

LUẬN KIM CƯƠNG TIÊN

QUYỂN 8

“Tu Bồ-đề: Ý của Tôn giả nghĩ sao? Như Lai có nhục nhãn chẳng?... Đây là đoạn văn kinh thứ năm trong Phần đoạn trừ nghi.

Sở dĩ được nêu dẫn vì ở đây có nghi vấn. Nghi như thế nào? Đoạn kinh thứ ba ở trên nói: “Bồ tát không thấy kia là chúng sinh, Ta là Bồ tát.” Tức là trong đoạn văn kinh thứ tư trong phần đoạn trừ nghi này nói: “Bồ tát không thấy có chúng sinh, cũng không thấy có quốc độ thanh tịnh.” Hơn nữa, trong Phần đối chiếu cũng nói: “Do không thấy có chúng sinh, cùng pháp gọi là chư Phật, Như Lai.” Mà ở đây, bốn thứ Bồ tát, chúng sinh, Phật, tịnh độ, phần trước đã giải thích rất rõ, biện minh bốn thứ ấy tên gọi tuy khác nhưng đều dựa nơi Chân như mà có. Nếu lìa pháp giới Chân như, đối với trong pháp hữu vi hư vọng, cho rằng lại có bốn pháp có thể nhận thấy, thì chẳng phải là Bồ tát. Nếu lãnh hội bốn pháp đó không khác với Chân như, mới gọi là Bồ tát chân thật.

Tuy đã giải thích rất rõ về nghĩa có-không, nhưng các chúng sinh lại nhận nơi “không có” mà sinh nghi, hoặc nhận nơi “có” mà khởi nghi vấn có khác. Cho rằng: Nếu không thấy các pháp gọi là chư Phật, thì hoặc là pháp thân của chư Phật, là không có. Do dựa nơi thân nên có ngũ nhãn (năm thứ mắt). Nếu không có pháp thân thì không có năm thứ mắt. Nếu không có ngũ nhãn, tức không thấy các pháp. Chưa rõ nay nói “không thấy” là do có ngũ nhãn nên không thấy, hay là không có ngũ nhãn nên không thấy. Nếu có ngũ nhãn, thì vì đối nơi pháp trước mắt là không, do đấy không thấy, hay là đối nơi cảnh trước mắt thật có mà nói là không thấy?

Để đoạn trừ nghi vấn này về ngũ nhãn ấy,kinh đáp. Ý của phần đáp nêu rõ: Như Lai có đầy đủ ngũ nhãn, soi chiếu rõ ràng có không, tùy pháp hư thật đều nhận biết đúng như thật. Nay nói “không thấy” ấy là vì có mắt nên gọi là không thấy, chẳng phải là không có mắt mà nói là không thấy. Nếu có mắt, vì sao nói là không thấy? Chỉ do cảnh trước mắt là hư vọng, không pháp để có thể thấy. Không thấy có hai thứ. Một

là: Trong lý bình đẳng của Chân như, không thấy có bốn thứ như chúng sinh v.v..., tách rời, khác biệt. Cho nên nói là không thấy. Hai là: Chúng sinh với năm ấm vốn hư vọng, nhưng thể của pháp xưa nay là không sinh, là rỗng lặng. Cho nên không có pháp nào có thể thấy.

Hai thứ này nêu rõ trong lý dứt tuyệt hình tướng. Vì thánh nhân không có cái thấy phân biệt chấp tướng nên gọi là không thấy. Sở dĩ được nói là thấy, vì Như Lai có đủ trí của hai đế, như hư vọng mà biết, như chân thật mà thấy. Đây là y cứ về phía nghĩa rỗng lặng của các pháp, nói là không thấy, chẳng phải cho là mất, cảnh đều không, có khiến không thấy. Nếu như vậy, thì đâu thể nghe nói “không thấy”, liền cho chư Phật, Bồ tát xưa nay là không mất không thấy các pháp. Cho nên, phần tiếp theo sẽ biện minh.

“Như Lai có Nhục nhãn(mắt thường)”: Thế nào là cảnh giới vốn nhận biết (sở tri) của nhục nhãn, mà nói Như Lai có Nhục nhãn? Đây là nêu rõ về Nhục nhãn của người phàm phu, chỉ thấy cảnh giới hư vọng do nhân duyên hòa hợp, thấy trên không thấy dưới. Nhưng chúng sinh tạo nghiệp đã khác, nên quả báo đạt được Nhục nhãn cũng khác, phẩm loại không đồng. Hoặc chỉ thấy chướng ngại bên trong, không thấy chướng ngại bên ngoài. Hoặc trong ngoài đều thấy. Hoặc ngày thấy đêm không thấy. Hoặc đêm thấy ngày không thấy. Hoặc ngày đêm đều thấy. Các mắt như thế đều là mắt do cha mẹ sinh ra. Như người nơi châu Phát Bà Đề, mắt do cha mẹ sinh ra, có thể thấy sắc nơi bên ngoài chướng ngại, trước sau cũng thấy. Như Lai đồng với phàm phu đều thấy sắc hư vọng ấy, nên nói Như Lai có Nhục nhãn.

“Như Lai có Thiên nhãn: Thiên nhãn có hai loại: Một là Thiên nhãn do tu đạt được. Hai là Thiên nhãn do quả báo mà được.

Thế nào là cảnh giới sở tri của Thiên nhãn? Thiên nhãn cũng soi chiếu cảnh giới hư vọng do nhân duyên hòa hợp, đều thấy các sắc của bên ngoài chướng ngại. Cũng có loại thấy dưới không thấy trên, thấy trước không thấy sau. Hoặc nhân nơi tha lực thấy trên thấy dưới, thấy trước thấy sau, cùng thấy cả bốn phương. Nên rõ chỗ thấy của Như Lai cũng giống với hàng phàm phu điên đảo giữ lấy cảnh giới. Như Lai luôn thích ứng với cảnh giới hư thật trước mặt mà duyên hợp, do đấy là điều khác biệt. Cho nên nói Như Lai có Thiên nhãn.

Tuy nhiên, người thế gian có quả báo được nhục nhãn, có quả báo được Thiên nhãn, cũng có người do tu tập mà được Thiên nhãn, đấy đều là pháp trong ba cõi. Nêu rõ chư Phật Bồ tát chứng đạo, vượt hẳn mọi biểu hiện của thế gian, từ lâu đã không dùng hai thứ nhãn này. Vậy sao

lại nói Như Lai có hai thứ nhãn ấy? Là do chỗ thấy đồng với hai nhãn kia. Cho nên nói Như Lai có Thiên nhãn.

Như Lai có Tuệ nhãn: Thế nào là cảnh giới sở duyên của Tuệ nhãn? Nêu rõ Tuệ nhãn nhận biết về tất cả các pháp hữu vi, Vô vi, hữu lậu, vô lậu, thiện, ác, vô ký, mà không dấy khởi niệm: Ta nhận biết các pháp ấy. Biện minh Như Lai cũng có cảnh sở duyên đồng với Nhị thừa. Cho nên nói Như Lai có Tuệ nhãn.

“Như Lai có Pháp nhãn”: Thế nào là cảnh giới sở duyên của Pháp nhãn? Là nói khả năng nhìn thấy, biết được pháp mà Thánh nhân Tam thừa lúc chứng quả sẽ nương những tâm nào để chứng đạo quả. Những sai biệt của pháp chứng đắc này, tức là sở duyên của pháp nhãn. Như lai cũng đồng có khả năng thấy này. Cho nên nói Như Lai có Pháp nhãn.

“Như Lai có Phật nhãn”: Bốn thứ nhãn nêu trên, thấy không đủ cảnh biết không hết pháp. Nếu gặp cảnh pháp thấy biết (sở tri kiến) thì không đủ khả năng hiểu rõ. Còn Phật nhãn thấy biết, thì cả chân, tục cùng soi chiếu, lớn nhỏ đều thấu suốt, hết thấy vạn pháp đều thông đạt đầy đủ, không cảnh nào là không biết khắp, không pháp nào là không rõ tận cùng. Cho nên, gọi là Phật nhãn.

Với nhãn ấy, Như Lai có năm thứ nhãn, có thấy biết về cảnh. Vì đã có mắt này, nên biết Phật có thân, có mắt mà nói không thấy, chẳng phải là không thân, không mắt mà nói không thấy. Cho nên, tiếp là phần văn kinh nói Ngũ nhãn này.

Nhân nơi văn kinh nói về ngũ nhãn, lại có kể sinh nghi hoặc. Nghi rằng: Vô lượng vô biên thế giới ở mười phương, chỉ riêng nơi đủ các loại pháp vốn có trong tam thiên thế giới, hãy còn không thể nhận biết hết, huống là trong vô biên thế giới cũng có vô số các pháp. Vì sao chỉ nói năm thứ nhãn này? Nếu chính thức chỉ có năm thứ mắt ấy, vậy là Như Lai biết không hết pháp thấy không đủ cảnh. Do đấy, đã nêu dẫn dụ về “cát Sông Hằng” để giải nghi vấn ấy. Muốn nêu rõ, tuy Như Lai chỉ có Ngũ nhãn, nhưng soi chiếu thấy biết thấy biết cảnh sở tri, không gì là không cùng tận. Tuy đủ hết cảnh nhưng không thể đều nói nơi văn kinh. Vả lại, như những thứ vi tế trong cảnh khó nhận biết, thì cũng không ngoài tâm pháp. Cho nên, muốn nhấn mạnh cái thấy biết chúng sinh trong hằng sa thế giới, nơi thân của một chúng sinh có tâm thiện, tâm bất thiện, tâm vô ký, hữu lậu, vô lậu, số lượng các tâm của ba đời không thể hạn lượng. Một chúng sinh có từng ấy thứ tâm. Chúng sinh nơi hằng sa thế giới đều có số lượng tâm như thế sai biệt chẳng đồng, Như Lai dùng Ba đạt linh diệu nhận biết, ở trong một niệm soi chiếu rõ

ràng Như thế không nên nêu vấn nạn: Nếu Như Lai chỉ có năm thứ mắt thì nhận biết về cảnh không cùng tận. Ở đây là làm sáng tỏ, mắt tuy có năm thứ mà nhận biết không đủ, hết cảnh.

“Đức Phật bảo: Này Tôn giả Tu Bồ-đề! Ý của Tôn giả thế nào? Như số cát hiện có nơi sông Hằng, Như Lai nói là cát chẳng?”

Trước nêu dẫn năm thứ mắt, nêu rõ bên trong Phật vốn có đủ trí có thể thấy biết. Nhưng trí không mỗi mỗi khởi lên là nhất định biết cảnh. Nay sắp nói về cảnh giới sở tri của năm thứ mắt, nên Phật hỏi Tôn giả Tu Bồ-đề, ý của Tôn giả tư duy, xét tính, cho Như Lai nhận biết về số lượng cát trong sông Hằng ấy là nhiều ít chẳng, lẽ ra hỏi như vậy.

Sở dĩ nêu “Như Lai nói là cát chẳng?": là làm rõ theo lý mà nói, phải trước biết sau nói. Nay nêu “Như Lai nói”, thì biết rõ Như Lai đã nhận biết rồi mới nói. Vì thế nêu: “Như Lai nói là cát chẳng?”

