

THERAVĀDA
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẠNG DIỆU PHÁPChú Giải
THUYẾT LUẬN SỰ
(*Kathāvatthuppakarana-Atthakathā*)

Nguyên tác: **Kathāvatthuppakarana Atthakathā**
Biên dịch Anh ngữ: **Bimala Churn Law, PhD., M.A, BL.**

Biên dịch Việt ngữ: **Tỳ Kheo Thiện Minh**

Xin lưu ý: Cần có font UnicodeViệt-Phạn [VU Times](#) cài vào máy để đọc các chữ Pāli.

MụcLục

[\[00\]](#) **Lời Tựa**
Lời Giới Thiệu[\[01\]](#) **CHƯƠNG I - Nhân ngữ (*puggalakathā*)**

- I. Điểm tranh luận: Bản ngã
- II. Điểm tranh luận: Hoại lìa (*Parihāni*)
- III. Điểm tranh luận: Phạm hạnh (*brahmacariya*) (tức là cuộc sống thánh đức)
- IV. Điểm tranh luận: Thanh tịnh dần dần (tiệm tiến)(*odniso*)
- V. Điểm tranh luận: Diệt Tà (điều ác) (*Jahati*: thanh lọc ô nhiễm).
- VI. Điểm tranh luận: "Vạn vật tồn tại" (*sabbamatthIti*).
- VII. Điểm tranh luận: "Quá khứ uẩn" (*AtItakhandhā*)
- VIII. Điểm tranh luận: "Một số điểm (quá khứ và tương lai của chúng ta) vẫn đang tồn tại." (*Ekacca mathIti*)
- IX. Điểm tranh luận: "Niệm xứ" (*sati patthāna*)
- X. Điểm tranh luận: "Các phương thức bất biến tồn tại ra sao." (*Hevatthiti*)

[\[02\]](#) **CHƯƠNG II**

- I. Điểm tranh luận: "Ô nhiễm của vị A-la-hán (*parūpahāra*)".
- II. Ba điểm tranh luận: (1) Liệu vô minh có khả năng xảy nơi một vị A-la-hán hay không (2) Liệu vị A-la-hán có gặp rắc rối hay không. và (3) Ngài có khả năng trôi vượt hơn người khác hay không.
- III. Điểm tranh luận: "Phát âm khi nhập thiền" (*vaci*) (của người nhập Thiền *Jhāna*).
- IV. Điểm tranh luận: "Nhập Thiền quán do (thốt lên) từ "Phiên Nảo".
- V. Điểm tranh luận: "Tâm Đình Trụ" (*Cittatṭhiti*).
- VI. Điểm tranh luận: "Cõi đời giới này (giống như) một đồng tro tàn." (*kukkula*)
- VII. Điểm tranh luận: "Thành tích dần được thể hiện"
- VIII. Điểm tranh luận: "Ngôn ngữ của Đức Phật" (*Vehāra*).
- IX. Điểm tranh luận: "Diệt Đế hay chấm dứt" (*Nirodha*).

CHƯƠNG III

- I. Điểm tranh luận: "Lực hay Sức Mạnh" (*Bala*).
- II. Điểm tranh luận: Phẩm chất (gọi là) thánh đức. (*Ariyati*)
- III. Điểm tranh luận: "Giải Thoát" (*vimuccati*)

- IV. Điểm tranh luận: "Tiến trình giải thoát" (*vimuccamana*).
V. Điểm tranh luận: "Người thứ tám" (*atthamaka*).
VI. Điểm tranh luận: "Quyền" (*Indriya*) của người thứ tám".
VII. Điểm tranh luận: "Thiên nhãn" (*dibbacakkhu*).
VIII. Điểm tranh luận: "Thiên Nhĩ" (*dibbasota*).
IX. Điểm tranh luận: "Trí thấy hạnh nghiệp chúng sanh" (*Yathā kamūpagatañāṇa*).
X. Điểm tranh luận: "Những Thu Thúc Đạo Đức" (*saṇvara*).
XI. Điểm tranh luận: "Cuộc Sống Vô Tướng" (*asañña*).
XII. Điểm tranh luận: "Phi tướng phi phi tướng hữu" (*nevasaññānāsaññāyatana*).

CHƯƠNG IV

- I. Điểm tranh luận: "Liệu một cư sĩ có trở thành A-la-hán được không?" (*gahisa arahāti*)
II. Điểm tranh luận: "Một người có thể thành A-la-hán khi vừa tục sinh".
III. Điểm tranh luận: "Không vương phải nguyên nhân ô nhiễm" (*anāsava*).
IV. Điểm tranh luận: "Giữ lại Thánh quả" (*samannā gata*).
V. Điểm tranh luận: "Một vị A-la-hán được phú cho Lục Xả Vô Ký"
VI. Điểm tranh luận: "Nhờ hành vi Giác Ngộ, Ta trở thành ‘Đấng Giác Ngộ’."
VII. Điểm tranh luận: Quan điểm của phái Uttarapathakas
VIII. Điểm tranh luận: Bắt đầu được Bảo đảm. (*Nyam’okkhanti*)
IX. Điểm tranh luận: Tài năng thiên phú
X. Điểm tranh luận: Việc trừ khử tất cả gông cùm (*Samyojana*).

[03]

CHƯƠNG V

- I. Điểm tranh luận: Giải Thoát (*vimutta*).
II. Điểm tranh luận: Tuệ của Bậc Vô học (*asekha*).
III. Điểm tranh luận: (nhận thức) sai lạc hay ảo giác (khi nhập thiền *Jhāna*).
IV. Điểm tranh luận: Thánh Đạo Nhất Định (*niyāma*).
V. Điểm tranh luận: Tuệ Phân tích (*Pati Sambhidā*).
VI. Điểm tranh luận: Phàm tuệ hay tục trí (*sammantiñāṇa*).
VII. Điểm tranh luận: Đối tượng tâm linh (*cittāramaṇa*).
VIII. Điểm tranh luận: Thiền Quán Tương Lai.
IX. Điểm tranh luận: Trí hiện tại.
X. Điểm tranh luận: Tuệ Quả (*phalañāṇa*).

CHƯƠNG VI

- I. Điểm tranh luận: Định luật chắc chắn (*niyāma*).
II. Điểm tranh luận: Luật duyên khởi (*Patīccasamuppāda*).
III. Điểm tranh luận: Tứ diệu đế (*Sacca*).
IV. Điểm tranh luận: Bốn Cõi Vô Sắc Giới (*arūpa*)
V. Điểm tranh luận: Thành tích Nhập Định Diệt (*Nirodha samāpatti*).
VI. Điểm tranh luận: Không gian (*ākāsu*).
VII. Điểm tranh luận: Khoảng không có thể thấy (*ākāśasanidassana*).
VIII. Điểm tranh luận: "Phải chăng nguyên tố đất là hữu hình?"

CHƯƠNG VII

- I. Điểm tranh luận: Phân loại các vật thể.
II. Điểm tranh luận: Các trạng thái tương ứng (*samyutta*).
III. Điểm tranh luận: Những đặc tính tâm linh (*cetasika*).
IV. Điểm tranh luận: Bố Thí (*Dana*)
V. Điểm tranh luận: Công đức hệ tại tính hưởng dụng (*Paribhogamayapuñña*).
VI. Điểm tranh luận: Quả do bố thí đem lại ngay trên cõi đời này.
VII. Điểm tranh luận: Trái đất này và kết quả của nghiệp đem lại (*Pathavī kammavipāka*).
VIII. Điểm tranh luận: Lão, tử và thành quả của nghiệp (*Jāramaraṇavipāka*).
IX. Điểm tranh luận: Các hiện trạng trí tuệ thánh đức và những Thánh quả từ đó mà ra (quả của

Thánh nghiệp).

X. Điểm tranh luận: Những Pháp quả tạo ra Pháp quả (*vipākovipāka dhammadhamnioti*).

[04]

CHƯƠNG VIII

I. Điểm tranh luận: Các cảnh giới tái sanh (*gati*) (đa dạng).

II. Điểm tranh luận: Hiện trạng tái sinh trung gian (Thân trung âm) (*antorābhava*: Trung hữu).

III. Điểm tranh luận: Những khoái cảm thọ quan (*Kāmaguṇā*).

IV. Điểm tranh luận: Các dục vọng giác quan.

V. Điểm tranh luận: Nguyên tố (uẩn) Sắc giới (*Rūpadhātu*).

VI. Điểm tranh luận: Vô Sắc Giới cũng vậy. Ở đây ta nên hiểu ý nghĩa bằng cùng một phương pháp nêu trên.

VII. Điểm tranh luận: Xứ nơi cõi Sắc Giới. (*rūpadhātuyā-āyatana*).

VIII. Điểm tranh luận: Sắc pháp nơi Cõi Vô Sắc Giới. (*arūpe rūpa*)

IX. Điểm tranh luận: Sắc hành động (*rūpaṃ kammanti*).

X. Điểm tranh luận: Mạng quyền (*Jivitindriya*)

XI. Điểm tranh luận: Nghiệp là nhân duyên (*kammahetu*).

CHƯƠNG IX

I. Điểm tranh luận: (Giải thoát nhờ quả phúc) Điều thiện. (*ānisaṃsa*)

II. Điểm tranh luận: Bất Diệt là đối tượng suy tư.

III. Điểm tranh luận: Sắc có thể biết đối tượng là tâm linh (*Rūpaṃ Sārammaṇati*).

IV. Điểm tranh luận: Tùy miên không có cảnh không có đối tượng tâm linh (*anusayā anārammaṇti*).

V. Điểm tranh luận: Trí quán không biết cảnh (*Ñāṇaṃ anārammaṇanti*).

VI. Điểm tranh luận: Những quan điểm cảnh quá khứ. (*atItārammaṇa*)

VII. Điểm tranh luận: Điểm áp dụng tâm linh tiên khởi.

VIII. Điểm tranh luận: Âm thanh như là cách truyền tải các ứng dụng tâm linh tiên khởi và kéo dài.

IX. Điểm tranh luận: Lời nói không phù hợp với tư tưởng (*neyathā cittassa vācātika*).

X. Điểm tranh luận: Hành động (hay tác nghiệp) không khớp với tư tưởng.

XI. Điểm tranh luận: Chứng đạt về kinh nghiệm quá khứ và tương lai còn hiện hữu.

CHƯƠNG X

I. Điểm tranh luận: Việc kết thúc (Diệt - *Nirodha*).

II. Điểm tranh luận: Cho rằng sắc pháp (của bất kỳ ai đang tu luyện Thánh đạo) cũng gộp cả trong Thánh Đạo đó.

III. Điểm tranh luận: Đạo Tuệ Tưởng của người đang có được Ngũ Thức Căn.

IV. Điểm tranh luận: Hai luật đạo đức.

V. Điểm tranh luận: Nhân đức tự động mà có.

VI. Điểm tranh luận: Nhân đức không được tiến hành theo đúng như tư tưởng.

VII. Điểm tranh luận: Công đức không tiến triển theo đúng việc nắm giữ giới luật.

VIII. Điểm tranh luận: Các hành vi tiên liệu việc công đức.

IX. Điểm tranh luận: Hành vi đạo đức không được tiên liệu là phi đạo đức.

CHƯƠNG XI

I. Điểm tranh luận: Ba sự kiện liên quan đến các khuynh hướng tiềm tàng, có nghĩa là (i) vô nhân (*ahetu*) (không rõ ràng, mập mờ.) (II) vô ký (*abyākata*). và (III) không tương ưng tâm.

II. Điểm tranh luận: Tuệ quán (*ñāṇa*).

III. Điểm tranh luận: Tuệ không liên kết với tư tưởng.

IV. Điểm tranh luận: "Đây chính là Khổ Đế!"

V. Điểm tranh luận: Phép Thần Thông (*iddhi*)

VI. Điểm tranh luận: Nhập định (Dục thần túc) (*Samāthi*).

VII. Điểm tranh luận: Định đề nơi vạn vật. Pháp được tiên liệu (*dhamatthitatā*).

VIII. Điểm tranh luận: Tính Vô Thường (*aniccatā*).

CHƯƠNG XII

- I. Điểm tranh luận: Tự kiềm chế là một nghiệp (tích cực) (*Samvaro kammanti*).
- II. Điểm tranh luận: Nghiệp.
- III. Điểm tranh luận: Tiếng nói được coi như là dị thực quả (*saddo vipākoti*).
- IV. Điểm tranh luận: Sáu giác quan.
- V. Điểm tranh luận: Bạc Thất Lai.
- VI. Điểm tranh luận: Người chiếm được thứ bậc cao hơn nơi Thánh Đạo bậc một, và điều liên quan đến "người giao hạt" nên được hiểu theo cùng một cách thức như trên.
- VII. Điểm tranh luận: Tội giết người (*Jlīvitavoropana*).
- VIII. Điểm tranh luận: Khô cảnh giới (*dugati*).
- IX. Điểm tranh luận: Kẻ nào đã đạt đến tái sinh lần thứ bảy.

CHƯƠNG XIII

- I. Điểm tranh luận: Địa ngục vô gián trọn kiếp (*kappattha*).
- II. Điểm tranh luận: Phần thưởng suốt đời dành cho người đạt được thành tích tốt.
- III. Điểm tranh luận: Kẻ xúi dục phạm nghiệp vô quán (*autarāpayulta*).
- IV. Điểm tranh luận: Những vị Bồ-tát nhất định (*niyatajjaniyāma*).
- V. Điểm tranh luận: Những ai bị chướng ngại (*nivāraṇa*) ngăn cản (*nivutta*).
- VI. Điểm tranh luận: Người "buộc phải giáp mặt" với những gông cùm.
- VII. Điểm tranh luận: Người nhập và đạt đến bậc thiền *Jhāna* (*Samāpanna assadesi*).
- VIII. Điểm tranh luận: Lòng tham muốn đối với những điều khó chịu.
- IX. Điểm tranh luận: Pháp ái đối với pháp vô ký.
- X. Điểm tranh luận: Pháp ái (*dhammatanhā*) không phải là nguyên nhân tạo Khổ.

CHƯƠNG XIV

- I. Điểm tranh luận: Tính liên tục hỗ tương giữa thiện và bất thiện.
- II. Điểm tranh luận: Lục Xứ.
- III. Điểm tranh luận: Liên tục trực tiếp nơi giác quan.
- IV. Điểm tranh luận: Thân, khẩu của một vị thánh.
- V. Điểm tranh luận: Những khuynh hướng tiềm ẩn tách riêng ra một bên.
- VI. Điểm tranh luận: Những bộc phát tùy miên (*anusya*).
- VII. Điểm tranh luận: Sắc ái "gồm chung lại"
- VIII. Điểm tranh luận: Những gì chưa được khám phá. (*Abyākata*)
- IX. Điểm tranh luận: Không liên quan (đến luân hồi). (*apariyāpanna*)

CHƯƠNG XV

- I. Điểm tranh luận: Mọi tương quan (nhân quả đặc biệt cố định) (*paccaya*)
- II. Điểm tranh luận: Nhân duyên hỗ tương. (*annamannapaccaya*)
- III. Điểm tranh luận: Tương tục (*santati*) thời gian. (*addha*)
- IV. Điểm tranh luận: Những chốc lát, những lúc, những giây lát ngắn ngủi
- V. Điểm tranh luận: Những lậu hoặc (tức là những nguyên nhân đời bại) (*āsava*).
- VI. Điểm tranh luận: Lão và tử. (*Jarāmarana*)
- VII. Điểm tranh luận: Diệt, Tưởng, Thọ, Thức (thuộc lãnh vực siêu phàm).
- VIII. Điểm tranh luận thứ nhì về Tưởng và nhận thức
- IX. Điểm tranh luận thứ ba về Tưởng và nhận thức
- X. Điểm tranh luận: Việc đạt đến vô tưởng.
- XI. Điểm tranh luận: Nghiệp và việc tích lũy những nghiệp đó.

CHƯƠNG XVI

- I. Điểm tranh luận: Điều khiển [tâm tha nhân.]
- II. Điểm tranh luận về hỗ trợ tâm tha nhân
- III. Điểm tranh luận: Tạo hạnh phúc nơi tha nhân. (*sukhānuppabāna*)
- IV. Điểm tranh luận: Chăm lo cho chúng sanh cùng một.
- V. Điểm tranh luận: Sắc pháp và nhân thiện (*rūpaṃhetūti*).

- VI. Điểm tranh luận về vật chất đi kèm với những nhân duyên đạo đức
VII. Điểm tranh luận: Vật chất hiền là điều thiện và điều bất thiện dưới góc độ đạo đức.
VIII. Điểm tranh luận: Vật chất là (chánh) quả.
IX. Điểm tranh luận: Vật chất thuộc cõi Sắc Giới [Phạm Thiên (Brahma)] và Cõi Vô Sắc Giới.
X. Điểm tranh luận: Tham dực suốt đời nơi cõi Sắc Giới và Vô Sắc Giới.

[06]

CHƯƠNG XVII

- I. Điểm tranh luận: Vị A-la-hán đã tích lũy công đức như thế nào (*atthi arahato punnupaccayoti*).
II. Điểm tranh luận: Vị A-la-hán không phải trải qua cái chết không đúng thời (*Natthi arahato akālamaccūti*).
III. Điểm tranh luận: Cho toàn bộ là do nghiệp mà ra. (*Sabbamidaṃkammaṭoti*)
IV. Điểm tranh luận: Tất cả đều qui về khả năng cảm thọ.
V. Điểm tranh luận: Chỉ được giải thoát nhờ Chánh Đạo
VI. Điểm tranh luận: Không nên nói: Tăng Bảo nhận của bố thí.
VII. Điểm tranh luận: Chẳng nên nói : "Tăng Bảo tẩy uế của bố thí"
VIII. Điểm tranh luận: Chẳng nên nói: Tăng Bảo hưởng của bố thí.
IX. Điểm tranh luận: Không nên nói rằng: Bất kỳ điều gì dâng cho Tăng Bảo cũng đều mang lại phần thưởng to lớn.
X. Điểm tranh luận: Chẳng nên nói: Bất kỳ điều gì được dâng cho Đức Phật đều mang lại phần thưởng to lớn.
XI. Điểm tranh luận: Việc tinh luyện của bố thí.

CHƯƠNG XVIII

- I. Điểm tranh luận: Nơi ở của Đức Thế Tôn trên cõi phàm này (*manussaloka*).
II. Điểm tranh luận: Việc (Đức Phật) thuyết pháp.
III. Điểm tranh luận: Lòng Đại Bi (Đức Thế Tôn đã cảm thấy) (*Karuṇā*)
IV. Điểm tranh luận: Những mùi thơm (nơi con người Đức Phật) (*gandhajāti*)
V. Điểm tranh luận: Chánh Đạo duy nhất và có một không hai (*Ekamagga*).
VI. Điểm tranh luận: Sự chuyển hóa giữa các bậc thiền *Jhāna*.
VII. Điểm tranh luận: Kẻ nhập Thiền *Jhāna* vẫn có thể nghe thấy tiếng động.
VII. Điểm tranh luận: Chúng ta có thể nhìn thấy đối tượng thị giác bằng mắt trần (khi nhập thiền *Jhāna*)

CHƯƠNG XIX

- I. Điểm tranh luận: Khử trừ ô nhiễm. (*kilesajahana*)
II. Điểm tranh luận: Trống Rỗng (*Sunnatā*)
III. Điểm tranh luận: Sa-môn quả (*Sāmannāphala*). (là vô vi).
IV. Điểm tranh luận: Thành tích đạt được (là vô vi). (*patti*: chứng ngộ)
V. Điểm tranh luận: Như thị (như như) (*tathāta*)
VI. Điểm tranh luận: Điều thiện xét dưới góc độ đạo đức. (*kusala*)
VII. Điểm tranh luận: Thành tích đạt đến Nhất định (*viyama*).
VIII. Điểm tranh luận: Quyền (*Indriya*)

CHƯƠNG XX

- I. Điểm tranh luận: Tội ác không cố ý. (*Asañcicca*)
II. Điểm tranh luận: Tuệ giác (*Nāṇa*).
III. Điểm tranh luận: Những lính canh địa ngục. (*Nirayapāla*)
IV. Điểm tranh luận: Súc sinh [nơi cõi bên kia] (*Tiracchāna*)
V. Điểm tranh luận: Chánh Đạo. (Magga)
VI. Điểm tranh luận: Tuệ giác (*Nāṇa*)

CHƯƠNG XXI

- I. Điểm tranh luận: Giáo Lý [của chúng ta] (*Sāsavā*)
II. Điểm tranh luận: Kinh nghiệm về những gì tồn tại riêng rẽ. (*Avirittathā*)

- III. Điểm tranh luận: Gông cùm. (*Samyojana*)
- IV. Điểm tranh luận: Phép Thần Thông Biến Hoá. (*Iddhi*)
- V. Điểm tranh luận: Các Phật nhân. (*Buddha*)
- VI. Điểm tranh luận: Đức Phật hiện diện khắp mọi nơi. (*Sabhadisa*)
- VII. Điểm tranh luận: Đạt-ma (*Dhamma*)
- VIII. Điểm tranh luận: Nghiệp (*Kamma*).

CHƯƠNG XXII

- I. Điểm tranh luận: Sự viên tịch (*Parinibbāna*).
- II. Điểm tranh luận: Tâm đạo đức. (*Kusalacitta*)
- III. Điểm tranh luận: Tâm điềm tĩnh. (*Anenja*)
- IV. Điểm tranh luận: Am hiểu Giáo pháp
- V. Một bào thai đạt đến bậc A-la-hán như thế nào
- VI. Điểm tranh luận: Điều vô ký (*abyākata*)
- VII. Điểm tranh luận: Tương quan tái tục.
- VIII. Điểm tranh luận: Tính nhất thời. (Sát-na - *khaṇa*)

CHƯƠNG XXIII

- I. Điểm tranh luận: Quyết tâm tác hợp.
- II. Điểm tranh luận: Những biểu hiện bề ngoài nơi các vị A-la-hán.
- III. Điểm tranh luận: Thành tích đạt được qua tham quyền cố vị.
- IV. Điểm tranh luận: Tình trạng giả vờ trước tính ái và v.v...
- V. Điểm tranh luận: Những gì chưa rõ ràng.

LỜI BẠT

-ooOoo-

LỜI TỰA

Tập Chú Giải Thuyết Luận Sự (*Kathavatthu*) là bản dịch tiếng Anh đầu tiên, do ngài Minayeff (J.P.T.S. 1889) biên tập. Khác với tập Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Atthasalini) hay Sammohavinodanti [\[1\]](#) ở chỗ, tập Chú Giải này không đặt tựa đề riêng cho từng Chương như trong bộ Vi Diệu Pháp (Abhidhamma), có tên là tập Chú Giải Thuyết Luận Sự (Kathavattuppakarana)

Tập Chú Giải Thuyết Luận Sự (Kathavatthu) là một trợ giúp không thể thiếu cho việc nghiên cứu các kinh văn Pāli, có nhiều đoạn không được rõ ràng. Tập Chú Giải này, sẽ giúp chúng ta làm rõ nhiều điểm góc mắc trong kinh văn Pāli, vô cùng quan trọng xét dưới góc độ lịch sử.

Kinh văn giới thiệu cho chúng ta những cuộc tranh luận diễn ra giữa các Tăng già Nguyên thủy và các trường phái Phật giáo vào thời kỳ đầu, *đặc biệt không nhắc đến tên các nhà tranh luận hiện hành và có khả năng tiềm tàng*. Tập chú giải cung cấp cho chúng ta tên tuổi của những người ủng hộ những điểm tranh luận này. Họ không phải chỉ thuộc một hay nhiều trường phái trong số mười bảy trường phái ly giáo nổi lên trước triều đại nhà vua Asoka. Cũng cần lưu ý là những tường thuật về mười tám trường phái đầu tiên lại dựa trên thẩm quyền bản Biên Niên Sử Pāli ngay từ giai đoạn đầu. Đó là tập *Đạo sử (dipavamsa)* được trích dẫn đích danh (trang 3-5). Có một điểm mới là trong bản Chú Giải của chúng tôi *Bahulikas* được biết đến với tên là *Bahusrutikas* (tr. 2)

Trong lời giới thiệu, tập chú giải đề cập một cách hệ thống đến sáu Trường Phái *Hậu Asoka* -- đó là Hemavataka, Rajagirika, Siddhatthika, Pubba-seliya, Aparā-seliya và Vajiriya (tr. 5)- trong khi đó trong thân bài lại qui một số điểm cho các trường phái như Uttarapathaka, Andhaka, Vetulyaka, Hetuvada và Maha-Sannatavadins, nhưng lại không đề cập đến các trường phái Vajiriyas và Hemavatakas.

Một sự thỏa thuận chung giữa truyền thống, một bên là các trường phái xuất hiện trong tập chú giải của ngài Đại đức Buddhaghosa, và bên kia trong các tác phẩm của Vasumitra. Bhavya, Vinitadeva và

các nhóm khác do bà Rhys David thảo luận đến trong lời tựa của bà tập cho rằng *Những Điểm Tranh Luận* (Points of Controversy) sau này, là bản dịch của tập Thuyết Luận Sự, do S.Z.Aung chia sẻ. Đối với tôi, nói một cách chính xác, điều còn lại của tập chú giải, là tên của Andhaka gồm bốn trường phái khác nhau sau đây: Pubba-seliya, Aparaseliya, Rajagirrika và Siddhatthika (I. 9). Việc bỏ qua Vajiriyas, chính xác là tên xuất phát từ Vajira, một địa danh nằm ở vùng Tây Bắc Ấn Độ, rất có thể sự kiện các địa danh này đồng nhất với Uttarapathakas mà ra. Nhưng mối tương quan này đã được vạch ra ở đâu đó. Khả năng rất có thể ai đó có tên Pāli là Vetulyaka hay là Vetullaka, đây có thể do viết sai từ chữ Vepulyaka hay là Vepullaka, tiếng Phạn viết là Vaipulyakas,

Một điều rất thú vị cần lưu ý, là Nhà Chú giải đã liên kết Vetulyakas với Mahasunnatavadins nơi một số mạch văn (XVII. 6-10) tác phẩm sau này, là một tên thích hợp dành cho trường phái Prajna, hay là Vajira thuộc phái Nam tông. Ông này không cho chúng ta biết, người Hetuvadins là ai. Cho dù một số điểm dứt khoát được gán cho họ. Toàn bộ những điểm như vậy cần được xem xét một cách kỹ lưỡng.

Tập Chú Giải cuốn I cụ thể là về Puggalakatha, thực sự rất quan trọng về khía cạnh lịch sử Tăng già, cùng với một số ít các Thuyết sư (Katha). Toàn bộ những tập còn lại, chỉ là sự phát triển tiệm tiến đối với chính kinh văn mà thôi.

Tôi vô cùng biết ơn bà Rhys Davids, vì đã biên tập và thông qua bản thảo tay của bản dịch này và giúp tôi bằng nhiều đề nghị quý báu. Tôi vô cùng biết ơn bà, vì đã chấp nhận bản dịch của tôi trong số các bản dịch thuộc Hội P.T.S.

BIMALA CHURN LAW
43, Kallas Boss Street
Calcutta.
Ngày 23 tháng chín năm 1939.

-ooOoo-

LỜI GIỚI THIỆU

Cung kính đức Thế Tôn, Đấng A-la-hán Toàn Giác.

Ngự giữa cõi chư Thiên có đoàn quần thần chư Thiên đông đảo bao quanh, ngài là Đấng Vô Song. Bậc Thế Tôn nơi cõi trần gian và cõi chư Thiên, kiệt xuất không ngôn từ và quan điểm nào kể xiết - nhân vật siêu phàm, kết thúc bài thuyết pháp của mình chỉ định rõ như sau: Định rõ bản chất nhân loại v.v... công bố đường nét cho cuốn sách viết về *Những Điểm Tranh Luận* (P. of C.), đưa ra bản tường trình về "Bản Ngã" và những điểm tranh luận tương tự. Chỉ nhìn qua bản nội dung, được bắt đầu kiến thiết những toà nhà hết sức phong phú như vậy, ngay trên cõi đời này, con trai của Moggali đã lấp đầy bằng toàn bộ những chi tiết phong phú. Giờ đây, do bởi những phương án chú giải đã được đề ra, tôi xin được chấp bút lời bình về những gì được ghi lại trong cuốn sách này. Xin hãy lắng nghe một cách nghiêm túc.

Sau khi đã thực hiện Song thông (Twin-Miracle), Đức Thế Tôn đã nhập an cư kiết hạ, tại thành phố Tam Thập Nhất (Thrice Ten), ngay dưới cây cổ thụ Coral, trên đỉnh ngọn núi Pandukambala. (Và tại đó) có sự hiện diện của mẹ ngài để chứng kiến mọi việc diễn ra, ngài đã thuyết pháp cho toàn thể các vị chư Thiên, về các vấn đề bổ sung cho Giáo pháp. Sau khi ngài đã diễn giảng Dhammasangani, Vibhanga, Dhatukatha và tập tài liệu Puggala-pannatti. ngài nghĩ: Trong tương lai, sẽ đến lượt diễn giảng tập Thuyết luận sự (Kathavatthu), thì đồ đệ của thầy, ngài Hòa thượng Tissa đầy khôn ngoan, con trai của Moggali, sau khi đã tẩy sạch những vết nhơ nổi lên trong Giáo pháp (sasana) và tổ chức Đại hội lần thứ Ba, ngài chủ tọa giữa Tăng già, ngài đã chia bản biên tập này thành một ngàn tập kinh (suttana), năm trăm bản kinh được gán cho quan điểm của chính những người phái Sakavadins của ngài, năm trăm bản kinh còn lại thuộc quan điểm của các phái đối nghịch theo phái Paravadins. Tạo ra cơ hội này, bắt đầu việc nghiên cứu gồm tám Chương bản về "bản ngã" (person) tóm gọn trong bốn câu hỏi, mỗi câu hỏi gồm hai Chương, chia ra thành năm đoạn, tôn trọng theo một qui trình được chọn lọc trong toàn bộ các bài tranh luận. Ngài đã đề ra một bản nội dung, bằng một đoạn văn chưa hoàn chỉnh, làm thành một đoạn đề "tụng". Rồi sau đó, ngài đã diễn giảng đầy đủ chi tiết Vi Diệu Pháp

(Abhidhamma), sau khi đã kết thúc an cư kiết hạ, ngài đã rời cõi trời Tam Thập Tam Thiên bằng chiếc thang đá quý, nằm giữa hai chiếc thang vàng và bạc, bắc từ cõi chư Thiên, xuống tận thành phố *Sankassa*, và như vậy ngài hoàn tất công trình tế độ cho chúng sanh và nhập Níp-bàn (Paranibbana).^[2]

Ngay sau đó, có sự hỗ trợ của nhà vua Ajatasattu, một nhóm những người ủng hộ ngài, dẫn đầu là Đại đức Ca Diếp (Kassapa), đã sưu tầm một bộ phận những giáo lý (Giáo pháp) và giới luật. Cuộc sưu tầm kéo dài một trăm năm mới kết thúc, chư vị Tỳ-khuru Vajjipattaka công bố giảm nhẹ các qui luật gồm mười điểm^[3]. Nghe thấy vậy Trưởng lão Yasa, con trai Brahmin Kakandaka với sự giúp đỡ của vua Asoka, con trai của Susunaga, liền chọn bảy trăm Trưởng lão trong số mười hai ngàn vị Tỳ-khuru và sau khi đã hủy bỏ mười giới luật đó, sưu tầm thêm một bộ Tín Lý và Luật tạng mới. Lại bị chính những Trưởng lão đã thực hiện bộ tín lý và luật tạng đó bác bỏ, mười ngàn vị Tỳ-khuru thuộc giáo phái Vajjiputtaka, sau khi thu thập các đồ đệ và chỉ kiếm được sự ủng hộ nội bộ yếu ớt, họ tách ra và thiết lập một giáo phái riêng (nghĩa đen là nhóm Thế Tôn) gọi là (1) giáo phái Mahasanghika. Ly khai khỏi giáo phái này, lại xuất hiện hai giáo phái khác là: (2) Gokulikas và (3) Ekobboharikas. Ly khai khỏi giáo phái Gokulikas, nổi lên hai giáo phái khác nữa đó là: (4) giáo phái Pannattivadins và (5) giáo phái Bahulikakas, hay cũng thường được gọi chung là (6) Cetiyavadins. Như vậy xuất phát từ giáo phái Mahasanghikas, vào thế kỷ thứ hai, có năm giáo phái nổi lên. Những giáo phái này cùng với giáo phái Mahasanghikas làm thành sáu giáo phái Phật giáo.

Vào thế kỷ thứ II, chiû có hai giáo phái ly khai khỏi phái Phật giáo Nguyên thủy (Theravada): đó là giáo phái (1) Mahimsasakas và giáo phái (2) Vajjiputtakas.

Lúc này, lại có bốn giáo phái khác nổi lên, ly khai khỏi giáo phái Vajjiputtakas đó là (3) giáo phái Dhammuttariyas, (4) giáo phái Bhadrayanikas, (5) giáo phái Channagarikas và giáo phái (6) Sammitiyas. Còn nữa, cũng trong thế kỷ thứ II, lại có hai giáo phái ly khai khỏi giáo phái Mahimsasakas, đó là (7) giáo phái Sabbatthivadins và giáo phái (8) Dhammaguttikas. Rồi lại nữa, ly khai khỏi giáo phái Sabbatthivadins, ta thấy lại nổi lên giáo phái (9) Kassapikas và giáo phái Kassapikas, sau đó lại phân chia và nổi lên thành giáo phái (11) Suttavadins. Như vậy, ly khai khỏi Phật giáo Nguyên thủy (Theravada) là mười một giáo phái khác. Cùng với giáo phái Phật giáo Nam tông nguyên thủy (Theravadins) là mười hai giáo phái khác nhau.

Như vậy cùng với mười hai giáo phái này, cộng với sáu giáo phái thuộc nhóm Mahasanghikas, làm thành tất cả mười tám giáo phái nổi lên vào đầu thế kỷ thứ III. Họ còn được biết đến, là mười tám nhóm và được coi như là mười tám môn phái. Trong số mười tám môn phái này, có mười bảy môn phái được coi như là môn phái ly giáo. Chỉ có phái Phật giáo Nguyên thủy Nam tông (Theravada) là không thuộc ly giáo mà thôi. Hơn thế nữa, ta thấy nói đến trong Đảo sử (dipavamsa) như sau:

"Các vị Tỳ-khuru đòi bại, tức nhóm Vajjiputtakas, đã bị các Hòa thượng (Trưởng lão) phạt và Tuyệt Thông (excommunicated), lại thành lập một phe nhóm khác, gồm nhiều người chủ trương tà kiến. Có mười ngàn Tỳ-khuru đã tụ tập lại, làm thành một Đại Hội. Chính vì thế, cuộc diễn tập giáo pháp này, được gọi là một cuộc tổng diễn tập (Great Recital)

"Các vị Tỳ-khuru tham dự cuộc tổng diễn tập này, đã ấn định một giáo lý (ngược hẳn lại với đức tin chân chính). Sửa đổi hẳn những bài viết nguyên thủy và đã lập ra những biên chép hoàn toàn mới. Họ đã hoán đổi Kinh Phật, thuộc một bộ sưu tầm này rồi đến chỗ khác, họ đã phá bỏ ý nghĩa đích thực và những lời dạy của Đức Phật (Giáo pháp) trong Luật tạng (Vinaya) và trong ngũ Kinh. Những vị Tỳ-khuru đó, không hề biết chút gì, đã được diễn giảng về những bài chú giải thực hành và thuộc đức tin, cũng như ý nghĩa được gán cho các bài chú giải đó, kể cả ý nghĩa từ đó suy ra. Họ đã thiết lập một giáo lý với ý nghĩa hoàn toàn khác. Các vị Tỳ-khuru này, đã phá bỏ một số lớn ý nghĩa chính thống dưới chiêu bài các văn bản, chối bỏ những đoạn riêng rẽ trong Kinh Phật và trong Luật tạng (Vinaya) sâu xa. Họ đã soạn ra nhiều Kinh và Luật tạng (Vinaya) khác, chỉ mang dáng vẻ bề ngoài giống nguyên bản mà thôi. Chối bỏ các văn từ khác - có thể nói, họ chối bỏ các Phụ tụng Luật giáo (Parivana) (tức là những nội dung trừu tượng trong Luật tạng (Vinaya) -- gồm sáu Chương Vi Diệu Pháp (Abhidhamma), Vô Ngại Giải Đạo (patisambhida), Kinh Nghĩa Thích (niddeśa), và một vài phần trong Kinh Bản Sinh (Jataka), đồng thời họ đã biên soạn những bản khác.^[4] Họ đã đổi tên các phần đó, đổi luôn cả hình thức và bỏ qua luôn cả bản chính.

Những người nào theo cuộc tổng diễn tập (the Great Recital), chính là những người ly giáo đầu tiên; theo gương họ, lại nổi lên rất nhiều người ly giáo khác. Sau đó, một cuộc ly giáo mới, lại nổi lên ngay

trong giáo phái mới này; đó là giáo phái Gokulikas; và các vị Tỳ-khuru Ekabyohara lại chia ra làm hai phe. Sau đó, lại có hai cuộc ly giáo diễn ra trong giáo phái Gokulikas; các vị Tỳ-khuru Bahussutaka và Pannatti lại chia thành hai nhóm và chống lại các nhóm này, là những người Cetiyas (một nhóm khác) thuộc giáo phái Mahasangitikas. Họ loại bỏ ý nghĩa (trung thực) giáo lý và một số đoạn trong bộ sưu tập; gác sang một bên một số đoạn khó. Họ liền thay đổi các đoạn ấy đi, bỏ qua giáo lý nguyên thủy như: Tên, nội dung, các tu chính, sắc thái và biến chúng thành các kinh khác hoàn toàn.

Giáo phái Phật giáo Nguyên thủy thuộc các vị Trưởng lão (Theras), lại xảy ra một cuộc ly giáo khác nữa; các vị Tỳ-khuru Mahasanghika và Vajjiputtaka đã tách ra thành hai nhánh. Trong giáo phái Vajjiputtakas, có bốn phái nổi lên đó là: Dhammutarikas, Bhaddayanikas, Channagarikas và Sammitis. Thời gian sau này, có hai nhóm khác lại nổi lên trong nhóm Mahimsakakas; các vị Tỳ-khuru Sabbatthivada và Dhammagutta lại tách ra làm hai. Xuất phát từ nhóm Sabbatthivadins, lại nổi lên phái Kassapikas. Từ nhóm Kassapikas có nhóm Sankantivadins, sau đó lại tách thành một nhóm khác, đó là Suttavadins, tách từ nhóm Sankantikas. Mười một giáo phái này đã tách ra từ Phật giáo Nguyên thủy (Theravada), bỏ qua ý nghĩa thực sự và giáo lý cùng với một phần bộ sưu tập Kinh Phật. Gác sang một bên các đoạn khó, thay đổi nội dung, bỏ qua cả bản nguyên thủy như: Tên, nội dung, tu chính các cách đúng, có nghĩa là biến Kinh Phật thành khác hoàn toàn.

Có tới mười bảy giáo phái ly giáo và một không phải là ly giáo. Cùng với nhóm không phải là ly giáo đó, đã có tới mười tám giáo phái khác nhau. Trong đó, nhóm Phật giáo Nguyên thủy (Nam tông), giống như một cây đa cổ thụ to lớn, cũng là phái nổi tiếng nhất: Gồm giáo lý hoàn hảo của người thắng phái đối nghịch, thoát khỏi quên lãng hay sát nhập chung với các phe nhỏ khác. Các giáo phái khác, nổi lên như là gai quăn quanh thân cây. Trong thế kỷ đầu tiên, không có một cuộc ly giáo nào diễn ra. Vào thế kỷ thứ II, nổi lên mười bảy giáo phái ly giáo, trong số giáo lý của người thắng phái đối nghịch.

Tiếp theo đó, là sáu giáo phái khác: Hemavatikas, Rajagirrikas, Siddhatthikas, Pubbaseliyas, Aparaseliyas và Vajjiriyas, đã nổi lên từng giáo phái một. Đối với các giáo phái này, không có nhiều điểm đối chiếu được ghi lại.

Hiện nay, đứng đầu mười tám giáo phái lúc ban đầu, là giáo phái Giáo pháp (sasana) và khi nhà vua Asoka, một vị vua công chính, đã nhận đức tin, thì hàng ngày, ngài đều bố thí cho một khoản tiền trợ cấp là năm trăm ngàn, một trăm ngàn cấp cho công việc thừa tự Đức Phật, Giáo pháp và Tăng Già. Một trăm ngàn để trợ cấp cho Thế Tôn của nhà vua, một trăm ngàn cho Trưởng lão Nigrodha, và một trăm ngàn dùng để phát chẩn ở bốn cổng thành, như vậy đã đem lại vinh dự lớn và sự trợ giúp đặc lực cho giáo phái Giáo pháp (sasana). Vị thầy của nhiều giáo phái khác, không được hưởng vinh dự và sự tài trợ này, vì thế họ không thể ngay cả kiếm được đủ để ăn, liền tìm kiếm vinh dự và sự tài trợ bằng cách gia nhập vào Tăng già, rồi lại công bố mỗi người mỗi điều sai lạc của họ, nói rằng: Đây chính là giáo pháp, đây chính là Giới luật, và đây chính là đạo giáo của ngài Thế Tôn (Đức Phật). Ngay một số trong họ còn chưa nhận Đại Thọ Giới, cũng đã tự xuống tóc, mặc áo cà sa màu vàng, đi khắp các thiền viện, gia nhập các Tăng già vào những buổi lễ Bố tát (Uposatha) và trong nhiều dịp lễ khác nữa.

Cho dù họ không bác bỏ Tăng già (Order), giáo pháp và giáo điều của Đức Phật, các vị Tỳ-khuru này, vì không đại diện cho hàng ngũ Giáo pháp và Giới luật chính thống, nên đã gây ra rất nhiều điều ồn ào, nhiều vết nhơ và phiền toái cho Giáo pháp (sasana). Một số trong họ, còn thờ thần lửa; một số lại chủ trương, tu luyện năm loại khổ hạnh sức nóng; một số chạy lại thờ thần mặt trời, số khác lại đấu tranh cách này cách khác, nói rằng: Chúng ta sẽ phá bỏ Giáo pháp và Giới luật.

Chính vì thế mà Tăng Già không thể giữ Bố tát (Uposatha) hay Tụ tứ (Pavarana) với những hạng Tỳ-khuru đó. Bố tát phải bị đình chỉ trong bảy năm tại thiền viện Asoka, khiến cho nhà vua phải can thiệp, nghĩ rằng: Ta sẽ ra chiếu chỉ cho duy trì các việc thờ tự đó. Nhưng vẫn không thể làm gì được. Không những thế, nhà vua còn cảm thấy hối hận, khi mà chỉ vì một phái đoàn ngu xuẩn của ngài, một số các vị Tỳ-khuru đã bị giết hại. Vì muốn làm dịu đi nỗi hối hận, cũng như ảnh hưởng hư đồn đã nổi lên trong giáo phái Giáo pháp (sasana), nhà vua yêu cầu Tăng Già làm rõ: Lúc này, ai là người có thẩm quyền trong Tăng già về vấn đề này? Khi nhà vua được biết câu trả lời: Chính Trưởng lão Tissa, con trai của Moggali, thì nhà vua đã nhân danh Tăng già, mời Trưởng lão rời khỏi Ahoganga. Và khi nhà vua nhận ra Trưởng lão đang thực hiện một phép lạ, ngài rất tin tưởng vào khả năng của Trưởng lão và đã tham khảo ngài về những điều đã gây cho hoàng thượng không ít đau khổ. Và làm dịu bớt nỗi niềm

đau khổ cho ngài. Trưởng lão cũng lưu lại một thời gian bảy ngày trong công viên hoàng gia để diễn giảng giáo pháp cho đức vua.

Được giảng giải như vậy, vào ngày thứ bảy, nhà vua đã triệu tập Tăng già trong thiền viện Asoka lại, chính nhà vua đã thượng vị, trong một đại sảnh ngài đã cho xây dựng. Sau khi đã phân loại, sắp xếp các vị Tỳ-khuru thành nhiều nhóm khác nhau, theo quan điểm họ đang chủ trương và cho mời lần lượt từng nhóm một, rồi hỏi: Đức Thế Tôn đã giảng dạy loại giáo lý nào vậy?^[5] Phái chủ trương vĩnh cửu trả lời: Ngài là người theo phái vĩnh cửu. Một số người khác trả lời: Đức Phật đã dạy vĩnh cửu thuyết hạn chế, sinh hồn bất tử, sinh tử ngẫu nhiên, có tiềm thức, linh hồn hữu thức hay vô thức sau khi chết, linh hồn đoạn diệt^[6]. Những vị Tỳ-khuru nào chủ trương Níp-bàn chỉ tồn tại trong cuộc sống này, đều yêu sách nhà vua không kém.

Sau khi đã tìm hiểu giáo pháp, nhà vua đã phân biệt được rõ ràng, các vị Tỳ-khuru này không phải là các vị Tỳ-khuru chân chính, mà chỉ là các vị theo tà đạo mà thôi, rồi ngài loại họ khỏi Tăng già. Nhà vua đã phân phát áo trắng cho họ, là thứ quần áo dành cho những người dân thường. Số những vị Tỳ-khuru này lên tới 60.000 vị. Rồi nhà vua lại triệu tập các vị Tỳ-khuru khác nữa và hỏi các ngài: Đức Thế Tôn đã giảng dạy giáo lý nào vậy?^[7] Họ trả lời: Tâu Hoàng thượng, ngài là một người chủ trương phân tích. Với câu trả lời này, nhà vua liền hỏi: Trưởng lão nói rằng: Thừa Hoàng thượng, đức Thế Tôn có chủ trương phân tích hay không?^[8] Ngài trả lời: Tâu hoàng thượng, đúng vậy. Rồi nhà vua xuống chỉ: Thôi được rồi, thừa ngài Trưởng lão phái Giáo pháp (sasana) coi như được thanh tịnh. Chớ gì Tăng già của các vị Tỳ-khuru, hãy nắm giữ Bồ tát (Uposatha). Để lại những lính canh, nhà vua trở lại thành phố. Theo đúng thỏa thuận Tăng già đã nhóm họp lại và tổ chức bồ tát (Uposatha). Trong Tăng Già đó có khoảng sáu mươi ngàn vị Tỳ-khuru hiện diện.

Chính trong cuộc hội họp này, Trưởng lão Tissa, con trai Moggali, để ngăn chặn toàn bộ những cơ sở tà đạo đã nổi lên, và sẽ có thể nổi dậy trong tương lai, ngài đã phân tích đến từng chi tiết những chủ đề tranh luận, áp dụng phương pháp Đức Phật đã truyền dạy. và lập thành năm trăm lời tuyên bố chính thống và năm trăm lời không chính thống. Cả thầy có một ngàn được công bố và gộp lại thành một sưu tập^[9] *Thuyết luận sự (Kathavatthu)* hay *Những Điểm Tranh Luận (Points of Controversy)*, nét đặc trưng nổi lên của cuốn sách này là dẹp tan toàn bộ những quan điểm lệch lạc.

Ngay sau đó, một ngàn vị Tỳ-khuru là những người có kiến thức vững vàng về Tam tạng và giỏi giang về Tứ Vô Ngại Giải Đạo (*Patisambhida*), như Trưởng lão, Đại đức Ca Diếp (Kassapa) (tại Đại Hội Thứ Nhất) đã tụng Giáo pháp và Giới luật. Sau khi đã dẹp tan hết mọi vết nhơ, ngài đã tổ chức Đại Hội thứ Ba trong đại hội này ngài cũng tụng như vậy. Và khi tụng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) ngài đã hợp nhất toàn bộ thành một sưu tập này.

Người ta kể lại rằng, Chính Đức Phật đã đưa ra những đường nét chính của bộ sưu tập "Thuyết luận sự (Kathavatthu)" này và lại đưa ra cả một bài tường trình về nội dung. Sau đó Trưởng lão, con trai của Moggali đã lấp đầy những chi tiết lập thành một cung điện nguy nga trên cõi đời này, gồm đầy đủ mọi chi tiết.

Đến đây bởi vì việc chú giải đã hoàn tất. Tôi sẽ chú giải về vấn đề này. Xin hãy cẩn thận mà lắng nghe."^[10]

-ooOoo-

[1] Các tập chú giải về hai cuốn sách này trong bộ Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Pitaka)

[2] Anupadisesaya nibbnadhatuya.

[3] Dasavatthubi, đưa ra danh sách mười điểm, xin đọc các kinh văn Luật tạng (Vinaya texts) (S.B.E.) Cullavaya, ch. xii.

[4] Xin đọc với "B", *annani*

[5] Kim Vadi: nghĩa đen, Đức Phật đã...

[6] Xin đọc. Brahmajaha suddanta (Digha I).

[7] Như trên

[8] Xin đọc Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya), ii. 197; Những điểm tranh luận tr. 7 ch. th. 1.

[9] *pakaranam*. đó là một tựa đề đặt cho cuốn sách này (có nghĩa là cuốn Katha của "Những Điểm Tranh Luận" hay là Chú giải Thuyết Luận Sư).

[Đầu trang](#) | [00](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#)

[10] Xin đọc bản dịch của Shwe Zan Aung và Bà Rhys David trong tác phẩm *Points of Controversy* (tr. 1-7.) - [xem "[Những Điểm Đặc Biệt](#)", Tâm An và Minh Tuệ dịch Việt. Ngoài ra, còn có bộ "[Ngữ Tông](#)" do ngài Hòa thượng Tịnh Sự dịch từ bản Pali-Thái]

[[Mục lục Vi Diệu Pháp](#)][[Thư Mục chính](#)]

updated: 25-05-2004

THERAVĀDA
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẠNG DIỆU PHÁP

Chú Giải
THUYẾT LUẬN SỰ
(*Kathāvatthuppakarana-Atthakathā*)

Biên dịch Việt ngữ: Tỳ Kheo Thiện Minh

Xin lưu ý: Cần có phông UnicodeViệt-Phạn [VU Times](#) cài vào máy để đọc các chữ Pāli.

Chương I - Nhân ngữ (*Puggalakathā*)

I. Điểm tranh luận Bản ngã

Ở điểm này có câu hỏi như sau: "Bản ngã" có được nhận thấy như một đối tượng hiện thực và tuyệt đối chẳng?" câu trả lời là "Đúng vậy". Vậy ai đã nêu vấn đề này và ai đã trả lời câu này? Không thể nói (một cách tuyệt đối): ai đã nêu vấn đề và người nào đã trả lời câu hỏi này."

Chính Đức Thế Tôn đã đưa ra những nội dung dưới dạng vấn đáp, để làm rõ nhiều chủ thuyết. Tuân theo phương pháp đã được chính Đức Phật đề ra, Trưởng lão sắp xếp thành một bộ kinh văn^[1]. Chẳng phải Trưởng lão là người đã tranh luận toàn bộ những học thuyết được nêu ra ở đây. Chính vì thế, để dễ dàng hiểu và nắm rõ ý nghĩa toàn bộ những vấn đề gây tranh luận, chúng tôi sẽ đề ra cách giải thích sắp xếp như sau: câu hỏi của vị Sakavadin^[2] (phái Theravada), và câu trả lời tương ứng của một người Paravadin,^[3] (người phái đối nghịch) và ngược lại, một câu hỏi của phái đối nghịch và câu trả lời của người thuộc nhóm chúng ta.

"Bản ngã" có được nhận thấy như một đối tượng hiện thực và tuyệt đối chẳng? Đây là vấn đề được biết do Sakavadin (phái Theravada) nêu lên. Như ta biết được những người thuộc giáo Phái Puggalavadins chủ trương là: "Bản ngã" tồn tại là một vấn đề nên được nêu ra để bàn luận. [8] Nhưng những người Puggalavadins là ai? Theo giáo pháp (sasana)^[4] của Đức Phật "những người này thuộc phái Vajjiputtakas, Sammitiyas, và rất nhiều vị thầy ngoài Giáo pháp (sasana).

Trong trường hợp này "người" (*puggala*) (person) có nghĩa là "ngã" hay bản ngã, hữu thể, nguyên lý sự sống.^[5] "Được nhận thấy ra" là được công nhận có nghĩa là có thể hiểu được cũng như có thể tiếp cận được. "Như là một đối tượng có thực và tuyệt đối"; ở đây từ "Có thực" được hiểu là một hiện thực (sự kiện cụ thể), chứ không phải là ma thuật, ảo giác cùng những gì tương tự như vậy. "Tuyệt đối" ở đây có nghĩa là một điều gì đó được công nhận không phải là truyền thuyết; đây là ý nghĩa đúng nhất. Qua cách diễn đạt "chính do bởi bản ngã" được khám phá ra một cách khách quan^[6] cả trên bình diện "thực tế" lẫn "tuyệt đối", như vậy thì "Sắc" (*rupa*) (hình thái vật chất) có thể được khám phá" ra, v.v... Theo kinh nghiệm nhận thức của chúng ta có một phân loại gồm 57 điều tuyệt đối là: (5) Uẩn, (12) xứ (sense-organs), (18) giới và (22) quyền (*indriya*), tất cả đều đã được làm rõ.

Ta tìm hiểu xem: "Bản ngã của bạn" có được khám phá ra cùng một cách như vậy không, có nghĩa là như một đối tượng hiện thực và tuyệt đối hay không? Phái đối nghịch (opponent) thì cho là: "Đúng vậy". Trong một số trường hợp ta thấy cụm từ "Vâng, thưa ngài" cũng được sử dụng để biểu lộ khẳng định, đang khi đó có đôi lúc chỉ đơn giản là "Dạ vâng" mà thôi.

Ý nghĩa đoạn trên được hiểu như sau: Có bài Kinh do Đức Thế Tôn thuyết, để lý giải quan điểm của một số người như sau: "tỷ như, có "bản ngã" (*con người*) nào đó, đang hành động vì lợi ích chính mình mà thôi" ^[7], (phái đối nghịch) đã chấp nhận điều này, vì những lời dạy của Đức Thế Tôn là chân thật và luôn luôn phù hợp nhau, Ngài diễn giảng giáo pháp không xuất từ một niềm tin truyền thống

nào, hay một điều gì tương tự như vậy, và chính Ngài với trí hiểu biết sâu rộng, đã dạy như thế và vì (phái đối nghịch) cho là: "*tỷ dụ như có một "bản ngã"(con người) nào đó lại đang hoạt động chỉ vì lợi ích riêng cho mình*", và chính vì thế mà "bản ngã" (con người) đó tồn tại hiểu theo nghĩa như là một thực tại và tuyệt đối: - chấp nhận quan điểm này (phái đối nghịch) đồng ý nói là: "Vâng, đúng" vậy.

Nhằm chặn đứng cơ may không cho (phái đối nghịch) thực hiện một tuyên bố sai lệch, Sakavadin liền nói tiếp: "Đó chính là điều có thực" v.v... Ở đây ta phải hiểu như sau: Ngay ở điểm này, xét dưới góc độ hoàn toàn khách quan, điều này được giải thích là cho dù có nguyên nhân thúc đẩy hay không, có hay không có bất kỳ điều kiện nào, vĩnh viễn tồn tại hay chỉ là tạm thời mà thôi, thì 57 đề mục tuyệt đối đó, thuộc lãnh vực kinh nghiệm ý thức của chúng ta, bao gồm sắc giới vật chất và những gì tương tự như vậy, đã được truyền đạt xuống cho ta. Chứ không chỉ được chấp nhận, như là những gì thuộc qui ước hay truyền thống. Đây chính là một đối tượng có thực, nhờ trạng thái là một "vật thể tuyệt đối" nên chúng ta mới có thể nhận thức được một cách trực tiếp.

Liên quan đến vấn đề này, (phái đối nghịch) lại hỏi: "Liệu "bản ngã" có được khám phá ra cùng một cách thức như một [9] "đối tượng" có thực và tuyệt đối không?" "Cùng một cách thức như"-- đây chỉ là một "thành ngữ công cụ". Chính vì vậy ở đây ta phải hiểu như sau: "Liệu bản ngã (con người) có được nhận thức một cách hiện thực và tuyệt đối chăng?" nghĩa là, liệu "bản ngã" (con người) này có được diễn đạt cùng một cách như một đối tượng có thực và tuyệt đối như sắc hay không? Lý do là bản thể chỉ là sắc hay tương tự như vậy, hay bản ngã thuộc những phạm trù[8] (*Sappaccaya-bhedena*) tương quan nào đó tương tự như vậy chăng?"

"Điều đó không thể thực sự nói vậy được" là lời bác bỏ của phái đối nghịch. Phái đối nghịch bác bỏ vì phái đó không có ý muốn cho là "bản ngã" thuộc dạng đó. Ở đây các từ cần được phân tích là: "Điều đó không thể thực sự nói vậy được" có nghĩa là điều đó không đúng nếu ta nói "Dạ vâng" (tức là đồng ý), mà phải hiểu là "Thực sự không thể nói như vậy được" liên quan đến cả hai (lời tuyên bố) trên.

Sakavadin cho biết, "Công nhận lời bác bỏ của Ngài." Điều này có nghĩa là: "Vì lời tuyên bố trước của Ngài (phái đối nghịch) không khớp với lời sau này, và vì điều công bố sau lại không thể dung hòa được với lời trước đó, chính vì vậy mà tôi bác bỏ những gì của ngài (phái đối nghịch) phát biểu; Ngài hãy công nhận đây là điều bác bỏ, lời xúc phạm, điều sai lầm. Sau khi đã tuyên bố sự bác bỏ như vậy, để có thể làm rõ bằng "thừa nhận" (thapana), tranh thủ và ấn định[9] (aropana) với nhiều phương pháp cả trực tiếp lẫn gián tiếp, thế rồi Sakavadin nói: Nếu "bản ngã," v.v...

Ở đây ta nên hiểu "Nếu "bản ngã,""v.v... có nghĩa là nếu "bản ngã" được hiểu rõ, lại giả sử nếu như "con người" được khám phá ra như là một đối tượng có thực và tuyệt đối.

Việc thừa nhận bằng phương pháp trực tiếp, có thể nói như vậy, là vì ở đây lời đề nghị của người bác bỏ được "thiết lập" ở thể có điều kiện. Vì mục tiêu lời bác bỏ được thực hiện bằng cách "tranh thủ" và "ấn định".

Do cách diễn đạt "do vậy thì, quả thực, tốt thừa ngài," v.v... và v.v... là một mệnh đề ở thể trực tiếp, để diễn tả lời bác bỏ, lại được thực hiện ở dạng *tranh thủ* bằng phương pháp trực tiếp. Thế nên ở đây, từ "vậy thì" (then) là một "thành ngữ công cụ" và từ "quả thực" (indēd) lại diễn tả niềm tin chắc. "Tốt thừa ngài" (gōd sir) lại là một từ để diễn tả thể đàm thoại. Có nghĩa là, "vậy thì quả thực, tốt thừa ngài, ngài cũng nên nói thêm," v.v... có nghĩa là: "Vậy thì, quả thực, tốt thừa ngài, chính vì lý do đó ngài cũng cần phải nói thêm.

Chính vì câu nói "Điều Ngài khẳng định ở trên" v.v... lại là lời trực tiếp, được đặt ra với (phái đối nghịch) được chuyển sang trực tiếp, trước từ "sai" ở cuối của lời (tuyên bố vừa rồi) của Ngài cần phải đem xuống cuối câu, có nghĩa là: lời (tuyên bố) trên của bạn là sai. Sau này, từ này được dùng rất nhiều trong các đoạn văn *Pāli*.

"Nhưng Ngài chẳng nên nói" v.v... có nghĩa là: Ngài chẳng nên nói như vậy. Vì ở đây lời tuyên bố trái ngược được thiết lập nhằm mục đích bác bỏ bằng cách *tranh thủ* và *ấn định* lại được *coi như là đúng*, bằng cách nói gián tiếp. Vì thành ngữ "và vậy thì, tốt thừa ngài, ngài không được," v.v... lại ở thể gián tiếp. [10] Vì thành ngữ "Ngài lại khẳng định,"v.v...là lời khẳng định gián tiếp, được đặt trước (phái đối nghịch) để từ chối, cũng được cho là đúng ở thể gián tiếp. Ở đây cũng vậy trước từ "sai" được đặt ở

câu "lời (tuyên bố) của bạn" lại phải được dẫn chứng. Sau này cũng vậy. trong những trường hợp tương tự như vậy và đây là một qui luật. Tóm lại, đây chính là ý nghĩa ngay từ lúc đầu.

Nếu "bản ngã" phải được diễn đạt ra theo nghĩa là một đối tượng thực sự và tuyệt đối, thì chắc hẳn bạn nên nói: "Bản ngã" đó được hiểu cùng một cách (giống như bất kỳ đối tượng thực sự và tuyệt đối nào khác mà Ngài biết được.) Vì điều Ngài nói ở đây "bản ngã" được hiểu "theo ý nghĩa thực sự và tuyệt đối." Vì trong câu hỏi sau chúng ta không được nói "bản ngã" được hiểu rõ theo cùng một cách thức như (bất kỳ một đối tượng thực sự và tuyệt đối nào khác được biết đến). Bằng cách này ("thừa nhận," "tranh thủ" và "ấn định") sẽ diễn ra ở thể trực tiếp. Trong câu hỏi sau chúng ta không được nói: "(bản ngã) được diễn đạt cùng một cách (như bất kỳ (đối tượng) thực chất và tuyệt đối nào)" thì trong câu hỏi trước cũng vậy, chúng ta không được nói như vậy. Điều nói ở đây là "sai", cụ thể là, điều ở trong câu hỏi trước chúng ta đã nói: "bản ngã" được diễn đạt ra theo nghĩa thực sự và tuyệt đối".

Nhưng trong câu hỏi sau chúng ta không được nói, "bản ngã" không được diễn đạt theo cùng một cách như là (bất kỳ một đối tượng thực sự và tuyệt đối nào)" bằng cách, "thừa nhận" "tranh thủ" và "ấn định" ở thể trực tiếp và gián tiếp được tuyên bố như vậy.- ở đây được hiểu là sự trình bày khẳng định đến năm lần. Cũng ở đây bất kỳ việc "tranh thủ" và "ấn định" nào có được từ thể trực tiếp hay gián tiếp phải được coi như là một mà thôi. Việc "tranh thủ" và "ấn định" từ phương pháp gián tiếp được xem là một cách. Bằng cách này, việc bác bỏ hai lần được khẳng định. Nhưng ở đây lại ngầm ám chỉ "Công nhận việc bác bỏ của bạn". Vì lần bác bỏ đầu tiên cũng là lời khẳng định đầu tiên. "Liệu (bản ngã) có được khám phá ra v.v... đã được nêu lên bằng hai cách, đây chỉ là một lời bác bỏ -- có nghĩa là lời bác bỏ đầu tiên vậy.

Rồi tiếp sau đó là phương pháp nghịch lại. Ở đây câu hỏi thuộc phái đối nghịch đưa ra. Khi người đó chấp nhận lời tuyên bố "Thí dụ như, có một người nào đó chỉ làm công việc để có lợi ích riêng cho mình." phái đối nghịch không đồng ý và hỏi thêm: "Liệu (người đó) có hiểu được hay không? và v.v... Vì đây không phải là hiểu được như là các tài sản giống như Sắc Giới, v.v... được hiểu, người Sakavadin trả lời "Không, [\[10\]](#) không phải như vậy liên quan đến sự thật chính người đó muốn ám chỉ, (phái đối nghịch) đáp lại, "Điều đó là đích thực." v.v...

Phái đối nghịch nói như vậy, là vì ông ta coi chân lý dân gian và chân lý tuyệt đối chỉ là một. "Bản ngã" ở đây chỉ mang ý nghĩa thứ yếu; như thế khi được hỏi sau khi hai thứ chân lý này được coi như đồng nhất, (phái đối nghịch) lại bác bỏ. "Không phải thế." Như vậy, bất kỳ điều gì được đề cập có liên quan đến như chân đế không dễ gì hiểu được trong chân lý thực tế và phổ quát, hay chân đế đồng nhất nào đó.

Tuy nhiên (phái đối nghịch), bằng chính lời của mình lại nói: "Liệu có diễn đạt ra được hay không?" đã tranh luận một cách sai lầm, "rằng điều bạn đã chấp nhận lúc ban đầu thì sau đó bạn lại bác bỏ." và nếu như chỉ tranh luận về điểm đang quan tâm, đang khi lại phản bác bằng lời phủ nhận chính điều mình tuyên bố, nói rằng: "Hãy công nhận câu trả lời (lời đối đáp)." Đến lúc này vì cách trình bày khẳng định đến năm lần, Sakavadin đã làm rõ việc bác bỏ bằng "tranh thủ" và "ấn định" thông qua phương pháp trực tiếp hay gián tiếp, sau khi đã "thừa nhận" lời tuyên bố, để làm rõ thêm lời đối đáp. Phái đối nghịch liền nói thêm, cụ thể là: "Nếu bản ngã" v.v...

Điều này phải được hiểu theo nghĩa đã được khẳng định ở trên. Vì ở đây việc "thừa nhận" lại phát xuất từ phía "phái đối nghịch", đây chỉ là việc "thừa nhận" để cho thấy "đây là lỗi về phía bạn"; nhưng không nhằm làm rõ việc bác bỏ hay là lời đối đáp. Mặt khác mới chỉ có việc "tranh thủ" và "ấn định" được thể hiện mà thôi.

Bởi vậy cho nên, vì lời đối đáp này được thực hiện thông qua bốn cách "tranh thủ" và "ấn định", xuất phát từ những phương pháp trực tiếp hay gián tiếp, điều này được coi như là lời đối đáp bốn lần và được hiểu như là một bộ tứ.

Sau khi đã thực hiện đối đáp, để chứng tỏ rằng qua những biện minh sai lầm đó, việc bác bỏ của Sakavadin bằng cách trình bày khẳng định đến năm lần, được thực hiện cách cầu thả, (phái đối nghịch) cho biết; "Nhưng nếu ngài tưởng tượng," v.v... . ở đây "nhưng nếu ngài tưởng tượng" có nghĩa là nếu ngài cân nhắc kỹ lưỡng.

"Chúng ta phải khẳng định" được nói đến ở đây, liên quan đến lời khẳng định của phái đối nghịch: "Dạ vâng." Nhưng câu "chúng ta cũng không được khẳng định" lại được nói lên liên quan đến lời bác bỏ

của Sakavadin: "Không phải vậy" "Thế rồi luận điệu của bạn ở đây" có nghĩa là: vì lý do đó ngay chính mệnh đề "không diễn đạt được" v.v... (đã hàm chứa trong đó một câu hỏi phủ định). "Như vậy lời khẳng định" có nghĩa là, "đang khi khẳng định "Dạ vâng" "Bị bác bỏ như thế" có nghĩa là "bị bác bỏ như thế, đang khi đó lại phản đối "sự kiện không phải như vậy" "Vậy nên chúng ta hãy bác bỏ bạn" có nghĩa là: nào chúng ta hãy bác bỏ bạn (phái đối nghịch) vì (phái đối nghịch) đáng nhận những lời như vậy. "Bạn đáng bị bác bỏ quá đi chứ" có nghĩa là bạn *đáng* bị bác bỏ vì những *lời tuyên bố của chính bạn* đã khiến bạn phải đối xử như vậy.

Như vậy sau khi chúng tỏ được ông ta (Sakavatin) nên bác bỏ (phái đối nghịch), đang khi bác bỏ (phái đối nghịch), [12] lại cho biết, "Nếu (bản ngã),"v.v... Ở đây việc "thừa nhận," "tranh thủ" và "ấn định" phải được hiểu như đã được khẳng định dưới đây. Tuy nhiên, cuối cùng "chính lời của bạn là sai" có nghĩa là lời tuyên bố của bạn sai quá đi chứ. Vì lời bác bỏ này được thực hiện bằng bốn cách thông qua lý lẽ sai lầm, người ta gọi đây là lời Bác Bỏ Đến Bốn Lần (fourfold refutation).

Sau khi (phái đối nghịch) đã bác bỏ như vậy, rồi để chứng tỏ rằng "nếu như lời bác bỏ của tôi qua lý lẽ của bạn là đúng, thì lời bác bỏ của bạn bằng cách xác định đến năm lần do căn cứ vào những lý lẽ của tôi, cũng chính là lời bác bỏ đáng bị quả trách (niggaha). Phái đối nghịch lại nói: "Nếu đây là một lời bác bỏ xấu," v.v...

Ở đây, "nếu đây là một lời bác bỏ xấu," có nghĩa là, nếu lời tuyên bố của bạn bị tôi bác bỏ một cách thậm tệ, hay là, nếu như lời bác bỏ của tôi đối với lời khẳng định của bạn lại rất xấu. Tương tự, như vậy thế thì hãy nhìn kỹ đây, ở đây cũng có nghĩa là, ở khía cạnh bạn bác bỏ ý kiến của tôi như trên: hãy nhìn kỹ vào điểm này, điểm nọ xem sao.

Đến đây (phái đối nghịch) vạch rõ, trong lời bác bỏ trên, Sakavadin thực hiện ở trên với những lời "có thể nói một cách trung thực là," v.v... và còn nữa, đang khi trình bày là đó không phải là một lời bác bỏ, nói rằng: "chúng tôi (không tự nhận mình: đã bị bạn bác bỏ)" và v.v... đây là ý nghĩa câu với ý định "về mặt ấy bằng lời khẳng định này," v.v... Vì lời bác bỏ của bạn đối với tôi, quá xấu, chính vì thế khi tôi đồng ý với bạn bằng cách khẳng định "Phải đấy" trong lời trình bày khẳng định đến năm lần, và còn nữa từ chối bằng cách nói "điều đó đúng đấy" chúng tôi chẳng bị bác bỏ, bằng cách "công nhận lời bác của bạn" "Cho dù chúng tôi chẳng nên bị bác bỏ như vậy, nhưng bạn đã bác bỏ chúng tôi (như thế). Và chúng tôi đã thực sự bị bác bỏ một cách rất xấu.

Thế rồi, để chứng tỏ lời bác bỏ có liên quan tới điều đã được nói "Chúng tôi đã bị bác bỏ một cách thậm tệ," (phái đối nghịch) lên tiếng, Nếu "bản ngã là thế này thế nọ ... thì lời bác bỏ của bạn là sai". Bằng cách này, vì lời bác bỏ này đã đạt đến được thông qua bốn lần "ấn định" và "tranh thủ" từ những phương pháp trực tiếp và gián tiếp như vậy lại được biết là "Lời Thỉnh Nguyện Đến Bốn Lần".

Giờ đây căn cứ vào lời kết bốn lần: "Không, chúng tôi không bị bác bỏ như vậy đâu" v.v... Ở đây, đoạn "Không, chúng tôi không bị bác bỏ như vậy đâu" có nghĩa là chẳng nên bác bỏ như cách bạn đang bác bỏ. Tôi đã vạch rõ lời bác bỏ này rất xấu. "bằng cách này" có nghĩa là vì lời bác bỏ này đã thực hiện rất xấu. Chính vì thế "Giờ đây bạn bác bỏ tôi..." "Nếu như "bản ngã"... vấn đề của bạn đưa ra là sai" có nghĩa là lời bác bỏ của bạn là sai. "Chính vì thế [13] trong lời bác bỏ này," v.v... có nghĩa là, vì lý do đó (lời bác) hoàn toàn sai, vì thế lời bác bỏ của bạn đã được thực hiện một cách rất kém. Tôi chủ trương là lời đối đáp (rejoinder) được thực hiện tốt, và rằng tiến trình suy luận lô gíc của tôi đối với lời tranh luận thông qua đối đáp đến bốn lần cũng được thực hiện cách nghiêm túc. Phải hiểu là, bằng cách này vì cách đối đáp bốn lần, lời bác bỏ đến bốn lần, lời xin đến bốn lần, và với lời kết cũng đến bốn lần nữa, bắt đầu với "Liệu ta diễn đạt được "bản ngã" hay không? v.v... tiếp theo là lời trình bày đến năm lần khẳng định bắt đầu với câu "Liệu "bản ngã" có được biết cận kề hay không?" Chính vì thế những việc đó được coi như là những cách trình bày khẳng định và phủ định. Mỗi loại có đến năm lần. Vì Sakavadin đã giữ vững ý kiến trước đó, khiến cho phái đối nghịch đã khẳng định điều mình trở nên đơn thuần và biện luận sai lạc.

Đến nay, nếu như phái đối nghịch kiên định lập trường như trên, Sakavadin thắng phái đối nghịch (phái đối nghịch) một cách quang minh chính đại.

Cũng như vậy, để chứng tỏ nguồn gốc cuộc tranh cãi, những lời trình bày tiêu cực hay khẳng định. Mỗi loại lại thuộc bộ ngũ, được áp dụng với câu, "liệu "bản ngã" có được khám phá ra" v.v... Trong cuộc phản bác ngược lại, phái đối nghịch lại điều tra về thực tại và bản chất tuyệt đối (của bản ngã)

tương quan với Sắc và những điều tương tự như vậy. Phái đối nghịch đã khẳng định, điều đó hoàn toàn đúng dẫn xét về niềm tin qui ước thuần túy hay niềm tin qui ước dung hòa với niềm tin tuyệt đối.

Phái đối nghịch lại phản bác tiếp: "Nếu bạn cho là bản ngã như cách dùng qui ước, không thể được diễn đạt chẳng?" Vì câu hỏi hơi khó hiểu do cách hòa trộn như vậy, phái đối nghịch đã bác bỏ rằng: "Không, chẳng phải vậy." và do đó (phái đối nghịch) bác bỏ điều Sakavadin khẳng định. Sử dụng ngay những thành ngữ giống thế, phái đối nghịch nói rằng: "Chấp nhận lời bác bỏ của bạn," v.v...

Bằng cách này, nên hiểu là liên quan đến câu lập luận thứ hai: "Liệu "bản ngã" có được diễn đạt không?" v.v... lại nổi lên một lời bác bỏ thứ hai.

Bị bác bỏ như vậy, qua lời biện luận sai quấy đó, giờ đây Sakavadin hỏi bằng phương pháp khẳng định, để chứng tỏ việc khẳng định cũng như lời tuyên bố của chính ông ta là chính đáng và đúng đắn. Phái đối nghịch đồng ý liên quan đến chính lập luận của mình đã đề ra. Không để cho bất kỳ một lập luận nào của Sakavadin có cơ hội được trình bày về bản chất tuyệt đối (của thực thể bản ngã). Vì thiếu vắng "bản ngã" hiểu dưới dạng một đối tượng tuyệt đối, nên phái đối nghịch từ chối. Sau đó để chứng tỏ là phái đối nghịch đã thắng phái đối nghịch một cách quang minh chính đại toàn bộ những gì phái đối nghịch đã nói, bắt đầu với "Chấp nhận lời đối đáp," v.v... là lời nói của Sakavadin.

Ý nghĩa của toàn bộ lời đối đáp đến bốn lần, lời bác bỏ, lời khẩn xin, và kết luận nên được hiểu như thế đã được nói đến ở trên. Như vậy vì toàn bộ lời đối đáp, lời bác bỏ, lời khẩn xin cùng với kết luận tới bốn lần, đều bắt đầu với "Liệu ta có thể khám phá ra "bản ngã" hay không?" v.v... [14] được chỉ rõ là sự trình bày khẳng định đến năm lần. Như vậy nơi chân đế đầu tiên, hai cách trình bày này, mỗi cách được trình bày theo bộ ngữ, đã được giải thích. Trong cách trình bộ ngữ đầu tiên, Sakavadin đã bác bỏ phái đối nghịch rất khéo. Nhưng phái đối nghịch đã tự tạo được thắng lợi đối với Sakavadin sau khi đã đưa ra một lời đối đáp qua cách biện luận khoe khoang khiến điều này trở nên rất tệ, trong cách giải trình bộ ngữ thứ hai. Phái đối nghịch đã bác bỏ Sakavadin một cách sai lầm. Tự nhận thắng phái đối nghịch, người Sakavadin sau khi đã đưa ra lời đối đáp thông qua biện luận đúng đắn, thực sự là thắng vẻ vang.

Cuộc tranh luận đầu tiên về Tự tính (Sabhava) hay thực tại đã kết thúc tại đây.

Trong tài liệu này ta lại nghe nói như sau:

Trong [11] cách trình bày bộ ngữ đầu tiên, lời bác bỏ của phái đối nghịch là chính xác, nhưng cái thắng của phái đối nghịch của cách đối đáp, lại không phải vậy.

Trong cách trình bày thứ hai, lời bác của Sakavadin lại không chính xác, nhưng thắng phái đối nghịch qua lời đối đáp theo cách này, lại được thực hiện một cách hoàn chỉnh.

Chính vì thế trong cả hai trường hợp Sakavadin đều thắng phái đối nghịch. Thắng phái đối nghịch chỉ có thể thực hiện được khi thông qua nhân duyên đúng đắn. Làm sao có thể đoạt được thắng phái đối nghịch thông qua việc bất chính?

Chính về điểm này (trong nghiên cứu thâm tra) kỹ lưỡng về chân đế được trang điểm bằng hai cách trình bày trên, mỗi cách lại nằm trong bộ ngữ, thế nên thắng hay thua phái đối nghịch được nói đến ở đây chỉ có thể phát xuất từ chân lý hay phi chân lý một cách tương ứng tuần tự mà thôi.

Chính vì thế, trong việc nghiên cứu toàn bộ các chân đế tiếp theo, người trí nên giải thích cả thắng phái đối nghịch lẫn thua theo cách này. [12]

Sau khi đã diễn giải những điểm tranh luận liên quan đến Tự Tính (Sabhava) hay thực tại, để có thể quảng diễn điều này liên quan đến nơi chốn, v.v... "Liệu "bản ngã" có thể được diễn đạt chẳng? v.v... lại khởi sự nổi lên trở lại.

Ở đây Sakavadin đặt câu hỏi trước. Lời đối đáp là do phái đối nghịch đưa ra. Còn nữa, câu hỏi là: "*ở khắp mọi nơi chẳng?*" liên quan đến thể xác, là câu hỏi do Sakavadin đưa ra. Phái đối nghịch bác bỏ, vì nhìn thấy nhiều điểm sai khi cho rằng "bản ngã" với sắc pháp, và sự sống (jiva) lại hoàn toàn khác

với thân xác. Điều này ở đây, nên hiểu như đã được giải thích ở trên trong Điểm Tranh Luận đối nghịch năm điểm. [15] Mặt khác, kinh văn lại rất chính xác.

Ở đây, khi đề cập đến thân xác, người ta nói rằng. "bản ngã" không thể được diễn đạt ra đâu.. v.v... điều này ngầm hiểu rằng, cho dù nằm bên ngoài cơ thể, chúng ta vẫn có thể trình bày ra được "bản ngã". Chính vì thế trong cuộc tranh luận chống lại đến năm lần, phái đối nghịch trả lời Sakavadin đầu tiên là khẳng định, sau lại chối bỏ. Điều còn lại hoàn toàn rõ.

Phương pháp thứ hai, câu hỏi của Sakavadin ("liệu "Bản ngã" có được trình bày ra) luôn luôn chẳng? v.v... liên quan đến cả cuộc sống hiện tại và cuộc sống mai hậu (của một con người) nữa. Để thể hiện một lời nhắc nhở nhớ đời, và cho cả lúc cuộc sống đi đến kết thúc nữa. Phái đối nghịch liền bác bỏ vì phái đối nghịch nhận ra có hai thiếu sót trong đó: (1) sai trong suy nghĩ "hiện tại ông là một ksatriya, mai sau thuộc dòng tộc Bà-la-môn (brahmana)" v.v... và (2) có nhiều khác biệt trong lời nhắc nhở đối với cuộc sống hiện nay và vào lúc lâm chung. Điều còn lại thì tương tự như những gì đã nói có liên quan đến phương pháp đầu tiên.

Phương pháp thứ ba, câu hỏi của Sakavadin: "(Liệu người ta có trình bày được "bản ngã") nơi *tất cả mọi sự* không? v.v... [13] ám chỉ đến các bộ phận của con người và các đối tượng giác quan. Phái đối nghịch bác bỏ, vì sợ mắc sai lầm trong suy nghĩ: "bản ngã" tồn tại trong Sắc (*rūpa*), "bản ngã" tồn tại nơi con mắt v.v... Điều còn lại tương tự như trên.

Như vậy, sau khi đã phân loại ba vấn đề hay ba khía cạnh, liên tiếp, một cách khẳng định, theo như sự trình bày khẳng định năm bước, lại nữa để có thể phân loại chúng một cách phủ định, theo như cách trình bày phủ định năm bước, vấn đề "Liệu "bản ngã" không được khám phá ra chẳng? v.v... lại được nêu lên.

Về điểm này, liên quan đến sự ngắn gọn của kinh văn thuộc cách trình bày khẳng định năm bước, ý nghĩa của cách trình bày này nên được hiểu như là một cách trình bày phủ định, và ngắn gọn của kinh văn trong cách trình bày ngược lại, nên ý nghĩa ấy nên được hiểu như là một cách trình bày xác định.

Liên quan đến ba điểm tranh luận đơn thuần này (liên quan đến Tự tính (Sabhava) thực tại (*kāla*: thời) thực thể bản ngã) và cứ mỗi bốn yếu tố (như trong trường hợp đầu tiên), cuộc tranh luận lại được trình bày một cách khẳng định và phủ định, như vậy cũng đã gộp thành tám quan điểm khác nhau [14]. Vì cứ mỗi khía cạnh như vậy lại có một cách bác bỏ, chính vì thế sự bác bỏ đến tám lần đã được ghi lại trong văn bản.

Như chúng ta cũng được biết trong tài liệu này là:

Như vậy trong điểm tranh luận bốn điểm, mỗi điểm lại chia thành năm, thế là quan điểm tám mặt này đã được giải thích.

[16] Trong số tám cách bác bỏ đó, có bốn điểm đúng và bốn điểm sai.

Sakavadin đã thắng phái đối nghịch ở khắp nơi, và phái đối nghịch lại bị đánh bại ở khắp nơi [15].

Việc diễn giảng về điểm tranh luận liên quan đến Tự tính (Sabhava) hay thực tại đã kết thúc ở đây.

Giờ đây chúng ta đem so sánh Tự tính (Sabhava) hay thực tại (thuộc thực thể cá nhân) với Sắc pháp v.v...

Đến đây Sakavadin đưa ra câu hỏi liên quan đến "và còn Sắc pháp thì sao? v.v... có nghĩa là "Bản ngã" được trình bày ra giống như là Sắc pháp được biết đến theo nghĩa tuyệt đối chẳng. Chấp nhận câu trích dẫn cho là "Bản ngã tồn tại và đã," v.v.. Phái đối nghịch đồng ý. Câu hỏi của Sakavadin như sau; "Nếu như "Bản ngã" hiểu theo nghĩa tuyệt đối lại giống như Sắc pháp, thế thì "bản ngã" cũng chỉ giống cảm xúc (*phassa*), thọ (*vedanā*) v.v... có khác gì hơn với Sắc pháp?" Phái đối nghịch bác bỏ vì nhận ra điều này đi ngược lại với Kinh Samaya [16] Những gì còn lại hoàn toàn rõ ràng.

Trong cách trình bày khẳng định và phủ định, có năm mươi bảy cách trình bày xác định, mỗi cách lại thuộc bộ ngũ, được làm rõ về phía Sakavadin liên quan đến năm mươi bảy sự kiện có thực và tuyệt

đối. Lời đối đáp bốn lần v.v.. lại rất ngắn gọn. Về phía phái đối nghịch cũng có năm mươi bảy cách trình bày phủ định và khẳng định. Lời đối đáp bốn lần cũng được trình bày rất ngắn gọn. Bằng cách diễn đạt như sau: "Đức Thế Tôn có dạy thế chăng?" Sau khi đã chứng tỏ cho thấy "bản ngã" vẫn tồn tại, và Sắc pháp cũng được biết đến nơi ý nghĩa có thực và tuyệt đối. Phái đối nghịch hỏi vặn lại "Đức Thế Tôn có dạy như vậy không?" Để làm cho cho Sakavadin nói ra, cả hai đối tượng đó đều tách biệt rạch ròi. Sakavadin bác bỏ vì lý tính độc nhất và đa dạng trong câu hỏi liên quan đến đức tin truyền thống và ý nghĩa tuyệt đối của vấn đề, điều còn lại cũng đã quá rõ ràng.

So sánh (với các thực tại khác) được xem xét một cách đơn giản, đã kết thúc ở đây.

[17] Tiếp theo sau đây là việc so sánh giữa các thực tại với Sắc pháp v.v... bằng phương pháp loại suy. Ở đây, (1) "Nếu Sắc pháp và cảm thọ (*vedanā*) cũng được trình bày rõ ràng (như là những sự kiện có thực và tuyệt đối) liệu chúng có gì khác biệt với nhau không? và (2) liệu "bản ngã" cũng được trình bày rõ (với một ý nghĩa có thực và tuyệt đối), như là Sắc pháp hay không? Hai câu hỏi này là của Sakavadin. Và phái đối nghịch đã công nhận cả hai câu hỏi là đúng. Khi phái đối nghịch đã công nhận đồng nhất tính của hai thực tại đó sắc và thọ, Sakavadin liền phản đối vì Sắc pháp và cảm thọ khác biệt nhau, thì theo phương pháp loại suy Sắc pháp và "bản ngã" cũng lại là hai vấn đề hoàn toàn khác nhau, phái đối nghịch bác bỏ điều này. Vấn đề còn lại ở đây cũng rõ ràng.

Trong Giáo lý của Đức Phật, [17] bản chất Sắc pháp, v.v... nổi lên thông qua giác quan thị giác v.v... lại đã cho thấy có tới chín trăm hai chục lời đối đáp, mỗi cách lại nằm trong bộ ngũ, theo phía Sakavadin. Tứ Uẩn (*khandhas*) [18] xuất hiện từ Sắc pháp được nhắc theo một công thức liên tiếp. Cũng vậy, có hai mươi Uẩn xuất hiện từ cảm thọ liên quan đến Xứ (*ayatanas*) hay là các lãnh vực, lại có mười một Uẩn nổi lên liên tiếp nhau từ cơ quan thị giác. Cũng giống vậy có một trăm ba hai uẩn còn lại. Thuộc lãnh vực các nguyên tố (uẩn) [19] có mười bảy uẩn xuất hiện liên tiếp từ thị giác. Cũng tương tự như vậy có ba lẽ sáu nguyên tố (uẩn) còn lại thuộc ngũ căn (*indriyas*) [20] (hay là cơ quan giác quan) có hai một uẩn nổi lên từ cơ quan thị giác. Cũng tương tự như vậy còn bốn trăm sáu hai căn còn lại. Như vậy toàn bộ có đến chín trăm hai chục lời đối đáp, mỗi lời lại nằm trong một bộ ngũ. Về phía phái đối nghịch nhờ cách trình bày khẳng định: "Liệu Sắc pháp có được trình bày ra hay không?" v.v... phái đối nghịch buộc phải thừa nhận rằng Sắc pháp, cảm thọ v.v... là khác biệt nhau và vì thế đặt trên cơ sở Kinh Phật "Bản ngã" là có thật" v.v... việc chứng minh một cách sai lạc cho là Sắc pháp, v.v... thuộc về "bản ngã" có thể khám phá một cách rõ ràng được. Điều này cho thấy chúng hoàn toàn khác biệt. Điều còn lại là phải hiểu rõ ý nghĩa được cung cấp ở đây. Ngay cả căn cứ vào bản chất, như đã đề cập đến theo phía Sakavadin, có chín trăm hai mươi lời đối đáp, mỗi lời đối đáp cái lại còn chia thành năm và điều này đã được làm rõ ở đây.

Việc so sánh Sắc pháp với các thực tại khác bằng phương pháp loại suy đã kết thúc tại đây.

