THERAVĀDA
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẠNG DIỆU PHÁP

Chú Giải
THUYẾT LUẬN SỰ
(Kathāvatthuppakarana-Atthakathā)

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

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

Chương VIII

I. Điểm tranh luận: Các cảnh giới tái sanh *(gati)* (đa dạng). [1]

Một số người, tỷ như những người theo phái Andhakas và phái Uttapathakas chủ trương rằng các A-tu-la (Asuras) hợp thành cõi tái sanh thứ sáu. Liên quan đến vấn đề này, Sakavadin nêu lên câu hỏi, phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để đối lại điểm này bởi vì trong bài Thuyết Pháp Xuống Tóc[2] đề cập đến năm cảnh giới tái sanh: "Hỡi Xá-lợi-phất (Sariputta), hiện có năm cảnh giới... " Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng có năm cảnh giới?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì sợ phải đi ngược lại với đoạn Kinh Phật trên. Liên quan đến vấn đề, nên Sakavadin không đồng ý cho rằng có tới sáu cảnh giới như vậy.

Phải chăng, thực sự đã có một nhóm các A-tu-la (Asuras) thoát khỏi bốn cảnh khổ? Nhưng điều này không nhằm tạo thành một cõi riêng biệt. Tại sao vậy? Vì không thấy tồn tại bất kỳ một cõi riêng biệt nào cả. Các A-tu-la (Asuras) *Kālakañjaka* được hiểu là thuộc nhóm các Quỉ Đói (peta). Còn một nhóm A-tu-la (Asuras) khác -- tức là nhóm Vepaciti -- lại được coi như thuộc nhóm các Chư Thiên. Chính vì thế không thấy tồn tại một cõi riêng biệt nào cả (cõi thứ sáu).

Giờ đây để minh chứng ý nghĩa này một câu hỏi, "Phải chăng nhóm A-tu-la *Kālakañjaka* (lại không có cõi riêng nào dành cho họ)?" v.v... được bắt đầu nêu lên. Nếu như vậy "có hình dáng giống nhau" nên hiểu là họ có dáng vẻ bề ngoài luôn giống nhau. "Thật ghê tởm" nên hiểu là xấu xí, dễ sợ. "Những thú vui giống nhau" có nghĩa là họ đều hưởng những lạc thú nhục dục giống nhau. "Cùng có chất dinh dưỡng giống nhau" có nghĩa là nước mũi chảy, máu mủ ở vết thương, v.v... đều giống nhau cả. "Có độ dài tuổi thọ giống nhau" có nghĩa là tuổi thọ tối đa của họ cũng tương tự như nhau. Họ thực hiện hôn nhân cùng nhóm (họ hàng với nhau) nghĩa là có thể cưới cô gái cũng như rẫy bỏ cô ta cho dù đã tổ chức cưới hỏi đàng hoàng. "Giống nhau ở "hình dạng vẻ đẹp bên ngoài", có nghĩa là có dáng vẻ bên ngoài đẹp, dễ coi, xinh xắn và hấp dẫn. "Có sở thích giống nhau" có nghĩa là họ có chung năm loại thú vui dâm ô giác quan giống nhau. "Giống nhau cả ở chế độ ăn uống." có nghĩa là họ sử dụng đồ ăn giống nhau v.v... những điều còn lại cũng tương tự như đã giải thích ở trên.

"Phải chăng không tồn tại một nhóm A-tu-la (Asuras) nào nữa?"- Điều này được đề cập đến để chứng minh một nhóm A-tu-la (Asuras) đã và đang tồn tại. Nhưng vì không có một cõi dành riêng cho nhóm này, số mệnh khả dĩ đã được thành lập.

Điểm tranh luận bàn về những số mệnh đa dạng kết thúc tại đây.

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

[106] Vì giải thích bất cẩn đoạn Kinh Phật sau -- "*Thực thể hoàn hảo tồn tại trong khoảng khắc (không gian và thời gian)*[3]- một số người, tỷ như giáo phái Pubbaseliyas và Sammitiyas, chủ trương quan điểm

cho là "có tồn tại khoảng khắc chuyển tiếp trong đó các hữu thể có Thiên Kiến, nhưng không đầy đủ, hoặc giả hữu thể đó khả năng tiềm tàng[4] thường, nhưng không đủ mạnh, phải kiên trì chờ đợi tái đầu thai vào cha mẹ trong khoảng thời gian hơn kém một vài tuần. Liên quan đến vấn đề này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng có sự việc này xảy ra hay sao?" v.v... Phái đối nghịch đã đồng ý tán thành, vì kiên định với quan điểm đã chủ trương.

Rồi để cố thuyết phục (phái đối nghịch) với lời tuyên bố của Đức Thế Tôn, cho là chỉ có ba cõi tái sanh (bhava) mà thôi, Sakavadin nêu câu hỏi: "Dục hữu[5] có tồn tại không?" v.v... Ở đây ta nên hiểu ý nghĩa như sau: Giả sử như có một hiện trạng được coi là hiện trạng tái sanh trung gian như vậy, dứt khoát phải tồn tại "năm phương cách tái sanh (bhava)" v.v... được coi như là Dục hữu. v.v... Xin để chúng tôi hỏi bạn (phái đối nghịch) một câu: "Phải chăng bạn đã xác định được hiện trạng trung gian đó chính là Dục hữu, hay Sắc hữu[6], hoặc giả là Kiếp Vô Sắc Giới ?"phái đối nghịch bác bỏ toàn bộ những sự kiện này. Vì phái đối nghịch không chấp nhận tồn tại bất kỳ sự kiện nào như vậy.

Trong câu diễn giải "... thuộc bất kỳ Dục hữu nào... " v.v... đã xảy ra để nhằm thuyết phục phái đối nghịch cho rằng, giả như có tồn tại một Trung hữu như vậy. Sự kiện này ắt phải xảy ra những hiện trạng tái sanh. Giống như một khoảng thời gian phân chia giữa hai khoảng khắc đó. Phái đối nghịch nhất định không chấp nhận những điều như vậy, nên đã bác bỏ toàn bộ những vấn đề này. Như vậy phái đối nghịch bác bỏ "thực tại" do Sakavadin chủ trương, chỉ đơn giản vì quan điểm (phái đối nghịch) chủ trương, nhưng không ăn nhập gì với giáo lý cả.

Vì (hiện trạng tái sanh chuyển tiếp) này không bao gồm cả những hiện trạng tái sanh đã được khẳng định ở trên, trong câu diễn giải "có hai mươi lăm phương thức hiện hữu" được đưa ra để thuyết phục phái đối nghịch, cho là chắc còn tồn tại điều gì đó hơn hẳn những hiện trạng đã đề cập đến ở trên, (phái đối nghịch) đã đồng ý tán thành. Trong câu diễn giải: "Liệu có nghiệp dẫn đến hiện trạng này không?" đây là câu hỏi được đặt ra để thuyết phục phái đối nghịch. Giả như thực sự còn tồn tại một hiện trạng hiện hữu như vậy, ắt hẳn phải có nghiệp dẫn đến hiện trạng đó, giống như đã có những nghiệp dẫn đến kiếp sống. Như Thế Tôn (tl. Đức Phật) đã chỉ rõ, sau khi ngài đã phân tích những điểm này. Nhưng theo ý kiến của phái đối nghịch, chẳng tồn tại bất kỳ nghiệp nào rõ ràng cả và bởi vì họ chủ trương, rằng con người ta được tái sanh ở một hiện trạng hiện hữu chuyển tiếp nào đó, hoàn toàn thông qua nghiệp khiến con người đó phải tái sanh nơi nhiều cõi khác nhau, chính vì thế phái đối nghịch bác bỏ cho rằng: "Chẳng có hiện trạng nào như vậy cả."

Khi được hỏi: "Phải chăng chúng sanh, phải tái sanh nơi cõi trung hữu đó chăng?"[107] phái đối nghịch bác bỏ vì, theo ý phái đối nghịch hạng chúng sanh đó ám chỉ những người đã tiến tới Dục giới và Sắc giới. Cũng vậy khi được hỏi: "Phải chăng chúng sanh được tái sanh như vậy sao?" v.v... phái đối nghịch lại bác bỏ, vì phái đối nghịch không chấp nhận hiện trạng sinh, lão và tử xuất hiện nơi hiện trạng đó, hay hiện trạng diệt và tái tục sinh.

Khi được hỏi, "Phải chăng đặc tính thể lý của chúng sanh đã tạo ra như vậy chăng?. v.v... " (phái đối nghịch) lại bác bỏ, vì (phái đối nghịch) cho rằng khi chúng sanh đã tiến gần đến một hiện trạng trung gian như vậy thì chúng sanh chẳng còn bất kỳ thuộc tính nào cả, và đặc tính thể lý của chúng sanh như: cảm thọ và những điều tương tự như vậy đã không còn thô thiển như nhiều chúng sanh khác. Và chính vì lý do này việc (phái đối nghịch) bác bỏ liên quan đến "năm phương cách hiện hữu" nên được hiểu theo nghĩa này.

Giờ đây liên quan đến qui trình tồn tại của hữu thể theo như trong câu hỏi: "Phải chăng Dục giới chính là số mệnh không?" v.v... Trong trường hợp này nên được hiểu như sau: Giả như đối với bạn có tồn tại hiện trạng Trung hữu như vậy thì đó phải là số mệnh, vì thực chất đã tồn tại một cách phân loại tái sanh như vậy v.v... trong Dục giới, v.v... Hoặc giả, nếu chẳng tồn tại sự phân loại như vậy thì không thể tồn tại một số mệnh chuyển tiếp như vậy đâu. Trong trường hợp như vậy thì sắc thái hữu thể cách này hay cách khác đều giống nhau cả, với cách phân loại trong mỗi hữu thể đó, chứ chẳng phải nơi Trung hữu, ở đây đâu là lý do sự khác biệt này? Tuy nhiên, phái đối nghịch, vì đã chủ trương quan điểm của riêng mình, nên nơi này nơi khác (phái đối nghịch) đều đồng ý tán thành rồi lại bác bỏ.

Khi được hỏi: "Phải chăng vẫn tồn tại hiện trạng hiện hữu chuyển tiếp nào đó nơi bất kỳ chúng sanh nào chăng?" phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) chẳng chấp nhận bất kỳ hiện trạng Trung hữu nào đối với chúng sanh tiến tới được, hoặc là địa ngục, hay cõi vô tưởng hay cả cõi vô sắc giới nữa. Chính vì lý do này (phái đối nghịch) đồng ý bằng phương pháp ngược lại.

Trong câu diễn giải "vì có hiện trạng trung gian (hay chuyển tiếp)" ngoại v.v... được đề cập để chứng tỏ những chúng sanh đó, sau khi đã phân biệt được các hiện trạng đó, vì họ mà phái đối nghịch đã không chấp nhận một hiện trạng tái sanh trung gian (hay chuyển tiếp) như vậy. Toàn bộ những vấn đề này nên được hiểu theo những gì đã ghi trong kinh văn cùng với những chứng minh có trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về hiện trạng trung gian (hay chuyển tiếp) kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Những khoái cảm thọ quan (*Kāmaguṇā*). [7]

Trong trường hợp này theo như quan điểm Sakavadin chủ trương, "Dục (*kāma*)" có thể thay thế bằng "những đối tượng của giác quan," "điều ô nhiễm phàm tục" và "cõi Dục (*Kāmabhava*)". "Từ đầu tiên "dục vọng" có nghĩa là bị khoái cảm, thèm khát; thành tố (uẩn) [108] ở đây có nghĩa là bị thèm khát, hay chỉ đơn giản là "thèm khát" mà thôi. Nhưng trong từ cuối cùng *Kāma* có nghĩa là "Dục lạc" hay là "ở đó các đối tượng giác quan đang xuất hiện". "Ô nhiễm (uẩn)" ở đây luôn được hiểu là đang tồn tại tuyệt đối. Không phải là thực thể tồn tại cụ thể, không có thực.[8]

Nhưng do lời của Đức Phật: *"Hỡi chư vị Tỳ-khưu, có năm loại khoái lạc giác quan"*[9] Quan điểm của phái đối nghịch là "Dục giới (*kāma*)" có nghĩa là chỉ có năm loại khoái lạc giác quan mà thôi.

