì đâu thể nói về điên đảo!”

Nay cũng như vậy: Nếu chẳng hiểu rõ chánh thì đâu thể phá trừ tà? Cũng như gọi tên người để ghi tên, vì chẳng những không biết người mà cũng chẳng biết cách ghi vào. Nay nếu đã biết người thì chẳng những biết tên người mà còn biết cách ghi vào. Ở đây cũng như thế. Nếu chẳng biết rõ Chánh thì cũng chẳng biết Tà. Nay nhờ biết chánh nên sẽ phá trừ tà. Biết rõ tà nên sẽ lý giải chánh. Nay nói rõ: Sự tương quan giữa lợi và hại (được và mất) như thế nào? Phần đầu của luận tìm xét về năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới, v.v... là có, là sinh diệt. Đây tức là mất, là hại. Nay theo hướng trên để suy xét: Có là chẳng có,

sinh diệt là chẳng sinh diệt. Đó tức là được, lợi. Tà chánh cũng giống như thế. Gốc do hại nên được lợi. Đã phá trừ hại thì lợi cũng dứt. Không hại cũng không lợi. Tà chánh cũng giống như vậy. Đó là dứt tận duyên nơi Quán. Duyên được mất ấy là do quán đạt được tận cùng. Duyên được dứt tận nơi quán ấy tức là dứt hết quán nơi duyên. Vì sao? Quán gốc là quán ở duyên. Duyên đã hết thì quán cũng dứt. Duyên bất tận thì quán thanh tịnh, quán dứt tận thì duyên thanh tịnh, nên quán ấy chẳng phải quán. Quán dứt tận thì duyên thanh tịnh, nên duyên ấy chẳng phải duyên. Do vậy chẳng phải duyên, chẳng phải quán. Duyên quán cùng dứt hết mới đúng là Trung quán.

Đã giải thích Trung Quán theo hướng lìa. Nay giải thích về luận. Vậy luận mang ý nghĩa gì? Luận nghĩa là luận biện, chỉ rõ sự luận biện về hình tướng các pháp. Như dựa theo bài tựa của Đại sư Tăng Duệ thì luận nghĩa là lời lẽ nói đến chỗ tận cùng. Nên nói: Lời lẽ, suy nghĩ đều đạt tới chỗ tận cùng. Nếu một lời không cùng tận thì các mối dị học càng hỗn độn. Nếu một suy nghĩ chẳng cùng thì điên đảo dấy khởi tạp loạn. Nay lời lẽ đã đạt tới chỗ tận cùng thì các mối dị học dứt. Suy nghĩ đã đạt đến chỗ cùng tận thì mọi thứ điên đảo đều thanh tịnh. Vì thế, Luận chính là ngôn từ, suy nghĩ đều đạt tới chỗ cùng tận. Nhờ luận, sự việc mới được hiển bày, do vậy mà gọi là ngôn từ cùng tận, suy nghĩ cùng tận. Nhưng luận chẳng những chỉ tận cùng ở ngôn từ mà cũng tận cùng ở Quán. Quán chẳng những tận cùng ở duyên mà cũng tận cùng ở luận. Trung chẳng những tận cùng ở Quán mà cũng tận cùng ở Luận. Do đó, nay nếu rõ tên gọi là Luận Trung Quán.

Chỉ nhằm làm thanh tịnh tận cùng các pháp, chẳng như kiến giải của người khác dùng luận để giải thích nghĩa Trung Quán. Chỉ nhằm làm thanh tịnh tận cùng các pháp có thể như thế, nên nay nói rõ một Trung, chẳng những Trung là Trung, mà giải thích các pháp đều là Trung. Đã gọi các pháp là Trung thì còn có pháp nào để gọi là có? Nên nói rõ Trung chính là làm thanh tịnh tận cùng các pháp. Trung đã như thế, thì quán, luận cũng như vậy. Vì thế, Trung phát khởi ở quán tức là Thật tuệ của phương tiện. Ngôn từ thần diệu được thể hiện khắp tức là phương tiện Huệ của Thật. Thật Huệ của phương tiện tức là theo đúng lời giảng nói mà hành hóa. Phương tiện tuệ của thật tức là theo đúng chỗ hành hóa mà giảng nói. Theo đúng lời giảng nói mà hành hóa tức là hai Trí. Theo đúng chỗ hành hóa mà giảng nói tức là hai Đế. Nên theo đúng lời giảng nói thì sự hành hóa ấy chính là hành theo chỗ mình đã giảng. Theo đúng chỗ hành hóa mà nói giảng chính là nói giảng chỗ

mình đã hành hóa. Do vậy, chỗ hành hóa như chỗ giảng nói, chỗ giảng nói như chỗ hành hóa: Hành hóa, giảng nói là không hai, Đế Trí bình đẳng.

