

Sớ giải về Luận mười hai cửa
(thập nhị môn luận sớ)

Sa môn Thích Cát Tạng soạn
Tỳ kheo T. Nhất Chân dịch

Có một nghĩa lý u huyền để đi vào một lãnh vực rộng lớn. Ai mà chưa tường tận hết ý nghĩa ấy, thì sẽ được giải thích qua năm ý [được gọi là năm cửa để theo đó nhập vào thật nghĩa như] sau đây:
1. Cửa thứ nhất là giải thích tựa đề của Luận. 2. Cửa thứ hai nói về thứ tự [của mười hai cửa]. 3. Cửa thứ ba nói về ý nghĩa căn bản của Luận. 4. Cửa thứ tư xét xem [các bài kệ trong Luận này] có hay không có [ở trong Luận Giữa]. 5. Cửa thứ năm nói về [các điểm] giống nhau và khác nhau [giữa hai Luận].

1. Cửa thứ nhất : giải thích tựa đề của Luận

Tên của bộ Luận này gồm ba phần : một là "mười hai", hai là "cửa", ba là "luận".

Nghĩa của mười hai

Hỏi : Tại làm sao không nhiều không ít mà chỉ là "mười hai"?

Đáp : Ý thì vô cùng, song tóm lại mà giải thích thì có năm nghĩa như sau :

(1) Con số mười hai ở đây là thông suốt hết tất cả mọi lý lẽ, lắng dứt hết tất cả mọi vướng bận, là tùy theo bệnh mà cho thuốc, một đơn cho ra là hoàn hảo trọn vẹn, cho nên chỉ nói lên mười hai cửa này thôi.

(2) Tuy tạng Pháp có đến tám mươi ngàn, song tóm thu lại thì chỉ gồm mười hai loại bộ của Kinh, nay để giải thích trọn mười hai loại bộ của Kinh này nên Luận cũng gồm có mười hai cửa.

Hỏi: Làm sao biết được là như vậy?

Đáp: Mười hai loại bộ của Kinh cũng chỉ để nói rõ lên một lý, mười hai cửa ở đây cũng chỉ để thông suốt về lý. Do thông suốt về lý nên biết rõ hết mọi giáo pháp. Cho nên thấy rõ là do để giải thích về mười hai loại bộ của Kinh mà thành nói lên về mười hai cửa.

(3) Ba là chúng sinh trôi nổi qua lại trong sinh tử là do mười hai nhân duyên, Luận này cũng quán mười hai nhân duyên đến mức tột cùng thì hoàn toàn là không tịch, nhờ thế mà con sông mười hai nhân duyên vui cạn và con sông Phật tính tràn đầy.

Hỏi : Làm sao mà biết là Luận này nói lên việc sông mười hai nhân duyên voi cạn và sông Phật tính tràn đầy ?

Đáp : Kinh Niết Bàn có nói : Phật tính chính là nghĩa Không cao siêu nhất. Luận này quán sát nhân duyên để nói lên nghĩa Không hết sức thâm sâu, nên [trong phần mở đầu, Luận] có nói: Phần lớn nghĩa thâm sâu chính là **nghĩa Không, nếu thông suốt được nghĩa Không này thì sẽ thông suốt được Đại thừa**. Đó là một lời minh chứng hết sức rõ ràng vậy.

Hỏi: "Sông" có mấy loại?

Đáp: Nói tóm thì gồm hai loại. Một là sông mười hai nhân duyên, hai là sông Phật tính. Sinh tử sâu rộng trôi chảy luân lưu không ngừng, cuốn chìm trọn hết được mọi chúng sinh trong sáu nẻo, nên [ở đây] được gọi là sông. Phật tính cũng vậy, sâu không có đáy, rộng không bên bờ; trọn cả năm mươi hai địa vị hiền thánh của Đại thừa cũng đều nằm gọn trong đó, nên được gọi là sông.

Song sự thể hai sông voi đây thì gồm đến bốn trường hợp như sau : (i) Sông nhân duyên đầy sông Phật tính voi. (ii) Sông Phật tính đầy sông nhân duyên voi. (iii) Hai sông đều voi. (iv) Hai sông đều đầy. Vọng tưởng mà sinh thì chính quán sẽ diệt, đó là trường hợp sông sinh tử đầy sông Phật tính voi. Chính quán mà sinh thì điên đảo sẽ diệt, đó là trường hợp sông sinh tử voi sông Phật tính đầy. Vốn đối lại với tà tâm mà xưng là chính quán, nay tà tưởng mà chấm dứt thì chính cũng đâu còn nữa, nên cả hai sông đều voi. Lại do vì chúng sinh mà bày ra có sinh tử phương tiện vào Niết bàn, nên cả hai sông đều đầy.

Trong bốn trường hợp trên thì trường hợp đầu là đối với những gì phải phá đi, còn ba trường hợp sau là những gì cần phải đưa ra.

(4) Bốn là con số mười hai là con số cùng cực, như trong Kinh Tịnh Danh thiên nữ trả lời ngài Thân Tử như sau : Tôi ở tại phòng này có đến mười hai năm, mà *tìm mãi tướng nữ cho đến cuối cùng cũng không sao có được*. Long Thụ (Nāgārjuna) cũng vậy, ngài theo mười hai cửa ấy mà tìm kiếm sinh tử hí luận cho đến tận cùng thì đều là Không, nên chỉ nói lên mười hai cửa mà thôi.

(5) Năm là không nên hỏi như thế, bởi hỏi như thế là làm phát sinh mọi vấn đề. Chỉ nên quên ngón tay đi mà đón lấy mặt trăng, thì đâu có cần gì phải thắc mắc là tại sao lại nói nhiều nói ít như vậy.

Nghĩa của cửa

Tiếp theo là giải thích về "cửa". Kinh vốn vẫn có nghĩa là cửa để vào Luận và Luận cũng có nghĩa là cửa để vào Kinh.

Kinh là cửa để vào Luận là khi Kinh trợ giúp cho Luận. Do tuân theo Phật kinh mà phát sinh được hai trí, rồi sau đó mới tạo Luận, thế nên Kinh là cửa để vào Luận. Còn Luận là cửa để vào Kinh là do Luận trình bày rõ ràng về Kinh. Do tuân theo giáo pháp song mê lý không tỏ, nên giảng nói lệch lạc che mờ giáo pháp, nay nhờ [Luận] phá trừ các lời lẽ lệch lạc ấy mà giáo pháp của Phật được bày tỏ ra phân minh. Nên Luận là cửa để vào Kinh.

Hỏi : Phải chăng tất cả các bộ Luận đều là cửa để vào Kinh ?

Đáp : Các bộ Luận nói lên một ý nghĩa nào đó để mà đắc thì dù là Đại hay Tiểu thừa thì không những không thông qua được Kinh, mà còn trở ngược lại thành chướng ngại, nên không phải là cửa để vào Kinh. Chỉ có các Luận mà không hề có ý nghĩa nào để đắc hết được tạo ra theo tinh thần "bốn y" mới có thể thông qua được Phật kinh, và mới được gọi là "cửa".

Hỏi : Các Luận của Đại thừa đều có thể thông qua được Kinh, đều là cửa để vào Kinh. Vậy tại sao chỉ có Luận này riêng lấy tên là "cửa"?

Đáp : Các Luận đại thừa đều nói lên trung đạo mà chỉ riêng có Luận Giữa (Mādhyamikasastra) chọn lấy tên ấy, thì giờ đây Luận này cũng vậy, tuy đều thông qua được Kinh hết nhưng riêng Luận này mới lấy chỗ để thông qua đó mà xưng tên.

Song cửa có hai nghĩa : một là khai thông không trở ngại, hai là ngăn chặn các sai quấy. Cho nên trong Kinh Pháp Hoa có nói : Duy có một cửa mà lại hẹp và *nhỏ*. Một cửa là chỉ cho nghĩa khai thông, nhỏ hẹp là nói cho nghĩa ngăn chặn. Do chín mươi sáu cách [ngoại đạo] không sao thoát khổ được, duy chỉ một lý này mới có thể siêu lụy, nên mới nói là "một cửa"; lại xe không có năm loại, nên mới nói là "một", thông suốt không ngại cho nên là "cửa". Tại gia khởi ái và ngoại đạo chấp kiến không thể nào vào được, nên mới nói là "hẹp"; Bồ tát còn hai cái thấy đoạn thường cùng có pháp để đắc cũng chưa được bước đi trên ấy, nên gọi là "nhỏ". Lại do vì không dung chứa bả chất trời người, nên gọi là hẹp; không chấp nhận bả chất hai thừa, nên gọi là nhỏ. Lại đoạn dứt đường ngôn ngữ, nên gọi là hẹp; trừ hết quán niệm tướng, nên gọi là nhỏ. Ngang thời tuyệt hết trăm phi, nên gọi là hẹp; dọc thời siêu ngoài bốn lập trường, nên gọi là nhỏ.

Hỏi : Nay đang giải thích về Luận mười hai cửa, có gì lại trích dẫn Pháp Hoa vào đây ?

Đáp: Luận này chính yếu là giải thích về Đại thừa, Pháp Hoa duy chỉ nói về chỗ cùng cực là một. Kinh và Luận như thế là phù hợp với nhau nên cần phải trích dẫn.

Hỏi: Lại, dùng lý để làm cửa hay dùng giáo để làm cửa?

Đáp: Gồm đủ cả hai nghĩa. Khi lý làm cửa thì gồm có ba nghĩa : một là đến chỗ lý cao tột thì thông suốt hết, lấy ngay đây gọi là cửa. Hai là lý có thể thông làm sinh trí quán, thì cảnh sẽ là cửa để vào trí. Ba là lý có thể làm giáo thông, thì thế sẽ là cửa để vào dụng.

Giáo mà xưng là cửa cũng gồm đủ ba nghĩa : một là giáo pháp vô ngại, tự ngay nó thông suốt, nên gọi là cửa. Hai là giáo có thể làm lý thông, nên giáo là cửa để vào lý. Ba là nhân giáo mà phát quán, thì cảnh sẽ là cửa để vào trí.

