

TRUNG LUẬN (MADHYAMAKAKÀRIKÀ)

Tác giả: Bồ tát Long Thọ (Nàgàrjuna)

Hán dịch: Tam tạng Pháp sư Cưu Ma La Thập

Việt dịch: Thích Viên Lý

TRUNG LUẬN QUYỂN THỨ NHẤT

PHẨM THỨ NHẤT: QUÁN NHÂN DUYÊN

Chẳng sanh cũng chẳng diệt. Chẳng thường cũng chẳng đoạn. Chẳng đồng nhất cũng chẳng sai biệt. Chẳng đến cũng chẳng đi. Có thể đề ra, nêu lên (Đức Phật giảng dạy) nhân duyên này để diệt trừ những hý luận một cách thiện thuật. Con cúi đầu đánh lễ Đức Phật; trong tất cả các học thuyết, thánh giáo, những lời dạy của Ngài là những giáo lý tối tôn, vô thượng.

Các pháp (muôn sự muôn vật) đã chẳng phải tự sanh (sanh ra từ tự thể) cũng chẳng phải được sanh ra từ một vật thể khác (tha sanh) mà cũng chẳng phải từ Tự và Tha cộng lại mà sanh (cộng sanh) lại càng chẳng phải vô nhân (không có nguyên nhân) vì thế biết rằng: các pháp vốn vô sanh.

Giống như tự tánh của các pháp, không nằm ở (hiện hữu) trong duyên (những yếu tố, điều kiện), và, vì do không có tự tánh nên, cũng không có tha tánh.

Lưu ý: Bắt đầu từ trang kế tiếp, tất cả những giòng chữ nằm trong ngoặc đơn () có dấu hoa thị (*) ở trước, là lời chú thích giản lược của dịch giả.

Các pháp được sanh ra từ bốn duyên đó là: Nhân duyên (* pháp hữu vi, sanh diệt); thứ đệ duyên (* đẳng vô gián duyên: tâm, tâm sở sanh diệt nối tiếp nhau không gián đoạn); duyên duyên (*sở duyên duyên: tâm sở pháp cùng với tâm tương ưng) và tăng thượng duyên (*nguyên tố quyết định; sắc đối đãi với tâm và ngược lại; do năng lực ứng dụng thù thắng của tâm đã tạo cho sắc tức ngoại cảnh sắc trần có được những ý nghĩa, tác dụng...), ngoài bốn duyên trên, không có duyên thứ năm.

Quả (* chỉ các Pháp, muôn sự muôn vật) được sanh ra từ các duyên hay là từ nơi phi duyên (phi điều kiện và yếu tố)? Trong các duyên đó là đã có sẵn Quả (*các pháp) hay là trong các duyên đó không có quả?

Nhân chính là Pháp (vật thể) sanh ra Quả, Pháp đó gọi là Duyên như thế thì, nếu Quả đó chưa sanh thì tại sao, vì lý do gì không gọi (nó) là Phi duyên (chẳng phải duyên, các yếu tố điều kiện)?

Quả đã có sẵn trước trong duyên (hay không có sẵn trong duyên), có trước hay không cả hai đều không thể truy nhận (vì nếu) trước đó đã không có thì lấy gì (ai) làm duyên (và nếu) trước đó đã có thì cần gì phải mượn nhờ đến duyên?

Nếu Quả đã chẳng phải là hữu sanh (có sự sanh ra) (Phi hữu sanh) mà cũng lại chẳng phải là vô sanh (phi vô sanh), đồng thời cũng chẳng phải là có sanh hay không có sanh (phi hữu vô sanh), thế thì, làm thế nào có thể bảo rằng: có các duyên?

Nếu lúc quả chưa sanh thì lẽ ra không có sự hoại diệt, (vì nếu) hoại diệt thì pháp làm thế nào có thể gá nung vào, vì thế nên: không có Thứ Đệ Duyên.

Như chư Phật đã dạy: Pháp vi diệu chơn thật (pháp thật tướng) trong đó (trong tất cả các không) không có bất cứ vật thể nào để nung gá (vô duyên pháp), thế thì làm gì có (cái gọi là) Duyên Duyên?

Các pháp vốn không có tự tánh (vô tự tánh) nên không có tướng Hữu, thế mà bảo rằng có sự việc như thế, vì vậy nên cái việc (cho rằng) có đó hoàn toàn không hợp lý.

Khái lược hay quảng diễn (dù tóm lược hay giảng rộng) thì vẫn không thể tìm thấy Quả trong Nhân duyên được; nhưng nếu, (quả) không có trong Nhân Duyên thì làm thế nào có thể bảo rằng Quả được sanh ra từ các Duyên?

Và nếu cho rằng trong Duyên không có Quả mà (quả đó lại) được sanh ra từ Duyên vậy thì cái Quả đó tại sao lại (không thể) không từ trong Phi Duyên (chẳng phải các Duyên) sanh ra?

Và nếu, Quả được sanh ra từ Duyên, nhưng, (cái được gọi là) Duyên ấy vốn không có tự tánh, như thế thì, được sanh ra từ cái không có tự tánh vậy thì làm thế nào có thể (bảo được rằng) được sanh ra từ Duyên?

Quả đã không được sanh ra từ Duyên mà cũng chẳng phải được sanh ra từ Phi Duyên, vì thế, Quả không có, nên, Duyên và Phi Duyên cũng không.

PHẨM THỨ HAI: QUÁN SÁT SỰ CHUYỂN ĐỘNG VÀ SỰ KHÔNG CHUYỂN ĐỘNG (Quán Sát Sự Đến Đi)

Nếu đã chuyển động thì không còn đang là chuyển động, nếu chưa chuyển động thì cũng không đang là chuyển động. Tách lìa cái được gọi là đã chuyển động và chưa chuyển động thì lúc đang chuyển động cũng không có nốt cái đang chuyển động.

Nơi nào có sự di động thì chính nơi đó có động tác chuyển động. Chẳng phải cái đã chuyển động hay cái chưa được chuyển động mà chính là sự chuyển động đang chuyển động.

Làm thế nào mà ngay đang khi chuyển động lại có sự (pháp biệt lập) đồng lúc chuyển động? Và, nếu tách rời sự (pháp) chuyển động thì không thể có được cái gọi là đang chuyển động.

Nếu ai chủ trương rằng sự đang chuyển động có cái di động (biệt lập) thì kẻ đó sai lầm, vì, đã tách rời sự chuyển động mà vẫn còn có cái đang chuyển động; nhưng, thực tế thì, chính sự đang chuyển động tự nó đơn độc chuyển động.

Nếu đang khi chuyển động mà có (vật thể) di động thì là đã có hai thứ chuyển động: Một gọi là đang chuyển động và hai gọi là sự đang chuyển động có cái chuyển động (biệt lập).

Nếu có hai sự (pháp) chuyển động thì đương nhiên có hai khứ giả (*khứ giả là một tên gọi khác của ngã, chỉ kẻ đang di động) thì đương nhiên: có hai thực thể (ngã) di động, do vậy mà tách rời người chuyển động (*nguyên động lực, thực thể ngã) thì sự chuyển động không thể có được.

Nếu tách rời người chuyển động thì không thể có được sự chuyển động, vì đã không có sự chuyển động thì làm thế nào có cái gọi là người chuyển động?

Người chuyển động thì không chuyển động và không có người chuyển động thì cũng không có nốt sự chuyển động; tách rời sự chuyển động và nơi không có người chuyển động thì không có sự hiện hữu của vật thứ ba là người chuyển động.

Nếu quan niệm rằng người chuyển động (có cái biệt lập là sự) chuyển động thì làm thế nào nghĩa lý đó có thể tồn tại? vì nếu tách rời khỏi sự chuyển động thì người chuyển động không thể có được (không thể hiện hữu).

Nếu chủ trương rằng (tự thân) người chuyển động có sự chuyển động, như thế thì, có đến hai loại chuyển động khác nhau: một là người chuyển động chuyển động và, hai là sự chuyển động di động.

Nếu ai bảo rằng người chuyển động (đang) chuyển động thì kẻ đó làm lẫn, vì đã tách rời sự chuyển động mà vẫn còn có người chuyển động nên họ mới bảo rằng kẻ chuyển động (bên cạnh còn) có (một vật thể biệt lập) di động.

Cái đã chuyển động tự nó (trong đó) không có điểm (động cơ) xuất phát, cái chưa chuyển động trong tự thân cũng không có bất cứ động cơ phát động nào, và, cái đang chuyển động trong đó cũng không thể tìm thấy bất cứ động cơ phát xuất nào, thế thì, nơi đâu đích thị là nơi có động cơ xuất phát?

Chưa phát động thì không thể có sự đang chuyển động, lại càng cũng không có cái gọi là đã chuyển động, hai sự việc này lẽ ra phải có động cơ xuất phát, nhưng, khi chưa chuyển động thì làm sao có sự phát động?

Không có sự chuyển động, không có cái chưa chuyển động cũng không luôn cái đang chuyển động. Tất cả đều không có điểm xuất phát, thế thì, làm thế nào để có thể phân biệt rõ ràng?

Kẻ chuyển động thì không thể đứng yên (đình trụ), không có kẻ chuyển động thì cũng không có cái gọi là (kẻ) đứng yên, tách rời khỏi kẻ chuyển động và kẻ không chuyển động thì làm gì có cái thứ ba nào là cái đứng yên?

(Đã bảo rằng) kẻ chuyển động thì không thể đang đứng yên (* vì nếu đang đứng yên thì không thể bảo kẻ đó đang di chuyển), làm sao có ý nghĩa nếu bảo rằng kẻ chuyển động đang đứng yên, điều đó không hợp lý: nếu đang khi tách rời khỏi sự chuyển động thì ngay lúc đó không thể có được kẻ đang chuyển động.

Đã chuyển động, chưa chuyển động và đang chuyển động cả ba đều không thể đứng yên, những sự vật có sự đi đứng (* pháp hành chỉ: sự vận hành di động và sự đình chỉ bất động) đều đồng nghĩa với sự chuyển động. (tam thời di chuyển).

Cho rằng sự chuyển động chính là kẻ chuyển động thì việc này không đúng mà bảo rằng sự chuyển động khác biệt với kẻ chuyển động thì cũng không hợp lẽ.

Nếu quan niệm rằng ngay nơi chính sự chuyển động tức là kẻ chuyển động (như thế thì) tác giả và tác nghiệp (*người tạo tác ra nghiệp và nghiệp được tạo tác) lại là một.

Nếu chủ trương rằng sự chuyển động có sự khác biệt với kẻ chuyển động như thế thì: tách rời kẻ chuyển động vẫn có sự chuyển động và tách rời sự chuyển động vẫn có kẻ chuyển động.

Nếu sự chuyển động và kẻ chuyển động là hai và nếu sự đồng nhất và sai biệt được thành lập thì cả hai đều bất thành, như thế thì, làm thế nào (có thể cho rằng có cái gọi là sự chuyển động) có thể thành lập.

Vì có sự chuyển động mà biết có kẻ chuyển động, không thể cho rằng kẻ chuyển động chính là sự chuyển động, vì trước đó không có sự di động cho nên cũng không có kẻ chuyển động di động.

Nhân vì sự chuyển động mà biết kẻ chuyển động, không thể sử dụng sự chuyển động nào khác vì chính ngay trong một kẻ chuyển động không thể có được hai sự chuyển động.

Đã quyết định dứt khoát là có kẻ chuyển động thì không thể dùng ba sự chuyển động (đã, chưa và đang) và nếu không quyết định là có kẻ chuyển động thì cũng không thể sử dụng ba sự chuyển động được.

Sự chuyển động dù quyết định là có hay không (quyết định hay không quyết định) thì kẻ chuyển động cũng không thể sử dụng ba sự chuyển động trên. Vì thế mà sự chuyển động, kẻ chuyển động và nơi chốn chuyển động (sở xứ khứ) cả ba đều không. (* nhân, pháp và thời-không: Thời gian và nơi chốn đều không có tự tánh).

PHẨM THỨ BA: QUÁN LỤC TÌNH

Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý vân vân... sáu tình thức (tính năng), mắt vân vân... sáu tình thức này (nếu không nhờ có tác dụng của) sáu trần (tức ngoại cảnh như) hành (* hành uẩn: có thể hiểu là nghiệp lực, chỉ cho một nhóm ý chí trong đó gồm cả những sinh hoạt thuộc về tính chất ý chí và bản năng. Hành uẩn giữ một vai trò vô cùng quan trọng và đầy tính quyết định), sắc (* Sắc uẩn chỉ cho nhóm vật chất bao gồm bốn đại: đất, nước, gió, lửa) vân vân... thì mắt (chắc chắn) không có khả năng tự thấy tự thể của chính nó, mà nếu không có khả năng tự thấy thì làm thế nào có thể thấy được vật khác.

Ví dụ về lửa thì không thể (thích hợp) để có thể tạo thành (luận lý cho rằng) mắt thấy được muôn sự muôn vật (pháp). Vấn đề này đã được giải đáp một cách tổng quát trong phẩm nói về đã chuyển động, chưa chuyển động và đang chuyển động (* phẩm thứ hai).

Cái thấy nếu chưa đang thấy (lúc chưa thấy) thì không thể gọi là thấy, nhưng, bảo rằng cái thấy có khả năng (để) thấy, việc đó không đúng.

Cái thấy đã không thể có (sự) thấy, (cái) chẳng phải thấy (phi kiến) cũng chẳng thấy, nếu phá trừ xong cái thấy tức là phá trừ kẻ thấy (* cái thấy đã bị phá thì đương nhiên người thấy cũng bị phá bỏ).

Tách lìa cái thấy hay chẳng tách rời cái thấy thì cũng không thể có được người thấy. Vì không có người thấy cho nên không thể nào có thể có sự thấy (*kiến: nhãn căn) và cái có thể thấy (*khả kiến: sắc trần).

Và, vì cái thấy và đối tượng có thể thấy cả hai đều không, thế nên, thức vân vân... bốn pháp (* thức, xúc, thọ và ái) cũng không, (và như thế thì), bốn thủ (*dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã ngữ thủ) vân vân... các duyên làm sao có thể hiện hữu được?

Tai, mũi, lưỡi, thân, ý, âm thanh (thinh trần) và người nghe vân vân... cũng phải được hiểu biết như thế trong ý nghĩa như đã đề cập.

PHẨM THỨ TƯ: QUÁN NĂM ÁM

Nếu tách lìa sắc nhân (* nguồn cội, nguyên nhân của sắc, chỉ về các trần cảnh) thì không thể có được sắc (pháp) mà nếu lìa sắc (pháp) thì không thể có được sắc nhân.

Lìa sắc nhân mà sắc pháp vẫn hiện hữu, như vậy thì, sắc đó là vô nhân (không có nhân), không có nhân nhưng pháp vẫn hiện hữu, việc đó không đúng.

Nếu lìa sắc (pháp quả) nhưng vẫn có (sắc) nhân, thế thì có nhân nhưng không có quả (* vì không có quả thì không thể gọi là nhân) và, nếu bảo rằng có nhân nhưng không có quả thì đó là điều phi lý không thể chấp nhận được.

Nếu đã có sắc thì không cần đến nhân của sắc, và nếu không có sắc thì cũng không cần đến nhân của sắc.

Nhưng nếu không có nhân mà sắc vẫn hiện hữu thì việc đó hoàn toàn phi lý. Vì thế nên, bậc thức giả không nên (khởi tâm) phân biệt về sắc.

Nếu quan niệm rằng Quả tương tự với Nhân (nếu nhân và quả giống nhau) thì không đúng, mà cho rằng quả chẳng giống nhân thì cũng sai lầm.