“Tôn giả Tu Bồ-đề thưa: Bạch Thế Tôn! Đúng vậy! Như Lai nói là cát: là làm rõ Tôn giả Tu Bồ-đề có được lực gia hộ ngầm để lãnh hội ý của Như lai. Cho nên cung kính thuật lại lời Như Lai đã nói: Đúng vậy, bạch Thế Tôn! Nghĩa là Như Lai thật sự biết rõ về số lượng cát trong sông Hằng ấy là nhiều hay ít, nên nói. Tuy nói “đúng là cát” nhưng không phải không biết số lượng.

Ý của dụ này nêu rõ: Dùng một sông hằng làm một chúng sinh. Một chúng sinh ấy có tâm số pháp thiện, bất thiện, vô ký ..., nhiều, ít như cát trong sông Hằng. Lại dùng số cát trong sông hằng này làm một chúng sinh, một chúng sinh cũng có số lượng tâm pháp như vậy. Lại dùng số lượng cát ấy để nói về thế giới của Phật, trong số lượng thế giới như thế lại có vô lượng cát sông Hằng. Lại có một con sông là một chúng sinh, thì với số lượng tâm pháp của chúng sinh như vậy, Phật đều thấu tỏ trọn vẹn hướng là các thứ khác không phải là tâm, tâm pháp.

Nhân đây lại sinh nghi vấn: Như hàng Bồ tát địa tiền do diệu lực của tín (tin) giải (hiểu) nên cũng nhận biết về số lượng tâm pháp của chúng sinh trong một tam thiên thế giới. Chưa rõ nay nói Như Lai nhận biết về số lượng tâm pháp của hằng sa chúng sinh là đồng với Bồ tát địa tiền chỉ nhận biết số lượng tâm pháp nơi hằng sa chúng sinh trong tam thiên thế giới của một vị Phật, hay là nhận biết khắp về số lượng tâm pháp của chúng sinh trong vô lượng hằng hà sa thế giới nơi mười phương?

Để giải thích nghi vấn này, “Phật lại hỏi Tôn giả Tu Bồ-đề: Ý của Tôn giả thế nào? Như số lượng cát hiện có trong một sông Hằng là số thế giới của Phật tức số lượng thế giới của Phật như thế là nhiều

chăng?” Đây là nhằm biện minh Như Lai không phải chỉ nhận biết về số lượng tâm, tâm pháp của hằng sa chúng sinh trong một tam thiên thế giới, mà còn nhận biết khắp về số lượng tâm pháp của vô lượng hằng hà sa chúng sinh trong mười phương thế giới.

“Tôn giả Tu Bồ-đề nói: Bạch Thế Tôn! Số lượng thế giới ấy là hết sức nhiều” là làm rõ Tôn giả Tu Bồ-đề cung kính đáp lại lời Như Lai nói ở trên: Hằng sa thế giới trong mười phương thật là nhiều, là vô lượng.

“Phật bảo Tôn giả Tu Bồ-đề: Chúng sinh trong số lượng thế giới như thế, với từng ấy loại tâm hiện có, Như Lai thấy đều nhận biết”. Từ trước giờ việc hỏi đáp tuy có nhiều lượt, nhưng chính ý của lời giải đáp là ở phần văn này: Nêu rõ Như Lai mới là bậc Nhất Thiết Trí, chỉ dùng năm thứ mắt mà nhận biết khắp, thấu tỏ trọn vẹn về các pháp tâm sắc v.v... của chúng sinh trong hằng hà sa thế giới nơi mười phương, không đâu là không cùng tận. Nay chỉ nhấn mạnh về thấy biết tâm pháp, thì việc thấy biết sắc rõ ràng cũng chẳng thể sót.

Tuy nhiên, dựa theo các pháp sở tri ấy có vô số thứ sai biệt, hơn kém chẳng đồng. Như quả báo trong loài người so sánh với chư Thiên thì chỗ hơn, kém, trên, dưới không thể ví dụ, hướng chi là chư Phật, Bồ tát, với phước báo thù thắng xuất thế gian, so với quả báo của hàng Trời người, rõ ràng sự cách biệt là không thể tính toán.

Do Như Lai thấu đạt một cách trọn vẹn nên gọi là thấy nhận biết.

“Vì sao thế”? Tức nhân vừa nêu từng ấy thứ tâm hiện có, Như Lai thấy đều nhận biết, lại sinh nghi vấn: Trên nói chúng sinh, với năm ấm, sáu trần, sáu thức, thế là hư vọng. Nếu chấp giữ pháp hư vọng nơi năm ấm vv... của chúng sinh, tức chẳng phải là Bồ tát. Lại nói: Lìa tất cả các tướng tức gọi là chư Phật. Nếu thế, vì sao nay lại nói: Từng ấy thứ tâm trụ, Như Lai thấy đều thấy biết? Nếu Như Lai thấy biết pháp ấy, tức nên là thật, không phải là hư vọng. Chưa rõ, ở đây nói “tâm trụ” là trụ trong cảnh Chân như của bốn niệm xứ, hay là trụ trong pháp khác? Nếu là chân thật, thì ở trên không nên nói là hư vọng, cho là Như Lai không thấy. Còn nếu là hư vọng, thì không thể lại nói: với từng ấy thứ tâm trụ, Như Lai thấy đều thấy biết. Do vậy nên nói: “Vì sao thế?”.

Liên đáp: “Như Lai nói các tâm trụ đều là không phải tâm trụ”.

Ở đây nói “các tâm trụ”: là nói sáu thức của hàng phàm phu chấp trụ điên đảo, ở trong pháp hư vọng.

“Đều là không phải tâm trụ”: tức không phải là ở trong bốn niệm

xứ không điên đảo, chân thật mà trụ. Ở đây nêu rõ phần trên nói lìa, là do hư vọng nên lìa. Nay sở dĩ nói nhận biết vì Như Lai với năm thứ mắt soi chiếu cảnh, đều tận cùng, hư thật cùng rõ. Cho nên gọi là thấy biết chứng không phải là chân thật.

“Đó gọi là tâm trụ”: là tóm kết trong duyên của hư vọng, điên đảo mà trụ, cũng có thể tóm kết phần trên: Đều là chẳng phải tâm trụ. Đó gọi là chẳng phải trụ chân thật trong cảnh của bốn niệm xứ.

“Vì sao thế? Vì tâm quá khứ không thể nắm bắt được”: là giải thích phần trên: do đâu mà biết đây nói tâm trụ là nói sáu thức trụ trong duyên hư vọng điên đảo. Giải thích: “Tâm quá khứ v.v... không thể nắm bắt”, là nêu rõ do tâm của ba đời v.v... không trụ mà cho là trụ, nên gọi là hư vọng. Bởi pháp của tâm quá khứ đã chấm dứt ở quá khứ, không còn, nên chẳng thể nắm bắt được. Tâm vị lai chưa đến, cũng rỗng không, không thể nắm bắt được. Tâm hiện tại thì niệm niệm sinh diệt không dừng, ngay thể của nó cũng rỗng không, chẳng thể nắm bắt được.

Nhân nơi các tâm của ba đời đều hư vọng điên đảo, lại có nghi vấn: Nếu tâm trụ là hư vọng điên đảo, thì trở thành nói tâm của phàm phu, Thánh nhưn đều là hư vọng điên đảo. Nếu thế thì tâm của các Bồ tát từ địa thứ nhất trở lên cũng là hư vọng điên đảo. Do tâm hư vọng điên đảo mọi hành của liễu nhân như phước đức của bố thí v.v... trí tuệ cũng đều là điên đảo, nên không phải là nhân của Bồ-đề, không thành tựu được công đức vô lậu giải thoát.

Nhằm đoạn trừ nghi vấn ấy, nên phần đáp có nói: “Dùng bảy thứ báu trong ba ngàn thế giới để bố thí thì đạt được phước đức rất nhiều”. Ở đây làm rõ Bồ tát từ địa thứ nhất trở lên, đạt được sự lãnh hội vô lậu chân thật, không chấp giữ tướng, không trụ tâm khi hành bố thí, thì phước đức không phải là điên đảo. Do không phải là điên đảo nên thành tựu được các hạnh Ba la mật. Không giống với hàng phàm phu địa tiền, vì sáu thức tâm là hư vọng, điên đảo chấp giữ tướng, nên phước đức cũng là điên đảo. Tuy nhiên là phước đức này, không phải là điên đảo, mà chính là do hàng phàm phu địa tiền điên đảo chấp giữ lấy tướng, vì phước đức là nhân nên không phải hẳn nhiên là điên đảo.

“Được phước đức rất nhiều”: là nêu rõ đây là không chấp bố thí tướng, mà bố thí, thì chiêu cảm quả vị Phật thường trụ. Vì phước đức ấy vô tận, nên nói là đạt được phước đức rất nhiều”.

Lại sinh nghi hoặc: Nếu dùng bảy thứ báu trong ba ngàn thế giới để bố thí, là thật có phước đức, là vô lậu, chẳng phải là điên đảo. Vì

sao ở trên nói, dùng bảy thứ báu trong ba ngàn thế giới để bố thí, không phải là nhóm phước đức?

Vì đoạn trừ nghi vấn này, nên kinh đáp: “Tôn giả Tu Bồ-đề! Nếu tướng của nhóm phước đức là có thật, tức Như Lai không nói nhóm phước đức là nhóm phước đức”. Nhưng ở trên đã nêu rõ hai thứ nhóm phước đức: Một là nhóm phước đức hữu lậu chấp giữ tướng, hai là nhóm phước đức vô lậu không chấp giữ tướng.

“Như Lai nói chẳng phải là nhóm phước đức” là nêu rõ nhóm phước đức hữu lậu không phải là con đường đi đến Bồ-đề, như nhóm phước đức vô lậu, không nói phước đức vô lậu cũng không phải là nhóm phước đức, đâu có thể đem phước đức do dùng bảy thứ báu trong tam thiên thế giới bố thí chấp giữ tướng là phước đức điên đảo để vấn nạn Như Lai, cho rằng ở đây hàng Bồ tát từ địa thứ nhất trở lên hành bố thí không chấp giữ tướng, với phước đức vô lậu cũng là điên đảo.

“Luận rằng: Lại có nghi vấn v.v...” Ở đây, trước hết là nhắc lại sự việc đã nghi ở trước. Từ câu: “Nếu như vậy” trở xuống: là nêu ra ý sinh nghi rồi chỉ rõ kinh nhằm giải thích. Một đoạn kinh này, Luận dùng ba bài kệ để giải thích.

Kệ thứ nhất chính thức giải thích đoạn văn kinh nói về năm thứ mắt, ý tạo ra hỏi - đáp để đoạn trừ nghi.

Kệ thứ hai giải thích một đoạn văn kinh trong thí dụ về hằng sa thế giới.

Kệ thứ ba giải thích đoạn văn kinh nói về: Dùng bảy thứ báu trong tam thiên thế giới bố thí đạt phước đức rất nhiều.