Hỏi: Ngộ lý mới phát quán, chứ tại sao lại từ giáo mà sinh quán ?

Đáp: Huệ có ba loại, huệ do nghe [giáo] thì do nhờ giáo mà sinh, còn huệ do tư [duy về giáo] và tu [tập theo giáo] là nhân lý mà phát, thế nên giáo và lý đều phát sinh quán được.

Hỏi: Mười hai gọi là cửa ở đây là cửa theo lý hay cửa theo giáo ?

Đáp: Có người nói lấy lý làm cửa, nay tôi xác nhận là không phải vậy. Bởi câu sau cùng của đoạn văn mở đầu có nói : ... sẽ dùng mười hai cửa để nhập vào **nghĩa Không**. Lý vốn không có "mười hai" gì hết, thì tại sao [câu nói] lại nói là mười hai cửa ? Lại nếu đã nói là từ mười hai cửa để nhập vào nghĩa Không, thì không lẽ lại từ lý mà nhập vào lý nữa hay sao?

Lại nếu xét theo nghĩa người chủ giáo hóa, thì từ lý mà xuất phát ra giáo, nên có thể lấy lý làm cửa vào giáo. Nay [Luận] chính là khiến cho người được giáo hóa ngộ nhập, thì làm sao lại dùng lý làm cửa được?

Nay điều giải thích của tôi là lấy giáo làm cửa lại gồm hai nghĩa : một là giáo có mười hai nên gọi là "mười hai cửa"; hai là nhân giáo mà vào được lý nên gọi giáo là cửa vào lý.

Hỏi : Giáo đủ bao nhiêu nghĩa thì có thể làm cửa để vào lý ?

Đáp: Nói tóm là ba nghĩa. Một là phá trừ mê mờ điên đảo, nghĩa là chặn đứng các sai lầm. Hai là hiển rõ được chính lý, thời sẽ khai thông không tắc nghẽn. Ba là phát sinh ra trí quán thấu tỏ. Ba ý nghĩa này là do thể theo sự mà được gọi là giáo, thế nên gọi là cửa.

Hỏi : Nay [cửa thứ nhất] được gọi là "Cửa quán nhân duyên". Vậy nhân duyên ở đây là cửa hay không phải là cửa? Nếu nhân duyên là cửa, thì các tựa đề của các cửa như "Quán có quả và không có quả" v.v... cũng phải là cửa hết; mà như vậy thì tại sao lại phá [các cửa] "có quả không có quả" ấy? Còn nếu nhân duyên không phải là cửa, thì tại sao [khi mở đầu cửa thứ nhất] Luận lại nói rằng : Trước hết là **cửa nhân duyên**?

Đáp : Mười hai cửa này có thể nói là gồm đủ cả bốn nghĩa: (i) Một là nghĩa "bị phá" như các cửa "có quả không có quả" v.v..., thì đó là thể theo nghĩa "đóng chặn" của cửa. (ii) Hai là nghĩa "được đưa ra", chính là pháp nhân duyên giả danh. (iii) Ba là nghĩa "thông suốt theo lý", chính là do chỗ nhân duyên không có tự tính nên tức là tịch diệt, theo đó lấy "nhân duyên mà vốn là Không" làm cửa để vào cái "Không của nhân duyên"; nên Luận mới nói là: ...mười **hai... để vào nghĩa Không**. (iv) Bốn là do ở chỗ "nhân duyên mà vốn là Không này hiển rõ cái Không của nhân duyên" mà có thể thuận lợi phát sinh hai trí, nên nhân duyên được gọi là cửa.

Hỏi : Khi mà lấy nhân duyên vốn là Không để làm cửa vào cái Không của nhân duyên, thì "nhân duyên mà vốn là Không" làm phát sinh hai trí hay cái "Không của nhân duyên" làm phát sinh hai trí ?

Đáp: Do "nhân duyên vốn là không" mà phát sinh phương tiện thuộc thật huệ, lại do ngộ cái "Không của nhân duyên" mà phát sinh thật huệ thuộc phương tiện. Tức hai sự thật làm phát sinh hai trí. Hai trí này là cha mẹ của ba đời chư Phật, và hai sự thật kia là cha mẹ của chư Tổ. Thế nên bộ Luận này là nói lên nguồn gốc của các bậc thánh vậy.

Hỏi: Trước thì ông nói là mười hai thứ ngôn giáo làm cửa, nay lại nói nhân duyên làm cửa. Vậy thì nhân duyên và ngôn giáo là khác nhau hay giống nhau ?

Đáp: Do ngôn giáo mà nhận biết ra nhân duyên, lại do nhân duyên mà khai thông vào thật tướng. Thế nên lia nhân duyên ra không có giáo nào nữa, mà lia giáo ra cũng không có nhân duyên nào khác nữa; cũng không phải chính nhân duyên ấy là giáo, mà cũng không phải không phải giáo mới chính là nhân duyên; mà chỉ có thể nói là "giáo thuộc nhân duyên" và "nhân duyên thuộc giáo" vậy thôi.

Hỏi: Vậy giờ đây chính thức lấy gì làm cửa đây?

Đáp: Các thầy chuyên về Luận Mười Hai Cửa này thì chỉ cho là lấy Giáo làm cửa. Song nay xét kỹ lời lẽ của Luận thì phải lấy đủ

cả nhân duyên và giáo mà làm cửa. Song phải [theo thứ tự là] do giáo của nhân duyên thì mới biết được nhân duyên thuộc về giáo, rồi sau đó mới ngộ nhập vào thật tướng. Do đó hai thứ hợp lại mà làm cửa.

Hỏi: Cửa mà Luận đây luận bàn cùng với đề tài nhập vào "cửa pháp không hai" trong Kinh Tịnh Danh có khác gì nhau chăng?

Đáp : Theo lý thì không có hai đường, song chiếu theo chỗ khác nhau về giáo thì tóm lược thành ba điểm khác biệt. (i) Một là Luận này chính yếu là lấy giáo làm cửa; còn Tịnh Danh thì lấy lý làm cửa : suốt một đường thanh tịnh nên gọi là "không hai", chân thật đến mức cùng cực mà có thể theo đó làm khuôn phép cho nên gọi là "pháp", vì diệu tột cùng thông suốt trống hết do đó mà là "cửa".

Hỏi: Làm sao biết được Tịnh Danh lấy lý làm cửa?

Đáp: Kinh ấy nói là "nhập vào cửa pháp không hai", vốn chính là "ngộ" nhập vào lý, nên mới gọi lý ra làm cửa.

Hỏi : Đã lấy lý làm cửa thì do đâu mà ngộ lý đây?

Đáp: Mượn lấy giáo không hai mà khai thông vào lý không hai, nên giáo là cửa để vào lý.

Hỏi: Nếu thế thì phải lấy đủ cả lý và giáo làm cửa, tại sao lại chỉ nói là lấy lý làm cửa?

Đáp: Nghĩa có nghĩa chính nghĩa phụ. Như trước đã giải thích : Tựa đề của Phẩm là "Nhập Vào Cửa Pháp Không Hai" thì không phải là nhập vào giáo không hai mà chính là nhập vào lý không hai, nên lý là nhập chính. Song không phải không do giáo [mà nhập được], nên giáo lại thành là cửa của lý.

(ii) Hai là Luận này, một cách tổng quát, lấy ngay cái giáo cùng cực là một, dùng giáo ấy làm cửa để vào lý, ắt cửa sẽ không có cấp bậc trên dưới. Còn Tịnh Danh kia thì lại y theo nông sâu thứ tự, gồm ba giai đoạn : Một là các bậc đại sĩ mượn lời lẽ để nói lên lý không hai, chứ chưa bàn gì đến lẽ "không lời" của lý không hai hết, đó gọi là "nông"; hai là Văn Thù nói lên lý không hai qua chỗ không lời, song do lời mà nói về không lời, thì đó là hạng thứ vậy; ba là Tịnh Danh lặng chiếu [lý] không hai vốn không lời, nghĩa là có thể không lời đối với [lý] không hai, lấy đó làm chỗ cùng cực [của lý].

(iii) Ba là Kinh nói lên cái hai của nhân duyên chính tức là không phải hai, chứ không phải vì phá hai nên mới nói lên không hai. Còn Luận thì gồm đủ cả hai lẽ : Một là phá nhân duyên thuộc loại có đặc được gì đó, hai là đưa ra nghĩa nhân duyên chính vốn tức

là giả danh, thế nên không giống với Kinh. Sở dĩ như vậy là vì khi Phật còn tại thế, [phần nhiều là] bậc lợi căn nghe nhân duyên nên là hai, thì lập tức ngộ hai là không hai, thế nên không cần phải phá. Còn hạng độn căn thời mạt pháp học về chính nhân duyên mà lại thành tà nhân duyên, nên cần phải phá tà nhân duyên rồi thì mới đưa ra chính nhân duyên được. Thế nên Kinh và Luận không giống nhau.

Hỏi: Phá tà nhân duyên ấy có kể là cửa hay không ?

Đáp: Do phá tà nhân duyên nên mới đưa chính nhân duyên ra được, nên phá tà nhân duyên là cổng để vào cửa chính.

Nghĩa của Quán

Kể đến nói về nghĩa của "quán". Quán nói ở đây là "chính quán", chính có nghĩa là "chiếu thấu tỏ tường". Lược có ba nghĩa : (i) Một là xét rõ cái nhân duyên tà mà có đắc được gì đó là không sao có được, nên gọi là "quán nhân duyên". Đây là [nhân duyên] theo nghĩa "bị phá". (ii) Hai là chiếu thấu cho tỏ tường nhân duyên giả danh chân chính, nên gọi là "quán nhân duyên". Đây là nói lên nghĩa "được đưa ra". (iii) Ba là quán nhân duyên không có tự tính chính tức là thật tướng, nên gọi là "quán".