Thọ ấm và tương ấm, hành ấm và thức ấm vân vân... tất cả bao nhiêu pháp khác cũng đều đồng (giống với) như sắc ấm.

Nếu có người cật vấn (về hiện tượng hoặc thật thể của các pháp) ai muốn giải đáp mà lìa bỏ, không dựa vào Nghĩa Không (không tánh) để giải đáp thì sự giải đáp đó bất thành, không khác gì người nghi vấn kia.

Và nếu có người vắn nạn mà không y cứ vào Nghĩa Không (lìa Không nghĩa) để chỉ bày sự sai lầm của đối phương thì cuộc vắn nạn đó bất thành, (vì lẽ người giải đáp cũng mê độn) chẳng khác gì kẻ nghi vắn kia.

PHẨM THỨ NĂM: QUÁN LỤC CHUNG (Địa, Thủy, Hỏa, Phong, Không, Thức)

Lúc chưa có hình tướng của hư không thì không có vật thể (được gọi là) hư không, nếu hư không có trước (những tướng trạng) thì chính nó (hư không) không có hình tướng (vô tướng).

Pháp (vật thể) vô tướng này (không có hình tướng này) không thể tìm thấy (không hề có) trong bất cứ nơi nào. Trong Pháp Vô tướng (vật thể không có tướng trạng) (*đã là một vật thể không có tướng trạng) thì tướng trạng đó là vô hình tướng (* vì chính nó đã vô tướng - vô sở tướng: không có bất cứ một tướng trạng nào).

Trong vấn đề Hữu tướng (có tướng trạng) và Vô tướng (không có tướng trạng), (nếu y vào) tướng thì không có điểm tựa (vô sở trụ) (* vì đã là vô tướng), còn nếu lìa bỏ hữu tướng và vô tướng (có hình trạng và không có hình trạng) thì cũng không có bất cứ điểm tựa nào (*không trụ ở những nơi khác: không hiện hữu).

Vì Pháp tướng (năng tướng) không có nên Pháp khả tướng (* sở tướng: tướng trạng của những hình tướng hay tướng trạng của các pháp) cũng không, và, vì Pháp khả tướng (sở tướng) không có nên Pháp tướng (năng tướng) cũng không có (dịch cách khác: vì không có tướng trạng của vật thể (pháp), nên không có tướng trạng của vật thể có tướng trạng và vì không có tướng trạng của vật thể có tướng trạng nên cũng không thể có cái gọi là tướng trạng của vật thể).

Vì thế nên, hiện tại chẳng những đã không có Tướng (năng) (bất cứ tướng trạng nào) mà còn không luôn cả Khả tướng (sở) (vật thể có tướng trạng) và, khi đã lìa bỏ cả Tướng lẫn Khả tướng (tướng trạng và vật thể có tướng trạng) thì cũng không thể tìm thấy có (cái gọi là tự thể của) sự vật.

Nếu giả thiết rằng không có cái gọi là Hữu (* hữu: thật tại của tự tánh) thì làm sao có cái gọi là vô. Đã không có Hữu và Vô (* có và không) thế thì đủ biết kẻ tri nhận về Hữu và Vô đó là ai rồi (* ý nói kẻ đó không có trí tuệ để đủ sức quán chiếu và thấy được thật tướng của muôn sự muôn vật-các pháp).

Thế nên biết rằng hư không là phi hữu nhưng đồng thời cũng là phi vô (chẳng phải có nhưng cũng chẳng không có); nó vừa là phi tướng (năng), phi khả tướng (sở) (* chẳng phải tướng trạng, chẳng phải vật thể có tướng trạng hoặc chẳng phải tướng năng mà cũng chẳng phải tướng sở). Ngoài ra, năm thứ khác (địa, thủy, hỏa, phong và thức) cũng giống như hư không (* tức là: phi hữu diệt phi vô, phi tướng phi khả tướng).

Những kẻ thiên trí (có một trình độ nhận thức nông cạn, trí huệ cạn cợt không sáng suốt) chỉ nhìn thấy các pháp (muôn sự muôn vật) qua tướng Hữu hoặc tướng Vô (có và không của tướng) nên không đủ khả năng để tri nhận được pháp an lạc, tịch lặng niết bàn.

(*Kẻ trí tuệ nông cạn ngu độn chỉ thấy các pháp hoặc có hình tướng hay không có hình tướng. Họ không thể thấy và hiểu rõ thật tướng của các pháp, không hiểu rõ lý duyên khởi tánh không tức không thấy được Pháp Diệt Kiến An ổn tức là các pháp tịch diệt tánh, tức là niết bàn giải thoát an lạc).

PHẨM THỨ SÁU: QUÁN ÁI DỤC VÀ KẺ THAM NHIỆM ÁI DỤC

Nếu tách lìa những ái dục nhưng trước đó (trước khi có ái dục) kẻ đắm nhiễm ái dục vẫn hiện hữu, vẫn tự có (thì không đúng). Bởi vì nhân có kẻ tham nhiễm ái dục nên mới sanh ra những ái dục.

Nếu không có kẻ tham nhiễm ái dục thì làm sao lòng ái dục có thể hiện hữu. Nếu (suy luận như thế thì) có hay không có ái dục, người tham nhiễm ái dục vẫn như thế (như cách lập luận trên).

Quan niệm rằng Ái dục và kẻ tham nhiễm ái dục đồng lúc hiện hữu lập thành là một điều không hợp lý. Vì nếu ái dục và kẻ tham nhiễm ái dục đồng thời hiện hữu thì cả hai đã không có sự hỗ tương tùy thuộc (tương đãi).

Kẻ tham nhiễm ái dục và sự ái dục nếu là đồng nhất, là một, như vậy thì, đã là một vật thể (pháp) thì làm thế nào có thể hòa hợp và, nếu kẻ tham nhiễm ái dục và sự ái dục là khác biệt nhau, như vậy thì, hai vật thể (pháp) đã khác biệt nhau thì làm sao có thể hòa hợp?

Nếu là đồng nhất nhưng vẫn có sự hòa hợp thì lẽ ra khi lìa bỏ sự hỗ tương tùy thuộc cũng vẫn có sự hòa hợp và nếu là sai biệt (ái dục khác với kẻ tham nhiễm ái dục) mà sự hòa hợp vẫn hiện hữu thì khi tách rời sự hỗ tương tùy thuộc lẽ ra cũng vẫn có sự hòa hợp.

Nếu là sai biệt nhau nhưng vẫn có sự hòa hợp thì ái dục và kẻ tham nhiễm ái dục là sự thể gì? Và hai tướng (thể tánh hai pháp) trước đã sai khác nhưng (tại sao) sau lại bảo là hợp tướng (thể tướng hòa hợp)?

Nếu ái dục và kẻ tham nhiễm ái dục thể tánh (tướng) của mỗi cái đã trở thành sai khác (* nếu ái dục và kẻ tham nhiễm ái dục một bên đã có tự thể độc lập và) đã thành là tướng sai biệt, (mà đã thành tướng sai biệt (dị tướng)) rồi thì tại sao (vì lý do gì) vẫn cứ bảo là hòa hợp?

Không có dị tướng (tướng sai biệt) được thành lập vì thế nên ông muốn hòa hợp nhưng chung cục (rốt ráo) hợp tướng (tướng hòa hợp) vẫn không thành thể mà vẫn cứ bảo là dị tướng (tướng sai biệt)!

Vì dị tướng bất thành nên hợp tướng cũng bất thành thể mà tại sao đối với vấn đề dị tướng vẫn cứ muốn đề cập về hợp tướng?

Như vậy ái dục và kẻ tham nhiễm ái dục chẳng phải do hòa hợp (phi hòa hợp) và chẳng phải chẳng hòa hợp (phi bất hòa hợp) mà thành lập. Các pháp cũng như thế, chẳng phải phi hòa hợp hay phi bất hòa hợp mà thành. (Các pháp cũng thế, không phải được thành lập từ vấn đề chẳng phải hòa hợp hay chẳng phải chẳng hòa hợp).



TRUNG LUẬN QUYỀN THỨ HAI

PHẨM THỨ BẢY: QUÁN SÁT BA TƯỚNG (* Pháp hữu vi có ba tướng: Sanh, Trụ và Diệt)

Nếu sự sanh khởi là pháp hữu vi thì lẽ ra nó phải có đủ ba tướng, còn nếu sự sanh khởi là pháp vô vi thì tại sao gọi nó là hữu vi tướng?

Ba tướng (sanh, trụ, diệt) nếu tụ hoặc tán (* Tụ: trong cùng một thời gian đồng lúc hiện hữu, hoặc có trước, có sau) đều cũng không thể tạo thành tướng hữu vi, (không thể có sở tướng) thế thì làm sao trong cùng một nơi, đồng một lúc mà đồng thời hiện hữu đủ cả ba tướng?

Nếu bảo rằng sanh, trụ, diệt (ba tướng này là hữu vi pháp, nhưng đồng thời cũng thừa nhận rằng ba tướng hữu vi này) lại cũng riêng có (sanh, trụ, diệt) tướng hữu vi nữa, và nếu cứ như thế tức là vô cùng, mà đã vô cùng thì tức thị là chẳng phải hữu vi.

Sự sanh khởi sản sanh ra sự sanh khởi (* có hạt nhân đầu tiên sanh khởi ra quả, quả đó lại làm nhân và cũng lại sanh ra quả: sanh sanh), sự sanh khởi được sản sanh từ nơi nguồn gốc của sự sanh khởi và cái sanh sản ra nguồn gốc sanh sản trở lại được sanh ra từ nơi cái vừa được sanh ra (cái sinh của cái sinh chỉ là cái sinh ra cái sinh căn bản; rồi cái sinh của cái sinh căn bản lại tạo ra cái sinh của sinh).

Nếu chủ trương rằng cái có khả năng sanh khởi ở (đó) và cái được sanh khởi có thể được sanh ra từ cội nguồn của sự sanh khởi, vậy thì, sự sanh khởi được khởi sanh từ cội nguồn của sự sanh khởi làm thế nào có thể sanh ra nguồn gốc của sự sanh khởi (bản sanh)?

Nếu chủ trương rằng cái nguồn gốc (nguyên nhân đầu tiên) của sự sanh khởi này có thể được sanh ra từ cái được chính cái do nguồn gốc sanh khởi sanh ra và nguồn gốc của sự sanh đã được sanh ra từ chính cái do nguồn gốc sanh khởi sanh ra như thế thì làm thế nào sự sanh đó lại có thể sanh ra cái do nguồn gốc sanh? (*nếu bảo rằng "bản sanh" được sanh ra từ "sanh sanh" mà "bản sanh" đã được sanh ra từ "sanh sanh" thế thì làm sao nó có thể sanh ra cái "sanh sanh"?)

Nếu khi cái được sanh đang sanh (mà bảo rằng) được sanh từ cội nguồn của sự sanh thì thử hỏi lúc ấy cái được sanh (còn) chưa hiện hữu vậy thì làm thế nào nó (cái được sanh) có thể sanh ra cái gọi là cội nguồn của sự sanh?

Nếu nguồn gốc của sự sanh đang sanh mà đã có khả năng sanh ra vật khác (sanh sanh) như thế thì lúc ấy nguồn gốc của sự sanh khởi (còn) chưa có thể thì làm sao có thể có khả năng sinh ra vật khác (sanh sanh)?

Chẳng khác nào ngọn đèn, tự nó có khả năng soi chiếu chính mình (soi chiếu tự thân) nhưng đồng thời cũng có thể soi chiếu những vật khác. (Pháp) sự sanh khởi cũng thế, nó không chỉ có khả năng tự sanh ra chính nó mà còn có khả năng sanh ra những cái khác. (* lời phản bác của đối thủ).

Trong ngọn đèn, tự nó không có bóng tối, cũng không có bóng tối trong bất cứ nơi nào mà ánh sáng của đèn chiếu đến (do tác dụng) phá tan bóng tối nên gọi là chiếu rọi, nếu không có (đối tượng là) bóng tối thì đã không có (cái gọi là) sự chiếu phá. (* sự trả của bồ tát Long Thọ).

Làm thế nào khi ánh sáng của ngọn đèn mới vừa phát sanh mà đã có khả năng phá tan mọi bóng tối? Ánh sáng của ngọn đèn đó khi vừa mới phát sanh (chắc chắn) không thể tỏa kịp tới bóng tối được.

Nếu ánh sáng của ngọn đèn chưa tỏa kịp tới bóng tối mà đã có khả năng phá tan mọi bóng tối như thế thì ánh sáng của ngọn đèn chỉ ở tại một chỗ (trong thời gian này) mà vẫn có thể phá tan tất cả bóng tối trên mọi chỗ.

Nếu ngọn đèn có khả năng tự soi chiếu chính nó nhưng đồng thời cũng có khả năng chiếu soi những vật khác thì lẽ ra bóng tối cũng tự che tối chính nó nhưng đồng thời cũng có thể che tối những vật khác.

Làm thế nào sự sanh khởi này nếu khi chưa sanh mà đã có thể tự sanh (chính mình)? và nếu sự sanh khởi đó là đã tự sanh, thế thì, đã sanh rồi thì cần gì phải sanh nữa?

Sự sanh khởi chẳng phải được sanh ra từ cái đã sanh cũng chẳng phải từ cái chưa sanh mà sanh ra và cái đang sanh cũng chẳng sanh như đã được giải đáp trong phần chuyển động (trong phẩm thứ hai).

Nếu bảo rằng (các pháp) được sanh khởi từ cái đang sanh là một sự kiện sai lầm (bất thành) thế thì tại sao (lại có thể khẳng quyết rằng) khi các duyên hòa hợp thì (các pháp) được sanh khởi?

Nếu các pháp được sanh ra từ các duyên (nhiều yếu tố, điều kiện) thì nó-pháp đó chính là tịch diệt tánh (* đã tịch diệt thì không thể sanh khởi, thì tự tánh của pháp đó là tịch lặng rỗng không, không có tự tánh) như thế thì vật được sanh khởi (sanh pháp) và (cái gọi là thời gian) đang sanh cả hai đều tịch diệt (vắng lặng rỗng không).

Giả thiết rằng (nếu) có một pháp (vật thể) nào đó sẽ được sanh khởi thì có thể bảo rằng (chắc chắn sẽ) phải có (pháp: vật) được sanh khởi, như thế thì cái pháp này đã có trước rồi, vậy thì tại sao lại phải cần đến sự sanh khởi làm gì?

Nếu bảo rằng cái đang sanh sanh khởi như vậy thì nó, cái đang sanh có khả năng sanh khởi thế thì làm thế nào lại có sự sanh khởi có khả năng sanh ra sự đang sanh khởi ấy?

Giả sử lại có một cái sanh khởi nào đó sanh ra sự sanh khởi này và, sự sanh khởi sanh ra sự sanh khởi rồi sự sanh khởi lại sanh ra sự sanh khởi như thế thì là vô cùng tận, và nếu, tách rời sự được sanh khởi (sanh sanh?) nhưng vẫn có sự sanh khởi thế thì các pháp đều có khả năng tự sanh (sanh ra chính mình).

Nếu pháp đã có rồi thì không cần sanh khởi nữa và nếu không có thì lẽ ra cũng chẳng cần sanh khởi làm chi. Có hoặc không có cũng chẳng sanh khởi, ý nghĩa này như trước đã đề cập.

Nếu các pháp đang trong trạng thái hủy diệt, và đang hủy diệt thì lẽ ra không sanh khởi và nếu các pháp không là đang hủy diệt thì hoàn toàn không có sự việc như thế.

Pháp bất trụ thì chẳng dừng một chỗ (pháp chẳng đứng yên một chỗ thì chẳng đứng yên), pháp đứng yên một chỗ cũng chẳng đứng yên, lúc đang đứng yên cũng chẳng đứng yên, vì (vô sanh) đã không có sự sanh khởi thì làm gì có sự đình trụ (đứng yên)?