Như vậy, để giảng giải cho những người theo phái Pabbaseliyas hiện nay, đang chủ trương có nhiều loại "Dục" giác quan. Sakavadin đã nêu lên câu hỏi: "Chỉ có năm loại hay sao?" Vì đã chủ trương như vậy nên phái đối nghịch đồng ý tán thành. "Chẳng phải vậy sao?" v.v... đã được nói lên để chứng tỏ sự ô nhiễm và những dục vọng trần tục. Trong trường hợp đó "buộc vào với" có nghĩa là bị gom chung lại với những khoái lạc giác quan như là đối tượng vậy. Trong câu diễn giải "Không thể cho rằng (nơi cõi nghiệp chướng) chỉ tồn tại có năm (khoái lạc giác quan), năm khoái lạc giác quan được gọi là cõi nghiệp chướng, có thói ước vọng[10] tồn tại ở đó. v.v... trói buộc vào đó "Dục" bao gồm có "Dục mục sau này (tức là dục vọng) được hiểu là những điều ô nhiễm v.v... ... được thèm khát ước ao. "Dục" cũng có nghĩa là "dục vọng + thành tố (uẩn) được biết dưới dạng ước muốn." Trong câu "mắt trần tục" v.v... được nói đến để chứng tỏ cho thấy đối tượng của dục vọng. Trong trường hợp đó phái đối nghịch không bác bỏ sáu cơ quan giác quan như là những đối tượng dục vọng cùng tồn tại với kiếp sống nghiệp chướng, nhưng còn nữa, khi được hỏi lại: "Hoặc giả là trí tuệ sao?" Phái đối nghịch suy nghĩ công việc thâm sâu là siêu nhiên của trí tuệ, và đồng ý cho rằng kiếp sống, không cùng tồn tại với nghiệp. Nhưng vì trí tuệ tồn tại trong toàn bộ những cõi vừa kể trên lại cùng tồn tại với nghiệp, thế nên Sakavadin bác bỏ phái đối nghịch bằng cách đưa ra đoạn Kinh Phật này.

"Những khoái lạc giác quan" v.v... được nói đến ở đây để chứng tỏ lãnh vực nghiệp của kiếp người. Nhưng vì lãnh vực này, thường không được cho là chỉ các cảm giác, giác quan chung qui chỉ là cõi người, thế nên phái đối nghịch đã bác bỏ: "không phải như vậy."

"Tác nghiệp có dẫn đến nghiệp không?" và toàn bộ điều còn lại được hỏi lại để minh chứng cho là chỉ riêng có những cảm giác dục vọng giác quan không có nghĩa là kiếp người chỉ gồm toàn thành tố (uẩn) nghiệp mà thôi. Cũng có nghiệp dẫn đến cõi người được gọi là thành tố (uẩn) nghiệp, và cũng có các chúng sanh tiến lại được các cõi nghiệp đó. [109] Những ai được được sinh ra, lớn lên, già đi, rồi chết, tan biến, được tái sanh trong các cõi đó. Nhưng chẳng phải nơi những khoái cảm thọ quan (thuần tuý).

Điểm tranh luận về những cảm khoái giác quan kết thúc tại đây.

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

Vì chỉ có lời Đức Phật phán rằng: "*Hỡi Chư vị Tỳ-khưu, có năm điều cảm khoái giác quan tạo ra dục lạc*"[11] Một số người, tỷ như phái Phubbaseliyas chủ trương rằng năm loại đối tượng giác quan, giống như đối tượng hữu hình, v.v... cấu tạo thành những dục vọng giác quan. Để chứng tỏ chỉ những "điều ô nhiễm" đó đã thực sự tạo thành dục lạc, Sakavadin đặt câu hỏi: "Chỉ có năm (đói tượng) thôi sao?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Ý nghĩa những điều còn lại đã quá rõ.

Điểm tranh luận về các dục vọng giác quan kết thúc tại đây.

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

Một số người, tỷ dụ như phái Andhakas chủ trương rằng, nguyên tố (uẩn) Sắc Giới (element) tuyệt đối chỉ gồm những đặc tính thể lý mà thôi. Liên quan quan điểm này Sakadavin đặt câu hỏi: "Phải chăng chỉ có đặc tính thể lý thôi sao?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì các Sắc pháp bao gồm toàn bộ cõi người, và cõi Sắc giới. Chính vì thế để thuyết phục phái đối nghịch trên cơ sở đó Sakavadin đặt câu hỏi: "Sắc pháp có phải chỉ cõi trú hay không?" v.v... toàn bộ những vấn đề coi như đã được giải thích trong điểm tranh luận bàn về "các khoái cảm thọ quan"[12]

Khi được hỏi lại: "Phải chăng nghiệp cũng đồng nhất với Sắc giới?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) coi điều đó đi ngược lại với ba điều đã được chấp nhận thuộc cõi người. Khi bị thúc, phái đối nghịch bác bỏ vì điều này lại đúng theo quan điểm của (phái đối nghịch). Nhưng rõ ràng thực sự đã là như vậy. Chúng ta có thể đạt đến hai cõi tồn tại cùng một lúc? Chính vì thế Sakavadin lại hỏi phái đối nghịch thêm: Hay phải chăng cùng với kiếp người?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ, vì chúng ta không thể đạt đến hai cõi tồn tại cùng một lúc được.

Điểm tranh luận về thành tố (uẩn) Sắc Giới kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Vô Sắc Giới cũng vậy.

Ở đây ta nên hiểu ý nghĩa bằng cùng một phương pháp nêu trên.

Tuy nhiên, liên quan đến những vật thể vô hình, ta có được một số chỉ dẫn bằng cách cứu xét một số khái niệm vô hình như. -- "Cảm thọ"- và chúng ta đặt câu hỏi xem khái niệm đó có thuộc kiếp sống con người hay không, v.v... Ở đây [110] ta nên hiểu ý nghĩa như sau: Phải chăng cảm thọ v.v... được coi như là những vật vô hình, phải chăng cảm thọ đó có thuộc (kiếp người) lãnh vực cuộc sống hay không?

Điều còn lại nên được hiểu như đã được giải thích ở trên.

Điểm tranh luận về thành tố (uẩn) Vô Sắc Giới kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Xứ nơi cõi Sắc Giới. (*rūpadhātuyā-āyatana*) [13]

Đánh giá theo Đoạn Kinh Phật sau: -- *Do tuệ giác phát sinh hình thái Sắc Giới, cùng với toàn bộ những phần tử chính cũng như phụ hoàn chỉnh, không thiếu bất kỳ cơ quan nào.*[14]- một số người, tỷ như phái Andhakas và Sammitiyas lại hình dung cho là những nhóm người thuộc Cõi Phạm Thiên cũng như một số còn lại cũng có được khứu giác (cảm thọ mùi vị) vị giác (cảm thọ mùi vị), và xúc giác. Họ còn cho, là những người đang hiện diện, tại những cõi Sắc Giới vẫn có sáu xứ (*āyatana*) như con người bình thường. Liên quan đến những vấn đề này Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng toàn bộ những người (thuộc cõi Phạm Thiên) này đều có sáu xứ (*āyatana*) như ta chăng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì phái đối nghịch chủ trương quan điểm đó.

Sau đó, để chống lại quan niệm của phái đối nghịch, liên quan đến cơ quan giác quan không thuộc lãnh vực này. "Phải chăng khứu giác (tỷ xứ) có tồn tại ở cõi (phạn Thiên) đó chăng?" v.v... được bắt đầu. Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì theo (phái đối nghịch), mùi v.v... là vật thể đối tượng của mùi và đối tượng tâm linh. Khi được hỏi thêm về những đối tượng có mùi vị. v.v... phái đối nghịch không chấp nhận các đối tượng tương ứng thuộc phạm vi khứu giác và các giác quan còn lại. Chính vì thế phái đối nghịch bác bỏ, và từ chối không chấp nhận các lãnh vực đó.

Bằng phương pháp này, ta nên hiểu ý nghĩa theo phương pháp vừa nêu trên, cả trên lãnh vực tra cứu ngược lại và trong những vấn đề có liên quan tới.

"Phải chăng khứu giác cũng tồn tại chăng?" Liệu mùi, vẫn tồn tại? Liệu khứ giác có nhận ra được mùi chăng?" Những câu hỏi này, đã được nêu lên, vì có liên quan đến một số Tiên sư có quan điểm đối nghịch lại. Chúng ta nghe nói, những người thuộc cõi Phạm thiên, cũng có đầy đủ sáu giác quan như chúng ta và mỗi giác quan lại có nhiệm vụ riêng. "Họ cũng cho là mùi thơm, v.v... có thể ngửi được, nếm thấy và sờ mó được với giác quan khứu giác. v.v... liên quan đến quan điểm này phái đối nghịch

đồng ý tán thành: "Vâng, đúng vậy" nhưng khi được hỏi lại: "Nhưng mùi, vị có tồn tại không?" v.v... vì không thể chứng minh được mùi, vị tồn tại như thế nào, phái đối nghịch liền bác bỏ.

Điểm tranh luận về các giác quan nơi Cõi Sắc Giới đến đây là hết.

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

Chính vì Đức Thế Tôn phán rằng: "*Bởi nơi đâu có ý thức, liền xuất hiện danh-sắc*[15] Một số người, tỷ dụ như phái Andhakas chủ trương rằng, ngay ở cõi Vô Sắc Giới, cũng vẫn có vật chất thuộc dạng tinh tế, nguyên chất. tách biệt khỏi thể chất thô sơ." Liên quan đến vấn đề này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng có sắc pháp (nơi cõi Vô Sắc Giới hay không?" v.v... phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại đã rõ ràng.

Điểm tranh luận về vật chất nơi cõi Vô Sắc Giới đến đây là kết thúc.

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

Một số người, tỷ như phái Mahimsakas và Sammitiyas cho rằng, những hành vi thể xác và tiếng nói "theo nguyên nghĩa cũng là những phẩm chất sắc pháp, được coi là cách liệt kê thể lý và tiếng nói. Thực chất là tốt nếu xét theo góc độ đạo đức và xấu nếu xét dưới góc độ xấu.[16] Liên quan đến những điều này Sakavadin đặt câu hỏi: "Nếu diễn tiến trình từ những tâm thiện thì thành thiện phải không?" v.v... Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi "Phải chăng có đối tượng tâm linh trong đó không?" v.v... được tiến hành khảo sát để thuyết phục phái đối nghịch như sau: Nếu điều đó xuất phát từ tâm thiện, thì phải có đối tượng tâm linh trong đó và gồm những thuộc tính tâm linh; liệu sắc hành động có toàn bộ những đặc tính tâm linh đó hay không? Phái đối nghịch bác bỏ. Trong trường hợp này "đoán trước" và "nhắm đến" cũng có nghĩa tương đương với mong muốn.[17] Hành động trước, được gọi như vậy, là vì nó ám chỉ nỗ lực[18] của ý tưởng tốt; trong khi đó hành động thứ hai, được coi như là nỗ lực bền bỉ. Nhưng mặt khác, trong cảm thọ, nhận thức và mong muốn, niềm tin và điều còn lại, được thực hiện do tâm thiện từ cảm thọ và điều còn lại, nỗ lực đoán trước và nhắm đến có đạt được, không không xuất phát từ mong muốn. Tại sao vậy? Cần hiểu là một trong hai kiểu mong muốn [112] đã không xuất hiện, còn mong muốn khác đó là thính giác đã trở thành quá quen thuộc. Trong câu diễn đạt: "Cõi hữu hình" và điều còn lại, trước tiên, "Phải chăng toàn bộ điều đó là tốt xét dưới góc độ đạo đức" được đặt thành vấn đề để chứng tỏ đến từng chi tiết một cách ngắn gọn.

