

THERAVĀDA
ABHIDHAMMAPIṬAKA - TẠNG DIỆU PHÁP

KATHĀVATTHU
BỘ NGŨ TÔNG

NHỮNG ĐIỂM DỊ BIỆT

TÂM AN - MINH TUỆ

dịch từ bản tiếng Anh "Points of Controversy"
Rhys Davis - Pāli Text Society

Chân thành cảm ơn Tỷ kheo Minh Tịnh và đạo hữu Vasita TTL
đã gửi tặng bản vi tính
(Bình Anson, 09-2003)

Nguồn: <https://budsas.net/uni/u-vdp5/vdp5-09.htm>

MỤC LỤC

Lời giới thiệu
Lời nói đầu
Những chữ viết tắt
Phân loại theo đề tài
Phân loại theo tông phái

CHƯƠNG I.

1. Vấn đề hiện hữu của một thực ngã (Puggalakathā)
2. Vấn đề hoại lìa quả vị A-la-hán (Panihānikathā)
3. Vấn đề đời sống Phạm hạnh (Brahmacariyakathā)
4. Vấn đề thanh lọc (Odhisokathā)
5. Vấn đề thanh lọc ô nhiễm (Jahatikathā)
6. Vấn đề hiện hữu cùng các pháp (Sabbamatthīkathā)
7. Vấn đề uẩn quá khứ (Atītakhandahātikathā)
8. Vấn đề hiện hữu của quá khứ và vị lai (Ekaccamatthītikathā)
9. Vấn đề niệm xứ (Satipatthānakathā)
10. Vấn đề hiện hữu của các pháp (Hevatthitikathā)

CHƯƠNG II

1. Vấn đề ô nhiễm của bậc A-la-hán (Parupahārakathā)
2. Vấn đề trị kiến của bậc A-la-hán (Annānakathā)
3. Vấn đề hoài nghi của bậc A-la-hán (Kankhākathā)
4. Vấn đề siêu phàm của bậc A-la-hán (Paravitāranākathā)
5. Vấn đề phát âm trong lúc nhập thiền (Vacibhedakathā)
6. Vấn đề thành đạt tuệ bằng tiếng "Khô" (Dukkahāarakathā)
7. Vấn đề đình trụ của tâm (Cittatthikathā)
8. Vấn đề thông khổ của thế gian (Kukkulakathā)
9. Vấn đề tiến trình chứng ngộ (Anupubbābhisamayakathā)
10. Vấn đề ngôn ngữ của Đức Phật (Vohārakathā)
11. Vấn đề diệt độ (Nirodha Kathā)

CHƯƠNG III.

1. Vấn đề Như Lai Lực (Balakathā)
2. Vấn đề thánh lực (Ariyantikathā)
3. Vấn đề giải thoát (Vimuccatikathā)
4. Vấn đề tiến trình giải thoát (Vimuccamānakathā)
5. Vấn đề người thứ tám (Atthamakakathā)
6. Vấn đề Quyền của người thứ tám (Atthamkssaindriyakathā)
7. Vấn đề Thiên Nhân (Dibbacakkhukathā)
8. Vấn đề Thiên Nhĩ (Dibbasotakathā)
9. Vấn đề Thiên Nhân minh và hạnh nghiệp chúng sanh (Yāthkammūpaganānakathā)
10. Vấn đề thu thúc ở cõi Chư thiên (Samvarakathā)
11. Vấn đề cõi vô tướng (Asannakathā)
12. Vấn đề cõi Phi tướng phi phi tướng (Nevasannanā sannayatanakathā)

CHƯƠNG IV

1. Vấn đề cư sĩ và A-la-hán (Gahissa arahātikathā)
2. Vấn đề tục sinh (Upapattikathā)
3. Vấn đề A-la-hán và cảnh lậu (Anāsavakathā)
4. Vấn đề thánh quả (Samannāgatakathā)
5. Vấn đề A-la-hán và lục xả (Upekkhāsamannāgatakathā)
6. Vấn đề giác ngộ (Bodhiyābuddhotikakathā)
7. Vấn đề tướng hảo (Lakkhannakathā)
8. Vấn đề thánh đạo của bồ tát (Niyāmokkantikathā)
9. Vấn đề tùy dụng quả (Aparāpisamannagatakathā)
10. Vấn đề đoạn tận triền cái (Sabbasaññājannappahānakathā)

CHƯƠNG V

1. Vấn đề giải thoát (Vimuttakathā)
2. Vấn đề tuệ của bậc vô học (Asekhanaññākathā)
3. Vấn đề ảo giác trong thiền (Viparītakathā)
4. Vấn đề Thánh đạo nhất định (Niyāmakathā)
5. Vấn đề tuệ phân tích (Patisambhidakathā)
6. Vấn đề phạm tuệ (Sammatiññākathā)
7. Vấn đề đối tượng của tâm (Cittarammarakathā)
8. Vấn đề tuệ vị lai
9. Vấn đề tuệ hiện tại
10. Vấn đề tuệ quả (Phalanāna kathā)

CHƯƠNG VI

1. Vấn đề định luật cố nhiên (Niyāmakathā)
2. Vấn đề Y Tương sinh (Paticcasamuppādakathā)
3. Vấn đề Tứ đế (Saccakathā)
4. Vấn đề cõi vô sắc (Arupakathā)
5. Vấn đề nhập Diệt thọ Tướng định (Nirodhasamāpatti kathā)
6. Vấn đề hư không (Akāsa kathā)
7. Vấn đề hư không là đối tượng của nhãn (Akāsa sanidassanati kathā)
8. Vấn đề Tứ Đại ngũ quyền và Thân nghiệp là đối tượng của nhãn (Pathavidhatu Cakkhundriya kāyakamma Sanidassanāyādīkathā)

CHƯƠNG VII

1. Vấn đề phân loại các pháp (Sangahita kathā)
2. Vấn đề tương ứng của các pháp (Sampayutta kathā)
3. Vấn đề sở hữu tâm (Cetasikakathā)
4. Vấn đề bố thí (Dānakathā)
5. Vấn đề hưởng dụng phước báu (Paribhoga mayapunnakathā)
6. Vấn đề quả của sự bố thí (Itodinnakathā)
7. Vấn đề đại địa và nghiệp (Pathavikammavipākatikathā)
8. Vấn đề lão tử và nghiệp (Jarāmaranavipākatikathā)
9. Vấn đề nghiệp và quả của bậc thánh (Ariyākammavipākatikathā)
10. Vấn đề pháp nhân và pháp quả (Vipāko vipākadhammadhammoti kathā)

CHƯƠNG VIII

1. Vấn đề lục đạo (Gatikathā)
2. Vấn đề trung hữu (Thân trung ám) (Antarābhavakathā)
3. Vấn đề lạc ở dục giới. (Kāmagunakathā)
4. Vấn đề dục (Kāmakathā)
5. Vấn đề sắc pháp trong cõi sắc giới (Rūpadhatū kathā)
6. Vấn đề phi sắc pháp trong cõi vô sắc giới (Arūpadhatū kathā)
7. Vấn đề xứ trong cõi sắc giới (Rūpadhātuyā āyatana kathā)
8. Vấn đề sắc pháp ở cõi vô sắc giới (Arūperūpa kathā)
9. Vấn đề sắc nghiệp (Rūpamkammatikathā)
10. Vấn đề sắc mạng quyền (Rupejivitindriyakathā)
11. Vấn đề quả nghiệp (Kammahetukathā)

CHƯƠNG IX

1. Vấn đề đoạn tận triền cái (Anisamsakathā)
2. Vấn đề bất tử là đối tượng của triền (Amātarammanakathā)
3. Vấn đề sắc có thể biết cảnh (Rūpam sārammanantikathā)
4. Vấn đề pháp tùy miên không biết cảnh (Anusaya anārammanantikathā)
5. Vấn đề tuệ không biết cảnh (Nānam anārammanantikathā)
6. Vấn đề tâm biết cảnh quá khứ (Atitārammanakathā)
7. Vấn đề tâm biết cảnh vị lai (Anāgatātammanakathā)
8. Vấn đề chi Tâm và các sự liên hệ (Vitakhānupatitakathā)
9. Vấn đề Tâm và Tứ là điều kiện phát sanh (Vitakkavipphara saddakathā)
10. Vấn đề ngôn ngữ phù hợp với tư tưởng (Nayathācittassa vā catikathā)
11. Vấn đề hành động phù hợp với tư tưởng (Nayathā cittassakāya kammantikathā)
12. Vấn đề quá khứ, vị lai và hiện tại (Atitānāgata paccupanna kathā)

CHƯƠNG X

1. Vấn đề Diệt độ (Niradhakathā)
2. Vấn đề đạo và sắc pháp (Rūpammaggotikathā)
3. Vấn đề chứng đạo và ngũ thức (Pañcaviññāna sāmangimaggabhāvanākathā)
4. Vấn đề tính cách đạo đức của ngũ thức (Pañcaviññāna kusalāpitikathā)
5. Vấn đề ngũ thức và kiến phược (Pañcaviññāna sabhogātikathā)
6. Vấn đề nguyên tắc của giới luật (Dvīhisīlehi sanannagatotikathā)
7. Vấn đề giới và sở hữu tâm (Sīlam acetasikantikathā)
8. Vấn đề giới và tâm (Sīlam nacittānuparivattītikathā)
9. Vấn đề giới và thọ nguyện giới (Samādānahetukakathā)
10. Vấn đề biểu tri và giới (Viññatti sīlantikathā)
11. Vấn đề vô biểu tri và phi giới (Aviññatti dussīlyantikathā)

CHƯƠNG XI

1. Vấn đề tùy miên (Tissopi anusayakathā)
2. Vấn đề Tuệ (Ñānakathā)
3. Vấn đề Tuệ và Tâm (Ñānam citta vippayuttantikathā)
4. Vấn đề phát âm "Đây là Khô" (Idandukkhantikathā)
5. Vấn đề thần thông (Iddhibalakathā)
6. Vấn đề tâm định (Samādhikathā)
7. Vấn đề sự hiện hữu của các pháp (Dhammathitātākathā)
8. Vấn đề vô thường (Aniccatākathā)

CHƯƠNG XII

1. Vấn đề Thu Thúc và Nghiệp (Samvaro kammaticathā)
2. Vấn đề Nghiệp (Kammakathā)
3. Vấn đề Thịnh và Quả (Saddo vipākotikathā)
4. Vấn đề lục nhập (Salāyatannakathā)
5. Vấn đề giới hạn về cách tái sinh của bậc Thất lai (Sattakkhattuparamakathā)
6. Vấn đề lục lai của bậc Dự lưu (Kolankola ekavījīkathā)
7. Vấn đề giới sát sanh của bậc hữu học (Jīvitavoropanakathā)
8. Vấn đề khuynh hướng tà kiến của người chánh kiến (Duggatikathā)
9. Vấn đề khuynh hướng tà kiến của bậc Thất lai (Sattamabhavikakathā)

CHƯƠNG XIII

1. Vấn đề hình phạt trong Vô gián địa ngục (Kappatthakathā)
2. Vấn đề tâm thiện của chúng sanh ở đọa xứ (Kusalacitta patilabhakathā)
3. Vấn đề người xúi giục tạo nghiệp vô gián (Anantarāpayuttakathā)
4. Vấn đề chứng đạo của Bồ tát (Niyatassa niyamākathā)
5. Vấn đề chương ngại (Nivutakathā)
6. Vấn đề pháp trời buộc và giải thoát (Sammukhībhūtakathā)
7. Vấn đề pháp lạc của thiên (Samāpanno assādetikathā)
8. Vấn đề đối tượng bất khả ái (Ahātarācakathā)
9. Vấn đề đối tượng của pháp ái là vô ký (Dhammatanhā abyākatātikathā)
10. Vấn đề pháp ái và tập đế (Dhammatanhā na dukkha samudāyotikathā)

CHƯƠNG XIV

1. Vấn đề hòa hợp hỗ tương giữa thiện và bất thiện (Kusalākusalā patisandahanakathā)
2. Vấn đề tăng trưởng của lục nhập (Sālāya tanuppattikathā)
3. Vấn đề sanh khởi liên tục của các thức (Anantarapaccayakathā)
4. Vấn đề biểu hiện của một bậc Thánh (Ariyarūpakathā)
5. Vấn đề Tùy miên (Anno anusayotikathā)
6. Vấn đề cái bất tương ưng với tâm (Pariyuthāna citta vippayuttantikathā)
7. Vấn đề Sắc ái và Sắc giới (Pariyāpannakathā)
8. Vấn đề vô ký (Abyākatathā)
9. Vấn đề bất liên quan luân hồi (Apariyāpannakathā)

CHƯƠNG XV

1. Vấn đề lý duyên khởi (Paccāyakathā)
2. Vấn đề Hỗ tương duyên (Aññamaññapaccayakathā)
3. Vấn đề thời gian (Addhākathā)
4. Vấn đề sát na của thời gian (Khanalayamuhuttakathā)
5. Vấn đề lậu hoặc (Asavakathā)
6. Vấn đề Lão và Tử (Jārāmapanakathā)
7. Vấn đề thiền Diệt thọ tưởng định I (Saññā vedāyitakathā)
8. Vấn đề thiền Diệt Thọ tưởng định II (Dutiya saññā vedāyitakathā)
9. Vấn đề thiền Diệt Thọ tưởng định III (Tatiya saññā vedāyitakathā)
10. Vấn đề thiền Diệt Thọ tưởng định và cõi Vô tưởng (Asaññā sattūpīkākathā)
11. Vấn đề nghiệp và sự tích trữ nghiệp (Kammū pacāyakathā)

CHƯƠNG XVI

1. Vấn đề chế ngự tâm (Niggahakathā)
2. Vấn đề hộ trì tâm (Paggahakathā)
3. Vấn đề ban bố hạnh phúc (Sukhanuppadanakathā)
4. Vấn đề Tác ý (Adhiggay hamasikārakathā)
5. Vấn đề sắc pháp là nhân thiện (Rūpamhetūtikathā)
6. Vấn đề sắc pháp là pháp hữu nhân (Rūpasahetukantikathā)
7. Vấn đề sắc pháp thiện và bất thiện (Rūpam kusalā kusalantikathā)
8. Vấn đề sắc pháp là Dị thực quả (Rūpam vipākotikathā)
9. Vấn đề sắc pháp trong sắc giới và vô sắc giới (Rūpam rūpāva carārūpavacarantikathā)
10. Vấn đề sắc ái và vô sắc ái (Rūpārago Rūpadhatu pariyā panrnoti ādikathā)

CHƯƠNG XVII

1. Vấn đề A-la-hán và sự tích trữ phước báu (Atthi arahato puññūpacayotikathā)
2. Vấn đề A-la-hán và sự chết bất đắc kỳ tử (Natthi arahato akālanaccūtikathā)
3. Vấn đề tất cả đều do Nghiệp (Sabbamadan Kammatotikathā)
4. Vấn đề Khổ đế và Quyền (Indriyabaddhakathā)
5. Vấn đề Khổ đế và Thánh đạo (Thapet vā ariya maggantikathā)
6. Vấn đề Tăng bảo và sự thọ dụng phước báu (Na vattabam sangho dukkhinam patigganhātītikathā)
7. Vấn đề Tăng bảo và sự bố thí (Na vattabam sangho dukk chinam Visodhetītikathā)
8. Vấn đề Tăng bảo và sự độ thực (Na vattabam sangho bhhunjatītikathā)
9. Vấn đề Tăng bảo và quả bố thí (Na vattabam sanghassa dinram mahapphalantikathā)
10. Vấn đề Đức Phật và quả bố thí (Na vattabam buddhassa dinnam mahapphalantikathā)
11. Vấn đề sự bố thí trong sạch (Dakkinā visuddhikathā)

CHƯƠNG XVIII

1. Vấn đề Đức Phật và thế giới nhân loại (Manussa Lokakathā)
2. Vấn đề Đức Phật và sự thuyết pháp (Dhamma desanākathā)
3. Vấn đề Đức Phật và tâm đại bi (Karunākathā)
4. Vấn đề Đức Phật và sự bài tiết (Gandhajātītikathā)
5. Vấn đề Thánh đạo duy nhất (Ekamaggakathā)
6. Vấn đề chuyên bậc trong thiền (Jhāra sankantikathā)
7. Vấn đề sự gián đoạn của thiền (Jhānantarikakathā)
8. Vấn đề Thiền và Cảnh tỉnh (Samāpanno saddam sunatītikathā)
9. Vấn đề Nhân vật và Cảnh sắc (Cakkhunā rūpam passatītikathā)

CHƯƠNG XIX

1. Vấn đề đoạn tận phiền não (Kilesajahanakathā)
2. Vấn đề sự trống rỗng (Suññatākathā)
3. Vấn đề quả của Thánh đạo (Sāmañña phalākathā)
4. Vấn đề sự chứng ngộ (Pattīkathā)
5. Vấn đề Chân đế (Tathatākathā)
6. Vấn đề Niết bàn giới (Kusalakathā)
7. Vấn đề phạm phu và định luật cố nhiên (Accanta niyāmakathā)
8. Vấn đề Ngũ quyền (Indriyakathā)

CHƯƠNG XX

1. Vấn đề tội lỗi không cố ý (Asañcīcchakathā)
2. Vấn đề Tuệ (và phạm phu) (Ñānakathā)
3. Vấn đề Diêm Vương (Nirāyapalākathā)
4. Vấn đề bàng sanh (Tīracchānakathā)
5. Vấn đề Thánh đạo (Maggakathā)
6. Vấn đề Tuệ (Ñānakathā)

CHƯƠNG XXI

1. Vấn đề giáo pháp (Sasanakathā)
2. Vấn đề định nghiệp (Avivittathākathā)
3. Vấn đề Triền (Saññojanakathā)
4. Vấn đề thần thông (Iddhikathā)
5. Vấn đề Chu Phật (Buddhakathā)
6. Vấn đề Phật thị hiện mười phương (Sabba disākathā)
7. Vấn đề Pháp (Dhammakathā)
8. Vấn đề Nghiệp (Kammakathā)

CHƯƠNG XXII

1. Vấn đề sự viên mãn của đời sống Phạm hạnh (Parinibbānanathā)
2. Vấn đề tam thiện (Kusalacittakathā)
3. Vấn đề tâm bất động hành (Aneñjakkathā)
4. Vấn đề chứng ngộ Tứ đế (Dhammābhisamayakathā)
5. Vấn đề chứng ngộ (Tissopīkathā)
6. Vấn đề pháp Vô ký (Abyākatakathā)
7. Vấn đề Cố hương duyên (Āsevanapaccayatākathā)
7. Vấn đề thời gian sát na (Khaṇīkakathā)

CHƯƠNG XXIII

1. Lời nguyện kết giao (Ekādhippāyakathā)
2. Vấn đề hành dâm với bậc A-la-hán giả hiệu (Arahantavannakathā)
3. Vấn đề thị hiện của Bồ tát (Issariyakāmakārikakathā)
4. Vấn đề những trạng thái giả hiện của tâm (Rāgapatirūpa kādikathā)
5. Vấn đề Bất định pháp (Apurinipphannakathā)

LỜI GIỚI THIỆU

Cô Tâm An có cho tôi xem tập "Những điểm dị biệt" dịch từ bản tiếng Anh "Points of Controversy" - dịch từ bản Pāli "Kathāvatthu".

Như vậy tập này là một trong 7 tập thuộc "Abhidhamma Piṭaka" tức là Luận tạng, có thể dịch là Thắng pháp hay Vi diệu pháp. Tập này theo truyền thống Thượng Tọa bộ (Theravāda) được hình thành trong kỳ kết tập thứ ba vào năm 246 trước Tây Lịch, dưới thời vua A Dục và đặt dưới sự chủ tọa của Ngài Moggaliputta Tissa.

Đây là một tập, vừa ghi chép các quan điểm của các bộ phái không thuộc phái Thượng Tọa bộ (Theravāda) vừa trình bày quan điểm của phái Thượng Tọa bộ về những điểm ấy. Như vậy, tập này là những tư liệu để những ai muốn tìm hiểu sự hình thành các bộ phái, các quan điểm dị đồng và những tranh cãi không thể nào tránh khỏi giữa các bộ phái ấy, có thể có những tư liệu quý giá về sự sai biệt giữa các bộ phái Phật giáo.

Tập này chỉ lưu hành nội bộ dành cho Phật tử, Tăng ni, những nhà nghiên cứu về luận A-tỳ-đàm (Abhidhamma). Tôi xin giới thiệu bản dịch của Tâm An và Minh Tuệ, tán thán nhiệt tình hoằng pháp của hai Phật tử này.

T.P Hồ Chí Minh, ngày 11-03-1987
Tỷ Kheo THÍCH MINH CHÂU.

LỜI NÓI ĐẦU

Bộ Kathavatthu dịch là "Những điểm dị biệt" (Points of Controversy) là bộ thứ năm trong bảy bộ của Luận tạng thuộc hệ thống Pāli tạng [*].

Tác giả của bộ sách này là Đại Đức Trưởng lão Moggaliputta Tissa thời vua A Dục, chính ngài làm chủ tọa kỳ kết tập Tam Tạng lần thứ ba tại Palalipputta vào năm 246 trước Tây Lịch. Và tại hội nghị này, bộ sách của Ngài được đưa vào Luận tạng.

Bản chú giải tập Athāsālini ghi nhận rằng thời đại Vua A Dục có tám tông phái khác nhau, về sau lại phát triển thêm và đến thế kỷ thứ hai sau Phật lịch, người ta tìm thấy có 18 tông phái. Tập "Những điểm dị biệt" gồm có 216 luận điểm, liên hệ đến các vấn đề Phật đà quan, về các bậc Thánh, về Thánh đạo, về nhân sinh quan, phàm phu - Chư thiên, về vũ trụ quan, trạng thái hiện hữu, hư không, địa ngục v.v..

Chúng tôi dịch tập kinh này từ tác phẩm Points of Controversy của bà Rhys Davis do hội Pāli Text Society bảo trợ [**]. Trong quá trình dịch thuật chúng tôi gặp nhiều khó khăn về các danh từ Abhidhamma chuyên môn, với thuật ngữ Anh văn chuyển sang Việt văn còn tương đối quá mới trong văn học Abhidhamma, chúng tôi nương vào quyển Guide Through the Abhidhamma Pitakas của Ngài Nyanatiloka, quyển A Manual of Abhidhamma của Ngài Narāda do Phạm Kim Khánh dịch từ Anh sang Việt văn (với tựa đề "Vi Diệu Pháp toát yếu"), quyển Thắng pháp tập yếu luận của Hòa Thượng Thích Minh Châu. Chúng tôi còn dùng một số thuật ngữ chuyên môn trong văn học Abhidhamma của Hòa Thượng Tịnh Sự.

Ngoài ra, khi dẫn chứng các đoạn kinh chúng tôi dựa theo một số Kinh Tạng Pāli trong Trung bộ kinh, Tăng chi bộ kinh, Tương ưng bộ kinh, ..., do Ngài Thích Minh Châu dịch thuật.

Với dịch phẩm đầu tiên, chúng tôi e ngại và dè dặt là với thuật ngữ chuyên môn trong văn học Abhidhamma còn quá mới, đã không diễn đạt hết ý pháp tinh hoa, thâm thúy, cách lý luận sắc bén của toàn bộ tác phẩm này. Rất mong chư vị độc giả bổ khuyết thêm. Vì lý tưởng phục vụ đạo pháp, chúng tôi có ý nguyện sách được ấn tống chỉ tặng, mà không bán, cho Chư Tăng ni, Phật tử, những nhà nghiên cứu về A Tỳ Đàm Luận.

Xin tỏ lòng tri ân Hòa Thượng Thích Minh Châu và ban Trị Sự Thành Hội Phật Giáo Việt Nam đã nâng đỡ bằng cách bảo trợ để dịch phẩm này ra mắt chư vị độc giả.

Xin chân thành cảm tạ chư vị Hòa Thượng, Thượng Tọa, Tăng ni Phật tử, nhất là Hòa Thượng Tịnh Sự, Đại Đức Giác Chánh, Đại Đức Giác Nhân đã khích lệ chúng tôi hoàn thành dịch phẩm này và chư vị Phật tử như Cô Diệu Hỷ, Cô Diệu Trí, Cô Hồng Cúc, Cô Thoại, em Đỗ Thành Phong ... đã góp công giúp sức để tác phẩm sớm hoàn thành.

Xin cảm ơn các Phật tử Việt Kiều tại Anh và Pháp: Phạm Ngọc Sâm, Phạm Văn Đồng, Nguyễn Từ Thiện, Trần Quỳnh Như, bà Nguyễn Văn Hiếu, Nguyễn Tối Thiện, Nguyễn Tuyết Hương, Võ Xuân Huyền, Nguyễn Thị Ngọc Liên, bà Trần Văn Nhơn, bà Trần Văn Bạch, cô Lưu Văn Lang, Sư Tín Hỷ, và anh Lê đã đóng góp tiền cúng dường để in tập kinh này.

Cuối Thu, Năm Đinh Mão - Mừng 1 tháng 9 ÂL
Phật Tử Tâm An - Minh Tuệ
(Trần Quỳnh Hương - Đỗ Thành Minh)

[*] Hòa thượng Tịnh Sự dịch là "Bộ Ngữ Tông", và chúng tôi xin ghi tựa đề này để nhất quán với các bộ khác của tạng Vi Diệu Pháp [Bình Anson, 09-2003].

[**] Các phần ghi chú và sắp xếp trong bản dịch Anh ngữ đã dựa theo bộ Chú Giải Ngữ Tông của ngài Buddhaghosa [Bình Anson, 09-2003].

NHỮNG CHỮ VIẾT TẮT:

Trong các trang chú thích, chúng tôi có dùng chữ viết tắt, để Quý vị tiện việc tra cứu, chúng tôi xin ghi rõ như sau:

A.	Anguttara Nikāya (Tăng chi bộ)
Abhi. Sang.	Abhidhammatthasangaha (Thắng pháp tập yếu luận)
Bud. Psy. Eth.	Buddhist Psychological Ethics (bản dịch Anh ngữ của Dhammasangani - bộ Phân tích)
Comp.	Compendium Compendium of Philosophy (bản dịch Anh ngữ của Abhidhammatthasangaha - Thắng pháp tập yếu luận).
Dl.	Dialogues of the Buddha (bản dịch Anh ngữ của Trường Bộ)
Dhp.	Dhammapada (Pháp cú)
Ds.	Dhammasangani (bộ Pháp tụ)
D.	Digha Nikāya (Trường bộ)
M.	Majjhima Nikāya (Trung bộ)
Pss. Bret.	Psalms of the Brethren - Trường lão tăng kệ
Pss. Sis.	Psalms of the Sisters - Trường lão ni kệ
S.	Samyutta Nikāya (Tương ưng bộ)
Sn.	Sutta Nipāta (Kinh tập)
Thig.	Therigatha (Trường lão ni kệ)
Thag.	Theragatha (Trường lão tăng kệ)
Ud.	Udāna (Phật tự thuyết)
K .	Khuddaka Nikāya (Tiểu bộ)
Iti.	Itivuttaka (Phật thuyết như vậy)
Vbh.	Vibhanga (bộ Phân tích)
V., Vin.	Vinaya (Luật tạng)

HỆ THỐNG QUAN ĐIỂM PHÂN LOẠI THEO ĐỀ TÀI

I. - VỀ ĐỨC PHẬT:

Ngôn ngữ hằng ngày của Ngài, II. 10.
Như Lai lục, III. 1,2.
Sự giác ngộ, IV. 6.
Tướng hảo, IV. 7.
Cúng dường đến Ngài. XVII. 10.
Ngài sống ở cõi nhân loại chỉ bằng sự thị hiện? XVIII. 1.
Ngài thuyết pháp chỉ bằng sự thị hiện? XVIII. 2.
Tâm Đại bi của Ngài, XVIII. 3.
Chất bài tiết của Ngài, XIII. 4.
Thần thông của Ngài, XXI. 4.
Sự khác nhau của: Chư Phật, XXI. 5.
Chư Phật thị hiện mười phương, XXI. 6
Sự thị hiện của Bồ-Tát, XXIII. 3.
Sự chứng đạo của Bồ-Tát, IV. 8 ; XIII. 4.

