

THERAVĀDA  
ABHIDHAMMAPIṬAKA - 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 XII

### I. Điểm tranh luận: Tự kiểm chế là một nghiệp (tích cực) (*Samvaro kammanti*). [1]

[135] Vì có đoạn Kinh Phật như sau: *Khi nhìn thấy đối tượng. Nghe một tiếng động v.v... ta cố nắm lấy, v.v. những đặc tính chung nhất của đối tượng đó,* [2] Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahasanghikas chủ trương theo cho là cả tự kiểm chế và thiếu kiểm chế đều là một hành động tích cực. Liên quan đến những người này Sakavadin nêu lên câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Sau đó để cố thuyết phục phái đối nghịch rằng: Trong học thuyết của chúng ta chính cố ý [3] (*cetana*) (volition) đã tạo thành hành động tích cực. và cũng chính xuất phát từ ý chí là các hành động, lời nói và trí tuệ để có được tên gọi là "hành động thể xác, lời nói và trí tuệ, thể nên, nếu tự kiểm chế cũng là một hành động, thì (tự kiểm chế) cũng xuất phát từ một cơ quan giác quan, có thể được đặt tên là hành vi giác quan, v.v... vì lý do đó: "Phải chăng việc kiểm chế con mắt có phải là hành vi đạo đức của con mắt không?" v.v... được đặt thành câu hỏi. Điểm này không thấy đoạn Kinh Phật nào đoạn chắc chắn, phái đối nghịch bác bỏ trong số bốn "môn" (cửa) kiểm chế giác quan." Cũng như liên quan đến cảm thọ xúc giác. Đang khi "môn" thứ năm là "thân môn" xác lại được nhắc đến. (Phái đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến nhóm tình cảm thân thiết. [4] (phái đối nghịch) chấp nhận cả cảm thọ xúc giác và "nhóm thọ lạc" đều được gộp trong việc kiểm chế thân xác. Còn đối với "ý môn", phái đối nghịch bác bỏ không chấp nhận vì đó là một cơ quan giác quan và chấp nhận đó là lộ trình các hành vi mà thôi. Đây cũng là phương pháp được áp dụng trong trường hợp thiếu kiểm chế.

Kinh Phật có viết: "*Khi Chư vị Tỳ-khuru lấy con mắt dõi theo một đối tượng*" v.v... điều này liên quan đến sự có mặt hay vắng bóng kiểm chế nơi các cơ quan giác quan chứ không phải nghiệp chương trong đó. Chính vì thế vấn đề này chưa đi đến kết luận được.

Điểm tranh luận về tự kiểm chế (được hiểu như là một hành vi tích cực) kết thúc tại đây.

### II. Điểm tranh luận: Nghiệp.

Chính vì có đoạn Kinh Phật nói rằng -- *Hỡi chư vị Tỳ-khuru, Như Lai tuyên bố rằng không thể có việc huỷ bỏ các hành vi ý thức... mà không kinh qua kết quả nghiệp từ đó mà ra.* [5] -- Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahasanghikas chủ trương cho rằng toàn bộ các hành vi con người đều kéo theo các quả (dị thực hay quả báo = vipaka). Ở đây trong đoạn Kinh Phật -- "*Hỡi Chư vị Tỳ-khuru, Như Lai tuyên bố tác ý (cetana) chính là nghiệp*" [6] (Kamma) -- Đức Thế Tôn phán về cố ý (cetana) như là một hành vi tạo nghiệp hay nghiệp (Kamma) không kèm theo bất kỳ đặc điểm nào khác. Về vấn đề này để chứng tỏ chỉ có tác ý thiện và tác ý bất thiện mới dẫn đường, đưa đến dị thực, quả mà thôi; còn cố ý (cetana) xét về khía cạnh đạo đức chỉ mang tính mờ mờ không rõ ràng thì không kèm theo dị thực, quả (vipaka) Sakavadin nêu lên câu hỏi "Phải chăng toàn bộ nghiệp đều có dị thực quả hay sao?" [135] Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Còn nữa, trong câu hỏi: "Phải chăng toàn bộ nghiệp đều dẫn đường, đưa đến dị thực, quả?" Ta nên hiểu điều này như sau: "Phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến cố ý (volition) còn mập mờ xét theo góc độ đạo đức, và (phái đối nghịch) bác bỏ xét theo góc độ cố ý (volition) thiện và cố ý bất thiện mà thôi.

"Phải chăng cố ý vô ký dẫn đường, đưa đến dị thực, nghiệp hay sao?" v.v.. câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ tác ý có cùng một hình thái vừa dẫn đường, đưa đến nghiệp mà lại không phải là nghiệp.

Điều còn lại đã quá rõ ràng.

Đoạn Kinh Phật -- *Hỡi Chư vị Tỳ-khưu, Như Lai tuyên bố sẽ chẳng có thể v.v..* " (nghiệp diễn ra) lại liên quan đến kinh nghiệm nghiệp trong kiếp sống hiện tại hoặc giả những kiếp sống đem lại những điều kiện cần thiết; chính vì vậy điều này chưa đi đến kết luận ngã ngữ.

Điểm tranh luận về tác nghiệp kết thúc tại đây.

### III. Điểm tranh luận: Tiếng nói được coi như là dị thực quả (*saddo vipākoti*).

Xuất phát từ việc giải thích không tường tận đoạn Kinh Phật, "*Kẻ nào, do hành động, tích lũy, tăng thêm, được dồi dào loại nghiệp đó thì được phú bẩm cho tiếng nói của một vị chư Thiên Phạm Thiên.* [7] Một số người, cụ thể là những người theo phái Mahasanghikas chủ trương rằng âm thanh cũng đưa đến nghiệp (vipaka), để chứng tỏ "dị thực quả" là một từ chỉ được áp dụng trong những hiện trạng tâm linh được truyền tải qua nghiệp mà thôi, nhưng không được áp dụng trong trường hợp các hành vi vật chất. [8] Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng nghiệp chướng chỉ là cảm thọ sáng khoái thôi sao?" v.v... cũng được trích để chứng tỏ. Âm thanh tiếng nói cũng có được một thuộc tính đặc biệt. Một yếu nhân chỉ bằng cách thực hiện một nghiệp, không thể có được tự kiểm chế, cũng vậy chẳng phải do tự kiểm chế lại tạo ra một nghiệp đặc biệt nào đó đối với một hành vi đâu. Chính vì vậy điều này chưa thể đi đến kết luận ngã ngữ.

Điểm tranh luận về tiếng động và âm thanh là dị thực, nghiệp chướng kết thúc tại đây.

### IV. Điểm tranh luận: Sáu cơ quan giác quan (sense-spheres) [9].

Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Mahasanghikas chủ trương rằng, vì sáu cơ quan giác quan nổi lên thông qua các hành vi quá khứ, chính vì vậy chúng trở thành dị thực quả. Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi. "Phải chăng cơ quan thị giác cũng đem lại dị thực, quả hay sao?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Điều còn lại cũng tương tự như phương pháp được giải thích ở trên.

"Phải chăng sáu cơ quan giác quan chính là dị thực quả và nghiệp cả hay sao? -- Về điểm này chúng ta thấy rằng chỉ có các cơ quan thuộc lãnh vực tâm linh [10] (đôi khi) trở thành nghiệp chướng và dị thực, nhưng điều còn lại chỉ thực hiện việc truyền tải nghiệp, chứ không phải là dị thực quả.

Điểm tranh luận về sáu cơ quan giác quan kết thúc tại đây.

### V. Điểm tranh luận: Bậc Thất Lai.

Vì Đức Phật tuyên bố: "*Bất kỳ kẻ nào cũng phải trải qua tối đa bảy lần tái sanh.*" [11] -- Chính vì thế một số người, cụ thể là những người thuộc phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng, những ai cho là mình có khả năng trải qua đến bảy lần tái sinh thì được A-la-hán [12] (có được phần rồi) vào cuối khoảng thời gian tái đầu thai thứ bảy.

Để chứng minh không hề tồn tại một thứ tự cố định (niyama) như vậy chỉ trừ có Thánh Đạo nhờ đó con người đã trải qua giới hạn tái sanh đến bảy lần thì bảo đảm có được giải thoát trọn vẹn -- Sakavadin nêu lên vấn đề và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Điều này cũng đúng cả trong trường hợp "một người phạm tội giết mẹ". v.v... Có hai bậc cố định: bậc thánh đức và bậc bất thiện. Bậc thánh đức chính là Thánh Đạo (thường được gọi là Bát chánh đạo) đem lại bảo đảm cho một người chắc không bị phạt trong địa ngục. và người đó chắc đạt đến Thánh

Quả. Bậc bất thiện gồm những nghiệp chắc phải đối nghịch sẽ gặp phải sự trừng phạt ngay trên cõi hiện hữu kế tiếp. (kiếp sau). Ở đây một người đã vượt qua giới hạn tái sinh tới bảy lần thì được tiền định do Thánh đạo của một Đấng Nhập Lưu không phải trải qua hình phạt nơi địa ngục và đạt được chánh quả. Nhưng chỉ khi nào không đi theo bậc bất thiện (thứ hai) thì người đó không có khả năng thực hiện những việc dẫn đưa đến hình phạt ngay trong hiện hữu tiếp theo (kiếp kế tiếp ngay sau đó) Nhưng vì bạn chủ trương những người thuộc loại này có được bậc cố định. Chính vì thế tôi xin hỏi bạn: "Phải chăng nhờ đi theo bậc bất thiện đó người đó lại được giải thoát trọn vẹn sao?"

Trong câu hỏi "Phải chăng người đó không có khả năng (nhập vào chân đế) nơi kiếp kế tiếp ngay sau đó?" Phái đối nghịch bác bỏ liên qua đến hiện trạng tiếp theo ngay sau đó, và (phái đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến những ai không phải trải qua tái sinh đến bảy lần.

Trong câu hỏi: "Phải chăng có một bậc cố định dành cho vạn vật chẳng?" Phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) không nhận ra bậc cố định đó nhờ giới hạn tái sinh bảy lần của người đó buộc phải trải qua đến bảy lần tái sinh mới thoát khỏi trừng phạt.

"Phải chăng bạn chủ trương có việc ứng dụng Chánh Định trong này không?" v.v... đó là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ những đặc tính của Thánh Đạo được liệt vào số Thánh Đạo. Nhưng vì những điều này không thấy có được nơi những người chưa đạt đến Sơ Đạo, chánh vì thế đối thủ bác bỏ.

Điều còn lại đã quá rõ ràng ở đây.

"Chắc phái đối nghịch rằng một con người như vậy đã trải qua giới hạn tái sinh bảy lần" chưa đem lại kết quả chung cuộc, vì khi Đức Thế Tôn nói rằng: "*Con người này, sau khi đã trải qua một số lần tái sinh, sẽ biến mất hoàn toàn,*" ngài đã giải thích từ "một số" theo khả năng thiền quán của ngài mà thôi và ngài đâu có ấn định bất kỳ bậc tái sinh nào cho người đó [138]. Một người trải qua giới hạn bảy lần tái sinh, hoặc sẽ đạt đến một thứ bậc cao hơn Sơ đạo (kolankola) hay thuộc cõi "người gieo hạt".