Trong cách ứng dụng điều còn lại "liệu tiếng nói có phát xuất từ tâm bất thiện không?" v.v ... với toàn bộ những điều bổ sung sau đó, nên hiểu theo kinh văn. Ở đây "vật chất dơ bẩn" được hiểu là tinh dịch.

Điều đoạn Kinh Phật dùng để chứng minh đương nhiên mang ý nghĩa rất rõ ràng.

Điểm tranh luận về vật chất như là hành vi đạo đức được kết thúc tại đây.

X. Điểm tranh luận: Mạng quyền (*Jivitindriya*) [19]

"Một số người, tỷ như phái Pubbaseliyas và Sammitiyas cho rằng, vì mạng quyền là một sự kiện vô hình khác hẳn với tâm,[20] chính vì thế mạng quyền không phải là sắc pháp.[21] Liên quan đến vấn đề này, Sakavadin nêu lên câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng không có bất kỳ điều gì như vậy, như" một sự sống riêng nơi các sắc pháp?" Phái đối nghịch bác bỏ, vì phái đối nghịch công nhận hiện tượng vật chất, chính là những thành quả, và điều còn lại cũng giống như (lấy ví dụ) những cây leo, nhiên liệu v.v... xét về tính liên tục vẫn có cách để tiếp tục phát triển, sống động, tồn tại, duy trì, tiến tới và được giữ gìn bảo vệ. Chính vì ly đó, phái đối nghịch đồng ý tán thành với câu hỏi: Có điều gì chăng?" v.v...

Đối với câu hỏi : "Có tồn tại sự sống vô sắc không?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì (đối thủ) chấp nhận rằng sinh lực vẫn tồn tại liên tục, tách biệt hẳn với ý thức nơi những hiện tượng vô sắc.

Đối với câu hỏi: "Phải chăng tuổi thọ của ta, một hiện tượng vật chất lại đồng nhất với sinh lực siêu hình chăng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) chấp nhận cho rằng nơi sắc pháp vẫn tồn tại những điều kiện tâm linh, mang đặc tính sắc pháp hoặc cũng mang đặc tính tâm linh, đồng thời toàn bộ những điều kiện này giúp sự sống tách biệt hẳn với ý thức.

Đối với những vấn đề liên quan đến "Một người nào đó rơi vào tình trạng hôn mê bất động thì sao?[22] Liên quan đến sự sống khi nhập thiền thì sao? Phái đối nghịch vừa bác bỏ lại vừa đồng ý tán thành. Sakavadin [113] không đồng ý chấp nhận như vậy, nói rằng: "Nếu như" v.v... để có thể thuyết phục cho rằng, nếu sự sống không tồn tại một cách vô hình và liên tục, thì (cái không tồn tại) đó phải là đặc tính thể chất của sự sống mà thôi.

Đối với vấn đề liên quan đến tập hợp các Danh uẩn,[23] phái đối nghịch bác bỏ những gì liên quan đến xúc và phần tập hợp Danh uẩn còn lại, đồng thời (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành liên quan đến những nghiệp (hành động) thể lý và tập hợp phần còn lại. Phái đối nghịch chủ trương rằng điều gợi cho biết nơi thân xác, chánh ngữ và chánh nghiệp cũng chính là sinh lực mà thôi. Toàn bộ những chi phần đó gộp lại thành tập hợp các danh uẩn. Nhưng vì không chấp nhận như vậy, Sakavadin hỏi thêm: "Tập hợp các cảm thọ có tồn tại không?" v.v... để có thuyết phục cho rằng, giả như tập hợp các danh uẩn có can dự vào việc làm ngưng trệ đặc tính vô sắc và sự tiên tục nơi sinh lực, lúc đó chỉ còn bốn tập hợp mà thôi. Phái đối nghịch bác bỏ trong trường hợp rơi vào tình trạng nửa tỉnh nửa mê, nhưng lại đồng ý tán thành trong trường hợp rơi vào hôn mê[24] rồi tỉnh lại bình thường thì sao. Đây chính là phương pháp áp dụng cho một phần vấn đề liên quan đến chúng sanh cõi vô thức.

Theo quan điểm của phái đối nghịch, ngay chúng sanh sanh về cõi vô tưởng, tâm thức mất đi. Cùng với ý thức đó xuất hiện một loại sinh lực vô hình không liên quan với tâm thức nổi lên và tồn tại suốt cả kiếp sống vô tưởng đó. Chính vì vậy, sau khi hỏi lại phái đối nghịch: "Phải chăng không tồn tại một loại ý kiến như vậy sao?" đối với sinh lực của chúng sanh, phái đối nghịch không công nhận. Khi được hỏi lại: "Phải chăng có tồn tại một loại ý thức kiểu đó chăng?" (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành.

(Phái đối nghịch) cũng bác bỏ do bởi vì tập hợp cảm thọ tâm linh và những gì còn lại. có xảy ra.(Phái đối nghịch) đồng ý tán thành diệt và sinh đã quá rõ ràng nơi mọi chúng sanh. Vì không chấp quan điểm này, Sakavadin liền nêu vấn đề, hỏi rằng: "Thế năm phương thức hiện hữu có tồn tại hay không?" v.v... để thuyết phục phái đối nghịch về điểm này là, nếu trong trường hợp này cùng lúc đó vẫn còn có cảm thọ, v.v... Thì rốt cuộc có nghĩa là năm phương thức hiện hữu vẫn còn tồn tại. Phái đối nghịch bác bỏ vì sợ đi ngược lại với Kinh Phật. Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng ý thức đó chia thành từng phần một không?" (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì (phái đối nghịch) chủ trương vật thể liên kết lại có thể bị tách rời ra. Trong khi đó đặc tính khác biệt (rạch ròi) vẫn tồn tại.

"Phải chăng có tới hai mạng quyền?" Phái đối nghịch nêu câu hỏi và Sakavadin đồng ý tán thành. Vì chúng ta được nghe nói đến điều này như sau: Mạng quyền gồm hai loại: sắc mạng quyền và danh mạng quyền. Chính vì vậy chúng sanh duy trì cả hai sinh lực cùng một lúc và khi hai sinh lực này tách rời nhau vào lúc ta chết."[25] vào giây phút "lâm chung" hai mạng quyền này sẽ diệt.

Điểm tranh luận về sinh lực kết thúc tại đây.

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

Một số người tỷ như phái Pubbaseliyas và Sammitiyas chủ trương rằng một vị A-la-hán thuộc kiếp trước đã vu khống một vị đã đạt đến bậc A-ha-hán, rất có thể do nghiệp ở kiếp trước đó khiến cho vị A-la-hán đó phải rời khỏi bậc A-la-hán. Liên quan đến những vấn đề này, Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng do nghiệp (hành vi của người đó)?" v.v... Phái đối nghịch đồng ý tán thành. Những gì còn lại giống như đã giải thích trong điểm tranh luận về thoát ly (rời khỏi) bậc A-la-hán.[26]

Trong câu diễn giải, "Thế thì, một vị A-la-hán lại vu khống nhiều vị A-la-hán thì sao?" Sakavadin nêu câu hỏi để khiến (phái đối nghịch) phải chấp nhận do nhân duyên nghiệp mà một vị A-la-hán có thể bị rời khỏi bậc A-la-hán (tức là sa ngã). Rồi để làm cho phái đối nghịch đồng ý tán thành lời khẳng định đó. Sakavadin liền hỏi: "Mọi người đều làm được như vậy sao?" v.v... để thuyết phục (phái đối nghịch) cho rằng: nếu như vậy. tất cả những ai đã vu khống các vị A-la-hán cũng lại thành tựu được bậc A-la-hán chăng. Vì không nhận thức ra bất kỳ bảo đảm (niyama) nào trong việc đạt đến bậc A-la-hán là do nghiệp như vậy đem lại, phái đối nghịch đã bác bỏ.[27]

Điểm tranh luận về tác nghiệp cũng là một nhân duyên kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương VIII.

-ooOoo-

Chương IX

I. Điểm tranh luận: (Giải thoát nhờ quả phúc) Điều thiện (*ānisaṃsa*). [28]

[115] Đây là học thuyết của Sakavadin về điểm này: Ông đoan chắc rằng bất kỳ ai một khi đã nhận rõ (a) "thế gian (pháp hữu vi)"(nghĩa đen "các vật thể hữu vi") là chốn tràn đầy hiểm hoạ, và (b) Níp-bàn là cõi tối thượng, họ sẽ thoát khỏi mọi "gông cùm" (*saṃyojana*: triền ách) ràng buộc. Nhưng một số người, cụ thể là phái Andhakas chỉ chấp nhận một trong hai lời phát biểu trên mà thôi. và cho rằng chỉ có nhận thức thứ hai mới ngăn chặn[29] được mọi triền ách. Liên quan đến vấn đề này Sakavadin nêu câu hỏi, trong khi đó phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để vạch ra cho phái đối nghịch thấy bằng cách phân biệt quan điểm của (phái đối nghịch) là phiếm diện và "những điều phàm tục" cũng được coi là mối hiểm họa lớn lao, Sakavadin nói rằng: "Một khi những vật thể hữu vi[30], (*saṃkhāra*)" v.v... (được coi như là mối hiểm họa lớn lao). Ý nghĩa câu hỏi này được hiểu như sau: "Phải chăng chúng ta có thể chiêm ngưỡng cả hai điều đó chỉ là vô thường không? và nhận ra Níp-bàn là cõi phúc thật hay không?" Chính vì phái đối nghịch cho rằng, bất kỳ ai một khi đã coi Níp-bàn là cõi phúc thật, tức khắc người đó sẽ gỡ bỏ được hết mọi gông cùm kìm kẹp. Chính vì thế vấn đề được đặt ra cho phái đối nghịch là: "Phải chăng chúng ta sẽ loại bỏ được toàn bộ "gông cùm" một khi ta coi những "vật thể hữu vi" chỉ là vô thường mà thôi?" (phái đối nghịch) đồng ý tán thành: "Vâng đúng vậy" Do đó ta có thể chiêm ngưỡng tính vô thường nơi những "vật thể hữu vi" đồng thời chiêm ngưỡng luôn Níp-bàn là cõi phúc thật: - Bạn có đồng ý như vậy không? Sau đó phái đối nghịch bác bỏ vì ta chỉ có thể suy tư được một vấn đề một thời điểm mà thôi. Khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành do bởi những khoảng khắc đó thật quá nhanh. Tuy nhiên khi bác bỏ lý do của phái đối nghịch, Sakavadin hỏi: "Bạn chấp nhận con người ta có thể loại bỏ được hết mọi "gông cùm" khi ta chiêm ngưỡng vạn vật chỉ là vô thường, và nhận rõ triển vọng cõi phúc thật cùng một lúc hay không. Nhưng phải chăng có hai tâm, hai suy tư xảy ra cùng một lúc hay sao?" và chính vì thế (Sakavadin) đã bác bỏ. Đây cũng là phương pháp áp dụng trong những câu hỏi: "Như là Khổ Đế chẳng hạn."v.v...

Nhưng kết luận ở đây là gì? Phải chăng ta chỉ nên nghiền ngẫm tính vô thường v.v... hay chỉ nhận thức rõ Níp-bàn là cõi phúc thật mà thôi, [116] hoặc giả cùng một lúc ta có thể nhận ra cả hai vấn đề để loại bỏ toàn bộ "gông cùm" hay sao? Nếu sự việc xảy ra đối với ai coi vạn vật là vô thường v.v... thì nhờ ý thức thiền quán điều đó cũng có thể xảy ra. Hoặc giả, nếu như điều xảy ra với ai nhận rõ lợi ích lớn này, cũng y hệt như vậy nhờ ý thức thiền quán ta lại phân biệt được Níp-bàn chỉ là lời đồn nhảm hay sao. Hoặc giả, nếu ai đó nhận ra được cả hai vấn đề cùng một lúc, dứt khoát phải diễn ra hai phản ứng tâm linh cùng một lúc, v.v... Ta nên hiểu rằng khi một người nào đó đang bước vào ngưỡng cửa Thánh Đạo, thì việc nhận thức tính vô thường kết thúc v.v... và do bởi người đó thâm tín về tính vô thường như vậy v.v... nên người đó loại bỏ được hết mọi sự. Còn nữa, đang khi nhận thức Níp-bàn, người đó ước muốn niềm hạnh phúc to lớn trong đó, tức khắc mọi gông cùm sẽ bị loại bỏ, và đang khi hoàn tất việc nhập thiền quán mọi vật chỉ là vô thường v.v... người đó sẽ nhận thấy rõ Níp-bàn là cõi phúc bao la đến nhường nào..