II. - VỀ CÁC BẬC THÁNH:

A. A-LA-HÁN:

Bậc A-la-hán có thể hoại lia quả vị không? I. 2
Thiên ma có thể làm ô nhiễm bậc A-la-hán không? II. 1
Tri kiến II. 2. IV. 10. XXII. 1.
Bậc A-la-hán có hoài nghi hay không? II. 3.
Sự siêu phàm của bậc A-la-hán có do người khác không? II. 4.
A-la-hán và cư sĩ. IV. 1.
Sự chứng quả A-la-hán. IV. 2. XXII. 5.
A-la-hán và cảnh lậu. IV. 3.
A-la-hán và lục xã. IV. 5.
Đoạn tận triền cái của bậc A-la-hán. IV. 10.
Bậc vô học. V. 2.
Nghiep có ảnh hưởng đến bậc A-la-hán không? VIII. 11.
Sự tích trữ phước báu. XVII.1.
Sự chết bất đắc kỳ tử. XVII.2.
Tâm tử của bậc A-la-hán. XXII.2,3.
A-la-hán giả hiệu. XXIII.2.
Sự giải thoát của bậc A-la-hán có hoàn hảo không? XXI.3, XXII.1.

B. CÁC TẦNG THÁNH THẤP HƠN.

Người thứ tám. III.5,6.
Bậc Hữu học có thể có Tuệ của bậc Vô học không? V.2.
Giới hạn của bảy lần tái sanh. XII.5, 9.

C. THÁNH ĐẠO:

Lực của bậc Thánh. III.2.
Nghiep quả của bậc Thánh, VII.9.
Biểu hiện bên ngoài của bậc Thánh. X.2.3; XIV.4.
Khổ đế và Thánh đạo. XVII.5.

Tiếng "Khô" và Thánh đạo. II 5,6, XI.4.
Thánh đạo duy nhất, CVIII.5.
Thánh đạo 5 chi, XX.5.
Thánh đạo nhất định, IV.8; V.4, VI.1, XX.7.
Pháp bất liên quan luân hồi, XIV.9.

III. - VỀ NGƯỜI PHẠM PHU:

Người phạm phu có thanh lọc được Ái dục và Sân hận không? I.5.
Người phạm phu có thể có một định mệnh nhất định không? XIX.7.
Người phạm phu có Tuệ không? XX.2.
Người phạm phu có thể thoát khỏi định nghiệp trong tam giới không? XXI.2.

IV. - VỀ CHƯ THIÊN:

Chư thiên có đời sống Phạm hạnh không? I.3.
Chư thiên có thực hành sự thu thúc không? III.10.
Chư thiên vô tướng có thể có tướng không? III.11.

V. - VỀ TĂNG BẢO:

Tăng bảo không thể thọ nhận của bố thí, XVII.6.
Tăng bảo là phước điền của sự bố thí, XVII.7.
Tăng bảo còn "thích thú", "ăn uống", XVII.8.
Cúng dường Tăng bảo đem đến lợi ích to lớn, XVII.9.

VI. - VỀ GIÁO PHÁP:

Giáo pháp có thể được sửa đổi không? XXI.1.

VII. - VỀ CÁ NHÂN:

Tự ngã tuyệt đối và hằng hữu, I.1.
Sự hiện hữu trường cửu của các pháp quá khứ, hiện tại và vị lai. I.6 - 8. IX.12.
Các trạng thái hiện hữu của các pháp quá khứ, hiện tại và vị lai, I.10.
Tâm thức; Tiến trình tâm thức, H7; IX.6,7,12; XI; XV.3.4, XVI.4, XXII.8.
Lục thức, lục nhập, V.3; VI.8; VIII.4.5.7, IX.9; X.5, XII.4, XIV.3.
Sở hữu tâm. VII.1 - 3; IX.8; XVII.4, XVIII.9; XIX.2.
Tuệ. V.6.9.10, XVI.4.
Tuệ giải thoát III.9; V.5,8,10; IX.5; XI.2.3, XX.2.6.
Ái, VIII.4; XIII.8 - 10, XIC.7, XVI.10.
Hành động có tác ý III.10; VI.8, IX.8.11; XII.1.2, XVI.1 - 3.
Thần thông, III.7 - 9, V.7, XI.5; XVII.2, XXI.4.
Sự tăng trưởng (vật chất) XIV.2; XXII.4,5; (đạo đức tinh thần) I.4; II.9, III.4; IV.4,9; VII.5; X.9; XIV.2.
Mạng quyền, VIII.10.
Bào thai, XIV.2; XXII.4,5.
Chiêm bao, XXII.5,6.
Tâm giả hiện, XXIII.4.
Ngôn ngữ II.5,6; IX 9,10.
Diệt thọ tưởng định, VI.5; X.1, XV.7.10.
Thiền, II.5; V.3; VI.6, XI.6, XII.7; ZXVIII.6 - 8.
Giải thoát. III.3,4; IV.10, XIII.6.

VIII. - VỀ VŨ TRU

(A)

Những trạng thái hiện hữu. I.6 - 9; III.11, VII. 12; IX.12.

Những cánh giới hiện hữu, VIII.1.2; XVI.10; Dục giới. I.3.5; VIII.3; Sắc giới, Vô Sắc giới, I.3 - 5; III.11,12; VI.4; VIII.5 - 8, XVI.10.

Địa ngục, XIII.1; XX.3.

Hư không. VI.6.7.

Thời gian IX.6,7, XV.3,4; XXII.8.

Sắc pháp, VI.8, VII.5 - 10; IX.3, XVI.5 - 9.

Âm thanh. II.5; IX.9 - 10. XII.3.

Có phải các pháp đều cố định, không thay đổi? XXI.7.

Bàng sanh có tái sanh trong cõi Chư thiên không? XX.4.

(B)

Chủ thể và khách thể (Nội xứ và ngoại xứ.) I.9; IX.3.

Lý duyên khởi. XV.1,2; XXII.7.

Vô thường. XI.8; XV.6.

Sự thống khổ của thế gian, II.8.

Tứ đế. II.11; VI.3; XI.4; XVII.4.

Y tương sinh, VI.2; XI.7; XV.1,2; XXIII.5.

Nghiệp: Có phải sắc pháp là quả dị thực của nghiệp? VII.7; XVI.8.

Có phải Lão và Tử là quả dị thực của nghiệp? VII.8.

Pháp quả có khả năng cho những quả khác không? VII.11.

Nghiệp có thể làm hoại lìa A-la-hán quả không? VII.11.

Có phải tất cả nghiệp đều cho quả? XII.2.

Có phải Thịnh là quả của nghiệp không? XII.3.

Có phải Lục nhập là quả của nghiệp không? XII.4.

Nghiệp và bào thai, XIV.2.

Nghiệp và sự tích trữ nghiệp, XV.11.

Có phải tất cả đều do nghiệp? XVII.3.

Tất cả nghiệp có cố định không?

Định luật cố nhiên. IV.8; V.4; XII.7,8, XIII.4; XIX.7; XX.1.

Chơn đế (Đệ nhất nghĩa là đế). XIX.5.

IX. - VỀ VÔ VI:

Có phải Tứ đế, cõi Vô sắc, Diệt thọ tưởng định, Hư không là vô vi không? VI.3 - 6.

Có phải Niết bàn là tâm đối tượng của Tâm câu hữu với Triền không? IX.2.

Có phải Niết bàn giới là thiện không? XIX.6.

Sự trống rỗng, XIX.2.

X. - MỘT SỐ VẤN ĐỀ KHÁC:

Thế nào là bố thí? VII.4.

Phước báu có được tăng trưởng không? VII.5.

Quả của sự bố thí. VII.6; XVII.11.

Sự tăng trưởng, I.4; II.9; II.4; IV.5,9; VII.5; X.9. XIV.2.

Sự đoạn tận triền cái, IX.1; XI.4.

Một bậc thánh có thể tu tập song song hai loại giới luật không? X.6.

Ngũ thức có tính cách đạo đức không? X.4.

Có phải giới không là một sở hữu tâm? X.7.8.
 Có phải hành động biểu tri là giới không? X.10.
 Có phải hành động vô biểu tri là bất thiện không? X.11.
 Có phải tùy miên là pháp vô ký không? IX.4; XI.1; XIV.5.
 Sự thu thúc có phải là nghiệp không? XII.1.
 Chúng sanh nơi đọa xứ có thể có tâm thiện không? XIII.2.
 Người xúi giục, XIII.3.
 Sự cần thiện, cần bất thiện và sự hòa hợp hỗ tương. XIV.1,
 Cái bất lương với tâm, XIV.6.
 Có phải lậu không là cảnh lậu? XV.5.
 Có phải tà kiến là pháp vô ký không? XIV? XIV.8.
 Có phải Sắc pháp là thiện không? XVI.5.6.7.
 Có phải Sắc pháp là quả của nghiệp không? XVI.8.
 Sự đoạn tận phiền não. XIX.1.
 Có phải Niết bàn là pháp thiện? XIX..6.
 Ngũ quyền chỉ là pháp siêu thế, XIX.8.
 Tội lỗi không cố ý, XXIII.1.
 Có phải tâm chiêm bao là vô ký không? XXII.6.
 Lời nguyện kết giao, XXIII,1.

-ooOoo-

18 TÔNG PHÁI

(theo bản Chú giải Bộ Ngũ Tông của Ngài Buddhaghosa)

- 1) THERAVĀDINS: Thượng Tọa bộ
- 2) MAHĪMŚĀSAKAS: Hóa Địa bộ, Di Sa Tắc bộ
- 3) DHAMMAGUTTĪKAS: Pháp Tạng bộ
- 4) SARVATTHIVĀDINS: Nhất Thiết Hữu bộ
- 5) KASSAPIKAS: Ca Diếp bộ, Âm Quang bộ
- 6) SANKĀNTĪKAS: Thuyết Chuyển bộ
- 7) SUTTAVĀDINS: Kinh Lượng bộ
- 8) VAJJIPUTTAKAS: Độc Tử bộ
- 9) GOKULIKAS: Kê Dận bộ
- 10) EKABBOHĀRIKAS: Nhất Thuyết bộ
- 11) DHAMMUSTĀRIYAS: Pháp Thượng bộ
- 12) BHADRAYĀNIKAS: Hiền Trụ bộ
- 13) CHANNAGARIKAS: Mật Lâm Sơn bộ
- 14) SAMMITIYAS: Chánh Lượng bộ
- 15) PANNATTIVĀDINS: Thi Thiết bộ
- 16) BAHULIKAS (BAHUSSUTIYAS): Đa Văn bộ
- 17) CETIYAVĀDINS: Chế Đa Sơn bộ
- 18) MAHĀSANGHIKAS: Đại Chúng bộ

Bốn bộ phái Andhakas (Án-đa-la) [*]:

- 1) RAJAGIRIYAS: Vương Sơn Trú bộ
- 2) SIDDATTHAKAS: Nghĩa Thành bộ
- 3) PURVASELIYAS: Đông Sơn Trú bộ
- 4) APARASELIYAS: Tây Sơn Trú bộ

Các bộ phái khác được đề cập trong Chú giải [*]:

HETUVADINS: Thuyết Nhân Chấp bộ

VETULLAKAS: Phát Triển bộ

VAJIRIYAS: Kim Cương bộ

UTTARAPATHAKAS: Bắc Sơn Trú bộ.

HỆ THỐNG QUAN ĐIỂM PHÂN LOẠI THEO TÔNG PHÁI

I- PHÁI VAJJIPUTTAKAS

và (cùng với) phái Sammitiyas:

Ngã có một tự ngã tuyệt đối và hằng hữu, I.1

và (cùng với) các phái Sammitiyas, Sabbatthivādins, Mahāsaṅghikas:

Bậc A-la-hán có thể bị hoại lia quả vị, I.2

II- PHÁI SAMMITIYAS

Không có đời sống Phạm hạnh được tu tập ở cõi Chư thiên, I.3

Phiền não được đoạn trừ từng phần, I.4

Người phạm phu đoạn trừ ái dục và sân hận, I.5

và phái Vajjiputtakas:

Có một tự ngã tuyệt đối và hằng hữu, I.1

và phái Mahāsaṅghikas:

Những hành động biểu tri là giới, XI.10.

Tùy miên là pháp vô ký, XI.1.

và các phái Andhakas nói chung:

Nhục nhĩ có thể trở thành thiên nhãn, III.7

Lục xứ vẫn hiện hữu trong cõi sắc giới, VIII.7

Có Sắc ái trong sắc giới, XIV.7

Nghiệp và sự tích trữ nghiệp là những pháp khác nhau, XV.11

Sắc pháp là quả của nghiệp, XVI.8

và một vài phái thuộc Andhakas:

Thiền có năm tầng, không phải bốn, XVIII.7

và phái Pubbaseliyas:

Không có pháp nào là sắc mạng quyền. VIII.10

Tiền nghiệp có thể làm một bậc A-la-hán bị hoại lia quả vị. VIII.11

Có trung hữu. VIII.2.

và các phái Rājagirikas và Siddhattikas:

Phước báu tăng trưởng tùy theo cách hưởng dụng. VII.5

và phái Mahimsāsakas:

Những hành động biểu thị có tính chất đạo đức, VIII.9

Sắc pháp có tính chất đạo đức, XVI.7

và các phái Mahimsasakas và Mahāsaṅghikas:

Trong Bát chánh đạo, có ba chi thuộc sắc pháp, không thuộc danh pháp, X.2

và các phái Vajjiputtīyas, Sabbatthivādīns và một số phái Mahāsaṅghikas:

Bậc A-la-hán có thể hoại lia quả vị, I.2.

III- PHÁI SABBATTHIVĀDINS

Tất cả các pháp đều hiện hữu một cách bền vững, I.6,7

Sự chứng đạt theo thứ lớp, II.9

và phái Uttarāpathakas:

Sự liên tục của tâm được gọi là tâm định, XI.6

và các phái Vajjiputtīyas, Sammitīyas và một số phái Mahāsaṅghikas:

Bậc A-la-hán có thể hoại lia quả vị, I.2

III.a CÁC PHÁI SABBATTHIVĀDINS, KASSAPIKAS:

Một phần quá khứ và vị lai hiện hữu. I.8

IV- PHÁI MAHĀSANGHIKAS

Những quan niệm sai lầm về thức, XVIII.9, X.5. quả nghiệp, XII.2,3,4, và Tuệ, XI.2

Những quan niệm sai lầm về Đạo và thức, X.3. và Đạo và giới luật, X.6

Một người có thể chế ngự hay giúp đỡ tâm người khác, XVI.1,2

Tâm và giới khác nhau, X.7,8, và sự tăng trưởng của giới tùy theo cách thọ nguyện, X.9

Hành động không biểu tri thì bất thiện, X.11.

(Hành động không thiện phải là bất thiện)

Bậc có thần thông lực có thể sống trong một đại kiếp, XI,5

Sự thu thúc là nghiệp, XII.1

Căn thiện và căn bất thiện có thể nối tiếp liên tục, XIV.1

Các pháp liên hệ với nhau chỉ trong một loại duyên nhất định, XV.1, và không hỗ tương, XV.2.

Chư Phật có thể thị hiện mười phương, XXI,6, và bằng thần thông, các Ngài có thể làm đình chỉ, ngưng lại một số luật tự nhiên, XXI,4

Lão tử của pháp siêu thế tự nó cũng là pháp siêu thế, XV.6. chứng ngộ A-la-hán không cần đoạn tận triền, XXI.3

Bậc A-la-hán có thể hoại lia quả vị, I.2

và phái Sammitīyas:

Hành động biểu tri là thiện, X.10

Tuỳ miên là pháp vô ký, XI.1

và các phái Sammitīyas và Mahimsāsakas:

Ba chi của Bát Chánh đạo thuộc về sắc pháp, X.2.

và Vajjiputtīyas, Sammitīyas và Sabbatthivādins:

Bậc A-la-hán có thể hoại lia quả vị. I.2

V- PHÁI ANDHAKAS NÓI CHUNG:

(i) PUBBASELIYAS, (ii) APARASELIYAS. (iii) RĀJACIRIKAS, (iv) SIDDHATTHIKAS:

Những quan niệm sai lầm về khách thể và chủ thể (trong tứ niệm xứ) I.9, về những trạng thái hiện hữu, I.10, Sự liên tục của tâm, X.1, về sự giải thoát V.1, IV.10, " về sự trống rỗng " XIX.2, về Niết bàn giới, XIX.6

Một sát na tâm đình trụ cả ngày. II.7

Khi phát âm "Đây là khổ", tuệ nhận thức khổ vẫn đang hiện hữu, XI.4

Sự giải thoát vẫn thành tựu với tâm có ái, XI.3 tâm giải thoát vẫn còn nằm trong tiến trình giải thoát, IX.4

Có tướng trong cõi vô tướng, III.11, nhưng không có tướng ở cõi phi tướng phi phi tướng, III.12

Hư không có thể thấy được, IV.7, cũng như tứ đại, ngũ quyền và thân nghiệp, IV.8.

Có Tuệ hiện tại và tuệ vị lai, V.8,9.

Kinh nghiệm của quá khứ vẫn hiện hữu IX.12, trong A-la-hán đạo, quả của ba đạo thấp hơn vẫn còn hiện hữu, IV.9

Ảo giác trong thiền, V.3

Tất cả Tuệ đều là tuệ phân tích, V.5, phạm tuệ chỉ có để làm đối tượng, V.6.

Tha tâm thông chỉ có tâm làm đối tượng, V.7

Đoạn trừ tất cả triền cái là bậc A-la-hán, IV.10, chứng ngộ A-la-hán không cần đoạn tận triền, XXII, 1.

Đại địa là quả của nghiệp, VII.7, cũng như lão tử, VII.8

Pháp quả tự nó có khả năng cho quả VII.10, nhưng Thánh nghiệp thì không có quả tương ứng, VII.9

Định luật cố nhiên là Vô vi, VI, 1 cũng như, Diệt thọ tướng định, VI.5

Những pháp trong cõi sắc giới đều là sắc pháp, VIII.5, có sắc pháp ở cõi vô sắc, VIII.8, cũng như cõi sắc giới, XVI.9 và có ái trong cả hai cõi này, XVI.10.

Sự phát âm "Đây là khổ", tuệ nhận thức khổ vẫn hiện hữu, XI.4

Vị thánh Đệ tử có thể có tuệ quả, V.10

Các pháp được tiên liệu trước, cũng như vô thường XI.7,8

Hành giả nhập thiền có thiền làm đối tượng, XIII.7

Tùy miên khác với pháp biểu hiện tương ứng, XIV.5, và những phiền não được biểu hiện không có sự ác ý, XIV.6

Có trạng thái giả hiện của tâm, XXIII.4

Bậc A-la-hán tích trữ phước báu, XVII.1, và chết với tâm thiện, XXII.2

Không có diêm vương ở cõi địa ngục, và bàng sanh được tái sinh ở cõi trời, XX.3,4

Chư Phật thị hiện mười phương, XXI.5, chọn những sự thống khổ để chịu đựng khi là Bồ tát, XXIII.3,

Như lai lực là những lực chung của các bậc thánh, III 2, và là lực chung cho các thánh Đệ tử, III.1

Ngôn ngữ hằng ngày của Đức Phật là pháp siêu thế, II.10

Người thứ tám (người Đạo Dự lưu) không có ngũ quyền III.6

và phái Sammitīyas:

Nhục nhãn và nhục nhĩ có thể trở thành "thiên nhĩ" khi có pháp hỗ trợ, III.7,8

Bậc chứng đạo Dự lưu, có quả dự lưu, có quả dự lưu, III.5

Lục xứ và sắc ái tồn tại trong cõi sắc giới, VIII.7, XIV.8

Nghiệp và nghiệp tích trữ là những pháp khác nhau, XV.11

Sắc pháp là quả của nghiệp, XVI.8

Một số phái thuộc hệ Andhakas:

Thiền có năm tầng, không phải bốn, XVIII.7

và phái Mahimsasakas:

Có hai loại diệt, II.11

Một số phái thuộc Andhakas và phái Mahimsasakas:

Có sự chuyên bậc trong thiền, XVIII.6

và phái Uttarāpathakas:

Atula là hình thức tái sinh thứ sáu, VIII.6

Có lục xứ trong cõi sắc giới, VIII.7

Diệt thọ tướng định là vô vi, VI.5

Tà kiến là pháp vô ký, XIV.8

Các pháp cố nhiên không thay đổi, XXI.7, nghiệp cũng như vậy, XXI.8

Chỉ có một thánh đạo, không phải bốn, XVIII.5

Chất bài tiết của Đức Phật thù thắng, XVIII.4

Bồ tát đã chứng đạo trong kiếp sống trước, IV.8

Các quả vẫn còn từng hiệp, IV.9

Tùy miên là pháp không biết cảnh. IX.4

và phái Vetulyakas:

Sự liên hệ tình dục có thể xảy ra đối với hai người có lời nguyện kết giao XXIII.1.

và phái Sabbatthivādins, Sammitiyas và Bhadravanikas:

Sự chứng đạt theo thứ lớp, II.9

V.a PHÁI PUBBASELIYAS:

Bậc nhập thiền có thể nghe được (cảnh thính), XVIII.8

Âm thanh chỉ đơn thuần là sự rung động của tâm và Tứ, IX.9, không phù hợp với tư tưởng, IX.10

Hành động không phù hợp với tư tưởng, IX.11

Tiếng "Khồ" được kêu lên khi Đạo Dự lưu được chứng đạt, II.5, và thành tựu Tuệ giải thoát, II.6

Đối tượng của pháp ái là pháp vô ký, XIII, 9

Tuệ bất tương ưng với tâm, XI.3

Dục giới có nghĩa là dục lạc, VIII.3

Tà kiến là pháp bất liên quan luân hồi, XIV.9

Tri kiến là bậc A-la-hán vẫn còn bất toàn, II.2

Pháp ái không phải là tập đế, XIII.10

Bậc hữu học có thể phạm giới sát sanh, XII.7

Sự chứng ngộ và quả của thánh đạo đều là vô vi, XIX.4.3

Tuệ có 12 loại là Tuệ siêu thế, XX.6

Tứ đế là vô vi, VI.3

Ngũ căn và ngũ trần tạo thành dục, VIII.4

Bất tử là đối tượng của tâm cầu hữu với triền, IX.2

và phái Sammitiyas:

Mạng quyền chỉ là danh pháp, VIII.10

Có trung hữu, VIII.2

Nghiệp có thể làm cho bậc A-la-hán bị hoại lìa quả vị, VIII.11

và phái Mahimsāsakas:

Y tương sinh là vô vi, VI.2

V.b - PHÁI PUBBASELIYAS và APARASELIYAS:

Tất cả các pháp chỉ hiện hữu trong một sát na tâm, XII.8

Lục nhập sanh khởi cùng một lúc trong thai mẹ, XIV.2

Một người có thể tác ý đến các pháp trong cùng một lúc, XVI.5

Bậc A-la-hán có thể bị ô nhiễm bởi thiên ma, II.1

Bồ tát nhất định chứng ngộ đạo quả, XIII.4

V.c - PHÁI RĀJAGTRIKAS

Hình phạt trong vô gián địa ngục kéo dài suốt cả một đại kiếp, XIII.1

Một người nhập thiên Diệt thọ tướng định có thể chết, XV.9

V.d- PHÁI RĀJAGIRIKAS và SIDDHATTHIKAS

Sự xếp loại và tương ứng của các pháp là một ảo tưởng, VII.1, 2 và sở hữu tâm không hiện hữu, VII.3

Bồ thí là sở hữu tâm, VII.4, bồ thí ở một nơi, thọ dụng ở một nơi khác, VII.6

Bậc A-la-hán không thể chết bất đắc kỳ tử, XVII.2

Tất cả đều do nghiệp, XVII.3

Nghiệp gây đại tội phải bị đọa vào vô gián địa ngục trong cả một đại kiếp.

và phái Sammitiyas:

Phước báu tăng trưởng tùy theo cách hưởng dụng, VII.5

VI- PHÁI GOKULIKAS

Thế gian như một hầm lửa II.8

VII- PHÁI BHADKAYANIKAS

và phái Sammitiyas, Sabbatthivadins và Andhakas.

Sự chứng ngộ được thành tựu theo thứ lớp, II.9

VIII- PHÁI MAHIMSĀSAKAS

Thánh đạo chỉ có 5 chi, XX.5

và phái Andhakas:

Có hai loại diệt, II.11

và một số phái Andhakas:

Từ tầng thiện này chuyển sang tầng thiện khác không có giai đoạn trung gian, XVIII.6

và phái Pubbaseliyas, phái Uttarāpathakas:

Hư không là vô vi, VI.6

và phái Sammitiyas:

Hành động biểu tri là nghiệp, VIII.9, do đó sắc pháp có giá trị đạo đức (thiện và bất thiện), XVI.7

và phái Sammitiyas và Mahasanghikas:

Ba chi thuộc Bát Thánh Đạo là sắc pháp, không là danh pháp, X.2., vì vậy Thánh Đạo chỉ có năm chi, XX.5

và phái Hetuvādins:

Ngũ quyền không có trong pháp hiệp thế, XIX.8

IX- PHÁI UTTARĀPATHAKAS

Có sự liên tục sanh khởi của các thức, XIV.3

Có pháp có ái đối với đối tượng bất khả ái, XIII.8

Tâm có cảnh quá khứ và cảnh vị lai là pháp không biết cảnh, IX.6.7

Tâm liên quan đến tất cả tâm, IX.9

Sắc pháp có thể vừa là cảnh, vừa là pháp nhận biết cảnh IX.3

Tâm chiêm bao là vô ký, XXII.6

Ngũ nghịch đại tội dù không cố ý vẫn bị đọa vào Vô gián địa ngục, XX.1

Người xúi giục tạo nghiệp vô gián cơ thể chứng ngộ đạo quả thánh XIII.3

Chúng sanh trong đọa xứ không thể có tâm thiện, XIII.2

Uẩn, Xứ, Giới đều là khổ và bất định, XXIII.5

Chánh kiến loại trừ khuynh hướng tà kiến, XII.8

Chướng ngại được đoạn tận bởi người đang bị hệ lụy với chúng, XIII.5, bị trói buộc, XIII.6

Người phạm phụ có thể có tuệ nhất định, V.4, XIX.7

Bậc hữu học có tuệ của bậc vô học, V.2

Bậc bất lai chỉ có thể chứng đạt A-la-hán quả sau bảy lần tái sanh, XII.5,6

Một người chứng đạt quả vị vẫn từng hiệp những quả thấp. IV.4,9.

Chúng sanh trong bào thai, người đang chiêm bao có khả năng chứng ngộ, Tứ đế, XXII.4.5.

