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 chăng?"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 chăng? 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-organes), (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.

Ýù 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 chận 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 tượng 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 thưa 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 thưa ngài" (gōd sir) lại là một từ để diễn tả thể đàm thoại. Có nghĩa là, "vậy thì quả thực, tốt thưa ngài, ngài cũng nên nói thêm," v.v... có nghĩa là: "Vậy thì, quả thực, tốt thưa 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 thưa 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

cuối 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 cẩu 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 sử như vậy.

Như vậy sau khi chứng 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 quở 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 cặn kẽ 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 đắn xét về niềm tin qui ước thuần túy hay niền 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 chăng?" 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 thể 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 ngũ, đã được giải thích. Trong cách trình bộ ngũ 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 ngũ 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 ngũ 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 thẩm tra) kỹ lưỡng về chân đế được trang điểm bằng hai cách trình bày trên, mỗi cách lại nàêm trong bộ ngũ, 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 chăng? 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 chăng?"* 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 chăng? 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 chăng? 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 chăng. 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 hoàn 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 lẻ sáu nguyên tố (uẩn) còn lại thuộc ngũ căn (indriyas)[20] (hay là cơ quan giác quan) có hai mốt 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 vâïy 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 họp (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 phần 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 ngũ. 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,"ø v.v... . Như vậy, qua cách trình bày khẳng định, bằng những phương pháp đã khẳng định lẫn phủ định, tám bộ ngũ 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 ngũ 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 thẩm 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 tố giác phái đối nghịch, nói rằng, "Mệnh đề của bạn, cụ thể như, "có bản ngã" lại chỉ dựa trên một tuyên bố thuần tuý 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 đâylà 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? Phía 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 cậu 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 tối 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?" phái 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?" phái đối nghịch lại sợ phải về phe với một số người đi theo phái (chấp thường lẫy 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?" phái đối nghịch lại sợ phải về phe với người lẩn trốn (ēlwrigglers)[29] (ngụy biện luận). Lại nữa, sau khi từ bốn câu vấn nạn rút lại thành một câu, người ta lại hỏi phái đối nghịch, phái đối nghịch lại tiếp tục bác bỏ vì sợ phải về phe với bốn hạng người tà đạo như đã nói ở trên. Rồi phái 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 phái đối nghịch trả lời như sau: "Có phải chỉ có một con người duy nhất biến đổi như vậy hay sao?" Phái 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, phái 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 sanh trở lại" v.v... Khi hỏi phái đối nghịch: "Có phải con người đồng nhất đó là "bản ngã" phải không? "phái đối nghịch bác bỏ rằng: kiếp con người chính là kiếp chư Thiên, lại nữa khi được hỏi phái 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), Quỉ 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 sanh lần thứ tám. (sau đó) sẽ không còn có tái sanh nơi bất kỳ một cõi nào khác nữa[31].

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

Lại nữa, Sakavadin có yêu cầu xác nhận rằng Đấng Nhập Lưu khi tái sanh 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 phái 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 mấất 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.

Phái 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. Phái 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 tuý).

[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 sanh 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 ngủ 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?" thoạt 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 sanh vào cõi vô tưởng (*asaññī bhūmi*), nhưng được chấp nhận khi tái sanh 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 lời 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 chăng?" 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 chăng?" 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 chăng? 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.

Thẩm tra những phương cách tái sanh đến đây là hết.

Tiếp theo sau đây là khái niệm tiến 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?" phái đối nghịch đã bảo thủ 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, phái đối nghịch bác bỏ vì phái đối nghịch không thể chấp nhận bản chất của một người với mầu 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 phái đối nghịch đã bác bỏ, vì phái 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... phái 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... , phái 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 phái 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 (*abyākatā*) phái 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... phái đối nghịch đồng ý, vì phái đối nghịch thường có thói quen cho là bản ngã (con người) thường được coi như là người có tầm 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. Phái 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, phái đối nghịch bác bỏ điều này vì thấy thiếu vắng hai hay năm bản thể cố 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." Phái 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 phái 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] Phái 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, phái đối nghịch đã bác bỏ câu hỏi này. Được hỏi: "có gì giống nhau và khác nhau xảy ra hay không?" phái đối nghịch cũng bác bỏ, vì phái 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? phái đối nghịch đồng ý, nói rằng: "Có thể nói như vậy," vì phái 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 phái 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" phái đối nghịch lại nói: "Chẳng phải bản ngã là người phái 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 chăng? 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 chăng?" 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 Phật (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 tiến 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 vị sự hiện diện của các hành vi như thế 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 chăng)?" 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. Ýtưởng 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 chăng?" Câu hỏi được đặt ra là: có phải điều này xuất hiện là do điều kia chăng? Nếu chúng ta sáng tạo ra người thực hiện những hành động, liệu có chăng một người sáng tạo "chung cuộc" tạo ra mọi sự chăng? 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 ắt hẳn phải có chủ thể thực hiện hành động đó, là đấng 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 ắt 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 (*diṭṭhivāda*) 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 chăng. 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 chăng?- 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 sanh thành người nữa, cũng như không coi tái sanh 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 đả 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) chăng?" 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. Dẫu 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 chăng?" 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], phàm tục hay ly tục. Về hiện trạng; "chư Thiên, nhân loại," v.v... về hiện trạng tái sanh; [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 cặp 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 bàn 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"ù 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 (*nāmakkhandha*). 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 thiền" (abbhantara-gato.) và thoát khỏi thiền"-- 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 thiền"có nghĩa là nhập vào sắc thái thể lý", và không thoát khỏi thiền 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 đâu". "Một bữa ăn được cung cấp liên tục, một việc cung cấp thực phẩm thường xuyên" ám chỉ ý nghĩa chúng ta phải bố 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: "Ở 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 ly 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 đấâng Phạm thiên v.v... Kẻ 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 ly 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, thoạt 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 (*Parihāni*) [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, Vajjiputtiyas, Sabbatthivadins và

