

THERAVĀDA  
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẶNG DIỆU PHÁP

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

Biên dịch Việt ngữ: *Tỳ Kheo Thiện Minh*

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

## Chương V

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

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

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

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

Điểm tranh luận về Giải Thoát kết thúc tại đây.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Điểm tranh luận về bảo đảm kết thúc tại đây.

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

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

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

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

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

## VI. Điểm tranh luận: Phạm tuệ hay tục trí (*sammantiñāṇa*). [16]

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

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

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

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

Điểm tranh luận về tục trí kết thúc tại đây.

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

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

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

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

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

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

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

## VIII. Điểm tranh luận: Hiểu biết Tương Lai.

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

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

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

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

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

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

### **IX. Điểm tranh luận: Trí hiện tại.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-ooOoo-

## Chương VI

### I. Điểm tranh luận: Định luật chắc chắn (*niyāma*). <sup>[35]</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### **VI. Điểm tranh luận: Không gian (*ākāsu*).**



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

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

Điểm tranh luận về Không Gian kết thúc tại đây.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Đến đây cũng kết thúc luôn chương VI.

-ooOoo-

## Chương VII

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vì có đoạn kinh như sau:

"Nhờ vào những gì ta bỏ thí trên đời này  
Người quá vắng được chia phần quả phúc" [72]

Quan điểm một số người, theo phái Rajagirikas và Siddhathikas cho là bỏ thí một chiếc áo cà sa, v.v... thực hiện trên cõi đời này, sẽ được quả phúc ở cả kiếp sau nữa. Liên quan đến quan điểm này Sakavadin hỏi: "Phải chăng điều được bỏ thí trên cõi đời này, được duy trì cả ở kiếp sau?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành. Còn nữa, khi đặt câu hỏi với phái đối nghịch về việc bỏ thí áo cà sa v.v... cũng vậy sao? (phái đối nghịch) bác bỏ, "Phải chăng, một tác thể cũng tác động đến người khác nữa chẳng?" Câu này có nghĩa là phải chăng một người nào đó cũng được hưởng quả những nghiệp do người khác thực hiện hay không? Trong khi đó họ chẳng thực hiện những tác nghiệp này. Khi được hỏi về điều này, phái đối nghịch bác bỏ, vì sợ đi ngược lại với những gì nói trong Kinh Phật. Trong câu, "Đối với người thực hiện bỏ thí" có nghĩa là được chứng kiến một người đang thực hiện việc bỏ thí. Ở điểm này nhờ việc chấp thuận của bỏ thí, họ nhận được quả phúc, ngay cả ở kiếp sau nữa. Chính vì vậy, quan điểm phái đối nghịch, tìm cách thiết lập không được chấp nhận, của bỏ thí vật chất ở trên đời này, không thể nuôi sống họ được tức là các nga quỹ (peta).

Đây cũng chính là phương pháp dùng để chứng minh những đoạn Kinh Phật còn lại.

Điểm tranh luận về Quả do bỏ thí đem lại ngay trên cõi đời này kết thúc tại đây.

## VII. Điểm tranh luận: Trái đất này và kết quả của nghiệp đem lại (*Pathavī kammavipāka*).

Nghiệp (hay hành động) con người nhằm hướng tới chiếm lãnh địa vị và quyền lực. Người ta nói rằng, việc cai trị của các vua chúa, quyền lực của các nhà cầm quyền, bao phủ trên quả đất này, và cũng có nghiệp (hành động) của con người dẫn tới, đạt đến việc thống trị và quyền lực. Chính vì thế có một số người, [100] tỷ như những người Andhakas cho rằng, quả đất này chính là thành quả của những nghiệp (hành động) như vậy.

Liên quan đến những điều này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng quả này là kết quả của nghiệp hay sao? Phái đối nghịch đồng ý tán thành. "Phải chăng quả đất này thuộc cảm thọ sáng khoái hay không? v.v... là câu hỏi được nêu lên bằng cách chứng tỏ bản chất kết quả của nghiệp.