Nếu đang khi các pháp hủy diệt thì (lúc ấy) lẽ ra không có sự đình trụ (* bởi vì pháp đã diệt thì không có pháp, không có pháp thì cái gì trụ?) và các pháp nếu không là đang diệt thì việc đó hoàn toàn không bao giờ có (* vì đã là pháp hữu vi tức sanh diệt vô thường).

Tất cả pháp hữu vi đều là tướng già chết (tức sanh diệt tướng), hoàn toàn không hề thấy bất cứ pháp hữu vi nào có thể tách rời tướng (sự) già chết mà có sự đình trụ (đứng yên).

Sự đình trụ không đình trụ nơi chính tự tướng (sự đứng yên không đứng yên nơi tự tướng) và cũng chẳng đình trụ nơi dị tướng (tướng khác), giống như sự sanh khởi không thể tự sanh và cũng không thể sanh từ nơi tướng khác (dị tướng).

Pháp đã diệt thì không diệt, pháp chưa (sẽ) diệt thì cũng chẳng diệt và pháp đang diệt thì cũng chẳng diệt vì đã vô sanh (không có sự sanh khởi) thì làm gì có sự hủy diệt?

Nếu các Pháp mà có sự đình trụ (*đứng yên, không biến dị, vô thường) như thế thì nó không thể diệt, còn các pháp nếu là không đình trụ thì dĩ nhiên nó cũng chẳng thể (nên) diệt.

Pháp đó đang khi trụ, không thể đồng lúc diệt, và pháp đó trụ nơi thời điểm khác, thì cũng không thể diệt ngay đang trong thời điểm khác đó được.

Giống như tất cả các pháp, không thể có được cái gọi là tướng sanh khởi và bởi vì không có tướng sanh khởi nên chính nó cũng không có tướng hủy diệt.

Nếu các pháp là có (có tự tánh) thì tức (chính nó) không có sự hủy diệt, không lẽ chỉ ở nơi một pháp mà có cả hai tướng là hữu và vô (có và không)?

Nếu pháp đích thị là không thì tức là không có sự hủy diệt, thí như chặt cái đầu thứ hai (của một người nào đó), vì không có cái đầu thứ hai như thế cho nên không thể chặt được. (* thí như không có cái đầu thứ hai của một người nào đó nên không thể chặt được).

Tự tướng của các pháp chẳng diệt, tha tướng của các pháp cũng chẳng diệt; giống như tự tướng (các pháp) chẳng sanh khởi mà tha tướng cũng chẳng sanh khởi.

Sanh, trụ, diệt đã bắt thành cho nên không có pháp hữu vi, mà hữu vi pháp đã không có thì lý do gì lại có pháp vô vi?

Giống như huyễn hóa, như mộng寐 (chiêm bao), như thành của càn thất bà (* không có thật như lầu đài giữa hư không: không trung lầu các). Tướng của sanh, trụ, diệt được đề cập cũng như thế.

PHẨM THỨ TÁM: QUẢN TÁC VÀ TÁC GIẢ

(* Tác: tác nghiệp, nghiệp được tạo; Tác giả: người tạo nghiệp)

Đã khẳng định là thật sự có tác giả (đã quyết định có tác giả) (* kẻ tạo nghiệp, năng tác) không tạo ra một cái nghiệp thật sự (quyết định nghiệp) (* vì nếu tác giả tức năng tác đã thật sự (quyết định) có thì nghiệp tức sở tác cũng thật sự đã có như thế thì không có nguyên nhân là tác giả nhưng vẫn có tác nghiệp và nếu vậy thì không hợp đạo lý) và nếu quả quyết rằng thật sự không có (cái gọi là) tác giả thì cũng không thể tạo tác được cái gọi là Vô định nghiệp (* không có nghiệp chắc chắn thật sự).

Nếu quyết định rằng nghiệp là vô tác (không có cái nghiệp được tác tạo) thì cái nghiệp ấy không có tác giả (kẻ tạo tác ra nghiệp) còn nếu quyết định là có tác giả (kẻ tạo nghiệp) nhưng không tạo tác (không có cái nghiệp được tạo tác) thì chính tự thân tác giả (kẻ tạo tác) cũng không có nghiệp.

Nếu quyết định có tác giả nhưng đồng thời cũng quyết định có cái nghiệp được tạo tác (tác nghiệp) như thế thì cả tác giả (kẻ tạo ra nghiệp) và tác nghiệp (cái nghiệp được tạo tác nên) đều bị rơi vào (sai lầm là) không có nguyên nhân, nguồn gốc (vô nhân).

Nếu đã rơi vào (tình trạng chấp cho rằng) không có nguyên nhân (vô nhân) như vậy thì không có nhân, không có quả, không có nghiệp được tạo tác nên (tác nghiệp), không có kẻ tạo ra nghiệp (tác giả) và sự tạo tác (tác pháp) cũng không cần.

Nếu không có tác giả, tác nghiệp và tác pháp thì không có tội lỗi và phước đức. Vì không có tội phước vân vân... (nghiệp nhân) cho nên quả báo của tội và phước cũng không có.

Và nếu không có quả báo của tội lỗi và phước đức thì cũng không có niết bàn, như thế thì, những việc đã tạo tác được đều Không, không có không có kết quả.

Dẫu rằng tác giả (kẻ tạo tác) chắc chắn thật sự hiện hữu (định) hay không thật sự hiện hữu (bất định) thì cũng không thể tạo tác ra cái (gọi là) thật sự có nghiệp hay không thật sự có nghiệp (*nhi nghiệp: định, bất định). Vì Có và Không trái nghịch nhau cho nên trong cùng một chỗ thì không thể có hai thứ được (* hai tánh định và bất định).

Đã có tác giả (* có chẳng thể tạo ra không) thì không thể tạo ra cái vô tác (*vì có tạo tác mới gọi là tác giả). Không có tác giả thì cũng không thể có được cái nghiệp được tạo tác (hoặc: cũng không thể tạo ra cái nghiệp đã hiện hữu: vì không chẳng thể tạo ra có). Nếu tác giả và nghiệp được tạo tác đồng thời hiện hữu thì lại bị kẹt vào những sai lầm như đã trình bày ở trước.

Tác giả không tạo định nghiệp cũng không tạo bất định nghiệp (* tạo ra cái nghiệp thật sự hay không thật sự, có nghiệp thật sự, chắc chắn hay không có nghiệp thật sự), định và bất định nghiệp, sự sai lầm của nó như trước đã đề cập.

Tác giả là định hay bất định, vừa định vừa bất định (tác giả quyết định có hay quyết định không có, vừa thật sự có vừa thật sự không có) thì cũng không thể tạo ra nghiệp, sự sai lầm này như đã đề cập.

Nhân vì (có) nghiệp nên có tác giả, nhân (có) tác giả mới có nghiệp. Trong ý nghĩa như thế, nghiệp được hình thành (nghiệp được thành lập với một ý nghĩa như thế), ngoài ra thì đã không có bất cứ một nguyên nhân nào khác hơn.

Tác giả và tác nghiệp (nghiệp được tạo tác) như đã được phá hủy bác khước (nên) thọ (* nghiệp quả thân ngũ uẩn- pháp) và thọ giả (*người thọ nghiệp báo thân) cũng thế, nghĩa là tất cả các pháp đều quán sát như thế để phá trừ, bác khước.

PHẨM THỨ CHÍN: QUÁN SÁT BẢN TRỤ (* Bản Trụ là một tên gọi khác của Thần Ngã)

Mất, tai, vân vân... các căn, khổ đau và an lạc vân vân... các pháp; ai là kẻ đã có những sự việc (căn và pháp) như thế thì gọi họ là bản trụ (thần ngã) (* bản là bản lai xưa nay vốn có, vốn đã hiện hữu, bản hữu thường trụ bất biến; trụ có nghĩa là an định mà bất động; ý nói các căn và các pháp khổ vui đều dựa vào thần ngã (bản trụ) để kiến lập).

Nếu không có bản trụ (thần ngã) thì ai là người có mất vân vân... các pháp? Thế nên biết rằng trước vốn đã có bản trụ (thần ngã). (* ý nói nếu không có bản trụ thì lục căn và các pháp khổ vui vân vân... đều không có nơi sở y và vì vô sở y nên không thể kiến lập).

Nếu tách rời mất vân vân... các căn và khổ vui vân vân... các pháp nhưng bản trụ (thần ngã) vốn đã hiện hữu trước, đã có sẵn rồi thì bằng cách nào để có thể tri nhận được (* ý là bằng cách nào để có thể có được kiến văn giác tri vì có lục căn mới có kiến văn giác tri do đó mới có thể biết là đã có bản trụ-thần ngã).

Nếu tách rời mất, tai vân vân... các căn nhưng (thần ngã) bản trụ vẫn hiện hữu thì lẽ ra tách rời bản trụ (thần ngã) cũng vẫn có các căn như mắt, tai vân vân... (Các căn như mắt, tai vân vân... vẫn hiện hữu).

Do (vì có) pháp nên biết có người, và vì (có) người nên biết có pháp, tách lìa pháp thì làm thế nào có người, tách lìa người thì làm sao có pháp?

Tất cả các căn như mắt, tai vân vân... thật sự đã không có (cái gọi là) bản trụ (thần ngã). Mắt, tai vân vân... các căn mỗi căn đều có tướng sai khác để phân biệt (* dị tướng: mỗi căn đều có tác dụng phân biệt khác nhau như nhãn căn thì có tác dụng phân biệt về sắc trần, nhĩ căn có tác dụng phân biệt về hương trần...)

Nếu các căn như mắt vân vân... đã không có (cái gọi là) bản trụ (thần ngã) thế thì mắt tai vân vân... mỗi một căn làm thế nào có thể nhận biết được sắc trần? (ngoại cảnh).

Người thấy tức là, đích thị là người nghe mà người nghe chính là người cảm thọ (* thọ giả: có cảm giác vui buồn... Thọ gồm có ba: lạc thọ, khổ thọ và xả thọ) như thế thì các căn vân vân... lẽ ra phải có bản trụ (thần ngã).

Nếu người thấy người nghe (mỗi căn) đều (có sự) sai khác thì người cảm thọ (thọ giả) (mỗi căn) cũng có sự khác biệt, như vậy thì, khi có một người thấy thì lẽ ra cũng phải có một người nghe và như thế thì phải có rất nhiều thần ngã.

Mắt, tai vân vân... các căn, khổ vui vân vân... các pháp vốn được sinh ra từ các đại (* các chất đất, nước, gió, lửa...) và trong các đại đó cũng không có thần ngã.

Nếu mắt, tai vân vân... các căn, khổ vui vân vân... các pháp (trong chính tự bản thân của các căn và các pháp) đã không có (cái gọi là) bản trụ (thần ngã-thực thể) thì lẽ ra mắt vân vân... các căn cũng không có.

Mắt vân vân... các căn vốn đã không có bản trụ (thần ngã) thì hiện tại và mai hậu nhất định cũng không có. Vì ba đời (* quá khứ, hiện tại và vị lai) đều không có nên (tất cả các pháp không có, và, vì các pháp không có, nên) không có sự phân biệt (vô phân biệt).

PHẨM THỨ MƯỜI: QUÁN LỬA VÀ NHIÊN LIỆU

Nếu lửa chính là nhiên liệu thì tác nghiệp (nghiệp được tạo tác) và tác giả là một, là đồng nhất, và nếu lửa không là nhiên liệu, là khác nhiên liệu thì khi tách rời nhiên liệu đương nhiên lửa vẫn (có khả năng) hiện hữu.

Như thế thì lửa tự nó phải cháy một cách hằng vĩnh và không cần phải có cái nhân là nhiên liệu mới khởi sanh. Thế thì không cần hỏa công đốt lên, (nên) cũng gọi là lửa vô tác (có lửa không được tạo tác ra).

Lửa đã không đợi, không mượn nhờ vào nhiên liệu (mới hiện hữu) thì rõ ràng nó cũng đã không phải được sanh ra từ nhân duyên và, lửa nếu tự nó đã cháy một cách hằng vĩnh thì cần gì đến nhân công (nhân công lẽ ra cũng Không, không có).

Nếu ông bảo rằng chính lúc đang cháy đích thị là (gọi là) nhiên liệu như vậy khi ấy chỉ có nhiên liệu thôi thế thì vật gì đốt nhiên liệu?

Nếu nhiên liệu là cái gì khác thì không thể với tới được, mà đã không với tới được thì không thể bắt lửa và đã không thể bắt lửa thì đó chính là không tắt-bắt diệt, mà đã bắt diệt thì thường trụ bất biến.

Lửa và nhiên liệu nếu là khác nhau thì lửa có thể tìm đến với nhiên liệu chẳng khác nào người này (* trong bản tiếng Phạn thì nói rõ là người đàn bà) đến với người kia (* bản tiếng Phạn: đàn ông) và người kia (đàn ông) đến với người này (đàn bà).

Nếu cho rằng lửa và nhiên liệu cả hai tách rời nhau, như thế thì, lửa có thể bắt bén đến nhiên liệu được.

Nếu nhân nhiên liệu có lửa và nhân lửa có nhiên liệu thì nhất định phải có một pháp nào trong hai thứ ấy xuất hiện trước để nhiên liệu và lửa được hiện hữu.

Nếu nhân (nhờ) nhiên liệu có lửa thì hóa ra lửa đã được hình thành rồi trở lại hình thành, như vậy thì, trong nhiên liệu không có lửa.

Nếu pháp (nào) được hình thành nhờ bằng vào sự đối đãi thì pháp đó sẽ trở thành đối đãi mà hiện tại thì không có nhân đối đãi nên cũng không có pháp nào được hình thành (bởi sự đối đãi).

Nếu pháp nhờ nương vào sự đối đãi mà hình thành, vậy thì, khi chưa hình thành làm thế nào có thể đối đãi nương tựa nhau, và nếu đã thành rồi (sau đó) mới có sự nương tựa đối đãi như thế thì, đã thành rồi thì cần chi đến sự đối đãi nương tựa nữa?

Không phải nhân nhiên liệu mới có lửa, cũng không phải không nhân nhiên liệu mà có lửa. Không phải nhân lửa mà có nhiên liệu và cũng không phải không nhân lửa mà có nhiên liệu. (Dịch cách khác: Nhân nhiên liệu không có lửa, không nhờ nhiên liệu cũng không có lửa, Nhân lửa không có nhiên liệu, không nhân lửa cũng không có nhiên liệu).

Lửa đã không đến từ một nơi khác ngoài nó (để nhập vào nhiên liệu). Trong nhiên liệu cũng không có lửa (lửa không đến từ nơi nào khác, nơi lửa cũng không có lửa).

Nhiên liệu cũng như thế, ngoài ra những khía cạnh khác đều đã được đề cập trong phẩm Đi và Đến (*Khứ Lai thứ hai: Sự chuyển động và không chuyển động).

Và, nhiên liệu chính nó không phải là lửa, nhưng tách rời nhiên liệu thì không có lửa. Lửa không hiện hữu trong nhiên liệu, nhiên liệu cũng không hiện hữu trong lửa và, trong nhiên liệu cũng không có lửa.

Sử dụng pháp lửa và nhiên liệu để trình bày pháp thọ và thọ giả (* thọ: ngũ ấm; thọ giả: người), ngoài ra cũng để trình bày về cái bình, chiếc áo vân vân..., tất cả các pháp.

Nếu người nào bảo rằng có cái (thật) ngã và các pháp đều có tướng sai biệt thì phải hiểu rằng những người như thế không nắm được pháp vị của Phật (không liễu giải giáo lý của Phật).