Kệ thứ nhất nói: “Tuy không thấy các pháp” ở trên nghi cho không thấy các pháp, chưa rõ là có mắt mà không thấy, hay là không mắt nên không thấy. Do đó kệ giải thích làm rõ chư Phật và Bồ tát, tuy không đồng với cái thấy của hàng phàm phu, chấp giữ tướng đối với các pháp hữu vi như sắc, năm ấm chúng sinh v.v... nhưng không phải là không có năm thứ mắt, như tướng pháp hư, thật mà thấy, chẳng phải là do không mắt nên không thấy. Vì thế, câu thứ hai kệ nói: “Có mắt thấy rõ cảnh” (chẳng phải không có mắt thấy rõ cảnh). Đây làm rõ, tuy nói chư Phật không thấy các pháp, không phải là không có cái dụng soi chiếu cảnh của năm thứ mắt. Do đâu có thể nhận biết? Câu kệ tiếp theo nói: “Chư Phật năm thứ thật”. Đây là làm sáng tỏ chư Phật có đầy đủ năm thứ mắt. Nếu thế tức lại sinh nghi: Năm thứ mắt này trở lại giống với nhận thức điên đảo của hàng phàm phu. Cho nên đáp: “Do thấy điên đảo kia” biện minh chư Phật, Bồ tát thật có năm thứ mắt, ứng hợp với cảnh giới

điên đảo mà thấy, nhưng thấy không điên đảo. Cho nên, không giống với hàng phàm phu. Nửa kệ này tuy giải thích ý của kinh, vẫn chưa giải thích văn kinh, nhưng vì nên liên kết để tạo ra kệ thứ hai.

Phần luận văn xuôi tiếp theo nói: “Vì sao nói sự thấy kia không phải là điên đảo?” Ấy là luận chủ sắp giải thích ý giải đáp, của kệ này nên giả đặt câu hỏi: Nếu chư Phật thật có năm thứ mắt, nhận thức cảnh giới đối trước, mà cảnh giới đối trước là hư vọng, trí cố duyên vào thì phải thành điên đảo. Vậy sao nói năm thứ mắt kia không phải là điên đảo? Liền đáp: “ Vì hiển bày thí dụ để đoạn trừ nghi. Do đấy nói “Ta nhận biết về vô số thứ tâm trụ như thế!”. Nêu rõ để giải thích chỗ nghi, nếu chỉ có năm thứ mắt thì nghi sẽ không thấy biết hết nhiều cảnh, cho nên dẫn thí dụ về cát sông Hằng. Vì thế nói rõ: Từng ấy thứ tâm trụ, Như Lai thấy đều nhận biết, không giống với sự nhận biết điên đảo của hàng phàm phu. Do đó, tiếp sau hỏi: Đây là chỉ rõ về nghĩa gì? Đáp: “Sự nhận biết kia không phải là điên đảo, do đã thấy rõ sự điên đảo”.

“Thế nào là điên đảo”: là nêu câu hỏi: Nếu năm thứ mắt của Phật không phải là điên đảo, thì thế nào là mắt điên đảo? Liền đáp “Kệ nói: “Các thứ thức điên đảo, Do lìa nơi niệm thật”

Chỉ rõ sáu thức không phải là một nên nói là “các thứ”, vọng chấp giữ sáu trần cho không thật là thật. Đây là tâm vương chấp nơi cảnh nên gọi là “thức điên đảo”. Do đâu có thể nhận biết sáu thức là điên đảo? Câu kệ tiếp theo viết: “Do lìa nơi niệm thật”. Niệm thật là quán về bốn niệm xứ. Quán thân này của ngã là thường, thân này là vô thường, cho đến pháp cũng vậy. Do sáu thức không trụ trong bốn niệm xứ, chấp giữ lấy sáu trần hư vọng, nên gọi là điên đảo.

“Không trụ thật trí kia. Do vậy gọi điên đảo”: Hai câu này xác nhận về hai câu trên, biện minh sáu thức không trụ trong cảnh Thật trí của bốn niệm xứ. Vì thế “Ta nói là điên đảo”.

“Nghĩa này là thế nào”... “đến điên đảo sai biệt”: là Luận văn xuôi tiếp theo kệ giải thích câu đầu trong kệ.

“Vì sao tâm trụ kia gọi là điên đảo”? : Là hỏi do đâu sáu thứ tâm trụ ấy gọi là điên đảo? Liền dùng ba câu kệ sau để đáp, nêu rõ sáu thức kia chỉ duyên nơi cảnh giới hư vọng của sáu trần, không thể trụ trong cảnh của bốn niệm. Vì vậy gọi là điên đảo.

“Như Lai nói các tâm trụ đều là không phải tâm trụ”: là nêu dẫn phần kinh nối tiếp của một kệ này đã giải thích .

“Câu này chỉ rõ việc xa lìa bốn niệm xứ”: là giải thích điều vừa nêu: Vì sáu thức nơi tâm trụ lìa cảnh của bốn niệm xứ, nên nói là “không

phải tâm trụ”.

“Ở đây là do nghĩa nào?”: Tức do ý nghĩa gì sáu thức lia bốn niệm xứ, gọi là “chẳng phải tâm trụ”. Nên đáp: “Tâm trụ là trụ nơi niệm xứ kia”. Làm rõ nếu trụ trong cảnh của bốn niệm xứ mới có thể gọi là trụ. Nhưng sáu thức này do lia bốn niệm xứ kia, chấp giữ lấy cảnh giới hư vọng nên gọi là “không trụ”.

“Lại trụ nơi căn bản chẳng động, tên gọi khác mà nghĩa là một”: là giải thích điều nêu trên: Tâm trụ nơi niệm xứ kia, nên có nghĩa là trụ. Dựa vào tạp luận của thế gian để giải thích, dùng sau để giải thích trước. Do đâu gọi là trụ? Là do tâm ấy không động. Vì sao không động? Là do đó là căn bản.

Lại giải thích: Vì sao gọi là trụ? Biện minh Bồ tát, do đã hiểu rõ về bốn niệm xứ, tâm an trụ trong lý Chân như, nên gọi là trụ. Vì tâm đã trụ nơi Chân như, không bị năm dục phá hoại, nên nói là “chẳng động”. Cũng có thể gọi là không rơi vào hai thừa, nên gọi là “chẳng động”. Chân như giải thoát này đã không bị năm dục khuấy động, có thể cùng với Bồ-đề làm nền tảng, do đó gọi là căn bản.

“Nếu không trụ như thế, vì vậy nói là tâm trụ”: Tức nếu không thể trụ trong cảnh của bốn niệm xứ, do đấy nên viết là trụ trong cảnh hư vọng.

“Đây là biện minh về chẳng trụ ở nhân của hành tương tục và chẳng đoạn”. Là cùng giải thích về nghĩa trụ, chẳng trụ.

Ở đây chẳng trụ: là giải thích câu trước.

Nếu chẳng trụ nơi nhân hành tương tục không đoạn như thế: là giải thích: do đó nói là không trụ.

“Vì thế là chẳng trụ”: Tức tóm kết về trụ nơi hư vọng là trụ không chân thật. Chỉ rõ sự tương tục kia là điên đảo, là nói rõ trụ tương tục trong cảnh hư vọng là Thức điên đảo. Tóm kết để đáp câu hỏi trên: “Vì sao tâm trụ kia gọi là điên đảo”.

Từ câu: “Như kinh nói: Tâm quá khứ” tiếp xuống: là nêu dẫn để giải thích đoạn kinh: Ba đời tâm trụ, có thể nhận biết.

“Vì sao dựa nơi phước đức nói lại thí dụ”: là nêu câu hỏi tạo sự sinh khởi cho kệ thứ ba.

Kệ thứ ba nói: “Căn bản trí tuệ Phật”. Tức ở trên vấn nạn: Do tâm điên đảo nên phước đức ấy cũng phải là điên đảo. Nay nói: “Trí tuệ Phật căn bản”, là làm rõ, ở đây Bồ tát từ bậc địa thứ nhất trở lên, không chấp giữ tướng khi bố thí, là phước đức vô lậu, dùng làm nhân thù thắng cho chủng trí của quả vị Phật, do đấy gọi là: Căn bản trí tuệ Phật.

Lại, câu thứ hai : “Công đức không điên đảo”: Tức biết rõ Bồ tát này về phước đức bố thí không phải là tâm điên đảo chấp giữ tướng.

“Do gốc (tướng) phước đức ấy”: Tức do gốc công đức nơi căn bản trí tuệ Phật.

“Nên nói lại thí dụ”: là nói lại thí dụ về phước đức của “bố thí tam thiên thế giới”, nêu rõ tuy cùng là bố thí, song tâm bố thí chấp giữ tướng thì phước đức là điên đảo, còn tâm bố thí không chấp giữ tướng thì tên gọi tuy đồng nhưng phước đức không phải là điên đảo.

Tuy nhiên, tâm bố thí chấp giữ tướng, mà dù là điên đảo, nhưng không phải là không nhân nơi phước thí hữu lậu chấp giữ tướng của hàng địa tiền ấy, lấy ó làm nhân, sau đấy được nhập vào bậc địa thứ nhất vô lậu. Vì có nghĩa của sự thuận lý, nên phước đức chấp giữ tướng của hàng địa tiền cũng được gắn liền, xem là phước đức không điên đảo.

Từ câu: “Đây nêu về nghĩa gì”, đến... “Thế nào là pháp thiện”?: Đây là nêu dẫn ý sinh nghi trong kinh. “Nhằm đoạn trừ nghi vấn này” tiếp xuống đến... “phước đức không phải là điên đảo”: là giải thích để giải đáp ý của nghi vấn.

“Vì sao”? Là giải thích, phước bố thí bảy báu này vì sao được xem là không điên đảo? Liên nêu dẫn câu trên của kệ để đáp: do “căn bản trí tuệ Phật” nên không phải là điên đảo.

“Làm sao để chỉ rõ về căn bản”: là hỏi: Thế nào là chỉ rõ phước thí của bảy báu ấy là “căn bản trí tuệ Phật”? “Như kinh nói: “Tu Bồ-đề vv...” là nêu dẫn kinh, dùng nhóm phước đức thứ hai để giải đáp nghĩa “căn bản trí tuệ Phật”.

Từ câu: “Nghĩa này như thế nào” tiếp xuống: là giải thích phần nơi kinh nói về nhóm phước đức thứ hai là vô lậu nên không phải là điên đảo. Do vô lậu nên được xem là “căn bản trí tuệ của Phật”.

“Này Tôn giả Tu Bồ-đề! Ý của Tôn giả nghĩ sao, có thể dùng sắc thân để thấy Phật chăng?...” Một đoạn kinh này là đoạn văn kinh thứ sáu trong Phần đoạn trừ nghi. Sở dĩ có sự nối tiếp ở đây là do nghi. Trên đã ba chỗ, làm rõ có thể dùng tướng thành tựu để thấy Như lai chăng? Ở đây, lần thứ tư, do đâu lại nói: có thể dùng sắc tướng đầy đủ nơi thân thành tựu để thấy Phật chăng? Về chỗ thứ nhất: Nêu rõ trên pháp thân, không có ba tướng sinh, trụ, diệt của Ứng thân Phật. Về chỗ thứ hai: Nêu rõ trên pháp thân, không có tướng đại trượng phu của Phật báo thân. Chỗ thứ ba: Biện minh trên pháp thân, không có muôn tướng của pháp hữu vi như sắc vv... Ba chỗ ấy là căn cứ nơi biệt tướng để nêu rõ

pháp thân Phật xưa nay là trong lặng như thân hư không, chẳng phải do tu hành mà được. Cho nên không thể dùng sắc tướng để thấy.