Đoạn Kinh Phật, cụ thể là, *"đang khi chiêm ngưỡng niềm hạnh phúc nơi Níp-bàn*[31]*."* đã làm rõ sự kiện nhận thức, cảm thức, v.v... niềm hạnh phúc lớn lao nơi Níp-bàn. Nhưng không phải nhận thức rõ được niềm hạnh phúc lớn lao đó lại rũ bỏ được toàn bộ những gông cùm đâu. Chính vì thế hình như vấn đề chưa ngã ngũ.

Điểm tranh luận liên về (giải thoát nhờ chiêm ngưỡng) điều thiện kết thúc tại đây.

II. Điểm tranh luận: Bất Diệt là đối tượng suy tư. [32]

[117] Do bởi giải trình một cách bất cẩn đoạn Kinh Phật sau -- "*Người đó chỉ tưởng tượng những gì diễn ra trên Níp-bàn."*[33] v.v... một số người, cụ thể như những người thuộc phái Pubbaseliyas cho là

bất diệt là đối tượng suy tư đồng thời lại cũng là một "gông cùm" (*saṃyojana*). Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi nhằm thuyết phục (phái đối nghịch) hiểu rằng, giả như bất diệt là đối tượng suy tư, lại trở thành "gông cùm" thì bất diệt đó sẽ bị "gông cùm" kìm kẹp hay sao"v.v... Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng bất diệt (vì là đối tượng suy tư) lại là "gông cùm" được chăng? v.v... Phái đối nghịch bác bỏ toàn bộ những vấn đề này vì sợ phải đối nghịch lại với Kinh Phật. Như vậy, ta nên hiểu rõ ý nghĩa như đã nêu trên ở bất cứ nơi nào. Trong đoạn Kinh Phật cụ thể là, "*người đó nhận thức níp-bạn như vậy*,"[34] như đã trích ở trên, ở đây Níp-bàn chỉ đơn giản là một trạng thái hay đối tượng (của tâm), chính vì thế điều này không được minh chứng rõ ràng.

Điểm tranh luận về "bất diệt" là đối tượng suy tư kết thúc tại đây.

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

Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng sắc có thể biết đối tượng (sarammana), không phải vì vật chất thuần túy hiểu theo nghĩa tự nó biến thành đối tượng tâm linh, nhưng bởi vì chính vật chất biểu hiện sự phô bầy tâm linh. và vì họ không phân biệt được đối tượng suy tư (arammana) và tương quan nhân quả (paccaya). Liên quan đến vấn đề này, để làm rõ khái niệm biết đối tượng là tâm linh, Sakavadin nêu lên câu hỏi. và phái đối nghịch đồng ý tán thành. Ở đây những gì còn lại nên được hiểu theo nghĩa đã được ghi trong Kinh Phật.

Với câu hỏi. "Phải chăng là sai lầm khi nói rằng, "Sakavadin đồng ý tán thành liên "tiếp xúc" chỉ là một đối tượng mà thôi. Còn đối với câu hỏi thứ hai cũng vậy sao. Khi ông (Sakavadin) cũng đồng ý tán thành cho rằng, "đối tượng" chỉ là một trong số những tương quan nhân quả.[35] Như vậy chúng ta đã chứng minh được sắc, ngoài đặc tính tương quan của nó, còn mang tính biết đối tượng nữa.

Điểm tranh luận về "vật chất" là đối tượng tâm linh kết thúc tại đây.

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

Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Andhakas và một số thuộc phái Bắc Tông (Uttarapathakas) chủ trương rằng "cái gọi là"ø (bảy) Tùy miên (*anusaya*)[36] là những gì tách biệt khỏi hiện tượng tâm linh, vô vi, vô định, thế nên không có đối tượng[37] tâm linh nào đồng thời xảy. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi về những Tùy miên đó, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để cố thuyết phục đối tượng cho rằng những khuynh hướng tiềm ẩn đó phải được coi là không có đặc tính vật chất trong đó, Sakavadin hỏi: Phải chăng những hình thái của (khuynh hướng đó) không có đặc tính vật chất?" v.v... Trong đoạn văn diễn giải "là dục vọng giác quan chăng?" v.v... chúng ta thấy rằng ước muốn dục vọng không tách biệt khỏi những khuynh hướng tiềm ẩn đó. còn với câu hỏi, "Phải chăng tập hợp các tâm sở cũng không có đối tượng tâm linh?" Phái đối nghịch bác bỏ vì liên quan đến tập hợp sự việc cùng xảy ra với trí tuệ, nhưng lại đồng ý tán thành liên quan đến những khuynh hướng tiềm ẩn, sinh lực, các hình thái hành vi thể xác. và những gì được gộp lại nơi thức uẩn. Như vậy, ý nghĩa nên được hiểu như vậy trong mọi tình huống.

Nhưng đối với câu hỏi: "Điều đó có xảy ra cùng với những khuynh hướng tiềm ẩn hay không?"-- điều không loại bỏ những khuynh hướng đó được mô tả như là "có khuynh hướng tiềm ẩn". chứ không phải là "có khả năng thể hiện như những khuynh hướng tiềm ẩn đâu." Điều gì không được coi là quá khứ cũng chẳng phải là hiện tại hoặc tương lai. Đây là tính ái dục cần phải được phá bỏ khi gia nhập Thánh Đạo. Đây được cho là hiện tại, vì chưa bị loại bỏ đi. Tương tự như vậy, ta không cho rằng, điều này điều nọ chính là đối tượng mang đặc tính vật chất. Chính vì thế không chỉ trong vấn đề này, [118] mà còn cả trường hợp thói dục ái v.v... cũng thuộc các khuynh hướng tiềm ẩn nữa, điều này bị bác bỏ. Do đó tính phi đối tượng nơi các "khuynh hướng tiềm ẩn" thực chất vẫn chưa thể chứng minh được.

Điểm tranh luận về những khuynh hướng (phi đạo đức) tiềm ẩn không có đối tượng tâm linh kết thúc ở đây.

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

Một số người, cụ thể là những người theo phái Andhakas chủ trương rằng, chính vì một vi A-la-hán, khi được phú bẩm với ý thức thị giác, có thể nói vị đó được phú bẩm cho trí quán và chính trí quán này vào thời điểm đó lại không có đối tượng, chính vì thế mà trí quán không có biết cảnh. Liên quan đến những người đó, Sakavadin nêu lên câu hỏi, đang khi đó phái đối nghịch lại đồng ý tán thành là như vậy.

Những điều còn lại ở đây nên được hiểu như đã giải thích ở điểm tranh luận bàn về những khuynh hướng tiềm ẩn.[38]

Điểm tranh luận về thiền quán không có đối tượng tâm linh kết thúc ở đây.

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

Một số người, cụ thể là như những người theo phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng, vì các đối tượng tâm linh quá khứ và tương lai không thực sự tồn tại. Vì thế nên trí tuệ nhớ lại đối tượng tiền kiếp (quá khứ) tức là trí tuệ không có đối tượng. Chẳng có điều gì được gọi là đối tượng tâm linh cả. Đối tượng tâm linh chính là quá khứ. Liên quan đến những người này, Sakavadin đặt câu hỏi: Phải chăng lại tồn tại một loại đối tượng tâm linh quá khứ? Phái đối nghịch đồng ý tán thành như vậy là đúng.

Những gì còn lại nên được hiểu theo trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về về những quan điểm quá khứ kết thúc ở đây.

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

Ở đây việc ứng dụng tâm linh đầu tiên (và lãnh vực hoạt động việc ứng dụng này) có thể diễn ra bằng hai cách: bằng cách coi ý thức như là đối tượng và bằng cách tập hợp lại (như một sự việc cùng xảy ra nơi ý thức đang hoạt động). Trong trường hợp thiếu vắng những qui luật nhờ đó chúng ta có thể cho rằng điều này điều nọ chính là ý thức không có đối tượng ứng dụng ban đầu được. [119] Chúng ta có thể nói, tình trạng ứng dụng tâm linh tiên khởi này rơi vào toàn bộ ý thức. Nhưng vì một số ý thức lại tan biến mà không lệ thuộc vào bất kỳ ứng dụng tiên khởi nào, điều này không rơi vào (tức là hoạt động) bất kỳ ý thức nào cả.[39] Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Bắc Tông (Uttarapathakas) không nhận ra sự khác biệt này và chủ trương rằng việc ứng dụng tâm linh tiên khởi này chỉ xảy ra một cách bừa bãi nơi mọi ý thức. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch bác bỏ.

Những gì còn lại nên được hiểu theo văn bản ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về ứng dụng tâm linh tiên khởi kết thúc tại đây.

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

Vì chúng ta cho rằng "cách suy tư ứng dụng và rời rạc phát sinh ra tiếng nói."[40] Một số người, cụ thể là phái Pubbasebiyas cho rằng, âm thanh có thể diễn ra ngay cả khi nhận thức đang tiếp diễn mà không có giác quan cộng tác tới, vì âm thanh chỉ cốt ở tại "rung động (hay tỏa sáng) trong việc ứng dụng tuệ giác [41] tiên khởi và kéo dài. Liên quan đến Sakavadin đặt câu hỏi: "không còn gì nữa hay sao?" về vấn đề này phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi câu giải thích bắt đầu với, "Phải chăng âm thanh chỉ xuất phát từ tiếp xúc tâm linh hay sao?" Chẳng phải Sakavadin nói ra điều này để thuyết phục phái đối nghịch cho rằng, nếu tiếng động chẳng là gì ngoài việc truyền tải ứng dụng tâm linh khởi đầu và kéo dài, là việc lan toả tiếp xúc tâm linh v.v... nó cũng có thể lan toả ra tiếng động đặc trưng của nó. Phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) không tìm thấy giả định đó trong Kinh Phật. Trong câu diễn giải "Phải chăng âm thanh chính là việc lan toả ứng dụng tâm linh ban đầu và kéo dài được thính giác nhận ra hay sao?" cũng cần được hỏi thêm: "Phải chăng âm thanh chỉ là cách lan tỏa ứng dựng tâm linh hay sao?"

Theo những người không học hỏi về Kinh Phật một cách cẩn thận, thì âm thanh không được phát sinh ra do việc lan toả ứng dụng tâm linh đâu; chính vì thế phái đối nghịch đã bác bỏ. Điều này chỉ nhằm

chứng tỏ quan điểm của (phái đối nghịch) cho là câu hỏi: "Chẳng phải do âm thanh và ý thức thính giác chính là việc lan toả tâm linh hay sao?" đã được nêu lên. Phái đối nghịch chủ trương cho rằng âm thanh chỉ là một việc lan toả ứng dụng tâm linh thuần túy chứ không phải ý thức thính giác mà thôi. Nhưng theo lời Đức Phật: "*Khi nghe tiếng động. việc lan tỏa ứng dụng tuệ giác được hé mở."*[42] người kia (tức Sakavadin) chứng tỏ cho thấy cũng có cả yếu tố ý thức thính giác trong đó nữa.

Điểm tranh luận về âm thanh như chỉ là hiện tượng tâm linh thuần túy kết thúc tại đây.