Xét thấy rằng, bởi vì những gì đã được khám phá ra tới tận ý nghĩa thực chất và tuyệt đối thì cần phải được phát triển, hoàn toàn khác với năm bảy thực tại tương tự như các Sắc pháp v.v... xét tới ý nghĩa thực tại và tuyệt đối thông qua phẩm vật chất hữu thể v.v... hay xét về mặt khác do tính chất lệ thuộc vào Sắc pháp, hay Sắc pháp lại lệ thuộc vào thực tính, chính vì thế mà việc so sánh các thực tính bằng phương pháp bốn lần được bắt đầu.

Đến đây Sakavadin lại nêu lên câu hỏi như sau: "Liệu Sắc pháp có phải là "bản ngã hay không?" Phái đối nghịch thấy mình có thể gặp nguy hiểm tự chấp nhận thuộc phái "hư vô"â, liền phủ nhận. Chính Sakavadin cũng phủ nhận điều này. Ngay cả khi được hỏi: [18] bản chất sắc pháp chẳng phải là cảm thọ hay sao?"- có đúng thế không? (Sakavadin liền trả lời) "Phải, phủ nhận điều này là cần thiết." Vì Sắc pháp, và cảm thọ là hai điều hoàn toàn khác nhau ngay từ bản chất, chứ không phải chỉ do thiếu sự khác biệt mà ra. Sakavadin không muốn coi "bản ngã" có sự khác biệt đó, cho dù "bản ngã" không khác so Sắc pháp. v.v... Chính vì thế việc bác bỏ này là đúng.

Trong việc phủ nhận: "Sắc pháp có phải là "bản ngã" hay không? Cảm thọ có phải là "bản ngã" không? ... Khả năng của ta có biết rõ "bản ngã" hay không?"- Toàn bộ những vấn đề này chỉ được bắt đầu khi đối chiếu với chân đế tuyệt đối mà thôi. Tuy nhiên, ta không thể cùng một lúc trả lời toàn bộ những vấn đề này chỉ vì những đặc tính cá biệt của chúng. Điều này chỉ được nêu thành vấn đề trong kinh văn mà thôi. Nhờ vậy những người có kiến thức giải thích được ý nghĩa của vấn đề. Mặt khác, sau khi nắm rõ bản chất đặc trưng này, người tranh luận nên trả lời như vậy để phái đối nghịch không

còn có cơ hội nào nữa. Như vậy điều này rất thích hợp cho dù phải nêu thành vấn đề theo đúng như trong văn bản.

Cũng vậy, ta nên hiểu cặn kẽ ý nghĩa toàn bộ các vấn đề đó. Tuy nhiên vẫn tồn tại sự khác biệt này:

Cho dù phải lệ thuộc vào một nguyên tố chính nào đó, vẫn còn có ba nguyên tố (uẩn)[21] khác nữa, hay nói cách khác, tuy có lệ thuộc vào sắc pháp, nên Thức (Vinnana) mới nổi lên, tương tự như vậy chúng ta phải nói là: "Bản ngã" có lệ thuộc vào sắc pháp hay không?" Cho dù chúng ta phải nói rằng toàn bộ sự vật, kể cả cảm thọ v.v... khi mất đi bản chất, hay ở dạng Vô Sắc, thì bốn tập hợp (uẩn), trừ sắc pháp ra, đều tạo ra Níp-bàn, "Bản ngã" có giống như vậy không? Hay chỉ cần nói: nhận biết sắc pháp xuất phát từ trí tuệ, phẩm chất sắc pháp hiện hữu nơi cảm thọ, phẩm chất lại phải lệ thuộc mới xuất hiện được... phẩm chất sắc pháp từ Thức (Vinnana) mà ra. "Bản ngã" có như vậy không?

Trong toàn bộ những vấn đề này, phái đối nghịch nhận ra nguy cơ, phải tự nhận mình là một người theo thuyết hư vô nên đã phủ nhận.

Đến đây ý nghĩa phân còn đã quá rõ ràng.

Trong Giáo lý Phật giáo, có năm bảy thực tại, mỗi thực tại đó được bác bỏ bằng phương pháp bốn bước, như đã được chứng minh bằng hai trăm hai tám bộ ngữ. Xét về phía phái đối nghịch, cũng từng có cách đối đáp (lời kháng biện).

Liên quan đến vấn đề này, Sakavadin công nhận có tuyên bố "Bản ngã là có thực" vì trong Kinh Phật, bản ngã được lưu truyền như là *một qui ước*. Lý do phản bác chính là "Liệu sắc pháp có phải là "bản ngã" hay không? v.v... chính do lý luận sai lầm, đã khiến cho lời phản bác của phái đối nghịch (Paravadin) nổi lên thành vấn đề "dị giáo về "Bản Chất Cá Nhân" vậy.

Việc so sánh bằng phương pháp bốn điểm được kết thúc ở đây.

Cũng kết thúc luôn ở đây cuộc điều tra so sánh.

[19] Giờ đây vấn đề đặt ra là những đặc tính liên đới. Liên quan đến vấn đề này, do hiểu theo ý nghĩa thực tế và tuyệt đối, bất kỳ điều trên đời này, ngoại trừ Níp-bàn, đều tự ràng buộc với nhau trong các tương quan mang tính nhân duyên, chúng chỉ sinh ra, hình thành và diệt nơi trạng thái tương quan đó mà thôi, không hề có bất kỳ thực chất tồn tại lâu dài nào cả, và cuối cùng chính nguyên nhân là yếu tố cho vạn vật xuất hiện kế tiếp. Đang khi đó Níp-bàn thoát khỏi những ràng buộc kể trên, nên chẳng bị bất kỳ tương quan nhân duyên nào chi phối, Níp-bàn còn tồn tại vĩnh viễn và không có bất kỳ hình dáng đặc thù nào cả. -- và do vậy đây là đặc tính thấy nơi một vật có thực, - chính vì thế Sakavadin đã nêu vấn đề: "Mối tương quan trên có chi phối "Bản Ngã" hay không? v.v... vì nếu "bản ngã" được hiểu theo nghĩa có thực và tuyệt đối, nhất thiết nó phải có đặc tính này. Lời phản bác là từ phía phái đối nghịch.

Tuy nhiên, ở đây ta nên hiểu một cách ngắn gọn là "Hãy chấp nhận lời phản bác của bạn," v.v... Như vậy, qua cách trình bày khẳng định, bằng những phương pháp đã khẳng định lần phủ định, tám bộ ngữ này nên được hiểu là do phía Sakavadin đã sử dụng. Còn qua cách trình bày phủ định bằng những phương pháp cả phủ định lẫn khẳng định, cộng với tám bộ ngữ là do phía phái đối nghịch chủ trương đưa ra.

Bởi vì ở đây, có Kinh Phật hỗ trợ nên phái đối nghịch chứng tỏ đây là một chân đế chiếu theo tập quán. - và tập quán thì thoát khỏi mọi ràng buộc chi phối. v.v... - Chính vì thế lời phản bác của Sakavadin là hoàn toàn chính xác. "Hãy chấp nhận lời phản bác của bạn" và điều còn lại, được trình bày qua biện luận sai lệch lại được trình bày ở đây một cách quá ngắn gọn.

Việc thăm tra những đặc tính liên đới kết thúc tại đây.

Vấn đề tiếp theo là nghiên cứu các từ ngữ.

Đến đây, để làm rõ ý nghĩa câu: "Ta có thể nắm rõ "bản ngã" hay không?" Đó là vấn đề Sakavadin đã đưa ra: "ta có nắm được "bản ngã" (và ngược lại) việc hiểu rõ đó, có phải là "bản ngã" chăng?

Ta nên hiểu điều này như sau: trong câu: Ta có thể nắm rõ "bản ngã" được chăng?" hai từ có thể mang cùng một ý nghĩa hay khác nhau cũng nên -- là vì khi sắc pháp là một điều còn cảm thọ lại là điều khác. - thì "bản ngã" cũng là một điều và cái "hiểu được" lại là một điều khác. Nếu cả hai chỉ có ý nghĩa tương đồng -- y hệt như "ý nghĩ" (điều suy nghĩ) cũng lại là tuệ giác[22] - thế nên ta suy ra như sau: cái gọi là "bản ngã" cũng chính là "cái-ta-nắm-được". Vì thế cho nên tôi xin phát biểu như sau: - Nếu "cái-ta-nắm-được" cũng là "bản ngã" thì tiếp theo ta cũng có thể nói "bản ngã" chính là "cái-ta-nắm-được". Ngài có đồng ý như vậy không?

Thế rồi vì chỉ muốn hiểu rõ "cái-ta-nắm-được" của bản ngã, chứ không phải là bản chất của "bản ngã" là "cái-ta-nắm-được" chính là sắc pháp v.v... nói rằng: "bản ngã" cũng chính là "cái-ta-nắm-được" và ngược lại, "cái-ta-nắm-được" cũng chính là "bản ngã", những gì còn lại khác thì không phải là bản ngã đâu.

Điều này có thể hiểu như sau: đối với tôi "bản ngã" có thể nắm khám phá ra vì Đức Phật có nói, "Có bản ngã" nhưng không phải toàn bộ những gì ta biết được (như điều hiện thực tuyệt đối) đều là "bản ngã" đâu. Một số được coi là "bản ngã" số khác thì không.

Ở đây từ *ke*[23] được dùng với ý nghĩa là *ko* hay *hi* chỉ là một tiểu từ mà thôi. Chính vì thế ở đây thành ngữ trên có nghĩa là: có một số là "bản ngã" số khác thì không. Chúng ta có thể nói thế này: "Bản ngã hay bất luận thứ gì tồn tại nơi sắc pháp. v.v... đều có thể nắm được. "Bản ngã" chỉ là "bản ngã" nhưng nơi sắc pháp v.v... "một số" là bản ngã, số khác thì không.

Chính vì thế Sakavadin mới nói rằng: "Cái-ta-nắm-được" một số có thể là "bản ngã" còn số khác thì không. Có nghĩa là: Nếu cứ coi như "bản ngã" là "cái-ta-nắm-được." thì có hai từ trong câu "Liệu ta có "nắm được" "bản ngã" hay không?" ý nghĩa ở đây chỉ là một mà thôi. Thế thì "vật" (tức "cái-ta-nắm-được") và "bản ngã" (tức con người) phải hoàn toàn giống nhau. Tiếp theo điều đó là: Ngay cả cái gì là "bản ngã" thì một số ta có thể "nắm được" còn số khác thì không. Bạn có đồng ý như thế không? Phái đối nghịch liền bác bỏ: "Không, nhất định không thể được đâu", vì phái đối nghịch không muốn "bản ngã" phải như là như thế này, như thế nọ và không thể nắm được. Sau đó, "Chấp nhận lời bác bỏ của bạn" và những gì còn lại được trình bày cách ngắn gọn. Nhưng ta nên nắm được chi tiết thì hơn.

Điều này cũng còn mang ý nghĩa như trong câu: "Bản ngã" có được nắm rõ với ý nghĩa như là một đối tượng có thực và tuyệt đối không?" v.v... Toàn bộ những điểm này chỉ là những từ đồng nghĩa với cụm từ "cái-ta-nắm-được" mà thôi.

Tuy nhiên, vì phái đối nghịch chấp nhận cho là "bản ngã" được nắm rõ" theo ý nghĩa như là một đối tượng có thực và tuyệt đối, thực chất, mệnh đề xuất của phái đối nghịch phải là "Bản ngã" được nắm rõ". Cũng cùng một ý nghĩa giống hệt như vậy, lại có một vấn đề khác nổi lên: "Liệu "bản ngã" có phải là một thực tại chăng?" cái "Tồn tại" và điều "Biết được"[24] lại chỉ là hai từ đồng nghĩa trong một mệnh đề, cụ thể là, "bản ngã" thì tồn tại". Vì thế nên ý nghĩa của các từ này đã rõ ràng.

Cuối cùng một câu hỏi khác lại được nêu lên: "Liệu "bản ngã" có tồn tại và (ngược lại), liệu điều gì tồn tại có phải là "bản ngã" hay không?" Ở đây ta phải hiểu là: - [21] Vì phái đối nghịch tuyên bố cụ thể là, "Bản ngã" tồn tại; từ điều tồn tại đó một số là bản ngã, số khác thì không" và "Liệu "bản ngã" có tồn tại không, và (ngược lại) liệu cái tồn tại đó đâu phải tất cả đều là bản ngã, có phải không?" hai câu hỏi đều có cùng ý nghĩa y hệt như nhau, chính vì thế Sakavedin đã khiến cho phái đối nghịch đồng ý chấp nhận điều này và rồi tổ giác phái đối nghịch, nói rằng, "Mệnh đề của bạn, cụ thể như, "có bản ngã" lại chỉ dựa trên một tuyên bố thuần túy như: "Đã có "những người" chỉ hành động vì tự lợi riêng mà thôi" Chính vì Đức Thế Tôn đã nói thế, Ý của ngài đã chẳng phải là bác bỏ: "bản ngã" không tồn tại sao, khi ngài nhận định: "Hãy xem đây, hỡi Mogharaja, cõi đời này thật trống rỗng. và hãy luôn cảnh giác."v.v...

Do đó, chính vì lời công bố của bạn là "bản ngã" tồn tại (và ngược lại) điều gì tồn tại không phải toàn bộ đều là "bản ngã cả" cũng có thể nói tiếp theo như sau: "bản ngã" chẳng tồn tại" (và ngược lại) điều không tồn tại" toàn bộ chỉ là "bản ngã" mà thôi. Bạn có đồng ý như vậy không? Đến đây phái đối nghịch không đồng ý và bác bỏ mà rằng: "Không phải thế". Điều còn lại như đã được trình bày trong những lời đối đáp v.v...

Việc làm rõ ý nghĩa của các từ đến đây là hết.

Tiếp theo sau đây là thẩm tra các "Khái Niệm"

Phái đối nghịch định nghĩa "bản ngã" là người có được sắc pháp nơi Cõi Sắc Giới; cũng giống vậy, "bản ngã" không có được phẩm chất đó nơi cõi Vô Sắc Giới" Để bác bỏ ý kiến này về toàn bộ những vấn đề do Sakavadin đặt ra, việc khẳng định và phủ định lại do phái đối nghịch đặt ra, hỏi rằng: "Một người có được sắc pháp nơi cõi Sắc Giới có phải là "bản ngã" chăng? Người này (phái đối nghịch) chấp nhận điểm này, vì thân xác thể lý có điểm xuất phát (nghĩa là được tạo thành) chính vì thế ở đây xuất hiện *khái niệm hiện thể tính*. Thêm một câu hỏi nữa: "Nên bản ngã có phải là người đã kinh qua những kinh nghiệm ước muốn giác quan không? Phái đối nghịch bác bỏ điều này vì con người có thể xuất hiện ở cõi vô sắc (*arūpa*) (passionless) và chính vì thế nên không có được tính khái niệm về sắc pháp ở đó. Lại được hỏi thêm: Một người không có phẩm chất sắc pháp nơi cõi vô sắc giới phải không? Phái đối nghịch đồng ý chấp nhận, vì người này có thể xuất hiện ở cõi vô sắc giới. và ở đây có khái niệm hiện thể tính xuất hiện trong cả hai trường hợp khái niệm "hữu thể" được sử dụng như là một từ tương đương với từ "bản ngã".

Hiện thời, vì muốn phân biệt rạch ròi, "thân xác" là một đàng (điều) và "Bản ngã" lại là một đàng (điều) khác, xuất phát từ lời tuyên bố đã được chấp nhận là: "người đó suy tưởng đến thân trong thân,"^[25] v.v... chính vì thế để bác bỏ ý kiến này, Sakavadin liền hỏi: "Hai từ "Cơ cấu thể lý" và "thân xác" có đồng nhất hay không?"

Ở đây "ta dùng các từ "Cơ cấu thể lý" và "thân xác" một cách bừa bãi áp dụng vào thân xác chúng ta" có nghĩa là coi (hai từ được áp dụng cho) thân xác, không tách biệt rạch ròi, nhưng ám chỉ một sự đồng nhất và có cùng một ý nghĩa giống nhau, không thể tách biệt được: "Cả hai từ đều giống hệt nhau,"- [22] có nghĩa là cơ cấu thể lý cũng chính là thân xác mà thôi, "Điều này cũng chỉ là điều kia" đây cũng là một cụm từ tìm thấy trong Kinh Phật, có nghĩa là điều này lại chính là điều kia. "cả hai chỉ là một (ngang bằng nhau) cùng có một ý nghĩa, cùng một nguồn gốc. Sự khác biệt ở đây chỉ là cách diễn đạt mà thôi, hiểu theo "cơ cấu thể lý" và điều kia (tức thân xác) được nêu thành câu hỏi.

Phái đối nghịch không nhìn thấy bất kỳ điều khác biệt nào cả liền chấp nhận: "dạ vâng" đây cũng là ý nghĩa của câu hỏi: "Các từ "bản ngã" và "linh hồn"^[26] có đồng nhất hay không? v.v...

Được hỏi: "Cơ cấu thể lý" đó có khác (với "bản ngã") hay không? v.v... .phái đối nghịch đồng ý bằng cách coi đó là ý kiến của mình, xuất phát từ (lời nói về) cách suy tưởng (chiêm ngưỡng) về thân xác mà ra.

Nhưng khi được hỏi: "Linh hồn là một đàng (điều), còn "thân xác" lại một đàng (điều) hoàn toàn khác hay không?" Phái đối nghịch liền bác bỏ cho là không đúng, vì phái đối nghịch không thể bác bỏ đoạn Kinh Phật đã được trích ở trên.

Rồi tiếp theo sau đó "Chấp nhận lời bác bỏ" v.v... . ý nghĩa điều này đã quá rõ ràng.

Khi phái đối nghịch hỏi : "Có phải "Cơ cấu thể lý" là một đàng (điều), còn "bản ngã" lại là đàng (điều) khác hay không? Sakavadin bác bỏ. Vì xuất phát từ câu hỏi đã được thiết lập, qua lời biện hộ sai lạc, phái đối nghịch đã đưa ra lời kháng biện. Điều này ý nghĩa cũng đã rõ.

Việc thẩm tra các từ hay các khái niệm đến đây là kết thúc.

Giờ ta bàn tiếp đến vấn đề nói về "tử" hay "diệt" và những hậu quả liên quan đến những thay đổi cảnh giới (gata) dòng đời (sinh tử lưu). ^[27]

Ở đây phái đối nghịch tự diễn đạt và đưa ra ý kiến: "con người ta phải tuân theo kiếp luân hồi," là điều dựa trên Kinh Phật, "*Con người ta biến đổi tới đa là bảy lần.*"^[28] v.v... chính vì thế, để bác bỏ mệnh đề của phái đối nghịch, Sakavadin liền hỏi: "Con người có biến đổi theo kiếp luân hồi chăng? v.v... . Ở đây từ "Transmigrates" có nghĩa là di chuyển liên tục "xuất hiện rồi lại ra đi" phái đối nghịch đồng ý chấp nhận với chính mệnh đề của Ngài.

[23] Sakavadin lại hỏi thêm: "Có phải chỉ có một người duy nhất biến đổi không? v.v... phái đối nghịch bác bỏ điều này. "Đồng nhất?" có nghĩa là "cùng một thứ?" Tuy nhiên, phái đối nghịch lại thay đổi, ông ta bác bỏ, vì nhận ra mình có thể gặp nguy hiểm phải tự chấp nhận là người thuộc phái bất

diệt (vĩnh cửu) (*sassatavāda*: thường luận). Khi được hỏi : "con người đó có khác gì không?" phải đối nghịch lại phải đối mặt với nguy cơ rơi về phía những người chủ trương "đoạn diệt" (*vechedavāda*: đoạn luận). Tương tự như thế, khi được hỏi: "Có phải con người đó vừa là đồng nhất lại vừa khác biệt chăng?" phải đối nghịch lại sợ phải về phe với một số người đi theo phái (chấp thường lấy đoạn) "trường cửu" (chủ trương bất diệt).

Cuối cùng, trong câu hỏi: "Ông chẳng phải đồng nhất mà cũng không phải là khác biệt hay sao?" phải đối nghịch lại sợ phải về phe với người lẫn lộn (*ēlwrigglers*)^[29] (ngụy biện luận). Lại nữa, sau khi từ bốn câu vấn nạn rút lại thành một câu, người ta lại hỏi phải đối nghịch, phải đối nghịch lại tiếp tục bác bỏ vì sợ phải về phe với bốn hạng người tà đạo như đã nói ở trên. Rồi phải đối nghịch chỉ ra các Kinh Phật trong đó căn cứ vào đó mà đưa ra ý kiến của mình và nói: "Thế thì con người không thể biến đổi được hay sao" v.v...

Lại nữa, Sakavadin lại đặt câu hỏi: "theo ý kiến của Ngài, nếu con người không biến đổi khác đi từ cõi đời này, v.v... thế thì liệu có phải chính cùng một con người đó từ cõi đời này lại có thể xuất hiện ở các cõi khác hay không?" và bằng lời ám chỉ này, Sakavadin đã hướng phải đối nghịch trả lời như sau: "Có phải chỉ có một con người duy nhất biến đổi như vậy hay sao?" Phải đối nghịch lại bác bỏ, vì sợ phải về phe với những người chủ trương "bất diệt". Khi Sakavadin nhắc lại cùng một câu hỏi, và nhấn mạnh nhiều hơn, phải đối nghịch phải công nhận vì chính giáo lý dạy là: "Người đó chỉ là một người duy nhất mà thôi, không phải ở một trạng thái khác, nhưng chết đi, rồi lại được tái sinh trở lại" v.v... Khi hỏi phải đối nghịch: "Có phải con người đồng nhất đó là "bản ngã" phải không?" phải đối nghịch bác bỏ rằng: kiếp con người chính là kiếp chư Thiên, lại nữa khi được hỏi phải đối nghịch chấp nhận sự đồng nhất này, vì trong Kinh Phật có đoạn như sau: "Chính tôi vào thời đó là một Sunetta, có nghĩa là Thế Tôn."^[30]

Sau đó Sakavadin giải thích: "Ông đã sai khi chấp nhận có nhiều sự hiện hữu khác nhau." và thêm một đoạn : "Sau khi trở thành con người," v.v...

Ở điểm này, "Rồi sẽ có người chẳng phải chết đâu" có nghĩa là vào trường hợp này, sẽ không còn người nào chết nữa. Sau đó, vì có sự khác biệt trong hiện hữu: như Dạ-xoa (*yakkha*), Quỷ đói (*peta*) v.v... .chính vì thế nhiều câu hỏi đa dạng cũng được tường tận cả. "liệu có người nào là Dự lưu trở thành Phạm thiên chưa?" Sakavadin chấp nhận là có, vì theo cách tái sinh lần thứ tám. (sau đó) sẽ không còn có tái sinh nơi bất kỳ một cõi nào khác nữa^[31].

Phải đối nghịch cũng chấp nhận câu hỏi kế tiếp. Vì đấng Nhập Lưu, không thể, ngay cả trong cuộc sống tương lai, cũng không thể bỏ đi được "hiện trạng Nhập Lưu"^[32] được "Nhưng nếu, v.v... .đó là cõi của phải đối nghịch.

Lại nữa, Sakavadin có yêu cầu xác nhận rằng Đấng Nhập Lưu khi tái sinh nơi cõi chư Thiên sẽ không phải là người nhân loại.

Tiếp theo, "Người di trú đó không khác gì với hiện tại hay sao?" Ở điểm này "không khác gì" có nghĩa là đồng nhất dưới mọi khía cạnh; "với hiện tại" có nghĩa là không biến mất dưới bất kỳ cách nào. "không đâu, không thực sự có thể nói vậy được" phải nói là, vì con người đó được sinh ra ở cõi chư Thiên không còn là nhân loại nữa.

Còn nữa, khi được hỏi một cách nhấn mạnh hơn, thì phải đối nghịch chấp nhận theo ý kiến của Sakavadin cho là một con người đồng nhất đã biến đổi.

Để bác bỏ ý kiến cho là (người di trú vẫn còn với hiện tại.) "Một người đã mất đi một cánh tay," v.v... lúc đó được cho là bằng cách nào có thể chứng tỏ những phẩm chất của bản ngã có thể biến mất như thế nào. Trong trường hợp đó "một người cắt ngón tay đi, có nghĩa ngón tay cái và ngón chân đã bị cắt mất. "người gân kheo" có nghĩa là một người có sợi gân to ở chân bị cắt đứt.

Phải đối nghịch bác bỏ vì "Người đó vẫn như là một người như trước không?" v.v... như câu hỏi đầu tiên, vì "Cơ cấu thể lý" không biến mất^[33] đối với người đó. Phải đối nghịch chấp nhận câu hỏi thứ hai vì không còn có bất kỳ một khoảng thời gian cuộc sống nào giống như cuộc đời hiện tại nữa như là một con người (thuần túy).

[24] Theo mệnh đề cho là con người chúng ta nhập vào bụng mẹ với phẩm chất sắc pháp và rồi phẩm chất sắc pháp ấy tiêu tan hết. "Linh hồn phải chịu kiếp luân hồi." có nghĩa là linh hồn biến đổi cùng với phẩm thể lý của nó.

Câu hỏi tiếp theo: "Linh hồn và thân xác có đồng nhất hay không? Phái đối nghịch bác bỏ điều này, bởi vì trong lúc biến đổi, thân xác buộc phải bị loại bỏ; hơn nữa điều này trái với Kinh Phật. "Con người được biến đổi đó có còn cảm thọ hay không?" v.v... cũng bị bác bỏ là vì khả năng tái sinh tuy được biết là vô thức, nhưng vẫn được coi như có cảm thọ khi đầu thai vào các cõi khác. Có phải con người đó biến đổi cùng với thân xác thể lý có cảm thọ không? Rồi lại được hỏi thêm. Thế linh hồn và thân xác có là một không?" trong mệnh đề này "thân xác" [34] có nghĩa là toàn thể ngũ uẩn. Người phái đối nghịch bác bỏ vì điều này đi ngược lại với Kinh Phật.

Trong câu hỏi: "Con người đó, có biến đổi cùng với các phẩm chất sắc pháp hay không?" thoát đầu phái đối nghịch đó bác bỏ, vì không có khoảng khắc cuộc sống của con người nào cả và rồi sau đó lại chấp nhận vì rất có thể con người đó biến đổi khi (tái sinh) vào cõi khác. "Linh hồn (khác biệt với thân xác) có nghĩa là lúc biến đổi, vì là kết hợp chặt chẽ và từ bỏ cái thân xác thuộc nhiều phẩm chất sắc pháp đó.

Rồi lại được hỏi: "Vậy thì thân xác này rất khác với linh hồn (Jiva) sao?" Phái đối nghịch bác bỏ, vì điều này đi ngược lại với Kinh Phật. "Con người đó biến đổi không kèm theo với cảm xúc hay sao?" v.v... bị bác vì có thể được tái sinh vào cõi vô tướng (*asaññī bhūmi*), nhưng được chấp nhận khi tái sinh vào các cõi khác "Linh hồn khác biệt." có nghĩa là người đó biến đổi không kèm theo bất kỳ tình cảm nào, không có ý thức, bỏ qua thân xác kèm với cảm thọ. v.v ... phái đối nghịch bác bỏ vì điều này đi ngược lại với những gì có trong Kinh Phật.

"Phẩm chất sắc pháp biến đổi" v.v... có nghĩa là các phẩm chất sắc pháp v.v... nổi lên trong uẩn, được định rõ là "bản ngã" khi "bản ngã" đó biến đổi thì ngay cả v.v... các phẩm chất đó cũng biến đổi sao? Được hỏi lại. Phái đối nghịch bác bỏ vì cách diễn tả này. "Chỉ vì hữu thể biến đổi rời thốt lên như là *"các hữu thể bị vô minh ngăn cản và ước muốn kìm hãm, đều biến đổi và phải trải qua rất nhiều cõi hiện hữu khác nhau."* [35] Khi được hỏi lại một lần nữa, phái đối nghịch lại chấp nhận vì người đó cho là, vì không thể có "bản ngã" mà không có phẩm chất sắc pháp v.v... thế nên, đang khi biến đổi, người đó phải biến đổi với phẩm chất sắc pháp. Đây chính là phương pháp liên quan đến cảm nghĩ v.v...

"Liệu phẩm chất sắc pháp có biến đổi chẳng?" v.v... nghĩa là "vì cho là phẩm chất sắc pháp không phải là "bản ngã" và cũng biến đổi, thế nên tôi hỏi lại: [25] liệu phẩm chất sắc pháp có biến đổi chẳng?" người kia không đồng ý, vì ông suy nghĩ khi "bản thể" biến đổi, phẩm chất sắc pháp, chỉ đơn thuần là người trợ lực, không thể biến đổi được. Khi được hỏi lại một lần nữa, phái đối nghịch lại thừa nhận vì có lời nói "Chỉ duy có các hữu thể mới biến đổi". Điều còn đã quá rõ ràng.

Ý nghĩa của đoạn văn đó (gathas) như sau: "Thưa Ngài, theo ý do đâu mà có bóng mát, từ cây đem lại chẳng? Và lửa do nhiên liệu mà có, cũng như thế (khái niệm nổi lên từ) uẩn mà ra. Nếu phẩm chất sắc pháp v.v... không biến đổi và mỗi uẩn lại phải tiêu tan, lúc đó nếu "bản ngã" cũng tiêu tan đi, nếu như thế, thì quan điểm này sẽ trở thành lý thuyết hư vô thuyết, một quan điểm sai lạc đã bị Đức Phật bác bỏ." Là điều đã được nói đến trong một bài thuyết pháp cụ thể là "ngài Kiều Đáp Ma (Gotama) Samana là một người chủ trương hư vô thuyết. [36]"-- Chúng tôi không nói như vậy, những điều này đã được chứng minh. Tuy nhiên, nếu bản ngã được coi như là không thể bị phân hủy với sự phân hủy của uẩn, thì con người đó sẽ trở thành bất tử, và như thế sẽ tràn ngập Níp-bàn. "Giống như; có nghĩa là cực kỳ giống, hay chỉ giống so với sự giống nhau, nhờ trạng thái giống nhau đó, ngay cả Níp-bàn cũng không thể xuất hiện và cũng không thể diệt, cũng vậy con người ta nữa.

Thăm tra những phương cách tái sinh đến đây là hết.

Tiếp theo sau đây là khái niệm tiền hóa.

Đây là câu hỏi của Sakavadin, đang khi phái đối nghịch khẳng định và bác bỏ. Phái đối nghịch đã cho là khái niệm "bản ngã" phát xuất từ các phẩm chất sắc pháp và tâm linh giống như bóng mát xuất phát từ cây, và lửa do nhiên liệu mà có. Chính vì thế phái đối nghịch chấp nhận, khi được hỏi: "Liệu khái niệm về bản ngã xuất phát từ các phẩm chất sắc pháp v.v... có phải vậy không?

Còn nữa, khi được hỏi: "Bản ngã có thuộc loại vô thường v.v... giống như các phẩm chất sắc pháp v.v... từ đó bản ngã phát sinh ra hay không, giống như bóng mát cũng vô thường, như cây, và lửa cũng vô thường như nhiên liệu từ đó phát xuất ra những thứ đó?" phải đối nghịch đã bác bỏ ý kiến của mình và bác bỏ điều đó.

Về vấn đề: "Liệu khái niệm màu xanh lá cây có phát xuất từ các phẩm chất sắc xanh của lá cây hay không?" và tương tự như vậy, phải đối nghịch bác bỏ vì phải đối nghịch không thể chấp nhận bản chất của một người với màu xanh hay trạng thái đa dạng của nó trong một bộ máy cá nhân bằng cách tô điểm những màu khác nhau như xanh lá cây chẳng hạn. v.v...

"Liệu khái niệm điều tốt có thể phát xuất từ cảm nhận tốt hay không?"- về điểm này cũng vậy phải đối nghịch đã bác bỏ, vì phải đối nghịch không thể chấp nhận đặc tính của một con người (bản ngã) với cảm thọ và trạng thái đa dạng trong một thể liên tục của cuộc sống, (tuổi thọ tối đa) thông qua nhiều loại cảm thọ tốt, xấu v.v...

Trong câu hỏi tiếp theo: "Liệu điều tốt có xuất phát từ cách tốt chăng?" v.v... phải đối nghịch công nhận là đúng, và coi "điều tốt" dưới dạng một sự lão luyện và thành thạo. Khi được hỏi: "Liệu bản ngã có đòi hỏi phải có kết quả như thiên nhiên hay không? à v.v... , phải đối nghịch bác bỏ điều này, vì không ai có thói quen nói như vậy về "bản ngã" cả. Còn về cảm thọ xấu thì phải đối nghịch đồng ý, coi "điều xấu một cách loại suy như "điều tốt" như đã nói tới ở trên. Còn đối với các cảm thọ vô ký (*abyākātā*) phải đối nghịch đồng ý, vì tính vô ký của "bản ngã" có liên quan đến trường phái vĩnh cửu và các quan điểm khác. Còn điều khác ở đây nên được hiểu là đã được giải thích ở trên.

Còn về câu hỏi: "Liệu (bản ngã) có phát xuất từ thị giác mà ra chăng?" v.v... phải đối nghịch đồng ý, vì phải đối nghịch thường có thói quen cho là bản ngã (con người) thường được coi như là người có tâm nhìn thể lý và đạo đức. Tránh điều xấu, v.v... rồi lại bác bỏ vì không chấp nhận khi thị giác biến mất, thì con người nhìn thấy cũng diệt luôn.

"Liệu khái niệm (bản ngã) có xuất hiện từ những phẩm chất sắc pháp hay cảm thọ hay không?"- về điểm này các đối tượng quyết định phẩm chất sắc pháp đó phải được hiểu đến hai ba bốn năm lần. Phải đối nghịch chấp nhận nếu khái niệm bản ngã xuất phát từ các uẩn, thì phải xuất phát từ hai, ba, bốn đến năm đối tượng khác nhau. Tuy nhiên, phải đối nghịch bác bỏ điều này vì thấy thiếu vắng hai hay năm bản thể cổ kết thành một cuộc sống liên tục của một cá nhân." Đây là ý nghĩa liên quan đến các cơ quan, vật thể giác quan. v.v... .

Giờ đây để chứng tỏ rằng, chính do tính vô thường mà khái niệm sự vật nào đó xuất hiện, thế nên sự vật đó cũng trở thành vô thường và hơn thế nữa sự khác biệt của chúng được xác định, ngay cả trong trường hợp "bản thể." Phải đối nghịch hỏi lại, "Liệu khái niệm bản ngã có xuất phát từ vật chất mà ra giống như ý tưởng bóng mát phát xuất từ cây mà ra?" v.v... ở đây từ "được xuất phát" có nghĩa là xuất hiện (hay diễn ra) là do bởi, mà không thiếu điều này điều nọ." Nhưng phải đối nghịch không tán thành điều như vậy, nên đã bác bỏ và đưa ra ý kiến riêng của mình. Một cái gông cùm có nghĩa là một sợi xích sắt (hay nhà tù). Một người bị cùm có nghĩa là một người bị xiềng lại bằng sợi xích đó. "Bất kỳ ai có phẩm chất sắc pháp, thì cũng hiểu rõ phẩm chất đó." nghĩa là vì kẻ nào đắc thủ được phẩm chất sắc pháp thì cũng đắc thủ được những phẩm chất từ đó mà ra.

"Liệu có một khái niệm bản ngã từng giây từng phút trong quá trình ý thức không?" [27] Phải đối nghịch chấp nhận điều này, vì sự thể hiện ý thức tương quan với sự xuất hiện cùng với đam mê v.v... theo cách ý thức thể hiện với đam mê v.v... vì không chấp nhận hiện trạng tạm thời của ý thức, phải đối nghịch đã bác bỏ câu hỏi này. Được hỏi: "có gì giống nhau và khác nhau xảy ra hay không?" phải đối nghịch cũng bác bỏ, vì phải đối nghịch sợ phải về phe với những người chủ trương vĩnh cửu và hư vô thuyết. Còn nữa khi được hỏi: "Đó là đứa bé trai, đó là đứa bé gái." Nói như vậy có gì sai chăng? phải đối nghịch đồng ý, nói rằng: "Có thể nói như vậy," vì phải đối nghịch sợ cách nói thông thường sẽ trở thành hư vô. Điều còn lại thì đã quá rõ ràng.

Muốn đưa ra ý kiến của mình bằng một cách khác, lúc này phải đối nghịch lại lên tiếng: "Tại sao lại quan tâm nhiều đến việc tìm tòi khái niệm tiến hóa đến như vậy? Xin hãy cho tôi biết trước tiên: chúng ta có thể nói: ta có thể nắm rõ được "bản ngã" một cách thực sự và tuyệt đối không?" v.v... Rồi khi Sakavadin trả lời: "Được" phải đối nghịch lại nói: "Chẳng phải bản ngã là người phải đối nghịch nhìn thấy chăng?" v.v... trong từ "Người mà" (that who) có nghĩa là bản ngã. "điều gì đó" (something) là đối

tượng hữu hình, "qua đó" (by what) chính là mắt. "phái đối nghịch" ở đây có nghĩa là bản ngã. "nó" (It) chính là đối tượng hữu hình. "Nhờ đó" có nghĩa là bằng mắt. Ý nghĩa câu đó là: chẳng phải bản ngã trong trường hợp khi có người nhìn thấy một vài đối tượng hữu hình nhờ vào mắt hay sao, người nào đó nhìn thấy đối tượng nào đó bằng mắt chính chẳng là một "bản ngã" hay sao? Nhưng Sakavadin đáp lại: "Mắt chỉ có thể nhìn thấy đang lúc tùy thuộc vào ý thức nhìn mà thôi. Cũng giống như vậy chỉ có tai mới nghe được tiếng động. Cũng chỉ có ý thức mới biết được (a) giáo pháp, còn Vị A-la-hán có mắt chẳng? liệu ngài có nhìn thấy đối tượng hiện hữu bằng mắt trần hay không?" phái đối nghịch trả lời: "Có" vì đây là cách thông thường ta hay nói vậy.

Do bởi kể từ lúc này phái đối nghịch đã cương quyết theo luận điệu sai lạc, nên có thể nói bản ngã là có thật. Sakavadin bác bỏ quan điểm đó, liền hỏi: "Ta có nắm được bản ngã chẳng?" v.v... ở đây "người nào không nhìn thấy" là kẻ mù, một người không ý thức, phải tái sanh nơi vô hình, đã đến thời kết thúc. Ngay cả khi người đó không mù, người đó cũng không nhìn thấy gì, trừ ra người có được tuệ giác (insight) đúng lúc. Đây cũng là ý nghĩa trong những đoạn còn lại. Điều còn lại cần phải hiểu theo ý nghĩa như trong đoạn văn.

Bằng cách áp dụng vào Kinh Phậ (Sutta), như đã nói, nên chúng ta nhìn thấy đối tượng hữu hình và có tiếp xúc với đối tượng đó. Bằng Thiên nhãn (*dibbacakkhu*).^[37] Trong đoạn hai. bằng cách nói "tôi thấy rõ các hữu thể". Phái đối nghịch muốn nói, phái đối nghịch ta nhìn thấy "bản ngã" trong đoạn thứ ba. Phái đối nghịch nói là "mình đã nhận ra cả hai" theo ý kiến này, "Một khi nhìn thấy đối tượng hữu hình thì cũng giúp ta thể hiện được mình." vì những gì ta quan sát được [28] thì ta cũng có thể nắm được bằng một tổng hợp bốn yếu tố "nhìn thấy, nghe được, suy luận và am hiểu." Đến đây Sakavadin lại phản đối việc cho là đối tượng hữu hình như là bản thể, bản ngã là đối tượng hữu hình hay cả hai đều là vật hữu hình, Ý nghĩa về vấn đề này đến đây đã rõ.

Việc thẩm tra về khái niệm tiền hóa kết thúc ở đây.

Giờ ta bàn đến việc thẩm tra tác nghiệp, (tức là hành vi con người.)

Về điểm này phái đối nghịch nêu lên câu hỏi vì phái đối nghịch có ý kiến cho rằng: "Đã có tác nghiệp thì cũng cần phải có nhân duyên." Sakavadin chấp nhận điều này vì sự hiện diện của các hành vi như thể đã quá hiển nhiên. Tiếp theo, thẩm tra tiếp đến người thực hiện các tác nghiệp đó và người chủ mưu hành vi đó là do phái đối nghịch đưa ra. Trong đó "người thực hiện tác nghiệp" (hành vi) có nghĩa là người làm những hành vi đó, "còn người chủ mưu" tức là người thực hiện do lệnh và sai khiến của người khác, hay bằng những phương pháp khác."

Lúc này, vì phái đối nghịch muốn thẩm tra về người thực hiện nghiệp liên quan đến bản ngã và không chỉ liên quan đến nhân duyên (nguyên do) chính vì thế Sakavadin từ khước. Rồi Sakavadin hỏi vặn lại: "Liệu cả hai, người thực hiện và kẻ chủ mưu (có tồn tại chẳng?) Ở đây ông ta muốn nói: Nếu chủ thực hiện công việc được biết đến cũng được nắm rõ như là một bản ngã. Bạn có chắc là ta nắm rõ được người đó không? Liệu người thực hiện hành vi và người biết rõ có khác nhau không? Phái đối nghịch không chứng minh được một điều như thế, nên đã bác bỏ" vì sự nghĩ sai về công việc sáng tạo của Đức Thế Tôn^[38] Lại nữa, khi được hỏi, phái đối nghịch đã khẳng định. Vì cha mẹ sanh ra "một con người" (bản ngã) đặt tên cho nó, và nuôi nó lớn lên, đều là người tạo ra và là người thực hiện hành động và cả những người hảo tâm và các thầy giáo, của người đó đã dạy cho phái đối nghịch nhiều ngành kiến thức cũng là những người truyền cảm hứng. Ý tưởng cho là chỉ những hành vi trước đó mới là người thực hiện và là kẻ chủ mưu.

Bằng cách diễn tả "Có phải người này tạo ra người kia chẳng?" Câu hỏi được đặt ra là: có phải điều này xuất hiện là do điều kia chẳng? Nếu chúng ta sáng tạo ra người thực hiện những hành động, liệu có chẳng một người sáng tạo "chung cuộc" tạo ra mọi sự chẳng? Nếu thực sự là như vậy thì "mỗi con người trước đó đều nhất thiết phải là người sáng tạo ra người nối nghiệp của mình vậy." Cho dù điều này có xảy ra như vậy đi chăng nữa, thì một cá nhân (bản ngã) là người thực hiện những hành động rất có thể là người sáng tạo ra một cá nhân (bản ngã) khác trong tương lai. Cũng chính vì thế, nên chẳng "tha nhân" (người khác) nào cả và cũng chẳng có việc làm có mục tiêu xấu, chẳng có qui trình hư vô [29] ngay cả Níp-bàn chung cuộc cũng chẳng tồn tại nếu như không tồn tại một tàn dư cuộc sống nào đó. Vì nếu phương tiện triệt tiêu, thì đau khổ do các phương tiện quyết định cũng sẽ biến mất, và chẳng bao giờ có cái gọi là Níp-bàn vô điều kiện đâu.

Hoặc giả, "Chúng ta là người sáng tạo ra người khác" có nghĩa là nếu như hành động không được coi như là hành động thuần túy, thì ít nhất phải có chủ thể thực hiện hành động đó, là đáng tự sáng tạo ra chính mình, và như vậy dứt khoát sẽ có sự liên tục nhiều con người (bản ngã). Ta có thể hiểu vấn đề như sau: nếu điều này ít là như vậy, thì chắc cái ta gọi là (tha nhân) mục tiêu của khổ, do thiếu một chu kỳ tác nghiệp[39] liên tục cũng không tồn tại." Phái đối nghịch, vì không chấp thuận điều này, nên đã bác bỏ.

Trong một loạt những nghiên cứu kế tiếp sau đó, ở điểm nào "người sáng tạo" được coi như là đồng nhất với "cái gọi là điều tồn tại" Một câu hỏi được đặt ra liên quan đến "bản ngã" được nêu lên như sau: Có phải người sáng tạo và người truyền cảm là đồng nhất chăng?" không có nguyên nhân (nhân duyên), cũng chẳng có nhân duyên tác thành nên trái đất rộng lớn này cũng như các hành tinh khác nữa. Câu hỏi lại được đề ra: "Liệu có phải những hành vi tốt hay xấu là một đàng, và người thực hiện chúng lại là một việc khác chăng? Phái đối nghịch bác bỏ điều này vì trở thành kiến luận (*ditṭhivāda*) cho là: bản ngã chính là người đắc thủ (sở hữu) những tài sản trí tuệ hay là những hành[40] (hệ số tác thành) vậy.

Để bác bỏ ý kiến của một người nào đó chứng tỏ là bản ngã không tồn tại, nhờ cảm nhận được hiệu quả của hành động. Một câu hỏi nổi lên: "Ta có hiểu được hậu quả của những hành vi tốt xấu theo đúng luân thường đạo lý hay không?"

Vấn đề ở đây là: "Ai cảm nhận được hậu quả của những hành vi đó có nhìn ra được điều đó chăng?" Đây chính là câu hỏi của phái đối nghịch. Vì chẳng có "người nào khác" có thể cảm nhận được do bởi không tồn tại bất kỳ hiệu quả nào, Sakavadin bác bỏ điều đó. Lại nữa, Sakavadin lại nêu thắc mắc, đang khi quả quyết.

"Một người cảm nhận được hậu quả của những hành vi như vậy" có nghĩa là người hưởng được kinh nghiệm về hậu quả của những hành vi như vậy. Vì những gì người đó có thể cảm nhận được lại chính là hậu quả, và bản ngã thì không phải vậy, chính vì thế phái đối nghịch đã bác bỏ. Khi phái đối nghịch được hỏi lại một lần nữa thì phái đối nghịch lại chấp nhận. "Vì nghĩ rằng, một người mẹ ôm hôn con, vợ ôm hôn chồng mình cũng đã có những cảm nhận như vậy. "Nếu chủ thể và tha nhân được hiểu như vậy" có nghĩa là, nếu hậu quả không chỉ là những hiện tượng ngoại vi đang khi chúng ta cảm nhận được một cách chủ quan như thế, hay khi được hưởng những hậu quả đó thì phải công nhận là "chủ thể thưởng thức," điều đó giờ đây chính mình cũng lại là "hậu quả nữa", thì người cảm nhận khác nữa cũng có thể được thừa hưởng (những hậu quả đó). Bằng cách như vậy chắc phái đối nghịch sẽ xuất hiện một loạt những bản ngã vô tận. Điều này có nghĩa là: nếu như sự việc này diễn ra thì cái được cho là mục tiêu đau khổ, vì thiếu một chu kỳ hậu quả không liên tục rất có thể sẽ không tồn tại. Chính vì thế ý nghĩa của vấn nạn ở đây "người cảm nhận" (được những hậu quả) phải được sử dụng như là đồng nhất với "điều tồn tại" và nên được hiểu như đã được giải thích ở trên.

"Liệu kết quả của những hành vi tốt cũng như xấu hiểu theo nghĩa đạo đức đó là một điều và người cảm nhận được những kết quả đó lại là điều khác chăng? -- lại chính là vấn nạn nổi lên. [30] điều này đã bị bác bỏ vì sợ rơi vào lạc giáo cho là: bản thể đồng nhất với cảm thọ. "Liệu thiên phúc (hạnh phúc nơi thiên đàng) như đã được biết đến có tồn tại chăng?" v.v... . toàn bộ những điều này, sau khi đã được sắp xếp thành những kết quả của những hành vi tốt và xấu, đều được giới thiệu từ quan điểm của người đó nên được hiểu như đã được giải thích ở trên. Điều này nên hiểu là: Sakavadin bác bỏ "người cảm nghiệm được" do bởi điều đó có dính líu đến ý tưởng bản chất cá nhân, nhưng không phải vì điều đó không được cảm nhận. Đan cử điều liên quan đến trái đất và nhiều điều khác dưới góc độ đối tượng, nguồn gốc của những gì đang được thừa hưởng không thể chứng minh được. "Người thực hiện", "kẻ chủ mưu", con người cảm nhận kết quả, v.v... lại được giới thiệu bằng nhiều phương pháp đa dạng. Chính vì thế "người thực hiện" được hiểu là người bạn gọi là người thực hiện hay là người cảm nhận được.

"Liệu người thực hiện (hành vi) có phải là người đã cảm nghiệm (được hậu quả) chăng[41]? Đây là câu hỏi của Sakavadin. Phái đối nghịch liền bác bỏ, vì sợ đi ngược lại với Kinh Phật.

Khi được hỏi lại, phái đối nghịch lại khẳng định là đúng, vì trong Kinh Phật có câu: "Người có được hạnh phúc ngay trên cõi đời này và ở cõi đời sau".[42] Không tạo cho phái đối nghịch có được cơ hội kháng biện, Sakavadin lại hỏi tiếp: "Có phải hạnh phúc và bất hạnh được tự tạo ra chăng?" trong vấn đề này "Có phải người thực hiện là một (bản ngã) hoàn toàn khác chăng?" câu hỏi này được phát biểu

lên bằng cách điều tra xem người thực hiện và người thưởng thức có phải là hai (bản ngã) khác biệt chẳng. Về điểm này, phái đối nghịch lại bác bỏ vì sợ trái ngược với Kinh Phật, nhưng khi được hỏi lại, thì phái đối nghịch lại khẳng định là đúng, tưởng tượng ra rằng "giống như một chư Thiên", phái đối nghịch cho rằng được hưởng những thành quả hành động của mình khi còn là nhân loại. Khi nói như vậy con người có thể rơi vào hạnh phúc và đau khổ khi người khác tạo ra cho mình, phái đối nghịch được hỏi một lần nữa thì lại chối bỏ.

"Có phải cùng một người lại là một người khác chẳng? - Đã được nói đến bằng cách khảo sát tìm tòi xem người thực hiện và người hưởng thụ có phải là cùng một nhân vật hay là khác nhau. Thế rồi phái đối nghịch lại từ chối vì sợ mâu thuẫn với Kinh Phật, nhưng khi được hỏi trở lại, phái đối nghịch lại khẳng định là đúng, cho là hai ý nghĩa kể trên chỉ là một. Nhưng khi phái đối nghịch nói thế, điều diễn ra kế tiếp đó là hạnh phúc và bất hạnh là điều vừa được tự tạo và cũng do người khác tạo ra cho mình nữa. Nhưng khi phái đối nghịch được hỏi cách thích đáng một lần nữa, thì lại bác bỏ. "Chẳng phải cùng một người (bản ngã) hành động hay sao?" đã được nhắc tới theo kiểu bác bỏ đồng nhất tính cũng như sự khác biệt giữa người thực hiện hành động và người hưởng thụ. Rồi sau đó phái đối nghịch bác bỏ vì lại sợ rơi vào mâu thuẫn với Kinh Phật. Nhưng lại một lần nữa khi phái đối nghịch được hỏi như vậy, phái đối nghịch liền khẳng định, do tưởng tượng rằng, khi một người thực hiện những hành vi để đạt đến cõi chư Thiên, người đó sẽ không phải tái sinh thành người nữa, cũng như không coi tái sinh của mình khác với điều mà phái đối nghịch đã thực hiện hành vi đó, chính vì thế người hưởng thụ không phải đồng nhất mà cũng không khác biệt với người thực hiện. Đây chỉ là một ý kiến mà thôi. Nhưng khi phái đối nghịch nói, điều xảy ra là hạnh phúc và bất hạnh chẳng phải là điều được tự tạo, cũng không phải do người khác tạo ra đâu.; [31] cả hai đều có nguồn gốc tự nhiên. Khi phái đối nghịch được hỏi một cách thích đáng thì lại liền bác bỏ.

Hơn thế nữa, trong phương cách đa dạng như vậy, ý nghĩa nên được hiểu bằng cách này ngay từ đầu. Vì Phái đối nghịch muốn người thực hiện cũng là người hưởng thụ kết quả, chính vì thế, theo ông, người thực hiện cũng là người hưởng thụ. Điều này muốn nói: nên coi đó như là người (bản ngã) khác trong cả hai trường hợp. Sakavadin, đang khi đặt ra một vấn đề như vậy lại dẫn đến và đề ra bốn trường hợp khác để lựa chọn như sau: Người thực hiện."v.v...

Điều còn lại cũng tương tự như những gì đã được giải thích ở trên. Tuy nhiên cuối cùng thì bốn vấn đề cũng đã được gom chung lại thành một mà thôi. Trong đó có điều bác bỏ và khẳng định, cũng như khả năng xảy ra tà kiến, liên quan đến điều được tự tạo ra. v.v... nên được hiểu như trước. Sau đó, không đi động đến "hành vi tốt và hành vi xấu," những câu hỏi tiếp theo sau là: Có cái được gọi là "nghiệp" (hành vi gây hiệu quả) chẳng?" v.v... cũng được chứng minh, như đã được giải thích như ở trên. Ý nghĩa điều đó cũng nên được hiểu như đã giải thích ở trên.

Việc điều tra về hành vi con người kết thúc tại đây. **Điều này cũng được biết đến như là một Chương nói về thắng trí (*abhiññā*) đạo đức.**

Sau đó ý nghĩa của bậc A-la-hán đã được làm rõ bằng cách nghiên cứu kỹ lưỡng bằng cách thâm nhập vào "Kiến thức cao siêu hơn"[43] v.v... Trong đó từ "Vâng" là lời khẳng định của Sakavadin. Trong khi phái đối nghịch lại nghĩ rằng cứ theo suy xét bên ngoài thì không thể đạt đến bất kỳ thành tích siêu phàm nào tương tự như "hiệu quả siêu phàm"[44] cả v.v... liên quan đến vấn đề như vậy vì không nhất thiết cần đến khả năng kiềm chế. Dầu sao thì trong thâm tâm cũng là vậy, phái đối nghịch, lại tưởng tượng là hiệu quả như vậy phải được một "người" (bản ngã) có khả năng tạo ra. Liền hỏi: "Chẳng có bất kỳ người nào có khả năng tự tạo ra được kết quả Thần Thông đó chẳng?" v.v... . Toàn bộ vấn đề này đã rõ ràng.

Việc điều tra về sức mạnh Thần Thông đã kết thúc ở đây.

Đến giờ "người mẹ" v.v... được đề cập liên quan đến việc điều tra về mối quan hệ họ hàng; "katthiya,"v.v... liên quan đến việc điều tra về thân thế gia đình[45], phạm tục hay ly tục. Về hiện trạng; "chư Thiên, nhân loại," v.v... về hiện trạng tái sinh; [32] Một vị Nhập Lưu," v.v... về kinh nghiệm. -- cũng được gọi là điều tra về những Bậc Thánh. Toàn bộ những điều này đã quá rõ ràng. "Xưa nay đã có ai, sau khi đã đạt đến bậc A-la-hán, lại không còn là A-la-hán hay không?" Tuy nhiên, không thấy đề cập đến ở đây liên quan đến khái niệm thất thường này. "Không có (từ được chấp nhận) về bốn cấp người?"[46] Đây là cuộc điều tra về tập đoàn Tăng già. và điều này cũng đã rõ ràng.

"Bản ngã có nguyên nhân[47] gì không?" đây là việc điều tra về bản chất của sự kiện thực tế và tuyệt đối". Trong đó, "liệu có một phương án thứ ba hay không?" Đây là câu hỏi của Sakavadin. Theo như phái đối nghịch bác bỏ, vì thiếu vắng tính chân thực và tuyệt đối mới phẩm chất sắc pháp. Khi được hỏi trở lại, ông lại chấp nhận liên quan đến bản ngã như là một thực thể. Khi Sakava hỏi: "Liệu bản ngã có hoàn toàn khác biệt chăng?" Phái đối nghịch bác bỏ, vì phái đối nghịch không chấp nhận nhân duyên và bản ngã hoàn toàn khác biệt nhau. "Giống như các Uẩn có nhân duyên? v.v... - điều này được coi như việc tìm tòi khảo cứu, sau khi đã chứng tỏ bằng hình dáng vật chất cho là các uẩn có nhân duyên chi phối, cho dù các uẩn này hoàn toàn khác biệt. "Liệu hình dáng bề ngoài có phải là nhân duyên hay không?" v.v... : - đây là điều được khảo sát nghiên cứu, như được chứng tỏ bằng cách sắp xếp các uẩn, cho dù chúng có hoàn toàn khác nhau đi chăng nữa.

"Liệu Bản ngã có khởi đầu hay không?"[48] (nguyên nhân tác thành) -- Đây là câu hỏi của Sakavadin. Phái đối nghịch khẳng định là có, vì trong Kinh Phật có nói : "(Có những hữu thể) buộc phải tái sanh, tan rã và chết." [49] Rồi phái đối nghịch bác bỏ, vì phái đối nghịch không chấp nhận bản chất lại có nhân duyên. Lại nữa, khi được hỏi: "Liệu nguồn gốc "bản ngã" (con người) có hiển nhiên hay không?" v.v... phái đối nghịch khẳng định là có, vì theo phái đối nghịch, nhờ lời công bố này, "chính vì khổ đã xuất hiện, tồn tại và được kinh qua,"[50] v.v... thì nguồn gốc bản ngã v.v... chẳng có ý nghĩa gì.

"Liệu bản ngã có tồn tại trong cứu cánh chăng? [51] "Cứu cánh" có nghĩa là Níp-bàn và liệu bản ngã có tồn tại trong đó hay không?" được hỏi tiếp. Nếu như bản ngã cũng tồn tại trong đó, thì phái đối nghịch lại rơi vào một sai lầm cho là "bản ngã" là trường tồn vĩnh cửu và nếu "bản ngã" không tồn tại trong đó thế thì con người lại bị hủy diệt hay sao?" phái đối nghịch không muốn thừa nhận, nên đã bác bỏ cả hai điều.

Trong câu hỏi bản về duyên khởi tính (paratantra). "cảnh giới"[52] (Bhava) có nghĩa là hiện trạng tái sanh[53] (Upapatti).

Với câu hỏi như sau: "Có người nào cảm nhận được cảm thọ sung sướng mà lại biết (ý thức) được mình đang cảm thấy như vậy không?" (điều này được cho là), vị hữu học (yogacara)[54] nhiệt tâm ý thức được, còn kẻ ngu đần trung bình thì không.

Vấn đề về tùy niệm, (anussati) về (khái niệm) thân xác, liên quan tới "cơ cấu thể lý" v.v... thì đã rõ. Trong các đoạn kệ ngôn trích trong Kinh Sở Biến Tri (Parayana, ta thấy có thành ngữ "*hãy coi cõi đời này như là trống rỗng*." [55] có nghĩa là tùy niệm (anussati) cõi đời này như là những uẩn trống rỗng không có "hữu thể nào[56] cả" "Có phải chính bản ngã ở đây đã coi như cõi đời này như vậy chăng?"-- đây là câu hỏi của Sakavadin, đã hỏi phái đối nghịch, vì trong đoạn kệ ngôn chứa đựng thành ngữ: "Hãy coi cõi đời này như là điều trống rỗng." Ông cho rằng ai là người coi điều đó như vậy chính là "bản ngã." [33] "Với sắc thái thể chất" có nghĩa là không thoát khỏi nhóm thể lý (body-group). Phái đối nghịch công nhận điều này vì có năm thành tố (uẩn), nhưng khi được hỏi lại, "liệu linh hồn có bản ngã chăng?" Phái đối nghịch lại bác bỏ, để không mâu thuẫn với Kinh Phật. "(Liệu "bản ngã" đó có tùy niệm mà không có sắc pháp không?" Điều này phái đối nghịch chấp nhận, vì lý do có bốn danh uẩn (*nāmakhandha*). Nhưng khi được hỏi lại: "Liệu linh hồn hoàn toàn khác biệt với thể xác không?" thì phái đối nghịch liền bác bỏ, để không rơi vào mâu thuẫn với Kinh Phật.

"Khi người đó an trú thiên" (abbhantara-gato.) và thoát khỏi thiên"-- đây là những câu nhằm ám chỉ ý nghĩa đặc biệt về "cùng với hay không nằm trong nhóm thể lý?" Như đã giải thích ở trên. Trong đó "Khi ai đó đã nhập thiên" có nghĩa là nhập vào sắc thái thể lý", và không thoát khỏi thiên hay thoát khỏi sắc thái thể lý vì nó luôn tồn tại ở đó, không thoát khỏi sắc thái thể lý. "Thoát khỏi" có nghĩa là trước đó đã không như vậy, lúc này đã vượt ra khỏi tâm kiến thức của sắc thái thể lý.

"Vô ngã[57] (Na atta) "bị tước mất "bản ngã, linh hồn, con người. Điều này có nghĩa là: Ngay cả trong một con người và có cùng một phẩm chất như nhau, mà lại không có "bản ngã". Như vậy ý nghĩa nên được hiểu như đã nói trong toàn bộ các Kinh Phật và các tập chú giải. Tuy nhiên, liên quan đến điểm này, chúng tôi chỉ nói đến những gì đã được nói ra mà thôi.

"Đức Thế Tôn đã nói đến một Bình Bơ có phải không? và những điều sau đây được viện dẫn để chứng tỏ không phải lúc nào ý nghĩa cũng khớp với sắc thái, là điều đã được đề cập tới. Một chiếc bình được làm bằng vàng được gọi là "chiếc bình vàng", nhưng chiếc bình được làm bằng "bơ" lại không giống như cái được gọi là bình bơ. Điều được hiểu ở đây là: một bình bơ chỉ là cái bình người ta đựng bơ

trong đó. Cũng như vậy, một bình dầu, v.v... được hiểu theo ý nghĩa này. Một bữa ăn ("thường xuyên") thì không thường xuyên như Níp-bàn. "hiện hữu dầu". "Một bữa ăn được cung cấp liên tục, một việc cung cấp thực phẩm thường xuyên" ám chỉ ý nghĩa chúng ta phải bổ thí mỗi ngày không giới hạn thời gian.

Ngay cả trong cách diễn tả như vậy "có người chỉ hành động nhằm tư lợi mà thôi[58]" không có một loại người chỉ các uẩn thể lý và tâm linh, biết được ý nghĩa đặc loại và chung chung đâu. Thí dụ như khi nói về các uẩn thể lý và tâm linh, chúng thường có thói quen cho là người này người kia có một tên, và có một gia đình. Như vậy, theo cách nói thông thường thì thành ngữ đó ta phải hiểu là: "Ồu đây có một con người hay bản ngã" và đây chính là ý nghĩa thực. Do đó, [34] Đức Thế Tôn cũng đã nói: *"Tâm, chỉ là tên, là cách diễn đạt, là các từ để nói, để định rõ (qui tước) cách dùng từ thông dụng trên đời này mà thôi[59]"* điều muốn nói ở đây là: Ngay cả khi có điều gì liên quan đến các uẩn thể lý lẫn tâm linh thì từ "Chúng sanh (con người) hay (Bản ngã) cũng được sử dụng để ám chỉ một qui ước thông thường cả trong ý nghĩa đặc biệt và chung chung của nó. Đức Phật đã thực hiện hai loại bài thuyết pháp. Một loại bình dân và một loại chân lý. Những gì Ngài đề cập đến hữu thể, con người, chư Thiên, đấng Phạm thiên v.v... chỉ là những bài thuyết pháp thông thường mà thôi. Trong khi đó những gì Ngài nêu lên có liên quan đến vô thường, đau khổ, vô ngã, ngũ uẩn, nguyên tố (uẩn), cảm thọ giác quan, áp dụng lòng từ tâm, tưởng, niệm có chủ ý. v.v... thường thuộc loại thuyết pháp cao hơn. Nơi các bài thuyết pháp thông thường, có liên quan tới hữu thể, bản ngã, chư Thiên, Phạm thiên; người nào có thể hiểu được, nắm bắt được ý nghĩa hay lý tục hoặc đạt đến bậc A-la-hán, Đức Thế Tôn đã diễn giải ngay từ lúc đầu về hữu thể, bản ngã, con người, về chư Thiên và đấng Phạm thiên v.v... Kê nào nghe được những bài thuyết pháp đa dạng đó với ý nghĩa cao hơn về vô thường, hay đau khổ, hoặc những gì giống thế, có thể hiểu được, nắm được ý nghĩa, hoặc lý tục, hay đạt đến quả vị A-la-hán, thì Đức Thế Tôn giảng cho người ấy một cách khác, về vô thường v.v.. Như vậy, thoát tiên Ngài không giảng những điều cao siêu cho bất kỳ ai, ngay cả những người có thể hiểu được Ngài nói về những điều thông thường. Mặt khác, giữ đúng lập trường, là thuyết pháp một cách thông thường; sau đó, Ngài mới giảng những điều cao siêu, cho bất kỳ ai có thể hiểu được. Mặt khác, sau khi đã giúp họ giác ngộ, trước những vấn đề cao siêu mà Ngài đã thuyết giảng, Ngài vẫn giảng những điều thông thường. Mục tiêu cao siêu giống như một thước đo, để Ngài bắt đầu giảng dạy. Chính vì thế Đức Phật đã giảng những điều thông thường, rồi sau đó mới giảng đến những điều cao siêu và Ngài đã giảng một cách kiên trì và hợp với phương pháp tuyển chọn. Tương tự, Ngài giảng rất kiên trì và hợp với chân lý cao siêu theo phương pháp đã chọn lựa."

Như vậy chúng ta được nghe biết:

Đức Toàn Giác, một người thuyết pháp tuyệt vời, đã đề cập đến hai chân lý là ý nghĩa tục đế và ý nghĩa chân đế, và chân lý thứ ba chỉ chứng đạt[60].

Trong đó, bài thuyết pháp nào ăn khớp với thỏa thuận đều chân thật và hợp với cách suy nghĩ của người đương thời. Những bài thuyết pháp cao siêu cũng mang tính chân thực như vậy, giống như những đặc tính vạn vật hiện hữu vậy[61].

[35] Có một cách đặt vấn đề khác nữa. Lời dạy của Đức Thế Tôn gồm hai loại, những giáo lý cao siêu gồm các uẩn, v.v... và giáo lý thông thường như "hũ bơ" chẳng hạn. Tuy nhiên Đức Thế Tôn không vượt qua tính kiên trì, chính vì thế, chỉ nội trong câu "bản ngã tồn tại" cũng không phải dính kết quá, ý nghĩa cao siêu đã được Đức Phật công bố và không vượt quá giới hạn của khái niệm. Chính vì thế, bất kỳ kẻ khôn ngoan nào cũng không nên vượt quá giới hạn ý nghĩa của một khái niệm là vì vậy.

Những ý nghĩa còn lại luôn lúc nào cũng được làm rõ ở khắp mọi nơi.

Đến đây việc tranh cãi về "bản ngã" đã kết thúc.

II. Điểm tranh luận: Hoại lìa (*Parihāṇi*) [62]

Chúng ta đọc thấy trong Kinh Phật những lời như sau: *"Nguy cơ hoại lìa (niềm tin) (parihani), và điều ngược lại là có thật. Hỡi chư vị Tỳ-khưu, có hai điều này liên quan đến vấn đề hoại lìa (niềm tin) thỉnh thoảng xảy ra nơi chư vị Tỳ-khưu đang trong giai đoạn tu luyện, [63]"* và lại có năm điều liên quan đến vấn đề hoại lìa (*parihani*) (niềm tin) thỉnh thoảng còn xảy ra nơi chư vị Tỳ-khưu đã đạt đến giải thoát. [64] "Một số bộ phái trong Tăng Đoàn (Order)" cụ thể là Sammitiyas, Vajjiputtīyas, Sabbatthivadins và

một số khác như Mahasanghikas theo tin tưởng rằng vị A-la-hán cũng có thể hoại lìa (parihani) được tin. "Chính vì thế cho dù điều này chỉ có thể là quan điểm của các vị đó hay nhiều người đi nữa, để loại bỏ quan điểm đó, Sakavadin (hệ phái Phật giáo Nguyên thủy) đặt vấn đề như sau: "Một vị A-la-hán có thể hoại lìa (niềm tin) quả vị A-la-hán hay không?"

Ở đây, từ "Hoại lìa" (loss, diminution) có hai ý nghĩa rõ ràng -- (1) Một là bỏ mất (từ bỏ) những gì mình đã chiếm (đắc thủ) được, và (2) hai là không tu tập những gì mình chưa thành tựu. "*Thượng tọa Godhika đã hai lần hoại lìa (việc tu luyện) Tâm Giải Thoát (ceto), điều này thỉnh thoảng mới xảy ra thôi*"^[65] minh họa cho điều đã nói ở trên. "*Hãy cảnh giác đừng để vượt mất phần thưởng do cuộc đời Ấn Sĩ mang lại bằng cách thói chuyển (niềm tin) vì đây là điều bạn đang theo đuổi và tìm kiếm*"^[66]. "Những điểm trên ám chỉ ý nghĩa trường hợp thứ nhất (có nghĩa là bỏ mất những gì đã đạt đến được).

Về vấn đề này, phái đối nghịch đồng ý, nói rằng: "Vâng, chính là như vậy". Theo ý kiến của Sakavadin, việc hoại lìa hay từ bỏ ở đây chỉ là những điều thế tục đã chiếm được hay đạt đến mà thôi, chứ không phải giảm mất phần thưởng do cuộc đời Ấn Sĩ đem lại, như bậc A-la-hán, v.v... chẳng hạn. Theo quan điểm của phái đối nghịch, toàn bộ các Vị Ấn Sĩ đều nhắm tới phần thưởng này mọi nơi mọi lúc, kể cả những vị A-la-hán cũng vậy. Đây chỉ là quan điểm (hay lời tuyên bố) của họ mà thôi.

Để có thể loại bỏ được toàn bộ hệ thống quan điểm này [36] cuộc tranh luận đã khởi lên bằng cách đặt vấn đề như sau: "ở bất kỳ nơi nào hay sao (bhava)?" v.v... Ở đây, vì phái đối nghịch không muốn chấp nhận điều cho là Chư vị A-la-hán, đang hoại lìa quả tuần tự như vậy lại có thể tiếp tục được hưởng Quả của Đẳng Nhập Lưu (Stream-winner); và cũng vì (phái đối nghịch) không thể chấp nhận điều này nơi những ai đang hiện hữu^[67] cả về thân xác lẫn tâm linh trên cõi đời này. Nhưng không chấp nhận điều này có thể diễn ra nơi những ai đang tiếp tục lao vào ngũ dục, do bởi luôn họ tìm kiếm khoái lạc nơi trần tục và chính vì thế họ sẽ bị diệt. Vì vậy khi được hỏi: "Khắp mọi nơi chứ?" thì phái đối nghịch đã bác bỏ. Khi được nhấn mạnh đến nhiều hơn, phái đối nghịch mới chịu chấp nhận chỉ trong trường hợp có dính líu đến các lạc thú giác quan. Đó chính là quan điểm của phái đối nghịch, bởi vì trên cõi đời này luôn hiện hữu kinh nghiệm giác quan khắp mọi nơi. Các lạc thú giác quan đã dẫn đến hư hoại (niềm tin) như ta đã nói đến ở trên. Chính vì thế mà hư hoại hay thói chuyển (niềm tin) đã diễn ra. Có câu vấn nạn thứ ba, nói rằng: "Liệu vị đó có thói chuyển (niềm tin) hay không?" Những ai quá lệ thuộc vào những vui thú dục lạc đó, tất yếu sẽ lao vào tìm kiếm. Chính vì thế "hoại lìa" (niềm tin) hàm chứa những điều căn cứ vào đó chúng ta có được lạc thú giác quan nơi các sinh hoạt trần tục, đặc biệt là dục lạc và hiềm hận. Đối với những hạng người này, những điều trên không tồn tại nơi thân xác và tâm linh đâu. Chính vì thế phái đối nghịch đã bác bỏ, nói rằng: "Không đâu, không phải thế."

"Ở mọi thời điểm (*kāla*) chẳng?" Đây là câu hỏi liên quan đến thời gian tính. Trong trường hợp này, phái đối nghịch bác bỏ câu hỏi thứ nhất, là vì khi xảy ra vào thời điểm người đó hoàn toàn chú tâm niệm thiện thì thói chuyển hay hư hoại (niềm tin) sẽ không thể diễn ra. Trong câu hỏi thứ nhì, phái đối nghịch lại đồng ý, do bởi đang khi chú tâm niệm thiện lại tỏ ra phân tâm (việc thói chuyển đó) có thể diễn ra bất kỳ lúc nào, cả ngày lẫn đêm. Câu hỏi thứ ba, được nêu lên như sau: Nếu có điều kiện thì việc thói chuyển hay hư hoại (niềm tin) lại diễn ra đan xen, như vậy thì việc giảm sút hay thói chuyển (niềm tin) chỉ diễn ra vào từng thời điểm mà thôi. Phái đối nghịch đã bác bỏ điều này, vì đối với những ai chưa hề bị thói chuyển (niềm tin) trước đó, nhưng sau này lại bị như vậy. Còn câu hỏi "Liệu tất cả các vị A-la-hán bị như vậy chẳng?" Trong trường hợp đầu tiên, phái đối nghịch bác bỏ, bởi do những khả năng sắc sảo mỗi vị có được. Trường hợp thứ nhì, phái đối nghịch chấp nhận là đúng, bởi do những khả năng chậm chạp của vị ấy. Còn trong câu hỏi thứ ba, những khả năng sắc sảo cũng được đề cập đến. Quan điểm của phái đối nghịch là, chẳng có ai trong số họ (các vị A-la-hán) rơi lại rơi vào tình trạng đó cả.

Ta thấy trong ví dụ một người giàu, câu hỏi đầu tiên do phái đối nghịch đưa ra; và Sakavadin nêu lên vấn nạn thứ hai. Ở đây ý muốn nói là: "Chính vì được hỏi: vị A-la-hán có thể hoại quả vị A-la-hán được không? Đang lúc diễn ra việc người đó thói chuyển hay hoại lìa bậc A-la-hán, thì cũng hoại lìa toàn bộ Tứ Thánh Quả. Đến lượt tôi hỏi bạn: "Nếu một người kia giàu nứt đổ vách, ông có bốn mươi vạn đồng Rupī, lại chỉ mất đi có một vạn trong số bốn mươi vạn đồng đó, thì thử hỏi người đó có bị vượt khỏi cảnh giàu sang phú quý của mình được chẳng?" Chỉ xét trong trường hợp khi người giàu có đó mất một phần nhỏ tài sản đó, Sakavadin trả lời là: "Có đấy." Phái đối nghịch liền hỏi lại: "Thế người giàu có đó có bị vượt mất tình trạng giàu có do bốn mươi vạn đồng Rupī đem lại cho ông ta

hay không?" Vì tình trạng đó không thể xảy ra, Sakavadin liền nói: "Không đâu, người đó chẳng rơi vào tình trạng nghèo túng vì bị mất một phần nhỏ gia tài như vậy đâu" [37] Chính vì thế nên một vị A-la-hán chẳng bao giờ có thể thối chuyển mất bậc A-la-hán của mình hay Tứ Thánh Quả được." Phái đối nghịch chẳng nhận ra bất kỳ giới hạn nào khả dĩ khiến người giàu có hóa thành nghèo, liền đồng ý. Nhưng khi được hỏi về khả năng một vị A-la-hán có khả năng bị vượt khỏi chánh đạo Tứ Thánh Quả, phái đối nghịch hiểu cách diễn đạt sai là: "Vị đó tiến tới vững chắc trên bước đường dẫn đến giác ngộ" và kiên định với quan điểm cho là vị A-la-hán không thể đi trệch khỏi thánh đạo Tứ Thánh Quả một khi đã trở thành Đẳng Nhập Lưu, và phái đối nghịch đã bác bỏ. Nhưng đây chỉ là quan điểm riêng của phái đối nghịch mà thôi.

Việc ứng dụng các luận cương kết thúc tại đây.

Đến đây lại nổi lên việc so sánh những bậc Thánh Đức. Có một số người công nhận một vị A-la-hán có thể rời khỏi bậc A-la-hán; một số người khác còn cho là có vị không bao giờ trở lại và số khác chỉ trở lại có một lần và cũng có thể rời khỏi bậc A-la-hán mình đã đạt đến được. Nhưng không ai chấp nhận cho là một Đẳng Nhập Lưu lại có thể ly khai khỏi thánh đạo được. Họ chỉ chấp nhận việc thối chuyển của những ai, sau khi đã rời khỏi bậc A-la-hán, lại đạt đến [68] được bậc không phải tái sanh trở lại (never-returner), hay chỉ một lần tái sanh trở lại (Đã có thời-returner) mà thôi. Họ không chấp nhận cho rằng: Đẳng Nhập Lưu lại có thể rời khỏi bất kỳ bậc đó được nữa. Chính vì vậy một cuộc nghiên cứu đã được bắt đầu tìm hiểu từng bài thuyết pháp của Đức Phật.

Liên quan đến vấn đề này, việc khẳng định hay bác bỏ nên được hiểu theo quan điểm riêng từng người. "Liệu một vị không bao giờ tái sanh (never-returner) có rời khỏi Bất lai được không?" Về vấn đề này chỉ những ai không chấp nhận việc rời khỏi (ly khai) thánh đạo của vị Bất lai tái sanh trở lại bác bỏ, còn những ai chấp nhận việc rời khỏi Thánh Đạo của những người đã trở thành đấng Bất lai thông qua quá bình bình thường, hay những ai đã rời khỏi bậc A-la-hán, như trong trường hợp Đẳng Bất Lai. Điều này được diễn đạt rõ ràng trong kinh văn dưới đây.

Ý nghĩa toàn bộ các bài thuyết pháp của Đức Phật nên được hiểu theo nghĩa này, đó là: Điều đã được đề cập đến ở đây, cụ thể là: "Liệu người đó có thể hiện được bậc A-la-hán "tiếp theo sau khi đã đạt đến thánh quả đầu tiên hay không?" Điều này được đặt ra với những người đã đạt đến bậc A-la-hán sau khi đã hoại lìa quả A-la-hán, và lại cố đạt đến bậc đó một lần nữa. Những người còn lại bác bỏ vấn đề này, cho là chẳng còn bậc A-la-hán nào khác ngoài thánh quả đầu tiên này. Sau đó, để điều tra thêm xem việc hoại lìa hay thối chuyển này có phải do vô minh trong việc trừ khử những ô nhiễm đã mắc phải hay không, hay do việc vun trồng thánh đạo mà ra v.v... [38] Không do quá cường điệu về một phía, hay do không nhận ra được các chân đế hoặc như câu hỏi sau. "Ai đã trút bỏ được nhiều điều ô nhiễm hơn đây?" v.v... toàn bộ những vấn đề này đã quá rõ ràng.

Tuy nhiên, ý nghĩa Kinh Phật trên nên được hiểu như đã được nêu lên trong các kinh văn cũng như trong các tập Chú giải. Trong câu "Liệu một đấng A-la-hán thời giải thoát (*vimuttikāla*) [69] có thể hoại lìa quả vị A-la-hán chẳng?" Ở đây, quan điểm của họ là: Kẻ nào có khả năng hạn chế, thỉnh thoảng cũng đạt đến giải thoát, và những ai có được khả năng sắc sảo thì được giải thoát ở bất kỳ tình huống nào hay ở tất cả mọi hoàn cảnh. Theo ý kiến của Sakavadin đã được kết luận dứt khoát đó là: Ai đã đạt đến bậc thiền *Jhāna*, nhưng chưa có được sức mạnh kiềm chế thì cũng được giải thoát, nhưng không liên tục, trong khi đó người nào đã đạt đến được cả bậc thiền *Jhāna* và tự kiềm chế được đồng thời cũng đạt đến được toàn bộ những loại thánh đức, thì trong mọi tình huống cũng như mọi hoàn cảnh đều được giải thoát nhờ vào những việc công đức của họ. Những (người tranh luận) lại cố giữ quan điểm cho rằng: "Kẻ nào chỉ thỉnh thoảng mới được giải thoát (tức là không liên tục) sẽ sa ngã trở lại. (những) người kia thì không." Điều còn lại cũng đã quá rõ ràng.

Việc so sánh những loại người thánh đức kết thúc ở đây.

Tiếp sau đây là bằng chứng trích trong Kinh Phật. Ở đây "Cả cao và thấp" là so sánh điều cao nhất và điều thấp nhất. "Những cách thức" có nghĩa là những thánh đạo do Sa-môn (Samana) tiết lộ, có thể nói, do chính Đức Phật dạy. Thánh đạo cao siêu chính là hành lạc đặc cấp và đặc nhanh. Trong khi đó những phương cách hành khó khăn và đặc chậm. Cặp kế tiếp có phần cao và có phần thấp. "Những kẻ nào đã đạt đến bến bờ bên kia" nghĩa là "không đi hai lần dọc theo thánh đạo dẫn đến Níp-bàn, mà chỉ một lần mà thôi. "Bằng cách nào vậy?" Vì đã loại bỏ hết những điều ô nhiễm và những ô nhiễm đó không thể hình thành trở lại được nữa. Bằng cách này, một khi không có điều kiện rời bỏ (ly khai)

được giải thích. "Không phải chỉ một lần là mục tiêu được nghĩ đến" có nghĩa là "chẳng có đến một lần người đó xứng được những thành tích đó đâu." Tại sao vậy? Lý do là vì việc loại bỏ được toàn bộ những điều ô nhiễm chỉ do thánh đạo duy nhất. [39] nhờ thánh đạo duy nhất này, thành tích đạt đến bậc A-la-hán cũng đã được giải thích.

Qua câu: "Có điều gì cần khừ trừ khi những gì đã được khừ trừ chẳng?" đó là câu hỏi tiếp theo, có nghĩa là: "Liệu có điều gì đã được cắt đi khỏi cái vòng luân hồi ô nhiễm, một khi đã được cắt đứt trước đó hay không?" Phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến giác quan của những ai có được những tài năng sắc xảo đó và khi (phái đối nghịch) được hỏi trở lại, thì lại đồng ý chỉ vì vẫn còn tồn tại nhiều khả năng chậm chạp. Sakavadin trích Kinh Phật và cho thấy có sự thiếu vắng điều đó xảy ra. Trong đó "bộc lưu (ogha) và ách phục (yoga)" có nghĩa là lũ lụt và ô nhiễm của những ô nhiễm vậy. "Việc tích lũy những gì cần được tích lũy." Có nghĩa làm thánh đạo khởi hiện [70] (Way-Culture). Vấn đề này việc bác bỏ và đồng ý nên được hiểu như trên.

Có bài Kinh nêu ra sự hư hoại, thối giảm. Phái đối nghịch đã trích dẫn, có năm điều dẫn đến việc sự hư hoại, thối giảm khỏi điều đã đạt đến được kể cả những thành tích trần tục. Nhưng kẻ nào nghĩ đến sự hư hoại, thối giảm của những kẻ không đạt đến được thánh quả cao nhất, liền hỏi: "Vị A-la-hán không cảm thấy thích thú trong sinh hoạt trần tục hay sao? Phái đối nghịch bác bỏ vì nghĩ đến người đã được giải thoát khỏi trong bất kỳ hoàn cảnh và toàn bộ những tình huống, nhưng vẫn chấp nhận việc có liên quan đến phái đối nghịch đã nêu lên ở trên. (Phái đối nghịch) đã bác bỏ vì rõ ràng một người có thể được yêu và bị ràng buộc do tình dục của những ước muốn trần tục, nhưng lại đồng ý vì được yêu và có ràng buộc với người khác. v.v... Tuy nhiên (phái đối nghịch) lại không khẳng định được. "(người đó) có bị tấn công hay không?" có nghĩa là bị những ước muốn tình dục tấn công.

Trong câu hỏi liên quan đến các khuynh hướng [71] cũng đã bị bác bỏ và đồng ý nên được hiểu có liên quan đến những khả năng nhanh nhẹn và những khả năng chậm chạp tương ứng. Hoặc giả, đối thủ chỉ chấp nhận bằng cách diễn tả: "Người đó vẫn còn có những khuynh hướng (Anusaya) tiềm ẩn tốt lành."

"Liệu vị A-la-hán có tích lũy những thói ái dục chẳng? Câu hỏi này được nêu lên, có liên quan đến việc thể hiện ra (thói ái dục). Trong câu hỏi kế tiếp liên quan đến sân hận và si mê và đây là ý nghĩa. Tuy nhiên, (phái đối nghịch) không chấp nhận bất kỳ việc tích lũy nào. Vì theo như cách giải thích quan điểm của chính (phái đối nghịch) v.v... điều này cho thấy có sự hư hoại, thối giảm xuất hiện. Điều còn lại đã quá rõ ràng ở bất kỳ nơi nào.

Điểm tranh luận về sự hư hoại, thối giảm được kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Phạm hạnh (brahmacariya) (tức là cuộc sống thánh đức)

[40] Phạm Hạnh có tầm quan trọng đến hai lần: đó là thánh đạo hiện khởi và ly tục. Chẳng có Chư Thiên (Deva) nào tu luyện được điều thứ hai, nhưng chẳng ai ngăn cản [72] họ làm được điều thứ nhất, trừ những ai thuộc cõi vô tưởng (*asññi*). Nhưng một số, thí dụ như những người thuộc giáo phái Sammitiyas, họ không tin thánh đạo hiện khởi nơi Chư Thiên [73] ở bậc cao hơn", như các Chư Thiên Paranimmitavasavatti, và những hạng vượt trội hơn họ. Liên quan đến họ Sakavadin hỏi: "Phạm Hạnh không tồn tại nơi những Chư Thiên hay sao?"

"Chư vị Tỳ-khưu, chúng sanh nơi cõi Diêm Phù Đề (Jambudipa) (tức là Ấn Độ) vượt trội hơn hẳn chúng sanh thuộc Bắc Cưu Lưu Châu (*kirudīpa*) và ở cõi Tam thập Chư Thiên. Ba khía cạnh đó là gì? Là Can đảm, Chánh Niệm (*sati*) và Phạm Hạnh? [74] Chính vì đoạn Kinh Phật này, nên phái đối nghịch cố thủ với quan niệm cho là không thể có hai loại Phạm Hạnh được và chính vì thế phái đối nghịch (phái đối nghịch) đã đồng ý chấp nhận. Còn nữa, xét dưới khía cạnh những điều có thể tạo trở ngại ngay cả khi có hai loại Phạm Hạnh, Sakavadin lại hỏi: "Có phải toàn bộ các Chư Thiên đều ngu dốt cả hay sao?" v.v... Ở đây "phái đối nghịch truyền đạt bằng ra dấu tay" có nghĩa là không chấp nhận bằng cách khua tay, giống như người cảm ra hiệu bằng tay vậy.

Trong câu hỏi tiếp: "Các vị Chư Thiên có được Phạm Hạnh hay không? Sakavadin khẳng định bằng cách thánh đạo hiện khởi (Way-culture). Không xem xét đến ý nghĩa của lời khẳng định, phái đối nghịch hỏi nêu ra liên quan đến việc ly tục. Đề cập đến câu hỏi: "Ly Tục không thể tìm thấy được ở đâu?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ vì thành tích của người phạm và một số Chư Thiên. Khi (phái đối nghịch) được hỏi lại một lần nữa, thì (Ngài) lại chấp nhận liên quan đến các chúng sanh thuộc các

quốc gia thuộc vùng biên giới và các Chư Thiên thuộc cõi vô tướng. "Thế những người Ly tục là ai?" v.v... cũng trong câu hỏi này, ta thấy cũng có ý nghĩa. Còn nữa, trong câu hỏi: "Các vị Chư Thiên có tu luyện ly tục chăng?" Sakavadin đồng ý vì thánh đạo hiện khởi. Khi được hỏi lại: "Toàn bộ các vị Chư Thiên ai cũng tu luyện Ly Tục chăng?" Ông không đồng ý vì các Chư Thiên thuộc cõi vô tướng thì không thể làm được. Trong cả hai câu hỏi: "Còn các người phàm thì sao?" Câu này nên được hiểu là việc tán thành chỉ liên quan đến những chúng sanh thuộc Diêm Phù Đề (Jambudipa) mà thôi, và còn đối với các chúng sanh tại các vùng biên giới thì (Ngài) bác bỏ. "Có nhiều cõi, trong đó người ta thực hiện ly tục." có nghĩa là có cả những cõi các vị Chư Thiên hay các chúng sanh trong các quốc gia, ở đó cũng thực hành ly tục. Như vậy bằng cách phân biệt các hữu thể và các quốc gia như vậy nên Sakavadin đã có câu trả lời như trên. Như vậy, toàn bộ các câu hỏi khác nên được hiểu theo ý đã đề cập đến ở trên.

