

Câu hỏi 1 : về *Chân Pháp Thân*

Tổ Huệ Viễn hỏi : Phật ở nơi **pháp thân** mà thuyết Kinh cho Bồ Tát. **Pháp thân** ấy phải là hàng **pháp thân Bồ Tát** mới có thể thấy được. Song như thế thì **pháp thân** ấy phải có bốn đại và năm căn. Mà nếu đúng vậy, thì khác với sắc thân ở chỗ nào đâu, mà gọi là **pháp thân** ? Kinh có nói : "**Pháp thân không đi không lại, không có khởi hay diệt, giống y như Niết Bàn.**" Nếu vậy thì làm sao có thể thấy được mà còn nói là giảng thuyết cho Bồ Tát này nọ ?

Huệ Viễn nghe giải thích xong rồi kết luận : cứ xét các điểm trọng yếu mà Ngài giải đáp, thì **pháp thân** có 3 nghĩa : 1) Một là **thật tướng** của **pháp thân** thì không đi không lại, giống y như Niết Bàn ; 2) Hai là **pháp thân** giống như thân biến hóa, không có bốn đại và năm căn, như bóng trăng trong nước, như bóng hình trong gương v.v... ; 3) ba là **pháp tính sinh thân**. Đây là **chân pháp thân**, có thể trụ lâu dài trong thế gian, y như mặt trời hiện. Ba loại khác nhau mà gom lại thành một tên, gọi chung là **pháp thân**. Song xưa nay người ta truyền nói về **pháp thân** mà chưa ai giải thích rõ ràng, nên dù có danh đó mà sự thật rất mập mờ, nên tôi mới phải đưa ra câu hỏi như trên vậy. Nay ngài tuân tự phán quyết rất đúng và chính xác.

Trả lời số 1 về *Chân Pháp Thân*

La Thập trả lời :

Pháp thân của Phật không khác gì [thân biến] **hóa** không [thật] có bốn đại hay năm căn. Tại sao như vậy ? Các sắc pháp được [bốn đại] tạo ra (*tạo sắc chi pháp*) không lìa ngoài bốn đại [mà có được]. Chẳng hạn như các vật có mùi (*hương*) hiện thấy đây, chắc chắn là gồm có bốn pháp là : sắc, hương, vị và xúc. Các vật có vị thì sẽ có ba pháp là : sắc, vị và xúc. Các vật có sắc, sẽ có hai pháp là : có sắc và có xúc. Các vật có xúc, ắt có một pháp tức là xúc pháp. [Như vậy một vật có thật tối thiểu là phải có xúc pháp ;] ngoài ra các pháp khác kia thì hoặc có thể có, có thể không cần có. Như đất ắt phải gồm có sắc, hương, vị và xúc. Nước gồm có sắc, vị và xúc ; [Nước vốn không có hương,] nếu nước có hương, thì đó là hương của đất. Sao biết được là vậy ? Vì nếu dùng bát bằng vàng thật hứng lấy nước mưa, sẽ thấy là không có hương gì hết. Lửa thì có [sắc và] xúc. [Và cũng thế,] nếu lửa mà có hương, thì đó là hương của củi. Sao biết được là vậy ? Vì lửa từ "đá trắng" (*bạch thạch*) phát ra, thì không có hương. Gió thì chỉ có xúc mà thôi, ngay sắc cũng không có nữa.

Theo đó, [một vật có thật tối thiểu phải có xúc pháp] ; một vật mà không phải thật là sắc pháp, thì sẽ không có đủ các yếu tố như các vật kể trên. Như hình ảnh trong gương, bóng trăng trong nước, nhìn thấy thì như là có sắc, song lại không hề có các pháp như xúc v.v... thế nên là phi sắc vậy. [Thân biến] **hóa** cũng như vậy, và cả **pháp thân** cũng y vậy.

Lại nữa, **pháp thân** mà như trong Kinh nói, thì hoặc nói là thân do Phật hóa ra, hoặc nói là **Diệu hành pháp tính sinh thân**. **Diệu hành pháp tính sinh thân** này mới đúng thật là **pháp thân**. Như Bồ Tát đắc pháp vô sinh, xả bỏ nhục thân rồi, sẽ đắc được **thanh tịnh hành thân**.

Lại như **Pháp Hoa Kinh** có nói : "**La Hán được thọ ký làm Phật**". Kinh khác lại có nói "**Thân [này là thân] cuối cùng của La Hán**". Hai Kinh này đều từ miệng Phật mà ra, lẽ nào lại không tin hay sao ! Song La Hán không thọ thân hình thuộc kết nghiệp nữa, nên mới gọi thân của La Hán là thân sau cùng (*hậu biên*). Ví như **pháp thân Bồ Tát** thì do "tịnh hành" mà sinh, nên mới nói [thân ấy] thành Phật. Các chuyện Phật sự ấy, tuy đều là thật, song có sai khác nhau, có chân có ngụy.

Chân pháp thân thì có mặt khắp pháp giới [vô biên] như hư không khắp mười phương, ánh sáng chiếu khắp vô lượng quốc độ, âm thanh nói pháp thường trọn vô số cõi khắp mười phương, các chúng có đủ thập trụ mới nghe được pháp. Từ thân Phật ấy mới phương tiện mà hóa hiện ra, thường có vô lượng vô biên hóa Phật hiện diện khắp mười phương, tùy theo các loại chúng sinh có bao nhiêu phẩm tính mà hiện hình, các hình ấy có ánh sáng, màu sắc, hình dáng, tinh thô khác nhau.

Chân thân của Như Lai, bậc Bồ Tát cứu trụ mà còn không thấy được, thì huống gì các

Bồ Tát còn thối chuyển và các chúng sinh. Tại sao vậy ? Vì **pháp thân** của Phật vượt ra khỏi ba cõi, không y theo các hành nghiệp của thân khẩu ý, mà do vô lượng các công đức bốn hành thanh tịnh vô lậu mà thành. Thân này có thể trụ lâu dài, giống như Niết Bàn.

Chân pháp thân giống như mặt trời hiện, còn các thân được hóa ra y như ánh sáng mặt trời. Như trong **Kinh Thủ Lăng Nghiêm**, Phật Đấng Minh Vương thọ bẩy trăm A tăng kỳ kiếp, mà là một với Phật Thích Ca này, [Phật Thích Ca] là cùng một thân với Phật kia, không hề sai khác. Nếu hai Ngài chỉ là một Phật thì Phật Thích Ca này phải là do từ Phật kia mà có. **Pháp tính sinh Phật** và Phật được biến hóa ra (*sở hóa chi Phật*) cũng giống như vậy.

Còn nói **pháp thân** không đi không lại, tức là nói cho **thật tướng** của các pháp, giống như Niết Bàn, vô vi vô tác. Lại có ý kiến rằng : **pháp thân** tuy là trụ được lâu dài, song vẫn là pháp hữu vi, rốt cuộc cũng quy về Không, tính thật của pháp thân vốn không tịch. Nếu đúng vậy, thì đó cũng là nói cho **thật tướng** của **pháp thân** là không đi không lại.

Do đó, tuy kinh có nói "**pháp thân** thuyết kinh" hoặc nói "tướng của pháp thân không sinh không diệt", thì cũng không có sai lỗi gì hết.

Câu hỏi 2 : Hỏi tiếp về pháp thân

Tổ Huệ Viễn hỏi : **Thật tướng** của **pháp thân** không đi không lại. Trong **Kinh Bát Nhã** khi Pháp Thượng Bồ Tát trả lời cho Thường Bi về điểm này, thì coi như đã quá tỏ tường rồi. Còn như nói **pháp thân** giống như biến hóa, như bóng trong gương, thời các Kinh Phương Đẳng đều có đưa thí dụ ra như mặt trời mặt trăng không di động mà hình bóng hiện ra khắp sông rạch. Hai điều trên không có gì phải nghi nữa.

Nay điều tôi muốn hỏi là **pháp tính sinh thân** do **diệu hành** mà thành. Trong **Kinh Tỳ Ma La Cát**, phẩm **Thiện Quyền** có nói : "**Thân của Như Lai là do từ pháp biến hóa ra mà thành**" (*Pháp hóa sở thành*). Chỗ ngài giải đáp dường như cũng giống như nghĩa ở đây. Các pháp được kể ra trong phẩm ấy có phải là nhân của **pháp tính sinh thân** hay không ? Nếu đúng là nhân của **pháp tính sinh thân**, thì có nghĩa là do từ các pháp ấy mà đưa đến kết quả. Xin hỏi : Các pháp đưa đến kết quả ấy (*chí quả chi pháp*) có phù hợp với **thật tướng** hay không ? Nếu các pháp nhân ấy phù hợp với thật tướng, thì phải không xen tạp với các cấu nhiễm, thời sẽ không thể thọ sinh được. Xin hãy suy xét về gốc gác của việc thọ sinh, để lấy đó mà làm chuẩn :

Từ thân người phàm phu cho đến **thân sau cùng** (*tối hậu biên thân*) của bậc Thanh Văn đặc quả "không còn bám trước nữa" (*vô trước quả*), các thân ấy đều từ **phiền não** mà sinh ra, do "kết nghiệp" biến hóa mà thành. Từ **thân thanh tịnh** mà hàng Bồ Tát đặc pháp nhẫn thọ nhân, lên cho đến thân của bậc đại sĩ bồ xứ, ngồi dưới cây chúa mà thành chính giác, các thân ấy đều là từ **tập khí còn sót lại** của phiền não (*phiền não tàn khí*) mà sinh, tức do các cấu nhiễm còn sót lại của tập khí của chính mình biến hóa mà thành vậy. Từ các thân ấy trở đi, thời không còn có lý lẽ "sinh" nữa.

Thường hề nói đến **sinh**, tức là nói đến **si** vậy. Những ý nghĩa mà Đại thừa trình bày về **pháp tính sinh thân** có giống như lẽ **sinh** ở đây chăng ? Nếu giống nhau, thì tôi có điều nghi như sau xin hỏi : Bậc **Bồ Tát đặc nhẫn**, khi xả bỏ "kết nghiệp" để thọ **pháp tính sinh thân**, thì do lý nào mà được sinh ? Nếu là do **tập khí còn sót lại** của thói quen tham ái (*ái tập chi tàn khí*), thì **Bồ Tát đặc nhẫn** đã trừ diệt phiền não, các hành bám trước (*trước hành*) cũng đã đoạn hết, đến cái "ái pháp" mà còn không có, thời chẳng lẽ còn có **ái** nào còn sót lại của riêng thói quen mình (*bổn tập*) hay sao ? Cho dù **ái** có sót lại như thế đi nữa, thì làm sao mà khởk lên được ? Mà nói Bồ Tát thọ thân ở đây là thân Bồ Tát theo lẽ thật sự sinh mà nói là sinh hay là theo lẽ không sinh mà nói là sinh ? Nếu cho rằng theo lẽ "không sinh mà sinh" (*bất sinh vi sinh*) thì cái gọi là thật sinh kia, cái lẽ **sinh** của nó không cùng tận. Còn nếu theo lẽ [thật] sinh mà sinh, thì các loài thọ sinh đều giống với các bậc "có đạo". Cho dù pháp thân Bồ Tát có lấy thật tướng làm chỗ trụ của riêng mình, lấy diệu pháp làm thiện nhân, song đến ngay vào lúc thọ sinh, thì lại vẫn phải nương vào các cấu nhiễm còn sót lại để mà hóa thành sinh thân ! Song thôi xin bỏ qua điều đó, chẳng qua do cái lý của lập luận vậy

thôi.

Nay, điều tôi chưa sáng tỏ là Bồ Tát không còn sinh về đây nữa (*chỉ xứ dĩ đoạn*), không còn thọ thân nào là thân của riêng mình nữa, vậy thì các tập khí xa xưa còn sót lại, sẽ không cách gì khởi lên được. Làm sao biết được vậy ? Bởi các **tập khí còn sót lại** của phiền não là phải từ **thân sau cùng** thuộc kết nghiệp (*kết nghiệp hậu biên thân*) mà sinh. Tôi xin phép được trình bày về vấn đề này : như sau : Hướng Sứ hỏi Xá Lợi Phất "[Tôi] thường ở trong thiên định tam muội, lúc ấy âm thanh và hình sắc qua lại ngay trước mặt, có tai mắt đó mà đều thành vô dụng, chỉ cảm thọ hơi hột mà qua đi. Đến lúc sử dụng trở lại tai mắt, thì như phàm phu, thanh sắc vừa lọt qua tai mắt, là tổn hư đại sự ngay, mất cả tâm giác chi". Sở dĩ như vậy là do chưa đoạn được chỗ sinh về, mà tai mắt lại có tiếp xúc. [Song dù chưa đoạn hết chỗ sinh về] mà đến khi không có tiếp xúc, mắt tai còn thành vô dụng, thì hướng gì là bậc đã dứt hết năm căn. Điều ấy chứng minh các **tập khí còn sót lại** của phiền não phải do thân năm căn thuộc kết nghiệp mà khởi vậy. Giả như do tính chất từ bi mà lấy tập khí để hóa hiện thân, tập khí ấy xuất phát từ bốn tâm của Bồ Tát không cần phải có các căn. Song bốn đại đã đoạn hết, lấy gì cấu kết để mà có thân hình ấy ? Thân hình bên ngoài của hữu tình có thể nào chỉ do cảm ứng mà hóa thành không ? Nếu như không thể như thế được, thì tính cùng lẽ hết, không có lý nào xuất sinh được. Các thí dụ như trăng trong nước, bóng trong gương, đều là có nhân rồi mới có bóng, còn ở đây **chân pháp tính** sinh là do đâu mà ra vậy ?

Trả lời 2 : về pháp thân lần nữa.

Ngài La Thập trả lời : Năm trăm năm sau [khi Phật nhập diệt], tùy theo các vị luận sư, mỗi vị thêm ý kiến của mình vào để xác định [về ý nghĩa của pháp thân]. Song giữa Đại thừa và Tiểu thừa sự phán đoán có sai khác.

Theo Tiểu Thừa Bộ thì lấy các công đức vô lậu mà chư Hiền thánh đắc được như là **37 phẩm, Phật thập lực, tứ vô sở úy, thập bát bất cộng pháp...**, lấy các pháp ấy làm **pháp thân**. Lại cũng coi **Tam Tạng Kinh điển** mà trong đó hiển bày các lý ấy làm **pháp thân**. Nên các nước bên Thiên Trúc thường hay nói : "**Tuy vô Phật sinh thân pháp thân du tồn**".

Đại Thừa Bộ thì cho rằng tất cả các pháp **vô sinh vô diệt ngữ ngôn đạo đoạn, tâm hành xứ diệt, vô lậu vô vi, vô lượng vô biên, như Niết Bàn tướng**, gọi đó là **pháp thân**. Kể cả các công đức vô lậu cùng chư kinh pháp, cũng gọi là **pháp thân**. Bởi nhờ các nhân duyên này mà đắc được **thật tướng** vậy.

Lại Đại thừa pháp không phân biệt dứt khoát là **sinh thân** hay là **pháp thân**. Tại vì **pháp tướng** tất cánh thanh tịnh vậy. Song tùy theo thế tục mà phân biệt.

[Trường hợp] Bồ Tát đắc **vô sinh pháp nhẫn**, xả bỏ **nhục thân**, tiếp sau đó thọ **hậu thân** cũng gọi là **pháp thân**. Tại sao ? Vì bản thể [của thân ấy] là **vô sinh nhẫn lực**, không có các phiền não, mà cũng không thủ chứng nhị thừa, lại chưa thành Phật. Trong khoảng trung gian ấy, **thân** mà Bồ Tát thọ được gọi là **pháp tính sinh thân**.

Song các luận sử đối với **pháp tính sinh thân** này lại có nhiều ý kiến khác nhau :

Như **Kinh Tự Tại Vương** có nói : Phật bảo Tự Tại Vương Bồ Tát : "Ta từ thuở Phật Nhiên Đăng đã thông đạt bốn tự tại. Vào ngay lúc đấy là đã đắc **Phật đạo**, sau đó đến lúc nhập vào Niết Bàn, mới là thân cuối cùng (*mat thân*) của ta". Tự Tại Bồ Tát hỏi : "Nếu lúc ấy Phật đã đắc Niết Bàn rồi thì từ đó trở đi lại còn phải làm gì nữa ?" Phật đáp : "Tự lợi tuy đã xong, song vì để giáo hóa chúng sinh, tịnh Phật quốc độ, cụ túc các thân thông lực oai đức [nên mới có khoảng tu hành ở giữa ấy]." Do nhân duyên đó đủ rõ [tuy Ngài] đã chấm dứt việc thọ thân rồi, song thường dùng **hóa thân** để độ thoát chúng sinh.

Hoặc có ý kiến cho rằng : Không phải như vậy. Tại sao ? Nếu lúc ấy đắc Niết Bàn thật đạo, thì việc thọ thân phải dứt hết. Lại không có tâm ý thời làm sao có thể hiện [thân giáo] hóa năm đạo, độ thoát chúng sinh, tịnh Phật độ được ?

Ví như thật có huyễn sư, thì sau đó mới có được huyễn sự. Nếu không có huyễn sư, thì ắt là không có huyễn sự.

Cho nên, Bồ Tát đắc vô sinh pháp nhẫn, tuy không có phiền não, song phải có "thói quen còn sót lại" (*dur tập*). Như khi A La Hán thành đạo, các lậu tuy tận, nhưng vẫn có "tập khí còn sót lại" (*tàn khí*). Song chư A La Hán đối với chúng sinh không có đại

bi tâm. Nên tuy có "thói quen còn sót lại" (*dur tập*), song không thọ sinh nữa. Còn Bồ Tát thâm nhập vào tất cả chúng sinh, **đại bi** của các ngài thấy tận cốt tủy, lại thêm **bổn nguyện lực**, và cũng [để] **chứng thật tế**, nên tùy ứng mà độ chúng sinh. Trong khoảng thời gian ấy các ngài thọ thân, mắt còn tự tại không tùy thuộc phiền não. Mãi cho đến khi ngồi đạo tràng, "tập khí sót lại" (*dur khí*) mới chấm dứt. Nếu không phải vậy thì **Phật** và **Bồ Tát** đâu có gì khác biệt.

Hoặc có ý kiến : Bồ Tát đặc **vô sinh pháp nhẫn** có hai loại : 1) một là chỉ đặc năm thần thông ; 2) hai là có đủ trọn sáu thần thông.

Đặc 5 thần thông thời phiền não vẫn có đủ, song không hề hiện tiền. Như khi người ta bắc được giặc cướp, trói nhốt vào trong ngục thì giặc cướp không thể làm loạn được nữa. Các Bồ Tát ấy do lực của **vô sinh nhẫn** mà chế phục các phiền não, vĩnh viễn không sinh nữa. Song dùng tâm thanh tịnh mà tu công đức của 6 Ba La Mật.

Như người phàm có đủ phiền não ba cõi, song phiền não của hai cõi trên không hiện tại tiền, nên tuy có phiền não [hai cõi trên] mà không có tác dụng gì hết (*vô sở năng vi*).

[Bồ Tát] do trụ năm thần thông, để hiện hóa đủ loại, độ thoát chúng sinh, nên giữ lại các kết sử sót lại (*dur kết*) mà tiếp tục thọ sinh. Nếu không có các kết sử sót lại (*tàn kết*) này, ắt không có tái sinh lại nữa. Y như bán gạo đi lưu lại một ít làm giống. Rồi từ từ đầy đủ Ba La Mật, giáo hóa chúng sinh, tịnh Phật quốc độ mới ngồi đạo tràng, xả hết **phiền não kết** để sau đó thành Phật.

Còn Bồ Tát đặc 6 thần thông, thời việc tu hành đã xong xuôi (*sở tác dĩ biện*), tức việc tự lợi đã xong, như A La Hán, Bích Chi Phật, không khác chút nào. Thân này mà chấm dứt rồi thì sẽ không thọ sinh [lấy thân khác] nữa. Song do lực **bổn nguyện đại bi**, nên các **thân ứng hóa** tương tục không dứt. Độ chúng sinh xong sẽ tự nhiên thành Phật. Những người phải độ đã độ xong thì tự nhiên mà nhập diệt. Song trước đó mới là **thật diệt**, [còn sau này là vì] để dẫn dắt chúng sinh nên biến hóa ra có thân, rồi nay lại hiện bày cho thấy thân ấy cũng đều nhập diệt.

Lại ý kiến của các **Tam Tạng Luận Sư** thì : Bồ Tát tuy đặc 6 thần thông song không tận hết các lậu. Thực hành 4 tâm vô lượng, sinh vào sắc giới, cho đến **thân sau cùng** (*mạt hậu thân*) vẫn còn sinh La Hầu La. Nơi sông Ni Liên Thiên tắm bị nước lũ cuốn trôi, lực của thân ấy không cử được nổi. Năm người cùng tu khổ hạnh phiền trách, rồi bỏ Bồ Tát mà đi. Khi ngồi đạo tràng do **16 tâm** đặc A Na Hàm, do **18 tâm** đoạn vô sắc giới kết, do **34 tâm** phá tất cả các phiền não, đặc **nhất thiết trí**. Thành Phật rồi vẫn chịu đủ các pháp của loài người như đói, khát, lạnh, nóng, già, bệnh, tử v.v... Tuy tâm đặc giải thoát, thân vẫn có chướng ngại. Song do **nhất thiết trí huệ** và **đại bi tâm** mà vượt lên hơn hết [mọi loài].

Các bậc thầy luận nghĩa như thế là đều nhân nơi lời Phật giảng, mà nói về tướng của

Bồ Tát. Do đó mà mỗi vị mỗi ý khác nhau, không mấy ai hoàn toàn đúng.

Bồ Tát đắc vô sinh pháp nhãn rồi, khi xa **sinh tử thân**, liền nhập (*đọa*) vào trong **vô lượng vô biên pháp**. Như A La Hán khi nhập vô dư Niết Bàn rồi, liền nhập (*đọa*) vào trong **vô lượng vô biên pháp**. Lúc ấy không thể nói vị ấy là trời hay là người, là còn hay là diệt. Tại sao vậy ? Bởi vì do nhân duyên nên gọi là người, nhân duyên tán đi thì tự nhiên chấm dứt (*tức*), chứ không có người cố định là thật diệt. Lúc ấy chỉ có thể nói là [A La Hán] có **biến dị thân**. [Bồ Tát cũng thế] khi đắc pháp môn ấy rồi muốn diệt độ, thời 10 phương chư Phật khuyến cáo rằng : "Thiện nam tử ! Người chưa được thấy thân của vô lượng vô biên chư Phật, lại chặng chưa đắc được các công đức như vô lượng thiên định, trí huệ v.v... của chư Phật. Người chỉ mới đắc được có một pháp môn. Đừng có cho một pháp môn như thế là đủ rồi, mà hãy nhớ lại bốn nguyện, hãy thương xót chúng sinh. Do họ hiện vì không biết tướng tịch diệt như thế, nên đọa vào ba ác đạo, chịu đủ các khổ não. Pháp mà người đắc được, tuy là pháp chân thật cứu cánh, song chưa phải là lúc thật chứng." Lúc ấy Bồ Tát được chư Phật chỉ giáo xong, tự nhớ lại bốn nguyện, mới dùng đến đại bi để nhập vào sinh tử. Vị Bồ Tát này được gọi là "không trụ Niết Bàn, không trụ thế gian, không có hình tướng cố định (*định tướng*), dùng đủ mọi phương tiện mà độ thoát chúng sinh".

Như có ai hỏi : Nếu thế thì Bồ Tát không phải là thật sinh nữa. [Mà đã không thật sinh] thì hiện chịu cần khổ mà [thật ra] không có các khổ não gì hết, nên phải chăng công đức rất ít ? Câu trả lời sẽ là : Không phải như vậy. Bồ Tát khi còn nghiệp phàm phu, do tâm bám trước điên đảo, nên mong cầu quả báo. Do đó tuy tu khổ hạnh, song đều không phải là thực hành chân thật. Nay đã đắc **thật tướng** của các pháp, lại có đủ sự an lạc của Niết Bàn, mà lại vào trở lại sinh tử, hóa độ chúng sinh, thì thật là hi hữu.

Lại có ai hỏi : Nếu Bồ Tát ấy đều đã diệt hết mọi vọng tưởng hí luận (*hí tướng*), lại không có tâm chấp ngã, thì sao lại cho công đức [hóa độ chúng sinh kia] là hi hữu ? Câu trả lời là : Tâm của Bồ Tát không hề cảm thấy có công đức gì hết. Song vì những ai muốn phân biệt cho rõ ràng, nên mới nói là có đại công đức vậy. Như sư tử có sức rất mạnh, mà tự mình không thấy gì là mạnh hết, song các loài thú khác thì cho là sư tử rất mạnh. Lại như thuốc thần xuất hiện trong thế gian vì để ích lợi cho chúng sinh ; song thuốc không có phân biệt gì hết, mà chỉ mọi người mới cho là thuốc có năng lực lớn mà thôi. Vị Bồ Tát ấy thấy rằng thân rốt cuộc là tướng tịch diệt, như huyễn như mộng, như hình bóng trong gương, không thể bắt bẻ đó là **sinh tướng** hay **không phải sinh tướng**. Tại sao vậy ? Vì Bồ Tát ấy nhập vào (*đọa*) **vô số lượng**, không nên dùng các pháp **hí luận** mà tìm hiểu.

Song do có người tưởng lầm cho rằng (*vọng vị*) Bồ Tát có đến nơi đạo tràng chấm dứt hết mọi kết sử. Do phá bỏ ý kiến ấy, nên mới nói Bồ Tát duy có tập khí còn sót lại của kết sử (*kết sử tàn khí*) mà thôi.

Trong luận của Đại thừa có nói kết sử có hai loại : một là kết sử của phàm phu hệ

thuộc vào ba cõi ; hai là các Bồ Tát đã đắc pháp thật tướng và đã diệt hết các kết sử của ba cõi song vẫn còn các kết sử vi tế như **ái, mạn, vô minh** đối với thậm thâm Phật pháp, mà thọ lấy **pháp thân**.

Ái là đắm trước thâm thiết (*thâm trước*) vào **thân Phật** và các **pháp Phật**, đến mức độ không tiếc thân mạng mình nữa.

Vô minh là đối với **thâm pháp** vẫn chưa thể thông đạt được.

Mạn là khi đắc thâm pháp ấy, nếu tâm Bồ Tát không trụ trong **định vô sinh nhẫn**, thì sẽ có thể khởi tâm cao ngạo "ta so với phàm phu đã đắc được pháp tịch diệt phi thường như thế !"

Khi nói "tập khí còn sót lại" (*tàn khí*) là kết sử của **pháp thân Bồ Tát** vậy. Do người ta không rõ nên mới nói là "**tập khí**". "Tập khí còn sót lại" này không thể làm cho Bồ Tát sinh vào ba cõi được, mà chỉ có thể làm cho Bồ Tát thọ lấy **pháp thân** mà thôi, để giáo hóa chúng sinh, để đầy đủ Phật pháp. Ví như kết sử của phàm phu, hoặc có loại làm chướng ngại cho con đường người trời, như **tà kiến, sân khuể, san, tật** v.v... Bởi các kết sử ấy rất là não hại cho chúng sinh. Hoặc có loại không gây chướng ngại, như **thân kiến, giới thủ, ái, mạn, vô minh** v.v... Do các kết sử này không gây não hại cho chúng sinh. Các kết sử sinh trong 3 cõi cũng theo nghĩa như vậy. Cho nên Bồ Tát vừa được gọi là **đắc giải thoát**, vừa được gọi là **chưa thoát**. Thoát là đối với kết sử của phàm phu, còn chưa thoát là đối với kết sử đối với công đức của chư Phật.