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

"Bởi vì tất cả mọi người có thể nghĩ một đàng và nói một nẻo, chính vì thế ta thấy không có sự hòa hợp, không có sự phù hợp giữa lời nói và suy nghĩ. Lời nói có thể được tiến hành cho dù [112] không cần đến suy nghĩ. Đây chính là quan điểm của một số người -- cụ thể là những người theo phái Pubbaseliyas.[43] "liên quan đến âm thanh như là cách truyền tải các ứng dụng tâm linh tiên khởi và kéo dài. Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để cố thuyết phục phái đối nghịch như sau: Nếu không có suy nghĩ tạo ra tiếng nói, thì cũng có không có tiếp xúc vào thời điểm đó v.v... Câu diễn giải "Phải chăng tiếng nói không phù hợp với tiếp xúc hay sao? v.v... Câu diễn giải "Phải chăng tiếng nói không phù hợp với tiếp xúc?" v.v... . đó là câu hỏi được đưa ra. Vì trong câu diễn giải "Thế còn những gì người ta không muốn nói ra thì sao?" v.v... Thực tế người ta thường nói những điều khác hẳn với những gì người ta đang suy nghĩ, ý muốn ám chỉ điều người ta muốn nói, chính vì thế phái đối nghịch bác bỏ: "Không phải như vậy đâu."

Trong câu diễn giải "Phải chăng không ai có thể nói *civaram* (tức là áo cà sa) mà lại nói là *ciram*[44] (tức là tiếng chó sủa). Trong trường hợp đó "tuệ giác có ý muốn nói" hoàn toàn khác với tuệ giác đang nói. Như vậy trường hợp sau, hoàn toàn khác với trường hợp trước được cho là suy nghĩ không khớp với lời nói. Chính vì thế chẳng có gì đáng phê phán người nói đó cả." Tuy nhiên có thể là người đó không có ý định muốn nói từ "tiếng chó sủa." Bằng cách chứng minh như vậy và căn cứ vào ý nghĩa cho là tiếng nói không phù hợp với tư tưởng, chính là quan điểm của phái đối nghịch cho là lời nói không ăn nhập với tư tưởng. Như vậy tư tưởng có trước tiếng nói đã được chứng minh.

Điểm tranh luận, cụ thể về lời nói không ăn nhập với tư tưởng đến đây là kết thúc.

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

"Vì bất kỳ ai, khi định đi theo một hướng nào đó, cũng có thể đi theo một hướng khác, thế nên một số người, cụ thể là những người theo phái Pubbaseliyas cho rằng hành động không ăn nhập, hay không phù hợp với tư tưởng, hoặc giả không là kết quả của tư tưởng"[45] mà ra. Hành động có thể tiến hành mà không cần đến tư tưởng. Liên quan đến những người này, Sakavadin nêu lên câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại nên được hiểu như được giải thích ở trên (số IX).

Điểm tranh luận cụ thể là hành động không ăn nhập với tư tưởng kết thúc tại đây.

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

Về điểm này khái niệm "chứng đạt" nên được phân thành hai khái niệm khác biệt. [121] Khái niệm đầu tiên liên quan đến giây phút hiện tại. Nhưng đối với một người đã đạt được Bát thiền *Jhāna*[46] rất có thể còn hiện hữu được kinh nghiệm này. Một số kinh nghiệm có được trong quá khứ số khác sẽ có được trong tương lai, và một số hiện ta đang có được trong hiện tại, toàn bộ những kinh nghiệm đó chỉ có được do bền bỉ tập luyện mà thôi. Nhưng một số người không chấp nhận sự phân tích này, cụ thể là những người theo phái Andhakas lại chủ trương, vì có những người đã đạt đến thiền *Jhāna*s trong quá khứ và tương lai, chính vì họ[47] có được thể thiền *Jhāna* về quá khứ và tương lai ngay lúc này và ngay bây giờ, liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong câu diễn giải "Ngây ngất hơn trong tám (giai đoạn) giải thoát" v.v... tuy nhiên, điều đó lại chứng tỏ họ đã đắc thủ được (tám thiền) chứ không phải thực sự chứng đắc ngay vào lúc này.

Điểm tranh luận về kinh nghiệm quá khứ và tương lai thực sự đắc thủ được ngay lúc này và ngay bây giờ kết thúc tại dây.

Đến đây cũng kết thúc chương IX.

-ooOoo-

Chương X

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

[122] "Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Andhakas cho rằng nếu trước một giai đoạn tâm tái sanh[48] qua đi, một giai đoạn tâm thức (kiriya)[49] đem lại công đức hay sai phạm cùng với tứ uẩn và sắc uẩn từ đó phát sinh, đã không xuất hiện, rồi giai đoạn tái sanh đi đến kết thúc. thì triều lưu cuộc sống bị cắt đứt." Liên quan đến những hạng người này. Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng điều đó có diễn ra hay không?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành như vậy.

Trong câu diễn giải: "Nếu điều đó đã nổi lên." cách vị trí số ít đã được sử dụng theo nghĩa cách vị trí số nhiều. Ở đây ta hiểu như sau: Trước khi ngũ uẩn đang tìm kiếm tái sanh kết thúc, phải chăng ngũ uẩn đã nổi lên? Câu diễn giải có đề cập đến con số "mười (uẩn)" vì nếu các uẩn đó đã nổi lên, lúc đó xuất hiện một đống (khối) gồm nhiều (ngũ) uẩn (khandha) và (ngũ) uẩn vẫn còn đang hoạt động (kiriya).

Trong câu hỏi đầu tiên, phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến chỉ duy nhất ngũ uẩn mới có được những đặc điểm cá biệt đó. Còn đối với câu hỏi thứ hai, phái đối nghịch đồng ý tán thành vì nếu như ngũ uẩn nổi lên như là (ngũ) uẩn quá khứ và tương lai, chúng có thể trở thành nhiều uẩn đang hoạt động. Nhưng khi được hỏi lại liên quan đến hai tiếp xúc và các hiện trạng ý thức gộp lại, phái đối nghịch bác bỏ vì không viện đến Kinh Phật.

Trong câu diễn giải "chỉ có bốn uẩn đang hoạt động," bốn uẩn đó, tốt hoặc xấu, phải được xem xét, trừ ra các sắc uẩn. Trong câu diễn giải "tuệ giác đang hoạt động" phái đối nghịch hiểu tuệ giác không có đối tượng tâm linh được gán cho một vị A-la-hán khi ý thức thị giác đang hoạt động[50].

Phái đối nghịch lại đặc câu hỏi "Khi ngũ uẩn kết thúc, Thánh Đạo có xuất hiện không?" Sakavadin đồng ý tán thành, vì khi chúng chưa kết thúc, Thánh Đạo không xuất hiện.

Phái đối nghịch lại dùng biện chứng nêu lên câu hỏi như sau: "Một người đã chết có phát triển được Thánh Đạo hay không?" [123] Nhưng vì tuệ giác những ai vẫn còn bám víu với (cleaving) thể xác, họ vẫn tiếp tục (sống) từ lúc tái sanh cho đến khi diệt (chết). Sakavadin bác bỏ: "Quả thật là không như vậy đâu."

Điểm tranh luận về cánh chung kết thúc ở đây.

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

Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahimsasakas, Sammitiyas và Mahasanghikas cho rằng ba yếu tố Thánh Đạo -- chính ngữ, chính nghiệp và chính mệnh- đều mang sắc thái vật chất.[51] Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng cấu trúc vật lý của người đang tu luyện chánh đạo có gộp trong đó hay không?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Có đối tượng tâm linh trong đó không?" v.v..là câu hỏi dùng để thuyết phục phái đối nghịch cho là nếu như ba yếu tố, chính ngữ, chiùnh nghiệp và chiùnh mệnh- không thiếu yếu tố vật chất, thì năm yếu tố khác thuộc Thánh Đạo -- cũng phải là vật chất cả. Về vấn đề này, việc khẳng định và bác bỏ của phái đối nghịch nên được hiểu theo quan điểm riêng của (phái đối nghịch).

Điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận cho rằng hình thức thể chất (của bất kỳ ai đang tu luyện Thánh đạo) cũng gộp cả trong Thánh Đạo đó kết thúc tại đây.

III. Điểm tranh luận: Đạo Tuệ Tưởng (Way-Culture) của người đang có được Ngũ Căn (fivefold sense-congition).

Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas, liên can đến đoạn Kinh Phật: "*Khi kẻ nào nhìn thấy một đối tượng bằng mắt trần của mình,mà vẫn không hiểu thấu được trong tư tưởng."* [52] Họ cho là ta có thể thể hiện được Thánh Đạo đang khi vẫn được hưởng Ngũ Căn (fivefold sense-congition). Liên quan đến những người này Sakavadin nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Nếu một người như vậy thể hiện Thánh Đạo, hoặc Thánh Đạo được tu luyện mang bản chất Ngũ Căn (fivefold sense-congition), hoặc kinh nhiệm giác quan của người đó phải mang bản chất Thánh Đạo đâu. vì nhận thức giác quan cũng chỉ là mang tính chất phàm tục mà thôi, và chẳng lấy Níp-bàn làm đối tượng đâu. Chính vì thế tự bản chất điều này không thể bao gồm điều khác được. Như vậy để cố thuyết phục phái đối nghịch hỏi rằng, "Phải chăng năm loại Căn lại có được vị thế và đối tượng đã được bung lên hay không?" v.v...

Ở đây ta nên hiểu rằng: Nếu có ai thể hiện được Thánh Đạo đang khi vẫn có được năm nhận thức giác quan, dứt khoát người đó cũng phải biểu hiện được ý thức (có nghĩa là Tâm thức) Thánh Đạo có liên quan nhiều đến (tâm thức) này. Đây hẳn là như vậy, bạn phải chấp nhận năm loại Thức Căn đó (sense-consciousness) phải có một vị thế và một đối tượng như đã nổi lên vậy [124] v.v... và ta có thể tiên đoán được Thánh Đạo đó. Nếu bạn không cho thế là đúng, thì ta phải công nhận "Lục Căn đó. Nhưng nếu bạn không cho đó là đúng, bạn nói đến Ngũ Căn. Chính vì vậy ta không nên cho là Thánh Đạo có thể được thể hiện đang khi ta có được Ngũ Căn (fivefold sense-congition). Vì đây chính là ý nghĩa cần được hiểu rõ liên quan đến vấn đề này, vì vậy Saksvadin, sau khi đã thuyết phục được phái đối nghịch về đặc điểm Thánh Đạo này, nói rằng: "Chính vì vậy ta không thể cho rằng một người có thể thể hiện được Thánh Đạo đang khi lại có được Ngũ Căn (fivefold sense-congition)"

Vẫn còn một phương pháp khác nữa. Nếu Thánh đạo có liên quan mật thiết với năm loại ý thức giác quan đã có một vị thế nổi lên, thì (Thánh Đạo) không có đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo lại liên quan mật thiết đến chúng (năm loại nhận thức giác quan) đã có một đối tượng, thì ta không thể nói thánh đạo đó có bất kỳ đối tượng nào. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo có liên quan đến chúng đã có sẵnvị thế đứng trước. thì chánh đạo đó không có đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh đạo có liên quan đến những điều được coi như là vật đứng trước, thì chánh đạo đó không có đối tượng làm vật đứng trước được. Hoặc giả, nếu Thánh đạo lại liên quan đến những vật thể có vị thế như là chủ thể. thì cũng không có đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo liên quan đến các vật thể cũng có đối tượng nơi những vật thể bên ngoài, tương tự như đặc tính thể chất, v.v... thì thánh đạo lấy Níp-bàn làm đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh đạo có liên quan với những vật thể có vị thế chưa được bung ra khi đang hành động, thì thánh đạo đó lại không có đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo có liên quan với vật thể có đối tượng chưa nổi lên, khi đang hoạt động, thánh đạo đó lấy Níp-bàn làm đối tượng. Hoặc giả, nếu Thánh đạo có liên quan đến các vật thể có vị thế thuộc nhiều loại khác nhau, thì thánh đạo đó chẳng có đối tượng hay chỉ có một mà thôi. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo có liên quan đến các vật không thể có được lãnh vực hay phạm vi tương xứng chung với nhau, chánh đạo đó không thể có được các lãnh vực và phạm vi đó làm những đối tương bên ngoài. v.v... Hoặc giả, nếu Thánh đạo liên quan đến nhưng vật sẽ qua đi mà thiếu điều hành các ứng dụng hay tập trung chú ý nhờ trí tuệ quảng bá với đối tượng bên ngoài. Hoặc giả, nếu Thánh Đạo liên quan đến với các vật thể không theo bất kỳ một thứ tự thời gian nào, thì thánh đạo đó cũng không có được thứ tự thời gian nào trong đó, như quá khứ và tương lai, vì có thể nổi lên ngay vào thời điểm thiền quán tinh nhạy nhất. Chúng không nổi lên, và ngay cả nơi vô hình là nơi không có mục tiêu để xuất hiện. Hoặc giả, nếu như Thánh Đạo liên quan đến với các vật thể[125] không có được thú tự liên tiếp nhau, vì không có khoảng cách thông qua chấp nhận v,v... thánh đạo đó không có khoảng cách đó. Hoặc giả, nếu như thánh đạo liên quan đến các vật thể "loại bỏ ra ngoài sự sụp đổ tự nhiên. (rơi vào một đối tượng hiện hữu) thì không có ngay cả sự giống nhau nào. Công việc của nó chính là gỡ bỏ đi các hành động đối bại.