PHẨM THỨ MƯỜI MỘT: QUÁN SÁT BẢN TẾ (* Trong tiếng Phạn Pūrvāpara-koti-parīkṣa có nghĩa Biên Tế Trước Sau)

Đấng đại thánh (Phật) đã dạy rằng: không thể nào tìm thấy được cái biên tế căn bản tối sơ vì sự sanh tử đã không có sự bắt đầu (thủy) và lại cũng không có sự kết thúc (chung).

Nếu không có sự bắt đầu và kết thúc (thủy chung) thì khoảng giữa của sự bắt đầu và kết thúc làm thế nào có thể có được, vì thế mà, trong đó không có trước, khoảng giữa và sau (tam tế).

Giả định rằng vì trước đã có sự sanh ra nên sau đó mới có sự suy lão và tử vong, (như thế thì), không có sự suy lão và tử vong mà vẫn có sự sống, sự sanh trưởng (trước đó) và, không có sự sanh ra mà vẫn có sự già và chết.

Nếu trước đã có già và chết rồi (nên) sau đó mới có sự sanh trưởng (ra đời) như thế thì là không có nguyên nhân (vì không có nguyên nhân nên mới có sự việc là) không hề sanh trưởng ra mà vẫn có sự già chết!

Sự sanh trưởng, sự suy lão và sự chết chóc đã chẳng phải (được) xảy ra đồng lúc vì như thế thì ngay đang khi sanh ra cũng là lúc đang chết, vậy thì cả hai đều (ở trong trường hợp là) không có nguyên nhân.

Nếu giả định rằng cái trước (* trước có sanh sau mới có chết), cái sau (* trước có chết sau mới sanh) và hai cái cộng lại (* chết sống xuất hiện đồng thời) thì đều không

đúng vậy, đã không đúng thì tại sao lại phải hý luận cho rằng có sự sanh trưởng, sự suy già và sự chết chóc?

Các nhân và quả sở hữu (nhân và quả đã có được), các pháp tướng và khả tướng, thọ và thọ giả vân vân... tất cả các pháp sở hữu (hiện có) chẳng những không chỉ không tìm thấy được cái biên tế cội gốc tối sơ (bản tế) trong sanh tử luân hồi mà ngay như tất cả các pháp cũng thế, không hề có cái bản tế (biên tế tối sơ) đó.

PHẨM THỨ MƯỜI HAI: QUÁN SÁT VỀ SỰ THÔNG KHỔ

Một số người quan niệm rằng sự khổ đau hoặc do chính mình tự tạo, hoặc do những điều kiện, yếu tố khác tạo ra, hoặc do cả hai (kết hợp tạo ra) mà cũng có thể là không do bất cứ nguyên nhân nào. Những quan niệm về sự khổ đau như thế đã hoàn toàn không đúng với cái quả của sự khổ.

Sự khổ đau nếu là do chính mình (tự) tạo ra thì nó đã không phải được sanh ra từ các Duyên, vì nhân nhờ có ấm này nên (mới) có ấm kia sanh ra (* ấm tức là uẩn. Ấm là ngăn che, chữ do Ngài La Thập dịch. Uẩn là chứa nhóm, do Ngài Huyền Trang dịch từ chữ kiền độ (skandha); có một số người khác dịch là chúng).

Nếu cho rằng năm ấm này là khác biệt hoàn toàn với năm ấm kia thì lẽ ra phải nói rằng khổ đau đã được tạo nên từ những yếu tố khác.

Nếu sự khổ đau là do chính con người tạo ra như thế thì, khi tách rời khỏi sự khổ đau, làm thế nào con người có thể hiện hữu (làm sao có con người) mà bảo rằng người đó (có khả năng) tự tạo khổ đau cho chính mình.

Nếu khổ đau là do tha nhân (người khác) tạo ra rồi đem gán cho người này nếu thế thì, đang khi tách rời sự đau khổ (khoảng giữa sự chuyển tiếp) làm thế nào có thể có người thọ khổ này.

Khổ đau nếu là do người khác (kia) tạo ra rồi đem gán cho người này như vậy thì, làm thế nào có thể có một con người đã thoát ly sự đau khổ nhưng vẫn có khả năng trao sự khổ đau cho người này?

Tự mình tạo tác nếu đã bất thành thì làm thế nào có thể tạo ra sự khổ đau cho kẻ khác được, và nếu người khác kia tạo ra sự khổ thì cái khổ đó tức cũng được gọi là tự tạo tác (* vì người khác đã tự tạo thì sự tạo tác của chính họ đích thực là sự tự tác).

Không thể bảo (gọi) rằng sự khổ đau là tự tác (là một cái gì tự hình thành, tự tạo ra) vì lẽ chính pháp không thể tự tạo tác ra pháp, cũng thế, sự đau khổ đó vốn đã không có tự thể thì làm thế nào nó lại có khả năng tạo ra sự thống khổ.

Nếu sự khổ đau được tự thành bởi cái này và cái kia (* tự tạo và do người khác tạo-tự tác và tha tác) thì lẽ ra phải có cái khổ được thành tự bởi sự cộng tác (* tự và tha cộng lại tạo ra khổ). Cái này và cái kia (tự mình và người khác) vẫn còn không thể tạo nên sự thống khổ huống chi là không có nguyên nhân (mà có thể) tạo ra.

Chẳng phải chỉ đề cập đến bốn loại ý nghĩa (* tự tác, tha tác, cộng tác và vô nhân tác) của sự khổ đau đều không thể thành lập mà tất cả vạn vật ngoại thân (bên ngoài) đều cũng không thể thành lập nếu y cứ vào bốn nghĩa trên để quan sát.

PHẨM THỨ MƯỜI BA: QUÁN SÁT CÁC HÀNH

Như trong các kinh, đức Phật đã dạy: hư huyền không thật (* hư cuồng-Mrsà) chính là vọng tưởng thủ chấp vào cảnh tướng (* Mosadharmā) (hiện tượng hiện khởi). Vì do vọng tưởng thủ chấp vào các hành nên gọi đó là hư cuồng.

Kẻ vọng tưởng (suy tưởng mê lầm không thật) chấp thủ (bám giữ) vào những tướng hư huyền không thật ấy thử hỏi trong (các hành) đó cái gì là sở thủ (cảnh tướng bị chấp giữ)? Đức Phật chỉ dạy những sự việc như thế là vì muốn hiển thị Không Nghĩa (* ý nghĩa của Không tánh).

Vì các pháp hữu vi đều sanh diệt biến dị (biến dịch thay đổi miên tục) thế nên biết rằng (các pháp) đều không có tự tánh (vô tánh). Và ngay cả (cái gọi là) Pháp không có tự tánh (pháp vô tự tánh) đó cũng không có nốt nên, tất cả các pháp đều Không vậy. (không có thật thể).

Các pháp nếu không có tự tánh, thế thì, làm thế nào có thể bảo rằng có (rất nhiều) sự thay đổi biến dị từ khi là một trẻ con cho đến lúc tuổi già? (* từ một đứa trẻ mới sanh đến lúc tuổi già vẫn có các thứ thay đổi).

Nếu các pháp mà có tự tánh thì làm thế nào có thể thay đổi biến dị được? và nếu các pháp không có tự tánh thì tại sao có sự thay đổi biến dị?

Chính nó? pháp (một pháp này) thì không có thay đổi biến dịch và Pháp biến dị thay đổi thì cũng không có thay đổi biến dịch giống như trẻ không tạo ra già và cũng

không thể trẻ tạo ra trẻ được. (*tráng niên không thể tạo ra lão niên và lão niên không thể tác thành tuổi tráng niên).

Nếu tự thể của pháp chính là sự thay đổi biến dị thì lẽ ra sữa cũng phải chính là bơ nhưng khi tách rời sữa ra thì nào có pháp gì khác để có thể làm thành bơ!

Nếu có một pháp nào chẳng Không thì lẽ ra cũng phải có một pháp nào đó gọi là Không, nhưng thật tế thì đã không có cái pháp gọi là chẳng Không thể thì làm thế nào có thể có được cái pháp gọi là Không? (không pháp).

Đấng Đại Thánh (đức Phật) dạy rằng: Không Pháp là viển ly các kiến chấp, nhưng nếu trở lại chấp thấy có cái Không (kiến chấp về Không), thì chư Phật cũng không thể hóa độ.

PHẨM THỨ MƯỜI BỐN: QUÁN SÁT SỰ HÒA HỢP

Cái thấy (* kiến: nhãn căn), đối tượng bị thấy (* khả kiến: sắc trần) và người thấy (* kiến giả: nhãn thức) ba cái này mỗi một cái ở một phương vị khác biệt mà ba pháp (cái) đã sai biệt như thế thì hoàn toàn không thể có một lúc nào đó sẽ có sự hòa hợp được.

Sự tham đắm, đối tượng của sự tham đắm và người tham đắm cũng phải được quán sát như thế, ngoài ra, các Nhập (*năm nhập: nhập là sự liên quan ra vào như trong kinh thường gọi lục nhập...) khác và phiền não vân vân... đều cũng nên quán sát như thế.

Nếu là pháp (vật gì) sai khác thì đương nhiên (phải) có sự hòa hợp, nhưng, cái thấy vân vân... không có tướng sai khác, và vì tướng sai khác đã bất thành (không thể thành lập) nên cái thấy vân vân... làm thế nào có thể hòa hợp được?

Chẳng những không chỉ có đối tượng của cái thấy vân vân... (* đối tượng bị thấy và người thấy) không thể tìm thấy được tướng sai biệt của nó không thôi mà ngay cả tất cả pháp hiện hữu đều cũng không thể tìm thấy tướng sai biệt (dị tướng).

Sở dĩ sai biệt (* các duyên hòa hợp thành một pháp) là vì cái nhân sai biệt (nhân hòa hợp những sai biệt) nên có sự sai biệt. Sai biệt mà tách rời sự sai biệt thì không còn là sai biệt. Nếu pháp đã từ nhân xuất sanh (nguyên nhân) thì pháp ấy không khác nhân.

Nếu tách rời nơi cái sai khác ấy mà vẫn có pháp sai khác thì lẽ ra ngoài sự sai biệt vẫn có sự sai biệt (sự sai biệt vẫn hiện hữu). Nhưng, khi tách rời khỏi nơi sai biệt thì không còn là sai biệt, vì thế nên, không có sai biệt.

Trong sự sai biệt không có tướng sai biệt, không phải ở trong sự sai biệt cũng không có tướng sai biệt, vì không có tướng sai biệt nên không có sự sai biệt giữa cái này và cái kia.

Tự thể của (một) pháp không thể tự hòa hợp, pháp sai biệt khác cũng không thể hòa hợp. Pháp được hòa hợp, thời điểm để hòa hợp và chủ thể đứng ra hòa hợp đều không thể có được. (hợp giả, hợp thời, hợp pháp).



TRUNG LUẬN QUYỀN THỨ BA

PHẨM THỨ MƯỜI LĂM: QUÁN HỮU VÔ

(Nếu cho rằng) Tự tánh hiện hữu trong các duyên là một sự kiện sai lầm. (vì) Tự tánh mà từ các duyên phát sanh thì tự tánh ấy chính là pháp hữu vi sanh diệt (* tác pháp: pháp được tạo tác thành, tức chỉ cho hữu vi sanh diệt).

Làm thế nào có thể có ý nghĩa nếu tự tánh là một cái gì được tạo thành (nếu tự tánh là pháp hữu vi sanh diệt)? Tự tánh chính là cái không phải do được (nhân duyên) tạo ra, không phải nhờ vào một pháp khác mà được hình thành.

Pháp nếu đã không có tự tánh thì làm thế nào có tha tánh? Vì tự tánh đối tha tánh cũng còn được gọi là tha tánh.

Tách lìa tự tánh và tha tánh thì làm sao lại có Pháp. Các pháp chỉ được hình thành nếu có tự và tha tánh.

Hữu (thật có tự tánh) nếu đã không thành lập được thì làm thế nào mà Vô (vô tự tánh) có thể thành lập được? Nhân vì Hữu (có tự tánh) cho nên có Pháp, nếu Hữu (có tự tánh) bị hoại diệt thì gọi đó là Vô (vô tự tánh).

Nếu người nào thấy (chấp trước) có Hữu (có tự tánh) và Vô (không có tự tánh), và thấy có tự tánh và tha tánh (như thế) thì họ (đã) không thấy được nghĩa chân thật của Phật pháp.

Đức Phật có khả năng diệt trừ cả hữu lẫn vô như trong kinh đã trình bày về việc (Thế tôn) giáo hóa tôn giả Ca Chiên Diên nên xa lìa cả vô và hữu.

Nếu pháp thật có tự tánh thì sau đó lẽ ra không có sự biến dị (thay đổi). Tự tánh nếu còn có tướng biến dị thì sự kiện này hoàn toàn không hợp lý.

Nếu pháp thật sự có tự tánh thì làm thế nào mà nó có thể thay đổi biến dị được? Và nếu pháp thật sự không có tự tánh thì cũng làm thế nào mà nó có thể thay đổi biến dị được?

Quyết định rằng là Hữu thì bị rơi vào sự chấp thường mà quyết định rằng là Vô thì rơi ngay vào chấp đoạn, thế nên người có trí (bậc hữu trí) không nên chấp hữu vô.

Nếu các pháp có tự tánh nhất định (chắc chắn có tự tánh) thì nó chẳng phải là vô mà chính là thường hằng và nếu trước Hữu nay Vô, như thế là đoạn diệt.

PHẨM THỨ MƯỜI SÁU: QUÁN SÁT VỀ SỰ TRÓI BUỘC VÀ GIẢI THOÁT

Nếu cho rằng các hành là sự qua lại đến đi (luân hồi sanh tử) thì trong cái thường tại không có vấn đề đi đến. Trong sự vô thường cũng không nót luôn sự đi đến, chúng sanh cũng y hết như thế (*nghĩa là không còn hiện tượng lại qua trong luân hồi sanh tử nữa).

Nếu quan niệm rằng chúng sanh luân hồi qua lại thì trong ngũ Ấm, các Giới và các Nhập dù có tận triền năm thứ phương pháp (* Sắc không phải là ngã, tách rời sắc cũng không có ngã, không lìa sắc cũng không có ngã, trong ngã không có sắc, trong sắc không có ngã) để truy tầm cũng không thể tìm thấy có ai là kẻ luân hồi qua lại (trong sanh tử).

Nếu từ thân này chuyển đến thân khác thì khi luân hồi qua lại tức là không có thân hình và nếu kẻ ấy không có thân hình thì đương nhiên họ không có sự luân hồi qua lại.

Các hành nếu hoại diệt thì sự kiện này hoàn toàn không đúng, và nếu chúng sanh hoại diệt thì việc đó cũng không hợp lý.

Tướng sanh diệt của các hành (tự nó) không trói buộc mà cũng chẳng giải trừ và chúng sanh như đã trình bày là (tự chúng) chẳng trói buộc cũng chẳng giải thoát.

Nếu thân thể được gọi là sự trói buộc thì khi có thân thể đương nhiên không bị trói buộc (* vì thân ngũ ấm có trước, sự triền phược có sau). Không có thân cũng không bị trói buộc, thế thì nơi nào là nơi có sự trói buộc?

Nếu cho rằng sự trói buộc hiện hữu trước đối tượng của sự trói buộc thì lẽ ra đối tượng bị trói buộc ấy đã bị trói buộc. Nhưng thật tế trước đó đã không có sự trói buộc, ngoài ra những khía cạnh khác có liên hệ đều đã được giải đáp trong phần đã di chuyển, đang di chuyển và chưa di chuyển (phẩm thứ hai).