Nhờ câu dẫn tả, "Phải chăng quả đất này có xúc hay sao?" v.v... xúc xét dưới góc độ những thành quả của nghiệp được chia thành cảm thọ sáng khoái, v.v... (Cảm thọ) và nhận thức v.v... lại liên kết với cảm thọ sáng khoái v.v... đang khi đó cảm thọ sáng khoái v.v... cộng với nhận thức v.v... toàn bộ những việc này mỗi sự kiện đều có nhân duyên riêng. Chúng gọi ra trước mắt một tâm quả được gọi là tăng trưởng. Ở đó cảm thọ v.v... xuất phát từ sự liên đới với các nghiệp (hành động) chính là lạc thọ. Một ước chiếm được điều này thể hiện thông qua khát vọng, lại là một thêm muốn cơ bản. Một câu hỏi được đặt ra- Phải chăng quả đất thực sự mang bản chất này hay không? Phái đối nghịch bác bỏ. Ý nghĩa của những thẩm tra gián tiếp này v.v... đã quá rõ ràng.

Đối với câu hỏi: "Phải chăng mọi người đều được chia sẻ những thành quả của nghiệp với người khác không? Phái đối nghịch cũng bác bỏ điều này vì chúng liên quan đến cảm thọ v.v... (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì những hình thức nổi lên tác nghiệp và quả đất này v.v... thì bất kỳ ai cũng có thể chia sẻ với nhau được v.v... . Trong vấn đề về những gì không chia sẻ được; Santisutta[73] được rút ra từ một học thuyết của phái đối nghịch và đã được chứng minh.

Còn liên quan đến câu hỏi: "Phải chăng mọi chúng sanh đều có thể thưởng thức được những gì tồn tại trên quả đất này chẳng?" phái đối nghịch bác bỏ, vì có những người không phụ thuộc vào quả đất này, phái đối nghịch đồng ý tán thành đối với những chúng sanh còn phải tùy thuộc vào quả đất này. Còn về câu hỏi "Phải chăng cũng có chúng sanh phải biến mất hoàn toàn khỏi quả đất này, mà không được hưởng thụ bất kỳ lợi ích do quả đất này đem lại?" phái đối nghịch đồng ý tán thành vì có chúng sanh đã phải biến mất hoàn toàn vào cõi vô hình.

Một điển đạt đã được nói lên, liên quan đến học thuyết của phái đối nghịch, chủ trương: "Không làm cạn kiệt thành quả của nghiệp đã phải kinh qua" Một số người chủ trương rằng có những chúng sanh phải bị hủy diệt hoàn toàn[74], mà không bị cạn kiệt (tức mất đi) thành quả của nghiệp (hay hành vi) họ đã trải qua. Tuy nhiên, học thuyết của những người Sakavadin chủ trương, thì con người ta không thể viên tịch mà không làm cạn kiệt toàn bộ kết quả của nghiệp (hay hành vi) họ đã trải qua, cũng đã

thực hiện khi có cơ hội diễn ra. Theo ý kiến của họ, quả đất này, chính là thành quả chung của những nghiệp (hay hành vi) tập thể, tức là kết quả đã được thực hiện. Điều cần được thuyết phục, đó là, một khi không làm cạn kiệt được những gì còn sót lại, như là thành của nghiệp, thì không thể nào có thể qua đi (hay bị huỷ diệt) hoàn toàn được. Cả phái đối nghịch cũng bác bỏ vì quan điểm của chính mình.

Với câu hỏi "Phải chăng quả đất này là thành quả của nghiệp (hành vi) của một con người làm vua trái đất này hay sao?" Phái đối nghịch bác bỏ, vì chủ trương có những tiếp xúc không được chia sẻ với ai cả v.v... (phái đối nghịch) đồng ý tán thành đối với những gì được chia sẻ mà thôi. Họ chủ trương, trái đất, đại dương, mặt trăng, mặt trời v.v.. là kết quả nghiệp chung của mọi chúng sanh.