Hai nghĩa trước tức là phương tiện của thật huệ, và nghĩa sau cùng là thật huệ thuộc phương tiện, nên "đối tượng được quán" ở đây chính là hai sự thật và "chủ động việc quán sát" ở đây chính là hai trí.

Hỏi: Ở đây đúng ra phải là "luận nhân duyên" mới phải, chứ tại sao lại nói là "quán nhân duyên" ?

Đáp: Quán là thực hiện nơi tâm, còn luận là nói ra nơi miệng, thế nên gọi luận là quán, thì đó là thố lộ ra tâm quán của luận chủ để trình bày cho chúng sinh thấy thì gọi là "quán" vậy. Lại luận chủ không muốn nói thẳng ra các pháp là Không; nếu miệng nói ra Không, thì lại thành "miệng thì nói Không mà hành vẫn trong có". Nay do quán mà ngộ nhân duyên là Không, nên mới nói là "quán nhân duyên" vậy. Lại đây là do chính quán thâm xét cho thật chân thật [rồi mới] tỏ rõ tận tường nhân duyên tốt cùng là Không, để loại bỏ các loại ["không" của] xiển đề tà kiến lệch lạc bác bỏ nhân quả, nên mới nói là "quán nhân duyên" vậy.

Nghĩa của Luận

Phần ba là giải thích về Luận. Nói chung hết thì Phật và các đệ tử của Ngài có trước tác gì đó cũng đều có thể gọi là Kinh được, mà gọi là Luận cũng được. Cho nên trong Luận Địa Trì có nói :

Các Kinh đại thừa và tiểu thừa của Phật gọi là Nội Luận. Do có nói năng gì thì cũng đều là để luận bàn về thật [nghĩa] của Pháp, nên đều gọi là Luận vậy. Lại, phải lời lẽ [luận bàn] cho đến mức cùng tận thì mới gọi là Luận được. Những gì Phật nói là cùng tận đáy nguồn của Pháp thì gọi là Chân Luận. trong Phó Pháp Tạng có nói : Bồ Tát *Āryadeva (Đề Bà)* làm trăm bài kệ, nên văn của Luận Một Trăm đều được gọi là Kinh Bản. Luận Trí Độ thì nói: *Kātyāyānīputra (Ca Chiên Diên Tử)* sáng tác Kinh Phát Trí (*Jñānaprasthāna*). Ngoại quốc gọi là Sūtra (Tu đa la), xứ này dịch đúng chữ là "sợi chỉ" (???). [Do] sợi chỉ [xâu, nên] giữ được các vật, nhờ đó mà các vật được thành. [Cũng vậy,] dùng giáo mà nói lên lý, lý mới hiển rõ ra được. Song chữ "sợi chỉ" nói không được tiện, nên mới lấy chữ "kinh", mà xứ này vẫn dùng để chỉ cho những gì các bậc chí thánh nói ra, để theo đó mà gọi. Ngoài ra còn có các chữ như "suối vọt", nói lên nghĩa phát sinh ra; "mực thước" và "tràng hoa kết", song các chữ ấy đều là theo nghĩa tác dụng của chữ Kinh [mà dịch], chứ không phải là chính dịch.

Nay vì muốn [phân ra] cho thấy sự khác nhau giữa thầy và trò, nên thầy nói thì gọi là Kinh, còn trò nói thì xưng là Luận. Do những gì thầy nói ra là những gì để làm khuôn tắc, những gì có [giá trị] muôn đời, và hiển rõ được đạo cả, thế nên xưng là Kinh. Còn những gì trò làm ra chỉ là luận bàn về lời lẽ của Phật chứ không sáng chế thêm gì khác, thế nên mới gọi là Luận.

Hỏi : Kinh và Luận khác nhau ra sao ?

Đáp : Nói tóm gồm năm thứ : Một là Phật [nói Kinh] phần nhiều là tùy theo duyên và có thứ bậc tuần tự; Luận phần đông là tùy theo nghĩa mà nói lên manh mối đầu đuôi. Hai là Kinh Phật nói một cách tản mác [về pháp nghĩa]; còn Luận thì tích tập [các pháp nghĩa ấy] lại. Ba là Kinh Phật nói nhiều và rộng; còn Luận thì nói lược lại. Bốn là hề Kinh Phật nói lược qua, thì Luận sẽ nói rộng ra. Năm là Kinh Phật nói thẳng, nghe liền hiểu ngay; Luận thì trước hết phá tà mê rồi sau mới đưa giáo pháp của Phật ra mà giải thích.

Hỏi: Thế nào gọi là Luận ?

Đáp: Lời lẽ thẳng thắn, nói năng mạch lạc, lời nói qua lại thì gọi là Luận. Song Luận có hai loại: Một là lời cùng lẽ tận, hai là lời lẽ không cùng tận. Như các Luận của Tiểu thừa, tuy cũng là phá tà, song tà vẫn chưa cùng tận; tuy cũng là hiển chính, mà chính vẫn chưa cùng cực. [Các Luận ấy] lời lẽ đã còn có [chỗ] dư sót [nói chưa hết], thì không thể nào lấy nghĩa "lời cùng lẽ tận" mà

giải thích cho nghĩa Luận [của họ]. Nếu tùy theo phần nào đó thôi mà xưng là cùng tận, thì cũng có thể chấp nhận được. Còn như các Luận phương đẳng [đại thừa] thì không tà nào lại không cùng, không chính nào mà không hiển. Do lời lẽ thông suốt cùng tận nên lấy nghĩa "lời cùng lẽ tận" để giải thích nghĩa Luận ở đây.

Lại các Luận tiểu thừa tuy hiển rõ lý tột cùng là không lời, song chưa biết được rằng lời lẽ vốn tịch diệt, nên không được lấy nghĩa "lời cùng lẽ tận" để giải thích cho nghĩa Luận [của họ]. Còn Luận của đại thừa không những đã hiển rõ một cách thâm sâu chỗ "không lời" ấy, mà còn tức chính lời nói là tịch diệt nữa, thế nên nghĩa "lời cùng lẽ tận" này là nghĩa của Luận [đại thừa]. Do có đủ cả hai nghĩa "lời cùng lẽ tận" này, nên mới lấy nghĩa "lời cùng lẽ tận" để giải thích nghĩa của Luận.

2. Cửa thứ hai : thứ tự của mười hai cửa.

Cửa thứ nhất nhân duyên

Hỏi: Cửa thì có đến mười hai, mà tại sao đầu tiên hết lại bàn về nhân duyên?

Đáp : Theo như lời giải thích xưa ở trong Quan là như sau : Nhân duyên vốn là danh hiệu chung hết cho vạn loại, là nguyên do cùng tột của tạo tác. Nguyên do đã rành mạch thời có thể bước vào tông không hư, hiệu chung đã hiển rõ thời khởi động để tạo tác dễ dứt mất, thế nên tác giả nêu ra làm tựa đề đầu tiên hết, để trình bày mà phá đi. Trình bày mà phá đi thì không phải chỉ [hai cái thấy] đoạn và thường dứt lặng, mà còn mọi giáo không thứ nào lại không thông; có thể nói là cả "hy tông" lẫn "đối pháp" không gì không thông trọn. Thông được là do nhờ pháp này, thế nên lấy đó làm cửa.

Cách giải thích ấy quả thật lời khéo mà ý sâu, khó mà thêm bớt được gì nữa. Nay [có thêm là] thêm vài nghĩa [cốt] để hiển rõ lên nghĩa ấy: (i) Một là, nghĩa nhân duyên là một tông lớn bao quát hết pháp Phật. Mê nhân duyên là mọi thứ đều mê, ngộ nhân duyên thời không pháp nào lại không ngộ. Thế nên nhân duyên đứng đầu hết trong số mười hai. Các cửa sau đó đều từ trong nhân duyên mà tách ra.

(ii) Hai là, từ nhân duyên mà nhập vào thật tướng, thì mới dễ mà nói năng hiển bày, thế nên đầu tiên hết phải nói về nhân duyên. Lại nhân duyên có đủ bốn nghĩa như trên đã có nói, là nghĩa "bị phá", nghĩa "được nêu ra", nghĩa "khai thông lý" và nghĩa "phát sinh

quán". Phá bệnh về nhân duyên rồi thì bệnh nào cũng bị phá hết, thế là nghĩa phá được trọn vẹn.

Hỏi: Tại sao lại [có thể] "bệnh nào cũng bị phá hết" được?

Đáp: Đưa ra nhân duyên ắt thành nghĩa phá [tự] tính; lại phá nhân duyên thì sẽ thành nghĩa phá giả [danh]. Phá tính được gọi là phá bệnh thuộc "thể đế"; phá nhân duyên thì gọi là phá bệnh "giả danh". Tất cả các bệnh đều không ngoài "tính" và "giả", thế nên [phá hai bệnh ấy thời] bệnh nào cũng bị phá hết.

Giáo nào cũng được nêu rõ ra hết, là bởi pháp Phật chính là nhân duyên nên [nói lên nhân duyên là] giáo nào cũng được nêu rõ ra hết. Còn hai nghĩa "thông lý" và "phát quán" thì ở trên đã có trình bày rồi.

Các cửa khác như "Có và không có" v.v... đều không có cái nghĩa "được nêu ra" này, thế nên không thể đứng đầu Luận được.

Cửa thứ hai có quả và không có quả

Kế đến là cửa "quán về có quả và không có quả". Phẩm trước đã quán pháp đến cùng cực qua nhân duyên, [cho thấy là] duyên không có công năng để sinh quả. Cho dù bây giờ duyên có sinh được quả đi nữa, thì là trước đã có quả rồi mới sinh, hay trước không có quả mà sinh, hay lại vừa có vừa không có mà sinh? Nếu đã có thì không cần sinh nữa; mà không có thì không thể sinh; nửa có thì đồng với có, nửa không có thì giống với không có [vậy thì vừa có vừa không có làm sao sinh được]. Do ba lỗi ấy mà tìm kiếm mới rõ quả không có sinh, nhân đó mà ngộ ra thật tướng [vô sinh], nên lấy [vấn đề có quả và không quả] đó làm cửa.