Kẻ bị trói buộc thì không có sự giải thoát và kẻ không bị trói buộc thì cũng không cần giải thoát. Khi có kẻ bị trói buộc thì mới có kẻ được giải thoát, thế thì, sự trói buộc và giải thoát đương nhiên phải xảy ra cùng lúc.

Nếu không thọ nhận các pháp, đương nhiên tôi phải chứng niết bàn, người nào chấp trước như thế, sẽ bị nhận chịu sự trói buộc, (* vì còn chấp có chứng đắc niết bàn nên bị cái chấp ràng buộc).

Không phải tách rời, lia bỏ sự sanh tư mà có cảnh giới niết bàn riêng biệt (biệt lập).
Nghĩa thật tướng như thế thì làm gì có sự phân biệt?

PHẨM THỨ MƯỜI BẢY: QUÁN SÁT VỀ NGHIỆP

Người nào có khả năng hàng phục, chế ngự tâm mình và làm những điều từ thiện lợi ích đối với chúng sanh thì đó chính là gieo trồng hạt giống quả báo cho hai đời (đời này và đời sau). (Dịch cách khác: Người nào có khả năng hàng phục tâm mình, đối với chúng sanh làm những điều lợi ích thì người đó gọi là người làm những việc từ thiện gieo trồng quả báo cho hai đời).

Đức Phật dạy có hai loại nghiệp đó chính là ý chí và những điều từ ý chí phát sanh (* Tư cập từng Tư sanh. Tư chính là tâm sở pháp, lấy sự tạo tác làm dụng, có khả năng suy động sự tạo tác của nội tâm, phát động sự hoạt động của thân thể, sự nói năng của miệng lưỡi. Tư chính là ý chí, từ sự tư duy, suy nghĩ đưa dẫn đến quyết định hành động, vì thế nó chính là động lực của nghiệp, nhân sự phát động của tư tâm sở mà nó có khả năng biểu hiện những động tác và nói năng của thân thể nên gọi là từ tư tâm sở phát sanh ra) những biệt tướng của nghiệp trong kinh đã phân biệt thuyết minh từng loại.

Đức Phật dạy tư nghiệp (ý chí) đó chính là (cái gọi là) ý nghiệp và những điều từ ý chí phát sanh (tư sanh) chính là thân và khẩu nghiệp.

Thân nghiệp và khẩu nghiệp, tác và vô tác nghiệp (tạo nghiệp và không tạo nghiệp) trong bốn sự việc như thế, vừa thiện vừa bất thiện.

Từ (tác thọ) dụng sanh ra phước đức, tội lỗi cũng như thế mà được sanh ra, và Tư (ý chí) là bảy pháp (* 1. thân nghiệp, 2. khẩu nghiệp, 3. tác nghiệp, 4. vô tác nghiệp, 5. thiện nghiệp, 6. bất thiện nghiệp và 7. tư nghiệp), bảy pháp này có khả năng liễu giải các nghiệp tướng (làm sáng tỏ các hành tướng của nghiệp).

Nếu nghiệp (lực) vẫn tồn tại (trụ) mãi cho đến khi thọ (quả) báo thì nghiệp đó chính là cái thường hằng và nếu nghiệp không tồn tại (diệt) thì là không có nghiệp, không có nghiệp thì làm thế nào có thể sanh ra quả báo?

Chẳng khác nào sự tương tục của cái mầm vùn vùn..., nó đều được sanh ra từ hạt giống (chủng tử), từ đó mà sanh ra quả, nếu tách rời hạt giống thì không có sự tương tục.

Từ hạt giống mới có sự tương tục, từ sự tương tục mới có quả. Trước có hạt giống sau đó mới có quả, không đoạn cũng chẳng thường.

Như thế từ lúc sơ tâm, tâm pháp phát sanh một cách tương tục, từ đó mà có quả. Tách rời tâm thì không có sự tương tục.

Từ nơi tâm mà có được sự tương tục, từ nơi sự tương tục mà có quả, nghiệp có trước, quả có sau (trước có nghiệp sau mới có quả), không đoạn mà cũng chẳng thường.

Có thể thành tựu những phước đức bằng con đường thập bạch nghiệp (*mười điều thiện thanh tịnh trong sạch). Năm thứ dục lạc của hai đời (đời này và đời sau) chính là quả báo bạch nghiệp (nghiệp trong sạch thanh tịnh).

Nếu như ông (chỉ ngoại đạo) nảy sanh các thứ phân biệt thì đó chính là một lầm lỗi rất lớn (nhiều), vì thế nên, những điều ông trình bày, ý nghĩa đã không đúng như thế.

Nay, một lần nữa, sẽ phải trình bày lại về ý nghĩa của thuận nghiệp quả báo (* tùy thuận theo nghiệp lực mà chiêu cảm, thọ lãnh lấy quả báo) mà chư Phật, Bích Chi Phật và Thanh văn thánh hiền đã cùng nhau xung tán (tán dương, xung tụng).

Cái pháp không mất (* chỉ cho sự tương tục không gián đoạn của nghiệp lực) thì giống như cái giấy chứng khoán hợp đồng về nợ nần, và nghiệp thì giống như của cải tiền bạc (tài vật) bị mắc nợ, (người bị mắc nợ của cải tiền bạc) tánh của nó thì vô ký, nếu phân biệt thì có bốn loại (* 1. Dục giới nghiệp hệ, 2. sắc giới hệ, 3. vô sắc giới hệ và 4. vô lậu hệ).

Không thể đoạn trừ nghiệp lực bằng cách kiến đạo (kiến đế) được. Chỉ có thể đoạn trừ chấm dứt nghiệp lực bằng con đường tu tập đạo lý (tu đạo = tư duy) mà thôi, do đó nhờ cái pháp (sự) không mất ấy mà các nghiệp đưa dẫn đến việc có quả báo.

Nếu kiến đế (kiến đạo = thấy đạo) mà có thể đoạn trừ (chấm dứt) được (sự tương tục không mất) thì nghiệp vẫn xảy đến tương tự, như thế thì vướng mắc vào nhiều lầm lỗi là đã phá hủy các nghiệp.

Tất cả các hành nghiệp dù giống nhau hay không giống nhau đều thuộc về một cảnh giới vừa mới thọ thân, lúc ấy (duy nhất) chỉ có quả báo đơn độc sanh khởi.

Hai loại nghiệp như thế (* theo ngài Thanh Biện: tác và vô tác nghiệp; theo ngài Thanh Mục thì: kinh và trọng nghiệp, có thuyết khác thì bảo: tương tự và bất tương tự) hiện thế (đời này) lãnh thọ quả báo, hoặc bảo là đã thọ báo xong (* báo gồm có hoa báo, quả báo và dư báo) nhưng nghiệp vẫn còn tồn tại.

Nếu đắc độ (chúng được) (tứ quả (nhập niết bàn) xong rồi (nghiệp lực) mới diệt hết và nếu chết rồi mới diệt, trong đó phải phân biệt kỹ giữa hữu lậu và vô lậu (* nếu chúng tứ quả, nhập niết bàn thì không thọ hậu hữu, nghiệp đã dứt sạch nên gọi là vô lậu; và nếu chúng sanh quả báo chấm dứt nên chết thì nhứt kỳ nghiệp báo cũng diệt tuy nhiên chỉ diệt nhứt kỳ nghiệp báo nhưng vẫn còn thọ hậu hữu nên gọi là hữu lậu).

Dẫu là Không đi nữa cũng không đoạn tuyệt và dẫu là Hữu thì cũng vẫn chẳng thường hằng, nghiệp và quả báo không bao giờ bị mất, đó chính là lời Phật dạy.

Các nghiệp vốn chẳng sanh, vì nó không hề có định tánh (tự tánh nhất định, cố định). Các nghiệp cũng chẳng diệt, vì nó vốn chẳng sanh.

Nếu nghiệp mà có tự tánh thì nó chắc chắn là thường hằng (gọi là thường). Không tạo tác cũng gọi là nghiệp, lý do là vì đã thường hằng, thường tại nên không thể tạo tác.

Nếu có cái nghiệp mà không hề được tạo tác ra và dù không tạo tác ra nghiệp nhưng vẫn có tội thì (chẳng khác nào dù) không chấm dứt (rời bỏ) đời sống phạm hạnh thanh tịnh những vẫn có lỗi bất tịnh.

Như thế thì phá hủy tất cả những pháp tắc, tập quán, ngữ ngôn pháp của thế gian, như thế thì tạo tội và tạo phước cũng không có bất cứ sự sai biệt nào.

Nếu cho rằng nghiệp là một cái gì nhất định (quyết định nghiệp) chính tự nó có tự tánh, như thế thì, khi đã lãnh thọ quả báo xong nhưng lại trở lại phải thọ lãnh nữa.

Nếu các nghiệp của thế gian, được sanh ra từ phiền não mà phiền não (là một cái gì) chẳng phải thật có, thế thì nghiệp làm sao có thể có thật?

Các phiền não và nghiệp báo được trình bày như là những nhân duyên của thân mạng (* vì thân mạng sở dĩ có được là do có quả báo của sự thống khổ làm nhân duyên tạo thành). Phiền não và các nghiệp tự chính nó đều là Không (không có tự tánh) huống chi là các thân mạng?

Vì bị vô minh che lấp, ái kết buộc ràng (sự trói buộc của những ái dục cô kết chặt chẽ) nhưng chính tác giả (kẻ tạo nghiệp) tác nghiệp (nghiệp được tạo tác) và thọ giả (kẻ thọ quả báo) (* ba cái gọi chung là bốn tác giả) không đồng nhất cũng không sai biệt.

Nghiệp không từ các duyên sanh ra mà cũng không từ không phải các duyên sanh ra vì thế nên không có kẻ có khả năng sanh khởi ra nghiệp báo.

Không có nghiệp và không có kẻ tạo ra nghiệp (tác giả) thì làm gì lại có cái nghiệp sanh ra quả báo? Và nếu nó không có quả báo thì làm gì lại có người thọ lãnh quả báo?

Giống như đức Thế Tôn sử dụng thần thông tạo ra một người biến hóa và cũng như thế người biến hóa này lại tạo ra một người biến hóa khác. Như người biến hóa trước nhất thì gọi là tác giả (chính là kẻ tạo tác) và người biến hóa được tạo ra thì gọi là nghiệp (đích thị là nghiệp). Các phiền não và nghiệp, tác giả (kẻ tạo nghiệp) và quả báo, đều như huyễn hóa và mộng寐 (chiêm bao) chẳng khác nào quáng nắng (* giữa sa mạc quáng nắng tạo cho ta có cảm tưởng như là đang thấy nước ở trước mặt) và sự đồng vọng của một tiếng vang.

PHẨM THỨ MƯỜI TÁM: QUÁN PHÁP (Àtma-parīksā)

Nếu ngã chính là năm ấm thì ngã tức là, đích thị là (thuộc về những cái) sanh diệt; nếu ngã là sai khác với năm ấm thì nó không phải là tướng ngũ ấm.

Nếu không có cái gọi là ngã thì làm thế nào có được những thuộc tính của ngã (ngã sở). Vì diệt trừ cái ngã và thuộc tính của ngã (ngã sở cho nên gọi là chứng đắc Vô Ngã Trí. Người chứng được vô ngã trí thì gọi đó là Thật quán. Người chứng được Vô Ngã Trí là bậc vô cùng hy hữu. Vì nội tâm và ngoại cảnh, ngã và thuộc tính của ngã (* ngã sở: những cái thuộc về của tôi) đều bị diệt sạch không mây may còn nên các Thọ (*các thủ: ngã ngữ thủ, dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ) lập tức cũng bị diệt sạch, thọ diệt thì thân diệt. Vì nghiệp và phiền não diệt nên gọi đó là giải thoát. Nghiệp và phiền não là những cái không có thật, một khi đã thâm nhập vào Không Tánh thì tức khắc mọi hý luận đều bị tận diệt. Chư Phật hoặc dạy về ngã hoặc dạy về vô ngã đều khẳng quyết là trong thật tướng của các pháp không có cái vô ngã và không có cái chẳng phải ngã (vô ngã vô phi ngã).

Thật tướng của các pháp thì đoạn bật, cắt đứt cả tâm hành lẫn ngôn ngữ (* sự tư duy và nói năng), (nó-thật tướng của các pháp) không sanh cũng không diệt, tịch diệt (vắng lặng) như niết bàn, tất cả những điều thật và không phải thật, vừa thật vừa phi thật, phi thật và không phải phi thật (phi phi thật: chẳng phải chẳng phải thật) đó chính là giáo pháp của chư Phật. Tự mình tri nhận, (chính mình thể nghiệm) chứ không tùy thuộc vào (theo sự thuyết giải của) kẻ khác (mà tín giải). Tịch diệt không hý luận, không còn có sự sai khác và phân biệt (vô phân biệt) đó chính là thật tướng. Nếu các pháp được sanh ra từ

các duyên, thì nó chẳng chính là (đồng nhất với) nhân mà cũng chẳng sai khác với nhân (bất tức bất dị) vì thế gọi là thật tướng. Không đoạn cũng không thường, không đồng nhất cũng chẳng sai biệt, không thường cũng không đoạn, đó chính là những vị cam lồ (giáo pháp bất tử) mà chư Phật đã giáo hóa (giảng dạy để hóa độ). Nếu đức Phật không xuất thế và Phật pháp đã diệt tận (* ý nói khi Phật pháp đã diệt nhưng Phật vẫn chưa thị hiện) thì trí tuệ của những vị Bích chi Phật sẽ từ sự viễn ly (xa lìa các pháp chấp) mà phát sanh.

PHẨM THỨ MƯỜI CHÍN: QUÁN THỜI GIAN

Nếu nhân nhờ vào quá khứ mà hiện tại và vị lai hiện hữu thì hiện tại và vị lai lẽ ra phải hiện hữu ngay trong thời quá khứ.

Nếu hiện tại và vị lai đã không hiện hữu trong thời gian quá khứ thì làm thế nào (có thể bảo rằng) hiện tại và vị lai đã nhân nhờ vào quá khứ (mà hiện hữu)?

Không nhân nhờ vào thời quá khứ thì không có thời vị lai và thời hiện tại, như thế thì hai thời đều không có.

Vì ý nghĩa như thế nên biết là hai thời gian còn lại và những ý niệm về cái trên, cái giữa và cái dưới; về sự đồng nhất và sự sai biệt, vân vân..., các pháp đều không có.

Không thể có được một khoảng thời gian đứng yên không biến thiên (trụ). Cũng không thể có được khoảng thời gian luôn xê dịch di động (khứ). Nếu thời gian mà không có (bất khả đắc: không thể nắm bắt được) thì làm thế nào có thể đề cập đến tướng trạng của thời gian?

Nhân nhờ vào vật thể (biến dị) mà (biết) có thời gian, tách rời vật thì làm sao thời gian hiện hữu. Vật thể còn không có hướng hồ là thời gian. (vật thể còn không có hướng chi là có thời gian).

PHẨM THỨ HAI MƯƠI: QUÁN SÁT NHÂN VÀ QUẢ

Nếu do sự hòa hợp của các duyên mà quả được sanh khởi thì nó (quả) đã hiện hữu sẵn trong sự hòa hợp, thế thì cần gì phải nhờ vào sự hòa hợp mới sanh khởi?

Nếu không có quả trong sự hòa hợp của các duyên thì làm thế nào cái quả đó có thể sanh khởi từ trong sự hòa hợp của các duyên?

Nếu quả hiện hữu trong sự hòa hợp của các duyên thì tất nhiên trong sự hòa hợp phải có quả nhưng sự thật thì đã không thể tìm thấy được (bất khả đắc).

Nếu quả không hiện hữu trong sự hòa hợp của các duyên thì các nhân duyên và chẳng phải nhân duyên là giống nhau (đồng nhất).