Trong thí dụ về núi chúa Tu Di, nêu rõ báo thân Phật do sự hành trì, tức do nhân duyên tu hành, muôn đức viên mãn, do thể là sắc tướng trang nghiêm, không phải là hữu vi, hữu lậu, nên trong lặng, thường trụ. Đây là căn cứ nơi biệt tướng để biện minh về báo thân Phật.

Trong đoạn thứ sáu, không có pháp cố định để đạt được Bồ-đề: Nêu rõ ứng Phật theo cảm ứng nên có, không phải do tu hành có thể được, rốt ráo là không sắc không tâm. Đây là căn cứ theo biệt tướng để nêu rõ về ứng thân Phật. Ba Phật này rõ ràng là không đồng. Phật pháp thân không phải là hai Phật ứng, báo. Phật báo thân không phải là Phật pháp thân, Ứng thân. Ứng thân Phật không phải là Pháp thân, báo thân. Đây là căn cứ theo nghĩa biệt tướng của ba thứ Phật, nên không được xem là một.

Có người sinh nghi: Nếu ba Phật ấy sai khác chẳng đồng tức đều là không thật. Vì sao Ứng thân Phật không phải do tu hành đạt được? Không sắc không tâm tức là hư vọng. Đã lìa pháp thân, có báo thân Phật. Báo thân Phật tức là xưa không nay có, đã có rồi trở lại không nên cũng là không thật. Nếu pháp thân Phật như hư không, chẳng thể thấy được, thì thể cũng không thật. Đây là một thứ nghi.

Lại, trong đoạn thứ sáu ở trên nói: Thánh nhân do pháp Vô vi mà được mang tên. Lại nói, do hành giả với nhân duyên tu hành, thành tựu tướng hảo, nên gọi là Phật. Nếu thế là ngay trên pháp thân đã có hai Phật ứng, báo, là thân sắc tướng ngầm kết hợp là một, hay rõ ràng là khác, vì nơi pháp thân có hai thân sắc tướng ấy? Nếu ngầm kết hợp là một thì không nên có ba Phật với diệu dụng sai biệt. Còn như rõ ràng khác, tức đều là hư vọng, không có một nghĩa.

Vì có nghi vấn như vậy, nên Đức Phật hỏi Tôn giả Tu Bồ-đề: có thể dùng sắc thân đầy đủ để thấy Phật chẳng? Ở đây, phần đáp, ý nói: Ông không nên nêu vấn nạn ấy. Sở dĩ như thế? Ấy là vì ba Phật này, cũng có một nghĩa, cũng có khác nghĩa. Nên nói một, tức đầu cuối là một pháp tánh không có hai tướng. Còn nói khác tức thể, dụng của ba Phật có sai biệt, rõ ràng là chẳng đồng. Ba loại Phật này, theo lý mà nói thì luôn là một, luôn là ba. Luôn là ba, luôn là một.

Nói là ba không hại gì đến một thể kia. Bàn về một cũng không bỏ quên ba dụng ấy, do đó không nên nêu vấn nạn: Ba loại Phật này là kết hợp ngầm làm một hay rõ ràng là có khác? Nhằm để giải thích nghi vấn ấy, nên phần tiếp theo biện minh.

“Ý của Tôn giả thế nào? Có thể dùng sắc thân đầy đủ để thấy Phật chăng”? Đây là đức Phật hỏi Tôn giả Tu Bồ-đề, nêu rõ pháp thân hư không, thể tánh xưa nay vốn trong lặng không sắc tướng, có thể dùng sắc thân đầy đủ của hai Phật báo ứng để thấy chăng? Tôn giả Tu Bồ-đề đáp: “Bạch Thế Tôn! Không. Như Lai không nên dùng sắc thân để thấy”. Đây là làm rõ nghĩa biệt tướng riêng, khác của ba thân Phật, biện minh pháp thân Như Lai xưa nay trong lặng cũng như hư không, chẳng thể dùng sắc thân đầy đủ của hai Phật báo, ứng. Một câu này là thuận với phần trong kinh ở trên nói nghĩa của pháp thân nơi biệt tướng của ba Phật, không thể dùng sắc thân đầy đủ của hai Phật để thấy.

“Vì sao thế”? Tức có người nhân đấy sinh nghi: Nếu pháp thân Như Lai xưa nay không tướng, giống như hư không, chẳng thể dùng sắc thân đầy đủ của hai Phật báo, ứng để thấy: Nên pháp thân hoàn toàn là vô sắc. Nếu thế tức riêng có hai Phật ứng, báo, đầy đủ sắc tướng khác với pháp thân. Tức trở lại đồng với nghi vấn trước. Ba Phật rõ ràng là tướng riêng. Vì sao lại nói như vậy? Cho nên đáp: Như Lai nói sắc thân gồm đủ. Đây là nêu rõ nghĩa ba Phật là một. Ngay trên pháp thân có hai thứ công đức, trí tuệ trang nghiêm, sắc của Chân như giải thoát là muôn đức tròn đầy, không thiếu sót, ít ỏi, do nhân duyên tu hành, hiển bày xưa có pháp thân, dùng làm báo thân Phật, tức trên pháp thân có sắc thân đầy đủ ấy.

Nếu trong pháp thân không có sắc đầy đủ: Tức không thể có sắc thân đầy đủ của hai Phật báo, ứng. Do ý nghĩa này nên có thể nói: Ngay trên pháp thân có sắc thân của hai Phật báo ứng. Đây là làm rõ nghĩa không khác của ba thân Phật. Vì thế, ở trên nói: Tất cả các pháp đều là Phật pháp.

Lại sinh nghi vấn: Nếu ngay nơi pháp thân có hai thứ sắc thân của báo ứng tức trong pháp thân có sắc ấy không thể có ba mươi hai tướng trượng phu của báo Phật cùng tướng của ứng Phật không phải là tướng pháp thân. Lại cũng không thể nói pháp thân xưa nay nhất định như hư không. Cho nên đáp: “Tức không phải là sắc thân đầy đủ”. Nêu rõ trước đây vì căn cứ nghĩa ba Phật là một, nên có thể nói: Tức trên pháp thân có sắc thân đầy đủ. Nếu dựa theo nghĩa ba Phật là khác thì biện minh pháp thân xưa nay nhất định không có diệu dụng nơi sắc thân của hai Phật báo, ứng.

Câu đầu ở trên nói: Không thể dùng sắc thân đầy đủ để thấy, nên cho: Tức không phải là sắc thân đầy đủ. Ở đây xác nhận đoạn kinh trên nói ba mươi hai tướng của bậc đại nhân tức là “chẳng phải tướng”.

Nếu trên pháp thân không có sắc của báo, ứng là trở lại giống với nghi trước. Hoặc pháp thân Phật căn cứ nơi thể không có sắc thân để có thể thấy: Thì sắc thân ấy rõ ràng là khác với pháp thân, sao có thể cho tức trên pháp thân Phật có sắc thân đầy đủ? Do đấy đáp: “Vì thế Như Lai nói là sắc thân đầy đủ”, biện minh trong pháp thân tuy không có sắc của hai thân báo, ứng, nhưng chính là hiển bày pháp thân tạo nên diệu dụng nơi sắc thân của Báo Phật. Do có báo, ứng, cho nên không lia pháp thân mà có sắc của báo, ứng, cho nên nói: “Như Lai nói là sắc thân đầy đủ. Đây là xác nhận về câu thứ hai, ở trên nói về một nghĩa tức tất cả pháp đều là Phật pháp. Lại theo lý mà nói, cũng có thể nói: Vì vậy, Như Lai nói là sắc thân không đầy đủ. Sở dĩ có thể nói về thân không đầy đủ là dựa theo phần nghĩa khác nhau mà bàn, nêu rõ tức trên pháp thân Phật không có diệu dụng của sắc thân nơi hai Phật báo, ứng. Cho nên cũng có thể nói là “sắc thân không đầy đủ”. Câu này cũng tóm kết về nghĩa có sắc là một, là khác nơi ba Phật. Song, để đáp lại chỗ vấn nạn, nên nêu thẳng: do đó Như Lai nói là sắc thân đầy đủ, đây là xác nhận nghĩa khác nhau ở trên.

Lại hỏi: Ở đây chỉ căn cứ nơi sắc thân để nêu rõ về nghĩa đầy đủ là đủ rồi, vì sao lại biện minh về các tướng đầy đủ? Có người nhân đấy lại sinh nghi: Nếu nơi pháp thân Phật không có sắc thân đầy đủ thì pháp thân Phật ấy là có ba mươi hai tướng hay là không có ba mươi hai tướng, là một hay là khác? Vì nghi vấn như thế, nên kinh đã nêu các tướng để đáp, làm rõ nhân nơi sắc thân tức có ba mươi hai tướng.

Ở trên đã giải thích rõ ngay nơi pháp thân Phật có sắc thân đầy đủ, ngay trên pháp thân không có sắc thân đầy đủ, sao lại còn nêu vấn nạn. Nếu nơi pháp thân không có sắc là có các tướng hay là không có các tướng. Bốn câu văn kinh nói về các tướng không khác với nghĩa trong phần nói thân đầy đủ ở trước. Cho nên không giải thích riêng.

“Luận rằng: Lại có nghi vấn: Nếu chư Phật do pháp Vô vi mà được mang tên”: là nhắc lại phần kinh đã nêu dẫn trong đoạn thứ sáu ở trên. Luận chủ trình bày tóm tắt lý do sinh nghi “thì tại sao chư Phật thành tựu ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp, mà gọi là Phật?: là nêu dẫn lời vấn nạn: Nếu pháp thân Phật do pháp Vô vi mà được gọi tên như hư không, thì cùng với thân sắc tướng của hai Phật báo, ứng, là một hay là khác v.v... bàn rộng về nghi vấn thì không khác với kinh. “Nhằm đoạn trừ nghi vấn này, do đó nói: Không phải thành tựu sắc thân, không phải thành tựu các tướng”: là nêu tóm lược hai chỗ nói về sắc tướng trong kinh và phần văn kinh nói về nghĩa dị biệt của ba Phật

để đáp lại chỗ vấn nạn về nghĩa không khác.

“Lại, sắc thân gồm thâu ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp”, là nêu dẫn ý của kinh nơi hai chỗ trên nói về ba Phật một nghĩa để đáp lại chỗ nghi về nghĩa khác biệt. Từ câu: “Như kinh” tiếp xuống: là nêu dẫn hai chỗ nói về một, khác nơi phần kinh nối tiếp để tóm kết.

Một đoạn văn kinh này dùng hai kệ để giải thích.

Kệ thứ nhất giải thích phần trong kinh nói về pháp thân Phật không thể dùng sắc thân đầy đủ để thấy, không thể dùng các tướng đầy đủ để thấy.

Kệ thứ hai, với ba câu trên là giải thích phần trong kinh nói: “Như Lai nơi sắc thân đầy đủ, tướng thân đầy đủ. Một câu sau là giải thích phần trong kinh nói”: Tức chẳng phải là tướng thân đầy đủ. Do đấy, Như Lai nói sắc thân đầy đủ, tướng thân đầy đủ.