Có người cho rằng đắc 6 thần thông là do đã diệt hết kết sử của ba cõi ; có người cho rằng đắc 5 thần thông là chưa phá được kết sử của Bồ Tát.

Lại nếu bảo rằng "**Bồ Tát đến pháp còn không có ái nữa**". Thì không ái đó là không có ái đối với pháp của phàm phu và nhị thừa. Tại sao lại như thế ? Do vì Bồ Tát vượt qua khỏi hai địa ấy. Như bậc Tu Đà Hoàn biết tất cả các pháp là vô thường đau khổ nên không sinh ái nữa, song nếu tâm không trụ vào "**đạo**" thì ái vẫn lại còn có. Lại như La Hán đối với tất cả các pháp không hề có ái, song đối với Phật pháp thì vẫn có ái. Như Xá Lợi Phất, Ma Ha Ca Diếp, khi được nghe về vô lượng thần lực, thậm thâm trí huệ của Phật, cùng nói với nhau rằng "Nếu tôi mà biết được công đức của Phật như thế, thì có vì Phật đạo mà phải chịu bao kiếp trong địa ngục một sườn sát đất (*nhất hiếp trước địa*) thôi, tâm cũng không hề hối hận". Lại các Thanh Văn đều bật khóc lớn, âm thanh chấn động cả ba ngàn đại thiên thế giới, họ than khóc là vì sao họ lại bị mất sự lợi ích vĩ đại như thế ! Cho nên nhị thừa khi thành đạo, là đã đoạn ái kết đối với ba cõi, song đối với công đức của Phật Pháp thì ái tâm vẫn chưa đoạn.

Các Bồ Tát cũng vậy. Do lực của **vô sinh nhẫn**, nên tổng quát mà nói thì không còn ái gì nữa, song vẫn nhớ tưởng đến ân trọng của Phật và thâm ái Phật pháp. Chỉ có điều là không khởi hí luận mà thôi. Nếu thật sự đối với tất cả các pháp mà đều đoạn ái hết rồi, thì sẽ không thể nào đắc đủ trọn các pháp ở thượng địa. Song bậc Bồ Tát này là vị

mà "những gì chưa viên mãn sẽ viên mãn, chưa đắc sẽ đắc".

Nếu bảo rằng Bồ Tát này "không còn sinh về đâu nữa, không còn thọ thân nào là thân của riêng mình nữa. Vậy thì các tập khí xa xưa (*tích tập*) còn sót lại, làm sao mà khởi được?" Thời thân hình ở ngoài ba cõi rất là vi diệu, ái tập còn sót lại cũng rất ít. Cho nên cho là Bồ Tát có thọ thân đặc biệt chi nữa, thì vẫn đúng lý là do nhân mà sinh, đâu có gì sai trái đâu.

Lại nói như trên ấy là chướng ngại cho Niết Bàn. Như Kinh của Đại thừa có nói : "Tất cả các pháp, từ xưa đến giờ, vẫn là tướng thường hằng tịch diệt. Tất cả các chúng sinh đều đã đạt đến cứu cánh xong xuôi (*sở tác dĩ biện*)". Song do các kết sử như vô minh v.v... làm chướng ngại, nên không thể tự biết chính mình vốn là tướng tịch diệt. Bồ Tát diệt trừ chướng ngại như thế rồi mới tự biết là giờ đây mình là Phật. Nếu không có kết sử làm chướng ngại đối với Bồ Tát, thì trước tiên đã là Phật ngay rồi.

Có hai loại chướng ngại : 1) một là các **phiền não** thuộc ba cõi, chướng ngại **đạo Niết Bàn**. 2) hai là **kết sử** của Bồ Tát chướng ngại cho Phật đạo. Kết sử này khó đoạn trừ nhất, vì chúng rất vi tế ẩn mật. Ví như oán tặc thì dễ tránh, song nội tặc thì khó biết khó thấy. Khi đắc **vô sinh nhẫn** thấy thật tướng của thế gian, tuy phá kết sử thuộc phàm phu song chưa trừ được kết sử đối với Phật đạo ; đối với Phật đạo vẫn còn có lầm lẫn. Bởi vì nếu không có lầm lẫn, thì khi đắc **vô sinh pháp nhẫn** đúng ra phải thành Phật liền ; và nếu muốn giáo hóa chúng sinh, làm thanh tịnh quốc độ Phật, thì sẽ lập tức thành tựu trọn đủ hết. Tại sao vậy ? Vì lúc ấy Bồ Tát sẽ đắc được **thật trí vô ngại**. Song sở dĩ không đắc được thật trí ấy, là do có các chướng ngại vi tế. Lại, lực của **vô sinh nhẫn** chỉ có thể phá được các **tà hí luận**, để hiển bày ra thật tướng của các pháp. Sau này đắc thành Phật rồi mới thông đạt hết tất cả các pháp, không gần không xa, không nông không sâu...

Lại nếu bảo rằng : "Tứ đại đã dứt tuyệt, thì lấy gì để cấu tạo mà có thân hình ấy ?" Song đã nói Bồ Tát đường sinh không cùng (*sinh đồ bất tuyệt*) là do **pháp thân** tùy chúng sinh mà ứng hiện, thì có gì mà nghi ngờ nữa. Song giữa A Tỳ Đàm Pháp và Ma Ha Diễn Pháp thời giải thích có khác nhau. Như A Tỳ Đàm của Cha Chiên Diên thì cho rằng huyễn, hóa, mộng, tiếng vang, bóng trong gương, trăng trong nước là pháp có thể thấy được (*khả kiến*), và cũng có thể nhận biết (*thức tri*) được, hệ thuộc vào ba cõi, do ám, giới, nhập nhiếp. Theo Đại thừa pháp thời huyễn, hóa, trăng trong nước v.v... không hề là pháp có thật (*định pháp*), chỉ do dối lừa tâm, mắt chúng sinh mà thôi. Lại nữa, trong kinh Tiểu thừa có đặt câu hỏi : "hóa nhân do giới nào nhiếp" và trả lời "không thuộc chỗ nào hết !" (*vô xứ sở*).

Nay theo luận thuộc pháp Đại thừa mà nói, thì **pháp thân** không có bốn đại hay năm căn. Các điều huyễn hóa, tuy mắt trần thấy đó mà còn không nhiếp về đâu hết, thì huống gì là **pháp thân** vi diệu kia. Cho nên **pháp thân** chỉ là không có bốn đại năm căn mà thôi. Song vì nhân duyên cứu độ chúng sinh mà hiện, duyên hết thì diệt. Ví

như mặt trời hiện trong nước khi nước trong, khi nước đục thì không thấy nữa. Cũng thế, chư Bồ Tát thường ở trong pháp tính, nếu có chúng sinh nào lợi căn, phúc đức thanh tịnh, thời Bồ Tát sẽ tùy theo ứng thân cho họ thấy mà độ (*tùy kỳ sở kiến ứng độ chi thân*).

Lại nữa, nếu muốn nói cho cùng hết lẽ thật, thì duy có thánh nhân lúc mới đắc đạo, pháp được quán lúc ấy là diệt tất cả mọi hí luận, rốt cuộc là tướng tịch diệt. Khi ấy tướng Niết Bàn, tướng sinh tử còn không hề có, thì hướng gì là bốn đạo và năm căn ! Do đó, không nên lấy bốn đại năm căn làm thật, để mà cho rằng cứ không có bốn đại năm căn là không có được **pháp thân**. Như một pháp hữu vi nào cũng đều là hư vọng không thật. Pháp hữu vi ấy chính là năm ấm. Mà trong năm ấm thì thô nhất là sắc ấm. Nếu như thế thì hư vọng nhất không gì hơn được bốn đại. Tại sao vậy ? Cứ tư duy phân biệt tứ đại cho đến vi trần đâu còn có nữa. Chẳng qua nơi phàm phu do số pháp hòa hợp mà được gọi là sắc ấm. Sắc ấm mà không xác định là thật có, thì hướng gì là bốn đại và năm căn ? Cho nên, không nên lấy sắc ấm do phàm phu hư vọng trông thấy làm tiêu chuẩn chắc thật, để mà vấn nạn **pháp thân** do vô lượng công đức mà thành. Nếu muốn có chỗ để tin là thật có, thì hãy tin **pháp thân** mới đúng. Như trong Kinh có nói hễ có sắc là đều từ bốn đại mà có, thì đó là sắc hệ thuộc ba cõi, làm nhân duyên cho kết sử vậy. Còn khi bốn đại năm căn của pháp thân Bồ Tát là đồng với biến hóa, không nên coi hai loại sắc ấy là một. Chúng sinh cõi dục, do gông cùm của bốn đại năm căn mà không được tự tại. Cho đến A La Hán, Bích Chi Phật, tâm tuy đã lìa được thân trói buộc vào ba cõi, mà vẫn chưa miễn được các nạn lạnh, nóng, đói, khát. **Pháp thân Bồ Tát** thời không phải như vậy, không hề có sinh tử, còn mất tự tại, tùy ý biến hiện không hề quái ngại.

Câu hỏi 3 : Về hình tướng của **chân pháp thân** ra sao ?

Tổ Huệ Viễn hỏi : Các Kinh khi nói về thân hình của Phật, đều nói là "thân tướng đầy đủ, ánh sáng chiếu thấu, đẹp đẽ (*đoan chính*) không ai sánh bằng". Lại ăn mặc theo lối đức hạnh, tức là hình tướng Sa Môn. Vậy **chân pháp thân** có giống như thế hay không ? Nêu cũng giống như thế, thì tôi có điều nghi như sau : thân hình do Phật biến hóa ra, gá sinh vào cõi con người. Mà cao đẹp nhất trong loài người, thì không ai qua khỏi Chuyển Luân Thánh Vương. Thế nên Thế Tôn mới [dùng thân tướng ấy] biểu hiện ra hình tướng xuất gia [qua một] thân thể thù diệu cốt để dẫn độ phàm tục. [Thân Phật và thân Chuyển Luân Thánh Vương] như thế nói tổng quát thì giống nhau, [song để phân biệt thì] phải xét theo tinh thô mà phân hạn vậy. Song như **chân pháp thân** của Như Lai, thì chỉ có Bồ Tát bậc thập trụ mới thấy được, hoàn toàn không dính dấp gì đến các hạng chúng sinh thô thiển khác. Nhưng các Bồ Tát thập trụ thì không hề có thầy (*thập trụ vô sư*), mà các ngài cũng không cần có thầy. Vậy, cho dù [**chân thân** của Phật ấy] có vì đối đãi qua lại mà ứng hiện, thì các Bồ Tát thập trụ cũng không cần phải nương vào đó mà tiến tu. Nếu thế, do lý do gì dẫn phát mà có ra **chân pháp thân** ấy ? Nếu bảo là do kết quả của các công đức [của các Bồ Tát] không cần mong đợi mà cứ tự nhiên ứng hiện sau đó, thì Bồ Tát đâu thể [dựa theo pháp thân để] nêu lên địa vị của mình [cũng như] để lập thành căn bản đức hạnh [của các ngài nữa].

Trả lời 3 : về *hình tướng của pháp thân*.

Ngài La Thập trả lời : **pháp thân** của Phật và **pháp thân** của Bồ Tát, tuy cùng gọi là **pháp thân**, song thật sự thì có khác.

Bồ Tát **pháp thân** thì do kết sử vi tế như trên mà có. Còn **pháp thân** của Phật thời không phải như vậy, mà do nhân duyên nơi **bổn nguyện** và **ngiệp hành** mà tự nhiên hoạt động làm các Phật sự. Như **Kinh Mật Tích** có nói : Phật thân ứng hiện không riêng nơi nào (*vô phương chi ứng*). Các chúng sinh trong cùng một pháp hội, mà người thì thấy thân Phật màu vàng kim, người thì thấy là màu bạc hoặc màu xa cừ, mã não v.v... đủ loại màu sắc. Hoặc có chúng sinh thấy thân Phật không khác gì thân người, hoặc có người thấy thân cao một trượng sáu, hoặc là thấy thân cao ba trượng, hoặc thấy cao lớn ngàn vạn trượng, hoặc thấy bằng với ngọn núi Tu Di, hoặc thấy vô lượng vô biên thân. Lại như đức Phật chỉ dùng một giọng nói (*nhất âm*) thôi, mà chúng sinh mỗi người tùy ý nghe thấy khác nhau. Hoặc có người nghe giọng nói của Phật vi diệu thánh thót như tiếng hót của chim Ca Lãng Tần Già, hay chim Bạch Hộc, hoặc như tiếng gầm của sư tử, hoặc như tiếng rống của bò rừng chúa, hoặc như tiếng trống lớn nổi lên, hoặc như tiếng sấm rền, hoặc như tiếng của Phạm Vương v.v... đủ loại khác nhau. Có người nghe trong tiếng nói giảng về bố thí, có người nghe giảng về trì giới, thiên định, trí huệ, giải thoát, Đại thừa v.v... Mỗi người tự thấy là Ngài thuyết pháp cho riêng mình. Đó là do thần lực vạn năng (*vô sở bất năng*) của **pháp thân**. Nếu không đúng vậy, thì làm sao có thể trong một lúc mà diễn bày đủ thứ loại âm thanh [nói về] đủ thứ pháp môn được ? Phải hiểu mọi thứ ấy đều là thành phần của **pháp thân** (*pháp thân phận*). Thân người ở trong cung vua Bạch Tịnh [cũng] chính là thành phần của pháp thân, thế nên không thể có gì so sánh được. Tại sao vậy ? Thân của Thích Ca Mâu Ni Phật có thể trong cùng một lúc mà làm Phật sự ở khắp ngàn vạn cõi nước. Ngài có đủ loại danh hiệu, đủ loại thân hình, để giáo hóa chúng sinh.

Nếu nói Bồ Tát "**thập trụ không có thầy**" (*thập trụ vô sư*) là chỉ cho các hàng phàm phu, nhị thừa và cửu trụ trở lại bên dưới mà nói là "không có thầy", chứ không phải là kể luôn cả chư Phật. Bởi vì cho đến Bồ Tát khi ngồi đạo tràng [để thành Phật] rồi mà vẫn còn có thầy, thì huống gì là Bồ Tát thập trụ. Như trong **Kinh Thập Trụ** có nói : "Lúc Bồ Tát ngồi đạo tràng sắp thành Phật. Vào lúc ấy từ miệng của chư Phật khắp mười phương đều phóng hào quang chiếu vào đỉnh đầu của Bồ Tát. Bồ Tát lập tức thâm nhập vào trong vô lượng tam muội, các tam muội, đà la ni và giải thoát v.v... của chư Phật, thông đạt hết các số kiếp quá khứ và vị lai. [Ngài thấy được] vô lượng kiếp làm một kiếp, một kiếp làm vô lượng kiếp ; một vi trần làm vô lượng sắc, vô lượng sắc làm một vi trần. [Ngài có thể] biết rõ được từng danh hiệu của vô lượng cõi nước trong mười phương ba đời, cũng như tên tuổi và gốc ngọn nhân duyên hành nghiệp của các chúng sinh, cũng như đủ loại giải thoát và thứ đệ trong các đạo môn.

Ngài dùng trí huệ tương ứng trong một tâm niệm mà thông đạt tất cả các pháp, đắc được giải thoát vô ngại, và được gọi là Phật". **Giải thoát vô ngại** là căn bản của pháp Phật.

Còn như trong Kinh có nói "**phải biết Bồ Tát thập trụ cũng y như Phật**" thì đó là lời Phật ca ngợi công đức của thập địa. Như [Phật để] ca ngợi người trì tụng Pháp Hoa [mà nói là người ấy] chính tức là Phật. Phật còn nói : "Ta dùng hai vai mà cõng vác người ấy". Lại như trong Kinh Phóng Bát có ghi : "Văn Thù Sư Lợi nói với Di Lặc Đại sĩ : ông lấy bát được không ? Di Lặc không lấy bát được. Văn Thù Sư Lợi liền duỗi tay ra [đưa xuống] phương dưới mà lấy bát. Lúc ấy Di Lặc nói với Văn Thù Sư Lợi : Hiện giờ tuy ngài có năng lực như vậy, song đến khi mà thôi thành Phật, thời vô lượng vô số [các Bồ Tát có thần lực] so ngang với ngài cũng không thể biết được đến cả chuyện [nhỏ nhất như] tôi cất chân lên hạ chân xuống !" Các bậc Bồ Tát ấy đều là bậc thập trụ, song so với Phật Pháp bất khả tư nghì thì đều không thể nào bì kịp được. Lại nữa, các ngài như Văn Thù, Di Lặc v.v... đối với Phật Pháp nào đi nữa, các ngài cũng đặt rất nhiều câu hỏi. Đó là vì để lợi ích cho chúng sinh, hoặc cũng tự để lợi ích cho chính mình, cốt sao cho đạt được thậm thâm Phật pháp. Nếu đã thế thì sao lại bảo rằng Bồ Tát "**thập trụ không có thầy**" được !

Lại nữa, các đại Bồ Tát không hề phân biệt [các pháp] là thô hay là tế. Các ngài có thể quán tất cả các pháp đều là tế, mà cũng có thể quán tất cả các pháp đều là thô. Như trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật có ghi : "**Tu Bồ Đề nói : Thế Tôn ! Bát Nhã Ba La Mật quả là thậm thâm ! Phật nói : Bồ Tát quán Bát Nhã Ba La Mật, quán nông cũng được !**" Thế cho nên không thể nói được rằng cái gì mắt thấy được là thô, mà cái gì tâm thấy là tế. Đại Bồ Tát nghe nói thế rồi, thì lìa khỏi các căn mắt, tai v.v... chỉ theo pháp giới y Phật mà nghe pháp (*đản dĩ pháp giới tùng Phật văn pháp*). Như trong Kinh Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát có ghi : "**Văn Thù Sư Lợi cùng với Bồ Tát trong mười phương cùng nghe pháp trong pháp hội của Phật, mà vẫn có thể có thân khác du hành ở nam quốc**". Lại các đại Bồ Tát thường ở trong định mà vẫn có thể gặp Phật nghe pháp. Các hàng Thanh Văn không thể nào bì kịp. Như trong Kinh Tư Ích có nói : "**Phổ Hoa Bồ Tát hỏi Xá Lợi Phất : Ngài nhập diệt tận định rồi thì có thể nghe pháp được không ? Xá Lợi Phất đáp : Không thể được ! Bồ Tát thì có thể nghe được.**" Những gì các pháp thân Bồ Tát có thể làm được như thế thời vô lượng và bất khả tư nghì. Nếu các ngài mà có sinh thân do quả báo với năm căn, thì còn có thể chất vấn về sinh thân các ngài tinh thô khác nhau như thế. Song hình thể các ngài vốn bình đẳng, thân tâm không hề có tướng sai biệt. Lại có người cho rằng : pháp thân Bồ Tát do vì lợi ích cho chúng sinh, nên dùng mắt, tai v.v... để gặp Phật, nghe pháp, sắp đặt cúng dường, nên mới có nghe pháp này nọ. Tại sao lại như vậy ? Do các ngài muốn khai mở dẫn dắt cho các Bồ Tát sơ phát tâm vậy.

Câu hỏi 4 : về *tuổi thọ của chân pháp thân*

Tổ Huệ Viễn hỏi : Tuổi thọ của phàm phu dài ngắn đều do **hành nghiệp** mà thành. Tuổi thọ như thế là đều có căn do. Cho nên thân thể của người phàm tuy có tinh thô khác nhau, song tất cả đều do nhân quả mà nên vậy. Thư ngài trả lời có nói : **pháp thân Bồ Tát** không phải do ba nghiệp thân, khẩu, ý tạo thành. Song nếu không phải là ý nghiệp mà thành, thì tức là không có nhân mà lại thọ quả. Có thể nào như thế được chăng ? Nếu không thể nào như thế được, thì chân thân vi diệu kia do đâu mà có được ?

Lại xin hỏi thêm rằng : **pháp thân** của Bồ Tát, kể từ Bồ Tát đắc pháp nhãn trở đi cho đến Bồ Tát thập trụ, thì tinh và thô, hơn và kém khác nhau ra sao, không thể nào nói hết được. Các **pháp thân** mà các Bồ Tát ấy thọ nhận, đều có mạng sống (*mệnh căn*) dài ngắn, cũng đều tùy theo **pháp thân** tinh hay thô mà thành có tuổi thọ (*thọ lượng*) tương ứng. Từ bậc thập trụ trở xuống, không cần phải thảo luận kỹ càng. Nay những gì tôi được nghe, đều là các điều thuộc về Bồ Tát thập trụ. **Thập Trụ Kinh** có nói : Bồ Tát thập trụ khi làm "bổ xứ", thời hạn dài nhất là một ngàn lần sinh, và ngắn nhất là cho đến một lần sinh, làm "bổ xứ" thôi. Các lần sinh ấy không phải là lần sinh của **pháp thân** đó hay sao ? Nếu là phải, thì đó hẳn là do kết quả của công đức càng dần càng tích tập thêm lên, nên đi dần đến chỗ ít nhất, là cho đến chỉ có một lần sinh thôi ; hay là các cấu nhiễm còn sót lại (*dư cấu*) càng dần càng tiêu trừ đi, nên cái lý lẽ sinh kia đi dần đến chỗ tận cùng, là cho đến chỉ một lần sinh thôi ? Nếu các "cấu nhiễm còn sót lại" dần dần tiêu trừ, thì không khác gì với ý nghĩa "bấy lần sinh nữa" của Tu Đà Hoàn. Do nhờ lực của "thánh đạo" nên [Tu Đà Hoàn chỉ cần có bấy lần sinh nữa vào cõi trời người thuộc dục giới, rồi sẽ đắc quả A La Hán, chứ] không kéo đến tám đời. Nay [tuổi thọ của **pháp thân** của] Bồ Tát thập trụ không kéo dài quá ngàn đời là do năng "lực" nào vậy ? Nếu là do khi "học khắp tất cả [các pháp]" (*biến học*) nhờ "lực đạo" chế ngự thì cái lý sinh kia chỉ có hạn thôi, không sao đến ngàn đời được. Theo đó mà suy thì [cái nghĩa kéo dài "ngàn lần sinh" của Bồ Tát thập trụ ở đây] không giống với cái lý "bấy lần sinh" của Tu Đà Hoàn, điều ấy đủ thấy rõ.

Nếu cho rằng là do kết quả của công đức của Bồ Tát dần dà tích tập lên đến chỗ cùng cực nên chỉ còn có một lần sinh thôi, thì thân của một lần sinh ấy chính là "thân sau cùng" (*hậu biên thân*). Ở giai đoạn sau cùng này, [việc thọ] thân [của Bồ Tát] sẽ chấm dứt, nên không thể nào không thành chính giác được. Nếu không thể không thành Phật vào giai đoạn ấy, thì tại sao Bồ Tát lại tự có lời thệ nguyện là không thành chính giác ? Lời tự thệ ấy là của thân biến hóa hay của **chân pháp thân** ? Nếu là của thân biến hóa, thì chỉ là lời lẽ giả tạm tùy thời (*quyền giả chi thuyết*). Nếu là của **chân pháp thân**, thì số kiếp sống của pháp thân có xác định thời hạn tối đa, nên không thể có lời nguyện tự thệ "vô cùng tận" như thế được.

Trả lời câu 4 : về *thọ lượng của pháp thân*.

Ngài La Thập trả lời : nay tôi xin trình bày tóm lược lại về **pháp thân** : **pháp thân** có hai loại : một là **pháp tính** vốn thường trụ như h" không, [nơi ấy không thể dùng chữ nghĩa để diễn tả hay dùng suy tư để hiểu biết. Nói đó là pháp hữu vi cũng không phải, mà bảo đó là vô vi cũng là sai ; nơi ấy chấm dứt hết mọi phán đoán suy xét về ý nghĩa, mọi thứ này đều được coi là hí luận ; thế nên nơi ấy] không có các hí luận nào là hữu vi hay vô vi v.v... hai là bậc Bồ Tát đắc được 6 thân thông, song vẫn chưa thành Phật. Trong khoảng giữa ấy thân của ngài được gọi là **hậu pháp thân**.

Nói đến **pháp tính**, thì có Phật hay không có Phật, vẫn thường trụ không bao giờ hư hoại, y như hư không, không có hoạt động tạo tác mà cũng không cùng tận (*vô tác vô tận*). Do **pháp tính** này mà tám phần thánh đạo, sáu Ba La Mật v.v... mới được gọi là "**pháp**", cho đến câu cú kinh văn, cũng được gọi là "**pháp**". Như bậc Tu Đà Hoàn khi đắc được các phần "pháp" này, thì gọi là "bắt đầu đắc" được **pháp thân**. Cho đến các bậc A La Hán, Bích Chi Phật, thì gọi là "sau cùng đắc" **pháp thân** (*hậu đắc pháp thân*). Tại sao lại gọi như vậy ? Bởi vì các bậc La Hán và Bích Chi Phật sau khi đắc **pháp thân** rồi, sẽ không tái sinh trở lại ba cõi nữa. Do Phật muốn phân biệt về nghĩa của ba "thừa", thế nên ngài không nói [các bậc thánh kia khi] có "**pháp**" rồi [không trở lại ba cõi nữa thì] sẽ đi về đâu (*hữu pháp sở khứ xứ*). Duy **Pháp Hoa Kinh** là có nói về nghĩa ấy mà thôi. Nếu kinh nào cũng có nói hết, thì **Pháp Hoa Kinh** đâu còn được gọi là "tạng bí mật trọng yếu nhất" (*bí yếu chi tạng*) nữa ; lại cũng không thể nao thúc đẩy người ta tu nhiều về Niết Bàn đạo, diệt tận các kết sử hữu lậu được nữa. Cho nên bên Thiên Trúc thì chỉ nói là **Kaya**, nước Tần này thì hoặc gọi là **thân**, hoặc gọi là **chúng**, hoặc gọi là **bộ**, hoặc gọi là **thể tướng** của pháp, hoặc lấy các **tâm, tâm sở pháp** mà gọi là **thân**. Như trong Kinh dùng các chữ như "sáu thức thân", "sáu xúc thân", "sáu thọ thân", "sáu ái thân", "sáu tướng thân", "sáu tư thân" v.v... Bắt đầu từ các pháp như Tám Thánh đạo v.v... hoà hợp, không lìa khỏi nhau, thì được gọi là "**thân**". Còn Bồ Tát đắc **vô sinh pháp nhẫn**, tuy **thân** ngài có được là thân biến hóa như hư không, song vì giống y như nhục thân, nên vẫn được gọi là "**thân**". Song so với các **thân** ấy thì **chân pháp thân** là **thể tướng** chân thật của pháp vậy.

Còn khi nói **pháp thân** không có các nghiệp thân, khẩu, ý là nói cho **chân pháp thân** vậy. Hoặc có người cho rằng Bồ Tát đắc vô sinh pháp nhẫn, thời giải thoát khỏi các tướng của nghiệp, do đã diệt hoại hết các nghiệp thuộc ba cõi. Nên chỉ dùng đại bi tâm mài khởi lên các hoạt động của Bồ Tát mà thôi. Do đã diệt hoại hết các nghiệp, nên gọi là không có nghiệp, nghĩa là không có nghiệp như phạm phu hay phân biệt vậy. Như Phật có nói : "Từ khi ta thành Phật đến nay, không còn khởi nghiệp nữa". Do diệt hết các tướng của nghiệp nên gọi là "phi nghiệp". Lại nữa nếu các Bồ Tát có khởi lên nghiệp gì, thì cũng đều phù hợp với **vô sinh nhẫn**, nên mới nói là Bồ Tát không có nghiệp. Cho nên trong khi Bồ Tát phát động các nghiệp, thời ngài không

phân biệt chấp giữ tướng, nên gọi là Bồ Tát không có nghiệp.