Nếu Nhân chuyển trao cho Quả cái năng lực mà Nhân có thể tạo tác trước khi tự diệt (đã trao xong), thì lúc ấy Nhân có hai loại thể tướng, đó là cái được chuyển trao và cái bị hủy diệt.

Nếu Nhân không chuyển trao cho Quả xong cái năng lực mà Nhân có khả năng tạo tác (tác nhân) nhưng đã bị diệt (như thế) Nhân đã bị hủy diệt mà Quả vẫn khởi sanh, vậy thì Quả đó là không có Nhân.

Nếu đang khi các duyên hòa hợp mà quả được sanh khởi cùng lúc thì kẻ sanh và cái được sanh đồng thời hiện hữu.

Nếu trước đó có quả sanh khởi nhưng sau đó các duyên mới hòa hợp thì điều đó cũng có nghĩa (tức: chính là) là tách lìa khỏi nhân duyên, và như vậy đích thị là cái quả không có nhân.

Nếu nhân (bị hủy diệt để) chuyển biến làm quả thì tức là nhân đã đến với quả, như thế thì nhân đã được sanh trước đó nhưng đã sanh xong rồi trở lại sanh ra nữa.

Làm thế nào mà một cái nhân đã bị diệt mất nhưng vẫn có khả năng sanh khởi ra quả? và lại nếu nhân hiện hữu (tồn tại) trong quả thì làm thế nào nhân có thể sanh quả?

Nếu nhân đã bao trùm các quả hiện hữu thế thì tại sao lại phải sanh khởi các quả làm gì? trong nhân thấy hoặc không thấy quả cả hai trường hợp đều không sanh khởi (ra quả). (* ý nói nếu trong nhân thấy có quả thì quả đã có rồi, có rồi thì không cần phải sanh nữa. Và nếu không thấy quả trong nhân thì lìa rời nhân vẫn có quả vì quả không hiện hữu trong nhân và ngược lại. Như thế thì quả không do nhân sanh và nhân không do quả sanh).

Nếu bảo rằng cái nhân quá khứ hòa hợp với cái quả quá khứ, cái quả hiện tại và cái quả vị lai thì điều đó hoàn toàn không thể có. Nếu bảo rằng cái nhân vị lai hòa hợp với cái quả vị lai, cái quả hiện tại và cái quả quá khứ thì hoàn toàn không hợp lý. Nếu bảo rằng cái nhân hiện tại hòa hợp với cái quả hiện tại, cái quả vị lai và cái quả của quá khứ thì hoàn toàn không thể được (* đoạn này nói về tam thế và cứu trùng nhân quả).

Nếu không thể hòa hợp thì làm thế nào nhân có thể sanh quả? và giả định rằng có sự hòa hợp thì cũng làm thế nào nhân có thể sanh quả?

Nếu nhân là Không, không có quả thì nhân làm sao có khả năng sanh ra quả? và nếu nhân là không phải Không không có quả (tức trong nhân có quả) thì nhân làm thế nào có thể sanh quả?

Quả chẳng phải Không thì không thể sanh (* vì chẳng không tức là có nếu đã có thì không sanh), quả chẳng Không chẳng diệt, vì quả chẳng Không nên không sanh cũng không diệt. Vì Quả Không nên không sanh, vì quả Không nên không diệt, vì quả chính là Không, cho nên không sanh cũng chẳng diệt.

Nếu nhân và quả là một, là đồng nhất thì hoàn toàn không hợp lý và nếu nhân và quả là khác biệt nhau thì sự kiện này cũng không đúng. Nếu nhân và quả là đồng nhất, thì sự sanh khởi và cái được sanh khởi cũng phải đồng nhất. Nếu nhân và quả là khác biệt thì cái nhân đồng với cái chẳng phải nhân (phi nhân).

Nếu quả mà có tự tánh nhất định thì nhân làm thế nào có thể sanh ra nó? Nếu quả nhất định không có tự tánh thì nhân cũng làm thế nào có thể sanh ra nó? Nếu nhân không sanh ra quả thì không có cái thể tướng của nhân, và nếu không có thể tướng của nhân thì cái gì (ai, hoặc đâu) có thể có cái quả đó? (quả đó thuộc về cái gì?)

Nếu cho rằng từ các nhân duyên mà có sanh ra sự hòa hợp, nhưng, sự hòa hợp tự nó không sanh thì làm thế nào nó có thể sanh ra quả? Thế nên, quả đã không từ các duyên hòa hợp hay không hòa hợp sanh ra. Vì nếu không có quả thì nơi nào có pháp hòa hợp?

PHẨM THỨ HAI MƯƠI MỐT: QUÁN SÁT VỀ SỰ SINH THÀNH VÀ HOẠI DIỆT

Tách rời sự sinh thành và sự cộng thành (hoại và thành cộng lại đồng lúc hiện hữu), trong đó không có sự hoại diệt. Tách rời sự hoại diệt và cộng diệt (sự hoại diệt và sự sinh thành cộng lại: hai cái đồng thời có mặt) thì sự sinh thành cũng không hiện hữu trong đó.

Nếu tách rời khỏi sự sinh thành thì làm thế nào sự hoại diệt có thể hiện hữu? Điều đó không đúng vì chẳng khác nào cho rằng lìa bỏ sự sống thì sự chết mới hiện hữu. Nếu sự sinh thành và sự hoại diệt đồng lúc hiện hữu thì làm thế nào có thể có sự sinh thành và sự hoại diệt (* vì thành và hoại hai tướng khác nhau và nếu nó là một thì nhất định không thể là thành hay hoại). Giống như sự chết và sống của thế gian, sẽ một sai lầm lớn khi cho rằng hai vấn đề đồng lúc xảy ra. Sự sinh thành làm sao có thể hiện hữu nếu nó bị tách rời

khỏi sự hoại diệt? Chưa từng bao giờ thấy có sự kiện là không có sự vô thường trong các pháp.

Cộng sự sinh thành và sự hoại diệt lại (thành và hoại đồng lúc xuất hiện) cũng không có sự sinh thành mà tách rời nó thì cũng không có sự sinh thành. Trong hai nơi ấy đều không tìm thấy, thế thì làm thế nào mà sự sinh thành có thể hiện hữu?

Đã tận diệt thì không thể có sự sinh thành và không tận diệt thì cũng chẳng có sự sinh thành. Đã tận diệt thì tướng hư hoại không còn hiện hữu và không tận diệt thì hoại tướng cũng chẳng hiện hữu.

Nếu tách khỏi sự sinh thành và hoại diệt thì cũng không có bất cứ pháp nào hiện hữu, và nếu phải rời khỏi các pháp thì sự sinh thành và hoại diệt cũng không thể hiện hữu.

Nếu tự tánh của các pháp là Không thì cái gì sẽ là cái (ai) có sự sinh thành và hoại diệt? Và nếu tự tánh của các pháp không là Không thì sự sinh thành và hoại diệt cũng không thể có được.

Sự sinh thành và hoại diệt nếu là một, là đồng nhất thì sự kiện ấy không đúng, và sự sinh thành và sự hoại diệt nếu là khác biệt nhau thì sự kiện ấy cũng chẳng đúng.

Nếu quan niệm rằng do mắt thấy nên có sự sanh diệt thì đó chính là si mê vọng tưởng, vì si vọng nên thấy có sanh diệt.

Một pháp không thể sanh khởi từ một pháp, một pháp cũng không thể sanh khởi từ một cái chẳng phải là pháp. Từ cái chẳng phải pháp không thể khởi sanh ra pháp và cái chẳng phải pháp (phi pháp).

Pháp không phải được sanh khởi từ chính nó (bất tùng tự sanh), pháp cũng không phải được sanh khởi bởi từ một cái gì khác (bất tùng tha sanh). Đã không được sanh khởi từ chính bản thân và cái gì khác bên ngoài thì làm thế nào có thể có cái gọi là sự sanh khởi?

Nếu có sự thọ chấp vào các pháp (*thọ chấp: nhãn căn đối sắc trần có sự cảm thọ và chấp trước vào cảm thọ ấy) thì chính (tức) là đã rơi vào thường kiến và đoạn kiến. Phải biết rằng các pháp được cảm thọ thì đều hoặc là thường hoặc vô thường.

Những ai đang bị vướng mắc bởi sự thọ chấp vào các pháp mà không rơi vào đoạn và thường kiến là bởi lý do nhân và quả luôn luôn tương tục nên không đoạn mà cũng chẳng thường.

Nếu nhân và quả, mà có sự sanh khởi và hoại diệt tương tục không dứt (đoạn) như thế thì cái nhân chính là đoạn diệt và vì đã là đoạn diệt cho nên không thể tái sanh.

Nếu pháp mà thường trụ nơi tự tánh thì lẽ ra đã không có hữu và vô, và sự diệt sạch chuỗi tương tục (của sanh tử) của cảnh giới niết bàn thì (bị) rơi vào chỗ đoạn diệt!

Nếu lúc ban đầu mà có sự hoại diệt thì chắc chắn sau đó không có sự hiện hữu, và lúc ban đầu nếu đã hiện hữu và không bị hoại diệt thì cũng không có sự hiện hữu sau đó.

Nếu lúc đầu đã có sự hoại diệt nhưng sau đó vẫn có sự sanh khởi thì rõ ràng có một cái đang diệt và có một cái đang sanh (hai cái khác nhau).

Nếu bảo rằng sanh và diệt xảy ra cùng lúc thì chẳng khác nào bảo rằng cái ấm (uẩn) này chết ngay khi ấm này đang sanh (sanh tử đồng thời).

Không thể nào tìm thấy sự hiện hữu của chuỗi tương tục trong ba đời (quá, hiện và vị lai) được. Nếu sự tương tục đã không có trong ba đời thì làm thế nào có thể có cái gọi sự tương tục?



TRUNG LUẬN QUYỀN THỨ TƯ

PHẨM THỨ HAI MƯƠI HAI: QUÁN SÁT ĐỨC NHƯ LAI

Đức Như Lai chẳng phải là các âm (ngũ uẩn sanh diệt), mà cũng không tách lìa khỏi ngũ âm, Như Lai không hiện hữu trong ngũ âm và ngũ âm cũng chẳng hiện hữu trong Như Lai. (Như Lai không ở trong và ngoài ngũ âm). Trong ngũ âm đã không có sự hiện hữu của Như Lai vậy thì Như Lai hiện hữu ở nơi nào?

Nếu sự hiện hữu của đức Như Lai là do ngũ âm hòa hợp thì đức Như Lai không có tự tánh, và nếu không có tự tánh thì làm thế nào có thể nhân nhờ vào tha tánh mà hiện hữu?

Pháp nêu nhân nhờ vào tha tánh mà sanh khởi thì nó chính là phi ngã (chẳng phải ngã). Nếu pháp là chẳng phải ngã thì làm sao là đức Như Lai được?

Nếu không có tự tánh làm sao có tha tánh? Tách rời tự tánh và tha tánh thì cái gì được gọi là đức Như Lai?

Nếu bảo rằng không nhờ vào ngũ âm nhưng trước đó đức Như Lai đã hiện hữu và vì hiện tại Ngài thọ thân ngũ âm nên gọi là đức Như Lai thì không đúng, vì sự thật thì, hiện tại Ngài đã không thọ bất cứ âm nào và cũng không có pháp gì gọi là Như Lai cả. Nếu đức Như Lai đã không hiện hữu vì đã không thọ năm âm thì hiện tại phải thọ cái gì để Ngài hiện hữu? Nếu Ngài chưa thọ thì cái được thọ không thể gọi là thọ. Không có cái pháp không thọ (vô thọ pháp) nào được gọi là đức Như Lai. Nếu ở trong cái đồng nhất và sai biệt cũng như trong năm âm đã không thể tìm thấy sự hiện hữu của đức Như Lai như thế thì làm thế nào có thể cho rằng đức Như Lai hiện hữu trong khi thọ ngũ âm? Và lại ngũ âm được thọ đã không từ tự tánh hiện hữu và nếu tự tánh không hiện hữu thì làm thế nào tha tánh có thể hiện hữu? (không có tự tánh nên cũng không có tha tánh).

Vì những ý nghĩa như thế mà những âm được thọ (thọ) và kẻ đang thọ (thọ giả: đức Như Lai) cả hai đều Không, và, (nếu đã là Không, tất cả đều không có tự tánh, thế thì), làm thế nào có thể sử dụng cái Không (không có tự tánh của ngũ âm) để bảo rằng không có tự tánh nên đức Như Lai không thể hiện hữu?

Đã Không (không tự tánh) thì không thể luận thuyết (bất khả thuyết) mà chẳng phải Không (phi không) thì cũng không thể nói năng bàn cãi. Vừa Không vừa phi không

(chẳng phải không), chẳng phải không, chẳng phải chẳng không (cộng bất cộng: diệt không diệt bất không - cộng; phi không phi bất không - bất cộng) cũng đều không thể bàn thảo được, nên, chỉ sử dụng giả danh (danh tự không thật có tự tánh) để nói (là có đức Như Lai).

Ngay trong tướng tịch diệt (thật tướng?không tánh) vốn không có thường và vô thường, vân vân..., bốn điều (tứ cú: thường, vô thường; vừa thường vừa vô thường, chẳng phải thường, chẳng phải vô thường). Và, ngay trong tướng tịch diệt cũng không hề có biên, vô biên, vân vân, bốn điều (* hữu biên, vô biên; vừa hữu biên vừa vô biên, chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên).

Kẻ tà kiến thâm hậu (sâu nặng) thì bảo là không có đức Như Lai đã đành, nhưng đối với tướng tịch diệt của Như Lai mà khởi tâm phân biệt cho là có thì đó cũng là điều phi lý nốt.

Như thế trong tánh Không, dù tư duy cách nào, cũng không thể với và nắm bắt được; thế mà sau khi đức Như Lai diệt độ cứ hoài mãi (khởi tâm) phân biệt hữu vô!

Đức Như Lai đã siêu vượt qua mọi hý luận, thế nhưng con người (vì vô minh) cứ sanh khởi ra không biết bao nhiêu hý luận, và vì hý luận nên huệ nhãn bị phá hủy, vì huệ nhãn bị phá hủy nên không thể thấy Phật.

Tự tánh mà đức Như Lai có chính là tự tánh của thế gian. Đức Như Lai không có tự tánh nên thế gian cũng không có tự tánh.

PHẨM THỨ HAI MƯƠI BA: QUÁN SÁT ĐIÊN ĐẢO

Xuất phát từ những ức niệm vọng tưởng phân biệt, tham, nhuê, si (tham, sân, si) khởi sanh. Những điên đảo, tịnh và bất tịnh (* trong sạch và không trong sạch) cũng đều từ các duyên khởi sanh.

Nếu nhân vì tịnh và bất tịnh điên đảo (mà) sanh khởi tam độc (tham, sân, si) thì tam độc chính nó không có tự tánh (vô tánh) nên phiền não cũng không có thật.

Ngã và pháp (* chỉ cho phiền não) có hay không, vấn đề này hoàn toàn bất thành. Không có thật ngã thì dù các phiền não có hay không có, cũng không thể cấu thành.

(Nếu cho rằng vô ngã nhưng phiền não vẫn có thể thành lập được thì thử hỏi đã vô ngã thì) ai là người sở hữu chủ của những phiền não này? (và nếu không có ai là sở hữu chủ của những phiền não này) thì tất nhiên nó chính là cái không thể cấu thành được. Nếu

tách rời con người nhưng phiền não vẫn hiện hữu một cách độc lập thì chính những phiền não đó đã không hệ thuộc vào bất cứ đâu (cái gì hoặc người nào).