Nay nói rõ: Ngôn từ đạt đến chỗ tận cùng là luận, nghĩa ấy khó lãnh hội. Hiện tại nêu lên câu hỏi: Nếu là Đại sư Đàm Ảnh thì cho rằng: Hỏi, đáp, giải thích, nói dẫn, do đó gọi là Luận. Nếu là Đại sư Tăng Duệ thì bảo: Gọi là Luận tức là ngôn từ đạt tới chỗ tận cùng. Đó chính là hai lời nói, hai ý kiến trái ngược nhau. Thật ra thì mỗi câu trả lời đều dựa vào nghĩa của Luận, chẳng phải gọi đó là trái nhau. Đại sư Đàm Ảnh dựa theo chỗ khởi đầu mà nói: Vì sao? Vì do hỏi đáp nên đạt được chỗ tận cùng ở ngôn từ. Ngôn từ nhờ vào cái gì mà đạt tới chỗ tận cùng? Chính là nhờ vào hỏi đáp. Do đó mà hai lời cùng thành, hai ý kiến cùng thuận, đại sư Đàm Ảnh thì theo chỗ khởi đầu mà bàn. Đại sư Tăng Duệ thì dựa vào chung cuộc mà phát biểu. Nay nói ngôn từ đạt tới chỗ tận cùng là Luận, ví như khiến ngoại đạo bảo phải tức cho ngoại đạo là trái, cho nên tranh luận chẳng cùng, giải thích chẳng dứt. Nhưng do cái gì để có thể nhận thức? Nếu khiến dựa vào chỗ gốc ngọn được mất thì cuối cùng tự quay về chỗ Bồ-tát Long Thọ là được lợi, ngoại đạo là mất hại. Ngoại đạo là hại nên ngôn từ dứt hẳn. Chính là do ngoại đạo có lời lẽ nên Bồ-tát Long Thọ mới có ngôn từ. Lời lẽ của ngoại đạo đã dứt hẳn thì ngôn từ của Long Thọ cũng tận cùng. Nói thí dụ như hai kẻ Trương - Vương cùng tranh nhau một hạt ngọc. Trương cho đó là vật báu của mình, Vương cũng cho đó là của Vương. Hai người tranh nhau như thế thì thật là phiền phức, chưa thể quyết định được. Nay căn cứ vào chỗ gốc ngọn được mất của sự việc thì rốt cuộc tự có chỗ quy về. Như đúng là vật của Trương, mà bạn của Trương nay nói quả quyết là của Trương, thì Vương liền hết lời. Vương đã hết lời thì Trương cũng chẳng nói.

Nay Bồ-tát Long Thọ và ngoại đạo cũng như thế. Long Thọ thật thì ngoại đạo là trái. Nay Long Thọ quả là đúng thì ngoại đạo hết lời, ngoại đạo đã hết lời, đã hoàn toàn dứt hẳn thì ngôn từ của Long Thọ cũng tận cùng.

- Hỏi: Long Thọ, Ngoại đạo, ngôn từ cả hai cùng dứt tận, sao gọi riêng là Luận của Long Thọ?

- Đáp: Tuy ngôn từ của hai bên cùng dứt tận, nhưng sự dứt tận ấy có nguyên do. Chính là do Long Thọ khảo xét về phải trái, đúng sai, nên ngoại đạo là mất, sai, thì ngôn từ của ngoại đạo ắt dứt tận. Ngôn từ của ngoại đạo đã dứt, thì lời lẽ của Long Thọ cũng tận. Ngôn từ của hai bên cùng dứt tận, nhưng công năng là do Long Thọ, do đó được gọi

là Luận của Long Thọ. Nói thí dụ như hai người cùng đấu sức với nhau, tuy cả hai đều ngã nhưng có kẻ thắng người thua. Người ở dưới là thua, người ở trên là thắng. Bồ-tát Long Thọ và ngoại đạo cũng vậy. Tuy cả hai cùng dứt tận lời, nhưng Long Thọ là thắng, ngoại đạo là thua. Do đó nên được gọi là luận của Long Thọ.