Bằng việc áp dụng vào Kinh Phật, trong câu phát biểu: "Thánh quả (công việc của họ) xuất phát từ đâu mà ra?" Sakavadin lại hỏi: Đối với Bạc Bất Lai, Thánh Quả của bậc A-la-hán phát xuất từ đâu? "Chỉ có ở đó và chỉ ở đó mà thôi." Có nghĩa là ở chỗ (được gọi là các cõi) Tịnh Phạm Giới (Pure-Abode) mà thôi. "Vâng, thế thì" [41] chỉ có một lượng rất nhỏ người thực hiện ly tục thôi sao? Điều này mang ý nghĩa là gì? Vì Bạc Bất Lai, đã thể hiện được Thánh Quả ngay trên cõi đời này, và đã không thể tu luyện[75] được ở nơi khác bất kỳ một Thánh Đạo nào khác, chính vì thế không nên nói "Nơi các Chư Thiên không thể có Phạm Hạnh." "Nếu vậy khi chúng ta thể hiện thánh quả tại một nơi nào đó, bằng cách tu luyện ở nơi nào đó. Trong trường hợp này các Đăng Nhập Lưu sẽ ra sao? v.v... Tương tự như vậy họ (Chư Thiên) có thể thể hiện được điều này"-- Để diễn tả ý nghĩa này Sakavadin lại hỏi bằng cách so sánh: "Liệu Bạc Bất Lai" v.v... ở đây (phái đối nghịch) đồng ý liên quan đến việc thể hiện thánh quả, Bạc Bất Lai thể hiện được. Nhưng đối với thánh quả của những người khác, phái đối nghịch (phái đối nghịch) không công nhận. Bạc Bất Lai đã hoàn thành thánh quả sau khi lìa cõi đời này, cũng chỉ tu luyện được thánh đạo khi còn ở trên cõi đời này mà thôi. Sau khi tu luyện thánh đạo của Bạc Bất Lai tại cõi đời, ngài sẽ được tái sanh một cách tự nhiên,[76] Từ câu "Kết thúc hiện diện ở cõi đó" phái đối nghịch tin là như vậy, cho là mặc dù không có thánh đạo hiện khởi, (phái đối nghịch) cũng vẫn thể hiện được thánh quả ở bậc A-la-hán bằng cách tái sanh mà thôi. Tuy nhiên Đăng Nhập Lưu và Bạc Bất Lai, thực hiện thánh đạo ở đó và cũng tái sanh ra ở đó. Họ không quay trở lại cõi đời này. Như vậy khi (phái đối nghịch) được hỏi về việc thể hiện thánh quả nơi Bạc Bất Lai, ông ta đã chấp nhận. Còn những điều khác phái đối nghịch đã bác bỏ. Về câu hỏi có cụm từ "Bạc Bất Lai (tái sanh) do thánh đạo tu tập được nơi cõi đời này. Sakavadin hỏi: "Liệu ông ta (phái đối nghịch) có thể phát triển được thánh đạo mà không loại bỏ các ô nhiễm chăng?" Phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến thánh đạo tồn tại nơi Cõi Phạm Thiên[77]. Bằng thánh đạo đó, phái đối nghịch hoàn tất được ở cõi Phạm Thiên sau khi rời khỏi cuộc đời này. Trong câu hỏi có cụm từ: "Bạc Bất Lai đã thực hiện những gì cần phải thực hiện, để được tái sanh một cách tự nhiên," phái đối nghịch đồng ý, vì câu này hàm chứa ý nghĩa "đang hoàn tất sự hiện diện ở đó" có nghĩa là phái đối nghịch sẽ được tái sanh và "đã thực hiện điều phải được thực hiện"[78] v.v... Trong câu hỏi có từ "A-la-hán" phái đối nghịch (phái đối nghịch) bác bỏ liên quan đến vị A-la-hán đã đạt đến Níp-bàn chung cuộc; khi phái đối nghịch (phái đối nghịch) được hỏi trở lại: "Vị A-la-hán có phải tái sanh không?" v.v... ý nghĩa câu hỏi nên được hiểu như thế này "Liệu có đạt đến viên tịch ở đó hay không?" Sau khi đã đạt được Níp-bàn trên cõi đời này?" Khi (phái đối nghịch) được hỏi lại: "Không hiểu vị A-la-hán có đạt được viên tịch ở đó mà không phải trải qua hiện trạng không biến đổi[79]. (Phái đối nghịch) liền bác bỏ vì phái đối nghịch tin rằng một vị A-la-hán tỏ ra kiên định và dùng thánh đạo mà vượt chướng ngại, điều mình đã tu tập ở trần thế này. Một câu chuyện ngụ ngôn, cụ thể như sau: "Giống như một con Nai" thoát đầu được [42] trích dẫn sau đó Sakavadin cũng làm y như vậy.

Điểm tranh luận về Phạm Hạnh kết thúc ở đây.

IV. Điểm tranh luận: Thanh tịnh dần dần (tiệm tiến) (*odniso*) [80]

Ở đây, để có thể phá bỏ ý kiến hiện đang thịnh hành, thí dụ như, nơi phái Sammitiyas và một số giáo phái khác. họ cho là khi Đăng Nhập Lưu và những ai thuộc ngoại đạo, có trí tuệ cao hơn mà đạt được trong khi nhập thiền *Jāhna* hay trong trạng thái lâng lâng và đạt đến tuệ giác thâm nhập được vào bản chất đau khổ v.v... việc loại bỏ được các ô nhiễm (hay ngược lại) lại tiến hành rất từ từ, có nghĩa là, mỗi lần chỉ đạt được một lượng rất nhỏ." [81] Sakavadin tìm hiểu thêm: "(một người mới được cảm hoá) Có loại bỏ được các ô nhiễm một cách từ từ chăng?" Phái đối nghịch đồng ý. Câu hỏi kế tiếp là

của Sakavadin. Phái đối nghịch bác bỏ, vì có khả năng một phần với tư cách là một Đấng Nhập Lưu và tương tự như vậy. Như vậy, ý nghĩa nên được hiểu trong mọi hoàn cảnh cảnh cơ hội.

Điểm tranh luận về việc Thanh tịnh tiệm tiến kết thúc ở đây.

V. Điểm tranh luận: Diệt Tà (điều ác) (*Jahati: thanh lọc ô nhiễm*)

"Một người phạm bình thường có Diệt Tà (tức ham muốn giác quan và ác ý) được không?" Sakavadin đặt câu hỏi này để phá tan ý tưởng đang hiện hành, do giáo phái Sammitiyas cho là một người phạm, đạt đến bậc thiền *Jhāna*, có thể hiểu được các chân đế và trở thành Bậc Bất Lai. Diệt các dục vọng giác quan và ác ý đang khi người đó vẫn chỉ là một người phạm bình thường thuộc cõi đời này chăng?" [82] Tuy nhiên, phái đối nghịch không nhận ra được bất kỳ khuynh hướng (*Anusaya*) nơi những người bác bỏ thiền *Jhāna*, liền bác bỏ thông qua thánh đạo của Bậc Bất Lai, chính vì thế Sakavadin hỏi lại một lần nữa: "Mãi mãi chăng?" v.v... Người khác (phái đối nghịch) bác bỏ, vì chẳng có một việc diệt dục nào như vậy cả. Liên quan đến việc diệt dục mãi mãi Sakavadin lại hỏi: "Phái đối nghịch có thực hiện diệt dục không?" Sau này người ta đưa ra một so sánh được thực hiện giữa một bên là người phạm bình thường và bên kia là người đang đi theo Thánh Đạo của Bậc Bất Lai. Điều này đã quá rõ ràng.

Sau đó, khi (phái đối nghịch) được hỏi: "Người phạm có thể thiết lập Thánh Quả của Bậc Bất lai chăng?" (Phái đối nghịch) chấp nhận liên quan đến giai đoạn Bậc Bất Lai nhập thiền *Jhāna*. Khi (phái đối nghịch) được hỏi: "Người đó có kiến lập được nơi bậc A-la-hán chăng?" [43] phái đối nghịch (phái đối nghịch) bác bỏ vì không diệt được các triền ách (*samyoga*) (fetters) thuộc lãnh vực cao hơn nơi Thánh Đạo và thiền quán.

Khi được hỏi: "(Phái đối nghịch) đã tu luyện được bất kỳ điều gì mới nơi Tam Thánh Đạo chăng?" phái đối nghịch bác bỏ, vì thiếu vắng một Thánh đạo hiện khởi như vậy. Khi được hỏi lại, phái đối nghịch lại khẳng định và đồng ý liên quan đến công việc nơi Tam Thánh Đạo. Đây cũng là ý nghĩa trong những câu hỏi liên quan đến Thánh Quả của một Sa-môn (*Samana*).

Lại được hỏi: "Bằng Thánh Đạo nào vậy?" Bằng thánh đạo của Bậc Bất Lai, liên quan đến giai đoạn nhập thiền của Bậc Bất lai. Khi được hỏi lại lần thứ hai, phái đối nghịch (phái đối nghịch) chấp nhận bằng cách nhập Thánh Đạo đầu tiên hướng về thánh đạo của Bậc Bất Lai nhập thiền *Jhāna*. Những gì còn lại thì quá rõ ràng ở đây.

Điểm tranh luận về Diệt Tà (điều ác) kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: "Vạn vật tồn tại" (*sabbamatthūti*).

"Vạn vật có tồn tại không?" Đây là câu hỏi Sakavadin đã nêu lên. "Để phá bỏ ý kiến, bấy lâu nay vẫn được duy trì, thí dụ như, hiện nay là vấn đề "vạn vật đều tồn tại (*Sabb'atthivadins*) (nghĩa đen là Vạn vật đều tồn tại)" Nghiên cứu một đoạn trong Kinh Suttanta: "Bất kỳ điều gì mang Sắc Giới Thể Lý, trong quá khứ, hiện tại và tương lai," v.v... [83] toàn bộ những hiện tượng quá khứ, hiện tại, và tương lai," đều tồn tại trong hiện trạng đó và chính vì thế toàn bộ vạn vật đều tồn tại". Căn cứ vào ý kiến của (phái đối nghịch), như đã được giải thích, phái đối nghịch liền đồng ý.

Trong câu hỏi "Ở mọi nơi chăng?" (phái đối nghịch) liền đưa ra câu hỏi: Liệu vạn vật đều tồn tại nguyên hình chăng?" trong câu hỏi "mãi mãi chăng?" câu hỏi đưa ra là "Vạn vật tồn tại trong mọi thời điểm?" Trong câu hỏi "dưới mọi góc độ chăng?" Câu hỏi lại đặt ra là: "Vạn vật tồn tại bằng đủ mọi cách hay sao?" Trong câu hỏi "trong mọi sự" câu hỏi được nêu lên là: "Vạn vật tồn tại nơi chính vạn vật chăng?" "Không có gì liên quan cả," có nghĩa là không nằm trong một trạng thái phối hợp đồng bộ, một sự phối hợp diễn ra nơi nhiều trạng thái khác nhau, không chỉ riêng một trạng thái nào đâu. Như vậy, trong câu hỏi này, bằng cách dùng từ Sắc pháp thể chất và cảm thọ, hay cảm thọ và sắc pháp thể lý. Như một thể đồng nhất, không khác biệt. Một câu hỏi lại được nêu lên: "Mọi sự đều tồn tại hay sao?" Điều không tồn tại cũng hiện hữu cả hay sao? Điều không tồn tại đã hoàn tất cái được gọi là hoàn tất được nguyên tố (uẩn) thứ sáu [84] hoặc là sừng thỏ vậy, v.v... điều này có tồn tại nơi bạn không? Một câu hỏi lại được đặt ra. [44] Trong câu hỏi: "Vạn vật đều tồn tại chăng?" vấn đề lại được nêu lên: Liệu chánh kiến được coi là tà kiến, khi điều sau tồn tại? Quan điểm của bạn cụ thể là "vạn vật đều tồn tại." là sai vì không có sự thật trong đó. Nhưng bạn có thể không chấp nhận quan điểm này là quan điểm của chúng ta.

Có sự thật trong đó là đúng. Phái đối nghịch bác bỏ vì chẳng có điều đó tồn tại. Như đã được nói đến trong toàn bộ các phương pháp này.

Giờ đây, trong mọi phương pháp, trong toàn bộ những điểm phân tích và trong bản tường trình này, bắt đầu với "chấp nhận lời bác bỏ của bạn." v.v... nên được hiểu đến từng chi tiết.

Liên quan đến vấn đề này còn nhiều điều đáng tranh luận.

Còn về vấn đề thời gian được nêu lên như sau: "Quá khứ có tồn tại không?" Trong câu hỏi quá khứ có tồn tại không? v.v... chỉ liên quan đến ý tưởng thời gian thuần túy mà thôi (times-ideas).

Trong câu "Sắc pháp thể lý có tồn tại không?" v.v... trong câu hỏi này vấn đề liên quan đến thời gian thuần túy lúc này lại đụng tới các Uẩn. "Nếu (hai từ) tượng trưng cho các Uẩn thể lý được coi như đồng nhất" có nghĩa là: loại bỏ sang một bên quá khứ và tương lai, nếu hai từ tượng trưng cho các Uẩn thể lý được coi như là đồng nhất, không tách biệt rõ ràng. Còn đối với câu hỏi: "Liệu (uẩn) có bỏ qua tính chất thể lý chăng?" (Phái đối nghịch) bác bỏ điều này, vì Sắc pháp thể lý đang bị diệt gồm cả các Uẩn thể lý nữa. Còn về vấn đề phủ định tính chất thể lý? Phái đối nghịch (phái đối nghịch) chấp nhận, vì tính chất thể lý đã được gộp lại trong các Uẩn.

Trong câu: "Nếu không tồn tại bất kỳ phân biệt nào được tạo thành trong hai (từ) "trắng" và "vài," (phái đối nghịch) không cho biết có phải toàn bộ các khúc vải đều có màu trắng cả hay sao, hay chỉ khúc vải này có màu trắng mà thôi. (phái đối nghịch) chỉ đơn giản nói: Nếu không có phân biệt nào xảy ra giữa (hai từ) "trắng" và "vài"; thế nên Sakavadin chấp nhận tính đồng nhất theo ý nghĩa này. Trong câu hỏi: "Vải có loại bỏ đặc tính màu trắng không?" (phái đối nghịch) bác bỏ vì khái niệm đó đã rõ ở đây. Đây cũng là phương pháp biện luận theo kiểu ngược lại.

Khi được hỏi: "Thế chẳng phải quá khứ lại từ bỏ đặc tính quá khứ của mình hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ vì nghĩ rằng, nếu quá khứ từ bỏ đặc tính (quá khứ) của mình, thì hóa ra quá khứ sẽ trở thành hiện tại hoặc là tương lai. Nhưng khi được hỏi: "Tương lai lại không từ bỏ đặc tính (tương lai) của mình thì sao?" Phái đối nghịch bác bỏ vì nghĩ rằng, nếu tương lai không từ bỏ đặc tính của mình, thì tương lai không thể đạt đến đặc tính quá khứ hiện nay của nó. Về câu hỏi liên quan đến hiện tại cũng vậy, (phái đối nghịch) bác bỏ vì nghĩ rằng chắc hẳn là điều sai lầm, một khi không có đặc tính quá khứ trong đó. Như vậy ta nên hiểu ý nghĩa này như là một câu hỏi xác định.

Sau khi khẳng định về phương pháp thuần túy [45] (câu hỏi) "Quá khứ có phải là Sắc pháp thể lý chăng?" v.v... Ở đây, cũng cần phải nói lại là để chứng tỏ bằng cách các uẩn. Chúng ta sẽ hiểu được toàn bộ những điều này như trong văn bản.

Tiếp theo đây là cách vận dụng các từ bắt đầu với câu: "Quá khứ có tồn tại chăng?" Ở đây "Giả sử rằng quá khứ không tồn tại," nghĩa là, nếu quá khứ không tồn tại. "Nói rằng quá khứ tồn tại là sai" điều này có nghĩa thật là sai lầm nếu nói: có một điều gì đó tồn tại quá khứ, cũng tương tự như vậy khi ta hỏi (phái đối nghịch): "Một vật thể tương lai nào đó có tồn tại chăng?" (Phái đối nghịch) bác bỏ bằng cách phân biệt thời gian, vì lúc này tương lai vẫn chưa hiện hữu. Khi được hỏi, (phái đối nghịch) liền khẳng định, vì điều còn trong tương lai, nên một khi đã xảy ra, sẽ trở thành hiện tại. Câu nói "Bất kỳ điều gì đã xảy ra, xuất hiện thêm một lần nữa không?" Có nghĩa là, điều đó đã là tương lai nay lại trở thành hiện tại hay sao? (tiếp theo là) một vật thể tương lai trở thành hiện tại và theo quan điểm của (phái đối nghịch), điều đó có thể, hoặc là tương lai, hay là hiện tại cũng vậy. "Khi nào vật thể (tương lai) đó trở thành hiện tại?" Phái đối nghịch bác bỏ điều này cho rằng: "Không phải thế," vì bất kỳ vật gì đã trở thành hiện thực sẽ không thể quay trở lại thành tương lai được nữa và như vậy chỉ (trở thành) hiện tại được mà thôi. Được hỏi lại một lần nữa, (phái đối nghịch) đồng ý, vì nghĩ rằng chỉ có thể nói về một vật thể tương lai khi nhận ra điều đó đã ở trong hiện tại."

Rồi Sakavadin hỏi lại (phái đối nghịch): "Bạn chỉ có thể đề cập đến một vật tương lai nào đó, khi vật đó đã trở thành "hiện thực, và còn nữa bạn chỉ có thể đề cập đến điều gì đó đã thiện thực ở hiện tại và khi vật đó không trở thành hiện thực vì không hiện hữu ở hiện tại. - Giống như : "Con thỏ có sừng - trong câu chuyện thần thoại (Hy Lạp) -- khi đã trở nên hiện thực, lại không xuất hiện trong hiện tại hay sao[85]?" Như vậy, (Sakavadin) đặt câu hỏi: "Thế thì vật nào đó khi trở thành hiện thực ở hiện tại đều tồn tại cả hay sao? Người kia (phái đối nghịch) lên tiếng: "Chính vì một vật nào không tồn tại vì thiếu vắng sự hiện hiện của nó, cũng giống vậy, một vật tương lai nào đó, khi chưa trở thành hiện thực (chưa xuất

hiện) thì vẫn chưa xuất hiện (ở hiện tại) tức là chưa có thực." như vậy, "chẳng có vật nào tồn tại, khi nó chưa trở thành hiện thực, thì vật đó không hiện diện ở hiện tại hay sao? "Chắc là như vậy" Lại nữa, khi hỏi (phái đối nghịch): "Một vật không xuất hiện ở hiện tại, khi vật đó không trở thành hiện thực lại không tồn tại với hiện tại hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ điều này, vì phái đối nghịch nghĩ rằng một vật chưa xuất hiện thì không tồn tại.

[46] Đối với câu hỏi: "Thế một vật ta đã nhìn thấy trước đó trong quá khứ có phải là cùng vật xuất hiện ở hiện tại, hay sẽ xuất hiện ở tương lai hay sao?" (Phái đối nghịch) bác bỏ cách phân tích thời gian như vậy, vì hiện tại vẫn chưa phải là quá khứ. Khi được hỏi lại một lần nữa, (phái đối nghịch) suy nghĩ vật đó đã xuất hiện ở hiện tại trước khi trở thành quá khứ, và (phái đối nghịch) chấp nhận vì vật đó đã là vật quá khứ. Câu nói "Có phải hiện tại đã trở thành hiện thực (tồn tại ở hiện tại), nên hiện tại có trở thành quá khứ và (vì vật quá khứ đã trở thành hiện thực) nên quá khứ đã trở thành hiện tại hay sao?" nghĩa là khi bạn nói, điều gì đó đã trở thành hiện thực, liền trở thành quá khứ (kể đó là) điều (tồn tại ở) hiện tại liền trở thành quá khứ, và cứ theo quan điểm này thì một vật hiện tại, liền trở thành quá khứ. Có phải vật đó cũng (tồn tại ở) hiện tại, khi vật đó đã trở thành hiện thực hay sao? (Phái đối nghịch) bác bỏ, nói rằng: "Không phải vậy," vì sau khi vật đó đã không trở thành hiện thực (ở hiện tại) thì cũng không trở thành vật hiện thực, (ở hiện tại) nữa, và rồi lại trở thành (vật) quá khứ. Sau khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) đồng ý vì nghĩ rằng (phái đối nghịch) có thể nói về một vật hiện hữu (ở hiện tại), khi nó đã trở thành quá khứ.

Rồi Sakavadin hỏi (phái đối nghịch): "Nếu có thể cho rằng hiện tại, khi đã trở thành hiện thực, là quá khứ, và lại nữa nếu bạn có thể cho rằng điều gì đã trở thành hiện thực là quá khứ và khi không trở thành hiện thực thì không phải là quá khứ - "như trong chuyện thần thoại "con thỏ có sừng"- không phải đã là quá khứ hay sao, khi mà điều đó đã trở thành hiện thực? Và như vậy Sakavadin hỏi: "Thế thì chẳng có vật nào tồn tại, khi vật đó không trở thành hiện thực, lại trở thành (tồn tại ở) quá khứ?" (Phái đối nghịch) lên tiếng: "Chính vì một vật nào đó không thể tồn tại là chỉ vì vật đó không (có sự) hiện diện. Tương tự như vậy hiện tại không trở thành quá khứ, khi (hiện tại) chưa trở thành hiện thực." Liệu hiện tại không trở thành quá khứ, khi (hiện tại) chưa trở thành hiện thực hay sao?" "Có thể là như vậy" Lại nữa khi (phái đối nghịch) được hỏi: "Thế thì không phải một vật gì đó đã trở thành (vật) quá khứ, khi (vật đó) đã trở thành hiện thực hay sao?" (Phái đối nghịch) bác bỏ vì phái đối nghịch nghĩ điều đó không thể tồn tại được có phải không?" Nếu coi hai câu hỏi trên chỉ là một, ta nên nghĩ cần phải thiết lập một tương quan. Như vậy cùng với sự trợ giúp của cả hai vấn đề hợp lại trong một vấn đề tiếp theo sau đây.

Còn có một lý lẽ khác nữa. Nếu như một vật (tương lai) nào đó trở thành hiện thực ở hiện tại, thì vật (tương lai) đó có thể được xem là vật hiện tại, tiếp theo là hiện tại cũng xem như là tương lai. Điều đó đúng (là) như vậy, tức khác tương lai cũng đang được (liền) trở thành hiện tại. Chính vì thế chúng tôi xin hỏi: "Có phải cả hai điều trên chỉ là một (đồng nhất) nhưng lại hoàn toàn khác nhau hay sao?" (Phái đối nghịch) bác bỏ. Như đã được bác bỏ trong câu hỏi: "Có phải (điều gì đó) tương lai, lại trở thành hiện tại sao?" Khi được hỏi lại một lần nữa, (phái đối nghịch) liền công nhận, như đã được đồng ý, trong câu hỏi tiếp theo.

Rồi sau đó để có thể hỏi (phái đối nghịch) bằng cách nhắc lại câu hỏi: "Liệu điều vẫn còn là tương lai, trở thành hiện tại được không?" (phái đối nghịch) đã bác bỏ điều này từ trước và để làm cho (phái đối nghịch) phải chấp nhận mỗi điều trong số những gì đã được nhắc đến ở đây chỉ là một, và có thể trở thành một điều gì đó khác biệt, Sakavadin liền hỏi: "Chẳng phải điều gì đó đã là đồng nhất (chỉ là một). Lại trở thành điều gì đó hoàn toàn khác được chẳng? ý nghĩa ở đây là: Bạn đã chẳng nói là điều gì đó trong tương lai đã trở thành hiện tại hay sao? Bằng cách bác bỏ câu hỏi đầu [47] cả hai điều, gọi là tương lai trở thành hiện tại và điều, gọi là hiện tại đã trở thành hiện thực và hiện tại đã chẳng bị bác bỏ là gì. Chính vì thế tương lai không tồn tại và hiện tại cũng không trở thành hiện thực. Trong câu hỏi thứ hai cũng vậy, bạn đã chấp nhận là tương lai trở thành hiện tại. Chính là như vậy, tương lai cũng thế, khi chưa trở thành hiện thực, đều không tồn tại; cả hiện tại nữa, khi không trở thành hiện thực, thì không tồn tại. Chính vì thế chúng tôi xin hỏi: "Có phải mỗi sự vật trong số này, vì không đồng nhất, nên đã trở thành sự vật gì đó hoàn toàn khác?"

Như thế bị trong bóng tối bao phủ từ mọi phía, phái đối nghịch không nhận ra rằng những sự vật này, một khi đã không thể trở thành hiện thực được, đều không tồn tại và bác bỏ, nói rằng: "không, không phải thế."

Câu hỏi thứ hai cũng vậy, nếu điều gì đó đang thể hiện ở hiện tại lại trở thành quá khứ, thì tiếp theo đó hiện tại lại được thể hiện ở quá khứ, và quá khứ cũng được cho là hiện tại vậy. Sự thể là như vậy, hiện tại đang tồn tại và quá khứ cũng đã như vậy. Chính vì thế chúng tôi xin hỏi bạn xem: "Có phải mỗi điều trong số những điều này, cũng chỉ là một (đồng nhất), lại trở thành điều gì đó hoàn toàn khác?" Thoạt tiên, (phái đối nghịch) bác bỏ, như đã làm như vậy trong câu hỏi: "Liệu tương lai có trở thành hiện tại được không, và hiện tại có trở thành quá khứ chứ?" và rồi khi hỏi phái đối nghịch trở lại, thì phái đối nghịch lại đồng ý chấp thuận, như đã làm như vậy trong câu hỏi kế tiếp sau đây.

Rồi sau đó, để có thể hỏi với (phái đối nghịch) bằng cách nhắc lại câu hỏi: "Liệu tương lai có thể trở thành hiện tại, và (hiện tại) lại trở thành quá khứ được không?" câu hỏi này (phái đối nghịch) đã bác bỏ trước đó, và để làm cho (phái đối nghịch) chấp nhận cả ba sự việc nêu trên chỉ là một, nhưng có thể phân tích thành ba vấn đề riêng biệt, Sakavadin nêu câu hỏi: "Chẳng phải điều gì không đồng nhất, có thể trở thành khác biệt sao?" nghĩa là: "Bạn đã chẳng nói hiện tại trở thành quá khứ là gì?" Bằng cách bác bỏ câu hỏi đầu tiên, cho là cả hiện tại tồn tại và tương lai cũng đã trở thành hiện thực." Chính vì thế hiện tại đã không tồn tại và quá khứ cũng vậy. Cả câu hỏi thứ hai cũng vậy, vì bạn đã công nhận hiện tại đã trở thành quá khứ. Thực sự là như vậy, hiện tại khi không trở thành hiện thực thì chẳng tồn tại được; quá khứ cũng vậy, khi không trở thành hiện thực thì cũng không thể nào tồn tại. Chính vì thế chúng tôi hỏi xin bạn: "Liệu cả ba vấn đề riêng rẽ trên, vì không phải là một (đồng nhất) lại trở thành những điều khác biệt nhau chẳng?" Hình như bị bóng tối bao trùm từ phía, phái đối nghịch đã không nhìn ra rằng cả ba điều (hiện tại, quá khứ và tương lai) vì không thể là một (đồng nhất) và một khi đã không trở thành hiện thực được, thì dứt khoát sẽ không bao giờ diễn ra, và (phái đối nghịch) bác bỏ, nói rằng: "Không, không phải thế đâu."

Câu hỏi thứ ba cũng vậy, nếu một điều gì trong tương lai thể hiện được ở hiện tại, và (hiện tại) lại diễn ra ở quá khứ, và rồi từ đó chúng ta cho tương lai và hiện tại cả hai đều thể hiện ở hiện tại và tuần tự và giống như vậy cả quá khứ nữa, chúng ta cũng coi như quá khứ và hiện tại cũng đều đã thể hiện ở trong tương lai [48] và tuần tự như vậy cả hiện tại nữa. Thực sự là như vậy, một sự việc tương lai cũng vậy, một khi đã trở thành hiện thực thì cũng tồn tại. Chính vì thế, hãy tự hỏi mình: "Có phải nhiều sự kiện không trở nên một (đồng nhất) và đã trở thành một sự kiện nào khác được không?" Thoạt tiên (phái đối nghịch) bác bỏ, vì (phái đối nghịch) đã bác bỏ điều đó trong câu hỏi: "Có phải tương lai đã trở thành hiện tại và quá khứ hay chẳng?" và rồi khi được hỏi thì (phái đối nghịch) lại khẳng định như đã được chấp nhận trong câu hỏi thứ hai.

Rồi sau đó, để có thể hỏi (phái đối nghịch) bằng cách lặp lại câu hỏi: "Có phải tương lai đã trở thành hiện tại và (hiện tại) trở thành quá khứ không?" - Điều này đã được bác bỏ - và để làm cho (phái đối nghịch) chấp nhận mỗi sự kiện (quá khứ, hiện tại và tương lai) đều chỉ là một (đồng nhất), lại trở thành một điều gì khác được, Sakavadin liền hỏi: "Một sự kiện gì đó không đồng nhất, có thể trở thành điều gì khác không?" Ý nghĩa câu hỏi này như sau: "Ngài (phái đối nghịch) đã chẳng nói: tương lai trở thành hiện tại và (hiện tại) đã trở thành quá khứ hay sao?" Bằng cách bác bỏ câu hỏi đầu tiên, cho là cả hai sự kiện tương lai và hiện tại đều tồn tại, và rằng hiện tại và quá khứ lại không thể là một (đồng nhất) được.

Câu hỏi thứ hai cũng vậy. Bạn (phái đối nghịch) đã công nhận là sự kiện tương lai trở thành hiện tại, và rằng hiện tại (trở thành) quá khứ. Thực sự là như vậy, tương lai cũng vậy, khi (tương lai) một khi không trở thành hiện thực thì cũng không thể tồn tại. Chính vì thế chúng tôi xin hỏi Ngài một câu: "thế chẳng phải từng sự kiện trong ba sự kiện này, đã chẳng là một (đồng nhất) và thể hiện được thành một điều khác hay không?"

Như thế bị bóng tối bao trùm từ phía, phái đối nghịch không nhận ra được ba vấn đề này, một khi đã không trở thành hiện thực, thì không thể xảy ra được và (phái đối nghịch) bác bỏ nói rằng: Không, không thể thế được."

Việc giải tỏa mọi nghi ngờ về các từ kết thúc tại đây.

Đến đây việc bác bỏ, v.v... nên được liên hệ như đã giải thích ở trên. Đối với những câu hỏi như: Nhân đã tồn tại trong quá khứ, có còn tồn tại chẳng?[86] v.v... (phái đối nghịch) công nhận, vì con mắt tồn tại, ngay cả khi nhận thức thị giác v.v... đã bị loại bỏ. Khi được hỏi: "Chúng ta nhìn thấy chẳng?" v.v... tuy phái đối nghịch có bác bỏ vì chức năng và bản chất những đối tượng ý thức đó. Còn câu hỏi: "Chức năng hiểu biết lại do (quá khứ) sắp được biết đến hay không?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì do

qui trình hiểu biết này có thể bị ngừng lại (không diễn ra liên tục) [49] (phái đối nghịch] không nhận ra chức năng này. Khi được hỏi trở lại, (phái đối nghịch) đã biến những sự kiện hiện tại sắp được biết đến (coming to know) như thể là quá khứ lấy lý do là điều hiện tại sắp được biết đến của các đối tượng quá khứ chính là quá khứ sắp được biết đến vì do chính kiến thức về những đối tượng quá khứ đó và chấp nhận vì cần thiết phải có sự hoạt động với điều (quá khứ) sắp được biết đến đó.

Sau đó Sakavadin, không tạo ra điều kiện[87] nào cho (phái đối nghịch), liền hỏi: "Người ta không thể hiểu sai một (quá khứ) duy nhất được biết đến không?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ, vì không có bốn điều kiện để biết rõ được đối tượng quá khứ đó.

Trong câu hỏi về sự hiểu biết đối tượng tương lai có cùng một câu hỏi được đặt ra; Vấn đề hiểu biết về hiện tại và những so sánh liên quan đã rõ ràng.

Đối với câu hỏi: "Còn tính ái dục, v.v... trong quá khứ của vị A-la-hán có tồn tại không?" (Phái đối nghịch) chấp nhận là có vì do sự tác hại của tính ái dục, v.v... gây ra. Về câu hỏi: "(lúc này) vị A-la-hán có trở thành đam mê hay không?" v.v... Phái đối nghịch bác bỏ vì sợ rằng điều đó có thể trái ngược lại với Kinh Phật và những lý lẽ đã nêu lên ở trên. Như vậy chúng ta nên hiểu toàn bộ những sự kiện này hoàn toàn khớp với Kinh Phật.

Tiếp theo đó, ý nghĩa câu, "Nếu điều gì đó (nhất thiết) phải tồn tại" nên được hiểu như sau: "Nếu quá khứ đó, hiện vẫn còn tồn tại (tính ái dục tồn tại)" quá khứ tồn tại thì hoàn toàn là quá khứ. Hiện tại và tương lai có tồn tại cũng không phải là quá khứ. Chính vì thế mà quá khứ có thể hiểu không phải là quá khứ, hay sự kiện không là quá khứ đó có thể là quá khứ. Chính vì thế quá khứ có thể là quá khứ, không quá khứ (hiện tại & tương lai) rất có thể cũng là quá khứ được. Trong trường hợp hiện tại và tương lai lý lẽ cũng được vận dụng tương tự như trên.

Theo Kinh Phật chứng minh, phái đối nghịch lại hỏi: Nói là "quá khứ và tương lai đều tồn tại có sai không?" Sakavadin lại khẳng định như vậy. Lại nữa, vì lợi ích của chính quan điểm của riêng mình, phái đối nghịch liền hỏi: "*Hỡi chư vị Tỳ-khưu, bất kể sắc pháp nào xảy ra. [88]*" Trong lý lẽ thứ hai này, câu hỏi chính là của Sakavadin. Trong khi đó, phái đối nghịch đã khẳng định là đúng. Như vậy, trong bất kỳ trường hợp câu hỏi và câu trả lời khẳng định cũng nên được hiểu thấu đáo. Để chứng minh rằng "Tương lai cũng tồn tại" phái đối nghịch đã trích Kinh Phật như sau: "*Đây chẳng phải Đức Thế Tôn đã chẳng nói sao: Hỡi các vị Tỳ-khưu (Nếu như ta thấy có lòng tham muốn, sân hận và khao khát) đối với đồ ăn thức uống[89]*" v.v... và câu vào cuối Kinh Đức Phật đã chỉ rõ ở câu cuối cùng Kinh Phật đó là: *Dứt khoát tái sanh có tồn tại trong tương lai. [90]* Nhưng liên quan đến điều chắc chắn của phái đối nghịch về Thánh Quả được đưa ra việc hoàn tất một số điều kiện nào đó. Đây chính là ý nghĩa của các kinh đó. Những điều còn lại tất cả đều đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về "vạn vật tồn tại" kết thúc ở đây.

VII. Điểm tranh luận: "Quá khứ uẩn" (*Atītakhandhā*)

[50] Trong trường hợp này phái đối nghịch đặt câu hỏi, "Quá khứ của chúng ta cốt tại ở các Uẩn thể lý và tâm linh có phải không?" vì (phái đối nghịch) coi cả quá khứ lẫn hiện tại đều tồn tại, vì toàn bộ các uẩn và các yếu tố khác (thuộc kinh nghiệm của chúng ta) vẫn tồn tại nơi các hiện trạng (tức các uẩn và các yếu tố khác) (như là một dạng bản ngã phức tạp) sự chấp thuận của Sakavadin là "tích cực" đã tóm lược quá khứ thành các Uẩn.

Lại nữa, phái đối nghịch hỏi: "Liệu quá khứ có tồn tại không?" Sakavadin bác bỏ, vì theo Kinh Niruttipattha[91] thì tự tồn tại của quá khứ đã bị bác bỏ. Hiểu như vậy, ý nghĩa có nên hiểu như trong câu hỏi liên quan đến các cơ quan trong thân xác và các đối tượng giác quan. Với các thành tố (uẩn), những gì liên quan đến tương lai và tiếp theo là cả trong những phương pháp khẳng định và phủ định xuất phát từ việc so sánh với hiện tại và trong những gì chúng bắt đầu với "liệu quá khứ có cốt ở tại sắc giới thể lý hay không?"

Tuy nhiên, trong việc minh chứng bằng Kinh Phật, Sakavadin hỏi tiếp: "Có phải nói như vậy... là sai không?" v.v... Trong trường hợp này "Những điều[92] này không tồn tại" có nghĩa là những đặc tính (tâm linh) này không hề tồn tại. Phái đối nghịch liền chấp nhận: "Phải vậy đó" vì (phái đối nghịch) cho là những điều này ở trong trạng thái các Uẩn cùng những điều còn lại đều tồn tại cả. Sau đó Sakavadin

trích Kinh Phật để chứng minh rằng những thứ đó lại không tồn tại. Câu hỏi thứ hai của phái đối nghịch cũng vậy. Sakavadin khẳng định là đúng. Sau đó Phái đối nghịch lại trích Kinh Phật, để chứng minh là (quá khứ và tương lai của chúng ta) tồn tại nơi các uẩn, v.v... Câu tuyên bố "những điều này" đều tồn tại, cho dù có được mang ra bàn bạc, và như thế không nắm được.

Điểm tranh luận về: Quá khứ của chúng ta có tồn tại trong các Uẩn không? v.v... kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: "Một số điểm (quá khứ và tương lai của chúng ta) vẫn đang tồn tại." (*Ekacca mathīhi*)

Về mặt này, Sakavadin đặt câu hỏi: "Quá khứ có tồn tại không?" Để dẹp tan ý kiến vẫn được duy trì từ xưa nay, ví dụ, nơi giáo phái Kassapikas^[93] cho là "quá khứ (tiền kiếp) vẫn tiếp tục tồn tại sau khi ta chết, giống như hiện còn tồn tại một phần nào đó." Phái đối nghịch trả lời: "Một số vẫn tồn tại." Đây chính là ý nghĩa của câu hỏi.

Vì phái đối nghịch có quan điểm, cho rằng những sự kiện nào đó, có thánh quả chưa đủ trưởng thành đều tồn tại, và những gì có thánh quả trưởng thành đầy đủ thì không còn tồn tại nữa. Chính vì thế Sakavadin liền hỏi: "Một số sự kiện quá khứ có bị tiêu diệt không?"^[94] Có nghĩa là: bạn nghĩ là một số sự kiện thuộc quá khứ tồn tại, số khác thì không. Nếu như vậy, tiếp theo đó sẽ có một số sự kiện thuộc quá khứ sẽ bị mất đi, số khác thì không, lại tồn tại. Trong câu "qua đi"^[95] (Vigata tức là biến mất) v.v... đây chính là điểm tranh luận, vì trong câu "Những gì có thánh quả không hoàn hảo vẫn tồn tại" vì (phái đối nghịch) muốn phán đoán là những vật chưa đạt đến thánh quả mỹ mãn vẫn tồn tại, và vì những vật này đã thuộc về quá khứ, chính vì thế để có thể chất vấn phái đối nghịch, Sakavadin liền hỏi: "Một thực tế là những điều không có được thành quả mỹ mãn một số vẫn tồn tại, còn số khác lại không?" Giống như trường hợp những điều quá khứ đó: có một số vẫn tồn tại.

"Những điều có được thánh quả mỹ mãn" đã được đề cập đến để chất vấn phái đối nghịch liên quan đến những điều theo ông, đã không tồn tại. "Những điều không đem lại thánh quả gì" cũng được nói đến để chất vấn phái đối nghịch liên quan đến những gì còn đang mập mờ chưa rõ ràng, Chính vì thế đặc biệt liên quan đến ba nhóm xác định và phủ định này nơi toàn bộ những phương pháp trực tiếp hay gián tiếp nên được hiểu rõ như vậy.

Bàn về những điều quá khứ, một số có thánh quả hoàn toàn, một số thì không có được kết quả như vậy. Những gì có kết quả hoàn hảo, được gọi như vậy, là vì "hành vi tạo ra tái sanh, cuộc sống và sự chết chính là thành quả của chúng, và sự trưởng thành của kết quả đó, lại tồn tại từ lúc sinh cho đến khi chết." Điều này được nói đến, có liên quan đến điều quá khứ đó. Cứ cho là những điều quá khứ như vậy sẽ trưởng thành theo như thánh quả của chúng đạt được. Sakavadin liền hỏi: "Những thứ đó có được coi như là đang tồn tại không?" Chỉ những hành vi đức hạnh đầy thánh quả của người nhân đức được cho là tồn tại, ngay cả khi người đó đang ngủ nữa. Giống như vậy vì thói quen phái đối nghịch đã đồng ý. Cho dù những việc công đức đó (ở góc độ này) sẽ trở nên trưởng thành, Khi được hỏi tiếp phái đối nghịch: "Những sự việc đó có phải là hiện tại chăng?" Vì cố thủ với quan điểm cho là các hành vi được biết đến như là bất diệt, chính vì thế phái đối nghịch cần có một sự tích lũy nhiều hành vi, (phái đối nghịch) đã đồng ý.

Còn về câu hỏi: "Tương lai có tồn tại hay không?" v.v... , (phái đối nghịch) trả lời là một số tồn tại vì các sự kiện đó đã nổi lên. Những gì còn lại đã quá rõ ràng như chúng ta đã nói đến ở trên.

"Điểm tranh luận về một số điểm quá khứ và tương lai vẫn tồn tại" kết thúc ở đây.

IX. Điểm tranh luận: "Niệm xứ" (*sati patthāna*) ^[96]

Một số nhóm chủ trương, những quan điểm đặc biệt đã nổi lên sau này, nghĩa là giáo phái Andhaka, gồm có nhiều nhóm phụ khác như: nhóm Pubbnaselyas, Apareaselyas. Rajagirikas và Saddhatthikas, lại giữ quan điểm, cho là những đối tượng của chánh niệm, cụ thể là thân xác, và những điều còn lại, chính là những (chủ thể hữu thức): "tức là chánh niệm." Họ đã suy diễn điều này từ đoạn văn trong Kinh "Satipatthana-Samyutta như sau: "*Này chư vị Tỳ-khuru, ta sẽ chỉ cho các vị thấy, việc hành và ngưng không thực hành chánh niệm là như thế nào.*"^[97] Để phá bỏ quan niệm này, bộ phái Phật giáo Nguyên thủy (Nam tông) liền nêu câu hỏi và (phái đối nghịch) liền đồng ý chấp nhận.

Vì *patthanas* (nghĩa đen là chỗ, xứ) có nghĩa là những điều chúng ta áp dụng: Ứng dụng điều gì vậy? Chánh niệm. Vậy những ứng dụng Chánh Niệm có nghĩa là những đối tượng căn bản tạo thành cho chánh niệm; chính vì thế chánh niệm có được những *Patthanas* (*những ứng dụng*) thuộc phạm vi chánh niệm. Nhưng ai là người ứng dụng? Họ là những người tỏ ra quan tâm (có chủ tâm) (*satiyo*). Như vậy những ứng dụng chánh niệm có nghĩa là những ai đang áp dụng Chánh Niệm. Chính vì thế điều này cũng có nghĩa là có hai quan điểm liên tiếp đối chọi nhau.

Câu hỏi của Sakavadin có liên quan tới những ai không theo thứ tự này và khẳng định một cách dứt khoát, cho là toàn bộ pháp đối (*Sabba dhamma*)^[98] tạo thành ứng dụng chánh niệm. Phái đối nghịch tán thành điều này, vì lý do những đối tượng^[99] (là danh uẩn). Khi được hỏi lại: "Có phải tất cả những danh uẩn đều tạo thành chánh niệm hay không?" Tuy (phái đối nghịch) bác bỏ vì mọi danh uẩn không tạo thành chánh niệm.

Ở điểm này những thành ngữ "dẫn đến diệt" v.v... đều ám chỉ đến Thánh Đạo "dẫn đến diệt" có nghĩa là chánh đạo dẫn đến Níp-bàn, tạo dấu chấm hết cho mọi ô nhiễm. "Dẫn đến giác ngộ" có nghĩa là dẫn đến nhận thức được trí về Tứ diệu đế. "Dẫn đến sự tan rã hay phân hủy" có nghĩa là thánh đạo đó dẫn đến sự hủy bỏ chu kỳ (luân hồi). Như vậy áp dụng những từ này phái đối nghịch liền hỏi: "Vạn vật có ý thức đều tạo thành thánh đạo tương tự như thế để dẫn đến cùng một mục tiêu hay không?" Không giống các gông cùm, trói buộc" v.v... đã được đề cập đến để có thể đặt câu hỏi về hiện trạng trừu tượng, "Hỏi tướng đến Đức Phật" v.v... đã được nhắc đến bằng cách đặt câu hỏi về những phân tích. "Cơ gian thị giác có thể tạo thành ứng dụng chánh niệm hay không?" v.v... cũng được đặt ra bằng cách đặt câu hỏi về cách phân tích toàn thể các vật có ý thức.

Về điểm này cũng có sự phù liên quan đến ý thức, và khẳng định do đối tượng mà ra. Trong toàn bộ vấn đề này, ý nghĩa nên được hiểu là như vậy. Việc chứng minh thông qua Kinh Phật đã trở nên quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về cách Niệm Xứ kết thúc tại đây.

X. Điểm tranh luận: "Các phương thức bất biến tồn tại ra sao." (*Hevatthiti*)

[53] "Vạn vật đều tồn tại" trong thời gian, thông qua sắc giới thể lý và điều còn lại: như quá khứ, hiện tại hay tương lai, nhưng lại không có quá khứ vừa là tương lai, lại vừa là hiện tại cùng một lúc. Chẳng có bất kỳ điều gì vừa là tương lai và hiện tại lại cũng là quá khứ, và chính vì thế toàn bộ vạn vật đều tồn tại và cũng không tồn tại như vậy^[100]. Đây là quan điểm hiện đang được nhiều người theo đuổi, tỷ như, những người Andhakas và những người khác, như Pubbaseliyas, v.v... như đã được đề cập đến ở trên. Sakavadin liền hỏi họ: "Quá khứ có tồn tại không?" Phái đối nghịch trả lời: "Quá khứ tồn tại bằng cách này, và lại không tồn tại bằng cách khác."

Ở đây, các từ "bằng cách này" chỉ có nghĩa là "như thế này".

Rồi, Sakavadin lại nói: "Quá khứ tồn tại bằng cách này, và có tồn tại bằng cách khác không?" Và nếu như cùng một quá khứ đó không tồn tại bằng cách này, thì cũng không thể là tồn tại mà lại không hiện diện được không? Phái đối nghịch bác bỏ, vì không thể được, do chính đặc tính của quá khứ là vừa tồn tại mà cũng vừa không tồn tại nữa. Được hỏi lại một lần thứ hai. Phái đối nghịch khẳng định vì quá khứ không thể tồn tại nơi chính hiện trạng của nó được và không tồn tại ở bất kỳ một hiện trạng nào khác.

Sau đó (Sakavadin) lại hỏi: "Một hiện trạng của hữu thể có thể trở thành hiện trạng vô thể được không? Điều này có nghĩa, phải chăng đây là (đặc tính) tồn tại và (đặc tính) không tồn tại chăng?" Như vậy, ý nghĩa nên được hiểu trong mọi trường hợp. Tuy nhiên, cuối cùng vì cho rằng Sắc Giới thể lý tồn tại bằng cách này và cũng không tồn tại bằng cách khác và v.v... Phái đối nghịch đầu sao cũng đã xác minh quan điểm của mình, cho rằng quá khứ tồn tại bằng cách này và không tồn tại bằng cách khác. Nhưng nếu quá khứ không được xác minh một cách thích hợp thì không thể xác minh được bất kỳ điều gì cả.

Điểm tranh luận về "Chính là vậy" kết thúc ở đây.

Đến đây cũng chấm dứt chương quan trọng nhất trong tập sách này.

[1] *Tanti-vaseba*

[2] Nghĩa đen "một người trong chúng tôi" Theravadin (phái nguyên thủy)

[3] Nghĩa đen "người khác nói" chính vì vậy được hiểu là người phản đối.

[4] Lời dạy, giáo lý: ám chỉ "Phật giáo"

[5] *Atta satto jivo.*

[6] Parato, có nghĩa là "như là một tha nhân" (người khác)

[7] Xin đọc Digha, iii. 232; Majjhima, i. 341. 411; Tăng chi Bộ ii. 95; những điểm gây tranh luận tr. 16 fn. 2

[8] *Sappaccaya-bhedena.*

[9] Aropana, nghĩa đen là mó tay vào làm việc gì đó.

[10] thành ngữ Pali ở đây được dùng là : "vâng, không phải thế..."

[11] những câu này, tiếng *Pāli* nằm trong vận luận (in metre)

[12] Trong tiếng *Pāli* đoạn này nằm trong vận luận (in metre)

[13] Đối với khandhesu ti (xin đọc P.T.S. ed. trang 15) xin đọc *sabbesu ti những điều tranh cãi trang 13 fn. 3*

[14] Tự tính + có bốn vấn đề X hai cách: xác định; phủ định = tám khía cạnh. Thời: có bốn vấn đề X hai cách = tám khía cạnh.

[15] Nơi tiếng *Pāli* có năm dòng vận luận.

[16] điều này có thể ám chỉ đến kinh thứ 20 trong tác phẩm Digha. rất có thể đã (1) có một tên đặt cho kinh này, nhưng nay không còn nữa (có một kinh nào đó trùng với kinh này) hay (2) có một từ chuyên môn dành cho "kinh truyền thống này" (biên tập)

[17] *Dhammato* xem dưới đây

[18] gồm có Thọ (vedana) Tưởng (sanna), Hành (sankhara), Thức (Vinnana)

[19] Có 12 xứ (ayatana), hay là các yếu tố giác quan gồm: thị giác, thính giác, vị giác, khứu giác và xúc giác, các vật hữu hình: tiếng động, mùi vị, hương vị, vật sờ mó được, trí nhớ, và đối tượng suy nghĩ. xin xem Compendiou tr. 15

[20] gồm cả thầy 18 giới. xin đọc Compendium trang 183 tt

chúng gồm cả thầy 20 . xin đọc Compendium. trang. 175 tt.

[21] *Mahabhuta*: đó là đất, lửa, gió và nước.

[22] Xin đọc Tương Ứng Bộ (Samyutta) ii. 95

[23] thổ ngữ Magadhese.

[24] *Vijjamano* và *samvijjamano*.

[25] Trong phương pháp *Satipatthana*

- [26] Jivo.
- [27] Gati (sinh tử lưu, dòng đời, đời sống)
- [28] Iti-vuttaka § 24; xin đọc các điểm tranh cãi tr. 27 "transmigrates; nghĩa đen là "tiếp tục không ngừng"
- [29] xin đọc Digha. i. Suttanta 1
- [30] Ngã Quỷ Sự (Petavatthu), iv. 7, 3. xin đọc P. of C., tr. 28 fn. 2
- [31] tức là sanh về cõi Quảng quả (*vehapphala bhūmi*) hoặc về cõi sắc cứu cánh (*akaniṭṭha bhūmi*).
- [32] là vì ý nghĩa đồng nhất mà ra. . .
- [33] xuất bản bằng tiếng Miến Điện. xin đọc *agamanam*. thay cho *agamanam*
- [34] Sariam
- [35] Tương Ứng Bộ (Samyutta), iii, 149; P. of C., tr. 27
- [36] Vin. I Mhv. v. 1. 31, 7 Ang. iv. 174, 183
- [37] thiên nhãn thông (clairvoyance)
- [38] Issara, khả năng sáng tạo, sức mạnh sáng tạo
- [39] Karma (tác nghiệp)
- [40] Hành (sankhara)
- [41] Tương Ứng Bộ (Samyutta), ii, 20
- [42] Pháp Cú Kinh (Dhammapada)
- [43] Abhinna có nghĩa là phép thần thông.
- [44] Iddhi thần thông.
- [45] jati hay là thân thể"
- [46] Có nghĩa là những kẻ nào đã đạt đến hay tứ đạo và tứ quả. Xin đọc P.of C., tr. 53, nốt 4.
- [47] trong văn bản ta đọc được Sankhato
- [48] nghĩa là nguyên nhân xuất hiện. nguyên nhân tác thành
- [49] *E.g., Tăng chi Bộ*, i. 142 v.v...
- [50] Tương Ứng Bộ (Samyutta),i. 135.
- [51] hay mục tiêu, hạnh phúc(attha)
- [52] Bhava (hiện hữu)
- [53] apapatti (tái sanh)
- [54] về từ này xin xem từ dưới đây, xi, 4.
- [55] Sutta-Nipata, 1119.

- [56] Satta (tác đóa)
- [57] hay là tinh thần, (an-atta)
- [58] Digha. iii. 232; Trung Bộ (Majjhima), 341, 411; Tăng chi Bộ, ii. 95.
- [59] xin đọc Dialogues, i. 263.
- [60] có nghĩa là hiểu được.(known)
- [61] Parihana.
- [62] Ly khai khỏi đạo (Parihani)
- [63] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara),I, 96 xin đọc *P. of C. tr. 64*
- [64] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara), iii 173 xin đọc *P. of C. tr. 64*
- [65] Samadhikaya xin đọc Br. samayikala, Tương Ứng Bộ (Samyutta), i 120.
- [66] Trung Bộ Kinh (Majjhima), i. 271. xin đọc *P. of C. tr. 64 fn. 3.*
- [67] nghĩa đen, "thích hợp"
- [68] có nghĩa là đã được cảm hóa.
- [69] *Pts.*, ii. 40
- [70] nghĩa đen, "làm thể hiện và được thể hiện"
- [71] Anusaya.
- [72] xin đọc Appatisiddha.
- [73] *P. of C. tr. 71*
- [74] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara), iv. 396. xin đọc *P. of C.*
- [75] Nghĩa đen, được thực hiện, được thể hiện.
- [76] Không cần đến cha mẹ, mà vẫn được sinh ra.
- [77] *Rup"āvacara*, nguyên văn, cõi được chứng kiến, hay là Thị kiến Chư Thiên.
- [78] Một ngôn từ bậc thánh A-la-hán.
- [79] *Apipativeth"ākuppo.*
- [80] *Odhiso*
- [81] *P. of C.*, tr. 81.
- [82] *P. of C.*, tr. 76-7.
- [83] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)*, iii. 16 tt; *Tương Ứng Bộ Kinh (Samyutta)* iii. 47; xin xem *P. of C.*, trang 95.
- [84] Nghĩa là., "một thành tố (uẩn) khác (thứ sáu) trong số năm thành tố (uẩn) nguyên thủy, các uẩn tâm linh và thể lý. xin đọc *P. of C. trang. 85, fn. 5*

[85] (tức là khi ta kể lại con thỏ có sừng, nghiêm nhiên nó trở thành hiện thực, nhưng thực chất đây chỉ là một con vật huyền thoại không có trong thực tế) (giải thích của người dịch)

[86] Trong câu viết ở tiếng Pali từ "mắt, tai" có thể thay thế cho bất kỳ "cơ quan" hay cảm nhận giác quan, như quan sát, nghe ... Ed.

[87] Les'okasa Bốn điều kiện cho sự thấy là: con mắt, cảnh sắc, ánh sáng và tác ý (*manasikāra*)

[88] Majhima, iii, 16 tt; Tương Ưng Bộ (Samyutta). iii. 47. xin đọc *P. of C.* tr. 96.

[89] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara), I, 197; xin đọc *P. of C.*, tr. 96 tt.

[90] như trên.

[91] Tương Ưng Bộ (Samyutta), iii, 71; xin đọc *P. of C.* tr. 100.

[92] Xin đọc trong bản *c"ete*.

[93] Những người theo giáo phái này đã tách ra khỏi giáo phái Sabbatthivadins.

[94] Niruddha (có nghĩa là kết thúc)

[95] Vigata (biến mất)

[96] Một cảm nang qui luật tu luyện rất được ưa chuộng nơi Tăng Đoàn (giáo hội).

[97] Tương Ưng Bộ (Samyutta). v. 184; *P. of C.*, tr. 104

[98] Sabbe dhamma

[99] Arammana.

[100] *P. of C.* tr. 108

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [00](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#)

*Chân thành cảm ơn Tỳ kheo Thiện Minh đã gửi tặng bản vi tính
(Bình Anson, 05-2004)*

[\[Mục lục Vi Diệu Pháp\]](#)[\[Thư Mục chính\]](#)

updated: 25-05-2004

THERAVĀDA
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẠNG DIỆU PHÁP

Chú Giải
THUYẾT LUẬN SỰ
(*Kathāvatthuppakarana-Atthakathā*)

Biên dịch Việt ngữ: *Tỳ Kheo Thiện Minh*

Xin lưu ý: Cần có phông UnicodeViệt-Phạn [VU Times](#) cài vào máy để đọc các chữ Pāli.

Chương II

I. Điểm tranh luận: "Ô nhiễm của vị A-la-hán (*parūpahāra*)"

[54] Không biết một vị A-la-hán có thải hồi ra những điều ô uế hay không? Sakavadin đã nêu lên vấn đề này liên quan đến một số ý kiến, hiện đang thịnh hành nơi một số người, như những người Pubbaseliyas và Aparaseliyas. Họ đã nhận thấy những người đang tự nhận mình là bậc A-la-hán cũng xuất ra tinh dịch, tin tưởng rằng mình đã thắng được điều chưa thắng nổi, hoặc giả có một số người tự nhận mình là bậc A-la-hán, nhưng lại do cả tin hay bị lừa bịp. Và vì sai lầm họ đã gán cho các Chư Thiên thuộc nhóm Ma-vương (Mara), đã tạo ra về điều xuất tinh và còn khẳng định một cách rõ ràng về điểm cụ thể này.^[1] Phái đối nghịch xác nhận việc này là có thực. Vấn đề hiện nay là: "Phải chăng một Vị A-la-hán có phạm phải các hành vi dâm dục không? Vì việc xuất tinh là do thói dâm dục mà ra, và điều này là quá rõ ràng. Vì các Chư Thiên thuộc nhóm Ma-vương (Mara) không thể xuất tinh dịch được. Vì họ thuộc nhóm Ma-vương (Mara) không hề có việc xuất tinh, và vì họ coi những ô uế xác thật đó của người khác, truyền sang cho vị A-la-hán, và vị A-la-hán không mắc phải những điều ô uế đó. Chính vì thế, liên quan đến câu hỏi đặt ra là: "Bản thân các Chư Thiên có mắc phải những điều ô uế này không?" v.v... (phái đối nghịch) bác bỏ: "Điều này không thể diễn ra nơi các vị Chư Thiên được". Nhưng vấn đề lại nổi lên là: "Thế thì các Chư Thiên không mắc phải những điều ô uế đó hay sao?" v.v... (phái đối nghịch) lại khẳng định là có, vì (phái đối nghịch) có quan điểm cho rằng các Chư Thiên cũng tạo ra được điều đó và lưu truyền cho tha nhân. Câu hỏi đặt ra ở đây là: "Liệu các Chư Thiên (có lưu truyền điều đó) thông qua các lỗ chân lông (pore) nơi thân xác hay không?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì phái đối nghịch nhận thấy rằng, việc truyền tải những điều ô uế này có gây tác hại lỗ chân lông (pore) nơi thể xác giống như bơ sữa trâu lông và dầu vậy. "Rồi tại sao" chỉ có một lượng rất nhỏ dưới dạng dung giải mà thôi. Ý nghĩa ở đây là: Họ suy nghĩ: "Chúng ta có thể sẽ nghi ngờ thành tích của vị A-la-hán nắm giữ và như vậy sẽ tạo điều kiện cho việc lan truyền (đó).

Khi được hỏi: "Bạn có nghi ngờ gì vị A-la-hán này chăng? (phái đối nghịch) bác bỏ, liên quan đến những mối nghi ngờ tám điểm đã được công bố ở trên. Khi được hỏi lại một lần nữa, (phái đối nghịch) lại tán thành, vì (liên quan đến một số vấn đề khác)ta không thể đưa ra kết luận cuối cùng, cụ thể là, về danh tánh và hoàn cảnh gia đình v.v... của người phụ nữ hay người đàn ông cụ thể nào cả, và những điều tương tự như vậy. Qua câu: "Liệu có bất kỳ nơi cất dấu đặc biệt nào nơi vị đó không?" Câu hỏi được đưa ra: "Liệu có bất kỳ nơi cất dấu đặc biệt dành cho những điều ô uế đó chăng, giống như chỗ chứa phân và nước tiểu hay không?"

Câu diễn đạt "Đối với ai đã đắc thủ được Diệu Pháp trong lãnh vực riêng tư của mình^[2] liên quan đến quyền hạn nơi một vị A-la-hán một khi đã đắc thủ Diệu Pháp nơi chính lãnh vực thuộc bậc A-la-hán của họ. Câu diễn đạt: "Đối với một người đắc thủ được Diệu Pháp nơi những điều khác" coi như liên quan đến quyền hạn từ cả hai phía, nơi người đã đắc thủ được Diệu Pháp thuộc cả về lãnh vực riêng lẫn tám thành tích khác họ đã đạt đến được.

Những gì còn lại ở đây nên hiểu như trong văn bản được ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về "ô nhiễm của vị A-la-hán" kết thúc tại đây.

II. Ba điểm tranh luận: (1) Liệu vô minh có khả năng xảy nơi một vị A-la-hán hay không, (2) Liệu vị A-la-hán có gặp rắc rối hay không, và (3) Ngài có khả năng trở vượt hơn người khác hay không.

Vì một vị A-la-hán không biết được những chi tiết như tên tuổi, gia cảnh v.v... về một người đàn bà hay một người đàn ông nào đó đại loại như vậy, chính vì thế thực sự ngài là người vô minh (tức là thiếu kiến thức) (2) Cũng có khả năng ngài sẽ gặp lúng túng trước những sự kiện cuộc sống hàng ngày. (3) Cũng còn có khả năng xét về mặt kiến thức ngài sẽ vượt trội hơn hẳn những người khác. Những quan điểm này được một số người, như những người thuộc giáo phái Pubbaselyas đang chủ trương. Để bác bỏ ba hiện trạng trên. Sakavadin chủ trương lao vào tìm tòi nghiên cứu điểm này và hai bài thuyết pháp tiếp theo sau đây. Lời khẳng định và phủ định thuộc phái đối nghịch đối với toàn bộ câu hỏi và câu trả lời. Ý nghĩa nên được hiểu theo như trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về vô minh, bối rối, và điều yếu kém nơi vị A-la-hán kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: "Phát âm khi nhập thiền" (vacī) (của người nhập Thiền *Jhāna*).

Có một số người, tỷ như Pubbaseliyas và một số khác, đang chủ trương cho rằng bất kỳ ai đã nhập Thiền *Jhāna*, lúc đạt đến Sơ Thiền hay trở thành Đẳng Nhập Lưu nhập Thánh Đạo, đều có khả năng thốt ra Chân Đế: "Khổ Nãi"^[3] Liên quan đến vấn đề này, Sakavadin hỏi: "Về phía những người đã nhập Thiền *Jhāna*, liệu họ có phát âm được không?" Căn cứ vào quan điểm của chính mình, (phái đối nghịch) tán thành ý kiến trên. Khi được hỏi lại một lần nữa: "Ở khắp nơi chăng?" Liên quan đến Tam giới, (phái đối nghịch) chỉ bác bỏ cõi vô sắc mà thôi. Được hỏi thêm: "Lúc nào cũng vậy chăng?" Về thời gian, (phái đối nghịch) bác bỏ thời gian tính nơi toàn bộ thành tích người đó đạt được, ngoại trừ khi đã nhập Sơ Thiền, cũng như thời điểm đạt Sơ Đạo. Đối với câu hỏi: "Với toàn bộ những ai đã nhập Thiền *Jhāna* hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ đối với những người đạt được thành tích nơi trần tục. Khi được hỏi: "Với toàn bộ những thành tích nêu trên hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ đối với Thánh đạo, Nhị thiền trở lên và toàn bộ những thiền hiệp thế.

[56] "Cách diễn đạt thể lý" nghĩa là sự gợi ý thể lý do những tiến triển đem lại^[4]. Những tư tưởng xuất phát từ gợi ý đó cũng được gọi là gợi ý do thể lý mà ra. Thật đúng như vậy. Sakavadin hỏi lại để có thể thuyết phục (phái đối nghịch) như sau: "Tại sao lại tồn tại cả phần khẳng định lẫn phủ định (nơi cùng một con người) như vậy? (phái đối nghịch) bác bỏ rồi lại khẳng định theo quan điểm riêng của (phái đối nghịch). Đến đây, nếu bất kỳ người nào, vào thời điểm đạt đến Thánh Đạo, mà thốt lên được từ "Phiền Nãi"(soka), chắc hẳn người đó cũng nói lên được "nguồn gốc phiền nãi" (kilesa)^[5] v.v... Nếu đương sự không nói lên được điều này, thì chẳng nói lên được lời nào khác. Để nhấn mạnh điều này, những câu hỏi bắt đầu với "đương sự nói lên được từ "Phiền Nãi" người đó có biết được sự kiện đau khổ hay không?" cũng đã được đặt ra. Tuy nhiên (phái đối nghịch) bác bỏ và khẳng định đây chỉ là quan điểm riêng của đương sự mà thôi.

Qua quan điểm của đương sự (phái đối nghịch), ta hiểu được rằng kẻ nào đạt đến Sơ Thiền Siêu Thế, thì cũng đạt đến Thiền Tuệ Giác về "Phiền nãi" (soka), biết được chân đế "Đau khổ" (duka) và rằng, "Bằng cách nghe được về điều này, Trí siêu thế về Tứ diệu đế có nghĩa là nhờ "tai", người ta nghe được tiếng động, có hai tác dụng, cụ thể là, tác động của tai, và tác động của Tuệ Giác. "Có phải là điều sai khi ta nói" v.v... có nghĩa là nếu vậy thì bất kỳ lời nói lưu loát nào nơi người đã đạt đến (Sơ Thiền) rồi không nói ra đồng thời không có sự phân biệt gì cả, thì đó là "lời nói lưu loát" thường xảy ra ở người (nhập Sơ Thiền). Những gì còn lại đã quá rõ ràng.

Trong Kinh Phật, cụ thể như: "Ôi! Ananda, Abhibhu, đồ đệ Sikkin, Đẳng Thế Tôn,"^[6] đã được trích vào cuối kèm theo với lời minh chứng của Kinh Phật khác, đó là ý thức khi đạt đến Thánh Đạo chính vì vậy đã nổi lên những lời lưu loát đó, đồng thời cũng tạo ra được những lời phát biểu bậc thánh đức. Và đây chính là ý thức được Sơ Thiền Siêu Thế, chính vì vậy (mệnh đề này) không cần phải chứng minh.

Điểm tranh luận về "lời nói lưu loát (đang khi xuất thần) kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: "Nhập Thiền quán do (thốt lên) từ "Phiền Nãi"

Nhập Thiền Quán do (thốt lên) từ "Phiền Nã" có nghĩa là, bằng cách nhắc lại từ "Phiền Nã" chúng ta có thể nhập Thiền Quán "phiền nã". Như vậy đây chính là một yếu tố và đồng thời cũng là một phần Thánh Đạo. Đây là quan điểm của một số người hiện nay, như phái Pubbaseliyas. Liên quan đến giáo phái này Sakavadin đặt câu hỏi: "Nhập Thiền Quán bằng từ (thốt lên) "Phiền Nã" có phải là một yếu tố hay không?" v.v... Phái đối nghịch khẳng định đúng là như vậy.

Trong câu hỏi đầu tiên: "Có phải toàn bộ những ai thốt lên được lời đó, có thể tấn tới nơi Thánh Đạo [57] được không?" (phái đối nghịch) bác bỏ, liên quan đến những ai không bao giờ hành thiền (quán niệm). Đối với câu hỏi thứ hai, (phái đối nghịch) đồng ý vì có liên quan đến những người đang hành thiền. Đây chỉ là quan điểm của (phái đối nghịch). Chính vì thế bỏ từ "toàn bộ" người ngu đần bình thường" v.v... Ý nghĩa muốn diễn đạt điều này đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về "Nhập Thiền Quán bằng (thốt lên) từ "Phiền Nã" kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: "Tâm Đình Trụ" (*Cittatṭhiti*).

Hiện nay có một số người, như nhóm Andhakas, việc ly khai khỏi Phật giáo nguyên thủy của họ, chúng ta đã đề cập đến ở trên, phái này chủ trương, xét theo tính liên tục hiển nhiên thì cả ý thức công khai khi nhập Thiền *Jhāna* cũng như vô thức[7], mỗi hiện trạng ý thức này đều chỉ tồn tại trong một thời gian nhất định[8]. Để có thể chữa lại cho đúng quan điểm này, Sakavadin đặt câu hỏi: "Một cái tâm có thể kéo dài suốt cả ngày không?" Phái đối nghịch công nhận là đúng. Lại được hỏi "Căn cứ vào giây phút nổi lên liệu sự liên tục này có kéo dài được nửa ngày không?" vì không căn cứ vào khoảng thời gian nhất định, nhưng suy từ cách diễn đạt về "nguyên nhân sinh và diệt" vào cuối bài thuyết pháp cho là, "Toàn bộ vạn vật hữu vi thì vô thường và tùy thuộc vào sinh và diệt cả."

Khi được hỏi: "liệu vạn vật hữu vi có trải qua "sinh và diệt" nhanh hơn cả ý thức chăng?" (phái đối nghịch) bác bỏ vì, không nhận ra bất kỳ vật hữu vi nào "sinh và diệt" nhanh hơn tâm. Những khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) cho là hiện trạng tâm đó đã kéo dài một khoảng thời gian nào đó. Liên quan đến câu hỏi: "Có tâm nào kéo dài được trong suốt cuộc sống con người không?" (Phái đối nghịch) bác bỏ điều này, vì chẳng tìm đâu ra sự kiện nào kéo dài liên tục như vậy cả, chỉ trừ ở cõi Vô Sắc Giới (*Arūpa bhūmi*) mà thôi, vì có lời diễn tả "các vị Chư Thiên sống trong không gian cả hằng 80.000 niên kỷ." Nhưng (phái đối nghịch) chỉ chấp nhận trong trường hợp những người ai đang hiện diện ở cõi Vô Sắc Giới mà thôi.

Phái đối nghịch liền hỏi lại "Thế chẳng phải trí tuệ các Chư Thiên đã đến tới cõi Vô Sắc Giới cũng sinh và diệt từng giây từng phút hay sao?" (Sakavadin) đồng ý chấp thuận, vì e rằng điều đó sẽ đối ngược lại với Kinh Phật dạy rằng: "*Tuỳ vào nhân duyên sinh và diệt*" v.v... Tuy nhiên (Sakavadin) giữ vững quan điểm của mình về thời gian tính đó.

Những gì còn lại thì ý nghĩa đã quá ở mọi thời điểm.

Điểm tranh luận về khoảng khắc ý thức đến đây là kết thúc.

VI. Điểm tranh luận: "Cõi đời giới này (giống như) một đồng tro tàn." (*kukkula*)

Do bởi không hiểu thấu đáo lời giảng dạy trong Kinh Phật như trong đoạn sau đây: "*Này chư vị Tỷ-khuru, [9] vạn vật đang bị thiêu đốt !, vạn vật hữu vi đều (dính liú) đến Khổ*"[10] Có một số người, [58] như phái Gokulikas, hiện đang chủ trương "Toàn bộ vạn vật hữu vi chẳng giá trị hơn là một đồng than hồng hồng độn, mà ngọn lửa đã tắt ngúm từ bao giờ, giống như một hỏa lò đầy tro bụi không hơn không kém. Để chữa lại quan điểm này trong khi vạch ra hàng loạt những dạng hạnh phúc, Sakavadin nêu lên nhiều câu hỏi,[11] Phái đối nghịch cũng đồng ý chấp nhận vấn đề này.

Về mặt này, từ "toàn bộ" (entirely) có nghĩa là, không tạo ra giới hạn, ranh giới hay phân cách nào cả, hoàn toàn không có gì khác biệt cả.

Tất cả những gì còn lại nên được hiểu theo như được ghi trong kinh văn, có Kinh chứng minh rõ ràng.

Điểm tranh luận về "(cõi đời này giống như một) đồng tro tàn" kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: "Thành tích dần được thể hiện"

Qua cân nhắc thấu đáo những Kinh Phật như sau đây:

Dần dần, từng người qua đi.

Từng khoảng khắc sẽ dần ghi vết hằn.

Thợ rèn tập chất loại dần.

Vết như tinh trắng cõi lòng diệt tan [12]

Người ta đã hình thành rất nhiều quan điểm khác nhau về chân đế đã thể hiện như thế nào, thí dụ như, cụ thể hiện nay những người theo phái Andhakas, Sabbatthivadins, Sammitiyas và Bhadryanikas chủ trương đang lúc Đăng Nhập Lưu thể hiện được Thánh Quả, một số vị nhờ nhập thiền quán "Khổ" mà dẹp bỏ được những mục nát thói rửa, số khác lại nhờ Thiền Quán (Tứ diệu đế) Sinh, Diệt hay Thánh Đạo[13] và cũng tương tự như vậy đối với những Thánh Đạo còn lại. Để có thể sửa chữa quan điểm của họ Sakavadin đặt câu hỏi: "Việc thể hiện Chân Đế có phải chỉ diễn ra một cách từ từ hay không?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành. Nhưng khi được hỏi lại: "Có phải Đăng Nhập Lưu cũng chỉ phát triển Thánh Đạo một cách từ từ hay sao? (phái đối nghịch) bác bỏ, vì sợ phải chấp nhận nơi mỗi Thánh Đạo lại tồn tại quá nhiều trạng thái khác nhau. Khi được hỏi lại một lần nữa, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành vì (phái đối nghịch) công nhận Tuệ giác "Khổ" v.v... (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì Tứ diệu đế rút cuộc cũng chỉ Thánh Đạo Đăng Nhập Lưu đang thể hiện mà thôi. Nhưng vì (phái đối nghịch) chỉ nhận ra có một Thánh Quả duy nhất, chính vì thế (phái đối nghịch) liền bác bỏ.

Đây cũng chính là phương pháp đối với Thánh Đạo nơi Bạc Nhất Lai (Chỉ một lần trở lại), và điều còn lại.

Đối với vấn đề được nêu lên: "Nếu một Bạc Dự Lưu" v.v... (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì thiền quán của ta đâu có hoàn hảo được nhờ nhập thiền quán "Khổ" được v.v... thiền quán đó chỉ hoàn thiện được khi nhập vào thiền quán Thánh Đạo mà thôi và khi nào (phái đối nghịch) nhận ra mình đã đạt đến Thánh Quả.

Phái đối nghịch đặt vấn đề: "Có phải Tứ diệu đế chỉ được sáng tỏ, một khi (Chân đế đầu tiên Thánh Đạo một lần (chân đế thứ nhất tức là trạng thái và bản chất) "Khổ" được nhận ra?" Sakavadin đồng ý tán thành vì nắm được "một" (chân đế đầu tiên). [59] Lại nữa, trong câu hỏi "Có phải Chân Đế "Khổ" rút cuộc cũng chính là Tứ diệu đế hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì có nhiều trạng thái khác nhau nơi Tứ diệu đế.

Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng Uẩn thể lý được coi như là vô thường," v.v... Phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) chủ trương quan điểm cho rằng. Chính vì ta có thể cảm thấy sự hiện diện của biển cả mênh mông chỉ bằng ném một giọt nước biển (mặn), tương tự như vậy nếu một vật hữu vi được coi như là vô thường, v.v... thì toàn bộ những gì còn lại cũng được coi như vậy.

"Nhờ Tứ Tuệ Giác" có nghĩa là nhờ nhập thiền quán Khổ nào v.v... (Tứ Diệu Đế)" "Nhờ Bát Tuệ giác" nghĩa là nhờ những thiền quán bình thường thuộc mà các đồ đệ thâm nhập được Chân Đế, và tuệ giác thâm nhập được kiến thức phân tích. "Nhờ thập nhị tuệ giác" có nghĩa là nhờ thâm nhập vào nguồn gốc thập nhị duyên khởi. "Nhờ vào Tứ Thập Tứ tuệ Giác" có nghĩa là nhập được thiền quán sanh và diệt, nhân duyên tái sanh, sanh và diệt. v.v... và khi đã được giải thích tương tự như vậy (mỗi điều trong số thập nhị nhân duyên sinh và diệt sẽ được làm sáng tỏ. "Nhờ thất thập thất Tuệ Giác"[14] có nghĩa là nhập thiền quán "Này chư vị Tỳ-khuru, sanh và diệt cũng chỉ là vô thường, có nhân duyên, và tình cờ nổi lên, chịu số phận phải hủy diệt, qua đi, mất luôn say đắm, rồi diệt"[15] và tương tự như vậy, (mỗi điều còn lại trong số mười hệ thống) nhân duyên sanh cũng được giải thích.

Điều còn lại ở đây nên được hiểu theo ý nghĩa trong kinh văn kèm theo với những gì Kinh Phật đã chứng minh.

Điểm tranh luận về sự phát triển tiệm tiến trong thể hiện thiền quán được kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: "Ngôn ngữ của Đức Phật" (*Vehāra*).

Về điểm này có một số người, như những người thuộc giáo phái Andhakas, hiện cho là toàn bộ những ngôn ngữ của Đức Phật đều thuộc loại siêu phạm cả. Sakavadin nêu lên câu hỏi liên quan đến vấn đề này và (phái đối nghịch) tỏ ra đồng ý tán thành. Người ta cho là "Thiên nhĩ" v.v... chứng tỏ là lý lẽ của phái đối nghịch là sai. Đương nhiên điều này chỉ là một phương pháp lý luận mà thôi. Phải chăng chỉ có cơ quan thánh giác của Đức Phật thuộc loại siêu phạm, hay cả tai của ngài nữa v.v... cũng thuộc loại này? Trong lời phát biểu, "Nếu lời nói của Đức Thế Tôn lọt vào tai người thường con người ta," ta chẳng nên hiểu theo nghĩa cho là, nếu lời nói đó đụng đến các chủ thể siêu phạm nghe, tất nhiên lời đó cũng sẽ trở thành siêu phạm. Mà ở đây chỉ nên hiểu là: Khi lời nói đó lọt đến tai người phàm trần, thì lời đó cũng trở nên siêu phạm. Ý nghĩ ở đây là: Khi đụng đến tại những đối tượng trần tục, thì lời nói đó không thể được gọi là siêu phạm được. Trong cụm từ "nhờ hiểu biết nhân loại" cũng vậy [60] ở đây nên hiểu là nhân loại tính hay tính chất phàm tục trong (lời nói của Đức Thế Tôn). Có nhiều ý nghĩa đa dạng rất có thể liên quan đến những đối tượng khác. Kiến thức nhân loại của chúng ta cũng có thể biết được đối tượng siêu nhiên. Như vậy toàn bộ vấn đề nên được hiểu một cách đúng đắn như trên.

Đối với câu hỏi: "Có phải toàn bộ chúng ta đều tu luyện Thánh Đạo chăng?" v.v... (phái đối nghịch) bác bỏ liên quan đến những người không thể đạt đến Thánh Đạo, và (phái đối nghịch) đồng ý, tán thành liên quan đến những ai đạt đến được Thánh Đạo đó. Trong cụm từ "với cây đu đủ thần bằng vàng" ở đây muốn ám chỉ cây đu đủ thần được làm bằng vàng. Đây là một dụ ngôn phái đối nghịch thường hay sử dụng. "Lời nói thường nhật của (Đức Thế Tôn) chỉ là những lời nói nhân loại bình thường, khi ngài nói với những đối tượng nhân loại"-- đây cũng là một quan niệm, một số người Andhakas đang chủ trương.

Điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về "thói quen thường nhật của Đức Phật" kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: "Diệt Đế hay chấm dứt" [16] (*Nirodha*).

Hiện nay có một số người như Mahimsasakas và Andhara, giữ quan điểm cho là diệt đế hay chấm dứt (Đau Khổ), cho dù được đặt thành làm một, lại liên quan đến hai việc diệt đế hay chấm dứt (đau khổ), theo như đau khổ được diệt thông qua cách phê phán sự vật [17] cách duy lý hay bất duy lý. Liên quan đến vấn đề này Sakavadin đặt câu hỏi như sau: "Có hai loại diệt đế chăng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong câu hỏi: "có hai loại diệt đế (về đau) Khổ chăng?" v.v... (phái đối nghịch) bác bỏ vì (phái đối nghịch) không chấp nhận Chân đế về (đau) Khổ; vì phái đối nghịch chấp nhận cho là diệt (đế) Khổ diễn ra bằng hai cách.

Trong câu hỏi: "Có hai Chân Đế về diệt (đau) khổ hay sao?" v.v... (phái đối nghịch) cũng bác bỏ, vì (phái đối nghịch) không chấp nhận diệt đế đối với hai loại đau khổ; mà (phái đối nghịch) chỉ đồng ý tán thành, vì diệt khổ lại diễn ra ở hai cách. Đây là phương pháp liên quan đến câu hỏi "Có hai loại ước muốn hay sao?" v.v...

Trong câu hỏi: "Thế cũng có hai Níp-bàn hay sao?" v.v... (phái đối nghịch) bác bỏ, vì phái đối nghịch không nhận ra sự khác biệt giữa cao và thấp, v.v... ở trong đó. Trong câu "những gì bị diệt thiếu suy xét đúng đắn" có nghĩa là toàn bộ những suy xét sâu rộng thuộc thiên quán siêu nhiên. (tuệ giác) thông qua tính cách tinh tuyền và không có suy xét cùng những vấn nạn. -- được nói đến ở đây chỉ là để diệt những điều phàm tục mà thôi. Cụm từ "Những sự việc này cũng có thể được thực hiện để diệt bằng những suy tư sâu xa, để đạt đến trạng thái không phải tái sanh".

(Phái đối nghịch) hỏi lại: [61] "Có những sự vật bị diệt không qua tuệ quán, và có những sự đối tượng lại do tuệ quán mới diệt được. Cả hai bị tiêu diệt hoàn toàn chăng?" Sakavadin đồng ý tán thành việc tiêu diệt đó. Một phần là vì không nhất thiết phải tiêu diệt điều gì đã bị tiêu diệt và một phần vì những điều đã được tuệ quán hủy diệt vẫn tiếp tục tồn tại trong trạng thái "vô hình" khi Thánh đạo, bậc thánh được tu luyện.

Điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về "Diệt Đế" kết thúc ở đây.

Đến đây chúng ta cũng kết thúc luôn chương II tại đây.

-ooOoo-

Chương III

I. Điểm tranh luận: "Lực hay Sức Mạnh" (Bala).

[62] Suy xét nghiêm túc về mười Kinh Phật trong Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta) Anruddha. Bắt đầu với câu: *"Hỡi chư vị Tỳ-khưu, qua luyện tập và tu luyện Bốn Niệm Xứ. Thầy đã hiểu ra, ngay cả khi chỉ là cơ hội tạo nhân duyên và cả điều gì đó không tạo ra nhân duyên."* [18] v.v... Hiện nay có một số người, thí dụ như người Andhakas, còn giữ bám lấy quan điểm cho là sức mạnh của Đấng Như Lai (Tathagata) tương tự như đệ tử Phật. Liên quan đến những sức mạnh này Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch nắm giữ quan điểm nêu trên và đã đồng ý.

Như vậy, sức mạnh của một Đấng Như Lai (Tathagata) có một số hoàn toàn thông dụng đối với các đồ đệ, một số thì không và một số chỉ thông dụng cũng như không thông dụng đối với các đồ đệ chỉ một phần mà thôi. Lấy ví dụ, mọi người, có thể chia sẻ tuệ Diệt những ảnh hưởng ô nhiễm (asava). Chỉ Đấng Như Lai (Tathagata) nhận thức được những mức độ phát triển nơi những quyền (indriyani). Điều còn lại thì một phần phổ biến nơi cả hai. Những cơ hội tạo ra nguyên nhân xuất hiện của bất kỳ kẻ cả đồ đệ nào chỉ biết được nội trong một vài phạm vi nào đó. Nhưng trí tuệ của Đấng Như Lai (Tathagata) thì không hạn chế. Các đồ đệ chỉ có thể khẳng định các sức mạnh này, còn Đấng Như Lai (Tathagata) còn có thể giải thích những sức mạnh đó. Nhưng bộ phái Andhakas cho là toàn bộ sức mạnh của Đấng Như Lai (Tathagata) giống hệt như sức mạnh của các vị thượng thủ Thịnh văn của Đức Phật. Để sửa lại quan điểm của Andhara, Sakavadin liền đặt câu hỏi: "Liệu các sức mạnh của Đấng Như Lai (Tathagata) là điều thông thường cho các đồ đệ hay sao?"

Trong câu hỏi đầu tiên, (phái đối nghịch) bác bỏ vì có liên quan đến toàn bộ những đối tượng mà chỉ một mình Đấng Như Lai (Tathagata) mới có thể giải thích được mà thôi. Trong câu hỏi thứ hai. (phái đối nghịch) đồng ý vì một đồ đệ biết được nguồn gốc các nguyên nhân của vạn sự và có thể xác định được sức mạnh này. Trong câu hỏi bắt đầu với "có phải điều này hay điều nọ" (phái đối nghịch) bác bỏ vì thiếu sự đồng bộ nơi toàn thể mọi khía cạnh. Hai từ "việc ứng dụng trước đó" và đường lối phẩm hạnh trước đó là đồng nghĩa với nhau. Cũng vậy, các từ "lời chỉ dẫn giáo lý" và "việc giảng dạy giáo lý". Trong câu hỏi về kiến thức đối với mức độ phát triển sức mạnh kiềm chế. [19] Phái đối nghịch đồng ý cho là ở mức độ mục đích của một đồ đệ có liên quan thì chỉ có một phần được coi như là chung mà thôi.

Ở đây vì một khi đồ đệ có thể phân biệt được đâu là cơ hội tạo nhân duyên với một cơ hội không do duyên có nào tạo nên, và có thể khẳng định được điều này, chính vì thế [63] sau khi đã giải thích được trong kiến thức của một đồ đệ, phái đối nghịch lại đặt câu hỏi bắt đầu với "Một đồ đệ có thể phân biệt được cơ hội tạo nhân duyên với cơ hội không tạo ra nguyên nhân được không?" - sau khi đã khám phá ra rằng sức mạnh nói đến ở đây là điều bình thường mà bất kỳ đồ đệ nào cũng thực hiện được trong giới hạn những gì họ biết được. Điều này không thể chấp nhận được. vì phái đối nghịch nghĩ rằng kiến thức có nhiều mức độ khác nhau, phát triển được sức mạnh kiềm chế là một trong sáu loại kiến thức siêu phẩm.

Trong câu: "Hay, liệu bất kỳ khác biệt nào diễn ra giữa việc tận diệt mọi nguyên nhân ô nhiễm cho cả hai chẳng?" nghĩa là so sánh việc tận diệt các nguyên nhân ô nhiễm đối với một Đấng Như Lai (Tathagata) và với việc tận diệt các nguyên nhân ô nhiễm nơi một đồ đệ, thì nên nói là: chẳng có sự khác biệt nào trong đó cả. Trong câu: "liệu có khác biệt gì giữa sự giải thoát đối với một Đấng Như Lai (Tathagata) và của một vị đồ đệ chẳng? Đây lại chỉ là một phương cách. Điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

Đến đây Sakavadin chấp nhận, cho là Đấng Như Lai (Tathagata) chia sẻ sức mạnh tuệ giác trong việc tiêu diệt các nguyên nhân ô nhiễm, giống y hệt như mọi đồ đệ bình thường khác. Liên quan đến vấn đề này, (phái đối nghịch) lại đặt câu hỏi: "Nếu việc tận diệt các nguyên nhân ô nhiễm được coi như giống nhau, vì không có sự phân biệt bằng tri thức. Vì cũng chẳng có sự phân biệt nơi những điều khác, nên không được công nhận là giống nhau vậy.