Giống như vì thân kiến (* chấp có ngã và dấu cho rằng: 1- Lìa uẩn có ngã, 2- Uẩn chính là ngã, 3- Trong năm uẩn có ngã, 4- Trong ngã có ngũ uẩn và 5- Ngũ uẩn thuộc về ngã) dùng năm thứ (quan sát như thế) để truy cầu thì cũng không thể nào tìm thấy Ngã được. Sử dụng năm phương pháp trên để truy cầu phiền não nơi tâm ô cấu (* cấu nhiễm: không trong sạch thanh tịnh) cũng không thể tìm thấy.

Hai thứ điên đảo tịnh và bất tịnh đều không có tự tánh, mà vốn đã không có tự tánh thì làm thế nào nhân nhờ vào hai thứ này mà các phiền não có thể sanh khởi?

Sáu trần (cảnh): sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp chính là nguồn gốc của tam độc.

Thể tánh của sáu trần: sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp đều là Không, không có tự tánh, nó giống như những quáng nắng (viêm), những giấc mộng, và như thành của càn thất bà.

Sáu trần chính nó đã không có tự tánh, như thế thì làm gì có vấn đề tịnh và bất tịnh trong đó? Nó (tịnh và bất tịnh) chẳng khác nào như người huyền hóa và hình ảnh trong gương.

Không (nhân) nhờ vào tịnh tướng (tướng trong sạch) thì không có tướng bất tịnh. Nhân (nhờ vào) tịnh (mới) có bất tịnh, vì thế nên không có bất tịnh. (* vì nếu không có tịnh làm duyên thì bất tịnh làm sao hiện hữu?)

Không nhân nhờ nơi bất tịnh thì cũng không có thanh tịnh, vì nhân nhờ bất tịnh mới có thanh tịnh, thế nên không có thanh tịnh.

Nếu không có sự thanh tịnh thì do đâu lại có (lòng) tham ái? Và nếu không có sự bất tịnh thì tại sao lại có (tâm) sân nhuế?

Đối với các pháp vô thường nhưng chấp là thường tại thì đó chính là sự điên đảo. Trong tánh Không, không có pháp thường tại thì nơi nào có cái gọi là điên đảo về sự thường tại bất biến?

Nếu cho rằng đối với các pháp vô thường mà chấp nó là vô thường thì đó chẳng phải là sự điên đảo, nhưng, trong tánh Không đã không có sự vô thường thì làm gì có cái gọi là chẳng phải điên đảo?

Đối tượng (cảnh giới) của sự chấp trước, kẻ chấp trước, sự chấp trước (khởi tâm chấp) và tất cả các pháp dùng làm công cụ để chấp trước (* chỉ cho lục căn tiếp xúc với lục trần) đều là tướng tịch diệt rỗng lặng, thế thì làm gì lại có sự chấp trước?

Nếu không có cái pháp (sự) chấp trước thì khi cho rằng tà chấp là điên đảo và chánh quán (quán sát chân chánh) là không điên đảo vậy thì thử hỏi (tất cả đều rất ráo không tịch, không có tự tánh) như thế ai là người có những sự điên đảo ấy?

Sự điên đảo không sanh khởi khi đã có sẵn những điên đảo (những điên đảo đã hiện hữu sẵn), và đã không có điên đảo thì cũng không thể sanh khởi những điên đảo. Người điên đảo không sanh ra sự điên đảo, người không điên đảo cũng không thể sanh ra những điên đảo. Và nếu ngay đang khi điên đảo cũng không sanh khởi những điên đảo vậy ông có thể (nên) tự quán sát thử xem ai là người khởi sanh những điên đảo?

Làm thế nào ý nghĩa này có thể đứng vững khi những điên đảo đã không sanh khởi? và làm gì có người điên đảo khi đã không có những sự điên đảo?

Nếu thường, lạc, ngã, tịnh là những cái gì thật có thì những thường, lạc, ngã, tịnh đó chính là những điều không phải điên đảo.

Nếu thường, lạc, ngã, tịnh là những cái thật sự không có thì những sự như vô thường, khổ đau và bất tịnh lẽ ra cũng phải không có.

Như vậy điên đảo diệt thì vô minh diệt, vì vô minh diệt nên các hành, vân vân, cũng diệt.

Nếu thể tánh của phiền não là thật (phiền não là một cái gì thật có) nhưng vẫn bị lệ thuộc vào một sở hữu chủ (người, tâm ô cấu hay tự ngã) nào đó thì làm thế nào có thể đoạn trừ? Và ai là người có thể đoạn trừ cái thể tánh đó (của phiền não)?

Nếu phiền não là hư vọng, là không có tự tánh (và) là không thuộc về ai thì làm thế nào có thể đoạn diệt và ai là người có khả năng đoạn diệt vô tánh (cái không có tự tánh)?

PHẨM THỨ HAI MƯƠI BỐN: QUÁN SÁT TỨ ĐẾ (Bốn Chân Lý, Bốn Sự Thật)

Nếu tất cả (các pháp) đều Không (không có tự tánh), không sanh cũng không diệt, như thế thì không có giáo pháp Tứ Thánh Đế. Vì không có Tứ Đế nên những sự việc như kiến khổ (nhận chân được thực trạng khổ đau của đời sống) và đoạn tập (đứt trừ nguyên

nhân của đau khổ), chúng diệt (chúng được quả vị tịch diệt niết bàn) và tu đạo (con đường tu tập) đều không có và vì những điều trên không có nên không có bốn đạo quả, vì không có bốn đạo quả nên người chứng đắc và người đang hướng đến sự chứng đắc cũng không có (Tứ hướng tứ quả cần chú thích kỹ). Nếu không có tám bậc thánh hiền thì không có Tăng bảo, và vì không có giáo pháp Tứ đế nên cũng không có Pháp bảo và vì không có Tăng bảo nên cũng không có Phật bảo. Như thế thì, người đề cập về Không thuyết (không tánh) chính là kẻ phá hoại Tam bảo.

Không pháp (tất cả pháp đều không) không chỉ hủy hoại (luật tắc) nhân quả, tội phước mà còn hủy hoại tất cả các pháp của thế tục (* chỉ cho những nguyên tắc căn bản của pháp luật như đúng sai, phạm không phạm tội vân vân...)

Hiện tại quả thật ông đã không có khả năng tri nhận được Không tánh và nhân duyên của Không tánh kể cả Không nghĩa (* ý nghĩa của Không tánh) nên đã tự mình sanh khởi những nỗi hại!

Vì chúng sanh, chư Phật đã y cứ vào Nhị Đế (hai chân lý) để thuyết giảng giáo pháp, Nhị Đế đó chính là Thế tục đế và Đệ nhất nghĩa đế. Nếu người nào đối với nhị đế mà không có khả năng tri nhận, phân biệt (để liễu giải toàn vẹn sự hỗ tương quan hệ của nó) thì kẻ đó đã không thể tri nhận được ý nghĩa chân thật của giáo pháp sâu xa vi diệu (thậm thâm) của chư Phật (Phật Pháp).

Nếu không y cứ (nhờ) tục đế, thì không đạt được đệ nhất nghĩa đế và nếu không đạt được đệ nhất nghĩa đế thì không chứng được quả vị niết bàn.

Vì căn tánh ám độn, không có khả năng chánh quán Không tánh (quán sát một cách chân xác rằng các pháp vốn không có tự tánh chỉ do nhân duyên hòa hợp mà giả hữu), nên tự hại, chẳng khác nào không giỏi về chú thuật bắt rắn nên không thể bắt những rắn độc một cách thiện xạ.

Đức Thế Tôn biết rõ pháp này là pháp sâu xa mầu nhiệm (thậm thâm vi diệu), chẳng phải là pháp mà kẻ độn căn có thể với tới (hiểu được) vì thế mà Ngài không muốn dạy.

Ông cho rằng tôi là người chấp trước Không tánh nên vì tôi mà sanh ra những lỗi lầm, kỳ thật những lỗi lầm mà hiện ông đang nói, đối với Không tánh thì nó hoàn toàn không có.

Tất cả các pháp sở dĩ được cấu thành là do nhờ có Không nghĩa (ý nghĩa các pháp đều không có tự tánh). Nếu không có ý nghĩa rằng các pháp đều Không thì tất cả các pháp đã không thể cấu thành được.

Hiện chính ông đang có lỗi nhưng ông lại đổ ngược lỗi ấy cho tôi thế thì chẳng khác nào người cưỡi ngựa nhưng chính mình lại quên mất con ngựa đang cưỡi.

Nếu ông thấy rằng các pháp chắc chắn thật có tự tánh, tức là ông thấy (thừa nhận) các pháp không có nhân và (cũng) không có duyên.

Như thế có nghĩa là (tức là) phá hủy nhân và quả, sự tạo tác, kẻ tạo tác và pháp được tạo tác, cũng như sự sanh diệt của vạn vật, tất cả đều bị hủy hoại.

Các pháp được sanh khởi từ các nhân và duyên, tôi tuyên bố rằng chính nó là không thật có, điều đó cũng chính là giả danh và cũng còn được gọi là nghĩa trung đạo. Chưa từng thấy có bất cứ pháp nào đã không được khơi sanh từ nhân duyên, vì thế mà tất cả các pháp, không pháp nào mà không là Không cả (* tất cả các pháp đều không có tự tánh).

Nếu tất cả là không phải Không (chẳng là Không) thì đã không có sanh diệt và như thế thì pháp Tứ Thánh Đế đã không có.

Sự khổ đau nếu không từ các duyên sanh khởi thì làm thế nào có cái gọi là khổ đau? Khổ có nghĩa là vô thường (ý nghĩa của sự thống khổ chính là vô thường), định tánh (quyết định có tự tánh) thì không là vô thường.

Nếu khổ đau mà có tự tánh nhất định (định tánh) thì vì lý do gì nó lại sanh ra từ Tập (nguyên nhân của đau khổ)? (và nếu quả đúng) như thế thì không có Tập đế (tập đế: nguồn gốc của khổ đau), vì lẽ (nếu khổ đế mà có định tánh thì) ý nghĩa của Không tánh tất bị phá hủy. (câu này có thể dịch: nếu khổ đế mà có định tánh, thì tại sao nó lại được sanh ra từ tập đế; vì do hủy phá Không nghĩa cho nên mới có (vấn đề là) không có tập đế.)

Sự đau khổ mà nếu là có định tánh (tự tánh nhất định) thì ắt hẳn đã không có diệt đế. Vì ông chấp có định tánh tức (chính là, cũng có nghĩa là) phá hủy diệt đế.

Nếu sự đau khổ mà có định tánh thì không đã có con đường tu tập và nếu có con đường có thể tu tập thì điều này đích thị là đã không có định tánh.

Nếu không có Khổ đế, Tập đế, và Diệt đế thì sự khổ đau được tận diệt bởi con đường tu tập (Đạo đế) chung cuộc (cứu cánh) sẽ đưa dẫn đến nơi nào? (con đường có khả năng diệt trừ mọi đau khổ cuối cùng (rốt ráo) sẽ đưa dẫn đến nơi nào?)

Nếu đau khổ chắc chắn có tự tánh nhất định thì tại sao trước đó (trước khi tu quán) không thấy (tự tánh của nó) nhưng nay (do tu quán) mới thấy; lý do vì (nếu thật có) tự tánh (của khổ đau) thì đã không có sự biến đổi sai biệt (*trước và sau vẫn thấy hoặc không thấy).

Giống như những kiến giải về sự thông khổ, sự chấm dứt cội nguồn của mọi thống khổ (đoạn tập), sự chứng đắc quả vị niết bàn (chứng diệt), con đường tu tập chánh pháp và bốn quả vị thanh văn (tứ quả) đều hoàn toàn không hợp lý.

Tự thể tánh của bốn đạo quả đó xưa nay chưa hề có được (bất khả đắc) và lại tự tánh của các pháp nếu là thật có (định: nhất định, cố định, không thay đổi) thì vì lý do gì mà hiện tại mới có thể có được? (* vì nếu thật thì đã có sẵn rồi).

Nếu không có bốn quả thì không có người đắc quả và cũng không có người đang hướng đến bốn quả. Vì không có tám bậc thánh thì không có Tăng bảo.

Vì lẽ không có bốn Thánh đế nên cũng không có Pháp bảo. Đã không có Pháp bảo và Tăng bảo thì làm thế nào có Phật bảo?

Ông bảo rằng không nhân nhờ (phát tâm) Bồ đề nhưng có Phật và ngược lại không nhân nhờ Phật nhưng vẫn có (đạo quả vô thượng) Bồ đề (* trí giác ngộ siêu việt).

Nếu không sẵn có Phật tánh (chẳng phải là Phật tánh) trước đó thì dù cần mãnh (siêng năng dũng mãnh) tinh tấn tu hành bồ đề đạo (con đường trí giác) đến cách mấy cũng vẫn không thể chứng thành Phật quả được.

Các pháp nếu là chẳng Không (Không tánh), thì không có người tạo tội và phước, như thế (thư hỏi) đã không là Không thì cái gì là cái được tạo tác vì lẽ những thứ đó (* kỳ: đại danh từ chỉ cho tác giả, tội và phước được tạo nên) đều có tự tánh nhất định?

Đối với ông, trong tội lỗi và phước đức không có vấn đề quả báo phát sanh, thế thì (không khác nào ông khẳng định rằng) tách lia hẳn tội lỗi và phước đức nhưng vẫn có những quả báo.

Nếu quan niệm rằng quả báo được sanh ra từ tội lỗi và phước đức như thế rõ ràng tội lỗi và phước đức đã sanh ra quả báo thì tại sao bảo là chẳng Không?

Ông phá đổ tất cả pháp và các nhân duyên Không nghĩa (* nhân duyên giả hợp sanh ra các pháp, tự nó không có tự tánh) cũng có nghĩa là phá hủy bao nhiêu học lý pháp tức hiện hữu (* đã và đang có) của thế tục.

Nếu phá hủy Không nghĩa thì đích thị là không có gì để và được làm. Không làm nhưng vẫn có làm (Vô tác nhi hữu tác) và chẳng làm (nhưng vẫn) gọi là tác giả (bất tác danh tác giả). (* tánh không sở dĩ có là vì các duyên hòa hợp tạo thành các pháp, chính các pháp đó không có tự tánh nên gọi: tánh không. Nếu phá hủy Không nghĩa [ý nghĩa Không tánh] thì hóa ra các pháp là có tự tánh nhất định và nếu các pháp đã có tự tánh nhất định thì không phải tạo tác để cấu thành do đó khi phá hủy Không nghĩa thì tất cả pháp biến thành không có sự tạo tác và như thế không có nguyên nhân. Vô tác nhi hữu tác có nghĩa là vì cho rằng các pháp đều có tự tánh nên dù không cần tạo tác để cấu thành, tức là không cần có nguyên nhân nhưng nó đã có sẵn, đã tạo thành những pháp cố định bất biến. Bất tác danh tác giả có nghĩa là dù cho có tác giả thì cũng không có nghiệp được tạo tác nên gọi là tác giả. Vì như đã nói vô tác nhi hữu tác nên tuy rằng không có tác giả nhưng vẫn có tác nghiệp, có quả báo).

Nếu đoạn quyết rằng (các pháp) có tự tánh nhất định thì bao nhiêu tướng trạng của thế gian đều (trở thành) không sanh không diệt, thường trụ một cách miên viễn và không bao giờ bị hoại diệt.

Nếu không có Không tánh thì những gì chưa đạt được lẽ ra sẽ không đạt được. Cũng không có việc chấm dứt phiền não và các khổ não được diệt tận (diệt sạch).

Vì thế trong kinh dạy rằng, nếu thấy pháp nhân duyên (* nếu ai có khả năng nhận chân được rằng các pháp do nhân duyên sanh khởi đều không có tự tánh) thì chính là có khả năng thấy Phật, nhận chân được thực trạng của sự thống khổ, nguyên nhân đưa dẫn đến sự thống khổ (tập), quả vị giải thoát an lạc (diệt) và con đường dẫn đến quả vị giải thoát an lạc (đạo).