Còn việc Kinh nói Bồ Tát cả ngàn lần sinh làm bồ xứ, điều này tôi chưa được nghe, nên không dám mạnh dạn mà trả lời. Như các ngài Phổ Hiền, Quán Thế Âm, Văn Thù Sư Lợi v.v... đều là hàng Bồ Tát thập trụ, có đủ 10 lực, 4 vô sở úy, 18 pháp bất cộng của Phật. Song do bốn nguyện quảng độ chúng sinh, nên mới không thành Phật. Như trong **Kinh vtsl Thọ Ký** có nói là ngài qua bằng đó A tăng kỳ kiếp, thì sẽ thành Phật. Song như Phật Thích Ca Văn v.v... đều lấy ngài vtsl làm nhân duyên phát tâm; Vào lúc ấy ngài Văn Thù đã thành tựu năng lực thành Phật rồi. Cứ suy xét đầu đuôi gốc ngọn như thế, thì **pháp thân** của Bồ Tát đâu có chỉ giới hạn trong ngàn lần sinh. Nếu trong Kinh có nói là ngàn lần sinh, thì đó là các vị vốn không có nguyện riêng là sẽ trụ lâu dài trong thế gian, hoặc là bậc độn căn chưa có đắc đủ các Phật pháp, nên mới phải trải qua nhiều lần sinh. Nếu mà công đức trọn vẹn rồi, thì chỉ cần một lần sinh nữa mà thôi.

Lại nữa, nếu công đức tích tụ đã viên mãn, thì Bồ Tát chỉ một lần sinh nữa thôi, không thể nào lại không thành chính giác được. Bồ Tát có hai loại : một là công đức đầy đủ, tự nhiên thành Phật. Như tất cả các Bồ Tát lúc sơ phát tâm, đều có lập thế rằng : "Ta sẽ độ tất cả chúng sinh". Rồi sau đó tâm trí từ từ sáng tỏ dần, mới suy xét tính toán, thấy là "không thể có một Phật mà có thể độ hết tất cả chúng sinh được. Do lẽ đó, chư Phật sau khi đắc nhất thiết trí, độ những ai có thể độ được rồi, thì chấp nhận diệt độ. Nay ta cũng vậy". Còn hai là, hoặc có Bồ Tát khi vẫn còn mang nhục thân, suy xét phân biệt thấy "đúng lý quả thật là như vậy [nghĩa là cứ thành Phật, độ sinh xong, là sẽ nhập diệt]. Thế nên bất đắc dĩ mà ta phải lập nguyện riêng là trụ lâu dài trong thế gian, làm duyên cho khắp các chúng sinh, chứ không thành Phật!". Ví như có người biết thế gian có mọi thứ đều quy về vô thường, không sao thường còn mãi được, nên mới ra sức tu tập các hành nghiệp trường thọ, mà sinh về cõi "phi hữu tướng phi vô tướng xứ" sống cho đến tám vạn kiếp.

Lại, ngoài ra ở các cõi Phật thanh tịnh như của Phật A Di Đà v.v... Bồ Tát trên ấy tuổi thọ vô lượng.

Câu hỏi 5 : về Tu 32 tướng

Tổ Huệ Viễn hỏi : Phật tu 32 tướng là ở giai đoạn thân nào mà tu đây ? Ở giai đoạn thân thuộc nghiệp kết sử mà tu, hay ở giai đoạn **pháp thân** mà tu ? Nếu ở giai đoạn thân thuộc nghiệp kết sử mà tu, thì 32 tướng này các địa vị ở dưới không tu nổi. Còn nếu tu nơi giai đoạn **pháp thân** thì **pháp thân** không có các nghiệp thân và khẩu, thì làm sao mà tu đây ? Nếu "tư" có hai loại, trong ấy một loại không cần phải tạo nghiệp thân và khẩu, mà có thể tu 32 tướng. Vậy xin hỏi vị Phật làm duyên để tu kia là **chân pháp thân Phật** hay chỉ là **thân biến hóa** ? Nếu duyên theo **chân pháp thân Phật** thì Bồ Tát cứu trụ còn không thấy được, [vậy làm sao tu đây ?]. Còn nếu duyên theo **thân biến hóa** thì làm sao mà có thể tận cùng được hết công năng sâu tột [để thành tựu 32 tướng] ? Nếu chân thân và biến hóa không khác gì nhau thì công năng cảm ứng của hai thân ấy phải như nhau. Nếu thế thì cần gì phải ca ngợi riêng diệu sắc của **chân pháp thân Phật** là trụ mãi lâu dài làm chi nữa ? !

Trả lời câu hỏi 5: về 32 tướng

Ngài La Thập trả lời : **pháp thân** chỉ có thể dùng danh từ xuông (*giả danh*) mà nói, chứ không thể nào dựa vào tướng mà cầu được. Tại sao vậy ? Theo như trong **Tam Tạng Pháp** của Thanh Văn thì chỉ cho các pháp vô lậu như mười lực v.v... của Phật là **pháp thân**. Sau khi Phật diệt độ rồi thì lấy **kinh Pháp** làm **pháp thân**. Ngoài ra không có gì được gọi là **pháp thân** nữa.

Trong Đại thừa pháp thì cho rằng khi Bồ Tát đắc vô sinh pháp nhẫn, thời đoạn trừ hết các phiền não, song cũng để độ chúng sinh, mà vì họ thọ thân. Các bậc thầy luận nghị gọi thân đó là **pháp thân**. Tại sao lại gọi như thế ? Bởi vì nơi thân ấy không có kết sử và các tội nghiệp hữu lậu, mà chỉ thuần là quả báo của sáu Ba La Mật vô vi thanh tịnh. Thân này thường có, tự tại vô ngại, cho đến khi thành Phật. Cao quý nhất trong loài người là Chuyển Luân Thánh Vương, thân của vua này có đủ 32 tướng. Thế nên, thân ứng thế của Bồ Tát cũng có 32 tướng [để cho thấy sự cao quý của Bồ Tát.] Nhân duyên của 32 tướng ấy được gieo trồng trong sinh tử, song cốt yếu là làm cho **pháp thân** của Bồ Tát được tăng trưởng sáng sủa (*tăng ích minh tịnh*). Tại sao vậy ? bởi vì 32 tướng này, phạm phu cũng có, không phải là điều khó. Nếu em của Phật là ngài Nan Đà, tiền thân của ngài ta có lần dùng chất "thư hoàng" sơn phết tháp của một vị Bích Chi Phật, rồi nguyện như sau "nguyện cho tôi sẽ có được một thân sắc vàng đẹp đẽ". Do nhân duyên phúc đức ấy, sau khi hết tuổi thọ, tái sinh làm con của vua Tạo Lợi Xà ở nước Ba La Nại. Trong kiếp sống ấy, ngài lại gặp tháp Phật Ca Diếp, trong lòng rất hoan hỉ, làm lọng che trong tháp. Do nhân duyên ấy mà được hưởng vô lượng phúc lạc trong cõi trời và người. Sau cùng sinh làm con vua Bạch Tịnh ở nước Ca Tỳ La Bà, sinh ra có đủ 32 tướng, xuất gia học đạo đắc A La Hán, trong số các Tỳ Kheo đẹp tướng, ngài là đẹp nhất. Lại như A Na Luật Đà, tiền thân có cúng dường cho một vị Bích Chi Phật tên là Ba Lợi Đà, mà bảy đời đều sinh trên cõi trời Đạo Lợi và bảy đời sinh trong cõi người thì đều làm Chuyển Luân Thánh Vương, có đầy đủ bảy loài báu, và thân có đủ 32 tướng. Lại người có nói : "**Này Tỳ Kheo các ông ! Nếu có thấy ai hưởng được các lạc thú tối thượng, thì phải hiểu rằng ta cũng đã từng hưởng hết các lạc thú ấy. Tại sao như vậy ? Từ vô thủy cho đến nay không có chỗ nào trong thế giới này mà ta chưa từng sinh qua**". Ngay ở đời nay vốn là "ác thế" mà cũng có người có được một tướng, hai tướng hoặc năm ba tướng. Do đó đủ hiểu, các Bồ Tát tu các tướng đẹp là tu bằng thân sinh tử. Song khi đắc các tướng tốt đẹp ấy rồi thì rất là trang nghiêm thanh tịnh, ánh sáng rực rỡ, oai đức trọn vẹn, được gọi là Phật.

Còn điều ngài hỏi về 32 "**tư**", là do đệ tử của Ca Chiên Diên tự suy theo ý họ mà nói ra, chứ không phải là nghĩa do chính Phật nói. Lại 32 **tư** ấy không đồng thời có đủ hết trong một niệm. Thời gian một niệm quá ngắn và không trụ, nên 32 **tư** không thể hoạt động được. Tất cả các pháp hữu vi, cần phải có sự hòa hợp mới thành tựu được. Như một người thấy người khác có 32 cái tội ác, muốn giết người ấy đi, thì đâu phải chỉ là

trong một niệm. Lại phải ngay khi đoạn mất mạng của người kia, thì ngay lúc ấy mới gọi là tâm sát, tuy rằng trước và sau đó đều có rất nhiều tâm [muốn] sát rồi. Song được gọi là 32 tướng, thì có người cho rằng, như có Bồ Tát thấy thân của Phật, hoặc thấy Phật có 32 tướng, nên đem các phúc đức tu của mình ra mà hồi hướng, nguyện rằng sẽ được quả báo như vậy. Hoặc có lúc Phật vì mọi người mà nói cách thức tu 32 tướng, lúc ấy người ta thấy được 32 tướng của người tận mắt, thời phát nguyện rằng : "tôi ở đời vị lai sẽ đắc được các tướng như thế ", sau đó mới dùng các công đức thanh tịnh để làm cho nguyện ấy thành tựu. Như trước tiên gieo hạt, rồi sau mới tưới bón. Như bố thí giường nằm mềm mại v.v... thì được tướng đứng vững vàng ; thí đèn soi sáng v.v... thì được tướng sáng chói rực rỡ ; bằng tâm từ bi mà quán sát chúng sinh một cách bình đẳng, thì được tướng mắt trong xanh ; thường dùng đầu mặt lễ kính sư trưởng hiền thánh, hoặc do nhân duyên bố thí mũ nón lọng che v.v... mà được tướng nhục kế. Hoặc có người không được nghe từ Phật dạy, cũng không hề gặp Phật, song chỉ nghe người khác nói có 32 tướng, hoặc tự đọc kinh sách mà tự phát nguyện rằng : "ta sẽ được 32 tướng" thời từ từ sẽ có đủ các tướng như ở trên nói. Hoặc có người hoặc gặp Phật hay không gặp Phật, tâm người ấy vốn bất định, song chỉ do nghe được pháp nghĩa của Đại thừa, nên khởi lên tâm từ bi đối với chúng sinh, muốn dùng thật tướng của chư pháp mà lợi ích cho chúng sinh, và nguyện rằng : "tôi sẽ được thân tướng [tương ứng với] tâm đệ nhất (*đệ nhất tâm thân*) để lôi cuốn chúng sinh, khiến tin theo lời tôi nói". Như trong **Ấn Kinh** Phật thuyết cho ngài Di Lặc là có 7 nhân duyên làm phát tâm A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề : 1) một là do Phật bảo mà phát tâm ; 2) hai là khi thấy chính pháp bị suy hoại, do để hộ trì pháp nên phát tâm ; 3) ba là thấy chúng sinh đáng thương xót nên phát tâm ; 4) bốn là do Bồ Tát khiến cho phát tâm ; 5) năm là thấy người khác phát tâm nên mình cũng phát tâm ; 6) sáu là do [muốn được] bố thí lớn lao nên phát tâm ; 7) bảy là nghe Phật có 32 tướng 80 vẻ tốt đẹp mà phát tâm. Phật bảo với Di Lặc, ba loại phát tâm đầu chắc chắn sẽ thành Phật chứ không hề thoái chuyển ; còn bốn loại phát tâm sau không thể chắc sẽ thành được, và sẽ có nhiều thoái chuyển. Thế nên phải hiểu rằng tuy cũng đều là gieo trồng 32 tướng song không phải là đều giống nhau.

Lại về **pháp thân** Bồ Tát, thì các kinh cũng không nói dứt khoát là có **pháp thân** nơi chốn cõi nước hay không. Song nếu cứ theo lý mà suy xét, thì Bồ Tát phải có **pháp thân**. Nếu các Bồ Tát một khi diệt hết các phiền não ra khỏi tam giới rồi, thì đã không có sinh thân, mà cũng không nhập Niết Bàn, vậy trong khoảng giữa ấy, nếu không có **pháp thân**, thì sự thể ấy ra sao đây ? Cho nên, các vị luận sư cho rằng : trong khoảng giữa ấy, **thân** được sinh ra từ **pháp tính vô lậu**, được gọi là **pháp thân**. Lại ở đây không phải Bồ Tát chỉ có một thân mà thôi, song tùy theo công đức của mình nhiều ít mà có ra thân của các ngài, hoặc có 2 thân, 3 thân, 10 thân, trăm, ngàn, vạn, hoặc vô lượng A tăng kỳ thân ; cho đến khắp vô lượng thế giới ở khắp mười phương các ngài đều có hiện thân của mình, để trọn có được đủ các Phật pháp mà các ngài chưa thành tựu và

để độ chúng sinh.

Theo như A Tỳ Đàm của Ca Chiên Diên thì pháp vô lậu không có quả báo. Tại sao vậy ? Vì trong pháp Thanh Văn chỉ nói về các sự thể [nhân quả của] ba cõi và pháp môn tiểu Niết Bàn mà thôi. Còn Đại thừa thời vừa vượt qua pháp phàm phu và pháp môn tiểu Niết Bàn, mà còn nói về các sự việc [nhân quả] thanh tịnh của Đại thừa, như trong các kinh **Bát Khả Tư Nghì** v.v... Như phàm phu tuy khởi nghiệp thiện, song do vì phiền não chưa được đoạn hết, nên phúc đức bị phiền não xâm đoạt, vì bản tính của phiền não và phúc đức mâu thuẫn với nhau, làm cho thiện nghiệp không tăng trưởng. Còn các A La Hán, tuy không có phiền não làm tổn hại thiện pháp, song do vì lại chứng Niết Bàn, nên các ngài không phát tâm [thành Phật]. Do đó các ngài không thể tăng trưởng thiện căn thuộc Phật đạo. Trái lại các Bồ Tát không những đã diệt phiền não không cho làm suy tổn thiện pháp, mà cũng không chứng Niết Bàn, cho nên trong tâm không những công đức tăng trưởng, mà lúc ấy còn khởi lên tất cả các công đức thù thắng hơn hẳn các phúc đức mà các ngài đã tạo nên trong bao nhiêu thế giới từ vô thủy đến nay. Như trong **Kinh Tư Ích** có nói : "[Bồ Tát suy nghĩ như sau :] Ta bố thí cho đức Phật năm đóa hoa mà công đức hơn hẳn tất cả các việc bố thí đầu mắt tủy não... mà ta đã làm. Tại sao vậy ? Vì các bố thí của riêng ta đều là hư vọng, xen tạp với các kết sử, thuộc về điên đảo không thật. Trong khi bố thí năm đóa hoa này tuy ít, nhưng lại thanh tịnh và chân thật". Ví như người ở trong mộng được vô lượng châu báu, song không sao so được với khi tỉnh dù chỉ được chút ít. Do Bồ Tát đã diệt hết chướng ngại trong ba cõi, duy chỉ có các chướng ngại vi đến đối với Phật đạo là chưa trừ tận.

Như dùng một ngọn đèn để phá trừ bóng tối, thì không phải là phá luôn phần [trừ diệt bóng tối] của ngọn đèn thứ hai. Nếu mà phá luôn, thì ngọn đèn thứ hai sẽ không có ích lợi tăng trưởng gì thêm. Song năng lực phá trừ bóng tối của ngọn đèn thứ hai phối hợp với năng lực của ngọn đèn thứ nhất, song không hề có phần bóng tối mà ngọn đèn thứ hai đã phá. Bồ Tát đắc vô sinh pháp nhẫn cũng y như vậy, khi xả bỏ thân sinh tử mà thọ lấy **pháp thân**, thời phá hết chướng ngại thuộc phàm phu trong ba cõi, song không phá được các chướng ngại thuộc chư Bồ Tát. Nếu phá được luôn, thì hóa ra thập trụ Bồ Tát lại chính là Phật [hay sao !]. Các Bồ Tát lúc đó khởi lên nghiệp thì không hề có các trói buộc của kết sử thuộc 3 cõi, mà chỉ có các trói buộc của kết sử thuộc Bồ Tát rất vi tế làm chướng ngại. Các vị ấy có các nghiệp siêu thoát, và đều hoàn toàn chân thật, thanh tịnh và vô lượng. Tại sao vậy ? Bởi các nghiệp ấy không bị sinh tử ràng buộc, không cùng hòa hợp với phiền não. Tâm chí các vị ấy rộng lớn, từ sau khi thọ **pháp thân** trở đi, các thân mà Bồ Tát thọ nhận chỉ như huyễn như hình bóng trong gương. Nghiệp của các ngài cũng y như vậy. Nghiệp do tâm khởi [thì tùy theo thân] và quả báo đắc được [thì tùy theo nghiệp], không thể lấy cái thân thô phù trong ba cõi ra để mà vấn nạn về thân hình vi diệu, vượt quá ba cõi, của Bồ Tát được.

Ngài lại hỏi về [thân] Phật được duyên theo [để tu thân 32 tướng] là **chân pháp thân**

hay là **biến hóa thân** ? Thì vấn đề này trước đã trả lời như trên có nói rồi. Hoặc có người do thấy [thân Phật], hoặc có người do nghe [nói về thân Phật], hoặc chính tự mình vì chúng sinh mà [phát tâm] trang nghiêm lấy thân ấy, hoặc có người không thấy Phật không nghe pháp mà còn có thể phát tâm A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề, huống gì là người được thấy Phật và nghe pháp. Người này dùng "mắt tâm" (*tâm nhãn*) duyên theo [thân] tướng của ba đời chư Phật như sau : "Thân tướng của chư Phật quá khứ, ta sẽ niệm [đúng theo đó và nguyện ta sẽ được thân] y như vậy ; thân tướng của chư Phật hiện tại và vị lai ra sao, thân ta cũng sẽ y như vậy. Hoặc có người do tự nơi ý thích của mình, tự sinh tâm mong tưởng như sau : Các công đức ta làm xin hồi hướng về Phật đạo, sau này khi thành Phật, thời thọ mệnh, quốc độ, công đức và tướng tốt đẹp, sẽ y như [chư Phật] vậy". Trường hợp này là duyên theo trong **Kinh Thích Ca Văn Phật Bốn Sơ phát tâm** có nói : "Lúc ấy ngài là vị đại vương có tên là Quang Minh của một nước không có Phật và không có pháp Phật. Có vị tiểu vương đem một con voi trắng con dâng lên vua Quang Minh. Vua trông thấy rất đẹp lòng, ra lệnh người dạy voi huấn luyện cho thuần thực đúng cách. Người dạy voi đúng như pháp huấn luyện, rồi thỉnh vua cưỡi voi đi dạo nơi rừng hoang. Con voi này đi trong rừng ngửi thấy mùi voi cái, nổi tâm dâm dục, phóng chạy về hướng ấy. Vua nói với người dạy voi khiến voi đứng lại. Người dạy voi liền dùng móc giữ lại, song không sao giữ voi đứng lại được. Lúc ấy vua đưa mắt nhìn mọi vật, thấy các vật đều chuyển động. Voi lao vào bụi, làm rách áo rách thân của vua. Vua phải ngược lên bám lấy cành cây thoát khỏi bị voi cưỡi kéo đi. Sau đó voi lại vì muốn ăn uống nên trở về cung. Vua lúc đó hỏi các đại thần : nếu có người đối với vua mà làm ra nhân duyên như thế thì phải trị tội ra sao ? Các quan đại thần đáp : Tội ấy phải trị nặng nhất ! Lúc ấy người dạy voi bèn tâu : xin đừng giết oan tôi, vì voi ấy tôi đã dạy thuần rồi. Vua hỏi : Voi dữ như thế thì làm sao dạy thuần được ? Người dạy voi liền ở trước vua nung đỏ một hòn sắt nóng, rồi nói với voi rằng : Ngươi hãy nuốt hòn sắt nóng này, nếu mà không nuốt, ta sẽ trị ngươi bằng cách thức thông thường (*bốn pháp*). Voi tự tính toán rằng : thà rằng là chết liền, chứ không thể chịu đau đớn mãi được, bèn nuốt lấy hòn sắt nóng, cháy thấu qua thân. Voi rống to lên rồi chết. Vua thấy sự việc ấy rồi, biết quả thật voi đã được thuần thực, mới hỏi người dạy voi : 'Voi được thuần thực như thế rồi mà khi nãy do nhân duyên gì mà nó lại hung hăng như vậy ?' Người dạy voi nói : 'Trong tâm nó bệnh dâm dục quá nặng, do thế lực đó phát tác thì không cách gì điều khiển được'. Vua nghe nói phát kinh sợ, hỏi : 'Cái bệnh lớn dâm dục ấy từ đâu mà ra ?' Người dạy voi nói : 'tôi cũng không biết nó từ đâu ra, cũng như khi nào nó tăng hay giảm'. Vua hỏi : Cái bệnh ấy không ai trị nổi hay sao ? Người dạy voi đáp : 'Muốn trị bệnh ấy song không ai biết được cách nào, mà còn tự đọa vào dục nữa (*hoàn tự đọa dục (?)*) Có người do để phá giặc ngũ dục nên lia bỏ năm dục mà chịu hành khổ hạnh. Hoặc có người thọ năm dục rồi, tâm sinh chán lìa, do nhân duyên ấy mà thoát được bệnh kia. Hoặc có người xuất gia, dùng đủ nhân duyên mong thoát khỏi tai hoạn ấy, song đều không nhổ nổi gốc rễ của cây dục độc này !' Vua nghe rồi

lo sầu, nói với người dạy voi : 'Vậy thì cái bệnh ấy, khó mà trị được như thế, thử hỏi trong cõi trời người này có ai có thể phá trừ được căn bệnh ấy không ?' Người dạy voi đáp : 'Tôi được nghe nói lại có bậc đại nhân khi ra đời, thân thể màu vàng kim có 32 tướng 80 vẻ đẹp, thường có hào quang tỏa rộng, tâm thương xót chúng sinh, danh hiệu xưng là Phật. Bậc ấy thấu suốt con đường dâm dục sinh diệt ra sao. Rồi do thương xót chúng sinh, mà thuyết giảng cho họ nghe'. Vua nghe nói xong, liền xuống khỏi ngai, quỳ đầu gối phải xuống đất chấp tay mà nguyện rằng : 'Tôi xin đem các công đức cai trị đất nước đúng như pháp và bố thí này nọ, nguyện do các nhân duyên phúc đức ấy mà sẽ thành Phật để trị trọng bệnh dâm dục cho tất cả chúng sinh.' Từ lúc phát tâm ấy rồi thì sau đó gặp vị Phật đầu tiên có danh hiệu là Thích Ca Văn. Vị Phật này thành Phật trong giai đoạn tuổi thọ chúng sinh chỉ được trăm tuổi. Mọi Phật sự của Thích Ca Phật đời này đều giống y như Thích Ca Phật thời đó. Lúc ấy vua Quang Minh sinh làm một người thợ đồ gốm, có tên là Quảng Chiếu. Vị Thích Ca Văn Phật kia sau khi độ các chúng sinh khác rồi, cùng năm trăm vị La Hán đến độ Quảng Chiếu. Phật đến nhà Quảng Chiếu với năm trăm La Hán. Quảng Chiếu liền đem canh nóng, dầu thơm, đèn đuốc, mật tương v.v... ra cúng dường lên Phật. Người thợ đồ gốm theo đó nghe Phật pháp, rồi phát tâm như sau : "Ta trong tương lai sẽ thành Phật, cũng sẽ giống y như Phật này vậy".

Vị vua kia ở trong đời không có Phật pháp, mà còn có thể phát tâm, hướng gì là các người được gặp Phật nghe pháp, rồi gieo trồng 32 tướng. Nếu những người lúc mới ban đầu phát tâm mà tỏ rõ không sai lầm gì hết, thì thành Phật có gì là quý đâu. Duy chỉ có một mình Phật là được không có gì sai lầm thôi. Cho nên phải hiểu, như vua Quang Minh gặp được nhân duyên, liền tự phát tâm. Rồi do nhân duyên ấy, lại được thân người mà gặp Thích Ca Văn Phật, rồi được nghe pháp từ nơi Phật, sau đó mới nguyện. Kiếp xưa làm vua, khi phát nguyện là phát nguyện một cách mù mờ, chỉ vì để phá dâm dục mà thôi. Kiếp sau gặp được Phật, thì từng danh hiệu đều biết được rành mạch rõ ràng [nghĩa là mình sẽ thành Phật hiệu là Thích Ca Văn v.v...], mà phát nguyện. Dần dần tâm chuyển thành vi diệu, mà có thể tự đem thân mình ra mà thí cho. Sau này đối với các pháp không hề [thấy] có tướng nào để nắm giữ (*vô sở thủ tướng*), an trụ vào chỗ "tất cánh Không", đắc đầy đủ sáu Ba La Mật, lúc ấy phát nguyện hoàn toàn thanh tịnh. Các lần phát nguyện trước thì xen tạp với các tâm "ta tôi", tham đắm ; còn lần phát nguyện này thì hoàn toàn thanh tịnh không cấu nhiễm.

Lại nữa, không thể nào không có nhân mà chỉ có nguyện [suông] thôi, mà nguyện thành thanh tịnh được. Điều này mới là khó. Như hoa sen tuy thanh tịnh, song phải nhân nơi bùn mà sinh, chứ không thể sinh trên núi vàng được. Như trong **Kinh Duy Ma Cật** có nói : "Lại pháp của Phật không thuộc về tướng 'là một' (*nhất tướng*), cho nên không dứt khoát là có một **thân chân thật**. Pháp Phật cũng không thuộc về tướng 'khác nhau' (*dị tướng*), cho nên không có dứt khoát là **thân thô thiển**. song do nhân duyên con người tội lỗi điên đảo, nên không thể thấy Phật được. Nếu điên đảo mỏng

đần đi, thì con mắt thanh tịnh từ từ mở ra, mới có thể thấy được Phật. **Thân** của Phật vi diệu không hề có thô tháo ô ố. Song do vì chúng sinh nên hiện ra nhiều thân không giống nhau. Lại nhân duyên gặp Phật trong đời trước của chúng sinh, có dày mỏng khác nhau." "Mỏng" (*bạc*) như hiện chỉ thấy được hình tượng, xá lợi v.v... của Phật ; còn "dày" (*hậu*) là gặp được sinh thân đẹp tướng của Ngài, hoạt động các Phật sự. Lại gặp được Phật sống thực (*sinh Phật*) gồm có hai trường hợp : hoặc là thấy **thân hạ phẩm** của Phật, hoặc thấy **thân thượng diệu** của Phật. Thấy **thân thượng diệu** lại có hai loại : hoặc có người thấy Phật to lớn như ngọn núi Tu Di, hoặc có người thấy **thân vô lượng vô biên** của Phật. Như khi Phật chuyển pháp luân, mà Trì Lực Bồ Tát muốn đo lường thân của Phật. Thì đó là thấy **thân thượng diệu** vậy. Các thân như trên có thể độ được chúng sinh, phá trừ các khổ đau của trần tục (*trần lao*). Tuy các thân ấy tinh diệu có khác nhau, song đều là thân thật, chẳng qua ở trong tinh diệu lại có tinh diệu hơn nữa vậy. Cho đến **chân pháp thân**, thời Bồ Tát thập trụ còn không thể thấy trọn vẹn được, duy chư Phật với mắt Phật mới có thấy trọn vẹn được.