Điểm tranh luận về giới hạn tái sinh bảy lần kết thúc ở đây.

**VI. Điểm tranh luận: Người chiếm được thứ bậc cao hơn nơi Thánh Đạo bậc một, và điều liên quan đến "người gieo hạt" nên được hiểu theo cùng một cách thức như trên. [13]**

**VII. Điểm tranh luận: Tội giết người (*Jīvitavoropana*).**

Một số người, cụ thể là những người theo phái Bubbasiyas cho rằng, khi một người nào đó đạt đến chánh kiến mà không thể loại bỏ được thù hận, và khi người đó giết người là vì mang mối hận thù trong lòng, chính vì thế kẻ nào đạt được chánh tư duy cũng vẫn có thể phạm tội giết người [14] trong lòng vậy. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt vấn đề: "Phải chăng người đó đã đạt đến chánh kiến." v.v... Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Nhưng trong câu hỏi bắt đầu với "cố ý giết mẹ thì sao?" phái đối nghịch bác bỏ vì sợ đi ngược lại với đoạn Kinh Phạt: "*Điều đó vừa không thích hợp lại không có khả năng xảy ra.* [15]"

"Phải chăng người đó thiếu tôn kính Đức Thế Tôn?" v.v... được nêu thành câu hỏi để chứng tỏ rằng, một người tỏ lòng tôn kính Đức Thế Tôn, và những người khác, không thể sai phạm giới luật được. Phái đối nghịch nghĩ rằng chính do bởi những hành vi bất thiện, một người không thể được gọi là thiếu lòng kính trọng được và vì thế phái đối nghịch bác bỏ điều đó. (Phái đối nghịch) chấp nhận con người như vậy vẫn có thể tỏ ra lòng kính trọng. Còn nữa, khi được hỏi: "Phải chăng người đó thiếu lòng kính trọng?" (Phái đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến những ai, đang khi theo đuổi những việc bất thiện, vì đang trong tình trạng rắc rối, vô ý thức hay không chủ tâm lại không thể tỏ lòng tôn kính khi đi ngang qua các chùa chiền Phật giáo. Còn nữa, khi được hỏi lại: "Phải chăng người không được chỉ cho biết?" và thực hiện những việc đại loại như vậy, (phái đối nghịch) bác bỏ, vì một con người như vậy sẽ không cố ý thực hiện những hành vi bất thiện đó.

Những điều còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về sát nhân kết thúc tại đây.

## VIII. Điểm tranh luận: Khổ cảnh giới (*dugati*). [16]

Một số người, cụ thể là những người theo phái Bắc Tông (Uttarapathakas), đã không thể phân biệt rõ được cảnh giới đau khổ và ước muốn dục vọng tự nhiên liên quan đến những đối tượng giác quan [139] những người đang lao vào con đường dục vọng lại chủ trương, bừa bãi rằng, đối với những ai đạt được chánh kiến thì sẽ loại bỏ được những khổ cảnh giới. Liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Phải chăng một người như vậy bị mê hoặc bởi những đối tượng giác quan nơi luyện hình?" v.v... (câu hỏi) được đề cập đến để có thuyết phục do quan điểm phái đối nghịch chủ trương rằng đối với những ai có được chánh kiến vẫn không thể loại bỏ được cảnh giới khôn khổ.

Những điều còn lại đã rõ ràng.

Trong câu hỏi: "Liệu người đó có phải tái sinh nơi địa ngục chăng?" việc loại bỏ cảnh giới khôn khổ chính là loại bỏ khỏi những ước muốn vào chốn địa ngục, và không phải là những ước muốn đối dục vọng nơi địa ngục.

Điều này cũng vì thế mà chưa đi đến kết luận dứt khoát.

Điểm tranh luận về những cảnh giới khôn khổ kết thúc tại đây.

## IX. Điểm tranh luận: Kẻ nào đã đạt đến tái sinh lần thứ bảy. [17]

Đến đây cũng kết thúc chương XII.

-ooOoo-

## Chương XIII

### I. Điểm tranh luận: Địa ngục vô gián trọn kiếp (*kappattha*)

[140] Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Rajagirikas giữ khái niệm cho là đoạn văn, "người nào gây mất đoàn kết trong Tăng đoàn, phải chịu khổ trong địa ngục suốt kiếp[18], có nghĩa là người ly giáo phải chịu khổ như vậy suốt kiếp.[19] Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng một người ly giáo... ? v.v... và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Câu diễn giải, "Khi một Phật Nhân giảng lâm," đã được nói đến để chứng tỏ rằng chẳng có người ly giáo xuất hiện lại vắng bóng một Phật Nhân.

"Tiến trình này có thể bắt đầu khi Tăng Đoàn bị tan rã" v.v.. được nói lên để chứng tỏ cho thấy nếu người đó sống trọn một kiếp người, kẻ đó sẽ phải tái sinh và bị giam cầm trong đó, ngay từ lúc đầu, sau khi đã phạm lỗi một hành vi gây ra hình phạt.

Trong câu diễn giải, "một chu trình đã qua" v.v... ý nghĩa tương tự như những gì đã giải thích ở trên.

Còn đối với câu diễn giải, "Phải chăng kẻ nào đã sống trọn một kiếp người, hưởng thụ thú vui dục vọng suốt thì sao?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến kiếp người đã được hoàn tất trong việc tu luyện công đức. Nhưng phái đối nghịch lại đồng ý tán thành vì theo học thuyết của họ, một con người như vậy coi như đã đắc thủ được phép thần thông từ lúc mới sinh.

"Một người [phải chịu hình phạt đời đời] lại có ước muốn đắc thủ phép thần thông thì sao?" v.v.. người ta nói đến điều này, vì phái đối nghịch cho rằng một con người như vậy phải nhận được của thí bẩm sinh đó.

Đoạn Kinh Phật. "*Con người đó bị tra tấn trong địa ngục.*" được nói để có thuyết phục rằng: nếu một người đã có được phép thần thông như vậy, chắc hẳn người đó không cần phải tập luyện những bước cần thiết cho phép thần thông đó sao? Nhưng thời gian tập luyện như vậy chỉ kéo dài khoảng một phần

tám mươi thời gian tiến trình mà thôi, và đoạn kinh trên được nói lên để ám chỉ một kiếp người [bình thường] nơi [địa ngục] mà thôi. Chính vì thế vấn đề này vẫn chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Điểm tranh luận về hình phạt đời đời kết thúc tại đây.

## II. Điểm tranh luận: Phần thưởng suốt đời dành cho người đạt được thành tích tốt.

[141] Một số người, cụ thể là những người thuộc phái Bắc Tông (Uttarapathakas) không thể phân biệt được điều thiện bậc thấp thuộc cõi phàm tục đầy dục vọng này, một người có thể chiếm được, so với điều thiện cao siêu hơn, hay siêu nhiên hơn, nếu có được thì con người ta có khả năng đẩy lùi hiểm họa phải chịu hình phạt[20] đời đời, họ còn chủ trương một cách bừa bãi rằng con người như vậy không thể có tâm thiện. Để có thể bác bỏ quan niệm này bằng cách chứng tỏ sự phân biệt họ chủ trương là sai, Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý.

Những gì còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về thành tích đạt được điều thiện kết thúc tại đây.

## III. Điểm tranh luận: Kẻ xúi dục phạm nghiệp vô gián (*autarāpayulta*)

Trong trường hợp một con người, khi lâm chung phải chịu hình phạt ngay tức khắc do (hậu quả những hành vi bất thiện của mình), hoặc đã xúi dục làm bậy bất kỳ trọng tội nào (như tội giết mẹ, v.v...) thông qua một trong hai cách -- kẻ bị xúi giục thực hành việc ấy phạm tội ác đó, hoặc giả làm sai khác đi. Kẻ xúi giục hạng người thứ nhất chắc phải nhận hình phạt ngay trên bước đường sai trái đó, do tà kiến[21] bởi cố ý[22] trong quá trình muốn hoàn tất điều bất thiện đó. Người đó không có khả năng nhập vào Chánh Đạo.[23] Nhưng người xúi giục thứ hai thì không thế, vì sự cố ý (volition) hoàn tất một tiến trình như vậy vẫn chưa nổi lên. Hạng người này có khả năng đắc đạo. Chính vì thế chúng ta đã đi đến kết luận trong giáo lý như vậy. Nhưng một số người, cụ thể là những người thuộc Phái Bắc Tông (Uttarapathakas) lại chủ trương cho rằng hạng người thứ hai cũng không có khả năng nhận được bảo đảm cho chánh đạo đem lại. Để loại bỏ quan điểm này Sakavadin đã phủ nhận lời tuyên bố trước đó và khiến phái đối nghịch đưa ra câu hỏi: "Một kẻ xúi bậy đáng khiển trách có phải nhận hình phạt ngay lập tức không?" Thế nên câu hỏi đầu tiên liên quan đến vấn đề này là do phái đối nghịch đưa ra. Sakavadin đã đồng ý tán thành vì thiếu yếu tố tác ý để hoàn thành điều thiện như vậy. Rồi sau đó phái đối nghịch suy nghĩ: một con người như vậy chắc hẳn bị kết tội do tà kiến mà ra, do lệnh buộc phải phạm tội giết mẹ v.v... và vì thế (phái đối nghịch) lại đưa ra câu hỏi: "Được do tà kiến nhất định chăng?" Tuy nhiên, Sakavadin bác bỏ rằng: "Chắc không phải vậy đâu" vì cùng một người không thể hưởng được cả hai mối bảo đảm.

Trong câu hỏi: "Chẳng phải là hành động sao?" từ "hành động" ở đây hành động giết mẹ hoặc những gì giống vậy. Liên quan đến vấn đề này Sakavadin đồng ý tán thành: "Vâng đúng vậy" có liên quan đến một lệnh đặc biệt. Khi phải dính líu đến một mệnh lệnh đặc biệt, thì người đó cảm thấy lo lắng và khó ở, nghĩ rằng: "tôi đã phạm phải một điều sai lầm!" Phái đối nghịch lên tiếng "Nếu người đó..." v.v... để nhấn mạnh đến quan điểm của chính (phái đối nghịch) sau khi đã coi đó chính là sự kiện lo lắng.

Đến lúc này, sau khi đã coi mệnh lệnh đặc biệt đó đã xúi bậy chính người đó, khiến cho phải dính líu đến việc trừng phạt ngay tức khắc. Nhưng vì chánh đạo bảo đảm đã khiến người đó được an toàn. Sakavadin kết luận hỏi rằng: "Phải chăng một con người như vậy không thể dính líu đến việc trừng phạt ngay tức khắc không?" phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì chính (phái đối nghịch) đã chủ trương quan điểm đó.

Sau đó để cố thuyết phục phái đối nghịch rằng bất kỳ người nào đã thực sự phạm tội giết mẹ, v.v... phải được chứng thật là không có khả năng đó, nhưng sự người đó có thực sự phạm phải những hành động đó hay không? - Sakavadin liền hỏi: "người đó có thực sự phạm tội giết mẹ hay không?" v.v... Phái đối nghịch bác bỏ: "Chắc phái đối nghịch là không," vì (phái đối nghịch) không tận mắt chứng kiến bất kỳ hành động nào như vậy, vậy thì những tội ác này chưa được phạm phải.

"Khi người đó đã rút khỏi sự xúi bậy đó," câu diễn giải được nói lên có ý ám chỉ tội ác đó là do mệnh lệnh đặc biệt mà ra. Khi một người nào đó từ chối không tuân mệnh lệnh đó, nghĩ rằng: "Đừng đồng ý

với mệnh lệnh đó" thì người đó được coi như là đã rút khỏi mệnh lệnh đó. Khi người đó rút khỏi sự xúi bẩy của mình, thì được coi như đã đẩy lùi được lo âu và hối hận. Và chính là như vậy, nên phải đối nghịch nghĩ rằng đây chính là một cách tự kiểm chế như đã được đề cập đến ở trên, và phải đối nghịch đã đồng ý tán thành: "Vâng chính là như vậy." Khi phải đối nghịch chấp nhận việc xúi bẩy của một con người như vậy đã được rút lại trong quá trình thiết lập quan điểm của chính mình, Sakavadin lại hỏi: "Phải chăng người đó?" v.v...

Lại nữa, trong câu hỏi dùng để kết luận. như thể ở câu hỏi đầu tiên, phải đối nghịch đã nêu câu hỏi: "Nếu một người đã dính líu đến việc trừng phạt ngay tức khắc mà [không được bảo đảm (phần rồi)] thì sao?" Sakavadin đồng ý tán thành. Nhưng lại không nhất trí liên quan đến giai đoạn kéo dài từ lúc rút lui lời hứa tới lúc người đó dính líu trước đó.

Vì chỉ cứu xét tới sự kiện người đó đã dính líu trước đó, phải đối nghịch cho rằng: [143] "Nếu như" v.v... do quan điểm của (phái đối nghịch) về mệnh lệnh đặc biệt này đã được thiết lập trước đó. Nhưng vì quan điểm của (phái đối nghịch) được coi như đã được đưa ra một cách bất cần. thế nên coi như vẫn chưa được thiết lập.

Điểm tranh luận liên quan đến (kẻ xúi dục phạm tội) phải chịu hình phạt ngay tức khắc đến đây là hết.

#### **IV. Điểm tranh luận: Những vị Bồ-tát nhất định (*niyatajjaniyāma*)**

Niyama (tức là sự bảo đảm) gồm hai loại, tùy theo hướng sai lạc và hướng đúng đắn. Theo hướng sai tức hành vi dẫn đến trừng phạt nhãn tiền ngay tức khắc, và hướng đúng đắn chính là tìm thấy được Chánh Đạo. Và không còn hướng nào khác (ngoại trừ hai hướng kể trên). Toàn bộ những hiện tượng tâm linh diễn ra nơi ba cõi hiện hữu không thấy đề cập đến bất kỳ một thứ tự cố định nào, và kẻ nào đang được hưởng (bảo đảm) này chính tự mình cũng "không bảo đảm"(có được Thánh đạo). Các Phật nhân, nhờ vị lai trí thường tiên đoán rằng: "Một người như vậy trong tương lai sẽ đạt đến "Giác ngộ". Người này là một vị Bồ-tát, tức là người có thể coi như được nhất định bảo đảm phần rồi, (*niyata*), nhờ việc tán tới tích lũy các công đức<sup>[24]</sup> trên cõi đời này" Hiện nay một số người, cụ thể là những người thuộc phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas, chỉ hiểu được từ "Nhất định"(mà không phân biệt được hai hướng như đã nêu trên). Họ cho rằng một vị Bồ-tát có khả năng thâm nhập được Tứ diệu đế từ kiếp trước, chính vì thế họ cho rằng một người như vậy có thể nhất định được giải thoát. Liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng người được gọi là "bảo đảm có được phần rồi" phải bắt đầu bàn về việc bảo đảm phần rồi theo hướng sai lạc chăng?" v.v... là điều được nêu lên để chứng minh rằng chẳng còn thứ bảo đảm nào khác nữa.

Thoạt tiên sau khi đã biến Chánh Đạo thành hiện thực. v.v được bàn đến để chứng tỏ có sự phân biệt đường hướng bảo đảm đó.

"Việc ứng dụng Chánh Định" và những điều còn lại cũng được đề cập đến để chứng tỏ có sự khác biệt ngay cả trong cùng một điều bảo đảm.

Câu diễn giải: "Vị Bồ-tát có khả năng" nhằm minh họa chỉ có khả năng của vị Bồ-tát (mới phân biệt được hai hướng này mà thôi). Điều này vẫn chưa đi đến kết luận dứt khoát, vì không đề cập đến những gì liên quan đến những ai đã bắt đầu có được bảo đảm phần rồi đó.

(Vị Bồ-tát) chắc hẳn chưa thể nhận được giác ngộ ngay cả trước một hiện tượng cố định duy nhất nào đó, Nhưng chỉ bắt đầu được giác ngộ sau khi đã thể hiện được Chân đế dưới gốc cây Bồ Đề.

Điểm tranh luận liên quan đến những ai đã chắc có được giác ngộ đó, kết thúc tại đây.

#### **V. Điểm tranh luận: Những ai bị chướng ngại (*nivāraṇa*) ngăn cản (*nivutta*).**

Một số người, cụ thể là Phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng, chính vì chẳng còn việc Thanh tịnh nào dành cho những kẻ đã được Thanh tịnh. chính vì thế vẫn phải có người ngăn cản, gây trở ngại, che đậy kỹ những trở ngại đó, người đó loại bỏ.<sup>[25]</sup> liên quan đến hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng người đó đã bị vướng mắc chăng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng kẻ đó đã say đắm loại bỏ tính dục cái?" Đây là câu hỏi được đặt ra để chứng tỏ sự thiếu sót [26] khi người đó vẫn còn phải vất vả chống chọi lại.

"*Hãy Thanh tịnh, và tỏa sáng*" và những điều còn lại được nhắc đến để chứng tỏ khả năng (thiền quán) phá bỏ những cản trở chỉ khi nào người đó có được tuệ giác trong sáng.

"*Người đó biết được, và nhận ra như vậy.*" và những điều còn lại được giải thích như sau: người nào nhận rõ và hiểu biết mới phá bỏ được những nguyên nhân ô nhiễm đó. Điều này vẫn chưa đi đến kết luận dứt khoát, chưa kể đến việc thoát khỏi những cản trở trong trường hợp đương sự vẫn còn đang trên bước đường phấn đấu cực nhọc.

Điểm tranh luận liên quan đến ai đang phải lao nhọc vất vả và kết thúc tại đây.

## **VI. Điểm tranh luận: Người "buộc phải giáp mặt" với những gông cùm [27]**

Về điểm này, "phải giáp mặt với" có nghĩa là tùy thuộc vào những Gông Cùm, rơi vào hiện trạng bị (gông cùm) không chế." [28]

Điều còn lại ở đây cũng tương tự như điểm tranh luận về người đang phải làm việc cực nhọc. [29]

Điểm tranh luận liên quan đến ai đang phải lao nhọc vất vả và kết thúc tại đây.

## **VII. Điểm tranh luận: Người nhập và đạt đến bậc thiền *Jhāna* (*Samāpanna assadesi*).**

Chính vì có lời Đức Phật phán rằng: "*Kẻ nào chứng và trú nơi sơ thiền Jhāna bậc nhất sẽ được hưởng hỷ trong đó*" [30] Một số người, cụ thể là những người theo phái Andhakas cho rằng nhà chuyên tu, và miệt mài luyện thiền *Jhāna*, coi thiền *Jhāna* làm đối tượng hành thiền. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng đó là một chuyên gia?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong câu hỏi: "Phải chăng thiền chỉ *Jhāna* đó chính là đối tượng tâm linh cho chính công việc luyện thiền *Jhāna* đó?" Phái đối nghịch không nhìn thấy bản chất đối tượng tâm linh trong cùng bậc thiền *Jhāna* đó, và bác bỏ vì sợ không khớp với Kinh Phật.

Đối với câu hỏi: "Phải chăng người đó đang hưởng chính thiền *Jhāna* đó chăng?" (phái đối nghịch) [145] đồng ý tán thành ý nghĩa của từ đó.

Trong đoạn Kinh Phật, "*Người đó tâm hưởng (thiền Jhāna) đó*" lại không đi đến kết luận dứt khoát, chính vì một người đạt đến thiền *Jhāna* cảm thấy thích thú và ước muốn nhập thiền *Jhāna* sau đó, chứ không phải trong lúc đang luyện tập.

Điểm tranh luận liên quan đến về người nhập và đạt đến bậc thiền *Jhāna* kết thúc tại đây.

## **VIII. Điểm tranh luận: Lòng tham muốn đối với những điều khó chịu.**

"Trong Kinh Phật có đoạn viết rằng: "*Bất kỳ cảm thọ nào người đó cảm nhận được, dù là sáng khoái, khó chịu hay phi sướng phi khổ, người đó cũng cảm thấy thích thú và ưa thích cảm thọ đó,*" [31] điều nói tới ở đây chính là thường thức [32] theo quan điểm (sai lệch). Nhưng một số người, cụ thể là những người theo phái Bắc Tông (Uttarapathakas), lại nhấn mạnh nhiều đến những "thích thú trong đó". Họ cho là chúng ta cũng có thể thích thú cả những cảm thọ đau khổ nữa, tương tự như thích thú lòng nhiệt tình vậy. [33] chính vì thế mới có cái gọi là lòng tham muốn đối với những điều khó chịu. Liên quan đến những hạng người này Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng còn tồn tại (một điều) được gọi là ái luyện những điều khó chịu?" Lòng tham muốn đối với điều khó chịu chính là những gì ô uế. Chính vì trong những điều khó chịu chúng ta cảm nhận được cảm thọ khổ. Khi người đó nghĩ rằng: "A! đây chính là số phận của tôi." Phái đối nghịch đồng ý tán thành: "Đúng vậy," vì đó là quan điểm của chính (phái đối nghịch)phái đối nghịch.

Ý nghĩa những điều còn lại xem ra đã quá rõ ràng.

Nhưng trong đoạn Kinh Phật: "*người đó cũng cảm thấy thích thú và ưa thích cảm thọ đó*"-- ngược lại (điều đó sẽ được chứng tỏ cho thấy) chẳng có hiện tượng tâm linh nào mang đặc tính có được những cảm nghiệm hàng loạt như vậy cả. Hoặc giả, để hiểu rõ ý nghĩa đó - Khi chúng ta chủ trương rằng, người đó có thể cảm nhận như thể đang thích thú với quan điểm đó. Nhưng trong cảm thọ đau khổ thì người đó lại cảm thấy điều ngược lại. Người đó cũng có thể thích thú ngay trong cảm thọ khó chịu đó, ngay cả khi cảm thọ đó là loại vui thú giác quan nhục dục nữa. Chính bằng cách này chúng ta có thể thích cảm thọ khó chịu. Vì đây chính là ý nghĩa điểm tranh luận về lòng tham muốn đối với điều khó chịu chưa đi đến kết luận được.

Điểm tranh luận về lòng tham muốn đối với điều khó chịu kết thúc tại đây.

## **IX. Điểm tranh luận: Pháp ái đối với pháp vô ký [34].**

[146] Bởi do có sáu loại ái -- tức là, năm loại thèm muốn (dục vọng) giác quan... và một ái luyện về các đối tượng tinh thần[35] đây là loại ái được đề cập đến, chính vì thế, một số người, cụ thể là những hạng người theo phái Pubbaseliyas lại chủ trương cho ái này thuộc dạng trung gian. Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Ý nghĩa những câu hỏi còn lại cũng được hiểu theo ý nghĩa có trong kinh văn Kinh Phật.

Cả sáu loại thèm muốn nữa, cũng được chứng minh một cách vắn tắt trong ba cách phân loại thành "thèm muốn giác quan" và những điều còn lại. Thèm muốn sáu loại đối tượng thị giác và những điều còn lại, kết quả là thói dâm ô đối với thèm muốn, sẽ trở thành thèm muốn ước giác quan. Thèm muốn liên kết với thường luận, theo đó "lại có cả bản ngã và có cả cõi phàm tục," chính là "thèm muốn tái sanh". thèm muốn liên kết với đoạn luận (*ucchedavāda*), theo đó con người sẽ không trở thành hiện hữu, chính vì "không thèm muốn sống nữa".

"Phải chăng đây không phải là (ba loại thèm muốn) một thứ thèm muốn trước một số lý tưởng hay đối tượng tâm linh đó hay sao?"-- Điều này xem ra chưa đi đến kết luận dứt khoát, vì đoạn trích dẫn chẳng chứng minh được gì đối liên quan đến vô định cả, những lại liên quan đến một qui trình gồm ước muốn tự nhiên liên quan đến đối tượng tâm linh[36] mà thôi.

Điểm tranh luận về vô định tính nơi thèm muốn trước những đối tượng tâm linh kết thúc tại đây.

## **X. Điểm tranh luận: Pháp ái (*dhammatāṇhā*) không phải là nguyên nhân tạo Khổ.**

Về điểm này cũng vậy, vì (có tới sáu loại dục vọng -- đó là năm ái do các giác quan mang lại và pháp ái.[37] Ái cuối cùng phải kể đến đó là ái trước những đối tượng tâm linh, chính vì thế một số người, cụ thể là những người theo phái Pubbaseliyas chủ trương rằng ái này không phải là nguyên nhân tạo ra Khổ. Liên quan đến những người này Sakavadin nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành.

Những điều còn lại cũng tương tự như điểm tranh luận đã đề cập đến ở trên.

Điểm tranh luận về thèm muốn những đối tượng tâm linh không phải là nguyên nhân tạo Khổ kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương XIII.

-ooOoo-

## **Chương XIV**

### **I. Điểm tranh luận: Tính liên tục hỗ tương giữa thiện và bất thiện.**

[147] Điều thiện không thể trực tiếp cũng như tức khắc đi theo sau điều bất thiện, và ngược lại. Tính liên tục qua lại như thế không theo bất kỳ nguyên tắc nhất định nào cả. Tuy nhiên, một số người, cụ thể là phái Mahasanghikas chủ trương: vì chúng ta không thể thích và rồi lại ghét điều gì đó cùng một lúc, chính vì thế trong trường hợp như vậy, ta thấy xuất hiện tính liên tục hỗ tương.[38] Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành.



Cả hai điều "việc lưu ý" (Adverting) và "điều chỉnh" (Adjusting) đều là các từ chỉ tình trạng chuyển biến trí tuệ<sup>[39]</sup> (động não) "Việc lưu ý" (Adverting) là nguyên nhân tạo ra biến chuyển trí tuệ trong quá trình tuôn trào Tiềm Thức<sup>[40]</sup> còn "điều chỉnh" (Adjusting) lại chính là mục tiêu cho nguyên nhân đó, việc di chuyển từ các đối tượng tiềm thức sang các đối tượng tâm linh khác nhau.

Bằng cách đặt ra câu hỏi: "Phải chăng tâm thiện (gōd consciousness) nổi lên mà không cần đến "tác ý" (*manusikāra*)" (adverting) chẳng?" Nếu như tâm thiện có thể đi theo sau với những tư tưởng bất thiện. Điều đó có thể diễn ra mà không cần đến "tác ý" (adverting). Nhưng phải đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) không nhận ra tâm thiện có thể nổi lên mà không cần đến tác ý (adverting).

"Có điều thiện nào nổi lên do tập trung chú ý sai hướng không?" Đây là câu hỏi nêu lên điều này đã được nêu lên để cố thuyết phục rằng, nếu điều thiện nổi lên tiếp theo sau điều bất thiện. là do hướng tập trung chú ý một cách sai lạc. bằng cách hướng trí tuệ tới điều bất thiện nào đó.

Những gì còn lại nên được hiểu như đã ghi trong kinh văn (Kinh Phật).

Câu diễn giải, "Chẳng phải ... ..với cùng một đối tượng thôi sao?" không đi đến kết luận chung cuộc, vì còn tùy thuộc vào đam mê và điều ngược lại nổi lên trước cùng một đối tượng không kể đến sự phối hợp giữa điều thiện và điều bất thiện.<sup>[41]</sup>

Điểm tranh luận về tính liên tục qua lại giữa điều thiện và điều bất thiện đến đây là kết thúc.

## II. Điểm tranh luận: Lục Xứ (sixfold sense-sphere).

Giáo Lý chúng ta dạy rằng lúc tái sanh, chúng ta không phải tái sanh thông qua tâm tái sanh [148] trùng hợp với dục cảnh giới thuộc các cõi khác (apapatikanam).<sup>[42]</sup> Vào lúc thụ thai, ngay trong tế bào con người ta, chỉ có ý xứ (manayatana) và cảnh giới xúc giác trong số lục xứ được tái sanh. Bốn giác quan còn lại (thị giác, thính giác, vị giác và khứu giác) cần tới bảy mươi bảy ngày (tức là không xuất hiện ngay lập tức) mới được hình thành và điều này một phần tùy thuộc vào nghiệp (karma) dẫn đến thụ thai. và một phần do những nghiệp khác nữa.<sup>[43]</sup> Nhưng một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas tin rằng: Lục Xứ (sixfold sense-spheres) hay là sáu cảnh giới giác quan lại xuất hiện ngay lúc thụ thai, như thể một cây hoàn chỉnh đã gồm trong mầm cây.<sup>[44]</sup> Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng do lục xứ ... ?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Với toàn bộ những phần chính yếu và hoàn chỉnh hay sao?" và những gì còn lại cũng được nêu thành câu hỏi để cố thuyết phục rằng, nếu lục xứ tồn tại ắt hẳn (bào thai) đó phải được thụ thai trong lòng mẹ trở lại.

"Phải chăng ta lại phải chịu nghiệp vào trong bụng mẹ một lần nữa hay sao?" Phái đối nghịch nêu câu hỏi, "Tóc, lông tơ của bào thai v.v... sau đó có xuất hiện ở những giai tiếp theo hay không? và Sakavadin lại nêu lên những câu hỏi còn lại.

Điểm tranh luận về sự hình thành Lục Xứ kết thúc tại đây.

## III. Điểm tranh luận: Liên tục trực tiếp nơi giác quan.

"Xét thấy có những chuyển đổi mau lẹ giữa thị giác sang thính giác ở những cuộc biểu diễn khiêu vũ và ca nhạc, một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng những nhận thức giác quan xuất hiện liên tục không gián đoạn"<sup>[45]</sup> Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng đó là do nhãn thức?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng thính giác chỉ xuất hiện nơi người nào nhìn thấy đối tượng thị giác?" Điều này được đề cập để cố thuyết phục rằng, nếu như tâm nhãn thức (auditory consciousness) xuất hiện ngay sau khi có tâm nhãn thức thì chắc phải đối nghịch đối tượng nhãn thức phải là đối tượng của thính giác vậy.

Còn với câu hỏi: "Phải chăng do con mắt và cảnh sắc mà nhãn thức xuất hiện hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ vì không thấy nhắc đến điều đó trong Kinh Phật; và khi (phái đối nghịch) cho là thị giác và thính giác xuất hiện liên tục không gián đoạn, thì (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì đó là quan điểm riêng của (phái đối nghịch).

"Phải chăng nhờ có tâm nhãn thức và tâm thánh giác chẳng?" Câu hỏi được nêu lên. Chính vì qua ý thức (mind-congition) mà tổng giác này xuất hiện tiếp theo sau tổng giác khác trong một qui trình liên tục không gián đoạn, cũng vậy: Thế thì cả hai tâm này đồng nhất với nhau hay sao?"

Ta nên hiểu toàn bộ những ý nghĩa về nhận thức như vừa nêu trên.

[149] Câu diễn giải được bắt đầu với, "Khi có cuộc khiêu vũ hay ca nhạc" chưa đi đến kết luận chung cuộc vì điều này ám chỉ một trạng thái lẫn lộn những đối tượng tư duy thay đổi nhanh chóng được gộp chung lại chớ không phải là sự liên tục nơi một đơn vị thống nhất. [46]

Điểm tranh luận về liên tưởng trực tiếp nơi giác quan kết thúc tại đây.

#### IV. Điểm tranh luận: Thân, khẩu của một vị thánh.

Trong đoạn diễn giải Kinh Phật ta đọc thấy. "*Toàn bộ đặc tính sắc pháp đều thuộc bốn nguyên tố cơ bản hay xuất phát từ đó mà ra.*" [47] Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng chánh ngữ và chánh nghiệp chỉ là những đặc tính vật chất xuất phát từ bốn nguyên tố cơ bản này mà ra. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng những hình thức thánh đức thuộc (chính ngữ và chánh nghiệp) đều phát xuất ra từ bốn nguyên tố cơ bản vật chất (đất, nước, lửa, gió) mà ra?" Ở đây những hình thái thánh đức có thể hiểu hoặc là các sắc thái (ngôn ngữ và tác nghiệp) hoặc là các đặc tính thánh đức đó. Phái đối nghịch căn cứ vào chính quan điểm của mình đã đồng ý tán thành: "Vâng đúng vậy" Khi được hỏi: những (sắc thái đó) có phải đạo đức chẳng?" (phái đối nghịch) đồng ý tán thành, vì đó là quan điểm của thẳng phái đối nghịch. Đây cũng là phương pháp áp dụng trong những câu hỏi không đề cập đến những nguyên nhân ô nhiễm và những gì còn lại.

Đoạn Kinh Phật: "*Cho dù có bất kỳ thể chất nào đi nữa*" [48] v.v... lại không đi đến kết luận chung cuộc vì trừ những nguyên tố vật chất ra, đây là điều muốn ám chỉ sự xuất phát các đặc tính vật chất còn tồn tại lại, không thuộc chánh ngữ và chánh nghiệp tội bậc. Sự việc các sắc thái này tồn tại vẫn chưa được chứng minh, chớ đừng nói đến những gì phát sinh từ đó mà ra.

Điểm tranh luận về sắc thái bề ngoài của vị thánh đức kết thúc tại đây.

#### V. Điểm tranh luận: Những khuynh hướng tiềm ẩn tách riêng ra một bên. [49]

Bởi vì một phạm nhân bình thường, đang khi có những suy tư tốt hay mơ hồ xét về mặt đạo đức, cũng có những khuynh hướng tiềm ẩn [hay bầy thói hư tật xấu], nhưng không tỏ rõ một cách công khai, một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng những khuynh hướng tiềm ẩn này, thuộc bất kỳ sắc thái nào, hoàn toàn khác so với cách thể hiện bề ngoài của các thói hư tật xấu đó. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng những thói dục lạc giác quan có khác so với những gì chúng thể hiện ra bên ngoài hay không?" Phái đối nghịch đồng ý.

Những gì còn lại nên được hiểu như được giải thích trong điểm tranh luận về những khuynh hướng tiềm ẩn ở trên [50]

Nhưng "để có những khuynh hướng tiềm ẩn" và những gì đã đề cập đến vì một người có thể vẫn chưa loại bỏ những khuynh hướng đó vào thời điểm đó.

[150] Câu diễn giải "không được thể hiện một cách công khai" vì vẫn chưa xuất hiện. nên chưa đi đến kết luận chung cuộc, vì nó ám chỉ điều không được đề cập đến và chẳng có gì khác biệt giữa sự thể hiện và bất kỳ sắc thái nào cả.

Điểm tranh luận về những khuynh hướng tiềm ẩn tách riêng ra một bên kết thúc tại đây.

#### VI. Điểm tranh luận: Những bộc phát tùy miên (*anusya*).

Vì Dục ái và những hiện trạng sai lầm có thể nổi lên ngay cả nơi những người chú trọng đến tính vô thường v.v... và hơn thế nữa, vì Đức Phật đã nói: "*Hỡi này Bharavaja, đôi khi có người đang nghĩ: 'Tôi sẽ chăm chú đến điều xấu xí, nhưng lại coi đó là điều xinh đẹp.*" [51] Vì thế một số người, cụ thể là

phái Andhakas cho rằng, những bộc phát thối nát diễn ra một cách vô thức. Liên quan đến họ Sakavadin hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng vì những giải thích đã nêu ở trên. [52]

Điểm tranh luận về những bộc phát vô thức vô ý thức nơi những điều thối nát kết thúc tại đây.

## VII. Điểm tranh luận: Sắc ái "gồm chung lại" [53]

Vì những dục ái giác quan đã cố hữu [54] nơi cõi kinh nghiệm giác quan, và được cho là gồm chung lại trong đó, chính vì thế một số người, cụ thể là phái Andhakas và Sammitiyas cho rằng, vì dục ái trong cuộc sống nơi cõi trời Sắc Giới và cả nơi cõi trời Vô Sắc Giới lại bám sâu nơi đó, và người ta cho rằng chúng được gồm chung cả trong đó. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng dục ái có trong cuộc sống nơi cõi trời Sắc Giới ... ?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong trường hợp này từ "Cố Hữu" được nói dùng để đặt câu hỏi; chính vì dục ái tận gốc đã bám sâu nơi cõi kinh nghiệm giác quan, và được coi như một tư tưởng liên quan đến ước muốn thú vui, phải chăng chúng cũng đã cố hữu nơi cõi trời Sắc Giới tương tự như vậy nơi cõi Sắc giới chăng? Vì không cứu xét đến ý nghĩa của nó, nên phái đối nghịch đã đồng ý tán thành "Vâng đúng như vậy" vì đó là quan điểm của chính "phái đối nghịch" mà thôi. Bởi vậy "Nếu như chúng đi kèm theo" và những gì còn lại được cho là để khiến cho phái đối nghịch cứu xét kỹ hơn ý nghĩa kết quả và ý thức đang hoạt động: Phải chăng cả ba đều diễn ra cùng một lúc?"

Những gì còn lại ở đây nên được hiểu theo như ghi trong Kinh Phật. [151]

Trong câu diễn giải "Chẳng phải không do tính dục ái hay sao?" và điều còn lại vẫn chưa đi đến kết quả chung cuộc, vì liên quan đến những dục ái như là những khuynh hướng tiềm ẩn và gồm chung lại nơi những nguyên nhân thuộc kinh nghiệm giác quan; chứ không riêng gì cho thêm muốn khác với những nguyên nhân khác.

Điểm tranh luận về dục ái "gồm chung lại" kết thúc tại đây.

## VIII. Điểm tranh luận: Những gì chưa được khám phá. (*Abyākata*) [55]

Vì từ *avyakata* (vô ký) được áp dụng với bốn phạm trù: tâm quả, tâm vô ký, vật chất và Níp-bàn, từ này có nghĩa là "không thể công bố (cả về khía cạnh đạo đức lẫn phi đạo đức" vì thiếu yếu tố xác định đạo đức (*avipakatta*). Áp dụng vào quan điểm suy lý về những vấn đề không thể chứng minh được. (nghĩa đen: tà kiến)- tức là "cõi trần gian là vĩnh hằng", có nghĩa là "không xác định được" (*akathitatta*). Nhưng một số người, cụ thể là phái Andhakas và phái Bắc Tông (Upttarapathakas), vì không phân biệt như vậy, lại chủ trương rằng chính thành quả của (vật chất) mà tà kiến là phi đạo đức. [56]

Để chỉ rõ cho họ điều khác biệt này, Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng những tà kiến đó không được "xác định"? Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại ở đây nên được hiểu theo như trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về những gì chưa được khám phá kết thúc tại đây.

## IX. Điểm tranh luận: Không liên quan (đến luân hồi). (*apariyāpanna*) [57]

"Bởi vì khi một người trên đời này đã đạt đến thiền *Jhāna*, người đó được coi như không còn thiết tha gì đến những dục ái, nhưng người đó vẫn chưa thoát khỏi tà kiến," chính vì thế một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas cho rằng tà kiến có thể (thâm nhập vào) "những điều chưa gộp chung lại". [58] Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

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

Điểm tranh luận về "điều chưa gộp chung lại" kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương XIV.

-ooOoo-

## CHƯƠNG XV

### I. Điểm tranh luận: Mọi tương quan (nhân quả đặc biệt cố định) (*paccaya*) [59]

[152] Một số người, như là phái Mahasanghikas chủ trương rằng, nếu điều gì đó có tương quan nhân quả (hay nguyên nhân (*hetu*) tạo ra) với điều gì khác, thì điều đó không có tương quan gì với điều khác đó nhờ vào (mọi tương quan) chủ thể khách thể, hoặc nhờ vào tính liên tưởng, hoặc nhờ tính kế tiếp gần gũi đó. Hoặc giả còn nữa, nếu như bất kỳ điều gì có tương quan với một vật khác với tư cách khách thể, thì tương quan đó không do tính cách liên tưởng hoặc tính kế tiếp [60] gần gũi đó mà ra. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại ở đây nên được hiểu theo như được ghi trong Kinh Phật. [61]

Điểm tranh luận về mọi tương quan (nhân quả đặc biệt cố định) kết thúc tại đây.

### II. Điểm tranh luận: Nhân duyên hỗ tương. (*annamannapaccaya*)

Do bởi giáo lý dạy rằng những "nghiệp [62] do vô minh tạo ra." Ta không thể nói rằng vô minh không bị nghiệp chi phối (nhân duyên). Nhưng một số người, cụ thể là phái Mahasanghikas cho rằng, vô minh thực sự là nhân duyên chi phối nghiệp, nhưng nghiệp không phải như vậy so với vô minh. Để chứng tỏ có nhân duyên hỗ tương giữa vô minh và nghiệp, Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng vô minh cùng tồn tại với nghiệp?" Ở đây ta chỉ muốn đề cập đến phạm vi hành động phi phức. Nhân duyên hỗ tương giữa vô minh và nghiệp có thể phân tích thành "tương quan cùng tồn tại, có qua có lại, hiện hữu, tồn tại kéo dài và liên hợp lại!" [63] Thủ hay bám giữ có nguyên nhân do ái (hay là thèm muốn) mà ra" ở đây ta loại bỏ tham lam sắc dục và ý muốn nói đến ba sắc thái tham lam còn lại [64] Vô minh, cũng giống như nghiệp cũng có nhân duyên phát sinh từ ái mà ra.

Những gì còn lại ở đây nên được hiểu là theo như trong kinh Phật.

"Thế còn nhân duyên diệt và tử thì sao?" phái đối nghịch lại hỏi lại.

"Phải chăng danh và thể xác cũng có nhân duyên phát xuất từ tâm tái sanh mà ra hay sao? Đây là câu hỏi do Sakavadin đặt ra.

Điểm tranh luận về nhân duyên hỗ tương kết thúc tại đây.

### III. Điểm tranh luận: Tương tục (*santati*) thời gian. (*addha*)

[153] Ta hãy nghiên cứu từ khoảnh khắc (*addha*) thời gian hiểu theo nghĩa một giai đoạn thời gian, những ai [65] cho là tương tục (thời gian) chính là nền tảng đã được ấn định dựa vào đoạn trích trong Kinh Phật: "*Có ba chủ đề thuyết pháp*" [66] Để chứng tỏ sự khác biệt cho rằng "chẳng có bất kỳ khoảng (thời gian) cố định nào cả, duy chỉ có khái niệm thời gian mà thôi; nhưng đối tượng thị giác đó. v.v... Khi ta muốn ám chỉ đến ngũ uẩn (tức là thân xác và tâm linh) lại đã được tiền định. Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng triều lưu tương tục thời gian đã được tiền định?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch, một câu hỏi được đưa ra hỏi rằng, nếu tương tục (khoảnh khắc) thời gian đã được tiền định, thì điều đó phải khác so với đối tượng thị giác v.v... Phái đối nghịch bác bỏ.

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

Điểm tranh luận về tương tục thời gian kết thúc tại đây.

### IV. Điểm tranh luận: Những chốc lát, những lúc, những giây lát ngắn ngủi

Đây<sup>[67]</sup> cũng chính là phương pháp trong những vụ tranh luận về những chốc lát, những lúc, những giây lát ngắn ngủi. Toàn bộ những khoảng thời gian trên, v.v... chẳng khác gì trào lưu (khoảnh khắc) thời gian là bao.

Điểm tranh luận về những chốc lát, những lúc, những giây lát ngắn ngủi kết thúc tại đây.

#### **V. Điểm tranh luận: Những lậu hoặc (tức là những nguyên nhân đời bại) (*āsava*). <sup>[68]</sup>**

Bởi vì đã vậy lại còn có bốn lậu hoặc ngoài ra không gì khác hơn là đồng lậu hoặc (co-cankers). Chính vì thế một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ chủ trương rằng bốn lậu hoặc đó (phải là) phi lậu hoặc. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để dẫn chứng cho (phái đối nghịch) thấy rằng, nếu vậy, những lưu hoặc loại này phải đạt đến phong cách "Thánh Đạo," v.v... người ta liền nêu câu hỏi, "Thế phải chăng (lậu hoặc) lại chính là Thánh Đạo" v.v...

Những điều còn lại đã có ý nghĩa rõ ràng.

Điểm tranh luận về các Lậu hoặc đến đây là kết thúc.

#### **VI. Điểm tranh luận: Lão và tử. (*Jarāmarana*)**

Lão và Tử không được tiên định, chính vì thế để xếp loại chúng vào những phạm trù "phạm tục", "siêu phạm" [154] chúng không được coi như là Phạm trù lẫn lộn với nhau. Nhưng một số người, cụ thể là phái Mahasarihikas, không hiểu ra khía cạnh quan trọng nhất này, lại lẫn lộn với lão và tử của những vật siêu phạm (hay siêu nhiên). Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại nên được hiểu theo những gì được ghi trong kinh Phật.

Điểm tranh luận về diệt và tử kết thúc tại đây.

#### **VII. Điểm tranh luận: Diệt, Tướng, Thọ, Thức (thuộc lãnh vực siêu phạm).**

Chính vì được coi như đã đạt đến trạng thái không còn tướng và theo đó không phải là một trạng thái tâm linh (tích cực) nhưng chỉ là đỉnh chỉ lại<sup>[69]</sup> các tập hợp (uẩn) tâm linh, đây chẳng phải là một hiện trạng "phạm tục" cũng chẳng là điều gì "siêu phạm". Tuy nhiên một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ cho rằng do bởi đây chắc phải đối nghịch không phải là điều thuộc phạm tục thì chắc đó phải là điều "Siêu phạm"<sup>[70]</sup> thôi.

Liên quan đến những họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại cũng tương tự như những điểm tranh luận đã bàn ở trên.<sup>[71]</sup>

Điểm tranh luận về tướng và nhận thức (thuộc lãnh vực siêu phạm) đến đây là kết thúc.

#### **VIII. Điểm tranh luận thứ nhì về Tướng và nhận thức (thuộc điều phạm tục)**

Một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ chủ trương cho rằng, chính vì điều đó không chắc thuộc lãnh vực "siêu phạm" thì dứt khoát phải thuộc lãnh vực "phạm tục" mà thôi. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại cũng tương tự như những điểm tranh luận đã bàn ở trên.

Điểm tranh luận thứ nhì về Tướng và nhận thức (thuộc điều phạm tục) kết thúc tại đây.

#### **IX. Điểm tranh luận thứ ba liên quan đến Tướng và nhận thức**

Chính vì không tìm thấy được bất kỳ đặc tính đồng loạt nào khi lâm chung (chết), thế nên chúng ta cho rằng, "một số người đang chết kiểu này, số người khác kiểu kia,"

Chính vì thế một số người, cụ thể là phái Rajagirikas chủ trương, ngay cả nhận thức có thể bị diệt (chẳng khác gì ai) [155] Để chứng tỏ mỗi người đều có lúc chết và chưa chết, Sakavavin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Giờ đây vì tử có nghĩa là bị chết[72] (nirodho) và những ai ở trong trạng thái đó phải có tiếp xúc tâm linh v.v... chính vì thế dẫn chứng cho phái đối nghịch lý lẽ đó, một câu hỏi được đặt ra, "phải chăng có tồn tại điều đó?" v.v...

Khi phái đối nghịch được hỏi: "Phải chăng cái chết diễn ra nơi bất kỳ ai không còn triệu chứng tiếp xúc?" (phái đối nghịch) bác bỏ liên quan đến các hữu thể cách chung. Khi được hỏi lại: "Có ảnh hưởng gì không?" v.v... (phái đối nghịch) cũng bác bỏ, vì phải có khả năng phi thường mới đạt được thành tích này.[73] Khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, chính vì những nguy cơ tự nhiên thấy nơi thân xác. Nhưng nếu thực sự là như vậy, thì không thể có khả năng phi thường nơi những thành tích đó. Rồi ta hỏi lại (phái đối nghịch): "Phải chăng việc đạt đến trạng thái nhập định nơi bạn lại không mang tính xác thực hay sao?"

Phái đối nghịch[74] hỏi vặn lại: "Phải chăng chúng ta chẳng đã được bảo đảm không phải chết đang khi nhập định hay sao?"

Khi phái đối nghịch đưa ra câu hỏi: "Phải chăng nguyên tắc bảo đảm như vậy có tồn tại chẳng?" Sakavadin bác bỏ, vì không có một nguyên tắc bảo đảm kiểu đó.

Để chứng tỏ mỗi người đều phải chết trong một thời gian nhất định nào đó, ngay cả trong thực tế chúng ta không thấy có sự đồng nhất "về thời gian" phải chết, Sakavadin nêu lên câu hỏi: "Phải chăng chúng ta có thể nhận ra điều đó?" v.v... ở đây ta phải hiểu là: Nếu bất kỳ ai được bảo đảm gì đó vào lúc chết, chắc hẳn điều tiên quyết chúng ta phải có là chúng ta đã nhìn ra giây phút đó?" Nếu như vậy thì không khớp với những gì viết trong Kinh Phật: *Ta không chết hay được tái sinh do có được năm loại kiến thức.*" Mặt khác, chính vì đang khi có được tâm thức thị giác thì ta không thể chết, như vậy cũng giống như trường hợp người nào đó đạt đến trạng thái ngưng nghỉ (hôn mê chẳng hạn)

Điểm tranh luận thứ ba liên quan đến Tướng và nhận thức kết thúc tại đây.

## X. Điểm tranh luận: Việc đạt đến vô tướng.

Hoàn tất chu trình kết thúc nhận thức được phân thành hai loại chính: một là thuộc lãnh vực "phạm tục" thuần túy, chỉ có phạm nhân tu luyện mà thôi. và hai là siêu phạm, lại do các vị thánh thực hiện. Điều đầu tiên sẽ dẫn đến tái sinh nơi cõi vô tướng. Còn điều thứ hai thì không,[75] [156] nhưng một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ, đã không phân biệt được hai điều này, lại chủ trương một cách bừa bãi như sau: để đạt đến tình trạng không còn (vô) tướng và nhận thức (nhập định) dẫn đến tái sinh nơi cõi vô tướng.

Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Giờ đây bởi vì không có ai ước muốn đạt đến tình trạng ngưng nghỉ đó [76] cả những ai đã đạt đến cõi vô tướng, nhưng những ai đạt được tình trạng nhập định thì không. Chính vì thế để dẫn chứng cho phái đối nghịch bằng cách này -- một câu hỏi được nêu lên, "Phải chăng có điều đó tồn tại sao?" v.v...

Ở đây cũng vậy, trong câu hỏi: "Phải chăng ta rơi vào vô tướng?"- "Vô tướng" ở đây buộc phải đạt đến hiện trạng vô tướng và như vậy nơi cõi đó thì người đó rơi vào tình trạng vô tướng (bất tỉnh). Chính vì thế khi chấp nhận điều này, phái đối nghịch lại cố áp đặt quan điểm của mình bằng phương thủ đoạn. [77] Chính vì ở đây ta buộc phải đạt đến hiện trạng "vô tướng" vì hiện trạng nhập định (hôn mê), và trong trạng thái đó, người đang không bao giờ trở lại (không phải tái sinh=never-returned) sau khi lìa khỏi đời này, đạt đến thiên định, chính vì thế bằng cách thừa nhận này, điều đó được thiết lập.

Điểm tranh luận về việc đạt đến cõi vô tướng kết thúc tại đây.

## XI. Điểm tranh luận: Nghiệp và việc tích lũy những nghiệp đó.

Một số người, cụ thể là phái Andhakas và Sammitiyas cho rằng nghiệp là một vấn đề và, còn việc tích lũy nghiệp lại là vấn đề khác. và việc tích lũy nghiệp thì vô định, và không phải là đối tượng tâm linh. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng nghiệp là một điều khác?" phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu nghiệp hoàn toàn khác biệt với việc tích lũy, tiếp xúc tâm linh .v.v... cũng phải khác với việc tích lũy. -- Câu hỏi được đặt ra - "Phải chăng tiếp xúc tâm linh là điều hoàn toàn khác?" phải đối nghịch bác bỏ vì không thấy có quan điểm đó.

Còn đối với câu hỏi: phải chăng điều đó cùng tồn tại với nghiệp hay không?" phải đối nghịch bác bỏ liên quan đến tính độc lập nơi tư tưởng. và rồi (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành vì liên quan đến điều được liên kết. Mặt khác về vấn đề nghiệp thiện, v.v.. đây cũng là phương pháp cần được áp dụng.

Nhưng khi phái đối nghịch được hỏi: "Có đối tượng tâm linh không?" (phái đối nghịch) bác bảo, vì (cổ thù) nhấn mạnh điều đó tuyệt đối không có đối tượng tâm linh.

"Khi ý thức tan biến đi" có nghĩa là, khi ý thức tan biến thì nghiệp cũng tan theo. Có nghĩa là ý thức cũng bị tan biến luôn. Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì nghiệp có liên kết với ý thức, và nghiệp cũng tan biến cùng với ý thức. (Phái đối nghịch) bác bỏ điều này, vì tích lũy nghiệp tự động diễn ra chính vì thế, nghiệp không thể tan biến được.

Đối với câu hỏi: "Phải chăng việc tích lũy nghiệp có tồn tại nơi nghiệp không?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) chủ trương đó là nơi nghiệp tồn tại hoặc giả là nơi nghiệp được thiết lập., [157] "việc tích lũy" bắt đầu, nhưng nghiệp tồn tại cho đến khi quả trưởng thành. Giống như hạt giống giữ lại toàn bộ sinh lực của cây cho đến khi năng lực đó được bung ra. [78]

"Phải chăng nghiệp, việc tích lũy nghiệp và kết quả nghiệp cả ba đều đồng nhất với nhau?" phải đối nghịch đồng ý tán thành - vì (phái đối nghịch) chủ trương rằng ở đâu có nghiệp hay nơi đâu nghiệp được thiết lập, [157] "tức là sự tích lũy nghiệp" bắt đầu, nhưng việc sau này chỉ tồn tại khi kết quả trưởng thành mà thôi.

Phải chăng kết quả là đối tượng tâm linh?"- (phái đối nghịch) hỏi điều này để cố thuyết phục cho dù việc "tích lũy" tạo ra kết quả không có đối tượng tâm linh làm kết quả hay sao? Tuy nhiên, phái đối nghịch đồng ý tán thành trong một trường hợp, nhưng vì quan điểm riêng của (phái đối nghịch) nên đã bỏ điều kia.

Cũng cặng cách trình bày gián tiếp, đây là một phương pháp hữu hiệu.

Những điều còn lại về tác nghiệp và việc tích lũy nghiệp kết thúc tại đây.

Đến đây kết thúc chương XV.

Chương thứ ba trong số năm mươi chương cũng kết thúc ở đây.

-ooOoo-

## CHƯƠNG XVI

### I. Điểm tranh luận: Điều khiển (tâm tha nhân) [79]

[158] Một số người, cụ thể là phái Mahasanghikas chủ trương rằng, thành tích sức mạnh và quyền lực trên cõi đời này là có thực, nếu như không thể điều khiển được ý thức của tha nhân. Nhưng chỉ sức mạnh đó chỉ có thực, nếu gộp cả sức mạnh kiêm chế như vậy. Liên quan đến họ Sakavadin hỏi lại: "Chúng ta có thể điều khiển nổi ý thức của tha nhân hay chăng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Trong trường hợp này, điều khiển là ngăn cản tha nhân không gây ra lỗi phạm và điều đòi bại.

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

Điểm tranh luận về điều khiển trí tuệ tha nhân kết thúc ở đây.

## II. Điểm tranh luận về hỗ trợ tâm tha nhân.

Cùng một [80] phương pháp tương tự như trên cũng được áp dụng trong điểm tranh luận về hỗ trợ tâm tha nhân. [81]

## III. Điểm tranh luận: Tạo hạnh phúc nơi tha nhân. (*sukhānuppabāna*)

Vì có đoạn Kinh Phật viết như sau: "*Quả thật có nhiều điều hạnh phúc Đức Thế Tôn đã ban tặng (giảng) trên chúng ta.*" [82] Một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ chủ trương rằng chúng ta có thể tạo hạnh phúc nơi người khác.

Liên quan đến họ Sakavadins đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Nhưng khi được hỏi: "Chúng ta có thể tạo ra khổ sở nơi người khác hay không?" và phái đối nghịch bác bỏ những gì còn lại. Vì (phái đối nghịch) suy nghĩ chúng ta không thể chuyển giao hạnh phúc chính mình hoặc của người khác cho tha nhân được. Phải chăng sự sản sinh ra hạnh phúc nơi người khác có nghĩa là chuyển giao chính hạnh phúc của mình hay sao? Nhưng đối với câu hỏi, "Chẳng phải là chính hạnh phúc của ta sao?" và những gì còn lại phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) chủ trương rằng, điều được cho là cách sản sinh ra hạnh phúc cho chúng sanh không giống thế. [83]

"Đương nhiên rồi, không phải thế!" được nhắc đến đây vì không có một thứ hạnh phúc nào như vậy cả.

Có Lời Đức Thế Tôn phán rằng, "*Chính ta đã ban hạnh phúc cho chúng sanh.*" đã giải thích bằng cách nào hạnh phúc nổi lên nơi tha nhân có nhân duyên của nó. Tạo ra hạnh phúc nơi người khác không giống như ban cho họ của ăn; chính vì thế (bài tụng Kinh) chưa đi đến kết luận chung cuộc. [84]

Điểm tranh luận về tạo ra hạnh phúc nơi tha nhân kết thúc tại đây.

## IV. Điểm tranh luận: Chăm lo cho chúng sanh cùng một.

"Việc chăm sóc" có hai khía cạnh, theo như chúng ta nghiên cứu phương pháp hay đối tượng được chăm sóc. Để suy ra từ tính chất chóng qua của một hoặc nhiều hiện tượng cho thấy rằng "vạn vật chỉ là vô thường" thì chăm sóc như là phương pháp, nhưng chú ý tới những điều quá khứ, chúng ta không thể chú ý đến những gì còn trong tương lai, chúng ta chăm sóc đến một số điều trong tương quan thời gian. thí dụ như quá khứ và những điều còn lại. Đây chính là chăm sóc thông qua đối tượng ý thức. Hơn thế nữa, khi chúng ta chăm sóc đến những điều hiện tại. chúng ta không thể ngay tại giây phút hiện tại để chăm sóc đến ý thức nhờ đó nó xuất hiện. [85] Giờ đây vì có lời Đức Thế Tôn phán rằng: "*Vạn vật chỉ là vô thường.*" một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas cho rằng, nói chung, chúng ta có thể chăm sóc đến vạn vật cùng một lúc. Liên quan đến họ, Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Hiện giờ vì làm như vậy chúng ta cũng phải chăm sóc đến ý thức mà chúng ta chăm sóc, chính vì thế để dẫn chúng cho phái đối nghịch bằng dùng ý thức. -- "Bằng ý thức là thế nào?" lại được đặt thành vấn đề, phái đối nghịch bác bỏ, vì không thể cùng một lúc được vừa là chủ thể lại vừa là khách thể được.

Còn đối với câu hỏi: "[Phải chăng chúng ta có thể nhờ ý thức mà biết ý thức...?]" Phái đối nghịch đồng ý tán thành. vì chúng ta đã ý thức đến bản chất tư tưởng của ta một cách chung chung, và rồi (phái đối nghịch) lại bác bỏ vì không thể vừa là chủ thể lại vừa là khách thể cùng một lúc. Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì quan điểm của phái đối nghịch dựa trên, "*Khi người đó nhờ trí khôn ngoan mà nhận thức và nhận ra: Vạn vật chỉ là vô thường*" [86] và những gì còn lại.

Đây cũng là phương pháp trong hai câu hỏi còn lại.

Còn với câu hỏi: "[Chúng ta có cảm thấy cảm thọ] nhờ vào chính cảm thọ không?" tuy nhiên phái đối nghịch bác bỏ vì (phái đối nghịch) không nhận ra rằng có thể có cảm thọ như vậy.



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

"Vạn vật" và những gì được đề cập có liên quan đến điều nghiên cứu bằng phương pháp này, và không phải qua đối tượng ngay lập tức. Chính vì thế điều này chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Điểm tranh luận về chăm sóc cho mọi chúng sanh cùng một kết thúc ở đây.

#### **V. Điểm tranh luận: Sắc pháp và nhân thiện (*rūpaṃhetūti*). [87]**

Nhân (Hetu)[88] có thể được hiểu một cách đặc biệt là những nguyên nhân tốt (nghĩa đen là những căn (rōts) hoặc là những mục tiêu và những điều tương tự như vậy, hay một cách chung chung, bất kỳ nhân hay tương quan nhân quả nào. Một cố người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) lại không thực hiện được phân biệt như vậy. Nhưng lại căn cứ vào từng chữ nơi lời Đức Thế Tôn phán rằng, "Bốn đặc tính [89] cơ bản chính là những nhân duyên tạo ra những đặc tính thứ cấp] một cách bừa bãi đã cho rằng các đặc tính thể lý và vật chất có thể thuộc nguyên nhân [đạo đức][90] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Câu hỏi lại được đặt ra: "Phải chăng tính chất vô ký[91] cũng là một nguyên nhân đạo đức?" Đặc tính vật chất, nguyên nhân đạo đức được gọi là tính chất vô tư hay sao? Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Đây cũng là phương pháp để phân tích những phần còn lại.

"Chẳng phải những đặc điểm cơ bản là những nguyên nhân cho những đặc điểm vật chất thứ cấp từ đó phát sinh ra hay không?"-- ở đây "nguyên nhân" được nói đến theo nghĩa bất kỳ nhân duyên hay tương quan nhân quả nào, nhưng không được hiểu theo nghĩa là nhân duyên căn, hay đạo đức; chính vì thế vấn đề vẫn chưa đi đến kết luận dứt khoát.

Điểm tranh luận về vật chất như là nhân duyên đạo đức kết thúc tại đây.

#### **VI. Điểm tranh luận về vật chất đi kèm với những nhân duyên đạo đức**

Ở đây ý nghĩa nên được hiểu cùng một cách[92] như trong điểm tranh luận bàn về Vật chất đi kèm với những nguyên nhân đạo đức.

Điểm tranh luận về vật chất đi kèm với những nhân duyên đạo đức kết thúc tại đây.

#### **VII. Điểm tranh luận: Vật chất hiểu là điều thiện và điều bất thiện dưới góc độ đạo đức.**

Vì có lời Đức Thế Tôn phán rằng: "*Các hành vi thân xác, lời nói... thực chất có thể là điều thiện hay là điều bất thiện* và vì trong những hành vi do thân xác và lời nói, chúng ta có thể tính đến sự gợi ý tư tưởng của ta thông qua cử chỉ và ngôn ngữ. Một số người, cụ thể là phái Mahimsakas và Sammitiyas cho rằng, những động tác vật lý liên quan [xét dưới góc độ đạo đức] có thể là thiện hoặc bất thiện.[93] Liên quan đến họ Sakavadin đặt ra câu hỏi: "Phải chăng đặc tính vật chất là thiện xét theo góc độ đạo đức?"phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch rằng: nếu những đặc tính đó mà tốt xét dưới góc độ đạo đức, chúng nhất định không chỉ như vậy thôi. -- "Phải chăng phải có đối tượng tâm linh chẳng?" v.v... là câu hỏi được đặt ra.[161]

Mặt khác, đây cũng là phương pháp trong câu hỏi về những đặc tính được coi là xấu xét về góc độ đạo đức.

Những gì còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về vật chất hiểu là điều thiện và điều bất thiện dưới góc độ đạo đức kết thúc tại đây.

#### **VIII. Điểm tranh luận: Vật chất là (chánh) quả.**

Một số người, cụ thể là phái Andhakas và Sammitiyas cho rằng, chính vì ý thức và những thuộc tính xảy ra cùng một lúc là do tác nghiệp tạo nên, những đặc tính vật chất cũng vậy (tức là vật chất hữu hình) nổi

lên thành những quả (nghiệp chướng)<sup>[94]</sup> Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phải đối nghịch rằng, nếu với bạn những đặc tính vật chất là quả [nghiệp chướng], bạn chẳng nên đối xử như vậy, - "Vậy phải chăng vật chất có bản chất là thuộc cảm thọ cảm khoái chẳng?" v,v,,

Những vấn đề còn lại nên được hiểu theo những gì ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về vật chất là quả (nghiệp chướng) kết thúc tại đây.

### **IX. Điểm tranh luận: Vật chất thuộc cõi Sắc Giới [Phạm Thiên (Brahma)] và Cõi Vô Sắc Giới.**<sup>[95]</sup>

"Một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng, vì vật chất, chính là sản phẩm của nghiệp do tham dục mà ra.<sup>[96]</sup> Chính vì thế chúng nên thuộc về cõi đó. Như vậy nếu sản phẩm nghiệp được thực hiện nơi cõi Sắc Giới hay nơi cõi Vô Sắc Giới, tức khắc cũng sẽ thuộc về những cõi đó."<sup>[97]</sup> Liên quan đến Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng vật chất thuộc cõi Sắc Giới hay cõi Vô Sắc Giới?" phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại ở đây tương tự như điều đã được giải thích ở trên.

Điểm tranh luận về vật chất thuộc cõi Sắc Giới<sup>[98]</sup> [Phạm Thiên (Brahma)] và Vô Sắc Giới kết thúc tại đây.

### **X. Điểm tranh luận: Tham dục suốt đời nơi cõi Sắc Giới và Vô Sắc Giới.**

Một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng bởi vì tham dục suốt cả cuộc đời được gom lại nơi cõi ước muốn nhục dục, chính vì thế tham dục cả cuộc đời nơi cõi Sắc Giới hay cõi Vô Sắc Giới cũng phải được gom cả trong những cõi đó [162] Liên quan đến những người này Sakavadin đặt câu hỏi và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại nên được hiểu như đã giải thích ở trên,<sup>[99]</sup> Chỉ có điều khác biệt duy nhất trong lời giải thích đó là điều đã được công bố vật chất thuộc cõi Sắc Giới và Vô Sắc Giới. Và đó chính là quan điểm của cả hai phái Andhakas và Sammitiyas, nhưng điều này chỉ thuộc phái Andhakas mà thôi.

Điểm tranh luận về tham dục suốt đời nơi cõi Sắc Giới và Vô Sắc Giới kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc luôn chương XVI.

-ooOoo-

---

[1] Xin đọc Chương III, x ở trên.

[2] Nimitta-gahi. Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) Kinh Bộ Pali (Nikaya) ii, 16 cũng đọc thêm Dialogues I, 80 và nhiều tập khác nữa.

[3] Ý muốn (cetana), thực chất không phải là ý chí thuần túy, nhưng là "tư tưởng thèm muốn" Không có từ nào ám chỉ "muốn" cả – Ed (NXB)

[4] Xin đọc ch. VIII, 9 ở trên

[5] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) Kinh Bộ Pali (Nikaya), v, tr. 292 ff. Voluntary = san-cetaika có nghĩa là cố ý xin đọc fn số 3 ở trên.

[6] Nt., iii, 415.

[7] Digha Kinh Bộ Pali (Nikaya) iii. 144, 173

[8] bản dịch xin đọc P. of C. tr. 266.

[9] ở đây chúng ta có thể gọi là "các cơ quan giác quan" Tiếng Ấn độ lại dùng một từ đặc biệt đó là "ranges" Phạm vi giác quan ta có thể tham khảo – Ed (NXB)

[10] Manayatanam

[11] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara), i. 133; Puggala-pannatti, 15 tt.

[12] về điều này xin đọc từ Niyato và Niyama, xin xem P. of C. V. 4

[13] xin đọc Ch. XII, v. ở trên.

[14] xin đọc bản dịch P. of C. tr. 269-70

[15] Kinh văn Giới luật ii, 499; Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya ) i, tr. 26

[16] Duggati (cảnh giới khôn khéo) xin đọc P of C. tr. 270 fn, 4 Gati "dòng đời" có thể được hiểu là "con đường" hay là định mệnh xin đọc ở trên, VIII, v. – Ed.(NXB)

[17] Sattamabhavika, hay là Sattamka, xin đọc XII, v.

[18] Itivuttaka (bản sự Kinh) đoạn 18

[19] P of C., tr. 272 và fn. 12, 172

[20] P of C. tr. 273

[21] micchattam

[22] ý muốn (cetana), xin đọc tr. 158, fn. 3

[23] P. of C., tr. 274.

[24] P. of C., tr. 275; cũng đọc thêm fn. 3 xin đọc IV. viii.

[25] P of C., tr. 276

[26] Àùc tâm (dosa)-; lưu ý là căn thứ nhì trong ba "căn" bất thiện "hận thù" cũng chính là ác tâm (dosa).

[27] Nghĩa đen "phải giáp mặt với"

[28] P. of C., tr. 277

[29] Xin đọc ch. XIII, v ở trên.

[30] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya) ii. 126

[31] Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya) i. 266.

[32] nghĩa là bị cảm thọ đó nô dịch hoá.

[33] P of C. tr. 279

[34] Dhamma.

[35] Tương Ưng Bộ (Samyutta) Kinh Bộ Pali (Nikaya) iii. 26; văn bản giới luật. I 95

[36] P. of C., tr. 280. fn. 3

[37] xin đọc ở trên, Ch. XIII, ix

- [38] *P. of C.*, tr. 282
- [39] Nt.. fn. 2
- [40] Bhavanga (tiềm thức)
- [41] *P of C.* tr. 283, fn. 1
- [42] Apapatikanam. xin đọc Trung Bộ (Majjhima) i. 266
- [43] Xin đọc *P of C.*, 284, fn. 1; compendium. trong 143 tt. (A. I, 2)
- [44] *P of C.* tr. 283-4
- [45] *P. of C.* tr. 285.
- [46] *P of C.* tr. 286. fn. 2
- [47] *Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya)*, I 53.
- [48] I.C., hạnh kiểm. Xin đọc *P. of C.*, tr. 287. fn. 1
- [49] Tăng chi bộ Kinh v, tr. 348.
- [50] Xin đọc ở trên. Ī, iv. XI, i.
- [51] xin đọc Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta), xin cũng đọc các đoạn Giới luật i. 302 tt; iii. 79ff.; 283 tt.
- [52] Xin đọc ở trên, XVI, v.
- [53] Pariyapanna xin đọc Đạo Đức Tâm Lý Phật Giáo. §§583, 992
- [54] Anuseti, danh động từ "khuyñh hướng": *anúaya – Ed (NXB)*
- [55] avyakata, chưa được khám phá, chưa được xác định –về mặt đạo đức Ed. (NBX)
- [56] Xin đọc *P of C.*, tr. 290
- [57] xin đọc Ch. XIV, vii.
- [58] *P of C.* tr. 291, và fn. 3
- [59] Paccaya (duyên) nhân duyên
- [60] *P. of C. tr. 293*
- [61] Palim eva
- [62] Hành (sankhara). giáo lý dạy rằng giả thời (samaya) chính là Duyên khởi (Patिकासumuppada"-hay là duyên căn nguyên (Causal genesis)
- [63] xin đọc *P of C.*, tr. 295 fn. 2
- [64] cụ thể là ditthi (quan điểm), bhava (sinh tồn) và vô minh (avijja).
- [65] không có người ủng hộ nào được nêu tên ra đây. Rất có thể đây là những người theo giáo phái Andhakas. xin đọc ch. XI, viii
- [66] xin đọc *P of C.* tr. 95-6

[67] Có nghĩa là điều tranh luận đã đề cập đến ở trên.

[68] Từ (asava) này có nghĩa là chảy tràn tới. là tên đặt cho một số khuynh hướng được coi như là điều bất thiện, khuynh hướng đầu tiên trong số ba (khuynh hướng) đó để tròn đủ con số 4 – Dục lậu, kiến lậu, Hữu lậu, và vô minh lậu– Ed.(NXB)

[69] Nghĩa đen là sự hủy diệt (nirodha)

[70] *P. of C.*, tr. 298

[71] xin đọc Ch. XV, v (1) và vi (2)

[72] nghĩa đen "bị bỏ tù" một câu thành ngữ thông dụng- Ed (NXB)

[73] Cụ thể là, dẫn đến ngưng trệ ý thức – Ed (NXB)

[74] xin đọc Paravatissā bằng từ Sakavadissa, xin xem *P. of C.*, tr. 299 fn. 5

[75] *P. of C.*, tr. 300

[76] sân hận và thân thù (dosa và ...)

[77] Chālasa.

[78] *P. of C.*, Tr. 30, fn. 2.

[79] Niggaha, nghĩa đen được hiểu là "bắt phục tùng" hay là "bắt buộc phải giữ ...Kẹp chặt đưa ra ý thứ rõ ràng hơn thà "kiểm tra". được dùng để từ khước (một cách hợp lý) xin đọc tr. 11 tt "việc từ chối"– Ed (NXB)

[80] Xin đọc ch. XVI, i

[81] Paggaha, đối chọi lại với fn.1

[82] Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya)

[83] *P. of C.*, Tr. 305

[84] Giáo lý chuyên giao công đức (và kết quả của công đức đó trong niềm hạnh phúc) chính là một phần đức tin quan trọng và được chấp nhận trong các tác phẩm như – vdl Ngã Quỷ Sự (Petavatthu) rất thú vị để so sánh với sự bắc bỏ này. – Ed (NXB)

[85] *P. of C. tr. 305*

[86] Dh. đoạn. 277ff Trưởng lão Kệ (Theragatha) đoạn 676 tt.

[87] có nghĩa là *Rūpa* Sắc giới.

[88] Xin đọc *Tikapatthana* và tập Chú giải, 11 P.T.S (hội văn học Pali) - Ed (NXB) Viết về bài phân tích nhân duyên do Buddhaghosa, xin đọc Tâm Lý Đạo Đức Phật Giáo § 1053. Xin cũng đọc Compendium tr. 279.

[89] Có nghĩa là những nguyên tố (uẩn) đất, nước, lửa, gió.

[90] bản dịch xin đọc *P. of C.* tr. 307

[91] Alobho, nghĩa đen được hiểu là không tham đắm.

[92] Xin đọc thêm, Ch. XVI, v.

[93] phần bài dịch có thể đọc *P of C.* tr. 308

[94] *P of C.*, tr. 309. về quả báo (vipaka), xin đọc thêm Chương VII, vii, viii

[95] tức là rupadhatu, hai ý nghĩa của rupa, là rupam và rupadhatu (hay là avacara) không được bỏ qua. (như thường xảy ra.) từ Dhatu (nghiệp), tức là kama- thường được dùng cho cõi vật chất (cõi đời này và cõi sau) Rupadhatu (cõi kiến thị) là một cõi tốt hơn thuộc các chư Thiên phạm thiên, (chứ không phải là Brahma, hiểu theo nghĩa Phạm Thiên) – Ed (NXB)

[96] tức là rupadhatu, hai ý nghĩa của rupa, là rupam và rupadhatu (hay là avacara) không được bỏ qua. (như thường xảy ra.) từ Dhatu (nghiệp), tức là kama- thường được dùng cho cõi vật chất (cõi đời này và cõi sau) Rupadhatu (cõi kiến thị) là một cõi tốt hơn thuộc các chư Thiên phạm thiên, (chứ không phải là Brahma, hiểu theo nghĩa Phạm Thiên) – Ed (NXB)

[97] *P. of C.*, tr. 310

[98] Về từ "cõi dục vọng" cảnh nhục dục (Kamavacara) xin đọc compendium tr. 81. fn.2

[99] Xin đọc ở trên, ch. XVI, ix [1]

-ooOoo-

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

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

---

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

*updated: 25-05-2004*