Phiền não quá khứ vị lai và hiện tại có thể được đoạn tận, XIX.1

Cư sĩ có thể là bậc A-la-hán, IV.1, người mới tục sinh cũng vậy, IV.2

Những biểu hiện về thân và khẩu của bậc A-la-hán nương vào sắc tứ đại, XIV.4

Các pháp của bậc A-la-hán đều phi cảnh lậu, IV.3

A-la-hán tịch diệt giống đức Phật XXII.2

Có những bậc A-la-hán giả hiệu, XXIII.2

Trở thành một vị Phật qua Tuệ giác ngộ, IV.6

Người có tướng hảo phải là một vị Bồ tát, IV.7

Vị Bồ tát thị hiện trong những khổ cảnh XXIII.3

Đức Phật không có tâm đại bi, XVIII.3

Giáo pháp có thể được sửa đổi, XXI.1

Bồ thí chỉ trong sạch về phía người cho, không trong sạch về phía người nhận, XVII.11

Không có cố hưởng duyên, XXII.7

Chon đế, XIX.5

và một số phái thuộc Uttarāpathakas:

Bậc A-la-hán trước khi chết vẫn có tâm thiện, XXII.2

và phái Andhakas:

Atula là hình thức tái sinh thứ sáu, VIII.1

Có lục xứ trong cõi sắc giới, VIII.7

Diệt thọ tướng định là vô vi, IV.5

Tà kiến là pháp vô ký, XIV.8

Tất cả các pháp đều là cố nhiên, không thay đổi, XXI.7, nghiệp cũng vậy, XXI.8

Chỉ có một thánh đạo duy nhất, không phải bốn, XVIII.5

Chất bài tiết của Đức Phật thù thắng, XVIII.4

Bồ tát đã chứng đạo trong kiếp sống trước, IV.8

Quả vẫn từng hiệp, IV.9

Tùy miên là pháp không biết cảnh, IX.4

và phái Sabbatthivādins:

Tâm định chỉ là sự liên tục của tâm, XI.4

và phái Mahimsāsakas:

Hư không là vô vi, VI.6

và phái Hetuvadins:

Tất cả các pháp trừ khổ đế, đều là bất định, XXIII.5

X- PHÁI HETUVADINS

"Khổ đế" bị ràng buộc bởi sự thống khổ của cảm giác XVII.4, và tất cả các pháp hữu vi, trừ thánh đạo, đều là khổ XVII.5

Tuệ không có đối với người phạm phu, XX.2

Diệt thọ tướng định là chẳng những pháp siêu thế, XV.7, mà còn là nhân tái sinh vào cõi vô tướng, XV.10

Tứ lậu không thành cảnh lậu, XV.5

Một người có thể ban hạnh phúc cho một người khác, XVI.3

và phái Mahimsāsakas:

Ngũ quyền không có trong pháp hiệp thế, XIX.8

và phái Uttarāpathakas:

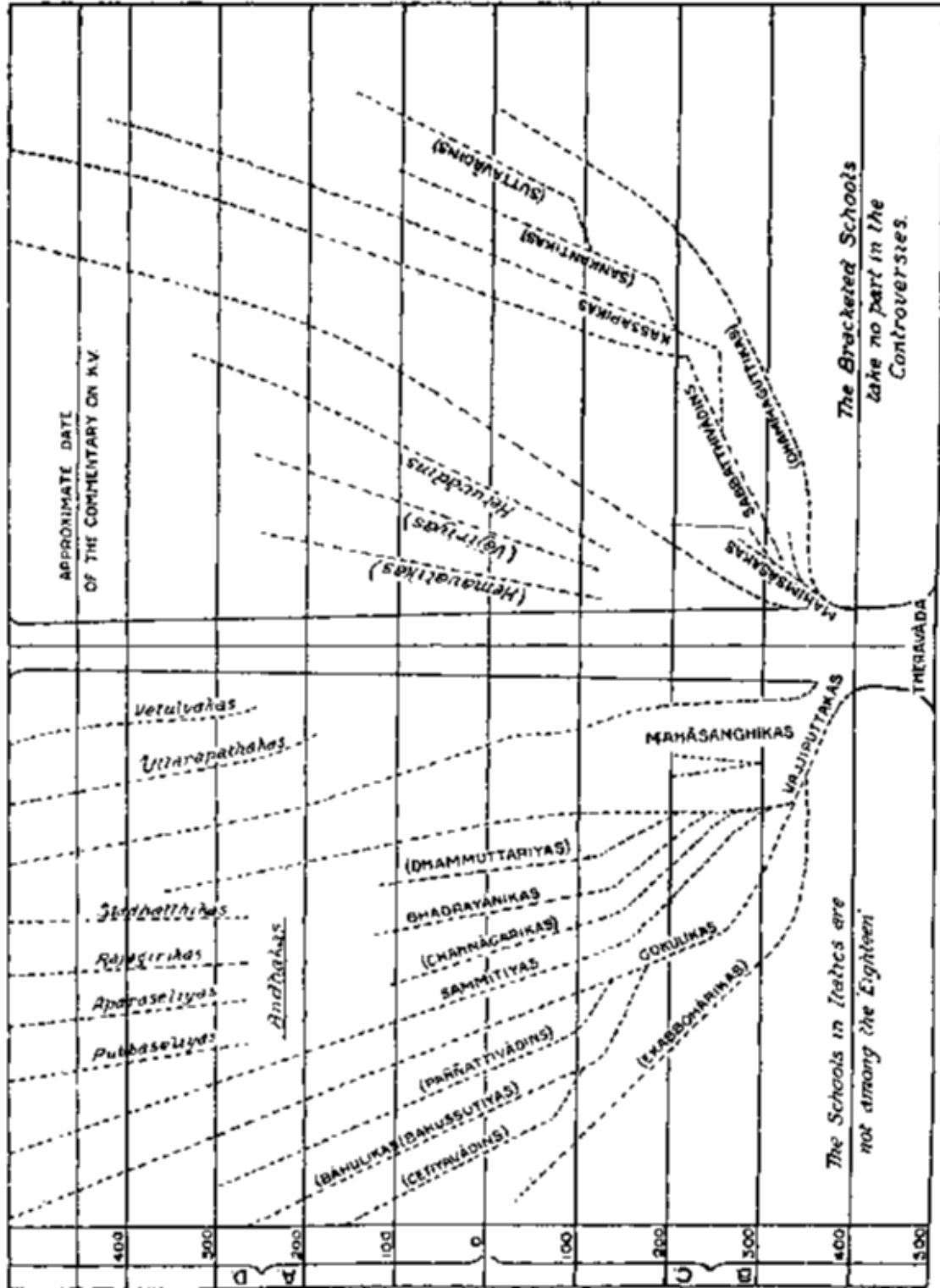
Tất cả các pháp, trừ Khổ đế, đều là bất định, XXIII.5

XI- PHÁI VETULYAKAS

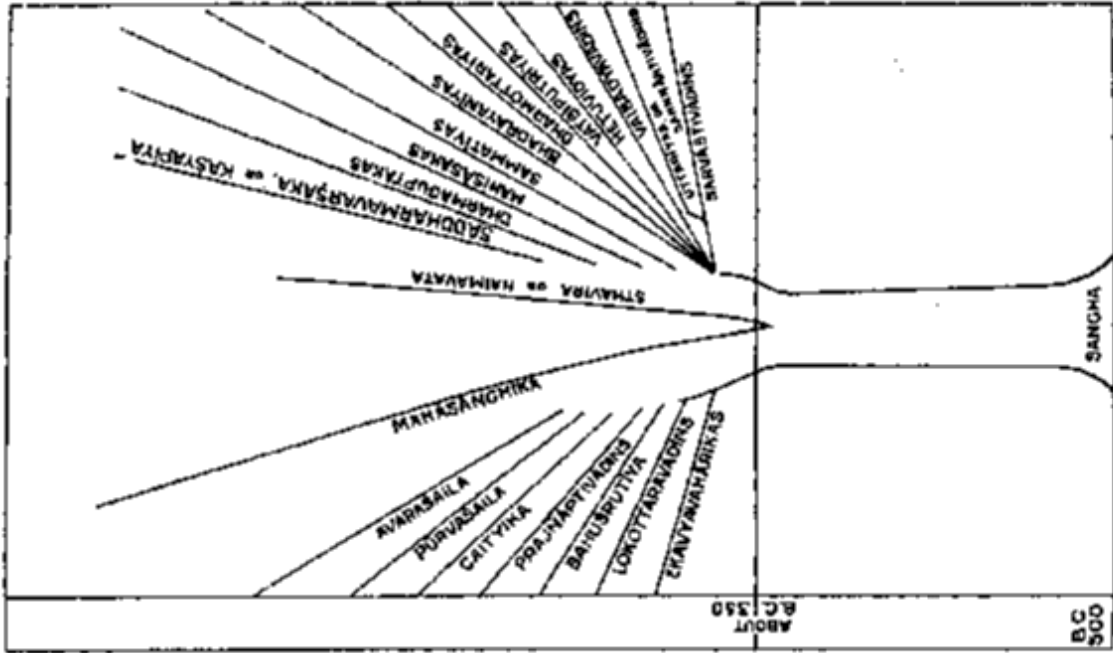
Đức Phật không bao giờ sống trong thế giới nhân loại, XVIII.1

Đức Phật không hưởng thọ vật bố thí, vì vậy sự cúng dường đến Ngài không mang lại lợi ích to lớn, XVII.10

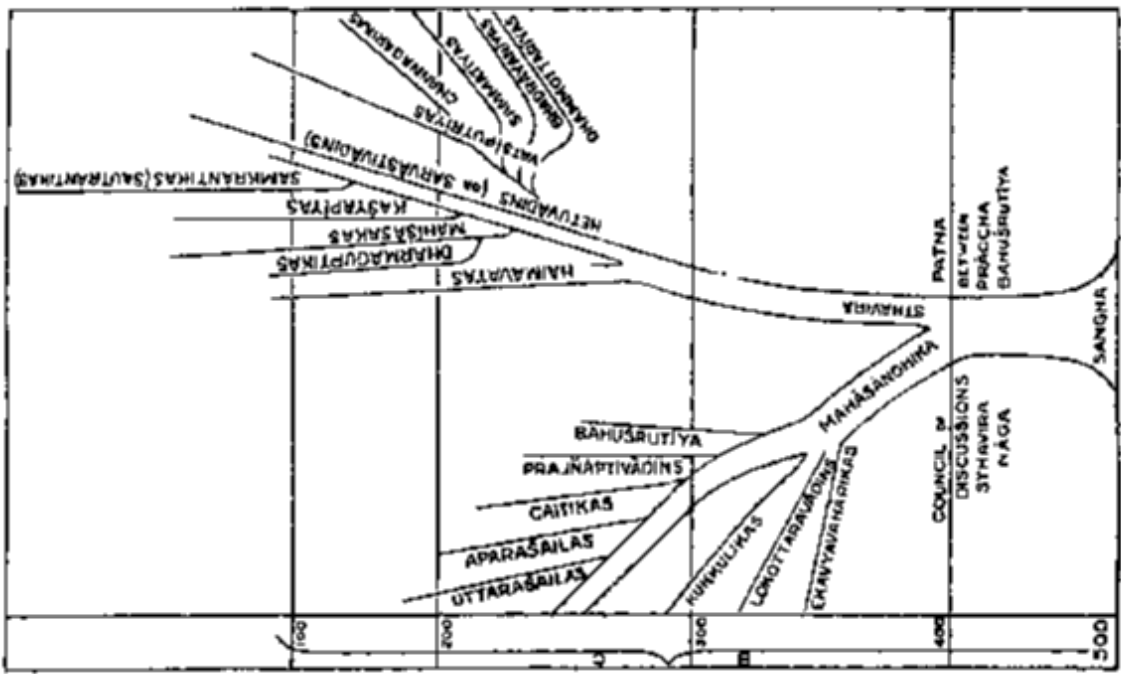
Tăng bảo không thọ nhận của bố thí, XVII.6.7.8.9



THE BRANCHES ACCORDING TO THE COMMENTARY ON THE KATHĀ-VATTU. To see p. 225.



THIS SECTION ACCORDING TO BEALTA.



THIS SECTION ACCORDING TO YASODHARA.

CHƯƠNG I

1. SỰ HIỆN HỮU CỦA MỘT THỰC NGÃ (Puggalakatha)

Điểm tranh luận: "NGÃ" được quan niệm theo một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

Lời chú giải: Quan niệm này của hai bộ phái VAJJIPUTTAKAS và SAMMMITIYAS, gọi chung là PUGGALAVĀDIN (những người tin rằng có sự hiện hữu của một "NGÃ" tuyệt đối và bất biến). Trong tạng kinh "NGÃ" được nói đến bằng chữ "HOMO" ; trong tạng Diệu Pháp, "NGÃ" được nói đến bằng chữ "PUGGĀLĀM" thay thế cho "ATTĀ" và một số từ khác chỉ cho linh hồn.

I. - TÁM LUẬN CỬ BÁC BỔ QUAN NIỆM CÓ LINH HỒN

LUẬN CỬ 1

a) Cách lập luận theo lối xác định năm phần.

(1). THERAVĀDINS - Có phải "NGÃ" được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

PUGGALAVĀDINS: - Thưa Ngài, đúng như thế.

Th: - Có phải con người, cùng thế ấy, cũng được quan niệm như một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

P: - Thưa không, không thể nói như vậy.

Th: - Xin Ngài hãy ghi nhận sự mâu thuẫn trong lập luận của Ngài.

- Nếu "NGÃ" được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, thì thưa Ngài, Ngài cũng nên nói rằng con người, cùng thế ấy, cũng được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu chứ !

- Thế thì quan niệm của Ngài đã sai lầm, nghĩa là (1) chúng ta nói "NGÃ" được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu song (2) chúng ta lại nói con người, cùng thế ấy, không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

- Nếu luận điểm sau (2) không được chấp nhận, thì cũng không nên chấp nhận luận điểm trước (1).

- Đang chấp nhận luận điểm trước (1) trong khi đó .

- Lại phủ nhận luận điểm sau (2), như vậy là Ngài đã phạm sai lầm trong phép lập luận.

b) - Cách trả lời để hỏi vặn đối phương theo phép lập luận bốn vế:

(2) P: - Có phải "NGÃ" không được quan niệm như một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

Theravadins: - Thưa Ngài, đúng như thế.

P: - Có phải điều không được quan niệm như thế, được xem như một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

Th: - Thưa không, không thể nói như vậy.

P: - Vậy xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây:

- Nếu con người không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, thì thưa Ngài, Ngài cũng nên nói rằng điều không được quan niệm như thế, phải được xem như một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

- Như vậy, quan điểm của Ngài đã sai lầm, nghĩa là: 1) chúng ta nói: "Con người không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu", mà 2) chúng ta lại không nói "điều không được quan niệm như thế, không được xem như một thực tại tuyệt đối và hằng hữu".

- Nếu luận điểm (2) không được chấp nhận, thì thưa Ngài, Ngài cũng không được chấp nhận luận điểm (1).

- Trong khi đang chấp nhận luận điểm (2), lại không chấp nhận luận điểm (1), như vậy là Ngài đã sai lầm trong phép lập luận.

c) Cách bác lại đối phương theo phép lập luận bốn vế:

(3) P: - (Tiếp tục) Tuy nhiên, nếu Ngài nghĩ rằng chúng tôi phải chấp nhận luận điểm (1) cho rằng "Con người" không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, nhưng chúng tôi cũng lại phải không được chấp nhận luận điểm (2) cho rằng "NGÃ" được quan niệm như thế, được xem như (bất cứ) một thực tại tuyệt đối và hằng hữu. Thế là Ngài, người đã đồng ý chính mệnh đề mà nó đã nằm sẵn trong một câu hỏi phủ định, chắc chắn sẽ bị bác bỏ bằng những luận cứ sau đây:

- Nếu (1) "NGÃ" không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, thì đúng ra Ngài cũng phải nói rằng (2) "NGÃ" cũng thế ấy, không được quan niệm như bất cứ một thực tại tuyệt đối và hằng hữu nào đó.

- Những gì mà Ngài thừa nhận bị sai lầm, nghĩa là luận điểm (1) được chấp nhận, nhưng luận điểm (2) lại không được chấp nhận.

- Nếu luận điểm (2) không được chấp nhận, thì ắt hẳn luận điểm (1) cũng không được chấp nhận.

- Ở đây, Ngài nói rằng luận điểm (1) phải được chấp nhận, nhưng luận điểm (2) lại không được chấp nhận; Điều này nói lên sự sai lầm trong lập luận của Ngài.

d) Cách áp dụng lối tiêu tiền đề theo lối 4 vế:

(4) P: - (Tiếp tục) Nếu đây là một luận cứ bác bỏ sai, thì Ngài hãy nhìn vào cách đặt vấn đề song song trong chính luận điểm của Ngài. Vì thế theo chúng tôi, luận điểm (1) là đúng, nhưng luận điểm (2) là sai. Ở đây chúng tôi tán thành những mệnh đề này, nên chính chúng tôi đã không quan tâm đến luận cứ bác bỏ của Ngài. Ngài bác bỏ chúng tôi, nhưng đầu sao chúng tôi không đáng bị bác bỏ. Theo lập luận của Ngài thì nếu chấp nhận luận điểm (1) thì chúng tôi cũng phải chấp nhận luận điểm (2) thì chúng tôi cũng không thể chấp nhận chân lý của luận điểm (1); và Ngài cho rằng chúng tôi chúng tôi đã bị sai lầm vì đang chấp nhận luận điểm (1), trong khi đó lại phủ nhận luận điểm (2).

e) Cách lập luận theo lối 4 vế.

(5) P: - (Tiếp tục) Không, tôi xin lập lại, luận điểm của chúng tôi sẽ không bị bác bỏ như thế được

- Nghĩa là, chính luận đề của chúng tôi buộc tôi chấp nhận luận điểm. "Được quan niệm như thế ..." trong luận điểm của Ngài.

- Lời tuyên bố của Ngài cho rằng luận điểm (1) của tôi đã trùng lặp với luận điểm bác bỏ (2) của tôi là sai.
- Vì nếu tôi bác bỏ luận điểm (2) thì tôi cũng bác bỏ luận điểm (1).
- Tôi phải chấp nhận cả hai hay bác bỏ cả hai. Những lý lẽ bác bỏ trong lập luận của Ngài là hoàn toàn sai lầm. Mặt khác, tôi vẫn giữ vững luận điểm đúng đắn của tôi trong cách lập luận cũng đúng đắn như vậy.

LUẬN CỨ 2

a) Cách lập luận tương phản 5 phần:

(6) P: - Có phải con người không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

Theravadins: - Thưa Ngài, đúng như thế ... (Tiếp tục như luận cứ (1), phản đối người hỏi và thay thế chữ "Không được quan niệm" bằng chữ "Được quan niệm").

b) Cách trả lời đề hỏi vặn lại theo pháp 4 vế:

(7) Th: - Có phải con người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

P: - Thưa Ngài, đúng như thế ... (Tiếp tục như trong cách trả lời đề hỏi vặn lại đối phương của luận cứ (1), phản đối người hỏi và thay thế chữ "được quan niệm" bằng chữ "không được quan niệm").

c) Cách bác lại đối phương theo phép lập luận 4 vế:

(8) Th: - Tuy nhiên, nếu Ngài nghĩ rằng chúng tôi phải chấp nhận luận điểm cho rằng: "NGÃ" được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, nhưng chúng tôi cũng lại phải không được chấp nhận luận điểm cho rằng. Con người được quan niệm như vậy, như bất cứ một thực tại tuyệt đối và hằng hữu nào khác ... (Tiếp tục như trong phần bác lại đối phương theo lập luận bốn vế của luận cứ (1), phản đối lại người hỏi, và thay thế chữ "được quan niệm" bằng chữ "không được quan niệm").

d) Cách áp dụng lối tiêu đề theo bốn vế:

(9) Th: - (Tiếp tục) Nếu đây là một luận cứ bác bỏ sai, thì Ngài hãy nhìn vào cách đặt vấn đề song song trong chính luận điểm của Ngài, Vì thế, theo chúng tôi thì luận điểm (a) là đúng ("NGÃ" không được quan niệm ...) và luận điểm (b) là không đúng (Điều cùng thể ấy, không được quan niệm ...). Ở đây, chúng tôi đã tán thành những mệnh đề này nên chúng tôi đã không quan tâm đến những bác bỏ của Ngài đối với luận điểm của chúng tôi.

e) Cách kết luận theo lối bốn vế:

(10) Th: - (Tiếp tục) Không, tôi xin lập lại, chúng tôi không đáng bị bác bỏ bằng những luận cứ của Ngài đã dùng để cố gắng phủ nhận luận điểm của chúng tôi ... Như thế, luận cứ để bác bỏ trong luận điểm của Ngài là hoàn toàn sai lầm.

LUẬN CỨ 3

(11) Theravadins: - Có phải con người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

P: - Thưa Ngài, đúng như thế.

Th: - Có phải con người, bất cứ ở đâu, cũng được quan niệm như thế không?

P: - Thưa không, không thể nói như vậy.

Th: - Vậy xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây:

Nếu con người được quan niệm theo nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, thì đúng ra Ngài cũng phải công nhận rằng con người, bất cứ ở đâu, cũng đều được quan niệm theo ý nghĩa đó chứ! Như vậy là Ngài đã sai lầm khi Ngài công nhận mệnh đề (A) mà lại phủ nhận mệnh đề (C). Nếu (C) sai thì (A) cũng sai.

LUẬN CỨ 4

(12) Th: - Có phải con người được quan niệm theo nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

P: - Thưa Ngài, đúng như thế.

Th: - Có phải con người luôn luôn được quan niệm theo nghĩa như vậy không.

P: - Thưa không, không thể nói như vậy ... (Tiếp tục như trên, thay thế chữ "Bất cứ ở đâu" bằng chữ "luôn luôn").

LUẬN CỨ 5

(13) Th: - Có phải con người ... mỗi thành phần (trong Danh sắc) được quan niệm như ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không? (Tiếp tục như trên, thay thế chữ "luôn luôn" bằng chữ "mỗi thành phần").

LUẬN CỨ 6

(14) P: - Có phải con người không được quan niệm (đảo đề của luận cứ 3) ... bất cứ ở đâu theo ý nghĩa như vậy không (thay thế chữ "được quan niệm" bằng chữ "không được quan niệm").

LUẬN CỨ 7

(15) P: - Có phải Con người không được quan niệm (đảo đề của luận cứ 4) ... luôn luôn theo ý nghĩa như vậy không?

LUẬN CỨ 8

(16) P: - Có phải Con người không được quan niệm ... trong mỗi thành phần theo ý nghĩa như vậy không?

II. - SỰ KHẢO SÁT BẰNG CÁCH SO SÁNH

So sánh NGÃ với các thực tại khác:

(17) Th: - Có phải con người được quan niệm theo nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, và Sắc (rūpaṃ) cũng được quan niệm như thế không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải Sắc là một thực tại và Con người là một thực tại khác không?

P: - Không, không thể nói như vậy.

Th: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây: Nếu Người và Sắc đều được quan niệm theo nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, như thế thì Ngài nên thừa nhận Người và Sắc là hai thực tại khác nhau. Ngài đã sai lầm trong khi chấp nhận luận điểm trước mà lại phủ nhận luận điểm sau. Nếu luận điểm sau không được chấp nhận, thì luận điểm trước cũng không được chấp nhận. Nói rằng Người và Sắc, cả hai đều được quan niệm là những thực tại tuyệt đối và hằng hữu, nhưng cả hai không là những thực tại được phân biệt như vậy thì thật là sai lầm.

(18 - 73) Cách lập luận tương tự được áp dụng khi liên hệ đến 55 thực tại tuyệt đối và hằng hữu khác như:

Thọ. Tuồng Hành Thức	Các Uẩn (Khandha) khác
Nhãn xứ Nhĩ xứ Tỷ xứ Thiệt xứ Thân xứ Sắc xứ Thỉnh xứ Hương xứ Vị xứ Xúc xứ Ý xứ Pháp xứ	12 Xứ (Āyatana)
Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân giới Sắc, Thỉnh, Hương, Vị, Xúc giới Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân thức giới Ý giới Ý thức giới Pháp giới	18 giới (Dhatu)
Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân quyền Nữ quyền, Nam quyền, Sắc mạng quyền Lạc, Khô, Hỉ, Ưu, Xả quyền Tín, Tấn, Niệm, Định, Tuệ quyền Vị tri quyền, Dĩ tri quyền, Cự tri quyền	22 quyền (Indriya) (1)

(74) P: - Có phải con người không được quan niệm nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

Th: - Vâng.

P: - Có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Này chư Tỳ kheo, có người hành động để hướng đến lợi mình ..."? và có phải Sắc được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

Th: - Vâng.

P: - Có phải Sắc là một thực tại còn Con người là một thực tại khác không?

Th: - Không, không thể nói như vậy.

P: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây: Nếu Đức Thế tôn có nói "Có người hành động để hướng đến lợi mình" và nếu Sắc được quan niệm là một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, thì thưa Ngài, như thế Ngài phải chấp nhận Sắc và Người là hai thực thể khác nhau. Ngài sai lầm khi chấp nhận chân lý của luận điểm trước mà lại phủ nhận chân lý của luận điểm sau. Nếu Sắc và Người không là hai thực tại khác nhau thì Ngài không thể nói rằng Đức Thế tôn xác định câu nói trên có liên quan đến "NGÃ". Như vậy là Ngài đã sai lầm trong phép lập luận.

(75 - 129) Lập luận được lập lại liên tiếp bằng sự thay thế mỗi thực tại tuyệt đối và hằng hữu được kể trong phần (18 - 73) cho " SẮC ".

So sánh với những thực tại khác bằng phương pháp tương tự:

(130) Th: - Sắc (mà Ngài đã thừa nhận) được quan niệm như một thực tại tuyệt đối và hằng hữu. Thọ cũng được quan niệm như thế, vậy có phải Sắc là một thực tại và Thọ là một thực tại khác không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải Người cũng được quan niệm như một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, giống như sắc cũng được quan niệm như vậy không?

P: - Vâng.

Th: - Thế thì có phải Sắc là một thực tại, còn Người là một thực tại khác không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau: Nếu cả hai Sắc và Thọ đều được quan niệm là một thực tại tuyệt đối và hằng hữu và Sắc và Thọ là hai thực tại khác nhau, thì nói một cách minh bạch, nếu Người và Sắc, cả hai đều được quan niệm là một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, thì thưa Ngài, có thể xem là hai thực tại khác nhau này tương đương với nhau. Trong quan điểm của Ngài có sự thừa nhận cặp "Sắc - Thọ" đầu, nhưng không thừa nhận cặp "Người - Sắc" sau, như vậy là rất sai lầm. Nếu Ngài không thừa nhận cặp sau, thì Ngài cũng không được thừa nhận cặp trước. Và Ngài đã sai lầm trong phép lập luận.

(131 - 133) Lý luận tương tự với 3 Uẩn còn lại, thay thế cho Thọ (Sắc - Tưởng, Sắc - Hành, Sắc - Thức).

(134) Hoán chuyển từng đôi một trong năm uẩn và lập luận như trong phần (130).

Sắc và Thọ
Người và Sắc

Thọ và Tướng
Người và Thọ

Thọ và Hành
Người và Thọ

Thọ và Thức
Người và Thọ

Tướng, Hành, Thức lần lượt được thay thế cho Thọ.

(135) Mỗi cặp kế tiếp trong 12 xứ - 18 giới và 22 quyền cũng lý luận như 5 Uẩn.

Nhãn xứ và Nhĩ xứ
Người và Nhãn Xứ

v.v... là cặp đầu tiên trong sự phân tích về Xứ và cặp cuối cùng trong sự phân tích về Quyền là:

Dĩ tri quyền và Dĩ tri quyền
Người và Cụ tri quyền

(136) P: - Sắc (mà Ngài đã thừa nhận) được quan niệm như một thực tại tuyệt đối và hằng hữu. Có phải Sắc là một thực tại, còn Thọ là một thực tại khác không?

Th: - Vâng.

P: - Có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Có người hành động để hưởng tới lợi mình"? Có phải Sắc được quan niệm là một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

Th: - Vâng.

P: - Vậy có phải Sắc là một thực tại còn Người là một thực tại khác không?

Th: - Không, không thể nói như thế.