[101] Trong câu diễn đạt "Nghiệp nhằm đạt đến quyền thống trị" Từ "quyền thống trị" ở đây có nghĩa là những tài sản lớn lao. "Quyền lực" bao hàm hành động, bắt toàn bộ chúng sanh dưới quyền thống trị của một người và chiếm quyền thống trị được hiểu, là mọi chúng sanh nên tôn thờ con người đó. Ở đây loại nghiệp này, có lợi do bởi thành tích của nghiệp đem lại, chứ không do bởi kết quả của các nghiệp đó. Chính vì thế bản chất thành quả nghiệp đó không được chia sẻ với bất kỳ chúng sanh nào cả.

Điểm tranh luận về quả đất này và kết quả của nghiệp đem lại.

### **VIII. Điểm tranh luận: Lão, tử và thành quả của nghiệp (*Jāramaraṇavipāka*).**

Có một số nghiệp dẫn đến già, và một số khác lại dẫn đến tử hay giảm tuổi thọ. Những nghiệp nào dẫn đến già, được gọi là suy tàn hay là già lão và những nghiệp nào, dẫn đến giảm tuổi thọ được gọi là tử. Giờ đây, vì tồn tại nghiệp, dẫn đến già lão và chết. Nên một số người, tỷ dụ như Andhakas lại có chủ trương, cho là tuổi già và chết, chính là kết quả của nghiệp đó mà thôi. Liên quan đến những điều này Sakavadin đặt câu hỏi, phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong câu hỏi ngược lại, cụm từ "không có đối tượng" có nghĩa là nếu những hiện trạng thể lý không có một đối tượng và nếu các hiện trạng vô hình đó cũng lại không có đối tượng nốt, do không có bất kỳ dấu hiệu tương quan giữa lão hóa và tử.

Với câu hỏi "Phải chăng già lão và chết, do những hiện trạng trí tuệ tồi tệ, dẫn đến kết quả các hiện trạng xấu, diễn ra trước đó chẳng?" phái đối nghịch bác bỏ, vì họ chủ trương lão hoá và tử, có thể là kết quả không được mong đợi. Chính vì lý do đó mà phái đối nghịch bác bỏ, cho là tình trạng lão hoá và tử, khi trí tuệ vẫn đang trong hiện trạng tốt chính là kết quả của những hiện trạng tốt trước đó. Mặt khác, (phái đối nghịch) không đồng ý tán thành ý kiến cho đó là kết quả của những hiện trạng tồi tệ trước đó.

Trong câu diễn đạt ý kiến "do cả những hiện trạng trí tuệ tốt cũng như xấu" đã được gộp lại một câu hỏi duy nhất. Hai hiện trạng này không thể diễn ra cùng một lúc. Có thể xuất hiện một dịp khiến ta cho rằng tình trạng lão hoá và tử, là những kết quả chưa được giải thích. Chính vì thế không còn câu hỏi nào được đưa ra về điều chưa được giải thích nữa.

Trong câu diễn giải "những gì dẫn đến điều tồi tệ"; ở đây "điều tồi tệ" được hiểu là "mang màu sắc không được tinh khiết." Việc chấm dứt cuộc sống", được hiểu là không còn khả năng kéo dài sự sống lâu hơn nữa." Về điểm này, xét dưới góc độ đạo đức, nghiệp xấu chính là nguyên nhân tạo ra diện mạo xấu xí, mà diện mạo này lại do chính nghiệp tạo ra. Tuy nhiên đây không phải là kết quả do sự khác biệt. Ngoài ra, nguyên nhân có thể diễn ra do trật tự thể lý tạo ra bị xáo trộn, v.v.. hoặc do thân xác bị huỷ hoại [102] mà ra. Chính vì vậy, Hành (hay tác nghiệp) dẫn đến hiện trạng tồi tệ hay kết thúc cuộc sống. v.v... lại do kết quả những nghiệp đó tạo ra. Điều còn lại tương tự như điều được nói đến ở trên.

Điểm tranh luận về lão, tử và quả của nghiệp kết thúc tại đây.

### **IX. Điểm tranh luận: Các hiện trạng trí tuệ thánh đạo và những Thánh quả từ đó mà ra (quả của Thánh nghiệp).**

Một số người, tỷ như những người Andhakas, chủ trương cho rằng, kết quả cuộc sống tu hành, chỉ nhằm để loại bỏ những thói nát trong cuộc sống; chẳng thực sự là những hiện trạng cũng như những đặc tính [75] thích hợp. Liên quan đến những vấn đề này, Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng quả của Thánh nghiệp không có hay sao?"