Còn nữa, liên quan đến các cơ hội tạo nhân duyên và cơ hội không tạo ra nhân duyên gì, và những gì tương tự như vậy, liên quan đến việc tận diệt các nguyên nhân ô nhiễm, phái đối nghịch đặt câu hỏi:

"Cả hai không chia sẻ gì với nhau được sao? Sakavadin bác bỏ liên quan đến tuệ giác trong việc diệt các nguyên nhân gây ô nhiễm, và khẳng định liên quan đến vấn đề còn lại. Rồi liên quan đến vấn đề dính líu đến mức độ khác biệt trong việc phát triển quyền, phải đối nghịch hỏi lại: "Nếu cả hai không chia sẻ được điều đó. Điều này đã được chứng minh một cách ngắn gọn. Trong đó Sakavadin xác định có liên quan đến những mức độ khác nhau nơi việc phát triển quyền, và bác bỏ liên quan đến gì còn lại.

Rồi liên hệ điều này với những cơ hội cả có nhân duyên lẫn không có nhân duyên, phải đối nghịch lại đặt vấn đề xem có phải những mức độ khác nhau trong việc phát triển quyền đó, có được cả hai chia sẻ hay không. Điều này cũng đã được bác bỏ một cách ngắn gọn. Ở đây Sakavadin bác bỏ liên quan đến những mức độ khác nhau trong việc phát triển quyền, và đồng ý tán thành với những điều còn lại.

Điểm tranh luận về sức mạnh kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Phẩm chất (gọi là) thánh đức (*Ariyati*). [20]

Liên quan đến mười tuệ lực (*Paññadriya*), không chỉ riêng tuệ giác về tận diệt các nguyên nhân ô nhiễm, nhưng chín sức mạnh còn lại cũng thuộc loại thánh đức, đây là quan điểm của bộ Andhakas vẫn duy trì cho đến ngày nay. Tương quan với những sức mạnh này Sakavadin đặt câu hỏi: "Có phải Như Lai lực (*Tathagata*), có nghĩa là chỉ có tuệ giác tận diệt nguyên nhân ô nhiễm là thánh đức thôi sao?" Phải đối nghịch đồng ý tán thành là đúng.

Khi cho rằng, nếu điều đó thuộc loại thánh đức, thì cần được tu luyện như là một Thánh Đạo trong số Bát chánh đạo v.v... Phải đối nghịch bác bỏ điều này.

[64] Sakavadin lại đặt câu hỏi thêm, liên quan đến "trống rỗng" v.v... Có hai loại "trống rỗng": một thuộc bản ngã (hay là tinh thần) và một thuộc vạn vật hữu vi. Trống rỗng bản ngã có nghĩa là trống rỗng trong ngũ uẩn nơi một bản ngã tồn tại được, thông qua dị giáo. Trống rỗng nơi ngũ uẩn có nghĩa là nơi Níp-bàn, cụ thể là, từ bỏ toàn bộ ngũ uẩn. Phải đối nghịch bác bỏ điều thứ nhất và chấp nhận điều thứ hai. Khi được hỏi: "Có phải điều gì đó áp dụng cho trí tuệ chăng?" v.v... (phải đối nghịch) bác bỏ liên quan đến Níp-bàn, (phải đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến ngũ uẩn. Việc ứng dụng chánh niệm nơi những cơ hội tạo nhân duyên và những cơ hội không tạo nhân duyên như đối tượng nơi ngũ uẩn; và về trống rỗng có đối tượng là Níp-bàn nữa v.v...

Theo phương pháp này, Sakavadin liền hỏi: "Có diễn ra sự hòa trộn nào giữa hai việc tiếp xúc trí tuệ, là hai ý thức không?" Vì không có cơ may nào cả nên (phải đối nghịch) liền bác bỏ. đây cũng là phương pháp có thể được dùng trong những trường hợp "vô vết tích" (*Signless*) và sau đó ly tham (*Not-hankered-after*) [21] (*Dhammasangani*)"

Các Uẩn là những vật rỗng không (*signless*) vì không có vết tích của một hữu thể. Các uẩn cũng là Níp-bàn vì do sự thiếu vắng các vết tích của các vật hữu vi. Các Uẩn cũng là những vật "không được thêm muốn sau đó" vì chúng, được đặt vào một hữu thể, được liệt vào số như đã được thiết lập và vì sự suy đi xét lại đối với hữu thể đó, được liệt kê thành một hữu thể như vậy. Níp-bàn là điều "không được thêm muốn sau đó" bằng cách suy xét về toàn bộ những vật hữu vi có nguyên nhân ô nhiễm do bởi lấy thêm muốn làm đối tượng thông qua thêm muốn đó. Chính vì thế, liên quan đến vấn đề này, việc bác bỏ và khẳng định nên được hiểu như trên.

Chính vì việc Ứng dụng Chánh Niệm, những cố gắng siêu phàm và điều những gì còn lại đều là công việc thánh đức và có đối tượng xuất phát từ khái niệm "trống rỗng" và vô tỳ vết và không được thêm muốn sau đó." Thế nên, "hiểu biết một cơ hội tạo nhân duyên kiểu đó có tồn tại chăng?" Đây chính là câu hỏi ở cả hai phương pháp khẳng định và phủ định. Toàn bộ những khẳng định và phủ định này đều do phải đối nghịch đưa ra. Như vậy tất cả những câu hỏi và câu trả lời nên được hiểu theo nghĩa như đã trình bày một cách rõ ràng ở trên.

Tuy nhiên trong kinh văn, điều còn lại được khẳng định ngắn gọn, và cuối cùng ta cũng đã phân biệt được các hữu thể sinh và diệt ra sao. Sau đó, liên hệ với suy nghĩ theo quan điểm Thích Ca, "Thánh đức" có liên hệ với tuệ giác trong việc tận diệt toàn bộ những nhân duyên ô nhiễm ra sao, câu hỏi được nêu lên, bằng cả hai phương pháp: khẳng định và phủ định, để tìm hiểu xem tuệ giác có còn phải là "thánh đức" hay không. Toàn bộ những điều này do phải đối nghịch thực hiện cả; còn khẳng định và

bác bỏ lại do [65] Sakavadin. Toàn bộ ý nghĩa ở đây đã rõ ràng. Tuy nhiên, có chi rõ chín tuệ giác đầu tiên, còn tuệ giác hữu thể, cũng được chứng minh một cách ngắn gọn.

Điểm tranh luận về (Phẩm Chất gọi là) Thánh Đức kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: "Giải Thoát" (*vimuccati*)

Xét thấy tuệ giác trống rỗng, tỷ như khỏi tính ái dục, thì chẳng cần đến phải được giải thoát, là điều có thật. Đây là ý kiến được bộ phái Andhakas theo đuổi, giống như chiếc áo bẩn chỉ được làm sạch các vết bẩn bằng cách đem đi giặt, thế nên giải thoát có nghĩa là tâm trí ta đang bị tính ái choáng ngợp mà nay lại được giải thoát khỏi tính ái đó[22].

Liên quan đến vấn đề này Sakavadin đặt câu hỏi: "Có phải được giải thoát" khỏi tính ái, liên quan đến tuệ giác hữu thể (vào ngay lúc này) đang phải đụng chạm đến tính ái chăng?" v.v... phải đối nghịch khẳng định đúng là như vậy. Lại nữa, khi được hỏi: "giải thoát" có liên quan gì đến tuệ giác kèm theo với tính ái đó chăng?" v.v... , (phái đối nghịch) bác bỏ, vì nghĩ rằng tuệ giác được giải thoát trong một sát-na nào đó.[23] Nhưng một tuệ giác như vậy không hề tồn tại. Khi được hỏi: "Nếu tuệ giác tiếp xúc với tính ái thì sao?" v.v... (phái đối nghịch) cũng bác bỏ, vì không nhận ra, chính vì cả hai xúc (phassa) và tuệ giác đều được giải thoát khỏi tính ái dục, thế nên tính ái dục được giải thoát.[24] (?) Như vậy, ý nghĩa ở đây nên hiểu là trong trường hợp trí tuệ đã bị sân bao vây, và những điều giống vậy.[25]

Điểm tranh luận liên quan đến giải thoát kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: "Tiền trình giải thoát" (*vimuccamana*). [26]

Đây là quan điểm của những bộ phái khác nhau, cho rằng tuệ giác được giải thoát khỏi những trở ngại chỉ một phần mà thôi, theo quan điểm này, giải thoát là một qui trình giải thoát dần dần, do hiện trạng gián đoạn hoàn toàn đối tượng phải kinh qua trong một "thời điểm (khana)." Liên quan đến vấn đề này Sakavadin đặt câu hỏi: "Giải thoát một phần có phải chỉ được tự do một phần nào mà thôi hay sao?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Lại nữa, Sakavadin nêu câu hỏi, "Chỉ một phần thôi sao?" Từ "chỉ một phần" ám chỉ "làm xuất hiện." Như vậy thì tuệ giác được giải thoát có một phần, còn phần kia thì không hay sao?" Giống hệt như một người chỉ được giải thoát một phần nào đó, còn phần kia thì không. Tại sao lại như vậy? Vì trong cụm từ "Giải thoát siêu nhiên" chính là một hữu thể được giải thoát có một phần, còn phần kia thì không" đã được khẳng định sai. Giống như những chiếc đệm lau chân, khi chưa được hoàn tất, công việc vẫn còn dở dang chưa hoàn thành và như vậy mới chỉ có một phần được làm xong, phần còn lại vẫn còn dở dang. Cũng như vậy tuệ giác của ta cũng được giải thoát một phần, còn phần kia vẫn còn dở dang. Sau đó phái đối nghịch [66] bác bỏ câu hỏi đầu tiên, cho rằng bản chất tuệ giác không giống như chiếc đệm lau chân vẫn còn dở dang. Trong câu hỏi thứ hai, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành. Vì việc giải thoát chỉ thực hiện được một phần mà thôi, và công việc ấy chưa hoàn tất, giống như đệm lau chân còn dở dang. Hay, phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến khoảng khắc nhập Thiên *Jhāna*. "Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì lúc đó hữu thể chưa được hoàn toàn giải thoát khỏi sự gián đoạn được kinh qua ở giai đoạn Thiên (*Jhāna*) siêu phàm (*lokuttara Jhāna*). Quan điểm của (phái đối nghịch) là: đang khi hữu thể được giải thoát có sự gián đoạn, nên chỉ giải thoát có một phần mà thôi.

Rồi sau đó đề thuyết phục (phái đối nghịch), Sakavadin liền nói: "Nếu bạn chấp nhận rằng tuệ giác chỉ được giải thoát có một phần, và phần còn lại thì không, như vậy điều diễn ra tiếp theo là khi một người đã (có tuệ giác)[27] đã trở thành một Đấng Nhập Lưu, thì cũng chỉ là người nhập lưu có một phần mà thôi, còn phần kia thì không." và Sakavadin đưa ra câu hỏi: "(Phái đối nghịch) đang can dự vào phần nào đây? Phần Đấng Dự Lưu hay sao?" v.v... Vì không nhận ra qui luật trên, (phái đối nghịch) liền bác bỏ; câu hỏi còn lại chỉ là phương pháp mà thôi.

Trong câu hỏi về thời điểm xuất hiện, có nghĩa là: "Nếu chúng ta coi tuệ giác được giải thoát, chỉ là hữu thể được giải thoát một phần, như vậy tiếp theo là tuệ giác chỉ được giải thoát trong một thời điểm nào đó mà thôi và cũng chỉ trở thành hữu thể được giải thoát trong một giây lát nào đó, và hữu thể đó cũng chỉ được giải thoát một phần ở một thời điểm nào đó mà thôi. Bạn có ý nói đến một thứ "tuệ giác" như vậy không?

Kinh Phật cũng xác minh điều này, kinh đầu tiên phải đối nghịch trích, mang ý nghĩa như sau: câu "được giải thoát" Kinh Phật khẳng định "được giải thoát" một cách không hoàn hảo. Chính vì thế câu "Đối với phái đối nghịch, người đã biết rõ như vậy, thì cũng nhận ra như thế là đúng, tuệ giác được giải thoát khỏi mọi nhân duyên ô nhiễm."^[28] Ngay cả trong Kinh Phật không có câu "được giải thoát" "được tự do" nên được hiểu là, không được "giải thoát," có nghĩa là tuệ giác được giải thoát.

Trong Kinh thứ Hai^[29] Sakavadin trích, Kinh mang ý nghĩa như sau: Nếu câu "được tự do" lại có nghĩa là "tuệ giác" được giải thoát cũng là "hữu thể" được giải thoát thì ở đây, nếu không có câu "được tự do" mà là "được giải thoát" ta nên hiểu là không phải là một "hữu thể được giải thoát."^[30]

Để có thể nhấn mạnh (phái đối nghịch) như vậy: Giờ đây, chính vì bạn cho rằng vì lý do giải thoát chưa trọn vẹn nên tuệ giác chỉ được giải thoát một phần, nên có phải tuệ giác lúc này vẫn còn tham lam? v.v... tức ái dục, và những điều tương tự như vậy, tuệ giác chưa được thoát ra một cách trọn vẹn."- còn nữa, có câu hỏi: "Là tuệ giác chăng? v.v... lại bắt đầu. (Phái đối nghịch) cũng như vậy, bác bỏ toàn bộ điều này, vì (phái đối nghịch) không nhận ra một tuệ giác như vậy. Rồi Sakavadin cố gắng thuyết phục (phái đối nghịch): không thể chỉ có hai cách lựa chọn, không có chỗ cho một cách thứ ba, điều này có nghĩa là: Ôi Đáng Tởm Lành, chẳng phải chỉ có hai cách lựa chọn hay sao đó là, một trí tuệ giác gắn kết với ái dục, thì đây ái dục, và một tuệ giác hoàn toàn thoát khỏi dính líu trần tục, chẳng có cách lựa chọn thứ ba nào cả, cụ thể là một tuệ giác "gắn bó với tham lam." Đây cũng là phương pháp có liên quan với từ "bị hư hỏng đôi bại" và những gì đại loại như vậy; khi phái đối nghịch khẳng định chấp nhận điều này, nói rằng, "Vâng" ^[67] Để có thể chứng tỏ cho (phái đối nghịch) thấy rõ điều đó, trong trường hợp được giải thoát cũng chỉ có hai cách lựa chọn, Sakavadin liền nói: "Nếu đó là ái dục" và v.v... Có nghĩa là: Nếu bạn đồng ý chấp nhận hai cách lựa chọn này, chắc phái đối nghịch bạn cũng sẽ chấp nhận những điều sau, cụ thể là việc "được giải thoát và không được giải thoát". Khi tuệ giác còn dính líu đến ái dục, tuệ giác đó không được giải thoát. Trong khi đó tuệ giác không gắn bó với (những điều vừa nêu trên) được giải thoát, không có chỗ dành cho một lựa chọn thứ ba nào đâu.

Điểm tranh luận liên quan đến "siêu thoát" kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: "Người thứ tám (*atthamaka*)" (a person of the Eighth stage). ^[31]

Quan điểm này được bộ phái Andhakas và Sammitiyas chủ trương đó là, ngay lúc nhập Thánh Đạo, sau khi thực hành pháp. Hai trong số mười trời buộc (*samyojana*) (tức thân kiến và hoài nghi) không còn có thể bộc phát được nơi một người đắc thủ được "Dự Lưu Đạo"- có nghĩa là con người đó đã trở thành Đáng Nhập Lưu.^[32] Sakavadin đã nêu vấn đề về một trong số những người như vậy. Phái đối nghịch đồng ý tán thành, bởi vì ngay sát-na (*khana*) nhập Thánh Đạo, chẳng còn tà kiến nào có thể bộc phát nơi người đó được nữa.

Vì nơi Đáng Nhập Lưu tà kiến đã được loại bỏ, còn nơi người đắc thủ được Đạo Nhập Lưu thì chưa hẳn là như vậy. Chính vì thế Sakavadin đặt câu hỏi: "Một người đạt được Đạo Nhập Lưu có phải là đáng đã nhập lưu hay không?" Đây cũng là phương pháp dùng để đặt câu hỏi liên quan đến nghi vấn mà thôi. Trong câu hỏi liên quan thành kiến tiềm ẩn (*dittthānusaṃyā*). (phái đối nghịch) bác bỏ: "Không, không phải thế" vì (phái đối nghịch) tin rằng còn có những hạng người có những khuynh hướng tiềm ẩn ô nhiễm như vậy.

Trong câu hỏi liên quan đến niềm tin về nghi thức và giới luật thuần túy, (phái đối nghịch) bác bỏ, vì không nhận ra cái ảnh hưởng (lan truyền) của giới luật và nghi thức thuần túy. Quan điểm của (phái đối nghịch) là sự bùng phát các ô nhiễm đó đã bị dẹp tan.

Trong câu hỏi: "Một người như vậy có phát triển được Thánh Đạo hay không?" (phái đối nghịch) cũng bác bỏ lý do là vì một con người như vậy không thể phát triển được Thánh Đạo, trong khi đó (phái đối nghịch) lại đang từng giây từng phút tu luyện Thánh Đạo.

Trong câu hỏi bắt đầu với "Bằng cách chủ trương không có Thánh Đạo" v.v... (phái đối nghịch) bác bỏ, bởi vì họ đã loại bỏ Thánh Đạo đầu tiên. "Nếu họ từ bỏ vì Thánh Đạo không tồn tại thì một người đạt đến giai đoạn tiếp theo, cũng sẽ loại bỏ toàn bộ (Bát chánh đạo) hết." vì chủ trương như vậy (phái đối nghịch) đặt câu hỏi: "Liệu những điều này (tà kiến và nghi ngờ) có nổi dậy nơi (phái đối nghịch) nữa hay không?" Sakavadin đưa ra trả lời "không".

Điều còn lại để trở nên rõ ràng mọi nơi.

Điểm tranh luận liên quan đến "người thứ tám" kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: "Quyền (*Indriya*) của người giai thứ tám".

Quan điểm này của bộ phái Andharas chủ trương là: vào giai đoạn nhập (Sơ đạo) người đạt đến Bát Giải Thoát thấy mình trong qui trình đắc thủ, [68] nhưng chưa đạt đến (năm) Quyền.[33] Liên quan đến Quyền vừa nêu, Sakavadin liền hỏi: "Một con người như vậy (tức là "đắc thủ được Bát Giải Thoát") có được Tín quyền (*sadhiudriya*) hay không?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành. Nhưng khi được hỏi: "Liệu người đó đã có đức tin chưa?" Phái đối nghịch bác bỏ, nhận thấy rằng tấn quyền hoàn toàn khác với đức tin. Đây cũng là phương pháp đối với những gì còn lại.

Rồi những câu hỏi khác: "Phái đối nghịch có để ý, ai là người có Tuệ quyền (*paññindriya*) hay không? và những điều tương tự lại bắt đầu được đưa ra với quan điểm muốn giải thích rằng, vậy bất kỳ ai có Trí (tuệ giác) thì cũng có tuệ quyền và bất kỳ ai có đức tin, v.v... thì cũng có tấn quyền, v.v... Toàn bộ những điều này kèm theo với việc so sánh trong Kinh Phật đã làm rõ ý nghĩa đó.

Điểm tranh luận liên quan đến những "Quyền" của một người đã đạt đến "Bát Giải Thoát" kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: "Thiên nhãn" (*dibbacakkhu*).

Quan điểm của bộ phái Andharas và Sammitiyas cho là "con mắt trần tục" nhục nhãn (*mamsacakkhu*), là phương tiện (căn bản) của những hỗ trợ[34] khi nhập Tứ thiền, trở thành Thiên Nhãn. Liên quan đến những vấn đề này Sakavadin liền đưa ra câu hỏi: "Liệu mắt trần" v.v... Phái đối nghịch đồng ý tán thành. Lại nữa, khi được hỏi: "Mắt trần (trở thành) là thiên nhãn, và ngược lại?" Phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) nghĩ chỉ giống vậy thôi, chứ không phải như vậy.

Trong các câu hỏi: giống điều chi vậy?" v.v... (Phái đối nghịch) bác bỏ, vì thiếu bản chất đồng nhất nơi cả hai (con mắt). Trong câu hỏi bắt đầu với "Thế xét về khả năng, cả hai (con mắt) giống hệt nhau chăng?" xét về lãnh vực "cơ quan thị giác" cũng là khả năng của cả hai. Tuy nhiên mắt trần thì nhìn thấy các vật hữu hình, còn lãnh vực khả năng thiên nhãn lại gồm cả các đối tượng vô hình, rất tinh tế đồng thời còn nhìn xuyên suốt được cả các ngọn núi v.v... trong trường hợp mắt thường thì không thể nhìn thấy được. Chính vì thế trong lãnh vực hoạt động cả hai không đồng nhất với nhau.

Khi được hỏi: "Chẳng lẽ phương tiện tạo (tư tưởng giác quan), cũng trở thành phương tiện tạo tư tưởng siêu nhiên hay sao?" (Phái đối nghịch) bác bỏ, vì không muốn chấp nhận con mắt trần đồng nhất với thiên nhãn, chỉ đóng vai trò hỗ trợ cho mắt trần, và mắt trần cũng chẳng hỗ trợ gì cho thiên nhãn cả. Khi được hỏi trở lại, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành vì (phái đối nghịch) chấp nhận chính mắt trần đã tạo ra "thiên nhãn," vì thế mới có một câu: "Nguồn gốc mắt trần chính là cách thiên nhãn thể hiện." [69] và "thiên nhãn" khiến ta nhìn thấy bốn nguyên tố lớn (*mahābhūta*: đất, nước, gió, lửa) của vũ trụ sắc giới.

Khi được hỏi: "Vạn vật có được lòng tóm nơi sự hiện hữu các giác quan hay không?" v.v... (phái đối nghịch) bác bỏ, vì (phái đối nghịch) không chấp nhận mắt trần và thiên nhãn giống nhau (hay đồng nhất). Được hỏi trở lại, phái đối nghịch lại đồng ý tán thành, vì phái đối nghịch nghĩ khi thiên nhãn phát sanh do nhập thiền (*Jhāna*) Sắc Giới, chính vì thế thiên nhãn có thể được coi như là sản phẩm thuộc cõi Sắc Giới."

Khi được hỏi: "Vạn vật được gồm tóm nơi cõi Sắc Giới, như vậy vạn vật có được gồm tóm trong cõi Vô Sắc giới hay không?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì sau này đang khi phát triển, vào lúc đạt đến Cõi Vô Sắc Giới, ý thức về cõi Sắc Giới không tồn tại. Khi được hỏi trở lại, phái đối nghịch liền đồng ý tán thành, vì cho là khi tầm nhìn xuất hiện, (phái đối nghịch) nhìn thấy nơi vật thể hữu vi bốn danh uẩn thuộc Cõi Vô Sắc Giới. Phái đối nghịch bác bỏ, vì không chấp nhận vạn vật được gộp lại trong những cõi này lại trở thành vật "Không Được Gộp Lại." [35]

Thiên nhãn có nghĩa là phương tiện (hay cơ sở hay hỗ trợ) cho vạn vật hữu vi. Thiên nhãn cũng là phương tiện cho vạn vật siêu nhiên, hiểu theo nghĩa, thiên nhãn hỗ trợ cho vật thể giác quan, đồng thời cũng trở thành phương tiện của vật siêu nhiên xuất hiện.

Khi được hỏi: "Nhu vậy tồn tại hai loại quan sát có phải không? (hai "mắt") Phái đối nghịch bác bỏ vì, cho dù không chấp chủ trương một con mắt hiểu theo nghĩa này, lại xuất hiện nơi một người xem thiên nhân chỉ là phương tiện cho một vật thể, con mắt hiểu theo nghĩa đó không tồn tại. Khi được hỏi lại một lần nữa phái đối nghịch lại đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) cho là sự quan sát của mắt trần, là phương tiện cho một vật thể xuất hiện và tồn tại, đã trở thành thiên nhân.

Những gì còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận liên quan đến "Thiên Nhân" kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: "Thiên Nhĩ" (*dibbasota*).

Khi được hỏi: "Chỉ có một loại tai hay sao? Phái đối nghịch bác bỏ, vì thực sự đã đến có hai loại. Khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành, vì tai trần khi trở thành phương tiện cho một vật thể xuất hiện, liền trở thành "Thiên nhĩ."

Những gì còn lại được giải thích như ở trên. (ở mục Thiên Nhân)

Điểm tranh luận liên quan đến "Thiên Nhĩ" kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: "Trí thấy hạnh nghiệp chúng sanh (*Yathā kamūpagataññā*)."

Bằng cách suy xét nghiêm túc đoạn Kinh Phật sau: *Với "thiên nhân" được Thanh tịnh vượt hơn hẳn con mắt người trần phái đối nghịch nhận ra các hữu thể diệt và sinh... phái đối nghịch hiểu thấu đáo số mệnh các hữu thể đó dựa theo mệnh tiền kiếp của chúng*^[36] Một số người cho là Thiên Nhân chung qui chỉ là nhìn thấu đáo được nghiệp (thân phận hữu thể) dựa vào những tiền nghiệp của mình. Liên quan đến những vấn đề này, Sakavadin đặt vấn nạn và phái đối nghịch đồng ý tán thành. Khi được hỏi lại: "Vậy thì có phải chúng ta lưu ý đến chu kỳ nghiệp hay không?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì không hề tồn tại hai đối tượng (*ārammaṇa*: cảnh) trong một cái tâm bao giờ. Khi được hỏi trở lại, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành vì có nhiều kiểu suy nghĩ.

Còn nữa, khi người ta hỏi (phái đối nghịch), không để cho (phái đối nghịch) có cơ hội lảng tránh, "Liệu có việc kết hợp nào giữa hai xúc (phassa) xảy ra hay không?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ, Như vậy, ý nghĩa trong cấu trúc câu bắt đầu với câu: "Những hữu thể tốt lành này," v.v... nên được hiểu theo câu của người đã nhìn thấu đáo được nghiệp theo những tiền nghiệp của mình.

Sakavadin lại đặt câu hỏi : "Trưởng lão (Thera) Xá-lợi-phất (Sariputta) có hiểu thấu đáo số phận dựa theo tiền nghiệp của hữu thể hay không?"^[37] Đối với phái đối nghịch cho là vị Trưởng lão này đã phủ nhận "Thiên Nhân," vì có một số người, liên quan đến Trưởng lão Xá-lợi-phất, vì không luyện thiền quán để thâm nhập vào kiến thức sâu xa hơn vì quá tự mãn, không những chỉ bác bỏ những khả năng này, nhưng còn cho là ngài Trưởng lão không có được những khả năng đó. Mặt khác, họ còn đặt vấn đề: "Chính vì thế Trưởng lão Xá-lợi-phất không có được thiên nhân hay sao?" (Phái đối nghịch) bác bỏ. Khi được hỏi lại, phái đối nghịch lại đồng ý tán thành, vì nghĩ rằng vị Trưởng lão này đã có được toàn bộ những gì có thể có được với tư cách là một đệ tử hàng đầu. Đến đây để bác bỏ phái đối nghịch Sakavadin lại đặt câu hỏi: "Thế thì Trưởng lão Xá-lợi-phất không có được những khả năng đó hay sao?" v.v...

Trưởng lão đã thốt lên những kệ ngôn bởi vì ngài đã quyết tâm, không phải vì thiếu hiểu thấu đáo thuộc những kiến thức cao siêu. Tuy nhiên phái đối nghịch hiểu ý nghĩa của Sakavadin, và vì thế, theo quan điểm của phái đối nghịch, vị Trưởng lão này chỉ có hiểu biết thấu đáo về nghiệp theo tiền kiếp, nhưng không có thiên nhân. Chính vì thế phái đối nghịch lên tiếng: "Vì thế không nên cho là thiên nhân chung qui chỉ là tri thức thấu đáo về tiền kiếp.

Điểm tranh luận liên quan đến "Am hiểu thấu đáo số phận theo mệnh tiền kiếp." kết thúc tại đây.

X. Điểm tranh luận: "Những Thu Thúc Đạo Đức (*saṇvara*)."

[71] Sakavadin đặt câu hỏi "liên quan đến quan điểm của những người hiện đang cho là nơi các Chư Thiên, bắt đầu với nhóm Tam Thập Tam, vì họ không vi phạm năm thói vô đạo đức, thế nên điều đó

chứng tỏ Tự Thu Thúc tồn tại"[38] Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì nơi họ phái đối nghịch không phát hiện được bất kỳ điều sai phạm nào.

Rồi sau đó, vì tự thu thúc gồm cả những gì cần phải vận dụng đến việc thu thúc đạo đức. Sakavadin lại nêu câu hỏi liên quan đến tình hình thiếu vắng tự thu thúc. Phái đối nghịch bác bỏ, vì các vị Chư Thiên ... không có chủ trương sát sanh v.v... . "Họ có hiện diện nơi con người ta hay không?" v.v... đã được đề cập đến để chứng tỏ nếu có tự thu thúc, thì cũng có thể không có sát sanh và ngược lại.

Trong câu hỏi bắt đầu với "Liệu họ có thu thúc không sát sanh hay không?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì không thấy họ sát sanh bao giờ; phái đối nghịch bác bỏ vì không thấy có sát sanh xảy ra.

Câu hỏi được vận dụng phương pháp phủ định ý nghĩa đã quá rõ ràng.

Kết luận, Sakavadin chấp thuận câu hỏi: "Liệu các Chư Thiên không thực thi thu thúc đạo đức chẳng?" vì sau khi sát sanh, v.v... họ không tự thu thúc trở lại kể từ đó. Sau đó phái đối nghịch, vận dụng một mưu, liền hỏi, nếu không có tự thu thúc, thế thì "toàn bộ các Chư Thiên đều là những người sát sanh hay sao?" v.v..Sakavadin bác bỏ, vì các Chư Thiên không phạm phải những thói vô đạo đức đó. Phái đối nghịch căn cứ ngay câu nói đó, kết luận là, "như vậy, họ (Chư Thiên) không phạm phải điều đó", mà đưa ra một kết luận. Mệnh đề được thiết lập như vậy. Họ cho nắm lấy quan điểm chưa được thiết lập.

Điểm tranh luận liên quan đến "Những Thu Thúc Đạo Đức" kết thúc ở đây.

XI. Điểm tranh luận: "Cuộc Sống Vô Tướng (asañña)."

Về điểm này Sakavadin nêu những câu hỏi liên quan đến quan điểm của bộ phái Andhakas, một phần do họ đã nêu trích dẫn trong đoạn Kinh Phật sau đây: "*Tuệ giác [khi tái sanh] phát sinh từ những nhân duyên nghiệp tiền mệnh*[39] *mà ra*" một phần từ trích đoạn: "*Những vị Chư Thiên bị diệt khỏi nhóm đó ngay sau khi ý thức nổi lên*"[40] Họ tin rằng chẳng có người nào tái sanh mà không có ý thức đi kèm." Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Sau đó để chữa sai lầm này Sakavadin nói như sau: "Liệu có ý thức trong trường hợp đó hay không?" [72]v.v... Sakavadin hỏi thêm: "Như vậy người như vậy có ý thức trong cuộc sống không? liệu con người đó tiếp tục có ý thức liên tiếp từ lần tái sanh này sang lần tái sanh khác không?" v.v...

Toàn bộ vấn đề cần được hiểu theo ý nghĩa ghi trong kinh văn tiếp theo.

Điểm tranh luận liên quan đến "Cuộc Sống Vô Tướng" kết thúc ở đây.

XII. Điểm tranh luận: "Phi tướng phi phi tướng xứ (nevasaññānāsaññāyatana)".

Đến đây Sakavadin lại đặt câu hỏi liên quan đến bộ phái Andhakas, vẫn chủ trương điều này, do y cứ vào đoạn kinh: "*Những cõi ý thức chẳng tồn tại, mà vô thức cũng không.*"[41] Họ nghĩ là nói như vậy không đúng, chính nơi đó ý thức cũng đã hiện hữu.[42] Phái đối nghịch đồng ý tán thành điều này. Toàn bộ vấn đề khác nên được hiểu theo đúng như kinh văn.

Điểm tranh luận liên quan đến "[Cõi] chẳng có vô thức mà (vô thức) cũng chẳng tồn tại."

Đến đây kết thúc chương III.

-ooOoo-

Chương IV

I. Điểm tranh luận: "Liệu một cư sĩ có trở thành A-la-hán được không?" (gahisa arahāti)

Về điểm này Sakavadin đặt câu hỏi, liên quan đến quan điểm của bộ phái Uttarapathakas. Khi thấy rằng Yasa, con trai của một vị tộc trưởng, và một số người khác đã đạt đến bậc A-la-hán, đang khi vẫn còn sống giữa nơi hoàn cảnh trần tục. Họ chủ trương: Một cư sĩ có thể trở thành A-la-hán. Vậy

Sakavadin nêu câu hỏi: "Một cư sĩ có thể trở thành A-la-hán được không?" có nghĩa là: một cư sĩ buộc phải có vương mắc với những gông cùm cũng có thể trở thành A-la-hán được không?

Tuy nhiên, phái đối nghịch, không hiểu ý định của Ngài lại đồng ý, vì phái đối nghịch chỉ nhìn thấy toàn những cảnh đời thường. Thế thì một cư sĩ đang trong tình cảnh như vậy và không chỉ do hoàn cảnh bên ngoài, không thoát khỏi những gông cùm của người cư sĩ, ngay cả Đấng Thế Tôn cũng đã nói:

Dẫu rằng có hoan hỷ, trên đường chính trực mà tiến bước. Bình an và thuần thực trong lòng, nhờ giới luật, cuộc sống chính trực, kiềm chế không gây hại và hại đến sanh linh; thúc sự đó đáng brahman, ẩn sĩ, và Tỳ-khưu chân chính.

Để chứng minh phương pháp này "Có phải một vị A-la-hán chăng?" v.v... được bắt đầu. Toàn bộ vấn đề đã rõ ràng.

Điểm tranh luận liên quan đến "Liệu một cư sĩ có trở thành A-la-hán được không?" đến đây là kết thúc.

II. Điểm tranh luận: "Một người có thể thành A-la-hán khi vừa tục sinh".

Bằng cách nghiên cứu nghiêm túc trích đoạn sau: "*Một người không do cha mẹ hay họ hàng, mà sanh ra vào chốn trời cao và tại đó đã lu mờ đi một cách dứt khoát*"^[43] hay là, hoán chuyển ý nghĩa thành hoàn toàn lu mờ trong suốt nửa kỳ hạn thứ hai này.^[44] Trở thành lu mờ hoàn toàn do tái sanh. Một số người phái Uttarapathakas, chủ trương rằng ngay tại thời điểm tâm tục sinh thì người đó có thể trở thành A-la-hán. Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi, [74] và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Giờ đây, vì tâm tái sinh chỉ là điều trần tục và chúng ta không thể trở thành Đấng Dự Lưu (Sotapanna)^[45] v.v... một mình trở thành A-la-hán được. Chính vì thế để có thể chứng tỏ phương pháp này, "Chúng ta có thể trở thành Đấng Dự Lưu ngay vào thời điểm tâm tái tục hay không? v.v..."

Trong câu "có phải Xá-lợi-phất chăng?" v.v... được cho là với một quan điểm để đặt vấn đề cho là ngay cả một vị trưởng lão vĩ đại đã trở thành A-la-hán ngay vào lúc khởi đầu giai đoạn có được tâm tái tục. "Một người tìm kiếm tái sanh" có nghĩa là một người nhờ tâm tìm kiếm tái tục đã tìm ra được và phần đầu để được tái sanh, như vậy người đó ước muốn được tái sanh.

Những điều còn lại cũng đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận liên quan đến "tái sanh" kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: "Không vương phải nguyên nhân ô nhiễm (anāsava)."

Đến đây Sakavadin nêu vấn đề: "Nơi vị A-la-hán vương vấn đủ mọi thứ chăng?" v.v... Liên quan đến những người, như phái Uttarapathakas hiện chủ trương A-la-hán^[46] có vương phải điều này. Phái đối nghịch đồng ý tán thành. Để thuyết phục^[47] (phái đối nghịch) cho là vạn vật đều trống rỗng không lấy các nguyên nhân ô nhiễm làm Thánh Đạo v.v... câu hỏi "những điều đó có nổi lên nơi vị A-la-hán không? Điều này có phải là Thánh Đạo, Thánh Quả không?" được bắt đầu bàn bạc.

Khi được hỏi: "Con mắt có thoát khỏi những nguyên nhân ô nhiễm không? (phái đối nghịch) bác bỏ, vì đi ngược lại với bản chất (của con mắt). Khi được hỏi lại, phái đối nghịch lại đồng ý tán thành, vì nghĩ rằng một người (tự bản chất) không có bất kỳ nguyên nhân ô nhiễm nào. Trong câu hỏi liên quan đến áo cà sa phái đối nghịch hỏi: "(áo cà sa) có phải là dấu hiệu duy nhất cho thấy người đó (trống rỗng) không có những nguyên nhân ô nhiễm?" (Phái đối nghịch) bác bỏ, vì sợ chủ trương đi ngược lại với những đặc tính của một vị A-la-hán. Khi được hỏi lại (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành. Vì phái đối nghịch nghĩ, một người không còn nguyên nhân ô nhiễm thì có thể trở thành một người khác có những nguyên nhân ô nhiễm đó. Đây chính là phương pháp để trả lời hai câu hỏi này: "Nguyên nhân ô nhiễm không tồn tại hay sao? v.v... sau đó Sakavadin hỏi (phái đối nghịch): "Thế Thánh Đạo không có nguyên nhân ô nhiễm sao?" v.v... (Phái đối nghịch) đồng ý tán thành: "Đúng vậy" như vậy ý nghĩa nên được hiểu rõ ở mọi trường hợp.

Điểm tranh luận liên quan đến "không vương phải nguyên nhân ô nhiễm" kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: "Giữ lại Thánh quả" (*samannā gata*).

Có hai loại thành tích (siêu nhiên), cụ thể là, thành tích hiện hành và thành tích duy trì được vào lúc tái sanh nơi một cõi khác như ở: (cõi) Sắc Giới, và những [cõi] tương tự như vậy. Loại sau này vẫn tiếp tục (được giữ lại) tồn tại [75] cho đến chừng nào thành tích không phải cố gắng gì cả. Nhưng hiện nay bộ phái Uttarapathakas chẳng hạn, lại cho là ta cũng có thể duy trì được một số khả năng nhờ vào những thành tích quá khứ được coi như ta đã chiếm lãnh được một cách vĩnh viễn. Để thuyết phục họ chấp nhận chẳng có được những thành tích vĩnh viễn thuộc loại này, Sakavadin hỏi họ: "Vị A-la-hán có được phú cho toàn bộ Tứ Thánh quả không?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành liên quan đến những thành tích nêu trên.

Đến đây, để có thể thuyết phục phái đối nghịch (chấp nhận) như vậy: "Nếu theo bạn một vị A-la-hán được trang bị Tứ Thánh Quả như là Tứ Uẩn, rồi rồi cuộc cho là với Tứ Thánh Quả một vị A-la-hán được trong bị toàn bộ với bốn xúc có phải không?" v.v... được bắt đầu liệt kê ra. Phái đối nghịch bác bỏ toàn bộ những gì không thông qua bốn xúc, v.v... trong cùng một lúc. Đây chính là phương pháp cũng được dùng trong những câu hỏi liên quan đến Bậc Bất Lai v.v... Trong câu: "Một vị A-la-hán tu luyện[48] Thánh Quả quá khứ có nhập sơ đạo không?" Khi được hỏi lại: "có phải người đã nhập nhị thiền, không còn phát triển được những gì chưa chiếm được hay sao?" v.v... Để có thể chứng tỏ một người không thể đắc thủ được từ điều mình đã phát triển được. Có câu hỏi đặt ra là: "Vị A-la-hán có để vượt mất những thành tích có được hay không?" Sakavadin trả lời "Có đấy." Vì giống như những thành tích phạm, thiền *Jhāna* cũng có thể bị vượt mất do một qui trình ngược lại, bằng những điều ô nhiễm, loại bởi người đó khỏi Thánh Đạo siêu nhiên và đem những điều đó trở thành Thánh Quả, không giống như hành động gỡ bỏ đi hay đem lại những điều còn lại. Chính vì thế ý nghĩa này được giải thích trong câu hỏi "Vị A-la-hán có được trang bị với Tứ Thánh Quả hay không?" v.v...

Những điều còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận liên quan đến "[duy trì những] tài năng [đặc biệt] kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: "Một vị A-la-hán được phú cho Lục Xả Vô Ký"

Ý nghĩa được hiểu như sau: Một vị A-la-hán được phú cho sáu xả của sáu thức qua sáu môn (*dvāra*)[49], nhưng không thể nào thực hiện được toàn bộ sáu xả đó liên quan đến sáu môn cùng một lúc.[50]

Điểm tranh luận về "Lục Xả Vô Ký" nơi nhận thức giác quan kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: "Nhờ hành vi Giác Ngộ, Ta trở thành 'Đẳng Giác Ngộ'."

Ở đây từ "Bodhi" đồng nghĩa với (1) Tuệ giác hay bốn đạo tuệ quán; (2) tuệ giác toàn tri của Đức Phật. Và có một số người, như phái Uttarapathakas (vì không phân biệt được nhưng) cho là khi một vật được gọi là "trắng", do bề mặt vật thể có màu trắng, và đen khi bề mặt của vật đó có màu đen. Chính vì thế "hữu thể "Bodhi" có những điểm này điểm nọ là đặc tính của "Bodhi" hay là Giác Ngộ.[51] Liên quan đến những điểm này Sakavadin đặt câu hỏi và phản đối. Còn việc bác bỏ và chống đối lại thuộc những người khác.

Đối với câu hỏi: "Một người được Giác Ngộ chỉ nhờ vào những việc hành động giác ngộ của mình trong quá khứ hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ vì thấy thiếu vắng những điều giác ngộ đó ngay hiện tại, nằm trong những giai đoạn giác ngộ quá khứ đó. Khi được hỏi lại, lần thứ hai, phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì liên quan đến những việc giác ngộ trong quá khứ. Lại nữa, khi phái đối nghịch được hỏi: "Có phải chỉ bằng những việc đã làm trong quá khứ hay sao?[52] Phái đối nghịch bác bỏ, vì người đó chẳng có một nhiệm vụ nào thuộc loại đó cả. Lại nữa, khi được hỏi lại lần thứ hai, phái đối nghịch lại đồng ý tán thành, vì người giác ngộ thực hiện những nhiệm vụ phạm sự đưa đến giác ngộ và trong khi thực hành pháp người đó không có ảo tưởng trong đó. Những, không được tạo cơ may, khi phái đối nghịch được hỏi: "Liệu người đó có thấu hiểu được (chân đế) "Khổ" chưa?" và những điều tương tự, phái đối nghịch bác bỏ, vì thiếu thực hành pháp của phái đối nghịch.

Còn câu hỏi về (giác ngộ) tương lai, (phái đối nghịch) bác bỏ vì phận sự giác ngộ đó không có mặt ngay từ giây phút đầu, trong giây phút tuệ giác (hiểu biết) nhận ra được thánh đạo. Khi được hỏi trở lại, phái đối nghịch lại đồng ý tán thành vì, từ câu: "*Đấng được giác ngộ sẽ đi tới (vùng) Vương xá (Rajagaha)*". Phái đối nghịch suy nghĩ rằng mình đang ở vào trạng thái giác ngộ thông qua những giác ngộ trong tương lai. Khi được hỏi: "Liệu phái đối nghịch có tu luyện giác ngộ chăng? Phái đối nghịch bác bỏ, vì không có bất kỳ giây phút nào một việc như vậy diễn ra. Khi được hỏi tiếp, (phái đối nghịch) cho rằng: "Nếu phái đối nghịch không thực hiện luyện tập, phái đối nghịch không thể được coi là đã được giác ngộ. Chính vì phái đối nghịch phải hành động như vậy, chính vì thế phái đối nghịch đã làm như vậy." và như vậy phái đối nghịch đồng ý. Lại nữa, khi không có được bất kỳ cơ hội nào, khi được hỏi, phái đối nghịch đã bác bỏ.

Trong câu hỏi, đối với các giác ngộ hiện tại, ý nghĩa đã quá rõ ràng, cùng với mạch văn. Khi phái đối nghịch được hỏi và cân nhắc ba loại giác ngộ như là một và liên quan đến tính toàn tri: "Một người trở thành giác ngộ thông qua ba giác ngộ hay sao?" phái đối nghịch chấp nhận, - đây là điều thích hợp để đề cập đến. Còn nữa, khi được hỏi: "Liệu một người được giác ngộ thông qua ba điều đó hay sao?" phái đối nghịch bác bỏ, vì khi thiếu vắng cả ba điều đó thì sao.[77] Khi được hỏi tiếp theo, phái đối nghịch chấp nhận liên quan đến tính toàn năng trong quá khứ tương lai và hiện tại vì không có cơ hội nào nữa, khi được hỏi: "liệu (điều này xảy ra) liên tục? Liên miên không ngắt?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ.

"Nhưng không phải người đã đạt đến được giác ngộ, lại là người được giác ngộ sao?" đây là câu hỏi của phái đối nghịch. Sakavadin chấp nhận là đúng, vì thật là sai lầm nếu ta gọi một người nào đó là giác ngộ khi người đó không chứng đạt giác ngộ. Nhưng đối với câu hỏi: "Liệu không được giác ngộ, có giống như việc đạt đến giác ngộ chăng?" do sự liên tục của tuệ giác nhập thánh đạo, nhờ đó giác ngộ được nhận ra, xuất hiện, đối thủ chấp nhận là đúng, như là một qui định thuần túy mà thôi. (trả lời.) "Ngài là đấng giác ngộ." Vì không hiểu ý định của Sakavadin, phái đối nghịch theo đuổi quan điểm đó: "Nếu thế thì," v.v...

Đến đây để làm rõ việc xem xét thẩm định Sakavadin hỏi: Nếu một người nào đó, được gọi là giác ngộ, sau khi đã đạt được giác ngộ, thì "có phải nhờ việc giác ngộ, mà người này trở thành giác ngộ chăng?" ý nghĩa câu này là: Vì bảo đảm rằng, một người được gọi là giác ngộ, vì đã đạt đến được điều giác ngộ. Chính vì vậy, nhờ điều giác ngộ mà một người trở thành giác ngộ vậy.

"Việc đạt được giác ngộ" có nghĩa là, hiện trạng nổi lên liên tục giữa việc trôi sụt các hành vi giác ngộ, nổi lên rồi lại biến mất. Trong khi đó, giác ngộ có nghĩa là nhập Thánh Đạo. Phái đối nghịch không nhận ra cách phân biệt này, nên đồng ý tán thành. Sau đó, khi Sakavadin nêu câu hỏi: Hành vi giác ngộ có đồng nhất với việc đạt đến hiện trạng giác ngộ hay không?" Vì không có cơ hội để lên tiếng[53], (phái đối nghịch) đã phủ nhận.

Điểm tranh luận về "nhờ hành vi Giác Ngộ, ta trở thành "Người Giác Ngộ" kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Quan điểm của phái Uttarapathakas

Đề mục này cùng với hai bài thuyết pháp tiếp theo sau đây, bàn về quan điểm của phái Uttarapathakas (Phái Bắc tông). Tiếp theo, sau đây là điểm tranh luận về những điểm đặc trưng (đã đề cập đến ở trên). Từ một cách giải thích bất cần về đoạn Kinh Phật sau: "*Đối với người nào được phú bẩm cho phẩm chất là một người siêu phàm có hai sự nghiệp như sau,*[54] Một số người, tỷ như phái Uttarapathakas, chủ trương quan điểm cho rằng, một người được phú cho những biểu hiện đặc biệt của một vị Bồ-tát. Sakavadin đã lên tiếng đặt câu hỏi, đang khi đó phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Vì đấng Chuyển Luân Thánh Vương[55] (Hoàng đế hoàn vũ) cũng có thể là một vị Bồ-tát, hay cũng có khả năng chẳng phải là một vị Bồ-tát. Chính vì thế câu hỏi được đặt ra: "Có nhất thiết vị Chuyển Luân Thánh Vương phải là một vị Bồ-tát chăng?" v.v... (phái đối nghịch) bác bỏ liên quan đến trong thực tế đã có vị thực hiện công việc này mà chẳng phải là một vị Bồ-tát. Nhưng lại đồng ý tán thành liên quan đến con người đã thực sự là một vị Bồ-tát.[78] Kinh Phật còn nêu rõ "người nào được phú bẩm với ba mươi hai đặc trưng" và giống như điều được đề cập về những đặc điểm của một vị Bồ-tát. Quả thực trong lần tái sinh vừa qua Ngài đã là một Phật Nhân, còn ở những lần tái sinh trước đó, ngài là vị Chuyển Luân. Chính vì thế, ngay nơi điều đã được đạt tới, cũng như nếu điều đó chẳng đạt đến được.

Điểm tranh luận về những biểu hiện đặc biệt kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Bắt đầu được Bảo đảm. (*Nyam'okkhanti*) [\[56\]](#)

Liên quan đến bài tường thuật trong Kinh Ghatikara kể về Jotipala tham gia vào Tăng Đoàn [\[57\]](#), có một số người, tỷ như những người Andharas có ý tưởng cho là Vị Bồ-Tát (Đức Phật) đã chứng nhập Thánh đạo (assurance) và đã rất thích hợp với cuộc sống trong suốt thời gian hành pháp [\[58\]](#) nơi Tăng đoàn của Đức Phật Ca-diếp (Kassapa). Liên quan đến Sakavadin liền hỏi: "Liệu Vị Bồ-tát có chứng Thánh quả chăng? v.v... phái đối nghịch, chủ trương theo quan điểm của mình, liền đồng ý tán thành.

"Ở đây từ định luật (niyama) và phẩm vị tương đương với bốn A-la-hán đạo. Và chẳng có người nào khác hơn là vị Bồ-tát có thể nhập được Thánh đạo, lại được bền đỗ khi họ đã đạt đến Bạc Bát Lai thánh đức; bằng không thì vị Bồ-tát chỉ có thể là một Thánh đệ tử đạt đến bậc Đẳng Nhập Lưu mà thôi [\[59\]](#) và điều này chẳng hoàn toàn kém cỏi chút nào.

Có nhiều Đức Phật đã tiên tri: "Thanh niên là, sẽ trở thành một Phật Chánh Giác" đơn giản là nhờ khả năng an trú thiền quán của chính cậu trẻ. [\[60\]](#) Chính vì thế Sakavadin lại đặt câu hỏi tiếp: "Ngài chẳng đã phải là một vị Bồ-tát hay sao?" v.v.. Liên quan đến sự tồn tại trong tương lai, (phái đối nghịch) đã bác bỏ, nhưng với câu hỏi tiếp thì (phái đối nghịch) đã đồng ý tán thành. Âm chỉ đến cuộc sống của Jotipala. Thực chất điều này cũng là một phương pháp liên quan đến việc "đã trở thành đồ đệ của Đức Phật là như thế nào và những điều tương tự như vậy."

Còn về câu hỏi "Bạn có được biết qua truyền thuyết chăng?" (phái đối nghịch) bác bỏ những thông tin liên quan đến truyền thuyết liên quan đến cuộc đời quá khứ [\[61\]](#) (của vị Bồ-tát) tức là Jotipala. Lời phát biểu "Còn đối với những nhân vật khác như là vị thầy của ngài" cũng được đề cập đến có liên quan đến *Alāra* và Ramaputta.

Đề chứng tỏ rằng "Trưởng lão Ananda" v.v... người đã nhập vào Tăng đoàn và trở thành đồ đệ. Trong khi đó, những người khác đã không nhập được vào Tăng đoàn đã không được như vậy. Một câu hỏi được đặt ra: "Một Thánh đệ tử có thể xuất hiện từ kiếp trước không?" Rồi một câu hỏi khác lại được đặt ra: Liệu một đồ đệ đã xuất hiện từ kiếp trước của người nào đó, lại có thể không trở thành đồ đệ nơi một kiếp nào đó sau này được không? Phái đối nghịch bác bỏ trên cơ sở cho là Đẳng Nhập Lưu, v.v... đều là đồ đệ mà ra cả.

Ý nghĩa những gì còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về gia nhập vào Tăng đoàn kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: Tài năng thiên phú [\[62\]](#)

Một số người, như phái Andhakas, chủ trương một người đang chứng Tứ đạo, vẫn liên quan đến những hạng người này. Sakavadin liền đặt câu hỏi, trong khi đó phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Điều còn lại ở đây nên được hiểu như đã được trình bày ở trên trong điểm tranh luận liên quan đến người phú bẩm cho toàn bộ Tứ Chánh quả.

Điểm tranh luận về tài năng thiên phú được kết thúc ở đây.

X. Điểm tranh luận: Việc trừ khử tất cả gông cùm (*Samyojana*).

Có một số người như phái Andhakas, cho là Bạc A-la-hán có nghĩa là việc trừ khử liên tục và vô số những gông cùm [\[63\]](#). Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đã đặt câu hỏi, đang khi đó phái đối nghịch thì đồng ý tán thành.

Còn nữa, khi phái đối nghịch được hỏi: "Toàn bộ các gông cùm có được trừ khử hết không?" (phái đối nghịch) đã bác bỏ liên quan đến việc trừ khử các gông cùm thuộc ba thánh đạo trước đó. Khi được hỏi lại lần thứ hai, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì việc trừ khử đó không thấy diễn ra nơi Tứ Thánh đạo. Phái đối nghịch bác bỏ vì có một sự trừ khử liên tục (toàn bộ những gông cùm) như trong trường

hợp học thuyết (tư hữu) cá nhân chủ trương, những điều còn lại nhờ Sơ Đạo. Phái đối nghịch cũng đồng ý tán thành, vì cũng có việc trừ khử đó mà không được báo trước diễn ra ở Tứ đạo.

Trong mọi tình huống đều có thể áp dụng phương pháp này.

Điểm tranh luận về việc trừ khử các gông cùm kết thúc ở đây.

Đến đây cũng kết thúc chương IV.

-ooOoo-

[1] xin đọc P. of. C. tr. 111

[2] Saddhamma-kusalo (Diệu Pháp Thiên)

[3] *Nlā., Soka (phiên khổ)* Chân đế đầu tiên trong "Tứ diệu đế."

[4] có bài đọc khác (đoạn tr. 56, fn. 1) abhikkama hình như hợp lý hơn là từ patikkama,- biên tập.

[5] nghĩa là, những khẩu hiệu của ba chân đế khác – ban biên tập.

[6] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara), v. 133 tt; xin đọc P. of C., tr. 123 hay là đẳng toàn tri (nanam)

[7] Tâm thức (bhavangacitta) nghĩa đen là tư tưởng (liên quan đến) bản hữu.

[8] P. of C., tr. 124.

[9] Kinh văn luật tạng I, 134

[10] Đối thoại Kinh ii. 175.

[11] P. of C., tr. 127

[12] Kinh Nipata, câu 962; Pháp Cú Kinh (Dhammapada) đoạn 239; được dịch trong P. of. C. tr. 130. 133.

[13] Điều then chốt của Tứ diệu đế.

[14] về nội dung của từ này, xin đọc P. of. C., tr. 133 fn. 1

[15] Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta), ii. 26; xin đọc P. of C. tr. 133, fn. 1.

[16] Cho đến nay *Diệt đế (nirodha)* trong Phật giáo chúng ta biết được không được hiểu một cách đúng đắn chỉ là một sự "chấm dứt". đây là một từ mang ý nghĩa nhân duyên mạnh mẽ – đánh dấu chấm hết. Xin xem "huỷ diệt"(destroy) "kết thúc"(ending) chỉ được sử dụng như một cách nhân duyên mà thôi. nhưng ý nghĩa hơi yếu một chút. Chúng ta cần một từ "đặt chấm hết" kết thúc một vấn đề" – Biên tập.

[17] P. of C., trang 136.

[18] Tương Ưng Bộ (Samyutta), v. 304 tt. kinh 15-24; xin đọc P. of C.. tr. 139.

[19] Hay là khả năng kiềm chế (indriyani)

[20] xin đọc Rhys Davids, Phật giáo Nguyên thủy (Early Buddhism), 49; Bà rhys Davids. Bàn về Phật giáo (xuất bản đầu tiên.) 69.

[21] Dhammasamgani, §§ 346-53.

[22] P. of C., tr, 114

[23] Khana có tác dụng có nghĩa là "cơ hội" – Ed.

[24] Evam ragassa vimuttim.... rất có thể đây là một sai lầm trong kinh văn. Ed.

[25] Ba điểm, "dâm dục, hận thù, và đần độn."

[26] Trong đoạn này chúng tôi định sử dụng từ "qui trình" nhưng một từ Pali duy nhất cho từ được là Pavatti, thì lại chưa được sử dụng lần nào cả. có một cảm nghĩ sau này là, trong cuốn Milind (xin đọc Những câu hỏi của Milinda do Bà Rhys Davids dịch tr. 52-55) Nhưng viễn cảnh nguyên tử ẩn độ bảo trùm trong từ *eka-desam*, chỉ trong một phần mà thôi. thật là thú vị nhận ra là "từ becoming" giữa hai ý nghĩa, is và is not đang phân đầu để được công nhận. Ed.

[27] Tâm (citta) cũng đồng nghĩa là một "ý nghĩ"

[28] Digha, I 84.

[29] Như trên. 83.

[30] Trong tiếng Pali chỉ một động từ thì trong tiếng Anh phải dùng tới hai động từ.

[31] nghĩa đen của từ "Eight-er" "Bát Giải Thoát". Người thứ tám là chỉ cho tâm đạo dự lưu.

[32] P. of C. tr. 146-7.

[33] Năm khả năng kiềm chế hay là năm khả năng giác quan là : Đức tin (saddha), Tinh tiến (viriya), Niệm (Sati) Định (samadhi). Tuệ (panna). xin đọc P. of C. tr. 148. fn. 2.

[34] -dhamm"upatthaddam. "hỗ trợ"

[35] xin xem Dhammasangani. §§ 583. 992; bên dưới XIV, 7.9.

[36] Digha I, 82; tác phẩm đối thoại I 91; P. of C., tr. 151 "Hạnh nghiệp = upaga, nghĩa đen là "tiên tới"

[37] Trưởng lão Kệ (Theragatha), câu 996 tt.

[38] P. of C., tr. 152.

[39] Tương Ưng Bộ kinh (Samyutta), ii. 2; Phân Biệt Du Già Luận (Vibhanga) 135 tt. P. of C. tr. 153

[40] Digha iii. 33; "trí tuệ (cõi tiềm thức (Vinnana)) và ý thức (sanna) được dùng ở đây là từ đồng nghĩa theo nghĩa rộng." – P. of C. tr. 153, fn. 4.

[41] Phân Biệt Du Già Luận (Vibhanga). tr. 421.

[42] P. of C. tr. 155

[43] Digha iii., 132, v.v...

[44] Tương Ưng Bộ (Samyutta), v. 201, v.v... Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) i. 233 tt. v.v. xin đọc P. of C. tr. 159, fn. 1.

[45] người đạt đến được giai đoạn đầu tiên trong Bát chánh đạo con gọi là Tu-Dà-Hườn.

[46] P. of C., tr. 160

[47] hay động viên (urge) hay khiển trách : Codana.

[48] vitivatto – vượt qua nổi, thoát khỏi.

[49] Tập chú giải (expositor), Phật tổ. I ch. 3 để liệt kê sáu của này xin xem Digha iii. 245. Trung Bộ (Majjhima) iii. 219

[50] xin đọc P. of C. tr. 163

[51] P. of C., tr. 164

[52] thuật ngữ ở đây ám chỉ từ *kata-karaniya*: làm điều gì phải làm, nói về một vị A-la-hán. – Ed.

[53] *Vacanokasam alabhanto*: - đây là một mệnh đề mang tính gợi ý.- Ed.

[54] *Digha*, iii 145 xin xem *Dialogues* ii, 13; *P. of C.*, tr. 166

[55] nghĩa đen là: Đấng lái bánh xe Luân Hồi.

[56] Nyiam"okkanti

[57] *Trung Bộ (Majjhima)* ii, 46 tt.; "Jotipala là một thanh niên Bà-la-môn, đi ngược lại với ước muốn của mình, Ghatikara, một người thợ gốm, đã dẫn cậu đến nghe Đức Phật Ca-diếp (Kassapa) thuyết pháp và đã trở thành một vị Tỳ-khưu. Đức Phật Cồ Đàm quả quyết rằng Jotipala đã là hiện thân của chính ngài ở tiền kiếp đó."– *P of C.*, Tr. 167, fn. 6

[58] Nghĩa đen, giảng giáo pháp. Ca-diếp (Kassapa) xuất hiện trước thời Đức Phật Cồ Đàm.

[59] *P of C.*, tr. 168.

[60] nt.

[61] *Trung Bộ (Majjhima)* i. tr. 80, 245.

[62] xin xem. ở trên Chương IV, iv

[63] *P. of C.*, tr. 172

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [00](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#)

Chân thành cảm ơn Thầy kheo Thiện Minh đã gửi tặng bản vi tính
(Bình Anson, 05-2004)

[\[Mục lục Vi Diệu Pháp\]](#)[\[Thư Mục chính\]](#)

updated: 25-05-2004

THERAVĀDA
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẠNG DIỆU PHÁP

Chú Giải
THUYẾT LUẬN SỰ
(*Kathāvatthupakkarana-Atthakathā*)

Biên dịch Việt ngữ: *Tỳ Kheo Thiện Minh*

Xin lưu ý: Cần có phông UnicodeViệt-Phạn [VU Times](#) cài vào máy để đọc các chữ Pāli.

Chương V

I. Điểm tranh luận: Giải Thoát (*vimutta*). [1]

[80] "Ở đây có bốn loại trí (hay tuệ giác: *ñāṇa*) gom lại thành tuệ (*vimutti ñāṇa*) giải thoát, gồm có Tuệ Quán (*vipassanā ñāṇa*), [2] (hay là thấy rõ: intuition) đạo Tuệ (*magga ñāṇa*), quả tuệ (*phala ñāṇa*) và tuệ phản nhân (*palibimba ñāṇa*) hay tuệ xem lại, Ảnh Tượng (*patibimba*) [3] Trong số bốn loại trí tuệ vừa nêu trên, kiến thức Tuệ Quán nghĩa là Tuệ giải thoát được coi là "giải thoát khỏi thường kiến, hoặc giả nhận thức vạn vật chỉ là vô thường mà thôi [4] (tỉ. nhận thức ngược lại)" Tuệ Đạo, chính là việc loại bỏ và từ bỏ (diệt dục) gây tác động đến Thánh Đạo; Tuệ Quả, được coi như an lạc do Thánh Quả đem lại; Tuệ phản khán chính là xem xét đến việc giải thoát thuần túy. Trong bốn loại Tuệ vừa nêu "chỉ có tuệ an lạc do Thánh Quả đem lại không được liệt kê vào Tuệ giải thoát." [5] Tuệ phản khán không thể gọi là đối tượng giải thoát được. [6]

Nhưng một số người, như phái Andhakas lại không thừa nhận, cho rằng chỉ có loại Tuệ quán mới hội đủ phẩm chất giải thoát, và họ đã chủ trương quan điểm một cách bừa bãi cho rằng bất kỳ tuệ giải thoát nào tự nó đều có phẩm chất giải thoát trong đó. Liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt vấn đề, trong khi đó phái đối nghịch lại đồng ý tán thành. Còn nữa, khi (phái đối nghịch) được hỏi lại: "Phải chăng bất kỳ Tuệ nào cũng có phẩm chất giải thoát sao?" v.v... (phái đối nghịch) lại bác bỏ liên quan đến Tuệ phản khán. v.v... Khi được hỏi: "Phải chăng tuệ của một người đã đạt đến Thánh Đạo, có được phẩm chất đó hay không?"-- (phái đối nghịch) bác bỏ, vì Tuệ đạo giúp giải thoát khỏi những nguyên nhân ô nhiễm (*anasava*).

Vậy thì đạo tuệ không phải là (kiến thức) một người đang sử dụng để tu luyện hầu thể hiện được Thánh Quả của Đấng Nhập Lưu, chính vì thế Tuệ đó không được gọi là Đạo tuệ. Vì thế cho nên để quả trách (phái đối nghịch) Sakavadin lại cho biết: "(Tuệ) của ai đang tiến bước để nhập Thánh Đạo đầu tiên," v.v... Như vậy, ý nghĩa vấn đề nên được hiểu như vậy trong mọi trường hợp.

Điểm tranh luận về Giải Thoát kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Tuệ của Bậc Vô học (*asekha*) [7].

Một số người, như phái Uttarapathakas (Bắc Tông), chủ trương quan điểm cho rằng những người có đạo tuệ, như ngài Ananda chẳng hạn, biết được tính chất siêu phàm của Đức Thế Tôn và như vậy họ cũng biết được ai là bậc vô học. [81] khi Sakavadin nêu câu hỏi, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành.

"Hãy nhìn xem"-- đây là điều nhắm tới những ai đã tự đạt đến tuệ giác họ đang theo đuổi. "Là người đó đã trở thành chuyên tánh (*yotrabhū*) [8]" v.v... được đề cập đến để chứng tỏ một người mới trong thời kỳ tu luyện Thánh Đạo sẽ không nhập thiền quán giống như những người đang trong thời kỳ cao hơn.

Qua câu phát biểu: "Bằng cách nào người có đạo tuệ, như Ngài Ananda chẳng hạn, biết được tính siêu phàm nơi Đức Thế Tôn?" phải đối nghịch chủ trương đạo tuệ liên quan đến những ai đã trở nên bậc vô học qua lời phát biểu: "Đức Thế Tôn là Bậc Vô học" Nhưng đây chẳng phải là kiến thức của một bậc vô học. Chính vì thế lời công bố trên tuy đã được thiết lập, nhưng lại không có cơ sở.

Điểm tranh luận về kiến thức của một bậc vô học kết thúc ở đây.

III. Điểm tranh luận: (nhận thức) sai lạc hay ảo giác (khi nhập thiền *Jhāna*).

Một số người, như phái Andhakas vẫn chủ trương cho là người nhập thiền thông qua đề mục đất và biết rõ đất, thì Tuệ có được (do nhận thức việc đó) được gọi là (nhận thức) sai lạc (*viparīta*).^[9] Liên quan đến những người này, Sakavadin đặt nghi vấn, phải đối nghịch lại đồng ý tán thành.

Phái đối nghịch cho rằng: "Ấn tượng nổi lên nhờ đề mục đất, không phải là đất. Ở đây chúng ta ý thức được đối tượng tri giác (hay nhận thức) về đất, vì thế tri thức hiểu biết (của phái đối nghịch) được gọi là kiến thức lão luyện. Đây là điều (phái đối nghịch) nhắm tới.

Sau đó có lời nói rằng: "Vĩnh cửu xen lẫn với vô thường" v.v.. là lời Sakavadin nói nhằm thuyết phục (phái đối nghịch) như sau: Từ "đề mục đất (hay thế gian)" "có thể được hiểu là tính đặc trưng phân mở rộng ấn tượng đất, một đối tượng tri thức (hay khái niệm) mang bản chất ảo giác.^[10] Về những đặc trưng trên, nhận thức đối tượng tri thức (hay khái niệm) về trái đất không thể gọi là tri thức lão luyện uyên bác được. Nhìn nhận "vĩnh cửu xen lẫn với vô thường" thực sự là một sự xuyên tạc sự thật, v.v...^[11] Còn gì khác hơn ngoài những điều vừa nêu trên? Phái đối nghịch bác bỏ vì không có dấu hiệu "xuyên tạc nào cả," nhưng (phái đối nghịch) đồng ý tán thành đối tượng tri giác (hay khái niệm) về trái đất.

Lời diễn đạt "thành tố (uẩn)" liên quan đến những người có được kiến thức sâu rộng.

Đối với những câu hỏi: "Phải chăng vị A-la-hán cũng có loại ảo giác này?" v.v... (phái đối nghịch) bác bỏ, vì không thấy có dấu hiệu sai lạc nào; (đôi thủ) đồng ý tán thành liên quan đến đề mục đất. "Phải chăng (phái đối nghịch) coi mọi sự đều là "đất" cả hay sao?" Có nghĩa là "phải chăng phái đối nghịch coi mọi sự đều mang dấu ấn trái đất được tác tạo một cách tài tình. [82] Mọi sự đều là "đất" cả hay sao? Vì chẳng tồn tại điều gì như vậy, thế nên Sakavadin bác bỏ.

Sau đó Sakavadin lên tiếng hỏi: "Trái đất không tồn tại hay sao? Không ai có thể nhập thiền *Jhāna* chỉ bằng cách tưởng niệm đề mục đất thôi sao?" Phái đối nghịch muốn nói: "Phải chăng không tồn tại một đối tượng tri thức (hay khái niệm) về đất hay sao?" Phải chăng có ai lại nhập thiền *Jhāna* chỉ bằng cách tưởng niệm đề mục đất chẳng phải là gió, lửa, mà chỉ là đất thôi sao? "Thực sự đất vẫn tồn tại một cách khách quan (ở đó)" v.v... Nếu như (đất) tồn tại thực sự một cách khách quan, thì việc nhập Thiền *Jhāna* thông qua ý thức về (đất), như một thực tại hiện thực, thì nhận thức này quả sai lạc.

Để chứng tỏ, khi đã nhập Níp-bàn cũng vậy, việc đảo ngược và loại bỏ toàn bộ nhận thức Thánh Đạo là sai lầm, điều này chứng tỏ Níp-bàn là có thực.

Điểm tranh luận về nhận thức lầm lạc kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Thánh Đạo Nhất Định (*niyāma*) (Assurance).

Có một số người, như phái Uttarapathakas, chủ trương quan điểm cho rằng "vì Đức Thế Tôn nói bất kỳ ai sẽ gia nhập Thánh Đạo Bảo Đảm đều có thể thâm nhập vào (nhận thức được) "Chân Đế,^[12]" chính vì thế chỉ có phạm nhân bình thường mới không chắc nắm được ảo giác (tuệ giác) đạo hạnh tu trì cần thiết để thâm nhập (chân đế). Liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt vấn đề: "Phải chăng có người nào đó không nắm chắc được (kiến thức đó) hay sao? v.v..."

Ở đây Bảo Đảm của phái đối nghịch là một từ đồng nghĩa với Thánh Đạo [dẫn đến bậc A-la-hán]. Chính vì thế cụm từ "để thâm nhập vào bảo đảm" có nghĩa là thâm nhập được Thánh Đạo, tiến tới Thánh Đạo. Phái đối nghịch đồng ý tán thành liên quan đến tuệ quán của một người sau khi đã nhận thức rõ điều Đức Thế Tôn phán đoán người đó có khả năng.

Để làm rõ lời khẳng định của phái đối nghịch là sai, Sakavadin đặt câu hỏi ngược lại: "Có ai dám chắc có được Bảo Đảm (Thánh Đạo) hay không? v.v... Ở đây vì (phái đối nghịch) đã bác bỏ câu hỏi đầu tiên, vì bất kỳ kẻ nào có được Bảo Đảm (tức Thánh Đạo) nhờ tu luyện Thánh Đạo, không cần phải có kiến thức nhập Thánh Đạo. Còn đối với câu hỏi thứ hai, (phái đối nghịch) chấp nhận vì bất kỳ ai (đã có bảo đảm chắc phái đối nghịch hay Thánh Đạo) thì không cần đến kiến thức. Trong câu hỏi thứ ba, (phái đối nghịch) bác bỏ câu hỏi thăm vấn cho là: "Phải chăng chẳng có người nào lại không có Bảo Đảm chắc được (hay Chánh Đạo?" v.v... Vì đây là điều đi ngược lại với mệnh đề (phái đối nghịch) đã đưa ra.

Còn nữa, trong câu hỏi đầu tiên, một điểm thứ tư được nghiên cứu kỹ lưỡng, ba điểm thăm vấn đi theo chiều hướng "Phải chăng có người nào đó không nắm được Bảo Đảm chắc (thiền quán) nhập Thánh Đạo?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ câu thứ nhất "vì mục tiêu đầu tiên thuộc Thánh Đạo [83] không cần đến kiến thức cần thiết.[13] (Phái đối nghịch) chấp nhận câu hỏi thứ hai, vì (khi một người đã có được Bảo Đảm chắc phái đối nghịch) không cần đến (kiến thức nhập) Thánh Đạo nữa. (Phái đối nghịch) bác bỏ câu hỏi thứ ba, vì như vậy là đi ngược lại với chính (mệnh đề) phái đối nghịch đã đưa ra.

Còn nữa, sau khi phân chia câu hỏi thứ nhất thành tám phần có ba điểm thăm tra bằng cách nêu câu hỏi, "Phải chăng có người nào đó không nắm chắc thiền quán lại không dẫn đến Chánh Đạo Bảo Đảm chẳng v.v... ? ý nghĩa nên được hiểu như đã giải thích ở trên.

Còn nữa, sau khi phân chia câu hỏi thứ nhất thành mười phần, dựa vào đó lại có đến mười điểm thăm tra, cụ thể là, "Có tồn tại Chánh Đạo Bảo Đảm hay không?" v.v...

Trong trường hợp đó vì kiến thức nhập Thánh Đạo Bảo Đảm chắc phái đối nghịch" có nghĩa là kiến thức Thánh Đạo, chính vì thế "Thánh Đạo Bảo Đảm có tồn tại chẳng?" là vấn nạn đã được nêu lên liên quan đến vấn đề này. Tuy nhiên, (phái đối nghịch) bác bỏ, khi khẳng định: "Có chánh đạo bảo đảm." Nhưng vẫn đồng ý tán thành khi khẳng định: "Cũng còn gồm cả kiến thức nữa."

Đây chính là phương pháp Chánh Niệm và những gì còn lại. Ý nghĩa phương pháp ngược lại đã quá rõ ràng.

"Phải chăng có người nào đó mới chỉ đạt đến giai đoạn chuyển tánh đầu tiên về chuyển tánh (gotrabhuno) [tức là Thiền quán Thánh Đạo bậc một]? v.v... : - điều này được nêu lên để chứng tỏ rằng (chúng ta) không thể đắc thủ được gì một khi chưa vượt tới được. "Đức Thế Tôn biết rõ điều đó" nghĩa là (Đức Thế Tôn) biết nhờ chính sức mạnh thiền quán của ngài. Thực vậy, không cần đến tuệ giác của (phái đối nghịch) để nhập Thánh Đạo bảo đảm. Chính vì thế mệnh đề của (phái đối nghịch), cho dù được thiết lập vì lý do này vẫn chưa được chứng minh.

Điểm tranh luận về bảo đảm kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Tuệ Phân tích (*Pati Sambhidā*).

Có một số người, như phái Andhakas, cho rằng "đối với bậc Thánh (Ariya) bất kỳ loại tuệ nào có được, đều thuộc siêu phàm cả; họ còn chủ trương toàn bộ tuệ đều là tuệ phân tích.[14] Liên quan đến vấn đề này, Sakavadin nêu nghi vấn, trong khi đó phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Về phần những thăm tra tuệ biến chế định, (phái đối nghịch) bác bỏ, điều liên quan đến tuệ về những ấn chứng của người đã nhập thiền. Tuy nhiên (phái đối nghịch) đồng ý tán thành kiến thức biện chứng. [15] Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng mọi người trên đời này đều có tuệ biến chế định hay sao?" v.v... (phái đối nghịch) đồng ý tán thành trong trường hợp họ là những phàm nhân bình thường. Tuy nhiên, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành tuệ của bậc thánh. Còn đối với việc thăm tra toàn bộ những khái niệm, (phái đối nghịch) bác bỏ liên quan đến vấn nạn về thành tích của một người đã đạt được khi nhập Thiền *Jhāna*. Tuy nhiên, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành đối với những việc siêu phàm.

"Thành tích của một người nhập thiền" v.v... cần phải được thăm tra lại: Phải chăng toàn bộ nhận thức rõ ràng diễn ra trong trường hợp này đều thuộc dạng phân tích cả hay sao? [84] Chính vì toàn bộ nhận thức rõ ràng chỉ thuộc dạng phân tích được, chính vì thế, lấy cố đặc tính đồng nhất trong từ "toàn bộ" đó (phái đối nghịch) liền xác minh toàn bộ kiến thức đều thuộc dạng đó (phân tích được).

Điểm tranh luận về tuệ phân tích kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Phàm tuệ hay tục trí (*sammantiñña*). [16]

Chân đế gồm hai loại là: Tục đế (*Sammatisacca*) và Chân đế (*Ariyasacca*). Nhưng một số người, như phái Andhakas không chấp nhận cách phân biệt như vậy, và chủ trương, qua tính thống nhất của từ "chân đế" phàm tuệ chỉ có thực nơi đối tượng của nó mà thôi. Vì cho là họ sai lầm khi nói như vậy, điểm tranh luận này bắt đầu thanh lọc nguyên lý sai lệch (không đúng đắn này).

Về điểm này, phái đối nghịch liền hỏi: "Chẳng nên cho là như vậy sao?" v.v..Sakavadin chấp nhận liên quan đến ý nghĩa Thánh đế.

Về "Tục đế" có một câu thuộc vị trí cách, và mang ý nghĩa là "hãy đi đến thỏa thuận" hay "hãy tách ra khỏi chân đế đó" có nghĩa là phàm tuệ.

Sakavadin hỏi lại: "Phải chăng tục đế chỉ có đối tượng là chân đế thôi sao?" phái đối nghịch chấp nhận. Rồi Sakavadin lại hỏi: "phải chăng điều đó chính là đối tượng tục đế hay sao?" v.v... để có thể thuyết phục (phái đối nghịch) như: Nếu tục đế chỉ lấy chân lý làm đối tượng thì đối tượng đó có được hiểu là sự kiện và bản chất "Khô" hay không? v.v...

Điểm tranh luận về tục trí kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Đối tượng tâm linh (*cittāramaṇa*).

Một số người, như phái Andhakas, vẫn chủ trương cho là khả năng biết được (đọc được) những tư tưởng của người khác chỉ là cái tâm một đối tượng mà thôi. Họ suy diễn từ câu nói [kỹ thuật] sau "khả năng thâm nhập vào qui trình suy tư [Tâm của người khác.]" [17] chỉ liên quan đến tư tưởng mà thôi. Sakavadin đặt câu hỏi, đang khi phái đối nghịch lại đồng ý tán thành.

Đến đây ai thấy rõ "ý thức bị Ái dục khống chế" v.v... thì coi ái dục v.v... là đối tượng của mình. Chính vì thế mới có câu "Thế chẳng có người nào..." v.v... được đưa ra, để có thuyết phục ta chẳng nên coi thiền quán thuần túy chỉ có suy tư làm đối tượng duy nhất mà thôi.

"Xúc (*Phassa*) được coi là một đối tượng" có nghĩa là vì đối tượng chỉ được biết dưới dạng một tiếp xúc mà thôi. Đây cũng chính là phương pháp được sử dụng trong câu, "cảm thọ (*vedanā*) cũng là đối tượng," như những gì còn lại.

Còn nữa, khi được hỏi: "Phải chăng không nên cho là [85] tuệ giác có được tiếp xúc làm đối tượng [lại xuất hiện nhận thức tư tưởng hay sao?" đối tượng] đồng ý tán thành, vì khi một người nào đó cân nhắc về đặc tính giao tiếp như là giao tiếp thuần túy, người đó chỉ lấy giao tiếp làm đối tượng tâm linh [18] mà thôi. Nhưng khi được hỏi lại: "Nhưng chẳng phải tuệ nhận thức rõ gồm có cả việc nhận thức rõ qui trình tiếp xúc hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì chẳng có đoạn Kinh Phật nào đã động đến điều này cả. Đây cũng là một phương pháp liên quan đến cảm thọ v.v...

Đến đây, để thiết lập được quan điểm sau khi chứng minh những lý do nhờ đó những mệnh đề được tuân tự căn cứ vào đó, (phái đối nghịch) liền hỏi: "Phải chăng tuệ nhận thức rõ, lại phải giới hạn nơi một phần qui trình suy tư [của người khác]?" v.v..Nhưng quan điểm này cho dù được thiết lập do câu nói hướng về đó lại không được chứng minh rõ ràng.

Điểm tranh luận về đối tượng tâm linh kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Hiểu biết Tương Lai.

Tương lai, bao gồm cả những gì sắp xảy ra gần đây và cả những gì chưa xảy ra trong một tương lai gần. Liên quan đến ý tưởng thứ nhất, thì chẳng có cái gọi là trí tuyệt đối, mà chỉ có cái được gộp lại trong một đường hướng hoặc một giây phút tri thức [19] duy nhất. Nhưng có một số người, như phái Andhakas lại cho là trí thuộc bất kỳ một phần tương lai nhỏ nào cũng có thể diễn ra. Liên quan những quan điểm này, Sakavadin đã nêu câu hỏi, trong khi đó phái đối nghịch lại đồng ý tán thành.

Để có thuyết phục phái đối nghịch là "Theo bạn (tức phái đối nghịch), nếu ta biết rõ (bất kỳ một phần nhỏ tương lai nào đó), liệu chúng ta có nắm được tương lai gần qua hiểu biết được cội nguồn[20] (tương lai) không? v.v..Sakavadin lại đặt câu hỏi: "Phải chăng chúng ta có khả năng biết tương lai qua nắm được cội nguồn (tương lai) không? v.v...

Ở đây "thông qua cội nguồn" và toàn bộ những gì còn lại đều đồng nghĩa với nguyên nhân[21] "Nguyên nhân chính là điều tạo ra một kết quả nào đó. (Nguyên nhân) này chính là "cội nguồn" có nghĩa là trong đó nguyên nhân đóng vai một nguồn mạch, một cơ sở. Tương tự như vậy đây còn là "nhân duyên" (hetu) [22] vì nó tỏa ra, tiếp tục (công việc). Cũng vậy (nhân duyên) còn được gọi là "nguyên nhân"[23] hiểu theo nghĩa là (nguyên nhân đó) tạo ra, định đoạt, như thế các từ: "đảm đương trọng trách." (nguyên nhân) ở đây còn là "duyên khởi"[24] vì từ đó (nguyên nhân) được tạo ra. Cũng còn được gọi là "nguồn gốc[25]" vì từ đó phát xuất ra. (Nguyên nhân) cũng còn là "cội nguồn"[26] vì nó làm xuất hiện, làm nổi lên. (nguyên nhân) cũng còn được gọi là "điểm tựa"[27] hiểu theo nghĩa nó được làm đối tượng[28]. Cũng vậy (nguyên nhân) còn được gọi là mối "tương quan"[29] hiểu theo nghĩa dựa trên cơ sở đó nó xuất hiện"đồng thời còn được gọi là "tập khởi"[30] vì từ đó nó phát xuất.

[86] Vì không thể biết ý thức trực tiếp qua những phương thức này, chính vì vậy phái đối nghịch bác bỏ: "không phải thế". Trong câu: "Như vậy chúng ta phải biết làm sao tương lai không có tương quan với nguyên nhân, cơ sở, và gần gũi trực tiếp với ý thức hiểu theo nghĩa gì, ta chỉ biết được những điều căn bản qua tương quan nguyên nhân mà thôi. Đây còn là phương pháp được áp dụng nơi những gì còn lại.

Để chứng tỏ một cách tương tự một phần tương lai chưa được biết đến. "có ai ở trong giai đoạn lão luyện?" v.v... được đề cập đến. Đoạn Kinh Phật: "Đối với Pataliputta"[31] v.v... đã được đưa vào để chứng tỏ phần tương lai đó cũng đã được biết đến. Nhưng vì đây không phải là chứng cứ của tuệ giác nơi toàn bộ những phần tương lai, chính vì thế nó không được viện dẫn như là một bằng chứng.

Điểm tranh luận về hiểu biết tương lai kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: Trí hiện tại.

"Vì có những ý kiến cho là: - "*Khi toàn bộ hiện tượng được nhận ra chỉ là vô thường cả, chính thiên quán, vì cũng là một hiện tượng nên cũng được coi như là vô thường*, có một số người Andhakas, lại chủ trương cho là trí về toàn bộ hiện tại, không có phân biệt gì cả"[32] Liên quan đến những người chủ trương như vậy Sakavadin đặt câu hỏi: "Có trí về hiện tại chăng?" phái đối nghịch chấp nhận điều này.

Bây giờ nếu có "toàn bộ" trí về hiện tại thông qua chính hiện tại, vì (hiện tại) phải được diễn ra ngay chính trong giây phút hiện tại. Điều này thực sự diễn ra như vậy, (có nghĩa là kiến thức về hiện tại) sẽ phải được biết đến bằng chính trí. Vì hai trí không thể xảy ra cùng một lúc [nơi cùng một chủ thể tự ý thức].

Để nhắc nhở[33]: "điều đó đã rõ phải không?" Sakavadin liền hỏi: "Bằng chính hành vi hiểu biết chăng?" Trong câu hỏi đầu tiên, phái đối nghịch bác bỏ. Không thể biết được cùng một hành vi hiểu biết. Tuy nhiên, đối với câu hỏi thứ hai, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì có sự liên tục tiếp diễn. Câu nói "đang khi tận mắt chứng kiến sự vô thường kế tiếp xảy ra" nghĩa là liệu chúng ta có nhận ra sự vô thường đó không? Đây chính là phương pháp thiên quán "liệu chúng ta có khám phá đối tượng trí nhờ hành vi ý thức chăng?" và điều còn lại. Để cản trở (phái đối nghịch) không có được cơ hội giả đò, "Phải chăng ta chạm tới tiếp xúc qua tiếp xúc chăng?" v.v...

Tuy nhiên để thiết lập một mệnh đề, phái đối nghịch đặt câu hỏi: "[87] "Phải chăng toàn bộ sự việc chỉ là hiện tượng thôi sao?" v.v... Sakavadin đồng ý tán thành cho là trí đó không thể nhận ra được như là một hành vi trí ý thức, cũng chẳng phải do đối tượng trí. Chính vì thế mệnh đề của (phái đối nghịch) tuy được thiết lập, nhưng không đứng vững được.

Điểm tranh luận về trí hiện tại kết thúc tại đây.

X. Điểm tranh luận: Tuệ Quả (phalañāṇa).

Một số người, như phái Andhakas chủ trương, vì có người cho là "cả Đức Phật và các đồ đệ của ngài đã dạy chúng sanh chân lý đạt đến Thánh Quả, Thánh Đạo," tương tự như Đức Phật, các đồ đệ lại khẳng định hữu thể bất kỳ cũng đã đạt được Thánh Quả^[34]. Liên quan đến những điều này Sakavadin hỏi: "Phải chăng một đồ đệ bình thường cũng thực hiện được điều này hay sao?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Đến đây, nếu giống như Đức Phật, một đồ đệ cũng có thể đạt đến trí Thánh Quả, thì (đồ đệ) đó cũng có thể nhờ nhập thiền quán của chính mình mà biết được Thánh Quả của một Đấng Dự Lưu, để biết được đặc tính của Thánh Quả đó. Cụ thể là, "Một người như vậy sẽ chỉ phải tái sinh một lần mà thôi" và rồi sẽ di chuyển từ gia đình này đến gia đình khác nơi nhiều cõi khác nhau. Người đó sẽ chẳng phải tái sanh quá bảy lần." Để cổ thuyết phục Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng một đồ đệ cũng như vậy sao? Đồ đệ đó có thể đề ra được tính chất đặc biệt nơi mỗi thánh quả không?" Phái đối nghịch bác bỏ điều này.