PHẨM THỨ HAI MƯƠI LĂM: QUÁN SÁT NIẾT BÀN

Nếu tất cả các pháp đều Không, không sanh cũng không diệt thì đoạn trừ và diệt tận cái gì mà gọi là niết bàn?

Nếu các pháp chẳng là Không, thì không sanh và không diệt, như thế thì, cái gì được đoạn trừ và tận diệt mà gọi là niết bàn?

Không có sự chứng đắc, cũng không có sự đạt đến (cảnh giới niết bàn), không đoạn tuyệt cũng chẳng thường hằng, chẳng sanh cũng không diệt, những điều được trình bày như thế đích thị là niết bàn.

Niết bàn không là pháp hữu vi, vì hữu vi chính là tướng già chết. Và vì hoàn toàn (chung cục) không có pháp Hữu, nên, viễn ly tướng già chết.

Nếu niết bàn là thật hữu thì niết bàn chính là hữu vi, đã hoàn toàn không có bất cứ một pháp nào là vô vi cả (* vì có cái gọi là vô vi thì niết bàn lập tức kẹt vào cái có).

Nếu niết bàn là thật hữu thì tại sao gọi là vô thọ (không thọ tướng sanh tử)? (vì lẽ đã) không có bất cứ pháp nào không xuất phát từ thọ chấp (lãnh thọ và chấp thủ) mà được gọi là pháp hữu cả.

Hữu (có) còn không phải là niết bàn huống chi là vô (không)? Niết bàn đã không có cái gọi là Hữu thì nơi nào có cái Vô?

Nếu Vô (không có gì cả) là niết bàn thì tại sao lại gọi là không thọ chấp? đã chưa bao giờ từng có sự không thọ chấp mà gọi là pháp Vô (vật không có).

Vì thọ chấp các nhân duyên nên xoay vần (luân chuyển) trong sanh tử. Không thọ các nhân duyên, đó chính là niết bàn.

Như trong kinh đức Phật đã từng dạy là hãy đoạn tuyệt cả hữu và phi hữu (không phải là hữu) (* cũng có nghĩa là đoạn trừ thật hữu và thật vô) vì vậy mà biết rằng niết bàn là chẳng phải hữu mà cũng chẳng phải vô (phi hữu diệt phi vô).

Nếu cho rằng niết bàn là sự cộng hợp của (giữa) hữu và vô thì hữu và vô tức là (chính là) giải thoát, sự kiện này không thể hợp lý.

Nếu bảo rằng niết bàn là sự tập hợp của hữu và vô thì niết bàn là một cái gì chẳng phải là vật không có sự thọ chấp vì cả hai (hữu và vô) đều từ thọ chấp khởi sanh.

Đã do hữu và vô cộng hợp để cấu thành thì làm thế nào có thể gọi là niết bàn được vì niết bàn gọi là vô vi mà hữu và vô thì là (thuộc về) hữu vi?

Hữu và vô hai cái cộng lại thì làm sao có thể là niết bàn? vì hai sự kiện đã có chỗ bất đồng (đã không có đồng một xuất xứ) giống như việc không thể đồng lúc có mặt của cả sáng và tối.

Nếu cái gì chẳng phải hữu và chẳng phải vô thì gọi cái đó là niết bàn thế thì cái chẳng phải hữu và chẳng phải vô này lấy gì để phân biệt? (* vì đã phi hữu và vô thì làm sao phân biệt được)

Vả lại nếu tư duy phân biệt (cái này là) phi hữu (chẳng phải hữu) (cái kia là) phi vô (chẳng phải vô) (và dựa vào những phân biệt) như thế gọi đó là niết bàn vậy thì nếu hữu và vô được thành lập thì phi hữu và phi vô không thể thành lập được (* đã hữu thì phi vô, đã vô thì phi hữu nên hữu và vô mà thành thì nhất định phi hữu và phi vô phải bắt thành).

Sau khi đức Như Lai diệt độ không thể bảo rằng ngài hiện hữu hay không hiện hữu, cũng không thể bảo rằng ngài vừa hiện hữu vừa không hiện hữu mà cũng không thể bảo rằng ngài không phải hiện hữu và không phải không hiện hữu (phi hữu cập phi vô). Khi đức Như Lai còn tại thế không thể bảo rằng ngài hiện hữu và không hiện hữu, cũng không thể bảo là ngài vừa hiện hữu vừa không là hiện hữu mà cũng không thể bảo rằng ngài chẳng phải hiện hữu và chẳng phải không hiện hữu.

Giữa niết bàn và thế gian đã không có mảy may sai biệt. Giữa thế gian và niết bàn cũng không có chút gì sai biệt.

Thật tế thì đã không có sự khác biệt nào giữa biên giới (ngăn mé) của niết bàn và của thế gian, hai biên tế như thế đã không có mảy may sai biệt.

Sau khi (đức Như Lai) diệt độ những kiến giải về hữu và vô vân vân..., về hữu biên vân vân..., và về thường trụ bất biến vân vân... (* tam chủng thập nhị kiến, lục thập nhị kiến...) (những kiến giải này) đã y cứ vào niết bàn mà khởi lên những hý luận về các đời vị lai và quá khứ.

Vì tất cả pháp đều Không (không có tự tánh) thì làm gì có chuyện hữu biên, vô biên? Vừa hữu biên vừa vô biên và chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên? Làm gì có sự đồng nhất và sai biệt? Làm thế nào có thường và vô thường? Vừa thường vừa vô thường và chẳng phải thường cũng chẳng phải vô thường?

Các pháp (cứu cánh không tịch), không thể với đến và nắm bắt được; (với cứu cánh không), tất cả hý luận đều bị diệt sạch, không còn có người mà cũng không còn nơi chốn và, đức Phật cũng đã không hề dạy bảo bất cứ một lời nào.

PHẨM THỨ HAI MƯƠI SÁU: QUÁN MƯỜI HAI NHÂN DUYÊN

Chúng sanh vì bị si mê (vô minh) che lấp nên đã khởi sanh ba nghiệp (ba hành: thân, khẩu và ý) và vì bị nghiệp (hành) dẫn khởi nên theo nghiệp (hành) mà đọa lạc trong sáu thú (* sáu nẻo đường, cảnh giới: thiên, nhân, a tu la, địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh).

Vì nhân và duyên của các hành nên thức cảm thọ lấy cái thân mạng của sanh tử sáu đường và vì có sự đeo níu thủ chấp của thức (* thức nhập vào bào thai bám giữ lấy tinh cha huyết mẹ để cấu thành sinh mạng) nên danh (tâm) và sắc (pháp, thân, vật thể) được tăng trưởng.

Vì danh sắc tăng trưởng nên nhân đó sanh ra lục nhập (sáu căn được hoàn thành) do sự hòa hợp của lục tình (lục căn), lục trần và lục thức nên sanh ra lục xúc, vì nhân lục xúc mà liền (tức khắc) khởi sanh ba cảm thọ (tam thọ) vì nhân ba cảm thọ nên sanh ra khát ái, nhân ái mà có bốn thủ (* bốn loại thủ chấp: dục thủ, kiến thủ, giới cầm thủ và ngã ngữ thủ), nhân thủ nên có hữu. Nếu người chấp thủ (bám giữ chặt chẽ) mà không thủ chấp (bám giữ đeo níu chặt chẽ) thì được giải thoát và không còn sanh tử luân hồi. Từ hữu mà có sanh, từ sanh nên có già chết, từ già chết cho nên có các ưu bi khổ não (buồn sầu khổ đau dần vật). Như vậy vân vân..., những sự kiện trên đều xuất phát (bắt nguồn) từ quá trình phát triển của một sinh mạng mà có (hiện hữu). Chỉ vì (mười hai) nhân duyên này mà tập đại thành (nhóm họp và hình thành) khổ ảm (* Ám, giới, nhập hòa hợp - thân tâm). Cái gọi là sanh tử chính là cội nguồn của các hành (nghiệp) được tạo ra bởi kẻ vô minh. Bậc trí giả (người có trí tuệ bát nhã) không tạo nên những sự kiện ấy, vì thế vô minh diệt nên những sự kiện ấy (hành thức vân vân...) không thể sanh khởi, chỉ vì vô minh mà những khổ ảm tụ họp sanh khởi; thế nên vô minh diệt thì chính là diệt trừ tận gốc mọi khổ đau sanh tử luân hồi.

PHẨM THỨ HAI MƯƠI BẢY: QUÁN SÁT VỀ NHỮNG TÀ KIẾN

Những thường kiến, (đoạn kiến) vân vân... của thế gian đều y cứ vào đời quá khứ, vậy thì, đã có hay không một cái "ngã" trong đời quá khứ?

Những kiến chấp về hữu biên vân vân... đều y cứ vào đời vị lai, vậy thì, cái ngã ở đời vị lai sẽ là cái được tạo tác hay là không tạo tác?

Đời quá khứ có ngã là việc không thể có được, vì nếu trong đời quá khứ đã có ngã thì đời hiện tại không cần phải tạo tác ra ngã nữa.

Nếu cho rằng ngã chính là như thế (*ngã tức thị là thân ngũ uẩn được tạo tác ở đời này) nên thân thể có những tướng trạng khác biệt, và nếu tách lìa khỏi thân thì ở nơi biệt lập nào có ngã?

Tách lìa thân thì không có ngã (tách rời hữu, vô, thân, ngã?), việc (lý luận) này đã được thành lập, nhưng nếu cho rằng thân chính là ngã thì (vốn thân) hoàn toàn cũng không có ngã (vì đã tách rời ra nhưng không thể tìm thấy ngã).

Chỉ có thân không phải là ngã vì lẽ thân tướng luôn luôn sanh diệt, thế thì làm thế nào có thể vì sự thọ chấp mà tạo nên người thọ chấp?

Nếu như tách rời thân thể mà có ngã thì việc này không hợp lý, vì không có thọ chấp nhưng ngã vẫn có thì điều này quả thật không thể tìm thấy (không hề xảy ra, chưa từng được có: bất khả đắc).

Vả lại, nếu hiện tại ngã không tách lìa thọ chấp (thân) mà cũng không chính là thọ chấp, chẳng phải là không có thọ chấp, chẳng phải là (thọ chấp nên) không có ngã, điều này chính là ý nghĩa mang tính quyết định.

Đã không hợp lý khi quan niệm rằng Ngã đã không được tạo nên trong quá khứ. Và, Ngã trong đời quá khứ khác biệt hẳn với Ngã của đời hiện tại cũng hoàn toàn sai.

Nếu cho rằng có sự sai khác thì khi tách rời cái ngã thuộc đời quá khứ vẫn có cái ngã thuộc đời hiện tại, cho nên, dù Ngã trụ ở đời quá khứ nhưng hiện tại (đứng biệt lập hẳn ngoài cái ngã của quá khứ) Ngã tự sanh ra lấy.

Như thế thì là đoạn diệt, mất hẳn (không còn) nghiệp lực và quả báo, vì là, cái Ngã đời quá khứ tạo nhưng cái Ngã đời này phải thọ lãnh, như thế là có không biết bao nhiêu lầm lỗi!

Cũng vô cùng sai lầm khi quan niệm rằng (ngã là một cái gì) trước không nhưng nay có, vì lẽ, Ngã chính là một pháp được tạo tác nên (mà pháp được tạo tác nên là pháp vô thường sanh diệt, nên, trước không sau có thì nó) cũng chính là vô nhân (* cái không được cấu thành bởi bất cứ nguyên nhân nào!).

Như chấp thấy có Ngã, không có Ngã, vừa có Ngã, vừa không có Ngã trong đời quá khứ những kiến chấp như thế đều hoàn toàn không đúng.

Cái Ngã ở đời vị lại là được tạo thành, là không được tạo thành, những kiến chấp như thế, đều giống hết những lỗi lầm khi kiến chấp về Ngã trong đời quá khứ.

Nếu trời tức là người thì rơi vào cái chấp của thường biên, vì trời là kẻ vô sanh (không được sanh ra), mà đã không sanh thì đó là pháp (vật) thường tại.

Và nếu trời là vật gì khác biệt với con người, thì tức là vô thường, và nếu trời khác biệt với con người thì là không có sự tương tục (sự nối tiếp quan hệ).

Nếu là nửa trời nửa người, thì rơi vào nhị biên của thường và vô thường, việc đó thì không đúng.

Nếu thường và vô thường cả hai đều được thành lập, như vậy thì lẽ ra sự chẳng phải thường và chẳng phải vô thường cũng có thể thành lập.

Pháp nếu chắc chắn có kẻ đến, và nhất định có kẻ đi thì sự sanh tử chính là không có nguồn cội (sự bắt đầu), nhưng, sự thật thì đã không có việc ấy.

Hiện tại nếu không có sự thường hằng thì làm thế nào có sự vô thường, vừa thường vừa vô thường và phi thường phi vô thường (* chẳng phải thường, chẳng phải vô thường)?

Nếu thế gian là hữu biên (có giới hạn) thì làm thế nào có hậu thế (đời sau), và nếu thế gian là vô biên (* không giới hạn) thì cũng làm thế nào có hậu thế?

Năm âm luôn luôn (thường) tương tục chẳng khác nào sự tương tục của ngọn lửa của một cây đèn, vì thế mà thế gian chẳng phải là hữu biên hay vô biên gì cả.

Nếu năm âm trước bị hủy hoại, (mà, đã bị hủy hoại thì không thể sanh ra thân năm âm sau nhưng) không có nhân là ngũ âm mà lại sanh năm âm sau, như thế thì thế gian là có giới hạn (hữu biên), (*thiếu sự tương tục chính là có và bị giới hạn).

Nếu năm âm trước đó đã không bị hủy hoại mà cũng không có nhân là âm nhưng vẫn sanh năm âm sau, thế thì, thế gian sẽ là không giới hạn (vô biên).

Giáo pháp chân thật, người thuyết pháp cũng như thánh giả đều rất khó được (vì chánh pháp thì ly ngôn tuyệt lộ, viễn ly ngôn ngữ, dứt bật tư duy, còn người thuyết pháp thì vô thuyết vô thị, chẳng nói một câu, không bày một nghĩa và, thánh giả thì vô văn vô đắc, không nghe không có gì để chứng đắc) vì thế nên vấn đề sanh tử đã chẳng phải là hữu biên hay vô biên.

Nếu thế gian hoặc một nửa là hữu biên, một nửa là vô biên, hoặc vừa là hữu biên vừa là vô biên thì không đúng.

Làm thế nào người thợ năm ấm kia một phần bị phá hủy nhưng phần khác không bị phá trừ? Đó là một sự kiện hoàn toàn không hợp lý.

Cũng hết như thế, sự thợ chấp làm thế nào một phần bị phá và phần khác thì không? Sự kiện này hiển nhiên cũng không đúng.

Nếu trường hợp vừa hữu biên vừa vô biên cả hai đều thành lập được thì vấn đề chẳng phải hữu biên và chẳng phải vô biên cũng phải thành lập được.

Bởi vì, tất cả pháp vốn đều là Không tánh, nên các kiến chấp cho rằng thế gian là thường vân vân... trên mặt không gian thì không luận là ở đâu, trên phương diện thời gian thì bất luận là vào lúc nào, thử hỏi ai là người khởi lên những kiến chấp như thế?

Nay con khề thủ đánh lễ đấng Cồ Đàm, bậc Đại Thánh Chủ đã từ bi lân mẫn (lòng thương xót) thuyết giảng giáo pháp thậm thâm vi diệu này để đoạn trừ tất cả mọi vô minh kiến chấp.