Vì đây là ý nghĩa, chính vì thế Sakavadin nhờ vào những phương pháp này, sau khi đã thuyết phục được phái đối nghịch cho là Thánh đạo không thuộc bản chất Ngũ Căn (fivefold sense-congition), nói rằng: "Chính vì thế không thể nói được rằng chúng ta có thể thể hiện được thánh đạo đang khi lại có được Ngũ Căn (fivefold sense-congition)."

Trong câu diễn giải "Liên quan đến trống rỗng: điều này các hữu thể siêu nhiên lại có sự quan tâm đến Níp-bàn đang khi đó, theo nghĩa chung chung đây chỉ là sự quan tâm đến một loạt các hệ số tâm linh. [53] "Phải chăng ý thức thị giác sẽ qua đi như vậy sao?" Vì có lời Đức Thế Tôn phán rằng: "vì con mắt và đối tượng thị giác (nêu ý thức thị giác nổi lên)" phái đối nghịch bác bỏ. khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành liên quan đến quan điểm cho rằng chính do lời của Đức Thế Tôn phán. "*Kẻ nào không hiểu được điều đó trong tư tưởng,*" đó chính là vô tướng, là trống rỗng vậy.

Đây cũng là phương pháp trong cả hai câu hỏi: "Phải chăng chính vì con mắt... .?" v.v...

Trong câu hỏi: "Phải chăng ý thức thị giác nổi lên liên quan đến quá khứ và tương lai không?" đây là ý nghĩa: chúng ta có thể thể hiện được Thánh Đạo đang khi lại có được nhận thức biểu hiện và nhận thức biểu hiện lại nổi lên vì có liên quan đến quá khứ và tương lai. Phải chăng ý thức thị giác cũng như vậy sao? Đây cũng là phương pháp "liên quan với tiếp xúc tâm linh" v.v...

Trong câu diễn giải "Khi người đó nhìn thấy một đối tượng bằng con mắt, người đó không thể hiểu được những đặc tính chung của đối tượng đó."[54] Chúng ta không nói rằng có thể hiểu được những đặc tính chung nhất (của một đối tượng đang lúc có được sự đánh giá hay ý thức thị giác. Chính vì thế điều này không được chứng minh có liên quan đến cách thức của trần gian vậy.

Điểm tranh luận về về Đạo Quán tưởng (Way-Culture) của người đang có được Ngũ Căn (fivefold sense-congition) kết thúc tại đây.

IV. Điểm tranh luận: Hai luật đạo đức.

"Xuất phát từ Lời của Đức Thế Tôn như sau "*khi một người đạt đến tiến tới trong nhân đức, người đó được phú cho khôn ngoan,*[55] một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas lại chủ trương cho rằng, vì một người có lòng tâm thiện đang tu luyện Thánh Đạo không thuộc về cõi phàm tục này. Với việc đạo đức mang tính phàm tục, ngay lúc thể hiện Thánh Đạo này, người đó phải có được cả việc đạo đức mang tính phàm tục lẫn việc đạo đức mang tính siêu nhiên[56] (cao cả) cùng một lúc. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng (đó là một) người đắc thủ Thánh Đạo... ?"[57] Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Sau đó nhằm cố thuyết phục phái đối nghịch cho rằng, nếu một người cùng một lúc có được cả việc đạo đức mang tính phàm tục cũng như siêu nhiên, người đó cũng phải tiếp xúc mang tính lưỡng cực. v.v... Sakavadin đặt câu hỏi: "Với tiếp xúc mang tính lưỡng cực như thế sao?" v.v... Phái đối nghịch, vì không nhận ra ý nghĩa quan trọng như vậy, liền bác bỏ. Còn với câu hỏi: "Cả việc đạo đức phàm tục và siêu nhiên thì sao?" (phái đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến chánh ngữ, v.v... [58] người đó đã thực hiện, hoặc giả người đó đã có được ngay vào thời điểm thể hiện được Thánh Đạo.

"Phải chăng Thánh Đạo xuất hiện ngay khi việc đạo đức phàm tục đó kết thúc?" Phái đối nghịch đặt câu hỏi. Sakavadin đồng ý tán thành liên quan đến hai việc "cánh chung"tạm thời và toàn diện. Vì coi đó như là một điều vi phạm, phái đối nghịch liền hỏi "Thế còn những người vô đạo đức thì sao?" v.v... Nhưng thông qua khẳng định quan điểm của phái đối nghịch, điều này chỉ được giải thích như sau: một người trong quá khứ đã tích luỹ được những điều công đức và không phải người đó đắc thủ được hai loại đạo đức nêu trên. Chính vì thế quan điểm của (phái đối nghịch) không được chứng minh.

Điểm tranh luận về hai luật đạo đức kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Nhân đức tự động mà có. [59]

Do bởi vì, khi đã có hạnh kiểm tốt ngay cả khi hạnh kiểm đó đã trở nên trì trệ, ta vẫn phát triển được trên đường nhân đức. Bởi do những nhân đức đã thực hiện được từ bấy lâu nay, và người đó đã trở nên nhân đức rõ ràng. Chính vì vậy một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahansanghikas chủ trương

cho rằng hạnh kiểm tốt là điều tự dộng mà có. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Điều còn lại nên được hiểu như đã được giải thích trong điểm tranh luận về các Thí (*Dana*), như là điều tự nhiên mà có chứ không phải là một (hiện trạng tâm linh)[60]. Việc khẳng định quan điểm này, vì không được triển khai một cách cẩn thận, nên không được chứng minh rõ ràng.

Điểm tranh luận về nhân đức tự động mà có kết thúc tại đây.

VI. Điểm tranh luận: Nhân đức không được tiến hành theo đúng như tư tưởng. [61]

Trong trường hợp "Không được tiến hành theo đúng với tư tưởng"chỉ được thay tế bằng "điều tự động mà có."

Những gì còn lại tương tự như điểm tranh luận[62] trên. (X, vī)

Điểm tranh luận về nhân đức không được tiến hành theo đúng như tư tưởng kết thúc tại đây.

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

Do giải thích một cách bất cẩn đoạn văn ghi lại lời Đức Thế Tôn bắt đầu với:

"Do việc vun trồng công viên và đám rừng rậm"[63]

Trong đó chúng ta được biết:

"Việc công đức phát triển liên tục"

Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas chủ trương việc công đức phát triển (chỉ nhờ vào sự kiện tốt) được thực hiện. Liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi, có liên quan đến việc tích luỹ nhân đức, không phụ thuộc vào tác nghiệp trí tuệ, phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại tương tự như điểm tranh luận[64] đã bàn tới ở trên.

Điểm tranh luận về công đức không tiến triển theo đúng việc nắm giữ giới luật kết thúc tại đây.

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

Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas và Sammitiyas cho rằng "việc tiên liệu thể xác là hành vi thể xác gợi nhớ lại tiếng nói chính là hành vi tiếng nói."[65] Họ cho rằng những hành động tiên liệu như vậy chỉ là những hành vi bình thường. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng những hành vi tiên liệu chỉ là những hành vi đạo đức chăng?" [128] Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Vì việc đạo đức (hay hạnh kiểm đạo đức) chỉ là một hành vi kiêng cữ, và không mang đặc tính vật chất, chính vì thế để cố động viên phái đối nghịch hiểu theo ý nghĩa đó, trong câu diễn giải: "Phải chăng kiêng cữ chính là không sát sanh?" v.v... được nêu lên: "Phải chăng lời chào cũng là một việc đạo đức?" v.v... cũng được nêu thành vấn đề để chứng tỏ, bằng cách đưa ra vấn đề như vậy, hành vi tiên liệu chỉ là một hành vi thể lý mà thôi, nhưng phái đối nghịch lại cho rằng việc đó phải là một việc đạo đức. Nhưng vì không phải là một hành vi kiêng cữ, chính vì thế lại có câu hỏi được nêu lên: "Phải chăng đây là một việc kiêng không sát sanh không?"vấn đề này đã được nêu lên, nhưng phái đối nghịch lại đưa ra quan điểm của mình một cách vô căn cứ. Đây là điều không mấy thuyết phục.

Điểm tranh luận về các hành vi tiên liệu việc công đức kết thúc tại đây.

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

Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas lại chủ trương cho rằng các hành vi không tiên liệu (mục tiêu đạo đức) lại là những hành vi phi đạo đức dựa trên tư tưởng việc tích luỹ

những điều sai phạm không liên hệ gì với tư tưởng cả, và dựa trên sự kiện: các hành vi phi đạo đức như sát sanh v.v... . có thể được thực hiện do mệnh lệnh của người khác. Liên quan đến những hạng người này, Sakavadin đã đặt câu hỏi và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành.

"Phải chăng sát sanh" v.v... được đề cập đến để cố thuyết phục (phái đối nghịch) về một vài hành động xấu.- "Chúng ta sẽ giết người này, người nọ." "chúng ta sẽ lấy tài sản của Ngài này bà nọ - liệu việc công đức và điều sai phạm có phát triển đồng thời chăng?"-- Phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến ý tưởng cho rằng, ngay tại giây phút thực hiện bố thí, điều sai phạm không thể xảy ra. Khi được hỏi lại một lần nữa (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành vì có liên quan đến việc tích luỹ các sai phạm không liên quan gì đến tư tưởng cả.

Những điều còn lại ở đây nên được hiểu theo những gì đã được giải thích trong điểm tranh luận về công đức có được tăng triển cùng với tính thiết thực (có lợi).

Bằng cách trình bày quan điểm của mình phái đối nghịch chỉ muốn chứng minh rằng một hành vi phi đạo đức khi đã được quyết tâm chứ không phải những hành vi đó được gợi nhớ với mục tiêu đạo đức đều là phi đạo đức cả.

Điểm tranh luận về hành vi đạo dức không được tiên liệu tương đương với phi đạo đức kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương X.

Đến đây cũng đã hoàn tất chương thứ hai trong năm mươi chương.

-ooOoo-

Chương XI

I. Điểm tranh luận: Ba sự kiện liên quan đến các khuynh hương tiềm tàng [66]

Có nghĩa là: (i) vô nhân (ahetu) (không rõ ràng, mập mờ.) (ii) vô ký (*abyākatā*). và (iii) không tương ưng tâm.