“Vì sao nói như thế”? là sắp đem kệ để giải thích, trước hỏi vì sao không trả lời nhất định? Mà nói không nhất định như thế. Hoặc nói pháp thân có sắc tướng. Hoặc nói pháp thân không có sắc tướng. Cho nên nơi kệ đáp: “Pháp thân, thể rốt ráo, Không thân tướng tốt kia”.

Hai câu kệ này biện minh theo phần nghĩa khác nhau của ba thân Phật thì không thể nói có sắc tướng, còn dựa theo phần nghĩa đồng nhất thì được nói là có sắc tướng.

“Pháp thân, thể rốt ráo”. Dùng hai câu kệ đầu để giải thích về hai chỗ trong kinh: “Phật hỏi Tôn giả Tu Bồ-đề đáp”, cho đến...: “Không nên dùng sắc thân để thấy Như Lai, không nên dùng tướng thân để thấy vv...” nêu rõ pháp thân như hư không, rốt ráo không có diệu dụng của sắc tướng nơi báo, ứng để có thể thấy. Cho nên nói: “Pháp thân, thể rốt ráo”. Vì sao? Vì do sắc tướng của báo, ứng tu tập mới đạt được, nên thân của sắc tướng hiển bày về dụng nơi báo, ứng. Pháp thân của Chân như tuy muôn đức tròn đủ, nhưng vì căn cứ nơi thể mà luận, nên không có diệu dụng của sắc tướng. Như cây cối nơi mùa đông không có quả do thời chưa đến, chẳng phải là hoàn toàn không có. Nếu là hoàn toàn không có thì thời đến, ứng hợp cũng không có. Theo thí dụ ấy mà xét thì pháp thân không phải là không có sắc tướng, do thời chưa đến nên không thể thấy.

“Không thân tướng tốt kia”: là nêu rõ pháp thân không phải là thân tướng tốt của báo, ứng.

“Chẳng phải tướng thành tựu”: Sở dĩ nói pháp thân không phải là thân tướng tốt: là do pháp thân không phải được tạo thành từ tướng tốt của diệu dụng hiện có, vì sao pháp thân không phải là chỗ tạo thành

của hình tướng. Cho nên câu tiếp sau nói: “Không phải pháp thân kia”, biện minh thân của tướng tốt không phải là thể của pháp thân xưa nay nhất định. Do vậy nói: “không phải pháp thân kia”. Đây là làm sáng tỏ về nghĩa khác nhau của pháp thân Phật.

Câu đầu của kệ thứ hai: Giải thích hai chỗ văn kinh trong kinh: Vì sao Như Lai nói sắc thân đầy đủ, tướng thân đầy đủ? Biện minh trên pháp thân tuy không có diệu dụng của sắc tướng có thể nhận thấy, nhưng không lìa nơi pháp thân. Do nhân duyên tu tập, thì có diệu dụng của sắc tướng nơi báo, ứng, hoàn toàn không từ nơi chốn khác đến. Cho nên nói: “Không lìa nơi pháp thân, Hai kia đều là Phật”.

“Hai kia”: Tức sắc và tướng kia, chẳng phải chẳng là (đều là) pháp thân Phật.

Cho nên câu thứ ba nói: “Nên lại nói thành tựu”.

Một câu sau “Cũng không hai và Có”: Cùng giải thích trong pháp thân cũng có thể nói có sắc tướng. Cũng không hai: Đây là nêu rõ trong pháp thân hư không rốt ráo không có sắc tướng của báo, ứng, cho nên nói: “Cũng không hai”, là giải thích trong kinh: tức không phải là sắc thân, tướng thân đầy đủ. Tuy trên pháp thân là không, cũng có thể nói tức trong pháp thân là có, nên nói: “Và có hai”. Đây là làm rõ: không lìa pháp thân mà có thân sắc tướng của báo, ứng. Là giải thích phần trong kinh: do đó nói sắc thân đầy đủ, tướng thân đầy đủ”.

“Hai kệ này nêu bày nghĩa gì?...” đến: “Do không phải là tướng của pháp thân kia”: là giải thích kệ thứ nhất. Nêu rõ pháp thân vì là nghĩa khác biệt Luận văn xuôi nên không có sắc tướng.

“Hai thứ này chẳng phải không là ...” cho đến: “kệ nói: Hai kia chẳng phải không là Phật”: là giải thích hai câu trên của kệ thứ hai, nêu dẫn chỗ giải thích kinh để làm sáng tỏ. Nêu lên câu thứ hai của kệ để tóm kết, biện minh về nghĩa đồng nhất thì pháp thân có sắc tướng. “Do đó, hai thứ ấy”, cho đến “do không lìa pháp thân”, là giải thích câu sau trong kệ thứ hai, biện minh trong pháp thân cũng có thể nói là không có sắc tướng của báo, ứng, nhưng cũng được nói là có sắc tướng nơi hai thân báo, ứng.

Sở dĩ ở đây nhắc lại phần giải thích về nghĩa đồng nhất, dị biệt: là nhằm giải thích chỗ vấn nạn trong kinh: có hai lớp vấn nạn nên luận chủ cũng giải thích hai lượt: “Do đấy, hai thứ ấy cũng có thể nói là không, vì đã nói không phải là thân thành tựu, không phải là tướng thành tựu”. Đây là giải thích nghĩa pháp thân không sắc tướng. Kinh, Luận cùng hệ thuộc.

“Cũng có thể nói là có, cho nên nói sắc thân thành tựu, các tướng thành tựu”: Đây là giải thích nghĩa pháp thân có sắc tướng. Kinh luận cùng hệ thuộc.

“Kệ nói: Cũng không hai, và có”: là giải thích xong, dùng kệ để tóm kết.

“Do đâu nói như vậy”?: là nêu ra câu hỏi.

“Do trong pháp thân kia không có nghĩa đã nói ấy”. Là đáp về lý do trong pháp thân không có sắc tướng. “Nói Như Lai với sắc thân thành tựu, các tướng thành tựu, do không lìa thân kia”: là đáp, nêu lý do nơi pháp thân có sắc tướng.

“Nhưng pháp thân không nên nói như thế”: là biện minh tuy không lìa pháp thân mà có thân sắc tướng, nhưng phần nghĩa của pháp thân thì xưa nay nhất định hoàn toàn không có sắc tướng ấy. Do sinh khởi nghi vấn sau nên tạo ra câu này. Nhằm khiến cho không còn dựa theo đấng sinh vấn nạn, nhân nói về lý sâu xa để ý sau được hiển bày.

“Phật bảo Tôn giả Tu Bồ-đề: Ý của Tôn giả thế nào? Tôn giả cho Như Lai là có thuyết pháp chăng?...”: Đây là đoạn văn kinh thứ bảy trong Phần đoạn trừ nghi. Do ba lần nêu dẫn khắp, ở đây sử dụng nêu dẫn là vì có nghi vấn. Trên đây đã biện biệt rộng về thể của pháp thân là rốt ráo không có muôn tướng hữu vi. Lại nữa, nơi đoạn kinh trước đã biện minh về phần nghĩa dị biệt của pháp thân hư không, thể không có sắc tướng của báo, ứng. Nếu pháp thân không có sắc tướng, tức cũng không có các căn như mắt vv... đã không có các căn, cũng không có khẩu nghiệp. Vậy sao nói Như Lai thuyết giảng pháp ấy. Hỏi: Pháp thân Phật là thuyết pháp hay là không thuyết pháp? Nếu pháp thân Phật không thuyết pháp, thì hai thân báo, ứng cũng hoàn toàn không thuyết pháp.

Lại nghi: Nếu khiến Như Lai thuyết pháp: tức ở đây pháp thân chứng đắc trí có ngôn giáo, có thể thuyết giảng, hay lìa pháp thân chứng trí này riêng có ngôn giáo ấy có thể thuyết giảng.

Nhằm đoạn trừ nghi vấn này, nên đáp: Ý của Tôn giả nghĩ sao? Tôn giả cho rằng Như Lai có thuyết pháp chăng? Ý đáp ở đây nêu rõ thể của pháp thân là không tên gọi, không hình tướng, hoàn toàn không sắc tướng có thể thấy, không ngôn giáo có thể thuyết giảng.

Lại, tuy không có sắc tướng, các căn, nhưng cần hiển bày pháp thân là nguyên do của báo thân Phật, vì khi pháp thân hiện hữu thì đó là báo thân. Cho nên có thể nói là nhân nơi pháp thân mà có sắc tướng các căn, có khẩu nghiệp, có ngôn giáo thuyết pháp. Vì thế ở trên Luận nói:

“Thánh nhân chứng đắc pháp Vô vi, trở lại thuyết giảng pháp Vô vi”.

Nếu dùng văn ấy để xét: Tuy tức chứng đắc pháp không có ngôn giáo để có thể thuyết giảng, nhưng cũng không thể lìa Pháp thân-sở chứng này mà riêng có giáo pháp có thể thuyết giảng.

“Ý của Tôn giả thế nào?": Ở đây nên có hỏi đáp, nhưng không tạo hỏi đáp, do đó Như Lai hỏi thẳng Tôn giả Tu Bồ-đề: Ý của Tôn giả thế nào? Nhằm khiến có sự lãnh hội ngầm để đáp lại.

“Tôn giả cho là Như Lai suy nghĩ thế này: Như Lai có thuyết pháp chẳng? Là Phật hỏi Tu Bồ-đề: Tôn giả có cho rằng Như Lai khởi ý niệm là ở trong pháp chứng đắc không danh, tướng, có danh (tên gọi), tướng (hình tướng) có thể thuyết giảng chẳng? Tôn giả cho là Như Lai đã khởi ý niệm là lìa nơi pháp được chứng đắc lại có giáo pháp để có thể thuyết giảng chẳng?

“Chớ nên nghĩ như vậy”: là ngăn chặn Tôn giả Tu Bồ-đề suy nghĩ như thế. Tôn giả nếu cho Như Lai, nơi lý của pháp chứng đắc không danh tướng đã giữ lấy, đồng với danh tướng có thể thuyết giảng: Đây là không chánh niệm. Nếu cho Như Lai lìa nơi trí chứng đắc lại có giáo pháp có thể thuyết giảng, thì đấy cũng là không chánh niệm. Do đó nói: “Chớ nên nghĩ như vậy!”.

“Vì sao? Đây Tôn giả Tu Bồ-đề! Nếu người nào nói Như Lai có thuyết pháp, tức là hủy báng Phật, không thể lãnh hội ý nghĩa lời của Như lai nói”. Đây là giải thích ở câu trước: Vì sao chỗ ông vừa nói là nói không đúng. Nếu người nào nói Như Lai có thuyết pháp tức là hủy báng Phật: Nên rõ Phật thật sự không nói như thế, mà cho Như Lai nói lời ấy tức là vu cáo Thánh ngôn, nên gọi là hủy báng Phật.