P: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau: Nếu Sắc và thọ được quan niệm theo ý nghĩa là một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, mà Sắc và Thọ là hai thực tại khác nhau, thì tại sao "Ngã" - Một từ Đức Thế - Tôn thường dùng - và Sắc không là hai thực tại khác nhau? Ngài đã sai lầm trong phép lập luận. Ngài chấp nhận chân lý của đôi thực tại đầu tiên, nhưng lại không thừa nhận chân lý của đôi thực tại thứ hai đã được phân tích. Nếu Ngài từ khước chân lý của đôi thứ hai, thì Ngài cũng không nên chấp nhận chân lý của đôi thứ nhất đã được phân tích .

(Luân điểm này được lý luận hoàn chỉnh như trong phần (3 - 16).

(137) Công thức lập luận (Cakha) đối với tất cả những thực tại khác. Như Uẩn Xứ... - Được giải quyết trong đoạn này như đã được giải quyết trong phần (131 - 135).

Sự so sánh theo phương pháp lập luận 4 vế:

(138) Th: - Có phải "Người" được quan niệm là 1 thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

P: - Vâng.

Th: - (i) Vậy có phải Sắc là người không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây: Nếu luận điểm đầu được chấp nhận là chân lý thì Ngài cũng phải chấp nhận luận điểm sau. Nếu Ngài không chấp nhận Sắc là Người, thì Ngài cũng không nên thừa nhận, Người được quan niệm là một thực tại tuyệt đối và hằng hữu. Vì vậy Ngài đã sai lầm trong phép lập luận.

(139) Th: -Ngài đã chấp nhận luận điểm trước. (ii) Bây giờ, có phải Người (được quan niệm như thế) ở trong Sắc không? (iii) Hay Người ở ngoài Sắc? (iv) Hay Sắc ở trong Người?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây: Nếu thực sự "NGÃ" được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, thì thưa Ngài, Ngài phải chấp nhận một trong ba luận điểm trên. Ngài sẽ sai lầm, nếu không thể chấp nhận một trong ba luận điểm này (như ở đâu và Người được quan niệm như thế nào), thì thưa Ngài, Ngài không nên đồng ý quan điểm đầu tiên là Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

(140 - 141) Công thức lập luận được tiếp tục áp dụng cho tất cả "Thực tại tuyệt đối và hằng hữu" trong sự liên hệ tới với "NGÃ" ... Thọ có phải là Người không? ... Có phải Nhãn xứ là Người không?

(142) P: - Có phải Người không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

Th: - Vâng, không được quan niệm như thế.

P: - (i) Vậy có phải Sắc là Người không?

Th: - Không, không thể nói như thế.

P: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây: Nếu Người không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu như Ngài đã tuyên bố, thì Ngài nên chấp nhận rằng Sắc và Người là hai thực tại giống nhau. Nếu Ngài không chấp nhận luận điểm sau thì cũng không nên chấp nhận luận điểm trước...

(143) P: - Có phải Người không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

Th: - Vâng, không thể quan niệm như thế.

P: - (ii) Có phải Người ở trong Sắc không? (iii) hay Người ở ngoài Sắc? (iv) hay Sắc ở trong Người?

Th: - Không, không thể nói như thế.

P: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây: Nếu Người không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, thì thưa Ngài, Ngài nên chấp nhận đó được quan niệm (trong sự phối hợp với Sắc) như Ngài đã đề cập đến trong những luận điểm khác. Nếu một trong những luận điểm này không thể được chấp nhận thì cũng không nên chấp nhận luận điểm đầu tiên.

(Phần này và phần trước được hoàn chỉnh như trong phần (3 - 16)).

(144 - 145) Công thức lập luận được áp dụng tiếp tục như đã được trình bày trong (140 - 141).

Những đặc trưng được kết hợp

(146) Th: - Có phải "Người" được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải Người là liên quan? Là tuyệt đối? Là hữu duyên hay vô duyên? Là bất diệt? hay thuộc về thế gian? hữu tướng hay vô tướng?

P: - Không, những điều này không thể được xác nhận như vậy ... (Tiếp tục như phần (1): " Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau ... ").

(147) P: - Có phải "Người" không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

Th: - Vâng, đúng như vậy.

P: - Có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Có Người hành động để hướng đến lợi mình ..."?

Th: - Vâng, đúng như vậy.

P: - Thế thì Người là liên quan? Là tuyệt đối? Là hữu duyên hay vô duyên? Là bất diệt? thuộc về thế gian? Hữu tướng hay vô tướng?

Th: - Không, những điều này không thể xác định như vậy được.

P: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây ... hoàn chỉnh như trong phần (2) và (3 - 16).

Xác định rõ ràng ý nghĩa của những khái niệm

(148) Th: - "Người" được quan niệm, và ngược lại, có phải chính phần được quan niệm ấy, mới gọi là Người chăng?

P: - Người được quan niệm, Ngược lại, chính phần được quan niệm ấy, có khi gọi là "NGÃ", có khi không được gọi là "NGÃ"...

Th: - Có phải Ngài cũng muốn xác định thêm rằng: Có khi Người không được quan niệm và có khi Người không được quan niệm?

Th: - Không, không thể nói như thế được ... (tiếp tục như trước).

(149) Th: -Có phải "NGÃ" là một thực tại hay phi thực tại?

P: - Ngã là một thực tại, ngược lại, thực tại có nghĩa là có phần là Người, có phần không gọi là Người.

Th: - Có phải Ngài cũng muốn xác định thêm rằng: "Người trong nghĩa một phần là thực tại, một phần không là thực tại".

P: - Không, không thể nói như thế.

(150) Th: - Người có hiện hữu hay phi hiện hữu?

P: - Người thì hiện hữu, Ngược lại, trong sự hiện hữu, có khi là Người, có khi không là Người.

Th: - Có phải trong vấn đề Người, có khi thì hiện hữu, có khi thì không hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

(151) - Câu chất vấn được lập lại với những khái niệm trên.

(152) Th: - Có phải Người là một thực tại, hay là phi thực tại? (tiếp tục trả lời như phân trước).

(153) Th: - Có phải Người hiện hữu, và ngược lại, có phải sự hiện hữu không phải là tất cả Người sao?

P: - Vâng.

Th: - Có thể nào Ngài thay thế chữ " không hiện hữu" cho chữ "hiện hữu" không?

P: - Không, không thể được.

Khảo sát theo danh chế định (paññati)

(154) Th: -Có phải được gọi là "NGÃ" do người đó có Sắc, và ở trong cõi sắc giới không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải được gọi là "NGÃ" do người đó có Dục và ở trong cõi Dục giới không?

P: - Không, không thể nói như thế được.

(154a) Th: - Có phải được gọi là " Các Ngã " do họ có sắc và ở trong cõi sắc giới không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải được gọi là " Các Ngã " do họ có Dục và ở trong cõi Dục giới không?

P: - Không, không thể nói như thế được.

(154b) Th: - Có phải được gọi là "NGÃ" do người đó không có sắc và ở trong cõi vô Sắc giới không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải được gọi là "NGÃ" do Người đó có Dục và ở trong cõi Dục giới không?

P: - Không, không thể nói như thế được.

(154c) Th: - Có phải được gọi là "Các Ngã" do họ không có sắc và ở trong cõi vô Sắc giới không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải được gọi là "Các Ngã" do họ có Dục và ở trong cõi Dục giới không?

P: - Không, không thể nói như thế được.

(155) Th: - Theo như Ngài, được gọi là "NGÃ" do Người đó có Sắc và ở trong cõi Sắc giới, được gọi là "NGÃ" do người đó không có Sắc và ở trong cõi vô Sắc. Vậy có phải có người tử ở cõi sắc giới rồi tái sanh trong cõi vô Sắc không?

P: - Vâng .

Th: - Có phải được gọi là "NGÃ" vì do có chúng sanh ở cõi vô Sắc sanh lên không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Câu chất vấn được lập lại, thay chữ "chúng sanh" (Satto) cho chữ "NGÃ".

(156) Th: - Áp dụng hai khái niệm "Thân Thê" (Kāyo) và "Mình" (Kāyam); có phải không có sự phân biệt về ý nghĩa về sự biểu thị và về căn nguyên không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải khái niệm "Tự Ngã" (Puggalo) hay "Linh hồn" (jivo) được áp dụng mà không có sự phân biệt, cùng một ý nghĩa, giống nhau về sự biểu thị và căn nguyên không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải "Thân Thê" khác với "Tự Ngã" không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải "Linh hồn" là một thực tại, còn "Thân Thê" là một thực tại khác không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây: Nếu có sự định đặt phù hợp giữa "Thân Thê" và "Mình", giữa "Tự Ngã" và "Linh hồn", và "Thân Thê" khác với "Tự Ngã", thưa Ngài, Ngài cũng nên chấp nhận "Linh hồn" là khác với "Mình".

Ngài sai lầm khi chấp nhận (1) sự giống nhau giữa "Thân Thê" và "Mình" (2) Sự giống nhau giữa "Tự Ngã" và "Linh hồn" (3) sự khác nhau giữa "Thân Thê" và "Tự Ngã" trong khi (4) phủ nhận sự khác nhau giữa "Mình" và "Linh hồn".

Nếu Ngài có sự phủ nhận trong luận điểm (4) thì không được chấp nhận các luận điểm (1,2,3).

Ngài không thể chấp nhận các luận điểm (1,2,3) trong khi lại phủ nhận luận điểm (4).

(157) P: - Có phải những khái niệm "Thân Thể" và "Mình" được áp dụng cho thân xác mà không có sự phân biệt về ý nghĩa, giống nhau về sự biểu thị và căn nguyên không?

Th: - Vâng.

P: - Có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Có người hành động để hưởng đến lợi mình ..." không?

Th: - Vâng.

P: - Vậy có phải "Thân Thể" là một thực tại và "Tự Ngã" là một thực tại khác không?

Th: - Không, không thể nói như thế.

P: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau: Nếu có sự giống nhau và phù hợp giữa "Thân Thể" và "Mình", và Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng: "Có người hành động để hưởng tới mình ...", thì thưa Ngài, chính như thế, Ngài cũng nên chấp nhận "Thân Thể" là một thực tại và "Tự Ngã" là một thực tại khác. Ngài đã sai lầm khi chấp nhận hai luận điểm đầu và lại từ chối luận điểm (3). Nếu Ngài không thể chấp nhận luận điểm (3) thì không nên chấp nhận hai luận điểm đầu (đầy đủ như bài (3 - 16)).

Khảo sát được tiếp tục trên khía cạnh tái sinh .

(158) Th: - Có phải người hay linh hồn chuyển sinh từ thế giới này đến thế giới khác và từ thế giới khác đến thế giới này không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải chính linh hồn đó chuyển sinh từ thế giới này đến thế giới khác, và từ thế giới khác đến thế giới này không?

P: - Không, không thể nói như vậy ... (tiếp tục như trên).

Th: - Vậy thì có phải có một linh hồn khác chuyển sinh không?

P: - Không, không thể nói như vậy ... (tiếp tục như trên).

Th: - Nếu thế, có phải không có linh hồn đó và linh hồn khác chuyển sinh?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Vậy có phải chính linh hồn đó hay linh hồn khác, hay không phải linh hồn đó, không phải linh hồn khác chuyển sinh?

P: - Không, không thể nói như thế.

(159) P: - Có sai lầm chăng khi nói rằng "Linh hồn chuyển sinh từ thế giới này đến thế giới khác và từ thế giới khác đến thế giới này"?

Th: - Vâng, nói như thế là sai lầm.

P: - Có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Khi một người sanh và từ 7 lần, (1) sau đó chấm dứt khổ đau vì đã đoạn tận các sợi dây trói buộc".

Có phải có bài kinh như vậy không?

Th: - Vâng.

P: - Nếu thế thì chắc chắn có linh hồn chuyển sinh từ thế giới này đến thế giới khác và từ thế giới khác đến thế giới này. Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Vô thí, này Chư Tỳ kheo, là sự luân hồi này. Điểm bắt đầu không thể nêu rõ đối với chúng sanh bị vô minh che đậy, bị khát ái trói buộc phải lưu chuyển, luân hồi" (2). Có phải có bài kinh như vậy không?

Th: - Vâng.

P: - Như vậy, chắc chắn có linh hồn chuyển sinh đã được đề cập.

(160) Th: - Có phải linh hồn chuyển sinh từ thế giới này đến thế giới khác và từ thế giới khác đến thế giới này không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải chính linh hồn đó chuyển sinh không?

P: - Không, không thể nói như thế ... (tiếp tục như trên)

Th: - Tôi xin lặp lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Có phải có linh hồn sau khi là nhân loại trở thành Chư thiên không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải chính người đó trở thành Chư thiên không?

P: - Không, không thể nói như thế ... (tiếp tục như trên)

Th: - (Tôi xin lặp lại câu hỏi). Có phải chính người đó trở thành Chư thiên không?

P: - Vâng.

Th: - Vậy là Ngài đã sai lầm khi cho rằng có người trở thành Chư thiên hay có Chư thiên trở thành người, lại nữa, từ người trở thành Chư thiên khác với từ người trở thành nhân loại, và chính linh hồn đó được chuyển sinh.

Chắc chắn nếu chính linh hồn đó, mà không phải một linh hồn khác, chuyển sinh khi họ tử biệt và đến thế giới khác, thì sẽ không có sự chết, không có sự sát sanh hay sao? Có nghiệp, có quả, có quả của các hành động. Nhưng khi nghiệp thiện và bất thiện được thành tựu quả mà Ngài lại cho rằng chính người đó chuyển sinh. Như vậy là sai lầm.

(161) Th: - Có phải chính tỳ linh hồn đó chuyển sinh từ thế giới này đến thế giới khác hay từ thế giới khác đến thế giới này không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải có người là nhân loại, rồi trở thành dạ xoa (yakkha), nga qui (peta), địa ngục, bàng sanh như lạc đà, bò, la, heo, trâu không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải chính người đó trở thành dạ xoa ... trâu?

P: - Không, không thể nói như thế ... (tiếp tục như trên).

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi: Có phải chính người đó trở thành trâu không?

P: - Vâng.

Th: - Nhưng tất cả những chúng sanh này là nhân loại rồi trở thành trâu, hay là trâu rồi trở thành nhân loại, lại nữa khi thành nhân loại thì hoàn toàn khác hẳn với trâu, tuy nhiên Ngài đã sai lầm khi cho rằng chính linh hồn đó chuyển sinh.

Chắc chắn rằng nếu chính linh hồn đó khi tử biệt ở thế giới này và tái sanh đến thế giới khác thì tất nhiên không có sự chết, không có sự sát sanh. Có nghiệp, có quả của các hành động, nhưng khi nghiệp thiện và bất thiện thành tựu quả, mà Ngài lại cho rằng chính linh hồn đó chuyển sinh thì thật là sai lầm.

(162) Th: - Ngài nói rằng có linh hồn chuyển sinh ... Vậy có phải có người là Vua rồi trở thành Bà-la-môn không?

P: - Vâng.

Th: - Vua cũng chính người đó Bà-la-môn cũng chính người đó chăng?

P: - Không, không thể nói như thế ... (tiếp tục như trên)

Có phải có người là Vua rồi trở thành trung lưu, rồi trở thành hạ lưu không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải một người là vua lúc họ vừa mới sanh ra không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(Thay chữ Vua bằng chữ Bà-la-môn ... và tiếp tục như trên).

(163) Th: - Ngài đã nói rằng chính linh hồn đó chuyển sinh, như vậy có phải người cụt tay hay cụt chân, hay cụt cả tay chân, người bị tai teo, mũi hình, người bị cụt ngón tay cái và ngón chân cái, người bị khất nhượng, cũng trở lại tình trạng như kiếp trước không? Hay là người mà ngón tay quắm lại hay xòe ra như cánh dơi cũng giống như kiếp trước? hay là người bị bệnh suyễn, bệnh lác, bệnh cùi, bệnh lao, bệnh phong (kinh phong), thì kiếp trước cũng bị như vậy? Hay kiếp này thành lừa, la, heo, trâu thì cũng giống như kiếp trước?

P: - Không, không thể nói như thế.

(164) P: - Có sai lầm không khi nói rằng "Chính linh hồn đó chuyển sinh từ thế giới này đến thế giới khác hay từ thế giới khác đến thế giới này"?

Th: - Vâng, như vậy là rất sai lầm.

P: - Nhưng khi một người đã chứng đạo Dự lưu, tử biệt ở cõi nhân loại và tái sinh ở cõi Chư thiên, thì có phải người ấy không còn là bậc Dự lưu hay sao?

Th: - Vâng, vẫn là bậc Dự lưu.

P: - Nếu Người đó tái sinh trong cõi Chư thiên vẫn là bậc Dự lưu trong thế giới này, thì thưa Ngài, chắc chắn là hữu lý khi nói rằng " Chính linh hồn đó chuyển sinh từ thế giới này sang thế giới khác ... "

Th: - Căn cứ vào giả thuyết mà Ngài cho rằng một người chứng đạt Dự lưu khi tử biệt ở cõi nhân loại rồi tái sinh vào cõi Chư thiên, có phải chính linh hồn đó chuyển sinh từ thế giới này đến thế giới khác từ thế giới khác đến thế giới này trong cùng một phương cách không?

P: - Vâng, đúng như vậy.

Th: - Một người Dự lưu như vậy khi sinh vào thế giới Chư thiên thì có phải cũng là người không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(165) Th: - Có phải chính linh hồn đó chuyển sinh từ thế giới này đến thế giới khác hay từ thế giới khác đến thế giới này không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải người chuyển sinh thì không khác nhau là vẫn còn hiện hữu không?

P: - Vâng.

Th: - Nếu một người cụt tay, cụt chân ... nếu một người bị bệnh ... nếu một người là loài cầm thú, thì có phải họ vẫn giống như ở kiếp trước không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(166) Th: - Có phải chính linh hồn đó chuyển sinh không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải linh hồn đó chuyển sinh với hình sắc của chính họ không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - (Hãy suy nghĩ lại) Có phải chính linh hồn đó chuyển sinh với hình sắc đó không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải linh hồn và thân xác giống nhau?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Có phải người ấy chuyển sinh với Thọ, với Tường, với Hành, với Thức không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - (Hãy suy nghĩ lại) Có phải người ấy chuyển sinh với Thức không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải linh hồn và thân xác giống nhau không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(167) Th: - Như Ngài nói, nếu chính linh hồn chuyển sinh ... Có phải linh hồn ấy chuyển sinh mà không phải với Sắc, không phải với Thọ, Tường, Hành và Thức không? (Bởi vì nếu không có 5 Uẩn thì không có con người).

P: - Không, không thể nói như thế ...

Th: - (Hãy suy nghĩ lại) ... Không phải với Sắc ... không phải với Thức?

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải linh hồn là một thực tại còn thân xác là một thực tại khác không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(168) Th: - Theo như Ngài, chính linh hồn chuyển sinh Có phải Sắc cũng chuyển sinh?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Hãy suy nghĩ lại.

P: - Vâng.

Th: - Nhưng có phải cũng chính linh hồn đó cũng giống như thân xác đó.

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Có phải Thọ, Tường, Hành hoặc Thức cũng chuyển sinh.

P: - Không, không thể nói như thế ...

Th: - Hãy suy nghĩ lại ... Có phải Thức chuyển sinh không?

P: - Vâng.

Th: - Nhưng có phải chính linh hồn cũng là thân xác không?

P: - Không, không thể nói như thế ...

(169) Th: - Như vậy, theo như Ngài, chính linh hồn chuyển sinh ... mà không có ngũ uẩn được kể trên chuyển sinh?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Hãy suy nghĩ lại.

P: - Vâng, chúng chuyển sinh.

Th: - Thế thì có phải linh hồn là một thực tại còn thân xác là một thực tại khác không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(170) Th: - Nếu Ngã bị tiêu hoại khi các uẩn tiêu diệt, rã tan. Đó là một đoạn kết mà Đức Phật thường tuyên bố. Còn nếu Ngã không bị tiêu hoại khi các uẩn đang tiêu diệt, rã tan thì Ngã là trường cửu (Thường Kiến).

III. - NHỮNG SỰ CHUYỂN HÓA:

Tiếp tục khảo sát về khía cạnh chuyển hóa chế định.

(Người dịch: Chương này phần lớn nói về Thế Mật luận, cho nên từ đây chữ "Linh hồn" có nghĩa là Người, mặc dù chữ Cá Nhân, Người, Tự Ngã được dùng với ý nghĩa tương đương trong các khảo sát về tâm lý).

(171) Th: - Có phải nương vào Sắc mới chế định ra người không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải Sắc là vô thường, hữu vi, do duyên sinh? Có phải chúng phải bị tiêu diệt, tan rã, thay đổi, trở thành vô tri giác?

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải Người cũng có tất cả các đặc tính như thế?

P: - Không, không thể nói như thế.

(172) Th: - Hay có phải do nương vào Thọ, Tưởng, Hành, Thức mới chế định ra người.

P: - Vâng. (Mỗi uẩn được lập luận tiếp tục như trên).

Th: - Có phải một danh uẩn nào cũng là vô thường, hữu vi, do duyên sinh không?

Có phải chúng phải bị tiêu hoại, tan rã, thay đổi, trở thành vô tri giác không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải Người cũng có tất cả những đặc tính như vậy?

P: - Không, không thể nói như thế.

(173) Th: - Ngài nói rằng "Do nương sắc mới chế định ra người. Vậy có phải nương sắc xanh (nila) mới chế định ra người xanh" không?

P: - Không, không thể nói như thế ...

Th: - Hay có phải nương sắc vàng, đỏ, trắng, có thể thấy được hay không thể thấy được, đề kháng hay không đề kháng mới chế định ra người vàng ... người không đề kháng?

P: - Không, không thể nói như thế ...

(174) Th: - Có phải do nương Thọ mới chế định ra người?

P: - Vâng.

Th: - Có phải do nương thọ thiện mới chế định ra người thiện?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - vậy có phải thọ thiện có quả, quả khả hỷ, khả ái, khả lạc đem đến sự hạnh phúc, sự an lạc không?

P: - Không

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Nhưng có phải người thiện cũng có dị thực quả như thế không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(175) Th: - Nếu do nương Thọ mới chế định ra Người, có phải do nương thọ bất thiện mới chế định ra người bất thiện không?

P: - Vâng, đúng như vậy.

Th: - Có phải thọ bất thiện có quả và quả bất khả hỷ, bất khả ái, bất khả lạc, đem đến sự đau khổ không?

P: - Vâng.

Th: - Nhưng có phải người bất thiện cũng có những dị thực quả bất thiện như thế không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(176) Th: - Nếu do nương Thọ mới chế định ra Người thì có phải do nương Thọ vô ký mới chế định ra Người vô ký không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại, có phải do nương Thọ vô ký mới chế định ra Người vô ký không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải Thọ vô ký là vô thường, hữu vi, do duyên sinh không? Có phải Thọ này bị tiêu hoại, rã tan và thay đổi không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải người vô ký cũng có tất cả những đặc tính này?

P: - Không, không thể nói như thế.

(177) Th: - Có phải do nương một trong ba uẩn khác - Tướng, Hành, Thức mới chế định ra người không?

P: - Vâng.

Th: - (Khảo sát về Thức uẩn) Có phải do nương Thức thiện mới chế định ra Người thiện không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Có phải thức thiện có quả, quả khả ái, khả hỷ, khả lạc đem đến sự hạnh phúc và an lạc không?

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải Người thiện cũng có quả như thế?

P: - Không, không thể nói như thế.

(178) Th: - Ngài nói rằng, do nương Thức mới chế định ra Người. Vậy có phải do nương Thức bất thiện mới chế định ra người bất thiện không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - (Tôi xin lập lại câu hỏi) có phải do nương Thức bất thiện mà chế định ra Người bất thiện không?

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải Thức bất thiện do quả và quả ấy bất khả ái, bất khả hỷ, bất khả lạc, đem đến sự đau khổ không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải Người bất thiện cũng có quả như thế.

P: - Không, không thể nói như thế.

(179) (Khảo sát về Thức vô ký cũng lý luận giống như trên)

(180) Th: - Có nên nói rằng người hữu nhân (1) . (Có thể thấy được), do nương nhân không?

P: - Vâng.

Th: - Có nên nói rằng khi nhân diệt thì Người hữu nhân cũng diệt không?

P: - Không, không thể nói như thế ...

(Từng đôi một được áp dụng đối với bốn xứ và ý xứ).

(181) Th: - Có nên nói rằng Người tà kiến do nương Tà kiến không?

P: - Vâng.

Th: - Có nên nói rằng khi Tà kiến diệt thì Người tà kiến cũng bị diệt không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Lại nữa, có nên nói rằng một phần nào của Bát Tà đạo diệt thì Người nương vào phần ấy cũng bị diệt không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(182) Th: - Tương tự, có phải do nương Chánh kiến, Chánh tư duy... Chánh định mà chế định thành Người chánh kiến... chánh định không?

P: - Vâng, đúng như vậy.

Th: - Lại nữa, có phải khi một chi đạo nào trong Bát chánh đạo diệt thì Người nương chi đạo ấy cũng bị diệt?

P: - Không, không thể nói như thế.

(183) Th: - Có phải do nương Sắc và Thọ mới chế định ra Người không?

P: - Vâng.

Th: - Như vậy, có phải do nương 2 uẩn ấy mới chế định ra Người nhị không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Hay có phải chế định thành Người nhị do nương sắc và một uẩn nào trong ba uẩn còn lại (Sắc - Tưởng, Sắc - Hành, Sắc - Thức) Hoặc chế định thành người ngũ do nương vào Ngũ uẩn phải không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(184) Th: - Có phải do nương Nhãn xứ, Nhĩ xứ mới chế định ra Người không?

P: - Vâng.

Th: - Như vậy có phải do nương hai xứ ấy mới chế định ra Người nhị không?

P: - (Tiếp tục như (183) với mười hai xứ).

(185) Th: - Có phải do nương nhãn giới, Nhĩ giới mới chế định ra Người không?

P: - Vâng.

Th: - Như vậy có phải do nương 2 giới ấy mới chế định ra Người nhị không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Có phải do nương vào nhân giới hay bất cứ một giới nào khác trong 18 giới chế định ra Người phải không?

P: - Vâng.

Th: - Có thể nào gọi là Người 18 do nương 18 giới không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(186) Th: - Có phải do nương Nhân quyền và Nhĩ quyền mới chế định ra Người không?

P: - Vâng.

Th: - Như vậy có phải do nương vào hai quyền ấy mới chế định ra Người nhị không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Có phải do nương vào Nhân quyền hay bất cứ một quyền nào khác trong 22 quyền mà chế định ra Người không?

P: - Vâng.

Th: - Có thể nào gọi là người 22 do nương vào 22 quyền?

P: - Không, không thể nói như thế.

(187) Th: - Có phải do nương một uẩn mà chế định ra Người nhất không?

P: - Vâng.

Th: - Như vậy, có phải chế định thành Người tứ do nương vào 4 uẩn?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Lại nữa như Ngài đã thừa nhận trong câu hỏi trước, có thể chế định thành Người Ngũ do nương do 5 uẩn không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(188) Th: - Có phải chỉ có Người nhất trong sự tái sinh bằng 1 uẩn?

P: - Vâng.

Th: - Như vậy có phải gọi là Người ngũ do sự tái sinh bằng ngũ uẩn?

P: - Không, không thể nói như thế.

(189) Th: - Do nương vào sắc mà chế định ra Người có giống như do nương vào cây mà chế định ra bóng cây không? Và do nương vào cây mới chế định ra bóng cây, cả hai cây và bóng cây là vô thường, như vậy, có phải do nương vào Sắc mới chế định ra Người và có phải cả hai Sắc và Người đều là vô thường không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Có phải sắc là một thực tại còn Người do nương vào Sắc mà được chế định, là một thực tại khác, cũng giống như cây là một thực tại và bóng cây do nương vào cây mà được chế định là một thực tại khác?

P: - Không, không thể nói như thế.