[129] Vì nếu ta nói rằng "một con người bình thường" đang khi có ý thức đạo đức và phi đạo đức để theo đuổi, lại có những khuynh hướng tiềm ẩn, vì mục tiêu và điều kiện của ý thức thật là không đúng đắn chút nào. Như vậy không thể tạo ra được những khuynh hướng tiềm ẩn. (để tự bộc lộ ra được) trong khi ý thức như vậy cũng không thể liên kết được với bất kỳ khuynh hướng tiềm ẩn nào. Chính vì thế một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahasanghikas và Sammitiyas cho rằng: bảy khuynh hướng tiềm ẩn có trong (bảy) hình thái cụ thể chỉ là hành vi phi đạo đức, không có mục tiêu đạo đức và phi đạo đức rõ rệt, và không phụ thuộc vào tư tưởng.[67] Liên quan đến những người này, Sakavadin đã đặt câu hỏi liên tục trong ba bài thuyết pháp, và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành.

Vì thông qua cách giải thích được nêu ra ở trên chúng ta sẽ có thể hiểu được toàn bộ những gì còn lại bằng cách tuân thủ cách thức đã được đề xuất trong Kinh Phật, và không được đưa ra theo chi tiết.

Điểm tranh luận về ba hành vi liên quan đến những khuynh hướng tiền ẩm kết thúc tại đây.

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

"Một số người, như những người theo phái Mahasanghikas cho rằng một người, sau khi loại bỏ được vô minh bằng Tuệ đạo[68] đang kinh qua những ý thức bình thường" không liên kết với thiền quán, bằng ý thức thị giác, v.v... "không thể cùng một lúc nói rằng đã có được tuệ đạo" vì thánh đạo suy tư lúc đó chưa được kích hoạt. Liên quan đến những người này, Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi thông qua câu diễn giải cho rằng "Khi Dục ái v.v... đã bị loại bỏ," để cố thuyết phục phái đối nghịch rằng nếu một người, mong muốn tuệ đạo của người đó đã bị loại bỏ không thể "có được tuệ đạo" thế rồi, một người nào cho dù dục ái v.v... đã bị loại bỏ không thể cho là đã loại bỏ được với dục

ái v.v... (vì) "Bạn không thiếu khả năng ấn định những loại người như vậy!" phái đối nghịch bác bỏ, v.v... đối với những người đã sử như vậy với dục ái. v.v...

Kết luận, vì chúng ta có lý để nói rằng "phái đối nghịch có được Tuệ"về một người nào đó cho rằng đã đạt đến Tuệ, chính vì thế Sakavadin bác bỏ: "không phải như vậy đâu"

Điểm tranh luận về thiền quán kết thúc ở đây.

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

[130] Vì khi vị A-la-hán đã công nhận mình đạt được Tuệ liên quan đến điều người đó đã đạt được Thánh Đạo, ngài có thể kinh qua ý thức thị giác. v.v.. không thích ứng với thiền quán đó, chính vì thế một số người, cụ thể là những người thuộc phái Pubbaseliya chủ trương rằng thiền quán không tương hợp với tư tưởng.[69] Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi, còn phái đối nghịch lại đồng ý tán thành.

Rồi, "Còn với vật chất thì sao" v.v... là câu hỏi được nêu lên để cố thuyết phục phái đối nghịch rằng nếu như tuệ tách rời khỏi tư tưởng, thì tuệ phải đồng nhất với vật chất v.v... là điều hoàn toàn khác với tư tưởng. Phái đối nghịch bác bỏ điều này.

Điều còn lại được hiểu theo sự giải thích được đưa ra ở trên.

Để kết luận, khi (phái đối nghịch) được hỏi: "(Phải chăng tuệ lại đồng nhất) với khôn ngoan?"[70] Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì phái đối nghịch chấp nhận cho rằng khi một người tự nhận mình đã đạt đến Tuệ vì những gì người đó đã đạt đến được.

Điểm tranh luận về Tuệ không liên kết với ý thức kết thúc tại đây.

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

Một số người, cụ thể là những người theo phái Andhakas chủ trương rằng một hành giả[71] (yogavacara), ngay trong giây phút nhập Thánh đạo, thốt lên được câu: "Đây chính là Khổ Đế!" Tuệ nhập vào bản chất Khổ Đế nổi lên hoạt động.[72] Chính liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi. Phái đối nghịch đồng ý tán thành liên quan đến cả lời phát biểu các từ đó lẫn người bộc lộ ra Tuệ đó. Nhưng chính vì (phái đối nghịch) chấp nhận cho là một người bình thường cũng bộc lộ ra được những lời liên quan đến ba Chân Đế còn lại, nhưng lại chẳng có kết quả nào xảy ra sau lời nói đó cả. Chính vì thế trong câu hỏi: liệu sự việc như vậy có xảy ra tiếp theo sau đó không?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ.

"Phải chăng hình thái vật chất thuộc dạng vô thường chăng?" v.v... được nêu lên thành câu hỏi bằng cách chứng tỏ cho thấy tiến trình "Khổ Đế" Nhưng phái đối nghịch lại bác bỏ vì (phái đối nghịch) không nhận ra được cách nói đó nằm trong học thuyết của chính mình.[73]

"Và phải chăng bạn muốn ám chỉ rằng điều này... " v.v... được nêu lên thành câu hỏi để chứng tỏ cho phái đối nghịch biết rằng, nếu thiền quán xuất phát từ Khổ Đế thì phải có tới bốn loại Tuệ liên tục xuất phát từ mỗi từ trong câu mẫu : "Đây là Khổ Đế?" Tuy nhiên phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) không muốn (được coi)như vậy.

Điểm tranh luận về lời phát biểu "Đây chính là khổ Đế !" kết thúc tại đây.

V. Điểm tranh luận: Phép Thần Thông (iddhi) [74]

[131] Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas, vì không hiểu thấu đáo "lợi ích thực sự trong việc tu luyện các bước dẫn đến phép thần thông, lại chủ trương quan điểm cho rằng "người nào đắc thủ được sức mạnh thần thông. Có thể sống hưởng thụ một kiếp trái đất[75] (trên trần gian này)" Liên quan đến những hạng người này Sakavadin nêu lên câu hỏi: "Phải chăng một người có phép thần thông có thể sống hưởng thụ suốt cả đời hay chăng?"

Trong trường hợp này có một khoảng thời gian (kiếp sống) gồm có ba loại: (1) Trong kiếp người, (2) một phần tiến trình (kiếp người), và (3) cả kiếp trái đất. Trong câu diễn giải: "*Hỡi Chư vị Tỳ-khưu có*

bốn điều không thể lường trước được trong một kiếp[76] *(tiến trình - kappa).* Đó là trọn kiếp người. Trong câu diễn giải, "*Một tiến trình các chư Thiên, Phạm Thiên kéo dài suốt cả cuộc đời họ."*[77] đó là một phần tiến trình (kiếp người) này. Trong câu diễn giải, "*người đó phải trải qua đau khổ trong địa ngục trong một tiến trình cuộc sống (kiếp người), ở kiếp sống khác người đó lại được hưởng hạnh phúc trên thiên đường,"*ở đây được hiểu là tuổi thọ tối đa. Điều muốn nói ở đây là, cuộc sống có được ở tuổi thọ tối đa có thể kết thúc hoặc do kết quả nghiệp chướng hoặc do tổng số các năm tháng qua đi. Sakavadin đã đặt câu hỏi về những vấn đề này, liên quan đến một "đại kiếp", và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành. Rồi Sakavadin đặt câu hỏi với phái đối nghịch: "Phải chăng tuổi thọ tối đa là một điều mang đặc tính thần thông hay chăng?" v.v... để cố thuyết phục phái đối nghịch, nếu như một người có được phép thần thông, người đó có thể trải qua được một đại kiếp sống hay là một phần của kiếp sống đó, với khoảng thời gian dài hơn cuộc sông con người bình thường (theo như ám chỉ trong đoạn Kinh Phật sau đây: "*Người đó sống trong một thời gian dài, kéo dài khoảng hơn một trăm năm.*" [78] và như vậy cuộc sống của người đó phải được coi là một phép thần thông (phép mầu). Vì chỉ biết chức năng sống còn chăng là gì khác hơn là kết quả nghiệp chướng nên phái đối nghịch đã bác bỏ cho là chức năng sống còn do thần thông xác định.

"Nhưng ở đây điều gì đã phân định được nơi một người có sức mạnh thần thông? Chẳng phải đó là sự phân định được ngay cả những người không có sức mạnh thần thông cũng có thể sống trọn vẹn được cả một kiếp người?" Một người có sức mạnh này, có thể nhờ vào đó, trong khoảng thời gian trong cuộc sống, mà tránh được những điều có thể dẫn đến chết yểu. Một người không có sức mạnh này, không thể tránh được như vậy. Đây chính là điều phân biệt được giữa những hạng người này.

"Phải chăng chỉ trong quá khứ hay cả trong tương lai nữa?" câu hỏi được nêu lên để cố thuyết phục phái đối nghịch chấp nhận rằng: con người đó có thể sống bất kỳ thế nào trong tiến trình (kiếp sống) đó. "Cả trong hai tiến trình được không?" v.v... đó là câu hỏi được nêu lên để cố thuyết phục: nếu một người có sức mạnh thần thông có thể sống được đến tận cùng cuộc sống của mình, người đó có thể làm được như vậy, không chỉ trong một tiến trình (kiếp) mà con trong nhiều kiếp khác nữa. "Quan hệ nối lên như thế nào?" v.v... được đề cập đến để chứng tỏ rằng không phải có thể đạt được tất cả mọi sự [132] do phép thần thông này mà ra, có nhiều sự việc không được gồm trong lãnh vực thần thông này.

Điều còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về phép thần thông kết thúc tại đây.

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

Vì lý do Đức Thế Tôn đã phán rằng: -- "Trải qua bảy ngày bảy đêm bất động, không nói một lời, chìm trong niềm hạnh phúc tuyệt đối."[79]. Một số người, cụ thể là những người theo giáo phái Sabbatthivadins và Bắc Tông (Uttarapathakas) chủ trương rằng việc nhập định[80] liên tục kéo dài có thể tạo thành tập trung tư tưởng (định). Họ không cho là nhập định có nghĩa là sự tập trung tư tưởng. [81] Liên quan đến những người này Sakavadin nêu lên câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để cố thuyết phục phái đối nghịch như sau: "Nếu việc ý thức liên tục được gọi là Tâm Thần Túc, thì cần phải kể cả những hiện trạng ý thức trong quá khứ và tương lai nữa. Và chỉ có trạng thái ý thức hiện tại không thể tạo thành Tâm Thần Túc được. Phải chăng toàn bộ những việc này cũng tạo thành nhập định?"- "Điều này có gồm cả quá khứ chăng?" v.v... Phái đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) không thích điều đó.

Để chứng tỏ trong việc tập trung nhập thiền định liên tục đó chỉ có hiện trạng hiện tại có thể vận hành mà thôi, và không cần nói đến quá khứ đã trôi qua và tương lai chưa xảy đến; bằng cách nào ta có thể gọi đó là tâm thần túc? - "Chẳng phải quá khứ đã trôi qua?" được đặt thành câu hỏi.

Phải chăng nhập định có bị hạn chế trong một thời điểm ý thức chỉ trong chốc lát hay không?" phái đối nghịch đặt câu hỏi, Sakavadin đồng ý tán thành vì có liên quan đến câu tuyên bố trong chính học thuyết của Đức Phật, cụ thể là, *"Hỡi Chư vị Tỳ-khưu, hãy vun trồng tâm thần túc."* v.v... căn cứ vào điều tâm thần túc muốn ám chỉ tính miệt mài theo đuổi liên kết với trạng thái hiện tại của ý thức tốt "Về vấn đề những cơ hội hiện thực ý thức thị giác thì sao?" v.v... được đặt thành câu hỏi thông qua việc căn cứ vào cụm từ "một phút ý thức trong chốc lát." Sakavadin bác bỏ điều này ngay trên cơ sở đó.