Người này sở dĩ sinh hủy báng: là do không hiểu được nghĩa đồng nhất, dị biệt của lý-giáo mà Như lai đã thuyết giảng. Vì sao không hiểu? Vì nghe nói chứng đắc pháp không danh, tướng, liền cho là lìa nơi pháp chứng đắc hẳn nhiên lại có ngôn giáo có thể thuyết giảng. Không biết là trí chứng đắc ấy không danh tướng, không pháp có thể nêu bày, nên nói là “không hiểu nghĩa”. Tức không biết nhân tìm cầu giáo được lý, do chứng mà có thuyết. Vì thế nói không hiểu nghĩa”.

“Vì sao”?: Đây là theo thế gian biện biệt để giải thích tên gọi: Vì sao nói Như Lai có thuyết pháp tức là hủy báng Phật? Cho nên phần tiếp sau nói: Như Lai thuyết pháp thì thuyết pháp là không có pháp nào để có thể thuyết, biện minh thuyết pháp có hai; Một là: Nghĩa lý chứng đắc Sở thuyết. Hai là Ngôn giáo-Năng thuyết. Nhưng lý giáo ấy mặc dù khác, mà gốc ngọn cùng dựa vào nhau. Theo lý thì không có ràng

buộc hẳn nhiên.

Nếu cho pháp chứng đắc có danh, tướng có thể nêu giảng: thì đấy là không hiểu Thánh ý, gọi là hủy báng Phật. Nghe nói pháp chứng đắc không danh tướng, liền cho là lìa nơi pháp chứng đắc ấy, riêng có ngôn giáo có thể nêu giảng, cũng lại là không hiểu được Thánh ý, cũng là hủy báng Phật.

“Không có pháp nào để thuyết giảng”: Nêu rõ pháp chứng đắc là không ngôn giáo có thể thuyết giảng, mà lìa nơi pháp chứng đắc cũng không có ngôn giáo có thể thuyết giảng.

“Đó gọi là thuyết pháp”: Như thế là lãnh hội pháp chứng đắc không danh, tướng có thể thuyết giảng. Không lìa nơi pháp chứng đắc có giáo pháp có thể nêu giảng, mới gọi là hiểu đúng, mới gọi là nói đúng. Cho nên nói: “Đó gọi là thuyết pháp”.

Cũng nên nói đó gọi là “không phải là thuyết pháp”, làm rõ nếu không lãnh hội trong sự chứng đắc không có danh tướng có thể nêu giảng, nhưng nhân nơi chứng đắc mà có danh, tướng có thể thuyết giảng như thế thì gọi là “không phải là thuyết pháp”.

“Luận rằng: Lại có nghi vấn”, cho đến: Nếu tướng thành tựu không thể thấy được”, là nhắc lại phần kinh trước đây nói về không sắc không tướng.

“Vì sao nói Như Lai thuyết pháp?” là nêu vấn nạn.

“Phần văn kinh từ đây trở xuống”: là nêu dẫn kinh trình bày ý đoạn trừ nghi.

Đoạn kinh này luận dùng một kệ để giải thích:

“Như Phật, pháp cũng thế”: là giải thích đoạn trong kinh, từ đầu cho đến “lời Ta thuyết rằng”.

“Như Phật”: Như trong kinh ở trước đã nêu rõ: trên pháp thân Phật có nghĩa tức-lìa, đồng nhất - dị biệt của ba Phật có sắc tướng, không sắc tướng.

“Pháp cũng thế”: Phật đã như thế, thì lý nơi giáo pháp với nghĩa một - khác cũng đồng. Làm rõ Ngôn giáo năng thuyết và nghĩa lý chứng đắc sở thuyết, dựa theo đấy mà bàn, cũng có thể nói là có sai biệt. Câu thứ hai tiếp theo nói: “Pháp nói hai loại khác”

Đây là giải thích phần trong kinh nói về thuyết pháp (Sở thuyên) và thuyết pháp (năng thuyên) có hai sai biệt. Lý, giáo khác nhau. Ở đây nhằm biện minh phần nghĩa dị biệt của năng thuyên và sở thuyên cũng vậy. Vì cũng có thể nói là không sai biệt. Nên hai câu sau nói: “Chẳng lìa nơi pháp giới. Thuyết pháp không tự tướng”

Đó là giải thích phần trong kinh nói: Không pháp để thuyết giảng, đấy gọi là thuyết pháp.

“Chẳng lìa nơi pháp giới”: là làm rõ Thánh nhân chứng đắc nơi pháp giới Chân như, trở lại nên giảng về Chân như ấy. Cho nên biết, nghĩa lý chứng đắc sở thuyết và âm thanh, giáo pháp- năng thuyết là không thể lìa nhau. Đây là biện minh về phần nghĩa đồng nhất cũng thế.

“Thuyết pháp không tự tướng”: đã chứng đắc Như, thuyết giảng Như, thì lìa nơi pháp giới Chân như lại không có ngôn giáo với tự tướng có thể thuyết giảng. Tức thể của trí chứng đắc không có danh tướng, nên cũng không có ngôn giáo với tự tướng có thể nêu giảng.

Phần đầu Luận văn xuôi nói: “Vì sao nói thuyết pháp, người thuyết pháp”? là nêu dẫn kinh làm câu hỏi. Liền dùng kệ để đáp: Pháp nói hai loại khác”. “Thế nào là hai”, cho đến “nghĩa vốn có”: Đây là trích từ trong kinh lập lại thuyết pháp, người thuyết pháp”, thì trong kệ cũng có hai vậ.

“Vì sao nói không pháp để thuyết giảng”?: Là nếu có ngôn giáo năng thuyết lại có nghĩa sở thuyết, thì phải là có thuyết. Vậy sao nói là không pháp để thuyết giảng? Tức dùng nửa kệ sau để đáp: nói “không lìa nơi pháp giới, nói pháp không tự tướng”.

“Ở đây do nghĩa gì” tiếp xuống: là có một đoạn hỏi - đáp để giải thích kệ.

Bấy giờ, Tuệ mạng Tu Bồ-đề bạch Phật: Thế Tôn! Như có chúng sinh nơi đời vị lai nghe giảng nói pháp của kinh này, sinh tâm tin tưởng chẳng v.v...: Một đoạn kinh này là đoạn văn kinh thứ tám trong Phần đoạn trừ nghi.

Sở dĩ lại được nêu dẫn, vì ở đây cũng có nghi vấn.

Nơi đoạn kinh trước, hoặc biện minh thể của pháp thân không có thân sắc tướng của báo, ứng. Hoặc nói ngay trên pháp thân có sắc tướng của báo, ứng. Nay nghi vấn là chấp riêng về một bên không để khởi vấn nạn. Nếu thuộc nghĩa đồng nhất, tức trên pháp thân có sắc tướng của báo, ứng: thì pháp thân Phật, thể đã là như hư không, chẳng thể dùng sắc tướng mà thấy. Ở đây hai Phật báo, ứng cùng với pháp thân là một, tức nên là không.

Lại nữa, phần kinh tiếp theo trước đã biện minh về pháp giới Chân như, thể dứt tuyệt danh tướng, cùng với ngôn giáo có khác. Lại nói: không lìa pháp giới Chân như mà có ngôn giáo có thể thuyết giảng. Nếu thế thì thể của chân pháp giới ấy cũng như hư không, không có âm

thanh, ngôn giáo. Âm thanh, ngôn giáo này đã cùng với thể của trí chứng đắc là một, nên cũng là không có. Do pháp chứng đắc là không danh, tướng. Hai chỗ nói này, hoặc nêu rõ pháp thân nơi pháp giới không có sắc tướng, ngôn giáo. Nhưng lại nói không lìa nơi pháp thân, pháp giới mà có sắc tướng, ngôn giáo ấy. Hai đoạn kinh này nói về nghĩa đồng nhất - dị biệt hết sức sâu xa khó lãnh hội. Vì chỉ có chư vị hiện đang ngồi nghe pháp là có thể tin tưởng, hay trong đời vị lai cũng có thể có người tin tưởng? Hay là hoàn toàn không người có thể tin tưởng?

Lại, nếu có người có thể tin tưởng: tức có những người nào có thể sinh tín tâm? Đó là hàng phàm phu hay là thánh nhân?

Vì có nghi vấn như thế, nên Tôn giả Tu Bồ-đề hỏi: Như có chúng sinh nghe, nêu giảng pháp này, sinh tâm tin tưởng chẳng? Phật liền đáp: Đấy chẳng phải là chúng sinh, chẳng phải là chẳng chúng sinh. Ý của phần đáp này nêu rõ, lý của kinh tuy rất thâm diệu, khó tin, nhưng chẳng phải chỉ nói lợi ích cho đương thời, chư vị hiện đang nghe pháp sinh tin tưởng, mà còn làm rõ trong đời vị lai, cũng có người có thể tin tưởng. Những người nào có thể tin? Tức biện minh hai hạng Bồ tát địa tiền và trên địa, từ lâu đã cúng dường chư Phật, gieo trồng nhân sâu xa, hiểu biết đầy đủ hai thứ vô ngã, có thể tin tưởng nơi kinh này.

Kinh nói: “Đấy chẳng phải là chúng sinh, chẳng phải là chẳng chúng sinh”: đó là nêu ra người có thể tin tưởng, nên trực tiếp đáp: Bồ tát là người có trí tuệ nên có thể tin tưởng nơi kinh này. Do đâu lại nói: Đấy chẳng phải là chúng sinh, chẳng phải là chẳng chúng sinh? Rõ ràng là ở đây, Thánh nhân cùng giải thích. Lời nói tuy ẩn giấu, nhưng có thể ở nơi lời nói ấy đạt được tỏ ngộ.

“Đấy chẳng phải là chúng sinh” là nêu rõ người có thể tin tưởng kia, không phải là hàng chúng sinh không có trí tuệ, không tu tập, không từng cúng dường chư Phật, nghe kinh này chưa sinh tin tưởng.

Chẳng phải chẳng là chúng sinh: Tức chẳng phải là chẳng chúng sinh Thánh nhân có thể tin tưởng. Làm rõ người ấy đã từng cúng dường chư Phật thời quá khứ, tu hành từ lâu xa, nghe kinh thâm diệu này tức có thể sinh tin tưởng không nghi ngờ. Do vậy, kẻ ấy không phải là hàng chúng sinh không trí tuệ, không tin tưởng, mà là chúng sinh có trí tuệ, có khả năng tin tưởng. Cho nên phần tiếp theo là biện minh.

“Vì sao thế?": Đây là theo thế gian biện biệt, giải thích như trước. Là tương ứng hỏi: Vì sao gọi đây là người có thể tin tưởng là chẳng phải chúng sinh? Vì sao lại gọi chẳng phải là chẳng chúng sinh. Con chưa hiểu được nghĩa này, kính xin Như Lai vì con mà giải nói.

Liên đáp: “Này Tôn giả Tu Bồ-đề! Chúng sinh, chúng sinh”: Ở đây đã lặp lại như trước: “đấy chẳng phải là chúng sinh chẳng phải là chẳng chúng sinh”, sau đấy mới giải thích.

“Như Lai nói: chẳng phải là chúng sinh, đó gọi là chúng sinh”: Nêu rõ người có thể tin tưởng ấy chẳng phải là hạng chúng sinh thấp kém phàm phu ngu si không tin tưởng, mà đó là loại chúng sinh gọi là đại Bồ tát là Thánh nhân có thể tin tưởng nhanh chóng.