Lại nữa, [thân của] vị Phật mà chư Phật khác thấy được, cũng do nơi chúng duyên hòa hợp mà sinh, vốn là hư vọng không thật có, rốt cuộc thật tính [của thân Phật ấy] là Không (*tất cánh tính Không*), là một với pháp tính (*đồng như pháp tính*). Nếu thân này mà là thật, thì các thân kia của Ngài phải là hư vọng. Do vì thân này [của Phật] không thật, cho nên không riêng gì các thân kia của Ngài là hư vọng. Do các thân là hư vọng không khác gì nhau, cho nên thân thô hay thân vi diệu gì cũng đều như nhau. Đúng lẽ thì do vì **thân thô**, mà có thể làm nhân duyên vi diệu cho chúng sinh được, khiến cho họ ra khỏi ba cõi, mà an trụ vào con đường thành Phật (*Phật đạo*), nên cũng không gọi là **thô** nữa.

Câu hỏi 6 : về Thọ ký

Tổ Huệ Viễn hỏi : Khi một Bồ Tát được một vị Phật chứng nhận cho là sẽ thành Phật trong tương lai (*thọ quyết*), là được **chân pháp thân** chứng nhận hay **thân biến hóa** chứng nhận ? Nếu là do **thân biến hóa** chứng nhận, thì đó là các trường hợp khi Phật Thích Ca [còn là Bồ Tát] được Định Quang Phật chứng nhận, hay như Bồ Tát Di Lặc được Phật Thích Ca chứng nhận vậy. Các trường hợp như thế rất nhiều, song đều không phải là các lời [xác chứng] chân thật (*giai phi chân ngôn*). Nếu là do **chân pháp thân** chứng nhận, thì sau đó khi thành Phật sẽ vĩnh viễn không còn liên hệ gì với các hàng chúng sinh thô thiển nữa, mà chỉ ở chung quốc độ với các hàng thập trụ Bồ Tát mà thôi. Song Bồ Tát được như thế là do công do đức gì vậy ? Nếu công đức ấy có thật thì phải không thầy mà tự giác lấy, lại còn phải mượn đến ai [chứng nhận cho] nữa ? Còn nếu công đức ấy không có thật, thì [sự việc chân pháp thân chứng nhận cho] đó chỉ là một trong các sự việc tùy thời giả tạm (*quyền biến*) mà thôi. Lại trong Kinh có nói : "Hoặc có Bồ Tát sau này khi thành Phật, cõi nước của vị ấy đều là các bậc 'chỉ một lần sinh nữa là thành Phật' (*nhất sinh bổ xứ*)". Thì rõ ràng đó là các bậc Bồ Tát thập trụ cùng tạo nên cõi nước đó với vị Phật kia vậy. Nếu quả thật có quốc độ của thập trụ Bồ Tát, thì đó ắt phải là chỗ cuối cùng của chư Bồ Tát cùng quay về, và đâu thể nói là "hoặc có" được ! Hễ nói "hoặc có" tức cõi đó chưa phải là chân thật, mà vẫn chỉ thuộc loại biến hóa mà thôi. Và do đó, **chân pháp thân Phật** đúng ra sẽ ở riêng một mình trong cảnh giới mênh mông u huyền (*huyền khuếch*).

Trả lời số 6 : về Thọ Ký

Ngài La Thập trả lời : nói về việc Bồ Tát được chứng nhận là sẽ thành Phật, thì có nhiều trường hợp, mỗi trường hợp một khác : 1) Hoặc có người cho rằng Phật vì để ích lợi cho chúng sinh nào đó mà chứng nhận (*thọ ký*) cho chúng sinh ấy sẽ thành Phật. 2) Hoặc Phật chứng nhận cho các nhục thân Bồ Tát mà đã lâu đời thực hành Bồ Tát đạo trong vô lượng kiếp sẽ thành Phật, cốt để nói rõ lên ý nghĩa quả báo và an ủi tâm của Bồ Tát kia. 3) Hoặc có người nói ý nghĩa "chứng nhận thành Phật" (*thọ ký*) này chỉ có nơi **thân biến hóa thô** mà thôi, chứ nơi **pháp thân** không hề có sự việc ấy. 4) Hoặc có người lại cho rằng vấn đề "chứng nhận thành Phật" này là sự thể chân thật, cần phải chứng nhận cho **pháp thân** thành Phật, chứ không phải chứng nhận cho **thân biến hóa** thành Phật.

"[Bồ Tát được chân pháp thân thọ ký cho] **như thế là do công đức gì vậy ?**". Công đức về trí huệ (*trí đức*) của Như Lai vốn vô lượng vô biên, song công năng ấy có lợi ích hơn hết là lợi ích cho hàng thập trụ Bồ Tát vậy, bởi vì các Bồ Tát này căn tính sâu sắc bén nhạy (*lợi căn*) nên thọ nhận được rất nhiều lợi ích từ chư Phật. Như trong Kinh **Bát Nhã** có nói "cúng dường vô lượng chư Bồ Tát thuộc hàng bất thối chuyển (*A Duy Việt Chí*), không bằng cúng dường một người thành Phật rất mau".

Còn nói "**không thầy tự giác**" như thế, là chỉ không kể ngoại đạo làm thầy mà thôi. Về ý nghĩa này ở trên đã có giải thích. Nếu cứ nói cho đúng thật, thì các sự việc thô thiển như oai nghi của chư Phật thôi, mà chúng sinh còn không thể biết được (*bất khả tri*), thì huống gì là các ý nghĩa thâm sâu như việc "chứng nhận thành Phật" (*thọ ký*) này. 1) Có chúng sinh chưa phát tâm, mà Phật đã chứng nhận cho là sẽ thành Phật rồi ; 2) Có người phát tâm ngay trước Phật, mà Ngài không chứng nhận cho ; 3) có người ngay lúc phát tâm, Phật liền chứng nhận cho ; 4) có người đắc **pháp vô sinh** ngay nơi **thân sinh tử** này, mà Phật chứng nhận cho ; 5) có vị bỏ **thân sinh tử**, thọ nhận **pháp thân** mà Phật chứng nhận cho, như các ngài Văn Thù Sư Lợi v.v... ; 6) có Bồ Tát được vô lượng chư Phật chứng nhận cho, như Phật Thích Ca Mâu Ni, được Phật Nhiên Đăng, Phật Liên Hoa Thượng, Phật Hoa Thượng Danh, cho đến Phật Ca Diếp đều chứng nhận cho ; 7) có Phật Thiên Vương chứng nhận cho chân thân của Phật Thích Ca Mâu Ni sẽ thành Phật ; 8) hoặc ở giữa đại chúng pháp thân Bồ Tát mà chứng nhận cho, vị Bồ Tát ấy tuy ở giữa đại chúng được Phật chứng nhận đầu tiên cho là sẽ thành Phật, song không lấy đó làm vui. Tại sao vậy ? Bởi vì vị ấy tự biết mình là được chứng nhận qua các thân ở khắp mọi nơi (*xứ xứ thân*), nên không lấy sự việc được chứng nhận nơi một thân này mà làm vui, cũng không thấy có gì là vui hết. Như khi Long Vương A Na Bà Đạt Đa được chứng nhận, vua A Xà Thế nói : "Ông được đại lợi ích, được chứng nhận ở giữa đại chúng là sẽ thành Phật !" Long Vương hỏi : "Cái gì được chứng nhận ? Nếu là thân, thì thân như gạch ngói ; còn nếu là tâm, thì tâm như huyễn hóa. Ngoài hai pháp ấy ra, không có người được chứng nhận vậy. Nên phải

hiểu, có lợi ích gì mà sinh hoan hỉ ? Nếu tôi được chứng nhận là sẽ thành Phật, thì tất cả chúng sinh cũng sẽ được chứng nhận là sẽ thành Phật, bởi vì tôi và chúng sinh không khác gì nhau (*kỳ tướng đồng*). Vô lượng các trường hợp không thể nào suy bàn được (*bất khả tư nghì*) như thế, thời không thể nào chỉ dựa vào các sự tích này nọ mà đem ra chất vấn được.

Lại nữa, thân của chư Phật và Bồ Tát có vô lượng âm thanh thể thuyết pháp, vô lượng các phương tiện và thần thông, vì để lợi ích cho Bồ Tát và lợi cho cả chúng sinh, nên chứng nhận cho họ là sẽ thành Phật.

Ngài lại chất vấn là "**không nên nói là hoặc có...**". Song pháp Phật vốn vô lượng, không thể một lúc mà thu tóm hết được, nên phải tùy thời mà đáp ứng lại cho muôn loài (*tùy thời ứng vật*), từ từ mà khai mở chỉ bày cho họ. Cõi nước của các thập trụ Bồ Tát, là chỗ chung cho chư Bồ Tát cuối cùng quay về, đó là điều dĩ nhiên rồi. Song do vì Phật muốn phân biệt rành mạch về tướng của các Bồ Tát, nên trong phẩm **Vãng Sinh** mới nói là "**hoặc có...**"

Còn "**ở riêng một mình trong cảnh giới mênh mông u huyền**" (*độc xử huyền khuếch chi cảnh*). Nếu [chư Phật] mà lấy chỗ "**ở riêng một mình u huyền**" như thế làm căn bản để mà giáo hóa chúng sinh, thì điều ấy có gì không được đâu ? Chư Phật từ vô lượng vô biên phương tiện và trí huệ mà sinh, **thân** của các Ngài vi diệu và không thể cùng tận được. Công đức mà chúng sinh có được do vì chưa đủ, nên không thể nào thấy hết được **thân Phật** một cách trọn vẹn (*cụ kiến*). Duy chỉ có Phật mới có thể thấy trọn hết được Phật mà thôi. Công đức và trí huệ v.v... của chư Phật đều y như vậy, như bốn con sông lớn từ nơi ao A Na Bà Đạt Đa phát xuất ra, đều đổ về biển lớn. Người ta chỉ thấy bốn con sông mà không thấy chỗ nguồn của chúng, chỉ có người có thần thông mới có thể thấy được. Người ta tuy không thấy, song cứ suy theo nguyên do, thì biết chắc là phải có nguồn gốc. Lại nữa, chất nước thanh tịnh trong ao kia, các chúng sinh kém phúc, không sao có được mà dùng. Mà phải từ ao kia chảy ra đến khắp các nơi, lúc ấy mới có thể dùng được. **Pháp thân** của Phật cũng y như vậy, khi thân ấy riêng biệt một mình ở trong chỗ mênh mông u huyền thì người ta không ai hưởng được lợi ích. Nếu từ thân ấy, hóa ra vô lượng thân, thì tất cả chúng sinh mới hưởng được lợi ích.

Câu hỏi 7 : về cảm ứng của pháp thân.

Tổ Huệ Viễn hỏi : Thường thì thân thể có tiếp xúc với bên ngoài thì không gì hơn là các căn, sử dụng các căn đến tận mức thì không gì xảo diệu bằng thần thông. Nên mới có câu nói : "Bồ Tát mà không có thần thông, thì y như chim mà không có cánh, không thể cao bay xa tấp được, Bồ Tát thì không cách gì giáo hóa chúng sinh khắp hết và làm thanh tịnh cõi nước Phật được". Xét theo đó mà nói, thì tìm cho tận nguồn tận gốc của thân, đều do bốn đại mà ra. Bốn đại tạo nên thân hình, mở ra tiếp xúc với ngoại giới qua năm căn, sử dụng năm căn được trải rộng khắp là nhờ nơi thần thông. do thần thông trải rộng [nãn căn thân] ra như thế rồi, thì mới tùy cảm [với chúng sinh] mà ứng [hiện thân ra]. Nay **pháp thân Bồ Tát** không có bốn đại và năm căn, mà không có bốn đại và năm căn, thì mọi xảo diệu của thần thông, không còn biết nương tựa vào đâu nữa. Nếu **pháp thân** tự di chuyển lấy "không mau mà lẹ" (*bất tật nhi tốc*). Song đến lúc đáp ứng với chúng sinh, thì trước hết cũng phải mượn vào một thân nào đó như khí cụ. Song cái thân khí cụ được mượn ấy có được tác dụng lớn đến mấy thì cũng không sao lớn bằng thần thông được. Thế nên trong Kinh nói Như Lai là bậc có các "thần thông" và trí huệ (*thông huệ*). "Thần thông" và trí huệ này chính là biển "nhất thiết trí". Đó chính là chỗ hội về gốc gác (*tông hội*) của muôn loài, là nơi phát xuất ra đám mây lành của **pháp thân**, mọi công năng hoạt động giáo hóa, là đều do nơi "thần thông" và trí huệ ấy, không phải hay sao ? Nếu thần thông là do nương theo các thân khí cụ để mà hoạt động đến cùng, song do tác dụng [đến mức] tận cùng, cho nên không có thân khí nào mà không nương dùng. Đó là cái lý lẽ gió thổi thì chỉ có một luồng mà vạn vật thì mỗi vật hưởng gió khác nhau. Cứ theo gốc mà xét, thì làm gì có nhiều gió khác nhau đâu ! Do đó thân Phật mà Bồ Tát thập trụ thấy được vướ xa hẵn thân mà cửu trụ Bồ Tát thấy được, thì chẳng qua chỉ là vì trụ bậc cao thấp, nên chỗ thấy thành khuôn hạn theo đó mà khác nhau thôi.

Trả lời số 7 : về *cảm ứng của pháp thân*

Ngài La Thập trả lời : Nghĩa của **pháp thân** đã nói rõ rồi. Còn về nghĩa của **pháp tướng**, thời không hề do các "suy luận phán đoán lung tung" (*hí luận*) nào là "có" hay là "không có" v.v... mà có thể xác định được bởi thật ra [**tướng** của các **pháp** này vốn] là **tướng tịch diệt**. Người mà đắc được cái ["**pháp tướng tịch diệt**"] ấy, thời thân của người ấy được gọi là **pháp thân**. Cũng như **pháp tướng** không thể nào "luận định phán đoán lung tung" (*hí luận*) được, **thân** người ấy có được cũng không thể luận định phán đoán là "có" hay là "không có" được.

Trước đó tôi có nói là **pháp thân** không có bốn đại và năm căn, thì do'- chỉ là nói cho **thô pháp thân** dành cho phàm phu của ba cõi. Còn như **pháp tướng** vốn tịch diệt thanh tịnh, nên **thân** [tương ứng với **pháp tướng** này] cũng rất là vi tế. Do vi tế, nên mới nói là "không có". Như thân của cõi trời thuộc dục giới, nếu cõi trời không muốn cho loài người thấy, thì loài người sẽ không thấy. Chư thiên thuộc sắc giới đối với chư thiên ở dục giới cũng như vậy. Lại như người ở dục giới mà đắc được thiền định của sắc giới, người ấy có đại thần thông, mà các người khác không thấy được, do vì thần thông ấy quá vi tế so với loài người. Lại như thiên định sinh vô số sắc, tuy thường tùy theo người đắc định mà có đó, song không ai có thể thấy được. Các pháp ấy tuy là có song vì vi tế nên không hiển hiện ra cho thấy được. Bốn đại và năm căn của Bồ Tát còn vi tế hơn các pháp nói trên nữa, nên phàm phu và nhị thừa không sao có thể thấy được, duy chỉ có các Bồ Tát cùng một địa trở lên, và những ai mà Bồ Tát có thể độ được, mới có thể thấy được [**thân** tương ứng với **thật tướng** này của Bồ Tát] mà thôi.

Lại theo như các **pháp biến hóa** mà nói, thì sắc được biến hóa ra ở dục giới sẽ y theo bốn đại thuộc dục giới, sắc được biến hóa ra ở sắc giới sẽ y theo bốn đại thuộc sắc giới. **Pháp thân** của Bồ Tát cũng giống vậy, tựa như là biến hóa, song vẫn có bốn đại năm căn và thần thông vi tế của riêng mình, không thể dùng các tâm hệ thuộc vào ba cõi hay tâm của Thanh Văn mà thấy được, mà phải đắc được con mắt thanh tịnh vô chướng ngại (*thanh tịnh vô chướng ngại nhãn*) của Bồ Tát mới có thể thấy được.

Như **Kinh Giải Thoát Bát Tư Nghì** có nói : "Pháp thân đại Bồ Tát ở khắp mười phương tụ lại ngồi đối diện Phật trong pháp hội nghe pháp. Lúc ấy một ngàn hai trăm năm mươi đại A La Hán ngồi hai bên phải trái của Phật, mà không hề thấy được các Bồ Tát, do vì các vị này trong các đời trước không gieo trồng nhân duyên thấy được pháp thân đại Bồ Tát cùng tụ lại ngồi nghe pháp. Như có người nằm mộng thấy cảnh vườn của cõi trời, đến lúc tỉnh dậy, thì dù có gần ngay bên cạnh cũng không thấy. Lại như có người nhập vào tam muội "nước lửa" (*thủy hỏa tam muội*), nếu người nào không biết thì dù ở chung một chỗ với người kia, cũng đều không thấy người kia đâu hết".

Lại có người nói : thần thông của pháp thân Bồ Tát, không cần phải mượn vào bốn đại năm căn mới có được tác dụng. Thần thông của thế gian mới cần phải nhân nơi bốn đại và năm căn. Như lửa ở trên mặt đất này phải nhân nơi gỗ mà có ra, lửa chớp

nhoáng trên trời thì từ nước mà ra. Còn lửa biến hóa thời không cần phải nhân nơi gỗ mà có. Như thế đủ rõ, không nên lấy bốn đại năm căn ra quyết định đó là căn bản của thần thông. Như Phật biến hóa ra đủ loại thân hoạt động Phật sự ở khắp các cõi nước khắp mười phương, là từ tâm Phật mà hóa ra. **Pháp thân** của Bồ Tát cũng y như vậy, cứ tự nhiên theo thế lực của Bồ Tát, từ chúng sinh nào có thể độ được mà ứng hiện thân. Các thân như thế, không thể nào phân biệt tìm tòi suy luận phán đoán (*hí luận*) được. Như hình bóng trong gương, chỉ để biểu lộ cho biết mặt mày đẹp xấu mà thôi, chứ không phải để suy xét phán đoán là thật có hay thật không có.

Ngài nói : "**Nếu thần thông là do nương theo các thân khí cụ để mà hoạt động đến cùng, song do tác dụng đến mức tận cùng, nên không có thân khí nào mà không nương dùng**". [Khi nói] các "khí cụ" mà thánh nhân sử dụng để có thể dẫn dắt quần sinh, không thứ nào lại không phải là thần thông, thì đều là nói cho thần thông "ban đầu" (*sơ thông*) mà thôi. Còn nói về thần thông, thì hoặc có thần thông do công năng tu hành mà thành, hoặc có thần thông do quả báo mà có. Nếu là do quả báo mà có được, thì không cần phải ra công sức, mà cứ tùy theo ý mà ứng đáp lại với vạn vật. Còn nếu không phải do quả báo mà có được, thì phải mượn vào năng lực của định, mới phát tác dụng được.

Còn như **pháp thân** của Phật mà cử trụ Bồ Tát và thập trụ Bồ Tát thấy được, có thô và tế khác nhau, thì chính là do lẽ ấy mà **pháp thân** thành khác nhau. **Thân** mà thập trụ Bồ Tát thấy được tuy vi diệu, song cũng chưa phải là thân dứt khoát cố định (*quyết định*). Tại sao vậy ? Vì chỉ có **thân** mà chư Phật thấy được, mới là **pháp thân** dứt khoát cố định thôi. Nếu thân mà thập trụ Bồ Tát thấy là thân thật, thì thân mà cử trụ Bồ Tát thấy phải là hư vọng. Song thật ra không phải như vậy, cho nên mới lấy cái chỗ thấy tinh và thô, nông và sâu, làm chỗ khác nhau mà thôi. Cho đến bậc Tu Đà Hoàn có thấy cũng chỉ là thấy **thân thật uổng**, và thập trụ đại Bồ Tát cũng thấy đồng một thân ấy. Như con muỗi đến tới đáy của biển lớn, mà ngay cả La Hầu A Tu La Vương cũng chỉ đến tận đáy biển thôi. Tuy chỗ đắc được là một, song khác nhau ở chỗ nông và sâu. Do nông và sâu khác nhau, ắt nhân đó mà tướng của **pháp thân** Phật thành ra là tinh và thô vậy. Các bậc Thanh Văn và các Bồ Tát mới bắt đầu tu tập Bồ Tát hành, nhân nơi thân cao một tượng sáu của Phật mà đắc được thật tướng. Hoặc có Bồ Tát công đức sâu dày, tín lực kiên cố, thời thân mà Bồ Tát này thấy được còn vượt hơn thân tượng sáu, lại tùy theo thân sắc khả ái ấy mà đắc được thật tướng. Như trong **Mật Tích Kinh** có nói : "Bồ Tát đắc vô sinh pháp nhẫn không còn thối chuyển nữa (*A Duy Việt Chí*) thời **Phật thân** mà Bồ Tát ấy thấy được vốn vô lượng vô biên, đẹp đẽ nhất trong thế gian này không gì sánh bằng được. Song Bồ Tát đối với thân ấy không chấp giữ lấy tướng đẹp ấy, không sinh tâm tham đắm vào tướng ấy, chỉ nhân nơi thân ấy mà các Tam muội Đà la ni thậm thâm đã đắc trước đó rồi, càng trở nên thù thắng hơn nữa".

Như trong pháp Thanh Văn cũng thế, chỉ có điều chỗ không giống nhau là : như khi

Tu Đà Hoàn muốn đắc đạo Tu Đà Hàm, thì phải xả bỏ đại đạo mà mình đang đắc. Tuy đạo ấy không phải là điên đảo, song do đạo Tu Đà Hàm vi diệu và ích lợi hơn nhiều [nên phải xả đạo Tu Đà Hoàn để đắc được đạo Tu Đà Hàm]. Như người ta vì cái lợi lớn mà bỏ cái lợi nhỏ. Bồ Tát từ một địa này lên một địa khác cũng như vậy. Tuy Bồ Tát đắc vô sinh pháp nhãn rồi, là thật ra đã hoàn toàn cố định [không còn chuyển đổi nữa]. Song Bồ Tát vẫn đắc địa này bỏ địa kia, do vì địa căn bản của mình [so với địa trên] là chậm lụt và không hoàn toàn sáng tỏ, không vi diệu bằng. Hai pháp Thanh Văn và Bồ Tát đều hướng đi trên Phật đạo, không có khác nhau hay giống nhau gì hết, do vì đều không ra khỏi thật tướng. **Thật tướng** chính là Phật, không hề có lớn nhỏ khác biệt gì cả. Thế nên Bồ Tát khi phân biệt về thân Phật thì dựa theo chỗ thấy [của các hành giả] mà nói là có khác.

Câu hỏi 8 : về pháp thân Phật đoạn tận tập khí căn bản.

Tổ Huệ Viễn hỏi : Trong Đại Trí Độ Luận có nói : "tương trường hợp các bậc A La Hán và Bích Chi Phật dứt tận phiền não (*lậu*), ví như cỏ cây bị đốt rụi, song khói và tro than vẫn còn sót lại, đó là do năng lực [diệt tận phiền não của các vị ấy còn] yếu kém vậy. Còn trường hợp Phật [diệt tận phiền não] thì như là lửa vào thời "kiếp thiên", đốt tan tất cả thế gian không còn chút gì còn sót lại". Luận lại có nói : "Bồ Tát khi đắc pháp nhãn được **thân thanh tịnh**, thì lúc ấy phiền não đã diệt tận, song cho đến khi thành Phật mới tận trừ hết tập khí còn sót lại (*dur khĩ*)". Như vậy hóa ra là tái trụ [phiền não lần nữa] rồi sau đó mới hoàn tất. Song "kiếp thiên" đâu có thiên lại lần nữa, thì làm sao mà trừ tập khí còn sót lại đây ? Nếu như **Kinh Pháp Hoa** chủ trương thì La Hán cứu cánh không khác gì Bồ Tát, nếu cấp bậc có khác nhau thì có thể là do nơi phiền não, chứ không phải nơi tập khí còn sót lại (*tàn khĩ*). Lại như thí dụ ba loài thú qua sông, ba xạ thủ bắn đích. Vậy cái lẽ trừ diệt phiền não của La Hán không khác gì với Đại thừa, các lẽ ấy đều được nghe từ trong Kinh. Song đó lại không phải là chủ trương căn bản của Đại thừa, nên tôi mới phải nghi.

Lại xin hỏi rằng : chân pháp thân Phật khi diệt tận hết tập khí căn bản còn sót lại, thì là do bao nhiêu tâm ? Do 34 tâm ? Hay là do 9 đạo vô ngại và 9 đạo giải thoát ? Hay do một đạo vô ngại và một đạo giải thoát ? Nếu do 34 tâm, thì trước đó phiền não đã tận trừ rồi, giờ đây chỉ diệt tận tập khí còn sót lại mà thôi, không thể nào lại cũng [cùng nguyên tắc diệt phiền não] như các kinh Thanh Văn nói được. Nếu nói do 9 đạo vô ngại và 9 đạo giải thoát, nghĩa là phiền não có 9 phẩm, mỗi phẩm phiền não như thế do một đạo vô ngại và một đạo giải thoát đoạn trừ, mà không còn tác dụng nữa. Song tập khí còn sót lại của phiền não, không phải thuộc về kết sử phiền não (*lậu kết*) của ba cõi. Các cấu nhiễm còn sót lại (*dur cấu*) này vốn rất nhẹ và nhỏ nhiệm (*khinh vi*), không đủ để là một phẩm thôi, cứ nói gì đến chín phẩm [để phải cần đến 9 đạo vô ngại và 9 đạo giải thoát]. Nếu bảo do một đạo vô ngại và một đạo giải thoát, thì xét kỹ chín địa trong ba cõi đều phải có tập khí còn sót lại (*tàn khĩ*), như thế sẽ không thể đối trị trọn vẹn (*biến trị*) [tập khí sót lại] của thượng địa. Nếu từ chỗ không tác dụng trở lên, trước tiên dùng **thế tục đạo** đoạn, nay tuy ở nơi thượng địa, song tôi vẫn có điều nghi. Tại sao ? Vô lậu pháp và **thế tục đạo** đều là đoạn trừ chín phẩm phiền não (*kết*) song công năng thì giống nhau mà đối trị lại khác nhau, nên mới có cái ý nghĩa này. Xét kỹ vấn đề tập khí căn bản còn sót lại (*bổn tập tàn khĩ*) thì để lửa vô lậu cũng còn chưa chạm đến được, huống gì là **thế tục đạo**. Thường thì công năng huyền diệu ắt đối trị rất thâm sâu, tính toán cùng tận hết ắt chiếu soi rất vi tế, lẽ thường vốn như vậy. Tôi chắc là có **Kinh Pháp Thân** nào đó sẽ nói tỏ rõ hết về vấn đề tập khí dư sót lại (*tàn khĩ*) này, hoặc là có các phẩm khác nào đó, thì xin được lắng nghe.

Trả lời số 8 : về diệt tận tập khí của pháp thân.

Ngài La Thập trả lời : Những người theo Thanh Văn thừa cho rằng Phật cũng như A La Hán và Bích Chi Phật là cùng đấng [đạo] giống như nhau. Về việc đoạn các phiền não, cũng không có gì khác nhau. Thế nên Đại Trí Độ Luận mới lấy khi thế gian diệt tận vào lúc đại kiếp mà làm ví dụ để phân biệt. Lại do vì Bồ Tát lúc đến đạo tràng rồi mới đoạn phiền não, thế nên mới phân biệt ra thành tập khí còn dư hay không còn dư khác nhau vậy.