Bởi vì một đồ đệ có đạt được trí Thánh Quả, chính vì thế "Phải chăng một đồ đệ cũng thành thạo (hiểu biết Thánh Quả của) người khác không?" v.v... điều này được nêu lên để truy tìm những nguyên nhân. Ở đây ta phải hiểu như sau: Đấng Toàn Giác rất hiểu rõ Thánh Quả người khác và họ còn biết được cả những mức độ phát triển Thánh Quả khác nhau nữa, nhờ vậy Ngài có thể khẳng định rằng: (Thánh Quả) có liên quan đến cõi đời này và điều này (tức Thánh quả) lại còn liên quan đến cả cõi đời sau nữa. Chính vì thế người nào hiểu rõ (về kiến thức liên quan) tới tư tưởng của người khác, người đó có thể biết được nhiều hạng chúng sanh khác nhau đắc thủ được Thánh quả này Thánh Quả nọ nhờ tư tưởng này tư tưởng nọ. Phải chăng một đồ đệ cũng có được tài khéo như vậy về (kiến thức liên quan đến suy nghĩ của người khác như vậy không?"

"Phải chăng Thánh Thỉnh Văn có khái niệm gì về các Uẩn chẳng?" v.v... có nghĩa là, giống như Đức Phật, nếu một Thánh Thỉnh Văn biết được Thánh quả, thì vị đó cũng có thể biết được các khái niệm này. Điều này được nêu lên để thuyết phục: "Phải chăng Thánh Thỉnh Văn có được trí đó hay không? Liệu ngài có hiểu và phổ biến cho người khác biết những khái niệm đó bằng chính khả năng của mình hay không?" [88] Liệu Thánh Thỉnh Văn có phải là người biết rõ sự thái quá hay bất cập các quyền không?" v.v... đã được nêu lên để cổ gắng thuyết phục. "Giống như Đức Phật, nếu Thánh Thỉnh Văn hiểu rõ về thánh quả, thì các Bậc Toàn Giác khác cũng sẽ làm được như vậy. Rồi sau đó Thánh Thỉnh Văn chính là một người thắng phái đối nghịch. Đây chắc hẳn là phương pháp có liên quan đến câu hỏi "Phải chăng Thánh Thỉnh Văn đó sẽ trở thành nhân duyên để Thánh Đạo xuất hiện ở những nơi Thánh Đạo đó chưa tồn tại? v.v..."

Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng Thánh Thỉnh Văn có trí đó?" (phái đối nghịch) bác bỏ cho là, một Thánh Thỉnh Văn cho dù là vô minh, hay thiếu trí, cũng có thể cung cấp chi tiết (về thành tích của người khác). Hơn nữa, giống Phật Toàn Giác khác, Thánh Thỉnh Văn đó không thể có trí về Thánh Quả. Chính vì thế ý kiến của phái đối nghịch không được thiết lập.

Điểm tranh luận về Tuệ Thánh Quả của người khác kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc luôn chương V cùng với đại chương thứ năm mươi.

-ooOoo-

Chương VI

I. Điểm tranh luận: Định luật chắc chắn (*niyāma*). ^[35]

[89] Trong cụm từ: "Có khả năng Nhập Định luật chắc chắn, là tốt điểm muôn vật tốt lành^[36], đây chính là ý nghĩa Thánh Đạo, Thánh Quả. Nhưng vì khi một người nào đó đã đạt đến Thánh Đạo đó chắc phái đối nghịch được bảo đảm, ngay cả nếu như Thánh Đạo đó [đối với người đó] đã nổi lên và đến chỗ kết thúc, chính vì thế có ý kiến cho rằng, trong số những người phái Andhakas chẳng hạn, điều bảo đảm này là vô vi, xét dưới góc độ vĩnh cửu.^[37] Liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi, đang khi đó phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Đến đây "Phải chăng Định luật chắc chắn là Níp-bàn?" v.v... lại được đặt thành vấn đề, để có thể làm rõ vấn đề này, nếu như Định luật chắc chắn này là vô vi, thì như vậy cũng phải là một loại vô vi gì đó. Ý

nghĩa câu hỏi mang tính so sánh này xem ra khá rõ ràng.

"Phải chăng có người nào đó?" v.v... lại được nêu lên để giải thích Định luật chắc chắn này hay không là vô vi. Đối với câu hỏi: "Phải chăng Thánh đạo A-la-hán là vô vi? Phái đối nghịch bác bỏ. "Vì rõ ràng điều này có khởi đầu và kết thúc."[\[38\]](#) Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng Định luật chắc chắn là có nguyên nhân (hay hữu vi)?" (phái đối nghịch) cũng bác bỏ, vì Định luật chắc chắn đó thực sự tồn tại, ngay cả khi Thánh đạo đã kết thúc. Trong câu hỏi "Phải chăng Định luật chắc chắn bắt đầu từ lúc Nhập Lưu?" v.v... cả ở đây cũng vậy, ta nên hiểu theo ý nghĩa này ngay cả theo nghĩa bình thường và ngược lại. Khi được hỏi: "Phải chăng có tới năm loại vô vi?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì không tìm thấy bất kỳ đoạn Kinh Phật nào khẳng định có năm loại vô vi. Khi được hỏi lại một lần nữa, phái đối nghịch lại đồng ý tán thành vì[\[39\]](#) bốn giai đoạn bảo đảm đã hoàn tất, được gọi là Định luật chắc chắn và vì Níp-bàn lại là vô vi.

Vấn đề hiểu sai lạc về Định luật chắc chắn [\[40\]](#) được yêu cầu giải thích làm rõ và lý do tại sao chỉ có từ "Định luật chắc chắn" lại có thể gọi là vô vi một cách sai lầm như vậy.

Điểm tranh luận về Định luật chắc chắn được kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Luật duyên khởi (*Patīcassamuppāda*).

"Bởi vì lời của Đức Phật trong Chương bản về luật nhân quả có ghi: "Cho dù Đấng Như Lai (Tathagata) có xuất hiện hay không, luật duyên khởi này vẫn cứ tồn tại cố định"[\[41\]](#) v.v... [\[90\]](#) Một số người, như phái Pubbaseliyas và Mahimsasakas[\[42\]](#) chủ trương quan điểm cho là (luật) duyên khởi là vô vi.[\[43\]](#) Liên quan đến họ Sakavadin đặt nghi vấn, trong khi đó phái đối nghịch lại đồng ý tán thành.

Những câu hỏi như: "Phải chăng vô minh là vô vi?" và vấn đề còn được nêu để làm sáng tỏ xem vô minh và những vấn đề tương tự có liên quan đến vô vi hay không. Ý nghĩa chi phần (*aṅga*), được gọi là luật duyên khởi, được khẳng định trong Kinh *Vibhaṅga* về duyên khởi (*Patīcassamuppāda*)[\[44\]](#) "Chính do vô minh làm phát sinh những hành (tức tác nghiệp "karma")" v.v... được nhắc đến để hiểu rõ quan điểm trong đoạn Kinh Phật khẳng định như sau: do thẩm tra ý nghĩa đích thực về vạn vật, "Những gì được gọi là vạn vật hiện hữu cũng chỉ là "Quả" mà thôi."[\[45\]](#) Đây là ý nghĩa đích thực điều được nói đến ở trên cụ thể như sau, "nguyên tố này được coi là vật thể hiện hữu cũng chỉ là Quả, dấu chỉ hiện hữu nơi vạn vật cũng chính là Quả mà thôi," nguyên tố này không xuất hiện một mình ở bất kỳ đâu tách khỏi "vô minh," v.v... Hơn thế nữa, nguyên tố này còn là một tên khác đặt cho "vô minh" và những quan hệ nhân quả còn lại. Cho dù Đấng Như Lai (Tathagata) có nổi lên hay không, chính do vô minh làm xuất hiện những tác nghiệp (hệ số), v.v... và rồi ý thức và những gì còn cũng nổi lên. Chính vì thế trong mệnh đề "Do bởi vô minh nổi lên những hành hay những tác nghiệp (karma)," vạn vật hiện hữu cũng chính là những hậu quả (nghiệp chướng) ý muốn nói rằng, chính do nguyên nhân, vạn vật được ấn định là những hậu quả (nghiệp), và đáng về bề ngoài vạn vật cũng chính là những hậu quả (nghiệp) có nghĩa là, do nguyên nhân, qui định rõ vạn vật chính là hậu quả (nghiệp) -- ý muốn nói là vô minh.

Sakavadin đặt câu hỏi: Phải chăng (vô minh) lại là vô vi hay sao? và cả Níp-bàn cũng vậy sao? Theo quan điểm riêng của mình, phái đối nghịch đồng ý tán thành. Còn nữa, khi được hỏi : "Phải chăng cả hai đều là vô vi cả hay sao?" (Phái đối nghịch) bác bỏ vì đoạn Kinh Phật này không xác nhận điều này, dấu sao theo quan điểm của mình, (phái đối nghịch) vẫn đồng ý tán thành.

Trong những mệnh đề còn lại cũng vậy, vì đây là phương pháp. Đến đây cùng một phương pháp được giải thích như đã sử dụng ở trên.

Điểm tranh luận bản về luật duyên khởi kết thúc ở đây.

III. Điểm tranh luận: Tứ diệu đế (*Sacca*).

Vì có đoạn Kinh Phật cho rằng: "*Hỡi Chư vị Tỳ-khuru, Tứ diệu đế này thì đáng tin cậy (bền vững) và bất biến*"[\[46\]](#)". Một số người, như phái Pubbaseliyas chủ trương là Tứ diệu đế mang tính chất vô vi. Liên quan đến họ, Sakavadin đặt câu hỏi, [\[91\]](#) phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Điều Sakavadin muốn ám chỉ đó là: "Trong Tứ Đế là Khổ đế, Tập đế và Đạo đế, sự kiện[47] này có nguyên nhân của nó, còn Diệt đế thì lại vô vi[48]. Trong Diệt Khổ chẳng hề có sự kiện tương ứng nào diễn ra (sự kiện đó) chỉ là vô vi mà thôi." Chính vì thế (phái đối nghịch) nói "đúng, phải đó". Tuy nhiên quan điểm của (phái đối nghịch) như sau: Bất kỳ ai đề cập đến Khổ Đế cũng chỉ là cân nhắc một sự kiện mà thôi. Cũng vậy khi ta đề cập đến Tập Đế và Đạo Đế. Diệt đế chỉ là một khẳng định (trừu tượng) gồm nhiều đặc tính liên quan, cụ thể như những điều cấm cản, nguyên nhân và việc tiến triển tiếp theo sau đó. Và không thể có Khổ Đế nào tồn tại v.v... ngoài những tính đặc thù của Khổ Đế như: việc cản trở chẳng hạn, và những gì đại loại như vậy.

Ý nghĩa từ "chỗ ẩn náu" v.v... nên được hiểu như đã được giải thích ở trên. Còn đối với câu hỏi: "Khổ Đế có tồn tại không?" v.v... (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì theo quan điểm của (phái đối nghịch), những tính đặc thù của khổ vẫn tồn tại. Liên quan đến câu hỏi: "Có khổ không?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ, vì chẳng có sự kiện khổ nào cả.

Sau đó toàn bộ những thẩm định, tuy đơn giản và tương đối, nên được hiểu theo như trong kinh văn. Sau khi đi đến kết luận để xác minh quan điểm, xem như đoạn Kinh Phật trên không mấy thuyết phục, vì người ta đã hiểu sai ý nghĩa của nó.

Điểm tranh luận về Tứ diệu đế kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Bốn Cõi Vô Sắc Giới (*arūpa*) (four immaterial spheres)

"Vì có lời phán rằng: "*Bốn cõi vô sắc thì bất động (vô động)*"[49] Một số người chủ trương cho rằng toàn bộ các cõi đó đều là vô vi cả.[50] Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng cõi vô biên xứ cũng là vô vi hay sao?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại ở đây đều đã rõ ràng. Vì đoạn Kinh Phật cần phải được chứng thực đã được viết ra mà không nhận thức rõ ý nghĩa, như thế không mang tính thuyết phục.

Điểm tranh luận về các cõi vô sắc giới kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Thành tích Nhập Định Diệt (*Nirodha samāpatti*).

Định diệt ở đây có nghĩa là: Đây là một chuỗi không liên tục của Tứ Danh Uẩn. (có nghĩa là một chuỗi hành động ý thức nhập thiền *Jhāna*) Vì (thành tích này) xuất hiện, đang thực hiện, đã hoàn tất, đang đạt đến và đã đạt đến được. [92] (chuỗi hành động này) được gọi là "tạm ngưng" nhưng không thể cho là có nhân duyên hay vô vi gì cả. Vì thiếu những điểm đặc trưng nơi trạng thái này hoặc trạng thái khác. Nhưng một số người, như phái Andhakas và Uttarapathakas lại chủ trương: Chính vì không có hành vi (của bốn danh uẩn), thế nên mới trở thành là vô vi[51] là vậy. Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng Định diệt chỉ là thành tích hay sao?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành vấn đề này.

"Phải chăng bất kỳ ai cũng tạo được thành tích này chẳng?" v.v... được đề cập đến nhờ vào thành tích, là điều đạt được. Có những người tạo ra được những vật thể (vật chất) và nhiều khác thuộc dạng hữu vi (có nhân duyên). Nhưng lại chẳng có người nào có thể đạt đến được những điều thuộc dạng vô vi tương tự như vậy cả.

"Thanh tịnh và nổi lên từ diệt khổ lại liên quan đến thành tích Thánh Quả (sau khi đã nổi lên). Tuy nhiên, đây cũng chẳng phải là hữu vi đâu; vì thế nên phái đối nghịch bác bỏ.

Qua sự diễn đạt: "Thế nhất thiết phải là" (phái đối nghịch) cho rằng, vì sự kiện đó chẳng phải là hữu vi, vì thế nên dứt khoát chỉ còn là hiện trạng vô vi mà thôi. Để cho là chẳng có lý do gì cho rằng đó là hữu thể hữu vi, chung qui lại chẳng nói lên được gì cả.

Điểm tranh luận về thành tựu diệt khổ kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Không gian (*ākāśa*).

Không gian có ba cách thể hiện như sau: bị hạn chế hay được phân định rạch ròi, được tách ra khỏi đối tượng[52] và không bị hạn chế.[53] Liên quan đến những vấn đề nêu trên ta thấy, phương cách đầu tiên Không gian mang tính hữu vi, còn hai phương cách còn lại chỉ là khái niệm thuần túy. Nhưng một số người, như phái Uttarapathakas và Mahimsasakas lại chủ trương cho rằng hai phương cách này (vì chỉ mang đặc tính hư cấu tâm linh) nên không thể được coi đó là hữu vi, chính vì thế mà phải là vô vi.[54] Liên quan đến những điều này Sakavadin hỏi: "không gian có tồn tại hay không? v.v... đang khi đó phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Ý nghĩa của những gì còn lại đã quá rõ ràng ở đây.

Điểm tranh luận về Không Gian kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Khoảng không có thể thấy (*ākāśasanidassana*).

Một số người, trong số những người Andhakas chẳng hạn, cho rằng vì chúng ta ý thức được khoảng không gian bao trùm chung quanh ta, như một lỗ khóa chẳng hạn v.v... chính vì thế toàn bộ khoảng không trống rỗng đều hữu hình cả.[55] (hay nhìn thấy được). Liên quan đến những vấn đề này Sakavadin liền hỏi: "Ta có thể nhìn thấy được khoảng Không gian hay không?" phải đối nghịch đồng ý tán thành là có.

Rồi để chỉnh lại (phái đối nghịch) như: "Nếu là như vậy." không gian cũng là vật thể hữu hình hay sao?" v.v... liên quan đến câu hỏi này: "Phải chăng do mắt ta nhìn thấy chẳng?" v.v... (phái đối nghịch) bác bỏ điều này, vì chẳng tìm thấy vấn đề này được đề cập đến trong Kinh Phật. nhưng (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành vì thấy có kẽ hở giữa các cột trụ được dựng lên v.v... là điều có thể dễ dàng quan sát thấy được.

Ở giữa "khoảng cách hai cây" chính mắt ta có thể nhìn thấy được hình dáng của cây. Nhưng còn khoảng trống giữa hai cây đó, thì chẳng có hình dạng nào cả. Đó chính là không gian; bất kỳ điều gì xuất hiện trong đó đều là một hành động tương tượng mà thôi. Nhưng không xuất phát từ tri thức giác quan đâu.[56]

Đây cũng chính là phương pháp để lý luận trong trường hợp gặp phải những gì còn lại. (mệnh đề) này như vậy không được minh chứng.

Điểm tranh luận cụ thể về khoảng không có thể thấy được kết thúc ở đây.

VIII. Điểm tranh luận: "Phải chăng nguyên tố đất là hữu hình?"

Một số người, như những người Andhakas lại chủ trương nguyên tố (uẩn) "đất" v.v... thì hữu hình, vì chúng ta "nhìn thấy" sự giao động nơi đá, nước, lửa, cây cối, chân v.v... nhờ những gợi ý thể lý thân xác ta. Liên quan đến những hạng người trên, câu hỏi đầu tiên trong số toàn bộ nhưng điểm tranh luận đều do Sakavadin đặt ra. Đang khi đó phải đối nghịch thì đồng ý tán thành.

Điều còn lại nên được hiểu như trong kinh văn và cũng đã được giải thích ở trên, cụ thể là, "Các hành vi thể lý đều được nhìn thấy?" do ai đó tiến hành thực hiện. "Phải chăng chúng ta có nhìn thấy được nguyên tố (uẩn) "đất" không?" v.v...

Điểm tranh luận về sự tồn tại các nhân tố kiến thức kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc luôn chương VI.

-ooOoo-

Chương VII

I. Điểm tranh luận: Phân loại các vật thể. [57]

Một số người, như Rajagirikas và Saiddhatthikas cho rằng việc phân loại những phẩm chất đặc biệt và thể chất theo một khái niệm chung loại thuộc "vật chất" v.v.. chỉ là vô nghĩa vì chúng ta không thể gộp

chung (*saṅgha*) các vật thể lại với nhau, như thể cột chung các con bò lại với nhau. v.v... Chính vì có một số vật thể không thể gộp chung lại với những vật thể khác. [58] Liên quan đến vấn đề này Sakavadin đặt câu hỏi để chứng tỏ vật thể có thể được gộp chung lại dưới dạng khác. Vì đây là quan điểm riêng của chính ông, thế nên phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Giờ đây để chứng tỏ có những khía cạnh qua đó ta thấy việc tập hợp các vật thể có thể diễn ra, "Phải chăng không có vật thể nào tồn tại hay sao?" và vấn đề được bắt đầu như vậy. Điều này đã quá rõ ràng như ta đã đề cập đến ở trên; thế nên ta nên hiểu rằng: một ẩn dụ cụ thể như "Nhờ sợi dây chẳng hạn" v.v... do thắng phải đối nghịch đề ra nhằm áp đặt chính quan điểm của (phái đối nghịch), Sakavadin không chấp nhận mà cũng không bác, chỉ bác bỏ luận điệu trước đó như sau: "Nếu chỉ nhờ một sợi dây hay là..." v.v... Đây là ý nghĩa ta nên hiểu: "Ngay cả khi ta không thể bác bỏ việc gom (cột) chung các con bò đực lại với nhau và chỉ nhờ vào sợi dây. v.v... thế nên ta phải chấp nhận rằng có một số vật thể có thể vẫn được tập chung lại với nhau.

Điểm tranh luận về phân loại vật thể kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Các trạng thái tương ưng (*samyutta*).

Một số người phái Rajagirikas và Siddhatthikas cho rằng đoạn văn (nguyên thủy) "kiến thức liên đới" [59] xem ra vô nghĩa vì cảm thọ hay những hiện trạng tâm linh khác không thể thâm nhập vào với nhau được. Giống như thể dầu thấm vào hạt vừng. [60] [95] liên quan đến vấn đề này Sakavadin đặt câu hỏi để chứng minh có nhiều điều vẫn duy trì mối tương quan mật thiết với các vật thể khác dưới dạng khác. [61] Vì đây là quan điểm riêng của Sakavadin nên phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Ở đây điều còn lại ý nghĩa cũng đã quá rõ ràng, như đã được đề cập đến ở trên. Trong các dụ ngôn cụ thể như, "Chính vì dầu có thể thấm vào được với vừng (mè)" v.v... đã lôi kéo phải đối nghịch nhập cuộc truy cứu. Chẳng có những khác biệt cơ bản giữa hạt vừng (mè) và dầu vừng (mè) như sự khác biệt giữa cảm thọ và nhận thức. "hạt vừng (mè)" là một tên thông thường dành cho vật thể nào đó có dạng hạt, vó và dầu. Nếu như đáng vẻ bề ngoài thay đổi thì ta không thể gọi là "hạt mè" được. Chính vì thế đây không phải là một sự so sánh các vật thể tương đương thích hợp được.

Điểm tranh luận về những hiện trạng tâm linh có tương quan qua lại kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Những đặc tính tâm linh (*cetasika*).

Một số người như Rajagirikas và Siddhatthikas chủ trương rằng trí tuệ không hề có cái gọi là đặc tính, hay sự việc cùng xảy ra vì xuất phát từ trí tuệ chúng ta không thể có được những "tâm sở" ngoại trừ những "đối tượng tiếp xúc" do tiếp xúc mà ra. Liên quan đến vấn đề này Sakavadin nêu lên câu hỏi, phải đối nghịch lại đồng ý tán thành.

"Cùng tồn tại" đã được đề cập đến liên quan đến cái được coi là cùng tồn tại hay có liên đới với (associated). "Đối tượng tiếp xúc?" phải đối nghịch đặt vấn đề vì (phái đối nghịch) không tìm thấy một tên quen dùng (thông thường) như vậy: - "Theo thói quen có nghĩa gì vậy?" Nếu chúng ta gọi là "tâm linh" là điều gì đó thuộc trí tuệ (*cittanissitako*), thì chẳng có gì sai nếu ta cũng gọi tiếp xúc là điều thuộc tiếp xúc (*phassanissitako*)" như vậy Sakavadin đồng ý tán thành.

Điểm tranh luận về những đặc tính tâm linh kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Bố thí (*Dana*) [62]

Dana gồm ba loại: ý muốn từ bỏ (điều gì đó) hay (ly tham), tiết chế hay (giữ giới) và bố thí được liệt kê chung với tài vật.

[96]... Đức tin, khiêm tốn, việc thiện bố thí. [63]

Để từ bỏ điều gì đó (hay ly tham) khi gặp điều kiện thuận lợi chúng ta đều nhắm tới một mục đích nào đó. Trong câu "ngài bảo đảm an toàn, [64] có nghĩa là trì giới, khi có cơ hội thuận tiện. Trong câu "ngài dâng tặng đồ ăn thức uống (để làm phước) [65] được hiểu là đồ gì đó (tức của bố thí) được phân phát khi gặp cơ hội thuận tiện. Câu thứ nhất chính là bố thí (*Dana*) [theo nghĩa tích cực], tức là từ bỏ hay

(diệt dục) điều gì đó. Hoặc giả [theo nghĩa như một công cụ] nhờ đó ta ban phát điều gì đó. Trì giới cũng là một cách bố thí hiểu theo nghĩa làm gián đoạn hay, cắt bỏ khỏi (điều gì đó). Khi chúng ta thực hiện trì giới, chúng ta loại bỏ và tự tách rời khỏi những mục tiêu bất luận, được coi như là một hiện trạng đáng sợ và nguy hiểm. Và đây cũng lại là một cách "bố thí". Cuối cùng Bố thí (*Dana*), lại hàm chứa một tặng phẩm (hay lễ vật) được thực hiện. Ba cách phân biệt làm này trong thực tế chỉ coi như hai mà thôi đó là: một là tâm thí và hai là của bố thí[66].(vật bố thí). Nhưng một số người, tỷ như người theo phái Rajagarikas và Siddhatthikas lại chủ trương cho rằng *Dana* chỉ là một trạng thái tâm linh mà thôi, chứ không phải là vật chất (hay của bố thí). về những vấn đề này Sakavadin đã nêu câu hỏi: Phải chăng *Dana* thực sự là một hiện trạng tâm linh hay không? Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để thuyết phục (phái đối nghịch) *Dana* cũng còn là của bố thí vật chất, Sakadavin đặt câu hỏi: "Phải chăng ta có thể bố thí những gì thuộc tâm linh mà thôi được không?" v.v... Phái đối nghịch bác bỏ "dựa trên cơ sở những điều thuộc tâm linh không thể cho (bố thí) được, giống như thể đồ ăn thức uống v.v..." "Khi nhấn mạnh câu hỏi đó, (phái đối nghịch) nhớ lại trong Kinh Phật có đoạn "*bố thí sự che chở(an toàn).*" v.v... và lại đồng ý tán thành và rồi lại bác bỏ, vì đang khi đồng ý tán thành, phái đối nghịch đã không nghĩ đến câu "*phái đối nghịch thực hiện bố thí*" v.v...

"Phải chăng việc bố thí đi kèm theo những hậu quả khô khan cần cỗi?" v.v... là điều được đề cập đến để giải thích của bố thí vật chất có được coi như là một cách bố thí không. Ta nên hiểu rằng của cải vật chất như đồ ăn thức uống, v.v... được cho đi sẽ không có kết quả trực tiếp trong tương lai; và chỉ đem lại hậu quả thoải mái dễ chịu mà thôi. Thế thì người nào bố thí một liều thuốc khó đắng, khó uống, ngay cả với ý định tốt (ý ngay lành) phải gặt hái những kết quả đáng chê trách chẳng. Giống như cây nimba v.v... mọc lên từ hạt giống nimba. Nhưng một khi việc bố thí ở đây lại mang ý nghĩa một hy sinh hầu đem lại điều tốt, thì của bố thí vật chất, cho dù là khó chịu đến đâu cũng tạo ra kết quả đáng mong muốn.

Khi (phái đối nghịch) có ý nghĩ theo cách vừa nêu trên: thì việc bố thí mang ý nghĩa tâm linh. Để chứng tỏ một cách khác cho là bố thí có thể được hiểu là quà tặng vật chất Sakavadin nói rằng: "Đức Thế Tôn đã tuyên bố việc bố thí có thể đem lại những kết quả đáng mong muốn" v.v... Tuy nhiên (phái đối nghịch) vẫn bác bỏ vì (phái đối nghịch) không nhận ra việc bố thí một chiếc áo cà sa chẳng hạn v.v... sẽ đem lại một kết quả như mong muốn. Việc chứng minh trong đoạn kinh này cũng được áp dụng theo quan điểm của (phái đối nghịch) vậy. Theo quan điểm của Sakavadin, việc bố thí của cải vật chất có thể không đem lại kết quả như mong muốn như mong muốn; [97] và chỉ mang lại duy nhất những kết quả đáng mong muốn là điều không thể chấp nhận được.

Chính vì thế khi (phái đối nghịch) cho rằng: "Chắc rồi, nói như vậy là sai lầm," v.v... nói như thế là rất thích hợp, ta không nên cho là việc bố thí chỉ mang lại những kết quả mong muốn. *Dana* chỉ có nghĩa là một việc bố thí được thực hiện. Mục đích bài thuyết pháp này nhằm đánh tan hay làm rõ sự lẫn lộn giữa hai ý nghĩa của từ *Dana* mà thôi.

Điểm tranh luận về thực hiện bố và của bố thí kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Công đức hệ tại tính hưởng dụng (*Paribhogamayapūṇṇa*).

Do cân nhắc một cách bất cần đoạn Kinh Phật cho rằng: "Việc công đức luôn tăng trưởng cả ngày lẫn đêm"[67] và "hồi chư vị Tỳ-khưu, chiếc áo cà sa chư vị đang sử dụng... "[68] v.v... một số người, tỷ như Rajagirikas, Siddhatthikas và Sammitiyas lại chủ trương rằng, thực sự có việc công đức đem lại kết quả một cách thiết thực. Liên can đến vấn đề này Sakavadin đặt câu hỏi. "Phải chăng việc công đức gia tăng tùy vào tính hưởng dụng hay sao?" và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Sau đó để cố gắng thuyết phục phái đối nghịch, cụ thể là việc công đức chẳng khác gì hàng loạt những kinh nghiệm tâm linh tương tự như những tiếp xúc ta có được v.v... [69] và như vậy vì chúng giống hết những tiếp xúc đó v.v... Phải chăng những kinh nghiệm đó luôn phát triển?"-- (lời bàn tán) "Phải chăng tiếp xúc luôn phát triển?" v.v... được bắt đầu bàn tán.. Vì những kinh nghiệm này không gia tăng, phái đối nghịch bác bỏ toàn bộ. "Giống như giống cây leo" v.v... Sakavadin đề cập đến nhằm cố thuyết phục phái đối nghịch nói rằng, giống như giống cây leo v.v... tự phát triển mà chẳng cần đến bất kỳ trợ giúp của bất kỳ hành động hay tư tưởng nào cả, phải chăng công đức cũng phát triển giống như vậy sao?" Vì công đức không thể tiến triển được như vậy, phái đối nghịch bác bỏ, nói rằng: "Không được đâu".

Trong câu hỏi, "... đối với những ai không dẫn đo suy xét thêm điều gì nữa thì sao?" phải đối nghịch đồng ý tán thành, vì theo ý kiến của (phái đối nghịch) mục tiêu trước đó của người bố thí luôn phát triển do tính hưởng dụng nơi người nhận bố thí, và như vậy công đức sẽ tăng thêm cho người bố thí. Khi được hỏi: "... đối với người không chủ ý quảng bá (rêu rao) việc làm của mình thì sao?" v.v... phải đối nghịch bác bỏ vì người bố thí luôn có ý đồ thôi thúc họ. Trong trường hợp đó cho dù người bố thí không nhắm đến bất kỳ điều gì liên quan trong tiềm thức[70] (bhavanga) luôn được kích hoạt liên tục trong quá trình thuộc mục tiêu bố thí trước đó.

"Quay lại với việc quảng bá thực hiện ly tham" nghĩa là một người nào đó không chủ tâm nhắm tới mục tiêu nào đó. [98] "Một người không suy tính cân nhắc gì hết, có nghĩa là người đó không thích thú gì cả. (không hưởng dụng). "Một người không suy tính hay cân nhắc đến mục tiêu (bố thí) thêm một lần nữa." - ... Việc quảng bá đã dừng lại nơi tiềm thức của họ và sẽ nhẹ nhàng cho phôi đến mục tiêu của người bố thí trong quá trình thực hiện bố thí.

Câu hỏi được đặt ra là: Phải chăng công đức sẽ gia tăng cho người nào không rêu rao việc bố thí của mình hay có ý tưởng muốn làm thế? - "Người nào không chủ tâm (khoe khoang)" có nghĩa là người đó không bận tâm đến điều đó. "Một người nào đó chú tâm đến..." có nghĩa là khi cân nhắc thêm, hàng loạt những hiện tượng tâm linh sẽ nổi lên khiến cho người ấy phải bận tâm suy nghĩ. Câu văn ở đây viết ở thể vị trí cách coi như ở thể đối cách. "Một người không hề cân nhắc đến" có nghĩa là người đó chẳng quan tâm suy nghĩ gì về điều đó (hoàn toàn vô tư). "Một người nào đó không tha thiết gì..." có nghĩa là người đó chẳng tha thiết mong mỏi gì, cũng không cố gắng phấn đấu để có được một phẩm chất tốt nào đó được gọi là ước vọng. "Một người nào đó không nhắm đến..." có nghĩa là người đó không chủ trương ghi đậm trong tư tưởng mục tiêu bố thí của mình. Trong câu: "Phải chăng một người nào đó không chủ tâm quảng bá..." "đối với người nào đó không suy nghĩ dẫn đo gì cả..." có nghĩa là người đó không dành hết công sức vào việc bố thí đó để nhắm tới điều gì đó, hoặc giả người đó không muốn (thích thú) thưởng thức (thành quả do bố thí đem lại) cũng có thể hiểu là người đó không quan tâm gì đến công đức tích lũy được do bố thí đem lại.

Đối với câu hỏi: "Phải chăng có sự phối hợp hai việc tiếp xúc chẳng?" v.v... phải đối nghịch bác bỏ vì, một người bố thí không thể kết hợp được hai tiếp xúc, v.v... trong cùng một lúc. Phải đối nghịch đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) gộp các tiếp xúc v.v... của cả người bố thí lẫn người nhận của bố thí. (Phái đối nghịch) đồng ý tán thành, vì quan điểm của (phái đối nghịch) là có sự phối hợp của năm phương thức ý thức.

Sau khi kết thúc phần tranh luận và đề trực tiếp tấn công phái đối nghịch, Sakavadin liền hỏi một câu về phẩm chất tốt lành, v.v... Liên quan đến vấn đề này, phái đối nghịch cũng lại bác bỏ, vì các phẩm chất tốt và xấu không thể đồng thời cùng tồn tại bên nhau được. Phái đối nghịch cũng đồng ý tán thành, vì quan điểm của (phái đối nghịch) phát xuất từ việc thưởng thức liên tục được tách biệt khỏi ý thức.[71]

Rồi sau đó Sakavadin còn ngăn cản phái đối nghịch bằng trích đoạn trong Kinh Phật. Để chứng tỏ đoạn Kinh Phật, có câu "*Công đức luôn luôn tăng tiến*" đã được đề cập đến có liên quan đến công đức xuất hiện ngay sau khi đã hồi tưởng lại, rồi được bỏ đi v.v... như ý tưởng về một đồn điền trồng cây. v.v... Câu diễn tả "đối với kẻ bố thí một suối công đức liên tục tuôn trào." cũng được nhắc đến vì những đồ như cầu thiết yếu được bố thí cho người nào đó liên tục tập trung hành thiện và nhờ việc chấp nhận của bố thí đó, "người đó có thể thích thú có được một chiếc áo cà sa tôi tặng" Ở đây phái đối nghịch nhận thấy rằng người nhận hưởng dụng (của bố thí) đó. [99] Nhưng vì công đức luôn gia tăng do của bố thí vật chất mang lại, thế nên, người nhận sau khi đã có được của bố thí đó lại không hưởng dụng, thế nên quan điểm của Sakavadin trở nên mạnh mẽ. Ở điểm này ý nghĩa câu phát biểu "khi người nhận của bố thí, đã chấp nhận" nên được hiểu như là người nhận bố thí đã nhận của bố thí.

Đến đây những điều còn lại đã trở nên rõ ràng.

Điểm tranh luận bàn về việc công đức hệ tại tính thiết thực kết thúc ở đây.

VI. Điểm tranh luận: Quả do bố thí ngay trên cõi đời này.

Vì có đoạn kinh như sau:

"Nhờ vào những gì ta bỏ thí trên đời này
Người quá vắng được chia phần quả phúc" [72]

Quan điểm một số người, theo phái Rajagirikas và Siddhathikas cho là bỏ thí một chiếc áo cà sa, v.v... thực hiện trên cõi đời này, sẽ được quả phúc ở cả kiếp sau nữa. Liên quan đến quan điểm này Sakavadin hỏi: "Phải chăng điều được bỏ thí trên cõi đời này, được duy trì cả ở kiếp sau?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành. Còn nữa, khi đặt câu hỏi với phái đối nghịch về việc bỏ thí áo cà sa v.v... cũng vậy sao? (phái đối nghịch) bác bỏ, "Phải chăng, một tác thể cũng tác động đến người khác nữa chẳng?" Câu này có nghĩa là phải chăng một người nào đó cũng được hưởng quả những nghiệp do người khác thực hiện hay không? Trong khi đó họ chẳng thực hiện những tác nghiệp này. Khi được hỏi về điều này, phái đối nghịch bác bỏ, vì sợ đi ngược lại với những gì nói trong Kinh Phật. Trong câu, "Đối với người thực hiện bỏ thí" có nghĩa là được chứng kiến một người đang thực hiện việc bỏ thí. Ở điểm này nhờ việc chấp thuận của bỏ thí, họ nhận được quả phúc, ngay cả ở kiếp sau nữa. Chính vì vậy, quan điểm phái đối nghịch, tìm cách thiết lập không được chấp nhận, của bỏ thí vật chất ở trên đời này, không thể nuôi sống họ được tức là các nga quỹ (peta).

Đây cũng chính là phương pháp dùng để chứng minh những đoạn Kinh Phật còn lại.

Điểm tranh luận về Quả do bỏ thí đem lại ngay trên cõi đời này kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Trái đất này và kết quả của nghiệp đem lại (*Pathavī kammavipāka*).

Nghiệp (hay hành động) con người nhằm hướng tới chiếm lãnh địa vị và quyền lực. Người ta nói rằng, việc cai trị của các vua chúa, quyền lực của các nhà cầm quyền, bao phủ trên quả đất này, và cũng có nghiệp (hành động) của con người dẫn tới, đạt đến việc thống trị và quyền lực. Chính vì thế có một số người, [100] tỷ như những người Andhakas cho rằng, quả đất này chính là thành quả của những nghiệp (hành động) như vậy.

Liên quan đến những điều này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng quả này là kết quả của nghiệp hay sao? Phái đối nghịch đồng ý tán thành. "Phải chăng quả đất này thuộc cảm thọ sáng khoái hay không? v.v... là câu hỏi được nêu lên bằng cách chứng tỏ bản chất kết quả của nghiệp.

Nhờ câu diễn tả, "Phải chăng quả đất này có xúc hay sao?" v.v... xúc xét dưới góc độ những thành quả của nghiệp được chia thành cảm thọ sáng khoái, v.v... (Cảm thọ) và nhận thức v.v... lại liên kết với cảm thọ sáng khoái v.v... đang khi đó cảm thọ sáng khoái v.v... cộng với nhận thức v.v... toàn bộ những việc này mỗi sự kiện đều có nhân duyên riêng. Chúng gọi ra trước mắt một tâm quả được gọi là tăng trưởng. Ở đó cảm thọ v.v... xuất phát từ sự liên đới với các nghiệp (hành động) chính là lạc thọ. Một ước chiếm được điều này thể hiện thông qua khát vọng, lại là một thêm muốn cơ bản. Một câu hỏi được đặt ra- Phải chăng quả đất thực sự mang bản chất này hay không? Phái đối nghịch bác bỏ. Ý nghĩa của những thẩm tra gián tiếp này v.v... đã quá rõ ràng.

Đối với câu hỏi: "Phải chăng mọi người đều được chia sẻ những thành quả của nghiệp với người khác không? Phái đối nghịch cũng bác bỏ điều này vì chúng liên quan đến cảm thọ v.v... (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì những hình thức nổi lên tác nghiệp và quả đất này v.v... thì bất kỳ ai cũng có thể chia sẻ với nhau được v.v... . Trong vấn đề về những gì không chia sẻ được; Santisutta[73] được rút ra từ một học thuyết của phái đối nghịch và đã được chứng minh.

Còn liên quan đến câu hỏi: "Phải chăng mọi chúng sanh đều có thể thưởng thức được những gì tồn tại trên quả đất này chẳng?" phái đối nghịch bác bỏ, vì có những người không phụ thuộc vào quả đất này, phái đối nghịch đồng ý tán thành đối với những chúng sanh còn phải tùy thuộc vào quả đất này. Còn về câu hỏi "Phải chăng cũng có chúng sanh phải biến mất hoàn toàn khỏi quả đất này, mà không được hưởng thụ bất kỳ lợi ích do quả đất này đem lại?" phái đối nghịch đồng ý tán thành vì có chúng sanh đã phải biến mất hoàn toàn vào cõi vô hình.

Một diễn đạt đã được nói lên, liên quan đến học thuyết của phái đối nghịch, chủ trương: "Không làm cạn kiệt thành quả của nghiệp đã phải kinh qua" Một số người chủ trương rằng có những chúng sanh phải bị hủy diệt hoàn toàn[74], mà không bị cạn kiệt (tức mất đi) thành quả của nghiệp (hay hành vi) họ đã trải qua. Tuy nhiên, học thuyết của những người Sakavadin chủ trương, thì con người ta không thể viên tịch mà không làm cạn kiệt toàn bộ kết quả của nghiệp (hay hành vi) họ đã trải qua, cũng đã

thực hiện khi có cơ hội diễn ra. Theo ý kiến của họ, quả đất này, chính là thành quả chung của những nghiệp (hay hành vi) tập thể, tức là kết quả đã được thực hiện. Điều cần được thuyết phục, đó là, một khi không làm cạn kiệt được những gì còn sót lại, như là thành của nghiệp, thì không thể nào có thể qua đi (hay bị huỷ diệt) hoàn toàn được. Cả phái đối nghịch cũng bác bỏ vì quan điểm của chính mình.

Với câu hỏi "Phải chăng quả đất này là thành quả của nghiệp (hành vi) của một con người làm vua trái đất này hay sao?" Phái đối nghịch bác bỏ, vì chủ trương có những tiếp xúc không được chia sẻ với ai cả v.v... (phái đối nghịch) đồng ý tán thành đối với những gì được chia sẻ mà thôi. Họ chủ trương, trái đất, đại dương, mặt trăng, mặt trời v.v.. là kết quả nghiệp chung của mọi chúng sanh.

[101] Trong câu diễn đạt "Nghiệp nhằm đạt đến quyền thống trị" Từ "quyền thống trị" ở đây có nghĩa là những tài sản lớn lao. "Quyền lực" bao hàm hành động, bắt toàn bộ chúng sanh dưới quyền thống trị của một người và chiếm quyền thống trị được hiểu, là mọi chúng sanh nên tôn thờ con người đó. Ở đây loại nghiệp này, có lợi do bởi thành tích của nghiệp đem lại, chứ không do bởi kết quả của các nghiệp đó. Chính vì thế bản chất thành quả nghiệp đó không được chia sẻ với bất kỳ chúng sanh nào cả.

Điểm tranh luận về quả đất này và kết quả của nghiệp đem lại.

VIII. Điểm tranh luận: Lão, tử và thành quả của nghiệp (*Jāramaraṇavipāka*).

Có một số nghiệp dẫn đến già, và một số khác lại dẫn đến tử hay giảm tuổi thọ. Những nghiệp nào dẫn đến già, được gọi là suy tàn hay là già lão và những nghiệp nào, dẫn đến giảm tuổi thọ được gọi là tử. Giờ đây, vì tồn tại nghiệp, dẫn đến già lão và chết. Nên một số người, tỷ dụ như Andhakas lại có chủ trương, cho là tuổi già và chết, chính là kết quả của nghiệp đó mà thôi. Liên quan đến những điều này Sakavadin đặt câu hỏi, phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong câu hỏi ngược lại, cụm từ "không có đối tượng" có nghĩa là nếu những hiện trạng thể lý không có một đối tượng và nếu các hiện trạng vô hình đó cũng lại không có đối tượng nốt, do không có bất kỳ dấu hiệu tương quan giữa lão hóa và tử.

Với câu hỏi "Phải chăng già lão và chết, do những hiện trạng trí tuệ tồi tệ, dẫn đến kết quả các hiện trạng xấu, diễn ra trước đó chẳng?" phái đối nghịch bác bỏ, vì họ chủ trương lão hoá và tử, có thể là kết quả không được mong đợi. Chính vì lý do đó mà phái đối nghịch bác bỏ, cho là tình trạng lão hoá và tử, khi trí tuệ vẫn đang trong hiện trạng tốt chính là kết quả của những hiện trạng tốt trước đó. Mặt khác, (phái đối nghịch) không đồng ý tán thành ý kiến cho đó là kết quả của những hiện trạng tồi tệ trước đó.

Trong câu diễn đạt ý kiến "do cả những hiện trạng trí tuệ tốt cũng như xấu" đã được gộp lại một câu hỏi duy nhất. Hai hiện trạng này không thể diễn ra cùng một lúc. Có thể xuất hiện một dịp khiến ta cho rằng tình trạng lão hoá và tử, là những kết quả chưa được giải thích. Chính vì thế không còn câu hỏi nào được đưa ra về điều chưa được giải thích nữa.

Trong câu diễn giải "những gì dẫn đến điều tồi tệ"; ở đây "điều tồi tệ" được hiểu là "mang màu sắc không được tinh khiết." Việc chấm dứt cuộc sống", được hiểu là không còn khả năng kéo dài sự sống lâu hơn nữa." Về điểm này, xét dưới góc độ đạo đức, nghiệp xấu chính là nguyên nhân tạo ra diện mạo xấu xí, mà diện mạo này lại do chính nghiệp tạo ra. Tuy nhiên đây không phải là kết quả do sự khác biệt. Ngoài ra, nguyên nhân có thể diễn ra do trật tự thể lý tạo ra bị xáo trộn, v.v.. hoặc do thân xác bị huỷ hoại [102] mà ra. Chính vì vậy, Hành (hay tác nghiệp) dẫn đến hiện trạng tồi tệ hay kết thúc cuộc sống. v.v... lại do kết quả những nghiệp đó tạo ra. Điều còn lại tương tự như điều được nói đến ở trên.

Điểm tranh luận về lão, tử và quả của nghiệp kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: Các hiện trạng trí tuệ thánh đạo và những Thánh quả từ đó mà ra (quả của Thánh nghiệp).

Một số người, tỷ như những người Andhakas, chủ trương cho rằng, kết quả cuộc sống tu hành, chỉ nhằm để loại bỏ những thói nát trong cuộc sống; chẳng thực sự là những hiện trạng cũng như những đặc tính^[75] thích hợp. Liên quan đến những vấn đề này, Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng quả của Thánh nghiệp không có hay sao?"

Trong trường hợp đó, bởi vì theo ý kiến riêng của mình, phái đối nghịch đồng ý tán thành. Trong câu diễn đạt: "Thánh quả của hiện trạng thánh đạo" được hiểu là kết quả hiện trạng thánh đạo cũng chính là Thánh Đạo, và Thánh quả chỉ nhằm mục đích loại bỏ những thói nát trong cuộc sống. Trong cụm từ "cuộc sống tu hành" được hiểu là một hạnh nghiệp của vị ẩn sĩ, hay là tên gọi của Thánh đạo. Như được nói đến như sau: "Thầy sẽ chỉ cho con thấy cuộc sống tu hành và những thánh quả từ đó mà ra." [76] Đây cũng là phương pháp liên quan đến phạm hạnh Brahman. Trong câu hỏi: "Phải chăng thánh quả của Đẳng Nhập Lưu cũng tạo ra hậu quả hay sao?" v.v... (phái đối nghịch) khẳng định rằng những thành quả thánh đức không tạo ra thánh quả liên quan đến Thánh Đạo của Đẳng Nhập Lưu v.v... đều tích lũy tái sanh. (Phái đối nghịch) bác bỏ vì thánh quả do bố thí đem lại mang tính giải thoát. v.v...

Điều gì coi như tạo ra được những tích lũy (tái sanh)? Khi nói về tích lũy ta hiểu ngay là kết quả. Điều khiến cho việc tích lũy này gia tăng được gọi là người tạo tích lũy tái sanh. Điều giảm thiểu được kết quả đó được gọi là nhân hủy bỏ tái sanh. Chính vì thế (phái đối nghịch) đồng ý tán thành và bác bỏ một cách thích hợp.

Phái đối nghịch nêu câu hỏi trở lại, "Những việc thiện được thực hiện có liên quan gì đến giác quan không, có tích lũy được thánh quả và hủy bỏ được tái sanh không?" v.v... Sakavadin khẳng định là có và rồi lại bác bỏ. Điều gì tạo việc thiện trần tục, đem lại thánh quả, loại bỏ hủy diệt được tái sanh cùng với chu kỳ (tồn tại) được tích lũy, chính là nhân thực hiện việc tích lũy (tái sanh) này. Điều tạo ra thánh quả, hủy bỏ và diệt tái sanh cùng với chu kỳ luân hồi, chính là người đã hủy bỏ được tái sanh. [103] Chính bằng cách này những gì tạo ra kết quả. Điều gì không đem lại thánh quả do chính lời Đức Phật nói: "Điều đó hủy hoại tái sanh." những gì Sakavadin khẳng định và bác bỏ nên được hiểu theo nghĩa này.

Điểm tranh luận về những hiện trạng trí tuệ thánh đức và những thánh quả từ đó mà ra kết thúc tại đây

X. Điểm tranh luận: Những Pháp quả tạo ra Pháp quả (*vipākovipāka dhammadhamnioti*).

"Vì mỗi kết quả của nghiệp, đều có tương quan qua lại với các kết quả nghiệp khác, v.v... nên một số người, tỷ như những người theo phái Andhakas chủ trương: kết quả nhất thiết chính là nguyên nhân tạo ra kết quả khác. [77] Liên quan đến vấn đề này Sakavadin nêu câu hỏi, phái đối nghịch lại đồng ý tán thành.

Trong câu "Phải chăng lại có loại kết quả thuộc dạng đó sao?" v.v... điều này được đặt thành vấn đề như sau: Theo quan điểm của bạn, phải chăng quả dẫn đến những hiện trạng tạo ra từ kết quả đó, cũng lại tạo ra những hiện trạng khác tương tự như vậy? Phái đối nghịch bác bỏ vì không thấy hiện trạng tạo kết quả như vậy diễn ra trong tương lai. Khi được hỏi lại một lần nữa, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, bởi vì nhờ thánh quả đó thì một số thánh quả khác rất có thể cũng sẽ xuất hiện. Nhưng nếu như vậy, thì kết quả tốt hay xấu, dứt khoát sẽ xảy ra, và đến lượt kết quả này lại có thể tạo ra kết quả khác; như vậy sẽ diễn ra hàng loạt những chuỗi thánh quả vô tận và không bao giờ kết thúc. Khi được hỏi lại, phái đối nghịch bác bỏ vì sợ đi ngược lại với lý thuyết (phái đối nghịch) đang chủ trương. Còn đối với câu hỏi, "kết quả thì sao?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ, vì nghĩ rằng, nếu qua so sánh từ "kết quả" và "hiện trạng tạo kết quả đó" là đồng nhất, thì những hiện trạng tạo kết quả tốt và xấu kể cả kết quả chưa được sanh ra sẽ đồng nhất với nhau.

Trong câu hỏi: "Phải chăng kết quả là nhân tạo kết quả khác đồng nhất với nhau chăng?" vấn đề là: "Phái đối nghịch coi bất kỳ điều gì trong số bốn nhóm [78] tâm linh đó như là thành quả tạo ra ba nhóm khác là quả rõ ràng có tương quan qua lại lẫn nhau trong từng thời điểm một. [79] Khi được hỏi: Phải chăng "kết quả" và "nhân" có cùng một nội dung và nguồn gốc chăng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành: "Vâng đúng vậy" Thế rồi đề thuyết phục phái đối nghịch Sakavadin nói như sau: Vì bạn đã chứng tỏ được sự tồn tại của "kết quả" và "nhân" nơi bốn nhóm tâm linh trong cùng một thời điểm, kết quả tiếp theo những thành quả đó sẽ xảy ra đồng thời với nhau, v.v...

[104] Phái đối nghịch bác bỏ, điều có liên quan đến hiện trạng tạo ra những hiện trạng tạo thành kết quả, được cho là tốt hay xấu. Phải chăng một hiện trạng như vậy, trong trường hợp là hiện trạng tâm linh xấu cũng là kết quả của điều đó hay sao? Theo bạn điều này có nghĩa là "kết quả và nhân đồng nhất với nhau chăng?" điều tiếp theo xảy ra là kết quả một hiện trạng xấu cũng là thành quả xấu hay sao? Chính vì kết quả đồng nhất với nhân.

Trong câu: "Nhờ đặc tính có qua có lại" như đã được đề cập đến như là phương cách duy nhất tạo tương quan lẫn nhau. Chính vì thế bốn "nguyên tố (uẩn) lớn" (mahabutani) cũng có tương quan qua lại với nhau, nhưng không phải như vậy đối với những "thành quả" và những nhân tạo ra nhân khác."

Điểm tranh luận về Thánh Quả cũng tạo ra Thánh Quả khác, kết thúc tại đây.

Đến đây chương VII cũng được kết thúc.

-ooOoo-

[1] Vimutti (giải thoát – emancipation)

[2] Vipassana (thiền quán – insight)

[3] *P. of C.* tr. 173.

[4] Nt.

[5] *Nippariyayena*

[6] *P. of C.*, tr. 173.

[7] Asekha

[8] *Gotrabha*

[9] *P of C.* tr. 175

[10] Nt., tr. 176.

[11] Nt.

[12] *P of C.* tr. 177

[13] Nt., tr. 177, fn. 4

[14] (=Vô ngại giải đạo (patisambhida)) xin đọc *P of C.* phụ lục 4 tt.

[15] *Nirutti*.

[16] Sammutti

[17] *P. of C.* tr. 181.

[18] Có nghĩa là "chúng ta không thể tạo ra được một đối tượng tinh thần của hơn một sự kiện cùng một lúc, ngay lập tức." xin đọc *P. of C.*, fn. 3

[19] Xin đọc bản dịch *P of C.*, tr. 183.

[20] Đối với căn (mula) và chính từ đồng nghĩa xin đọc Yamaka. i. tr. 13

[21] Karanam

[22] Hetu

[23] Nidanam

[24] sambhavo

[25] pabhavo

- [26] Samutthanam
- [27] aharo
- [28] arammanam
- [29] paccayo
- [30] Samudaya
- [31] =Patna. Digha ii, 87-88; *Dialogues* ii, 92
- [32] Xin đọc *P. of C.*, tr. 183.
- [33] Codana
- [34] xin xem *P. of C.*, tr. 184.
- [35] Xin xem ở trên V. iv.
- [36] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* I. 122. Xin xem Tương Ưng Bộ (Samyutta) iii, 225.
- [37] Để dịch xin đọc *P. of C.* tr. 185.
- [38] xin đọc *P. of C.*, tr. 186 fn. 1
- [39] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* hay *Anagatathanam* . xin đọc *Nipata* đoạn 318
- [40] I.C. điều bảo đảm theo hương sai lạc"
- [41] Tương Ưng Bộ (Samyutta) ii, 25
- [42] Xin đọc, bài dịch trong *P. of C.*, tr. 186.
- [43] "hiếu theo nghĩa hữu thể là có thực vĩnh cửu, kiên định không thỉnh thoảng cơ hội
- [44] (Phân Biệt Du Già Luận (Vibhanga), *Paccayakara-vibhanga*, tr. 135-192. xin đọc bản dịch, *P. of C.* tr. 187, fn. 2.
- [45] Tương Ưng Bộ (Samyutta) ii 25; xin xem *P of C.* tr. 187.
- [46] Tương Ưng Bộ (Samyutta) v. 430
- [47] Hay là, điều chân thật: vatthu. (sự kiện)
- [48] *Lakkhana-saccam* là một khẳng định về những đặc điểm của một vatthusaccam (sự kiện thành kiếp) *P. of C.*, tr. 188, fn. 4.
- [49] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* ii, tr. 184, trong kinh văn đọc là *aneja*
- [50] Cho Bản dịch, xin đọc *P. of C.*, tr. 189
- [51] Cho bản dịch, xin đọc *P. of C.* 190-91
- [52] Kasin"ugghatim, chỉ liên quan đến qui trình nhập thiền Jhàna mà thôi (là hư không chế định).
- [53] Ajata. xin đọc Crit. tự Điển Pali – Ed.
- [54] *P. of C.*, tr. 192
- [55] *P. of C.*, tr. 193

[56] nt. tr. 194.

[57] Commy, đọc cách chính xác từ Sangaha, thay vì Sangahita- như ghi trong cuốn P.T.S. text.

[58] Dhamma, dhammehi, từ này dùng thay cho cả cả đồ vật có thể cảm nhận được và đồ vật chỉ là hiện tượng tâm linh., P of C., tr. 195.- Ed.

[59] E.g., *Dhammasangani*, 1. v.v...

[60] *P. of C.*, tr. 196

[61] như đã đưa ra trong *P. of C.*, trang 196 fn. 3 ta nên đọc lại là annen"ev atthana (như trong bản dịch tiếng Anh.) chứ không phải là anne va sabbe va, câu này không có nghĩa gì cả.

[62] vừa có nghĩa là bổ thí lẫn của bổ thí và tính rộng rãi.

[63] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara), iv. 236; *P of C.* tr. 199

[64] Nt. 246; *P. of C.*, tr. 199-200

[65] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara). iv. 236; xin xem Cit, i. 107; ii 85, 203; Digha iii. 259; *P. of C.* tr. 198.

[66] bản dịch xin đọc *P. of C.* tr. 198

[67] Tương Ưng Bộ (Samyutta) i. 33; xin đọc *P of C.* tr. 202

[68] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) ii, 54; xin đọc *P. of C.*, tr. 202-3

[69] *Dhammasangani*, § 1 tt.

[70] Bhavanga (= bhavangya) – Ed.

[71] *P. of C.*, tr. 201, fn 4

[72] Khuddakapatha (P.T.S.) VI (vii)

[73] Chúng tôi không lẫn ra dấu vết Kinh này. đây là một tên cho Khuddakapatha VIII ?- Ed

[74] Parinibbaya (chết đi)

[75] Pháp tâm sở (Citta-cetasika dhamma)

[76] *Samyutta* v, 25; xin đọc bản dịch *P of C.*, tr. 208.

[77] Xin đọc *P. of C.*, tr. 209

[78] Khandhas

[79] xin đọc *P. of C.*, tr. 210

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [00](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#)

Chân thành cảm ơn Tỳ kheo Thiện Minh đã gửi tặng bản vi tính
(Bình Anson, 05-2004)

THERAVĀDA
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẠNG DIỆU PHÁP

Chú Giải
THUYẾT LUẬN SỰ
(*Kathāvatthuppakarana-Atthakathā*)

Biên dịch Việt ngữ: *Tỳ Kheo Thiện Minh*

Xin lưu ý: Cần có phông UnicodeViệt-Phạn [VU Times](#) cài vào máy để đọc các chữ Pāli.

Chương VIII

I. Điểm tranh luận: Các cảnh giới tái sanh (*gati*) (đa dạng). [1]

Một số người, tỹ như những người theo phái Andhakas và phái Uttapathakas chủ trương rằng các A-tu-la (Asuras) hợp thành cõi tái sanh thứ sáu. Liên quan đến vấn đề này, Sakavadin nêu lên câu hỏi, phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để đối lại điểm này bởi vì trong bài Thuyết Pháp Xuống Tóc[2] đề cập đến năm cảnh giới tái sanh: "Hồi Xá-lợi-phất (Sariputta), hiện có năm cảnh giới... " Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng có năm cảnh giới?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì sợ phải đi ngược lại với đoạn Kinh Phật trên. Liên quan đến vấn đề, nên Sakavadin không đồng ý cho rằng có tới sáu cảnh giới như vậy.

Phải chăng, thực sự đã có một nhóm các A-tu-la (Asuras) thoát khỏi bốn cảnh khổ? Nhưng điều này không nhằm tạo thành một cõi riêng biệt. Tại sao vậy? Vì không thấy tồn tại bất kỳ một cõi riêng biệt nào cả. Các A-tu-la (Asuras) *Kālakañjaka* được hiểu là thuộc nhóm các Quỷ Đới (peta). Còn một nhóm A-tu-la (Asuras) khác -- tức là nhóm Vepaciti -- lại được coi như thuộc nhóm các Chư Thiên. Chính vì thế không thấy tồn tại một cõi riêng biệt nào cả (cõi thứ sáu).

Giờ đây để minh chứng ý nghĩa này một câu hỏi, "Phải chăng nhóm A-tu-la *Kālakañjaka* (lại không có cõi riêng nào dành cho họ?)" v.v... được bắt đầu nêu lên. Nếu như vậy "có hình dáng giống nhau" nên hiểu là họ có dáng vẻ bề ngoài luôn giống nhau. "Thật ghê tởm" nên hiểu là xấu xí, dễ sợ. "Những thú vui giống nhau" có nghĩa là họ đều hưởng những lạc thú nhục dục giống nhau. "Cùng có chất dinh dưỡng giống nhau" có nghĩa là nước mũi chảy, máu mủ ở vết thương, v.v... đều giống nhau cả. "Có độ dài tuổi thọ giống nhau" có nghĩa là tuổi thọ tối đa của họ cũng tương tự như nhau. Họ thực hiện hôn nhân cùng nhóm (họ hàng với nhau) nghĩa là có thể cưới cô gái cũng như rẫy bỏ cô ta cho dù đã tổ chức cưới hỏi đăng hoàng. "Giống nhau ở "hình dạng vẻ đẹp bên ngoài", có nghĩa là có dáng vẻ bên ngoài đẹp, dễ coi, xinh xắn và hấp dẫn. "Có sở thích giống nhau" có nghĩa là họ có chung năm loại thú vui dâm ô giác quan giống nhau. "Giống nhau cả ở chế độ ăn uống." có nghĩa là họ sử dụng đồ ăn giống nhau v.v... những điều còn lại cũng tương tự như đã giải thích ở trên.

"Phải chăng không tồn tại một nhóm A-tu-la (Asuras) nào nữa?"- Điều này được đề cập đến để chứng minh một nhóm A-tu-la (Asuras) đã và đang tồn tại. Nhưng vì không có một cõi dành riêng cho nhóm này, số mệnh khả dĩ đã được thành lập.

Điểm tranh luận bàn về những số mệnh đa dạng kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Hiện trạng tái sinh trung gian (Thân trung âm) (*antorābhava*: Trung hữu).

[106] Vì giải thích bất cần đoạn Kinh Phật sau -- "*Thực thể hoàn hảo tồn tại trong khoảng khắc (không gian và thời gian)*"[3]- một số người, tỹ như giáo phái Pubbaseliyas và Sammitiyas, chủ trương quan điểm

cho là "có tồn tại khoảng khắc chuyển tiếp trong đó các hữu thể có Thiên Kiến, nhưng không đầy đủ, hoặc giả hữu thể đó khả năng tiềm tàng^[4] thường, nhưng không đủ mạnh, phải kiên trì chờ đợi tái đầu thai vào cha mẹ trong khoảng thời gian hơn kém một vài tuần. Liên quan đến vấn đề này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng có sự việc này xảy ra hay sao?" v.v... Phái đối nghịch đã đồng ý tán thành, vì kiên định với quan điểm đã chủ trương.

Rồi để cổ thuyết phục (phái đối nghịch) với lời tuyên bố của Đức Thế Tôn, cho là chỉ có ba cõi tái sanh (bhava) mà thôi, Sakavadin nêu câu hỏi: "Dục hữu^[5] có tồn tại không?" v.v... Ở đây ta nên hiểu ý nghĩa như sau: Giả sử như có một hiện trạng được coi là hiện trạng tái sanh trung gian như vậy, dứt khoát phải tồn tại "năm phương cách tái sanh (bhava)" v.v... được coi như là Dục hữu. v.v... Xin để chúng tôi hỏi bạn (phái đối nghịch) một câu: "Phải chăng bạn đã xác định được hiện trạng trung gian đó chính là Dục hữu, hay Sắc hữu^[6], hoặc giả là Kiếp Vô Sắc Giới?" "phái đối nghịch bác bỏ toàn bộ những sự kiện này. Vì phái đối nghịch không chấp nhận tồn tại bất kỳ sự kiện nào như vậy.

Trong câu diễn giải "... thuộc bất kỳ Dục hữu nào..." v.v... đã xảy ra để nhằm thuyết phục phái đối nghịch cho rằng, giả như có tồn tại một Trung hữu như vậy. Sự kiện này ắt phải xảy ra những hiện trạng tái sanh. Giống như một khoảng thời gian phân chia giữa hai khoảng khắc đó. Phái đối nghịch nhất định không chấp nhận những điều như vậy, nên đã bác bỏ toàn bộ những vấn đề này. Như vậy phái đối nghịch bác bỏ "thực tại" do Sakavadin chủ trương, chỉ đơn giản vì quan điểm (phái đối nghịch) chủ trương, nhưng không ăn nhập gì với giáo lý cả.

Vì (hiện trạng tái sanh chuyển tiếp) này không bao gồm cả những hiện trạng tái sanh đã được khẳng định ở trên, trong câu diễn giải "có hai mươi lăm phương thức hiện hữu" được đưa ra để thuyết phục phái đối nghịch, cho là chắc còn tồn tại điều gì đó hơn hẳn những hiện trạng đã đề cập đến ở trên, (phái đối nghịch) đã đồng ý tán thành. Trong câu diễn giải: "Liệu có nghiệp dẫn đến hiện trạng này không?" đây là câu hỏi được đặt ra để thuyết phục phái đối nghịch. Giả như thực sự còn tồn tại một hiện trạng hiện hữu như vậy, ắt hẳn phải có nghiệp dẫn đến hiện trạng đó, giống như đã có những nghiệp dẫn đến kiếp sống. Như Thế Tôn (t.l. Đức Phật) đã chỉ rõ, sau khi ngài đã phân tích những điểm này. Nhưng theo ý kiến của phái đối nghịch, chẳng tồn tại bất kỳ nghiệp nào rõ ràng cả và bởi vì họ chủ trương, rằng con người ta được tái sanh ở một hiện trạng hiện hữu chuyển tiếp nào đó, hoàn toàn thông qua nghiệp khiến con người đó phải tái sanh nơi nhiều cõi khác nhau, chính vì thế phái đối nghịch bác bỏ cho rằng: "Chẳng có hiện trạng nào như vậy cả."

Khi được hỏi: "Phải chăng chúng sanh, phải tái sanh nơi cõi trung hữu đó chăng?"^[107] phái đối nghịch bác bỏ vì, theo ý phái đối nghịch hạng chúng sanh đó ám chỉ những người đã tiến tới Dục giới và Sắc giới. Cũng vậy khi được hỏi: "Phải chăng chúng sanh được tái sanh như vậy sao?" v.v... phái đối nghịch lại bác bỏ, vì phái đối nghịch không chấp nhận hiện trạng sinh, lão và tử xuất hiện nơi hiện trạng đó, hay hiện trạng diệt và tái tục sinh.

Khi được hỏi, "Phải chăng đặc tính thể lý của chúng sanh đã tạo ra như vậy chăng?". v.v... " (phái đối nghịch) lại bác bỏ, vì (phái đối nghịch) cho rằng khi chúng sanh đã tiến gần đến một hiện trạng trung gian như vậy thì chúng sanh chẳng còn bất kỳ thuộc tính nào cả, và đặc tính thể lý của chúng sanh như: cảm thọ và những điều tương tự như vậy đã không còn thô thiển như nhiều chúng sanh khác. Và chính vì lý do này việc (phái đối nghịch) bác bỏ liên quan đến "năm phương cách hiện hữu" nên được hiểu theo nghĩa này.

Giờ đây liên quan đến qui trình tồn tại của hữu thể theo như trong câu hỏi: "Phải chăng Dục giới chính là số mệnh không?" v.v... Trong trường hợp này nên được hiểu như sau: Giả như đối với bạn có tồn tại hiện trạng Trung hữu như vậy thì đó phải là số mệnh, vì thực chất đã tồn tại một cách phân loại tái sanh như vậy v.v... trong Dục giới, v.v... Hoặc giả, nếu chẳng tồn tại sự phân loại như vậy thì không thể tồn tại một số mệnh chuyển tiếp như vậy đâu. Trong trường hợp như vậy thì sắc thái hữu thể cách này hay cách khác đều giống nhau cả, với cách phân loại trong mỗi hữu thể đó, chứ chẳng phải nơi Trung hữu, ở đây đâu là lý do sự khác biệt này? Tuy nhiên, phái đối nghịch, vì đã chủ trương quan điểm của riêng mình, nên nơi này nơi khác (phái đối nghịch) đều đồng ý tán thành rồi lại bác bỏ.

Khi được hỏi: "Phải chăng vẫn tồn tại hiện trạng hiện hữu chuyển tiếp nào đó nơi bất kỳ chúng sanh nào chăng?" phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) chẳng chấp nhận bất kỳ hiện trạng Trung hữu nào đối với chúng sanh tiến tới được, hoặc là địa ngục, hay cõi vô tưởng hay cả cõi vô sắc giới nữa. Chính vì lý do này (phái đối nghịch) đồng ý bằng phương pháp ngược lại.

Trong câu diễn giải "vì có hiện trạng trung gian (hay chuyển tiếp)" ngoại v.v... được đề cập để chứng tỏ những chúng sanh đó, sau khi đã phân biệt được các hiện trạng đó, vì họ mà phải đối nghịch đã không chấp nhận một hiện trạng tái sanh trung gian (hay chuyển tiếp) như vậy. Toàn bộ những vấn đề này nên được hiểu theo những gì đã ghi trong kinh văn cùng với những chứng minh có trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về hiện trạng trung gian (hay chuyển tiếp) kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Những khoái cảm thọ quan (*Kāmaguṇā*). [7]

Trong trường hợp này theo như quan điểm Sakavadin chủ trương, "Dục (*kāma*)" có thể thay thế bằng "những đối tượng của giác quan," "điều ô nhiễm phàm tục" và "cõi Dục (*Kāma*)". "Từ đầu tiên "dục vọng" có nghĩa là bị khoái cảm, thèm khát; thành tố (uẩn) [108] ở đây có nghĩa là bị thèm khát, hay chỉ đơn giản là "thèm khát" mà thôi. Nhưng trong từ cuối cùng *Kāma* có nghĩa là "Dục lạc" hay là "ở đó các đối tượng giác quan đang xuất hiện". "Ô nhiễm (uẩn)" ở đây luôn được hiểu là đang tồn tại tuyệt đối. Không phải là thực thể tồn tại cụ thể, không có thực.[8]

Nhưng do lời của Đức Phật: "*Hỡi chư vị Tỳ-khuru, có năm loại khoái lạc giác quan*"[9] Quan điểm của phái đối nghịch là "Dục giới (*kāma*)" có nghĩa là chỉ có năm loại khoái lạc giác quan mà thôi.

Như vậy, để giảng giải cho những người theo phái Pabbaseliyas hiện nay, đang chủ trương có nhiều loại "Dục" giác quan. Sakavadin đã nêu lên câu hỏi: "Chỉ có năm loại hay sao?" Vì đã chủ trương như vậy nên phái đối nghịch đồng ý tán thành. "Chẳng phải vậy sao?" v.v... đã được nói lên để chứng tỏ sự ô nhiễm và những dục vọng trần tục. Trong trường hợp đó "buộc vào với" có nghĩa là bị gom chung lại với những khoái lạc giác quan như là đối tượng vậy. Trong câu diễn giải "Không thể cho rằng (nơi cõi nghiệp chướng) chỉ tồn tại có năm (khoái lạc giác quan), năm khoái lạc giác quan được gọi là cõi nghiệp chướng, có thói ước vọng[10] tồn tại ở đó. v.v... trói buộc vào đó "Dục" bao gồm có "Dục mục sau này (tức là dục vọng) được hiểu là những điều ô nhiễm v.v... .. được thèm khát ước ao. "Dục" cũng có nghĩa là "dục vọng + thành tố (uẩn) được biết dưới dạng ước muốn." Trong câu "mất trần tục" v.v... được nói đến để chứng tỏ cho thấy đối tượng của dục vọng. Trong trường hợp đó phái đối nghịch không bác bỏ sáu cơ quan giác quan như là những đối tượng dục vọng cùng tồn tại với kiếp sống nghiệp chướng, nhưng còn nữa, khi được hỏi lại: "Hoặc giả là trí tuệ sao?" Phái đối nghịch suy nghĩ công việc thâm sâu là siêu nhiên của trí tuệ, và đồng ý cho rằng kiếp sống, không cùng tồn tại với nghiệp. Nhưng vì trí tuệ tồn tại trong toàn bộ những cõi vừa kể trên lại cùng tồn tại với nghiệp, thế nên Sakavadin bác bỏ phái đối nghịch bằng cách đưa ra đoạn Kinh Phật này.

"Những khoái lạc giác quan" v.v... được nói đến ở đây để chứng tỏ lãnh vực nghiệp của kiếp người. Nhưng vì lãnh vực này, thường không được cho là chỉ các cảm giác, giác quan chung qui chỉ là cõi người, thế nên phái đối nghịch đã bác bỏ: "không phải như vậy."

"Tác nghiệp có dẫn đến nghiệp không?" và toàn bộ điều còn lại được hỏi lại để minh chứng cho là chỉ riêng có những cảm giác dục vọng giác quan không có nghĩa là kiếp người chỉ gồm toàn thành tố (uẩn) nghiệp mà thôi. Cũng có nghiệp dẫn đến cõi người được gọi là thành tố (uẩn) nghiệp, và cũng có các chúng sanh tiến lại được các cõi nghiệp đó. [109] Những ai được sinh ra, lớn lên, già đi, rồi chết, tan biến, được tái sanh trong các cõi đó. Nhưng chẳng phải nơi những khoái cảm thọ quan (thuần túy).

Điểm tranh luận về những cảm khoái giác quan kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Các dục vọng giác quan.

Vì chỉ có lời Đức Phật phán rằng: "*Hỡi Chư vị Tỳ-khuru, có năm điều cảm khoái giác quan tạo ra dục lạc*"[11] Một số người, tỷ như phái Phubbaseliyas chủ trương rằng năm loại đối tượng giác quan, giống như đối tượng hữu hình, v.v... cấu tạo thành những dục vọng giác quan. Để chứng tỏ chỉ những "điều ô nhiễm" đó đã thực sự tạo thành dục lạc, Sakavadin đặt câu hỏi: "Chỉ có năm (đối tượng) thôi sao?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Ý nghĩa những điều còn lại đã quá rõ.

Điểm tranh luận về các dục vọng giác quan kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Nguyên tố (uẩn) Sắc giới (*Rūpadhātu*).

Một số người, tỷ dụ như phái Andhakas chủ trương rằng, nguyên tố (uẩn) Sắc Giới (element) tuyệt đối chỉ gồm những đặc tính thể lý mà thôi. Liên quan quan điểm này Sakadavin đặt câu hỏi: "Phải chăng chỉ có đặc tính thể lý thôi sao?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì các Sắc pháp bao gồm toàn bộ cõi người, và cõi Sắc giới. Chính vì thế để thuyết phục phái đối nghịch trên cơ sở đó Sakavadin đặt câu hỏi: "Sắc pháp có phải chỉ cõi trú hay không?" v.v... toàn bộ những vấn đề coi như đã được giải thích trong điểm tranh luận bàn về "các khoái cảm thọ quan" [12]

Khi được hỏi lại: "Phải chăng nghiệp cũng đồng nhất với Sắc giới?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) coi điều đó đi ngược lại với ba điều đã được chấp nhận thuộc cõi người. Khi bị thúc, phái đối nghịch bác bỏ vì điều này lại đúng theo quan điểm của (phái đối nghịch). Nhưng rõ ràng thực sự đã là như vậy. Chúng ta có thể đạt đến hai cõi tồn tại cùng một lúc? Chính vì thế Sakavadin lại hỏi phái đối nghịch thêm: Hay phải chăng cùng với kiếp người?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ, vì chúng ta không thể đạt đến hai cõi tồn tại cùng một lúc được.

Điểm tranh luận về thành tố (uẩn) Sắc Giới kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Vô Sắc Giới cũng vậy.

Ở đây ta nên hiểu ý nghĩa bằng cùng một phương pháp nêu trên.

Tuy nhiên, liên quan đến những vật thể vô hình, ta có được một số chỉ dẫn bằng cách cứ xét một số khái niệm vô hình như. -- "Cảm thọ"- và chúng ta đặt câu hỏi xem khái niệm đó có thuộc kiếp sống con người hay không, v.v... Ở đây [110] ta nên hiểu ý nghĩa như sau: Phải chăng cảm thọ v.v... được coi như là những vật vô hình, phải chăng cảm thọ đó có thuộc (kiếp người) lãnh vực cuộc sống hay không?

Điều còn lại nên được hiểu như đã được giải thích ở trên.

Điểm tranh luận về thành tố (uẩn) Vô Sắc Giới kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Xứ nơi cõi Sắc Giới. (*rūpadhātuyā-āyatana*) [13]

Đánh giá theo Đoạn Kinh Phật sau: -- *Do tuệ giác phát sinh hình thái Sắc Giới, cùng với toàn bộ những phần tử chính cũng như phụ hoàn chỉnh, không thiếu bất kỳ cơ quan nào.* [14]- một số người, tỷ như phái Andhakas và Sammitiyas lại hình dung cho là những nhóm người thuộc Cõi Phạm Thiên cũng như một số còn lại cũng có được khứu giác (cảm thọ mùi vị) vị giác (cảm thọ mùi vị), và xúc giác. Họ còn cho, là những người đang hiện diện, tại những cõi Sắc Giới vẫn có sáu xứ (*āyatana*) như con người bình thường. Liên quan đến những vấn đề này Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng toàn bộ những người (thuộc cõi Phạm Thiên) này đều có sáu xứ (*āyatana*) như ta chăng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì phái đối nghịch chủ trương quan điểm đó.

Sau đó, để chống lại quan niệm của phái đối nghịch, liên quan đến cơ quan giác quan không thuộc lãnh vực này. "Phải chăng khứu giác (tỷ xứ) có tồn tại ở cõi (phạm Thiên) đó chăng?" v.v... được bắt đầu. Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì theo (phái đối nghịch), mùi v.v... là vật thể đối tượng của mùi và đối tượng tâm linh. Khi được hỏi thêm về những đối tượng có mùi vị. v.v... phái đối nghịch không chấp nhận các đối tượng tương ứng thuộc phạm vi khứu giác và các giác quan còn lại. Chính vì thế phái đối nghịch bác bỏ, và từ chối không chấp nhận các lãnh vực đó.

Bằng phương pháp này, ta nên hiểu ý nghĩa theo phương pháp vừa nêu trên, cả trên lãnh vực tra cứu ngược lại và trong những vấn đề có liên quan tới.

"Phải chăng khứu giác cũng tồn tại chăng?" Liệu mùi, vẫn tồn tại? Liệu khứu giác có nhận ra được mùi chăng?" Những câu hỏi này, đã được nêu lên, vì có liên quan đến một số Tiên sư có quan điểm đối nghịch lại. Chúng ta nghe nói, những người thuộc cõi Phạm thiên, cũng có đầy đủ sáu giác quan như chúng ta và mỗi giác quan lại có nhiệm vụ riêng. "Họ cũng cho là mùi thơm, v.v... có thể ngửi được, nếm thấy và sờ mó được với giác quan khứu giác. v.v... liên quan đến quan điểm này phái đối nghịch

đồng ý tán thành: "Vâng, đúng vậy" nhưng khi được hỏi lại: "Nhưng mùi, vị có tồn tại không?" v.v... vì không thể chứng minh được mùi, vị tồn tại như thế nào, phải đối nghịch liền bác bỏ.

Điểm tranh luận về các giác quan nơi Cõi Sắc Giới đến đây là hết.

VIII. Điểm tranh luận: Sắc pháp nơi Cõi Vô Sắc Giới. (*arūpe rūpa*)

Chính vì Đức Thế Tôn phán rằng: "*Bởi nơi đâu có ý thức, liền xuất hiện danh-sắc*^[15] Một số người, tỷ dụ như phái Andhakas chủ trương rằng, ngay ở cõi Vô Sắc Giới, cũng vẫn có vật chất thuộc dạng tinh tế, nguyên chất. tách biệt khỏi thể chất thô sơ." Liên quan đến vấn đề này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng có sắc pháp (nơi cõi Vô Sắc Giới hay không?" v.v... phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại đã rõ ràng.

Điểm tranh luận về vật chất nơi cõi Vô Sắc Giới đến đây là kết thúc.

IX. Điểm tranh luận: Sắc hành động (*rūpaṃ kammanti*).

Một số người, tỷ như phái Mahimsakas và Sammitiyas cho rằng, những hành vi thể xác và tiếng nói "theo nguyên nghĩa cũng là những phẩm chất sắc pháp, được coi là cách liệt kê thể lý và tiếng nói. Thực chất là tốt nếu xét theo góc độ đạo đức và xấu nếu xét dưới góc độ xấu.^[16] Liên quan đến những điều này Sakavadin đặt câu hỏi: "Nếu diễn tiến từ những tâm thiện thì thành thiện phải không?" v.v... Phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi "Phải chăng có đối tượng tâm linh trong đó không?" v.v... được tiến hành khảo sát để thuyết phục phải đối nghịch như sau: Nếu điều đó xuất phát từ tâm thiện, thì phải có đối tượng tâm linh trong đó và gồm những thuộc tính tâm linh; liệu sắc hành động có toàn bộ những đặc tính tâm linh đó hay không? Phải đối nghịch bác bỏ. Trong trường hợp này "đoán trước" và "nhắm đến" cũng có nghĩa tương đương với mong muốn.^[17] Hành động trước, được gọi như vậy, là vì nó ám chỉ nỗ lực^[18] của ý tưởng tốt; trong khi đó hành động thứ hai, được coi như là nỗ lực bền bỉ. Nhưng mặt khác, trong cảm thọ, nhận thức và mong muốn, niềm tin và điều còn lại, được thực hiện do tâm thiện từ cảm thọ và điều còn lại, nỗ lực đoán trước và nhắm đến có đạt được, không không xuất phát từ mong muốn. Tại sao vậy? Cần hiểu là một trong hai kiểu mong muốn [112] đã không xuất hiện, còn mong muốn khác đó là thánh giác đã trở thành quá quen thuộc. Trong câu diễn đạt: "Cõi hữu hình" và điều còn lại, trước tiên, "Phải chăng toàn bộ điều đó là tốt xét dưới góc độ đạo đức" được đặt thành vấn đề để chứng tỏ đến từng chi tiết một cách ngắn gọn.

Trong cách ứng dụng điều còn lại "liệu tiếng nói có phát xuất từ tâm bất thiện không?" v.v ... với toàn bộ những điều bổ sung sau đó, nên hiểu theo kinh văn. Ở đây "vật chất dơ bẩn" được hiểu là tinh dịch.

Điều đoạn Kinh Phật dùng để chứng minh đương nhiên mang ý nghĩa rất rõ ràng.

Điểm tranh luận về vật chất như là hành vi đạo đức được kết thúc tại đây.

X. Điểm tranh luận: Mạng quyền (*Jivitindriya*) ^[19]

"Một số người, tỷ như phái Pubbaseliyas và Sammitiyas cho rằng, vì mạng quyền là một sự kiện vô hình khác hẳn với tâm,^[20] chính vì thế mạng quyền không phải là sắc pháp.^[21] Liên quan đến vấn đề này, Sakavadin nêu lên câu hỏi, và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng không có bất kỳ điều gì như vậy, như" một sự sống riêng nơi các sắc pháp?" Phải đối nghịch bác bỏ, vì phải đối nghịch công nhận hiện tượng vật chất, chính là những thành quả, và điều còn lại cũng giống như (lấy ví dụ) những cây leo, nhiên liệu v.v... xét về tính liên tục vẫn có cách để tiếp tục phát triển, sống động, tồn tại, duy trì, tiến tới và được giữ gìn bảo vệ. Chính vì lý do đó, phải đối nghịch đồng ý tán thành với câu hỏi: Có điều gì chẳng?" v.v...

Đối với câu hỏi : "Có tồn tại sự sống vô sắc không?" Phải đối nghịch đồng ý tán thành, vì (đối thủ) chấp nhận rằng sinh lực vẫn tồn tại liên tục, tách biệt hẳn với ý thức nơi những hiện tượng vô sắc.

Đối với câu hỏi: "Phải chăng tuổi thọ của ta, một hiện tượng vật chất lại đồng nhất với sinh lực siêu hình chăng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) chấp nhận cho rằng nơi sắc pháp vẫn tồn tại những điều kiện tâm linh, mang đặc tính sắc pháp hoặc cũng mang đặc tính tâm linh, đồng thời toàn bộ những điều kiện này giúp sự sống tách biệt hẳn với ý thức.

Đối với những vấn đề liên quan đến "Một người nào đó rơi vào tình trạng hôn mê bất động thì sao?"^[22] Liên quan đến sự sống khi nhập thiền thì sao? Phái đối nghịch vừa bác bỏ lại vừa đồng ý tán thành. Sakavadin ^[113] không đồng ý chấp nhận như vậy, nói rằng: "Nếu như" v.v... để có thể thuyết phục cho rằng, nếu sự sống không tồn tại một cách vô hình và liên tục, thì (cái không tồn tại) đó phải là đặc tính thể chất của sự sống mà thôi.

Đối với vấn đề liên quan đến tập hợp các Danh uẩn,^[23] phái đối nghịch bác bỏ những gì liên quan đến xúc và phần tập hợp Danh uẩn còn lại, đồng thời (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành liên quan đến những nghiệp (hành động) thể lý và tập hợp phần còn lại. Phái đối nghịch chủ trương rằng điều gọi cho biết nơi thân xác, chánh ngữ và chánh nghiệp cũng chính là sinh lực mà thôi. Toàn bộ những chi phần đó gộp lại thành tập hợp các danh uẩn. Nhưng vì không chấp nhận như vậy, Sakavadin hỏi thêm: "Tập hợp các cảm thọ có tồn tại không?" v.v... để có thuyết phục cho rằng, giả như tập hợp các danh uẩn có can dự vào việc làm ngưng trệ đặc tính vô sắc và sự liên tục nơi sinh lực, lúc đó chỉ còn bốn tập hợp mà thôi. Phái đối nghịch bác bỏ trong trường hợp rơi vào tình trạng nửa tỉnh nửa mê, nhưng lại đồng ý tán thành trong trường hợp rơi vào hôn mê^[24] rồi tỉnh lại bình thường thì sao. Đây chính là phương pháp áp dụng cho một phần vấn đề liên quan đến chúng sanh cõi vô thức.

Theo quan điểm của phái đối nghịch, ngay chúng sanh sanh về cõi vô tướng, tâm thức mất đi. Cùng với ý thức đó xuất hiện một loại sinh lực vô hình không liên quan với tâm thức nổi lên và tồn tại suốt cả kiếp sống vô tướng đó. Chính vì vậy, sau khi hỏi lại phái đối nghịch: "Phải chăng không tồn tại một loại ý kiến như vậy sao?" đối với sinh lực của chúng sanh, phái đối nghịch không công nhận. Khi được hỏi lại: "Phải chăng có tồn tại một loại ý thức kiểu đó chăng?" (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành.

(Phái đối nghịch) cũng bác bỏ do bởi vì tập hợp cảm thọ tâm linh và những gì còn lại, có xảy ra. (Phái đối nghịch) đồng ý tán thành diệt và sinh đã quá rõ ràng nơi mọi chúng sanh. Vì không chấp quan điểm này, Sakavadin liền nêu vấn đề, hỏi rằng: "Thế năm phương thức hiện hữu có tồn tại hay không?" v.v... để thuyết phục phái đối nghịch về điểm này là, nếu trong trường hợp này cùng lúc đó vẫn còn có cảm thọ, v.v... Thì rốt cuộc có nghĩa là năm phương thức hiện hữu vẫn còn tồn tại. Phái đối nghịch bác bỏ vì sợ đi ngược lại với Kinh Phật. Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng ý thức đó chia thành từng phần một không?" (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì (phái đối nghịch) chủ trương vật thể liên kết lại có thể bị tách rời ra. Trong khi đó đặc tính khác biệt (rạch ròi) vẫn tồn tại.

"Phải chăng có tới hai mạng quyền?" Phái đối nghịch nêu câu hỏi và Sakavadin đồng ý tán thành. Vì chúng ta được nghe nói đến điều này như sau: Mạng quyền gồm hai loại: sắc mạng quyền và danh mạng quyền. Chính vì vậy chúng sanh duy trì cả hai sinh lực cùng một lúc và khi hai sinh lực này tách rời nhau vào lúc ta chết."^[25] vào giây phút "lâm chung" hai mạng quyền này sẽ diệt.

Điểm tranh luận về sinh lực kết thúc tại đây.