Cửa thứ ba quán duyên

Cửa đầu tiên đã khảo xét cùng cực [lý] vô sinh, đến cửa kế này cho dù có tìm kiếm [cách nào] đi nữa cũng không có được [duyên]. Hoặc giả lại có người bảo rằng trong Kinh nói về bốn duyên sinh ra vạn vật, thế nên không thể nói [duyên] là Không hết được. Thế nên mới dùng hai cổng rộng và lược mà tìm kiếm quả rốt cuộc không thấy tung tích đâu hết, nên mới lấy đó làm cửa. Lại cửa đầu tiên nói tổng quát về nhân duyên là Không, cửa kế tiếp khảo xét riêng về nhân không sao có được. Cửa kế đến này tìm kiếm riêng về nghĩa của duyên cũng không có dấu vết chi hết.

Cửa thứ tư quán tướng

Các môn đồ của Đối giáo tuy nghe rằng có tìm kiếm quả một cách tổng quát hay riêng rẽ cũng đều không tung tích, thì họ lại bảo vạn loại mỗi thứ đều có tướng mạo [thì sao lại nói là Không được]. Thế nên giờ mới nói rằng hữu vi hay vô vi đều không có tướng, và lấy đó làm cửa.

Cửa thứ năm quán có tướng và không tướng

Cửa quán có tướng và không có tướng là: Cửa trước nói rõ là không có tướng nói chung hết; cửa này nói về không có tướng riêng, nên lấy đó làm cửa.

Cửa thứ sáu quán một và khác

Một lần nữa mở ra lối "một và khác" để nắm trọn cả hai tướng chung và riêng đều không tung tích, nên lấy đó làm cửa.

Cửa thứ bảy có và không có

Lại một lần nữa theo có và không có để kiểm tìm tướng chung không thấy đâu hết, nên lấy đó làm cửa.

Cửa thứ tám quán tính

Vạn pháp có hai [phương diện] là tướng và tính. Ở trên tìm kiếm tướng đã không thấy đâu hết, nay khảo xét tính không có được, nên lấy đó làm cửa.

Cửa thứ chín quán nhân quả

Tám cửa ở trên phá nhân không sao sinh quả được. Nay một cửa này nói rõ không có nhân thời không sinh quả được, nên lấy đó là cửa.

Cửa thứ mười quán tác giả

Cho đến giờ cả chín cửa ở trên khảo xét các pháp được tạo ra không hề có. Nay một chương này tìm kiếm người [làm] không thấy đâu hết, nên lấy đó làm cửa.

Cửa thứ mười một quán ba thời

Từ trên đến giờ tìm kiếm người và pháp đều không thấy có, song chỉ phá các trường hợp trước nhân sau quả và nhân quả đồng thời, chứ chưa nói gì về trường hợp trước quả sau nhân. Nay nói rõ là ba thời đều không có, nên lấy đó làm cửa.

Cửa thứ mười hai quán sinh

Từ đầu Luận cho đến giờ khảo sát nghĩa sinh của cửa pháp "ngoài khác". Nay riêng cửa này khảo sát chính ngay pháp là có sinh. Cả hai nghĩa "ngoài khác" và "chính ngay" đều không thấy đâu hết. Vì để Bỏ Tắt đặc "vô sinh hẳn", thế nên sau cùng hết bàn về cửa quán sinh.

Trên đây là trình bày một cách tóm lược trước sau tuần tự phát khởi [của mười hai cửa]. Đến sau sẽ trình bày tường tận hơn.

Cửa tuy có đến mười hai, song không ra khỏi ba "Không". Trước hết gồm ba cửa tìm kiếm pháp "có" không có được, gọi là cửa Không. Kế đến gồm sáu cửa tìm kiếm tướng không ra, gọi là cửa không tướng. Sau cùng gồm ba cửa tìm kiếm mọi khởi động tạo tác không ra, gọi là cửa không tạo tác.

Có người nghi là không nên dùng ba Không để giải thích Luận. Chẳng qua là vì thuận theo người mà trái với Luận, nên mới có tâm nghi ấy. Song nếu xét thật kỹ ý văn thì [sẽ thấy] văn của Luận nói rất rõ. Luận nói: Phần lớn của nghĩa thâm sâu chính là **Không vậy... Không này chính chỉ là tên khác của thật** tướng, là danh khác của prajñā. Lại Luận Trí Độ có nói: "Thành Nirvāna có ba cửa là Không, không tướng và không tác, nên đi theo ba cửa ấy là vào đến Nirvāna.". Luận ở đây là theo mười hai cửa để vào Không, mà Không tức là Nirvāna. Luận Giữa có nói: "Tướng thật của các pháp gọi là Nirvāna.". Lại Kinh Bát Nhã có nói: "Chỗ hết sức thâm sâu của các pháp chính là Không, không tướng và không nguyện.". Nay vì muốn nói lên cái nghĩa hết sức thâm sâu ấy nên mới luận về ba cửa.

Hỏi: Ba Không ấy [so với nhau] có nông sâu hay không?

Đáp: Gồm cả hai nghĩa. Một là không có nông sâu: Tìm kiếm tất cả các "có" không có được, thì gọi là cửa Không; Tìm xét tướng mạo của vạn vật không ra được, thì gọi là cửa không tướng; tìm kiếm tất cả các khởi động tạo tác không có được, thì gọi là cửa không tạo tác. Thế nên mười hai cửa, mỗi cửa đều có nói: Tất cả các pháp là **Không...**

Hai là chiếu theo "duyên" mà thành nông sâu: Tìm kiếm "có" không có được thì gọi là cửa Không, hoặc giả [có trường hợp] không chấp có nữa thì lại giữ lấy tướng không; [nên] kể đến tìm kiếm tướng không không ra thì gọi là cửa không tướng. Cửa Không thì trừ có, cửa không tướng thì phá không có, hai thứ [có và không có] ấy dứt lặng rồi, song ý vẫn còn hoạt động ắt là quán chưa tận. Thế nên dứt tận luôn quán ắt trong ngoài đều bị bít lấp, duyên và quán đều tịch lặng thì nghĩa mới viên mãn đầy đủ.

3. Cửa thứ ba: Tính chất căn bản của Luận

Hỏi: Mọi sự thực hành vốn là cỗ xe [để đưa đến quả nên thuộc về giai đoạn] nhân, tất cả các đức là cỗ xe [thuộc giai đoạn] quả. Luận

này chỉ nói về nghĩa Không, thì làm sao giải thích [hết] Đại thừa được?

Đáp: Luận này nói về gốc của xe. Nếu gốc của xe được thành lập rồi, thì nghĩa của xe cũng sẽ được thành lập.

Nói "gốc của xe" có nghĩa là chỉ cho tướng thật của các pháp. Ứng hợp với tướng thật này sẽ làm prajna phát sinh. Do prajna hướng dẫn mà mọi sự thực hành [Đạo] thành tựu, [tuy mọi thực hành ấy] đều không có đặc được gì hết, song vẫn có động chuyển vẫn có ra khỏi [các ràng buộc,] nên được gọi là "xe".

Lại khi nói về tướng thật tức đã gồm đủ hết mọi đức, như : đối lại với hư vọng nên gọi là thật, dùng mà làm thân nên kêu là Pháp thân, chư Phật lấy đó làm tính nên xưng là Phật tính, lia xa hai phía cực đoan nên gọi là Trung đạo, chiếu hết mọi thứ không thứ nào không thanh tịnh nên kêu là Prajna, mọi ràng buộc không gì không dứt lặng nên xưng là Nirvana. Thế nên chỉ cần nói về tướng thật thời mọi nghĩa đều viên mãn.

Hỏi: Làm sao ngộ được tướng thật này?

Đáp: Do mười hai thứ cửa khai thông vào tướng thật, giúp cho chúng sinh theo từng cửa một mà ngộ được tướng thật.

Lại "xe" có ba loại: một, xe là nhân; hai, xe là duyên; ba, xe là quả. Xe là nhân tức chính là tướng thật, xe là duyên tức là mọi sự thực hành [Đạo], xe là quả là Pháp thân của Như Lai.

Hỏi: Tại sao lại chỉ nói có ba loại ấy?

Đáp: Do tướng thật nên mọi sự thực hành [Đạo] thành tựu, do mọi thực hành thành tựu nên mọi đức tính của quả lập thành. thế nên cần phải luận bàn về ba xe ấy.

Hỏi: Có ở đâu nói về ba loại ấy không?

Đáp: Luận Nhiếp Đại Thừa nói "xe" có ba loại: "Một là *xe tính* tức là chân như, hai là *xe tùy theo* tức các thực hành, ba là *xe đặc thành* tức là Phật quả.". Ba xe ấy chỉ là một thể, song chiếu theo thời gian mà phân làm ba, tức là ba ý nghĩa về Phật tính : "Xe tính" tức là loại Phật tính ở ngay chính nơi tự tính; "xe tùy theo" là loại Phật tính được khơi cho phát triển ra; "xe quả" là loại Phật tính khi đã thành quả. Ba loại Phật tính này [mà đem ra để] giải thích Kinh Niết Bàn thì quả thật là vô cùng tinh tường. Thế nên Kinh Niết Bàn hoặc có lúc thì nói Phật tính là quả, hoặc có lúc thì nói Phật tính là nhân, hoặc có lúc thì nói Phật tính là Không. Luận này chính yếu là giải thích về Không, tức là giải thích về Phật tính nơi nguồn gốc. Thế nên Niết Bàn mới nói: "Phật tính có nghĩa là cở

xe duy nhất.". Nay giải thích về ý nghĩa cỗ xe duy nhất tức là giải thích về Phật tính vậy.