Trong trường hợp đó, bởi vì theo ý kiến riêng của mình, phải đối nghịch đồng ý tán thành. Trong câu diễn đạt: "Thánh quả của hiện trạng thánh đạo" được hiểu là kết quả hiện trạng thánh đạo cũng chính là Thánh Đạo, và Thánh quả chỉ nhằm mục đích loại bỏ những thói nát trong cuộc sống. Trong cụm từ "cuộc sống tu hành" được hiểu là một hạnh nghiệp của vị ẩn sĩ, hay là tên gọi của Thánh đạo. Như được nói đến như sau: "Thầy sẽ chỉ cho con thấy cuộc sống tu hành và những thánh quả từ đó mà ra." [76] Đây cũng là phương pháp liên quan đến phạm hạnh Brahman. Trong câu hỏi: "Phải chăng thánh quả của Đấng Nhập Lưu cũng tạo ra hậu quả hay sao?" v.v... (phái đối nghịch) khẳng định rằng những thành quả thánh đức không tạo ra thánh quả liên quan đến Thánh Đạo của Đấng Nhập Lưu v.v... đều tích lũy tái sanh. (Phái đối nghịch) bác bỏ vì thánh quả do bố thí đem lại mang tính giải thoát. v.v...

Điều gì coi như tạo ra được những tích lũy (tái sanh)? Khi nói về tích lũy ta hiểu ngay là kết quả. Điều khiến cho việc tích lũy này gia tăng được gọi là người tạo tích lũy tái sanh. Điều giảm thiểu được kết quả đó được gọi là nhân hủy bỏ tái sanh. Chính vì thế (phái đối nghịch) đồng ý tán thành và bác bỏ một cách thích hợp.

Phái đối nghịch nêu câu hỏi trở lại, "Những việc thiện được thực hiện có liên quan gì đến giác quan không, có tích lũy được thánh quả và hủy bỏ được tái sanh không?" v.v... Sakavadin khẳng định là có và rồi lại bác bỏ. Điều gì tạo việc thiện trần tục, đem lại thánh quả, loại bỏ hủy diệt được tái sanh cùng với chu kỳ (tồn tại) được tích lũy, chính là nhân thực hiện việc tích lũy (tái sanh) này. Điều tạo ra thánh quả, hủy bỏ và diệt tái sanh cùng với chu kỳ luân hồi, chính là người đã hủy bỏ được tái sanh. [103] Chính bằng cách này những gì tạo ra kết quả. Điều gì không đem lại thánh quả do chính lời Đức Phật nói: "Điều đó hủy hoại tái sanh." những gì Sakavadin khẳng định và bác bỏ nên được hiểu theo nghĩa này.

Diễn tranh luận về những hiện trạng trí tuệ thánh đức và những thánh quả từ đó mà ra kết thúc tại đây

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

"Vì mỗi kết quả của nghiệp, đều có tương quan qua lại với các kết quả nghiệp khác, v.v... nên một số người, tỹ như những người theo phái Andhakas chủ trương: kết quả nhất thiết chính là nguyên nhân tạo ra kết quả khác. [77] Liên quan đến vấn đề này Sakavadin nêu câu hỏi, phái đối nghịch lại đồng ý tán thành.

Trong câu "Phải chăng lại có loại kết quả thuộc dạng đó sao?" v.v... điều này được đặt thành vấn đề như sau: Theo quan điểm của bạn, phải chăng quả dẫn đến những hiện trạng tạo ra từ kết quả đó, cũng lại tạo ra những hiện trạng khác tương tự như vậy? Phái đối nghịch bác bỏ vì không thấy hiện trạng tạo kết quả như vậy diễn ra trong tương lai. Khi được hỏi lại một lần nữa, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, bởi vì nhờ thánh quả đó thì một số thánh quả khác rất có thể cũng sẽ xuất hiện. Nhưng nếu như vậy, thì kết quả tốt hay xấu, dứt khoát sẽ xảy ra, và đến lượt kết quả này lại có thể tạo ra kết quả khác; như vậy sẽ diễn ra hàng loạt những chuỗi thánh quả vô tận và không bao giờ kết thúc. Khi được hỏi lại, phái đối nghịch bác bỏ vì sợ đi ngược lại với lý thuyết (phái đối nghịch) đang chủ trương. Còn đối với câu hỏi, "kết quả thì sao?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ, vì nghĩ rằng, nếu qua so sánh từ "kết quả" và "hiện trạng tạo kết quả đó" là đồng nhất, thì những hiện trạng tạo kết quả tốt và xấu kể cả kết quả chưa được sanh ra sẽ đồng nhất với nhau.