XI. Điểm tranh luận: Nghiệp là nhân duyên (*kammahetu*).

Một số người tỷ như phái Pubbaseliyas và Sammitiyas chủ trương rằng một vị A-la-hán thuộc kiếp trước đã vu khống một vị đã đạt đến bậc A-la-hán, rất có thể do nghiệp ở kiếp trước đó khiến cho vị A-la-hán đó phải rời khỏi bậc A-la-hán. Liên quan đến những vấn đề này, Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng do nghiệp (hành vi của người đó)?" v.v... Phái đối nghịch đồng ý tán thành. Những gì còn lại giống như đã giải thích trong điểm tranh luận về thoát ly (rời khỏi) bậc A-la-hán.^[26]

Trong câu diễn giải, "Thế thì, một vị A-la-hán lại vu khống nhiều vị A-la-hán thì sao?" Sakavadin nêu câu hỏi để khiến (phái đối nghịch) phải chấp nhận do nhân duyên nghiệp mà một vị A-la-hán có thể bị rời khỏi bậc A-la-hán (tức là sa ngã). Rồi đề làm cho phái đối nghịch đồng ý tán thành lời khẳng định đó. Sakavadin liền hỏi: "Mọi người đều làm được như vậy sao?" v.v... để thuyết phục (phái đối nghịch) cho rằng: nếu như vậy, tất cả những ai đã vu khống các vị A-la-hán cũng lại thành tựu được bậc A-la-hán chẳng. Vì không nhận thức ra bất kỳ bảo đảm (niyama) nào trong việc đạt đến bậc A-la-hán là do nghiệp như vậy đem lại, phái đối nghịch đã bác bỏ.^[27]

Điểm tranh luận về tác nghiệp cũng là một nhân duyên kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương VIII.

-ooOoo-

Chương IX

I. Điểm tranh luận: (Giải thoát nhờ quả phúc) Điều thiện (*ānisaṃsa*). [28]

[115] Đây là học thuyết của Sakavadin về điểm này: Ông đoán chắc rằng bất kỳ ai một khi đã nhận rõ (a) "thế gian (pháp hữu vi)" (nghĩa đen "các vật thể hữu vi") là chốn trần đầy hiểm họa, và (b) Níp-bàn là cõi tối thượng, họ sẽ thoát khỏi mọi "gông cùm" (*samyojana*: triền ách) ràng buộc. Nhưng một số người, cụ thể là phái Andhakas chỉ chấp nhận một trong hai lời phát biểu trên mà thôi. và cho rằng chỉ có nhận thức thứ hai mới ngăn chặn [29] được mọi triền ách. Liên quan đến vấn đề này Sakavadin nêu câu hỏi, trong khi đó phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để vạch ra cho phái đối nghịch thấy bằng cách phân biệt quan điểm của (phái đối nghịch) là phiếm diện và "những điều phạm tục" cũng được coi là mối hiểm họa lớn lao, Sakavadin nói rằng: "Một khi những vật thể hữu vi [30], (*samkhāra*)" v.v... (được coi như là mối hiểm họa lớn lao). Ý nghĩa câu hỏi này được hiểu như sau: "Phải chăng chúng ta có thể chiêm ngưỡng cả hai điều đó chỉ là vô thường không? và nhận ra Níp-bàn là cõi phúc thật hay không?" Chính vì phái đối nghịch cho rằng, bất kỳ ai một khi đã coi Níp-bàn là cõi phúc thật, tức khắc người đó sẽ gỡ bỏ được hết mọi gông cùm kìm kẹp. Chính vì thế vấn đề được đặt ra cho phái đối nghịch là: "Phải chăng chúng ta sẽ loại bỏ được toàn bộ "gông cùm" một khi ta coi những "vật thể hữu vi" chỉ là vô thường mà thôi?" (phái đối nghịch) đồng ý tán thành: "Vâng đúng vậy" Do đó ta có thể chiêm ngưỡng tính vô thường nơi những "vật thể hữu vi" đồng thời chiêm ngưỡng luôn Níp-bàn là cõi phúc thật: - Bạn có đồng ý như vậy không? Sau đó phái đối nghịch bác bỏ vì ta chỉ có thể suy tư được một vấn đề một thời điểm mà thôi. Khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành do bởi những khoảng khắc đó thật quá nhanh. Tuy nhiên khi bác bỏ lý do của phái đối nghịch, Sakavadin hỏi: "Bạn chấp nhận con người ta có thể loại bỏ được hết mọi "gông cùm" khi ta chiêm ngưỡng vạn vật chỉ là vô thường, và nhận rõ triền vọng cõi phúc thật cùng một lúc hay không. Nhưng phải chăng có hai tâm, hai suy tư xảy ra cùng một lúc hay sao?" và chính vì thế (Sakavadin) đã bác bỏ. Đây cũng là phương pháp áp dụng trong những câu hỏi: "Như là Khổ Đế chẳng hạn." v.v...

Nhưng kết luận ở đây là gì? Phải chăng ta chỉ nên nghiền ngẫm tính vô thường v.v... hay chỉ nhận thức rõ Níp-bàn là cõi phúc thật mà thôi, [116] hoặc giả cùng một lúc ta có thể nhận ra cả hai vấn đề để loại bỏ toàn bộ "gông cùm" hay sao? Nếu sự việc xảy ra đối với ai coi vạn vật là vô thường v.v... thì nhờ ý thức thiền quán điều đó cũng có thể xảy ra. Hoặc giả, nếu như điều xảy ra với ai nhận rõ lợi ích lớn này, cũng y hệt như vậy nhờ ý thức thiền quán ta lại phân biệt được Níp-bàn chỉ là lời đồn nhảm hay sao. Hoặc giả, nếu ai đó nhận ra được cả hai vấn đề cùng một lúc, dứt khoát phải diễn ra hai phản ứng tâm linh cùng một lúc, v.v... Ta nên hiểu rằng khi một người nào đó đang bước vào ngưỡng cửa Thánh Đạo, thì việc nhận thức tính vô thường kết thúc v.v... và do bởi người đó thâm tín về tính vô thường như vậy v.v... nên người đó loại bỏ được hết mọi sự. Còn nữa, đang khi nhận thức Níp-bàn, người đó ước muốn niềm hạnh phúc to lớn trong đó, tức khắc mọi gông cùm sẽ bị loại bỏ, và đang khi hoàn tất việc nhập thiền quán mọi vật chỉ là vô thường v.v... người đó sẽ nhận thấy rõ Níp-bàn là cõi phúc bao la đến nhường nào..

Đoạn Kinh Phật, cụ thể là, "*đang khi chiêm ngưỡng niềm hạnh phúc nơi Níp-bàn* [31]." đã làm rõ sự kiện nhận thức, cảm thức, v.v... niềm hạnh phúc lớn lao nơi Níp-bàn. Nhưng không phải nhận thức rõ được niềm hạnh phúc lớn lao đó lại rũ bỏ được toàn bộ những gông cùm đâu. Chính vì thế hình như vấn đề chưa ngã ngũ.

Điểm tranh luận liên về (giải thoát nhờ chiêm ngưỡng) điều thiện kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Bất Diệt là đối tượng suy tư. [32]

[117] Do bởi giải trình một cách bất cần đoạn Kinh Phật sau -- "*Người đó chỉ tưởng tượng những gì diễn ra trên Níp-bàn.*" [33] v.v... một số người, cụ thể như những người thuộc phái Pubbaseliyas cho là

bất diệt là đối tượng suy tư đồng thời lại cũng là một "gông cùm" (*saṃyojana*). Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi nhằm thuyết phục (phái đối nghịch) hiểu rằng, giả như bất diệt là đối tượng suy tư, lại trở thành "gông cùm" thì bất diệt đó sẽ bị "gông cùm" kìm kẹp hay sao? v.v... Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng bất diệt (vì là đối tượng suy tư) lại là "gông cùm" được chăng? v.v... Phái đối nghịch bác bỏ toàn bộ những vấn đề này vì sợ phải đối nghịch lại với Kinh Phật. Như vậy, ta nên hiểu rõ ý nghĩa như đã nêu trên ở bất cứ nơi nào. Trong đoạn Kinh Phật cụ thể là, "*người đó nhận thức níp-bàn như vậy*,"[34] như đã trích ở trên, ở đây Níp-bàn chỉ đơn giản là một trạng thái hay đối tượng (của tâm), chính vì thế điều này không được minh chứng rõ ràng.

Điểm tranh luận về "bất diệt" là đối tượng suy tư kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Sắc có thể biết đối tượng là tâm linh (*Rūpaṃ Sārammaṇatī*).

Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng sắc có thể biết đối tượng (*sarammana*), không phải vì vật chất thuần túy hiểu theo nghĩa tự nó biến thành đối tượng tâm linh, nhưng bởi vì chính vật chất biểu hiện sự phô bày tâm linh. và vì họ không phân biệt được đối tượng suy tư (*arammana*) và tương quan nhân quả (*paccaya*). Liên quan đến vấn đề này, để làm rõ khái niệm biết đối tượng là tâm linh, Sakavadin nêu lên câu hỏi. và phái đối nghịch đồng ý tán thành. Ở đây những gì còn lại nên được hiểu theo nghĩa đã được ghi trong Kinh Phật.

Với câu hỏi. "Phải chăng là sai lầm khi nói rằng, "Sakavadin đồng ý tán thành liên "tiếp xúc" chỉ là một đối tượng mà thôi. Còn đối với câu hỏi thứ hai cũng vậy sao. Khi ông (Sakavadin) cũng đồng ý tán thành cho rằng, "đối tượng" chỉ là một trong số những tương quan nhân quả.[35] Như vậy chúng ta đã chứng minh được sắc, ngoài đặc tính tương quan của nó, còn mang tính biết đối tượng nữa.

Điểm tranh luận về "vật chất" là đối tượng tâm linh kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Tùy miên không có cảnh không có đối tượng tâm linh (*anusayā anārammaṇatī*).

Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Andhakas và một số thuộc phái Bắc Tông (Uttarapathakas) chủ trương rằng "cái gọi là"ø (bẫy) Tùy miên (*anusaya*)[36] là những gì tách biệt khỏi hiện tượng tâm linh, vô vi, vô định, thế nên không có đối tượng[37] tâm linh nào đồng thời xảy. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi về những Tùy miên đó, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để có thuyết phục đối tượng cho rằng những khuynh hướng tiềm ẩn đó phải được coi là không có đặc tính vật chất trong đó, Sakavadin hỏi: Phải chăng những hình thái của (khuynh hướng đó) không có đặc tính vật chất?" v.v... Trong đoạn văn diễn giải "là dục vọng giác quan chăng?" v.v... chúng ta thấy rằng ước muốn dục vọng không tách biệt khỏi những khuynh hướng tiềm ẩn đó. còn với câu hỏi, "Phải chăng tập hợp các tâm sở cũng không có đối tượng tâm linh?" Phái đối nghịch bác bỏ vì liên quan đến tập hợp sự việc cùng xảy ra với trí tuệ, nhưng lại đồng ý tán thành liên quan đến những khuynh hướng tiềm ẩn, sinh lực, các hình thái hành vi thể xác. và những gì được gộp lại nơi thức uẩn. Như vậy, ý nghĩa nên được hiểu như vậy trong mọi tình huống.

Nhưng đối với câu hỏi: "Điều đó có xảy ra cùng với những khuynh hướng tiềm ẩn hay không?"-- điều không loại bỏ những khuynh hướng đó được mô tả như là "có khuynh hướng tiềm ẩn". chứ không phải là "có khả năng thể hiện như những khuynh hướng tiềm ẩn đâu." Điều gì không được coi là quá khứ cũng chẳng phải là hiện tại hoặc tương lai. Đây là tính ái dục cần phải được phá bỏ khi gia nhập Thánh Đạo. Đây được cho là hiện tại, vì chưa bị loại bỏ đi. Tương tự như vậy, ta không cho rằng, điều này điều nọ chính là đối tượng mang đặc tính vật chất. Chính vì thế không chỉ trong vấn đề này, [118] mà còn cả trường hợp thói dục ái v.v... cũng thuộc các khuynh hướng tiềm ẩn nữa, điều này bị bác bỏ. Do đó tính phi đối tượng nơi các "khuynh hướng tiềm ẩn" thực chất vẫn chưa thể chứng minh được.

Điểm tranh luận về những khuynh hướng (phi đạo đức) tiềm ẩn không có đối tượng tâm linh kết thúc ở đây.

V. Điểm tranh luận: Trí quán không biết cảnh (*Ñāṇaṃ anārammaṇatī*).

Một số người, cụ thể là những người theo phái Andhakas chủ trương rằng, chính vì một vi A-la-hán, khi được phú bẩm với ý thức thị giác, có thể nói vị đó được phú bẩm cho trí quán và chính trí quán này vào thời điểm đó lại không có đối tượng, chính vì thế mà trí quán không có biết cảnh. Liên quan đến những người đó, Sakavadin nêu lên câu hỏi, đang khi đó phái đối nghịch lại đồng ý tán thành là như vậy.

Những điều còn lại ở đây nên được hiểu như đã giải thích ở điểm tranh luận bàn về những khuynh hướng tiềm ẩn.[\[38\]](#)

Điểm tranh luận về thiền quán không có đối tượng tâm linh kết thúc ở đây.

VI. Điểm tranh luận: Những quan điểm cảnh quá khứ. (*aññārammaṇa*)

Một số người, cụ thể là như những người theo phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng, vì các đối tượng tâm linh quá khứ và tương lai không thực sự tồn tại. Vì thế nên trí tuệ nhớ lại đối tượng tiền kiếp (quá khứ) tức là trí tuệ không có đối tượng. Chẳng có điều gì được gọi là đối tượng tâm linh cả. Đối tượng tâm linh chính là quá khứ. Liên quan đến những người này, Sakavadin đặt câu hỏi: Phái chẳng lại tồn tại một loại đối tượng tâm linh quá khứ? Phái đối nghịch đồng ý tán thành như vậy là đúng.

Những gì còn lại nên được hiểu theo trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về những quan điểm quá khứ kết thúc ở đây.

VII. Điểm tranh luận: Điểm áp dụng tâm linh tiên khởi.

Ở đây việc ứng dụng tâm linh đầu tiên (và lãnh vực hoạt động việc ứng dụng này) có thể diễn ra bằng hai cách: bằng cách coi ý thức như là đối tượng và bằng cách tập hợp lại (như một sự việc cùng xảy ra nơi ý thức đang hoạt động). Trong trường hợp thiếu vắng những qui luật nhờ đó chúng ta có thể cho rằng điều này điều nọ chính là ý thức không có đối tượng ứng dụng ban đầu được. [\[119\]](#) Chúng ta có thể nói, tình trạng ứng dụng tâm linh tiên khởi này rơi vào toàn bộ ý thức. Nhưng vì một số ý thức lại tan biến mà không lệ thuộc vào bất kỳ ứng dụng tiên khởi nào, điều này không rơi vào (tức là hoạt động) bất kỳ ý thức nào cả.[\[39\]](#) Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Bắc Tông (Uttarapathakas) không nhận ra sự khác biệt này và chủ trương rằng việc ứng dụng tâm linh tiên khởi này chỉ xảy ra một cách bừa bãi nơi mọi ý thức. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch bác bỏ.

Những gì còn lại nên được hiểu theo văn bản ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về ứng dụng tâm linh tiên khởi kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Âm thanh như là cách truyền tải các ứng dụng tâm linh tiên khởi và kéo dài.

Vì chúng ta cho rằng "cách suy tư ứng dụng và rời rạc phát sinh ra tiếng nói."[\[40\]](#) Một số người, cụ thể là phái Pubbasebiyas cho rằng, âm thanh có thể diễn ra ngay cả khi nhận thức đang tiếp diễn mà không có giác quan cộng tác tới, vì âm thanh chỉ cốt ở tại "rung động (hay tỏa sáng) trong việc ứng dụng tuệ giác [\[41\]](#) tiên khởi và kéo dài. Liên quan đến Sakavadin đặt câu hỏi: "không còn gì nữa hay sao?" về vấn đề này phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi câu giải thích bắt đầu với, "Phải chăng âm thanh chỉ xuất phát từ tiếp xúc tâm linh hay sao?" Chẳng phải Sakavadin nói ra điều này để thuyết phục phái đối nghịch cho rằng, nếu tiếng động chẳng là gì ngoài việc truyền tải ứng dụng tâm linh khởi đầu và kéo dài, là việc lan tỏa tiếp xúc tâm linh v.v... nó cũng có thể lan tỏa ra tiếng động đặc trưng của nó. Phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) không tìm thấy giả định đó trong Kinh Phật. Trong câu diễn giải "Phải chăng âm thanh chính là việc lan tỏa ứng dụng tâm linh ban đầu và kéo dài được thính giác nhận ra hay sao?" cũng cần được hỏi thêm: "Phải chăng âm thanh chỉ là cách lan tỏa ứng dụng tâm linh hay sao?"

Theo những người không học hỏi về Kinh Phật một cách cẩn thận, thì âm thanh không được phát sinh ra do việc lan tỏa ứng dụng tâm linh đâu; chính vì thế phái đối nghịch đã bác bỏ. Điều này chỉ nhằm

chứng tỏ quan điểm của (phái đối nghịch) cho là câu hỏi: "Chẳng phải do âm thanh và ý thức thánh giác chính là việc lan tỏa tâm linh hay sao?" đã được nêu lên. Phái đối nghịch chủ trương cho rằng âm thanh chỉ là một việc lan tỏa ứng dụng tâm linh thuần túy chứ không phải ý thức thánh giác mà thôi. Nhưng theo lời Đức Phật: "*Khi nghe tiếng động, việc lan tỏa ứng dụng tuệ giác được hé mở.*"^[42] người kia (tức Sakavadin) chứng tỏ cho thấy cũng có cả yếu tố ý thức thánh giác trong đó nữa.

Điểm tranh luận về âm thanh như chỉ là hiện tượng tâm linh thuần túy kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: Lời nói không phù hợp với tư tưởng (*nayathā cittassa vācātika*).

"Bởi vì tất cả mọi người có thể nghĩ một đằng và nói một nẻo, chính vì thế ta thấy không có sự hòa hợp, không có sự phù hợp giữa lời nói và suy nghĩ. Lời nói có thể được tiến hành cho dù [112] không cần đến suy nghĩ. Đây chính là quan điểm của một số người -- cụ thể là những người theo phái Pubbaseliyas.^[43] "liên quan đến âm thanh như là cách truyền tải các ứng dụng tâm linh tiên khởi và kéo dài. Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để cô thuyết phục phái đối nghịch như sau: Nếu không có suy nghĩ tạo ra tiếng nói, thì cũng có không có tiếp xúc vào thời điểm đó v.v... Câu diễn giải "Phải chăng tiếng nói không phù hợp với tiếp xúc hay sao? v.v... Câu diễn giải "Phải chăng tiếng nói không phù hợp với tiếp xúc?" v.v... . đó là câu hỏi được đưa ra. Vì trong câu diễn giải "Thế còn những gì người ta không muốn nói ra thì sao?" v.v... Thực tế người ta thường nói những điều khác hẳn với những gì người ta đang suy nghĩ, ý muốn ám chỉ điều người ta muốn nói, chính vì thế phái đối nghịch bác bỏ: "Không phải như vậy đâu."

Trong câu diễn giải "Phải chăng không ai có thể nói *civaram* (tức là áo cà sa) mà lại nói là *ciram*^[44] (tức là tiếng chó sủa). Trong trường hợp đó "tuệ giác có ý muốn nói" hoàn toàn khác với tuệ giác đang nói. Như vậy trường hợp sau, hoàn toàn khác với trường hợp trước được cho là suy nghĩ không khớp với lời nói. Chính vì thế chẳng có gì đáng phê phán người nói đó cả." Tuy nhiên có thể là người đó không có ý định muốn nói từ "tiếng chó sủa." Bằng cách chứng minh như vậy và căn cứ vào ý nghĩa cho là tiếng nói không phù hợp với tư tưởng, chính là quan điểm của phái đối nghịch cho là lời nói không ăn nhập với tư tưởng. Như vậy tư tưởng có trước tiếng nói đã được chứng minh.

Điểm tranh luận, cụ thể về lời nói không ăn nhập với tư tưởng đến đây là kết thúc.

X. Điểm tranh luận: Hành động (hay tác nghiệp) không khớp với tư tưởng.

"Vì bất kỳ ai, khi định đi theo một hướng nào đó, cũng có thể đi theo một hướng khác, thế nên một số người, cụ thể là những người theo phái Pubbaseliyas cho rằng hành động không ăn nhập, hay không phù hợp với tư tưởng, hoặc giả không là kết quả của tư tưởng"^[45] mà ra. Hành động có thể tiến hành mà không cần đến tư tưởng. Liên quan đến những người này, Sakavadin nêu lên câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại nên được hiểu như được giải thích ở trên (số IX).

Điểm tranh luận cụ thể là hành động không ăn nhập với tư tưởng kết thúc tại đây.

XI. Điểm tranh luận: Chứng đạt về kinh nghiệm quá khứ và tương lai còn hiện hữu.

Về điểm này khái niệm "chứng đạt" nên được phân thành hai khái niệm khác biệt. [121] Khái niệm đầu tiên liên quan đến giây phút hiện tại. Nhưng đối với một người đã đạt được Bát thiền *Jhāna*^[46] rất có thể còn hiện hữu được kinh nghiệm này. Một số kinh nghiệm có được trong quá khứ số khác sẽ có được trong tương lai, và một số hiện tại đang có được trong hiện tại, toàn bộ những kinh nghiệm đó chỉ có được do bền bỉ tập luyện mà thôi. Nhưng một số người không chấp nhận sự phân tích này, cụ thể là những người theo phái Andhakas lại chủ trương, vì có những người đã đạt đến thiền *Jhānas* trong quá khứ và tương lai, chính vì họ^[47] có được thể thiền *Jhāna* về quá khứ và tương lai ngay lúc này và ngay bây giờ, liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong câu diễn giải "Ngây ngất hơn trong tám (giai đoạn) giải thoát" v.v... tuy nhiên, điều đó lại chứng tỏ họ đã đắc thủ được (tám thiền) chứ không phải thực sự chứng đắc ngay vào lúc này.

Điểm tranh luận về kinh nghiệm quá khứ và tương lai thực sự đắc thủ được ngay lúc này và ngay bây giờ kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương IX.

-ooOoo-

Chương X

I. Điểm tranh luận: Việc kết thúc (Diệt - *Nirodha*).

[122] "Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Andhakas cho rằng nếu trước một giai đoạn tái sinh[48] qua đi, một giai đoạn tâm thức (kiriya)[49] đem lại công đức hay sai phạm cùng với tư uẩn và sắc uẩn từ đó phát sinh, đã không xuất hiện, rồi giai đoạn tái sinh đi đến kết thúc. thì triều lưu cuộc sống bị cắt đứt." Liên quan đến những hạng người này. Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng điều đó có diễn ra hay không?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành như vậy.

Trong câu diễn giải: "Nếu điều đó đã nổi lên." cách vị trí số ít đã được sử dụng theo nghĩa cách vị trí số nhiều. Ở đây ta hiểu như sau: Trước khi ngũ uẩn đang tìm kiếm tái sinh kết thúc, phải chăng ngũ uẩn đã nổi lên? Câu diễn giải có đề cập đến con số "mười (uẩn)" vì nếu các uẩn đó đã nổi lên, lúc đó xuất hiện một đồng (khối) gồm nhiều (ngũ) uẩn (khandha) và (ngũ) uẩn vẫn còn đang hoạt động (kiriya).

Trong câu hỏi đầu tiên, phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến chỉ duy nhất ngũ uẩn mới có được những đặc điểm cá biệt đó. Còn đối với câu hỏi thứ hai, phái đối nghịch đồng ý tán thành vì nếu như ngũ uẩn nổi lên như là (ngũ) uẩn quá khứ và tương lai, chúng có thể trở thành nhiều uẩn đang hoạt động. Nhưng khi được hỏi lại liên quan đến hai tiếp xúc và các hiện trạng ý thức gộp lại, phái đối nghịch bác bỏ vì không viện đến Kinh Phật.

Trong câu diễn giải "chỉ có bốn uẩn đang hoạt động," bốn uẩn đó, tốt hoặc xấu, phải được xem xét, trừ ra các sắc uẩn. Trong câu diễn giải "tuệ giác đang hoạt động" phái đối nghịch hiểu tuệ giác không có đối tượng tâm linh được gán cho một vị A-la-hán khi ý thức thị giác đang hoạt động[50].

Phái đối nghịch lại đặt câu hỏi "Khi ngũ uẩn kết thúc, Thánh Đạo có xuất hiện không?" Sakavadin đồng ý tán thành, vì khi chúng chưa kết thúc, Thánh Đạo không xuất hiện.

Phái đối nghịch lại dùng biện chứng nêu lên câu hỏi như sau: "Một người đã chết có phát triển được Thánh Đạo hay không?" [123] Nhưng vì tuệ giác những ai vẫn còn bám víu với (cleaving) thể xác, họ vẫn tiếp tục (sống) từ lúc tái sinh cho đến khi diệt (chết). Sakavadin bác bỏ: "Quả thật là không như vậy đâu."

Điểm tranh luận về cánh chung kết thúc ở đây.

II. Điểm tranh luận: Cho rằng sắc pháp (của bất kỳ ai đang tu luyện Thánh đạo) cũng gộp cả trong Thánh Đạo đó.

Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahimsasakas, Sammitiyas và Mahasanghikas cho rằng ba yếu tố Thánh Đạo -- chính ngữ, chính nghiệp và chính mệnh- đều mang sắc thái vật chất.[51] Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng cấu trúc vật lý của người đang tu luyện chánh đạo có gộp trong đó hay không?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Có đối tượng tâm linh trong đó không?" v.v..là câu hỏi dùng để thuyết phục phái đối nghịch cho là nếu như ba yếu tố, chính ngữ, chính nghiệp và chính mệnh- không thiếu yếu tố vật chất, thì năm yếu tố khác thuộc Thánh Đạo -- cũng phải là vật chất cả. Về vấn đề này, việc khẳng định và bác bỏ của phái đối nghịch nên được hiểu theo quan điểm riêng của (phái đối nghịch).

Điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận cho rằng hình thức thể chất (của bất kỳ ai đang tu luyện Thánh đạo) cũng gộp cả trong Thánh Đạo đó kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Đạo Tuệ Tưởng (Way-Culture) của người đang có được Ngũ Căn (fivefold sense-congition).

Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas, liên can đến đoạn Kinh Phật: "*Khi kẻ nào nhìn thấy một đối tượng bằng mắt trần của mình, mà vẫn không hiểu thấu được trong tư tưởng.*" [52] Họ cho là ta có thể thể hiện được Thánh Đạo đang khi vẫn được hưởng Ngũ Căn (fivefold sense-congition). Liên quan đến những người này Sakavadin nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Nếu một người như vậy thể hiện Thánh Đạo, hoặc Thánh Đạo được tu luyện mang bản chất Ngũ Căn (fivefold sense-congition), hoặc kinh nghiệm giác quan của người đó phải mang bản chất Thánh Đạo đầu. vì nhận thức giác quan cũng chỉ là mang tính chất phạm tục mà thôi, và chẳng lấy Níp-bàn làm đối tượng đầu. Chính vì thế tự bản chất điều này không thể bao gồm điều khác được. Như vậy để cổ thuyết phục phái đối nghịch hỏi rằng, "Phải chăng năm loại Căn lại có được vị thế và đối tượng đã được bung lên hay không?" v.v...

Ở đây ta nên hiểu rằng: Nếu có ai thể hiện được Thánh Đạo đang khi vẫn có được năm nhận thức giác quan, dứt khoát người đó cũng phải biểu hiện được ý thức (có nghĩa là Tâm thức) Thánh Đạo có liên quan nhiều đến (tâm thức) này. Đây hẳn là như vậy, bạn phải chấp nhận năm loại Thức Căn đó (sense-consciousness) phải có một vị thế và một đối tượng như đã nổi lên vậy [124] v.v... và ta có thể tiên đoán được Thánh Đạo đó. Nếu bạn không cho thế là đúng, thì ta phải công nhận "Lục Căn đó. Nhưng nếu bạn không cho đó là đúng, bạn nói đến Ngũ Căn. Chính vì vậy ta không nên cho là Thánh Đạo có thể được thể hiện đang khi ta có được Ngũ Căn (fivefold sense-congition). Vì đây chính là ý nghĩa cần được hiểu rõ liên quan đến vấn đề này, vì vậy Saksvadin, sau khi đã thuyết phục được phái đối nghịch về đặc điểm Thánh Đạo này, nói rằng: "Chính vì vậy ta không thể cho rằng một người có thể thể hiện được Thánh Đạo đang khi lại có được Ngũ Căn (fivefold sense-congition)"

Vẫn còn một phương pháp khác nữa. Nếu Thánh đạo có liên quan mật thiết với năm loại ý thức giác quan đã có một vị thế nổi lên, thì (Thánh Đạo) không có đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo lại liên quan mật thiết đến chúng (năm loại nhận thức giác quan) đã có một đối tượng, thì ta không thể nói thánh đạo đó có bất kỳ đối tượng nào. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo có liên quan đến chúng đã có sẵn vị thế đứng trước. thì thánh đạo đó không có đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh đạo có liên quan đến những điều được coi như là vật đứng trước, thì thánh đạo đó không có đối tượng làm vật đứng trước được. Hoặc giả, nếu Thánh đạo lại liên quan đến những vật thể có vị thế như là chủ thể. thì cũng không có đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo liên quan đến các vật thể cũng có đối tượng nơi những vật thể bên ngoài, tương tự như đặc tính thể chất, v.v... thì thánh đạo lấy Níp-bàn làm đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh đạo có liên quan với những vật thể có vị thế chưa được bung ra khi đang hành động, thì thánh đạo đó lại không có đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo có liên quan với vật thể có đối tượng chưa nổi lên, khi đang hoạt động, thánh đạo đó lấy Níp-bàn làm đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh đạo có liên quan đến các vật thể có vị thế thuộc nhiều loại khác nhau, thì thánh đạo đó chẳng có đối tượng hay chỉ có một mà thôi. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo có liên quan đến các vật không thể có được lãnh vực hay phạm vi tương xứng chung với nhau, thánh đạo đó không thể có được các lãnh vực và phạm vi đó làm những đối tượng bên ngoài. v.v... Hoặc giả, nếu Thánh đạo liên quan đến nhưng vật sẽ qua đi mà thiếu điều hành các ứng dụng hay tập trung chú ý nhờ trí tuệ quảng bá với đối tượng bên ngoài. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo liên quan đến với các vật thể không theo bất kỳ một thứ tự thời gian nào, thì thánh đạo đó cũng không có được thứ tự thời gian nào trong đó, như quá khứ và tương lai, vì có thể nổi lên ngay vào thời điểm thiền quán tĩnh nhay nhất. Chúng không nổi lên, và ngay cả nơi vô hình là nơi không có mục tiêu để xuất hiện. Hoặc giả, nếu như Thánh Đạo liên quan đến với các vật thể [125] không có được thứ tự liên tiếp nhau, vì không có khoảng cách thông qua chấp nhận v.v... thánh đạo đó không có khoảng cách đó. Hoặc giả, nếu như thánh đạo liên quan đến các vật thể "loại bỏ ra ngoài sự sụp đổ tự nhiên. (rơi vào một đối tượng hiện hữu) thì không có ngay cả sự giống nhau nào. Công việc của nó chính là gỡ bỏ đi các hành động đối bại.

Vì đây là ý nghĩa, chính vì thế Sakavadin nhờ vào những phương pháp này, sau khi đã thuyết phục được phái đối nghịch cho là Thánh đạo không thuộc bản chất Ngũ Căn (fivefold sense-congition), nói rằng: "Chính vì thế không thể nói được rằng chúng ta có thể thể hiện được thánh đạo đang khi lại có được Ngũ Căn (fivefold sense-congition)."

Trong câu diễn giải "Liên quan đến trống rỗng: điều này các hữu thể siêu nhiên lại có sự quan tâm đến Níp-bàn đang khi đó, theo nghĩa chung chung đây chỉ là sự quan tâm đến một loạt các hệ số tâm linh. [53] "Phải chăng ý thức thị giác sẽ qua đi như vậy sao?" Vì có lời Đức Thế Tôn phán rằng: "vì con mắt và đối tượng thị giác (nếu ý thức thị giác nổi lên)" phái đối nghịch bác bỏ. khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành liên quan đến quan điểm cho rằng chính do lời của Đức Thế Tôn phán. "Kẻ nào không hiểu được điều đó trong tư tưởng," đó chính là vô tướng, là trống rỗng vậy.

Đây cũng là phương pháp trong cả hai câu hỏi: "Phải chăng chính vì con mắt... ?" v.v...

Trong câu hỏi: "Phải chăng ý thức thị giác nổi lên liên quan đến quá khứ và tương lai không?" đây là ý nghĩa: chúng ta có thể thể hiện được Thánh Đạo đang khi lại có được nhận thức biểu hiện và nhận thức biểu hiện lại nổi lên vì có liên quan đến quá khứ và tương lai. Phải chăng ý thức thị giác cũng như vậy sao? Đây cũng là phương pháp "liên quan với tiếp xúc tâm linh" v.v...

Trong câu diễn giải "Khi người đó nhìn thấy một đối tượng bằng con mắt, người đó không thể hiểu được những đặc tính chung của đối tượng đó." [54] Chúng ta không nói rằng có thể hiểu được những đặc tính chung nhất (của một đối tượng đang lúc có được sự đánh giá hay ý thức thị giác. Chính vì thế điều này không được chứng minh có liên quan đến cách thức của trần gian vậy.

Điểm tranh luận về về Đạo Quán tưởng (Way-Culture) của người đang có được Ngũ Căn (fivefold sense-congition) kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Hai luật đạo đức.

"Xuất phát từ Lời của Đức Thế Tôn như sau *"khi một người đạt đến tiến tới trong nhân đức, người đó được phú cho khôn ngoan,* [55] một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas lại chủ trương cho rằng, vì một người có lòng tâm thiện đang tu luyện Thánh Đạo không thuộc về cõi phạm tục này. Với việc đạo đức mang tính phạm tục, ngay lúc thể hiện Thánh Đạo này, người đó phải có được cả việc đạo đức mang tính phạm tục lẫn việc đạo đức mang tính siêu nhiên [56] (cao cả) cùng một lúc. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng (đó là một) người đắc thủ Thánh Đạo... ?" [57] Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Sau đó nhằm cổ thuyết phục phái đối nghịch cho rằng, nếu một người cùng một lúc có được cả việc đạo đức mang tính phạm tục cũng như siêu nhiên, người đó cũng phải tiếp xúc mang tính lưỡng cực. v.v... Sakavadin đặt câu hỏi: "Với tiếp xúc mang tính lưỡng cực như thế sao?" v.v... Phái đối nghịch, vì không nhận ra ý nghĩa quan trọng như vậy, liền bác bỏ. Còn với câu hỏi: "Cả việc đạo đức phạm tục và siêu nhiên thì sao?" (phái đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến chánh ngữ, v.v... [58] người đó đã thực hiện, hoặc giả người đó đã có được ngay vào thời điểm thể hiện được Thánh Đạo.

"Phải chăng Thánh Đạo xuất hiện ngay khi việc đạo đức phạm tục đó kết thúc?" Phái đối nghịch đặt câu hỏi. Sakavadin đồng ý tán thành liên quan đến hai việc "cánh chung" tạm thời và toàn diện. Vì coi đó như là một điều vi phạm, phái đối nghịch liền hỏi "Thế còn những người vô đạo đức thì sao?" v.v... Nhưng thông qua khẳng định quan điểm của phái đối nghịch, điều này chỉ được giải thích như sau: một người trong quá khứ đã tích lũy được những điều công đức và không phải người đó đắc thủ được hai loại đạo đức nêu trên. Chính vì thế quan điểm của (phái đối nghịch) không được chứng minh.

Điểm tranh luận về hai luật đạo đức kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Nhân đức tự động mà có. [59]

Do bởi vì, khi đã có hạnh kiểm tốt ngay cả khi hạnh kiểm đó đã trở nên trì trệ, ta vẫn phát triển được trên đường nhân đức. Bởi do những nhân đức đã thực hiện được từ bấy lâu nay, và người đó đã trở nên nhân đức rõ ràng. Chính vì vậy một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahasanghikas chủ trương

cho rằng hạnh kiểm tốt là điều tự động mà có. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi, và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Điều còn lại nên được hiểu như đã được giải thích trong điểm tranh luận về các Thí (*Dana*), như là điều tự nhiên mà có chứ không phải là một (hiện trạng tâm linh)[60]. Việc khẳng định quan điểm này, vì không được triển khai một cách cẩn thận, nên không được chứng minh rõ ràng.

Điểm tranh luận về nhân đức tự động mà có kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Nhân đức không được tiến hành theo đúng như tư tưởng. [61]

Trong trường hợp "Không được tiến hành theo đúng với tư tưởng" chỉ được thay thế bằng "điều tự động mà có."

Những gì còn lại tương tự như điểm tranh luận[62] trên. (X, vi)

Điểm tranh luận về nhân đức không được tiến hành theo đúng như tư tưởng kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Công đức không tiến triển theo đúng việc nắm giữ giới luật.

Do giải thích một cách bất cẩn đoạn văn ghi lại lời Đức Thế Tôn bắt đầu với:

"Do việc vun trồng công viên và đám rừng rậm"[63]

Trong đó chúng ta được biết:

"Việc công đức phát triển liên tục"

Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas chủ trương việc công đức phát triển (chỉ nhờ vào sự kiện tốt) được thực hiện. Liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi, có liên quan đến việc tích lũy nhân đức, không phụ thuộc vào tác nghiệp trí tuệ, phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại tương tự như điểm tranh luận[64] đã bàn tới ở trên.

Điểm tranh luận về công đức không tiến triển theo đúng việc nắm giữ giới luật kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Các hành vi tiên liệu việc công đức.

Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas và Sammitiyas cho rằng "việc tiên liệu thể xác là hành vi thể xác gợi nhớ lại tiếng nói chính là hành vi tiếng nói." [65] Họ cho rằng những hành động tiên liệu như vậy chỉ là những hành vi bình thường. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng những hành vi tiên liệu chỉ là những hành vi đạo đức chăng?" [128] Phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Vì việc đạo đức (hay hạnh kiểm đạo đức) chỉ là một hành vi kiêng cử, và không mang đặc tính vật chất, chính vì thế để cố động viên phải đối nghịch hiểu theo ý nghĩa đó, trong câu diễn giải: "Phải chăng kiêng cử chính là không sát sanh?" v.v... được nêu lên: "Phải chăng lời chào cũng là một việc đạo đức?" v.v... cũng được nêu thành vấn đề để chứng tỏ, bằng cách đưa ra vấn đề như vậy, hành vi tiên liệu chỉ là một hành vi thể lý mà thôi, nhưng phải đối nghịch lại cho rằng việc đó phải là một việc đạo đức. Nhưng vì không phải là một hành vi kiêng cử, chính vì thế lại có câu hỏi được nêu lên: "Phải chăng đây là một việc kiêng không sát sanh không?" vấn đề này đã được nêu lên, nhưng phải đối nghịch lại đưa ra quan điểm của mình một cách vô căn cứ. Đây là điều không mấy thuyết phục.

Điểm tranh luận về các hành vi tiên liệu việc công đức kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: Hành vi đạo đức không được tiên liệu là phi đạo đức.

Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas lại chủ trương cho rằng các hành vi không tiên liệu (mục tiêu đạo đức) lại là những hành vi phi đạo đức dựa trên tư tưởng việc tích lũy

những điều sai phạm không liên hệ gì với tư tưởng cả, và dựa trên sự kiện: các hành vi phi đạo đức như sát sanh v.v... có thể được thực hiện do mệnh lệnh của người khác. Liên quan đến những hạng người này, Sakavadin đã đặt câu hỏi và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành.

"Phải chăng sát sanh" v.v... được đề cập đến để cố thuyết phục (phái đối nghịch) về một vài hành động xấu.- "Chúng ta sẽ giết người này, người nọ." "chúng ta sẽ lấy tài sản của Ngài này bà nọ - liệu việc công đức và điều sai phạm có phát triển đồng thời chăng?"-- Phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến ý tưởng cho rằng, ngay tại giây phút thực hiện bố thí, điều sai phạm không thể xảy ra. Khi được hỏi lại một lần nữa (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành vì có liên quan đến việc tích lũy các sai phạm không liên quan gì đến tư tưởng cả.

Những điều còn lại ở đây nên được hiểu theo những gì đã được giải thích trong điểm tranh luận về công đức có được tăng triển cùng với tính thiết thực (có lợi).

Bằng cách trình bày quan điểm của mình phái đối nghịch chỉ muốn chứng minh rằng một hành vi phi đạo đức khi đã được quyết tâm chứ không phải những hành vi đó được gọi nhớ với mục tiêu đạo đức đều là phi đạo đức cả.

Điểm tranh luận về hành vi đạo đức không được tiên liệu tương đương với phi đạo đức kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương X.

Đến đây cũng đã hoàn tất chương thứ hai trong năm mươi chương.

-ooOoo-

Chương XI

I. Điểm tranh luận: Ba sự kiện liên quan đến các khuynh hướng tiềm tàng [66]

Có nghĩa là: (i) vô nhân (ahetu) (không rõ ràng, mập mờ.) (ii) vô ký (*abyākata*). và (iii) không tương ưng tâm.

[129] Vì nếu ta nói rằng "một con người bình thường" đang khi có ý thức đạo đức và phi đạo đức để theo đuổi, lại có những khuynh hướng tiềm ẩn, vì mục tiêu và điều kiện của ý thức thật là không đúng đắn chút nào. Như vậy không thể tạo ra được những khuynh hướng tiềm ẩn. (để tự bộc lộ ra được) trong khi ý thức như vậy cũng không thể liên kết được với bất kỳ khuynh hướng tiềm ẩn nào. Chính vì thế một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahasanghikas và Sammitiyas cho rằng: bảy khuynh hướng tiềm ẩn có trong (bảy) hình thái cụ thể chỉ là hành vi phi đạo đức, không có mục tiêu đạo đức và phi đạo đức rõ rệt, và không phụ thuộc vào tư tưởng. [67] Liên quan đến những người này, Sakavadin đã đặt câu hỏi liên tục trong ba bài thuyết pháp, và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành.

Vì thông qua cách giải thích được nêu ra ở trên chúng ta sẽ có thể hiểu được toàn bộ những gì còn lại bằng cách tuân thủ cách thức đã được đề xuất trong Kinh Phật, và không được đưa ra theo chi tiết.

Điểm tranh luận về ba hành vi liên quan đến những khuynh hướng tiềm ẩn kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Tuệ quán (*ñāṇa*).

"Một số người, như những người theo phái Mahasanghikas cho rằng một người, sau khi loại bỏ được vô minh bằng Tuệ đạo [68] đang kinh qua những ý thức bình thường" không liên kết với thiền quán, bằng ý thức thị giác, v.v... "không thể cùng một lúc nói rằng đã có được tuệ đạo" vì thánh đạo suy tư lúc đó chưa được kích hoạt. Liên quan đến những người này, Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi thông qua câu diễn giải cho rằng "Khi Dục ái v.v... đã bị loại bỏ," để cố thuyết phục phái đối nghịch rằng nếu một người, mong muốn tuệ đạo của người đó đã bị loại bỏ không thể "có được tuệ đạo" thế rồi, một người nào cho dù dục ái v.v... đã bị loại bỏ không thể cho là đã loại bỏ được với dục

ái v.v... (vì) "Bạn không thiếu khả năng ấn định những loại người như vậy!" phải đối nghịch bác bỏ, v.v... đối với những người đã sử dụng như vậy với đức ái. v.v...

Kết luận, vì chúng ta có lý để nói rằng "phải đối nghịch có được Tuệ" về một người nào đó cho rằng đã đạt đến Tuệ, chính vì thế Sakavadin bác bỏ: "không phải như vậy đâu"

Điểm tranh luận về thiền quán kết thúc ở đây.

III. Điểm tranh luận: Tuệ không liên kết với tư tưởng.

[130] Vì khi vị A-la-hán đã công nhận mình đạt được Tuệ liên quan đến điều người đó đã đạt được Thánh Đạo, ngài có thể kinh qua ý thức thị giác. v.v.. không thích ứng với thiền quán đó, chính vì thế một số người, cụ thể là những người thuộc phái Pubbaseliya chủ trương rằng thiền quán không tương hợp với tư tưởng. [69] Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi, còn phải đối nghịch lại đồng ý tán thành.

Rồi, "Còn với vật chất thì sao" v.v... là câu hỏi được nêu lên để cố thuyết phục phải đối nghịch rằng nếu như tuệ tách rời khỏi tư tưởng, thì tuệ phải đồng nhất với vật chất v.v... là điều hoàn toàn khác với tư tưởng. Phải đối nghịch bác bỏ điều này.

Điều còn lại được hiểu theo sự giải thích được đưa ra ở trên.

Để kết luận, khi (phải đối nghịch) được hỏi: "(Phải chăng tuệ lại đồng nhất) với khôn ngoan?" [70] Phải đối nghịch đồng ý tán thành vì phải đối nghịch chấp nhận cho rằng khi một người tự nhận mình đã đạt đến Tuệ vì những gì người đó đã đạt đến được.

Điểm tranh luận về Tuệ không liên kết với ý thức kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: "Đây chính là Khổ Đế!"

Một số người, cụ thể là những người theo phái Andhakas chủ trương rằng một hành giả [71] (yogavacara), ngay trong giây phút nhập Thánh đạo, thốt lên được câu: "Đây chính là Khổ Đế!" Tuệ nhập vào bản chất Khổ Đế nổi lên hoạt động. [72] Chính liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi. Phải đối nghịch đồng ý tán thành liên quan đến cả lời phát biểu các từ đó lẫn người bộc lộ ra Tuệ đó. Nhưng chính vì (phải đối nghịch) chấp nhận cho là một người bình thường cũng bộc lộ ra được những lời liên quan đến ba Chân Đế còn lại, nhưng lại chẳng có kết quả nào xảy ra sau lời nói đó cả. Chính vì thế trong câu hỏi: liệu sự việc như vậy có xảy ra tiếp theo sau đó không?" v.v... phải đối nghịch bác bỏ.

"Phải chăng hình thái vật chất thuộc dạng vô thường chẳng?" v.v... được nêu lên thành câu hỏi bằng cách chứng tỏ cho thấy tiến trình "Khổ Đế" Nhưng phải đối nghịch lại bác bỏ vì (phải đối nghịch) không nhận ra được cách nói đó nằm trong học thuyết của chính mình. [73]

"Và phải chăng bạn muốn ám chỉ rằng điều này..." v.v... được nêu lên thành câu hỏi để chứng tỏ cho phải đối nghịch biết rằng, nếu thiền quán xuất phát từ Khổ Đế thì phải có tới bốn loại Tuệ liên tục xuất phát từ mỗi từ trong câu mẫu: "Đây là Khổ Đế?" Tuy nhiên phải đối nghịch bác bỏ vì (phải đối nghịch) không muốn (được coi) như vậy.

Điểm tranh luận về lời phát biểu "Đây chính là khổ Đế !" kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Phép Thần Thông (iddhi) [74]

[131] Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas, vì không hiểu thấu đáo "lợi ích thực sự trong việc tu luyện các bước dẫn đến phép thần thông, lại chủ trương quan điểm cho rằng "người nào đắc thủ được sức mạnh thần thông. Có thể sống hưởng thụ một kiếp trái đất [75] (trên trần gian này)" Liên quan đến những hạng người này Sakavadin nêu lên câu hỏi: "Phải chăng một người có phép thần thông có thể sống hưởng thụ suốt cả đời hay chẳng?"

Trong trường hợp này có một khoảng thời gian (kiếp sống) gồm có ba loại: (1) Trong kiếp người, (2) một phần tiến trình (kiếp người), và (3) cả kiếp trái đất. Trong câu diễn giải: "*Hỡi Chư vị Tỳ-khưu có*

bốn điều không thể lường trước được trong một kiếp[76] (tiền trình - kappa). Đó là trọn kiếp người. Trong câu diễn giải, "Một tiền trình các chư Thiên, Phạm Thiên kéo dài suốt cả cuộc đời họ." [77] đó là một phần tiền trình (kiếp người) này. Trong câu diễn giải, "người đó phải trải qua đau khổ trong địa ngục trong một tiền trình cuộc sống (kiếp người), ở kiếp sống khác người đó lại được hưởng hạnh phúc trên thiên đường," ở đây được hiểu là tuổi thọ tối đa. Điều muốn nói ở đây là, cuộc sống có được ở tuổi thọ tối đa có thể kết thúc hoặc do kết quả nghiệp chướng hoặc do tổng số các năm tháng qua đi. Sakavadin đã đặt câu hỏi về những vấn đề này, liên quan đến một "đại kiếp", và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành. Rồi Sakavadin đặt câu hỏi với phái đối nghịch: "Phải chăng tuổi thọ tối đa là một điều mang đặc tính thần thông hay chăng?" v.v... để cố thuyết phục phái đối nghịch, nếu như một người có được phép thần thông, người đó có thể trải qua được một đại kiếp sống hay là một phần của kiếp sống đó, với khoảng thời gian dài hơn cuộc sống con người bình thường (theo như ám chỉ trong đoạn Kinh Phật sau đây: "Người đó sống trong một thời gian dài, kéo dài khoảng hơn một trăm năm." [78] và như vậy cuộc sống của người đó phải được coi là một phép thần thông (phép màu). Vì chỉ biết chức năng sống còn chẳng là gì khác hơn là kết quả nghiệp chướng nên phái đối nghịch đã bác bỏ cho là chức năng sống còn do thần thông xác định.

"Nhưng ở đây điều gì đã phân định được nơi một người có sức mạnh thần thông? Chẳng phải đó là sự phân định được ngay cả những người không có sức mạnh thần thông cũng có thể sống trọn vẹn được cả một kiếp người?" Một người có sức mạnh này, có thể nhờ vào đó, trong khoảng thời gian trong cuộc sống, mà tránh được những điều có thể dẫn đến chết yểu. Một người không có sức mạnh này, không thể tránh được như vậy. Đây chính là điều phân biệt được giữa những hạng người này.

"Phải chăng chỉ trong quá khứ hay cả trong tương lai nữa?" câu hỏi được nêu lên để cố thuyết phục phái đối nghịch chấp nhận rằng: con người đó có thể sống bất kỳ thế nào trong tiền trình (kiếp sống) đó. "Cả trong hai tiền trình được không?" v.v... đó là câu hỏi được nêu lên để cố thuyết phục: nếu một người có sức mạnh thần thông có thể sống được đến tận cùng cuộc sống của mình, người đó có thể làm được như vậy, không chỉ trong một tiền trình (kiếp) mà còn trong nhiều kiếp khác nữa. "Quan hệ nổi lên như thế nào?" v.v... được đề cập đến để chứng tỏ rằng không phải có thể đạt được tất cả mọi sự [132] do phép thần thông này mà ra, có nhiều sự việc không được gồm trong lãnh vực thần thông này.

Điều còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về phép thần thông kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Nhập định (Dục thần túc: Concentration) (Samāthi).

Vì lý do Đức Thế Tôn đã phán rằng: -- "Trải qua bảy ngày bảy đêm bất động, không nói một lời, chìm trong niềm hạnh phúc tuyệt đối." [79]. Một số người, cụ thể là những người theo giáo phái Sabbatthivadins và Bắc Tông (Uttarapathakas) chủ trương rằng việc nhập định[80] liên tục kéo dài có thể tạo thành tập trung tư tưởng (định). Họ không cho là nhập định có nghĩa là sự tập trung tư tưởng. [81] Liên quan đến những người này Sakavadin nêu lên câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để cố thuyết phục phái đối nghịch như sau: "Nếu việc ý thức liên tục được gọi là Tâm Thần Túc, thì cần phải kể cả những hiện trạng ý thức trong quá khứ và tương lai nữa. Và chỉ có trạng thái ý thức hiện tại không thể tạo thành Tâm Thần Túc được. Phải chăng toàn bộ những việc này cũng tạo thành nhập định?" - "Điều này có gồm cả quá khứ chăng?" v.v... Phái đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) không thích điều đó.

Để chứng tỏ trong việc tập trung nhập thiền định liên tục đó chỉ có hiện trạng hiện tại có thể vận hành mà thôi, và không cần nói đến quá khứ đã trôi qua và tương lai chưa xảy đến; bằng cách nào ta có thể gọi đó là tâm thần túc? - "Chẳng phải quá khứ đã trôi qua?" được đặt thành câu hỏi.

Phải chăng nhập định có bị hạn chế trong một thời điểm ý thức chỉ trong chốc lát hay không?" phái đối nghịch đặt câu hỏi, Sakavadin đồng ý tán thành vì có liên quan đến câu tuyên bố trong chính học thuyết của Đức Phật, cụ thể là, "Hồi Chư vị Tỳ-khuru, hãy vun trồng tâm thần túc." v.v... căn cứ vào điều tâm thần túc muốn ám chỉ tính miệt mài theo đuổi liên kết với trạng thái hiện tại của ý thức tốt "Về vấn đề những cơ hội hiện thực ý thức thị giác thì sao?" v.v... được đặt thành câu hỏi thông qua việc căn cứ vào cụm từ "một phút ý thức trong chốc lát." Sakavadin bác bỏ điều này ngay trên cơ sở đó.

Trong câu diễn giải -- "Chẳng phải Đức Thế Tôn đã chẳng nói?" v.v... điều gì chứng tỏ được không có gián đoạn trong việc tập trung tư tưởng hiện tại, thông qua quá khứ và tương lai. Đó chẳng phải là hiện trạng tập trung tư tưởng liên tục hay sao? Chính vì thế điểm này chưa đi đến kết luận.

Điểm tranh luận về nhập định kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Định đề nơi vạn vật. Pháp được tiên liệu (*dhamatthitatā*). [82]

Vì có lời Đức Phật phán rằng: "*Hiện tồn tại một định đề về vạn vật, và điều đó được lấy làm căn bản*" [83]; [133] Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Andhakas chủ trương cho rằng mỗi một kỳ hạn trong chuỗi nhân duyên chính là điều căn bản xét dưới góc độ là một, và chính vì thế đã trở được tiên định. liên quan đến những người này Sakavadin đã đặt câu hỏi và phái đối nghịch đã bác bỏ.

Rồi sau đó để cố thuyết phục phái đối nghịch rằng, nếu vô minh [84] và điều giống thế đã được tiên định do một nguyên nhân khác, đến lượt mình một nguyên nhân khác cũng định đoạt [85] nguyên nhân này... và cứ tiếp tục như vậy. v.v... - Phải chẳng có một nguyên nhân nào đó đã được định trước?" v.v... là câu hỏi được nêu lên. phái đối nghịch bác bỏ, vì không có quan điểm nào chủ trương như vậy cả. Khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) phán đoán rằng mối tương quan tồn tại một cách liên tục và qua lại [86] giữa đôi bên.

Những gì còn lại đã quá rõ theo những gì đã được giải thích ở trên.

Điểm tranh luận về định đề nơi vạn vật kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Tính Vô Thường (*aniccatā*).

Một số người, cụ thể là những người theo phái Andhakas chủ trương rằng chính vô thường cũng không kém phần tiên định hơn là tính vô thường nơi vạn vật như thân xác chẳng hạn, v.v... [87] Liên quan đến những người này Sakavadin nêu câu hỏi. và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để cố thuyết phục phái đối nghịch: nếu như tính vô thường lại bị vạn vật vô thường tiên định. như thân xác, v.v... điều này sẽ tạo ra hữu thể cũng gọi là tính vô thường khác. Cũng tương tự phải được tiên định như vậy. "Phải chẳng tính vô thường cũng đã được tiên định hay sao?" v.v... được nêu lên thành câu hỏi. Thoạt tiên phái đối nghịch bác bỏ vì cả hai sự thể hiện nơi tính vô thường đó không diễn ra cùng một lúc, và sau đó (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì tính vô thường không thể trở thành vĩnh cửu được và sẽ biến mất cùng với chính sự vô thường đó.

Sau đó để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy rằng bằng cách chấp nhận phương án thứ hai về tính vô thường (phái đối nghịch) sẽ bị lôi cuốn vào một loạt những phương án vô thường vô tận. mỗi thứ đều bị tiên định theo một cách riêng. Không có triển vọng đi đến kết thúc việc tiên định. Không muốn tạo ra cho phái đối nghịch một cơ hội nào để lảng tránh, Sakavadin đặt câu hỏi: phải chăng vạn vật đều như vậy cả sao?" v.v...

Trong câu hỏi: "Phải chẳng tính già cũng đã được tiên định?" v.v... vì không có một phương án vô thường nào khác nơi tình trạng tan rã. và sự chết xuất hiện, chính vì thế: tính vô thường được coi như là có liên quan đến phân tích. Về điểm này cũng vậy việc phái đối nghịch đồng ý tán thành và bác bỏ phải được hiểu theo phương pháp đã nói đến ở trên.

"Phải chẳng thân xác đã được tiên định?" v.v... được nêu thành câu hỏi [134] để so sánh với bất cứ điều gì là đặc điểm của vô thường. Sau khi phái đối nghịch đã phán đoán rằng thân xác v.v... đã được tiên định lại là bản chất mang tính vô thường và điều còn lại không thể có được những đặc điểm như vậy. Nên phái đối nghịch đã bác bỏ hoàn toàn.

Điểm tranh luận về tính vô thường kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương XI.

- [1] Gati (dòng đời) một sự nghiệp. xin đọc *Compendium of Philosophy*, tr. 137.
- [2] *Majjhima* I, 73; trước vị này được dành thường được dùng thường xuyên trong Kinh Mahasihanada.-Ed.
- [3] E.g. *Digha* iii, 237.
- [4] Iddhim.
- [5] *Có nghĩa là., nơi thế giới bên kia.* Có nghĩa là tốt hơn kiếp sống kế tiếp, và lại nữa còn tốt hơn kiếp sống hiện tại.
- [6] Có nghĩa là tốt hơn kiếp sống kế tiếp, và lại nữa còn tốt hơn kiếp sống hiện tại.
- [7] Kamaguna, nghĩa đen là chứng tính chất của ước muốn (giác quan) (từ ước muốn nghiệp chương hay là ý định đã trải qua đánh giá rất thấp. – Ed.
- [8] Dhatu; xin đọc *P. of C.* tr. 214 và những fn
- [9] Trung Bộ Kinh (*Majjhima-nikaya*) i. 85. xin đọc *Digha-Nikaya* iii. 234
- [10] Chanda, v.v... gần giống với "ước muốn" hơn là dục lạc. – Ed.
- [11] Xin đọc ở trên, ch. VIII, iii
- [12] Xin đọc ở trên ch. VIII. iii
- [13] vấn đề này gồm cả bảy 16 bậc trong đó chư Thiên, cõi Phạm thiên là bậc thấp nhất. "*P. of C.*, tr. 218, fn; *Compendium*, tr. 138.
- [14] *Dialogues* I, 47. "nơi cõi Sắc Giới, là nơi "một phần tinh sảo còn lại thuộc vật chất vẫn còn được gặp thấy" (*compendium*. tr. 12) chỉ có thị giác, thính giác và việc phối hợp trí tuệ của những con người được tồn tại này. "*P. of C.* tr. 218. fn. 2).
- [15] Tương Ứng Bộ Kinh (*Samyutta*) ii 1; *Dialogues*, trang 188; *P of C.* tr. 220
- [16] Xin đọc *P of C.*, tr. 221.
- [17] Ý muốn (*cetana*), nghĩa đen có nghĩa là "suy nghĩ" với một mục đích nào đó. – Ed.
- [18] *Pakappamana*
- [19] *Jivitindriya*
- [20] *Citta*
- [21] Xin đọc *P. of C.*, tr. 226
- [22] Diệt đế (*nirodha*): nghĩa đen là sự ngừng lại – Ed.
- [23] Hành (*sankhara*). Những điều này được định nghĩa trong *Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)* "có tới năm mươi thời kỳ" hơn kém xuất hiện nơi các hiện trạng ý thức. xin đọc *P of C.*, tr. 227 fn 2
- [24] *P of C.*, tr. 227, fn 4
- [25] Xin xem *Vibhanga*. 123.
- [26] Xin đọc ở trên, I, ii, tr. 35 tt
- [27] *P. of C.*, tr. 229, fn.

[28] *Anisamsa* (nghĩa đen là "lời khen ngợi" với hai tiền tố nhấn mạnh; đáng ca ngợi, vì là điều thiện; mỗi lợi, lợi nhuận)."xin đọc *P of C.*, tr. 230 fn 1

[29] Về bản dịch xin đọc, *P of C.*, Tr. 230.

[30] Samkhara.

[31]. Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) –Kinh Bộ Pali (Nikaya) iv. 14

[32] (=amata). nghĩa đen, là bất tử.

[33] Trung Bộ Kinh (Majjhima)- Kinh Bộ Pali (Nikaya) i. 4.

[34] như trên

[35] Có hai mươi bốn tương quan nhân quả lại này được công nhận trong cuốn sách cuối cùng thuộc tác phẩm Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) – Ed.

[36] Anusaya. Về bảy khuynh hướng này, xin đọc tác phẩm *Compendium*, tr. 172, fn. 2 *P of C.*, trong 234, fn. 2

[37] Bản dịch xin đọc *P of C.* tr. 234

[38] xin đọc ở trên, IX. iv.

[39] xin đọc bài dịch *P. of C.* tr. 238-39.

[40] Trung Bộ (Majjhima) Nik, i. 301.

[41] xin xem *Digha-Nik.* iii, 104; Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)-Kinh Bộ Pali (Nikaya) i. 170. bản dịch xin đọc *P. of C.* tr. 239-40.

[42] nt.

[43] xin đọc bản dịch *P. of C.* tr. 240.

[44] đọc là Chiv, chiv-

[45] xin đọc bản dịch *P of C.* tr. 241

[46] *Digha*, iii, 222t.

[47] xin đọc bản dịch *P of C.* tr. 242.

[48] *Bhavangacittassa*

[49] nghĩa đen, "cái gây ra tác nghiệp, như là sự chuyển động của thân xác,"v.v... Xin đọc *P. of C.* tr. 243.

[50] xin đọc op. cit., tr. 236.

[51] *P of C.*, tr. 244

[52] (Phân Biệt Du Già Luận (Vibhanga), 307

[53] Hành (sankhara)-punjam.

[54] A, i., 113

[55] *Samyutta-Nik.* i. 13, 165; xin đọc Những câu hỏi của nhà vua Milinhda (*Milindapanha*) 34; Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) 1 tt

[56] P of C.. tr. 248.

[57] Maggasammangi.

[58] Nghĩa là chỉ có chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mệnh mà thôi.

[59] nghĩa đen, không phải là một đặc tính ý thức"(=a-catéakiam)

[60] Xin đọc vi, 4.

[61] nghĩa đen là "lăn theo sau"theo đúng như... (anuparivattati) xin đọc P. of C. tr. 250 fn 2

[62] xin đọc ở trên, X, vii

[63] Tương Ứng Bộ Kinh (Samyutta), i, 33

[64] Xin đọc VII, v.

[65] Xin đọc VIII, ix

[66] Anusaya. (từ "tiềm ẩn"có nghĩa là "ngấm ngấm"xin đọc Chương IX, iv. ở trên từ anu+ seti, tiếp tục ngủ gục. Compendium, tr. 172 fn. 2

[67] về bản dịch xin đọc P. of C., tr. 253

[68] Magganana.

[69] xin đọc bản dịch. P. of C., tr. 256

[70] Panna

[71] Yogavacara: một từ rất cổ xưa được dùng trong các tập tài liệu Pali – Ed. (biên tập)

[72] xin đọc ở trên IX, I; xin đọc II, v, vi.

[73] Nếu như "học thuyết của thắng phái đối nghịch"lại ám chỉ giai tầng Trưởng lão trong Phật Giáo thì đây quả thật là một mệnh đề đáng lưu ý.

[74] thần thông (iddhi), nghĩa đen là đem lại, thực hiện = là điều hiện nay chúng ta có thể được gọi là phép thần thông. – Ed. (NXB)

[75] kappa ; Dialogues ii. 110tt.

[76] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara), ii.142

[77] Nt., 126

[78] Samy, ii. 94.

[79] Trung Bộ (Majjhima)nikaya i. 94.

[80] Ekaggata, nghĩa đen. tập trung nghĩ về một điểm. xin đọc bản dịch P of c., trong 260.

[81] Cittasantati. (tâm thần túc)

[82] Nghĩa đen, hiện trạng là nhân duyên nhờ đó vạn vật xuất hiện được thiết lập. xin đọc ở Chương Vi. ii; P of C. tr. 261 fn. 5 và phụ lục

[83] Tương Ứng Bộ (Samyutta) - Kinh Bộ Pali (Nikaya) ii. 25; Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) Nikaya i. 286.

[84] Vô minh là điều được thừa nhận nơi vạn vật nhờ đó "có một mắt xích được thấy nơi hầu hết các kinh văn. Ed (NXB)

[85] Pari-ni-pphanna

[86] Xin đọc Digha N. I trong đó nói rõ ý thức được tạo thành điều được thừa nhận nơi vạn vật. . Ed (NBX)

[87] Xin đọc bản dịch P of C. tr. 262.

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [00](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#)

*Chân thành cảm ơn Tỳ kheo Thiện Minh đã gửi tặng bản vi tính
(Bình Anson, 05-2004)*

[\[Mục lục Vi Diệu Pháp\]](#)[\[Thư Mục chính\]](#)
updated: 25-05-2004

THERAVĀDA
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẠNG DIỆU PHÁP

Chú Giải
THUYẾT LUẬN SỰ
(*Kathāvatthuppakarana-Atthakathā*)

Biên dịch Việt ngữ: *Tỳ Kheo Thiện Minh*

Xin lưu ý: Cần có phông UnicodeViệt-Phạn [VU Times](#) cài vào máy để đọc các chữ Pāli.

Chương XII

I. Điểm tranh luận: Tự kiểm chế là một nghiệp (tích cực) (*Samvaro kammanti*). [1]

[135] Vì có đoạn Kinh Phật như sau: *Khi nhìn thấy đối tượng. Nghe một tiếng động v.v... ta cố nắm lấy, v.v..những đặc tính chung nhất của đối tượng đó,* [2] Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahasanghikas chủ trương theo cho là cả tự kiểm chế và thiếu kiểm chế đều là một hành động tích cực. Liên quan đến những người này Sakavadin nêu lên câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Sau đó để cố thuyết phục phái đối nghịch rằng: Trong học thuyết của chúng ta chính cố ý [3] (*cetana*) (*volition*) đã tạo thành hành động tích cực. và cũng chính xuất phát từ ý chí là các hành động, lời nói và trí tuệ để có được tên gọi là "hành động thể xác, lời nói và trí tuệ, thể nên, nếu tự kiểm chế cũng là một hành động, thì (tự kiểm chế) cũng xuất phát từ một cơ quan giác quan, có thể được đặt tên là hành vi giác quan, v.v... vì lý do đó: "Phải chăng việc kiểm chế con mắt có phải là hành vi đạo đức của con mắt không?" v.v... được đặt thành câu hỏi. Điểm này không thấy đoạn Kinh Phật nào đoạn chắc cả, phái đối nghịch bác bỏ trong số bốn "môn" (cửa) kiểm chế giác quan." Cũng như liên quan đến cảm thọ xúc giác. Đang khi "môn" thứ năm là "thân môn" xác lại được nhắc đến. (Phái đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến nhóm tình cảm thân thiết. [4] (phái đối nghịch) chấp nhận cả cảm thọ xúc giác và "nhóm thọ lạc" đều được gộp trong việc kiểm chế thân xác. Còn đối với "ý môn", phái đối nghịch bác bỏ không chấp nhận vì đó là một cơ quan giác quan và chấp nhận đó là lộ trình các hành vi mà thôi. Đây cũng là phương pháp được áp dụng trong trường hợp thiếu kiểm chế.

Kinh Phật có viết: "*Khi Chư vị Tỳ-khuru lấy con mắt dõi theo một đối tượng*" v.v... điều này liên quan đến sự có mặt hay vắng bóng kiểm chế nơi các cơ quan giác quan chứ không phải nghiệp chương trong đó. Chính vì thế vấn đề này chưa đi đến kết luận được.

Điểm tranh luận về tự kiểm chế (được hiểu như là một hành vi tích cực) kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Nghiệp.

Chính vì có đoạn Kinh Phật nói rằng -- *Hỡi chư vị Tỳ-khuru, Như Lai tuyên bố rằng không thể có việc huỷ bỏ các hành vi ý thức... mà không kinh qua kết quả nghiệp từ đó mà ra.* [5] -- Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahasanghikas chủ trương cho rằng toàn bộ các hành vi con người đều kéo theo các quả (dị thực hay quả báo = vipaka). Ở đây trong đoạn Kinh Phật -- "*Hỡi Chư vị Tỳ-khuru, Như Lai tuyên bố tác ý (cetana) chính là nghiệp*" [6] (*Kamma*) -- Đức Thế Tôn phán về cố ý (*cetana*) như là một hành vi tạo nghiệp hay nghiệp (*Kamma*) không kèm theo bất kỳ đặc điểm nào khác. Về vấn đề này để chứng tỏ chỉ có tác ý thiện và tác ý bất thiện mới dẫn đường, đưa đến dị thực, quả mà thôi; còn cố ý (*cetana*) xét về khía cạnh đạo đức chỉ mang tính lơ mơ không rõ ràng thì không kèm theo dị thực, quả (vipaka) Sakavadin nêu lên câu hỏi "Phải chăng toàn bộ nghiệp đều có dị thực quả hay sao?" [135] Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Còn nữa, trong câu hỏi: "Phải chăng toàn bộ nghiệp đều dẫn đường, đưa đến dị thực, quả?" Ta nên hiểu điều này như sau: "Phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến cố ý (volition) còn mập mờ xét theo góc độ đạo đức, và (phái đối nghịch) bác bỏ xét theo góc độ cố ý (volition) thiện và cố ý bất thiện mà thôi.

"Phải chăng cố ý vô ký dẫn đường, đưa đến dị thực, nghiệp hay sao?" v.v.. câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ tác ý có cùng một hình thái vừa dẫn đường, đưa đến nghiệp mà lại không phải là nghiệp.

Điều còn lại đã quá rõ ràng.

Đoạn Kinh Phật -- *Hội Chư vị Tỳ-khưu, Như Lai tuyên bố sẽ chẳng có thể v.v..* " (nghiệp diễn ra) lại liên quan đến kinh nghiệm nghiệp trong kiếp sống hiện tại hoặc giả những kiếp sống đem lại những điều kiện cần thiết; chính vì vậy điều này chưa đi đến kết luận ngã ngũ.

Điểm tranh luận về tác nghiệp kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Tiếng nói được coi như là dị thực quả (*saddo vipākotī*).

Xuất phát từ việc giải thích không tường tận đoạn Kinh Phật, "*Kẻ nào, do hành động, tích lũy, tăng thêm, được dồi dào loại nghiệp đó thì được phú bẩm cho tiếng nói của một vị chư Thiên Phạm Thiên.* [2] Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas chủ trương rằng âm thanh cũng đưa đến nghiệp (vipaka), để chứng tỏ "dị thực quả" là một từ chỉ được áp dụng trong những hiện trạng tâm linh được truyền tải qua nghiệp mà thôi, nhưng không được áp dụng trong trường hợp các hành vi vật chất. [8] Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng nghiệp chương chỉ là cảm thọ sướng khoái thôi sao?" v.v... cũng được trích để chứng tỏ. Âm thanh tiếng nói cũng có được một thuộc tính đặc biệt. Một yếu nhân chỉ bằng cách thực hiện một nghiệp, không thể có được tự kiểm chế, cũng vậy chẳng phải do tự kiểm chế lại tạo ra một nghiệp đặc biệt nào đó đối với một hành vi đâu. Chính vì vậy điều này chưa thể đi đến kết luận ngã ngũ.

Điểm tranh luận về tiếng động và âm thanh là dị thực, nghiệp chương kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Sáu cơ quan giác quan (sense-spheres) [9].

Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahasanghikas chủ trương rằng, vì sáu cơ quan giác quan nổi lên thông qua các hành vi quá khứ, chính vì vậy chúng trở thành dị thực quả. Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi. "Phải chăng cơ quan thị giác cũng đem lại dị thực, quả hay sao?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Điều còn lại cũng tương tự như phương pháp được giải thích ở trên.

"Phải chăng sáu cơ quan giác quan chính là dị thực quả và nghiệp cả hay sao? -- Về điểm này chúng ta thấy rằng chỉ có các cơ quan thuộc lãnh vực tâm linh [10] (đôi khi) trở thành nghiệp chương và dị thực, nhưng điều còn lại chỉ thực hiện việc truyền tải nghiệp, chứ không phải là dị thực quả.

Điểm tranh luận về sáu cơ quan giác quan kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Bậc Thất Lai.

Vì Đức Phật tuyên bố: "*Bất kỳ kẻ nào cũng phải trải qua tối đa bảy lần tái sanh.*" [11] -- Chính vì thế một số người, cụ thể là những người thuộc phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng, những ai cho là mình có khả năng trải qua đến bảy lần tái sinh thì được A-la-hán [12] (có được phần rồi) vào cuối khoảng thời gian tái đầu thai thứ bảy.

Để chứng minh không hề tồn tại một thứ tự cố định (niyama) như vậy chỉ trừ có Thánh Đạo nhờ đó con người đã trải qua giới hạn tái sanh đến bảy lần thì bảo đảm có được giải thoát trọn vẹn -- Sakavadin nêu lên vấn đề và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Điều này cũng đúng cả trong trường hợp "một người phạm tội giết mẹ". v.v... Có hai bậc cố định: bậc thánh đức và bậc bất thiện. Bậc thánh đức chính là Thánh Đạo (thường được gọi là Bát chánh đạo) đem lại bảo đảm cho một người chắc không bị phạt trong địa ngục. và người đó chắc đạt đến Thánh

Quả. Bậc bất thiện gồm những nghiệp chắc phải đối nghịch sẽ gặp phải sự trừng phạt ngay trên cõi hiện hữu kế tiếp. (kiếp sau). Ở đây một người đã vượt qua giới hạn tái sinh tới bảy lần thì được tiền định do Thánh đạo của một Đấng Nhập Lưu không phải trải qua hình phạt nơi địa ngục và đạt được chánh quả. Nhưng chỉ khi nào không đi theo bậc bất thiện (thứ hai) thì người đó không có khả năng thực hiện những việc dẫn đưa đến hình phạt ngay trong hiện hữu tiếp theo (kiếp kế tiếp ngay sau đó) Nhưng vì bạn chủ trương những người thuộc loại này có được bậc cố định. Chính vì thế tôi xin hỏi bạn: "Phải chăng nhờ đi theo bậc bất thiện đó người đó lại được giải thoát trọn vẹn sao?"

Trong câu hỏi "Phải chăng người đó không có khả năng (nhập vào chân đế) nơi kiếp kế tiếp ngay sau đó?" Phái đối nghịch bác bỏ liên qua đến hiện trạng tiếp theo ngay sau đó, và (phái đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến những ai không phải trải qua tái sinh đến bảy lần.

Trong câu hỏi: "Phải chăng có một bậc cố định dành cho vạn vật chăng?" Phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) không nhận ra bậc cố định đó nhờ giới hạn tái sinh bảy lần của người đó buộc phải trải qua đến bảy lần tái sinh mới thoát khỏi trừng phạt.

"Phải chăng bạn chủ trương có việc ứng dụng Chánh Định trong này không?" v.v... đó là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ những đặc tính của Thánh Đạo được liệt vào số Thánh Đạo. Nhưng vì những điều này không thấy có được nơi những người chưa đạt đến Sơ Đạo, chánh vì thế đối thủ bác bỏ.

Điều còn lại đã quá rõ ràng ở đây.

"Chắc phái đối nghịch rằng một con người như vậy đã trải qua giới hạn tái sinh bảy lần" chưa đem lại kết quả chung cuộc, vì khi Đức Thế Tôn nói rằng: "*Con người này, sau khi đã trải qua một số lần tái sinh, sẽ biến mất hoàn toàn,*" ngài đã giải thích từ "một số" theo khả năng thiền quán của ngài mà thôi và ngài đâu có ấn định bất kỳ bậc tái sinh nào cho người đó [138]. Một người trải qua giới hạn bảy lần tái sinh, hoặc sẽ đạt đến một thứ bậc cao hơn Sơ đạo (kolankola) hay thuộc cõi "người gieo hạt".

Điểm tranh luận về giới hạn tái sinh bảy lần kết thúc ở đây.

VI. Điểm tranh luận: Người chiếm được thứ bậc cao hơn nơi Thánh Đạo bậc một, và điều liên quan đến "người gieo hạt" nên được hiểu theo cùng một cách thức như trên. [13]

VII. Điểm tranh luận: Tội giết người (*Jīvitavoropana*).

Một số người, cụ thể là những người theo phái Bubbaseliyas cho rằng, khi một người nào đó đạt đến chánh kiến mà không thể loại bỏ được thù hận, và khi người đó giết người là vì mang mối hận thù trong lòng, chính vì thế kẻ nào đạt được chánh tư duy cũng vẫn có thể phạm tội giết người[14] trong lòng vậy. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt vấn đề: "Phải chăng người đó đã đạt đến chánh kiến." v.v... Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Nhưng trong câu hỏi bắt đầu với "cố ý giết mẹ thì sao?" phái đối nghịch bác bỏ vì sợ đi ngược lại với đoạn Kinh Phật: "*Điều đó vừa không thích hợp lại không có khả năng xảy ra.*"[15]"

"Phải chăng người đó thiếu tôn kính Đức Thế Tôn?" v.v... được nêu thành câu hỏi để chứng tỏ rằng, một người tỏ lòng tôn kính Đức Thế Tôn, và những người khác, không thể sai phạm giới luật được. Phái đối nghịch nghĩ rằng chính do bởi những hành vi bất thiện, một người không thể được gọi là thiếu lòng kính trọng được và vì thế phái đối nghịch bác bỏ điều đó. (Phái đối nghịch) chấp nhận con người như vậy vẫn có thể tỏ ra lòng kính trọng. Còn nữa, khi được hỏi: "Phải chăng người đó thiếu lòng kính trọng?" (Phái đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến những ai, đang khi theo đuổi những việc bất thiện, vì đang trong tình trạng rắc rối, vô ý thức hay không chủ tâm lại không thể tỏ lòng tôn kính khi đi ngang qua các chùa chiền Phật giáo. Còn nữa, khi được hỏi lại: "Phải chăng người không được chỉ cho biết?" và thực hiện những việc đại loại như vậy, (phái đối nghịch) bác bỏ, vì một con người như vậy sẽ không cố ý thực hiện những hành vi bất thiện đó.

Những điều còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về sát nhân kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Khổ cảnh giới (*dugati*). [16]

Một số người, cụ thể là những người theo phái Bắc Tông (Uttarapathakas), đã không thể phân biệt rõ được cảnh giới đau khổ và ước muốn dục vọng tự nhiên liên quan đến những đối tượng giác quan [139] những người đang lao vào con đường dục vọng lại chủ trương, bừa bãi rằng, đối với những ai đạt được chánh kiến thì sẽ loại bỏ được những khổ cảnh giới. Liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Phải chăng một người như vậy bị mê hoặc bởi những đối tượng giác quan nơi luyện hình?" v.v... (câu hỏi) được đề cập đến để có thuyết phục do quan điểm phái đối nghịch chủ trương rằng đối với những ai có được chánh kiến vẫn không thể loại bỏ được cảnh giới khôn khổ.

Những điều còn lại đã rõ ràng.

Trong câu hỏi: "Liệu người đó có phải tái sinh nơi địa ngục chăng?" việc loại bỏ cảnh giới khôn khổ chính là loại bỏ khỏi những ước muốn vào chốn địa ngục, và không phải là những ước muốn đối dục vọng nơi địa ngục.

Điều này cũng vì thế mà chưa đi đến kết luận dứt khoát.

Điểm tranh luận về những cảnh giới khôn khổ kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: Kẻ nào đã đạt đến tái sinh lần thứ bảy. [17]

Đến đây cũng kết thúc chương XII.

-ooOoo-

Chương XIII

I. Điểm tranh luận: Địa ngục vô gián trọn kiếp (*kappattha*)

[140] Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Rajagirikas giữ khái niệm cho là đoạn văn, "người nào gây mất đoàn kết trong Tăng đoàn, phải chịu khổ trong địa ngục suốt kiếp[18], có nghĩa là người ly giáo phải chịu khổ như vậy suốt kiếp.[19] Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng một người ly giáo... ? v.v... và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Câu diễn giải, "Khi một Phật Nhân giảng lâm," đã được nói đến để chứng tỏ rằng chẳng có người ly giáo xuất hiện lại vắng bóng một Phật Nhân.

"Tiến trình này có thể bắt đầu khi Tăng Đoàn bị tan rã" v.v.. được nói lên để chứng tỏ cho thấy nếu người đó sống trọn một kiếp người, kẻ đó sẽ phải tái sinh và bị giam cầm trong đó, ngay từ lúc đầu, sau khi đã phạm lỗi một hành vi gây ra hình phạt.

Trong câu diễn giải, "một chu trình đã qua" v.v... ý nghĩa tương tự như những gì đã giải thích ở trên.

Còn đối với câu diễn giải, "Phải chăng kẻ nào đã sống trọn một kiếp người, hưởng thụ thú vui dục vọng suốt thì sao?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến kiếp người đã được hoàn tất trong việc tu luyện công đức. Nhưng phái đối nghịch lại đồng ý tán thành vì theo học thuyết của họ, một con người như vậy coi như đã đắc thủ được phép thần thông từ lúc mới sinh.

"Một người [phải chịu hình phạt đời đời] lại có ước muốn đắc thủ phép thần thông thì sao?" v.v... người ta nói đến điều này, vì phái đối nghịch cho rằng một con người như vậy phải nhận được của thí bầm sinh đó.

Đoạn Kinh Phật. "*Con người đó bị tra tấn trong địa ngục.*" được nói để có thuyết phục rằng: nếu một người đã có được phép thần thông như vậy, chắc hẳn người đó không cần phải tập luyện những bước cần thiết cho phép thần thông đó sao? Nhưng thời gian tập luyện như vậy chỉ kéo dài khoảng một phần

tám mươi thời gian tiến trình mà thôi, và đoạn kinh trên được nói lên để ám chỉ một kiếp người [bình thường] nơi [địa ngục] mà thôi. Chính vì thế vấn đề này vẫn chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Điểm tranh luận về hình phạt đời đời kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Phần thưởng suốt đời dành cho người đạt được thành tích tốt.

[141] Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Bắc Tông (Uttarapathakas) không thể phân biệt được điều thiện bậc thấp thuộc cõi phàm tục đầy dục vọng này, một người có thể chiếm được, so với điều thiện cao siêu hơn, hay siêu nhiên hơn, nếu có được thì con người ta có khả năng đẩy lùi hiểm họa phải chịu hình phạt[20] đời đời, họ còn chủ trương một cách bừa bãi rằng con người như vậy không thể có tâm thiện. Để có thể bác bỏ quan niệm này bằng cách chứng tỏ sự phân biệt họ chủ trương là sai, Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý.

Những gì còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về thành tích đạt được điều thiện kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Kẻ xúi dục phạm nghiệp vô gián (*autarāpayulta*)

Trong trường hợp một con người, khi lâm chung phải chịu hình phạt ngay tức khắc do (hậu quả những hành vi bất thiện của mình), hoặc đã xúi dục làm bảy bất kỳ trọng tội nào (như tội giết mẹ, v.v...) thông qua một trong hai cách -- kẻ bị xúi giục thực hành việc ấy phạm tội ác đó, hoặc giả làm sai khác đi. Kẻ xúi giục hạng người thứ nhất chắc phải nhận hình phạt ngay trên bước đường sai trái đó, do tà kiến[21] bởi cố ý[22] trong quá trình muốn hoàn tất điều bất thiện đó. Người đó không có khả năng nhập vào Chánh Đạo.[23] Nhưng người xúi giục hạng thứ hai thì không thế, vì sự cố ý (volition) hoàn tất một tiến trình như vậy vẫn chưa nổi lên. Hạng người này có khả năng đắc đạo. Chính vì thế chúng ta đã đi đến kết luận trong giáo lý như vậy. Nhưng một số người, cụ thể là những người thuộc Phái Bắc Tông (Uttarapathakas) lại chủ trương cho rằng hạng người thứ hai cũng không có khả năng nhận được bảo đảm cho chánh đạo đem lại. Để loại bỏ quan điểm này Sakavadin đã phủ nhận lời tuyên bố trước đó và khiến phái đối nghịch đưa ra câu hỏi: "Một kẻ xúi bẩy đáng khiển trách có phải nhận hình phạt ngay lập tức không?" Thế nên câu hỏi đầu tiên liên quan đến vấn đề này là do phái đối nghịch đưa ra. Sakavadin đã đồng ý tán thành vì thiếu yếu tố tác ý để hoàn thành điều thiện như vậy. Rồi sau đó phái đối nghịch suy nghĩ: một con người như vậy chắc hẳn bị kết tội do tà kiến mà ra, do lệnh buộc phải phạm tội giết mẹ v.v... và vì thế (phái đối nghịch) lại đưa ra câu hỏi: "Được do tà kiến nhất định chăng?" Tuy nhiên, Sakavadin bác bỏ rằng: "Chắc không phải vậy đâu" vì cùng một người không thể hưởng được cả hai mối bảo đảm.

Trong câu hỏi: "Chẳng phải là hành động sao?" từ "hành động" ở đây hành động giết mẹ hoặc những gì giống vậy. Liên quan đến vấn đề này Sakavadin đồng ý tán thành: "Vâng đúng vậy" có liên quan đến một lệnh đặc biệt. Khi phải dính líu đến một mệnh lệnh đặc biệt, thì người đó cảm thấy lo lắng và khó ở, nghĩ rằng: "tôi đã phạm phải một điều sai lầm!" Phái đối nghịch lên tiếng "Nếu người đó..." v.v... để nhấn mạnh đến quan điểm của chính (phái đối nghịch) sau khi đã coi đó chính là sự kiện lo lắng.

Đến lúc này, sau khi đã coi mệnh lệnh đặc biệt đó đã xúi bẩy chính người đó, khiến cho phải dính líu đến việc trừng phạt ngay tức khắc. Nhưng vì chánh đạo bảo đảm đã khiến người đó được an toàn. Sakavadin kết luận hỏi rằng: "Phải chăng một con người như vậy không thể dính líu đến việc trừng phạt ngay tức khắc không?" phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì chính (phái đối nghịch) đã chủ trương quan điểm đó.

Sau đó để cố thuyết phục phái đối nghịch rằng bất kỳ người nào đã thực sự phạm tội giết mẹ, v.v... phải được chứng thật là không có khả năng đó, nhưng sự người đó có thực sự phạm phải những hành động đó hay không? - Sakavadin liền hỏi: "người đó có thực sự phạm tội giết mẹ hay không?" v.v... Phái đối nghịch bác bỏ: "Chắc phái đối nghịch là không," vì (phái đối nghịch) không tận mắt chứng kiến bất kỳ hành động nào như vậy, vậy thì những tội ác này chưa được phạm phải.

"Khi người đó đã rút khỏi sự xúi bẩy đó," câu diễn giải được nói lên có ý ám chỉ tội ác đó là do mệnh lệnh đặc biệt mà ra. Khi một người nào đó từ chối không tuân mệnh lệnh đó, nghĩ rằng: "Đừng đồng ý

với mệnh lệnh đó" thì người đó được coi như là đã rút khỏi mệnh lệnh đó. Khi người đó rút khỏi sự xúi bẩy của mình, thì được coi như đã đẩy lùi được lo âu và hối hận. Và chính là như vậy, nên phải đối nghịch nghĩ rằng đây chính là một cách tự kiểm chế như đã được đề cập đến ở trên, và phải đối nghịch đã đồng ý tán thành: "Vâng chính là như vậy." Khi phải đối nghịch chấp nhận việc xúi bẩy của một con người như vậy đã được rút lại trong quá trình thiết lập quan điểm của chính mình, Sakavadin lại hỏi: "Phải chăng người đó?" v.v...