Hỏi : Ba Luận chỉ nói về nghĩa Không, nên chính ra chỉ có thể là giải thích cho Kinh Đại Phẩm Bát Nhã mà thôi, chứ sao lại là giải thích cho cỗ xe Phật tính duy nhất được?

Đáp: Ba Luận trình bày chung cho cả hai giáo Đại và Tiểu, nên ý nghĩa [nào] của Đại thừa cũng phải gồm luôn trong ấy, vậy không lẽ lại không nói về "cỗ xe Phật tính duy nhất" hay sao?

Hỏi: Đây là lời lẽ minh chứng nói về "cỗ xe Phật tính duy nhất" đây?

Đáp: Phẩm Tứ Đế trong Luận Giữa có nói: "*Thế Tôn biết pháp này là ý nghĩa vi diệu vô cùng thâm sâu không phải độn căn mà có thể thông đạt được, thế nên không muốn nói.*". Đó chính là lời văn của Kinh Pháp Hoa. Trong Pháp Hoa lại còn có nói về các sự việc khi Phật mới thành đạo như Kinh Hoa Nghiêm [trình bày], nên đủ thấy rõ Hoa Nghiêm và Pháp Hoa đều hiển rõ trong Luận Giữa.

Lại kệ trong ấy có nói: "*Tuy là chăm tinh tiến, tu hành Bồ đề đạo, nếu trước không Phật tính, rốt không thành Phật được.*". Lời văn xuôi giải thích như sau: "*Như sắt không có tính vàng, thế nên có tôi luyện ra sao đi nữa thì rốt cuộc vẫn không thành vàng được.*". Đó là các lời lẽ minh chứng về Phật tính vậy.

Phẩm Quán Như Lai trình bày về Pháp thân lia khỏi bốn quan điểm và vượt khỏi hết trăm thứ phủ nhận so với phẩm Kim Cương Thân trong Kinh Niết Bàn không có gì khác nhau, nên đó chính là lời lẽ minh chứng về Pháp thân vậy.

4. Cửa thứ tư: Có hay không có so với Luận Giữa

Long Thụ có ba Luận. Đầu tiên ngài tạo Luận Không Khiếp Sợ gồm một trăm ngàn bài kệ. Kế đến từ Luận Không Khiếp Sợ ngài soạn ra các ý nghĩa tinh yếu gồm năm trăm bài kệ, gọi tên là Luận Giữa. Còn về Luận Mười Hai Cửa thì có hai ý kiến giải thích như sau: một cho rằng cũng giống như Luận Giữa, nghĩa là cũng từ Luận Không Khiếp Sợ mà ra; hai thì cho rằng chính là từ trong Luận Giữa mà chọn ra những gì tinh yếu thâm sâu làm thành mười hai cửa.

Sở dĩ mà thành ba bộ như thế, thứ nhất là vì để nói lên Pháp thì thường có ba cửa, một là nói rộng, hai là nói lược, ba là nói vừa phải không rộng không lược. Hai là vì chúng sinh căn tính có cao, trung bình và thấp, thế nên nói pháp cũng có rộng, vừa phải và

lược. Ba là vì rộng lược là do tùy thích, do sự thể ngộ khác nhau mà thành phải nói nhiều cách như vậy, chứ không phải cứ nói rộng là phải phối hợp với căn cao, mà nói lược là chỉ dành cho căn thấp. Hỏi : Làm sao mà biết được rằng [thứ tự của] ba bộ này là trước sau như vậy ?

Đáp : Trong Long Thụ Truyện và Phó Pháp Tạng Kinh đều có nói: "Luận Không Khiếp Sở gồm trăm ngàn kệ, *Luận Giữa và Luận Mười Hai Cửa đều từ trong ấy mà soạn ra.*". Luận Mười Hai đã được chỉ ra là cứ đúng y theo [trường hợp của] Luận Giữa mà hiểu, ắt đủ thấy là ở sau Luận Giữa vậy.

Hỏi : Hai mươi sáu bài kệ [của Luận Mười Hai] này so với Luận Giữa khác và giống nhau ra sao ?

Đáp : Trong hai bài kệ của cửa đầu tiên, thì bài kệ trước mà so với các kệ của Luận Giữa, thì tựa như bài kệ thứ hai để giải thích về "tám không" trong phẩm Nhân Duyên. Bài kệ tiếp theo là trích dẫn kệ trong Luận Bảy Mười.

Bài kệ duy nhất trong cửa thứ hai thì giống như bài kệ đầu tiên thuộc đoạn riêng phá về bốn duyên trong Luận Giữa.

Trong ba bài kệ của cửa thứ ba, thì bài kệ đầu là bài kệ kết thúc phân phá bốn duyên [của Luận Giữa]; bài kệ kế là bài kệ lập thành bốn duyên [của Luận Giữa]; bài kệ cuối là bài kệ nêu lên phi duyên để dứt khoát phá bốn duyên [của Luận Giữa].

Về mười một bài kệ của cửa thứ tư, thì bài kệ đầu Luận Giữa không có. Mười bài kệ còn lại hoàn toàn giống với phẩm Ba Tướng [của Luận Giữa].

Bài kệ duy nhất của cửa thứ năm đồng với bài kệ trong phẩm Sáu Loại [của Luận Giữa].

Bài kệ duy nhất của cửa thứ sáu và bài kệ duy nhất của cửa thứ bảy, Luận Giữa đều không có. Song ý thì giống với phần phá nơi cửa tự và tán của phẩm Ba Tướng.

Bài kệ duy nhất của cửa thứ tám giống với bài kệ thứ hai trong phẩm Hành của Luận Giữa.

Bài kệ duy nhất của cửa thứ chín Luận Giữa không có, còn ý thì giống với bài kệ đầu giải thích về "tám không" [của Luận Giữa].

Hai bài kệ của cửa thứ mười, thì bài kệ đầu giống với bài kệ thứ nhất trong phẩm Phá Khô, bài kệ sau giống với bài kệ thứ mười hai [áp chót] giải thích về "tám không" trong phẩm Nhân Duyên.

Bài kệ duy nhất của cửa thứ mười một Luận Giữa không có, song lấy ý trong phần phá ba nhà trong số mười nhà trong phẩm Nhân Quả của Luận Giữa mà làm ra.

Bài kệ duy nhất của cửa thứ mười hai giống với bài kệ phá nơi cửa ba thời thuộc phẩm Ba Tướng.

Đến đây lấy ba điều mà tóm lại mọi ý như sau : một là hoàn toàn dùng các kệ của Luận Giữa; hai là trích dẫn Luận Bảy Mười; ba là các kệ mà hai Luận kia không có, hoặc [có thể] là đồng với Luận Không Khiếp Sợ. "

5. Cửa thứ năm: Các điểm giống và khác nhau so với *Luận Giữa*
Luận này cùng với Luận Giữa đồng hiển lên chính Đạo, đều chấm dứt hết mọi luận đoán quanh co, cùng đến mức tốt lý không khác gì nhau. Song so trên phương diện văn nghĩa, thời tóm lại thành mười điểm khác nhau như sau:

(i) Một là tên của hai Luận khác nhau ở chỗ lý và giáo.

(ii) Hai là tông có cảnh và trí thuộc hai sự thật không giống nhau.

(iii) Ba là Luận Giữa trình bày một lúc cả Đại lẫn Tiểu thừa, Luận Mười Hai thì chỉ hiển bày Đại thừa mà thôi. Điểm thứ ba này có trình bày cận kề trong Huyền Nghĩa.

(iv) Bốn là khác nhau về vai trò chính và phụ của trình bày ra hay phá đi. Như Luận Giữa thì phá là chính mà trình bày ra là phụ; còn Luận này lại trình bày ra là chính mà phá là phụ. Sở dĩ như vậy là vì Luận Giữa trước hết tuyên nói lại "tám không", rồi nói là nói tóm tám điều ấy tổng phá hết tất cả các pháp; thế nên cho thấy rõ là lấy phá làm chính. Luận này vào đầu nói giải thích tóm lược về nghĩa của Mahāyāna, không hề nói là phá, thế nên lấy nghĩa trình bày ra làm chính.

(v) Về lời lẽ thì khác nhau ở chỗ dịu dàng và sáng tỏ. Dịu dàng và sáng tỏ ở đây là nói cho cứng rắn và mềm mại. Luận này quán sát tuần tự, ý văn uyển chuyển nên gọi là Luận dịu dàng; còn Luận Giữa phần lớn phản đối bác bỏ trong ngoài, công kích Đại Tiểu, nên xưng là Luận sáng tỏ. Thế nên mới gọi là Luận dịu dàng và sáng tỏ khác nhau.

(vi) Sáu là các phẩm khác nhau về nghĩa quán và phá. Luận Giữa phần nhiều hay nêu tựa đề là "phá"; Luận Mười Hai thì chỉ xưng là "quán". Trong Quan cũng cho rằng: Luận Giữa khứ hết bên trong cho thông mọi bế tắc, Luận Mười Hai quán cửa cho tinh để đến tận nơi chốn. Sở dĩ mà có quán và phá khác nhau là vì thứ nhất

giống như phần dụn dụn và sáng tỏ trên đã nói: thứ hai, Luận Giữa phá bỏ là chính mà trình bày ra là phụ, Luận này trình bày ra là chính mà phá bỏ đi là phụ, nên mới có quán và phá khác nhau.

(vii) Bảy là các bài kệ khác nhau ở chỗ hợp và lia. Luận Giữa hợp lại thành một phẩm Nhân Duyên, thì Luận này lại tách lia ra làm ba cửa.

(viii) Tám là văn khác nhau ở chỗ nói rộng và tóm lược.

(ix) Chín là về nguồn gốc xuất phát khác nhau ở chỗ trước và sau.

Hai điểm tám và chín này đã có giải thích ở trên rồi.

(x) Mười là khác nhau ở chỗ có phần văn xuôi và không có phần văn xuôi.

Hỏi: Thế nào là trình bày ra là chính mà phá bỏ đi là phụ; và phá bỏ đi là chính mà trình bày ra là phụ?