Như các kinh Đại thừa thì cho rằng Bồ Tát khi đắc vô sinh pháp nhẫn là đoạn hết các phiền não, đủ hết các thần thông. Song các luận sư giải thích về vấn đề này không giống nhau. 1) Hoặc cho rằng nếu Bồ Tát mà đoạn phiền não rồi đắc thần thông "diệt tận hết phiền não" (*lậu tận thông*) thì sẽ không khác gì "lậu tận" A La Hán nữa. Mà "lậu tận" A La Hán thời vĩnh viễn không còn tái sinh trở lại nữa. Song Bồ Tát không hề phải là như vậy. Lý do tại sao ? Do vì Bồ Tát chưa đoạn hết tập khí mà lại đi chứng Niết Bàn. Như thế là không có tâm đại bi, thế nên không thể nào tái sinh trở lại được. Bồ Tát thật ra không hề chứng Niết Bàn, không hề bỏ đại bi, cho nên đủ rõ là Bồ Tát sinh sinh không cùng. 2) Hoặc có người cho rằng khi Bồ Tát đắc vô sinh pháp nhẫn, thời phiền não hệ thuộc vào ba cõi và các tập khí của chúng đều tận. Song pháp thân Bồ Tát có các kết sử riêng chưa diệt tận. Tuy thế, song các kết sử ấy vẫn không hề làm trở ngại cho Bồ Tát thực hành Phật đạo. Như giặc cướp đã bị trời nhốt trong ngục, tuy là chưa chết, song không cướp phá gì được nữa. Các kết sử này của Bồ Tát được các địa cùng đoạn, cho nên lúc ngồi đạo tràng, thật sự muốn thành đạo Phật, thì rồi Bồ Tát mới diệt tận các kết sử ấy. Nghĩa này như thí dụ về ngọn đèn ở trên có nói. Theo ý nghĩa này, thì kết sử ở đây không có chướng ngại gì cho Phật đạo hết. Mà chính do các kết sử ấy không diệt, mà Bồ Tát sau đó [để diệt hết chúng] mới đắc trọn đủ hết mười địa vậy. 3) Còn nói rằng "pháp thân Bồ Tát đoạn tận phiền não", thì nghĩa ấy cũng đúng thật, vì đoạn ở đây là đoạn phiền não của phàm phu thuộc ba cõi, mà bảo rằng "pháp thân Bồ Tát không hề đoạn tận phiền não", thì lẽ này cũng đúng luôn, bởi Bồ Tát vẫn còn có các phiền não vi tế vậy. Như khi thắp đèn lên thì có ánh sáng nhưng vẫn còn tối. Có ánh sáng là nhờ đó mà thấy được mọi vật ; còn vẫn có tối là, nếu thắp lên ngọn đèn thứ hai, thời ánh sáng tăng thêm nữa, chúng tỏ là trước đó vẫn còn có cái "tối" vi tế vậy. Nếu ánh sáng của ngọn đèn trước không có chút "tối" nào hết, thì khi thắp lên ngọn đèn thứ hai, ánh sáng phải không tăng thêm mới phải.

Còn về các vấn đề "34 tâm", "9 đạo vô ngại, 9 đạo giải thoát", thì các pháp ấy đều không phải do Phật nói. Vì sao ? Vì trong bốn A Hàm, trong Tỳ Ni và trong các kinh Đại thừa, đều không có nói về các pháp ấy. Đó chỉ là do các nhà A Tỳ Đàm phân biệt ra như thế. Nếu Phật có nói các pháp ấy thì mới tìm tòi gốc ngọn [theo các pháp nghĩa ấy] mà đem ra chất vấn. Nay các pháp ấy được coi như đối lập [với Đại thừa], nên ở đây không chấp nhận [lập luận] theo các lý lẽ ấy.

Lại do vì người ta thường hay [dựa theo 34 tâm, 9 đạo vô ngại và 9 đạo giải thoát để mà] bàn luận, cho nên ở trong Đại Trí Độ Luận mới vì thế mà đưa ra phân biệt Phật và nhị thừa vốn khác nhau. Các kinh của Đại thừa cho rằng Phật dùng trí huệ trong một niệm thôi (*nhất niệm huệ*) để đoạn tất cả các tập khí của phiền não, những gì phải biết phải thấy, không thứ nào ngài không thông suốt tận tường hết. "Trí huệ trong một niệm" (*nhất niệm huệ*) này, Ngài đã tu tập trong vô lượng kiếp nay, rất là bén nhạy sáng suốt (*minh lợi*) hơn hết tất cả, không cần phải mượn vào các tâm lực nào khác. Như các Thanh Văn, Bích Chi Phật và các Bồ Tát có trí huệ nào đi nữa cũng không thể làm nổi như thế, nên mới phải dùng đến 9 đạo vô ngại 9 đạo giải thoát, do vì họ còn cùn nhụt vậy. Như người chặt cây mà dao cùn, tay chân lại yếu đuối thì phải chặt nhiều nhát cây mới đổ. Còn nếu lại có sức mạnh và dao sắc bén, thì chỉ chặt một nhát là cây đổ. Cũng thế khi Phật ngồi đạo tràng, tâm trí huệ cuối cùng của Ngài là sắc bén đệ nhất, không gì có thể hơn nổi, trong một lúc đoạn tận hết các phiền não, tận diệt vĩnh viễn không chút dư sót lại. Do vì người lạ không luận bàn nổi [về trí huệ ấy], nên mới chỉ gọi là [diệt] "tập khí còn sót lại" (*tàn khí*) mà thôi. Song nếu theo hữu vi mà luận thì các pháp [hữu vi] đều yếu kém, phải do các duyên hòa hợp mới có được tác dụng, nhưng trí huệ kim cương sau cùng này, không hề giống như vậy, do huệ này có năng lực lớn, chỉ cần các tâm tâm số pháp tương ưng cùng sinh mà thôi, chứ không cần đến các tâm lực khác. Giải thích như thế rất là hợp lý. Như các tập khí thuộc kết sử của phàm phu không thể làm khởi lên các việc đại bi, mà cứ làm cho các nghiệp thân và khẩu hễ hơi có một chút tội tướng nào đó là liền khởi lên tâm bất tịnh. Kết sử của Bồ Tát cũng như vậy, thế lực yếu kém, tuy không thể khởi lên nghiệp gây tội, song giữ lấy Bồ Tát lại, không cho mau đến Phật đạo. Cho nên mới nói pháp thân Bồ Tát khi thành Phật là đoạn trừ tập khí của phiền não [mà thành Phật].

Xưa tôi nghe là có A Tỳ Đàm của Bồ Tát, phân tích về kết sử và công đức của Bồ Tát trong mỗi địa một. Như **Đại Phẩm** nói về mười địa : xả bằng đó pháp, đắc bằng đó pháp... Ngày mà tôi đến đây cũng không hề cho rằng đời này không cần đến các A Tỳ Đàm của Bồ Tát, thì ngài lại đặt các câu hỏi cứu xét tinh vi, ra sức tìm tòi về "tập khí dư tàn" có bao phẩm. Nay tôi không có kinh ấy, nên không thể tự ý phân biện. Thế nên không dám cứ tự tiện mà trả lời vậy.

Câu hỏi số 9 : về sắc pháp được tạo ra

Tổ Huệ Viễn hỏi : Trong Kinh nói bốn đại không thể tự tạo ra mình được, song lại tạo ra các sắc pháp được. Giờ đây xin hỏi : các sắc pháp được bốn đại tạo ra có tạo được các sắc pháp khác nữa không ? Nếu chúng có thể tạo ra các sắc pháp khác được, thì chúng đâu còn là "sắc pháp được tạo ra" nữa (*tắc thấtkỳ loại*). Nếu như chúng không thể tạo các sắc pháp khác, thì các thứ ["sắc pháp"] như "bóng trăng trong nước", "hình ảnh trong gương" do nhân nơi đâu mà có được ? Nếu các pháp ấy là có mà chính chúng lại không phải là các "sắc pháp được tạo ra", thì là thế nào đây ?

Lại xin hỏi nữa : "Bóng trăng trong nước", "hình ảnh trong gương", có phải là thuộc về **sắc ấm** hay không ? Nếu là sắc ấm, thì chúng chính là loại sắc không có [phần vật chất làm] căn cứ (*vô căn chi sắc*), chứ không phải chúng là "phi sắc" (*phi vi phi sắc*). Tại sao dám nói là vậy ? Vì nếu là sắc, thì phải có hình tướng ; ngược lại, nếu là hình tướng ắt phải có sắc. Nếu hình tướng mà lại không có sắc, thì đây là điều lạ đối với kinh điển vậy (*kinh biểu chi kỳ ngôn*). Và nếu là thế, thì cả tạng A Tỳ Đàm đều bỏ đi như đồ vô dụng mà thôi.

Trả lời số 9 : về sắc pháp được bốn đại tạo.

Ngài La Thập trả lời : Trong Kinh có nói : "tất cả mọi sắc pháp chỉ là **bốn đại** và các **sắc do bốn đại sinh ra**". Ý nghĩa câu nói này rất là thâm sâu khó mà thấy ra được. Nay tôi chỉ xin nói lược qua ý nghĩa ấy mà thôi.

Đất, nước, lửa, gió (*địa, thủy, hỏa, phong*) gọi là **bốn đại** (*tứ đại*). Bốn pháp này phân làm hai loại "trong" (*nội*) và loại "ngoài" (*ngoại*). Loại "ngoài" là gì ? Là các thứ như núi, sông, gió, hơi nóng v.v... Còn loại "trong" tức chính là các thứ như xương, mật, hơi ấm v.v... Do đó mà **bốn đại** có mặt khắp mọi nơi (*vô sở bất tại*). Song chúng sinh ai cũng cho **bốn đại** ấy là thân mình. Từ nơi **bốn đại** ấy, kế tiếp sinh ra năm giác quan (*căn*) là mắt, tai v.v... Năm giác quan (*căn*) ấy tuy **năm thức** ke biết được, song không phải vì vậy mà cho là không có. Tại sao vậy ? Ví như tóc và móng tay, tuy thuộc về cơ thể (*thân phận*) con người, song không hề có phân biệt cảm nhận, bởi vì các thứ ấy lìa khỏi **căn** vậy.

Lại nữa như người cùi hủi, xúc giác (*thân căn*) hư hoại, nên tuy có da thịt, mà không có cảm giác gì hết. Do đó đủ rõ ở bên trong da thịt, có phần "cảm giác" có tác dụng riêng rẽ, lại do vì nó còn có công năng làm phát sinh các "cảm biết nơi thân" (*thân thức*), do lẽ đó nên nó được gọi là xúc giác (*thân căn*). Lại nữa, nếu như trong thân chỉ có xúc giác (*thân căn*) thôi, thì khi lấy tay sờ vào đồ ăn, sao lại chỉ biết là lạnh hay nóng, chứ không hề biết gì đến mùi và vị của đồ ăn hết ? Như vậy chúng tỏ, trong thân còn có riêng các giác quan (*căn*) khác như khứu giác và vị giác (*tị căn, thiệt căn*) v.v... nữa.

Nếu quả vậy, thì **thân bốn đại** này phải sinh đến năm giác quan (*căn*) rất là tinh vi (*vi tế*), khó hiểu khó thấy, không thể dùng **năm thức** mà biết được. Thế nên Phật gọi tên là "sắc do bốn đại sinh ra" (*tứ đại sở sinh sắc*).

Nếu ai hỏi rằng : năm giác quan (*căn*) khó mà thấy rõ (*nan minh*), nên Phật gọi đó là "sắc do bốn đại sinh ra", vậy tại sao **năm trần cảnh** [vốn ai cũng thấy rõ hết mà] cũng vẫn được gọi là "sắc do bốn đại sinh ra" ? Thì xin trả lời rằng : **năm trần cảnh** cũng rất là tinh vi (*vi tế*), như "bóng trăng trong nước", "hình ảnh trong gương", tuy là mắt thấy có đó, song không hề có các **trần** khác [như thanh, hương, vị và xúc]? Mà nếu không có các **trần** cảnh khác như thế, thì không phải là **sắc** vậy. Nếu âm **thanh** do nơi xúc chạm mà có được, gọi là cái "có thể nghe được" (*khả văn*), **thanh** vốn không có ở chỗ nào hết (*vô hữu trụ xứ*), thoáng qua là đã diệt ; nhân duyên tuy còn đó, mà không nghe thấy âm **thanh** nào hết. Nếu **mùi** (*hương*) mà lìa ngoài **sắc, vị** và **xúc**, thì ắt là không có nữa. Về **vị** và **xúc** cũng như vậy. Do đó **năm trần** cũng được gọi là "sắc do bốn đại sinh ra", do vì chúng nhỏ nhiệm vậy.

Hoặc có người cho rằng : **xúc giác** (*thân căn*) có mặt khắp cơ thể con người, còn bốn giác quan (*căn*) kia, chỉ sinh ra ở một chỗ nào đó thuộc một phần nhỏ của cơ thể thôi.

Như thị giác (*nhãn căn*) chỉ ở ngay nơi chỗ nhỏ bằng đầu mũi kim trong con người mà thấy hình sắc thô. Các phần còn lại của con người nhân đó mà cũng được gọi chung là **mắt** (*nhãn*). Các giác quan (*căn*) khác là tai, mũi, lưỡi cũng như vậy. Trong khi **xúc giác** (*thân căn*) xúc chạm nơi đâu [khắp thân] cũng đều thấy rõ là có cảm giác hết.

Đối với người phàm phu, cảm giác của thân thể được coi là cụ thể có thật nhất. Như có người đắc tội với quan, quan dùng đao gậy trừng trị đau đớn [nơi thân], thì lúc ấy các giác quan (*trần*) khác chẳng còn tác dụng cụ thể gì nữa. Cảm giác sung sướng (*lạc*) cũng y như vậy. Năm loại hưởng thụ (*ngũ dục*) của chúng sinh rất là nhiều, song trong các loại êm ái tinh tế, thì dâm dục là mạnh mẽ hơn hết, đến mức có kẻ vì đó mà chết. Cho nên Kinh của Phật có khi kể dâm dục là hàng đầu hết [trong các loại hưởng thụ]. Lại như người ta ban ngày thấy các hình sắc, trong bóng tối tuy không thấy gì hết, song do thân xúc chạm thì biết được vật này vật kia. Mới rõ, xúc giác (*thân căn*) thường có tác dụng rất cụ thể (*thật dụng*) trong khi các giác quan (*căn*) khác không có được năng lực ấy. Lại nữa xúc giác (*thân căn*) phát sinh "cảm biết nơi thân" (*thân thức*) ở khắp toàn thân, thế nên các pháp cảm giác nơi thân, được gọi là **bốn đại**.

Nên có ai lại hỏi : cảm giác của xúc giác (*thân căn sở giác*) gồm có mười một loại, tại sao lại chỉ có bốn pháp trong số đó được coi là **đại** ? Xin trả lời như sau : vì bảy pháp kia, đều thuộc về **bốn đại**. **Bốn đại** làm căn bản, [bảy pháp kia chỉ] là các phần ảnh hưởng (*khí phận*) của bốn đại [mà thôi].

Như **nhẹ** (*khinh*) và **nặng** (*trọng*) là thuộc phần cảm giác (*giác phận*). [Đất có đặc tính] cứng chắc (*kiên*) là ép chặt vào nhau (*tương mật*). Nếu phân tán ra thì thành vật **nhẹ**, nếu tích tập lại thì thành vật **nặng**.

Nghĩa của **nhám** (*sáp*) và **trơn** (*hoạt*) cũng y như vậy : **Đất** (*địa*) gồm hai loại : một là các "bụi li ti" (*vi trần*) ép sát liền vào nhau (*thứ mật tương cận*) thì gọi là vật **trơn mịn** (*hoạt*), còn nếu các "bụi li ti" cách thưa thưa ra thì gọi là vật **thô nhám** (*sáp*).

Lạnh (*hàn*) là thuộc về phần của **gió** (*phong*) và **nước** (*thủy*). **Nước** (*thủy*) vốn luôn luôn có bốn tính là lạnh (*lãnh tướng*), khi hợp với **lửa** (*hỏa*) ắt thành **nóng** (*nhiệt*), khi lìa khỏi **lửa**, thì lại trở về bốn tính của nó [là lạnh]. Cho nên **lạnh** (*hàn*) thuộc về đặc tính của **nước**.

Gió (*phong*) cũng là bốn tính là **lạnh**, nếu lực của **lửa** mạnh, thì gọi là "gió nóng" (*nhiệt phong*), khi lìa khỏi **lửa** rồi thì vẫn hoàn là **gió lạnh**, như vào lúc nóng, lấy quạt quạt thì liền có **gió mát**. Lại nữa, trong thân phát gió lên (*phát phong*), thì làm cho cả cơ thể bị lạnh, nếu uống thuốc nóng [giải lạnh] thì **gió lạnh** sẽ ngưng.

Nước (*thủy*) gồm hai đặc tính (*tướng*) : một là đặc tính **trôi chảy** (*lưu*), hai là đặc tính **mát lạnh** (*lãnh*). Trong Kinh hay nói đến đặc tính **trôi chảy**, vì đặc tính (*tướng*) này luôn luôn có không bao giờ hoại. Tất cả các pháp đều có hai tác động (*tướng*) : tác

động làm khách (*khách tướng*) và tác động cố cự (*cự tướng*). Phật thông suốt rõ hết gốc ngọn của tất cả các pháp, nên Ngài nói về tác động cố cự (*cự tướng*) của các pháp : như **nước** nếu kết hợp với **lửa** thì có thể trở thành nóng [, đó là "tác động làm khách" của **nước**]. Song đặc tính **trôi chảy** (*lưu tướng*) vốn là tác động cố cự (*cự tướng*), tuy có kết hợp với [**lửa** mà thành] nóng, song vẫn không hề mất đặc tính **trôi chảy** (*lưu tướng*).

Còn như **đói** và **khát** là do lực của **gió** và **lửa** ở trong bụng người ta mà đồ ăn được tiêu hóa. Đồ ăn tiêu hóa thì sẽ nhờ đó mà lợi ích (*khắc ?*) cho thân thể con người. Cho nên khi đói [tức có lực của **gió** và **lửa**, thì] dù ăn đồ vật khó tiêu, vẫn không bị bệnh hoạn, do [lực của **gió** và **lửa** làm] tiêu hóa được đồ ăn vậy.

Nếu cứ như thế mà phân tích, thì năng lực ảnh hưởng của bốn đại (*tứ đại khí phần*) sẽ thành là vô lượng. Như dài và ngắn, đây và kia, thô và tế, vuông và tròn, khô và ẩm, hợp và tan v.v... đều có thể dùng xúc giác (*thân căn*) để mà cảm biết (*giác tri*), chứ đâu phải chỉ có bấy điều như thế đâu. Phật là bậc "biết rõ hết tất cả" (*nhất thiết tri*), cho nên Ngài chỉ nói về "sắc bốn đại" và "sắc do bốn đại sinh ra" mà thôi.

Hoặc có người nói rằng : mắt mình thấy rõ loài cỏ cây đều từ nơi hạt giống (*chủng*) mà phát sinh. Theo đó thì cái gì nhỏ (*tế*) làm nhân cho cái lớn (*thô*). Như ở trong hạt giống (*chủng*) vốn không có cây, vậy thử tìm kiếm xem cây là từ đâu mà ra. 1) Có người cho rằng không hề có nhân, không hề có duyên, do tự nhiên mà sinh ; 2) hoặc có người cho rằng vạn vật đều từ trời (*thiên*) sinh ra ; 3) hoặc có người cho rằng do "bụi nhỏ li ti" (*vi trần*) sinh ra ; 4) hoặc có người cho rằng từ bản tính thường hằng (*thường tính*) mà sinh ra. Duy có Phật nói là từ **bốn đại** mà sinh, nghĩa là bốn thứ **đất, nước, lửa, gió** ở trong hạt giống (*chủng*) mà sinh ra vậy. Tuy còn có các yếu tố khác nữa, song Phật chỉ nói **bốn đại** là do vì **bốn đại** có công dụng thiết thực nhất trong việc thành quả vậy (*năng lợi thành quả*) : đặc tính cứng chắc (*kiên tướng*) có công năng trì giữ (*tri*), đặc tính nước (*thủy tướng*) có công năng gom nhiếp (*lập ?*), đặc tính lửa (*hỏa tướng*) có công năng làm chín (*thành thực*), đặc tính gió (*phong tướng*) có công năng phát triển (*tăng trưởng*). Nhờ đó, cây mọc xum xê. Các pháp khác như **sắc** này nọ, không có được các công dụng như vậy, cho nên Phật không kể đến.

Lại nữa, về công dụng của **bốn đại "trong"** (*nội tứ đại*) [đối với thân thể con người], thời khi con người ta mới nhận vào thai mẹ, thì đất (*địa*) có công năng trì giữ, nước (*thủy*) có công năng hòa hợp, lửa (*hỏa*) có công năng làm chín (*thành thực*), gió (*phong*) có công năng khai mở ra các chỗ thông (*khiếu*) trên cơ thể, và làm cho phát triển (*tăng trưởng*). Lúc ấy, thai nhi do vì chưa có các giác quan (*căn*) như mắt v.v... nên không biết phân biệt gì hết, nhưng đo trước hết là có xúc giác (*thân căn*), nên có khả năng phân biệt của [thân] bốn đại. Cho nên [Kinh] mới nói tất cả các **sắc pháp** đều lấy **bốn đại** làm căn bản. Như Kinh có nói các pháp như sáu loại (*lục chủng*), các tiếp xúc dựa trên 12 pháp (*thập nhị xúc*), các hoạt động của tâm ý dựa trên 18 pháp

(*thập bát ý hành*) và bốn chỗ thiện (*tứ thiện xứ*), [các pháp ấy] được gọi là "người". Nghĩa của các pháp này được phân tích như sau : như thai nhi khi mới nhập thai, vì chưa có các thứ như mắt, tai v.v... mà chỉ có sáu loại (*lục chủng*) là **bốn đại**, hư không và thức. Tuy có các pháp như sắc, hương, vị v.v... song các pháp ấy không thuộc về cảm giác nhận biết (*đĩ kỳ bất giác*), không có lợi ích gì chính yếu, cho nên không được kể đến. Khi sáu chỗ thu nhận (*lục nhập*) đã thành hình, cảm thọ một cách thô thiển các khoái lạc bên ngoài, thì được gọi là "cảm thọ có tiếp xúc mà sinh" (*xúc sinh thọ*). Và ở trong giai đoạn này thì ý thức thường hay phát sinh hoạt động tác dụng. [Rồi đến giai đoạn] giữa nhãn thức và sắc được thấy, phân biệt nào xấu nào đẹp, cho đến giữa ý thức và các pháp được biết (*sở tri pháp*) phân biệt nào đẹp nào xấu, thì gọi là hmoạt động của tâm ý trên mười tám pháp (*thập bát ý hành*). Rồi lại sau cùng có thể an trụ trong bốn chỗ thiện (*tứ thiện xứ*) nghĩa là thích thú phân tích về các pháp (*lạc phân biệt chư pháp*) tức là chỗ thiện thuộc trí tuệ (*trí huệ xứ*) ; thích thú các pháp thật không hư dối (*lạc thật bất hư*) tức là chỗ thiện thuộc sự thật (*thành đế xứ*) ; thích thú xả bỏ chính là xả bỏ các ác pháp (*lạc xả tất xả ác*), tức là chỗ thiện thuộc xả bỏ (*xả xứ*) ; thích thú li xa chốn ồn náo (*lạc ly hội náo*), tức là chỗ thiện thuộc tịch diệt (*tịch diệt xứ*).

Hoặc có người nói rằng vạn vật tuần tự mà sinh. Như vào lúc đại kiếp tận diệt hết, không còn có gì nữa, duy chỉ có hư không. Lúc ấy, có gió từ các phương thổi đến trong hư không, va chạm quyện lấy vào nhau (*hỗ tương đối trì*). Sau đó có mưa xuống, giótrì giữ nước mưa ấy lại. Trên mặt n"ước lại có gió khuấy động nước làm nổi bọt lên. Các bọt nước tích tụ lại dần mới thành mặt đất, từ đất đó mới sinh cây cỏ v.v... Phật quán sát tất cả các sắc của nước (*thủy sắc*), đầu tiên hết đều từ gió mà ra, do gió có thể trì giữ nước lại được ; cho nên Ngài mới nói mọi thứ có được đều do **bốn đại** làm căn bản. Gió đầy sắc, vị v.v.. vừa làm nhân duyên cho **bốn đại**, mà **bốn đại** cũng vừa là nhân duyên cho sắc v.v... Song dựa theo cái lúc đầu tiên kia mà **bốn đại** được coi là nhân duyên căn bản vậy. Như **bốn đại** trong hạt giống (*cốc tử*) vốn có sắc có vị v.v..., khi nảy mầm thì sắc, vị v.v... lúc ấy cũng có **bốn đại**, song do phân tích theo nhân trước quả sau, mà **bốn đại** được coi là căn bản vậy thôi. Như **bốn đại trong** (*nội tứ đại*) khi mới nhập thai, thức [đầu thai] trói cột vào tinh huyết đỏ trắng bất tịnh, tuy đã có sắc, hương, vị, songdo chưa có mắt, tai v.v... nên không cảm không biết gì hết, duy có xúc giác (*thân căn*) có tác dụng là cảm biết (*giác tri*) được **bốn đại**. Phật do điều (*tâm ?*) ấy mà nói **bốn đại** là căn bản sinh sắc pháp. Cho nên trong 12 nhân duyên khi đến nhân duyên thứ ba, tuy đã có sắc "do bốn đại sinh ra" (*tứ đại sở sinh sắc*), song tất vi tế chưa thể che lấp (*già*) thức được, và lúc ấy lực của thức tăng trưởng phát triển, nên Phật mới nói **thức** làm nhân duyên cho **danh sắc**. Trong giai đoạn Ca La La, khi bốn đại thành tựu thì lại gọi ngược lại là **sắc**, cũng trong giai đoạn Ca La La, khi thức thành tựu, thì gọi ngược lại là **danh**. Nói "thành tựu" ở đây có nghĩa là hiển hiện rõ ràng (*liễu liễu tương hiện*). Cho nên tóm lại mới nói **bốn đại trong** là căn

bốn sinh ra **sắc**.

Phật nói : các sắc pháp mà gồm có **bốn đại** và sắc "do bốn đại sinh ra", là theo nghĩa tổng quát (*tổng tướng*) mà nói. Có các trường hợp chỉ có ba đại, hai đại hay một đại mà thôi. Chẳng hạn khi nói bốn đại là nói nơi thân con người. Khi nói ba đại là như thân của người chết, vì thân ấy không có đại lửa (*hỏa đại*). Khi nói hai đại là như nước nóng, gió nóng hợp lại mà gọi tên. Khi nói một đại là như gió, vì trong gió không có đất và nước. Các "sắc do bốn đại sinh" cũng y như vậy, hoặc gồm có bốn pháp hay chỉ một pháp mà thôi. Như đồ ăn đồ uống có vị, có hương, có xúc. Như lấy bát bằng ngọc thuần khiết rồi hứng nước mưa thì chỉ có sắc, vị và xúc chứ không có mùi hương, vì phải hoà hợp với mùi đất thì mới có hương được. Như lửa từ ngọc châu và mặt trời phát ra thì không có hương, không có vị, chỉ có sắc và xúc : đốt cháy là xúc, chiếu sáng là sắc. còn như hình ảnh trong gương, bóng trăng trong nước, thì duy chỉ có sắc mà thôi.