Lại nữa, trong câu hỏi dùng để kết luận. như thể ở câu hỏi đầu tiên, phải đối nghịch đã nêu câu hỏi: "Nếu một người đã dính líu đến việc trừng phạt ngay tức khắc mà [không được bảo đảm (phần rồi)] thì sao?" Sakavadin đồng ý tán thành. Nhưng lại không nhất trí liên quan đến giai đoạn kéo dài từ lúc rút lui lời hứa tới lúc người đó dính líu trước đó.

Vì chỉ cứu xét tới sự kiện người đó đã dính líu trước đó, phải đối nghịch cho rằng: [143] "Nếu như" v.v... do quan điểm của (phái đối nghịch) về mệnh lệnh đặc biệt này đã được thiết lập trước đó. Nhưng vì quan điểm của (phái đối nghịch) được coi như đã được đưa ra một cách bất cần. thế nên coi như vẫn chưa được thiết lập.

Điểm tranh luận liên quan đến (kẻ xúi dục phạm tội) phải chịu hình phạt ngay tức khắc đến đây là hết.

IV. Điểm tranh luận: Những vị Bồ-tát nhất định (*niyatajjaniyāma*)

Niyama (tức là sự bảo đảm) gồm hai loại, tùy theo hướng sai lạc và hướng đúng đắn. Theo hướng sai tức hành vi dẫn đến trừng phạt nhãn tiền ngay tức khắc, và hướng đúng đắn chính là tìm thấy được Chánh Đạo. Và không còn hướng nào khác (ngoại trừ hai hướng kể trên). Toàn bộ những hiện tượng tâm linh diễn ra nơi ba cõi hiện hữu không thấy đề cập đến bất kỳ một thứ tự cố định nào, và kẻ nào đang được hưởng (bảo đảm) này chính tự mình cũng "không bảo đảm"(có được Thánh đạo). Các Phật nhân, nhờ vị lai trí thường tiên đoán rằng: "Một người như vậy trong tương lai sẽ đạt đến "Giác ngộ". Người này là một vị Bồ-tát, tức là người có thể coi như được nhất định bảo đảm phần rồi, (*niyata*), nhờ việc tấn tới tích lũy các công đức[24] trên cõi đời này" Hiện nay một số người, cụ thể là những người thuộc phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas, chỉ hiểu được từ "Nhất định"(mà không phân biệt được hai hướng như đã nêu trên). Họ cho rằng một vị Bồ-tát có khả năng thâm nhập được Tứ diệu đế từ kiếp trước, chính vì thế họ cho rằng một người như vậy có thể nhất định được giải thoát. Liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng người được gọi là "bảo đảm có được phần rồi" phải bắt đầu bàn về việc bảo đảm phần rồi theo hướng sai lạc chăng?" v.v... là điều được nêu lên để chứng minh rằng chẳng còn thứ bảo đảm nào khác nữa.

Thoạt tiên sau khi đã biến Chánh Đạo thành hiện thực. v.v được bàn đến để chứng tỏ có sự phân biệt đường hướng bảo đảm đó.

"Việc ứng dụng Chánh Định" và những điều còn lại cũng được đề cập đến để chứng tỏ có sự khác biệt ngay cả trong cùng một điều bảo đảm.

Câu diễn giải: "Vị Bồ-tát có khả năng" nhằm minh họa chỉ có khả năng của vị Bồ-tát (mới phân biệt được hai hướng này mà thôi). Điều này vẫn chưa đi đến kết luận dứt khoát, vì không đề cập đến những gì liên quan đến những ai đã bắt đầu có được bảo đảm phần rồi đó.

(Vị Bồ-tát) chắc hẳn chưa thể nhận được giác ngộ ngay cả trước một hiện tượng cố định duy nhất nào đó, Nhưng chỉ bắt đầu được giác ngộ sau khi đã thể hiện được Chân đế dưới gốc cây Bồ Đề.

Điểm tranh luận liên quan đến những ai đã chắc có được giác ngộ đó, kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Những ai bị chướng ngại (*nivāraṇa*) ngăn cản (*nivutta*).

Một số người, cụ thể là Phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng, chính vì chẳng còn việc Thanh tịnh nào dành cho những kẻ đã được Thanh tịnh. chính vì thế vẫn phải có người ngăn cản, gây trở ngại, che đậy kỹ những trở ngại đó, người đó loại bỏ.[25] liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng người đó đã bị vướng mắc chăng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng kẻ đó đã say đắm loại bỏ tính dục cái?" Đây là câu hỏi được đặt ra để chứng tỏ sự thiếu sót [26] khi người đó vẫn còn phải vất vả chống chọi lại.

"Hãy Thanh tịnh, và tỏa sáng" và những điều còn lại được nhắc đến để chứng tỏ khả năng (thiền quán) phá bỏ những cản trở chỉ khi nào người đó có được tuệ giác trong sáng.

"Người đó biết được, và nhận ra như vậy." và những điều còn lại được giải thích như sau: người nào nhận rõ và hiểu biết mới phá bỏ được những nguyên nhân ô nhiễm đó. Điều này vẫn chưa đi đến kết luận dứt khoát, chưa kể đến việc thoát khỏi những cản trở trong trường hợp đương sự vẫn còn đang trên bước đường phấn đấu cực nhọc.

Điểm tranh luận liên quan đến ai đang phải lao nhọc vất vả kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Người "buộc phải giáp mặt" với những gông cùm [27]

Về điểm này, "phải giáp mặt với" có nghĩa là tùy thuộc vào những Gông Cùm, rơi vào hiện trạng bị (gông cùm) khống chế." [28]

Điều còn lại ở đây cũng tương tự như điểm tranh luận về người đang phải làm việc cực nhọc. [29]

Điểm tranh luận liên quan đến liên quan đến ai đang phải lao nhọc vất vả kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Người nhập và đạt đến bậc thiền *Jhāna* (*Samāpanna assadesi*).

Chính vì có lời Đức Phật phán rằng: "*Kẻ nào chứng và trú nơi sơ thiền Jhāna bậc nhất sẽ được hưởng hỷ trong đó*" [30] Một số người, cụ thể là những người theo phái Andhakas cho rằng nhà chuyên tu, và miệt mài luyện thiền *Jhāna*, coi thiền *Jhāna* làm đối tượng hành thiền. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng đó là một chuyên gia?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong câu hỏi: "Phải chăng thiền chỉ *Jhāna* đó chính là đối tượng tâm linh cho chính công việc luyện thiền *Jhāna* đó?" Phái đối nghịch không nhìn thấy bản chất đối tượng tâm linh trong cùng bậc thiền *Jhāna* đó, và bác bỏ vì sợ không khớp với Kinh Phật.

Đối với câu hỏi: "Phải chăng người đó đang hưởng chính thiền *Jhāna* đó chăng?" (phái đối nghịch) [145] đồng ý tán thành ý nghĩa của từ đó.

Trong đoạn Kinh Phật, "*Người đó tâm hưởng (thiền Jhāna) đó*" lại không đi đến kết luận dứt khoát, chính vì một người đạt đến thiền *Jhāna* cảm thấy thích thú và ước muốn nhập thiền *Jhāna* sau đó, chứ không phải trong lúc đang luyện tập.

Điểm tranh luận liên quan đến về người nhập và đạt đến bậc thiền *Jhāna* kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Lòng tham muốn đối với những điều khó chịu.

"Trong Kinh Phật có đoạn viết rằng: "*Bất kỳ cảm thọ nào người đó cảm nhận được, dù là sướng khoái, khó chịu hay phi sướng phi khổ, người đó cũng cảm thấy thích thú và ưa thích cảm thọ đó,*" [31] điều nói tới ở đây chính là thường thức [32] theo quan điểm (sai lệch). Nhưng một số người, cụ thể là những người theo phái Bắc Tông (Uttarapathakas), lại nhấn mạnh nhiều đến những "thích thú trong đó". Họ cho là chúng ta cũng có thể thích thú cả những cảm thọ đau khổ nữa, tương tự như thích thú lòng nhiệt tình vậy. [33] chính vì thế mới có cái gọi là lòng tham muốn đối với những điều khó chịu. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng còn tồn tại (một điều) được gọi là ái luyện những điều khó chịu?" Lòng tham muốn đối với điều khó chịu chính là những gì ô uế. Chính vì trong những điều khó chịu chúng ta cảm nhận được cảm thọ khổ. Khi người đó nghĩ rằng: "A! đây chính là số phận của tôi." Phái đối nghịch đồng ý tán thành: "Đúng vậy," vì đó là quan điểm của chính (phái đối nghịch)phái đối nghịch.

Ý nghĩa những điều còn lại xem ra đã quá rõ ràng.

Nhưng trong đoạn Kinh Phật: "*người đó cũng cảm thấy thích thú và ưa thích cảm thọ đó*"-- ngược lại (điều đó sẽ được chứng tỏ cho thấy) chẳng có hiện tượng tâm linh nào mang đặc tính có được những cảm nghiệm hàng loạt như vậy cả. Hoặc giả, để hiểu rõ ý nghĩa đó - Khi chúng ta chủ trương rằng, người đó có thể cảm nhận như thể đang thích thú với quan điểm đó. Nhưng trong cảm thọ đau khổ thì người đó lại cảm thấy điều ngược lại. Người đó cũng có thể thích thú ngay trong cảm thọ khó chịu đó, ngay cả khi cảm thọ đó là loại vui thú giác quan nhục dục nữa. Chính bằng cách này chúng ta có thể thích cảm thọ khó chịu. Vì đây chính là ý nghĩa điểm tranh luận về lòng tham muốn đối với điều khó chịu chưa đi đến kết luận được.

Điểm tranh luận về lòng tham muốn đối với điều khó chịu kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: Pháp ái đối với pháp vô ký [34].

[146] Bởi do có sáu loại ái -- tức là, năm loại thèm muốn (dục vọng) giác quan... và một ái luyện về các đối tượng tinh thần[35] đây là loại ái được đề cập đến, chính vì thế, một số người, cụ thể là những hạng người theo phái Pubbaseliyas lại chủ trương cho ái này thuộc dạng trung gian. Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Ý nghĩa những câu hỏi còn lại cũng được hiểu theo ý nghĩa có trong kinh văn Kinh Phật.

Cả sáu loại thèm muốn nữa, cũng được chứng minh một cách vắn tắt trong ba cách phân loại thành "thèm muốn giác quan" và những điều còn lại. Thèm muốn sáu loại đối tượng thị giác và những điều còn lại, kết quả là thói dâm ô đối với thèm muốn, sẽ trở thành thèm muốn ước giác quan. Thèm muốn liên kết với thường luận, theo đó "lại có cả bản ngã và có cả cõi phàm tục," chính là "thèm muốn tái sanh". thèm muốn liên kết với đoạn luận (*ucchadavāda*), theo đó con người sẽ không trở thành hiện hữu, chính vì "không thèm muốn sống nữa".

"Phải chăng đây không phải là (ba loại thèm muốn) một thứ thèm muốn trước một số lý tưởng hay đối tượng tâm linh đó hay sao?"-- Điều này xem ra chưa đi đến kết luận dứt khoát, vì đoạn trích dẫn chẳng chứng minh được gì đối liên quan đến vô định cả, những lại liên quan đến một qui trình gồm ước muốn tự nhiên liên quan đến đối tượng tâm linh[36] mà thôi.

Điểm tranh luận về vô định tính nơi thèm muốn trước những đối tượng tâm linh kết thúc tại đây.

X. Điểm tranh luận: Pháp ái (*dhammatāṇhā*) không phải là nguyên nhân tạo Khổ.

Về điểm này cũng vậy, vì (có tới sáu loại dục vọng -- đó là năm ái do các giác quan mang lại và pháp ái.[37] Ái cuối cùng phải kể đến đó là ái trước những đối tượng tâm linh, chính vì thế một số người, cụ thể là những người theo phái Pubbaseliyas chủ trương rằng ái này không phải là nguyên nhân tạo ra Khổ. Liên quan đến những người này Sakavadin nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành.

Những điều còn lại cũng tương tự như điểm tranh luận đã đề cập đến ở trên.

Điểm tranh luận về thèm muốn những đối tượng tâm linh không phải là nguyên nhân tạo Khổ kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương XIII.

-ooOoo-

Chương XIV

I. Điểm tranh luận: Tính liên tục hỗ tương giữa thiện và bất thiện.

[147] Điều thiện không thể trực tiếp cũng như tức khắc đi theo sau điều bất thiện, và ngược lại. Tính liên tục qua lại như thế không theo bất kỳ nguyên tắc nhất định nào cả. Tuy nhiên, một số người, cụ thể là phái Mahasanghikas chủ trương: vì chúng ta không thể thích và rồi lại ghét điều gì đó cùng một lúc, chính vì thế trong trường hợp như vậy, ta thấy xuất hiện tính liên tục hỗ tương.[38] Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành.

Cả hai điều "việc lưu ý" (Adverting) và "điều chỉnh" (Adjusting) đều là các từ chỉ tình trạng chuyển biến trí tuệ^[39] (động não) "Việc lưu ý" (Adverting) là nguyên nhân tạo ra biến chuyển trí tuệ trong quá trình tuôn trào Tiềm Thức^[40] còn "điều chỉnh" (Adjusting) lại chính là mục tiêu cho nguyên nhân đó, việc di chuyển từ các đối tượng tiềm thức sang các đối tượng tâm linh khác nhau.

Bằng cách đặt ra câu hỏi: "Phải chăng tâm thiện (gōd consciousness) nổi lên mà không cần đến "tác ý" (*manusikāra*)" (adverting) chăng?" Nếu như tâm thiện có thể đi theo sau với những tư tưởng bất thiện. Điều đó có thể diễn ra mà không cần đến "tác ý" (adverting). Nhưng phải đối nghịch bác bỏ, vì (phải đối nghịch) không nhận ra tâm thiện có thể nổi lên mà không cần đến tác ý (adverting).

"Có điều thiện nào nổi lên do tập trung chú ý sai hướng không?" Đây là câu hỏi nêu lên điều này đã được nêu lên để cố thuyết phục rằng, nếu điều thiện nổi lên tiếp theo sau điều bất thiện. là do hướng tập trung chú ý một cách sai lạc. bằng cách hướng trí tuệ tới điều bất thiện nào đó.

Những gì còn lại nên được hiểu như đã ghi trong kinh văn (Kinh Phật).

Câu diễn giải, "Chẳng phảivới cùng một đối tượng thôi sao?" không đi đến kết luận chung cuộc, vì còn tùy thuộc vào đam mê và điều ngược lại nổi lên trước cùng một đối tượng không kể đến sự phối hợp giữa điều thiện và điều bất thiện.^[41]

Điểm tranh luận về tính liên tục qua lại giữa điều thiện và điều bất thiện đến đây là kết thúc.

II. Điểm tranh luận: Lục Xứ (sixfold sense-sphere).

Giáo Lý chúng ta dạy rằng lúc tái sanh, chúng ta không phải tái sanh thông qua tâm tái sanh [148] trùng hợp với dục cảnh giới thuộc các cõi khác (apapatikanam).^[42] Vào lúc thụ thai, ngay trong tế bào con người ta, chỉ có ý xứ (manayatana) và cảnh giới xúc giác trong số lục xứ được tái sanh. Bốn giác quan còn lại (thị giác, thính giác, vị giác và khứu giác) cần tới bảy mươi bảy ngày (tức là không xuất hiện ngay lập tức) mới được hình thành và điều này một phần tùy thuộc vào nghiệp (karma) dẫn đến thụ thai. và một phần do những nghiệp khác nữa.^[43] Nhưng một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas tin rằng: Lục Xứ (sixfold sense-spheres) hay là sáu cảnh giới giác quan lại xuất hiện ngay lúc thụ thai, như thể một cây hoàn chỉnh đã gồm trong mầm cây.^[44] Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng do lục xứ ... ?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Với toàn bộ những phần chính yếu và hoàn chỉnh hay sao?" và những gì còn lại cũng được nêu thành câu hỏi để cố thuyết phục rằng, nếu lục xứ tồn tại ắt hẳn (bào thai) đó phải được thụ thai trong lòng mẹ trở lại.

"Phải chăng ta lại phải chịu nghiệp vào trong bụng mẹ một lần nữa hay sao?" Phái đối nghịch nêu câu hỏi, "Tóc, lông tơ của bào thai v.v... sau đó có xuất hiện ở những giai tiếp theo hay không? và Sakavadin lại nêu lên những câu hỏi còn lại.

Điểm tranh luận về sự hình thành Lục Xứ kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Liên tục trực tiếp nơi giác quan.

"Xét thấy có những chuyển đổi mau lẹ giữa thị giác sang thính giác ở những cuộc biểu diễn khiêu vũ và ca nhạc, một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng những nhận thức giác quan xuất hiện liên tục không gián đoạn"^[45] Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng đó là do nhãn thức?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng thính giác chỉ xuất hiện nơi người nào nhìn thấy đối tượng thị giác?" Điều này được đề cập để cố thuyết phục rằng, nếu như tâm nhãn thức (auditory consciousness) xuất hiện ngay sau khi có tâm nhãn thức thì chắc phải đối nghịch đối tượng nhãn thức phải là đối tượng của thính giác vậy.

Còn với câu hỏi: "Phải chăng do con mắt và cảnh sắc mà nhãn thức xuất hiện hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ vì không thấy nhắc đến điều đó trong Kinh Phật; và khi (phái đối nghịch) cho là thị giác và thính giác xuất hiện liên tục không gián đoạn, thì (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì đó là quan điểm riêng của (phái đối nghịch).

"Phải chăng nhờ có tâm nhãn thức và tâm thánh giác chẳng?" Câu hỏi được nêu lên. Chính vì qua ý thức (mind-congition) mà tổng giác này xuất hiện tiếp theo sau tổng giác khác trong một qui trình liên tục không gián đoạn, cũng vậy: Thế thì cả hai tâm này đồng nhất với nhau hay sao?"

Ta nên hiểu toàn bộ những ý nghĩa về nhận thức như vừa nêu trên.

[149] Câu diễn giải được bắt đầu với, "Khi có cuộc khiêu vũ hay ca nhạc" chưa đi đến kết luận chung cuộc vì điều này ám chỉ một trạng thái lẫn lộn những đối tượng tư duy thay đổi nhanh chóng được gộp chung lại chứ không phải là sự liên tục nơi một đơn vị thống nhất.[\[46\]](#)

Điểm tranh luận về liên tưởng trực tiếp nơi giác quan kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Thân, khẩu của một vị thánh.

Trong đoạn diễn giải Kinh Phật ta đọc thấy. "*Toàn bộ đặc tính sắc pháp đều thuộc bốn nguyên tố cơ bản hay xuất phát từ đó mà ra.*"[\[47\]](#) Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng chánh ngữ và chánh nghiệp chỉ là những đặc tính vật chất xuất phát từ bốn nguyên tố cơ bản này mà ra. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng những hình thức thánh đức thuộc (chánh ngữ và chánh nghiệp) đều phát xuất ra từ bốn nguyên tố cơ bản vật chất (đất, nước, lửa, gió) mà ra?" Ở đây những hình thái thánh đức có thể hiểu hoặc là các sắc thái (ngôn ngữ và tác nghiệp) hoặc là các đặc tính thánh đức đó. Phái đối nghịch căn cứ vào chính quan điểm của mình đã đồng ý tán thành: "Vâng đúng vậy" Khi được hỏi: những (sắc thái đó) có phải đạo đức chẳng?" (phái đối nghịch) đồng ý tán thành, vì đó là quan điểm của thắng phái đối nghịch. Đây cũng là phương pháp áp dụng trong những câu hỏi không đề cập đến những nguyên nhân ô nhiễm và những gì còn lại.

Đoạn Kinh Phật: "*Cho dù có bất kỳ thể chất nào đi nữa*"[\[48\]](#) v.v... lại không đi đến kết luận chung cuộc vì trừ những nguyên tố vật chất ra, đây là điều muốn ám chỉ sự xuất phát các đặc tính vật chất còn tồn tại lại, không thuộc chánh ngữ và chánh nghiệp tội bậc. Sự việc các sắc thái này tồn tại vẫn chưa được chứng minh, chứ đừng nói đến những gì phát sinh từ đó mà ra.

Điểm tranh luận về sắc thái bề ngoài của vị thánh đức kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Những khuynh hướng tiềm ẩn tách riêng ra một bên. [\[49\]](#)

Bởi vì một phạm nhân bình thường, đang khi có những suy tư tốt hay mơ hồ xét về mặt đạo đức, cũng có những khuynh hướng tiềm ẩn [hay bầy thói hư tật xấu], nhưng không tỏ rõ một cách công khai, một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng những khuynh hướng tiềm ẩn này, thuộc bất kỳ sắc thái nào, hoàn toàn khác so với cách thể hiện bề ngoài của các thói hư tật xấu đó. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng những thói dục lạc giác quan có khác so với những gì chúng thể hiện ra bên ngoài hay không?" Phái đối nghịch đồng ý.

Những gì còn lại nên được hiểu như được giải thích trong điểm tranh luận về những khuynh hướng tiềm ẩn ở trên[\[50\]](#)

Nhưng "để có những khuynh hướng tiềm ẩn" và những gì đã đề cập đến vì một người có thể vẫn chưa loại bỏ những khuynh hướng đó vào thời điểm đó.

[150] Câu diễn giải "không được thể hiện một cách công khai" vì vẫn chưa xuất hiện. nên chưa đi đến kết luận chung cuộc, vì nó ám chỉ điều không được đề cập đến và chẳng có gì khác biệt giữa sự thể hiện và bất kỳ sắc thái nào cả.

Điểm tranh luận về những khuynh hướng tiềm ẩn tách riêng ra một bên kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Những bộc phát tùy miên (anusya).

Vì Dục ái và những hiện trạng sai lầm có thể nổi lên ngay cả nơi những người chú trọng đến tính vô thường v.v... và hơn thế nữa, vì Đức Phật đã nói: "*Hỡi này Bharavaja, đôi khi có người đang nghĩ: 'Tôi sẽ chăm chú đến điều xấu xí, nhưng lại coi đó là điều xinh đẹp.*"[\[51\]](#) Vì thế một số người, cụ thể là

phái Andhakas cho rằng, những bậc phát thối nát diễn ra một cách vô thức. Liên quan đến họ Sakavadin hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng vì những giải thích đã nêu ở trên. [52]

Điểm tranh luận về những bậc phát vô ý thức nơi những điều thối nát kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Sắc ái "gồm chung lại" [53]

Vì những dục ái giác quan đã cố hữu [54] nơi cõi kinh nghiệm giác quan, và được cho là gồm chung lại trong đó, chính vì thế một số người, cụ thể là phái Andhakas và Sammitiyas cho rằng, vì dục ái trong cuộc sống nơi cõi trời Sắc Giới và cả nơi cõi trời Vô Sắc Giới lại bám sâu nơi đó, và người ta cho rằng chúng được gồm chung cả trong đó. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng dục ái có trong cuộc sống nơi cõi trời Sắc Giới ... ?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong trường hợp này từ "Cố Hữu" được nói dùng để đặt câu hỏi; chính vì dục ái tận gốc đã bám sâu nơi cõi kinh nghiệm giác quan, và được coi như một tư tưởng liên quan đến ước muốn thú vui, phải chăng chúng cũng đã cố hữu nơi cõi trời Sắc Giới tương tự như vậy nơi cõi Sắc giới chăng? Vì không cứu xét đến ý nghĩa của nó, nên phái đối nghịch đã đồng ý tán thành "Vâng đúng như vậy" vì đó là quan điểm của chính "phái đối nghịch" mà thôi. Bởi vậy "Nếu như chúng đi kèm theo" và những gì còn lại được được cho là để khiến cho phái đối nghịch cứu xét kỹ hơn ý nghĩa kết quả và ý thức đang hoạt động: Phải chăng cả ba đều diễn ra cùng một lúc?"

Những gì còn lại ở đây nên được hiểu theo như ghi trong Kinh Phật. [151]

Trong câu diễn giải "Chẳng phải không do tính dục ái hay sao?" và điều còn lại vẫn chưa đi đến kết quả chung cuộc, vì liên quan đến những dục ái như là những khuynh hướng tiềm ẩn và gồm chung lại nơi những nguyên nhân thuộc kinh nghiệm giác quan; chứ không riêng gì cho thêm muốn khác với những nguyên nhân khác.

Điểm tranh luận về dục ái "gồm chung lại" kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Những gì chưa được khám phá. (*Abyākata*) [55]

Vì từ *avyakata* (vô ký) được áp dụng với bốn phạm trù: tâm quả, tâm vô ký, vật chất và Níp-bàn, từ này có nghĩa là "không thể công bố (cả về khía cạnh đạo đức lẫn phi đạo đức" vì thiếu yếu tố xác định đạo đức (*avipakatta*). Áp dụng vào quan điểm suy lý về những vấn đề không thể chứng minh được. (nghĩa đen: tà kiến)- tức là "cõi trần gian là vĩnh hằng", có nghĩa là "không xác định được" (*akathitatta*). Nhưng một số người, cụ thể là phái Andhakas và phái Bắc Tông (Upttarapathakas), vì không phân biệt như vậy, lại chủ trương rằng chính thành quả của (vật chất) mà tà kiến là phi đạo đức. [56]

Để chỉ rõ cho họ điều khác biệt này, Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng những tà kiến đó không được "xác định"? Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại ở đây nên được hiểu theo như trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về những gì chưa được khám phá kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: Không liên quan (đến luân hồi). (*apariyāpanna*) [57]

"Bởi vì khi một người trên đời này đã đạt đến thiền *Jhāna*, người đó được coi như không còn thiết tha gì đến những dục ái, nhưng người đó vẫn chưa thoát khỏi tà kiến," chính vì thế một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas cho rằng tà kiến có thể (thâm nhập vào) "những điều chưa gộp chung lại". [58] Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại nên được hiểu theo như đã được ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về "điều chưa gộp chung lại" kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương XIV.

-ooOoo-

CHƯƠNG XV

I. Điểm tranh luận: Mọi tương quan (nhân quả đặc biệt cố định) (*paccaya*) [59]

[152] Một số người, như là phái Mahasanghikas chủ trương rằng, nếu điều gì đó có tương quan nhân quả (hay nguyên nhân (*hetu*) tạo ra) với điều gì khác, thì điều đó không có tương quan gì với điều khác đó nhờ vào (mọi tương quan) chủ thể khách thể, hoặc nhờ vào tính liên tưởng, hoặc nhờ tính kế tiếp gần gũi đó. Hoặc giả còn nữa, nếu như bất kỳ điều gì có tương quan với một vật khác với tư cách khách thể, thì tương quan đó không do tính cách liên tưởng hoặc tính kế tiếp [60] gần gũi đó mà ra. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại ở đây nên được hiểu theo như được ghi trong Kinh Phật. [61]

Điểm tranh luận về mọi tương quan (nhân quả đặc biệt cố định) kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Nhân duyên hỗ tương. (*annamannapaccaya*)

Do bởi giáo lý dạy rằng những "nghiệp [62] do vô minh tạo ra." Ta không thể nói rằng vô minh không bị nghiệp chi phối (nhân duyên). Nhưng một số người, cụ thể là phái Mahasanghikas cho rằng, vô minh thực sự là nhân duyên chi phối nghiệp, nhưng nghiệp không phải như vậy so với vô minh. Để chứng tỏ có nhân duyên hỗ tương giữa vô minh và nghiệp, Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng vô minh cùng tồn tại với nghiệp?" Ở đây ta chỉ muốn đề cập đến phạm vi hành động phi phức. Nhân duyên hỗ tương giữa vô minh và nghiệp có thể phân tích thành "tương quan cùng tồn tại, có qua có lại, hiện hữu, tồn tại kéo dài và liên hợp lại!" [63] Thủ hay bám giữ có nguyên nhân do ái (hay là thèm muốn) mà ra" ở đây ta loại bỏ tham lam sắc dục và ý muốn nói đến ba sắc thái tham lam còn lại [64] Vô minh, cũng giống như nghiệp cũng có nhân duyên phát sinh từ ái mà ra.

Những gì còn lại ở đây nên được hiểu là theo như trong kinh Phật.

"Thế còn nhân duyên diệt và tử thì sao?" phái đối nghịch lại hỏi lại.

"Phải chăng danh và thể xác cũng có nhân duyên phát xuất từ tâm tái sinh mà ra hay sao? Đây là câu hỏi do Sakavadin đặt ra.

Điểm tranh luận về nhân duyên hỗ tương kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Tương tục (*santati*) thời gian. (*addha*)

[153] Ta hãy nghiên cứu từ khoảng khắc (*addha*) thời gian hiểu theo nghĩa một giai đoạn thời gian, những ai [65] cho là tương tục (thời gian) chính là nền tảng đã được ấn định dựa vào đoạn trích trong Kinh Phật: "Có ba chủ đề thuyết pháp" [66] Để chứng tỏ sự khác biệt cho rằng "chẳng có bất kỳ khoảng (thời gian) cố định nào cả, duy chỉ có khái niệm thời gian mà thôi; nhưng đối tượng thị giác đó. v.v... Khi ta muốn ám chỉ đến ngũ uẩn (tức là thân xác và tâm linh) lại đã được tiền định. Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng triều lưu tương tục thời gian đã được tiền định?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch, một câu hỏi được đưa ra hỏi rằng, nếu tương tục (khoảng khắc) thời gian đã được tiền định, thì điều đó phải khác so với đối tượng thị giác v.v... Phái đối nghịch bác bỏ.

Những gì còn lại nên được hiểu theo như kinh văn ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về tương tục thời gian kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Những chốc lát, những lúc, những giây lát ngắn ngủi

Đây^[67] cũng chính là phương pháp trong những vụ tranh luận về những chốc lát, những lúc, những giây lát ngắn ngủi. Toàn bộ những khoảng thời gian trên, v.v... chẳng khác gì trào lưu (khoảnh khắc) thời gian là bao.

Điểm tranh luận về những chốc lát, những lúc, những giây lát ngắn ngủi kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Những lậu hoặc (tức là những nguyên nhân đời bại) (*āsava*). ^[68]

Bởi vì đã vậy lại còn có bốn lậu hoặc ngoài ra không gì khác hơn là đồng lậu hoặc (co-cankers). Chính vì thế một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ chủ trương rằng bốn lậu hoặc đó (phải là) phi lậu hoặc. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để dẫn chứng cho (phái đối nghịch) thấy rằng, nếu vậy, những lậu hoặc loại này phải đạt đến phong cách "Thánh Đạo," v.v... người ta liền nêu câu hỏi, "Thế phải chăng (lậu hoặc) lại chính là Thánh Đạo" v.v...

Những điều còn lại đã có ý nghĩa rõ ràng.

Điểm tranh luận về các Lậu hoặc đến đây là kết thúc.

VI. Điểm tranh luận: Lão và tử. (*Jarāmarana*)

Lão và Tử không được tiền định, chính vì thế để xếp loại chúng vào những phạm trù "phạm tục", "siêu phạm" [154] chúng không được coi như là Phạm trù lẫn lộn với nhau. Nhưng một số người, cụ thể là phái Mahasarihikas, không hiểu ra khía cạnh quan trọng nhất này, lại lẫn lộn với lão và tử của những vật siêu phạm (hay siêu nhiên). Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại nên được hiểu theo những gì được ghi trong kinh Phật.

Điểm tranh luận về diệt và tử kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Diệt, Tưởng, Thọ, Thức (thuộc lãnh vực siêu phạm).

Chính vì được coi như đã đạt đến trạng thái không còn tưởng và theo đó không phải là một trạng thái tâm linh (tích cực) nhưng chỉ là đỉnh chỉ lại^[69] các tập hợp (uẩn) tâm linh, đây chẳng phải là một hiện trạng "phạm tục" cũng chẳng là điều gì "siêu phạm". Tuy nhiên một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ cho rằng do bởi đây chắc phải đối nghịch không phải là điều thuộc phạm tục thì chắc đó phải là điều "Siêu phạm"^[70] thôi.

Liên quan đến những họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại cũng tương tự như những điểm tranh luận đã bàn ở trên.^[71]

Điểm tranh luận về tưởng và nhận thức (thuộc lãnh vực siêu phạm) đến đây là kết thúc.

VIII. Điểm tranh luận thứ nhì về Tưởng và nhận thức (thuộc điều phạm tục)

Một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ chủ trương cho rằng, chính vì điều đó không chắc thuộc lãnh vực "siêu phạm" thì dứt khoát phải thuộc lãnh vực "phạm tục" mà thôi. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại cũng tương tự như những điểm tranh luận đã bàn ở trên.

Điểm tranh luận thứ nhì về Tưởng và nhận thức (thuộc điều phạm tục) kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận thứ ba liên quan đến Tưởng và nhận thức

Chính vì không tìm thấy được bất kỳ đặc tính đồng loạt nào khi lâm chung (chết), thế nên chúng ta cho rằng, "một số người đang chết kiểu này, số người khác kiểu kia,"

Chính vì thế một số người, cụ thể là phái Rajagirikas chủ trương, ngay cả nhận thức có thể bị diệt (chẳng khác gì ai) [155] Để chứng tỏ mỗi người đều có lúc chết và chưa chết, Sakavavin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Giờ đây vì tử có nghĩa là bị chết[72] (nirodho) và những ai ở trong trạng thái đó phải có tiếp xúc tâm linh v.v... chính vì thế dẫn chứng cho phái đối nghịch lý lẽ đó, một câu hỏi được đặt ra, "phải chăng có tồn tại điều đó?" v.v...

Khi phái đối nghịch được hỏi: "Phải chăng cái chết diễn ra nơi bất kỳ ai không còn triệu chứng tiếp xúc?" (phái đối nghịch) bác bỏ liên quan đến các hữu thể cách chung. Khi được hỏi lại: "Có ảnh hưởng gì không?" v.v... (phái đối nghịch) cũng bác bỏ, vì phải có khả năng phi thường mới đạt được thành tích này.[73] Khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, chính vì những nguy cơ tự nhiên thấy nơi thân xác. Nhưng nếu thực sự là như vậy, thì không thể có khả năng phi thường nơi những thành tích đó. Rồi ta hỏi lại (phái đối nghịch): "Phải chăng việc đạt đến trạng thái nhập định nơi bạn lại không mang tính xác thực hay sao?"

Phái đối nghịch[74] hỏi vặn lại: "Phải chăng chúng ta chẳng đã được bảo đảm không phải chết đang khi nhập định hay sao?"

Khi phái đối nghịch đưa ra câu hỏi: "Phải chăng nguyên tắc bảo đảm như vậy có tồn tại chẳng?" Sakavadin bác bỏ, vì không có một nguyên tắc bảo đảm kiểu đó.

Để chứng tỏ mỗi người đều phải chết trong một thời gian nhất định nào đó, ngay cả trong thực tế chúng ta không thấy có sự đồng nhất "về thời gian" phải chết, Sakavadin nêu lên câu hỏi: "Phải chăng chúng ta có thể nhận ra điều đó?" v.v... ở đây ta phải hiểu là: Nếu bất kỳ ai được bảo đảm gì đó vào lúc chết, chắc hẳn điều tiên quyết chúng ta phải có là chúng ta đã nhìn ra giây phút đó?" Nếu như vậy thì không khớp với những gì viết trong Kinh Phật: *Ta không chết hay được tái sinh do có được năm loại kiến thức.*" Mặt khác, chính vì đang khi có được tâm thức thị giác thì ta không thể chết, như vậy cũng giống như trường hợp người nào đó đạt đến trạng thái ngưng nghỉ (hôn mê chẳng hạn)

Điểm tranh luận thứ ba liên quan đến Tưởng và nhận thức kết thúc tại đây.

X. Điểm tranh luận: Việc đạt đến vô tưởng.

Hoàn tất chu trình kết thúc nhận thức được phân thành hai loại chính: một là thuộc lãnh vực "phạm tục" thuần túy, chỉ có phạm nhân tu luyện mà thôi. và hai là siêu phạm, lại do các vị thánh thực hiện. Điều đầu tiên sẽ dẫn đến tái sinh nơi cõi vô tưởng. Còn điều thứ hai thì không,[75] [156] nhưng một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ, đã không phân biệt được hai điều này, lại chủ trương một cách bừa bãi như sau: để đạt đến tình trạng không còn (vô) tưởng và nhận thức (nhập định) dẫn đến tái sinh nơi cõi vô tưởng.

Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Giờ đây bởi vì không có ai ước muốn đạt đến tình trạng ngưng nghỉ đó [76] cả những ai đã đạt đến cõi vô tưởng, nhưng những ai đạt được tình trạng nhập định thì không. Chính vì thế để dẫn chứng cho phái đối nghịch bằng cách này -- một câu hỏi được nêu lên, "Phải chăng có điều đó tồn tại sao?" v.v...

Ở đây cũng vậy, trong câu hỏi: "Phải chăng ta rơi vào vô tưởng?"- "Vô tưởng" ở đây buộc phải đạt đến hiện trạng vô tưởng và như vậy nơi cõi đó thì người đó rơi vào tình trạng vô tưởng (bất tỉnh). Chính vì thế khi chấp nhận điều này, phái đối nghịch lại cố áp đặt quan điểm của mình bằng phương thủ đoạn. [77] Chính vì ở đây ta buộc phải đạt đến hiện trạng "vô tưởng" vì hiện trạng nhập định (hôn mê), và trong trạng thái đó, người đang không bao giờ trở lại (không phải tái sinh=never-returned) sau khi lìa khỏi đời này, đạt đến thiên định, chính vì thế bằng cách thừa nhận này, điều đó được thiết lập.

Điểm tranh luận về việc đạt đến cõi vô tưởng kết thúc tại đây.

XI. Điểm tranh luận: Nghiệp và việc tích lũy những nghiệp đó.

Một số người, cụ thể là phái Andhakas và Sammitiyas cho rằng nghiệp là một vấn đề và, còn việc tích lũy nghiệp lại là vấn đề khác. và việc tích lũy nghiệp thì vô định, và không phải là đối tượng tâm linh. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng nghiệp là một điều khác?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu nghiệp hoàn toàn khác biệt với việc tích lũy, tiếp xúc tâm linh .v.v... cũng phải khác với việc tích lũy. -- Câu hỏi được đặt ra - "Phải chăng tiếp xúc tâm linh là điều hoàn toàn khác?" phái đối nghịch bác bỏ vì không thấy có quan điểm đó.

Còn đối với câu hỏi: phải chăng điều đó cùng tồn tại với nghiệp hay không?" phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến tính độc lập nơi tư tưởng. và rồi (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành vì liên quan đến điều được liên kết. Mặt khác về vấn đề nghiệp thiện, v.v.. đây cũng là phương pháp cần được áp dụng.

Nhưng khi phái đối nghịch được hỏi: "Có đối tượng tâm linh không?" (phái đối nghịch) bác bảo, vì (cổ thủ) nhấn mạnh điều đó tuyệt đối không có đối tượng tâm linh.

"Khi ý thức tan biến đi" có nghĩa là, khi ý thức tan biến thì nghiệp cũng tan theo. Có nghĩa là ý thức cũng bị tan biến luôn. Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì nghiệp có liên kết với ý thức, và nghiệp cũng tan biến cùng với ý thức. (Phái đối nghịch) bác bỏ điều này, vì tích lũy nghiệp tự động diễn ra chính vì thế, nghiệp không thể tan biến được.

Đối với câu hỏi: "Phải chăng việc tích lũy nghiệp có tồn tại nơi nghiệp không?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) chủ trương đó là nơi nghiệp tồn tại hoặc giả là nơi nghiệp được thiết lập., [157] "việc tích lũy" bắt đầu, nhưng nghiệp tồn tại cho đến khi quả trưởng thành. Giống như hạt giống giữ lại toàn bộ sinh lực của cây cho đến khi năng lực đó được bung ra. [78]

"Phải chăng nghiệp, việc tích lũy nghiệp và kết quả nghiệp cả ba đều đồng nhất với nhau?" phái đối nghịch đồng ý tán thành - vì (phái đối nghịch) chủ trương rằng ở đâu có nghiệp hay nơi đâu nghiệp được thiết lập, [157] "tức là sự tích lũy nghiệp" bắt đầu, nhưng việc sau này chỉ tồn tại khi kết quả trưởng thành mà thôi.

Phải chăng kết quả là đối tượng tâm linh?"- (phái đối nghịch) hỏi điều này để cố thuyết phục cho dù việc "tích lũy" tạo ra kết quả không có đối tượng tâm linh làm kết quả hay sao? Tuy nhiên, phái đối nghịch đồng ý tán thành trong một trường hợp, nhưng vì quan điểm riêng của (phái đối nghịch) nên đã bỏ điều kia.

Cũng cặng cách trình bày gián tiếp, đây là một phương pháp hữu hiệu.

Những điều còn lại về tác nghiệp và việc tích lũy nghiệp kết thúc tại đây.

Đến đây kết thúc chương XV.

Chương thứ ba trong số năm mươi chương cũng kết thúc ở đây.

-ooOoo-

CHƯƠNG XVI

I. Điểm tranh luận: Điều khiển (tâm tha nhân) [79]

[158] Một số người, cụ thể là phái Mahasanghikas chủ trương rằng, thành tích sức mạnh và quyền lực trên cõi đời này là có thực, nếu như không thể điều khiển được ý thức của tha nhân. Nhưng chỉ sức mạnh đó chỉ có thực, nếu gộp cả sức mạnh kiềm chế như vậy. Liên quan đến họ Sakavadin hỏi lại: "Chúng ta có thể điều khiển nổi ý thức của tha nhân hay chẳng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong trường hợp này, điều khiển là ngăn cản tha nhân không gây ra lỗi phạm và điều đòi bại.

Những gì còn lại nên được hiểu theo kinh văn ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về điều khiển trí tuệ tha nhân kết thúc ở đây.

II. Điểm tranh luận về hỗ trợ tâm tha nhân.

Cùng một[80] phương pháp tương tự như trên cũng được áp dụng trong điểm tranh luận về hỗ trợ tâm tha nhân. [81]

III. Điểm tranh luận: Tạo hạnh phúc nơi tha nhân. (*sukhānuppabāna*)

Vì có đoạn Kinh Phật viết như sau: "*Quả thật có nhiều điều hạnh phúc Đức Thế Tôn đã ban tặng (giảng) trên chúng ta.*"[82] Một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ chủ trương rằng chúng ta có thể tạo hạnh phúc nơi người khác.

Liên quan đến họ Sakavadins đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Nhưng khi được hỏi: "Chúng ta có thể tạo ra khổ sở nơi người khác hay không?" và phái đối nghịch bác bỏ những gì còn lại. Vì (phái đối nghịch) suy nghĩ chúng ta không thể chuyển giao hạnh phúc chính mình hoặc của người khác cho tha nhân được. Phải chăng sự sản sinh ra hạnh phúc nơi người khác có nghĩa là chuyển giao chính hạnh phúc của mình hay sao? Nhưng đối với câu hỏi, "Chẳng phải là chính hạnh phúc của ta sao?" và những gì còn lại phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) chủ trương rằng, điều được cho là cách sản sinh ra hạnh phúc cho chúng sanh không giống thế.[83]

"Đương nhiên rồi, không phải thế!" được nhắc đến đây vì không có một thứ hạnh phúc nào như vậy cả.

Có Lời Đức Thế Tôn phán rằng, "*Chính ta đã ban hạnh phúc cho chúng sanh.*" đã giải thích bằng cách nào hạnh phúc nổi lên nơi tha nhân có nhân duyên của nó. Tạo ra hạnh phúc nơi người khác không giống như ban cho họ của ăn; chính vì thế (bài tụng Kinh) chưa đi đến kết luận chung cuộc.[84]

Điểm tranh luận về tạo ra hạnh phúc nơi tha nhân kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Chăm lo cho chúng sanh cùng một.

"Việc chăm sóc" có hai khía cạnh, theo như chúng ta nghiên cứu phương pháp hay đối tượng được chăm sóc. Để suy ra từ tính chất chóng qua của một hoặc nhiều hiện tượng cho thấy rằng "vạn vật chỉ là vô thường" thì chăm sóc như là phương pháp, nhưng chú ý tới những điều quá khứ, chúng ta không thể chú ý đến những gì còn trong tương lai, chúng ta chăm sóc đến một số điều trong tương quan thời gian. thí dụ như quá khứ và những điều còn lại. Đây chính là chăm sóc thông qua đối tượng ý thức. Hơn thế nữa, khi chúng ta chăm sóc đến những điều hiện tại. chúng ta không thể ngay tại giây phút hiện tại để chăm sóc đến ý thức nhờ đó nó xuất hiện. [85] Giờ đây vì có lời Đức Thế Tôn phán rằng: "*Vạn vật chỉ là vô thường.*" một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas cho rằng, nói chung, chúng ta có thể chăm sóc đến vạn vật cùng một lúc. Liên quan đến họ, Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Hiện giờ vì làm như vậy chúng ta cũng phải chăm sóc đến ý thức mà chúng ta chăm sóc, chính vì thế để dẫn chúng cho phái đối nghịch bằng dùng ý thức. -- "Bằng ý thức là thế nào?" lại được đặt thành vấn đề, phái đối nghịch bác bỏ, vì không thể cùng một lúc được vừa là chủ thể lại vừa là khách thể được.

Còn đối với câu hỏi: "[Phải chăng chúng ta có thể nhờ ý thức mà biết ý thức...?]" Phái đối nghịch đồng ý tán thành. vì chúng ta đã ý thức đến bản chất tư tưởng của ta một cách chung chung, và rồi (phái đối nghịch) lại bác bỏ vì không thể vừa là chủ thể lại vừa là khách thể cùng một lúc. Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì quan điểm của phái đối nghịch dựa trên, "*Khi người đó nhờ trí khôn ngoan mà nhận thức và nhận ra: Vạn vật chỉ là vô thường*"[86] và những gì còn lại.

Đây cũng là phương pháp trong hai câu hỏi còn lại.

Còn với câu hỏi: "[Chúng ta có cảm thấy cảm thọ] nhờ vào chính cảm thọ không?" tuy nhiên phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) không nhận ra rằng có thể có cảm thọ như vậy.

Những gì còn lại nên được hiểu theo như đã ghi trong Kinh Phật.

"Vạn vật" và những gì được đề cập có liên quan đến điều nghiên cứu bằng phương pháp này, và không phải qua đối tượng ngay lập tức. Chính vì thế điều này chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Điểm tranh luận về chăm sóc cho mọi chúng sanh cùng một kết thúc ở đây.

V. Điểm tranh luận: Sắc pháp và nhân thiện (*rūpaṃhetūti*). [87]

Nhân (Hetu)[88] có thể được hiểu một cách đặc biệt là những nguyên nhân tốt (nghĩa đen là những căn (rōts) hoặc là những mục tiêu và những điều tương tự như vậy, hay một cách chung chung, bất kỳ nhân hay tương quan nhân quả nào. Một cổ người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) lại không thực hiện được phân biệt như vậy. Nhưng lại căn cứ vào từng chữ nơi lời Đức Thế Tôn phán rằng, "Bốn đặc tính [89] cơ bản chính là những nhân duyên tạo ra những đặc tính thứ cấp] một cách bừa bãi đã cho rằng các đặc tính thể lý và vật chất có thể thuộc nguyên nhân [đạo đức][90] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Câu hỏi lại được đặt ra: "Phải chăng tính chất vô ký[91] cũng là một nguyên nhân đạo đức?" Đặc tính vật chất, nguyên nhân đạo đức được gọi là tính chất vô tư hay sao? Phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Đây cũng là phương pháp để phân tích những phần còn lại.

"Chẳng phải những đặc điểm cơ bản là những nguyên nhân cho những đặc điểm vật chất thứ cấp từ đó phát sinh ra hay không?"-- ở đây "nguyên nhân" được nói đến theo nghĩa bất kỳ nhân duyên hay tương quan nhân quả nào, nhưng không được hiểu theo nghĩa là nhân duyên căn, hay đạo đức; chính vì thế vấn đề vẫn chưa đi đến kết luận dứt khoát.

Điểm tranh luận về vật chất như là nhân duyên đạo đức kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận về vật chất đi kèm với những nhân duyên đạo đức

Ở đây ý nghĩa nên được hiểu cùng một cách[92] như trong điểm tranh luận bàn về Vật chất đi kèm với những nguyên nhân đạo đức.

Điểm tranh luận về vật chất đi kèm với những nhân duyên đạo đức kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Vật chất hiểu là điều thiện và điều bất thiện dưới góc độ đạo đức.

Vì có lời Đức Thế Tôn phán rằng: "*Các hành vi thân xác, lời nói... thực chất có thể là điều thiện hay là điều bất thiện* và vì trong những hành vi do thân xác và lời nói, chúng ta có thể tính đến sự gợi ý tư tưởng của ta thông qua cử chỉ và ngôn ngữ. Một số người, cụ thể là phái Mahimsakas và Sammitiyas cho rằng, những động tác vật lý liên quan [xét dưới góc độ đạo đức] có thể là thiện hoặc bất thiện.[93] Liên quan đến họ Sakavadin đặt ra câu hỏi: "Phải chăng đặc tính vật chất là thiện xét theo góc độ đạo đức?" phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phải đối nghịch rằng: nếu những đặc tính đó mà tốt xét dưới góc độ đạo đức, chúng nhất định không chỉ như vậy thôi. -- "Phải chăng phải có đối tượng tâm linh chẳng?" v.v... là câu hỏi được đặt ra.[161]

Mặt khác, đây cũng là phương pháp trong câu hỏi về những đặc tính được coi là xấu xét về góc độ đạo đức.

Những gì còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về vật chất hiểu là điều thiện và điều bất thiện dưới góc độ đạo đức kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Vật chất là (chánh) quả.

Một số người, cụ thể là phái Andhakas và Sammitiyas cho rằng, chính vì ý thức và những thuộc tính xảy ra cùng một lúc là do tác nghiệp tạo nên, những đặc tính vật chất cũng vậy (tức là vật chất hữu hình) nổi

lên thành những quả (nghiệp chướng)^[94] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch rằng, nếu với bạn những đặc tính vật chất là quả [nghiệp chướng], bạn chẳng nên đối xử như vậy, - "Vậy phải chăng vật chất có bản chất là thuộc cảm thọ cảm khoái chẳng?" v, v,,,

Những vấn đề còn lại nên được hiểu theo những gì ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về vật chất là quả (nghiệp chướng) kết thúc tại đây.

IX. Điểm tranh luận: Vật chất thuộc cõi Sắc Giới [Phạm Thiên (Brahma)] và Cõi Vô Sắc Giới. ^[95]

"Một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng, vì vật chất, chính là sản phẩm của nghiệp do tham dục mà ra.^[96] Chính vì thế chúng nên thuộc về cõi đó. Như vậy nếu sản phẩm nghiệp được thực hiện nơi cõi Sắc Giới hay nơi cõi Vô Sắc Giới, tức khắc cũng sẽ thuộc về những cõi đó."^[97] Liên quan đến Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng vật chất thuộc cõi Sắc Giới hay cõi Vô Sắc Giới?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại ở đây tương tự như điều đã được giải thích ở trên.

Điểm tranh luận về vật chất thuộc cõi Sắc Giới^[98] [Phạm Thiên (Brahma)] và Vô Sắc Giới kết thúc tại đây.

X. Điểm tranh luận: Tham dục suốt đời nơi cõi Sắc Giới và Vô Sắc Giới.

Một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng bởi vì tham dục suốt cả cuộc đời được gom lại nơi cõi ước muốn nhục dục, chính vì thế tham dục cả cuộc đời nơi cõi Sắc Giới hay cõi Vô Sắc Giới cũng phải được gom cả trong những cõi đó [162] Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại nên được hiểu như đã giải thích ở trên,^[99] Chỉ có điều khác biệt duy nhất trong lời giải thích đó là điều đã được công bố vật chất thuộc cõi Sắc Giới và Vô Sắc Giới. Và đó chính là quan điểm của cả hai phái Andhakas và Sammitiyas, nhưng điều này chỉ thuộc phái Andhakas mà thôi.

Điểm tranh luận về tham dục suốt đời nơi cõi Sắc Giới và Vô Sắc Giới kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc luôn chương XVI.

-ooOoo-

^[1] Xin đọc Chương III, x ở trên.

^[2] Nimitta-gāhi. Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) Kinh Bộ Pali (Nikaya) ii, 16 cũng đọc thêm Dialogues I, 80 và nhiều tập khác nữa.

^[3] Ý muốn (cetana), thực chất không phải là ý chí thuần túy, nhưng là "tư tưởng thềm muốn" Không có từ nào ám chỉ "muốn" cả – Ed (NXB)

^[4] Xin đọc ch. VIII, 9 ở trên

^[5] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) Kinh Bộ Pali (Nikaya), v, tr. 292 ff. Voluntary = san-cetaika có nghĩa là cố ý xin đọc fn số 3 ở trên.

^[6] Nt., iii, 415.

^[7] Digha Kinh Bộ Pali (Nikaya) iii. 144, 173

[8] bản dịch xin đọc P. of C. tr. 266.

[9] ở đây chúng ta có thể gọi là "các cơ quan giác quan" Tiếng Ấn độ lại dùng một từ đặc biệt đó là "ranges" Phạm vi giác quan ta có thể tham khảo – Ed (NXB)

[10] Manayatanam

[11] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara), i. 133; Puggala-pannatti, 15 tt.

[12] về điều này xin đọc từ Niyato và Niyama, xin xem P. of C. V. 4

[13] xin đọc Ch. XII,v.ở trên.

[14] xin đọc bản dịch P. of. C. tr. 269-70

[15] Kinh văn Giới luật ii, 499; Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya) i, tr. 26

[16] Duggati (cảnh giới khôn khổ) xin đọc P of C. tr. 270 fn, 4 Gati "dòng đời" có thể được hiểu là "con đường" hay là định mệnh xin đọc ở trên, VIII, v. – Ed.(NXB)

[17] Sattamabhavika, hay là Sattamka, xin đọc XII, v.

[18] Itivuttaka (bản sự Kinh) đoạn 18

[19] P of C., tr. 272 và fn. 12, 172

[20] P of C. tr. 273

[21] micchattam

[22] ý muốn (cetana), xin đọc tr. 158, fn. 3

[23] P. of C., tr. 274.

[24] P. of C., tr. 275; cũng đọc thêm fn. 3 xin đọc IV. viii.

[25] P of C., tr. 276

[26] Àuc tâm (dosa)-; lưu ý là căn thứ nhì trong ba "căn" bất thiện "hận thù" cũng chính là ác tâm (dosa).

[27] Nghĩa đen "phải giáp mặt với"

[28] P. of C., tr. 277

[29] Xin đọc ch. XIII, v ở trên.

[30] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya) ii. 126

[31] Trung Bộ Kinh (MajjhimaNikaya) i. 266.

[32] nghĩa là bị cảm thọ đó nô dịch hoá.

[33] P of C. tr. 279

[34] Dhamma.

[35] Tương Ưng Bộ (Samyutta) Kinh Bộ Pali (Nikaya) iii. 26; văn bản giới luật. I 95

[36] P. of C., tr. 280. fn. 3

[37] xin đọc ở trên, Ch. XIII, ix

- [38] *P. of C.*, tr. 282
- [39] Nt.. fn. 2
- [40] Bhavanga (tiềm thức)
- [41] *P of C.* tr. 283, fn. 1
- [42] Apapatikanam. xin đọc Trung Bộ (*Majjhima*) i. 266
- [43] Xin đọc *P of C.*, 284, fn. 1; compendium. trong 143 tt. (A. I, 2)
- [44] *P of C.* tr. 283-4
- [45] *P. of C.* tr. 285.
- [46] *P of C.* tr. 286. fn. 2
- [47] *Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya)*, I 53.
- [48] I.C., hạnh kiểm. Xin đọc *P. of C.*, tr. 287. fn. 1
- [49] Tăng chi bộ Kinh v, tr. 348.
- [50] Xin đọc ở trên. I, iv. XI, i.
- [51] xin đọc Tương Ưng Bộ Kinh (*Samyutta*), xin cũng đọc các đoạn Giới luật i. 302 tt; iii. 79ff.; 283 tt.
- [52] Xin đọc ở trên, XVI, v.
- [53] Pariyapanna xin đọc Đạo Đức Tâm Lý Phật Giáo. §§583, 992
- [54] Anuseti, danh động từ "khuyñh hướng": *anúaya – Ed (NXB)*
- [55] avyakata, chưa được khám phá, chưa được xác định –về mặt đạo đức Ed. (NBX)
- [56] Xin đọc *P of C.*, tr. 290
- [57] xin đọc Ch. XIV, vii.
- [58] *P of C.* tr. 291, và fn. 3
- [59] Paccaya (duyên) nhân duyên
- [60] *P. of C. tr. 293*
- [61] Palim eva
- [62] Hành (sankhara). giáo lý dạy rằng giả thời (samaya) chính là Duyên khởi (Paticcasumuppada"-hay là duyên căn nguyên (Causal genesis)
- [63] xin đọc *P of C.*, tr. 295 fn. 2
- [64] cụ thể là ditthi (quan điểm), bhava (sinh tồn) và vô minh (avijja).
- [65] không có người ủng hộ nào được nêu tên ra đây. Rất có thể đây là những người theo giáo phái Andhakas. xin đọc ch. XI, viii
- [66] xin đọc *P of C.* tr. 95-6

[67] Có nghĩa là điều tranh luận đã đề cập đến ở trên.

[68] Từ (asava) này có nghĩa là chảy tràn tới. là tên đặt cho một số khuynh hướng được coi như là điều bất thiện, khuynh hướng đầu tiên trong số ba (khuynh hướng) đó để tròn đủ con số 4 – Dục lậu, kiến lậu, Hữu lậu, và vô minh lậu– Ed.(NXB)

[69] Nghĩa đen là sự hủy diệt (nirodha)

[70] *P. of C.*, tr. 298

[71] xin đọc Ch. XV, v (1) và vi (2)

[72] nghĩa đen "bị bỏ tù" một câu thành ngữ thông dụng- Ed (NXB)

[73] Cụ thể là, dẫn đến ngưng trệ ý thức – Ed (NXB)

[74] xin đọc Paravatissā bằng từ Sakavadiśsa, xin xem *P. of C.*, tr. 299 fn. 5

[75] *P. of C.*, tr. 300

[76] sân hận và thân thờ (dosa và ...)

[77] Chālasa.

[78] *P. of C.*, Tr. 30, fn. 2.

[79] Niggaha, nghĩa đen được hiểu là "bắt phục tùng" hay là "bắt buộc phải giữ ... Kẹp chặt đưa ra ý thứ rõ ràng hơn thà "kiểm tra". được dùng để từ khước (một cách hợp lý) xin đọc tr. 11 tt "việc từ chối"– Ed (NXB)

[80] Xin đọc ch. XVI, i

[81] Paggaha, đối chọi lại với fn.1

[82] Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya)

[83] *P. of C.*, Tr. 305

[84] Giáo lý chuyển giao công đức (và kết quả của công đức đó trong niềm hạnh phúc) chính là một phần đức tin quan trọng và được chấp nhận trong các tác phẩm như – vđl Ngã Quĩ Sự (Petavatthu) rất thú vị để so sánh với sự bác bỏ này. – Ed (NXB)

[85] *P. of C. tr. 305*

[86] Dh. đoạn. 277ff Trưởng lão Kệ (Theragatha) đoạn 676 tt.

[87] có nghĩa là *Rūpa* Sắc giới.

[88] Xin đọc *Tikapaṭṭhana* và tập Chú giải, 11 P.T.S (hội văn học Pali) - Ed (NXB) Viết về bài phân tích nhân duyên do Buddhaghosa, xin đọc Tâm Lý Đạo Đức Phật Giáo § 1053. Xin cũng đọc Compendium tr. 279.

[89] Có nghĩa là những nguyên tố (uẩn) đất, nước, lửa, gió.

[90] bản dịch xin đọc *P. of C.* tr. 307

[91] Aloḃha, nghĩa đen được hiểu là không tham đắm.

[92] Xin đọc thêm, Ch. XVI, v.

[93] phần bài dịch có thể đọc *P of C.* tr. 308

[94] *P of C.*, tr. 309. về quả báo (vipaka), xin đọc thêm Chương VII, vii, viii

[95] tức là rupadhatu, hai ý nghĩa của rupa, là rupam và rupadhatu (hay là avacara) không được bỏ qua. (như thường xảy ra.) từ Dhatu (nghiệp), tức là kama- thường được dùng cho cõi vật chất (cõi đời này và cõi sau) Rupadhatu (cõi kiến thị) là một cõi tốt hơn thuộc các chư Thiên phạm thiên, (chứ không phải là Brahma, hiểu theo nghĩa Phạm Thiên) – Ed (NXB)

[96] tức là rupadhatu, hai ý nghĩa của rupa, là rupam và rupadhatu (hay là avacara) không được bỏ qua. (như thường xảy ra.) từ Dhatu (nghiệp), tức là kama- tường được dùng cho cõi vật chất (cõi đời này và cõi sau) Rupadhatu (cõi kiến thị) là một cõi tốt hơn thuộc các chư Thiên phạm thiên, (chứ không phải là Brahma, hiểu theo nghĩa Phạm Thiên) – Ed (NXB)

[97] *P. of C.*, tr. 310

[98] Về từ "cõi dục vọng" cảnh nhục dục (Kamavacara) xin đọc compendium tr. 81. fn.2

[99] Xin đọc ở trên, ch. XVI, ix [1]

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [00](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#)

*Chân thành cảm ơn Tỳ kheo Thiện Minh đã gửi tặng bản vi tính
(Bình Anson, 05-2004)*

[[Mục lục Vi Diệu Pháp](#)][[Thư Mục chính](#)]

updated: 25-05-2004

THERAVĀDA
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẠNG DIỆU PHÁP

Chú Giải
THUYẾT LUẬN SỰ
(*Kathāvatthupakkarana-Atthakathā*)

Biên dịch Việt ngữ: *Tỳ Kheo Thiện Minh*

Xin lưu ý: Cần có phông UnicodeViệt-Phạn [VU Times](#) cài vào máy để đọc các chữ Pāli.

CHƯƠNG XVII

I. Điểm tranh luận: Vị A-la-hán đã tích lũy công đức như thế nào (*atthi arahato punnupaccayoti*).

[163] Vì Ta có thể đã chứng kiến một vị A-la-hán chia sẻ của bố thí, vái lạy các chùa chiền, v.v... một số người, cụ thể là phái Andhakas đã cho rằng một vị A-la-hán đã tích lũy việc công đức. Liên quan đến họ, Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu một vị A-la-hán đã loại bỏ được cả điều công phúc lẫn điều lỗi lầm, vì phải làm điều công đức, ngài cũng có khả năng thực hiện được những điều bất thiện như bao người khác.- Phải chăng ngài cũng tích lũy những điều lầm lỗi. v.v... đó là câu hỏi được nêu lên. Phái đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) không thể nhận ra được lại có những hành vi như sát sanh, v.v... nơi vị A-la-hán.

Còn đối với câu hỏi: "Liệu ngài có tu luyện những nghiệp công phúc hay không?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ vì một vị A-la-hán không bao giờ tạo ra những nghiệp gây ra tái sanh.

Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng vị A-la-hán không cần bố thí?" v.v... Sakavadin đồng ý tán thành vì làm việc bố thí v.v... có thể diễn ra chung với ý thức lập công phúc và phạm lỗi lầm. Phái đối nghịch, vì không đoán ra được ý thức, đã đưa ra luận điểm chứng tỏ khả năng của các nghiệp đó. Nhưng vì luận điểm đó phái đối nghịch đã không khẳng định cẩn thận nên đã một phần không được đồng ý tán thành.

Điểm tranh luận về việc tích lũy công đức của một vị A-la-hán đã diễn ra như thế nào kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Vị A-la-hán không phải trải qua cái chết không đúng thời (*Natthi arahato akālamaccūti*).

Vì hiểu một cách không cặn kẽ đoạn Kinh Phật viết rằng: "*Hỡi Chư vị Tỳ-khưu thầy tuyên bố rằng sẽ chẳng huy bỏ được những hành vi chủ ý mà không phải chịu những thành quả đó.*"^[1] Một số người, cụ thể là phái Rajagirikas và Siddhatthikas cho rằng, vì một vị A-la-hán cũng phải kinh qua những kết quả của toàn bộ nghiệp của mình trước khi ngài chấm dứt sự hiện hữu trên cõi đời này. Chính vì thế ngài không thể chết ngoài thời gian qui định."^[2] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch rằng, nếu như vị A-la-hán không phải trải qua cái chết phi thời, thì chẳng có vị A-la-hán nào bị giết chết cả. -- phái đối nghịch bác bỏ vì không có hành vi nào tạo ra được hậu quả ngay tức khắc được, [164] và những ai có thể thực hiện được những hành vi đó. Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng thuốc độc không thể làm hại được thân xác của một vị A-la-hán?" Phái đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) cho rằng điều này không thể xảy ra cho đến khi nào những hành vi trước đó của ngài đã tan biến hết.

Những điều còn lại ở đây nên được hiểu theo như những gì đã được giải thích trong Kinh Phật. Liên quan đến vấn đề: "*Chẳng có sự huỷ diệt nào. ...*" Có nghĩa là, sự cắt đứt hoàn toàn với những điều gì dôi lại. -- *đối với những hành vi thực hiện vô ý thức thì không có kết quả nào được kinh qua cả.*" -- nghĩa là nhận được, thu lượm được (công đức). Thầy không công bố rằng sự phá huỷ như vậy có thể thực hiện được ngay trên cõi đời này, nhưng cũng chẳng phải ở cõi đời sau. Thầy cũng không tuyên bố sự phá huỷ như vậy có thể ảnh hưởng đến tái sinh kế tiếp, hay lần kế sau đó nữa, cũng không có ảnh hưởng gì đến lần tái sinh khi có cơ hội những kết quả chín mùi nổi lên, và cũng chẳng phải ở một lần tái sinh nào khác khi chẳng có điều kiện thuận lợi xảy ra. Như vậy toàn bộ những cách thức bất kỳ nguyên nhân nào xảy ra, có thể thay đổi được kết quả nghiệp, chẳng có nơi nào trên cõi đời này một sinh vật có thể thoát khỏi những hậu quả do chính những hành vi [3] bất thiện họ đã gây ra.

Chính vì thế quan điểm của phái đối nghịch là -- một vị A-la-hán không thể có cái chết bất kỳ - mà ngài đã ghi lại được nơi phỏng đoán đó là bất kỳ hành vi nào không thể đem lại kết quả thì dứt khoát vị A-la-hán cũng đều phải trải qua như là kết quả, điều này chưa được thiết lập dứt khoát.

Điểm tranh luận về một vị A-la-hán không phải trải qua cái chết chung cuộc kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Cho toàn bộ là do nghiệp mà ra. (*Sabbamidaṃkammaṭoti*)

Vì trong Kinh Phật có đoạn: "*Chính do bởi tác nghiệp mà cõi đời này được ổn thoả.* [4] Một số người, cụ thể là phái Rajagirikas và Siddhatthikas cho rằng, toàn bộ tiến trình nghiệp, mục nát, thối rữa và kết quả do nghiệp mà ra. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: "toàn bộ như vậy cả sao?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi sau đó để dẫn chứng cho phái đối nghịch rằng, nếu điều đó xảy ra như vậy, chính nghiệp cũng lại nghiệp mà ra. -- "Phải chăng chính nghiệp cũng lại do nghiệp mà ra hay sao?" Câu hỏi được đặt ra. Lại một lần nữa phái đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) nghĩ rằng nếu nghiệp lại do nghiệp mà ra rồi nghiệp cũng chỉ đơn giản là kết quả của những nguyên nhân quá khứ. "Phải chăng kết quả của những nguyên nhân đã trôi qua" [5] lại được đặt thành câu hỏi để dẫn chứng cho rằng, Nếu mọi sự chỉ do [165] nghiệp mà ra, chắc điều này phải đã là kết quả của những nguyên nhân đã qua.

"Xuất phát từ kết quả nghiệp trước đó sao?" được nêu thành câu hỏi để dẫn chứng rằng, nếu toàn bộ điều này chính là do nghiệp mà ra, thì những nghiệp là nguyên nhân đã ảnh hưởng đến một cuộc sống quá khứ cũng đã phải là kết quả của nghiệp ảnh hưởng đến một cuộc sống trước đó nữa. Phái đối nghịch bác bỏ để khỏi phải cho rằng nghiệp có thể là kết quả của nghiệp ảnh hưởng đến cuộc sống trước đó rất lâu. Phái đối nghịch bác bỏ, vì nghĩ là sự tương tục (*santati*) trong cuộc sống chính là hậu quả nghiệp chương như thể một chồi non chính là sản phẩm của một hạt giống vậy. Khi được hỏi trở lại (phái đối nghịch) lại bác bỏ, vì nghiệp chính là kết quả của hành động trước đó. Giống y hệt một hạt giống lại là sản phẩm của một hạt giống khác nữa.

"Trong trường hợp người đó giết người thì sao?" v.v... câu hỏi được nêu lên để dẫn chứng cho rằng, nếu toàn bộ nghiệp đều tạo ra kết quả, chúng ta có thể sát sanh, v.v.. thông qua kết quả nghiệp đó trở lại. Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì phái đối nghịch cho rằng, ý định bất thiện cũng cùng lý do đó trở thành kết quả của nghiệp trở lại. "Phải chăng nghiệp tạo ra kết quả?" đã được nêu lên để dẫn chứng cho rằng nếu có sát sanh thông qua kết quả nghiệp, thì chính kết quả đó lại giống như sát sanh vậy, cũng có thể tạo ra kết quả. Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì thấy rằng sát sanh tạo ra tái sinh nơi địa ngục, v.v... và rồi lại bác bỏ, vì không nhìn thấy điều này được nói đề cập đến là do kết quả của nghiệp chương. Đây chính là phương pháp liên quan đến ăn trộm v.v...

"Bồ thí giúp đỡ và thuốc men trong cơn bệnh hoạn có tạo ra kết quả nghiệp chẳng?" là câu hỏi được nêu lên liên quan đến kết quả do bồ thí tạo ra.

Đoạn Kinh Phật: "Khoẻ khoắn do nghiệp đem lại" v.v... bác bỏ quan điểm "không có nghiệp," giải thích rằng có nghiệp, và những gì do nghiệp thực hiện nhưng không phải tất cả đều là kết quả của nghiệp; chính vì thế vấn đề này vẫn chưa đi đến kết luận dứt điểm.

Điểm tranh luận cụ thể là toàn bộ những gì xảy ra đều do nghiệp mà ra kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Tất cả đều qui về khả năng cảm thọ.

"Khổ Đế" nên được hiểu theo hai cách sau: buộc qui về, và không buộc qui cho những căn mà ra. (indriya) theo điều đầu tiên. Khổ Đế qui cho làm nơi phát xuất ra đau khổ, theo như điều thứ hai thì khổ đế bao trùm luôn nguyên nhân phiền toái do luật vô thường mà ra. [166] với việc sinh và diệt."nhưng những người thuộc phái Thuyết Nhân Bộ cụ thể, đã không thể rút ra được sự khác biệt này. Họ cho rằng chỉ có cảm thọ đau đớn mới tạo thành đau khổ mà thôi. Để hiểu được điều này, họ cho rằng chỉ có khả năng cảm thọ đau đớn mới tạo thành đau khổ đó, để hiểu điều gì đã dẫn đường[6] cho cuộc sống thánh đức, theo như lời dạy của Đức Thế Tôn. Để chứng tỏ cho họ thấy cả những điều vô tri vô giác cũng tạo thành Khổ Sakavadin đặt câu hỏi: "phải chăng chỉ có những gì liên quan đến khả năng cảm thọ mới... ..?"phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch thấy rằng vì Đức Thế Tôn đã nói: "*Toàn bộ điều gì mang tính vô thường đều tạo ra khổ cả.*"[7] và vì những gì có can hệ đến khả năng cảm thọ cũng đều là vô thường cả, chính vì thế, "Phải chăng chỉ có điều can hệ đến khả năng cảm thọ là vô thường thôi sao?" có nghĩa là "phải chăng những đối tượng vô tri vô giác, như trái đất, đồi núi, cục đá v.v... lại không mang tính vô thường sao?"

Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng ta nói rằng chỉ có những gì can hệ với khả năng cảm thọ tạo khổ là không đúng hay sao?"Sakavadin bác bỏ: không phải thế đâu"[8].

Những đối tượng vô tri vô giác cũng tạo ra cả khổ (dukkha) thể chất và sầu não (domanassa) nơi chủ thể có khả năng cảm thọ; thí dụ như lửa khi trời nóng, và gió (khí) khi trời lạnh. Còn nữa, sự phá hủy của cái vật chất, v.v... luôn là nguồn tạo ra đau khổ tinh thần.[9] Chính vì thế vật vô tri vô giác cũng có thể được gọi là "Khổ"cho dù không liên quan gì đến đặc tính vô thường; nhưng vì chúng không được tạo ra do nghiệp hay do điều ô nhiễm, chúng không thể được cho là đã tạo ra sự việc thánh đức do "Khổ" mà ra.

Cũng giống vậy liên quan đến Chánh Đạo. Hơn thế nữa sự tàn phá hoa cỏ, cây cối, v.v... và đối với những vật thể thể chất đó như hạt giống v.v... đều không thể tạo thành được sự thật thánh đức đó là việc diệt khổ. chính vì thế vật có khả năng cảm thọ vừa là "khổ" cũng còn là yếu tố thánh đức nữa.[10] nhưng vật vô tri vô giác cũng tạo ra khổ vậy. Để chứng minh điều này Sakavadin chấp nhận sự khác biệt trên.

Còn nữa, câu diễn giải. "Chỉ vì Khổ là những gì có can hệ đến những vật có khả năng cảm thọ."v.v... cho thấy hiểu biết về Khổ vì có liên quan đến khả năng cảm thọ không thể tạo ra hiểu biết về cuộc sống cao hơn. Chính vì lý do này mà Sakavadin bác bỏ ở điểm này.

Qua lời diễn giải: "Những gì vô thường là Khổ". Tuy nhiên chúng ta không thể bác bỏ Khổ Đế được gom cả vào những gì vô tri vô giác nữa. Chính vì vậy mà điều này vẫn chưa đi đến kết luận ngã ngũ.

Điểm tranh luận về Khổ Đế hoàn toàn gắn liền với khả năng cảm thọ kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Chỉ được giải thoát nhờ Chánh Đạo

[167] Vì Chánh đạo đã được Đức Thế Tôn khẳng định (trong Tứ diệu đế) như là một tiến trình dẹp bỏ "Khổ Đế"[11] Chính vì thế một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ cho rằng, "Chỉ được giải thoát nhờ Chánh Đạo mà thôi. toàn bộ những vật hữu vi cũng có thể gọi là Khổ. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi sau đó để dẫn chứng cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu như vậy, nguyên nhân Khổ Đế cũng có thể là chính Khổ Đế - Phải chăng nhân duyên của Khổ lại chính là Khổ?"v.v..là câu hỏi được nêu lên. Phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến bản chất của Khổ Đế. Khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì điều đó được thể hiện quá rõ ràng. Còn với câu hỏi: "Phải chăng chỉ còn có ba chân đế sao?"(phái đối nghịch) bác bỏ vì sợ đi ngược lại với những gì đã ghi trong Kinh Phật. và rồi phái đối nghịch đồng ý tán thành vì do chính quan điểm của (phái đối nghịch) là như vậy.

Điểm tranh luận về "chỉ được giải thoát do Chánh Đạo đem lại kết thúc ở đây.

VI. Điểm tranh luận: Không nên nói: Tăng Bảo nhận của bố thí.

Hiểu theo nghĩa tuyệt đối của từ, Tăng Đoàn chính là Chánh Đạo và Chánh Quả[12] giải thoát chỉ có thể được thực hiện thông qua Chánh Đạo và Chánh Quả mà thôi. Có thể Tăng Đoàn không tồn tại. Điều này không có nghĩa là được chấp nhận bất kỳ điều gì. Chính vì thế một số người, cụ thể là phái Vetulyakas, được biết với tên gọi là Mahasunnatavadins cho rằng, không nên cho rằng: "Tăng Bảo chấp nhận của bố thí!" liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Chẳng nên nói như vậy sao?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch biết rằng, nếu Tăng Bảo không nhận của bố thí, thì Thế Tôn (Đức Phật) đã chẳng lên tiếng ca ngợi Tăng Bảo đáng nhận của bố thí, v.v... - "Phải chi Tăng Bảo không đáng nhận của bố thí sao?" v.v.. là câu hỏi được nêu lên.

"Phải chẳng không có người nào bố thí cho Tăng Bảo?" là câu hỏi được nêu lên để dẫn chứng rằng, nếu không có người nhận bố thí, thì người bố thí làm điều đó cho ai?

Kinh Phật dạy rằng: *"Giống như ngọn lửa thánh thiện thiêu đốt của bố thí"*[13] v.v.. được đưa ra từ học thuyết của phái đối nghịch.

Trong trường hợp này "Mây đen" ám chỉ mây mưa. Trái đất nhận mưa rơi xuống, chứ đâu có nhận mây đen đâu.

Một câu hỏi đưa ra: "Phải chẳng Thánh Đạo có chấp nhận (bố thí) không?" Chính vì phái đối nghịch tuyên bố Tăng Bảo chính là Thánh Đạo và Thánh Quả. Không đâu,[168] Tăng Bảo bao gồm những người được biết đến thuộc tám tầng: bốn đạo và bốn quả, sự hiện diện của họ thông qua Thánh đạo và Thánh quả mà có, chính vì thế điều này vẫn chưa đi đến kết quả ngã ngũ.

Điểm tranh luận cụ thể về, không nên cho là: "Tăng Bảo nhận của bố thí." kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Chẳng nên nói : "Tăng Bảo tẩy uế của bố thí"

Những ai nào chủ trương quan điểm cho rằng Tăng Bảo chính là Thánh Đạo và Thánh Quả[14] và cho là những người này không thể tẩy uế của bố thí, chính vì vậy mà không nên nói: "Tăng Bảo tẩy uế." Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để chứng tỏ rằng, nếu Tăng Bảo không thể tẩy uế của bố thí, thì Thế Tôn (Đức Phật) đã không khen ngợi (Tăng Bảo) như vậy. -- Phải chẳng Tăng Bảo đã không xứng nhận của bố thí chẳng?" v.v... là câu hỏi lại được nêu lên.

"Tẩy uế" ở đây có nghĩa là biến của bố thí trở thành hiệu quả hơn. Một chút của bố thí cho Tăng Bảo đã trở thành rất nhiều, và nhiều của bố thí lại trở thành nhiều hơn.

"Xứng với của bố thí" có nghĩa là người nhận xứng đáng (được làm như vậy), thích hợp với của bố thí đó, có khả năng biến (của bố thí đó) đem lại kết quả.

"Biến của bố thí của họ trở nên hữu ích" có nghĩa là, họ nhận được, họ chiếm được kết quả to lớn, ngay cả bằng của bố thí tầm thường."

Những điều còn lại cũng được hiểu tương tự như những gì đã được giải thích ở trên.

Điểm tranh luận cụ thể là không nên nói rằng: "Tăng Bảo tẩy uế của bố thí" kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Chẳng nên nói: Tăng Bảo hưởng của bố thí.

Những ai chủ trương quan điểm cho rằng Tăng Bảo chính là Thánh Đạo và Thánh Quả[15] và rằng những người trong Tăng Bảo đó không được hưởng bất kỳ điều gì, thì cho rằng chính vì thế chẳng nên nói, Tăng Bảo được hưởng, uống, ăn và nằm nghỉ." Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi sau đó để dẫn chứng cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu Tăng Bảo không hưởng của bố thí đó thì việc sửa soạn các bữa ăn cho Tăng Bảo sẽ trở thành vô ích. -- "Phải chẳng không có những người sửa soạn bữa cho Tăng Bảo hay sao?" v.v... là câu hỏi được nêu lên.

"Phải chăng đã chẳng có những bữa ăn được sửa soạn cho cả tập thể hay sao?" v.v... được nêu thành câu hỏi, để dẫn chứng cho rằng, nếu như Tăng Bảo không thưởng thức, [169] thì các bữa ăn được dọn ra cho ai v.v... ?" "Phải chăng còn có tới tám loại của uống?" cũng được nêu thành câu hỏi để dẫn chứng cho rằng, nếu Tăng Bảo không uống, thì Thế Tôn (Đức Phật) đã chẳng nói đến thức uống dành cho ai?

Những điều còn lại cũng nên được hiểu như đã giải thích ở trên.

Điểm tranh luận cụ thể là chẳng nên nói: "Tăng Bảo được hưởng (của bố thí) kết thúc tại đây".

IX. Điểm tranh luận: Không nên nói rằng: Bất kỳ điều gì dâng cho Tăng Bảo cũng đều mang lại phần thưởng to lớn.

Những ai chủ trương quan điểm cho rằng Tăng Bảo chính là Thánh Đạo và Thánh Quả (fn. 1) và rằng chúng ta không thể bố thí cho Tăng Bảo bất kỳ điều gì. cũng như những người trong Tăng Bảo không có thể nhận bất kỳ của bố thí nào, cũng như chẳng có ai có thể lợi dụng điều bố thí cho Tăng Bảo cả. Chính vì thế không nên nói rằng : "Bất kỳ điều gì được cúng cho Tăng Bảo sẽ đem lại phần thưởng lớn lao." Liên quan đến họ. Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Xứng đáng với của bố thí" v.v... được đặt thành vấn đề để chứng tỏ rằng, nếu bất kỳ điều gì dâng cúng cho Tăng Bảo lại không đem lại phần thưởng lớn lao thì Thế Tôn (Đức Phật) đã chẳng khen ngợi việc này đâu.

Những gì còn lại nên được hiểu theo như được ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận cụ thể là không nên nói rằng: "Bất kỳ điều gì dâng cho Tăng Bảo cũng đều mang lại phần thưởng to lớn."

X. Điểm tranh luận: Chẳng nên nói: Bất kỳ điều gì được dâng cho Đức Phật đều mang lại phần thưởng to lớn.

Những ai[16] cho rằng vì Đức Thế Tôn, Đức Phật, đã không thực sự hưởng bất kỳ điều gì, nhưng hình như ngài làm như vậy là chỉ muốn tỏ ra hợp với cuộc sống trên cõi đời này, chính vì thế chẳng có điều gì được dâng cho ngài đã thực sự giúp ích cho ngài được gì cả. họ cho rằng chẳng nên nói: "bất kỳ điều gì được dâng cúng cho Đức Phật để mang lại phần thưởng to lớn. liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để chứng tỏ rằng bất kỳ điều gì dâng cúng ngay cả cho những người xấu xa cũng đều đem lại phần thưởng gấp ngàn lần chứ không cần nói đến việc dâng cúng cho một người cao cả nhất đến như vậy là Đức Phật. một câu hỏi lại được nêu lên. "Phải chăng Đức Thế Tôn (Đức Phật) đã chẳng phải là nhân vật cao trọng nhất trong toàn bộ những thụ tạo đi bằng hai chân trên cõi đời này chẳng?" v.v...

Những điều còn lại ở đây nên được hiểu theo những gì đã ghi lại trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận cụ thể là, chẳng nên nói: "Bất kỳ điều gì dâng cúng cho Đức Phật đều mang lại phần thưởng lớn lao" kết thúc tại đây.

XI. Điểm tranh luận: Việc của bố thí. [17]

[170] "Nếu như của bố thí được người nhận thanh tịnh. thì sẽ trở thành phước lớn cho người thực hiện. Nếu người dâng cúng (thí chủ) và người nhận lại tạo ra kết quả, điều này có thể hiểu là người cho (thí chủ) là nguyên nhân còn người nhận lại hành động cho người đó hạnh phúc và khốn khổ của người cho (thí chủ) lại do người nhận đem lại. [18] Nói cách khác, một người có thể hành động còn người kia lại cảm nhận được hậu quả. Chính vì lý do này mà một số người, cụ thể là phái Bắc Tông cho rằng của bố thí chỉ được thanh tịnh do người cho (thí chủ) mà thôi, chứ không phải do người nhận; chỉ có sự thanh tịnh tâm hồn của người cho (thí chủ) mới tạo ra kết quả. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để chứng tỏ, nếu người nhận không thể thanh tịnh được của bố thí, thì điều gì xảy ra khi nói rằng người đó xứng đáng nhận của bố thí.- "Phải chăng ngài xứng đáng nhận của bố thí.? v.v... được nêu lên thành câu hỏi.

"Phải chăng chúng ta tạo cho người khác hành động thay cho mình chẳng?" câu hỏi này xem ra rất thích hợp, nếu như phái đối nghịch có ý muốn nói rằng mục đích của người cho (thí chủ) đã trở nên hành động (nghĩa đen là: được thực hiện) do người người nhận. Nhưng (phái đối nghịch) lại muốn nói là mục đích của người cho (thí chủ) được thanh tịnh, hiểu theo nghĩa: công phúc to lớn của người đó tùy thuộc nơi người của người nhận.[19] Chính vì thế mà không thể có mục tiêu nào cả. một của bố thí rất có thể do người nhận mà được thanh tịnh.

Điểm tranh luận về việc thanh tịnh của bố thí kết thúc ở đây.

Đến đây ta cũng kết thúc luôn chương XVII.

-ooOoo-

CHƯƠNG XVIII

I. Điểm tranh luận: Nơi ở của Đức Thế Tôn trên cõi phàm này (*manussaloka*).

[171] Do bởi hiểu biết không tường tận đoạn Kinh Phật, "*Đức Thế Tôn được sinh ra trên cõi đời này, lớn lên cũng trên cõi đời này, và cư ngụ ở đó, đồng thời đã thắng phái đối nghịch thế gian và không bị cõi đời này làm cho ô uế.*"[20] một số người, cụ thể là phái Vetulyakas[21] hiện cho rằng Đức Thế Tôn sau khi được sinh ra nơi cõi Trời Đâu Xuất[22] (Tusita) ngài đã ngụ ở đó và vẫn đến thăm cõi đời này bằng một thân hình đặc biệt. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để thuyết phục phái đối nghịch bằng cách dẫn chứng nơi những gì đã được nói đến, và chúng minh trong Kinh Phật. -- "Không có như vậy sao?" v.v... là vấn đề được nêu lên.

"Ngài được sinh ra trên cõi đời này chẳng?" được phái đối nghịch đặt câu hỏi liên quan đến thành phố cõi Trời Đâu Xuất (Tusita) "Nhưng không phải Đức Thế Tôn đã làm như vậy sao?" lại là câu hỏi được nêu lên liên quan đến cõi phàm này.

"Ngài đã thắng phiền não thế gian?"[23] lại được phái đối nghịch nêu lên vì (phái đối nghịch) chủ trương Đức Thế Tôn ngụ trị, thắng phiền não, chế ngự, cõi đời này. Nhưng vị Thế Tôn (Đức Phật) thực sự cư ngụ, sau khi đã thắng phiền não mọi vật trên cõi đời này.

"Không bị thế gian làm ô uế?" lại được phái đối nghịch nêu thành vấn đề liên quan đến sự kiện Đức Thế Tôn đã không bị ô uế do những vẩn đục trong lòng liên quan đến những điều trên cõi đời này. Chính vì thế việc tụng đoạn kinh này xem ra chưa đi kết kết cục dứt điểm.

Điểm tranh luận về nơi ở của Đức Thế Tôn trên cõi đời phàm này kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Việc (Đức Phật) thuyết pháp.

Một số người, cụ thể là phái Vetulyakas cho rằng, đang khi Đức Thế Tôn cư ngụ nơi cõi Trời Đâu Xuất (Tusita), ngài đã tạo ra và gửi đi những hình thức thuyết pháp đặc biệt. Đúng như lời giảng dạy của Trưởng lão Ananda đã thuyết Pháp trên cõi đời này, nhưng chính Đức Thế Tôn lại không giảng thuyết. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để cổ thuyết phục phái đối nghịch rằng nếu ngài có thể thuyết pháp, ngài hẳn phải đã là Thế Tôn -- "điều này đã chẳng khiến ngài trở thành vị thắng phiền não?" v.v... được nêu thành câu hỏi. [172] phái đối nghịch không chấp nhận điều này và liền bác bỏ.