Đáp: Tôi không nói rằng Luận này ý chính là trình bày ra mà phá bỏ đi là phụ, mà cũng không nói rằng Luận Giữa ý chính là phá bỏ đi mà trình bày ra là phụ. Song Luận này trình bày về giáo pháp của Phật thì tà chấp tự bị phá; còn Luận Giữa nếu phá tà chấp thời giáo pháp của Phật tự động được trình bày rõ ra vậy.

Hỏi: Văn xuôi của Luận này là do ai làm ra?

Đáp: Văn xuôi của Luận Giữa là do Thanh Mục sáng tác, văn xuôi của Luận Một Trăm là do Thiên Thân viết thành. Có người cho rằng Luận Mười Hai Cửa này phần kệ là do Long Thụ tạo, còn phần văn xuôi thì cũng vẫn là do Thanh Mục chú giải; song cũng có các bài kệ do Thanh Mục trích dẫn ra như bài kệ của Luận Bảy Mười trong cửa đầu tiên, hai bài kệ trong cửa thứ ba và một bài kệ trong cửa "Người làm". Họ cho rằng bốn bài kệ ấy là người sau này trích dẫn ra.

[Riêng tôi thời] cho rằng kệ và văn xuôi của Luận này đều do Long Thụ tự làm ra. Tóm đưa ra ba chứng cứ như sau : Một là năm trăm bài kệ của Luận Giữa, văn từ đã nhiều như thế, nên có người đời sau chú giải [là phải rồi]; Luận Một Trăm cũng vậy. Trong khi Luận này chỉ có hai mươi sáu bài kệ không thành quyển tập gì nổi, lại [các kệ đều] tựa như Luận Giữa, thế nên đúng là tự ngài giải thích lấy vậy. Hai là Thanh Mục chú thích Luận Giữa có nói: "Bồ tát Long Thụ vì các người ấy mà tạo bộ Luận *Giữa này...* ", **trong khi Luận Mười Hai nói : "Ta xót thương các người ấy muốn họ được khai ngộ...", lại có nói : "Thế nên ta nay giải thích về Không... "** Đã xưng là "ta" như thế, thì đủ thấy là Long Thụ tự nói. Trường hợp Luận Một Trăm ắt khác hẳn với S|tra, cho nên

thấy rõ chỗ khác của bốn con; song Luận này không phải vậy, nên chúng tỏ là do Long Thụ tự làm ra. Ba là Long Thụ tạo luận theo nhiều thể thức : tạo Luận Giữa thì thuần là kệ, còn tạo Mười Hai Cửa này thì cho văn xuôi xen vào.

Nay ý tôi muốn nói là vấn đề này khó mà quyết đoán được; nếu ai có chứng cứ chính xác cho thấy phần văn xuôi là do người sau này làm ra, thì tôi không dám không nghe theo.

A Giải Thích Phần Tựa

Toàn văn của Luận này gồm một quyển, nghĩa thì gồm ba chương : trước hết nói tóm lên ý tạo Luận; kế là trình bày chi tiết về mười hai cửa, đó là phần thân chính của Luận; sau cùng là tổng kết về chỗ quy kết cuối cùng của Luận.

Phần đầu hết gồm năm phần : một là nói lên sơ lược về Đại thừa, hai là nói về lợi ích mà tạo Luận, ba là giải thích rõ ý tạo Luận là thích đáng; bốn là chính thức nói về ý nghĩa Đại thừa mà tạo Luận nhằm giải thích; năm là kết luận về chỗ quy kết cuối cùng mà giải thích của Luận đưa đến.

1. Phần một sơ lược về Đại thừa

Phần một gồm năm câu : một, đưa lời mở đầu "**Xin thưa rằng" ra; hai, nói về ý "sẽ nói"**; ba, bàn về giảng giải "sơ lược"; bốn, bàn về nghĩa "giảng giải"; **năm, trình bày vấn đề được giảng giải.**

Câu thứ nhất

"Xin thưa rằng" là [một trong các] cách thức khác nhau để mở đầu luận. Luận Giữa vào đầu nêu lên "tám không" là đề tài để mà luận; Luận Một Trăm vào đầu thì tôn kính Tam Bảo muốn ngỏ ý cầu gia hộ; Luận này [vào đầu] mở lời ngay là "**xin thưa rằng**". **Nguyên vì cách tạo luận bất đồng, thích ứng** theo thời mà sử dụng.

- Lại nói "xin thưa rằng", thì đối đáp qua lại gọi là luận, nói thẳng ra thì gọi là thưa nói; nay ý không muốn nói là đối đáp qua lại, nên mới nói là "xin thưa rằng". Sở dĩ nói thẳng ra như thế là vì Long Thụ xuất hiện nơi đời quả thật không khác gì Phật; ngài trình bày ra điều gì không một ai dám hỏi, thế nên mới phải tự nói lên là "xin thưa rằng".

- Lại do vì ngài trình bày ra đề tài mà ngài muốn giải thích là Đại thừa vốn rất thâm sâu, không ai đủ khả năng đặt câu hỏi được, thế nên phải tự nói lên là "**xin thưa rằng**".

- Lại vì ngài muốn trình bày tóm lược các điểm trọng yếu mà thôi, không phải là lúc hỏi này nọ, thế nên mới nói lên là "xin thưa rằng".

Câu thứ hai

Câu thứ hai là "Giờ đây tôi sẽ" ý nói là hứa sẽ nói. Nói gì là phần sau đó, còn ngay giờ là chỉ nêu lên cái ý "hứa" mà thôi, nên nói là "giờ **đây tôi sẽ**".

Câu thứ ba

Câu thứ ba là "sơ lược": một, do so với sự trình bày tường tận của Luận Không Khiếp Sợ, nên coi Luận này là "sơ lược"; hai, do sánh với sự trình bày cặn kẽ của Luận Giữa, nên vẫn tự ở đây được coi là "sơ lược".

- Lại Luận Không Khiếp Sợ mà nói tường tận là nói về quán sát chân chính và giữ vững vị thế ở giữa, còn giờ đây Luận này chỉ là nói sơ lược thôi.

- Lại trong pháp Đại thừa có hai phần : một là phần Có, hai là phần Không. Nay là giải thích sơ lược về Không, chứ không phải giải thích về Có, nên nói là "**sơ lược**".

- Lại khi trình bày về Đại thừa rất thâm sâu này, tác giả phải khiêm nhường, nên mới nói là "sơ lược". Như khi Bồ tát Kim Cương Tạng nói về ý nghĩa của mười bậc, [thì cũng nói là] mười bậc rất thâm sâu, nay chỉ nói tóm lược mà thôi.

- Lại nếu muốn cho trình bày tường tận thì tuy có đến tám mươi ngàn, mà thật ra chỉ nói lên "một đường" mà thôi. Nay chỉ luận về "đường", nên nói là "sơ lược".

- Lại để cho thấy là "tóm lược" có thể thu trọn "tường tận", và nêu rõ ra rằng tường tận và tóm lược không phải là hai, nên mới nói là "sơ lược".

- Lại cho thấy là căn tính chậm lụt vào thời chỉ còn hình tượng Phật và thời mật Pháp không đủ sức nghe nhiều nổi, thế nên ngài chỉ nói "sơ lược". Như Luận Trí Độ có nói : "Côn Lặc gồm ba triệu hai trăm ngàn lời. Người đời sau ý nông lực cạn, tuổi thọ ngắn ngủi, các bậc đấng đạo thấy vậy lược soạn thành ba trăm hai chục ngàn lời. "

Câu thứ tư

Câu thứ tư là "giảng giải", tức tiếp nói về "giảng **giải**", **Luận Trí Độ khi giải thích phẩm Vô Tác** có nói về mười cửa để nói lên Prajw{ gồm như là giải thích, phân biệt, pháp cú, nông dễ v.v.... Long Thụ dùng đủ hết mười cửa để giải thích về Đại thừa; nay chỉ

tóm nêu lên một cửa "giảng giải". Nói "giảng giải" ở đây có nghĩa là phá tất cả các mê lầm nhằm đưa ra giải thích rõ về giáo pháp của Phật, nên mới nói là "giảng giải".

Câu thứ năm

Câu thứ năm là "Mah{y{na", tức nêu lên đề tài được giảng giải. Nêu ra đề tài để giảng giải như thế, thì một là để cho biết rằng Luận này không phải là các Luận Tiểu thừa này khác. Như Luận Thành Thực thời nói: "Tôi muốn chính thức luận *bàn về thật nghĩa của Tam Tạng*", thì Luận ấy chỉ là giải thích về Tiểu thừa. Nay để cho biết ở đây không phải loại Luận ấy, nên mới nêu Đại thừa ra vậy.

Hai nữa là để cho biết rằng Luận này không phải là các Luận trình bày chung cho cả Đại lẫn Tiểu thừa; Luận đây chỉ nói riêng về Đại thừa thôi, nên chỉ nêu lên có Đại thừa.

Hỏi : Luận Giữa có sao không đề cập đến vấn đề giảng giải Đại thừa ?

Đáp : "Tám không" tức là Đại thừa, nên không cần phải đề cập đến Đại thừa nữa. Lại Luận Giữa thời trình bày về Đại thừa là chính mà trình bày về Tiểu thừa là phụ; Luận này chỉ nhằm trình bày về Đại thừa chứ không kiêm trình bày luôn về Tiểu thừa, nên chỉ nêu lên có mỗi Đại thừa mà thôi.

- Lại Luận Giữa vào đầu là nói về nghĩa "đề tài được trình bày", Luận này vào đầu là nói lên nghĩa "trình bày về đề tài". Đề tài được trình bày là vì "tám không" là đề tài được đề xướng ra, nên mới nói ["tám không"] là nghĩa "đề tài được trình bày". Luận này nói lên "trình bày về đề tài" là do câu nói "giảng giải sơ lược"; thì giảng giải như thế tức chính là Luận chủ động công việc trình bày, mà Mah{y{na là Kinh được đưa ra trình bày.