Còn nói rằng "bốn đại không tự tạo được, nhưng mà tạo ra sắc được" thì trong Kinh Phật không hề có nói như vậy, mà cũng không có chữ "tạo", đó chẳng qua là dịch sai mà ra vậy. Phật chỉ nói như sau : "phàm là sắc thì hoặc là bốn đại, hoặc sắc do bốn đại sinh". [Về vấn đề sinh bốn đại thì] nhân nơi bốn đại mà lại sinh ra bốn đại, như bốn đại trong hạt giống, lại sinh ra bốn đại trong mầm non, rồi bốn đại trong mầm non lại sinh ra "sắc do bốn đại sinh" [nơi giai đoạn mầm non ấy] cứ như vậy mà sinh qua sinh lại như trên đã có nói. Lại, ngoại đạo cho rằng bốn đại là thường hằng, không lúc nào lại không có (*vô thời bất hữu*). Thế nên, nếu Phật nói rằng "phàm là sắc pháp thì đều là bốn đại", ắt ngoại đạo sẽ tăng thêm phần tà kiến. Cho nên Phật nói sắc không phải chỉ là bốn đại mà thôi, mà do nhân nơi bốn đại nên còn có sắc [khác] sinh nữa, sắc ấy gọi là "sắc do bốn đại sinh". Sắc này có ba loại : thiện, không thiện và vô ký. Do "nghiệp sắc" thiện của thân và khẩu làm sinh được bốn đại quả báo nơi cõi trời và người ; còn "nghiệp sắc" không thiện của thân và khẩu làm sinh ra bốn đại quả báo nơi ba đường ác ; còn sắc [thuộc nghiệp] vô ký [của thân khẩu] thì chính là **nhân tự nhiên** hoặc **nhân cùng sinh** (*cộng sinh nhân*). Trong A Tỳ Đàm cũng có nói như vậy. Nếu đúng vậy, thì tại sao lại nói "bốn đại không tự sinh ?"

Như người có thể lại [tái] sinh [thành] người, hoặc [tái] sinh [thành] súc sinh. Song trong vấn đề "sinh" ở đây, thì [bốn đại sinh bốn đại] không phải là nghĩa chính để đưa ra. Do vì bốn đại là số ít, [thế nên Kinh mới nói] từ bốn đại sinh ra đều là "sắc do bốn đại sinh". Song như trong A Tỳ Đàm phân biệt, thì bốn đại được xếp loại theo một ấm [tức sắc ấm], một nhập [tức sắc nhập] và một giới [tức sắc giới] ; còn "sắc ấm do bốn đại sinh" thì được sắp loại theo mười một nhập [tức năm giác quan (*căn*) và sáu cảnh (*trần*)] và mười một giới [giống như mười một nhập]. Vậy nếu chỉ có bốn đại không thôi, ắt sẽ không có riêng một [sắc] ấm nào được sắp loại theo mười một nhập và mười một giới nữa. Còn nếu chỉ có "sắc do bốn đại sinh" thì sẽ không có riêng một [sắc] ấm nào được sắp loại theo một nhập và một giới nữa. Do đó bốn đại và "sắc do

bốn đại sinh" tuy là tự sinh và sinh luôn thứ kia, đâu có lỗi làm gì đâu ? [Tại sao như vậy ? Bốn đại sinh rồi lại sinh do có cái danh Không (*sở dĩ giả hà ? sinh sinh chi đại, dĩ hữu danh Không*)]

Còn về "bóng trăng trong nước" và "hình ảnh trong gương" thì trước đã có nói. Theo các nhà chủ trương về pháp tướng và cho là thật có (*hữu pháp tướng*) thuộc A Tỳ Đàm thì các thứ ấy được sắp loại vào ấm, giới, nhập. Họ theo kinh nói có ba loại sắc : 1) có sắc thấy được và có vật chất trở ngại (*hữu sắc khả kiến hữu đối*) ; 2) có sắc không thấy được và có vật chất trở ngại (*hữu sắc bất khả kiến hữu đối*) ; có sắc không thấy được và không có vật chất trở ngại (*hữu sắc bất khả kiến vô đối*).

Lại như [có pháp] không thấy, không nghe, không ngửi, không nếm, không xúc chạm được, mà còn gọi là "sắc", thì huống gì là "hình ảnh trong gương", mắt thấy được mà lại là "phi sắc" hay sao ? Cho nên "bóng trăng trong nước", huyền, hóa v.v... đều là sắc có thể thấy được. Song Phật pháp vì để độ chúng sinh nên mới nói các toại tử dụ như "bóng trăng trong nước", "hình ảnh trong gương", bóng, ảo ảnh, hóa v.v... tuy người ta vẫn cho là có, song rốt cuộc sẽ không tham luyến, cho nên mới lấy các thứ ấy mà làm thí dụ cho Không.

Như các loại sắc thuộc huyền hóa, tuy không phải là các sự thể có thật, song có thể đối gạt mắt của con người. Các hình tướng thuộc sắc ở thế gian cũng y như vậy. Cho nên hơn năm trăm năm sau khi Phật pháp nhập diệt, các kẻ học phần nhiều hay bám (*trước*) vào pháp, lạc vào chỗ điên đảo. Phật đưa các thí dụ [các pháp như] huyền hóa ra để khiến họ đoạn tâm ái pháp đi, mà được giải thoát. Cho nên có lúc Ngài nói [các pháp] là có, có lúc lại nói là không có. Kẻ phàm phu không có con mắt huệ (*huệ nhãn*) cứ đắm sâu vào lẽ xấu đẹp, thô tế v.v... mà khởi lên biết bao là nghiệp tội, theo đó thì sao nói là "không có" được ? Phật nói tất cả các sắc đều là hư vọng, điên đảo, không thể nào nắm bắt được (*bất khả đắc xúc*), bản tính xả ly, rốt cuộc là tướng không tịch.

Chư A La Hán dùng con mắt huệ, chư Bồ Tát dùng con mắt pháp, thấy tỏ hết gốc ngọn, quán thấy sắc tướng [chỉ có danh không...?], thì tại sao có thể nói dứt khoát là có sắc tướng được ?

Chư Phật mà có nói về xấu đẹp, đây kia..., thì đều là tùy theo khả năng hiểu biết của tâm chúng sinh mà nói, cốt để lợi ích cho họ. Còn thật ra thì pháp không có tướng dứt khoát quyết định, không thể "suy tìm quyết đoán lung tung" (*hí luận*) được. thế nên để tìm tòi tướng quyết định kia mà những gì ngài đưa ra chất vấn, cũng không khác gì "quyết đoán lung tung" (*hí luận*) vậy.

Câu hỏi 10 : về La Hán thọ ký

Trong một câu trả lời, ngài có nói : "Pháp Hoa kinh có nói La Hán được chứng nhận cho (*thọ ký*) thành " ví như pháp thân Bồ Tát do các thực hành thanh tịnh (*tịnh hành*) mà thọ sinh nên [Phật] chứng nhận cho Bồ Tát ấy sẽ thành Phật. Ngài căn cứ theo đó mà làm minh chứng cho pháp thân.

Tổ Huệ Viễn hỏi : Kinh có nói La Hán được chứng nhận sẽ thành Phật. Lại có nói : ngay vào lúc diệt độ, Phật hiện ra đứng ngay trước mặt thuyết giảng pháp yếu cho nghe. Các chuyện như thế vốn từ thánh điển mà ra, thì sao mà không tin. Song vì có nhiều chỗ chưa thấu tỏ, nên muốn ngài giải quyết cho các chỗ nghi trệ này vậy.

Những gì tôi nghi rất nhiều, tóm lược lại tuân tự thành ba điều như sau : 1) một là Thanh Văn không có đại từ bi ; 2) hai là không có phương tiện và Bát Nhã ; 3) ba là vào lúc nhập Niết Bàn, tức lúc đặc "Không Không tam muội", mọi tình cảm ái đắm đều đoạn hết, các tập khí căn bản dư sót lại không khởi nữa, giống như các Bồ Tát đặc Pháp Nhẫn, tâm thời lắng đọng không động nữa (*bạc nhiên*), ví như sau khi nhập Niết Bàn vậy. Đúng là như thế thì tập khí còn sót lại của ái nhiễm do đâu mà phát sinh được ? Câu hỏi này đã có đưa ra ở chương trước rồi. Lại nữa, đại từ đại bi là chuyện tích tập trong bao kiếp, sự thuận hành [trong khi thực hành từ bi của Bồ Tát] đã nổi bật từ bao lâu nay, tâm chân thành [của Bồ Tát] thời thấu triệt tận cốt tủy. Trong khi người cầu La Hán thời năm duyên đã đoạn, đã đốt tiêu chủng tử [tái sinh nên] không sinh nữa, các căn còn đó mà hoàn toàn không tác dụng (*căn bại chi dư*), không còn thọ năm món khoái lạc nữa. Như thế thì tính chất từ bi do đâu mà khởi lên đây ? Lại, phương tiện và Bát Nhã là hai cánh của Bồ Tát, nhờ đó Bồ Tát mới có thể bay bổng xa gần không hề rơi rớt. Thanh Văn vốn không có hai cánh ấy, vào đến lúc Niết Bàn, dù cho có đại tâm đi nữa, thì cũng y như chim không cánh, không có chỗ tựa rớt trong hư không. Cho dù Phật có đứng ngay trước mặt, thì lông cánh chẳng lẽ lại chột sinh liền sao ? Nếu chột sinh liền, thì các Bồ Tát đâu cần phải ra công trong bao kiếp nữa. Ba điều này là những gì đáng nghi nhất. Tuy nói rằng là tin, song phải do lý thì mới tỏ ngộ được, mà nay lý vẫn chưa thông, thì tin làm sao đây ?

Trả lời số 10 : *La Hán thọ ký*

Ngài La Thập đáp : tất cả các A La Hán, tuy đắc "Niết Bàn mà vẫn còn bảo thân phiền não chưa diệt" (*hữu dư Niết Bàn*), có được tâm ý thanh tịnh, nhưng các hoạt động của thân và khẩu không thể lại không bị quên lãng sơ xuất (*thất niệm*). Các vị không có trí huệ khởi các tâm tưởng bất tịnh, song thật ra các vị ấy không hề còn có các pháp cấu nhiễm gì khác nữa. Ví như người bị cùm xích, lâu ngày rồi mới thoát được, tuy chân đi chưa được tự nhiên, song không phải là vì lý do gì khác nữa. A La Hán cũng như vậy, trong bao kiếp sinh tử từ khi không có lúc bắt đầu cho đến nay (*túng vô thủy tử lai*) bị phiền não (*kết*) trói buộc, đến khi đắc đạo A La Hán, tuy phá hết mọi trói buộc của phiền não (*kết phược*), song do nhân duyên nơi thói quen lâu đời (*cửu tập*), nếu tâm không trụ trong đạo, mà xen vào chỗ náo động, thì sẽ nhân đó mà vọng niệm khởi, làm cho các nghiệp thân và khẩu có vẻ như rất sơ sót (*thất tướng*). Vị ấy khi nhập vào "Niết Bàn mà tận diệt cả báo thân phiền não" (*vô dư Niết Bàn*), ngay lúc ấy dùng "Không Không tam muội" để xả bỏ cả đạo vô lậu, thì từ đó về sau, mới vĩnh viễn không còn có các sơ suất của hai nghiệp thân và khẩu nữa. Trong khoảng thời gian ấy rất là ngắn ngủi và mau lẹ, không thể vấn nạn là các thói quen phiền não có khởi lên hay không ?

Lại có ý kiến cho rằng do "Không Không tam muội" nên có thể đoạn trừ các thói quen còn sót lại (*dư tập*). Điều ấy không đúng. Tại sao ? Do dùng tam muội này mà xả đạo vô lậu, thì như thế tam muội ấy không phải là định vô lậu. Nếu như vậy, thì sao nói được là các thói quen phiền não (*phiền não tập khí*) đều tận diệt [do tam muội ấy được] ?

Lại nữa, vấn đề A La Hán mà vẫn còn sinh, thì duy có kinh **Pháp Hoa** là nói như vậy. Ngoài ra ngàn vạn vô lượng kinh khác đều nói A La Hán khi diệt độ là nơi thân cuối cùng (*hậu biên thân*). Song vì kinh **Pháp Hoa** là kho bí mật (*bí tạng*) của chư Phật, nên không thể đem nghĩa đó [của Pháp Hoa] ra mà chất vấn các kinh khác. Nếu cứ một mực cho rằng [nghĩa của] kinh **Pháp Hoa** là [nghĩa] quyết định, thì ba tạng Kinh, Luật, Luận của Thanh Văn và các kinh Đại thừa khác, coi như để đó không dùng nữa. Lại có kinh nói Bồ Tát sợ "con đường" (*đạo*) A La Hán và Bích Chi Phật còn hơn cả địa ngục. Tại sao vậy ? Vì đọa vào địa ngục vẫn còn có thể thành Phật.

Nếu đúng vậy, thì chỉ có một mình kinh **Pháp Hoa** là đáng tin nhất, còn thì các kinh khác đều là hư vọng ? Cho nên, không nên chỉ chấp vào một kinh mà không tin tất cả các kinh khác nữa. Đúng ra, cần phải suy xét về nhân duyên tại sao lại nhận lấy (*thủ*) Niết Bàn, tại sao lại phải thành Phật. Song trong năm điều "không thể bàn luận được" (*bất khả tư nghị*) thì pháp của chư Phật là đệ nhất "không thể luận bàn được". Pháp [ở đây] là nói cho việc A La Hán nhập Niết Bàn mà lại sẽ thành Phật, thì chỉ duy có Phật mới hiểu rõ mà thôi.

Lại nữa, các bậc Thanh Văn lấy "ái" làm "sự thật về thập khởi" (*tập đế*). Do nơi các A

La Hán "ái" tận diệt hết, nên không còn lý lẽ nào tái sinh nữa. Các nhà Đại thừa thì cho rằng có hai loại ái : 1) một là "ái" thuộc ba cõi ; 2) hai là "ái" thuộc xuất ra khỏi ba cõi (*xuất tam giới ái*), chính là "ái" vào Niết Bàn và Phật pháp. A La Hán tuy đoạn diệt hết "ái" thuộc ba cõi, song không hề đoạn "ái" vào Niết Bàn và Phật pháp. Như Xá Lợi Phất hỏi hận mà nói rằng : "Ta mà biết Phật có các công đức và trí huệ như vậy, thì cho dù ta có phải ở trong A Tỳ địa ngục suốt một kiếp, một bên sườn chạm đất thôi, cũng không hề thối tâm A Nậu Tam Bồ Đề".

Lại như trong Kinh Tỳ Ma La Cật, Ma Ha Ca Diếp và Mục Kiền Liên hỏi hận tự trách, còn tất cả hàng Thanh Văn, đều phải khóc than. Các điều đó đều ảnh hưởng của thói quen ái (*ái tập chi khí*) lại như trong kinh Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội có nói : "Như người mù nằm mơ thấy có mắt, tỉnh giấc rồi thì vẫn không có mắt, trí huệ Thanh Văn của chúng ta mà so với trí huệ Phật, thì là không thấy gì hết, thật y như vô minh". Bằng các loại "ái" và "vô minh" ấy mà qua lại trong thế gian này [thực hành cho] trọn đủ con đường Bồ Tát (*Bồ Tát đạo*), thì mới thành Phật được. Cho dù [các A La Hán] có nhập vào con đường Bồ Tát, mà còn chưa ngang bằng được với các vị Bồ Tát tu tập thẳng vào con đường Bồ Tát, thì nói gì đến bằng nổi với các Bồ Tát đắc vô sinh pháp nhẫn. Tại sao vậy ? Vì các vị [La Hán] này không sinh tâm đại bi, đi thẳng vào con đường thành Phật (*Phật đạo*), chỉ để cầu lợi ích cho chính mình (*tự lợi*), rồi ở trong pháp tính rất sâu vô lượng như thế, chỉ lấy được một chút ít mà đã vội "chứng" rồi. Do nhân duyên ấy, các Phật sự như giáo hóa chúng sinh, làm thanh tịnh cõi nước Phật (*tịnh Phật quốc độ*) đều thành chậm trễ trì trệ, không sao bằng được các vị hướng thẳng vào con đường Phật, được mau thành Phật vậy.

Lại nữa, từ bi của A La Hán tuy không bằng từ bi của Bồ Tát, song do hoà hợp với tâm "không còn phiền não" (*vô lậu tâm*), nên không phải là không vi diệu vậy. Như trong Kinh có nói : Tỳ khưu tu bầy thành phần của tâm giác ngộ (*thất giác ý*) với sự hoà hợp của từ tâm, thì cho dù có đoạn trừ hết nhân duyên [tái sinh vào trong] năm đường luân hồi, từ bi của vị ấy vẫn còn tồn tại như thường. Đến khi vị ấy phát tâm hướng về con đường thành Phật (*Phật đạo*), thì từ bi ấy sẽ được tăng trưởng. Như trong kinh Pháp Hoa có nói : có Tỳ khưu sau khi nghe được "đại sự" ấy nơi một vị Phật ở một phương khác trong hiện tại này, thì rồi phát tâm. Lại nữa, theo pháp Niết Bàn thời không hề có A La Hán nào quyết định chắc chắn là hạt giống hư hoại không còn thích ứng với Phật đạo nữa (*bất tương ưng tiêu La Hán*). Tại sao vậy ? Bởi vì tính chất (*tướng*) tịch diệt và thường hằng của Niết Bàn không hề có các pháp "suy luận phán đoán lung tung" (*hí luận*) [là cố định thế này hay là cố định thế kia]. Nếu Niết Bàn thường hằng, tịch diệt và không có các "suy đoán lung tung", thì không có gì trở ngại [cho các La Hán hướng về Phật đạo].

Lại nữa, chư Phật và chư đại Bồ Tát, do nhập sâu vào trong thể tính của các pháp (*pháp tính*) nên không thấy thể tính của các pháp (*pháp tính*) có ba phẩm chất gì khác nhau. Song do vì độ chúng sinh nên nói là có ba phần vậy.

Còn nói "phương tiện (*âu hòa*) và Bát Nhã là hai cánh của Bồ Tát", nếu theo nghĩa của kinh **Pháp Hoa**, thì không có chủ trương như thế, mà đó là nghĩa của kinh **Bát Nhã Ba La Mật**. Trong Kinh do tán thán Bát Nhã Ba La Mật mà nói như vậy : có Bồ Tát lia ngoài Bát Nhã Ba La Mật, chỉ dùng các công đức khác để cầu đi theo con đường thành Phật (*cầu Phật đạo*), nên Kinh mới đưa ra thí dụ ấy [để cho thấy là không thể như vậy được]. Cho nên Phật mới nói tuy có công đức vô lượng, mà không có phương tiện và Bát Nhã, thì cũng như chim không có hai cánh, không thể bay xa được. Do đó [theo Kinh này] thành A La Hán, đến nơi Niết Bàn, đại nguyện đã mãn nguyện, không thể nào cầu đi xa hơn nữa theo con đường thành Phật (*viễn cầu Phật đạo*) được.

Nếu như theo Kinh **Pháp Hoa** mà nói, thì thật sự vẫn có các đường khác [để theo về Phật đạo]. Lại có chư Phật tán thán trợ giúp mà thành lập các đường khác ấy, thì có gì là chuyện khó đâu. Phật có thần lực giáo hóa không thể luận bàn nổi (*bất khả tư nghì*), có thể làm cho cỏ cây nói pháp và đi qua lại, thì huống gì là đối với con người. Như hạt giống hư hoại rồi không thể sinh mầm được, đó là lý lẽ thông thường thôi. Song nếu dùng thần lực, hay lực chú thuật, hay lực của cỏ thuốc, hay nguyện lực phúc đức của chư thiên, thì đời núi lấp sông còn được nữa, chứ huống gì là hạt giống lép hoại. Cũng thế, nếu do lửa "không phiền não" (*vô lậu hỏa*) đốt cháy tâm của A La Hán, làm cho không thể sinh lại được nữa, song do thần lực vô lượng của Phật tiếp giúp, thì sao lại không phát tâm thành Phật được ? Giả sử như Phật bảo A Nan hãy làm các việc ác, thì do vì cung kính ái mến Phật thâm sâu, nên ngài A Nan sẵn sàng làm các việc ấy, thì huống gì Phật chứng nhận (*ký*) nói là sẽ thành Phật. Ngài vì họ mà khai mở ra nhân duyên thành Phật ấy, mà họ lại không thành Phật sao ? Như vị đại y vương, không có bệnh gì lại không trị nổi, cũng thế do lực của Phật gia hộ, không có ailại không thể độ được.

Lại nữa, A La Hán ở nơi Niết Bàn đã không diệt mà lại còn thành Phật, thì chính đó là đại phương tiện vậy.

Lại nữa, Bồ Tát trước tiên phát nguyện muốn dùng con đường thành Phật (*Phật đạo*) để nhập vào Niết Bàn, thì đó là do không có Bát Nhã và phương tiện, nên đọa vào tầng bậc (*địa*) của Thanh Văn và Bích Chi Phật, y như chim mà không có cánh. Nay A La Hán mà muốn dùng pháp Thanh Văn để nhập vào Niết Bàn, hoặc đang ở giữa đường, do đắc thiên "còn thuộc phiền não" (*hữu lậu thiên*) mà sinh tâm tăng thượng mạn, thì như chim không cánh, không sao thành nguyện được, và sẽ rơi rớt liền. Nếu có thể theo đúng những gì Phật nói, thực hành hòa hợp với thiên định và trí huệ mà được nhập vào Niết Bàn, thì như thế gọi là A La Hán [có phương tiện và trí huệ]. A La Hán ở đây có hai điều : lấy thiên định làm phương tiện, và lấy huệ "không còn phiền não" (*vo lậu huệ*) làm trí huệ.

Lại nữa, lúc Phật nói về Bát Nhã Ba La Mật, thì chưa nói về kinh **Pháp Hoa**. Kinh

Pháp Hoa là vào lúc chư Phật sắp nhập Niết Bàn, lúc sau cùng hết, giữa chúng thanh tịnh diễn bày giảng nói về kho tàng bí mật (*bí tạng*). Nếu có ai [các đời] trước đã từng nghe rồi, thì tâm sẽ không bị nghi ngờ làm trở ngại (*nghi nạn*). Song các A La Hán cho rằng những gì họ ước nguyện đã hoàn thành (*sở nguyện dĩ tất*), Phật cũng có nói A La Hán là thân cuối cùng (*mạt hậu thân*) mà diệt độ. Bồ Tát nghe được thì đối với con đường A La Hán (*A La Hán đạo*) ắt sẽ thấy sợ. Nay xin nói qua hai nhân duyên tại sao Phật lại nói [các Kinh khác nhau] như vậy. 1) Một là dấu kín ý nghĩa của **Pháp Hoa** đi khiến cho các chúng sinh ưa thích pháp Tiểu thừa được đặc giải thoát ; 2) hai là muốn cho Bồ Tát đi thẳng trực tiếp vào con đường thành Phật (*trực thú Phật đạo*), phải quanh co lòng vòng. Tại sao vậy ? A La Hán tuy mau chứng pháp vô vi, tận trừ tất cả các phiền não (*lậu*), đến được ranh giới tận cùng của khổ (*khổ biên*), nhưng sau này khi đi vào con đường Bồ Tát căn tính không được sáng tỏ bén nhạy, tu tập theo con đường lớn lao (*đại đạo*) cảm thấy khó khăn, do vì vốn liếng phúc đức mỏng manh vậy. Nếu không có hai nhân duyên này, thì vấn đề A La Hán rốt cuộc thành Phật, mới có thể vì thế mà bị chất vấn bắt bẻ vậy (*bất ? ưng vị tác ưu nạn dã*).

Câu hỏi 11 : về *niệm Phật tam muội*

Tổ Huệ Viễn hỏi : về niệm Phật tam muội thì như **Ban Châu Kinh** nơi chương niệm Phật có nói phần nhiều hay lấy mộng ra làm thí dụ. Mộng là cảnh của phàm phu, một có rối loạn hay rõ ràng (*hoặc chi đữ giải*) thì cũng đều là trong vòng tư tưởng của chính mình mà thôi (*giai thị nhai dĩ hoàn lý liễu ?*). Song trong kinh nói [người tu] niệm Phật tam muội khi thấy Phật sẽ hỏi như vậy, Phật sẽ đáp như vậy, thì sẽ giải quyết hết mọi lưới nghi... Nếu Phật cũng không khác gì các thứ thấy trong mộng, ắt Phật chỉ là do tâm tưởng của tôi thấy ra mà thôi. Cứ tưởng ra hình tướng như thế một cách chuyên nhất (*tưởng tướng chuyên*) thì sẽ thành định, định thì sẽ thấy Phật. Phật mà mình thấy đó không từ ngoài lại, tôi cũng không đi đến đâu, chính chỉ là cái lý lẽ tâm tưởng chuyên nhất mà gặp gở nhau thôi, không hề khác gì với mộng vậy.

Chỗ tôi nghi không rõ là : nếu như tôi không đi khỏi, hoặc như Phật không lại đây, thì làm sao có việc "hiểu rõ" (*giải*) được ? Cái "hiểu rõ" ấy từ đâu mà ra vậy ? Nếu đúng thật ra từ ngoài cảm ứng lại, thì không nên lấy mộng ra mà thí dụ. Mà nếu là do tinh thần [của Phật và tôi] tương thông với nhau mà gặp gở, thì tinh thần tương thông với nhau đâu phải là thật tướng, nên mới có qua có lại như vậy. Qua lại (*vãng lai*) như thế là theo Kinh nói nơi mặt ngoài vậy thôi, chứ không phải là nghĩa chính của tam muội vậy, thì lấy gì để mà tương thông qua lại ?

Lại nữa, **Ban Châu Kinh** có nói : có ba yếu tố để đắc định : 1) một là trì giới không hề phạm ; 2) hai là có đại công đức ; 3) ba là do oai thần của Phật. Nay xin hỏi : oai thần của Phật, thì đó là Phật ở trong định, hay Phật từ bên ngoài đến ? Nếu là Phật "ở trong định, thì ắt là do tâm tưởng của tôi lập ra, vẫn là từ tôi mà ra. Còn nếu là Phật ở ngoài định, thì phải là bậc thánh ở ngoài mộng (*mộng biểu (?) chi thánh nhân*). Nếu thế, tinh thần tương hội mà lại, không phải chỉ ở bên trong, không thể lại chỉ giống như mộng được, điều ấy quá rõ rồi. Pháp môn niệm Phật tam muội, pháp ấy vốn là như vậy hai sao ? Chứ hai ba yếu kiến như thế, thì rốt cuộc phải theo lẽ nào đây ?

Trả lời 11: về *niệm Phật tam muội*

Ngài La Thập đáp : Các tam muội gặp Phật (*kiến Phật tam muội*) có ba loại : 1) một là Bồ Tát hoặc do đắc được thiên nhãn, thiên nhĩ, hoặc bay đến nơi các chư Phật trong 10 phương, gặp Phật hỏi han, đoạn trừ các lưới nghi ; 2) hay là tuy không có thần thông, song thường tu niệm các vị Phật hiện tại như Phật A Di Đà chẳng hạn, tâm trụ vào một chỗ, thì liền thấy được Phật, thưa hỏi các điều nghi ; 3) ba là khi học và tu tập niệm Phật, hoặc người ấy đã lìa khỏi dục, hoặc là chưa lìa khỏi dục, thì hoặc là thấy hình tượng Phật, hoặc thấy sinh thân của Phật, hoặc thấy chư Phật quá khứ hiện tại vị lai. Ba loại định này, đều được gọi là niệm Phật tam muội, song thật ra lại không giống nhau. Loại đầu tiên hết, do đắc thần thông mà thấy được chư Phật ở mười phương ; loại thứ hai tuy chưa đắc thần thông, song nhờ lực của Ban Châu Tam muội, nên cũng thấy được chư Phật khắp mười phương ; còn ngoài ra ba là thấp nhất, song đều gọi chung là niệm Phật tam muội.