Điểm tranh luận về việc thuyết Pháp của Đức Phật kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Lòng Đại Bi (Đức Thế Tôn đã cảm thấy) (*Karunā*)

"Chuỗi hành động của những kẻ nào đã không chế ngự được dục vọng của mình, vào những dịp khôn khổ trước những đối tượng tình yêu, thường khiến cho người chiêm ngắm phải nói rằng thật dục vọng[24] chỉ tổ làm khổ ? chính vì thế một số người, cụ thể là Phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng Đức Phật vô dục vọng cảm thấy không có lòng thương xót. liên quan đến họ, Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Nhờ việc ngài thoát khỏi mọi vẩn đục thế gian. Bấy đối tượng suy tư, việc đóng khung trong đầu óc, và mười một loại lợi lộc[25] lòng thương xót có cùng phạm trù với tình bằng hữu v.v... Chính vì thế, để có thể thuyết phục phái đối nghịch rằng, nếu Đức Thế Tôn không có lòng thương xót, thì ngài cũng không có tình bằng hữu. v.v... Phải chăng Đức Thế Tôn không cảm nhận được tình bằng hữu hay sao?" v.v... được đặt thành câu hỏi.

Trong câu hỏi: "Phải chăng Ngài thiếu lòng thương xót?" phái đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) không nhận thấy điều đó nơi Đức Thế Tôn.

Những điều còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về lòng thương xót (của Đức Phật) kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Những mùi thơm (nơi con người Đức Phật) (*gandhajāti*)

Phát xuất từ tình yêu (ngưỡng mộ) quá lớn đối với Đức Thế Tôn, một số người, cụ thể là phái Andhakas và phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng, ngay cả chất bài tiết của Đức Thế Tôn cũng vượt trội hẳn những gì của người khác. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại nên được hiểu theo như đã được ghi lại trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về những điều tỏa mùi thơm toát ra từ Đức Phật kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Chánh Đạo duy nhất và có một không hai (*Ekamagga*).

Xuất phát từ tình yêu (ngưỡng mộ) quá lớn đối với Đức Phật, một số người, cụ thể là thuộc phái theo quan điểm vừa mới đề cập đến ở trên.[26] cũng lại chủ trương quan điểm cho rằng Đức Thế Tôn khi trở thành Đấng Nhập Lưu [173] đã thể hiện được Thánh Quả của đấng chỉ trở lại có một lần (once-returner) khi đạt đến đấng chỉ trở lại có một lần ngài thể hiện được Chánh quả của Bạc Bất Lai (never-returner). và trở thành Bạc Bất Lai ngài thể hiện được Thánh quả của bậc A-la-hán và như vậy ngài đã thể hiện được toàn bộ tứ Thánh Quả của bậc A-la-hán, chỉ bằng cách theo đuổi Thánh Đạo liên quan họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng có sự lẫn lộn cả bốn loại tiếp xúc tâm linh ở đây hay sao?" v.v... và như vậy Sakavadin đã nêu lên câu hỏi để có thể thuyết phục phái đối nghịch bằng cách nghiên cứu kỹ toàn bộ bốn thứ tiếp xúc tâm linh một cách rạch ròi. v.v... vì mỗi tiếp xúc đó đã xảy ra hoàn toàn tách biệt từng bốn Thánh Quả một.

"Nhờ Thánh đạo của Đấng Nhập Lưu chẳng?" v.v... được nêu lên để đặt vấn đề: thông qua Thánh Đạo nào ngài đã thể hiện được? khi phái đối nghịch trả lời: "Thông qua Thánh Đạo của bậc A-la-hán" thì Sakavadin thuyết phục, vì vấn đề phức tạp[27] v.v... chỉ bằng cách đó mới tách biệt ra khỏi Thánh Đạo. còn đối với câu hỏi: "Đức Thế Tôn có được gọi là Đấng Nhập Lưu hay không?" Sakavadin bác bỏ, vì kẻ nào đã trở thành Phật nhân không còn phải là Đấng Nhập Lưu nữa.

Trong hai câu hỏi tiếp theo sau đó, đây cũng là phương pháp.

Những gì còn lại nên được hiểu theo như đã được ghi lại trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về một Thánh Đạo duy nhất và có một không hai kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Sự chuyển hóa giữa các bậc thiền *Jhāna*.

Một số người, cụ thể là phái Sammitiyas và một số thuộc phái Andhakas theo quan điểm cho rằng trong thiền *Jhāna*,^[28] Đức Thế Tôn không chỉ phân thành năm loại, nhưng Ngài chỉ ấn định thành ba loại^[29] tâm thiền định (concentration). Nhưng không biết được loại hình tâm thiền định (concentration) nào có thể đi kèm với tư tưởng liên tục (*savicara*) và chỉ kể có việc ứng dụng ban đầu (*vitaka*), họ cho rằng những điều xen vào trước tiên giữa Sơ Thiền và Nhị Thiền.^[30] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Đến đây tâm thiền định (concentration) chỉ là một trạng thái tâm linh kèm với tiếp xúc tâm linh v.v... chính vì thế "Phải chăng có một giai đoạn xen giữa những tiếp xúc tâm linh đó chăng?" v.v... được nêu lên thành vấn đề để thuyết phục phái đối nghịch, nếu không có giai đoạn chuyển tiếp giữa Sơ Thiền và Nhị Thiền, sẽ không thể có được những giai đoạn chuyển tiếp giữa các tiếp xúc với nhau v.v... "Giữa Nhị Thiền, Tam Thiền thì sao?" Cũng được đặt thành vấn đề để thuyết phục rằng, nếu có một giai đoạn chuyển tiếp giữa Sơ Thiền và Nhị Thiền thì cũng sẽ có những giai đoạn chuyển tiếp giữa Nhị Thiền và các bậc khác.

Phái đối nghịch bác bỏ, rồi lại đồng ý tán thành chỉ vì không có quan niệm nào như vậy cả. Khi được hỏi: Bởi vì Sơ Thiền và Nhị Thiền... ?"v.v. (phái đối nghịch) đồng ý tán thành. vì đây chính là quan điểm của (phái đối nghịch).

"Lại được đi kèm theo với tư tưởng kéo dài và áp dụng lúc đầu chăng?" v.v... lại là vấn đề được đặt ra để có thể thuyết phục rằng, trong ba loại hình tâm thiền định (concentration), khi có được Tâm thiền định (concentration) mà không có tư tưởng kéo dài liên tục và cũng không có ứng dụng ban đầu, thì một khoảng khắc thiền *Jhāna* chắc sẽ diễn ra chứ không khác được. Nhưng phải chăng không có bất kỳ lý do cho sự khác biệt này?"

"Chính vì sự thể hiện của hai giai đoạn Thiền *Jhāna* này?" v.v... đó là vấn đề được đặt ra liên quan đến hai hai giai đoạn Sơ Thiền và Nhị Thiền. Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì phái đối nghịch cho là [175] giữa khoảng cách thể hiện của hai bậc thiền này, có tâm thiền định (concentration) tư duy. Khi được hỏi: "Chẳng phải Sơ Thiền kéo dài cho đến cuối chăng? phái đối nghịch đồng ý tán thành vì không thích hợp để cho cả ba có thể tiến hành cùng một lúc được.

"Phải chăng tâm thiền định (concentration) tồn tại mãi nơi vô tướng (*animitta*)^[31] tạo thành Sơ Thiền chăng?" Đây là câu hỏi được nêu lên liên quan đến bốn cách phân loại. Sakavadin bác bỏ, vì điều này không gồm trong việc phân loại này.

"Phải chăng Đức Thế Tôn đã công bố ba loại tâm thiền định (concentration) hay sao?" ở đây liên quan đến ba loại tâm thần túc (concentration), như phái đối nghịch đã đề ra. Hai loại tâm thần túc (concentration) chính là thiền *Jhānas* nhưng không phải là những khoảng cách thiền *Jhānas*. Cũng giống vậy, hình thức còn lại cũng phải là thiền *Jhāna* nhưng không phải là khoảng cách thiền *Jhāna* đầu.

Điểm tranh luận về khoảng khắc thiền *Jhāna* kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Kẻ nhập Thiền *Jhāna* vẫn có thể nghe thấy tiếng động.

Vì Đức Thế Tôn nói rằng: "Tiếng động chính là cái gai đối với việc nhập Sơ Thiền^[32] và chính vì tiếng động, nếu không được nghe thấy, không thể trở thành cái gai trong thịt của kẻ nào đã đạt đến thiền *Jhāna*, chính vì thế một số người cụ thể là phái Pubbaseliyas cho rằng, kẻ nào đã đạt đến thiền *Jhāna* vẫn nghe được tiếng động. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng người đó có thể nhìn thấy các đối tượng thị giác bằng mắt trần hay không?"v.v... đây là vấn đề được nêu lên để chứng tỏ rằng chẳng có năm giai đoạn giác môn nơi thiền *Jhāna* đâu và nếu điều này xảy ra như vậy, nếu người đó có thể nghe được tiếng động, thì người đó cũng có thể nhìn thấy đối tượng thị giác vậy.

"Tiếng động là cái gai"-- điều này được nói lên vì tiếng động sẽ tạo ra chia trí. "Khi một tiếng động lớn đập ngay vào tai, thì chúng ta có thể thoát khỏi Sơ Thiền^[33] Chính vì thế mà đoạn Kinh Tụng này không đi đến kết luận chung cuộc.

"Còn đối với nhập Nhị Thiền thì sao?" v.v... vấn đề được đặt ra để chứng tỏ, chính vì không có cái gai nào khác thực sự hiện diện đối với người đã thành công nhập thiền *Jhāna*, ngay cả như vậy thì việc nghe được tiếng động thì sao?"

Toàn bộ những điều còn lại đã quá rõ.

Điểm tranh luận liên quan đến liên quan đến kẻ nhập Thiền *Jhāna* vẫn có thể nghe thấy tiếng động kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Chúng ta có thể nhìn thấy đối tượng thị giác bằng mắt trần (khi nhập thiền *Jhāna*)

[176] Vì có lời Đức Phật dạy rằng: "*Khi kẻ đó nhìn thấy đối tượng thị giác bằng chính mắt trần của mình*"^[34] Một số người, cụ thể là phái Mahasanghikas cho rằng bề mặt nhận nhận của con mắt chính là điều dùng để "nhìn," Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng chúng ta nhìn thấy vật chất qua vật chất chăng?" v.v... đó là vấn đề được nêu lên để chứng tỏ rằng, nếu chúng ta có thể nhìn thấy vật chất bằng con mắt trần, thì cũng có thể nhìn thấy vật chất do vật chất mà ra. Phái đối nghịch bác bỏ, vì phạm trừ riêng biệt "nơi đối tượng thị giác." Khi được hỏi lại, phái đối nghịch đồng ý tán thành liên quan chỉ với mắt trần mà thôi. Ở đây ý muốn nói là : Liệu vật chất có thể phân biệt được vật chất không?"

Khi chúng ta hỏi: "Phái đối nghịch nhìn phải không?" liên quan đến hành vi phân biệt, nhưng không phải chỉ liên quan đến con mắt mà thôi. Chính vì thế lúc này bạn phải trả lời. Phải chăng chúng ta có con mắt để phân biệt vật chất do vật chất mà ra? Phái đối nghịch bác bỏ, và rồi lại đồng ý tán thành như trước.

"Liệu vật chất có mang tính trí tuệ chăng?" Đó là vấn đề được nêu lên để thuyết phục phái đối nghịch, nếu vậy, thì vật chất chung qui cũng chỉ là trí tuệ. Nói rằng chúng ta có thể phân biệt được là đúng hay sai? vì không nhìn thấy ẩn ý, nên phái đối nghịch bác bỏ.

"Phải chăng con mắt có thể "lưu ý" được không? v.v... là vấn đề được nêu lên để thuyết phục rằng, nếu "con mắt" nhìn thấy chỉ nhằm mục đích phân biệt. Chắc phái đối nghịch điều phải tiến hành ngay tức khắc đó là tập trung "chú ý" y như cách một giác quan thị giác^[35] phải thực hiện. "Không đâu" phái đối nghịch bác bỏ. vì thị giác không tùy thuộc vào "chú ý hay không chú ý" hành vi đầu tiên xuất hiện ngay tức khắc sau khi hành vi khác kế tiếp ngay sau đó.

Liên quan đến câu hỏi "Phải chăng chúng ta cũng nghe được tiếng động bằng tai?" v.v... thì phương pháp cũng tương tự như trên.

"Về điểm này, *Hội Chư vị Tỳ-khưu*, một nhà sư nhìn đối tượng với con mắt của mình" được nói như vậy tùy theo phương pháp gọi tên một dụng cụ nào đó^[36]. Giống y hệt như khi chúng ta nói "một cung tên bắn bị thương" khi vết thương được mũi tên gây ra. Chính vì thế các từ "nhìn bằng con mắt" được nói là nhìn thấy bằng nhãn thức.^[37] Chính vì vậy mà điều này vẫn chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Đây là phương pháp được dùng cho những điều gì còn lại.

Điểm tranh luận cụ thể là cụ thể là chúng ta có thể nhìn thấy đối tượng thị giác bằng mắt trần (khi nhập thiền *Jhāna*) kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương XVIII.

-ooOoo-

CHƯƠNG XIX

I. Điểm tranh luận: Khử trừ ô nhiễm (*kilesajahana*).^[38]

[177] Vì có điều được gọi là khử trừ ô nhiễm, và cũng có những người đã hoàn tất được việc trừ khử toàn bộ ô nhiễm này cả trong quá khứ, tương lai, lẫn hiện tại. Chính vì thế một số người, cụ thể là phái

Bắc Tông (Uttarapathakas), cho rằng hiện nay chúng ta có thể trừ khử được ô nhiễm cả trong quá khứ v.v... [39] Liên quan đến họ Sakavadin đặt vấn đề: "Cả những ô nhiễm quá khứ nữa sao?" v.v... Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại nên hiểu theo những gì ghi trong Kinh Phật.

Trong câu hỏi phái đối nghịch nêu lên: "Phải chăng không có "cái gọi là"ø bùng tận gốc ô nhiễm?"-- Việc trừ ô nhiễm cả trong quá khứ, hiện tại và tương lai, không phải là việc có thể so sánh với nỗ lực của một người dẹp bỏ những đồng rác. Với việc theo đuổi Chánh Đạo lấy Níp-bàn làm mục tiêu, những ô nhiễm sẽ bị "khử trừ", đơn giản là vì chúng không nổi lên được.[40] Chính vì thế Sakavadin bác bỏ, nói rằng: "Không phải vậy đâu." "Rồi chúng ta có thể khử trừ những ô nhiễm thuộc quá khứ của ta," v.v... có nghĩa là chúng ta không nên nói rằng: Chẳng có điều tương tự như việc bùng gốc những ô nhiễm đó đâu, vì thế chúng ta có thể khử trừ ô nhiễm quá khứ, tương lai và hiện tại. Nhưng điều này được nói theo kiểu ẩn ý mà thôi.

Điểm tranh luận về trừ khử ô nhiễm kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Trống Rỗng (*Sunnatā*)

Trống Rỗng (hay Hư Vô) có hai ý nghĩa: (a) thiếu vắng bản ngã như trạng thái nổi bật nhất trong ngũ uẩn (trí tuệ và thân xác); và (b) Níp-bàn. Về phần (a) thiếu vắng bản ngã, một số dấu hiệu gom về "vô ngã" có thể gộp lại dưới dạng Hành uẩn nhờ vào tiếng nói. Níp-Bàn không được gộp vào loại uẩn này. [41] Nhưng một số người, cụ thể là phái Andhakas không phân biệt được hai ý nghĩa này, nên cho là "Trống Rỗng" được gộp cả trong tập hợp hệ số tâm linh. Liên quan đến họ Sakavadin đã đặt vấn đề và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Vô tướng" (Signless) có nghĩa là Níp-bàn, chính là được giải thoát khỏi những dấu hiệu và những tập hợp (tức uẩn). Đây cũng là từ đồng nghĩa với "Vô nguyện" (not-hanker-after) nhưng tại sao chúng lại phải viện dẫn tới điều này? [178] Chúng ta làm thế để cho thấy điều sai sót trong một học thuyết đã không vạch ra được sự khác biệt này, theo phái đối nghịch, một người chủ trương "trống rỗng" được gộp lại trong Hành uẩn và cả Níp-bàn cũng được gộp lại trong đó là hoàn toàn sai lầm. Để cho thấy điều sai sót đó người ta viện dẫn đến "vô tướng" và "Vô nguyện". Phái đối nghịch bác bỏ điều này vì không muốn gộp lại trong đó những điểm này.

"Phải chăng Hành uẩn là vô thường?" v.v... được nêu thành câu hỏi để chứng tỏ thiếu sót trong việc chủ trương cho là "Vô Tướng" và Níp-bàn là vô thường.

"Phải chăng "Trống Rỗng" thuộc uẩn thứ tư được gộp trong đó?" câu hỏi này được nêu lên để dẫn chứng cho thấy rằng, nếu "trống rỗng" thuộc các uẩn khác được gộp vào bất kỳ uẩn nào. thì "trống rỗng" thuộc uẩn thứ tư cũng phải được gộp lại trong bốn uẩn còn lại.

"Phải chăng ta không nên nói Danh uẩn cũng là "trống rỗng?" một câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ bằng phương pháp gián tiếp, nếu "trống rỗng" thuộc uẩn thứ tư không được gộp vào bất kỳ uẩn nào trong bốn uẩn còn lại, thì "trống rỗng" thuộc bốn uẩn đó không thể được nói là gộp lại trong uẩn thứ tư này.

Kinh Phật (dạy rằng) "*Hồi Chư vị Tỳ-khưu -- Trống rỗng chính lạc - samkhara*" [42] được viện dẫn từ lý thuyết phái đối nghịch chủ trương. Lý thuyết (chúng ta chủ trương) đã bị tổn hại để tồn tại, vì lý thuyết này đã không mâu thuẫn với chính thống "*sabbe samkhara anicca*" (nghĩa là toàn bộ *samkhara* chỉ là vô thường) nơi *samkhara* thay thế cho toàn bộ ngũ uẩn. Hơn thế nữa, một điều khá phổ biến nơi lý thuyết của chúng ta đó là những (Uẩn) này chỉ là trống rỗng hiểu theo nghĩa chúng thuộc bản ngã [43]. Nhưng vì đã giải thích rằng uẩn thứ tư bao gồm "trống rỗng" chính vì thế nên vấn đề vẫn chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Điểm tranh luận về Trống Rỗng kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Sa-môn quả (*Sāmannāphala*) (là vô vi)..[44]

Học thuyết của chúng ta đã đánh giá từ "những thành quả cuộc sống trong đạo Phật" nghĩa là (tâm) chính là kết quả xuất phát từ những qui trình suy tưởng trong khi tu luyện Thánh Đạo và diễn ra nơi qui trình tâm linh đang lưu ý đến thành tựu Thánh Quả. Nhưng một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas, vì không hiểu theo nghĩa đó, lại cho là "Thành quả cuộc sống Sa-môn" chỉ là khử trừ ô nhiễm và thành công trong trường hợp này, rồi từ đó chủ trương cuộc sống này chỉ là vô vi. Liên quan đến họ [179] Sakavadin đã nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành.

Vì nhờ việc giải thích đã nêu trên. thế nên những gì còn lại nên được hiểu theo như đã ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về Thành quả cuộc sống Sa-môn kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Thành tích đạt được (là vô vi). (*patti*: chứng ngộ)

Một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas cho rằng, việc phái đối nghịch được điều này điều kia cả hai chỉ là điều thu nhận được và cũng chỉ là vô vi nốt. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Nhờ vào giải thích nêu trên, thế nên những gì còn lại nên được hiểu theo như đã ghi trong Kinh Phật.

"Phải chăng nói như vậy là không đúng sự thật?" (là câu hỏi) được đề cập đến để diễn giải quan điểm của đối thủ cho rằng tự chính việc đạt đến thành tích trong cuộc sống ả sĩ đã là vô vi. Đang khi bác bỏ bằng cách dùng các từ như: "Chẳng phải nói vậy là không đúng hay sao?" Sakavadin đã không chấp nhận hoàn toàn cho rằng việc vượt đoạn trừ đó chỉ mang tính vật chất mà thôi. v.v... [45] Thành tích chẳng phải là một điều gì đó, cũng không chấp nhận là vô vi. Tuy nhiên phái đối nghịch, đã thiết lập quan điểm của mình cho là đó là điều vô vi, chỉ bằng một hành động bác bỏ mà thôi. Chính vì điều đó đã được ghi lại một cách bất cần, nên khó khăn lắm điều đó mới được thiết lập.

Điểm tranh luận về thành tích trong cuộc sống ả sĩ kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Như thị (như như) (*suchness*) (*tathāta*) [46]

Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng: Vẫn hiện hữu một khái niệm bất biến được gọi là "như thị" hay là "như như" tồn tại nơi chính bản chất vạn vật, thể chất cũng như siêu nhiên, (nói một cách toàn diện.) Và chính vì cái gọi là "Như thị" "Suchness" lại không tồn tại nơi chính vật chất hữu vi một cách riêng lẻ v.v... chính vì thế đó là vô vi. [47] liên quan đến họ Sakavadin nêu lên câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại ở đây đã quá rõ ràng, dựa theo việc giải thích ở trên.

Điểm tranh luận về "như thị" hay "như như" kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Điều thiện xét dưới góc độ đạo đức. (*kusala*)

Toàn bộ những hiện trạng tâm linh "thiện" được gọi là như vậy, hoặc vì chúng có thể, hoặc là do bản chất hoàn hảo [48] đều bảo đảm đem lại thành quả đáng mong đợi (vipaka) hay là vì những hiện trạng đó chính do bản chất hoàn hảo được thoát khỏi mọi ô nhiễm. Ý tưởng hoàn hảo này được ứng dụng vào toàn bộ những hiện trạng đó chỉ trừ những hiện trạng phi đạo đức. [180] Kết quả mong muốn sẽ chỉ diễn ra trong tương lai, trong những qui trình trong tương lai. Từ đầu tiên trong bộ ba: điều thiện, điều bất thiện và phi thiện phi bất thiện chỉ áp dụng vào nhân duyên đạo đức tạo ra một kết quả như vậy. [49] Nhưng một số người, cụ thể là phái Andhakas đã không thể phân biệt được như vậy và gọi Níp-bàn là "điều thiện" chỉ vì đó là một hiện trạng hoàn hảo (vô tỳ vết). Để làm rõ cho họ thấy Níp-bàn không thể được gọi là "điều thiện" chỉ vì Níp-bàn đảm bảo cho chúng sanh một thành quả đáng mong đợi nơi cõi hữu tính. Sakavadin đặt câu hỏi. Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì đó chính là quan điểm của (phái đối nghịch).

Những gì còn lại ở đây cũng đã mang ý nghĩa quá rõ ràng vì đã được giải thích cặn kẽ ở trên.

Điểm tranh luận về Níp-bàn được coi là "điều thiện" xét dưới góc độ thiện.

VII. Điểm tranh luận: Thành tích đạt đến Nhất định (viyama).

Vì trong Kinh Phật có câu -- "Kẻ nào lặn ngụp chỉ có một lần (duy nhất mà thôi)" v.v... [50] Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas), cho rằng một con người bình thường cũng có được bảo đảm được giải thoát chung cuộc. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Tội giết mẹ" v.v... được đề cập đến để chứng tỏ rằng kẻ nào phạm tội giết mẹ v.v... cũng có được bảo đảm chung cuộc. Ngay cả đó chỉ là điều bảo đảm sai lầm dành cho những ai được bảo đảm vì luôn áp ủ trong lòng quan niệm sai lầm về bảo đảm chung cuộc hay phạm tội giết mẹ, v.v - vì có quan điểm sai lầm về bảo đảm được giải thoát chung cuộc, thế nên luôn tỏ ra buống bình thường rằng mình hiện hữu [51] (*samsara-khanuko*) được bảo đảm rằng, trong quá trình tái sinh "được tái đầu thai bằng cách này hay cách khác" phái đối nghịch đã bác bỏ: "Không đâu" "Phải chăng phái đối nghịch cảm thấy nghi ngờ?" là câu hỏi được nêu lên, (phái đối nghịch) có cảm thấy nghi ngờ không?"-- "đây là việc đảm bảo cứu rỗi và điều kia thì không?" Phái đối nghịch đã đồng ý tán thành vì phái đối nghịch đã không nhận ra bất kỳ lý do nào do việc thiếu vắng cảm thọ đó. Nhưng khi được hỏi: "Phải chăng phái đối nghịch không cảm thấy?"-- (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì một người không thể nghi ngờ quan điểm của mình được. Nếu quan điểm đó đã được liên tục áp ủ. Sau này khi được hỏi lại: "Phải chăng phái đối nghịch đã trừ khử được chăng?"-- (phái đối nghịch) bác bỏ, vì Thánh Đạo không thể trừ khử điều đó được và rồi lại đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) nghĩ rằng nghi ngờ không thể gạt sang một bên quan điểm mình đã áp ủ bấy lâu nay.

Vì điều cần biết là "trừ khử" nghi ngờ không thể thực hiện được ngoại trừ Thánh Đạo đúng tay vào. Chính vì thế để chứng tỏ bằng cách-- "Thánh Đạo của Đấng Nhập Lưu thì sao?" v.v... được nêu lên thành vấn đề. Phái đối nghịch bác bỏ, vì nghi ngờ không thể trừ khử được chỉ bằng Thánh Đạo mà thôi. [52] Còn nữa, khi được hỏi lại: "thế nào, sau đó?" [181] phái đối nghịch trả lời: "Thông qua Thánh Đạo bất thiện" vì có liên quan đến đạo sai lạc."

"Liệu quan điểm của phái "Đoạn Diệt" có được chấp nhận chăng?" đây là câu hỏi được nêu lên liên quan đến việc bảo đảm chung cuộc diễn ra. Vì có lời Đức Phật nói rằng, "*Hỡi đám phàm dân Ukkala. những kẻ ăn nói râu rĩ cổ xưa, lũ tùy tiện, kẻ chối bỏ tác nghiệp, người hoài nghi*" [53] - Phái đối nghịch nghĩ rằng ba quan điểm hoàn toàn sai lạc đó lại có người chấp nhận, và chính vì thế (phái đối nghịch) đồng ý tán thành.

"Nếu như" v.v... được đề cập đến để chứng tỏ cho (phái đối nghịch) thấy -- "nếu" (phái đối nghịch) không được bảo đảm giải thoát chung cuộc thì sao?" việc bảo đảm chỉ là một khoảng khắc hữu hạn đối với phái đối nghịch và chỉ là vô dụng, vì (phái đối nghịch) đã có được bảo đảm chung cuộc rồi cơ mà.

Trong câu hỏi: "Phải chăng điều đó không được chấp nhận?" (phái đối nghịch) suy nghĩ rằng điều được chấp nhận như là vĩnh cửu do quan điểm "vĩnh hằng" chắc phái đối nghịch sẽ bị triệt tiêu và (phái đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến điều không xảy ra.

Khi được hỏi: "Phải chăng (phái đối nghịch) đã trừ khử đi?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì Thánh Đạo không loại bỏ điều đó. (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì điều đó đã không xảy ra như những gì ta đã giải thích.

Trong câu hỏi: "Quan điểm của người chủ trương vĩnh cửu thuyết có được chấp nhận hay không?" v.v... Cả ở đây nữa cũng chỉ là phương pháp biện luận. Những điều còn lại trong Chương nói về nghi ngờ cũng tương tự như đã giải thích ở trên.

Phái đối nghịch lại đưa ra câu hỏi [54] "nói thế không đúng hay sao?" Sakavadin đồng ý tán thành vì trong Kinh Phật có đề cập đến điều này. "Những ai không đắm chìm vào những gì hiện hữu trong tương lai". ở đây ý muốn nói là: chỉ có hiện hữu trên đời này thôi. (phái đối nghịch) vẫn không thể loại bỏ được quan điểm này. Chính vì vậy điểm này vẫn chưa đi đến kết luận chung cuộc.

"Phải chăng chỉ có ai, sau khi đã nổi lên được bề mặt, thì lúc nào người đó cũng lặn hụp trong đó hay sao?" v.v... Sakavadin đã nêu lên điều này để chứng tỏ cho thấy sự cần thiết phải nghiên cứu tinh thần của (đoạn văn) mà không dựa quá nhiều vào các chữ viết [55].

Điểm tranh luận bàn về bảo đảm chung cuộc kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Quyền (*Indriya*) [56]

Một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ (Hetuvadins) và phái Di-sa-tắc bộ (Mahimsatakas) cho rằng đức tin không thể có giá trị như là một quyền những vấn đề phạm tục này. Tương tự như vậy cũng chẳng có tịnh tiến (effort) Định, hay tâm thần túc (concentration) hoặc giả tuệ giác (panna) nơi những lo lắng phạm tục này. Tuệ giác vẫn không phải là yếu tố giá trị được coi là quyền. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Chính vì những đặc tính tâm linh như: niềm tin phạm tục và những điều còn lại, là những đặc điểm thuộc lãnh vực quyền và không thể thiếu yếu tố đức tin trong đó v.v... và những gì khác với niềm tin. v.v... [182] chính vì thế để chứng tỏ cho thấy một niềm tin phạm tục và những gì còn lại chỉ là những quyền và điều còn lại -- "Phải chăng không có niềm tin nơi những điều vật chất phạm tục?" v.v... là câu hỏi được nêu lên để giải thích, tương tự như trí tuệ phạm tục và những điều còn lại là tuệ quyền. v.v... thế nên niềm tin phạm tục và điều còn lại cũng chính là sức mạnh kiềm chế trí tuệ vậy v.v...

Những điều còn lại nên được hiểu như ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về sức mạnh kiềm chế đạo đức kết thúc ở đây.

-ooOoo-

CHƯƠNG XX

I. Điểm tranh luận: Tội ác không cố ý. (*Asañcicca*)

[183] Chính vì những nguyên cơ đối với hình phạt trực tiếp rất nặng và nghiêm trọng, [57] sau khi chết. Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng ngay cả tai ương không cố ý của những tai họa như vậy sẽ kèm theo sự trừng phạt trực tiếp sau khi chết. Liên quan đến họ Sakavadin hỏi: "Ngay cả khi không có ý phạm phải hay sao?" phái đối nghịch đồng ý tán thành vì đó là quan điểm của (phái đối nghịch)

"Nếu tôi tình cờ sát sanh thì sao?" v.v... được nói tới để chứng minh cho phái đối nghịch thấy, những tác nghiệp kèm theo sự trừng phạt trực tiếp chính là những gì liên quan đến cách sông đạo đức. Và nếu như có những ngoại lệ nào đó trong trường hợp hành vi đó được thực hiện một cách không cố ý, thì những hành vi còn lại như sát sanh v.v... cũng có thể phạm phải một cách không cố ý. Những điều khác nên được hiểu theo kinh văn ghi trong Kinh Phật.

"Phải chăng không khi áp dụng vào trường hợp phạm tội giết mẹ?" thì không còn chính xác - một câu hỏi được đặt ra với phái đối nghịch. Sakavadin đồng ý tán thành. Thế trong trường hợp mất mạng khi điều trị y khoa thì sao? v.v... Còn đối với câu hỏi: "Nhưng phải sự kiện không còn nguyên khi mẹ mình bị mất mạng? Sakavadin đồng ý tán thành vì mẹ bị giết do tình cờ mà thôi. Nhưng vì không hiểu như vậy, nên phái đối nghịch đã tỏ lập trường: "Nếu vậy." v.v... như đã được ghi lại một cách bất cân, nên khó lòng thiết lập được quan điểm đó.

Đây cũng là phương pháp trong trường hợp phạm tội giết cha. v.v.. Nhưng trong trường hợp Ly giáo thì Sakavadin hỏi: "Phải chăng việc Ly giáo sẽ đem lại hình phạt trực tiếp ngay sau khi chết?" Vì giải thích bất cân Lời Đức Phật dạy, "*Kể nào giải tán Tăng Đoàn thì bị phạt lâm vào cảnh khổ hàng thiên niên.*" [58] nên phái đối nghịch đã đồng ý tán thành. Còn nữa, đối với câu hỏi "Mọi người đều như vậy hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì (phái đối nghịch) đang suy tính một người như vậy chắc phải tin rằng mình đang ở phía bên phải; (phái đối nghịch) đồng ý tán thành, trong trường hợp người đó biết bên phải ở phía bên kia. [59] Phương pháp này cũng dùng trong hai câu hỏi liên quan đến người ly giáo đã cố ý cho mình là đúng.

"Phải chăng Đức Thế Tôn chẳng nói" là đoạn Kinh Phật được trích ra để chứng tỏ rằng, một người ly giáo đã cố ý cho mình là đúng, chắc hẳn hình phạt trực tiếp sẽ xảy đến cho phái đối nghịch ngay sau khi chết. Cũng như trong câu, "*Kể đó phải gánh chịu tai họa, hỏa ngục và khổ nạn.*" [60] điều này có ý

muốn nói đến kẻ nào không trung thành với Giáo pháp. Nhưng người đó không hiểu ý, nên đã bảo thủ ý kiến của mình. Vì điều này đã được ghi lại một cách bất cẩn, nên khó lòng được công nhận.

Điểm tranh luận về lỗi phạm không cố ý kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Tuệ giác (*Nana*).

Tuệ giác (*nana*) có hai loại: Phàm tuệ và Thánh tuệ. Loại phàm tuệ liên quan đến những thành tích đã đạt được, và khi chú ý đến qui trình nghiệp bằng cách thực thi những hành vi bổ thí chính đáng. v.v... ; điều thứ hai liên quan đến Chánh Đạo và Chánh quả. Kiến thức về tuệ giác Chánh Đạo được học hỏi thông qua phân tích chân đế.^[61] Giờ đây một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ (*Hetuvēdins*), vì không nhận ra sự khác biệt cho rằng chỉ có Kiến-Chánh Đạo mới chính là Tuệ giác. và những gì còn lại thì không phải; chính vì thế con người bình thường không có tuệ giác. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Trí Thông Minh" v.v... cũng được nói đến để chứng tỏ rằng không có tuệ giác. Đây là điều được giải thích: nếu một người phạm tục không có tuệ giác, họ cũng không có trí thông minh nốt. v.v... nếu người đó có trí thông minh thì cả tuệ giác cũng không nốt. Tại sao vậy? Vì trí thông minh và những gì đại loại như vậy không khác biệt với tuệ giác là bao.

"Sơ đạo tuệ" v.v.. được đề cập đến để chứng tỏ rằng tuệ giác có liên quan đến nhiều thành tích một người đã đạt được. "Phải chăng người đó đang tiến hành đều đặn hay sao?" v.v... có nghĩa là phải chăng người đó nhận ra Khổ Đề do nghiệp luân hồi đã thực hiện? Điều này chỉ giải thích những Chánh Đạo tuệ giác siêu phàm mà thôi, chứ không phải tuệ giác siêu phàm đâu.

Điểm tranh luận về Tuệ giác kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Những lính canh địa ngục (*Nirayapāla*). ^[62]

Một số người, cụ thể là phái *Andhakas* chủ trương rằng nghiệp gây luận phạt nơi địa ngục sẽ Thanh tịnh lính canh địa ngục ^[63] và không có ai được gọi là người canh công địa ngục. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Không có hình phạt trong hỏa ngục sao? v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy rằng nếu không có kẻ canh gác địa ngục thì cũng không có những phản ứng (hay hình phạt) về hành động của mỗi người.^[64] và nếu như có hình phạt thì phải có những người thi hành hình phạt [185].

"Điều này có xảy ra trên cõi đời này hay không?" v.v... là điều được nói lên để chính (phái đối nghịch) hiểu được. Ở đây nên hiểu là: chính vì trên cõi đời này tồn tại cả hình phạt và những người thi hành hình phạt đó, thì trong địa ngục cũng như vậy.

Sakavadin đặt câu hỏi: "Ồ trong địa ngục cũng xảy ra như vậy hay sao?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Phái đối nghịch đã trích đoạn Kinh Phật từ chính học thuyết của mình, "Chẳng phải Vessabhu không phải là vua Quý Đới (*peta*) sao?" ^[65] Tuy nhiên Sakavadin công nhận điều đó đã thấy có trong giáo lý của Đức Phật.

Trong trường hợp này "Vessabhu" có nghĩa là một chư Thiên, còn Vua "Petas" có nghĩa là một vị vua hùng mạnh nơi Cõi Quý Đới (*peta*) Soma, những gì còn lại đã quá rõ ràng. Ý nghĩa ở đây là: Vessabhu, và những người còn lại không luận phạt ai đã bị sua đuổi khỏi thế gian này, và đến được cõi sau này. nhưng những tác nghiệp do đó mà họ bị đuổi ra khỏi cõi đời này lại thuộc thẳng phái đối nghịch và do vậy mà đã phạt họ ở trong chốn hỏa ngục. Như vậy công việc tác nghiệp đó đã được giải thích, chứ không phải là thiếu các vị lính canh hỏa ngục.

Về điều này Sakavadin cho biết, "Chẳng phải vậy sao?" Bằng trích một đoạn Kinh Phật, "*Hời Chư vị Tỳ-khưu, kẻ đó sẽ... ,*" v.v... ^[66]

Điểm tranh luận liên quan đến lính canh hỏa ngục kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Súc sinh [nơi cõi bên kia] (*Tiracchāna*)

Trong số các chư Thiên, cụ thể là Eravana và các con trai của chư Thiên mang hình dạng súc sinh, như thể có kẻ mang hình dạng của con voi, hay con ngựa. Nhưng không có súc sinh nào được tái sinh trong số những kẻ này. Tuy nhiên một số người, cụ thể là phái Andhakas lại cho rằng vì hình dáng này được nhìn thấy rõ ràng vì thế nên[67] súc sinh cũng phải tái sinh nơi các chư Thiên. liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng súc sinh cũng phải tái sinh."v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy, nếu súc sinh cũng phải tái sinh trong số các chư Thiên thì chư Thiên cũng có thể được tái sinh trong số các súc sinh vậy.

"Phải chăng cả những con sâu bướm... ? v.v... là câu hỏi được nêu lên để chỉ cho thấy những thụ tạo đó theo như phái đối nghịch không thấy được.

Đối với câu hỏi: "Eravana có mặt ở đó không?" Sakavadin đồng ý tán thành vì người ta thấy phái đối nghịch ở trong địa ngục. và không phải vì nó phải tái sinh trong đó như là một súc sinh.

"Thế còn chuồng voi thì sao?" v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ rằng, nếu những con voi có mặt trong địa ngục, v.v... . chắc phái đối nghịch cũng phải có cả chuồng nhốt voi nữa.v.v... Ở đây "tấm bìa cứng" có nghĩa là [186] một miếng gỗ chứa đầy cỏ. "Người huấn luyện" có nghĩa là người huấn luyện voi và những người khác có thể biết được nhiều mưu mô trong việc huấn luyện. "Người đầu bếp" có nghĩa là những ai nấu đồ ăn cho voi ăn, v.v...

[Sakavadin] bác bỏ: "Chẳng phải vậy đâu" vì ông ta không chấp nhận có những sự việc như vậy xảy ra.

Điểm tranh luận về súc sinh kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Chánh Đạo. (Nagga)

Vì cả trong đoạn Kinh Phật sau, "*Cho đến giờ này đối với kẻ nào đã được Thanh tịnh trong tác nghiệp thân... tác mệnh trước*"[68]v.v... và cũng vì [ba yếu tố không được kể đến -] đó là chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mệnh không được coi là tâm.[69] Một số người, cụ thể là phái Di-sa-tác bộ cho rằng xét theo những từ chung chung Chánh Đạo chủ gồm có năm điều mà thôi. Liên quan đến họ sakavadin hỏi: "Phải chăng Chánh Đạo chỉ gồm có năm điều thôi sao?"Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng Chánh Ngữ là một yếu tố cũng thuộc Chánh Đạo, nhưng không phải là Chánh Đạo?"v.v.. là câu hỏi được nêu lên trong các học thuyết của nhiều người. Nơi học thuyết của nhiều người khác, chánh ngữ và những điều đại loại như vậy được chấp nhận như là những yếu tố Chánh Đạo. đây là vật thể[70] thể chất được giải thích không phải là Chánh Đạo.

"Phải chăng Chánh Kiến là yếu tố thuộc chánh đạo?" v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ chẳng có cái gọi là "không chánh đạo" nằm trong chánh đạo.

Trong Kinh Phật có ghi, "Kẻ nào trước đó đã có lòng trong trắng. nơi thân tác nghiệp, chánh ngữ và tác mệnh" Đây là điều chứng tỏ những người có khả năng thể hiện Chánh Đạo chỉ gồm những ai có cuộc sống trong trắng chứ không phải những người khác. "Kẻ nào có lòng trong sạch thể hiện ra trong thân tác nghiệp, chánh ngữ và chánh mệnh."Điều này chứng tỏ mọi người phải đạt đến lòng trong trắng nơi Chánh Đạo, chứ không muốn chứng tỏ sự trong trắng của Chánh Đạo đâu, không kể ba loại vừa nêu vẫn còn năm yếu tố nữa. Chính vì thế Đức Thế Tôn nói rằng: "*Đối với kẻ đó. . thì Bát chánh đạo thánh thiện này sẽ được tu luyện đạt đến hoàn hảo*"[71]

Đoạn Kinh Phật được trích trên do chính Sakavadin giải thích.[72]

Điểm tranh luận về Chánh Đạo kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Tuệ giác (*Nāṇa*)

Liên quan đến "mười hai yếu tố cấu thành" trong bài giảng "Quay Bánh Xe Giáo pháp"[73] một số người, cụ thể là [187] phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas cho rằng, kiến thức dựa trên mười hai điều trên là kiến thức siêu nhiên. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng chỉ có mười hai thôi sao?" v.v... được đặt thành câu hỏi để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu tuệ giác dựa trên mười hai điều đó thì sẽ có tới mười hai loại Tuệ Chánh Đạo. (Phái đối nghịch) bỏ, vì như vậy là chối bỏ độc nhất tính (của chánh đạo); rồi (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì có nhiều loại tuệ giác khác nhau. -- như tuệ giác thiên nhiên, nhu cầu cần thực hiện, và cần được làm. -- liên quan đến mỗi Chân Đế.[74] Đây cũng là phương pháp được áp dụng trong câu, "Phải chăng có mười hai Chánh Đạo đối với Đấng Nhập Lưu." v.v...

Câu Kinh Phật, "Phải chăng Đức Thế Tôn chẳng nói rằng"v.v... chỉ nhằm giải thích tuệ giác rất đa dạng, trước sau chứ không phải chỉ có mười hai tuệ giác nơi bậc Thánh đức.

Chính vì thế điều này chưa thể đi đến kết luận chung cuộc!

Điểm tranh luận về tuệ giác kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc luôn chương thứ tư trong năm mươi chương.

-ooOoo-

CHƯƠNG XXI

I. Điểm tranh luận: Giáo Lý [của chúng ta](*Sāsavā*)

[188] Vì sau Đại Hội Thứ Ba [trong đó mọi khác biệt trong giáo lý [của chúng ta] được giải quyết, một số người, cụ thể là Phái Bắc tông (Uttarapathakas) cho rằng: Điều được làm mới, thì phải có người làm cho ra mới, và nếu ai đó đã làm cho mới thì điều đó vẫn có thể làm mới lại một lần nữa. [75] Liên quan đến họ Sakavadin đặt ba câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Việc Ứng Dụng Nhập Định"v.v... được đề cập đến để chứng tỏ rằng, trong ba điểm đó, học thuyết thánh gồm cả ứng dụng nhập định trong đó v.v... và giáo lý dạy điều thiện, v.v... đổi mới trong việc giảng dạy chỉ có thể tạo ảnh hưởng bằng tạo ra ứng dụng nhập định mà thôi v.v... hơn là những điều Đức Thế Tôn đã giảng dạy. hoặc bằng cách biến thành điều bất thiện, v.v... thành điều thiện, v.v...

Những gì còn lại về tôn giáo (của chúng ta) kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Kinh nghiệm về những gì tồn tại riêng rẽ. (*Avirittathā*)

"Học thuyết của chúng ta chỉ dạy: chúng sanh không thể tách khỏi cái gọi là hiện tượng tâm linh khi nổi lên ngay lúc này nơi người đó.[76]

Nhưng do kiến thức của người bình thường không đủ để phân biệt được những hiện tượng nơi tất cả ba cõi cuộc đời, chính vì thế có những người cùng phái[77] với nhau, chủ trương rằng trong cùng một lúc và cùng một khoảng khắc chúng sanh không có thể tách biệt khỏi ba cõi đó được. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng do tiếp xúc mà có?" v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ rằng nếu ta cho rằng tiếp xúc thuộc cả ba cõi đó nổi lên một lúc và cùng một khoảng thời gian là không đúng.

Những gì còn lại thì ý nghĩa ở chỗ nào cũng đều rõ cả.

Điểm tranh luận về kinh nghiệm không thể tách biệt rời nhân cách [của chúng sanh] kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Gông cùm. (*Samyojana*)

[189] Vì ngay cả một vị A-la-hán cũng không thể biết được toàn bộ trình độ kiến thức của Đức Phật, chính vì thế, một số người, cụ thể là Phái Đại Chúng Bộ (*Mahasaṅghikas*) vì hiểu rằng dứt khoát phải có

những gông cùm do vô minh và nghi ngờ vị A-la-hán này chưa diệt hết được. còn nữa, ta chỉ đạt đến Bạc A-la-hán bằng cách loại bỏ một số đặc tính các gông cùm này. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi, và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

"Ta phải đối nghịch vượt được chúng mà không cần đánh bật gốc những nguyên lý phức tạp sao?" [78] và những điều còn lại được nêu thành câu hỏi để chứng tỏ một vị A-la-hán đã loại bỏ được hết mọi thứ gông cùm.

Hai câu hỏi: "(Phải chăng vị A-la-hán có biết được) toàn bộ lãnh vực kiến thức của Đức Phật không?" đã bị bác bỏ vì một khi vị A-la-hán thiếu tuệ giác toàn tri. và không phải vì đó đã dẹp được toàn bộ những gông cùm vô minh và nghi ngờ. Nhưng phải đối nghịch kiên định với quan điểm của mình. Cho rằng: "Đương nhiên rồi" liên quan đến những gì không được loại bỏ. Vì được thiết lập một cách bất cần nên khó lòng được cho là đã được ấn định.

IV. Điểm tranh luận: Phép Thần Thông Biến Hoá (*Iddhi*) [79].

"Phép Thần Thông" (iddhi) chỉ có thể thực hiện được bằng một số cách, còn số khác thì không. Có điều tuyệt đối không thể được: thí dụ như biến vô thường [80] thành vĩnh cửu (cố định). Nhưng ta có thể dùng phép thần thông (iddhi) để biến bởi một đặc tính này trở thành thứ khác nơi liên tục tính của vạn vật, hay kéo dài đặc tính này nơi đặc tính đó. Điều này có thể hoàn thành được thông qua việc công đức, hay một số nhân duyên khác. Một khi ta dâng cúng thức ăn cho các vị Tỳ-khuru, nước biến thành bơ, sữa v.v... và khi ánh sáng tỏa sáng liên tục kéo dài nơi đặt vật thánh. Chính học thuyết chính thống đã cho chúng ta biết như vậy. [81]

Nhưng điều liên quan đến Thượng tọa Pilindavaccha đã biến [82] tòa lâu đài của nhà vua thành vàng ròng. [83] Một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng phép thần thông luôn thực hiện được thông qua quyết tâm. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng phép thần thông (iddhi) luôn luôn thực hiện được thông qua quyết tâm hay sao?" Ở đây phép thần thông (iddhi) được thực hiện thông qua quyết tâm có nghĩa là thần thông (iddhi) chính là quyết tâm. Thần thông (iddhi) có nghĩa là một việc nào đó được hoàn thành theo như ta đã quyết tâm. [190] phải đối nghịch chỉ dựa trên quan điểm của mình đã đồng ý tán thành: "chính vậy."

Rồi "Chớ gì cây trở thành xanh tốt!" và những điều còn lại được đề cập đến để hỏi về đặc tính vĩnh cửu nơi vạn vật cũng chỉ là vô thường mà thôi.

Những điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

Cũng trong việc ghi lại quan điểm của phái đối nghịch, "Nhưng (tòa lâu đài nhà vua) trở thành vàng ròng" có nghĩa là ngay cả điều này cũng đã được những việc công đức nơi đức vua hỗ trợ rất nhiều. Chứ không phải chỉ do ước muốn của vị Trưởng lão đâu. Chính vì thế điều này chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Điểm tranh luận về phép thần thông (iddhi) kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Các Phật nhân. (*Buddha*)

Ngoại trừ những điểm khác biệt nơi thân xác, tuổi tác và trình độ giác ngộ [84] vào bất kỳ lúc nào Phật Nhân không khác biệt nhau ở bất kỳ khía cạnh nào. Tuy nhiên một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng nhìn chung họ hơi khác biệt nhau nơi một số đặc tính. [85] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi.: "Phải chăng các Phật Nhân có khác biệt nhau gì không?" phải đối nghịch đồng ý tán thành.

"Liên quan đến trình độ ứng dụng Thiền Định thì sao?" v.v... . câu hỏi được đề cập đến để hỏi phải đối nghịch về những phẩm chất nơi các Phật Nhân. Phái đối nghịch, vì không nhìn thấy bất kỳ đặc tính khác biệt nào nơi họ, nên đã bác bỏ.

Điểm tranh luận về các Phật Nhân kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Đức Phật hiện diện khắp mọi nơi. (*Sabbhaddisa*)

Một số người, cụ thể là phái Đại Chúng Bộ (Mahasanghikas) cho rằng: Phật Nhân có thể hiện diện ở khắp nơi trên bốn góc trời, ở dưới ở trên và xung quanh, Phật Nhân ngài có thể thay đổi chỗ ở, xuất hiện rồi lại biến đi ở mọi cõi hiện hữu. [86] Liên quan đến họ Sakavadin liên tiếng hỏi. và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Khi được hỏi: "Nơi cõi trời đông?" [phái đối nghịch] bác bỏ vì liên quan đến [nơi ở lịch sử] Thích Ca Mâu Ni (Sakyamuni). Còn nữa, khi được hỏi, phái đối nghịch lại đồng ý tán thành vì theo quan điểm của (phái đối nghịch) tính kiên định của ngài tồn tại ở nhiều nơi khác nhau.

"Tên của Phật Nhân Đông Phương này là gì vậy?" v.v... đó là câu hỏi được nêu lên để nhấn mạnh xem phái đối nghịch có biết tên Phật Nhân đó không? v.v... đó là tên của một Phật Nhân.

Bằng cách này mọi nơi mọi chốn đều tỏ rõ ý nghĩa đó.

Điểm tranh luận về khắp tứ phương thiên hạ kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Giáo pháp (*Dhamma*)

[191] Phán đoán theo sự kiện cho rằng chẳng có gì loại bỏ đi phẩm chất căn bản của mình, đó là vật chất [tuy nhiên phẩm chất đó có thể thay đổi]. td. phải định sẵn là vật chất. v.v... [87] một số người, cụ thể là phái Andhakas và một số theo phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng: tự bản chất vạn vật đều bất biến. [88] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: "Toàn bộ vạn vật chẳng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng đã được định sẵn là vật chất như vậy?" v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ ý nghĩa trong việc định sẵn đó. Ở đây có ý nghĩa là: "Vật chất được ấn định chỉ là vật chất mà thôi." Có nghĩa là vật chất chẳng là gì cả ngoài vật chất." mà tự bản chất chỉ là vật vô tri vô giác.. v.v... [89] điều này không thể khác được. Chính vì thế, chẳng còn đặc tính nào khác sự thật là "vật chất." theo đúng nghĩa của nó. Bản chất của nó chẳng có gì khác hơn là vật chất mà thôi. Bản chất không thể tách biệt khỏi vật chất. Nhưng đây cũng chỉ là một định nghĩa chung chung chỉ cho thấy vật chất khác với cảm thọ và những gì còn lại. Chính vì thế người ta nói rằng vật chất được ấn định chỉ là vật chất mà thôi.

Vạn vật không thay đổi bằng hai cách: đúng và sai. ngoài hai cách này không có cách nào khác nữa.

Vậy thì tại sao phái đối nghịch lại đồng ý tán thành? Chính vì sự khác biệt giữa hai ý nghĩa. Vật chất được ấn định là vật chất, chẳng còn gì khác hơn ngoài vật chất mà thôi và chẳng có bất kỳ bản chất cảm thọ nào cả. v.v... chính vì thế (phái đối nghịch) đồng ý tán thành. Nhưng phải chăng vật chất chẳng thay đổi theo bất kỳ phương cách nào không? Phải chăng vạn vật bất biến cả trong điều sai lầm v.v... đây là vấn đề được đặt ra để chứng tỏ trở lại theo ý nghĩa đó đến đây ý nghĩa hoàn toàn đã rõ ràng.

Như vậy quan điểm: Vật chất, v.v... đã được ghi lại một cách không cần thận, khó có thể được thiết lập.

Điểm tranh luận về Giáo pháp kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Nghiệp (*Kamma*).

Vì tự nghiệp đã tạo ra những hậu quả với những điều kiện hiện hữu cụ thể nơi kiếp này hay kiếp vị lai. Hay hàng loạt những kiếp kế tiếp sau đó. [90] Chính vì thế một số phái [91] giống nhau, đã cho rằng mọi nghiệp đều "bất biến" [92] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

[192] "Phải chăng nghiệp chứng nơi kiếp này chỉ là một sự kiện theo đúng nghĩa của nó?" Nghiệp dẫn đến kết quả trong cuộc sống, "nếu có chút khả năng biến hoá nào, thì cũng chỉ luôn tạo ra kết quả ngay trong cõi đời này mà thôi, nếu không tạo ra được như vậy, thì nghiệp sẽ trở thành vô hiệu; [ahossi-kammam] [93] Chính vì thế Sakavadin đồng ý tán thành, nhưng điều này không thể cố định như là điều phải được cố định đúng sai như vậy.

Toàn bộ những điều còn lại nên được hiểu như đã được giải thích ở trên.

Điểm tranh luận về tác nghiệp kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương XXI.

-ooOoo-

CHƯƠNG XXII

I. Điểm tranh luận: Sự viên tịch (*Parinibbāna*).

[193] Chính vì một vị A-la-hán hoàn tất sự hiện diện mà không loại bỏ được mọi gông cùm liên quan đến góc độ toàn tri, [94] một số người cụ thể là phái Andhakas cho rằng cuộc sống có thể hoàn tất mà một (số lượng) gông cùm không cần bị loại bỏ. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại tương tự như đã được giải thích ở trên [95]

Điểm tranh luận về sự hoàn tất cuộc sống kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Tâm đạo đức. (*Kusalacitta*)

Chính vì một vị A-la-hán, ngay cả đang khi qua đời hoàn toàn, vẫn còn rất sáng suốt [96]. Chính vì thế một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng, một vị A-la-hán đã ý thức rất rõ về giờ cáo chung của mình. liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Giờ đây một trí tuệ đạo đức bao gồm tư cách nghiệp đầy công đức v.v... sau khi đã tạo ra kết quả hạnh phúc. Chính vì thế để chứng tỏ cho phái đối nghịch biết dựa trên cơ sở nào --vị A-la-hán đã đạt được một số hệ số công đức như vậy?" v.v... là câu hỏi được đưa ra.

Những gì còn lại ở đây nên được hiểu theo như ghi trong Kinh Phật.

"Chú ý và cảnh giác chăng?" đó là điều được đề cập liên quan đến việc toả sáng và giác ngộ của vị A-la-hán đang khi vào giờ lâm chung, đối với tình trạng trung hoà đạo đức và vì thế sự hiện diện của trí tuệ bất động và suy tư về những giây phút cuối cùng của qui trình nhận thức [javana] Nhưng điều này chẳng phải dùng để chứng tỏ sự xuất hiện những tư tưởng tốt [97] chính vì thế điều này chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Điểm tranh luận về tâm đạo đức kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Tâm diễm tĩnh. (*Anenja*)

Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) hiểu rằng Đức Thế Tôn đang khi biến hoàn toàn vào cõi Tứ thiên, họ còn cho rằng vị A-la-hán hoàn tất cuộc sống mình một cách hết sức diễm tĩnh (ananje) Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Với một tâm bình thường" có nghĩa là với tâm hữu phần (*bhavaniga*) [98] toàn bộ những sinh vật có cảm thọ bình thường đều ở trong tình trạng tâm linh này, khi tình trạng này kết thúc, hiện trạng này cũng sẽ kết thúc với "[99] tâm tử" để thôi thúc phái đối nghịch trên cơ sở này người ta nói ra điều này. Cho dù một trí tuệ bình thường của một vị A-la-hán. [100] Khi còn trên cõi tứ uẩn vô hình (tức là cõi vô sắc giới) rất có thể trở thành một tầm mức diễm tĩnh nào đó. Nhưng câu hỏi này lại được nêu lên liên quan đến cõi cuộc sống ngũ uẩn. Chính vì thế (phái đối nghịch) lên tiếng: "Không, điều đó không thực sự được nói như vậy."

Những gì còn lại ở đây ý nghĩa đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về tâm diễm tĩnh kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Am hiểu Giáo pháp [101]

Một số người cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) chủ trương rằng kẻ nào ở kiếp trước đã là đấng Nhập lưu và duy trì được tình trạng đó, phải hiểu Giáo pháp ngay từ khi còn trong bào thai[102] liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng một bào thai đã được truyền đạt giáo pháp chẳng?"v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu chúng ta hiểu Giáo pháp đang khi còn trong bào thai, Giáo pháp đó phải được truyền cho và những gì đại loại như vậy.

"Người đang ngủ cũng được như vậy sao?"[103] cũng được đặt thành câu hỏi liên quan đến "môn tái tục"[104] Như là một qui luật, nơi bào thai đã xuất hiện một dòng chảy tâm tái tục. Chính vì thế một người ngủ gục là do thiếu cơ hội và một qui trình hành động liên tục. Kẻ nào không chuyên tu luyện hành thiền hay "uề oải"[105] Ai không có khả năng nhập định và không tự chủ được trên cơ sở những điều kiện hành động, được gọi là "trí thông minh bị lu mờ"và không biết suy nghĩ. Làm sao một người như vậy có thể thâm nhập được vào Giáo pháp.?

Điểm tranh luận về thâm nhập Giáo pháp kết thúc tại đây.

V. Một bào thai đạt đến Bậc A-la-hán như thế nào

Một người mơ thâm nhập Giáo pháp ra sao?

Một người mơ màng đạt đến bậc A-la-hán như thế nào?

Việc một đấng nhập lưu rất trẻ đạt đến bậc A-la-hán [Nổi bật là câu chuyện] về hiện tượng một cậu bé bảy tuổi con trai một đạo hữu tên là Suppavasa[106] đã dẫn những thành viên cùng một môn phái[107] tin rằng ngay cả con kiến cũng có thể đạt đến bậc A-la-hán. Họ còn chủ trương thêm, đang khi nhìn thấy những ngón đòn kỳ diệu như thể tự bay lên. v.v... đã kinh qua được trong giấc mơ, tức khắc một kẻ mơ mộng cũng không chỉ thâm nhập được vào Giáo pháp, nhưng còn đạt đến bậc A-la-hán nữa.[108] [195] liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại tương tự như điểm tranh luận đã triển khai ở trên[109].

Ba điểm tranh luận kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Điều vô ký (*abyākata*) [110]

Có lời Đức Phật phán: "*Hễ nơi nào có ý định, và ý định đó thì không đáng kể.*"[111] Một số người, cụ thể là Phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng toàn bộ tâm mơ tưởng đều vô ký. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Toàn bộ những gì còn lại nên được hiểu theo trong Kinh Phật.

"Tâm mơ màng thì không đáng kể"điều này được nói lên liên quan đến tội phạm đến Hội Thánh Ngay cả một người mơ có thể áp ủ tư tưởng một kẻ giết người v.v... mà không đem lại thiệt hại cho mạng sống và tài sản. Chính vì thế họ không thể được phân loại thành "tội phạm"được[112] chính vì thế những tư tưởng mơ màng không phải là đặc điểm đáng kể, vì lý do này và không vì chúng chỉ là phi đạo đức, chúng có thể bị bỏ qua.[113]

Điểm tranh luận về việc phi đạo đức kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Tương quan tái tục. [114]

"Vì toàn bộ hiện tượng chỉ là nhất thời, không có gì tồn tại lâu hơn một khoảng khắc, không có gì tạo ra tương quan đó do bởi hậu quả của việc tái tục.[115] Chính vì thế một số người cùng một nhóm[116] cho rằng không bao giờ tâm tái tục và tương quan qua tâm tái tục. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để thuyết phục phái đối nghịch bằng trích Kinh Phật -- *Phải chăng Đức Thế Tôn đã chẳng lên tiếng: - về việc sát sanh.*"[117] v.v... được sử dụng. Toàn bộ điều này đã có ý nghĩa quá rõ ràng

Điểm tranh luận về tương quan qua tâm tái tục kết thúc tại đây.

VIII. Điểm tranh luận: Tính nhất thời. (Sát-na -- *khaṇa*)

Một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas và phái Aparaseliyas cho rằng: vì toàn bộ những vật hữu vi đều là vô thường cả, chính vì thế chúng chỉ kéo dài một chốc lát. Căn cứ vào tính vô thường phổ quát -- thì một vật diệt rất nhanh một vật khác nữa sau một giây lát. [196] Họ liền hỏi, có điều gì xác thực ở đây chẳng?"[118] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: Phải chăng chúng là những đơn vị có ý thức nhất thời?"phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng trái đất tồn tại [bao lâu] trong ý thức?"v.v... phái đối nghịch bác bỏ, vì phái đối nghịch không nhận ra bất kỳ điều gì trong thiên nhiên cả.

"Nơi cõi thị giác thì sao?" v.v... được nói tới để chứng tỏ rằng, nếu toàn bộ vạn vật chỉ là những đơn vị ý thức nhất thời thì lãnh vực thị giác sẽ sinh và diệt cùng với nhận thức thị giác. v.v... Nhưng phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến việc thiền quán nổi lên ngay cả trong một bào thai. và rồi đồng ý tán thành vì do chính quan điểm của phái đối nghịch liên quan đến qui trình[119] đó.

Những điều còn lại có ý nghĩa quá rõ ràng.

Thật là hết sức độc đoán nếu ta nói rằng vì vạn vật không biến đổi. chính vì thế toàn bộ chúng đều tồn tại chỉ trong một giây phút ý thức mà thôi; chính vì thế trong câu diễn giải, "do bởi vì toàn bộ vạn vật chỉ là những đơn vị ý thức nhất thời""điều đó chẳng nói lên được điều gì cả.

Điểm tranh luận về khoảng khắc nhất thời kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc luôn chương XXII.

-ooOoo-

Chương XXIII

I. Điểm tranh luận: Quyết tâm tác hợp.

[197] Một số người cụ thể là phái Andhakas và Vetulyakas[120] cho rằng những quan hệ tình dục chỉ có thể tiến hành được với quyết tâm tác hợp giữa hai người đồng cảm hỗ tương với nhau trong việc thờ tự đã xảy ra ở một số chùa, và đã đi đến quyết định quyết tâm tác hợp trong cuộc sống tương lai. [121] Liên quan đến họ Sakavadin đặt vấn đề và phái đối nghịch đồng ý.

Những gì còn lại nên được hiểu theo như trong kinh Phật.

Điểm tranh luận về quyết tâm tác hợp đến đây là hết.

II. Điểm tranh luận: Những biểu hiện bề ngoài nơi các vị A-la-hán.

Một số người cụ thể là phái Bắc Tông (Uttaparathakas) nhận thấy quần áo và thái độ của các vị sư có ý đồ bất thiện cho rằng loài súc sanh, lấy hình tượng con voi của vị A-la-hán cũng chỉ theo đuổi những thèm muốn giác quan dục vọng. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành

Điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận liên quan đến các vị những hiện bề ngoài của vị A-la-hán hiển nhiên kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Thành tích đạt được qua tham quyền cố vị. [122]

Một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng vị Bồ-tát, được kể lại trong Kinh Bản Sinh nói về con voi sáu ngà và nhiều con khác nữa.

Đã tái sanh thành súc sanh nơi hoả ngục.

(b) Đã phải nhập vào bụng mẹ.

(c) Đã phải thực hiện nhiều công việc khó khăn.

(d) Đã phải đền tội với những Thế Tôn xa lạ. Liên quan đến họ Salavadin đặt câu hỏi và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại trong điểm tranh luận đầu tiên ý nghĩa đã quá rõ ràng.

Trong điểm tranh luận thứ hai "Phép thần thông biến hoá" được nói đến để chứng tỏ rằng nếu người đó phải tái sanh theo ý muốn và không thông qua tác nghiệp quá khứ. Trong câu hỏi thứ nhất, phải đối nghịch bác bỏ vì có liên quan đến phép thần thông do tu luyện mà có.[\[123\]](#) và rồi trong câu hỏi thứ hai, phải đối nghịch lại đồng ý tán thành cũng liên quan đến phép thần thông (iddhi) đi kèm với công đức đã lập được.

[198] Trong điểm tranh luận thứ ba "cõi đời này thì vĩnh hằng" v.v... được đề cập đến để chứng tỏ rằng kẻ nào tự ý thực hiện được những nhiệm vụ khó khăn, có nghĩa là người đó thực hiện công việc đó thông qua tà kiến, và nếu như người đó tự ý thì có thể cũng sẽ lao vào tà kiến trở lại như vậy.

Đây là phương pháp cũng được dùng trong điểm tranh luận thứ tư.

Điểm tranh luận về thành tích đạt được qua tham quyền cố vị.

IV. Điểm tranh luận: Tình trạng giả vờ trước tính ái và v.v...

Một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng:

(a) Chẳng có tình thương xót và quyết tâm tác hợp trong tính bằng hữu, mà không phải do tính dâm ô nhưng chỉ là trạng thái giả vờ mà thôi.

(b) Về vấn đề ghen tương, thì chỉ tạo ra ích kỷ và lo lắng, không phải sân hận nhưng chỉ là trạng thái vờ vĩnh lơ lửng mà thôi.

(c) Liên quan đến thói dâm ô lộ bịch chỉ tỏ đem lại trì trệ, nhưng đó chính là do hiện trạng lộ bịch mà ra.

(d) Liên quan đến việc loại trừ bất mãn, có sự trợ giúp của các vị Tỳ-khưu khả ái, lên án điều bất thiện, và ca ngợi điều thiện. việc thượng toạ Pilinda-Vaccha kêu gọi những người "đã bị xã hội ruồng bỏ," [\[124\]](#) những lời tuyên bố của Đức Thế Tôn về những người tật nguyền và ngu xuẩn, [\[125\]](#) không do ô nhiễm nhưng chỉ là tuồng lộ bịch. Trong cả bốn điểm tranh luận liên quan đến họ Sakavadin đã đặt câu hỏi và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng chẳng có điều gì lại không phải là tiếp xúc?" v.v... được nêu thành câu hỏi để chứng tỏ cho phải đối nghịch thấy rằng, vì trong việc tiếp xúc, lại không có "cái gọi là" tiếp xúc, v.v... chính vì thế trong trường hợp thói dâm ô v.v... cũng không có "điều được gọi là" dâm ô. Phải đối nghịch bác bỏ. vì không có điều đó.

Những điều còn lại ý nghĩa đã quá rõ ràng ở mọi nơi mọi lúc.

Điểm tranh luận về những tình trạng giả vờ kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Những gì chưa rõ ràng. [\[126\]](#)

Vì có lời của Đức Thế Tôn cho rằng:

*Đơn giản cũng tại Khổ Đế, đơn giản do là Khổ mà ra.
Khổ để tồn tại và rồi lại biến tan.
Chẳng có gì ngoài khổ để lại xuất hiện trở lại.
Cũng chẳng còn gì ngoài khổ lại biến đi. [\[127\]](#)*

Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) và phái Thuyết Nhân Bộ (Hetuvadins) cho rằng, chỉ có khổ đế là được xác định cụ thể, và những gì còn lại như -- ngũ uẩn, thành tố (uẩn), sức mạnh kiềm chế -- đều chưa được xác định rõ ràng. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng vật chất không tồn tại cố định?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng vật chất thì vô thường?" v.v... được nêu thành câu hỏi để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy rằng nếu vật chất không được xác định thì bản chất vô thường cũng chẳng tồn tại v.v... [199] phái đối nghịch không nhận ra điều đó. Nhờ câu diễn giải: "Không phải thế chẳng... nếu Khổ Đế là trường cửu vĩnh viễn?" v.v...

Ở đây ta phải hiểu ý nghĩa như sau: Chân Đế đầu tiên không phải là Khổ Đế hiểu theo nghĩa tuyệt đối. [128] Nhưng bất kỳ điều gì mang thân phận là vô thường, đó lại là khổ đế. -- đó chính đặc tính vô thường. chính vì thế điều này cũng đã được xác định do chính lời bạn nói ra là vật chất chưa được xác định rõ rệt và chỉ có Khổ Đế là đã được xác định. Nhưng bạn không thể kiên định là chỉ có Khổ Đế là được xác định. Đây cũng là phương pháp để giải thích những điều xuất phát từ cảm thọ... v.v... nhưng những yếu tố giác quan và những thành tố (uẩn) nên được hiểu là vô thường thông qua những yếu tố tâm linh, trừ Níp-bàn ra. những khả năng kiềm chế cũng chỉ là vô thường mà thôi.

Điểm tranh luận về điều bất định kết thúc tại đây.

* * *

Và đến đây:

Cũng kết thúc Tập Chú Giải mang tên "Thuyết luận sự"(những điểm tranh luận) gồm toàn bộ những bài tranh luận lên tới hai mươi chín loại khác nhau. do ngài (Đức Phật) được mệnh danh là đáng thông tri và là người rất tài giỏi theo truyền thống để lại từ ngàn đời. Bốn chương trong số năm mươi ba ba đoạn. Những điểm Tranh Luận này chỉ gộp lại trong hai mươi ba chương nơi tác phẩm tôi đã biên soạn mà học thuyết có thể tồn tại lâu dài. Nhờ công đức có được do công việc này, chớ gì nơi mọi cõi con người và cõi chư Thiên nếm được chính Giáo pháp của vị chúa tể Giáo pháp là Đức Phật muôn vàn kính yêu.[129]

Tập chú giải mang tên "Thuyết Luận Sự "(Kathavatthu) kết thúc tại đây.

-ooOoo-

LỜI BẠT

Khi Tiên sĩ Law cho tôi hay ước muốn quảng đại của Ngài muốn thực hiện một "của thí" khác nữa cho Hiệp Hội Văn Học Pāli (P.T.S.) và với tư cách là dịch giả cũng như "thí chủ" cung cấp toàn bộ phí tổn trong việc in ấn, nên tôi đã trao trọn tác phẩm này cho ngài Tiên sĩ. Có hai lý do xác định sự chọn lựa của tôi đó là: Tầm quan trọng lịch sử và mối quan tâm đến những bài thuyết trình Patna, được giới thiệu với tên gọi là "Thuyết luận sự" Kathavatthu trong tiếng Pāli và nhu cầu cần thiết phải có câu cú chính xác và không sai lỗi xuyên suốt công việc bản xuất bản Minaye về tập chú giải này (tạp chí JPTS, 1889) hiện nay tác phẩm đã được hoàn tất. Tôi vẫn tin chắc rằng đây là một công trình cần thiết cho dù trước toàn bộ tác phẩm này, chúng tôi cảm thấy mình chỉ như là một đứa trẻ tối dạ; ngay cả công trình dịch thuật tác phẩm những bài thuyết pháp mang tựa đề Những Điểm Tranh Luận (Points of Controversies. 1915) một phần cũng đã thấy trước được bản dịch hiện hành. Vì tác phẩm này chỉ là điều biểu lộ toàn bộ công trình của các nhà Chú Giải, mà độc giả Anh Ngữ có thể hiểu được ý thức ngây thơ của mình. Khi các vị khách Vesali đến Đại Hội Patna đã rất hài lòng là giáo lý của Đức Phật về thực tại của chính thân phận người. Sự phân biệt giữa Tục Đế "qui ước" và Chân Đế "tuyệt đối" đã không trở thành tiêu chuẩn, như thế những ngày sau này được đưa vào đúng vị trí của nó. Giờ đây độc giả có thể thấy được, trong bản văn vĩ đại đầu tiên bài tranh luận về "con người" như là một thực thể. Sự phân biệt đã không được tiếp tục đem ra mổ xẻ, chỉ trừ có một phụ lục đặc biệt của nhà chú giải mà thôi (tr. 33); mặt khác, chỉ có điều tham khảo nhẹ nhàng trong văn bản sau này (Chương V), 6[130]. Cũng vậy, giờ đây ngài có thể so sánh hai giai đoạn với một phần đề xuất hiện trong tập *Những Câu Hỏi của Nhà Vua Milinda*[131]. Không đâu, nếu thiếu văn kiện của Đại Hội Patna, cho dù đã bị Phái Đại Thừa bác bỏ, thì lịch sử Phật Giáo không thể được am hiểu tường tận cho đến ngày hôm nay.

Rồi còn nữa, cũng còn có sự xuất hiện nhiều từ ngữ, những điểm nhấn mạnh về học thuyết được thực hiện trong bản dịch này đã làm rõ. Một tổng quan tâm lý khá thú vị về ý thức không gian như là điều can dự nhiều hơn là một tầm nhìn được hiểu theo nghĩa thông thường. (tr. 106) v.v... Từ một mạch văn như vậy tôi viết thêm một bản chú dẫn ngắn. khi đọc giả nghiên cứu trong đó cung cấp sự trợ giúp trong tác phẩm này như là một cuộc nghiên cứu lịch sử về Phật giáo hơn là những gì đã xuất hiện. Không nên quên là phải kiên nhẫn với tổng quan thể giới văn học cổ xưa của các nhà chú giải, và chỉ hết lòng tri ân một cách nào đó những lao nhọc tiến sĩ Law đã bỏ ra -- không luôn luôn lúc nào cũng đem lợi cho sức khỏe của mình. -- Khi ngài tiến sĩ Law công hiến cho chúng ta một công trình rất có giá trị nhưng lại hết sức giản dị.

C.A.F. RHYS DAVIDS

-ooOoo-

[1] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya) v. 292 tt.; xin cũng đọc thêm *P of C.*, tr. 313 và fn.

[2] *P. of C.* tr. 313

[3] *P. of C.*, tr. 313 tt.

[4] Sutta-Nipata, đoạn 654, được nhắc lại trong *P of C.* là sai. Từ Pali là Vattati chứ không phải là từ vattati. Phật giáo không đoán trước thấy Tycho Brahe đến mức độ đó. Ed (NXB)

[5] Pubbe. nghĩa đen là "trước đó." Ed (NXB)

[6] *P of C.*, tr. 315-16

[7] Eg., *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii, 19

[8] Hội Pāli (P.T.S) ở đây hãy đọc Amanta thay vì một cách phủ định.

[9] thật thú vị để so sánh cách dùng từ dukkha từ thời xa xưa, như là điều có liên hệ với những tác nhân thể chất. – sinh, lão, bệnh và tử, với Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) lại có liên can đến đau khổ tinh thần và với quan điểm thoáng hơn nơi Ledi Sayadaw, *J.P.T.S.*, 1911 – Ed (NXB)

[10] *P. of C.*, tr. 316 fn. 4

[11] Kinh Phật (S.B.E. xi) 148 tt., Kinh văn giới luật i. 95.

[12] có nghĩa là, một người tâm đồng ý hợp với một trong bốn giai đoạn và những người đạt đến một trong bốn chánh quả.- Ed (NXB)

[13] không truy tìm nguồn gốc.

[14] Xin đọc Ch. XVII, vi ở trên.

[15] Xin đọc Chương XVII, Vi ở trên.

[16] Nt. Ch. XVII, vi,vii, viii, ix.

[17] "Việc thanh tịnh" theo truyền thống Ky-Tô giáo có lẽ là thích hợp hơn Ed (NXB)

[18] *P. of C.*, tr. 321 tt.

[19] *P. of C.*, trong 322 fn. 2

[20] Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta Nikaya) iii. tr. 140

[21] xin đọc Chương XVII, vi

[22] Theo truyền thống thì cõi cuối cùng Đức Phật sinh sống của kiếp khác trước khi ngài tái sinh lần cuối cùng trên cõi đời này, như chúng ta thấy ở Chương I và II xuất hiện một "dị giáo"na ná như trong giáo lý Ky-tô giáo. – Ed (NXB)

[23] liên quan đến Kinh Phật nêu trên (n.1)

[24] lửa dâm dục (raga), *P. of C.* tr. 325tt.

[25] Xin đọc Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) v. số 16 (tr. 340) và theo tin mừng phụ thêm về bốn Brahmavihara đó là : -tình bằng hữu, tình thương xót, niềm vui, và tự tin.

[26] Xin đọc XVIII, v.

[27] Skkaya, xin đọc "Chúng Sanh" Kinh Kindrred-Saying iii, 134

[28] có nghĩa là khi thiền Jhàna bậc một được chia thành hai, theo như điều được kèm theo và không được kèm theo ứng dụng vào tu duy"P of C.. trong 329, fn. 3

[29] xin đọc Chương IX, viii

[30] P of C., tr. 329

[31] Animittaviharo, samadhi. về loại ngữ cú kỹ thuật này xin xem Đạo Đức Tâm lý Phật giáo §§ 514-26 – Ed (NXB)

[32] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya) v., tr. 133- 5

[33] *P. of C.*, tr. 311 fn. 2

[34] Dhammasangani, §597; xin đọc Tương Ưng Bộ (Samyutta Nikaya) iv. tr. 104

[35] *P. of C.* tr. 332 tt, fn. 3

[36] *Sambhara*

[37] *P. of C.* tr. 333 n.1

[38] Kilesa. từ này được sử dụng nhiều trong Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) và sau này trong các tác phẩm chú giải hơn là trong Kinh Phật – Ed (NXB)

[39] P of C., tr. 334.

[40] nt. tr. 335, fn.3

[41] P of C., tr. 335.

[42] *SamyuttaNikaya* iv. 296. xin đọc ở trên, I, i

[43] *Attaniya*

[44] xin đọc *Trường Bộ Kinh (Digha Nikaya)*, đoạn kinh thứ hai.

[45] *rup-adi-bhavam*; được coi như là thuộc về các uẩn của thể xác và tinh thần. – Ed (NXB)

[46] Tathata. một từ kỹ thuật xuất sắc của Phật giáo Đại Thừa (Mahayana)

[47] xin đọc *P. of C.*, tr. 338.

[48] *Anavajjam*

[49] P of C., tr. 339.

[50] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya)* iv, 11 = cũng như trong *Gradual Sayings* iv, 7 – "Bấy người này giống như những người hụp lặn trong nước được tìm thấy trên cội đời này. . . "Lời diễn giải kỹ thuật "sự bảo đảm chung cuộc" chỉ sau này mới được dùng.- Ed (NXB)

[51] Bhavantare. nghĩa đen là tái sanh.- Ed (NXB). *P. of C.* tr. 340, fn.3.

[52] Có nghĩa là bốn chánh đạo hay là bốn "giai đoạn"

[53] bản đọc trong P.T.S.: *Ukalavassahanna natthikavada ariyavada ahetuvada* nên được đọc là *Ukkialavassa-bhanna natthikavada akiriyavadda ahetukavada*, xin đọc trong *Tương Ưng Bộ (Samyutta Nikaya)* iii 73. Cũng được trích trong ch. I, vi (ở trên)

[54] Trong lần xuất bản của P.T.S. có ghi *puccha sakavadissa* xin đọc là *puccha paravadissa*

[55] *Attho* thay vì *vacanam*.

[56] Xin đọc *P. of C.* tr. 342, fn.1. Phật giáo thời sơ khai đã đề ra năm phạm trù thuộc các khả năng hay chức sự tâm linh, như thể đối lại với năm giác quan vật lý – Ed (NXB)

[57] *P of C.*, tr. 343

[58] Luật tạng (Vinaya) ii, 205; v. 202, 203; Luật tạng (Vinaya) iii. 268.

[59] *P. of C.*, Tr. 344, fn.1

[60] Luật tạng (Vinaya) ii, 205; v. 202, 203; Luật tạng (Vinaya) iii. 268.

[61] *P of C.*, Tr. 344- 5. từ pali được dùng cho "phân tích"(analysis) là *paricche-dakam*.

[62] *Niraya*

[63] Trong kinh do Hội Pāli (P.T.S) xuất bản ta đọc thấy từ :*vaddhenti*, trong khi đó sách xuất bản bằng tiếng Miến điện lại dùng từ *sodhenti*, hình như chính xác hơn thì phải

[64] Về ý nghĩa của từ *Kamma-karanani* xin đọc hội Pāli, 1884, 76; *Jat.* i, 174.

[65] Thật là buồn vì đã hai mươi lăm năm trôi qua chúng ta vẫn chưa biết được ý nghĩa của đoạn văn này theo như truyền thống đã bị thất lạc. Ed (NXB)

[66] Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya) iii, 182 tt.; Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya) i. 141.

[67] *P of C.*, tr. 347. Eravana chính là con voi của Thiên Chủ (Sakka) xin đọc Tự điển tên riêng Pali – Ed (NXB)

[68] Chúng tôi không thể tìm thấy điều này

[69] Giống như năm điều khác nữa được gọi là Bát chánh đạo. Xin đọc ch. X, ii ở trên.

[70] Rupatta, có lẽ bao gồm cả nhưng bỏ ngữ vật chất. – Ed (NXB)

[71] Nghĩa đen khiến cho thể hiện được.

[72] Xin đọc Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) I, 70 – Ed (NXB)

[73] Theo truyền thống được cho là bài giảng đầu tiên của Đức Phật (từ mười hai"xuất hiện khá rõ ràng trong lời chú thích; đó là "Tứ diệu đế," mỗi điều ám chỉ một cách diệt dục, một điều thể hiện, và làm xuất hiện (nghĩa là – tấn tới tất cả gồm có mười hai điểm. Xin đọc tác phẩm Sakya của tôi.- Ed (NXB)

[74] *P of C.*, tr. 349, fn. 3

[75] *P of C.*, tr. 351; điều này được gọi là "cải cách" "phục hưng" các từ Pāli sau navam katam v.v... Ed (NXB)

[76] *P of C.*, tr. 352. bằng cách tận diệt từ từ khỏi những cản trở tâm linh, xin đọc Dhṣangani, §§1002 tt.- Ed (NXB)

[77] Xin đọc ở trên, Chương XXI, ii

[78] Skkaya.

[79] Iddhi: Phép Thần Thông biến thành hiệu lực.

[80] Trong kinh văn ta đọc thấy, "ekanten"eva na ijjhati.

[81] *P of C.*, 353.

[82] Điều này và những gì ngài kiến tiếp theo chính là adhmucci và adhippauyo đây không có một từ mạnh mẽ như vậy mang ý nghĩa ước muốn. – Ed (NXB)

[83] Kinh văn Luật tạng (Vinaya)

[84] *Padbava*

[85] *P. of C.* tr. 354

[86] *P.of C.*, tr. 355

[87] *P. of C.*, tr. 355 tt.

[88] Xin đọc Chương V, iv; VI, i nghĩa đen "được ấn định"số mệnh (niyata).

[89] Nghĩa đen là phi vật chất hay tâm linh. Ed (NXB)

[90] *P. of C.* tr. 356.

[91] xin đọc ở trên Ch. XII, vii.

[92] xin đọc bài nói chuyện tiếp theo đây.

[93] *P of C.*, tr. 357, fn. 1

[94] *P of C.*, tr. 358

[95] xin đọc XXT, iii (lý thuyết của phái Mahasanghika).

[96] Một cách gán ghép rất nổi bật: *Niṇem (stai),-vepull-patto*: đã đạt đến chú ý hết sức khả quan.

[97] *P. of C.*, tr. 358

[98] Tâm Hộ Kiếp (Bhavanga-citta). tôi cho rằng từ rất thú vị này lần đầu tiên xuất hiện trong tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) có nghĩa là một hình thức trừu tượng bhava (hiện sinh): bhavanga (tái tục) chúng tôi đã đưa trình làng một từ về "tiềm thức"từ này không mang tính Phật giáo.

[99] cuticitta.

[100] Pakaticittam.

[101] hiểu rõ chân đế nơi "Giáo pháp"(P of C.) – Ed (NXB)

[102] *P. of C.*, Trang 360

[103] Hội Pāli xuất bản viết là Puttassa mà đọc là Suttassa (tr. 194, 1. 15)

[104] tiếng Miến-Điền viết là Param, chứ không phải là dvaram; rất có thể không chính xác – Ed (NXB)

[105] Pamatto

[106] xin đọc Psalm of the brethren lxx. Kinh Bản Sinh (Jataka) số 100, Phật Tự Thuyết (Udana) ii. 8; tập chú giải Pháp Cú Kinh (Dhammapada) iv 192 tt

[107] Xin đọc ch. XXII, iv. ở trên

[108] *P. of C.*, tr. 361.

[109] Avyakata. nghĩa đen là không tuyên bố, không xác định.

[110] Có nghĩa là ch. XXII, iv.

[111] Luật tạng (Vinaya) iii. 112. Abbohara-ka (hay- ý) nghĩa đen là không trong tình trạng hợp pháp hay theo qui ước, xin đọc *P of C.*, tr. 361, fn.

[112] apatti, đây là từ kỹ thuật trong Luật tạng (Vinaya).

[113] *P of P.* tr. 361 tt; về điều này xin đọc Comendium trong 47. 53

[114] về từ asevana xin đọc *P of C.*, tr. 294 fn. 2

[115] *P of C.*, tr. 362

[116] có nghĩa là thuộc phái Bắc Tông, xin đọc ch. XXII, vi.

[117] Tương Ứng Bộ (Samyutta Nikaya) v. 54

[118] Niyamo, *P of C.*, tr. 363.

[119] Pavattam

[120] xin đọc Chương XVII,vi.

[121] *P. of C.*, tr. 365; và fn, 3

[122] có nghĩa là sức mạnh nghĩa đen là quyền lực; issariya-kama-karita. Tôi đặt câu hỏi không hiểu sự gán ghép này tôi đã gặp ở đâu. Từ điển của Hội Pāli đã quên từ này – Ed (NXB)

[123] nghĩa đen là làm thể hiện.

[124] Vasala, Phật Tự Thuyết (Udana) iii. 6

[125] *P of C.* tr. 625

[126] *P of C.*, xin đọc XI, viii; XV, vi.

[127] Câu kệ của ni cô Vajira. Tương Ứng Bộ Kinh (Samyutta-Nikaya), I, 135; đoạn nói về các ni cô, tr. 191; *P. of C.*, trong 368.

[128] Kevalam

[129] Pháp Vương (Dhammaraja), một tước hiệu dành cho Đức Phật . đoạn này được viết dưới thể thơ vần luật (thể "hai mươi chín và "ba mươi" cần đến một lời giải thích. Ed (NXB)

[130] đọc ở trên, tr. 96

[\[131\]](#) Xin đọc những câu hỏi của nhà vua Milinda. S.B.E. I, 226, 247.

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [00](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#)

*Chân thành cảm ơn Tỳ kheo Thiện Minh đã gửi tặng bản vi tính
(Bình Anson, 05-2004)*

[\[Mục lục Vi Diệu Pháp\]](#)[\[Thư Mục chính\]](#)

updated: 25-05-2004