- Lại Luận Giữa vào đầu nêu lên "tám không", thì đó là Kinh trợ cho Luận; giờ Luận này trước hết nói là "giảng giải sơ lược", thì có nghĩa là Luận trình bày Kinh.

- Lại tất cả các Luận có bốn thể thức như sau: (i) Một là trước sâu mà sau cạn, tức là Luận Giữa. Do trước nói về Đại thừa nên sâu, sau bàn đến Tiểu giáo nên cạn; đó là nói về ý nghĩa mười phương chư Phật xuất hiện nơi đời, mục tiêu có chính có phụ: chính là vì Đại thừa nên xuất hiện, phụ là vì Tiểu thừa nên ra đời. Luận Giữa là nêu lên ý ấy vậy. (ii) Hai là trước cạn mà sau sâu, tức là Luận Một Trăm. Do trước nói về xả tội, sau nói về xả phúc; trước nói về chúng sinh là Không, sau nói về các pháp là Không; thì đó là cho

thấy chư Phật ba đời mà xuất hiện nơi đời là khiến cho chúng sinh tu hành từ cạn đến sâu. Luận Một Trăm nói lên ý này vậy. (iii) Ba là trước sau đều sâu, tức Luận Mười Hai Cửa. Ở đây nói lên chư Phật ba đời vì chư Bồ tát mà nói pháp vô cùng thâm sâu. Mười Hai Cửa nêu lên ý ấy vậy. (iv) Bốn là trước sau đều cạn, tức là các Luận tiểu thừa vậy.

- Lại giải thích Đại thừa có nghĩa là nói lên ý [tại sao] ba đời chư Phật xuất hiện nơi đời, vốn là do một nhân duyên thuộc một sự việc lớn lao, song do chẳng đặng dừng mà phải nói về Tiểu thừa; nói Tiểu thừa ấy chung cục là để nói về Đại thừa. Nay Luận này muốn nêu lên bốn ý của ba đời chư Phật nên giải thích thiên về Đại thừa.

- Lại Đại thừa là chân thật, còn Tiểu thừa là phương tiện; Đại thừa là gốc gác, tiểu thừa là cành ngọn. Nếu đắc được gốc và thật thì ngọn và tạm cũng đều đắc được, nên giải thích thiên về Đại thừa.

2. Phần hai, lợi ích của tạo Luận

a. Hỏi

Phần hai là nói sơ lược về lợi ích, bắt đầu từ chữ "Hỏi :..." *trở xuống*. Năm câu ở trên đều là nói tổng quát về đại ý [của Luận]. Bốn chương từ đây trở xuống gọi là giải thích riêng.

Giờ đây trước tiên nói về ích lợi của sự "giảng giải sơ lược" này. *Sở dĩ trước hết nói về lợi ích của sự "giảng giải sơ lược" là để cho thấy rõ Bồ tát khi tạo luận thời lấy việc cứu vớt muôn loài làm niềm hoài mong của mình vậy.*

- Lại đầu mỗi việc tạo luận vốn rất nhiều khúc mắc : Hoặc để chỉ rõ ra chỗ khuyết của người khác và nói lên chỗ giỏi của mình, hoặc để đưa lại danh lợi, đồ chúng và thế lực, hoặc tự sợ mình thua kém thế nên tạo luận. Nay tạo luận ở đây hoàn toàn không giống các thứ ấy, mà chỉ do để ích lợi muôn loài, thế nên mới nói về lợi ích.

- Lại Luận Trí Độ có nói: "Bồ tát sau khi đắc được nhãn không sinh thì không còn việc gì phải làm nữa, ngoài việc xây dựng chúng sinh và tạo một cõi Phật thanh tịnh". Do bởi Long Thụ lưu dấu nơi hải cung đạt đến nhãn không sinh, chỉ mong hoàng Đạo lợi người, nên trước tiên phải nói về lợi ích.

- Lại Đại Phẩm có nói : "Bồ tát vì việc đại sự mà hoạt động". Đại sự chính là việc cứu độ tất cả chúng sinh. Nay Long Thụ là người thực hành prajñā và cũng là để thành đạt đại sự, thế nên giờ phải

nói về lợi ích.

- Lại trên kia nói là " giảng giải sơ lược về Đại thừa", có nghĩa là trên hoàng đại Đạo; nay bàn đến việc dưới lợi chúng sinh. Bỏ tất hoài mong không ngoài hai sự việc ấy.

- Lại Hoa Nghiêm có nói: "Kim cương chỉ từ tính chất của kim cương mà ra, chứ không từ các báu khác mà ra; Bồ đề tâm chỉ từ đại bi mà sinh, chứ không từ bất cứ thiện pháp nào sinh hết.". Bỏ tất do đó lấy đại bi làm gốc, thế nên tạo luận là chỉ để ích lợi muôn loài mà thôi.

Chiếu theo văn trong phần này thời phân làm hai đoạn : trước là hỏi, sau là đáp. Hỏi ở đây vừa đúng là hỏi mà cũng vừa đúng là bắt bẻ. Sở dĩ mà nói là hỏi, là ở chỗ : Như Lai nói Kinh đã đủ ích lợi lớn rồi, thì nay giải thích Đại thừa thử hỏi có lợi gì?

Còn khi nói là bắt bẻ, là ở chỗ : Phật có ba thông đạt chiếu soi, với năm mắt thấu suốt, những ai cần phải làm lợi cho, ngài đều đã làm lợi xong xuôi; còn những ai chưa được lợi, ngài đã gieo cho nhân duyên sẽ đắc lợi. Nay đi giải thích về Đại thừa thời được cái lợi gì? Lại Phật nói Kinh là có lợi hay là không có lợi? Nếu nói Kinh là có lợi, thì Luận để mà làm gì; còn nếu nói Kinh là không có lợi, thì Kinh để mà làm chi !

b. Đáp

Trong đoạn "Đáp" lại phân làm hai đoạn: (1) Một là nói về Kinh mà ngài muốn trình bày. (2) Hai là bàn về lợi ích của việc tạo luận.

(1) Sở dĩ trước hết nói về Kinh mà ngài muốn đưa ra trình bày là vì: Thứ nhất, ngài muốn ca ngợi Kinh được trình bày kia là vô cùng thâm sâu, tức đồng thời cũng là nói lên Luận mà trình bày ra Kinh kia là Luận đệ nhất, khiến cho mọi loài khởi lên lòng tin đối với Luận, thế nên mở đầu vào trước hết là phải đề cập đến Kinh.

- Thứ hai, trước nói đến Kinh Phật là để nêu lên chỗ mê mờ của chúng sinh. Do Kinh Phật rất thâm sâu, phải căn tính bén nhạy thì mới hiểu nổi; còn căn tính chậm lụt thời mạt thời không sao tỏ ngộ được; thế nên trước đưa chỗ mê ra là để sau đó nói lên người mê.

- Thứ ba, ngài muốn đưa Kinh ra để mà chiếu lệ theo đó rằng Như Lai nói Kinh đã có lợi lớn như thế, thì nay tôi tạo Luận lẽ nào lại không có ích gì hết hay sao? Nếu như để trả lời câu bắt bẻ ở trên, thì ý ở đây là: Phật vì để đem lại ích lợi cho người có căn tính bén nhạy, thế nên ngài nói Kinh; tôi vì để lợi ích cho người có căn tính chậm lụt, thế nên tôi tạo Luận. Phật vì những người có kết duyên với Phật, nên ngài nói Kinh; tôi vì những người có kết duyên với

tôi, nên tôi tạo Luận. Cũng chẳng khác gì A Nan giáo hóa Tu Bạt, hay như La Vân độ ông lão ở phía đông thành.

Về việc Phật nói Kinh thời có hai nghĩa cần phải trình bày là : một là nói về giáo, hai là bàn về duyên. Duyên là duyên của giáo, giáo là giáo của duyên; thế nên giáo xứng với duyên, duyên xứng với giáo. Giáo xứng với duyên, nên đúng theo bệnh mà cho thuốc; duyên xứng với giáo, nên y như pháp mà uống mà hành. Thế nên cảm ứng tương ứng mà liền ngộ đạo.

Đoạn đầu của "Đáp" này lại phân làm ba phần : trước hết là lập lại "**Mahayana**"; hai là nói về người nói; ba là bàn đến giáo pháp được nói.

"Mười phương ba đời chư Phật" là nói về người nói. Sở dĩ phải nêu lên nhiều Phật như vậy là ngại Phật ở một phương giáo hóa có phần hạn chế không nói tận hết lý được, thế nên mới nêu lên nhiều Phật như vậy.

- Lại để phủ nhận giáo lý Tam Tạng chủ trương chỉ có ba đời chư Phật nói Pháp, chứ không có mười phương chư Phật nói Pháp, thế nên mới nêu ra nhiều Phật.

- Lại chư Phật xuất hiện nơi đời, thì hoặc nói Tiểu thừa hoặc nói Đại thừa, song rốt cùng mà nói, không Phật nào lại không nói Đại thừa, thế nên mới nói lên nhiều Phật. Như Pháp Hoa có nói: "*Thế Tôn sau khi nói Pháp khá lâu rồi, thời sẽ phải nói về Pháp chân thật.*" - Lại để xác nhận Luận tuy giản lược, song lại trình bày hết được giáo pháp của ba đời mười phương chư Phật, nên mới nêu lên nhiều Phật.

- Lại để cho thấy rõ là một khi mê muội giáo pháp tức là mê muội khắp hết đại giáo của mười phương ba đời chư Phật, thế nên mới nêu lên nhiều Phật như vậy.

"Tạng pháp rất thâm sâu" là [phân ba, lại phân làm hai : trước hết] (i) nói về pháp được [chư Phật] nói lên, ngang thì dứt hết trăm điều "không phải", dọc thì vượt ngoài bốn chủ trương, nên mới nói là "**thâm sâu**". *Sâu của những gì sâu, nên nói là "rất"*.