Lại nữa, nếu người nào thường hay quán các sự tướng đáng chán chê lìa bỏ (*yếm ly tướng*) của thế gian, thì đối với chúng sinh người ấy khó mà thực hành từ tâm được. Cho nên cốt vì các Bồ Tát chưa lìa khỏi dục được, mà [Kinh] dùng mọi cách xưng tán Ban Châu Tam muội, chính do định lực [của Tam muội] ấy mà tuy các Bồ Tát chưa lìa dục được, vẫn có thể nhiếp tâm vào một chỗ và có thể thấy được chư Phật. Và đó chính là căn bản cho việc cầu đi theo con đường thành Phật (*Phật đạo*) vậy.

Lại, người học Ban Châu Tam muội, tuy nói là do nhớ tướng phân biệt (*ức tướng phân biệt*), song không phải là hư vọng. Tại sao vậy ? Các Kinh mà Thích Ca Văn Phật nói rõ về thân tướng đầy đủ (*cụ túc*) của Phật A Di Đà, là các lời nói chí thành (*chí ngôn*) của Như Lai.

Lại, trong **Ban Châu Kinh** giảng dạy đủ cách, phải phân rõ và nhớ (*đương niệm phân biệt*) rằng Phật A Di Đà ở về phương Tây cách đây qua khỏi mười vạn cõi Phật. Đức Phật ấy dùng vô lượng ánh sáng, thường chiếu khắp các thế giới trong mười phương. Nếu người thực hành mà đúng như Kinh nói, có thể thấy được Phật, thì vốn là có căn do gốc ngọn đâu đó, chứ không phải chỉ hoàn toàn là hư vọng, ước tưởng, phân biệt mà thôi đâu. Do người ta không tin, không biết thực hành các pháp môn thiền định, nên mới cho rằng chưa đắc thần thông làm sao thấy được chư Phật ở quá xa được. Cho nên, Phật mới lấy mộng ra làm thí dụ vậy. Như người ta do lực của mộng, nên tuy có chuyện ở xa xôi, mà có thể đến, có thể thấy gặp được. Bồ Tát thực hành Ban Châu Tam muội cũng y như vậy, do lực của định ấy mà thấy được chư Phật ở rất xa, không bị rừng núi các thứ làm trở ngại. Do người ta tin vào chuyện mộng, nên mới lấy ra làm thí dụ. Lại nữa, mộng là một pháp tự nhiên, không cần phải làm này nọ gì hết, mà còn có thể như vậy, thì huống gì người tu ra công ra sức mà không thấy được sao ?

Lại nữa, thân của chư Phật có tướng cố định (*quyết định tướng*), khi dùng tâm nhớ tướng suy xét (*ức tướng phân biệt*) về thân tướng ấy, thì hẳn nhiên phải là hư vọng rồi.

Song trong Kinh có nói thân của chư Phật đều từ các duyên mà sinh, không có tự tính, thật sự là trống không vắng lặng (*tất cánh không tịch*), như [người trong] mộng như [thân biến] hóa (*như mộng như hóa*). Nếu đúng vậy, thì khi nói người tu hành thấy thân tướng chư Phật, không còn phải riêng người ấy hư vọng nữa [, mà cả Phật cũng hư vọng]. Nếu đã hư vọng, thì cả hai trọn đều hư vọng ; còn nếu không hư vọng, thì cả hai cũng như nhau đều không hư vọng. Tại sao như vậy ? Vì để cho khắp mọi chúng sinh ai cũng được lợi ích, gieo trồng được các gốc thiện (*thiện căn*). Như trong **Ban Châu Kinh** có nói người thấy Phật sẽ phát sinh gốc thiện (*thiện căn*), thành A La Hán hoặc bất thối chuyển (*A Duy Việt Chí*). Cho nên phải hiểu rằng thân [tướng] của Như Lai, không [tướng] nào lại không phải là chân thật vậy.

Lại nữa, nhớ tưởng suy xét (*ức tưởng phân biệt*), có lúc cũng có [tác dụng chân] thật. Như nếu cứ theo những gì Kinh nói, mà cứ thường xuyên nhớ tưởng suy xét, thời sẽ thông suốt tỏ rõ (*thông đạt*) được sự thật, ví như người thường tu tập [quán tưởng] ánh sáng đèn, đuốc, mặt trăng, mặt trời, rồi nhớ nghĩ (*niệm*) đến các vật sau các chướng che, thì sẽ đắc được thiên nhãn, thông suốt tỏ rõ các sự thể thật có vậy.

Lại nữa, người kém hơn, thì trì giới cho trong sạch (*thanh tịnh*) tin kính sâu dày, cộng với thần lực của đức Phật, cộng với thần lực của đức Phật kia và lực của Tam muội, các duyên hòa hợp như thế, sẽ được thấy Phật, như người trước gương thấy hình của mình vậy.

Lại nữa, giả như phàm phu nào đó, từ lúc không có lúc bắt đầu cho đến nay (*vô thủy dĩ lai*) từng được thấy là hoàn toàn đã lìa khỏi dục đắc thiên nhãn, thiên nhĩ, mà rồi vẫn lại luân chuyển trong năm đường luân hồi. Trong khi Ban Châu Tam muội này, từ lúc không có lúc bắt đầu cho đến nay (*vô thủy dĩ lai*), các hàng thuộc hai thừa Thanh Văn và Duyên Giác còn không đắc được, thì huống gì là phàm phu ! Thế nên, không nên cho những gì tam muội ấy thấy được mà bảo là hư vọng vậy.

Lại nữa, chư Bồ Tát đắc tam muội này khi gặp Phật ắt sẽ thưa hỏi để được giải tỏa các lưới nghi. Khi từ tam muội xuất ra, trụ lại vào trạng thái tâm thô, sinh thích thú vô cùng đối với định kia, và phát khởi ý tham đắm. Thế nên, Phật dạy hành giả phải nghĩ tưởng (*niệm*) như sau : "Ta không đến nơi Phật kia, Phật kia không lại đến ta, mà được gặp Phật và nghe pháp như thế, thì chỉ là tâm nhớ tưởng suy xét (*ức tưởng phân biệt*) mà thôi". Sự vật trong ba cõi đều từ nơi nhớ tưởng xét suy mà có ra. Hoặc có vật là quả báo của nhớ tưởng (*ức tưởng*) từ đời trước, hoặc do nhớ tưởng của đời nay mà thành. Nghe lời dạy bảo như thế rồi, tâm chán chê ba cõi, càng tăng thêm kính tín [chư Phật]. Do Phật khéo nói lý lẽ vi diệu (*diệu lý*) như thế, nên hành giả lập tức lìa được dục của ba cõi, nhập sâu vào định, thành tựu Ban Châu Tam muội.

Câu hỏi 12 : về *bốn tướng*

Tổ Huệ Viễn hỏi : Kinh nói bốn tướng trước [tức sinh, trụ, dị, diệt], thì mỗi hành pháp đều có đủ ; còn bốn tướng sau [tức sinh sinh, trụ trụ, dị dị và diệt diệt], thì mỗi một hành tướng trước chỉ có một tướng thôi. Lại do hai tướng cũng hỗ tương làm ra nhau, cho nên không bị chất vấn là có lỗi "không cùng" (*vô cùng chi nạn*). Song trong Đại Trí Độ Luận có nói : nếu **sinh** sinh ra **sinh sinh** [nhược sinh năng sinh sinh] thì **sinh** này phải có cái **sinh** [**sinh** khác để sinh ra nó] (*tắc sinh phục hữu sinh*), nếu có **sinh** [**sinh** khác để sinh ra nó] thì [**sinh sinh** này] lại phải có **sinh** [khác để sinh ra **sinh sinh**]. Nếu cứ thế mà "sinh sinh" thì sẽ thành ra là vô thường (?). Nếu đúng thật là vô cùng, ắt **nhân** không biết đâu mà dừng nữa (*nhân vô nhai phần*). Còn nếu mà có chỗ cùng, ắt **nhân** ấy không do đâu mà lại sinh.

Nay căn cứ theo chỗ có cái **sinh** [**sinh** lại cái **sinh**] mà không bị chất vấn là vô cùng nữa. Song nếu không bị chất vấn là vô cùng nữa, thì bốn tướng lại chìm vào chỗ hỗ tương "làm ra nhau" (*tương vi một*), khiến cho pháp **sinh** đi trước lại sinh ra **sinh** [**sinh**] (*lệnh tiền năng sinh pháp phục sinh sinh*), ắt cả hai đều có lực "sinh" qua lại với nhau (*phản phục hữu năng sinh chi lực*). Nếu **sinh** đi trước có thể sinh qua lại, thì không thể không cho phép **sinh** [**sinh**] sau lại không sinh qua lại được. Mà nếu thế thì lại rơi trở vào cái lỗi "vô cùng" vậy.

Lại xin hỏi : bốn tướng không khác gì với tâm pháp, nếu có nhân là có theo thứ tự [nhân] trước [quả] sau, hay mà cùng tác dụng một lúc ? Nếu cùng tác dụng một lúc, ắt tính chất của sinh và diệt mâu thuẫn với nhau, nên khi **diệt** thì không có **sinh**, khi **sinh** thì không có **diệt**. Còn nếu có trước sau khác lúc, thì trong **sinh** sẽ không có **diệt**, trong **diệt** phải không có **sinh**. Nếu trong **sinh** mà không có **diệt**, thì **sinh** sẽ lại vào bên "thấy có" (*hữu kiến*) ; còn nếu trong **diệt** không có **sinh**, thì **diệt** lại lạc vào bên "thấy không có" (*vô kiến*). "Có" và "không có" đã phân rõ như thế, thì ắt lại thành thực hành hai chấp "đoạn diệt" và "thường hằng". còn nếu trong **sinh** có một chút **diệt**, trong **diệt** có một chút **sinh**, thì cái **sinh** trước và cái **sinh** sau lẫn nhau (*tương lãng*), cái **diệt** trước và cái **diệt** sau chen nhau (*tương tiển*). Và như thế thì không thể nói được là "vừa mới sinh đã diệt, vì lìa nhau không có" (*tân tân sinh (tức) diệt, tương ly vô cố dã*). do vì [sinh diệt] lìa nhau chắc chắn là [cả hai] không có, thế nên vấn đề nhân duyên và không "chen lẫn nhau" (*lãng tiển*) đều rõ ràng hết vậy.

Nếu **sinh** làm nhân cho **trụ**, và **trụ** làm nhân cho **diệt**, ắt trong **sinh** không có **trụ**, trong **trụ** không có **diệt**. Giả sử lấy thí dụ như cái áo mới (?), ắt trong **sinh** đã có **trụ**, trong **trụ** đã có **diệt**. Song như vậy là trong nhân đã có quả, quả không khác (?) với nhân (*quả bất dị nhân*), nhân và quả cùng bày ra đó, rõ ràng không có gì khác biệt. Nếu mà là vậy, thì tới lui gì cũng mắc kẹt vào chỗ nghi, mà lại trở ngược lại nơi vào chỗ đui lý (*phụ môn*).

Trả lời 12 : về 4 tướng

Ngài La Thập đáp : Nói pháp hữu vi có 4 tướng [sinh, trụ, dị, diệt] đó là theo ý kiến của các đệ tử ngài Ca Chiên Diên, chứ không phải là do Phật nói ra. Theo các Kinh thì tóm yếu pháp có hai loại là pháp "tạo ra do các nhân duyên hợp lại" (*hữu vi pháp*) và pháp "không hề được tạo ra bởi các nhân duyên" (*vô vi pháp*). Các pháp "được tạo ra do các nhân duyên hợp lại" (*hữu vi pháp*) thì có sinh, có diệt, có trụ, có dị, còn pháp "không hề được tạo ra bởi các nhân duyên" (*vô vi pháp*) thì không có sinh, không có diệt, không có trụ, không có dị. Song Phật có nói đến rất nhiều trong các kinh là [các pháp ấy] chỉ có danh từ gọi tên mà thôi, đến **tướng sinh** thôi còn không dứt khoát chắc chắn (*quyết định*) là có, thì hướng gì là [tướng] **sinh sinh**. "**Sinh sinh**" này là ý của người nào đó [chứ không phải là của Phật], không phải là điều để tôi tin tưởng mà chấp nhận (*phi tín sở thọ*), thì làm sao trả lời cho ngài được đây ? Như người khác có lỗi phải gì đó, thì đâu phải là điều mà mình biết được !

Tuy nhiên, Phật có nói tất cả các pháp hoặc thường có (*thường*) hoặc không thường có (*vô thường*). Không thường có (*vô thường*) là nói cho [các pháp] trước đó không có giờ đây mới có, có rồi lại thành không có (*tiên vô kim hữu, hữu dĩ tiện vô*). Còn thường có (*thường*) là chịu cho [các pháp] không hề có các hiện tượng [như các pháp vô thường] kia vậy. Không thường có là các pháp "được tạo ra do các nhân duyên hợp lại" (*hữu vi pháp*), thường có là các pháp "không hề được tạo ra bởi các nhân duyên hợp lại" (*vô vi pháp*). Phật vì chúng sinh mà nói về pháp "thoát ra khỏi thế gian" dựa trên các nhân duyên (*chư nhân duyên xuất thế pháp*). Gọi là "sinh", như mẹ sinh con, như mầm non từ hạt giống mà sinh. Đó là dựa theo các sự việc cụ thể mà chúng ta hằng ngày vẫn thấy (*hiện sở kiến sự*), gọi đó là "sinh". "Diệt" có nghĩa là các duyên hư hoại hết, nếu xét nơi chúng sinh [có tình thức] mà nói, thì gọi là chết (*tử*), nếu xét theo vạn vật [không có tình thức] mà nói thì gọi là hư hoại (*hoại*). Giai đoạn từ sinh cho đến diệt, trong khoảng giữa ấy các hiện tượng thay đổi khác đi (*dị tướng*) gọi là "trụ" và "dị" : xét nơi chúng sinh mà nói, thì gọi là "già bệnh tàn tạ" (*lão bệnh phế*) ; xét nơi các loài không thuộc về chúng sinh [có tình thức] mà nói, thì gọi là "theo đà biến chuyển đổi khác" (*ủy (?) dị biến*). Do đó mọi vậy "trong" cũng như "ngoài" đều được gọi là **sinh, diệt, trụ, dị**. Người có lòng tin nhận liền (*trực tín*) [không phải nghĩ ngợi quanh co], khi nghe các điều ấy xong, thì sinh [tâm] chán chê lìa bỏ [các pháp hữu vi] ngay, [nhờ thế] mà đạt được "con đường" (*đạo*) đi đến giải thoát. Những gì mà Phật muốn trình bày ý nghĩa đại ý là như vậy.

Song các Tỳ khưu sâu xa trong tâm do ái pháp (*thâm tâm ái pháp*) nên mới "luận bàn quanh co" (*hí luận*) về các tướng [của các pháp] "được tạo ra do nhân duyên hợp lại" (*hữu vi chi tướng*), phân tích ra có đến tám pháp cùng đi với "**sinh**" [tức sinh, trụ, dị, diệt và sinh sinh, trụ trụ, dị dị, diệt diệt]. Theo lý hoàn toàn sai lầm và trở thành chỗ cho mọi chất vấn bất bẻ (*chúng nạn chi phủ (?)*). Bởi vì nếu các pháp ấy [như **sinh** mà

sinh sinh] mà một lúc sinh ắt sẽ không còn nhân duyên nữa, còn nếu thứ tự sinh thì ắt là thành vô cùng. Lại nữa, không thể nào lìa ngoài **pháp** mà có **sinh** được. Tại sao vậy ? **Sinh** là hiện tượng "được các nhân duyên hợp lại tạo ra" (*hữu vi tướng*), nếu lìa ngoài hiện tượng **sinh** ấy mà có **pháp**, thì **pháp** ấy không phải là pháp "được tạo ra do các nhân duyên hợp lại" (*hữu vi pháp*) nữa. Nếu **sinh** có thể hợp lại với **pháp** để [làm cho pháp thành] sinh, thì tại sao **pháp** lại không thể hợp lại với **sinh** để [làm cho **sinh**] thành không sinh (*phi sinh*). Lại cũng như các lỗi mà ngài đã chất vấn trong câu hỏi. Do bao nhiêu lỗi như thế, thế nên Phật, trong các Kinh Tiểu thừa, nói "sinh, diệt, trụ, dị" chỉ có danh từ gọi tên mà thôi, chứ không có tướng nào cố định hết (*định tướng*). Còn trong các Kinh Đại thừa thời nói "sinh" tột cùng hết là Không, như mộng như huyễn, chỉ có lừa hoặc được tâm kẻ phàm phu mà thôi. Do pháp của Đại thừa là pháp mà tôi tin phục, thế nên xin đem ra mà luận.

Các pháp vốn không hề sinh (*vô sinh*), bởi vì khi tìm kiếm cái tướng cố của sinh thì [tướng ấy] không thể nào có được. Nếu trong nhân mà đã có pháp [để sinh] rồi, thì [nhân ấy] đâu có thể gọi là "sinh" [ra pháp kia được]. Như vật ở trong bao rồi lấy ra, thì đâu phải vật ấy là do bao sinh ra. Còn nếu trước đó trong nhân không có pháp, thì tại sao pháp ấy không từ những gì không phải là nhân (*phi nhân*) của mình mà sinh ra đi ? Như nếu trong sữa không có lạc, thì trong nước cũng không có lạc [, vậy tại sao lạc không từ nước mà sinh mà lại phải từ sữa mà sinh ?]. [Lại nữa, thí dụ như bình đầy là có sinh hay không có sinh ?]. Nếu là có sinh [thì có sinh vào lúc nào ?] Vào lúc đầu tiên thành hình của bình (*bình sơ thời*) là có sinh, hay vào lúc sau giai đoạn đất bắt đầu chuyển thành bình (*né hậu khởi bình thời*) là có sinh ? Song cả hai lúc ấy đều không được. Tại sao vậy ? Vì vào lúc đầu thành hình thì nghĩa là "đã sinh" (*đĩ sinh*) rồi, còn vào lúc bắt đầu chuyển thành bình, thì vẫn là "chưa sinh" (*vị sinh*). "Lúc sinh" (*sinh thời*) cũng có các lỗi như vậy. Còn nếu [nói sinh] tức chính ngay cái lúc thành bình là sinh, thì [lúc thành bình này] cũng không có phần cho "sinh" nữa (*vô sinh phận*) [vì bình thành rồi, thì sinh gì nữa !]. Nếu không có bình thì cũng không được vọng cho là có "sinh". Tại sao vậy ? Vì ba sự thể [sinh trụ và diệt] mà tách lìa khỏi nhau thì chính là không có [cả ba nữa] vậy. Còn nếu là cùng "một lúc" (*nhất thời*) thì sẽ không có nhân duyên nữa. Mà nếu không có nhân duyên thì mỗi thứ phải tự sinh lấy... Vô lượng các lỗi làm như thế cho nên chư Phật Như Lai biết là sinh pháp không có tướng cố định mà chỉ lừa dối mắt của phàm phu, y như các sự việc trong giấc mộng, không có đầu đuôi gốc ngọn gì cả. Do nhân duyên ấy mà ngài nói tất cả các pháp không sinh không diệt, đoạn hết con đường ngôn ngữ (*ngôn ngữ đạo*), diệt hết mọi hoạt động của tâm (*tâm hành*), y như tướng của Niết Bàn. Đắc được lý vi diệu này, tức thành vô sinh pháp nhẫn.

Câu hỏi 13 : về *Như, Pháp tính và chân tế*

Tổ Huệ Viễn hỏi : Khi các Kinh nói về chân **tính** của các pháp (*pháp tính*) thì sẽ nói là "có Phật hay không có *", chân tính vẫn như thế đứng yên bất động (*tính trụ như cố*). Còn khi nói về **như** là để cho thấy rõ vì sao mà chúng nhận (*thọ quyết*) [chữ *] là "Như Lai". Khi nói về **chân tế** thời sẽ nói là **chân tế** không phải là đối tượng để chứng đắc (*bất thọ chứng*). Ba lẽ khác nhau như thế, ý nghĩa là ra sao, xin có thể được nghe chăng ?

Lại xin hỏi : chân **tính** của các pháp (*pháp tính*) là thường hằng đứng yên bất động (*thường trụ*), vậy là "không có" (*vô*) sao ? Hay là "có" (*hữu*) vậy ? Nếu là "không có" (*vô*) thì như hư không, ắt không còn gì là "có" nữa, thì như thế không thể nói là **tính** đứng yên bất động (*tính trụ*). Còn nếu là "có" mà "thường hằng đứng yên bất động (*thường trụ*)", ắt là lạc vào "chủ trương thường có" (*thường kiến*) ; nếu "không có" mà "thường hằng đứng yên bất động" (*thường trụ*), thì sẽ rơi vào "chủ trương diệt hoàn toàn hết" (*đoạn diệt kiến*) ; nếu không cả "có" không cả "không có" (*bất hữu bất vô*), ắt hẳn phải là một cái "có" (*hữu*) nào đó mà khác với cái "có" và "không có" ở đây vậy (*tắc tất hữu dị hồ hữu vô giả*). Càng bàn luận tìm tòi thì thấy là càng thâm sâu càng ẩn mật, tôi cho là khoảng ranh giới giữa "có" và "không có" (*hữu vô chi tế*), có thể dựa theo nhân duyên mà có được vậy.

Trả lời 13 : về *Như, Pháp tính và Chân tế*

Ngài La Thập đáp : Về ba nghĩa này, trong phần "vô sinh nhẫn" ở trên đã có trình bày rồi. Trong **Đại Trí Độ Luận** có nói chi tiết về sự việc này. Nghĩa là cắt đứt hết mọi con đường ngữ ngôn (*đoạn nhất thiết ngữ ngôn đạo*), diệt tận hết mọi hoạt động của tâm (*diệt nhất thiết tâm hành*), thì gọi là thật tướng của các pháp. Thật tướng của các pháp lại còn gọi là (*giả vi ?*) **như, pháp tính** và **chân tế**. Nói thật tướng ấy cái tướng "chẳng phải là có cũng chẳng phải là không có" (*phi hữu phi vô*) mà còn không hề có, thì hướng gì là "có" với "không có". Do nhớ tưởng phân biệt, nên mới có các vấn nạn về "có" và "không có" vậy ; còn nếu tùy theo tướng "vắng lặng không có gì hết" (*tịch diệt*) của Phật pháp thì sẽ không có luận đoán quanh co (*hí luận*) nữa. Nếu cứ luận đoán quanh co là "có" hay "không có" (*hữu vô hí luận*), thì sẽ lìa xa Phật pháp. Trong **Luận Đại Trí** đưa ra đủ mọi nhân duyên để phá "có" và phá "không có", ngài không nên giữ lấy cái pháp bị phá ra để chất vấn vậy. Nếu tôi có trả lời, thì cũng không khác gì với nghĩa trước đó trong **Đại Trí Độ Luận**, còn nếu tôi lấy nghĩa khác để đáp, thì sẽ không phải là ý của Phật nữa, và sẽ chẳng khác gì ngoại đạo.

Nay lại nói tóm lại [thật] tướng của các pháp tùy lúc mà gọi tên. Nếu đắc được pháp tính tướng của chư pháp đúng như thật, thì tất cả mọi luận nghĩa đề không thể phá nổi, lúc ấy gọi là **như** : [đúng y] **như** pháp tướng kia, không phải do lực của tâm làm nên. Các Bồ Tát có căn tính bén nhạy (*lợi căn*) tìm cầu tướng **như** [thế như vậy] này của các pháp : Tại sao cái tướng vắng lặng dứt hết như thế (*như thị tịch diệt chi tướng*) lại không thể nắm bắt được, không thể xả bỏ được (*bất khả thủ bất khả xả*) [quán sát như thế thì sẽ] biết ngay rằng [đó là] tướng **như** [thế như vậy] của các pháp ; bởi tự bản tính của các pháp là như vậy (*tính tự nhĩ cố*). Như đất bản tính là cứng (*kiện*), nước bản tính là ướt (*thấp*), lửa bản tính là nóng (*nhiệt*), gió bản tính là động ; lửa cháy bốc lên là hiện tượng cụ thể (*sự*) của lửa, nước chảy đổ xuống là hiện tượng cụ thể của nước, gió thổi đi ngang bên là hiện tượng cụ thể của gió, pháp tính như thế của các pháp, tự bản tính nó là như vậy. Như thế thì gọi là **pháp tính**. Khi nhập vào **pháp tính như**, lúc ấy Bồ Tát sẽ không cầu sự thể gì hơn nữa (*thắng sự*), nên tâm được định, định đến cùng cực hết của mức định (*tận kỳ biên cực*), thì gọi là "mức độ chân thật" (*chân tế*). Cho nên gốc vốn chỉ là một, mà nghĩa thành đến ba tên. Như đạo pháp chỉ là một mà phân biệt thành thượng, trung và hạ, nên mới gọi tên là ba thừa. Bắt đầu là như, giữa là **pháp tính**, sau cùng là **chân tế**, hoặc **chân tế** là thượng, **pháp tính** là trung, **như** là hạ, tùy theo lực quán sát mà thứ tự sai biệt như vậy.

Lại nữa, theo tiếng Thiên Trúc (*Thiên Trúc ngữ âm*) thì cứ người "gần gũi" với cái gì thì lấy cái đó làm tên (*tương cận giả dĩ vi danh*). Cho nên trong Kinh mới nói "Biết được [đúng] như chư pháp là, nên gọi là Như Lai" ; biết hết tất cả các pháp một cách chân chính và đúng như các pháp là (*như chính biến tri nhất thiết pháp*), nên gọi là Phật.

Lại nữa, trong các Kinh tiểu thừa cũng nói về **như** và **pháp tính**, như trong **Tạp A Hàm** có ghi : một vị Tỳ Khưu hỏi Phật : "Thế Tôn ! Pháp nhân duyên gồm 12 phần này là do Phật làm ra hay do ai khác làm ra ?" Phật đáp : "Tỳ Khưu ! nhân duyên gồm 12 phần này, không phải do ta làm ra, cũng không phải do ai khác làm ra. Dù có Phật hay không có *, các pháp [vấn đúng] như bản tính của các pháp (*chư pháp như pháp tính*), vị trí của các pháp (*pháp vị*) luôn luôn bất động (*thường trụ*) nơi thế gian. [Vị trí của các pháp] chính nghĩa là "pháp này có nên pháp kia có, pháp này sinh nên pháp kia sinh" Nhân duyên nơi vô minh nên có hành (*thức ?*)... cho đến nhân duyên nơi sinh nên có già chết (*lão tử*) ; nhân duyên [già chết ấy] nên có các khổ não. Nếu do vô minh diệt thì hành sẽ diệt... cho đến do già chết diệt nên các khổ não diệt" song Phật là người nói lên chỉ rõ ra cho chúng sinh, như mặt trời chiếu rõ ra hết vạn vật dài, ngắn, xấu, đẹp... nhưng không phải là do mặt trời làm ra. Các kinh Thanh Văn nói [đại khái] như thế : Thế gian thường có pháp sinh tử, không lúc nào không có. Đó gọi là "có Phật hay không có Phật tướng ấy luôn thường có bất động" (*thường trụ*).

Riêng về nghĩa của **chân tế** thì chỉ có trong pháp Đại thừa mới có nói. Do vì **pháp tính** vô lượng như nước biển cả, các bậc Thánh hiền tùy theo lực trí huệ của mình sai khác mà đắc được sai khác nhau. Bậc nhị thừa do lực trí huệ yếu kém, không thể nhập sâu vào pháp tính, nên mới chứng lấy **pháp tính** (*tiền thủ kỳ chứng*) [theo chỗ mình vào được], chứng biết cái pháp như thật này vi diệu cùng cực mọi lý (*như thật chi pháp vi diệu lý cực*), chán chê các pháp "được tạo ra bởi nhân duyên" (*hữu vi*) một cách thâm sâu và quyết định cho [chỗ **pháp tính** mà mình chứng] đó là chân thật nhất, không còn gì hơn nữa. Song các Bồ Tát có lực trí huệ lớn mạnh, nhập sâu vào **pháp tính**, không phải đến tận đâu là chứng lấy chỗ đó, nên tuy là nhập vào sâu, mà cũng không có gì khác biệt (*tuy phục thâm nhập, diệt cánh vô dị sự*), như uống nước biển cả, uống nhiều hay ít khác nhau, song [chỉ là nước biển] không có gì khác lạ.