Trong câu diễn giải -- "Chẳng phải Đức Thế Tôn đã chẳng nói?" v.v... điều gì chứng tỏ được không có gián đoạn trong việc tập trung tư tưởng hiện tại, thông qua quá khứ và tương lai. Đó chẳng phải là hiện trạng tập trung tư tưởng liên tục hay sao? Chính vì thế điểm này chưa đi đến kết luận.

Điểm tranh luận về nhập định kết thúc tại đây.

VII. Điểm tranh luận: Định đề nơi vạn vật. Pháp được tiên liệu (*dhamaṭṭhitatā*). [82]

Vì có lời Đức Phật phán rằng: "*Hiện tồn tại một định đề về vạn vật, và điều đó được lấy làm căn bản*" [83]; [133] Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Andhakas chủ trương cho rằng mỗi một kỳ hạn trong chuỗi nhân duyên chính là điều căn bản xét dưới góc độ là một, và chính vì thế đã trở được tiền định. liên quan đến những người này Sakavadin đã đặt câu hỏi và phái đối nghịch đã bác bỏ.

Rồi sau đó để cố thuyết phục phái đối nghịch rằng, nếu vô minh[84] và điều giống thế đã được tiền định do một nguyên nhân khác, đến lượt mình một nguyên nhân khác cũng định đoạt[85] nguyên nhân này... và cứ tiếp tục như vậy. v.v... - Phải chăng có một nguyên nhân nào đó đã được định trước?" v.v... là câu hỏi được nêu lên. phái đối nghịch bác bỏ, vì không có quan điểm nào chủ trương như vậy cả. Khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) phán đoán rằng mối tương quan tồn tại một cách liên tục và qua lại[86] giữa đôi bên.

Những gì còn lại đã quá rõ theo những gì đã được giải thích ở trên.

Điểm tranh luận về định đề nơi vạn vật kết thúc tại đây.

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

Một số người, cụ thể là những người theo phái Andhakas chủ trương rằng chính vô thường cũng không kém phần tiền định hơn là tính vô thường nơi vạn vật như thân xác chẳng hạn, v.v... [87] Liên quan đến những người này Sakavadin nêu câu hỏi. và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để cố thuyết phục phái đối nghịch: nếu như tính vô thường lại bị vạn vật vô thường tiền định. như thân xác, v.v... điều này sẽ tạo ra hữu thể cũng gọi là tính vô thường khác. Cũng tương tự phải được tiền định như vậy. "Phải chăng tính vô thường cũng đã được tiền định hay sao?" v.v... được nêu lên thành câu hỏi. Thoạt tiên phái đối nghịch bác bỏ vì cả hai sự thể hiện nơi tính vô thường đó không diễn ra cùng một lúc, và sau đó (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì tính vô thường không thể trở thành vĩnh cửu được và sẽ biến mất cùng với chính sự vô thường đó.

Sau đó để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy rằng bằng cách chấp nhận phương án thứ hai về tính vô thường (phái đối nghịch) sẽ bị lôi cuốn vào một loạt những phương án vô thường vô tận. mỗi thứ đều bị tiền định theo một cách riêng. Không có triển vọng đi đến kết thúc việc tiền định. Không muốn tạo ra cho phái đối nghịch một cơ hội nào để lảng tránh, Sakavadin đặt câu hỏi: phải chăng vạn vật đều như vậy cả sao?" v.v...

Trong câu hỏi: "Phải chăng tính già cũng đã được tiền định?" v.v... vì không có một phương án vô thường nào khác nơi tình trạng tan rữa. và sự chết xuất hiện, chính vì thế: tính vô thường được coi như là có liên quan đến phân tích. Về điểm này cũng vậy việc phái đối nghịch đồng ý tán thành và bác bỏ phải được hiểu theo phương pháp đã nói đến ở trên.

"Phải chăng thân xác đã được tiền định?" v.v... được nêu thành câu hỏi [134] để so sánh với bất cứ điều gì là đặc điểm của vô thường. Sau khi phái đối nghịch đã phán đoán rằng thân xác v.v... đã được tiền định lại là bản chất mang tính vô thường và điều còn lại không thể có được những đặc điểm như vậy. Nên phái đối nghịch đã bác bỏ hoàn toàn.

Điểm tranh luận về tính vô thường kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương XI.

-ooOoo-

[1] Gati (dòng đời) một sự nghiệp. xin đọc Compendium of Philosphy, tr. 137.

[2] *Majjhima* I, 73; tướcvị này được dành thường được dùng thường xuyên trong Kinh Mahasihanada.- Ed.

[3] *E.g. Digha* iii, 237.

[4] Iddhim.

[5] *Có nghĩa là., nơi thế giới bên kia*.Có nghĩa là tốt hơn kiếp sống kế tiếp, và lại nữa còn tốt hơn kiếp sống hiện tại.

[6] Có nghĩa là tốt hơn kiếp sống kế tiếp, và lại nữa còn tốt hơn kiếp sống hiện tại.

[7] Kamaguna, nghĩa đen lá chững tính chất của ước muốn (giác quan) (từ ước muốn nghiệp chướng hay là ý định đã trải qua đánh giá rất thấp. – Ed.

[8] Dhatu; xin đọc P. of C.. tr. 214 và những fns

[9] Trung Bộ Kinh (Majjhima-nikaya) i. 85. xin đọc Digha-Nikaya iii. 234

[10] Chanda, v.v... gần giống với "ước muốn"hơn là dục lac. – Ed.

[11] Xin đọc ở trên, ch. VIII, iii

[12] Xin đọc ở trên ch. VIII. iii

[13] vấn đề này gồm cả thẩy 16 bậc trong đó chư Thiên, cõi Phạm thiên là bậc thấp nhất."*P. of C.,* tr. 218, fn; Compendium, tr. 138.

[14] Dialogues I, 47. "nơi cõi Sắc Giới, là nơi "một phần tinh sảo còn lại thuộc vật chất vẫn còn được gặp thấy"(compendium. tr. 12) chỉ có thị giác, thính giác và việc phối hợp trí tuệ của những con người được tồn tại này."*P. of C.* tr. 218. fn. 2).

[15] Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta) ii 1; Dialogues, trang 188; P of C.. tr. 220

[16] Xin đọc P of C., tr. 221.

[17] Ý muốn (cetana), nghĩa đen có nghĩa là "suy nghí"với một mục đích nào đó. – Ed.

[18] Pakappamana

[19] Jivitindriya

[20] Citta

[21] Xin đọc *P. of C., tr. 226*

[22] Diệt đế (nirodha): nghĩa đen là sự ngừng lại – Ed.

[23] Hành (sankhara). Những điều nàyđược định nghĩa trong Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) "có tới năm mươi thời kỳ" hơn kém xuất hiện nơi các hiện trạng ý thức. xin đọc P of C., tr. 227 fn 2

[24] P of C., tr. 227, fn 4

[25] Xin xem *Vibhaṅga*. 123.

[26] Xin đọc ở trên, I, ii, tr. 35 tt

[27] *P. of C.,* tr. 229, fn.

[28] *Anisamsa* (nghĩa đen là "lời khen ngợi"với hai tiền tố nhấn mạnh; đáng ca ngợi, vì là điều thiện; mối lợi, lợi nhuận)."xin đọc *P of C.,* tr. 230 fn 1

[29] Về bản dịch xin đọc, *P of C.,* Tr. 230.

[30] Samkhara.

[31]. Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) –Kinh Bộ Pali (Nikaya) iv. 14

[32] (=amata). nghĩa đen, là bất tử.

[33] Trung Bộ Kinh (Majjhima)- Kinh Bộ Pali (Nikaya) i. 4.

[34] như trên

[35] Có hai mươi bốn tương quan nhân quả lại này được công nhận trong cuốn sách cuối cùng thuộc tác phẩm Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) – Ed.

[36] Anusaya. Về bẩy khuynh hướng này, xin đọc tác phẩm Conpendium, tr. 172, fn. 2 P of C., trong 234, fn. 2

[37] Bản dịch xin đọc P of C. tr. 234

[38] xin đọc ở trên, IX. iv.

[39] xin đọc bài dịch P. of C. tr. 238-39.

[40] Trung Bộ (Majjhima) Nik, i. 301.

[41] xin xem Digha-Nik. iii, 104; Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)-Kinh Bộ Pali (Nikaya) i. 170. bản dịch xin đọc P. of C. tr. 239-40.

[42] nt.

[43] xin đọc bản dịch P. of C. tr. 240.

[44] đọc là Chiv, chiv-

[45] xin đọc bản dịch P of C.. tr. 241

[46] Digha, iii, 222t.

[47] xin đọc bản dịch P of C. tr. 242.

[48] Bhavangacittassa

[49] nghĩa đen, "cái gây ra tác nghiệp, như là sự chuyển động của thân xác,"v.v... Xin đọc P. of C.. tr. 243.

[50] xin đọc op. cit., tr. 236.

[51] P of C., tr. 244

[52] (Phân Biệt Du Già Luận (Vibhanga), 307

[53] Hành (sankhara)-punjam.

[54] A, i., 113

[55] Samyutta-Nik. i. 13, 165; xin đọc Những câu hỏi của nhà vua Milinhda (Milindapanha) 34; Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) 1 tt

[56] P of C.. tr. 248.

[57] Maggasammangi.

[58] Nghĩa là chỉ có chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mệnh mà thôi.

[59] nghĩa đen, không phải là một đặc tính ý thức"(=a-catéakiam)

[60] Xin đọc vi, 4.

[61] nghĩa đen là "lăn theo sau"theo đúng như... (anuparivattati) xin đọc P. of C. tr. 250 fn 2

[62] xin độc ở trên, X, vii

[63] Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta), i, 33

[64] Xin đọc VII, v.

[65] Xin đọc VIII, ix

[66] Anusaya. (từ "tiềm ẩn"có nghĩa là "ngấm ngầm"xin đọc Chương IX, iv. ở trên từ anu+ seti, tiếp tục ngủ gục. Compendium, tr. 172 fn. 2

[67] về bản dịch xin đọc P. of C., tr. 253

[68] Magganana.

[69] xin đọc bản dịch. P. of C., tr. 256

[70] Panna

[71] Yogavacara: một từ rất cổ xưa được dùng trong các tập tài liệu Pali – Ed. (biên tập)

[72] xin đọc ở trên IX, I; cin đọc II, v, vi.

[73] Nếu như "học thuyết của thắng phái đối nghịch"lại ám chỉ giai tầng Trưởng lão trong Phật Giáo thì đây quả thật là một mệnh đề đáng lưu ý.

[74] thần thông (iddhi), nghĩa đen là đem lại, thực hiện = là điều hiện nay chúng ta có thể được gọi là phép thần thông. – Ed. (NXB)

[75] kappa ; Dialogues ii. 110tt.

[76] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara), ii.142

[77] Nt., 126

[78] Samy, ii. 94.

[79] Trung Bộ (Majjhima)ṇikaya i. 94.

[80] Ekaggata, nghĩa đen. tập trung nghĩ về một điểm. xin đọc bản dịch P of c., trong 260.

[81] Cittasantati. (tâm thần túc)

[82] Nghĩa đen, hiện trạng là nhân duyên nhờ đó vạn vật xuất hiện được thiết lập. xin đọc ở Chương Vi. ii; P of C. tr. 261 fn. 5 và phụ lục

[83] Tương Ưng Bộ (Samyutta) - Kinh Bộ Pali (Nikaya) ii. 25; Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) Nịkaya i. 286.

[84] Vô minh là điều được thừa nhận nơi vạn vật nhờ đó "có một mắt xích được thấy nơi hầu hết các kinh văn. Ed (NXB)

[85] Pari-ni-pphanna

[86] Xin đọc Digha N. I trong đó nói rõ ý thức được tạo thành điều được thừa nhận nơi vạn vật. . Ed (NBX)

[87] Xin đọc bản dịch P of C. tr. 262.

-ooOoo-

Đầu trang | **00** | **01** | **02** | **03** | **04** | **05** | **06**

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

[Mục lục Vi Diệu Pháp][Thư Mục chính]
updated: 25-05-2004