(190) Th: - Có phải do nương vào Sắc mới chế định ra Người, giống như do nương vào thôn quê mới chế định ra người thôn quê? và nếu như vậy có phải Sắc là một thực tại, còn Người là một thực tại khác giống như thôn quê là một thực tại, còn Người thôn quê là một thực tại khác không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(191) Th: - Hay có phải cũng giống như vương quốc là một thực tại, còn vua là một thực tại khác?

P: - Không, không thể nói như thế.

(192) Th: - Khám đường không phải là đường cai ngục nhưng cai ngục là người ở trong khám đường là một thực tại, sắc và người hữu sắc có giống như vậy không? theo đó khám đường là một thực tại và người cai ngục là một thực tại khác, có phải sắc là một thực tại còn người hữu sắc là một thực tại khác không?

P: - Không, không thể nói như thế.

IV. - TÂM THỨC:

(193) Th: - Có phải chế định ra Người theo mỗi sát na tâm không?

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải từ khi một người sanh ra, già, bệnh và chết rồi tái sanh cũng bằng mỗi sát na tâm ấy không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(194) Th: - Khi sát na tâm thứ hai trong tiến trình tâm thức sanh khởi, có sai lầm không khi nói rằng "Sát na tâm thứ hai chính là sát na tâm thứ nhất hay là một sát na tâm khác sát na tâm thứ nhất"?

P: - Vâng, thật sai lầm.

Th: - Như vậy khi sát na tâm thứ hai sanh khởi, có phải cũng không sai lầm khi nói rằng "Đó là nam hay đó là một người nữ".

P: - Điều này thì có thể nói như thế.

Th: - Xin Ngài hãy ghi nhận lập luận bác bỏ sau đây:

Lúc sát na tâm thứ hai sanh khởi, nếu không thể nói rằng "Chính là sát na tâm thứ nhất hay là một sát na khác" thì thưa Ngài, cũng không thể nói được rằng khi sát na tâm thứ hai sanh khởi mà cho rằng "Đó là người nam" hay "Đó là người nữ". Theo như Ngài, vấn đề trước không được chấp nhận mà lại chấp nhận vấn đề sau, đó là một sự sai lầm. Nếu vấn đề trước không được chấp nhận thì cũng không được chấp nhận vấn đề sau. Trong khi Ngài phủ nhận vấn đề này mà lại chấp nhận vấn đề khác, vậy là Ngài đã phạm sai lầm trong phép lập luận.

(195) Theo Ngài, sẽ bị sai lầm khi nói rằng khi sát na tâm thứ hai sanh khởi thì "Chính đó là sát na thứ nhất hay là sát na khác". Vậy có phải không thể nói được với một sát na tâm như vậy, đó là nam hay nữ, phàm phu hay bậc thánh, nhân loại hay Chư thiên?

P: - Vâng, có thể nói chứ ...

(Tiếp tục hoàn chỉnh như phần (194)).

V. - NGŨ THỨC:

(196) - Có sai lầm không khi nói rằng Linh hồn và Người được quan niệm như một thực tại tuyệt đối và hằng hữu?

Th: - Vâng, như thế là sai lầm.

P: - Có phải không có trường hợp khi một người thấy sắc, bằng ý nghĩa của sắc đó thì nói rằng người ấy thấy sắc đó bằng ý nghĩa của nó?

Th: - Vâng.

P: - Nhưng nếu như vậy, chắc chắn có thể nói rằng Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

(Những câu hỏi được tiếp tục khảo sát với 4 thức còn lại).

Có phải không có trường hợp khi một người biết một điều gì, bằng ý nghĩa của điều đó, thì nói rằng chính người ấy biết điều đó bằng chính ý nghĩa của nó? Nếu như vậy, thì chắc chắn có thể nói rằng Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

(197) Th: - Có phải Người được quan niệm là một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải không có trường hợp một người không thấy sắc bằng ý nghĩa của sắc đó thì nói rằng người ấy không thấy sắc đó bằng ý nghĩa của nó.

P: - Vâng.

Th: - Như vậy, trường hợp ấy cũng đồng nghĩa với Người không được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

(Những câu hỏi tương tự được tiếp tục khảo sát với 4 thức còn lại và ý thức).

(198) P: - Có sai lầm không khi nói rằng Người được quan niệm là một thực tại tuyệt đối và hằng hữu?

Th: - Vâng, như thế là sai lầm.

P: - Có phải Đức Thế tôn đã không từng thuyết rằng.

- "Này chư Tỳ kheo, với thiên nhãn thuần định, siêu nhân. Ta thấy sự sống và chết của chúng sanh. Ta tuệ tri rõ ràng, chúng người hạ liệt, kẻ cao sang, người đẹp đẽ, kẻ thì xấu, người may mắn, kẻ bất hạnh đều do hạnh nghiệp của chúng" (1)

Có phải có bài kinh như vậy không?

Th: - Vâng.

P: - Như vậy, có phải chắc chắn Người được quan niệm là một thực tại tuyệt đối và hằng hữu không?

(199) Th: - Ngài bảo vệ quan điểm của mình bằng cách dẫn chứng lời Đức Thế tôn, có phải chính vì lý do đó mà Ngài đã xác định rằng Người được quan niệm là một thực tại tuyệt đối và hằng hữu?

P: - Vâng.

Th: - Có phải với thiên nhãn thuần tịnh, siêu nhân, Đức Thế tôn thấy Sắc và Ngài cũng thấy Người hay linh hồn?

P: - Ngài thấy sắc.

Th: - Vậy có phải sắc là người không? Có phải những sắc đó đang sanh và tử? Và có phải Sắc đó tùy theo hạnh nghiệp?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi đã nêu ở trên.

P: - Ngài thấy Người.

Th: - Vậy có phải Người là Sắc không? Có phải Người là cảnh sắc, nhãn giới như xanh, vàng, đỏ, trắng không? Có phải người được nhận thức bằng cảnh sắc không? Có phải Người xúc chạm với nhãn không? Có phải Người đi vào đạo lộ của nhãn không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi trên.

P: - Đức Thế tôn thấy cả hai.

Th: - Như vậy có phải cả hai là cảnh sắc? Cả hai là Sắc giới? Cả hai là xanh, vàng, đỏ, trắng? Cả hai được nhận thức bằng cảnh sắc? Cả hai xúc chạm với nhãn? Cả hai đi vào đạo lộ của nhãn? Cả hai tử và tái sinh tùy theo hạnh nghiệp.

P: - Không, không thể nói như thế.

VI. - NGHIỆP

(200) P: - Có phải nghiệp thiện và nghiệp bất thiện vẫn hiện hữu?

Th: - Vâng.

P: - Có phải cả hai người tạo nghiệp và người xúi giục để tạo ra nghiệp thiện và nghiệp bất thiện vẫn hiện hữu?

Th: - Không, không thể nói như thế ...

(201) Th: - Sự thừa nhận có nghiệp thiện và nghiệp bất thiện vẫn hiện hữu, có phải Ngài chấp nhận rằng có người tạo nghiệp và người xúi giục để tạo nghiệp thiện và nghiệp bất thiện cũng hiện hữu?

P: - Vâng.

Th: - Như vậy có phải khi tạo nghiệp thì được gọi là người tạo nghiệp, hay khi xúi giục thì được gọi là người xúi giục, cả hai vẫn hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Nhưng nếu một người tạo nghiệp và nghiệp đó thuộc về người khác, thì có phải không có sự chấm dứt khổ đau, không có sự đoạn tận, không có sự viên tịch?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Nếu nghiệp thiện và nghiệp bất thiện vẫn hiện hữu, có phải người tạo nghiệp và người xúi giục những nghiệp ấy cũng hiện hữu?

P: - Vâng.

Th: - Có phải người hiện hữu và người tạo nghiệp hay xúi giục để tạo những nghiệp đó cũng hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi: - Nếu có nghiệp thiện và nghiệp bất thiện ...

P: - Vâng.

Th: - Có phải Niết bàn hiện hữu do vậy mới có người tạo ra Niết bàn và người xúi giục để tạo ra Niết bàn?

P: - Không, không thể nói như thế

Th: - Lại nữa, nếu những điều tương trợ cũng giống như Ngài quan niệm, có phải đại địa hiện hữu, người tạo ra đại địa và người xúi giục để tạo ra đại địa, vẫn hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Hay là đại dương? Hay núi Tu-di, nước, lửa, không khí, cỏ cây, rừng rậm hiện hữu? Có phải người tạo ra những thứ ấy và người xúi giục để tạo ra những thứ ấy cũng hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Lại nữa, nếu nghiệp thiện và nghiệp bất thiện vẫn hiện hữu và người tạo ra cùng người xúi giục vẫn hiện hữu, thì có phải những nghiệp ấy là một thực tại và người tạo ra nghiệp ấy và người xúi giục là một thực tại hoàn toàn khác nhau không?

P: - Không thể nói như thế.

(202) P: - Có phải quả nghiệp thiện và nghiệp bất thiện vẫn hiện hữu?

Th: - Vâng, sự thật là như thế.

P: - Như vậy có phải người hưởng quả của nghiệp ấy cũng hiện hữu?

Th: - Không, không thể nói như thế

(203) Th: - Thừa nhận cả hai vấn đề này là chân lý, vậy có phải người hưởng quả cũng chính là người tạo nghiệp?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng, chính là như vậy.

Th: - Nếu người tạo nghiệp là người hưởng quả, thì có phải không có sự chấm dứt khổ đau, sự đoạn tận luân hồi, và sự viên tịch?

P: - Không, không thể nói như thế .

Th: - Lại nữa, thừa nhận cả hai vấn đề này là chân lý, vậy có phải người tạo nghiệp hiện hữu và người hưởng quả của người ấy cũng hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Có phải Niết bàn hiện hữu, và người hưởng quả Niết bàn cũng hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Hay có phải đại dương, đại địa núi Tudi, nước, lửa, không khí, cỏ cây, rừng rậm hiện hữu và người hưởng những cảnh ấy cũng hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế ...

Th: - Cuối cùng, có phải quả của nghiệp thiện và nghiệp bất thiện là một thực tại mà người hưởng những quả ấy là một thực tại khác?

P: - Không, không thể nói như thế.

(204) P: - Có phải hạnh phúc cõi trời là hiện hữu?

Th: - Vâng, đúng như vậy.

P: - Vâng, có phải người hưởng hạnh phúc cõi trời cũng hiện hữu?

Th: - Không, không thể nói như thế ...

(205) Th: - Ngài cho rằng cả hai vấn đề này là hợp lý, vậy có phải người hưởng những hạnh phúc ấy vẫn hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Nếu có người tạo nghiệp và người hưởng quả như vậy, có phải không có sự chấm dứt đau khổ, sự đoạn tận luân hồi hay sự viên tịch?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Lại nữa, sự thừa nhận cả hai vấn đề này là hợp lý, có phải có người hiện hữu và người hưởng quả của người ấy cũng hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Nếu cho rằng cả hai hạnh phúc cõi trời và người hưởng hạnh phúc đều hiện hữu, có phải Niết bàn hiện hữu và người hưởng quả Niết bàn cũng hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Lại nữa, nếu có sự thừa nhận như trên, có phải đại dương, đại địa ... cỏ cây, rừng rậm hiện hữu thì người hưởng những cảnh ấy cũng hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Có phải hạnh phúc cõi trời là một thực tại và người hưởng hạnh phúc ấy là một thực tại khác?

P: - Không, không thể nói như thế.

(206) P: - Có phải hạnh phúc nhân loại hiện hữu không?

Th: - Vâng.

P: - Có phải người hưởng hạnh phúc nhân loại cũng hiện hữu?

Th: - Không, không thể nói như thế.

(207) Th: - Có phải cả hai hạnh phúc nhân loại và người hưởng hạnh phúc nhân loại cũng hiện hữu?

P: - Vâng

Th: - Vậy có phải người hưởng hạnh phúc ấy vẫn hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lặp lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Vậy nếu có người tạo nghiệp và người hưởng quả hiện hữu như thế, có phải không có sự chấm dứt không, sự đoạn tận luân hồi và sự viên tịch?

P: - Không, không thể nói như thế.

(Cuộc đối thoại được tiếp tục hoàn chỉnh như phần (205) về hạnh phúc cõi trời)

(208) P: - Có phải sự đau khổ ở những cõi khổ vẫn hiện hữu.

Th: - Vâng.

P: - Có phải người chịu sự đau khổ ấy vẫn hiện hữu?

Th: - Không, không thể nói như thế.

(209) - Có phải Ngài tán thành cả hai vấn đề này?

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải người chịu đựng sự đau khổ ấy vẫn hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Nếu có người tạo nghiệp và người hưởng quả như thế, có phải không có sự chấm dứt đau khổ, sự đoạn tận luân hồi và sự viên tịch?

(Tiếp tục hoàn chỉnh như phần (205 - 207))

(210 - 211) Th: - Có phải sự đau khổ ở cõi địa ngục vẫn hiện hữu?

(Tiếp tục hoàn chỉnh như phần 204 - 205 - 207)

(212) Th: - Có phải nghiệp thiện và nghiệp bất thiện vẫn hiện hữu? Và người tạo những nghiệp ấy cũng hiện hữu? Người xúi giục để tạo những nghiệp ấy vẫn hiện hữu? Và người hưởng những quả ấy cũng vẫn hiện hữu không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải người tạo nghiệp cũng giống như người hưởng quả không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải hạnh phúc và đau khổ do tự mình tạo ra không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Như vậy trong sự chấp nhận này Ngài vẫn đồng ý với luận điểm đầu tiên của tôi, có phải Người tạo nghiệp khác với người hưởng quả không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải hạnh phúc và đau khổ do người khác tạo ra?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Như sự thừa nhận của Ngài trong luận điểm đầu, có phải do chính người đó và người khác tạo nghiệp, có phải chính người đó và người khác hưởng quả không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải cả hai hạnh phúc và đau khổ đều do tự mình tạo ra hay do người khác tạo ra?

P: - Không, không thể nói như thế

Th: - Nhưng sự thừa nhận của Ngài trong luận điểm đầu, có phải không do người đó tạo nghiệp và hưởng quả, hay là không do một người tạo nghiệp rồi người khác hưởng quả?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng, không phải chính người đó, và cũng không phải do hai người khác nhau.

Th: - Như vậy, có phải hạnh phúc và đau khổ không do tự mình tạo ra, cũng không phải do người khác tạo ra?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Cuối cùng, như sự thừa nhận của Ngài trong luận điểm đầu, nghĩa là nghiệp thiện và nghiệp bất thiện, cũng như người tạo nghiệp, người xúi giục vẫn hiện hữu. Tôi xin hỏi thêm Ngài về 4 vấn đề xa hơn:

Có phải người tạo nghiệp cũng là người hưởng quả?

Có phải người tạo nghiệp và người hưởng quả là hai người khác nhau?

Có phải họ cùng là một hay là hai người khác nhau?

Có phải họ không cùng là một, cũng không phải là hai người khác nhau?

(Ngài trả lời với mỗi một câu là) "Không" (Nhưng tôi lập lại câu hỏi thì Ngài trả lời) "Vâng" Tôi xin hỏi Ngài thêm 4 câu nữa:

Có phải hạnh phúc và đau khổ do chính mình tạo ra?

Có phải chúng do người khác tạo ra?

Có phải chúng do chính mình tạo ra và do người khác tạo ra?

Có phải cả hai đều không do chính mình tạo ra và không do người khác tạo ra?

(Và Ngài trả lời là) Không ...

(213) P: - Có phải nghiệp hiện hữu không?

Th: - Vâng.

P: - Có phải người tạo nghiệp cũng hiện hữu?

Th: - Không, không thể nói như thế.

(214) Có phải cả hai nghiệp và người tạo nghiệp hiện hữu?

P: - Vâng, đúng như vậy.

Th: - Có phải người tạo ra người tạo nghiệp cũng hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Như vậy, nếu có người tạo nghiệp và người tạo ra người tạo nghiệp hiện hữu, có phải không có sự chấm dứt đau khổ, sự đoạn tận sanh tử, sự viên tịch?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Lại nữa, vì Ngài tán thành đối với cả hai trong lập luận đầu, có phải cả hai người và người tạo ra người tạo nghiệp vẫn hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Hay có phải có Niết bàn và người tạo ra Niết bàn? Hay có đại địa ... rừng rậm và người tạo ra đại địa ... rừng rậm vẫn hiện hữu?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Hay có phải nghiệp là một thực tại và người tạo nghiệp là một thực tại khác chăng?

P: - Không, không thể nói như thế.

(215) P: - Có phải quả của nghiệp vẫn hiện hữu?

Th: - Vâng.

P: - Có phải người hưởng quả đó cũng hiện hữu?

Th: - Không, không thể nói như thế.

(216) Th: - Như vậy, có phải Ngài vẫn duy trì rằng có sự hiện hữu của cả hai, quả và người hưởng quả không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải có người hưởng quả và người tạo ra người hưởng quả?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi ...

P: - Vâng.

Th: - Vậy thì nếu có người hưởng quả và người tạo ra người hưởng quả, có phải không có sự chấm dứt đau khổ, sự đoạn tận sanh tử hay sự viên tịch? Theo Ngài thì có cả hai quả và người hưởng quả, vậy có phải quả là một thực tại và người hưởng quả là một thực tại khác không?

P: - Không, không thể nói như vậy ... (hoàn chỉnh như trên).

VII. - NĂNG LỰC THẦN THÔNG

(Khảo sát về người trên khía cạnh thần thông).

(217) P: - Có sai lầm không khi cho rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu? "

Th: - Vâng, như vậy là sai lầm.

P: - Vậy có phải không có người có khả năng hóa hiện bằng năng lực thần thông?

Th: - Vâng, có chứ.

P: - Nếu như vậy, Thưa Ngài, thật rất hữu lý khi nói "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu". Lại nữa, có phải không có người có Thiên nhĩ thông, Tha tâm thông, Túc mạng thông, Thiên nhãn thông, và Lưu tận thông?

Th: - Vâng, có chứ.

P: - Nếu như vậy, thưa Ngài, thật rất hữu lý khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu ".

(218) Th: - Chắc rằng, có người có khả năng hóa hiện bằng năng lực thần thông, có phải vì chính lý do đó mà Ngài nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu " không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải người có khả năng hóa hiện bằng thần thông thì người đó mới là người, còn không có thần thông biến hóa thì không phải là người sao?

P: - Không, không thể nói như thế ...

(Cuộc vấn đáp tương tự được tiếp tục với 5 thần thông đã được kể trên).

VIII. - SỰ CẬT VẤN TỪ CÁC BÀI KINH.

(219) P: - Có sai lầm không khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu "?

Th: - Vâng, như thế là sai lầm.

P: - Có phải không có người nào được gọi là mẹ sao?

Th: - Vâng, có chứ.

P: - Nếu như vậy, Thưa Ngài, rất hữu lý khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu". Lại nữa, có phải không có người nào được gọi là cha, không có người nào được gọi là anh, chị, bậc Phạm hạnh, Bà-la-môn, thương gia, nông, nô, cư sĩ, bậc xuất gia, Chư thiên, nhân loại sao?

Th: - Vâng, có chứ.

P: - Nếu như vậy, thưa Ngài, rất hữu lý khi nói rằng "Người như trên ... hằng hữu".

(220) Th: - Chắc chắn rằng, có những người mẹ, những người cha ... có phải vì lý do đó mà Ngài cho rằng có một Tự ngã (con người) không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải có người trước đây không là mẹ rồi sau đó mới trở thành mẹ không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải có người trước đây không là người, rồi sau mới trở thành người không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(Những câu hỏi tương tự được chất vấn với "cha", "mẹ" ... "Chư thiên Nhân loại" và cách trả lời cũng như trên).

Th: - Chắc chắn rằng có sự hiện hữu của mẹ, có phải chính vì lý do đó mà "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu" không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải có người trước đây là mẹ rồi sau đó không còn là mẹ nữa?

P: - Vâng.

Th: - Có phải có người trước đây là người rồi sau đó không còn là người nữa?

P: - Không, không thể nói như thế.

(Những câu hỏi tương tự được chất vấn với "cha", "mẹ" ... và cách trả lời cũng như trên).

(221) P: - Có sai lầm không khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu"?

Th: - Vâng, như vậy là sai lầm.

P: - Vậy có phải không có thực tại nào như là bậc Dự lưu (Người đã chứng được từng Thánh đầu tiên, con đường giải thoát)?

Th: - Vâng, có bậc Dự lưu.

P: - Nếu có thực tại như thế (bậc Dự lưu), thì thưa Ngài, chắc chắn rất hữu lý khi chấp nhận tiền đề đầu tiên. Lại nữa, có phải không có một thực tại nào như bậc Nhất lai, bậc Bất lai, bậc A-la-hán lương biên giải thoát, bậc A-la-hán Tuệ giải thoát, đấng chứng bằng thân quán giải thoát, bằng chánh kiến giải thoát, bằng tín giải thoát? bằng tín hành giải thoát?

Th: - Vâng, có những bậc ấy.

P: - Thưa Ngài, như vậy chắc chắn rất hữu lý khi chấp nhận tiền đề đầu.

(222) Th: - Chắc chắn rằng có một thực tại là bậc Dự lưu, có phải chính vì lý do đó nên Ngài cho rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu" không?

P: - Vâng.

Th: - Có người nào trước không là bậc Dự lưu, và bây giờ là bậc Dự lưu không?

P: - Vâng, có.

Th: - Có người nào trước không là người rồi bây giờ là người không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Lại nữa, chắc chắn có người là bậc Dự lưu, có phải chính vì lý đó mà Ngài xác nhận rằng có người trước là bậc Dự lưu, rồi sau lại không còn là bậc Dự lưu nữa không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải có người không là người và bây giờ là người không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(Nhưng câu hỏi được chất vấn với chế định khác, và cách trả lời tương tự như trên).

(223) P: - Nếu như Ngài nói, có sự sai lầm khi cho rằng "Người được quan niệm như ... hằng hữu" có phải không có những khái niệm đã được chấp nhận như Bốn đôi (4 đạo, và bốn quả), Tám chúng (đạo quả tính riêng)

Th: - Vâng, có Bốn Đôi Tám Chúng.

P: - Nhưng nói như thế, chắc chắn rất hữu lý khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu".

(224) Th: - Chắc chắn rằng có Bốn đôi, Tám Chúng, có phải chính vì lý do đó mà Ngài mới đồng ý tiên đề đầu không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải do sự xuất hiện của Đức Phật mà có Bốn Đôi Tám Chúng xuất hiện không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải do sự xuất hiện của Đức Phật mà người mới xuất hiện?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Như vậy khi Đức Phật nhập Niết bàn, có phải "Người bị tiêu diệt, do đó thực thể con người không có hiện hữu?"

P: - Không, không thể nói như thế.

(225) Th: - Ngài cho rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu, vậy có phải người là hữu vi (có điều kiện) không"?

P: - Không, không thể nói như thế

Th: - Có phải người là vô vi không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Có phải người không phải cả hai hữu vi và vô vi (phi hữu vi, phi vô vi)?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Có phải một phần là hữu vi, một phần là vô vi, còn một phần thứ ba khác luân chuyển không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

P: - Vâng.

Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố "Này Chư Tỳ kheo, có hai loại giới. Thế nào là hai? Giới hữu vi và giới vô vi. Đó là hai giới".

Có phải có bài kinh như vậy không?

P: - Vâng.

Th: - Nếu như vậy, chắc chắn có sự sai lầm khi nói rằng "Có một phần là hữu vi, một phần là vô vi, và lại có thêm một phần khác là phần thứ ba luân chuyển".

(226) Th: - (Tiếp tục) có phải Ngài nói rằng Người nói rằng phi hữu vi, phi vô vi không? Vậy có phải hữu vi, vô vi, người là những thực tại khác nhau không?

P: - Không, không thể nói như thế...

Th: - Có phải các Uẩn là hữu vi, Niết bàn là vô vi và Người là phi hữu vi, phi vô vi không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải các Uẩn, Niết bàn và Người là ba thực tại hoàn toàn khác nhau không?

P: - Không, không thể nói như thế.

(Hai câu hỏi cuối cùng được áp dụng cho mỗi Uẩn riêng biệt - Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức).

(227) Th: - Có phải sự sanh ra của người rõ ràng, sự tiêu hoại và sự đình trụ của người rõ ràng không?

P: - Vâng.

Th: - Vậy có phải người là hữu vi không?

P: - Không, không thể nói như thế ...

Th: - Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này chư Tỳ kheo, Pháp hữu vi có ba đặc tánh: sự sanh ra rõ ràng, sự tiêu hoại rõ ràng và sự đình trụ cũng rõ ràng". (1)

Từ đây, nếu đó cũng là ba đặc tánh của Người, thì Người cũng là pháp hữu vi? Có phải ba đặc tánh này không rõ ràng trong Người không?

P: - Vâng, chúng không rõ ràng.

Th: - Vậy có phải Người là vô vi không?

P: - Không, không thể nói như thế...

Th: - Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này Chư Tỳ kheo, pháp vô vi có ba đặc tánh: - Có sự sanh ra không rõ ràng, sự tiêu hoại không rõ ràng và sự đình trụ cũng không rõ ràng". Nếu tất cả điều này, như Ngài nói, không là đặc tánh của "Người" thì Người là vô vi vậy.

(228) Th: - Người đã nhập Niết bàn, có phải người ấy hiện hữu trong Niết bàn hay có phải người ấy không hiện hữu trong Niết bàn?

P: - Người ấy hiện hữu trong Niết bàn.

Th: - Như vậy có phải người đã viên tịch là người trường cửu?

P: - Không, không thể nói như thế

Th: - Có phải người đã nhập Niết bàn và không hiện hữu trong Niết bàn thì bị tiêu diệt không?

P: - Không, không thể nói như thế

(228a) Th: - Người nương vào trạng thái chi mà bền vững?

P: - Người bền vững được giao lưu vào hữu (Bhavam)

Th: - Có phải (trạng thái của) hữu là vô thường, hữu vi, sanh do nương duyên, bị hư hoại, bị tan rã, không còn tri giác, bị diệt mất, thay đổi không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải người cũng là vô thường, hữu vi, sanh ra do nương duyên, bị hư hoại, bị tan rã, không còn tri giác, bị diệt mất, thay đổi không?

P: - Không, không thể nói như thế

(229) P: - Có sai lầm không khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu"?

Th: - Vâng.

P: - Có phải không có người nào đang hưởng Thọ lạc , thì cũng biết ta đang hưởng Thọ lạc ấy chăng?

Th: - Vâng, có người ấy.

P: - Nếu như vậy, thưa Ngài, chắc chắn rất hữu lý khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu "...và nếu một người đang chịu thọ khổ cũng biết ta đang chịu thọ khổ. Ngài có đồng ý điều này không?

Thật rất hữu lý khi nói rằng "Người được ... hằng hữu..."

(Tương tự với thọ vô ký - phi lạc phi khổ).

(230) Th: - Tôi ghi nhận những điều gì Ngài đã xác nhận. Có phải chính vì lý do đó mà Ngài vẫn cho rằng (Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu?"

P: - Vâng.

Th: - Như vậy, có phải người đang hưởng Thọ lạc, biết mình đang hưởng Thọ lạc ấy thì người đó mới gọi là người, còn người nào không biết thì không gọi là người?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - Ngài có từ chối điều này trong trường hợp thọ khổ và thọ vô ký không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải Ngài vẫn quan niệm rằng vì có sự thức tri này nên "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu?"

P: - Vâng.

Th: - Như vậy, có phải thọ lạc là một thực tại và sự thức tri ấy là một thực tại khác không?

P: - Không, không thể nói như thế...

(Sự vấn đáp tiếp tục tương tự với thọ khổ và thọ vô ký).

(231) P: - Ngài từ chối "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại hằng hữu và tuyệt đối và hạn hữu". Vậy thì phải chăng không có người quán tưởng thọ trong thọ, tâm trong tâm, hay pháp trong pháp?