một số khác như Mahasanghikas theo tin tưởng rằng vị A-la-hán cũng có thể hoại lìa (parihani) đức 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, dimunution) 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 vuột mất phần thưởng do cuộc đời Ẩn Sĩ mang lại bằng cách thối 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 Ẩn Sĩ đem lại, như Bậc A-la-hán, v.v... chẳng hạn. Theo quan điểm của phái đối nghịch, toàn bộ cácVị Ẩn 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 Đấng 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 thối chuyển (niềm tin) đã diễn ra. Có câu vấn nạn thứ ba, nói rằng: "Liệu vị đó có thối 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*) chăng?" 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 thiền thì thối 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 chủ tâm niệm thiền lại tỏ ra phân tâm (việc thối 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 thối chuyển hay hư hoại (niềm tin) lại diễn ra đan xen, như vậy thì việc giảm sút hay thối 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 thối 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 chăng?" 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)ï 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 thối 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 khố đổ vách, ông có bốn mươi vạn đồng Rupi, lại chỉ mất đi có một vạn trong số bốn mươi vạn đồng đó, thì thử hỏi người đó có bị vuột khỏi cảnh giàu sang phú quý của mình được chăng?" 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 vuột mất tình trạng giàu có do bốn mươi vạn đồng Rupi đem lại cho 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 vuột 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 Đấng 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 Đấng Dự Lưu lại có thể ly khai khỏi thánh đạo đượcHọ 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: Đấng 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 Đấng 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 chăng?" 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 đắc cấp và đắc nhanh. Trong khi đó những phương cách hành khó khăn và đắc 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 khử trừ khi những gì đã được khử trừ chăng?" 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 phược (yoga)"có nghĩa là lũ lụt và ô nhiễm của những ô nhiễm vậy. "Việc tích lũy những gì cần được tích luỹ." 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 luỹ những thói ái dục chăng? 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... đều 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 (*asñnī*). 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 câm 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 phàm 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 tưởng. "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 tưởng 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 Bậc 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 Bậc 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 Đấng 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 Bậc Bất Lai" v.v... ở đây (phái đối nghịch) đồng ý liên quan đến việc thể hiện thánh quả, Bậc Bất Lai thể hiện được. Nhưng đối với thánh quả của những người khác, phái đối nghịch (phái đối nghịch) không công nhận. Bậc 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 Bậc 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 Đấng Nhập Lưu và Bậc 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 Bậc Bất Lai, ông ta đã chấp nhận. Còn những điều khác phái đối nghịch đã bác bỏ. Về câu hỏi có cụm từ "Bậc 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: "Bậc 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" thoạt 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 Đấng 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 phàm 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 phàm, 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 phàm 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 phàm 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 phàm 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 (*saṃyoga*) (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" (*sabbamatthīti*).

"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 "vải," (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 "vải"; 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 tuý [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 (kế 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 họp 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 khắc 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 chăng? ý nghĩa ở đây là: Bạn đã chẳng nói là điều gì đó trong tương lại 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 thể 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 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 chăng?" Hình như bị bóng tối bao trùm tứ 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 chăng?" 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 thể bị bóng tối bao trùm tứ 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: Nhãn đã tồn tại trong quá khứ, có còn tồn tại chăng?[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 chăng?" 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 dâm đãng 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, sảng khoái 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 thể 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-khưu, 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 thuỷ (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, "Hồi tưởng 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 phủ 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 dầu 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; Majjhama, 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 năm trong vận luận (in metre)

[13] Đốivới 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 luật.

[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 (ayatanas), 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 thảy 18 giới. xin đọc Compendium trang 183 tt

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

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

[22] Xin đọc Tương Ưng 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 Quỉ Sự (Petavatthu), iv. 7, 3. xin đọc P. of.C., tr. 28 fn. 2

[31] tức là sanh về cõi Quãng 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 Ưng 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 Ưng 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 thế"

[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 Ưng 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 Ưng 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"âvacara,* nguyên văn, cõi được chứng kiến, hay là Thị kiến Chư Thiên.

[78] Một ngôn từ bậc thánh A-la-hán.

[79] *Apipativedh"âkuppo.*

[80] *Odhiso*

[81] *P. of C.,* tr. 81.

[82] *P. of C.,* tr. 76-7.

[83] *Trung Bộ Kinh (Majjhima), iii. 16 tt; Tương Ưng 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 thuỷ, 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, nghiễm 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 cẩm 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-

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