“Luận rằng: Lại có nghi vấn: Nếu nói chư Phật thuyết giảng là không có gì thuyết pháp, không lia nơi pháp giới thì cũng lại là không”: là Luận văn xuôi nhắc lại phần trước nơi đoạn kinh nói về hai chốn sâu xa: Có sắc tướng, không sắc tướng, có nói pháp, không nói pháp.

“Có những người nào có thể tin tưởng nơi pháp giới hết mực thâm diệu này”? Là nêu ý của nghi vấn.

“Phần văn kinh từ đây trở xuống: là nêu rõ kinh để giải thích.

“Sở-Năng thuyết đều sâu? Dùng một kệ này lẽ ra năng trước. Sở sau để giải thích một đoạn kinh ấy. Dựa vào thứ lớp của kinh, nên nói: Năng trước, Sở sau. Nhưng do pháp của luận Xiển Đà, thuận theo chỗ tiện lợi của ngôn ngữ, nên nói: Sở-Năng thuyết đều sâu. Cũng do nhân nơi cách diễn đạt mà làm rõ nghĩa. Tức chính thức giải thích phần trong kinh: “Nghe nêu giảng kinh này”.

“Sở thuyết”: là nhắc lại phần trong kinh ở trước: Như Lai nêu giảng về lý và giáo.

“Năng thuyết”: là nhắc lại phần trước: Không thể dùng sắc tướng thành tựu để thấy pháp thân Như Lai v.v... Tức trong kinh nói rõ ba loại Phật là người có thể thuyết giảng. (Năng thuyết)

“Sâu” : là nêu rõ chỗ lặp lại ở trước về hai đoạn kinh nói về lý đồng nhất - dị biệt sâu xa. Tức nêu nghi vấn nơi hai đoạn kinh này: Phật thuyết giảng là hết mực sâu xa, nơi đời vị lai, có người có khả năng tin tưởng, hay là sẽ không có người có thể tin tưởng. Cho nên câu tiếp sau nói: “Không phải không thể tin”, câu này làm rõ là có người có thể tin tưởng. Lẽ ra hỏi: Thế nào là người có thể tin tưởng? Do đó, câu sau tức chỉ ra “người kia là chúng sinh, chẳng phải là chúng sinh”, giải thích phần trong kinh nói: đấy chẳng phải là chúng sinh, chẳng phải là chẳng chúng sinh.

“Chẳng phải là chúng sinh”: Nêu rõ không phải là chúng sinh không tin tưởng.

“Chúng sinh”: là chúng sinh có tin tưởng.

“Chẳng phải là Thánh”: Đây là theo thế gian để biện biệt, giải

thích tên gọi: Chẳng phải là chúng sinh, chẳng phải là chẳng Thánh, chính là Thánh. Cho nên liền nói: Chẳng phải là chẳng Thánh. Đây là nêu ra người có thể tin tưởng nơi kinh kia.

“Vì sao nói: Tu Bồ-đề, chẳng phải là chúng sinh, chẳng phải là chẳng chúng sinh”: là Luận văn xuôi nêu kinh làm câu hỏi.

Từ câu: “Kệ nói trở xuống: là chỉ rõ về nửa kệ sau để giải thích”.

“Ở đây do nơi nghĩa nào?”: là nơi nửa kệ này, do nơi nghĩa nào, có thể giải thích: Đây chẳng phải là chúng sinh, chẳng phải là chẳng chúng sinh nơi kinh, là người có khả năng tin tưởng. Tức giải thích: “Nếu có người tin tưởng nơi kinh này...” đến: “Chẳng phải là thể của phàm phu”: cho nên lãnh hội trong kinh kệ: Đây chẳng phải là chúng sinh.

“Nếu có người tin tưởng nơi kinh này, thì người ấy chẳng phải là chúng sinh”: là chọn lấy nghĩa có thể tin tưởng trong hai câu trên của kệ.

“Chẳng phải là chúng sinh”: là nêu dẫn “chẳng phải là chúng sinh” trong câu thứ ba của kệ.

“Chẳng phải là không Thánh thể”: là dùng hai chữ: “chẳng phải là Thánh” trong câu sau của kệ để giải thích “chẳng phải là chúng sinh” ở trước.

“Chẳng phải là không có Thánh thể, chẳng phải là thể của phàm phu”. Đây là luận chủ tóm kết về người có thể tin tưởng, đó là thánh nhân, chẳng phải là thể của phàm phu.

“Chẳng phải là chẳng chúng sinh”: là nêu dẫn kinh.

“Do có thánh thể”: là dùng phần “chẳng phải là chẳng Thánh” trong câu thứ tư của kệ để giải thích.

“Người kia chẳng phải là chúng sinh phàm phu, chẳng phải chẳng là chúng sinh thánh thể”: là tóm kết về người có thể tin tưởng ấy là Thánh nhân, chẳng phải là phàm phu.

“Như kinh nói: Vì sao thế đến”: “Đó gọi là chúng sinh”: là dẫn lời Như lai xác nhận giải thích để chứng minh.

“Như Lai nói chẳng phải là chúng sinh”: là chẳng phải chúng sinh phàm phu. Tức luận chủ giải thích kinh.

“Do đó nói chúng sinh”: là tóm kết về người có thể tin tưởng, là chúng sinh của thánh nhân.

“Chúng sinh là vì chúng sinh của thánh nhân, do đó nói chẳng phải là chúng sinh”. Là do người có thể tin tưởng là chúng sinh của thánh nhân nên tóm kết chẳng phải chúng sinh của phàm phu.

“Phật bảo: Này Tôn giả Tu Bồ-đề! Ý của Tôn giả thế nào? Như

Lai chứng đắc vô thượng chánh đẳng chánh giác chăng? v.v...” Đây là đoạn văn kinh thứ chín trong Phần đoạn trừ nghi. Ở đây đã năm lần nêu dẫn khắp văn tuy tương tự mà nghĩa có khác, nên không phải là trùng lặp.

Sở dĩ nêu dẫn ra đây là để giải thích nghi vấn. Nghi vấn này từ nơi nào sinh? Trên đây đã biện minh rộng về pháp thân xưa nay thể viên mãn, không phải là pháp do tu tập đạt được. Tức đoạn thứ hai nơi phần đầu của phần đoạn trừ nghi này. Trong kinh nói: Không có pháp thật là Như Lai chứng đắc Vô thượng Bồ-đề: Làm rõ vì Bồ-đề của pháp thân không phải là pháp hữu vi, nên không thể do tướng hữu vi mà được. Lại liền nói Như Lai chứng đắc đạo quả Vô thượng Bồ-đề: Làm rõ vì thể của Bồ-đề là pháp Vô vi nên có Bồ-đề có thể chứng đắc.

Lại dùng thí dụ về thân lớn để xác nhận chỗ giải thích, nêu rõ là pháp thân xưa nay viên mãn, gồm đủ hai thứ trang nghiêm, lia nơi hai chướng, không phải do tu hành đạt được. Tức lại sinh nghi vấn: Nếu nói Như Lai chứng đắc tam Bồ-đề, thì đó là do tu hành nên đạt được, hay là không do tu hành nên đạt được. Nếu Bồ-đề của pháp thân xưa nay nhất định cũng như hư không, muôn đức tròn đủ, chẳng phải là do nhân duyên tu hành, sau đấy có thể đạt được: Vậy sao nói hành giả, trải qua một A tăng kỳ tu hành đầy đủ mới chứng đắc địa thứ nhất. Chuyển đắc bảy địa nơi hai A tăng kỳ đầy đủ, cho đến càng lên bậc trên thì càng chuyển hơn. Sau ba A tăng kỳ, chứng đắc quả vị Bồ-đề của Phật. Theo đấy mà xét biết, pháp thân chính là do nhân duyên tu hành có thể đạt được, sau mới tròn đủ, sao có thể cho pháp thân Như Lai cũng như hư không, muôn đức viên mãn, không phải là pháp do tu tập đạt được?

Nếu do tu hành đạt được: thì vì sao lại lia bỏ chỗ chứng đắc báo Phật nơi ngôi vị tối thượng mà nói có riêng pháp thân Như Lai? Đây là dựa theo nghĩa đồng nhất để vấn nạn về chỗ dị biệt.

Lại nữa, đoạn kinh thứ sáu ở trước đã biện minh về pháp thân cũng như hư không, thể không có các tướng, chẳng phải là pháp do tu hành đạt được nên không thể dùng sắc tướng đầy đủ mà thấy. Nhân đấy sinh nghi vấn: Nếu pháp thân không phải là pháp do tu hành đạt được, không sắc tướng có thể thấy: thì vì sao Bồ tát, với nhân duyên tu hành, dần dần chứng đắc đạo quả Vô thượng Bồ-đề? Nghi vấn này đã khởi ở trước, sở dĩ nay mới đoạn trừ là do trong câu hỏi ấy lại nhân đó sinh ra nghi vấn khác, loại trừ chưa hết, nên mới giải thích.

Ở đây gọi là nghi, nên trong kinh đáp, ý nêu rõ Phật có hai loại: Một là Phật của pháp thân, xưa nay trong lặng, thể tánh viên mãn,

không phải là pháp do tu hành đạt được. Đây tức là Niết bàn tánh tịnh. Hai là Phật của báo thân, trải qua mười địa, với phương tiện nhân duyên tu hành, bản tánh vốn có lúc hiển bày diệu dụng gọi là báo Phật, tức là Niết bàn phương tiện.

Không thể dùng phương tiện của báo thân do tu hành đạt được Niết bàn mà khiến cho Niết bàn tánh tịnh của Phật pháp thân cũng do tu hành mà đạt được. Vì giải thích nghi vấn ấy nên phần tiếp theo đã biện minh.

Nhưng căn cứ theo một đoạn kinh này gồm có bốn câu ngắn. Ba câu trước nêu rõ về Niết bàn tánh tịnh của Phật pháp thân, thể tướng viên mãn, không phải là pháp do tu hành đạt được. Một câu sau biện minh về Niết bàn phương tiện của Phật báo thân, cũng muôn đức tròn đủ, mà có đại dụng mở rộng, là pháp có thể tu tập đạt được.

“Không có một chút pháp nào gọi là chứng đắc tam Bồ-đề”: Đây là câu thứ nhất biện minh về pháp thân Như Lai muôn đức viên mãn, không hề thiếu giảm. Tuy tại pháp phiến não cấu nhiễm, nhưng đối nơi muôn đức không thiếu một pháp, chẳng phải do nhân duyên tu hành, sau mới đầy đủ, nên được gọi là Vô thượng Bồ-đề, vì thế nói: “không một chút pháp nào gọi là đạt được tam Bồ-đề”. Đây là dựa theo thể của pháp tròn đủ để biện minh về pháp thân chẳng phải là pháp do tu tập đạt được.

