

**THERAVĀDA
ABHIDHAMMAPĪṬAKA - TẠNG 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 II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dần dần, từng người qua đi.

Từng khoảng khắc sẽ dần ghi vết hằn.

Thợ rèn tạp chất loại dần.

Vết như tinh trắng cõi lòng diệt tan [12]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

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

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

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

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

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

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

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

Điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

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

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

-ooOoo-

Chương III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Điểm tranh luận về sức mạnh kết thúc tại đây.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Điều còn lại để trở nên rõ ràng mọi nơi.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Những gì còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Đến đây kết thúc chương III.

-ooOoo-

Chương IV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Những điều còn lại cũng đã quá rõ ràng.

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

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

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

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

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

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

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

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

Những điều còn lại đã quá rõ ràng.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VII. Điểm tranh luận: Quan điểm của phái Uttarapathakas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ý nghĩa những gì còn lại đã quá rõ ràng.

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

IX. Điểm tranh luận: Tài năng thiên phú [62]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Đến đây cũng kết thúc chương IV.

-ooOoo-

[1] xin đọc P. of. C. tr. 111

[2] Saddhamma-kusalo (Diệu Pháp Thiên)

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

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

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

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

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

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

[9] Kinh văn luật tạng I, 134

[10] Đối thoại Kinh ii. 175.

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

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

[13] Điều then chốt của Tứ diệu đế.

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

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

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

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

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

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

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

[21] Dhammasamgani, §§ 346-53.

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

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

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

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

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

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

[28] Digha, I 84.

[29] Như trên. 83.

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

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

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

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

[34] -dhamm"upatthaddam. "hỗ trợ"

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

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

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

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

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

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

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

[42] P. of. C. tr. 155

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

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

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

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

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

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

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

[50] xin đọc P. of C. tr. 163

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

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

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

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

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

[56] Nyiam"okkanti

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

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

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

[60] nt.

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

[62] xin xem. ở trên Chương IV, iv

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

-ooOoo-

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

Chân thành cảm ơn 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