Trong câu hỏi: "Phải chăng kết quả là nhân tạo kết quả khác đồng nhất với nhau chẳng?" vấn đề là: "Phái đối nghịch coi bất kỳ điều gì trong số bốn nhóm [78] tâm linh đó như là thành quả tạo ra ba nhóm khác là quả rõ ràng có tương quan qua lại lẫn nhau trong từng thời điểm một. [79] Khi được hỏi: Phải chăng "kết quả" và "nhân" có cùng một nội dung và nguồn gốc chẳng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành: "Vâng đúng vậy" Thế rồi đề thuyết phục phái đối nghịch Sakavadin nói như sau: Vì bạn đã chứng tỏ được sự tồn tại của "kết quả" và "nhân" nơi bốn nhóm tâm linh trong cùng một thời điểm, kết quả tiếp theo những thành quả đó sẽ xảy ra đồng thời với nhau, v.v...

[104] Phái đối nghịch bác bỏ, điều có liên quan đến hiện trạng tạo ra những hiện trạng tạo thành kết quả, được cho là tốt hay xấu. Phải chăng một hiện trạng như vậy, trong trường hợp là hiện trạng tâm linh xấu cũng là kết quả của điều đó hay sao? Theo bạn điều này có nghĩa là "kết quả và nhân đồng nhất với nhau chẳng?" điều tiếp theo xảy ra là kết quả một hiện trạng xấu cũng là thành quả xấu hay sao? Chính vì kết quả đồng nhất với nhân.

Trong câu: "Nhờ đặc tính có qua có lại" như đã được đề cập đến như là phương cách duy nhất tạo tương quan lẫn nhau. Chính vì thế bốn "nguyên tố (uẩn) lớn" (mahabutani) cũng có tương quan qua lại với nhau, nhưng không phải như vậy đối với những "thành quả" và những nhân tạo ra nhân khác."

Điểm tranh luận về Thánh Quả cũng tạo ra Thánh Quả khác, kết thúc tại đây.

Đến đây chương VII cũng được kết thúc.

-ooOoo-

---

[1] Vimutti (giải thoát – emancipation)

[2] Vipassana (thiền quán – insight)

[3] *P. of C.* tr. 173.

[4] Nt.

[5] *Nippariyayena*

[6] *P. of C.*, tr. 173.

[7] Asekha

[8] *Gotrabha*

[9] *P of C.* tr. 175

[10] Nt., tr. 176.

[11] Nt.

[12] *P of C.* tr. 177

[13] Nt., tr. 177, fn. 4

[14] (=Vô ngại giải đạo (patisambhida)) xin đọc *P of C.* phụ lục 4 tt.

[15] *Nirutti*.

[16] Sammutti

[17] *P. of C.* tr. 181.

[18] Có nghĩa là "chúng ta không thể tạo ra được một đối tượng tinh thần của hơn một sự kiện cùng một lúc, ngay lập tức." xin đọc *P. of C.*, fn. 3

[19] Xin đọc bản dịch *P of C.*, tr. 183.