(5) *Bàn về Duyên Khởi:*

Bồ-tát Long Thọ là người Nam Thiên-trúc, thuộc chủng tộc Phạm Chí. Thiên tư rất thông minh, tỏ ngộ sự vật khởi phải nói đến lần thứ hai. Trong lúc còn bú, nghe các Phạm Chí đọc tụng bốn bộ Vệ-đà liền biết được ý nghĩa. Hai mươi tuổi đã nổi tiếng khắp nơi. Một mình đi đến các nước. Thiên văn, Địa lý cùng các thứ đạo giáo, học thuật, không gì chẳng thông hiểu, thông đạt. Bạn hợp chí hướng có ba người. Cái vui của một đời chỉ biết ẩn thân với pháp thuật. Cả bốn người cùng tới chỗ thầy chuyên về pháp thuật. Thầy suy nghĩ rồi nói: “Bốn vị Phạm chí này nổi tiếng một đời, coi đám người đông đảo kia như cỏ rác, tài trí hơn người. Ta chẳng trao truyền pháp thuật”. Chỉ cho một viên thuốc màu xanh. Thuốc hết thì tới. Long Thọ trong lúc mài viên thuốc ấy, chỉ nghe mùi nó thì tỏ ra biết rõ, phân tích nhiều ít, như đối với một phương thuốc. Thầy thuốc cho là lạ lùng, khen rằng: “Như người này được nghe tiếng còn khó hướng chỉ là được gặp. Phương thuật của ta vốn tầm thường, thật đáng tiếc!”. rồi trao truyền đủ các phương thuật. Bốn người có được pháp thuật, thường đi vào cung Vua. Trong Cung Vua các cung nữ mang thai khá nhiều. Nhà Vua rất lo buồn. Có vị lão thần kỳ cựu, có mưu trí, tâu Vua: Có thể dùng đất nhuyễn đắp ở các cửa, ngăn chặn những người ra vào. Nếu là người có pháp thuật thì sẽ thấy dấu vết của họ hiện ra, có thể sai lính giết chết. Nếu là quỷ thần, không thấy có dấu vết gì thì sẽ dùng chú để diệt. Thấy được dấu vết của bốn người Phạm Chí, bèn sai đám lực sĩ dẫn vào cung ba người, chỉ có Long Thọ là không chết. Thế rồi ngài xuất gia thọ giới, trong chín mươi ngày đọc khắp ba Tạng. Sau đó được kinh Đại thừa rất hết mực vui mừng ưa thích. Bồ-tát Đại Long thấy việc ấy nên tiếp nhận vào cung nơi biển sâu, trao cho kinh tạng Phương Đẳng. Long Thọ thâm nhập đầy đủ hai pháp Nhẫn Vô Sinh. Trong thời gian này có một với Bà-la-môn giỏi về chú thuật, muốn tranh hơn thua với Long Thọ. Nhà Vua bảo: “Ông thật là ngu si! Vị Bồ-tát này tài đức sánh với mặt trời, mặt trăng, trí tuệ sánh với Phật cùng soi chiếu, sao chẳng cung kính bậc chủ? Bà La Môn niệm chú tạo ra cái ao lớn có đóa hoa sen ngàn cánh tự ngồi trên ấy, Long Thọ niệm chú hóa ra Voi trắng sáu ngà dùng vòi quấn chặt hoa và

người kia bầy lên cao rồi ném xuống đất. Bà-la-môn liền hóa ra mười con quỷ La-sát. Long Thọ liền hóa ra vị Tỳ-sa-môn Thiên Vương khiến đám La-sát hoảng sợ chạy trốn. Bà-la-môn lại hóa thành con rồng dữ làm mưa xuống các thứ ngói đá, v.v...Long Thọ bèn thành hoa Mạn-đà-la. Ngoại đạo kia khuất phục, xin xuất gia làm đệ tử. Bồ-tát Long Thọ soạn hàng trăm bộ luận, lưu hành khắp cõi Diêm Phù Đề. Khi nhập Niết-bàn, các nước đều xây Tháp cúng dường.

Đại Thừa Huyền Luận - Quyển Năm - Hết.

*Danh đức Trung quốc
 Pháp hựu Cát Tạng
 Nhiều kiếp hầu Phật
 Hiển dương ba luận
 Tông nghĩa sâu kín
 Đời Mạt như quên
 Tiên sư thương xót
 Rũ lòng cảm động
 Sau ngài qua đời
 Thường tiễn sương sớm
 Mở mang Thánh lịch
 Sơ thương thứ ba
 Gồm mười ba năm
 Kỳ cảnh ổn đáng
 Vì giúp truy phước
 Đại thừa huyền chương
 Kính khai ấn bản
 Sáng rõ dư quang
 Vào cung Thanh Lũng
 Pháp lạc trang nghiêm
 Không dám in này
 Hồi phước gặp họa
 Ban học đề hồ
 Không nệ buồn thương
 Y bát đều bỏ
 Văn luận lại bày
 Mây nhiếp lãnh tan
 Tắm bất trắng lạnh
 Gió Kim Lãng thổi
 Hoa thơm nhất thật*

*Nghiệp tuệ sinh ra Hồi hướng vô cương
Muôn thừa Thánh hóa, Đức nghiêng ba
sao Bốn biển trong lặng, Chúc mừng
trăm vua Chỗ ân bảy đời,
Phật đạo thêm lớn Rộng thí các
loài, Lợi ích rõ ràng.*

Tỳ-kheo thọ giới Bồ-tát Tịch Tánh ngày 21 tháng 3 niên hiệu Vĩnh Nhân năm
thứ 3.