Th: - Vâng có người ấy

P: - Hay có phải không có người quán tưởng thọ trong thọ, tâm trong tâm, hay pháp trong pháp?

Th: - Vâng, có người ấy.

P: - Như vậy, thưa Ngài, chắc chắn rằng những lập luận của tôi về con người là hữu lý.

(232) Th: - Chắc chắn rằng có người đang tụ tập về tứ niệm xứ, có phải chính vì lý do đó mà Ngài cho rằng Ngài rất hữu lý khi quan niệm về thực thể con người?

P: - Vâng.

Th: - Có phải được gọi là Người khi đang quán tưởng và không được gọi là người khi không quán tưởng?

P: - Không, không thể nói như thế

(234) Th: - Có phải Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

P: - Vâng.

Th: - Có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố.

"Này Mogherajan,
Hãy nhìn đời trống không.
Luôn luôn giữ chánh niệm.
Nhỏ lên ngã tùy kiến.
Như vậy vượt tử vong.
Hãy nhìn đời như vậy
Thần chết không thấy được. "

Bài kinh hán thật có? (1)

P: - Vâng.

Th: - Như vậy thì rất sai lầm khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu."

(235) Th: - Có phải ở đây người quán tưởng không?

P: - Vâng.

Th: - Người quán tưởng chung với Sắc hay ngoài Sắc?

P: - Chung với Sắc.

Th: - Có phải danh và thân hoàn toàn khác không?

P: - Không, không thể nói như thế

Th: - Nhưng nếu Người quán tưởng ngoài sắc, có phải danh hoàn toàn khác với thân không?

P: - Không, không thể nói như thế.

Th: - (Tôi xin hỏi lại) Có phải Người quán tưởng không?

P: - Vâng.

Th: - Người quán tưởng cảm thọ bằng giác quan hay ngoài giác quan?

P: - Họ quán tưởng bằng giác quan.

Th: - Vậy thì danh là thân chăng?

P: - Không, không thể nói như thế.

(236) P: - Có sai lầm không khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu".

Th: - Vâng.

P: - Có phải Đức Thế tôn là Người nói sự thật, nói hợp thời, nói đúng lý, nói chân thật, không sai sót, không tham vọng?

Th: - Vâng.

P: - Có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Có người hành động hướng đến lợi mình", bài kinh hẳn thật có?

Th: - Vâng.

P: - Như vậy, chắc chắn rằng Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

(237) ... Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Này Chư Tỷ kheo, một người khi xuất hiện ở đời, sự xuất hiện đem lại hạnh phúc cho đa số, an lạc cho đa số, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho Chư thiên và loài người..."? (1)

Có phải có bài kinh như vậy không ?

Th: - Vâng.

P: - Nếu vậy, chắc chắn Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

(238) Th: - Có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Tất cả các pháp là vô ngã". Có phải có bài kinh như vậy không?

P: - Vâng.

Th: - Nếu thế, thì rất sai lầm khi nói rằng Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu.

(239) ... Lại nữa, Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Vị ấy không có nghi ngờ, không có phân vân, không duyên vào ai khác, trí ở đây là của vị ấy. Cho đến như vậy, này Kaccāyana, là chánh tri kiến" (2). Có phải có bài kinh như vậy không?

P: - Vâng.

Th: - Và như vậy, thật là sai lầm khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu".

(204) ... Lại nữa, có phải Tỷ-kheo-ni Vajira đã không từng trả lời với Ác Ma như vậy hay sao.

"Sao người lại nói hoài.
Đến hai chữ chúng sanh.
Phải chăng này Ác ma
Người rơi vào tà kiến?
Đây quy tụ các hành.
Chúng sanh được hình thành.
Như bộ phận quy tụ.

Tên xe được nói lên
Cũng vậy Uẩn quy tụ
Thông tục gọi chúng sanh.
Chỉ có khổ được sanh.
Khổ tồn tại, khổ diệt.
Ngoài khổ không gì sanh
Ngoài khổ, không gì diệt". (3)

Có phải có bài kinh như vậy không?

P: - Vâng.

(241) Th: - Lại nữa, có phải Tôn Giả Ananda đã không từng hỏi Đức Thế tôn: "Trống không là thế giới, trống không là thế giới. Bạch Thế Tôn, như vậy được nói đến. Cho đến như thế nào, Bạch Thế Tôn, được gọi trống không là thế giới?" Và có phải Đức Thế tôn đã từng đáp rằng "Vì rằng, này Ananda, thế giới là không tự ngã, và không thuộc tự ngã, nên thế giới được gọi là trống không. Và cái gì, này Ananda, là không tự ngã và không thuộc tự ngã? Mắt, này Ananda, là không tự ngã và không thuộc tự ngã. Các sắc là không tự ngã, hay không thuộc tự ngã. Nhãn thức là không tự ngã, hay không thuộc tự ngã. Nhãn xúc là không tự ngã, hay không thuộc tự ngã ... Do duyên ý xúc, khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay phi lạc, phi khổ, cảm thọ ấy không có tự ngã hay không thuộc tự ngã, và vì rằng, Này Ananda, không có tự ngã hay không thuộc tự ngã, nên được gọi trống không là thế giới này"...? (1)

Có phải có bài kinh như vậy không?

P: - Vâng, bài kinh đúng thật như vậy.

(242) Th. - Lại nữa, bởi vì Ngài xác nhận rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu" và chúng ta đều biết về những lời đúng sự thật ... của Đức Thế tôn, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này Chư Tỳ kheo, nếu có tự Ngã thì có cái thuộc về ngã không? Hay nếu có cái thuộc về tự ngã thì cũng có tự ngã không?" Trong cả hai trường hợp, các người đều trả lời "Thưa vâng, đúng như vậy, Bạch Thế tôn". Nhưng có hai: tự ngã và cái thuộc về tự ngã có được nhận thấy một cách như thật và nó là một cái gì trường cửu không? Thế thì, có kiến chấp rằng "Thế giới này cũng là đó, mà ta cũng là đó". Sau khi chết ta sẽ trở thành người khác trường tồn vĩnh cửu, bất diệt, không thay đổi ..."? (2)

Có phải có bài kinh như vậy không?

P: - Vâng, bài kinh có thật như vậy .

(243) Th: - Lại nữa, Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Có ba hạng giáo chủ, này Leniya, được tìm thấy trên đời. Thế nào là ba? Hạng giáo chủ thứ nhất chế định tự ngã là có thật, bền vững trong đời này, còn sau thì không. Hạng giáo chủ thứ hai chế định tự ngã là có thật, bền vững cả trọn đời này lẫn đời sau ... hạng giáo chủ thứ ba không chế định tự ngã là có thật, bền vững trong đời này, bền vững cả đời này lẫn đời sau"?
(3) Có phải có bài kinh như vậy không?

P: - Vâng, bài kinh thật có như vậy.

Th: - Có phải Đức Thế tôn có nói về nội đề hồ không?

P: - Vâng.

Th: - Vậy có người làm ra nội đề hồ không?

P: - Không, không thể nói như vậy.

Th: - ... Cuối cùng, có phải Đức Thế tôn cũng có nói về nồi dầu, nồi mật, mía, sữa, ... bát cơm, nồi cháo không?

P: - Vâng.

Th: - Có phải nồi cháo đó trường tồn, vĩnh cửu, bất biến?

P: - Không, không thể nói như vậy.

Th: - Nếu như vậy, chắc chắn rất sai lầm khi nói rằng "Người được quan niệm theo ý nghĩa một thực tại tuyệt đối và hằng hữu".

(1) Thắng pháp Tập yếu Luận - Chương 7.

(1) Itivuttaka (24).

(2) Samyutta-Nikāya iii 149.

(1) Cakkhumā.

(1) Majjhima-Nikāya, i 482

(1) Anguttara-Nikāya, i 152

(1) Sutta-Nipāta, Verse 1119

(1) Anguttara-Nikāya 122

(2) Samyutta-Nikāya, ii 17 ; iii 135.

(3) Samyutta-Nikāya, i134, Pss. Sisters 190

(1) Samyutta-Nikāya, iv 54.

(2) Majjhima-Nikāya i 138.

(3) M. i. 138.

CHƯƠNG I (tiếp theo)

2. SỰ HOẠI LIA QUẢ A-LA-HÁN (Parihānikathā)

Điểm tranh luận: Một vị A-la-hán có thể hoại lia quả vị A-la-hán.

Lời chú giải: Vì có một số đoạn kinh như "Này Chư Tỳ kheo, có hai pháp liên hệ đến sự hoại lia của vị Tỳ kheo đang tu tập (1). Này Chư Tỳ kheo có năm pháp liên hệ đến sự hoại lia thành sản của vị Tỳ kheo (2)". Nên một vài bộ phái như Sammitiyas, Vajjputtiyas, Sabbattivadins và một vài bộ phái thuộc Mahāsaṅghikas cho rằng vị A-la-hán có thể lia quả A-la-hán. Trong luận điểm này, phái Theravadins đã đặt ra những câu hỏi chất vấn để bẻ gãy những quan kiến sai lầm của các bộ phái.

I. - SỰ ÁP DỤNG CÁC LUẬN CHỨNG:

(1) Th: - Quan niệm của Ngài cho rằng một vị A-la-hán có thể hoại lia quả vị A-la-hán là đồng nghĩa với sự thừa nhận những điều sau đây: 1) Vị ấy có thể hoại lia bất luận nơi nào; 2) bất luận thời nào; 3) tất cả các vị A-la-hán đều có khả năng hoại lia quả vị A-la-hán; 4) Vị A-la-hán có khả năng hoại lia không chỉ quả vị A-la-hán, mà còn có thể hoại lia cả 4 quả của 4 đạo; 5) Giống như một bậc trưởng giả giàu sang, nếu mất đi một trong bốn ức tài vật, cũng vẫn được gọi là bậc trưởng giả, còn nếu mất đi cả bốn ức tài vật, thì người này, theo như Ngài, sẽ không được gọi là bậc trưởng giả nữa.

II.- LÝ LUẬN PHẢN ĐỐI BẰNG CÁCH SO SÁNH CÁC TẦNG THÁNH:

(6) Nếu một vị A-la-hán có thể hoại lia quả vị thì ba tầng thánh thấp hơn. - Bất lai, Nhất lai và Dự Lưu - cũng có khả năng hoại lia và những quả tương ứng cũng hoại lia như vậy.

(7) Nếu một vị A-la-hán có thể hoại lia quả vị, và chỉ còn giữ lại các quả thấp kế tiếp, thì trong sự hoại lia tương tự có khả năng xảy ra đối với ba quả thấp và nếu vị Dự lưu bị hoại lia quả Dự lưu thì chỉ còn là phàm phu.

(8) Nếu một vị A-la-hán có thể hoại lia quả vị, người được thừa nhận rằng đã đoạn tận phiền não nhiều hơn bất kỳ một vị Thánh hữu học nào, chắc chắn vị này cũng sẽ bị hoại lia những quả hữu học tương đương. Tại sao lại từ chối khả năng hoại lia đối với các vị Thánh hữu học, (9 - 13) mà lại chấp nhận điều đó chỉ với vị A-la-hán?

(14 - 20) Nếu một vị A-la-hán có thể hoại lia quả vị A-la-hán, người có sự chứng đạt cao thượng về Bát Thánh đạo, Tứ Niệm xứ, Tứ Chánh cần, Tứ Thần túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất giác chi hơn các bậc hữu học, thì tại sao lại chối từ các bậc thánh hữu học có thể hoại lia các quả hữu học?

(21 - 32) Tương tự, nếu Tứ Đế: Khổ, Tập, Diệt, Đạo mà vị A-la-hán chứng ngộ cao thượng hơn ba quả hữu học, thì tại sao chỉ có quả vị A-la-hán bị hoại lia?

(33) Ngài không thể tán thành vị A-la-hán, người đã đoạn tận Ái dục và tất cả các phiền não trói buộc khác, lại có thể hoại lia quả vị A-la-hán, và trong khi đó vẫn từ chối rằng bậc Dự lưu, Người đã đoạn tận được Thân kiến, cũng có thể hoại lia quả Dự lưu, cũng từ chối các bậc hữu học khác, những bậc đã đoạn tận được Hoài nghi, Giới cấm thủ, Ái, Sân và Si (trong thập ác nghiệp), những bậc mà không còn tái sanh vào bốn ác đạo lại có thể hoại lia quả hữu học.

(34) Tương tự, Ngài lại từ chối rằng bậc Nhất lai, Người đã đoạn tận Thân kiến, Hoài nghi, Giới cấm thủ, Ái mạnh và sân thô lại có thể hoại lia quả Nhất lai.

(35) Tương tự, Ngài lại từ chối rằng bậc Bất lai, Người đã đoạn tận Thân kiến, Hoài Nghi, Giới cấm thủ, Ái dục và Sân tế lại cũng có thể hoại lia quả. Bất lai.

- (36) Hoặc thừa nhận bậc Bất lai có thể hoại lia quả vị, nhưng bậc Dự lưu thì không thể hoại lia, hay.
- (37) Bậc Nhất lai không thể hoại lia.
- (38) Tương tự, thừa nhận bậc Nhất lai có thể hoại lia quả vị, nhưng bậc dự lưu thì không thể hoại lia quả vị.
- (39) Ngược lại, Ngài không thể nào quan niệm rằng bậc Dự lưu, người đã đoạn tận Thân kiến ... không thể lia quả vị, trong khi đó, đối với bậc A-la-hán, người đã đoạn tận Ái dục và tất cả những phiền não, mà Ngài cho rằng bậc này có thể hoại lia quả A-la-hán.
- (40 - 44) Tương tự, có thể nào Ngài lại quan niệm chỉ có một loại nào đó trong Bốn tầng thánh không thể hoại lia quả vị. Trong khi đó các bậc Thánh khác lại có thể hoại lia quả vị của họ?
- (45) Ngài chấp nhận tất cả, những phẩm hạnh trong sạch của một bậc A-la-hán: Người đã "Đoạn tận Tham, cắt đứt từ gốc rễ, làm cho như thân cây Tala, làm cho không thể hiện hữu, làm cho không thể tái sanh khởi trong tương lai" (1) và cũng đoạn tận được tất cả những phiền não còn lại như: Sân, Si, Ngã mạn ...
- (46) Người đã chứng ngộ đạo, Tứ Niệm xứ, Tứ Chánh cần, Tứ Thần túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất Giác chi.
- (47) Người đã "Xa lia tham, xa lia Sân, xa lia Si", "Người đã làm những việc cần làm, đặt gánh nặng xuống", "Chiến thắng tối thượng", "Cắt đứt sự ràng buộc trong các hữu", "Người đã được giải thoát bằng sự giác ngộ", "Người đã lấp sông, nhổ cừ, hạ cờ Ngã mạn", "Người đã thấu rõ Khổ đế, đoạn tận Tập đế, chứng ngộ Diệt đế, thành tựu Đạo đế", "Người đã thấu rõ các pháp đáng thấu rõ, đoạn tận tất cả các pháp đáng đoạn tận, chứng ngộ các pháp đáng chứng ngộ, và trau dồi các pháp đáng trau dồi". Như vậy, làm thế nào Ngài có thể Ngài có thể cho rằng một bậc A-la-hán có thể hoại lia quả A-la-hán?
- (48) Theo như những lý lẽ biện luận của Ngài thì chỉ có "bậc A-la-hán thời giải thoát" thì hoại lia quả A-la-hán, còn "bậc A-la-hán phi thời giải thoát(1)" thì không hoại lia quả A-la-hán.
- (49 - 51) Tôi xin hỏi lại, có phải bậc A-la-hán thời giải thoát, người đã đoạn tận tất cả phiền não, người đã thuần thực trong đạo giải thoát, người đã tỏ ngộ những pháp liên hệ với A-la-hán đạo, lại có thể hoại lia quả vị A-la-hán không?
- (52 - 54) Theo Ngài đã thừa nhận, bậc A-la-hán phi thời giải thoát, người đã tụ tập và tỏ ngộ những pháp nói trên, không hoại lia quả A-la-hán. Nếu Ngài cũng thừa nhận như thế đối với bậc A-la-hán thời giải thoát, người mà có tất cả những phẩm hạnh, như bậc A-la-hán phi thời giải thoát thì bậc này không thể nào có sự hoại lia quả vị A-la-hán được.
- Như vậy, rất rõ ràng về chứng đạt của vị A-la-hán, dầu bằng cách chứng ngộ nào cũng không thể có sự hoại lia quả.
- (55) Ngài có thể dẫn chứng những vị A-la-hán nào đã hoại lia quả vị A-la-hán không? Phải chăng là Ngài Sāriputta? Hay Ngài Moggallāna? Hay Ngài Kassapa? Hay Ngài Kaccayāna? Hay Ngài Koththita? Hay Ngài Panthaka? Với tất cả những vị ấy, Ngài đều công nhận rằng không thể có sự hoại lia quả vị A-la-hán.

III. - CHỨNG MINH TỪ CÁC BÀI KINH:

(56) Ngài nói rằng một bậc A-la-hán có thể hoại lia quả vị A-la-hán. Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết.

"Bậc sa môn thuyết giảng.
Con đường cao và thấp
Nhưng đến bờ bên kia,
Không có hai con đường
Tuy vậy chớ nghĩ rằng,
Đường này chỉ là một"? (2)

Có phải có bài kinh như vậy không? Như thế Ngài đã sai lầm.

(57) ... Lại nữa, có phải có sự đoạn tận phiền não luân hồi không? Có phải Đức Thế tôn đã không từng thuyết rằng "Người nào đã đoạn tận Tham, làm xong những việc cần làm, không còn những phiền não luân hồi, cắt đứt những ràng buộc và không còn tái sinh"? (3)

(58) ... Lại nữa, luận điểm của Ngài bao hàm có sự làm lại những gì đã làm xong. Nhưng điều này không thể nào có đối với bậc A-la-hán được, vì có phải Đức Thế tôn đã không từng thuyết rằng.

"Vị Tỳ kheo tâm tịnh
Được giải thoát chân chính.
Không chất chứa việc làm
Điều phải làm không có
Như một hòn đá tảng,
Không bị gió lay động.
Cũng vậy toàn bộ phận,
Sắc, Vị, Thanh, Hương, Xúc.
Pháp ái, bất khả ái
Không động người như vậy,
Tâm trí, không hệ lụy
Tùy quán sự hoại diệt." (4)

Vì vậy không có sự làm lại những gì đã làm xong.

(59) S.V. S. M.: - Theo Ngài, quan niệm của chúng tôi (4 tông phái) là sai lầm. Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Này, chư Tỳ kheo có 5 pháp đưa đến sự thối đạo cho Tỳ kheo đã chứng thời giải thoát. Thế nào là năm? Ưa thích làm việc (về thân), ưa thích nói chuyện, ưa thích ngủ, không chế ngự các căn, không biết tiết lộ trong ăn uống". (1)

Vì vậy một vị A-la-hán có thể hoại lia quả vị.

(60) Th: - Nhưng bậc A-la-hán có vui thích trong các pháp ấy không? Nếu Ngài phủ nhận, làm thế nào bậc ấy có thể hoại lia quả vị được? Nếu Ngài đồng ý, Ngài phải công nhận bậc A-la-hán vẫn còn bị chi phối và ràng buộc bởi dục vọng thế gian. Điều này, tất nhiên Ngài từ khước.

(61) Nếu một bậc A-la-hán hoại lia quả vị A-la-hán, như Ngài nói, bậc ấy vẫn còn bị chi phối với Tham hoặc Sân hoặc Tà kiến, với sự chi phối như vậy, nói xa hơn bậc A-la-hán vẫn còn bị tùy miên chi phối. Nếu tôi hỏi Ngài, bậc A-la-hán có còn chất chứa một trong bảy pháp tùy miên. (Ái dục, Sân hận, Ngã mạn, Tà kiến, Hoài nghi, Hữu ái, Vô minh) hay không? Dĩ nhiên Ngài phải từ chối.

(62) Hoặc nếu trong sự hoại lìa quả vị, theo Ngài, bậc ấy vẫn còn ái dục, tin tưởng có linh hồn, hoài nghi phạm giới cấm thủ.

(63) Thật ra, Ngài thừa nhận rằng một bậc A-la-hán không còn chất chứa, cũng không phá hủy, không đoạn tận cũng không buông bỏ, không buông thả, cũng không trói buộc, không phân tán cũng không kết tụ, mà chỉ là những hành động không còn tạo nghiệp mà thôi.

Như vậy chắc chắn không thể nói rằng "Một bậc A-la-hán có thể hoại lìa quả A-la-hán được". (2)

3. VẤN ĐỀ ĐỜI SỐNG PHẠM HẠNH (Brahmacariyakathà)

Điểm tranh luận: Không có đời sống Phạm hạnh trên cõi Chư thiên.

Lời chú giải: Đời sống Phạm hạnh (Brahmacariyavāsa) có hai nghĩa: Chứng ngộ Đạo quả và Xuất gia. Chư thiên không tụ tập hình thức sau. Nhưng hình thức đầu không làm cản trở họ, ngoại trừ Chư thiên ở cõi Vô tưởng. Nhưng một vài bộ phái như Sammitiyas, không tin rằng có sự ngộ đạo quả đối với Chư thiên ở cõi Dục giới và những cõi cao hơn là cõi Sắc giới và Vô sắc giới.

(1) Th: - Ngài phủ nhận tụ tập đời sống Phạm hạnh trên cõi Chư thiên, Tuy nhiên Ngài cũng phủ nhận họ có những khuyết điểm về thể chất, tinh thần hay đạo đức như: Trong số những Chư thiên, có vị thì khờ, vị thì câm điếc, ngu si, đần độn, dùng ngôn ngữ của người câm (ra dấu bằng tay) và không đủ khả năng nhận thức được ý nghĩa của lời nói nào tốt đẹp hay xấu xa. Họ là những người thiếu đức tin nơi Phật, Pháp, Tăng, họ không thể chú tâm nghe Đức Thế tôn thuyết giảng không thể nêu câu hỏi (để đoạn trừ hoài nghi) vui mừng hoan hỷ về sự trả lời của Ngài, các vị đó tạo sự trở ngại cho các người khác do hành động của họ, do phiền não chướng, do quả của hành động. Họ không có đức tin, không có mục đích và trí tuệ, không có khả năng tìm đến con đường Thánh (Sammattam) bằng các điều thiện. Họ là người giết mẹ, giết cha, sát hại bậc Thánh, chích máu Phật, phá hòa hợp Tăng. Họ là người sát sanh, trộm cắp, tà dâm, vọng ngôn, lưỡng thiệt, ác khẩu, tham ác, sôn ác và tà kiến ác.

(2) Mặt khác, Ngài cũng cho rằng Chư thiên cũng có sự tu tập và có những phẩm hạnh ngược lại với những điều kể trên. Như vậy, tại sao Ngài có thể nói rằng ở cõi Chư thiên không có đời sống Phạm hạnh?

(3) Sammitiyas: - Ngài vẫn giữ lập trường như thế, ắt hẳn Ngài sẽ phủ nhận rằng Chư thiên thực hành xuất gia, từ bỏ gia đình, mặc y, mang bát, đi trì bình khát thực, Ngài cũng từ khước sự xuất hiện của một vị Phật Toàn Giác hay những vị Phật Độc Giác hay hai vị Đại Đệ tử của Đức Thế tôn không có trên cõi Chư thiên. Vậy thì nơi nào mới có đời sống Phạm hạnh?

(4 - 7) Th: - Chúng ta đều đồng ý với nhau rằng Chư thiên không có những phẩm hạnh như sự xuất gia, mặc y, mang bát, nhưng có phải đời sống Phạm hạnh chỉ tìm thấy ở những nơi mà những điều này được xuất hiện (sự xuất gia, mang bát ...)? Và có phải không có đời sống Phạm hạnh ở những nơi mà những điều ấy không được thực hiện? Ngài cho rằng, chỉ có những nơi đó mới có đời sống Phạm hạnh nhưng khi tôi hỏi "Có phải người nào xuất gia mới có đời sống Phạm hạnh, còn người không có xuất gia thì không có đời sống Phạm hạnh?" ... Thì Ngài lại không đồng ý.

(8) Lại nữa, có phải Ngài cho rằng chỉ nơi nào có Chư Phật xuất hiện nơi đó mới có đời sống Phạm hạnh, còn nơi nào không có Chư Phật xuất hiện thì nơi đó không có đời sống Phạm hạnh? Ngài lưỡng lự trong cách trả lời. Đức Thế tôn sanh ở Lumbini thành đạo dưới cây Bồ đề chuyển pháp luân ở thành Banares. Có phải ở những nơi đó mới có đời sống Phạm hạnh còn những khác thì không hay sao?

(9) Tôi đặt một câu hỏi với sự liên hệ về thung lũng sông Hằng, nơi có sự giác ngộ của Chư Phật Độc Giác và

(10) Ở Magadhese, nơi có sự xuất hiện của hai vị Đại Đệ tử.

(11) S: - Ngài khẳng định rằng đời sống Phạm hạnh được tụ tập ở cõi Chư thiên, nhưng Ngài vẫn từ chối điều đó có với Chư thiên cõi vô tưởng.

Th: - Đây chỉ là điều mà chúng ta vừa đề cập và bị khước từ cũng giống như trường hợp ở cõi nhân loại, nơi đó có đời sống Phạm hạnh, nhưng ở những biên địa có những người dã man vô học, không có niềm tin nơi tôn giáo, không có niềm tin của nam cư sĩ và nữ cư sĩ.

(12) S: - Khi nói đến đời sống Phạm hạnh trên cõi Chư Thiên, Ngài cho rằng "Có cõi có, có cõi không". Vậy có phải cả hai điều này xuất hiện trong cõi Chư thiên vô tướng và cả hai điều này xuất hiện trong cõi Chư Thiên vô tướng và cả hai điều này xuất hiện trong cõi Chư Thiên hữu tướng? Nếu không như vậy thì nơi nào có đời sống Phạm hạnh, nơi nào thì không có?

Th: - Đời sống Phạm hạnh chỉ xuất hiện ở cõi Chư Thiên hữu tướng.

(13) Th - Ngài thừa nhận rằng đời sống Phạm hạnh chỉ có ở cõi nhân loại.

S: - Chỉ ở một số nơi nào đó mà thôi, còn những nơi khác thì không có.

Th: - Phải chăng Ngài muốn nói rộng hơn rằng ở biên địa nơi chỉ có những người dân bán khai, nơi không có niềm tin tôn giáo, không có thiện nam tín nữ, cũng có đời sống Phạm hạnh? Nếu không, làm thế nào Ngài có thể cho rằng đời sống Phạm hạnh được tụ tập ở khắp mọi nơi? Nơi nào ở cõi nhân loại, có đời sống Phạm hạnh?

S: - Nơi thung lũng sông Hằng, không phải nơi biên địa.

(14) S: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này các Tỳ kheo, trong ba phương diện. Loài người ở Jambudīka (Điêm phù đề) Thù thắng hơn loài người ở cõi Uttarakuruca (Bắc cu lô châu) và Chư thiên ở cõi trời ba mươi ba (Đạo lợi), Thế nào là ba? Chúng anh hùng, có trí niệm và sống Phạm hạnh ở đời này"? (1)

Có phải có bài kinh như vậy không? Có phải bài kinh đó không nói rằng, không có đời sống Phạm hạnh trong cõi Chư Thiên?

Th: - Có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố tại Savatthi: "Ở đây, đời sống Phạm hạnh được tụ tập"? Và có phải lời tuyên bố đó nói rằng chỉ ở Savatthi mới có đời sống Phạm hạnh, còn nơi khác thì không có đời sống Phạm hạnh, hay sao?