Lại nữa, chư Bồ Tát, trong giai đoạn "thuận nhãn" của Thừa mình, chưa đắc được "sự ghi nhận ra lẽ không sinh khởi" (*vô sinh pháp nhãn*), lúc ấy các Bồ Tát quán thật tướng của các pháp, thì [thật tướng] gọi là **như**. Còn nếu đắc được "sự ghi nhận ra lẽ không sinh khởi" (*vô sinh pháp nhãn*) do quán **như** một cách thâm sâu, nên lúc ấy **như** đổi gọi là **pháp tính**. Còn như khi ngồi nơi đạo tràng mà chứng lấy **pháp tính**, thì **pháp tính** đổi tên là **chân tế**. Nếu chưa chứng **chân tế** thì tuy nhập vào **pháp tính** vẫn chỉ gọi là Bồ Tát, chưa có được quả thánh. Cho đến khi ngồi đạo tràng, chư Phật dùng "trí biết tất cả" (*nhất thiết trí*) thâm nhập vào **pháp tính** vô lượng, nên lúc ấy mới ra khỏi con đường Bồ Tát để luận bàn về con đường Phật vậy.

Câu hỏi 14 : về *Thật pháp hữu*.

Tổ Huệ Viễn hỏi : **Đại Trí Độ Luận** cho các pháp sắc, hương, vị và xúc là cái **có** thuộc **pháp thật** (*thật pháp hữu*), sữa lạc là cái **có** thuộc về "nhân duyên" (*nhân duyên hữu*).

Giờ xin truy tìm về nguồn gốc đưa ra các tiêu chuẩn để xác định các danh xưng ấy xem : hễ cứ là pháp do nhân duyên sinh, thì là sinh dựa vào các **pháp thật** (*sinh ư thật pháp*). Lại xin hỏi : **pháp thật** này là từ đâu sinh ra ? Trong Kinh nói các pháp sắc, hương, vị, xúc là các pháp thuộc sắc "do bốn đại tạo ra", sắc thì phải lấy bốn đại làm gốc. Gốc là do bốn đại mà có, thì các pháp ấy không phải do nhân duyên sinh đó sao ? Nếu là do nhân duyên sinh, thì làm sao là **pháp thật** được nữa ? Nếu cứ theo lý của **thật pháp** mà xét về bốn đại thì cũng đáng nghi y như các pháp kia vậy. Tại sao ? Luận nói : tất cả các pháp đều không có [hình] tướng cố định (*định tướng*), cho nên người đắc thần thông rồi, có thể làm nước thành đất, đất thành nước. Các hình tướng (*tướng*) của bốn đại này đều tùy theo lực thần thông mà biến đổi. Do các sự việc ấy mà xét đủ biết bốn đại và sắc "do bốn đại tạo ra" (*tạo sắc*) đều là do nhân duyên hóa hiện ra, điều này quá rõ ràng rồi vậy. Nếu bốn đại và sắc "do bốn đại tạo ra" (*tạo sắc*) không phải do nhân duyên tạo nên, thì phải không có ba "hiện tượng" (*tam tướng*) là sinh, trụ, và diệt. Nếu chúng không có ba "hiện tượng" ấy, thì Thế Tôn đã không nói là dùng lẽ "không thường còn mãi" (*phi thường*) mà quán các pháp ấy. "Không thường còn mãi" (*phi thường*) thì ắt phải có hiện tượng vừa sinh đó liền diệt ngay (*tân tân sinh diệt*). Cho nên Phật pháp thường nói : không thấy có pháp nào cứ thường sinh mãi mà không diệt. Do đó, bất cứ gì sinh thì đều phải có nhân duyên. Nếu thế giữa nhân duyên và **pháp thật** đâu là chỗ khác biệt đây ?

Xét theo những gì luận trình bày thì "có" mà do từ nhân duyên thì khác với cái "có" mà chính tức là **pháp thật**. Cả hai tuy cùng là do nhân duyên mà ra nhưng khác nhau ở chỗ là có như thế nào (*sở dĩ vi hữu*). Nếu là vậy, thì những gì do nhân duyên mà hóa ra, thì phải không có tướng cố định (*định tướng*) ; còn nếu không phải do nhân duyên mà ra, thì phải có tướng cố định (*định tướng*). Ngay trong chương "Thần Thông" của luận này có nói bốn đại không có hình tướng cố định. Do không có hình tướng cố định, nên tùy theo diệt mà biến chuyển, biến chuyển ắt phải bỏ cái gốc (*bốn*) đi. Sắc, hương, vị, xúc từ bốn đại mà ra, thì đúng lý phải giống như các thứ nhân duyên mà hóa ra, hóa ra ắt phải biến chuyển mà thành ra vật khác. Theo đó mà suy xét, thì **pháp thật** và nhân duyên, chưa hề bao giờ khác biệt nhau. Ý của Luận dường như có ý nói như thế, song không hề nói thẳng ra cho đến cùng bờ tận gốc, nên xin lắng nghe ý kiến của ngài vậy.

Trả lời 14 : về *Thật Pháp hữu*

Ngài La Thập đáp : Về Luận có hai loại : 1) một là Luận của Đại thừa nói về hai loại Không là **chúng sinh Không** và **pháp Không** ; 2) hai là luận của Tiểu thừa chỉ nói về **chúng sinh Không**. Tại sao vậy ? Bởi chúng sinh là do ấm, nhập, giới hoà hợp mà giả làm chúng sinh, chứ không phải thật có chúng sinh riêng biệt (*vô hữu biệt thật*). Các Luận [kiểu Tiểu thừa] như thế, nói các thứ như sữa v.v... là "có" theo nhân duyên, còn các pháp như sắc v.v... là "có" theo **pháp thật**. Do [chúng sinh] đối với các pháp khởi sinh hai loại chấp trước như sau : 1) một là chấp trước vào chúng sinh [cho chúng sinh là thật có] ; 2) hai là chấp trước vào pháp [, cho chúng sinh là không có, mà pháp mới là thật có]. Do chấp trước vào chúng sinh, nên các Luận ấy mới nói các pháp không có "ngã" (*vô ngã pháp*), [ngã ấy] chỉ có "danh" và "sắc" làm căn bản mà thôi. Song những người mê hoặc lại đi chấp giữ tướng của "danh" và "sắc", phân biệt cho đó là chúng sinh, là người, là trời, là súc sinh, là nhà, là núi rừng, là sông v.v... Các cái thấy (*kiến*) như thế đều không ra khỏi "danh" và "sắc". Ví như đất (*đất*) là một sự vật, làm ra đủ loại đồ dùng (*khử*), hoặc gọi là cái hũ, hoặc gọi là cái bình. Hoặc phá hũ đi làm bình, hoặc phá bình đi làm hũ, sau cùng hết thì cũng đều trở về làm đất. [Luc ấy] hũ đâu có gì mất mát, bình đâu có gì được đâu (*vô sở đắc*). Chẳng qua chỉ có cái tên khác nhau mà thôi. Trường hợp các người chấp trước đối với "danh" và "sắc" khởi sinh đủ thứ hình tướng khác nhau (*dị tướng*) cũng y như vậy. Nếu tìm cho ra cái **thật có**, thì sẽ chỉ thấy có "danh" và "sắc" mà thôi. Khi nghe giải nói như thế rồi, những người chấp trước sẽ thấy tất cả các pháp đều "không có ngã" (*vô ngã*), "không có cái gì của tôi hết" (*vô ngã sở*), nên lập tức xả bỏ lìa xa (*xả lỵ*) không có luận đoán quanh co (*hí luận*) nữa, mà chỉ lo tu hành đạo pháp thôi.

Song có người đối với "danh" và "sắc" không bị mê hoặc cho đó là tướng chúng sinh, mà lại mê hoặc cho đó là tướng của pháp (*pháp tướng*), rồi do tham đắm (*tham trước*) vào pháp, thế nên khởi lên các luận đoán quanh co (*hí luận*) về "danh" và "sắc". Vì các người ấy nên Luận mới nói "danh" và "sắc" là hư dối (*hư cấu*), như huyền như hóa, cuối cùng là không tịch, giống y như trường hợp của chúng sinh, cũng do nhân duyên mà có, không có hình tướng cố định (*định tướng*).

Do đó phải hiểu, khi nói các pháp như sắc v.v... là "thật có", như sữa v.v... là "nhân duyên mà có" đều là theo ý của các Luận Tiểu thừa, chứ không phải là pháp của các Luận thâm sâu tột mức. Tại sao vậy ? Do chúng sinh nhân nghe các ý nghĩa mà được giải thoát. Nếu nói với họ chúng sinh và pháp đều không hết, thì tâm họ không biết bám vào đâu, ắt sẽ sinh mù mịt chìm đắm (*mê muộn*). Vì các hạng người ấy, nên dạy họ quán hai pháp "danh" và "sắc" là vô thường, là khổ, là trống không. Nếu tâm họ chán ngán mà lìa bỏ (*yếm lỵ*) [mọi chấp dính vào danh sắc] thì không cần phải quán gì khác nữa. Như cỏ thuốc đủ trừ được bệnh rồi, thì không cần phải thuốc quý nữa.

Lại do để cho chúng sinh lìa bỏ được các lầm lẫn về sắc v.v... như cho rằng sắc v.v...

là tướng như nhất thời (*nhất tướng*), hoặc là tướng có khác nhau (*dị tướng*), hoặc là tướng thường có mãi (*thường tướng*), hoặc tướng chấm dứt hết (*đoạn tướng*) ; do lẽ đó nên mới nói các pháp sắc v.v... là thật có, các pháp sữa v.v... là "chỉ có tên mà thôi" (*giả danh*). Có người nhờ quán như thế mà thấy ra được chúng sinh chỉ là pháp do nhân duyên, không hề có bản tính của riêng mình (*tự tính*), cuối cùng ra là trống không dứt lạng (*không tịch*). Nếu mà thế, thì các lý lẽ của Luận đưa ra có khác nhau trên mặt ngôn từ, song về lý thì đê là nhất chí.

Lại nữa, Phật đắc được trí huệ biết hết được (*nhất thiết trí huệ*). Trí huệ này không thể nào luận bàn được (*bất khả tư nghì*). Trừ chư Phật ra, sẽ không có ai khác có thể thọ nhận trì giữ được tận cùng hết đúng như cái lý thật kia. Cho nên chư Phật tùy theo khả năng hiểu biết của chúng sinh mà nói một nghĩa thôi nói ra ba con đường phẩm chất khác nhau.

Do vì các chúng sinh căn tính chậm lụt (*độn căn*), mà Phật nói về vô thường, khổ, không. Các chúng sinh này nghe nói tất cả các pháp đều vô thường, khổ rồi, thì hết sức chán ngán và lìa bỏ các pháp ấy, liền đoạn trừ được ái và đắc giải thoát.

Lại do vì các chúng sinh căn tính bậc trung (*trung căn*) mà nói tất cả đều "không có ngã", đều vốn yên tĩnh (*an ổn*), vắng lặng chấm dứt hết (*tịch diệt*), là Niết Bàn. Các chúng sinh này nghe nói tất cả các pháp đều "không có ngã", mà chỉ là Niết Bàn yên tĩnh, vắng lặng chấm dứt hết (*an ổn tịch diệt*), thì liền cắt đứt ái mà đắc giải thoát.

Lại do vì các bậc căn tính bén nhạy (*lợi căn*) mà nói tất cả các pháp từ xưa đến nay, không sinh không diệt, cuối cùng là Không, y như tướng ng.

Do đó, nói một nghĩa thôi, rồi tùy theo tâm phiền não (*kết sử*) làm lẫn của chúng sinh, mà thành ra có nông sâu khác nhau. Như trị bệnh nhẹ thì gọi là thuốc nhẹ, trị bệnh nặng thì gọi là thuốc nặng, tùy theo bệnh mà có thuốc nhẹ nặng. Tâm chúng sinh có căn bệnh ba độc [là tham, sân, si] nặng nhẹ khác nhau cũng giống như vậy. Lực của ái và giận (*khúe*) thì tương đương với nhau, còn ngu si mới đúng là phiền não (*lậu*). Tại sao lại vậy ? Vì ái tuy tội nhỏ song khó mà xả ly ; tức giận (*khúe*) tuy tội lớn song lại dễ lìa bỏ ; còn si thì vừa tội lớn vừa khó bỏ. Do ái khó mà lìa bỏ nên có nghĩa là ác (*ác tướng*), song vì là tội nhỏ nên không phải là ác ; do tức giận (*khúe*) là tội lớn nên có nghĩa là ác (*ác tướng*), song vì dễ lìa nên không phải là ác. Lực của hai "độc" ấy bằng nhau, nên khiến trừ cũng dễ, nghĩa là dùng các cách quán như "không trong sạch" (*bất tịnh*), từ bi, vô thường, khổ. Còn tâm si một khi phát sinh thì liền sinh luôn 62 kiến chấp như thân kiến v.v... rơi sâu vào trong các sai lầm đối với các pháp. Do cái bệnh này mà chư Phật chỉ nói về "không có ngã" (*vô ngã*) và "pháp do các duyên mà sinh" (*chúng duyên sinh pháp*), nên phải không có tự tính, rốt cuộc luôn luôn là Không (*thường Không*) từ xưa đến giờ không hề có tướng sinh (*vô sinh tướng*). Cho nên Phật hoặc có khi nói **Chúng sinh Không**, hoặc có khi nói **Pháp không**. Do có nói các pháp như sắc v.v... là **thật pháp**, còn như sữa v.v... là do nhân duyên mà có, không

có gì lỗi lầm.

Câu hỏi 15 : Về phân tích để phá thành Không

Tổ Huệ Viễn hỏi : **Đại Trí Độ Luận** tách gỀ qua bao tầng lớp để tìm cầu tận gốc rễ (*thôi điệp cầu bốn*), tìm cho đến thành phần nhỏ như đầu lông (*mao phận*), rồi lại tách gỀ phần nhỏ như lông ấy để tìm cầu đến tận đầu nguồn (*nguyên*), thì lúc đó bắt gặp thành phần "nhỏ li ti cùng cực" (*cực vi*). Phần "nhỏ li ti cùng cực" này chính là sắc, hương, vị và xúc vậy. Bốn pháp này có ngay nơi bản thể [cùng cực của vạn vật] (*ư thế hữu chi*), thế nên sắc, hương, vị, xúc không thể bị coi là "chỉ có tên gọi mà thôi" (*giả danh*) được. Tuy nhiên, thuyết về các thành phần nhỏ li ti cùng cực (*cực vi chi thuyết*) này lấy gì làm căn cứ ? Lấy "có" sao, hay lấy "không có" đây ? Nếu chúng là các **pháp thật** và "có" (*nhược hữu thật pháp*), thì cái ý nghĩa phân phá tách gỀ mới chỉ là phân phá các tầng lớp thành không (*chính khả không điệp*), chứ chưa có phân phá phần gốc rễ thành không (*du vị không kỳ bốn*). Nếu gốc gác (*bốn*) mà không thể phân phá thành không được, thì té ra lại chính là lý thuyết "một thước gậy" (*xích chùy luận*) [nghĩa là cứ một thước gậy, mỗi ngày lấy đi một nửa, thì lấy mãi lấy hoài bất tận không bao giờ hết]. Như vậy là rơi vào bên "quan điểm thường còn mãi" (*thường kiến*) ; còn nếu đi cho tới cùng mà không còn có **pháp thật** nữa, thì ắt lại như thí dụ về lông rùa (*quy mao*), lạc vào "quan điểm diệt là không còn có gì nữa hết" (*đoạn kiến*). Hai quan điểm ấy không phải là "con đường chính giữa" (*trung đạo*), mà cũng không thể gọi là "chỉ có tên không thôi" (*giả danh*) được.

Giờ đây giả sử mười mặt cùng phân phá ra (*thập phương đồng phân*) để phân phá cho đến không. Đã phân ra hết rồi thì sao nói là "có" được nữa (*phân yên khuất hữu*). [Song tuy không còn các phần "cùng cực nhỏ li ti" ấy mà] vẫn không ra khỏi sắc. [Tại sao ?] Vì sắc là không thể ra khỏi được : Thế Tôn có nói sắc vi tế (*tế sắc*) không phải là "bụi nhỏ li ti" (*vi trần*). Nếu ý nghĩa "phân phá" này là tách gỀ các cái "có do nhân duyên" cho đến không (*thôi không nhân duyên hữu*), chứ không đụng gì đến các **pháp thật** hết, thì cứ tách gỀ các tầng lớp cho đến các thành phần nhỏ như đầu lông là tận cùng, và có thể đến đó là đủ biết được "không" rồi. Nếu thế thì không nên cho các phần "nhỏ li ti cùng cực" (*cực vi*) là "chỉ có tên không thôi" được (*giả danh*). Còn nếu nói rằng các phần "nhỏ li ti cùng cực" là "chỉ có tên mà thôi", tức có nghĩa là khi quán về "không" không phải chỉ dừng lại nơi cái "có do nhân duyên" [là không mà thôi], điều ấy đủ thấy rõ. Nếu thế thì các ranh giới giữa "có" và "không có" (*hữu vô chi tế*), làm sao mà tồn tại được ? Do đó cái ý nghĩa "không có không không có" (*bất hữu bất vô*) tự động sáng tỏ vậy.

Trả lời 16 : về *phân phá Không*.

Ngài La Thập trả lời : Trong Phật pháp không hề có danh từ "bụi li ti" (*vi trần*), mà chỉ nói rằng sắc hoặc lớn (*thô*) hay nhỏ (*tế*) đều "không thường còn" (*vô thường*), mà ngay cho đến các thành phần "cùng cực nhỏ cùng cực li ti" (*cực vi cực tế*) Phật pháp cũng không hề nói. Nếu lấy cái "cùng cực nhỏ" (*cực tế*) làm "bụi trần" (*vi trần*), thì hình tướng của nó không thể nào có được, song các Luận sư thường hay phát sinh nhiều sai lầm đối với vấn đề này. Thế nên Phật pháp không nói là có các thành phần "nhỏ cùng cực" (*cực tế*) [mà chỉ nói sao cho] đối với sắc khiến chúng sinh không khởi tâm ái luyến trói buộc (*ái phược*), và nếu có trói buộc vào chỗ nào, thì Phật sẽ nói cách thức (*pháp*) cởi các trói buộc cho họ.

Lại nữa, trong kinh Đại thừa, do tùy theo phạm phu mà có nói đến danh từ "bụi li ti" (*vi trần*), song không nói là chúng có hình tướng cố định (*định tướng*). Cũng như sắc lớn nhất (*cực thô sắc*) đã không hề là có (*bất khả đắc*), thì sắc nhỏ cùng cực (*cực tế sắc*) cũng vậy, không hề là có. Như đệ tử của Ưu Lô Ca [, Tổ sư của phái Thắng Luận], nói ra phẩm Vi Trần, cho rằng tướng cố hữu của "bụi li ti" (*vi trần định tướng*) gồm bốn pháp là sắc, hương, vị và xúc. Phần "bụi li ti" thuộc nước (*thủy vi trần*) gồm có sắc, vị và xúc ; "bụi li ti" thuộc lửa (*hỏa vi trần*) gồm có sắc và xúc ; ; "bụi li ti" thuộc gió (*phong vi trần*) chỉ có mình xúc ; do đất rộng lớn, nên cả bốn pháp sắc, hương, vị xúc đều thuộc về đất. Bốn đại này là các pháp có [thật] riêng biệt ngoài bốn pháp kia. Đơn vị nhỏ nhất [của bốn đại này] được gọi là ; "bụi li ti" (*vi trần*), là căn bản của tất cả các sắc trong trời đất này, và không thể nào hủy hoại được (*bất khả hoại tướng*). Trong số đệ tử *, cũng có người nói về lẽ "bụi li ti" (*vi trần*) này. Vì Phật nói có loại sắc vi tế, nên họ lại tìm tòi cái càng vi tế trong vi tế, đến cái cực vi tế thì cho đó là "bụi li ti" (*vi trần*). Do để phá tà kiến của ngoại đạo và tà luận của đệ tử *, nên trong Phật pháp mới nói là "bụi li ti" (*vi trần*) không có tướng cố định, mà chỉ "có tên không vậy thôi" (*giả danh*). Tại sao vậy ? Như năm ngón tay hòa hợp lại với nhau mà giả gọi (*giả danh*) là bàn tay, cũng thế các pháp như sắc v.v... hòa hợp với nhau mà giả gọi là "bụi li ti".

Trong Phật pháp thường sử dụng hai môn là : 1) môn "không có ngã" (*vô ngã môn*) và 2) hai là môn "pháp cũng là không" (*không pháp môn*). Môn "không có ngã" (*vô ngã môn*) thì cho rằng năm ấm, mười hai nhập, mười tám tính, mười hai nhân duyên là các pháp quyết chắc là có (*quyết định hữu*), song [nơi chúng] không hề có ngã. Còn môn "pháp cũng là không" (*không pháp môn*) là năm ấm, mười hai nhập, mười tám tính, mười hai nhân duyên, các pháp này từ hồi nào đến giờ vốn không hề có, rốt cùng là không. Nếu dùng môn "không có ngã" để phá lẽ "bụi li ti" (*vi trần*), thì lúc ấy sẽ lập luận như sau : sắc, hương, vị, xúc là **pháp thật**, "bụi li ti" là do bốn pháp thật kia hòa hợp lại mà thành nên gọi là "chỉ có tên không mà thôi" (*giả danh*). Tại sao vậy ? Vì trong môn này chỉ nói ngã là không, chứ không nói pháp là không. Còn nếu

theo môn "pháp cũng là không" (*không pháp*) thì cả "bụi li ti" (*vi trần*) và sắc, hương, v.v... đều không hề có, không cần phải phân biệt ra là thật, là giả nữa.

Lại nữa, không thể nói được rằng sắc, hương v.v... là "thường còn mãi" (*thường tướng*). Tại sao vậy ? Bởi chúng từ các nhân duyên mà sinh, và diệt trong từng niệm niệm một (*niệm niệm diệt*), lại do được xếp vào các loại ấm, giới, nhập (*ấm giới nhập nhiếp*), nên cũng không thể nói là "không có" được. Thường thì các pháp do nhân duyên hòa hợp mà có, thì sẽ chỉ có "tên không mà thôi" (*giả danh*), song không hề có sự thể có thật cụ thể (*thật sự*). Như sắc nhập và xúc nhập, hai nhập ấy hòa hợp với nhau, thì giả gọi tên (*giả danh*) là lửa. Nếu do hai pháp hòa hợp mà thành có ra một pháp lửa thứ ba riêng rẽ ngoài hai pháp hòa hợp kia (*ung biệt hữu sở tác*). Song thật ra nó không hề được tạo ra [ngoài hai pháp kia]. Thời phải hiểu chỉ có một ngọn lửa là cái đốt cháy (*năng thiêu*), và [chính nó chỉ là] sắc "do bốn đại tạo ra" vốn là cái tạo nên [ngọn lửa], ngoài ra không có pháp nào riêng biệt nữa hết, mà chỉ có tên gọi (*danh tự*) như thế thôi. Cho nên, hoặc có nói "chỉ có tên mà thôi" (*giả danh*), hoặc có nói pháp thật cũng không có gì là lỗi lầm.

Lại nữa, trong Phật pháp có bốn cách quán theo thánh pháp là : 1) vô thz, 2) khổ, 3) không, 4) vô ngã. Phật hoặc dùng cách quán "không có ngã" (*vô ngã quán*) để độ chúng sinh, hoặc dùng cách quán không (*không quán*) để độ chúng sinh. Nếu khi Ngài nói "không có ngã" (*vô ngã*), thì [ý nói là ngã không có, song] ngoài ra, các pháp khác là có. Còn như khi Ngài nói "không" thì có nghĩa là không có gì hết (*vô sở hữu*) [dù là ngã hay là pháp]. Nay nếu dùng pháp "không" này để phá lẽ "bụi li ti" (*vi trần*) kia, thì người ta sẽ không chịu tin nhận. Tại sao vậy ? Vì [người ta sẽ bắt bẻ rằng] "ông phải nói là không có cả thô sắc nữa mới được, chứ tại sao lại chỉ nói riêng có 'bụi li ti' (*vi trần*) mà thôi được !" [mà nếu "bụi li ti" là không, thì thô sắc tại sao lại có ?!] Còn nếu dùng pháp "không có ngã" để mà nói là không có "bụi li ti" (*vi trần*) thì người ta dễ tin nhận hơn.

Còn như ngài nói "nếu không có thật pháp, thì y như thí dụ lông rùa, thành rơi vào quan điểm diệt tận không có gì nữa hết (*đoạn kiến*)". Nói thế không được đúng. Tại sao vậy ? Hoặc có người nói : Ngã là một với thân, nếu mà thân diệt thì ngã cũng diệt luôn, và cũng không có chuyện ngã đi đến thân sau nữa. [Đó mới đúng là quan điểm "diệt là chấm dứt luôn"] chứ còn vấn đề không có "bụi li ti" (*vô vi trần*), thì không thuộc về loại thí dụ lông rùa kia được (*bất tại thử lệ dã*).

Lại cũng đừng lấy ngã ra mà lập thành các quan điểm "diệt mất hết" (*đoạn*) hay "vẫn còn mãi" (*thz*). Tại sao vậy ? Quan điểm ngã và của ngã (*ngã, ngã sở kiến*) được gọi là quan điểm "cho thân là thật có ngã" (*thân kiến*) [còn "đoạn" hay "thz" là thuộc về quan điểm cực đoạn (*biên kiến*)] và năm quan điểm sai lầm (*ngũ kiến*) ấy thì mỗi quan điểm đều khác nhau [không nên lẫn lộn].

Hoặc có người nói năm ấm [sắc, thọ, tw, hành, thức] là từ nhân mà biến thành quả, do

đó mà gọi là "thz còn mãi" (*thz*) ; hoặc có người cho rằng năm ấm là pháp "được tạo ra do nhân duyên" (*hữu vi pháp*), nhân diệt mất rồi thì mới có quả sinh, nên gọi là "dứt mất hết" (*đoạn*). Song bậc trí phân tích tìm tòi đến cùng cực cái lý của "bụi li ti" (*vi trần*), thì "bụi li ti" vốn chính nó không hề có gì hết (*bổn tự vô pháp*), nên không có gì để mà diệt (*vô sở diệt*). Như "ngã" vốn hời nào giờ tự nó không có (*bổn lai tự vô*), tuy nói là "ngã" không có, song không hề rơi vào quan điểm diệt mất hết (*đoạn diệt chi kiến*). Do đó dùng môn "không có ngã" để phá bỏ lý "bụi li ti" (*vi trần*), không hề bị rơi vào quan điểm "diệt mất hết" (*đoạn diệt*) vậy.

Lại nữa, theo pháp Đại thừa (*Ma Ha Diễn pháp*), tuy có nói là các pháp sắc v.v... phân tích đến "bụi li ti" (*vi trần*) thì đều là không ; tâm và các pháp số thuộc tâm (*tâm số pháp*) phân tích đến tâm thì đều là không, song nói thế mà vẫn không rơi vào chỗ "diệt mất hết" (*đoạn diệt*). Tại sao vậy ? Bởi để phá các quan điểm lệch lạc (*tà kiến*) đảo lộn (*điên đảo*) mà mới nói như thế, chứ không phải là nói cho thật t< của các pháp. Nếu có nói "không thz còn mãi" (*vô thz*) là để phá cái thấy đảo lộn là "thz còn mãi" (*thz điên đảo*). Nếu lại nói tâm và