“Lại nữa, này Tôn giả Tu Bồ-đề! Pháp ấy bình đẳng không có cao thấp, đó gọi là tam Bồ-đề”: Đây là câu thứ hai, giải thích câu đầu. Sở dĩ Pháp thân muôn đức vốn tròn đủ không phải do tu hành mới viên mãn: là do pháp thân xưa nay là nhất định. Chẳng phải do nơi người, với nhân duyên tu hành, nên ở trong tâm của bậc thánh, muôn đức tăng, gọi là cao. Không phải do nơi người không theo nhân duyên tu tập, nên ở trong tâm của hàng xiển đề, muôn đức giảm, gọi là thấp. Đây là căn cứ theo sự hành trì để biện minh về thể của pháp Phật (Phật pháp thân), không tăng giảm, chẳng phải do tu tập đạt được.

“Do không có chúng sinh, không người, không thọ mạng để đạt được Tam Bồ-đề bình đẳng”: đây là câu thứ ba, giải thích câu thứ hai ở trước.

Sở dĩ Pháp thân bình đẳng không có cao thấp: là nêu rõ về pháp thân của tất cả chúng sinh, thể tướng muôn đức đều như nhau, không có ở đây công đức nhiều, kia công đức ít, xưa nay vốn vắng lặng, tự tánh lìa mọi chướng ngại, hết thấy đều bình đẳng, không có các hoặc về ta, người vv... chẳng như kim cương, do trở lại trong nhân để hành trì. Hành

có sâu cạn, đoạn trừ hoặc có nhiều ít, nên hơn-bằng chẳng đồng, có chỗ khác biệt về hơn, kém, do đấy khởi tâm kiêu mạn, tự cho công đức của ta thì nhiều, loại trừ hoặc cũng nhiều, kẻ kia kém thua ta.

Sở dĩ có sự phân biệt, kiêu mạn ấy là do trước có phiền não, dứt trừ chưa hết, nên có kiến chấp về ta, người vv...

Nêu rõ về pháp thân, Phật tánh của tất cả chúng sinh không có hơn kém. Từ xưa đến nay, thể vốn thanh tịnh, không có hoặc nhiễm. Cho nên nói “bình đẳng không có ta, người, đạt được tam Bồ-đề”. Kinh Thắng Man nói: “Sát na tâm thiện, không bị phiền não vấy nhiễm. Sát na tâm bất thiện, cũng không bị phiền não vấy nhiễm”

Theo nước Ấn-độ thì sát na có mười thứ tên gọi. Ở đây nói sát na được dịch là không, nêu rõ tâm thiện không, chẳng phải bị phiền não cấu nhiễm. Tâm thiện chẳng không, cũng chẳng phải bị phiền não cấu nhiễm.

Tâm thiện không: Nêu rõ pháp thân Như Lai tạng xưa nay là nhất định, thể là không, không có hai mươi lăm hữu với muôn tướng sinh tử, nên gọi là không.

Tâm thiện chẳng không: Nêu rõ tự tánh của pháp thân, thể gồm đủ vạn đức diệu hữu, trong lặng, chẳng không. Cho nên ở đoạn kinh trên nói: Như Lai tạng không.

Hai câu trước biện minh về pháp thân diệu hữu, tức Như Lai tạng chẳng không. Một câu này biện minh về pháp thân diệu vô, tức Như Lai tạng không.

Đây là căn cứ nơi Không, làm rõ chỗ thanh tịnh, để hiển bày pháp Phật (Phật pháp thân) bình đẳng, chẳng phải đạt được do tu tập. Ba câu trước ấy lần lượt giải thích về nghĩa Niết bàn tánh tịnh của pháp Phật xong.

Bấy giờ, đại chúng nghe nói pháp thân xưa nay viên mãn, không phải là pháp do tu tập đạt được, nhân đấy sinh nghi: Nếu thế thì vì sao các vị Bồ tát phát tâm Bồ-đề, trải qua ba đại A tăng kỳ, tu tập hành trì mười địa xong, là để làm gì? Cho nên đáp: “Tất cả pháp thiện đạt được tam Bồ-đề”. Đây là câu thứ tư, nêu rõ về Niết bàn phương tiện của Phật báo thân là có tu hành, chứng đắc.

Do đấy, căn cứ nơi báo Phật để làm rõ là có tu tập, chứng đắc. Nhưng báo Phật cần phải dựa theo sự hành trì, tu đạt, lúc hiện bày diệu dụng mà nói. Vốn đã dựa theo hành trì mà bàn thì có nhân tu hành, duyên nơi muôn thiện đầy đủ, tức có pháp có thể chứng đắc.

Trước chỉ căn cứ nơi thể tánh vốn có để nói, mà không biện luận

về dụng. Nay dựa theo sự hành trì, hợp thời để bàn về Phật tánh có dụng. Do có dụng, chẳng dụng khác nhau, nên có thể nói là có tăng có giảm.

Lại, dựa nơi sự hành trì để đoạn trừ hoặc, có nhiều ít, có hơn kém, chẳng đồng, phàm - thánh hai địa vị khác biệt. Căn cứ nơi sự hành trì hiển bày báo thân, thì có u tập, chứng đắc. Cho nên nói: hết thấy pháp thiện đạt được tam Bồ-đề.

Nhân đây lại sinh nghi vấn: Nếu tất cả pháp thiện đạt được tam Bồ-đề, thì chỗ nghi cho “tất cả” gọi là lẫn lộn: Pháp thiện hữu lậu, vô lậu, thế gian, xuất thế gian, đều là tất cả, đều có thể đạt được Bồ-đề.

Nếu đều đạt được: Thì vì sao kệ của Luận ở trên nói: “phước không đến Bồ-đề”.

“Để đoạn trừ nghi vấn này, nên đáp: Nay Tôn giả Tu Bồ-đề! Gọi là pháp thiện, thì pháp thiện ấy Như Lai nói chẳng phải là pháp thiện, đó gọi là pháp thiện’: Đây là làm rõ pháp thiện có hai thứ: Một là pháp thiện hữu lậu. Hai là pháp thiện vô lậu.

“Như Lai nói chẳng phải là pháp thiện”: là làm rõ tất cả pháp thiện vừa nêu đều là pháp thiện vô lậu chẳng phải là pháp thiện hữu lậu không đưa đến đạo quả Bồ-đề. Cho nên câu sau nói: Đó gọi là pháp thiện. Đây là làm sáng tỏ đó gọi là pháp thiện vô lậu, cũng được gọi đó chẳng phải là pháp thiện, nêu rõ vô lậu chẳng phải là hữu lậu.

Luận rằng: Lại có nghi vấn: Nếu Như Lai không đạt được một pháp nào gọi là tam Bồ-đề: là nêu nguyên do đã nghi kinh.

Vì sao lìa quả vị chứng đắc trước đó để thì dần dần đạt được Tam Bồ-đề?: là nêu vấn nạn.

“Phần văn kinh từ đây trở xuống là nhằm đoạn trừ nghi vấn này”, chỉ rõ chẳng phải là pháp chứng đắc mới gọi là đạt được tam Bồ-đề: là Luận chủ lược dẫn ý đoạn trừ nghi trong kinh. Ở đây dùng hai kệ để giải thích một đoạn kinh ấy. Kệ thứ nhất giải thích ba câu trước, nêu rõ pháp thân không tu đạt được. Một kệ sau giải thích một câu sau, biện minh báo Phật có tu tập, chứng đắc.

“Xứ kia không chút pháp, biết Vô thượng Bồ-đề”: Hai câu kệ này giải thích câu kinh thứ nhất kia. Biết Vô thượng Bồ-đề: Do nhận biết về nơi chốn của pháp thân kia Thế tướng đầy đủ, không hề thiếu, ít, nên có thể gọi là Vô thượng Bồ-đề tối thắng.

“Pháp giới không tăng giảm”: là giải thích câu kinh thứ hai, nêu rõ pháp thân ấy không phải do tu tập đạt được mới đầy đủ gọi là tăng. Cũng chẳng phải là không tu hành nên ít, gọi là giảm.

“Tự tướng tịnh, bình đẳng”: là giải thích câu kinh thứ ba, làm sáng tỏ nơi thể của pháp Phật (Phật pháp thân) xưa nay thanh tịnh. Từ trước đến giờ không có các lầm chấp về ta, người, nên nói là thanh tịnh.

Câu kệ thứ hai: “Biết Vô thượng Bồ-đề” là dựa nơi phần Luận văn xuôi tiếp sau để giải thích một câu này, nghĩa chung cho cả ba câu trước. Cho nên sau ba câu trên đều nên nói: Biết Vô thượng Bồ-đề.

Kệ thứ hai: “Có phương tiện vô thượng”: là giải thích câu kinh thứ tư, làm rõ báo Phật là do tu tập đạt được, dựa theo phần nghĩa hiện bày diệu dụng được gọi là tăng. Theo phần nghĩa diệu dụng chưa hiện bày, nên gọi là giảm.

“Cùng lia nơi pháp lậu v.v...” ba câu sau là giải thích câu kinh thứ tư tiếp xuống: Nay Tôn giả Tu Bồ-đề! Gọi là pháp thiện thì pháp thiện ấy v.v... là giải thích chỗ nghi nơi văn kinh.

Cùng lia nơi pháp lậu: là nêu rõ về nhân của phương tiện nơi báo Phật. Pháp thiện vô lậu, Thế lia các lậu, chẳng phải là pháp thiện hữu lậu.

“Nên chẳng phải pháp tịnh”: là biện minh pháp thiện hữu lậu chẳng phải là pháp thiện vô lậu thanh tịnh.

“Tức là pháp thanh tịnh”: Như vậy, chẳng phải là pháp thiện hữu lậu, nên tức là nhân phương tiện của pháp thiện vô lậu thanh tịnh xuất thế gian. Sao có thể đem pháp thiện hữu lậu, đối với đạo quả Bồ-đề không có nhân phương tiện, để vấn nạn về pháp thiện vô lậu, cũng cho chẳng phải là nhân phương tiện?

“Đây là nêu rõ về nghĩa gì” tiếp xuống... cho đến: “Như kinh nói tất cả pháp thiện đạt được Tam Bồ-đề”: là Luận văn xuôi giải thích năm câu trên trong hai kệ, cũng là giải thích bốn câu trong kinh. Trước là theo thứ lớp giải thích. Sau là dùng kinh để tóm kết.

“Pháp thiện của Bồ-đề khác không đầy đủ”: Tức là Bồ-đề phương tiện trong nhân, cũng gọi là Bồ-đề của hai thừa, Thế chưa đầy đủ, cần phải tu tập.

“Nói Bồ-đề khác”: là pháp thiện không đầy đủ.

“Nay Tôn giả Tu Bồ-đề! Gọi là pháp thiện, Như Lai nói chẳng phải là pháp thiện v.v... do đâu nói như vậy”? Là trước nêu lên, tiếp sau là giải đáp nghi vấn nơi kinh, để hỏi. Tức nhắc lại ba câu sau của kệ thứ hai để giải thích.

“Ở đây do ý nghĩa gì” tiếp xuống: là lại nêu ra câu hỏi.

“Pháp kia không có pháp hữu lậu, nên gọi chẳng phải là pháp thiện”: Đây là giải thích pháp thiện vô lậu, chẳng phải là pháp thiện

hữu lậu. Cho nên Như Lai nói chẳng phải là pháp thiện. “Do không có pháp hữu lậu, vì thế gọi là pháp thiện”: là giải thích pháp thiện vô lậu là pháp thiện.

“Do quyết định pháp thiện”: là tóm kết về pháp thiện vô lậu.