(15) Lại nữa, bậc Bất lai, người đã đoạn tận năm "Hạ phần kiết sử", nhưng chưa đoạn tận năm "Thượng phần kiết sử", khi từ "Ở đây" và tái sinh "Ở đó", nơi nào những quả của nghiệp của vị ấy sanh khởi: "Ở đó" và chỉ ở đó, Ngài quan niệm như thế. Vậy thì bằng cách nào Ngài có thể từ khước đời sống Phạm hạnh trên cõi Chư thiên?

(16) Khi một bậc Bất lai như vậy tái sinh "Ở đó" (cõi tịnh cư thiên) chính "Ở đó", vị ấy mới đặt được gánh nặng xuống, chính "Ở đó" vị ấy mới thấu rõ hoàn toàn khổ đế, chính "Ở đó" mới đoạn trừ tất cả lậu hoặc, và chính "Ở đó" mới thấu rõ diệt đế, chứng ngộ sự trường cửu. Vậy Ngài giải thích được những gì khi cho rằng " Không có đời sống Phạm hạnh ở cõi Chư thiên "?

S: - Bởi vì "Ở đây" (cõi Nhân loại), vị ấy chứng ngộ thánh đạo, còn "Ở đó" (cõi tịnh cư thiên), vị ấy mới hưởng quả.

(17) Th - Nếu Ngài chấp nhận bậc bất lai hưởng quả "Ở đó" bằng cách chứng đạo "Ở đây", thì Ngài phải chấp nhận bậc Dự lưu hưởng quả "Ở đây", bằng cách chứng đạo "Ở đó" (cõi Chư thiên). Tương tự, Ngài phải thừa nhận bậc nhất lai hưởng quả "Ở đây" (cõi Nhân loại) bằng cách chứng đạo "Ở đó" (cõi Chư thiên).

Lại nữa Ngài cho rằng bậc Dự lưu hưởng quả "Ở đây" bằng cách chứng đạo "ở đây" thì Ngài cũng phải chấp nhận Bậc Bất lai hưởng quả "Ở đó" bằng cách chứng đạo "Ở đó". Lại nữa, Ngài cũng phải chấp nhận bậc Nhất lai hưởng quả "ở đây". Vì thế, Ngài phải chấp nhận tương tự như vậy với bậc Bất lai hưởng quả "Ở đó" bằng cách chứng đạo "Ở đó".

(18) Nếu Ngài tuyên bố rằng một bậc Bất lai viên tịch ở thế giới này, chứng đạt đạo quả A-la-hán ở cõi Tịnh cư, sẽ chứng đạo mà không đoạn tận với lậu hoặc, thì Ngài cũng phải chấp nhận như thế đối với một bậc tu tập để hưởng quả Dự lưu, quả Nhất lai hay quả A-la-hán.

Lại nữa, nếu Ngài tuyên bố rằng một bậc tu tập để hưởng quả Dự lưu, quả Nhất lai và quả A-la-hán, đồng thời chứng đạo và đoạn tận những lậu hoặc, thì Ngài phải chấp nhận như thế đối với trường hợp bậc Bất lai, người đã viên tịch ở thế giới này và đắc đạo quả A-la-hán ở cõi Tịnh cư thiên.

(19) Ngài thừa nhận rằng bậc Bất lai, khi tái sanh "Ở đó" đã làm những việc cần phải làm trong đời sống Phạm hạnh, thì Ngài cũng phải thừa nhận rằng bậc A-la-hán còn tái sinh từ thế giới này đến thế giới khác và từ thế giới khác đến thế giới này trong vòng luân hồi sinh tử. Dĩ nhiên Ngài từ chối điều này. Lại nữa, Ngài không thể thừa nhận những phàm hạnh của một bậc Bất lai và từ chối bậc này không thể nào "đặt trọn vẹn gánh nặng xuống" khi vị ấy còn phải tái sanh "Ở đó" (cõi Tịnh cư thiên), vậy thì Ngài phải chấp nhận bậc ấy còn phải chứng ngộ đạo để đặt được gánh nặng xuống.

(20) Tương tự, bất cứ một sự chứng đạt nào khác trong đời sống Phạm hạnh của bậc bất lai, người còn phải tái sanh lần cuối cùng, ở đó bậc ấy thấu rõ khổ đế, đoạn tận lậu hoặc, thấu rõ diệt đế, chứng ngộ sự trường cửu, Ngài cho rằng vị này cần phải tu tập để chứng đạt đạo quả A-la-hán (ở cõi Chư thiên như các vị Chư thiên).

Mặt khác Ngài lại ngầm cho rằng vị bất lai hoàn toàn tự tại, không còn phải tu tập thêm (vì Ngài cho rằng ở cõi Chư thiên không có đời sống Phạm hạnh).

(21) S: - Như con sơn dương bị thương bởi mũi tên, dù cho nó có chạy xa đến đâu, cũng bị ngã gục vì sự đau đớn, cũng dường như thế, bậc bất lai, bằng cách chứng ngộ đạo "Ở đây" sẽ hưởng quả "Ở đó".

Th: - Con sơn dương bị thương bởi mũi tên, dù cho nó có chạy xa đến đâu, cuối cùng cũng phải ngã gục vì sự đau đớn. Nhưng có phải bậc Bất lai, khi bằng sự chứng đạo "Ở đây" và hưởng quả "Ở đó", có chịu đựng sự đau đớn bởi mũi tên như con sơn dương không?

S: - Không, không thể nói như thế được.

4. VẤN ĐỀ THANH LỘC (Odisokathā)

Điểm tranh luận: Người tu tập loại trừ phiền não dần dần (1) (từng phần)

Lời chú giải: Quan niệm này của phái Sammitiyas và một số bộ phái khác, họ cho rằng khi bậc Dự lưu và các bậc Thánh khác qua sự chứng đạt thiền, chúng ngộ khổ đế, tập đế ... Sự loại trừ phiền não có tính chất dần dần, nghĩa là mỗi lần một chút.

(1 - 4) Theravadins: - Như Ngài nói, Ngài có quan niệm này vì khi một người tu tập để chứng Dự lưu, bậc này chứng ngộ khổ đế, Tập đế, đoạn tận được 3 thăng thức là Thân kiến, Hoài Nghi, Giới cấm thủ cùng những phiền não liên hệ với 3 thăng thức này. Hơn nữa, bậc này chứng đạo Diệt đế, Đạo đế, cũng loại trừ ba thăng thức và những phiền não liên hệ.

Nhưng, Ngài cũng nên thừa nhận những điều Ngài từ khước, bậc ấy một phần thành bậc Dự lưu, một phần thì không, một phần thì chứng ngộ Thánh giới, liên hệ với quả Dự lưu, còn một phần thì không, một phần liên hệ với Dự lưu thất lai ... Dự lưu tam lai, Dự lưu nhị lai, còn một phần thì không (1) một phần có niềm tin trọn vẹn nơi Phật, Pháp, Tăng, còn một phần thì không.

(5 - 8) Lại nữa, theo Ngài nói, khi một bậc tu tập để chứng quả Nhất lai, thấu rõ khổ đế, Tập đế, bậc này loại trừ được Ái thô, Sân thô và một phần những phiền não liên hệ. Hơn nữa một bậc như thế chứng được Diệt đế, Đạo đế cũng đoạn tận những chướng ngại khác và một phần những phiền não liên hệ.

Như vậy Ngài cũng nên thừa nhận những điều Ngài từ khước - Bậc ấy một phần thành bậc Nhất lai, còn một phần thì không, một phần chứng ngộ, chứng đắc Thành giới, còn một phần thì không.

(9 - 12) Lại nữa, theo Ngài nói, khi một bậc tu tập để chứng quả Bất lai thấu rõ Khổ đế, Tập đế, Bậc này đoạn tận được Ái dục, Sân vi tế, và một phần những phiền não liên hệ. Hơn nữa, bậc này chứng ngộ Diệt đế, Đạo đế, cũng đoạn tận những chướng ngại khác và một phần những phiền não liên hệ. Như vậy Ngài cũng nên thừa nhận những điều Ngài từ khước Bậc ấy một phần thành bậc Bất lai, còn một phần thì không, một phần chứng ngộ, đắc chứng Thánh Giới, liên hệ với quả Bất lai, còn một phần thì không, một phần thì thành bậc Trung Bang Bất Hoàn. Sanh Bang Bất hoàn, Vô Hành Bang Bất Hoàn, Hữu hành Bang Bất hoàn, Thượng Lưu Bang Bất Hoàn (2) còn một phần thì không.

(13 - 16) Lại nữa, theo như Ngài nói, khi một bậc tu tập để chứng quả A-la-hán, rõ thấu khổ đế và tập đế, bậc này đoạn tận Ái Sắc, Ái Vô Sắc, Ngã mạn, Phóng dật và Vô minh cùng một phần những phiền não liên hệ, hơn nữa bậc này chứng ngộ Diệt đế và đạo đế, cũng đoạn tận những chướng ngại đó và một phần những phiền não liên hệ.

Nhưng Ngài cũng phải thừa nhận - những điều Ngài từ khước từ - bậc ấy một phần thành bậc A-la-hán, còn một phần thì không, một phần thì chứng ngộ, đắc chứng, đến Thánh giới của bậc A-la-hán, còn một phần khác thì không, một phần xa lìa được Tham, Sân, Si, một phần "làm xong những việc cần làm", "đặt gánh nặng xuống", "chứng đạt tối thượng", "phá vỡ được mọi ràng buộc trong các hữu", "giải thoát tri kiến", "nhỏ cống lấp cù, hạ cờ ngã mạn", một phần thấu rõ Khổ đế, đoạn tận Tập đế, chứng ngộ Diệt đế và thực hành trọn vẹn Đạo đế, thông suốt những gì cần phải thông suốt, đoạn tận những gì cần phải đoạn tận, phát triển những gì cần phải phát triển, nhận thức những gì cần phải nhận thức, còn một phần thì không.

(17) Sammitiyas: - Nhưng nếu cho quan niệm của tôi là không hữu lý, tại sao Đức Thế tôn lại thuyết rằng "từng chút và từng chút, người trí tuệ thanh lọc ô nhiễm của chính mình trong từng sát na, giống như người thợ bạc trui mài ten vàng của mình vậy? (1)

Có phải có bài kinh như vậy không? Có phải bài kinh này không chứng minh được quan niệm của tôi là hữu lý sao?

(18) Th: - Nhưng có Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng:

"Vị ấy nhờ đầy đủ
Với chánh kiến sáng suốt
Do vậy có ba pháp,
Được hoàn toàn từ bỏ
Thân kiến và nghi hoặc
Giới cấm thủ cũng không
Đối với bốn đọa xứ,
Hoàn toàn được giải thoát" (2)

Có phải có bài kinh như vậy không?

(19) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã không từng thuyết rằng:

"Này Chư Tỳ kheo, khi pháp nhãn xả ly trần cấu phát sanh với vị thánh Đệ tử, vị ấy biết những pháp nào sanh ra đều phải bị tiêu diệt. Vì thấu triệt pháp ấy, bậc này đoạn trừ được ba hằng thức: Thân kiến, Hoài nghi và Giới cấm thủ"? (3)

Có phải có bài kinh như vậy không? Vì thế, không nên cho rằng một người tụ tập để thanh lọc dần dần những phiền não.

5. VẤN ĐỀ THANH LỘC Ô NHIỄM (Jahatikathà)

Điểm tranh luận: Phàm phu (4) loại trừ Ái dục và Sân hận.

Điểm chú giải: Quan niệm này của phái Sammitiyas cho rằng một người phàm phu chứng đạt Thiên, hiểu được Thánh đế và trở thành một bậc Bất lai, thanh lọc được ái dục và sân hận trong khi người ấy chỉ là một người phàm phu.

(1 - 2) Theravadins: - Ngài cho rằng một người thanh lọc được Ái dục và Sân hận khi còn là phàm phu. Do sự thanh lọc ấy, người này có thanh lọc mãi mãi, không còn dư sót, trừ tận gốc những ái nhiễm và tùy miên, thanh lọc bằng Thánh tuệ, thanh lọc bằng Thánh Đạo, thanh lọc bằng pháp bất động, thanh lọc trong khi chứng ngộ quả Bất lai. Điều này chắc hẳn Ngài từ chối.

Nếu Ngài thay thế chữ "Thanh lọc" bằng chữ "Đề nén" tôi cũng lập luận như trên, và Ngài cũng từ chối.

(3 - 4) Một bậc tu tập để chứng ngộ quả Bất lai, vị ấy thanh lọc, vị ấy đề nén trong suốt con đường tu tập - Về điểm này chúng ta đều đồng ý. Nhưng có phải người phàm phu cũng thế sao? Ngài cũng từ chối (không kém gì tôi)

(5 - 6) Nhưng nếu Ngài áp dụng chữ "Thanh lọc", "Đề nén" (trong ý nghĩa giới hạn của Ngài), đối với người phàm phu, Ngài cũng phải áp dụng như thế đối với bậc đang tu tập để chứng quả Bất lai.

(7 - 8) Bằng con đường nào (hay phương tiện nào) mà Ngài cho rằng người phàm phu thanh lọc được Ái dục và Sân hận.

Sammitiyas: - Bằng con đường chứng đạt thiên sắc giới (1)

Th: - Có phải con đường đó làm nhân đưa chúng sanh thoát khỏi vòng sanh tử luân hồi, đưa đến chứng ngộ Thánh đạo không? Con đường đó có thanh lọc được lậu hoặc - Kiết sử - Tùy miên - Triền cái - Thủ - Hệ phược - Ách phược - Bộc lưu (2), có làm trong sạch được ô nhiễm và phiền não không?

Mặt khác, có phải con đường đó không thể đạt được sự thanh lọc những ô nhiễm ấy sao? Ngài có thể quan niệm thế nào về con đường mà người phàm phu thanh lọc được Ái dục và Sân hận?

(9 - 10) Ngài đồng ý rằng con đường được tu tập để thấu rõ quả vị Bất lai cũng có những đặc tính như vậy. Nhưng Ngài cũng nên chấp nhận rằng con đường tùy thuộc vào Sắc giới cũng có những tính chất như thế (vì Ngài tuyên bố bằng con đường đó, người phàm phu thanh lọc như bậc Bất lai thanh lọc). Nhưng có phải Ngài thừa nhận con đường đó có những đặc tính ngược lại? Như vậy, bằng sự tương tự trong cách lý luận, Ngài nên tìm những phẩm chất ngược lại trong đạo được tu tập bởi bậc Bất lai (vì Ngài tuyên bố con đường Bậc bất lai đã đi đến sự chứng ngộ như người phàm).

(11) Ngài cho rằng một người phàm phu sống với những Ái dục, ngay khi chứng ngộ đế thì trở thành bậc Bất lai. Tại sao không thêm vào quả A-la-hán? Tại sao chỉ ngừng lại ở đây?

Ngài cũng chấp nhận rằng một người đang tu tập đạo Dự lưu nhất lai, Bất lai cùng một lúc, đắc 3 quả tương đương cùng một lúc, và có sự phối hợp của 3 Xúc, 3 Thọ, 3 Tư, 3 Tâm, 3 Tín, 3 Cần, 3 Niệm, 3 Định, 3 Tuệ (của 3 đạo).

(12) Hay nếu người này không đắc được quả Bất lai theo con đường này, thì bằng con đường nào mà vị này chứng đạt quả vị ấy? Có phải Ngài cho rằng "bằng đạo của vị Bất lai" không?

Tuy vậy, Ngài từ khước sự đoạn tận ba thăng thức - Thân kiến, Hoài Nghi, Giới cấm Thủ - tùy thuộc vào đạo bất lai. Ngài phải chấp nhận điều đó (vì Ngài phủ nhận không còn con đường nào khác mà người

phàm phu đoạn tận Ái dục và Sân, dù cho điều đó được Đức Thế tôn tuyên bố rằng bằng "Đạo Dự lưu, ba thăng thức ấy được thanh lọc".

(13) Một lần nữa, Ngài từ chối Ái dục Thô và Sân hận thô được thanh lọc bằng đạo Bất lai. Nhưng Ngài bắt buộc phải chấp nhận điều đó, vì có phải Đức Thế tôn từng thuyết rằng: "Quả nhất lai được chứng đắc bằng sự giảm bớt những Ái dục và Sân thô" hay sao? (3)

Sau cùng bằng sự chấp nhận của Ngài về chứng đạt Tứ đế của người phàm phu, Ngài vẫn bị bắt buộc phải chấp nhận, dù cho Ngài từ khước, một người khi chứng ngộ được Tứ đế, chính lúc đó, người ấy cũng đạt được quả vị Bất lai.

(14) S: Nhưng nếu quan niệm của tôi bị Ngài phủ nhận, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Trong quá khứ, có 6 vị giáo chủ có quyền tước, với lòng bi mẫn, các vị này thanh lọc được nửa sân hận và với sự từ khước, họ thoát khỏi sự ràng buộc của lưới Ái dục và họ đã sanh vào thế giới Phạm thiên. Các môn đệ của 6 vị giáo chủ này cũng ..." (1) . Có phải có bài kinh như vậy không?

(15) Vâng, nhưng Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này các Tỳ kheo, đạo sư Sunetta, dẫu cho có thọ mạng lâu dài như vậy, sống lâu dài như vậy, nhưng không được giải thoát khỏi sanh, già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Ta nói rằng: Chưa giải thoát khỏi khổ. Vì có sao? Vì rằng chưa giác ngộ, chưa thể nhập (Appativedhā) bốn pháp. Thế nào là bốn pháp? Này các Tỳ kheo, vì không giác ngộ, không thể nhập Thánh giới, vì không giác ngộ, không thể nhập Thánh định; vì không giác ngộ không thể nhập Thánh trí tuệ; vì không giác ngộ không thể nhập Thánh giải thoát, Này các Tỳ kheo, sự kiện là như sau: Khi Thánh giới được giác ngộ, được thể nhập; Khi Thánh định giác ngộ được thể nhập; khi Thánh trí tuệ được giác ngộ, được thể nhập; khi Thánh giải thoát được giác ngộ, được thể nhập được cắt đứt là hữu ái, sợi dây đưa đến sanh hữu (bhavanetti) được đoạn tận, nay không có tái sinh". (2)

Có phải có bài kinh như vậy không? Nếu có, thật không hữu lý khi nói rằng "Người phàm phu thanh lọc được Ái dục và Sân hận".

6. VẤN ĐỀ TẤT CẢ CÁC PHÁP HIỆN HỮU (Sabbamatthīkathā)

Điểm tranh luận: Tất cả các pháp đều hiện hữu một cách vững.

Lời chú giải: Quan niệm này của phái Sabbatthivadins, do chấp vào đoạn kinh "Sắc nào là quá khứ, hiện tại, vị lai ...", tất cả các pháp quá khứ, hiện tại, vị lai (sinh khởi cùng với các uẩn, của đời sống và kinh nghiệm cá nhân) vẫn giữ trong trạng thái ấy, và do đó tất cả các pháp vẫn tiếp tục hiện hữu.

CHÍNH ĐÓN Ý NIỆM THỜI GIAN TRỪU TƯỢNG.

(1) Theravādins: - Ngài quan niệm rằng "Tất cả" đều hiện hữu. Do vậy, Ngài sẽ bị rơi hơn trong các thừa nhận khác, như là:

Tất cả đều hiện hữu ở mọi nơi (trong toàn thân), trong mọi lúc, bằng mọi cách, trong tất cả các hình tướng, không có trạng thái hòa trộn, không hiện hữu, cũng gọi là hiện hữu. Chánh kiến, dưới lối nhìn sai lầm của Ngài trở thành tà kiến, cũng hiện hữu.

(2) Lại nữa, lấy tất cả những ý niệm thời gian, có phải Ngài khẳng định rằng quá khứ hiện hữu, vị lai hiện hữu và hiện tại cũng hiện hữu. Nhưng có phải quá khứ không bị diệt mất, nghĩa là đã qua, đã thay đổi, đã tiêu hoại, đã hoàn toàn tiêu hoại? Vậy Ngài nói thế nào về quá khứ hiện hữu? Lại nữa, có phải vị lai là những gì chưa sanh ra, chưa đến, chưa có, chưa đi qua, chưa xảy ra, chưa tiêu hoại? Vậy Ngài nói thế nào về vị lai hiện hữu?

Hiện tại, như Ngài xác nhận, hiện hữu và hiện tại là những gì chưa diệt mất, chưa lìa, chưa bị phân tán, chưa qua, chưa thay đổi, chưa tiêu hoại, chưa hoàn toàn tiêu hoại. Và quá khứ thừa Ngài cũng hiện hữu, như vậy quá khứ cũng chưa bị diệt mất, chưa bị phân tán ..

Lại nữa, Ngài cho rằng hiện tại hiện hữu, nghĩa là hiện tại là những gì đang sanh, đang đến, đang đi qua, đang hiện ra, đang xảy ra, đang tiêu hoại; và vị lai, theo Ngài, cũng hiện hữu, như vậy vị lai cũng đang sanh, đang đến, ... đang tiêu hoại.

Lại nữa, Ngài cho rằng quá khứ hiện hữu và quá khứ đã tiêu diệt mất, đã bị phân tán ... đã hoàn toàn tiêu hoại. Và hiện tại hiện hữu, vậy hiện tại cũng đã tiêu diệt mất, cũng đã bị phân tán ... cũng đã hoàn toàn tiêu hoại.

Lại nữa, Ngài cho rằng vị lai hiện hữu và vị lai chưa sanh ra, chưa đến ... chưa tiêu hoại. Và hiện tại hiện hữu, vậy hiện tại cũng chưa sanh ra, chưa đến ... chưa tiêu hoại.

(3) Có phải Sắc quá khứ vẫn hiện hữu? Ngài đồng ý. Nhưng nếu Ngài diễn tả Sắc này bằng những từ như "đã diệt mất", "đã tiêu hoại", "đã thay đổi", "đã hoàn toàn tiêu hoại", Ngài có thể nói thế nào về Sắc quá khứ hiện hữu? Tương tự Sắc vị lai, có phải là "chưa sanh ra" ... Sắc ấy có thể được nói như thế nào về sự hiện hữu?

Nếu nói rằng: Sắc hiện tại hiện hữu, có nghĩa là Sắc hiện tại chưa bị tiêu hoại, ... và nếu Sắc quá khứ vẫn hiện hữu, có nghĩa là sắc quá khứ vẫn chưa bị tiêu hoại ... Và nếu Sắc hiện tại hiện hữu, có nghĩa là Sắc hiện tại đang sanh ra, đang trở thành,... và nếu Sắc vị lai hiện hữu, có nghĩa là Sắc vị lai cũng đang sanh ra, đang trở thành... Lại nữa, nếu nói rằng sắc quá khứ hiện hữu, có nghĩa là sắc ấy đã diệt mất, đã phân tán, và nếu nói rằng Sắc hiện tại hiện hữu thì sắc hiện tại cũng đã diệt mất, cũng đã tiêu tan, ... Và nếu nói rằng sắc vị lai hiện hữu, có nghĩa là sắc vị lai chưa sanh ra, và nếu nói rằng Sắc hiện tại hiện hữu cũng chưa sanh ra ..

(4) Áp dụng cách lý luận tương tự đối với một trong bốn uẩn khác - Thọ, Tưởng, Hành, Thức.

Chẳng hạn, nếu nói rằng Thức quá khứ hiện hữu, có nghĩa là thức này đã diệt mất, đã tiêu tan, và nếu nói rằng Thức hiện tại hiện hữu thì cũng có nghĩa là Thức hiện tại đã diệt mất, đã tiêu tan ...

Và nếu nói rằng Thức vị lai hiện hữu, có nghĩa là Thức này chưa sanh ra, chưa trở thành và nếu nói rằng Thức hiện tại hiện hữu, cũng có nghĩa là Thức hiện tại chưa sanh ra, chưa trở thành ...

(5) Trong cách nói "Sắc Uẩn hiện tại" (1) mà bất kỳ cách xếp đặt nào, nếu Ngài dùng hai từ "Sắc uẩn" và "hiện tại" mà không có sự phân biệt giữa chúng, có nghĩa là Ngài cho rằng cả hai đồng nhất với nhau, giống hệt như nhau. Như vậy khi Ngài nói:

- Sắc uẩn hiện tại đang diệt, phủ nhận trạng thái hiện tại của nó, Ngài cũng chấp nhận rằng Sắc uẩn không có trong trạng thái Sắc.

- Tương tự, khi Ngài nói Sắc uẩn hiện tại đang diệt, không phủ nhận trạng thái hiện tại của nó, Ngài cũng phải chấp nhận rằng Sắc uẩn ấy không có trong trạng thái hiện tại.

(6) S: - Nhưng trong cách nói "Vải trắng" mà bất kỳ cách xếp đặt nào, Ngài dùng hai từ "Vải" và "Trắng" mà không có sự phân biệt giữa chúng, có nghĩa là Ngài cho rằng cả hai đồng nhất với nhau, giống hệt như nhau. Như vậy khi Ngài nói:

- "vải trắng", nếu bỏ "trắng" đi, Ngài phải chấp nhận vải ấy không còn là vải nữa.

- Tương tự, khi Ngài nói "vải trắng", nếu bỏ "vải" đi, Ngài cũng phải chấp nhận vải không còn trắng nữa.

(7) Th: - Nếu Ngài Sắc uẩn vẫn còn giữ được tính chất Sắc, Ngài cũng phải chấp nhận, Sắc uẩn là trường tồn, bền vững, không thay đổi. Nhưng Ngài cũng biết rằng sự thật thì trái ngược lại, vì thế không thể nói Sắc uẩn còn giữ được tính chất Sắc.

(8) Niết bàn vẫn giữ được trạng thái Niết bàn - điều này có nghĩa là Niết bàn trường tồn, bền vững không thay đổi. Tương tự, Ngài cũng phải chấp nhận trong trường hợp của Sắc uẩn, nếu Ngài cho rằng Sắc uẩn vẫn giữ được tính Sắc của nó.

Có phải Ngài giải thích, vì Sắc uẩn vẫn giữ tính chất Sắc mà uẩn là vô thường, không bền vững, tạm thời, thay đổi? Ngài đồng ý. Vậy thì Ngài nên thừa nhận như thế về Niết bàn khi Ngài nói: Niết bàn vẫn giữ trạng thái như Niết bàn ...

(9) Nếu Ngài tuyên bố rằng "Quá khứ hiện hữu", có nghĩa là quá khứ vẫn được giữ trạng thái quá khứ hay trạng thái ngưng đọng, và khi Ngài tuyên bố rằng "Vị lai hiện hữu" Ngài nên nói rằng vị lai vẫn giữ được trạng thái vị lai, và khi tuyên bố rằng "Hiện tại hiện hữu", Ngài cũng nên nói rằng hiện tại vẫn giữ được trạng thái hiện tại.

(10) Một trong những xác nhận về những điều này sẽ làm phức tạp sự xác nhận khi liên hệ sự phân chia khác của thời gian.

(11) Nếu quá khứ hiện hữu và vẫn giữ được trạng thái ngưng đọng thì quá khứ phải trường tồn, bền vững và không thay đổi. Và với điểm này, như Ngài thừa nhận là không đúng.

(12) Khi Ngài nói Niết bàn hiện hữu và vẫn giữ được trạng thái Niết bàn, có nghĩa là Niết bàn trường tồn, bền vững và không thay đổi. Như vậy, Ngài phải chấp nhận ý nghĩa đó nếu Ngài khẳng định quá khứ cũng tương tự như thế (nghĩa là quá khứ hiện hữu). Hoặc là, nếu Ngài không cho rằng quá khứ trường tồn, bền vững và không thay đổi thì Ngài quan niệm "quá khứ hiện hữu và vẫn giữ trạng thái ngưng đọng" thì khi Ngài quan niệm về Niết bàn, Ngài cũng phải bao hàm Niết Bàn là vô thường, không bền vững ...