[20] Đối với căn (mula) và chính từ đồng nghĩa xin đọc Yamaka. i. tr. 13

[21] Karanam

[22] Hetu

[23] Nidanam

[24] sambhavo

[25] pabhavo



- [26] Samutthanam
- [27] aharo
- [28] arammanam
- [29] paccayo
- [30] Samudaya
- [31] =Patna. Digha ii, 87-88; *Dialogues* ii, 92
- [32] Xin đọc *P. of C.*, tr. 183.
- [33] Codana
- [34] xin xem *P. of C.*, tr. 184.
- [35] Xin xem ở trên V. iv.
- [36] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* I. 122. Xin xem Tương Ứng Bộ (Samyutta) iii, 225.
- [37] Để dịch xin đọc *P. of C.* tr. 185.
- [38] xin đọc *P. of C.*, tr. 186 fn. 1
- [39] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* hay *Anagatathanam* . xin đọc *Nipata đoạn 318*
- [40] I.C. điều bảo đảm theo hương sai lạc"
- [41] Tương Ứng Bộ (Samyutta) ii, 25
- [42] Xin đọc, bài dịch trong *P. of C.*, tr. 186.
- [43] "hiếu theo nghĩa hữu thể là có thực vĩnh cửu, kiên định không thỉnh thoảng cơ hội
- [44] (Phân Biệt Du Già Luận (Vibhanga), Paccayakara-vibhanga, tr. 135-192. xin đọc bản dịch, *P. of C.* tr. 187, fn. 2.
- [45] Tương Ứng Bộ (Samyutta) ii 25; xin xem *P of C.* tr. 187.
- [46] Tương Ứng Bộ (Samyutta) v. 430
- [47] Hay là, điều chân thật: vatthu. (sự kiện)
- [48] *Lakkhana-saccam* là một khẳng định về những đặc điểm của một vatthusaccam (sự kiện thành kiếp) *P. of C.*, tr. 188, fn. 4.
- [49] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* ii, tr. 184, trong kinh văn đọc là *aneja*
- [50] Cho Bản dịch, xin đọc *P. of C.*, tr. 189
- [51] Cho bản dịch, xin đọc *P. of C.* 190-91
- [52] Kasin"ugghatim, chỉ liên quan đến qui trình nhập thiền Jhàna mà thôi (là hư không chế định).
- [53] Ajata. xin đọc Crit. tự Điển Pali – Ed.
- [54] *P. of C.*, tr. 192
- [55] *P. of C.*, tr. 193

[56] nt. tr. 194.

[57] Commy, đọc cách chính xác từ Sangaha, thay vì Sangahita- như ghi trong cuốn P.T.S. text.

[58] Dhamma, dhammehi, từ này dùng thay cho cả cả đồ vật có thể cảm nhận được và đồ vật chỉ là hiện tượng tâm linh., P of C., tr. 195.- Ed.

[59] E.g., *Dhammasangani*, 1. v.v...

[60] *P. of C.*, tr. 196

[61] như đã đưa ra trong P. of C., trang 196 fn. 3 ta nên đọc lại là annen"ev atthena (như trong bản dịch tiếng Anh.) chứ không phải là anne va sabbe va, câu này không có nghĩa gì cả.

[62] vừa có nghĩa là bố thí lẫn của bố thí và tính rộng rãi.

[63] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara), iv. 236; *P of C.* tr. 199

[64] Nt. 246; P. of C., tr. 199-200

[65] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara). iv. 236; xin xem Cit, i. 107; ii 85, 203; Digha iii. 259; P. of C. tr. 198.

[66] bản dịch xin đọc P. of C. tr. 198

[67] Tương Ứng Bộ (Samyutta) i. 33; xin đọc *P of C.* tr. 202

[68] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) ii, 54; xin đọc *P. of C.*, tr. 202-3

[69] *Dhammasangani*, § 1 tt.

[70] Bhavanga (= bhavangya) – Ed.

[71] *P. of C.*, tr. 201, fn 4

[72] Khuddakapatha (P.T.S.) VI (vii)

[73] Chúng tôi không lẫn ra dấu vết Kinh này. đây là một tên cho Khuddakapatha VIII ?- Ed

[74] Parinibbavanti (chết đi)

[75] Pháp tâm sở (Citta-cetasika dhamma)

[76] *Samyutta* v, 25; xin đọc bản dịch *P of C.*, tr. 208.

[77] Xin đọc *P. of C.*, tr. 209

[78] Khandhas

[79] xin đọc *P. of C.*, tr. 210

-ooOoo-

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

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