- Lại dứt đường ngôn ngữ diệt chỗ tâm hành thì gọi là "rất thâm sâu".

- Lại chúng sinh trong chín đường không thể nào đo lường nổi, mà chỉ duy Phật với Phật mới suy cứu được cùng tận, nên gọi là "rất thâm sâu". Song đối với Phật thì chưa từng có gì là "thâm sâu", mà do thể theo chúng sinh không biết được nên mới nói là "**thâm sâu**".

Làm quy tắc mô phạm cho sáu nẻo nên xưng là "pháp".

Không lụy nào không tịch lặng, không đức nào không viên mãn, nên xưng là "tạng".

(ii) "Vì các bậc căn tính bén nhạy có đại công đức mà **nói " thứ hai nói về duyên mà giáo nhằm đáp ứng. Tu tập năm "độ" lâu đời thì gọi là "đại công đức"; đã sớm tu tập Prajw{ nên gọi là "căn tính bén nhạy".**

Lại tu tập ba "độ" đầu hết thì gọi là "đại công đức", tu ba "độ" sau thì gọi là "căn tính bén nhạy".

Trước là nói về sự vĩ đại của Pháp được [chư Phật] nói, nay là nói về chỗ vĩ đại vì người [của chư Phật]. Lại trước là Người nói pháp vĩ đại; còn "tạng **pháp rất thâm sâu" là nói cho Pháp vĩ đại; giờ để nói về** Người thọ pháp vĩ đại, nên mới nói là "căn **tính bén nhạy có đại công đức" vậy.**

(2) Từ câu "Chúng sinh đời mạt... " trở xuống là đoạn hai trong phần Đáp này, nói về lợi ích của việc tạo Luận, và cũng phân làm ba phần : i) Một là nói về dưới lợi chúng sinh. ii) Hai là nói về trên hoằng đại Đạo. iii) Ba là tổng kết có đủ hai lợi ích đó, thế nên tạo Luận.

i) Phần đầu lại gồm hai phần nhỏ : a. Thứ nhất nói về việc chúng sinh tuy thọ nhận giáo pháp mà lại bị mê lầm. b. Thứ hai nói về việc luận chủ phá mê mà làm Luận.

a. Phần thứ nhất gồm bốn câu : "Đời mạt " là câu đầu, chỉ cho thời gian khởi lên mê lầm. Tiến trình diệt của Phật pháp phân làm ba thời, một là thời chính pháp kéo dài năm trăm năm, hai là thời tượng pháp kéo dài một ngàn năm, ba là thời mạt pháp kéo dài mười ngàn năm. "Đời mạt" ở đây không phải là chỉ cho thời mạt pháp thứ ba, mà do bởi lấy thời chính pháp làm gốc, nên thời tượng pháp được coi là "mạt". "Mạt" có nghĩa là suy mạt; thời tượng pháp gần như là mạt, thế nên cùng một nghĩa với "mạt". Nếu muốn phân tượng pháp và mạt pháp thành hai thời, thì cũng được [, và lúc đó sẽ thành] ba thời như đã nói trên.

"Chúng sinh" là câu hai, nói về người mê lầm giáo.

"Phúc mỏng căn độn" là câu ba, nói về nguyên do mê lầm giáo. Do tu phúc và huệ không được lâu đời, nên gọi là "phúc mỏng căn độn". Lại, do tu phúc và huệ thuộc loại có đặc được thì cũng gọi là "phúc mỏng **căn độn"**.

"Tuy tìm tòi nơi Kinh văn song không thể thông đạt **được" là câu bốn, chính thức nói về việc khởi lên mê lầm**. Có bốn hạng chúng sinh đều bị coi như là đánh mất Đạo: một là tại gia phát khởi các ái, tự động mất Đạo; hai là xuất gia [song lại là] ngoại đạo, thì gọi là tự làm mất Đạo; ba là người theo Tiểu thừa mất Đạo ở chỗ không biết rằng [Phật] nói Tiểu thừa là để khai thông đến Đại thừa, mà lại đi chấp Tiểu thừa chống kháng lại Đại thừa; bốn là người theo Đại thừa song mất Đạo ở chỗ học [pháp] Đại thừa không có gì đặc hết mà lại thành Đại thừa có đặc được.

Song ngay trong phạm vi Đại thừa lại có hai loại mất Đạo : một là bỏ gốc tìm ngọn; hai là câu gốc song lại lầm lẫn đủ thứ.

Lại Phật pháp có hai loại: một là Tiểu thừa, hai là Đại thừa. Trong hai loại này, mỗi loại lại gồm hai loại : một là "duy chỉ", hai là "không phải duy chỉ". Nói "duy chỉ" và "không duy chỉ" ở đây thông thường được nói theo hai phương diện : một là "duy chỉ" và "không duy chỉ" theo phương diện duyên, hai là "duy chỉ" và "không duy chỉ" theo phương diện giáo.

"Duy chỉ" và "không duy chỉ" theo phương diện duyên là : Giáo pháp của Phật vốn có nghĩa là nhân duyên "không duy chỉ"; song do thọ nhận lấy giáo pháp nhân duyên "không duy chỉ" ấy mà thành là "duy chỉ" có đặc được.

"Duy chỉ" và "không duy chỉ" theo phương diện giáo là : Phật thuận theo duyên "duy chỉ" và "không duy chỉ" ấy mà nói thành hai giáo "duy chỉ" và "không duy chỉ".

Hỏi : Các thuật ngữ "duy chỉ" và "không duy chỉ" này là lấy từ Kinh văn nào ra vậy ?

Đáp: Trong Luận Đại Trí Độ có nói: "*Không của hai Thừa được gọi là duy chỉ là Không; còn Không của Bồ tát thì gọi là không phải duy chỉ là Không.*" Hỏi: "Duy chỉ" và "không duy chỉ" của Đại thừa ra sao ?

Đáp : Đại Phẩm có nói: "*Vì những người mới học mà nói sinh và diệt như huyễn hóa, và không sinh không diệt thì không phải như huyễn hóa*". Theo đó thì "duy chỉ" sinh và diệt mới là huyễn hóa, thế nên mới gọi là "duy chỉ".

Đời mạt do không biết rõ về các lý lẽ "duy chỉ" và "không duy chỉ" theo duyên và giáo này, nên Luận mới nói là "tuy tìm tòi nơi Kinh văn, song không thể **thông đạt được**".

b. Từ câu "Tôi thương xót các hạng người ấy..." trở xuống là phần hai nói về ý tạo Luận để trình bày rõ về Kinh. Thiên ma thì bị lừa

ái thiêu đốt; ngoại đạo thì bị các nhận định làm hại; chấp Tiểu thừa chống kháng lại Đại thừa thì báng pháp hủy người, tạo nghiệp vô gián; thiên chấp "không đoạn diệt" Đại thừa thì bài bác không có tội phúc, nên cũng hiện đời đoạn thiện, sau này nhập địa ngục vô gián. Bồ tát mới "thương xót" là vậy.

"muốn giúp họ khai ngộ" là vì các người độn căn ấy mà thể theo Đại thừa giảng giải sơ lược mười hai sự để khai ngộ họ. Song [nơi mặt bản thể,] nếu chúng sinh cũng đồng như Bồ tát thì không cần phải tạo Luận, mà nếu chúng sinh thật sự khác với Bồ tát thì cũng không cần phải tạo Luận. Đứng ra thì phải nói là chúng sinh cũng đồng như Bồ tát, song tùy nơi duyên mà thành khác, thể nên mới tạo Luận. Đại Phẩm có nói : "*Lãnh vực chúng sinh tức chính là lãnh vực chân thật. Không phải là do Bồ tát đem chúng sinh đặt vào nơi lãnh vực chân thật [mà chúng sinh thành ra chân thật], mà do vì chúng sinh vốn không khác gì với lãnh vực chân thật, nghĩa là khi ở nơi chúng sinh thì lãnh vực chân thật trở thành lãnh vực chúng sinh, thế nên mới có nghĩa Bồ tát đặt để chúng sinh vào lãnh vực chân thật.*" Song lãnh vực chúng sinh vốn đã không có lãnh vực gì hết, thì làm sao lại có lãnh vực chân thật được, thế nên đủ rõ chưa từng bao giờ có hư dối hay chân thật vậy.

ii) Lại từ câu "muốn làm rạng rỡ đại pháp vô thượng *của Như Lai...*" trở xuống là phần hai nói về ý trên hoàng đại Đạo. Chúng sinh mê lầm về giáo pháp, nên tà nghĩa che mờ mất chính Kinh; nay ngài muốn trên báo đền ân Phật, nên tóm lược nói lên đại ý. Văn trong đoạn này gọn mà dễ hiểu, đây là một truyền thuyết đã từ lâu vào thời đại Hà, nên Kinh Ma Gia có nói: "Long Thụ bồ tát thấp lên ngọn *đuốc chính Pháp diệt hết mọi chướng che của tà kiến*". Thập pháp sư có nói: "Long thụ bồ tát làm cho đại Pháp *của Như Lai ba phen khai tỏ nơi Diêm Phù*". Long Thụ truyền cũng nói: "Mặt trời *trí huệ xụp, người này làm chiếu lại; đời mê ngủ đã lâu, người này đánh thức giậy*". Mọi trích dẫn ấy đều cho thấy rõ lên cái ý "dưới xót thương trên hoàng đạo" vậy.

iii) "cho nên mới giải thích sơ lược về ý nghĩa của *Mahàyàna vậy.*" là phần ba, đúc kết lại cái ý vì sao tạo Luận.

3. Phần ba, tính cách thích đáng của việc tạo Luận

Từ chữ "Hỏi :..." trở xuống là phần ba nhằm giải thích cho hoàn toàn sáng tỏ ý nghĩa "sơ lược" ở trên. Trước là hỏi, kế đến là đáp. Ý của câu hỏi như sau: