

**THERAVĀDA  
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẶNG DIỆU PHÁP**

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

*Biên dịch Việt ngữ: Tỳ Kheo Thiện Minh*

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

## CHƯƠNG XVII

### **I. Điểm tranh luận: Vị A-la-hán đã tích lũy công đức như thế nào (*atthi arahato punnupaccayoti*).**

[163] Vì Ta có thể đã chứng kiến một vị A-la-hán chia sẻ của bố thí, vái lạy các chùa chiền, v.v... một số người, cụ thể là phái Andhakas đã cho rằng một vị A-la-hán đã tích lũy việc công đức. Liên quan đến họ, Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu một vị A-la-hán đã loại bỏ được cả điều công phúc lẫn điều lỗi lầm, vì phải làm điều công đức, ngài cũng có khả năng thực hiện được những điều bất thiện như bao người khác.- Phải chăng ngài cũng tích lũy những điều lầm lỗi. v.v... đó là câu hỏi được nêu lên. Phái đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) không thể nhận ra được lại có những hành vi như sát sanh, v.v... nơi vị A-la-hán.

Còn đối với câu hỏi: "Liệu ngài có tu luyện những nghiệp công phúc hay không?" v.v... phái đối nghịch bác bỏ vì một vị A-la-hán không bao giờ tạo ra những nghiệp gây ra tái sanh.

Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng vị A-la-hán không cần bố thí?" v.v... Sakavadin đồng ý tán thành vì làm việc bố thí v.v... có thể diễn ra chung với ý thức lập công phúc và phạm lỗi lầm. Phái đối nghịch, vì không đoán ra được ý thức, đã đưa ra luận điểm chứng tỏ khả năng của các nghiệp đó. Nhưng vì luận điểm đó phái đối nghịch đã không khẳng định cẩn thận nên đã một phần không được đồng ý tán thành.

Điểm tranh luận về việc tích lũy công đức của một vị A-la-hán đã diễn ra như thế nào kết thúc tại đây.

### **II. Điểm tranh luận: Vị A-la-hán không phải trải qua cái chết không đúng thời (*Natthi arahato akālamaccūti*).**

Vì hiểu một cách không cặn kẽ đoạn Kinh Phật viết rằng: "*Hỡi Chư vị Tỳ-khuru thầy tuyên bố rằng sẽ chẳng hủy bỏ được những hành vi chủ ý mà không phải chịu những thành quả đó.*"<sup>[1]</sup> Một số người, cụ thể là phái Rajagirikas và Siddhatthikas cho rằng, vì một vị A-la-hán cũng phải kinh qua những kết quả của toàn bộ nghiệp của mình trước khi ngài chấm dứt sự hiện hữu trên cõi đời này. Chính vì thế ngài không thể chết ngoài thời gian qui định."<sup>[2]</sup> Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch rằng, nếu như vị A-la-hán không phải trải qua cái chết phi thời, thì chẳng có vị A-la-hán nào bị giết chết cả. -- phái đối nghịch bác bỏ vì không có hành vi nào tạo ra được hậu quả ngay tức khắc được, [164] và những ai có thể thực hiện được những hành vi đó. Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng thuốc độc không thể làm hại được thân xác của một vị A-la-hán?" Phái đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) cho rằng điều này không thể xảy ra cho đến khi nào những hành vi trước đó của ngài đã tan biến hết.

Những điều còn lại ở đây nên được hiểu theo như những gì đã được giải thích trong Kinh Phật. Liên quan đến vấn đề: "*Chẳng có sự huỷ diệt nào. ...*" Có nghĩa là, sự cắt đứt hoàn toàn với những điều gì dôi lại. -- *đối với những hành vi thực hiện vô ý thức thì không có kết quả nào được kinh qua cả.*-- nghĩa là nhận được, thu lượm được (công đức). Thầy không công bố rằng sự phá huỷ như vậy có thể thực hiện được ngay trên cõi đời này, nhưng cũng chẳng phải ở cõi đời sau. Thầy cũng không tuyên bố sự phá huỷ như vậy có thể ảnh hưởng đến tái sinh kế tiếp, hay lần kế sau đó nữa, cũng không có ảnh hưởng gì đến lần tái sinh khi có cơ hội những kết quả chín mùi nổi lên, và cũng chẳng phải ở một lần tái sinh nào khác khi chẳng có điều kiện thuận lợi xảy ra. Như vậy toàn bộ những cách thức bất kỳ nguyên nhân nào xảy ra, có thể thay đổi được kết quả nghiệp, chẳng có nơi nào trên cõi đời này một sinh vật có thể thoát khỏi những hậu quả do chính những hành vi [3] bất thiện họ đã gây ra.

Chính vì thế quan điểm của phái đối nghịch là -- một vị A-la-hán không thể có cái chết bất kỳ - mà ngài đã ghi lại được nơi phỏng đoán đó là bất kỳ hành vi nào không thể đem lại kết quả thì dứt khoát vị A-la-hán cũng đều phải trải qua như là kết quả, điều này chưa được thiết lập dứt khoát.

Điểm tranh luận về một vị A-la-hán không phải trải qua cái chết chung cuộc kết thúc tại đây.

### III. Điểm tranh luận: Cho toàn bộ là do nghiệp mà ra. (*Sabbamidamkammato*)

Vì trong Kinh Phật có đoạn: "*Chính do bởi tác nghiệp mà cõi đời này được ổn thoả.* [4] Một số người, cụ thể là phái Rajagirikas và Siddhatthikas cho rằng, toàn bộ tiến trình nghiệp, mục nát, thối rữa và kết quả do nghiệp mà ra. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: "toàn bộ như vậy cả sao?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi sau đó để dẫn chứng cho phái đối nghịch rằng, nếu điều đó xảy ra như vậy, chính nghiệp cũng lại nghiệp mà ra. -- "Phải chẳng chính nghiệp cũng lại do nghiệp mà ra hay sao?" Câu hỏi được đặt ra. Lại một lần nữa phái đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) nghĩ rằng nếu nghiệp lại do nghiệp mà ra rồi nghiệp cũng chỉ đơn giản là kết quả của những nguyên nhân quá khứ. "Phải chẳng kết quả của những nguyên nhân đã trôi qua" [5] lại được đặt thành câu hỏi để dẫn chứng cho rằng, Nếu mọi sự chỉ do [165] nghiệp mà ra, chắc điều này phải đã là kết quả của những nguyên nhân đã qua.

"Xuất phát từ kết quả nghiệp trước đó sao?" được nêu thành câu hỏi để dẫn chứng rằng, nếu toàn bộ điều này chính là do nghiệp mà ra, thì những nghiệp là nguyên nhân đã ảnh hưởng đến một cuộc sống quá khứ cũng đã phải là kết quả của nghiệp ảnh hưởng đến một cuộc sống trước đó nữa. Phái đối nghịch bác bỏ để khỏi phải cho rằng nghiệp có thể là kết quả của nghiệp ảnh hưởng đến cuộc sống trước đó rất lâu. Phái đối nghịch bác bỏ, vì nghĩ là sự tương tục (*santati*) trong cuộc sống chính là hậu quả nghiệp chướng như thể một chồi non chính là sản phẩm của một hạt giống vậy. Khi được hỏi trở lại (phái đối nghịch) lại bác bỏ, vì nghiệp chính là kết quả của hành động trước đó. Giống y hệt một hạt giống lại là sản phẩm của một hạt giống khác nữa.

"Trong trường hợp người đó giết người thì sao?" v.v... câu hỏi được nêu lên để dẫn chứng cho rằng, nếu toàn bộ nghiệp đều tạo ra kết quả, chúng ta có thể sát sanh, v.v.. thông qua kết quả nghiệp đó trở lại. Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì phái đối nghịch cho rằng, ý định bất thiện cũng cùng lý do đó trở thành kết quả của nghiệp trở lại. "Phải chẳng nghiệp tạo ra kết quả?" đã được nêu lên để dẫn chứng cho rằng nếu có sát sanh thông qua kết quả nghiệp, thì chính kết quả đó lại giống như sát sanh vậy, cũng có thể tạo ra kết quả. Phái đối nghịch đồng ý tán thành, vì thấy rằng sát sanh tạo ra tái sinh nơi địa ngục, v.v... và rồi lại bác bỏ, vì không nhìn thấy điều này được nói đề cập đến là do kết quả của nghiệp chướng. Đây chính là phương pháp liên quan đến ăn trộm v.v...

"Bồ thí giúp đỡ và thuốc men trong cơn bệnh hoạn có tạo ra kết quả nghiệp chẳng?" là câu hỏi được nêu lên liên quan đến kết quả do bồ thí tạo ra.

Đoạn Kinh Phật: "Khoẻ khoẻ do nghiệp đem lại" v.v... bác bỏ quan điểm "không có nghiệp," giải thích rằng có nghiệp, và những gì do nghiệp thực hiện nhưng không phải tất cả đều là kết quả của nghiệp; chính vì thế vấn đề này vẫn chưa đi đến kết luận dứt điểm.

Điểm tranh luận cụ thể là toàn bộ những gì xảy ra đều do nghiệp mà ra kết thúc tại đây.

### IV. Điểm tranh luận: Tất cả đều qui về khả năng cảm thọ.

"Khổ Đế" nên được hiểu theo hai cách sau: buộc qui về, và không buộc qui cho những căn mà ra. (indriya) theo điều đầu tiên. Khổ Đế qui cho làm nơi phát xuất ra đau khổ, theo như điều thứ hai thì khổ đế bao trùm luôn nguyên nhân phiền toái do luật vô thường mà ra. [166] với việc sinh và diệt."nhưng những người thuộc phái Thuyết Nhân Bộ cụ thể, đã không thể rút ra được sự khác biệt này. Họ cho rằng chỉ có cảm thọ đau đớn mới tạo thành đau khổ mà thôi. Để hiểu được điều này, họ cho rằng chỉ có khả năng cảm thọ đau đớn mới tạo thành đau khổ đó, để hiểu điều gì đã dẫn đường[6] cho cuộc sống thánh đức, theo như lời dạy của Đức Thế Tôn. Để chứng tỏ cho họ thấy cả những điều vô tri vô giác cũng tạo thành Khổ Sakavadin đặt câu hỏi: "phải chăng chỉ có những gì liên quan đến khả năng cảm thọ mới... ..?"phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch thấy rằng vì Đức Thế Tôn đã nói: "*Toàn bộ điều gì mang tính vô thường đều tạo ra khổ cả.*"[7] và vì những gì có can hệ đến khả năng cảm thọ cũng đều là vô thường cả, chính vì thế, "Phải chăng chỉ có điều can hệ đến khả năng cảm thọ là vô thường thôi sao?" có nghĩa là "phải chăng những đối tượng vô tri vô giác, như trái đất, đồi núi, cục đá v.v... lại không mang tính vô thường sao?"

Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng ta nói rằng chỉ có những gì can hệ với khả năng cảm thọ tạo khổ là không đúng hay sao?"Sakavadin bác bỏ: không phải thế đâu"[8].

Những đối tượng vô tri vô giác cũng tạo ra cả khổ (dukkha) thể chất và sàu não (domanassa) nơi chủ thể có khả năng cảm thọ; thí dụ như lửa khi trời nóng, và gió (khí) khi trời lạnh. Còn nữa, sự phá huỷ của cái vật chất, v.v... luôn là nguồn tạo ra đau khổ tinh thần.[9] Chính vì thế vật vô tri vô giác cũng có thể được gọi là "Khổ" cho dù không liên quan gì đến đặc tính vô thường; nhưng vì chúng không được tạo ra do nghiệp hay do điều ô nhiễm, chúng không thể được cho là đã tạo ra sự việc thánh đức do "Khổ" mà ra.

Cũng giống vậy liên quan đến Chánh Đạo. Hơn thế nữa sự tàn phá hoa cỏ, cây cối, v.v... và đối với những vật thể thể chất đó như hạt giống v.v... đều không thể tạo thành được sự thật thánh đức đó là việc diệt khổ. chính vì thế vật có khả năng cảm thọ vừa là "khổ" cũng còn là yếu tố thánh đức nữa.[10] nhưng vật vô tri vô giác cũng tạo ra khổ vậy. Để chứng minh điều này Sakavadin chấp nhận sự khác biệt trên.

Còn nữa, câu diễn giải. "Chỉ vì Khổ là những gì có can hệ đến những vật có khả năng cảm thọ."v.v... cho thấy hiểu biết về Khổ vì có liên quan đến khả năng cảm thọ không thể tạo ra hiểu biết về cuộc sống cao hơn. Chính vì lý do này mà Sakavadin bác bỏ ở điểm này.

Qua lời diễn giải: "Những gì vô thường là Khổ". Tuy nhiên chúng ta không thể bác bỏ Khổ Đế được gom cả vào những gì vô tri vô giác nữa. Chính vì vậy mà điều này vẫn chưa đi đến kết luận ngã ngũ.

Điểm tranh luận về Khổ Đế hoàn toàn gắn liền với khả năng cảm thọ kết thúc tại đây.

## **V. Điểm tranh luận: Chỉ được giải thoát nhờ Chánh Đạo**

[167] Vì Chánh đạo đã được Đức Thế Tôn khẳng định (trong Tứ diệu đế) như là một tiến trình dẹp bỏ "Khổ Đế"[11] Chính vì thế một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ cho rằng, "Chỉ được giải thoát nhờ Chánh Đạo mà thôi. toàn bộ những vật hữu vi cũng có thể gọi là Khổ. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi sau đó để dẫn chứng cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu như vậy, nguyên nhân Khổ Đế cũng có thể là chính Khổ Đế - Phải chăng nhân duyên của Khổ lại chính là Khổ?"v.v..là câu hỏi được nêu lên. Phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến bản chất của Khổ Đế. Khi được hỏi lại, (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì điều đó được thể hiện quá rõ ràng. Còn với câu hỏi: "Phải chăng chỉ còn có ba chân đế sao?"(phái đối nghịch) bác bỏ vì sợ đi ngược lại với những gì đã ghi trong Kinh Phật. và rồi phái đối nghịch đồng ý tán thành vì do chính quan điểm của (phái đối nghịch) là như vậy.

Điểm tranh luận về "chỉ được giải thoát do Chánh Đạo đem lại kết thúc ở đây.

## **VI. Điểm tranh luận: Không nên nói: Tăng Bảo nhận của bố thí.**

Hiểu theo nghĩa tuyệt đối của từ, Tăng Đoàn chính là Chánh Đạo và Chánh Quả<sup>[12]</sup> giải thoát chỉ có thể được thực hiện thông qua Chánh Đạo và Chánh Quả mà thôi. Có thể Tăng Đoàn không tồn tại. Điều này không có nghĩa là được chấp nhận bất kỳ điều gì. Chính vì thế một số người, cụ thể là phái Vetulyakas, được biết với tên gọi là Mahasunnatavadins cho rằng, không nên cho rằng: "Tăng Bảo chấp nhận của bố thí!" liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Chẳng nên nói như vậy sao?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để dẫn chứng cho phái đối nghịch biết rằng, nếu Tăng Bảo không nhận của bố thí, thì Thế Tôn (Đức Phật) đã chẳng lên tiếng ca ngợi Tăng Bảo đáng nhận của bố thí, v.v... - "Phải chi Tăng Bảo không đáng nhận của bố thí sao?" v.v... là câu hỏi được nêu lên.

"Phải chẳng không có người nào bố thí cho Tăng Bảo?" là câu hỏi được nêu lên để dẫn chứng rằng, nếu không có người nhận bố thí, thì người bố thí làm điều đó cho ai?

Kinh Phật dạy rằng: "*Giống như ngọn lửa thánh thiện thiêu đốt của bố thí*"<sup>[13]</sup> v.v.. được đưa ra từ học thuyết của phái đối nghịch.

Trong trường hợp này "Mây đen" ám chỉ mây mưa. Trái đất nhận mưa rơi xuống, chứ đâu có nhận mây đen đâu.

Một câu hỏi đưa ra: "Phải chẳng Thánh Đạo có chấp nhận (bố thí) không?" Chính vì phái đối nghịch tuyên bố Tăng Bảo chính là Thánh Đạo và Thánh Quả. Không đâu,<sup>[168]</sup> Tăng Bảo bao gồm những người được biết đến thuộc tám tầng: bốn đạo và bốn quả, sự hiện diện của họ thông qua Thánh đạo và Thánh quả mà có, chính vì thế điều này vẫn chưa đi đến kết quả ngã ngũ.

Điểm tranh luận cụ thể về, không nên cho là: "Tăng Bảo nhận của bố thí." kết thúc tại đây.

## VII. Điểm tranh luận: Chẳng nên nói : "Tăng Bảo tẩy uế của bố thí"

Những ai chủ trương quan điểm cho rằng Tăng Bảo chính là Thánh Đạo và Thánh Quả<sup>[14]</sup> và cho là những người này không thể tẩy uế của bố thí, chính vì vậy mà không nên nói: "Tăng Bảo tẩy uế." Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Để chứng tỏ rằng, nếu Tăng Bảo không thể tẩy uế của bố thí, thì Thế Tôn (Đức Phật) đã không khen ngợi (Tăng Bảo) như vậy. -- Phải chẳng Tăng Bảo đã không xứng nhận của bố thí chẳng?" v.v... là câu hỏi lại được nêu lên.

"Tẩy uế" ở đây có nghĩa là biến của bố thí trở thành hiệu quả hơn. Một chút của bố thí cho Tăng Bảo đã trở thành rất nhiều, và nhiều của bố thí lại trở thành nhiều hơn.

"Xứng với của bố thí" có nghĩa là người nhận xứng đáng (được làm như vậy), thích hợp với của bố thí đó, có khả năng biến (của bố thí đó) đem lại kết quả.

"Biến của bố thí của họ trở nên hữu ích" có nghĩa là, họ nhận được, họ chiếm được kết quả to lớn, ngay cả bằng của bố thí tầm thường."

Những điều còn lại cũng được hiểu tương tự như những gì đã được giải thích ở trên.

Điểm tranh luận cụ thể là không nên nói rằng: "Tăng Bảo tẩy uế của bố thí" kết thúc tại đây.

## VIII. Điểm tranh luận: Chẳng nên nói: Tăng Bảo hưởng của bố thí.

Những ai chủ trương quan điểm cho rằng Tăng Bảo chính là Thánh Đạo và Thánh Quả<sup>[15]</sup> và rằng những người trong Tăng Bảo đó không được hưởng bất kỳ điều gì, thì cho rằng chính vì thế chẳng nên nói, Tăng Bảo được hưởng, uống, ăn và nằm nghỉ." Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi sau đó để dẫn chứng cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu Tăng Bảo không hưởng của bố thí đó thì việc sửa soạn các bữa ăn cho Tăng Bảo sẽ trở thành vô ích. -- "Phải chẳng không có những người sửa soạn bữa cho Tăng Bảo hay sao?" v.v... là câu hỏi được nêu lên.

"Phải chăng đã chẳng có những bữa ăn được sửa soạn cho cả tập thể hay sao?" v.v... được nêu thành câu hỏi, để dẫn chứng cho rằng, nếu như Tăng Bảo không thưởng thức, [169] thì các bữa ăn được dọn ra cho ai v.v... ?" "Phải chăng còn có tới tám loại của uống?" cũng được nêu thành câu hỏi để dẫn chứng cho rằng, nếu Tăng Bảo không uống, thì Thế Tôn (Đức Phật) đã chẳng nói đến thức uống dành cho ai?

Những điều còn lại cũng nên được hiểu như đã giải thích ở trên.

Điểm tranh luận cụ thể là chẳng nên nói: "Tăng Bảo được hưởng (của bố thí) kết thúc tại đây".

### **IX. Điểm tranh luận: Không nên nói rằng: Bất kỳ điều gì dâng cho Tăng Bảo cũng đều mang lại phần thưởng to lớn.**

Những ai chủ trương quan điểm cho rằng Tăng Bảo chính là Thánh Đạo và Thánh Quả (fn. 1) và rằng chúng ta không thể bố thí cho Tăng Bảo bất kỳ điều gì. cũng như những người trong Tăng Bảo không có thể nhận bất kỳ của bố thí nào, cũng như chẳng có ai có thể lợi dụng điều bố thí cho Tăng Bảo cả. Chính vì thế không nên nói rằng : "Bất kỳ điều gì được cúng cho Tăng Bảo sẽ đem lại phần thưởng lớn lao." Liên quan đến họ. Sakavadin đặt câu hỏi, và pháỉ đối nghịch đồng ý tán thành.

"Xứng đáng với của bố thí" v.v... được đặt thành vấn đề để chứng tỏ rằng, nếu bất kỳ điều gì dâng cúng cho Tăng Bảo lại không đem lại phần thưởng lớn lao thì Thế Tôn (Đức Phật) đã chẳng khen ngợi việc này đâu.

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

Điểm tranh luận cụ thể là không nên nói rằng: "Bất kỳ điều gì dâng cho Tăng Bảo cũng đều mang lại phần thưởng to lớn."

### **X. Điểm tranh luận: Chẳng nên nói: Bất kỳ điều gì được dâng cho Đức Phật đều mang lại phần thưởng to lớn.**

Những ai [16] cho rằng vì Đức Thế Tôn, Đức Phật, đã không thực sự hưởng bất kỳ điều gì, nhưng hình như ngài làm như vậy là chỉ muốn tỏ ra hợp với cuộc sống trên cõi đời này, chính vì thế chẳng có điều gì được dâng cho ngài đã thực sự giúp ích cho ngài được gì cả. họ cho rằng chẳng nên nói: "bất kỳ điều gì được dâng cúng cho Đức Phật để mang lại phần thưởng to lớn. liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi và pháỉ đối nghịch đồng ý tán thành.

Để chứng tỏ rằng bất kỳ điều gì dâng cúng ngay cả cho những người xấu xa cũng đều đem lại phần thưởng gấp ngàn lần chứ không cần nói đến việc dâng cúng cho một người cao cả nhất đến như vậy là Đức Phật. một câu hỏi lại được nêu lên. "Phải chăng Đức Thế Tôn (Đức Phật) đã chẳng phải là nhân vật cao trọng nhất trong toàn bộ những thụ tạo đi bằng hai chân trên cõi đời này chẳng?" v.v...

Những điều còn lại ở đây nên được hiểu theo những gì đã ghi lại trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận cụ thể là, chẳng nên nói: "Bất kỳ điều gì dâng cúng cho Đức Phật đều mang lại phần thưởng lớn lao" kết thúc tại đây.

### **XI. Điểm tranh luận: Việc của bố thí. [17]**

[170] "Nếu như của bố thí được người nhận thanh tịnh. thì sẽ trở thành phước lớn cho người thực hiện. Nếu người dâng cúng (thí chủ) và người nhận lại tạo ra kết quả, điều này có thể hiểu là người cho (thí chủ) là nguyên nhân còn người nhận lại hành động cho người đó hạnh phúc và khốn khổ của người cho (thí chủ) lại do người nhận đem lại. [18] Nói cách khác, một người có thể hành động còn người kia lại cảm nhận được hậu quả. Chính vì lý do này mà một số người, cụ thể là pháỉ Bắc Tông cho rằng của bố thí chỉ được thanh tịnh do người cho (thí chủ) mà thôi, chứ không phải do người nhận; chỉ có sự thanh tịnh tâm hồn của người cho (thí chủ) mới tạo ra kết quả. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và pháỉ đối nghịch đồng ý tán thành.

Để chứng tỏ, nếu người nhận không thể thanh tịnh được của bố thí, thì điều gì xảy ra khi nói rằng người đó xứng đáng nhận của bố thí.- "Phải chăng ngài xứng đáng nhận của bố thí.? v.v... được nêu lên thành câu hỏi.

"Phải chăng chúng ta tạo cho người khác hành động thay cho mình chẳng?" câu hỏi này xem ra rất thích hợp, nếu như phái đối nghịch có ý muốn nói rằng mục đích của người cho (thí chủ) đã trở nên hành động (nghĩa đen là: được thực hiện) do người người nhận. Nhưng (phái đối nghịch) lại muốn nói là mục đích của người cho (thí chủ) được thanh tịnh, hiểu theo nghĩa: công phúc to lớn của người đó tùy thuộc nơi người của người nhận.[19] Chính vì thế mà không thể có mục tiêu nào cả. một của bố thí rất có thể do người nhận mà được thanh tịnh.

Điểm tranh luận về việc thanh tịnh của bố thí kết thúc ở đây.

Đến đây ta cũng kết thúc luôn chương XVII.

-ooOoo-

## CHƯƠNG XVIII

### I. Điểm tranh luận: Nơi ở của Đức Thế Tôn trên cõi phàm này (*manussaloka*).

[171] Do bởi hiểu biết không tường tận đoạn Kinh Phật, "*Đức Thế Tôn được sinh ra trên cõi đời này, lớn lên cũng trên cõi đời này, và cư ngụ ở đó, đồng thời đã thắng phái đối nghịch thế gian và không bị cõi đời này làm cho ô uế.*"[20] một số người, cụ thể là phái Vetulyakas[21] hiện cho rằng Đức Thế Tôn sau khi được sinh ra nơi cõi Trời Đâu Xuất[22] (Tusita) ngài đã ngụ ở đó và vẫn đến thăm cõi đời này bằng một thân hình đặc biệt. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để thuyết phục phái đối nghịch bằng cách dẫn chứng nơi những gì đã được nói đến, và chứng minh trong Kinh Phật. -- "Không có như vậy sao?" v.v... là vấn đề được nêu lên.

"Ngài được sinh ra trên cõi đời này chẳng?" được phái đối nghịch đặt câu hỏi liên quan đến thành phố cõi Trời Đâu Xuất (Tusita) "Nhưng không phải Đức Thế Tôn đã làm như vậy sao?" lại là câu hỏi được nêu lên liên quan đến cõi phàm này.

"Ngài đã thắng phiền não thế gian?"[23] lại được phái đối nghịch nêu lên vì (phái đối nghịch) chủ trương Đức Thế Tôn ngụ trị, thắng phiền não, chế ngự, cõi đời này. Nhưng vị Thế Tôn (Đức Phật) thực sự cư ngụ, sau khi đã thắng phiền não mọi vật trên cõi đời này.

"Không bị thế gian làm ô uế?" lại được phái đối nghịch nêu thành vấn đề liên quan đến sự kiện Đức Thế Tôn đã không bị ô uế do những vấn đề trong lòng liên quan đến những điều trên cõi đời này. Chính vì thế việc tụng đoạn kinh này xem ra chưa đi kết kết cục dứt điểm.

Điểm tranh luận về nơi ở của Đức Thế Tôn trên cõi đời phàm này kết thúc tại đây.

### II. Điểm tranh luận: Việc (Đức Phật) thuyết pháp.

Một số người, cụ thể là phái Vetulyakas cho rằng, đang khi Đức Thế Tôn cư ngụ nơi cõi Trời Đâu Xuất (Tusita), ngài đã tạo ra và gửi đi những hình thức thuyết pháp đặc biệt. Đúng như lời giảng dạy của Trưởng lão Ananda đã thuyết Pháp trên cõi đời này, nhưng chính Đức Thế Tôn lại không giảng thuyết. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để cố thuyết phục phái đối nghịch rằng nếu ngài có thể thuyết pháp, ngài hẳn phải đã là Thế Tôn -- "điều này đã chẳng khiến ngài trở thành vị thắng phiền não?" v.v... được nêu thành câu hỏi. [172] phái đối nghịch không chấp nhận điều này và liền bác bỏ.

Điểm tranh luận về việc thuyết Pháp của Đức Phật kết thúc tại đây.

### III. Điểm tranh luận: Lòng Đại Bi (Đức Thế Tôn đã cảm thấy) (*Karuṇā*)

"Chuỗi hành động của những kẻ nào đã không chế ngự được dục vọng của mình, vào những dịp khôn khổ trước những đối tượng tình yêu, thường khiến cho người chiêm ngắm phải nói rằng thật dục vọng[24] chỉ tổ làm khổ ? chính vì thế một số người, cụ thể là Phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng Đức Phật vô dục vọng cảm thấy không có lòng thương xót. liên quan đến họ, Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Nhờ việc ngài thoát khỏi mọi vắn đục thế gian. Bảy đối tượng suy tư, việc đóng khung trong đầu óc, và mười một loại lợi lộc[25] lòng thương xót có cùng phạm trù với tình bằng hữu v.v... Chính vì thế, để có thể thuyết phục phái đối nghịch rằng, nếu Đức Thế Tôn không có lòng thương xót, thì ngài cũng không có tình bằng hữu. v.v... Phải chăng Đức Thế Tôn không cảm nhận được tình bằng hữu hay sao?" v.v... được đặt thành câu hỏi.

Trong câu hỏi: "Phải chăng Ngài thiếu lòng thương xót?" phái đối nghịch bác bỏ, vì (phái đối nghịch) không nhận thấy điều đó nơi Đức Thế Tôn.

Những điều còn lại đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về lòng thương xót (của Đức Phật) kết thúc tại đây.

#### **IV. Điểm tranh luận: Những mùi thơm (nơi con người Đức Phật) (*gandhajāti*)**

Phát xuất từ tình yêu (ngưỡng mộ) quá lớn đối với Đức Thế Tôn, một số người, cụ thể là phái Andhakas và phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng, ngay cả chất bài tiết của Đức Thế Tôn cũng vượt trội hẳn những gì của người khác. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

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

Điểm tranh luận về những điều tỏa mùi thơm toát ra từ Đức Phật kết thúc tại đây.

#### **V. Điểm tranh luận: Chánh Đạo duy nhất và có một không hai (*Ekamagga*).**

Xuất phát từ tình yêu (ngưỡng mộ) quá lớn đối với Đức Phật, một số người, cụ thể là thuộc phái theo quan điểm vừa mới đề cập đến ở trên.[26] cũng lại chủ trương quan điểm cho rằng Đức Thế Tôn khi trở thành Đấng Nhập Lưu [173] đã thể hiện được Thánh Quả của đấng chỉ trở lại có một lần (once-returned) khi đạt đến đấng chỉ trở lại có một lần ngài thể hiện được Chánh quả của Bạc Bất Lai (never-returned). và trở thành Bạc Bất Lai ngài thể hiện được Thánh quả của bậc A-la-hán và như vậy ngài đã thể hiện được toàn bộ tứ Thánh Quả của bậc A-la-hán, chỉ bằng cách theo đuổi Thánh Đạo liên quan họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng có sự lẫn lộn cả bốn loại tiếp xúc tâm linh ở đây hay sao?" v.v... và như vậy Sakavadin đã nêu lên câu hỏi để có thể thuyết phục phái đối nghịch bằng cách nghiên cứu kỹ toàn bộ bốn thứ tiếp xúc tâm linh một cách rạch ròi. v.v... vì mỗi tiếp xúc đó đã xảy ra hoàn toàn tách biệt từng bốn Thánh Quả một.

"Nhờ Thánh đạo của Đấng Nhập Lưu chẳng?" v.v... được nêu lên để đặt vấn đề: thông qua Thánh Đạo nào ngài đã thể hiện được? khi phái đối nghịch trả lời: "Thông qua Thánh Đạo của bậc A-la-hán" thì Sakavadin thuyết phục, vì vấn đề phức tạp[27] v.v... chỉ bằng cách đó mới tách biệt ra khỏi Thánh Đạo. còn đối với câu hỏi: "Đức Thế Tôn có được gọi là Đấng Nhập Lưu hay không?" Sakavadin bác bỏ, vì kẻ nào đã trở thành Phật nhân không còn phải là Đấng Nhập Lưu nữa.

Trong hai câu hỏi tiếp theo sau đó, đây cũng là phương pháp.

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

Điểm tranh luận về một Thánh Đạo duy nhất và có một không hai kết thúc tại đây.

#### **VI. Điểm tranh luận: Sự chuyển hóa giữa các bậc thiên *Jhāna*.**

Một số người, cụ thể là phái Sammitiyas và một số thuộc phái Andhakas theo quan điểm cho rằng trong thiền *Jhāna*,<sup>[28]</sup> Đức Thế Tôn không chỉ phân thành năm loại, nhưng Ngài chỉ ấn định thành ba loại<sup>[29]</sup> tâm thiền định (concentration). Nhưng không biết được loại hình tâm thiền định (concentration) nào có thể đi kèm với tư tưởng liên tục (*savicara*) và chỉ kể có việc ứng dụng ban đầu (*vitaka*), họ cho rằng những điều xen vào trước tiên giữa Sơ Thiền và Nhị Thiền.<sup>[30]</sup> Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Đến đây tâm thiền định (concentration) chỉ là một trạng thái tâm linh kèm với tiếp xúc tâm linh v.v... chính vì thế "Phải chăng có một giai đoạn xen giữa những tiếp xúc tâm linh đó chẳng?" v.v... được nêu lên thành vấn đề để thuyết phục phái đối nghịch, nếu không có giai đoạn chuyển tiếp giữa Sơ Thiền và Nhị Thiền, sẽ không thể có được những giai đoạn chuyển tiếp giữa các tiếp xúc với nhau v.v... "Giữa Nhị Thiền, Tam Thiền thì sao?" Cũng được đặt thành vấn đề để thuyết phục rằng, nếu có một giai đoạn chuyển tiếp giữa Sơ Thiền và Nhị Thiền thì cũng sẽ có những giai đoạn chuyển tiếp giữa Nhị Thiền và các bậc khác.

Phái đối nghịch bác bỏ, rồi lại đồng ý tán thành chỉ vì không có quan niệm nào như vậy cả. Khi được hỏi: Bởi vì Sơ Thiền và Nhị Thiền...?" v.v. (phái đối nghịch) đồng ý tán thành. vì đây chính là quan điểm của (phái đối nghịch).

"Lại được đi kèm theo với tư tưởng kéo dài và áp dụng lúc đầu chẳng?" v.v... lại là vấn đề được đặt ra để có thể thuyết phục rằng, trong ba loại hình tâm thiền định (concentration), khi có được Tâm thiền định (concentration) mà không có tư tưởng kéo dài liên tục và cũng không có ứng dụng ban đầu, thì một khoảng khắc thiền *Jhāna* chắc sẽ diễn ra chứ không khác được. Nhưng phải chăng không có bất kỳ lý do cho sự khác biệt này?"

"Chính vì sự thể hiện của hai giai đoạn Thiền *Jhāna* này?" v.v... đó là vấn đề được đặt ra liên quan đến hai hai giai đoạn Sơ Thiền và Nhị Thiền. Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì phái đối nghịch cho là [175] giữa khoảng cách thể hiện của hai bậc thiền này, có tâm thiền định (concentration) tư duy. Khi được hỏi: "Chẳng phải Sơ Thiền kéo dài cho đến cuối chẳng? phái đối nghịch đồng ý tán thành vì không thích hợp để cho cả ba có thể tiến hành cùng một lúc được.

"Phải chăng tâm thiền định (concentration) tồn tại mãi nơi vô tướng (*animitta*)<sup>[31]</sup> tạo thành Sơ Thiền chẳng?" Đây là câu hỏi được nêu lên liên quan đến bốn cách phân loại. Sakavadin bác bỏ, vì điều này không gồm trong việc phân loại này.

"Phải chăng Đức Thế Tôn đã công bố ba loại tâm thiền định (concentration) hay sao?" ở đây liên quan đến ba loại tâm thần túc (concentration), như phái đối nghịch đã đề ra. Hai loại tâm thần túc (concentration) chính là thiền *Jhānas* nhưng không phải là những khoảng cách thiền *Jhānas*. Cũng giống vậy, hình thức còn lại cũng phải là thiền *Jhāna* nhưng không phải là khoảng cách thiền *Jhāna* đâu.

Điểm tranh luận về khoảnh khắc thiền *Jhāna* kết thúc tại đây.

## VII. Điểm tranh luận: Kể nhập Thiền *Jhāna* vẫn có thể nghe thấy tiếng động.

Vì Đức Thế Tôn nói rằng: "Tiếng động chính là cái gai đối với việc nhập Sơ Thiền<sup>[32]</sup> và chính vì tiếng động, nếu không được nghe thấy, không thể trở thành cái gai trong thịt của kẻ nào đã đạt đến thiền *Jhāna*, chính vì thế một số người cụ thể là phái Pubbaseliyas cho rằng, kẻ nào đã đạt đến thiền *Jhāna* vẫn nghe được tiếng động. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng người đó có thể nhìn thấy các đối tượng thị giác bằng mắt trần hay không?" v.v... đây là vấn đề được nêu lên để chứng tỏ rằng chẳng có năm giai đoạn giác môn nơi thiền *Jhāna* đâu và nếu điều này xảy ra như vậy, nếu người đó có thể nghe được tiếng động, thì người đó cũng có thể nhìn thấy đối tượng thị giác vậy.

"Tiếng động là cái gai"-- điều này được nói lên vì tiếng động sẽ tạo ra chia trí. "Khi một tiếng động lớn đập ngay vào tai, thì chúng ta có thể thoát khỏi Sơ Thiền<sup>[33]</sup> Chính vì thế mà đoạn Kinh Tụng này không đi đến kết luận chung cuộc.



"Còn đối với nhập Nhị Thiên thì sao?" v.v... vấn đề được đặt ra để chứng tỏ, chính vì không có cái gai nào khác thực sự hiện diện đối với người đã thành công nhập thiền *Jhāna*, ngay cả như vậy thì việc nghe được tiếng động thì sao?"

Toàn bộ những điều còn lại đã quá rõ.

Điểm tranh luận liên quan đến liên quan đến kẻ nhập Thiền *Jhāna* vẫn có thể nghe thấy tiếng động kết thúc tại đây.

### **VIII. Điểm tranh luận: Chúng ta có thể nhìn thấy đối tượng thị giác bằng mắt trần (khi nhập thiền *Jhāna*)**

[176] Vì có lời Đức Phật dạy rằng: "*Khi kẻ đó nhìn thấy đối tượng thị giác bằng chính mắt trần của mình*" [34] Một số người, cụ thể là phái Mahasanghikas cho rằng bề mặt nhận nhận của con mắt chính là điều dùng để "nhìn," Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng chúng ta nhìn thấy vật chất qua vật chất chẳng?" v.v... đó là vấn đề được nêu lên để chứng tỏ rằng, nếu chúng ta có thể nhìn thấy vật chất bằng con mắt trần, thì cũng có thể nhìn thấy vật chất do vật chất mà ra. Phái đối nghịch bác bỏ, vì phạm trừ riêng biệt "nơi đối tượng thị giác." Khi được hỏi lại, phái đối nghịch đồng ý tán thành liên quan chỉ với mắt trần mà thôi. Ở đây ý muốn nói là : Liệu vật chất có thể phân biệt được vật chất không?"

Khi chúng ta hỏi: "Phái đối nghịch nhìn phải không?" liên quan đến hành vi phân biệt, nhưng không phải chỉ liên quan đến con mắt mà thôi. Chính vì thế lúc này bạn phải trả lời. Phải chăng chúng ta có con mắt để phân biệt vật chất do vật chất mà ra? Phái đối nghịch bác bỏ, và rồi lại đồng ý tán thành như trước.

"Liệu vật chất có mang tính trí tuệ chẳng?" Đó là vấn đề được nêu lên để thuyết phục phái đối nghịch, nếu vậy, thì vật chất chung qui cũng chỉ là trí tuệ. Nói rằng chúng ta có thể phân biệt được là đúng hay sai? vì không nhìn thấy ẩn ý, nên phái đối nghịch bác bỏ.

"Phải chăng con mắt có thể "lưu ý" được không? v.v... là vấn đề được nêu lên để thuyết phục rằng, nêu "con mắt" nhìn thấy chỉ nhằm mục đích phân biệt. Chắc phái đối nghịch điều phải tiến hành ngay tức khắc đó là tập trung "chú ý" y như cách một giác quan thị giác [35] phải thực hiện. "Không đâu" phái đối nghịch bác bỏ. vì thị giác không tùy thuộc vào "chú ý hay không chú ý" hành vi đầu tiên xuất hiện ngay tức khắc sau khi hành vi khác kế tiếp ngay sau đó.

Liên quan đến câu hỏi "Phải chăng chúng ta cũng nghe được tiếng động bằng tai?" v.v... thì phương pháp cũng tương tự như trên.

"Về điểm này, *Hỡi Chư vị Tỳ-khưu, một nhà sư nhìn đối tượng với con mắt của mình*" được nói như vậy tùy theo phương pháp gọi tên một dụng cụ nào đó [36]. Giống y hệt như khi chúng ta nói "một cung tên bắn bị thương" khi vết thương được mũi tên gây ra. Chính vì thế các từ "nhìn bằng con mắt" được nói là nhìn thấy bằng nhãn thức. [37] Chính vì vậy mà điều này vẫn chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Đây là phương pháp được dùng cho những điều gì còn lại.

Điểm tranh luận cụ thể là cụ thể là chúng ta có thể nhìn thấy đối tượng thị giác bằng mắt trần (khi nhập thiền *Jhāna*) kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương XVIII.

-ooOoo-

## **CHƯƠNG XIX**

### **I. Điểm tranh luận: Khử trừ ô nhiễm (*kilesajahana*). [38]**

[177] Vì có điều được gọi là khử trừ ô nhiễm, và cũng có những người đã hoàn tất được việc trừ khử toàn bộ ô nhiễm này cả trong quá khứ, tương lai, lẫn hiện tại. Chính vì thế một số người, cụ thể là phái

Bắc Tông (Uttarapathakas), cho rằng hiện nay chúng ta có thể trừ khử được ô nhiễm cả trong quá khứ v.v... [39] Liên quan đến họ Sakavadin đặt vấn đề: "Cả những ô nhiễm quá khứ nữa sao?" v.v... Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

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

Trong câu hỏi phái đối nghịch nêu lên: "Phải chăng không có "cái gọi là"ø bùng tận gốc ô nhiễm?"-- Việc trừ ô nhiễm cả trong quá khứ, hiện tại và tương lai, không phải là việc có thể so sánh với nỗ lực của một người đẹp bỏ những đồng rác. Với việc theo đuổi Chánh Đạo lấy Níp-bàn làm mục tiêu, những ô nhiễm sẽ bị "khử trừ", đơn giản là vì chúng không nổi lên được.[40] Chính vì thế Sakavadin bác bỏ, nói rằng: "Không phải vậy đâu." "Rồi chúng ta có thể khử trừ những ô nhiễm thuộc quá khứ của ta," v.v... có nghĩa là chúng ta không nên nói rằng: Chẳng có điều tương tự như việc bùng gốc những ô nhiễm đó đâu, vì thế chúng ta có thể khử trừ ô nhiễm quá khứ, tương lai và hiện tại. Nhưng điều này được nói theo kiểu ẩn ý mà thôi.

Điểm tranh luận về trừ khử ô nhiễm kết thúc tại đây.

## II. Điểm tranh luận: Trống Rỗng (*Sunnatā*)

Trống Rỗng (hay Hư Vô) có hai ý nghĩa: (a) thiếu vắng bản ngã như trạng thái nổi bật nhất trong ngũ uẩn (trí tuệ và thân xác); và (b) Níp-bàn. Về phần (a) thiếu vắng bản ngã, một số dấu hiệu gom về "vô ngã" có thể gộp lại dưới dạng Hành uẩn nhờ vào tiếng nói. Níp-Bàn không được gộp vào loại uẩn này. [41] Nhưng một số người, cụ thể là phái Andhakas không phân biệt được hai ý nghĩa này, nên cho là "Trống Rỗng" được gộp cả trong tập hợp hệ số tâm linh. Liên quan đến họ Sakavadin đã đặt vấn đề và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Vô tướng" (Signless) có nghĩa là Níp-bàn, chính là được giải thoát khỏi những dấu hiệu và những tập hợp (tức uẩn). Đây cũng là từ đồng nghĩa với "Vô nguyện" (not-hanker-after) nhưng tại sao chúng lại phải viện dẫn tới điều này? [178] Chúng ta làm thế để cho thấy điều sai sót trong một học thuyết đã không vạch ra được sự khác biệt này, theo phái đối nghịch, một người chủ trương "trống rỗng" được gộp lại trong Hành uẩn và cả Níp-bàn cũng được gộp lại trong đó là hoàn toàn sai lầm. Để cho thấy điều sai sót đó người ta viện dẫn đến "vô tướng" và "Vô nguyện". Phái đối nghịch bác bỏ điều này vì không muốn gộp lại trong đó những điểm này.

"Phải chăng Hành uẩn là vô thường?" v.v... được nêu thành câu hỏi để chứng tỏ thiếu sót trong việc chủ trương cho là "Vô Tướng" và Níp-bàn là vô thường.

"Phải chăng "Trống Rỗng" thuộc uẩn thứ tư được gộp trong đó?" câu hỏi này được nêu lên để dẫn chứng cho thấy rằng, nếu "trống rỗng" thuộc các uẩn khác được gộp vào bất kỳ uẩn nào. thì "trống rỗng" thuộc uẩn thứ tư cũng phải được gộp lại trong bốn uẩn còn lại.

"Phải chăng ta không nên nói Danh uẩn cũng là "trống rỗng?" một câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ bằng phương pháp gián tiếp, nếu "trống rỗng" thuộc uẩn thứ tư không được gộp vào bất kỳ uẩn nào trong bốn uẩn còn lại, thì "trống rỗng" thuộc bốn uẩn đó không thể được nói là gộp lại trong uẩn thứ tư này.

Kinh Phật (dạy rằng) "*Hỡi Chư vị Tỳ-khưu -- Trống rỗng chính là - samkhara*[42] được viện dẫn từ lý thuyết phái đối nghịch chủ trương. Lý thuyết (chúng ta chủ trương) đã bị tồn tại để tồn tại, vì lý thuyết này đã không mâu thuẫn với chính thống "*sabbe samkhara anicca*" (nghĩa là toàn bộ *samkhara* chỉ là vô thường) nơi *samkhara* thay thế cho toàn bộ ngũ uẩn. Hơn thế nữa, một điều khá phổ biến nơi lý thuyết của chúng ta đó là những (Uẩn) này chỉ là trống rỗng hiểu theo nghĩa chúng thuộc bản ngã[43]. Nhưng vì đã giải thích rằng uẩn thứ tư bao gồm "trống rỗng" chính vì thế nên vấn đề vẫn chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Điểm tranh luận về Trống Rỗng kết thúc tại đây.

## III. Điểm tranh luận: Sa-môn quả (*Sāmannāphala*) (là vô vi)..[44]

Học thuyết của chúng ta đã đánh giá từ "những thành quả cuộc sống trong đạo Phật" nghĩa là (tâm) chính là kết quả xuất phát từ những qui trình suy tưởng trong khi tu luyện Thánh Đạo và diễn ra nơi qui trình tâm linh đang lưu ý đến thành tựu Thánh Quả. Nhưng một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas, vì không hiểu theo nghĩa đó, lại cho là "Thành quả cuộc sống Sa-môn" chỉ là khử trừ ô nhiễm và thành công trong trường hợp này, rồi từ đó chủ trương cuộc sống này chỉ là vô vi. Liên quan đến họ [ 179] Sakavadin đã nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đã đồng ý tán thành.

Vì nhờ việc giải thích đã nêu trên. thế nên những gì còn lại nên được hiểu theo như đã ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về Thành quả cuộc sống Sa-môn kết thúc tại đây.

#### **IV. Điểm tranh luận: Thành tích đạt được (là vô vi). (*patti*: chứng ngộ)**

Một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas cho rằng, việc phái đối nghịch được điều này điều kia cả hai chỉ là điều thu nhận được và cũng chỉ là vô vi nốt. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Nhờ vào giải thích nêu trên, thế nên những gì còn lại nên được hiểu theo như đã ghi trong Kinh Phật.

"Phải chăng nói như vậy là không đúng sự thật?" (là câu hỏi) được đề cập đến để diễn giải quan điểm của đối thủ cho rằng tự chính việc đạt đến thành tích trong cuộc sống ả sĩ đã là vô vi. Đang khi bác bỏ bằng cách dùng các từ như: "Chẳng phải nói vậy là không đúng hay sao?" Sakavadin đã không chấp nhận hoàn toàn cho rằng việc vượt đoạn trừ đó chỉ mang tính vật chất mà thôi. v.v... [45] Thành tích chẳng phải là một điều gì đó, cũng không chấp nhận là vô vi. Tuy nhiên phái đối nghịch, đã thiết lập quan điểm của mình cho là đó là điều vô vi, chỉ bằng một hành động bác bỏ mà thôi. Chính vì điều đó đã được ghi lại một cách bất cẩn, nên khó khăn lắm điều đó mới được thiết lập.

Điểm tranh luận về thành tích trong cuộc sống ả sĩ kết thúc tại đây.

#### **V. Điểm tranh luận: Như thị (như như) (*suchness*) (*tathāta*) [46]**

Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng: Vẫn hiện hữu một khái niệm bất biến được gọi là "như thị" hay là "như như" tồn tại nơi chính bản chất vạn vật, thể chất cũng như siêu nhiên, (nói một cách toàn diện.) Và chính vì cái gọi là "Như thị" "Suchness" lại không tồn tại nơi chính vật chất hữu vi một cách riêng lẻ v.v... chính vì thế đó là vô vi. [47] liên quan đến họ Sakavadin nêu lên câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những gì còn lại ở đây đã quá rõ ràng, dựa theo việc giải thích ở trên.

Điểm tranh luận về "như thị" hay "như như" kết thúc tại đây.

#### **VI. Điểm tranh luận: Điều thiện xét dưới góc độ đạo đức. (*kusala*)**

Toàn bộ những hiện trạng tâm linh "thiện" được gọi là như vậy, hoặc vì chúng có thể, hoặc là do bản chất hoàn hảo [48] đều bảo đảm đem lại thành quả đáng mong đợi (vipaka) hay là vì những hiện trạng đó chính do bản chất hoàn hảo được thoát khỏi mọi ô nhiễm. Ý tưởng hoàn hảo này được ứng dụng vào toàn bộ những hiện trạng đó chỉ trừ những hiện trạng phi đạo đức. [180] Kết quả mong muốn sẽ chỉ diễn ra trong tương lai, trong những qui trình trong tương lai. Từ đầu tiên trong bộ ba: điều thiện, điều bất thiện và phi thiện phi bất thiện chỉ áp dụng vào nhân duyên đạo đức tạo ra một kết quả như vậy. [49] Nhưng một số người, cụ thể là phái Andhakas đã không thể phân biệt được như vậy và gọi Níp-bàn là "điều thiện" chỉ vì đó là một hiện trạng hoàn hảo (vô tỳ vết). Để làm rõ cho họ thấy Níp-bàn không thể được gọi là "điều thiện" chỉ vì Níp-bàn đảm bảo cho chúng sanh một thành quả đáng mong đợi nơi cõi hữu tính. Sakavadin đặt câu hỏi. Phái đối nghịch đồng ý tán thành vì đó chính là quan điểm của (phái đối nghịch).

Những gì còn lại ở đây cũng đã mang ý nghĩa quá rõ ràng vì đã được giải thích cặn kẽ ở trên.

Điểm tranh luận về Níp-bàn được coi là "điều thiện" xét dưới góc độ thiện.

## VII. Điểm tranh luận: Thành tích đạt đến Nhất định (*viyama*).

Vì trong Kinh Phật có câu -- "Kẻ nào lặn ngụp chỉ có một lần (duy nhất mà thôi)" v.v... [50] Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas), cho rằng một con người bình thường cũng có được bảo đảm được giải thoát chung cuộc. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Tội giết mẹ" v.v... được đề cập đến để chứng tỏ rằng kẻ nào phạm tội giết mẹ v.v... cũng có được bảo đảm chung cuộc. Ngay cả đó chỉ là điều bảo đảm sai lầm dành cho những ai được bảo đảm vì luôn áp ủ trong lòng quan niệm sai lầm về bảo đảm chung cuộc hay phạm tội giết mẹ, v.v - vì có quan điểm sai lầm về bảo đảm được giải thoát chung cuộc, thế nên luôn tỏ ra bướng bỉnh tưởng rằng mình hiện hữu [51] (*samsara-khanuko*) được bảo đảm rằng, trong quá trình tái sinh "được tái đầu thai bằng cách này hay cách khác" phái đối nghịch đã bác bỏ: "Không đâu" "Phải chăng phái đối nghịch cảm thấy nghi ngờ?" là câu hỏi được nêu lên, (phái đối nghịch) có cảm thấy nghi ngờ không?"-- "đây là việc đảm bảo cứu rỗi và điều kia thì không?" Phái đối nghịch đã đồng ý tán thành vì phái đối nghịch đã không nhận ra bất kỳ lý do nào do việc thiếu vắng cảm thọ đó. Nhưng khi được hỏi: "Phải chăng phái đối nghịch không cảm thấy?"-- (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì một người không thể nghi ngờ quan điểm của mình được. Nếu quan điểm đó đã được liên tục áp ủ. Sau này khi được hỏi lại: "Phải chăng phái đối nghịch đã trừ khử được chăng?"-- (phái đối nghịch) bác bỏ, vì Thánh Đạo không thể trừ khử điều đó được và rồi lại đồng ý tán thành, vì (phái đối nghịch) nghĩ rằng nghi ngờ không thể gạt sang một bên quan điểm mình đã áp ủ bấy lâu nay.

Vì điều cần biết là "trừ khử" nghi ngờ không thể thực hiện được ngoại trừ Thánh Đạo đúng tay vào. Chính vì thế để chứng tỏ bằng cách-- "Thánh Đạo của Đấng Nhập Lưu thì sao?" v.v... được nêu lên thành vấn đề. Phái đối nghịch bác bỏ, vì nghi ngờ không thể trừ khử được chỉ bằng Thánh Đạo mà thôi. [52] Còn nữa, khi được hỏi lại: "thế nào, sau đó?" [181] phái đối nghịch trả lời: "Thông qua Thánh Đạo bất thiện" vì có liên quan đến đạo sai lạc."

"Liệu quan điểm của phái "Đoạn Diệt" có được chấp nhận chăng?" đây là câu hỏi được nêu lên liên quan đến việc bảo đảm chung cuộc diễn ra. Vì có lời Đức Phật nói rằng, "*Hỡi đám phàm dân Ukkala. những kẻ ăn nói râu rĩ cổ xưa, lũ tùy tiện, kẻ chối bỏ tác nghiệp, người hoài nghi*" [53] - Phái đối nghịch nghĩ rằng ba quan điểm hoàn toàn sai lạc đó lại có người chấp nhận, và chính vì thế (phái đối nghịch) đồng ý tán thành.

"Nếu như" v.v... được đề cập đến để chứng tỏ cho (phái đối nghịch) thấy -- "nếu" (phái đối nghịch) không được bảo đảm giải thoát chung cuộc thì sao?" việc bảo đảm chỉ là một khoảng khắc hữu hạn đối với phái đối nghịch và chỉ là vô dụng, vì (phái đối nghịch) đã có được bảo đảm chung cuộc rồi cơ mà.

Trong câu hỏi: "Phải chăng điều đó không được chấp nhận?" (phái đối nghịch) suy nghĩ rằng điều được chấp nhận như là vĩnh cửu do quan điểm "vĩnh hằng" chắc phái đối nghịch sẽ bị triệt tiêu và (phái đối nghịch) đồng ý tán thành liên quan đến điều không xảy ra.

Khi được hỏi: "Phải chăng (phái đối nghịch) đã trừ khử đi?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì Thánh Đạo không loại bỏ điều đó. (phái đối nghịch) đồng ý tán thành vì điều đó đã không xảy ra như những gì ta đã giải thích.

Trong câu hỏi: "Quan điểm của người chủ trương vĩnh cửu thuyết có được chấp nhận hay không?" v.v... Cả ở đây nữa cũng chỉ là phương pháp biện luận. Những điều còn lại trong Chương nói về nghi ngờ cũng tương tự như đã giải thích ở trên.

Phái đối nghịch lại đưa ra câu hỏi [54] "nói thế không đúng hay sao?" Sakavadin đồng ý tán thành vì trong Kinh Phật có đề cập đến điều này. "Những ai không đắm chìm vào những gì hiện hữu trong tương lai". ở đây ý muốn nói là: chỉ có hiện hữu trên đời này thôi. (phái đối nghịch) vẫn không thể loại bỏ được quan điểm này. Chính vì vậy điểm này vẫn chưa đi đến kết luận chung cuộc.

"Phải chăng chỉ có ai, sau khi đã nổi lên được bề mặt, thì lúc nào người đó cũng lặn hụp trong đó hay sao?" v.v... Sakavadin đã nêu lên điều này để chứng tỏ cho thấy sự cần thiết phải nghiên cứu tinh thần của (đoạn văn) mà không dựa quá nhiều vào các chữ viết [55].

Điểm tranh luận bàn về bảo đảm chung cuộc kết thúc tại đây.

## VIII. Điểm tranh luận: Quyền (*Indriya*) [56]

Một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ (Hetuvadins) và phái Di-sa-tắc bộ (Mahimsatakas) cho rằng đức tin không thể có giá trị như là một quyền những vấn đề phạm tục này. Tương tự như vậy cũng chẳng có tịnh tiến (effort) Định, hay tâm thần túc (concentration) hoặc giả tuệ giác (panna) nơi những lo lắng phạm tục này. Tuệ giác vẫn không phải là yếu tố giá trị được coi là quyền. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Chính vì những đặc tính tâm linh như: niềm tin phạm tục và những điều còn lại, là những đặc điểm thuộc lãnh vực quyền và không thể thiếu yếu tố đức tin trong đó v.v... và những gì khác với niềm tin. v.v... [182] chính vì thế để chứng tỏ cho thấy một niềm tin phạm tục và những gì còn lại chỉ là những quyền và điều còn lại -- "Phải chăng không có niềm tin nơi những điều vật chất phạm tục?" v.v... là câu hỏi được nêu lên để giải thích, tương tự như trí tuệ phạm tục và những điều còn lại là tuệ quyền. v.v... thế nên niềm tin phạm tục và điều còn lại cũng chính là sức mạnh kiềm chế trí tuệ vậy v.v...

Những điều còn lại nên được hiểu như ghi trong Kinh Phật.

Điểm tranh luận về sức mạnh kiềm chế đạo đức kết thúc ở đây.

-ooOoo-

## CHƯƠNG XX

### I. Điểm tranh luận: Tội ác không cố ý. (*Asañcicca*)

[183] Chính vì những nguyên cơ đối với hình phạt trực tiếp rất nặng và nghiêm trọng, [57] sau khi chết. Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng ngay cả tai ương không cố ý của những tai họa như vậy sẽ kèm theo sự trừng phạt trực tiếp sau khi chết. Liên quan đến họ Sakavadin hỏi: "Ngay cả khi không có ý phạm phải hay sao?" phái đối nghịch đồng ý tán thành vì đó là quan điểm của (phái đối nghịch)

"Nếu tôi tình cờ sát sanh thì sao?". v.v... được nói tới để chứng minh cho phái đối nghịch thấy, những tác nghiệp kèm theo sự trừng phạt trực tiếp chính là những gì liên quan đến cách sông đạo đức. Và nếu như có những ngoại lệ nào đó trong trường hợp hành vi đó được thực hiện một cách không cố ý, thì những hành vi còn lại như sát sanh v.v... cũng có thể phạm phải một cách không cố ý. Những điều khác nên được hiểu theo kinh văn ghi trong Kinh Phật.

"Phải chăng không khi áp dụng vào trường hợp phạm tội giết mẹ?" thì không còn chính xác - một câu hỏi được đặt ra với phái đối nghịch. Sakavadin đồng ý tán thành. Thế trong trường hợp mất mạng khi điều trị y khoa thì sao? v.v... Còn đối với câu hỏi: "Nhưng phải sự kiện không còn nguyên khi mẹ mình bị mất mạng? Sakavadin đồng ý tán thành vì mẹ bị giết do tình cờ mà thôi. Nhưng vì không hiểu như vậy, nên phái đối nghịch đã tỏ lập trường: "Nếu vậy." v.v... như đã được ghi lại một cách bất cân, nên khó lòng thiết lập được quan điểm đó.

Đây cũng là phương pháp trong trường hợp phạm tội giết cha. v.v.. Nhưng trong trường hợp Ly giáo thì Sakavadin hỏi: "Phải chăng việc Ly giáo sẽ đem lại hình phạt trực tiếp ngay sau khi chết?" Vì giải thích bất cân Lời Đức Phật dạy, "*Kẻ nào giải tán Tăng Đoàn thì bị phạt lâm vào cảnh khổ hàng thiên niên.* [58]" nên phái đối nghịch đã đồng ý tán thành. Còn nữa, đối với câu hỏi "Mọi người đều như vậy hay sao?" (phái đối nghịch) bác bỏ, vì (phái đối nghịch) đang suy tính một người như vậy chắc phải tin rằng mình đang ở phía bên phải; (phái đối nghịch) đồng ý tán thành, trong trường hợp người đó biết bên phải ở phía bên kia. [59] Phương pháp này cũng dùng trong hai câu hỏi liên quan đến người ly giáo đã cố ý cho mình là đúng.

"Phải chăng Đức Thế Tôn chẳng nói" là đoạn Kinh Phật được trích ra để chứng tỏ rằng, một người ly giáo đã cố ý cho mình là đúng, chắc hẳn hình phạt trực tiếp sẽ xảy đến cho phái đối nghịch ngay sau khi chết. Cũng như trong câu, "*Kẻ đó phải gánh chịu tai họa, hỏa ngục và khổ nạn.*" [60] điều này có ý

muốn nói đến kẻ nào không trung thành với Giáo pháp. Nhưng người đó không hiểu ý, nên đã bảo thủ ý kiến của mình. Vì điều này đã được ghi lại một cách bất cẩn, nên khó lòng được công nhận.

Điểm tranh luận về lỗi phạm không cố ý kết thúc tại đây.

## II. Điểm tranh luận: Tuệ giác (*Nana*).

Tuệ giác (*nana*) có hai loại: Phạm tuệ và Thánh tuệ. Loại phạm tuệ liên quan đến những thành tích đã đạt được, và khi chú ý đến qui trình nghiệp bằng cách thực thi những hành vi bổ thí chính đáng. v.v... ; điều thứ hai liên quan đến Chánh Đạo và Chánh quả. Kiến thức về tuệ giác Chánh Đạo được học hỏi thông qua phân tích chân đế.<sup>[61]</sup> Giờ đây một số người, cụ thể là phái Thuyết Nhân Bộ (*Hetuvédins*), vì không nhận ra sự khác biệt cho rằng chỉ có Kiến-Chánh Đạo mới chính là Tuệ giác. và những gì còn lại thì không phải; chính vì thế con người bình thường không có tuệ giác. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Trí Thông Minh" v.v... cũng được nói đến để chứng tỏ rằng không có tuệ giác. Đây là điều được giải thích: nếu một người phạm tục không có tuệ giác, họ cũng không có trí thông minh nốt. v.v... nếu người đó có trí thông minh thì cả tuệ giác cũng không nốt. Tại sao vậy? Vì trí thông minh và những gì đại loại như vậy không khác biệt với tuệ giác là bao.

"Sơ đạo tuệ" v.v.. được đề cập đến để chứng tỏ rằng tuệ giác có liên quan đến nhiều thành tích một người đã đạt được. "Phải chăng người đó đang tiến hành đều đặn hay sao?" v.v... có nghĩa là phải chăng người đó nhận ra Khổ Đề do nghiệp luân hồi đã thực hiện? Điều này chỉ giải thích những Chánh Đạo tuệ giác siêu phạm mà thôi, chứ không phải tuệ giác siêu phạm đâu.

Điểm tranh luận về Tuệ giác kết thúc tại đây.

## III. Điểm tranh luận: Những lính canh địa ngục (*Nirayapāla*). <sup>[62]</sup>

Một số người, cụ thể là phái *Andhkas* chủ trương rằng nghiệp gây luận phạt nơi địa ngục sẽ Thanh tịnh lính canh địa ngục <sup>[63]</sup> và không có ai được gọi là người canh công địa ngục. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Không có hình phạt trong hỏa ngục sao? v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy rằng nếu không có kẻ canh gác địa ngục thì cũng không có những phản ứng (hay hình phạt) về hành động của mỗi người.<sup>[64]</sup> và nếu như có hình phạt thì phải có những người thi hành hình phạt [185].

"Điều này có xảy ra trên cõi đời này hay không?" v.v... là điều được nói lên để chính (phái đối nghịch) hiểu được. Ở đây nên hiểu là: chính vì trên cõi đời này tồn tại cả hình phạt và những người thi hành hình phạt đó, thì trong địa ngục cũng như vậy.

Sakavadin đặt câu hỏi: "Ồ trong địa ngục cũng xảy ra như vậy hay sao?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Phái đối nghịch đã trích đoạn Kinh Phật từ chính học thuyết của mình, "Chẳng phải Vessabhu không phải là vua Quỷ Đói (*peta*) sao?"<sup>[65]</sup> Tuy nhiên Sakavadin công nhận điều đó đã thấy có trong giáo lý của Đức Phật.

Trong trường hợp này "Vessabhu" có nghĩa là một chư Thiên, còn Vua "Petas" có nghĩa là một vị vua hùng mạnh nơi Cõi Quỷ Đói (*peta*) Soma, những gì còn lại đã quá rõ ràng. Ý nghĩa ở đây là: Vessabhu, và những người còn lại không luận phạt ai đã bị sua đuổi khỏi thế gian này, và đến được cõi sau này. nhưng những tác nghiệp do đó mà họ bị đuổi ra khỏi cõi đời này lại thuộc thẳng phái đối nghịch và do vậy mà đã phạt họ ở trong chốn hỏa ngục. Như vậy công việc tác nghiệp đó đã được giải thích, chứ không phải là thiếu các vị lính canh hỏa ngục.

Về điều này Sakavadin cho biết, "Chẳng phải vậy sao?" Bằng trích một đoạn Kinh Phật, "*Hời Chư vị Tỳ-khuru, kẻ đó sẽ... ,*" v.v... <sup>[66]</sup>

Điểm tranh luận liên quan đến linh canh hoả ngục kết thúc tại đây.

#### IV. Điểm tranh luận: Súc sinh [nơi cõi bên kia] (*Tiracchāna*)

Trong số các chư Thiên, cụ thể là Eravana và các con trai của chư Thiên mang hình dạng súc sinh, như thể có kẻ mang hình dạng của con voi, hay con ngựa. Nhưng không có súc sinh nào được tái sinh trong số những kẻ này. Tuy nhiên một số người, cụ thể là phái Andhakas lại cho rằng vì hình dáng này được nhìn thấy rõ ràng vì thế nên [67] súc sinh cũng phải tái sinh nơi các chư Thiên. liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng súc sanh cũng phải tái sinh."v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy, nếu súc sanh cũng phải tái sinh trong số các chư Thiên thì chư Thiên cũng có thể được tái sinh trong số các súc sanh vậy.

"Phải chăng cả những con sâu bướm... ? v.v... là câu hỏi được nêu lên để chỉ cho thấy những thụ tạo đó theo như phái đối nghịch không thấy được.

Đối với câu hỏi: "Eravana có mặt ở đó không?" Sakavadin đồng ý tán thành vì người ta thấy phái đối nghịch ở trong địa ngục. và không phải vì nó phải tái sinh trong đó như là một súc sanh.

"Thế còn chuồng voi thì sao?" v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ rằng, nếu những con voi có mặt trong địa ngục, v.v... . chắc phái đối nghịch cũng phải có cả chuồng nhốt voi nữa.v.v... Ở đây "tám bia cứng" có nghĩa là [186] một miếng gỗ chứa đầy cỏ. "Người huấn luyện" có nghĩa là người huấn luyện voi và những người khác có thể biết được nhiều mưu mô trong việc huấn luyện. "Người đầu bếp" có nghĩa là những ai nấu đồ ăn cho voi ăn, v.v...

[Sakavadin] bác bỏ: "Chẳng phải vậy đâu" vì ông ta không chấp nhận có những sự việc như vậy xảy ra.

Điểm tranh luận về súc sanh kết thúc tại đây.

#### V. Điểm tranh luận: Chánh Đạo. (*Nagga*)

Vì cả trong đoạn Kinh Phật sau, "*Cho đến giờ này đối với kẻ nào đã được Thanh tịnh trong tác nghiệp thân... tác mệnh trước*" [68]v.v... và cũng vì [ba yếu tố không được kể đến -] đó là chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mệnh không được coi là tâm. [69] Một số người, cụ thể là phái Di-sa-tác bộ cho rằng xét theo những từ chung chung Chánh Đạo chủ gồm có năm điều mà thôi. Liên quan đến họ sakavadin hỏi: "Phải chăng Chánh Đạo chỉ gồm có năm điều thôi sao?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng Chánh Ngữ là một yếu tố cũng thuộc Chánh Đạo, nhưng không phải là Chánh Đạo?"v.v.. là câu hỏi được nêu lên trong các học thuyết của nhiều người. Nơi học thuyết của nhiều người khác, chánh ngữ và những điều đại loại như vậy được chấp nhận như là những yếu tố Chánh Đạo. đây là vật thể [70] thể chất được giải thích không phải là Chánh Đạo.

"Phải chăng Chánh Kiến là yếu tố thuộc chánh đạo?" v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ chẳng có cái gọi là "không chánh đạo" nằm trong chánh đạo.

Trong Kinh Phật có ghi, "Kẻ nào trước đó đã có lòng trong trắng. nơi thân tác nghiệp, chánh ngữ và tác mệnh" Đây là điều chứng tỏ những người có khả năng thể hiện Chánh Đạo chỉ gồm những ai có cuộc sống trong trắng chứ không phải những người khác. "Kẻ nào có lòng trong sạch thể hiện ra trong thân tác nghiệp, chánh ngữ và chánh mệnh." Điều này chứng tỏ mọi người phải đạt đến lòng trong trắng nơi Chánh Đạo, chứ không muốn chứng tỏ sự trong trắng của Chánh Đạo đâu, không kể ba loại vừa nêu vẫn còn năm yếu tố nữa. Chính vì thế Đức Thế Tôn nói rằng: "*Đối với kẻ đó. . thì Bát chánh đạo thánh thiện này sẽ được tu luyện đạt đến hoàn hảo*" [71]

Đoạn Kinh Phật được trích trên do chính Sakavadin giải thích. [72]

Điểm tranh luận về Chánh Đạo kết thúc tại đây.

#### VI. Điểm tranh luận: Tuệ giác (*Nāṇa*)

Liên quan đến "mười hai yếu tố cấu thành" trong bài giảng "Quay Bánh Xe Giáo pháp"[73] một số người, cụ thể là [187] phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas cho rằng, kiến thức dựa trên mười hai điều trên là kiến thức siêu nhiên. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng chỉ có mười hai thôi sao?" v.v... được đặt thành câu hỏi để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu tuệ giác dựa trên mười hai điều đó thì sẽ có tới mười hai loại Tuệ Chánh Đạo. (Phái đối nghịch) bỏ, vì như vậy là chối bỏ độc nhất tính (của chánh đạo); rồi (phái đối nghịch) lại đồng ý tán thành, vì có nhiều loại tuệ giác khác nhau. -- như tuệ giác thiên nhiên, nhu cầu cần thực hiện, và cần được làm. -- liên quan đến mỗi Chân Đế.[74] Đây cũng là phương pháp được áp dụng trong câu, "Phải chăng có mười hai Chánh Đạo đối với Đấng Nhập Lưu." v.v...

Câu Kinh Phật, "Phải chăng Đức Thế Tôn chẳng nói rằng"v.v... chỉ nhằm giải thích tuệ giác rất đa dạng, trước sau chứ không phải chỉ có mười hai tuệ giác nơi bậc Thánh đức.

Chính vì thế điều này chưa thể đi đến kết luận chung cuộc!

Điểm tranh luận về tuệ giác kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc luôn chương thứ tư trong năm mươi chương.

-ooOoo-

## CHƯƠNG XXI

### I. Điểm tranh luận: Giáo Lý [của chúng ta](*Sāsavā*)

[188] Vì sau Đại Hội Thứ Ba [trong đó mọi khác biệt trong giáo lý [của chúng ta] được giải quyết, một số người, cụ thể là Phái Bắc tông (Uttarapathakas) cho rằng: Điều được làm mới, thì phải có người làm cho ra mới, và nếu ai đó đã làm cho mới thì điều đó vẫn có thể làm mới lại một lần nữa.[75] Liên quan đến họ Sakavadin đặt ba câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Việc Ứng Dụng Nhập Định"v.v... được đề cập đến để chứng tỏ rằng, trong ba điểm đó, học thuyết thánh gồm cả ứng dụng nhập định trong đó v.v... và giáo lý dạy điều thiện, v.v... đổi mới trong việc giảng dạy chỉ có thể tạo ảnh hưởng bằng tạo ra ứng dụng nhập định mà thôi v.v... hơn là những điều Đức Thế Tôn đã giảng dạy. hoặc bằng cách biến thành điều bất thiện, v.v... thành điều thiện, v.v...

Những gì còn lại về tôn giáo (của chúng ta) kết thúc tại đây.

### II. Điểm tranh luận: Kinh nghiệm về những gì tồn tại riêng rẽ. (*Avirittathā*)

"Học thuyết của chúng ta chỉ dạy: chúng sanh không thể tách khỏi cái gọi là hiện tượng tâm linh khi nổi lên ngay lúc này nơi người đó.[76]

Nhưng do kiến thức của người bình thường không đủ để phân biệt được những hiện tượng nơi tất cả ba cõi cuộc đời, chính vì thế có những người cùng phái[77] với nhau, chủ trương rằng trong cùng một lúc và cùng một khoảng khắc chúng sanh không có thể tách biệt khỏi ba cõi đó được. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng do tiếp xúc mà có?" v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ rằng nếu ta cho rằng tiếp xúc thuộc cả ba cõi đó nổi lên một lúc và cùng một khoảng thời gian là không đúng.

Những gì còn lại thì ý nghĩa ở chỗ nào cũng đều rõ cả.

Điểm tranh luận về kinh nghiệm không thể tách biệt rời nhân cách [của chúng sanh] kết thúc tại đây.

### III. Điểm tranh luận: Gông cùm. (*Samyojana*)

[189] Vì ngay cả một vị A-la-hán cũng không thể biết được toàn bộ trình độ kiến thức của Đức Phật, chính vì thế, một số người, cụ thể là Phái Đại Chúng Bộ (*Mahasaṅghikas*) vì hiểu rằng dứt khoát phải có



những gông cùm do vô minh và nghi ngờ vị A-la-hán này chưa diệt hết được. còn nữa, ta chỉ đạt đến Bạc A-la-hán bằng cách loại bỏ một số đặc tính các gông cùm này. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi, và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

"Ta phải đối nghịch vượt được chúng mà không cần đánh bật gốc những nguyên lý phức tạp sao?" [78] và những điều còn lại được nêu thành câu hỏi để chúng tỏ một vị A-la-hán đã loại bỏ được hết mọi thứ gông cùm.

Hai câu hỏi: "(Phải chăng vị A-la-hán có biết được) toàn bộ lãnh vực kiến thức của Đức Phật không?" đã bị bác bỏ vì một khi vị A-la-hán thiếu tuệ giác toàn tri. và không phải vị đó đã dẹp được toàn bộ những gông cùm vô minh và nghi ngờ. Nhưng phải đối nghịch kiên định với quan điểm của mình. Cho rằng: "Đương nhiên rồi" liên quan đến những gì không được loại bỏ. Vì được thiết lập một cách bất cần nên khó lòng được cho là đã được ấn định.

#### **IV. Điểm tranh luận: Phép Thần Thông Biến Hoá (Iddhi) [79].**

"Phép Thần Thông"(iddhi) chỉ có thể thực hiện được bằng một số cách, còn số khác thì không. Có điều tuyệt đối không thể được: thí dụ như biến vô thường [80] thành vĩnh cửu (cố định). Nhưng ta có thể dùng phép thần thông (iddhi) để biến bởi một đặc tính này trở thành thứ khác nơi liên tục tính của vạn vật, hay kéo dài đặc tính này nơi đặc tính đó. Điều này có thể hoàn thành được thông qua việc công đức, hay một số nhân duyên khác. Một khi ta dâng cúng thức ăn cho các vị Tỳ-khưu, nước biến thành bơ, sữa v.v... và khi ánh sáng tỏa sáng liên tục kéo dài nơi đặt vật thánh. Chính học thuyết chính thống đã cho chúng ta biết như vậy. [81]

Nhưng điều liên quan đến Thượng tọa Pilindavaccha đã biến [82] tòa lâu đài của nhà vua thành vàng ròng. [83] Một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng phép thần thông luôn thực hiện được thông qua quyết tâm. Liên quan đến họ Sakavadin nêu câu hỏi: "Phải chăng phép thần thông (iddhi) luôn luôn thực hiện được thông qua quyết tâm hay sao?" Ở đây phép thần thông (iddhi) được thực hiện thông qua quyết tâm có nghĩa là thần thông (iddhi) chính là quyết tâm. Thần thông (iddhi) có nghĩa là một việc nào đó được hoàn thành theo như ta đã quyết tâm. [190] phải đối nghịch chỉ dựa trên quan điểm của mình đã đồng ý tán thành: "chính vậy."

Rồi "Chớ gì cây trở thành xanh tốt!" và những điều còn lại được đề cập đến để hỏi về đặc tính vĩnh cửu nơi vạn vật cũng chỉ là vô thường mà thôi.

Những điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

Cũng trong việc ghi lại quan điểm của phái đối nghịch, "Nhưng (tòa lâu đài nhà vua) trở thành vàng ròng" có nghĩa là ngay cả điều này cũng đã được những việc công đức nơi đức vua hỗ trợ rất nhiều. Chứ không phải chỉ do ước muốn của vị Trưởng lão đâu. Chính vì thế điều này chưa đi đến kết luận chung cuộc.

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

#### **V. Điểm tranh luận: Các Phật nhân. (Buddha)**

Ngoại trừ những điểm khác biệt nơi thân xác, tuổi tác và trình độ giác ngộ [84] vào bất kỳ lúc nào Phật Nhân không khác biệt nhau ở bất kỳ khía cạnh nào. Tuy nhiên một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng nhìn chung họ hơi khác biệt nhau nơi một số đặc tính. [85] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi.: "Phải chăng các Phật Nhân có khác biệt nhau gì không?" phải đối nghịch đồng ý tán thành.

"Liên quan đến trình độ ứng dụng Thiền Định thì sao?" v.v... . câu hỏi được đề cập đến để hỏi phải đối nghịch về những phẩm chất nơi các Phật Nhân. Phải đối nghịch, vì không nhìn thấy bất kỳ đặc tính khác biệt nào nơi họ, nên đã bác bỏ.

Điểm tranh luận về các Phật Nhân kết thúc tại đây.

#### **VI. Điểm tranh luận: Đức Phật hiện diện khắp mọi nơi. (Sabbadisa)**

Một số người, cụ thể là phái Đại Chúng Bộ (Mahasanghikas) cho rằng: Phật Nhân có thể hiện diện ở khắp nơi trên bốn góc trời, ở dưới ở trên và xung quanh, Phật Nhân ngài có thể thay đổi chỗ ở, xuất hiện rồi lại biến đi ở mọi cõi hiện hữu. [86] Liên quan đến họ Sakavadin liên tiếng hỏi. và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Khi được hỏi: "Nơi cõi trời đông?" [phái đối nghịch] bác bỏ vì liên quan đến [nơi ở lịch sử] Thích Ca Mâu Ni (Sakyamuni). Còn nữa, khi được hỏi, phái đối nghịch lại đồng ý tán thành vì theo quan điểm của (phái đối nghịch) tính kiên định của ngài tồn tại ở nhiều nơi khác nhau.

"Tên của Phật Nhân Đông Phương này là gì vậy?" v.v... đó là câu hỏi được nêu lên để nhấn mạnh xem phái đối nghịch có biết tên Phật Nhân đó không? v.v... đó là tên của một Phật Nhân.

Bằng cách này mọi nơi mọi chốn đều tỏ rõ ý nghĩa đó.

Điểm tranh luận về khắp tứ phương thiên hạ kết thúc tại đây.

## VII. Điểm tranh luận: Giáo pháp (*Dhamma*)

[191] Phán đoán theo sự kiện cho rằng chẳng có gì loại bỏ đi phẩm chất căn bản của mình, đó là vật chất [tuy nhiên phẩm chất đó có thể thay đổi]. td. phải định sẵn là vật chất. v.v... [87] một số người, cụ thể là phái Andhakas và một số theo phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng: tự bản chất vạn vật đều bất biến. [88] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: "Toàn bộ vạn vật chẳng?" Phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng đã được định sẵn là vật chất như vậy?" v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ ý nghĩa trong việc định sẵn đó. Ở đây có ý nghĩa là: "Vật chất được ấn định chỉ là vật chất mà thôi." Có nghĩa là vật chất chẳng là gì cả ngoài vật chất." mà tự bản chất chỉ là vật vô tri vô giác.. v.v... [89] điều này không thể khác được. Chính vì thế, chẳng còn đặc tính nào khác sự thật là "vật chất." theo đúng nghĩa của nó. Bản chất của nó chẳng có gì khác hơn là vật chất mà thôi. Bản chất không thể tách biệt khỏi vật chất. Nhưng đây cũng chỉ là một định nghĩa chung chung chỉ cho thấy vật chất khác với cảm thọ và những gì còn lại. Chính vì thế người ta nói rằng vật chất được ấn định chỉ là vật chất mà thôi.

Vạn vật không thay đổi bằng hai cách: đúng và sai. ngoài hai cách này không có cách nào khác nữa.

Vậy thì tại sao phái đối nghịch lại đồng ý tán thành? Chính vì sự khác biệt giữa hai ý nghĩa. Vật chất được ấn định là vật chất, chẳng còn gì khác hơn ngoài vật chất mà thôi và chẳng có bất kỳ bản chất cảm thọ nào cả.v.v... chính vì thế (phái đối nghịch) đồng ý tán thành. Nhưng phải chăng vật chất chẳng thay đổi theo bất kỳ phương cách nào không? Phải chăng vạn vật bất biến cả trong điều sai lầm v.v... đây là vấn đề được đặt ra để chứng tỏ trở lại theo ý nghĩa đó đến đây ý nghĩa hoàn toàn đã rõ ràng.

Như vậy quan điểm: Vật chất, v.v... đã được ghi lại một cách không cần thận, khó có thể được thiết lập.

Điểm tranh luận về Giáo pháp kết thúc tại đây.

## VIII. Điểm tranh luận: Nghiệp (*Kamma*).

Vì tự nghiệp đã tạo ra những hậu quả với những điều kiện hiện hữu cụ thể nơi kiếp này hay kiếp vị lai. Hay hàng loạt những kiếp kế tiếp sau đó. [90] Chính vì thế một số phái [91] giống nhau, đã cho rằng mọi nghiệp đều "bất biến" [92] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

[192] "Phải chăng nghiệp chướng nơi kiếp này chỉ là một sự kiện theo đúng nghĩa của nó?" Nghiệp dẫn đến kết quả trong cuộc sống, "nếu có chút khả năng biến hoá nào, thì cũng chỉ luôn tạo ra kết quả ngay trong cõi đời này mà thôi, nếu không tạo ra được như vậy, thì nghiệp sẽ trở thành vô hiệu; [ahossi-kammam] [93] Chính vì thế Sakavadin đồng ý tán thành, nhưng điều này không thể cố định như là điều phải được cố định đúng sai như vậy.

Toàn bộ những điều còn lại nên được hiểu như đã được giải thích ở trên.

Điểm tranh luận về tác nghiệp kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc chương XXI.

-ooOoo-

## CHƯƠNG XXII

### I. Điểm tranh luận: Sự viên tịch (*Parinibbāna*).

[193] Chính vì một vị A-la-hán hoàn tất sự hiện diện mà không loại bỏ được mọi gông cùm liên quan đến góc độ toàn tri,[94] một số người cụ thể là phái Andhakas cho rằng cuộc sống có thể hoàn tất mà một (số lượng) gông cùm không cần bị loại bỏ. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại tương tự như đã được giải thích ở trên[95]

Điểm tranh luận về sự hoàn tất cuộc sống kết thúc tại đây.

### II. Điểm tranh luận: Tâm đạo đức. (*Kusalacitta*)

Chính vì một vị A-la-hán, ngay cả đang khi qua đời hoàn toàn, vẫn còn rất sáng suốt[96]. Chính vì thế một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng, một vị A-la-hán đã ý thức rất rõ về giờ cáo chung của mình. liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Giờ đây một trí tuệ đạo đức bao gồm tư cách nghiệp đầy công đức v.v... sau khi đã tạo ra kết quả hạnh phúc. Chính vì thế để chứng tỏ cho phái đối nghịch biết dựa trên cơ sở nào --vị A-la-hán đã đạt được một số hệ số công đức như vậy?"v.v... là câu hỏi được đưa ra.

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

"Chú ý và cảnh giác chăng?"đó là điều được đề cập liên quan đến việc toả sáng và giác ngộ của vị A-la-hán đang khi vào giờ lâm chung, đối với tình trạng trung hoà đạo đức và vì thế sự hiện diện của trí tuệ bất động và suy tư về những giây phút cuối cùng của qui trình nhận thức [javana] Nhưng điều này chẳng phải dùng để chứng tỏ sự xuất hiện những tư tưởng tốt[97] chính vì thế điều này chưa đi đến kết luận chung cuộc.

Điểm tranh luận về tâm đạo đức kết thúc tại đây.

### III. Điểm tranh luận: Tâm điềm tĩnh. (*Anenja*)

Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông(Uttarapathakas) hiểu rằng Đức Thế Tôn đang khi biến hoàn toàn vào cõi Tứ thiên, họ còn cho rằng vị A-la-hán hoàn tất cuộc sống mình một cách hết sức điềm tĩnh (ananje) Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Với một tâm bình thường" có nghĩa là với tâm hữu phần (*bhavaniga*)[98] toàn bộ những sinh vật có cảm thọ bình thường đều ở trong tình trạng tâm linh này, khi tình trạng này kết thúc, hiện trạng này cũng sẽ kết thúc với "[99]tâm tử" để thôi thúc phái đối nghịch trên cơ sở này người ta nói ra điều này. Cho dù một trí tuệ bình thường của một vị A-la-hán.[100] Khi còn trên cõi tứ uẩn vô hình (tức là cõi vô sắc giới) rất có thể trở thành một tầm mức điềm tĩnh nào đó. Nhưng câu hỏi này lại được nêu lên liên quan đến cõi cuộc sống ngũ uẩn. Chính vì thế (phái đối nghịch) lên tiếng: "Không, điều đó không thực sự được nói như vậy."

Những gì còn lại ở đây ý nghĩa đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận về tâm điềm tĩnh kết thúc tại đây.

### IV. Điểm tranh luận: Am hiểu Giáo pháp [101]

Một số người cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) chủ trương rằng kẻ nào ở kiếp trước đã là đấng Nhập lưu và duy trì được tình trạng đó, phải hiểu Giáo pháp ngay từ khi còn trong bào thai[102] liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng một bào thai đã được truyền đạt giáo pháp chẳng?"v.v... là câu hỏi được nêu lên để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy rằng, nếu chúng ta hiểu Giáo pháp đang khi còn trong bào thai, Giáo pháp đó phải được truyền cho và những gì đại loại như vậy.

"Người đang ngủ cũng được như vậy sao?"[103] cũng được đặt thành câu hỏi liên quan đến "môn tái tục"[104] Như là một qui luật, nơi bào thai đã xuất hiện một dòng chảy tâm tái tục. Chính vì thế một người ngủ gục là do thiếu cơ hội và một qui trình hành động liên tục. Kẻ nào không chuyên tu luyện hành thiền hay "uê oải"[105] Ai không có khả năng nhập định và không tự chủ được trên cơ sở những điều kiện hành động, được gọi là "trí thông minh bị lu mờ"và không biết suy nghĩ. Làm sao một người như vậy có thể thâm nhập được vào Giáo pháp.?

Điểm tranh luận về thâm nhập Giáo pháp kết thúc tại đây.

## V. Một bào thai đạt đến Bậc A-la-hán như thế nào

Một người mơ thâm nhập Giáo pháp ra sao?

Một người mơ màng đạt đến bậc A-la-hán như thế nào?

Việc một đấng nhập lưu rất trẻ đạt đến bậc A-la-hán [Nổi bật là câu chuyện] về hiện tượng một cậu bé bảy tuổi con trai một đạo hữu tên là Suppavasa[106] đã dẫn những thành viên cùng một môn phái[107] tin rằng ngay cả con kiến cũng có thể đạt đến bậc A-la-hán. Họ còn chủ trương thêm, đang khi nhìn thấy những ngón đòn kỳ diệu như thể tự bay lên. v.v... đã kinh qua được trong giấc mơ, tức khắc một kẻ mơ mộng cũng không chỉ thâm nhập được vào Giáo pháp, nhưng còn đạt đến bậc A-la-hán nữa.[108] [195] liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại tương tự như điểm tranh luận đã triển khai ở trên[109].

Ba điểm tranh luận kết thúc tại đây.

## VI. Điểm tranh luận: Điều vô ký (*abyākata*) [110]

Có lời Đức Phật phán: "*Hễ nơi nào có ý định, và ý định đó thì không đáng kể.*"[111] Một số người, cụ thể là Phái Bắc Tông (Uttarapathakas) cho rằng toàn bộ tâm mơ tưởng đều vô ký. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Toàn bộ những gì còn lại nên được hiểu theo trong Kinh Phật.

"Tâm mơ màng thì không đáng kể"điều này được nói lên liên quan đến tội phạm đến Hội Thánh Ngay cả một người mơ có thể áp ú tư tưởng một kẻ giết người v.v... mà không đem lại thiệt hại cho mạng sống và tài sản. Chính vì thế họ không thể được phân loại thành "tội phạm"được[112] chính vì thế những tư tưởng mơ màng không phải là đặc điểm đáng kể, vì lý do này và không vì chúng chỉ là phi đạo đức, chúng có thể bị bỏ qua.[113]

Điểm tranh luận về việc phi đạo đức kết thúc tại đây.

## VII. Điểm tranh luận: Tương quan tái tục. [114]

"Vì toàn bộ hiện tượng chỉ là nhất thời, không có gì tồn tại lâu hơn một khoảng khắc, không có gì tạo ra tương quan đó do bởi hậu quả của việc tái tục.[115] Chính vì thế một số người cùng một nhóm[116] cho rằng không bao giờ tâm tái tục và tương quan qua tâm tái tục. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi và phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Rồi để thuyết phục phái đối nghịch bằng trích Kinh Phật -- *Phải chăng Đức Thế Tôn đã chẳng lên tiếng: - về việc sát sanh.*"[117] v.v... được sử dụng. Toàn bộ điều này đã có ý nghĩa quá rõ ràng

Điểm tranh luận về tương quan qua tâm tái tục kết thúc tại đây.

### **VIII. Điểm tranh luận: Tính nhất thời. (Sát-na -- *khaṇa*)**

Một số người, cụ thể là phái Pubbaseliyas và phái Aparaseliyas cho rằng: vì toàn bộ những vật hữu vi đều là vô thường cả, chính vì thế chúng chỉ kéo dài một chốc lát. Căn cứ vào tính vô thường phổ quát -- thì một vật diệt rất nhanh một vật khác nữa sau một giây lát. [196] Họ liền hỏi, có điều gì xác thực ở đây chẳng?"[118] Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: Phải chăng chúng là những đơn vị có ý thức nhất thời?"phái đối nghịch đồng ý tán thành.

Còn đối với câu hỏi: "Phải chăng trái đất tồn tại [bao lâu] trong ý thức?"v.v... phái đối nghịch bác bỏ, vì phái đối nghịch không nhận ra bất kỳ điều gì trong thiên nhiên cả.

"Nơi cõi thị giác thì sao?" v.v... được nói tới để chứng tỏ rằng, nếu toàn bộ vạn vật chỉ là những đơn vị ý thức nhất thời thì lãnh vực thị giác sẽ sinh và diệt cùng với nhận thức thị giác. v.v... Nhưng phái đối nghịch bác bỏ liên quan đến việc thiền quán nổi lên ngay cả trong một bào thai. và rồi đồng ý tán thành vì do chính quan điểm của phái đối nghịch liên quan đến qui trình[119] đó.

Những điều còn lại có ý nghĩa quá rõ ràng.

Thật là hết sức độc đoán nếu ta nói rằng vì vạn vật không biến đổi. chính vì thế toàn bộ chúng đều tồn tại chỉ trong một giây phút ý thức mà thôi; chính vì thế trong câu diễn giải, "do bởi vì toàn bộ vạn vật chỉ là những đơn vị ý thức nhất thời""điều đó chẳng nói lên được điều gì cả.

Điểm tranh luận về khoảng khắc nhất thời kết thúc tại đây.

Đến đây cũng kết thúc luôn chương XXII.

-ooOoo-

## **Chương XXIII**

### **I. Điểm tranh luận: Quyết tâm tác hợp.**

[197] Một số người cụ thể là phái Andhakas và Vetulyakas[120] cho rằng những quan hệ tình dục chỉ có thể tiến hành được với quyết tâm tác hợp giữa hai người đồng cảm hỗ tương với nhau trong việc thờ tự đã xảy ra ở một số chùa, và đã đi đến quyết định quyết tâm tác hợp trong cuộc sống tương lai. [121] Liên quan đến họ Sakavadin đặt vấn đề và phái đối nghịch đồng ý.

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

Điểm tranh luận về quyết tâm tác hợp đến đây là hết.

### **II. Điểm tranh luận: Những biểu hiện bề ngoài nơi các vị A-la-hán.**

Một số người cụ thể là phái Bắc Tông (Uttaparathakas) nhận thấy quần áo và thái độ của các vị sư có ý đồ bất thiện cho rằng loài súc sanh, lấy hình tượng con voi của vị A-la-hán cũng chỉ theo đuổi những thèm muốn giác quan dục vọng. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi, và phái đối nghịch đồng ý tán thành

Điều còn lại ở đây đã quá rõ ràng.

Điểm tranh luận liên quan đến các vị những hiện bề ngoài của vị A-la-hán hiển nhiên kết thúc tại đây.

### **III. Điểm tranh luận: Thành tích đạt được qua tham quyền cố vị. [122]**

Một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng vị Bồ-tát, được kể lại trong Kinh Bản Sinh nói về con voi sáu ngà và nhiều con khác nữa.

Đã tái sanh thành súc sanh nơi hoả ngục.

(b) Đã phải nhập vào bụng mẹ.

(c) Đã phải thực hiện nhiều công việc khó khăn.

(d) Đã phải đền tội với những Thế Tôn xa lạ. Liên quan đến họ Salavadin đặt câu hỏi và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

Những điều còn lại trong điểm tranh luận đầu tiên ý nghĩa đã quá rõ ràng.

Trong điểm tranh luận thứ hai "Phép thần thông biến hoá" được nói đến để chứng tỏ rằng nếu người đó phải tái sinh theo ý muốn và không thông qua tác nghiệp quá khứ. Trong câu hỏi thứ nhất, phải đối nghịch bác bỏ vì có liên quan đến phép thần thông do tu luyện mà có.[\[123\]](#) và rồi trong câu hỏi thứ hai, phải đối nghịch lại đồng ý tán thành cũng liên quan đến phép thần thông (iddhi) đi kèm với công đức đã lập được.

[198] Trong điểm tranh luận thứ ba "cõi đời này thì vĩnh hằng" v.v... được đề cập đến để chứng tỏ rằng kẻ nào tự ý thực hiện được những nhiệm vụ khó khăn, có nghĩa là người đó thực hiện công việc đó thông qua tà kiến, và nếu như người đó tự ý thì có thể cũng sẽ lao vào tà kiến trở lại như vậy.

Đây là phương pháp cũng được dùng trong điểm tranh luận thứ tư.

Điểm tranh luận về thành tích đạt được qua tham quyền cố vị.

#### **IV. Điểm tranh luận: Tình trạng giả vờ trước tính ái và v.v...**

Một số người, cụ thể là phái Andhakas cho rằng:

(a) Chẳng có tình thương xót và quyết tâm tác hợp trong tính bằng hữu, mà không phải do tính dâm ô nhưng chỉ là trạng thái giả vờ mà thôi.

(b) Về vấn đề ghen tương, thì chỉ tạo ra ích kỷ và lo lắng, không phải sân hận nhưng chỉ là trạng thái vờ vĩnh lơ lửng mà thôi.

(c) Liên quan đến thói dâm ô lộ bịch chỉ tỏ đem lại trì trệ, nhưng đó chính là do hiện trạng lộ bịch mà ra.

(d) Liên quan đến việc loại trừ bất mãn, có sự trợ giúp của các vị Tỳ-khưu khả ái, lên án điều bất thiện, và ca ngợi điều thiện. việc thượng toạ Pilinda-Vaccha kêu gọi những người "đã bị xã hội ruồng bỏ," [\[124\]](#) những lời tuyên bố của Đức Thế Tôn về những người tật nguyên và ngu xuẩn,[\[125\]](#) không do ô nhiễm nhưng chỉ là tuồng lộ bịch. Trong cả bốn điểm tranh luận liên quan đến họ Sakavadin đã đặt câu hỏi và phải đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chẳng chẳng có điều gì lại không phải là tiếp xúc?" v.v... được nêu thành câu hỏi để chứng tỏ cho phải đối nghịch thấy rằng, vì trong việc tiếp xúc, lại không có "cái gọi là" tiếp xúc, v.v... chính vì thế trong trường hợp thói dâm ô v.v... cũng không có "điều được gọi là" dâm ô. Phải đối nghịch bác bỏ. vì không có điều đó.

Những điều còn lại ý nghĩa đã quá rõ ràng ở mọi nơi mọi lúc.

Điểm tranh luận về những tình trạng giả vờ kết thúc tại đây.

#### **V. Điểm tranh luận: Những gì chưa rõ ràng. [\[126\]](#)**

Vì có lời của Đức Thế Tôn cho rằng:

*Đơn giản cũng tại Khổ Đế, đơn giản do là Khổ mà ra.  
Khổ để tồn tại và rồi lại biến tan.  
Chẳng có gì ngoài khổ để lại xuất hiện trở lại.  
Cũng chẳng còn gì ngoài khổ lại biến đi. [\[127\]](#)*

Một số người, cụ thể là phái Bắc Tông (Uttarapathakas) và phái Thuyết Nhân Bộ (Hetuvadins) cho rằng, chỉ có khổ đế là được xác định cụ thể, và những gì còn lại như -- ngũ uẩn, thành tố (uẩn), sức mạnh kiềm chế -- đều chưa được xác định rõ ràng. Liên quan đến họ Sakavadin đặt câu hỏi: "Phải chăng vật chất không tồn tại cố định?" phái đối nghịch đồng ý tán thành.

"Phải chăng vật chất thì vô thường?" v.v... được nêu thành câu hỏi để chứng tỏ cho phái đối nghịch thấy rằng nếu vật chất không được xác định thì bản chất vô thường cũng chẳng tồn tại v.v... [199] phái đối nghịch không nhận ra điều đó. Nhờ câu diễn giải: "Không phải thế chẳng... nếu Khổ Đế là trường cửu vĩnh viễn?" v.v...

Ở đây ta phải hiểu ý nghĩa như sau: Chân Đế đầu tiên không phải là Khổ Đế hiểu theo nghĩa tuyệt đối. [128] Nhưng bất kỳ điều gì mang thân phận là vô thường, đó lại là khổ đế. -- đó chính đặc tính vô thường. chính vì thế điều này cũng đã được xác định do chính lời bạn nói ra là vật chất chưa được xác định rõ rệt và chỉ có Khổ Đế là đã được xác định. Nhưng bạn không thể kiên định là chỉ có Khổ Đế là được xác định. Đây cũng là phương pháp để giải thích những điều xuất phát từ cảm thọ... v.v... nhưng những yếu tố giác quan và những thành tố (uẩn) nên được hiểu là vô thường thông qua những yếu tố tâm linh, trừ Níp-bàn ra. những khả năng kiềm chế cũng chỉ là vô thường mà thôi.

Điểm tranh luận về điều bất định kết thúc tại đây.

\* \* \*

Và đến đây:

Cũng kết thúc Tập Chú Giải mang tên "Thuyết luận sự"(những điểm tranh luận) gồm toàn bộ những bài tranh luận lên tới hai mươi chín loại khác nhau. do ngài (Đức Phật) được mệnh danh là đáng thông tri và là người rất tài giỏi theo truyền thống để lại từ ngàn đời. Bốn chương trong số năm mươi ba ba đoạn. Những điểm Tranh Luận này chỉ gộp lại trong hai mươi ba chương nơi tác phẩm tôi đã biên soạn mà học thuyết có thể tồn tại lâu dài. Nhờ công đức có được do công việc này, chớ gì nơi mọi cõi con người và cõi chư Thiên nếm được chính Giáo pháp của vị chúa tể Giáo pháp là Đức Phật muôn vàn kính yêu.[129]

Tập chú giải mang tên "Thuyết Luận Sự "(Kathavatthu) kết thúc tại đây.

-ooOoo-

## LỜI BẠT

Khi Tiên sĩ Law cho tôi hay ước muốn quảng đại của Ngài muốn thực hiện một "của thí" khác nữa cho Hiệp Hội Văn Học Pāli (P.T.S.) và với tư cách là dịch giả cũng như "thí chủ" cung cấp toàn bộ phí tổn trong việc in ấn, nên tôi đã trao trọn tác phẩm này cho ngài Tiên sĩ. Có hai lý do xác định sự chọn lựa của tôi đó là: Tầm quan trọng lịch sử và mối quan tâm đến những bài thuyết trình Patna, được giới thiệu với tên gọi là "Thuyết luận sự" Kathavatthu trong tiếng Pāli và nhu cầu cần thiết phải có câu cú chính xác và không sai lỗi xuyên suốt công việc bản xuất bản Minaye về tập chú giải này (tạp chí JPTS, 1889) hiện nay tác phẩm đã được hoàn tất. Tôi vẫn tin chắc rằng đây là một công trình cần thiết cho dù trước toàn bộ tác phẩm này, chúng tôi cảm thấy mình chỉ như là một đứa trẻ tội đạ; ngay cả công trình dịch thuật tác phẩm những bài thuyết pháp mang tựa đề Những Điểm Tranh Luận (Points of Controversies. 1915) một phần cũng đã thấy trước được bản dịch hiện hành. Vì tác phẩm này chỉ là điều biểu lộ toàn bộ công trình của các nhà Chú Giải, mà độc giả Anh Ngữ có thể hiểu được ý thức ngây thơ của mình. Khi các vị khách Vesali đến Đại Hội Patna đã rất hài lòng là giáo lý của Đức Phật về thực tại của chính thân phận người. Sự phân biệt giữa Tục Đế "qui ước" và Chân Đế "tuyệt đối" đã không trở thành tiêu chuẩn, như thế những ngày sau này được đưa vào đúng vị trí của nó. Giờ đây độc giả có thể thấy được, trong bản văn vĩ đại đầu tiên bài tranh luận về "con người" như là một thực thể. Sự phân biệt đã không được tiếp tục đem ra mổ xẻ, chỉ trừ có một phụ lục đặc biệt của nhà chú giải mà thôi (tr. 33); mặt khác, chỉ có điều tham khảo nhẹ nhàng trong văn bản sau này (Chương V), 6[130]. Cũng vậy, giờ đây ngài có thể so sánh hai giai đoạn với một phần đề xuất hiện trong tập *Những Câu Hỏi của Nhà Vua Milinda*[131]. Không đâu, nếu thiếu văn kiện của Đại Hội Patna, cho dù đã bị Phái Đại Thừa bác bỏ, thì lịch sử Phật Giáo không thể được am hiểu tường tận cho đến ngày hôm nay.

Rồi còn nữa, cũng còn có sự xuất hiện nhiều từ ngữ, những điểm nhấn mạnh về học thuyết được thực hiện trong bản dịch này đã làm rõ. Một tổng quan tâm lý khá thú vị về ý thức không gian như là điều can dự nhiều hơn là một tầm nhìn được hiểu theo nghĩa thông thường. (tr. 106) v.v... Từ một mạch văn như vậy tôi viết thêm một bản chú dẫn ngắn. khi đọc giả nghiên cứu trong đó cung cấp sự trợ giúp trong tác phẩm này như là một cuộc nghiên cứu lịch sử về Phật giáo hơn là những gì đã xuất hiện. Không nên quên là phải kiên nhẫn với tổng quan thể giới văn học cổ xưa của các nhà chú giải, và chỉ hết lòng tri ân một cách nào đó những lao nhọc tiến sĩ Law đã bỏ ra -- không luôn luôn lúc nào cũng đem lợi cho sức khỏe của mình. -- Khi ngài tiến sĩ Law cống hiến cho chúng ta một công trình rất có giá trị nhưng lại hết sức giản dị.

**C.A.F. RHYS DAVIDS**

-ooOoo-

- 
- [1] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya) v. 292 tt.; xin cũng đọc thêm *P of C.*, tr. 313 và fn.
- [2] *P. of C.* tr. 313
- [3] *P. of C.*, tr. 313 tt.
- [4] Sutta-Nipata, đoạn 654, được nhắc lại trong *P of C.* là sai. Từ Pali là Vattati chứ không phải là từ vattati. Phật giáo không đoán trước thấy Tycho Brahe đến mức độ đó. Ed (NXB)
- [5] Pubbe. nghĩa đen là "trước đó." Ed (NXB)
- [6] *P of C.*, tr. 315-16
- [7] Eg., *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii, 19
- [8] Hội Pāli (P.T.S) ở đây hãy đọc Amanta thay vì một cách phủ định.
- [9] thật thú vị để so sánh cách dùng từ dukkha từ thời xa xưa, như là điều có liên hệ với những tác nhân thể chất. – sinh, lão, bệnh và tử, với Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) lại có liên can đến đau khổ tinh thần và với quan điểm thoáng hơn nơi Ledi Sayadaw, *J.P.T.S.*, 1911 – Ed (NXB)
- [10] *P. of C.*, tr. 316 fn. 4
- [11] Kinh Phật (S.B.E. xi) 148 tt., Kinh văn giới luật i. 95.
- [12] có nghĩa là, một người tâm đồng ý hợp với một trong bốn giai đoạn và những người đạt đến một trong bốn chánh quả.- Ed (NXB)
- [13] không truy tìm nguồn gốc.
- [14] Xin đọc Ch. XVII, vi ở trên.
- [15] Xin đọc Chương XVII, Vi ở trên.
- [16] Nt. Ch. XVII, vi,vii, viii, ix.
- [17] "Việc thanh tịnh" theo truyền thống Ky-Tô giáo có lẽ là thích hợp hơn Ed (NXB)
- [18] *P. of C.*, tr. 321 tt.
- [19] *P. of C.*, trong 322 fn. 2
- [20] Tương Ứng Bộ Kinh (Samyutta Nikaya) iii. tr. 140
- [21] xin đọc Chương XVII, vi



[22] Theo truyền thống thì cõi cuối cùng Đức Phật sinh sống của kiếp khác trước khi ngài tái sinh lần cuối cùng trên cõi đời này, như chúng ta thấy ở Chương I và II xuất hiện một "dị giáo"na ná như trong giáo lý Ky-tô giáo. – Ed (NXB)

[23] liên quan đến Kinh Phật nêu trên ( n.1)

[24] lửa dâm dục (raga), *P. of C.* tr. 325tt.

[25] Xin đọc Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) v. số 16 ( tr. 340) và theo tin mừng phụ thêm về bốn Brahmavihara đó là : -tình bằng hữu, tình thương xót, niềm vui, và tự tin.

[26] Xin đọc XVIII, v.

[27] Skkaya, xin đọc "Chúng Sanh" Kinh Kindrred-Saying iii, 134

[28] có nghĩa là khi thiên Jhàna bậc một được chia thành hai, theo như điều được kèm theo và không được kèm theo ứng dụng vào tu duy"P of C.. trong 329, fn. 3

[29] xin đọc Chương IX, viii

[30] P of C., tr. 329

[31] Animitaviharo, samadhi. về loại ngữ cú kỹ thuật này xin xem Đạo Đức Tâm lý Phật giáo §§ 514-26 – Ed (NXB)

[32] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya) v., tr. 133- 5

[33] *P. of C.*, tr. 311 fn. 2

[34] Dhammasangani, §597; xin đọc Tương Ưng Bộ (Samyutta Nikaya) iv. tr. 104

[35] *P. of C.* tr. 332 tt, fn. 3

[36] *Sambhara*

[37] *P. of C.* tr. 333 n.1

[38] Kilesa. từ này được sử dụng nhiều trong Vi Diệu Pháp (Abhidhamma ) và sau này trong các tác phẩm chú giải hơn là trong Kinh Phật – Ed (NXB)

[39] P of C., tr. 334.

[40] nt. tr. 335, fn.3

[41] P of C., tr. 335.

[42] *SamyuttaNikaya* iv. 296. xin đọc ở trên, I, i

[43] *Attaniya*

[44] xin đọc *Trường Bộ Kinh (Digha Nikaya), đoạn kinh thứ hai.*

[45] *rup-adi-bhavam*; được coi như là thuộc về các uẩn của thể xác và tinh thần. – Ed (NXB)

[46] Tathata. một từ kỹ thuật xuất sắc của Phật giáo Đại Thừa (Mahayana)

[47] xin đọc *P. of C.*, tr. 338.

[48] *Anavajjam*

[49] P of C., tr. 339.

- [50] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya)* iv, 11 = cũng như trong *Gradual Sayings* iv, 7 – "Bấy người này giống như những người hợp lặn trong nước được tìm thấy trên cõi đời này. . . "Lời diễn giải kỹ thuật "sự bảo đảo chung cuộc" chỉ sau này mới được dùng.- Ed (NXB)
- [51] Bhavantare. nghĩa đen là tái sanh.- Ed (NXB). *P. of C.* tr. 340, fn.3.
- [52] Có nghĩa là bốn chánh đạo hay là bốn "giai đoạn"
- [53] bản đọc trong P.T.S.: *Ukalavassahanna natthikavada ariyavada ahetuvada* nên được đọc là *Ukkialavassa-bhanna natthikavada akiriyavadda ahetukavada*, xin đọc trong *Tương Ưng Bộ (Samyutta Nikaya)* iii 73. Cũng được trích trong ch. I, vi (ở trên)
- [54] Trong lần xuất bản của P.T.S. có ghi *puccha sakavadissa* xin đọc là *puccha paravadissa*
- [55] *Attho* thay vì *vacanam*.
- [56] Xin đọc *P. of C.* tr. 342, fn.1. Phật giáo thời sơ khai đã đề ra năm phạm trừ thuộc các khả năng hay chức sự tâm linh, như thế đối lại với năm giác quan vật lý – Ed (NXB)
- [57] *P of C.*, tr. 343
- [58] Luật tạng (Vinaya) ii, 205; v. 202, 203; Luật tạng (Vinaya) iii. 268.
- [59] *P. of C.*, Tr. 344, fn.1
- [60] Luật tạng (Vinaya) ii, 205; v. 202, 203; Luật tạng (Vinaya) iii. 268.
- [61] *P of C.*, Tr. 344- 5. từ pali được dùng cho "phân tích"(analysis) là *paricche-dakam*.
- [62] *Niraya*
- [63] Trong kinh do Hội Pāli (P.T.S) xuất bản ta đọc thấy từ :*vaddhenti*, trong khi đó sách xuất bản bằng tiếng Miên điện lại dùng từ *sodhenti*, hình như chính xác hơn thì phải
- [64] Về ý nghĩa của từ *Kamma-karanani* xin đọc hội Pāli, 1884, 76; *Jat.* i, 174.
- [65] Thật là buồn vì đã hai mươi lăm năm trôi qua chúng ta vẫn chưa biết được ý nghĩa của đoạn văn này theo như truyền thống đã bị thất lạc. Ed (NXB)
- [66] Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya) iii, 182 tt.; Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya) i. 141.
- [67] *P of C.*, tr. 347. Eravana chính là con voi của Thiên Chủ (Sakka) xin đọc Tự điển tên riêng Pali – Ed (NXB)
- [68] Chúng tôi không thể tìm thấy điều này
- [69] Giống như năm điều khác nữa được gọi là Bát chánh đạo. Xin đọc ch. X, ii ở trên.
- [70] Rupatta, có lẽ bao gồm cả nhưng bỏ ngữ vật chất. – Ed (NXB)
- [71] Nghĩa đen khiến cho thể hiện được.
- [72] Xin đọc Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) I, 70 – Ed (NXB)
- [73] Theo truyền thống được cho là bài giảng đầu tiên của Đức Phật (từ mười hai"xuất hiện khá rõ ràng trong lời chú thích; đó là "Tứ diệu đế," mỗi điều ám chỉ một cách diệt dục, một điều thể hiện, và làm xuất hiện (nghĩa là – tấn tới tất cả gồm có mười hai điểm. Xin đọc tác phẩm Sakya của tôi.- Ed (NXB)
- [74] *P of C.*, tr. 349, fn. 3

[75] *P of C.*, tr. 351; điều này được gọi là "cải cách" "phục hưng" các từ Pāli sau navam katam v.v... Ed (NXB)

[76] *P of C.*, tr. 352. bằng cách tận diệt từ từ khỏi những cản trở tâm linh, xin đọc Dhṣangani, §§1002 tt.- Ed (NXB)

[77] Xin đọc ở trên, Chương XXI, ii

[78] Skkaya.

[79] Iddhi: Phép Thần Thông biến thành hiệu lực.

[80] Trong kinh văn ta đọc thấy, "ekanten"eva na ijjhati.

[81] *P of C.*, 353.

[82] Điều này và những gì ngài kiến tiếp theo chính là adhmucci và adhippauyo đây không có một từ mạnh mẽ như vậy mang ý nghĩa ước muốn. – Ed (NXB)

[83] Kinh văn Luật tạng (Vinaya)

[84] *Padbava*

[85] *P. of C.* tr. 354

[86] *P.of C.*, tr. 355

[87] *P. of C.*, tr. 355 tt.

[88] Xin đọc Chương V, iv; VI, i nghĩa đen "được ấn định" số mệnh (niyata).

[89] Nghĩa đen là phi vật chất hay tâm linh. Ed (NXB)

[90] *P. of C.* tr. 356.

[91] xin đọc ở trên Ch. XII, vii.

[92] xin đọc bài nói chuyện tiếp theo đây.

[93] *P of C.*, tr. 357, fn. 1

[94] *P of C.*, tr. 358

[95] xin đọc XXT, iii (lý thuyết của phái Mahasanghika).

[96] Một cách gán ghép rất nổi bật: *Niṇem (stai),-vepull-patto*: đã đạt đến chú ý hết sức khả quan.

[97] *P. of C.*, tr. 358

[98] Tâm Hộ Kiếp (Bhavanga-citta). tôi cho rằng từ rất thú vị này lần đầu tiên xuất hiện trong tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) có nghĩa là một hình thức trừu tượng bhava (hiện sinh): bhavanga (tái tục) chúng tôi đã đưa trình làng một từ về "tiềm thức" từ này không mang tính Phật giáo.

[99] cuticitta.

[100] Pakaticittam.

[101] hiểu rõ chân đế nơi "Giáo pháp"(P of C.) – Ed (NXB)

[102] *P. of C.*, Trang 360

[103] Hội Pāli xuất bản viết là Puttassa mà đọc là Suttassa (tr. 194, 1. 15)

[104] tiếng Miến-Điền viết là Param, chứ không phải là dvaram; rất có thể không chính xác – Ed (NXB)

[105] Pamatto

[106] xin đọc Psalm of the brethren lxx. Kinh Bản Sinh (Jataka) số 100, Phật Tự Thuyết (Udana) ii. 8; tập chú giải Pháp Cú Kinh (Dhammapada) iv 192 tt

[107] Xin đọc ch. XXII, iv. ở trên

[108] *P. of C.*, tr. 361.

[109] Avyakata. nghĩa đen là không tuyên bố, không xác định.

[110] Có nghĩa là ch. XXII, iv.

[111] Luật tạng (Vinaya) iii. 112. Abbohara-ka (hay- ý) nghĩa đen là không trong tình trạng hợp pháp hay theo qui ước, xin đọc *P of C.*, tr. 361, fn.

[112] apatti, đây là từ kỹ thuật trong Luật tạng (Vinaya).

[113] *P of P.* tr. 361 tt; về điều này xin đọc Comendium trong 47. 53

[114] về từ asevana xin đọc *P of C.*, tr. 294 fn. 2

[115] *P of C.*, tr. 362

[116] có nghĩa là thuộc phái Bắc Tông, xin đọc ch. XXII, vi.

[117] Tương Ứng Bộ (Samyutta Nikaya) v. 54

[118] Niyamo, *P of C.*, tr. 363.

[119] Pavattam

[120] xin đọc Chương XVII,vi.

[121] *P. of C.*, tr. 365; và fn, 3

[122] có nghĩa là sức mạnh nghĩa đen là quyền lực; issariya-kama-karita. Tôi đặt câu hỏi không hiểu sự gán ghép này tôi đã gặp ở đâu. Từ điển của Hội Pāli đã quên từ này – Ed (NXB)

[123] nghĩa đen là làm thể hiện.

[124] Vasala, Phật Tự Thuyết (Udana) iii. 6

[125] *P of C.* tr. 625

[126] *P of C.*, xin đọc XI, viii; XV, vi.

[127] Câu kệ của ni cô Vajira. Tương Ứng Bộ Kinh (Samyutta-Nikaya), I, 135; đoạn nói về các ni cô, tr. 191; *P. of C.*, trong 368.

[128] Kevalam

[129] Pháp Vương (Dhammaraja), một tước hiệu dành cho Đức Phật . đoạn này được viết dưới thể thơ vần luật (thể "hai mươi chín và "ba mươi" cần đến một lời giải thích. Ed (NXB)

[130] đọc ở trên, tr. 96

[131] Xin đọc những câu hỏi của nhà vua Milinda. S.B.E. I, 226, 247.

-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*