(13 - 20) Tất cả những điểm trên (9 - 12) áp dụng tương tự cho các pháp quá khứ, vị lai và hiện tại đặc biệt được gọi là "Ngũ uẩn":

Nếu Thức quá khứ hiện hữu, Thức ấy vẫn giữ trạng thái ngưng đọng tương tự với thức vị lai và Thức hiện tại. Như vậy, với một trong những sự xác định như thế, sẽ làm rắc rối thêm những xác định tương tự khi liên hệ đến hai sự phân chia khác của thời gian. Lại nữa, Nếu Thức quá khứ hiện hữu và vẫn giữ trạng thái ngưng đọng, thì Thức này vẫn trường tồn, bền vững và không thay đổi. Chắc hẳn Ngài cho rằng điều này là không hữu lý. Khi Ngài nói Niết bàn hiện hữu và vẫn giữ trạng thái không hữu lý. Khi Ngài nói Niết bàn hiện hữu và vẫn giữ trạng thái Niết bàn trường tồn, bền vững không thay đổi, Ngài phải chấp nhận như thế nếu Ngài xác định về Thức quá khứ cũng tương tự như vậy. Hoặc nếu Ngài không cho rằng Thức quá khứ trường tồn, bền vững và không thay đổi, khi Ngài nói rằng Thức quá khứ hiện hữu và vẫn giữ trạng thái ngưng đọng thì Ngài nói Niết bàn, Ngài cũng bao hàm Niết bàn là vô thường, không bền vững tạm thời và thay đổi ...

(21) Có phải quá khứ là một pháp không hiện hữu? Nếu Ngài đồng ý, Ngài phải từ khước quan điểm của Ngài về quá khứ hiện hữu. Nếu Ngài cho rằng "không có quá khứ hiện hữu" thì khi nói "có sự liên hệ của quá khứ" là sai lầm.

Lại nữa, có phải vị lai là một pháp không hiện hữu. Nếu Ngài đồng ý thì Ngài cũng phải từ khước từ quan điểm của Ngài về "vị lai hiện hữu", - Nếu Ngài cho rằng "không có vị lai hiện hữu" thì khi nói "có sự hiện hữu của vị lai" là sai lầm.

(22) Có pháp nào là vị lai rồi trở thành hiện tại không? Nếu Ngài đồng ý, Ngài cũng phải chấp nhận pháp vị lai giống hệt như pháp hiện tại. Phải chăng Ngài thừa nhận điều này? Vậy thì Ngài cũng phải chấp nhận một pháp nào đó là vị lai, rồi trở thành hiện tại. Phải chăng Ngài lại thừa nhận điều này? Vậy thì Ngài cũng phải chấp nhận một pháp nào đó không là vị lai, không là hiện tại, không trở thành vị lai, không trở thành hiện tại.

Tương tự, lý luận như trên đối với "hiện tại" và "quá khứ"...

Cũng tương tự, đối với vị lai, hiện tại và quá khứ: Có phải đang là vị lai trở thành hiện tại, đang là hiện tại trở thành quá khứ không? Nếu như vậy, Ngài phải chấp nhận cả ba pháp này được xác định, và trong tiến trình pháp này trở thành pháp khác được lập đi lập lại. Nếu Ngài chấp nhận điều này thì Ngài cũng phải chấp nhận sự ngược lại của các pháp ấy là hữu lý.

ÁP DỤNG NHỮNG Ý - NIỆM THỜI - GIAN ĐÃ ĐƯỢC CHÍNH ĐÓN.

(23) Có phải (tất cả các điều kiện của sự thấy như): Nhãn, Cảnh sắc, Nhãn Thức, Ánh sáng, sự chú ý trong quá khứ thì hiện hữu? Nếu Ngài đồng ý, Ngài cũng phải chấp nhận một người thấy đối tượng quá khứ bằng nhãn quá khứ. Tương tự đối với tất cả những điều kiện của các giác quan khác, cùng trong quá khứ như: Nhĩ, Cảnh thanh, Nhĩ thức, Hư không, sự chú ý; Tỷ, Cảnh hương, Tỷ thức, không khí, sự chú ý; Thiệt, Cảnh vị, Thiệt, Thức, chất nước, sự chú ý Thân, cảnh xúc, thân thức, chất đất, sự chú ý; Ý, cảnh pháp, sự tưởng nhớ, Ý vật, sự chú ý. Chẳng hạn như trong trường hợp cuối cùng: Ngài phải thừa nhận được một người nhận thức được cảnh pháp quá khứ bằng ý thức quá khứ.

(24) Tương tự, nếu những điều kiện của sự nhận thức vị lai hiện hữu như Nhãn, Cảnh sắc, Nhãn thức, Ánh sáng, sự chú ý, thì một người có thể thấy sắc vị lai bằng nhãn vị lai v...v...

(25) Nếu Ngài nói rằng những sự kiện của sự thấy hiện tại và những thức khác hiện hữu, và Ngài thấy Sắc hiện tại với Nhãn v...v... cũng là hiện tại, Nếu Ngài vẫn duy trì rằng những điều kiện quá khứ của sự nhận thức hiện hữu, Ngài cũng phải nói rằng với nhãn quá khứ, một người thấy được Sắc quá khứ.

(26) Tương tự, như trên đối với những điều kiện của Thức vị lai.

(27) Nếu Ngài từ chối rằng Nhãn quá khứ, cảnh sắc quá khứ, và nhãn thức quá khứ đang hiện hữu, thì một người không thấy Sắc quá khứ bằng Nhãn quá khứ được, cũng như Ngài cũng phải từ chối, với những điều kiện của sự thấy hiện tại hiện hữu, một người không thấy cảnh Sắc hiện tại với Nhãn hiện tại được. Tương tự đối với những thức khác cũng vậy.

(28) Lý luận tương tự cho sự thấy vị lai.

(29) Có phải Tuệ tri (Ñānam) quá khứ vẫn hiện hữu? Nếu Ngài đồng ý, Ngài cũng phải chấp rằng phận sự của Tuệ đã có được bằng chính Tuệ Tri quá khứ. Và nếu Ngài chấp nhận như thế, Ngài cũng phải chấp nhận luôn rằng chính Tuệ tri đó mà một bậc thấu rõ Khổ đế, đoạn tận Tập đế, chứng đạt Diệt đế và tu tập Đạo đế (không phải bằng Tuệ hiện tại).

(30) Lý luận tương tự áp dụng cho Tuệ tri vị lai.

(31) Có phải Tuệ tri hiện tại vẫn hiện hữu, hay có phải nhiệm vụ của Tuệ được biểu hiện bằng chính Tuệ đó không? Nếu Ngài đồng ý, Ngài phải chấp nhận rằng Tuệ tri quá khứ cũng đang hiện hữu (§ 29) phận sự của Tuệ được biểu hiện bằng chính Tuệ quá khứ đó. Như vậy, bằng chính Tuệ hiện tại, Khổ đế được thấu rõ, Tập đế được đoạn tận, Diệt đế được chứng đạt, Đạo đế được thuần thực. Điều này tuyệt nhiên không phải do Tuệ quá khứ mà tất cả (Tuệ tri) đều có ảnh hưởng trong sự chứng đạt giải thoát này.

(32) Những lý luận tương tự được trình bày minh bạch để mở rộng đến những vấn đề mà Ngài quan niệm về Tuệ tri hiện hữu.

(33) Nhưng Ngài vẫn cho rằng nơi nào mà tiến trình Tuệ quá khứ vẫn hiện hữu thì nó không thể biểu hiện phận sự của Tuệ bằng chính nó, Vậy thì, chắc chắn tiến trình của Tuệ quá khứ không thể được nhận biết bằng tiến - trình - Tuệ hiện tại hiện hữu được. Hơn nữa, Nếu Ngài không thể nhận biết Khổ đế (§ 29 - 31) với Tuệ quá khứ hiện hữu thì có thể nào Ngài nhận biết Khổ đế bằng Tuệ hiện tại hiện hữu. Điều đó thật là vô lý.

(34) Tuệ vị lai và Tuệ hiện tại cũng được bao hàm chung trong cách lý luận như trên.

(35) Có phải những phiền não quá khứ của Bạc A-la-hán vẫn hiện hữu? Ngài đồng ý ... Nhưng có phải trong hiện tại những phiền não bạc A-la-hán. Ái dục, Sân, Si, Ngã mạn, Tà kiến, Hoài nghi, Hôn trầm, Phóng dật, Vô tâm, Vô úy thuộc thời quá khứ, vẫn còn hiện hữu?

(36) Tương tự, Ngài cho rằng 5 hạ phần kiết sử quá khứ và những phiền não vẫn còn hiện hữu đối với bậc Bất lai, nhưng có phải bậc này vẫn còn Thân kiến, Hoài Nghi, Giới cấm thủ, Ái dục, và Sân vi tế không, dù những kiết sử và phiền não thuộc quá khứ và không còn hiện hữu?

(37) Tương tự, Ngài cho rằng những kiết sử quá khứ như vậy và Ái Thô, Sân thô vẫn hiện hữu với bậc Nhất lai, Nhưng có phải bậc này vẫn còn bị ràng buộc bởi những kiết sử này, và Ái thô, Sân thô?

(38) Tương tự, Ngài cho rằng 3 kiết sử quá khứ và Tham, Sân và Si có năng lực tái sanh vào khổ cảnh vẫn còn hiện hữu với bậc Dự lưu, Nhưng có phải bậc Dự lưu vẫn còn bị ràng buộc bởi những kiết sử đó và những tội lỗi đó không?

(39) Chắc chắn rằng người phạm phu vẫn còn Ái dục quá khứ hiện hữu và có phải người này bị ảnh hưởng của Ái dục ấy không? Ngài đồng ý. Vậy thì chắc chắn, nếu Ái dục quá khứ vẫn còn hiện hữu với bậc A-la-hán, thì phải chăng bậc này vẫn bị ảnh hưởng bởi Ái dục quá khứ đó? Lý luận tương tự đối với 9 kiết sử khác (35) .

(40 - 42) Nếu Ngài cho rằng phạm phu vẫn còn hiện hữu những phiền não hay những kiết sử quá khứ, Ngài cũng phải chấp nhận rằng những phiền não hay những kiết sử quá khứ vẫn còn hiện hữu đối với bất cứ người đã chứng đạt được một trong những tầng Thánh và như vậy những kiết sử này vẫn còn hiện hữu nơi bậc Thánh ấy trong hiện tại.

(43 - 46) Ngược lại, nếu điều này không thể có được đối với một bậc A-la-hán, hay một trong những Bậc Thánh hữu học nào, mà hiện tại vẫn liên hệ đến những phiền não hay kiết sử đã hiện hữu trong quá khứ. Tương tự, điều này không thể có được đối với người phạm phu mà hiện tại vẫn liên hệ đến những phiền não hay kiết sử đã hiện hữu trong quá khứ.

(47) Có phải bàn tay quá khứ vẫn còn hiện hữu không? Vậy thì Ngài cũng phải thừa nhận rằng bàn tay đó nắm lại hay buông ra vẫn hiện hữu. Cùng thể ấy, chân và ngón chân, cách bước tới, thối lui, đầu gối lên, bước xuống, sự đói và khát.... Phải chăng cũng hiện hữu?

(48) Có phải thân quá khứ vẫn còn hiện hữu không? Vậy thì Ngài cũng phải thừa nhận rằng chính thân quá khứ vẫn còn đứng lên, cúi xuống, cách cắt đứt và tiêu hoại, cách làm mỗi cho kên kên, làm mỗi cho điều hâu cũng chính thân quá khứ, thuốc độc khí giới, lửa có thể chạm đến thân quá khứ. Thân quá khứ vẫn còn bị giam cầm bằng gông, cùm, xiềng xích, bị quản thúc trong thôn áp, thành - phò.

(49) Có phải những yếu tố khác (của thân quá khứ) như; nước, lửa, gió vẫn hiện hữu. Nếu Ngài tán thành. Ngài phải chấp nhận mỗi thành phần của thân quá khứ vẫn biểu hiện phận sự của nó.

(50) Có phải sắc uẩn quá khứ, vị lai và hiện tại, vẫn hiện hữu? nếu như vậy, phải có ba sắc uẩn. Và nếu Ngài cho rằng Ngũ uẩn quá khứ, vị lai và hiện tại hiện hữu thì Ngài phải chấp nhận có 15 uẩn.

(51) Tương tự, Ngài phải chấp nhận có 3 Nhãn xứ, - 36 xứ.

(52) Tương tự, Ngài phải chấp nhận có 3 nhãn giới - 54 giới.

(53) Tương tự, Ngài phải chấp nhận có 3 nhãn quyền - 66 quyền.

(54) Có phải Ngài cho rằng Đức Vua Chuyển Luân Thành Vương trong quá khứ, trong vị lai hay trong hiện tại vẫn hiện hữu? Như vậy, có phải có nghĩa là có tất cả là 3 vị Chuyển Luân Thánh Vương sống trong cùng một thời? Áp dụng cách lý luận như vậy đối với Đức Phật Toàn Giác.

(55) Có phải quá khứ vẫn hiện hữu? Ngài đồng ý. Vậy thì phải có sự hiện hữu là quá khứ không? Ngài đáp "Sự hiện hữu có thể là quá khứ, có thể không là quá khứ". Nhưng ở đây, Ngài có sự phân biệt quá khứ có thể là quá khứ và có thể không là quá khứ, Vì thế, quan niệm của Ngài là sai lầm và Ngài đã bị bác bỏ.

(56) Tương tự, Ngài sẽ bị phức tạp nếu cho rằng vị lai vẫn hiện hữu sự hiện hữu có thể là vị lai và có thể không là vị lai.

(57) Lý luận tương tự đối với hiện tại.

(58) Tương tự, nếu Ngài chấp nhận Niết bàn hiện hữu, nhưng sự hiện hữu có thể là Niết bàn, có thể không là Niết bàn, điều này có nghĩa là Niết bàn là hay có thể không là Niết bàn, không là Niết bàn là không là Niết bàn hay có thể là Niết bàn.

(59) S: - Có sai lầm không khi nói rằng "Quá khứ hiện hữu", "Vị lai hiện hữu"?

Th: - Vâng, nói như thế là sai lầm.

S: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố rằng "Này Chư Tỳ kheo, phàm có Sắc gì quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, đây gọi là Sắc uẩn. Này các Tỳ kheo, phàm có Thọ gì.....phàm có Tưởng gì.....phàm có Hành gì.....phàm có Thức gì quá khứ, vị lai, hiện tại thuộc nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, đây gọi là Thức uẩn"? (1)

Như vậy, chắc chắn quá khứ hiện hữu, vị lai hiện hữu.

(60) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố rằng "Này Chư Tỳ kheo, có 3 loại này, ngôn lộ, danh ngôn lộ, thi thiết lộ, không có lẫn lộn, nay không lẫn lộn, tương lai không lẫn lộn không bị các Samôn, Bà-la-môn có trí quả trách, Thế nào là ba?"

a) Phàm sắc gì đã qua, đã đoạn diệt, đã biến hoại, Sắc ấy được xác nhận là "Đã từng có" được xưng danh là "Đã từng có" được thi thiết là "Đã từng có", Sắc ấy không được xác nhận là "Hiện có" không được xác nhận là "Sẽ có". Cũng thế với các uẩn khác.

b) Phàm sắc gì chưa sanh, chưa hiện hữu, Sắc ấy được xác nhận là "Sẽ có" Được xưng danh là "Sẽ có", được thi thiết là "Sẽ có" Sắc ấy không được xác nhận là "Hiện có", không được xác nhận là "Đã từng có". Cũng thế với các uẩn khác.

c) Phàm sắc gì đang sanh, đang hiện hữu, Sắc ấy được xác nhận là "Hiện có", được xưng danh là "Hiện có", được thi thiết là "Hiện có", Sắc ấy không được xác nhận là "Đã từng có" không được xác nhận là "Sẽ có". Cũng thế với các uẩn khác.

Này các Tỳ kheo, có ba loại này, ngôn lộ, danh ngôn lộ, thi thiết lộ, không có lẫn lộn, trước không lẫn lộn, nay không lẫn lộn, tương lai không lẫn lộn, không bị các Sa môn, Bà-la-môn có trí quả trách.

Tuy vậy, dân chúng ở Ukkali, những vị thuyết pháp trong thời an cư mùa mưa, các vị vô nhân luận giả, các vị vô tác luận giả, các vị vô hữu luận giả những vị ấy không có nghĩ rằng 3 ngôn lộ, danh ngôn lộ, thi thiết lộ này không đáng quả trách, không đáng khinh miệt. Vì có sao? vì rằng chúng sợ quả trách, công kích, phần nộ, chỉ trích? (2)

(61) Lại nữa, có phải Tỳ kheo Phagguna đã không từng hỏi Đức Phật: "Bạch Đức Thế tôn nhân nào của Chư Phật, quá khứ, đã viên tịch hoàn toàn, đã chấm dứt sanh tử, đã cắt đứt luân hồi, vượt qua mọi khổ đau, phải chăng Nhân ấy vẫn còn hiện hữu? Hay Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân vẫn còn hiện hữu". Và Đức Phật trả lời: "Này Phagguna, Nhân không thể hiện hữu, cũng như bất luận giác quan nào của chư Phật quá khứ cũng không thể hiện hữu được"? (1)

Có phải có bài kinh như thế không? Do vậy, chắc chắn không thể nói rằng: "Quá khứ hiện hữu", "Tương lai hiện hữu".

(62) Lại nữa, có phải Ngài Nandaka đã từng tuyên bố rằng: "Tham có trong thời quá khứ, đó là điều xấu, bây giờ không còn hiện hữu nữa, đó là điều tốt: Sân và Si có trong thời quá khứ, đó là điều xấu, bây giờ không còn hiện hữu nữa, đó là điều tốt?" (2)

Có phải có bài kinh như thế không? Vậy thì chắc chắn không nên nói rằng "Quá khứ hiện hữu".

(63) S: - Nhưng có phải, Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố rằng "Này các Tỳ kheo, nếu đối với đoàn thực, có tham; có hỷ, có ái chỗ ấy Thức được an trú, tăng trưởng. Chỗ nào thức được an trú, tăng trưởng, chỗ ấy có Danh sắc sanh. Chỗ nào có danh sắc sanh, chỗ ấy có các Hành tăng trưởng. Chỗ nào có các Hành tăng trưởng, chỗ ấy Hữu được tái sanh trong tương lai. Chỗ nào hữu được tái sanh trong tương lai, chỗ ấy có sanh già, chết trong tương lai.... Chỗ nào có sanh, già, chết trong tương lai, ta nói chỗ ấy có sầu, có khổ, có não. Này các Tỳ Kheo, nếu đối với xúc thực,... tư niệm thực... thức thực có tham, có hỷ, có ái....có sầu, có khổ, có não"? (3)

Có phải có bài kinh như thế không? vậy thì có phải không chắc chắn để cho rằng "Vị lai hiện hữu" sao?

(64) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn cũng đã không từng tuyên bố rằng: "Này các Tỳ kheo, nếu đoàn thực, không có tham, không có hỷ, không có ái, thời chỗ ấy không có Thức an trú, tăng trưởng, Chỗ nào không có Thức an trú, tăng trưởng chỗ ấy không có Danh Sắc sanh. Chỗ nào không có danh Sắc sanh, chỗ ấy không có các Hành tăng trưởng. Chỗ nào không có Hành tăng trưởng, chỗ ấy không có Hữu tái sanh trong tương lai, chỗ nào không có Hữu tái sanh trong tương lai chỗ ấy không có sanh, già, chết trong tương lai. Chỗ nào không có sanh, già, chết trong tương lai ta nói chỗ ấy không có Sầu, không có Khổ, không có não. Này các Tỳ kheo, nếu đối với xúc thực... tư niệm thực.... Thức thực, không có tham, không có hỷ, không có ái....không có sầu, không có khổ, không có não"?

Có phải có bài kinh như thế không? Vậy thì chắc chắn rằng không nên nói rằng "Vị lai hiện hữu".

7. VẤN ĐỀ UẨN QUÁ KHỨ' (Atita Khandhākathā)

Điểm tranh luận: Quá khứ bao gồm trong Uẩn (Danh và Sắc) vẫn còn tồn tại.

Lời chú giải: Quan niệm này của bộ phái Sabbatthivadins cho rằng cả hai quá khứ và vị lai thuộc về uẩn vẫn còn hiện hữu, vì các Uẩn và các yếu tố kinh nghiệm vẫn tiếp tục giữ trạng thái đó.

(1) Sabbatthivadins: - Nếu Ngài xác nhận rằng quá khứ trong uẩn - như Ngài quan niệm - thì Ngài cũng phải thừa nhận quá khứ vẫn hiện hữu. Điều này hẳn Ngài từ chối. Như vậy sự hiện hữu của quá khứ cũng giống như trong trường hợp Xứ và Giới hay cả ba: Uẩn, Xứ, Giới. (1)

(2) Lại nữa, nếu Ngài cho rằng vị lai gồm có trong uẩn như Ngài quan niệm - thì Ngài cũng phải thừa nhận vị lai vẫn hiện hữu. Điều này hẳn Ngài từ chối. Như vậy, sự hiện hữu của vị lai cũng giống như trong trường hợp Xứ và Giới hay cả ba: Uẩn, Xứ, Giới.

(3) Nếu Ngài cho rằng hiện tại gồm có trong uẩn và hiện tại hiện hữu, thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng quá khứ gồm có trong uẩn cũng hiện hữu. Đối với những yếu tố hiện tại khác (Xứ - Giới) cũng tương tự.

(4) Tương tự, đối với uẩn vị lai.

(5) Lại nữa, nếu Ngài cho rằng quá khứ gồm có trong uẩn - hay các yếu tố khác hay các Xứ chẳng hạn - không hiện hữu, thì Ngài cũng phải chấp nhận hiện tại gồm có trong uẩn cũng không hiện hữu.

(6) Tương tự, Vị lai gồm có trong Uẩn - Xứ - Giới ... và vị lai cũng không hiện hữu.

(7) Lại nữa, nếu Ngài cho rằng Sắc trong quá khứ tạo thành Uẩn - Xứ - Giới hay cả ba: Uẩn, Xứ, Giới, thì Ngài cũng phải thừa nhận rằng Sắc quá khứ hiện hữu.

(8) Và nếu Ngài cho rằng Sắc trong vị lai sẽ thành uẩn... thì Ngài cũng phải thừa nhận Sắc vị lai hiện hữu.

(9) Lại nữa, nếu Ngài cho rằng Sắc trong hiện tại thành Sắc uẩn cùng những yếu tố khác, và hiện tại hiện hữu, thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng Sắc quá khứ, gồm trong Sắc uẩn, cũng hiện hữu.

(10) Lý luận tương tự, thay "Sắc quá khứ" bằng "Sắc vị lai".

(11) Lại nữa, nếu Ngài cho rằng Sắc quá khứ hiện hữu như là một uẩn, và quan niệm rằng những tính chất quá khứ không hiện hữu, thì Ngài cũng phải chấp nhận Sắc hiện tại hiện hữu như là một uẩn và những tính chất hiện tại cũng không hiện hữu.

(12) Tương tự, đối với sắc vị lai hiện hữu và những tính chất vị lai không hiện hữu.

(13) Tương tự, thay chữ "Sắc" bằng một trong tứ danh uẩn. Nếu Ngài cho rằng Thức quá khứ trở thành một uẩn, Xứ hay Giới, thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng Thức quá khứ hiện hữu.

(14) Tương tự, nếu Ngài cho rằng Thức vị lai tạo thành một uẩn, thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng Thức vị lai hiện hữu.

(15) Lại nữa, nếu Ngài cho rằng Thức hiện tại tạo thành một uẩn, với những yếu tố khác, và Thức này hiện hữu, thì Ngài cũng phải thừa nhận rằng Thức quá khứ, bao gồm trong Uẩn, Xứ hay Giới, cũng hiện hữu.

(16) Tương tự, đối với Thức vị lai.

(17) Hơn nữa, nếu Ngài tuyên bố rằng Thức quá khứ hiện hữu như một uẩn, Xứ hay Giới và thức này không hiện hữu, thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng Thức hiện tại hiện hữu như một uẩn... cũng không hiện hữu.

(18) Tương tự, đối với Thức vị lai.

(19) Theravadins: - Có sai lầm không khi nói rằng quá khứ và vị lai bao gồm trong Uẩn, Xứ, Giới không hiện hữu?

S: - Vâng, như vậy là sai lầm.

Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố "Này chư Tỳ kheo, có ba loại này, ngôn lộ, danh ngôn lộ, thi thiết lộ, không có lẫn lộn, trước lẫn lộn, nay không lẫn lộn, tương lai không lẫn lộn, tương lai không lẫn lộn, không bị các Samôn, Bàlamôn có trí quả trách, thế nào là ba?(1) Phàm sắc (hay một uẩn nào) gì đã qua, đã đoạn diệt, đã biến hoại, sắc ấy được xác nhận là "đã từng có" được xưng danh là "đã từng có" được thi thiết là "đã từng có" sắc ấy không được xác nhận là "hiện có" không được xác nhận là "sẽ có" (2) Phàm sắc (hay một uẩn nào) chưa sanh, chưa hiện hữu...(3) Phàm sắc (hay một uẩn nào) đã sanh, đã hiện hữu"? (1)

Có phải có bài kinh như vậy không? Thế thì chắc chắn rằng quá khứ và vị lai gồm trong Uẩn, Xứ, Giới vẫn hiện hữu.

(20) S - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố rằng ."Này Chư Tỳ kheo, phàm có sắc gì quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc nội hay thuộc ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, đây gọi là sắc uẩn. Này các Tỳ kheo, phàm có thọ gì ... phàm có Tưởng gì ... phàm có Hành gì ... phàm có thức gì quá khứ ,..." (2)

Có phải có bài kinh như vậy không?

Th: - Vâng.

S: - Nếu thế, chắc chắn không thể nói rằng "quá khứ và vị lai bao gồm trong uẩn" ... không hiện hữu.

8. VẤN ĐỀ HIỆN HỮU CỦA QUÁ KHỨ VÀ VỊ LAI (Ekaccamatthīkathā)

Điểm tranh luận: (i) Một phần quá khứ hiện hữu, một phần thì không, (ii) một phần vị lai hiện hữu, một phần thì không.

Lời chú giải: Quan niệm này của bộ phái Sabbathivādins, đặc biệt là bộ phái Kassapikas, cho rằng một phần quá khứ vẫn hiện hữu trong hiện tại và vị lai sẽ hiện hữu chắc chắn. Do đó, phái Theravādins đã đặt những câu hỏi như "Có phải quá khứ hiện hữu ..." để chính đốn lại vấn đề.

(1) Theravādins: - Có phải có quá khứ hiện hữu? Ngài đáp, một phần quá khứ hiện hữu còn một phần thì không. Vậy thì Ngài phải xác nhận (trong những thuật ngữ tương đương) một phần thì đã đoạn diệt, đã biến hoại, đã chết, đã chết hoàn toàn, còn một phần thì không bị đoạn diệt, không biến hoại, không chết, không chết hoàn toàn. Tuy nhiên, Ngài từ chối điều này.

(2) Đặc biệt hơn, Ngài cũng phải thừa nhận rằng những pháp nhân quá khứ (thiện và bất thiện) có khả năng cho quả mà chưa thành tựu một phần thì hiện hữu, một phần thì không - Ngài từ chối điều này - và những pháp nhân quá khứ có khả năng cho quả đã thành tựu rồi, một phần thì hiện hữu, một phần thì không, Ngài cũng từ chối điều này - hơn nữa, pháp quá khứ mà không cho quả (do tâm hạnh, sắc, pháp và Niết bàn), một phần thì hiện hữu, một phần thì không - Điều này Ngài cũng từ chối. (2)

(3) Lại nữa, theo sự tuyên bố của Ngài về quá khứ hiện hữu một phần, vậy phần nào thì hiện hữu, phần nào thì không?

Kassapikas: - Những pháp thuộc quá khứ mà chưa thành tựu thì hiện hữu, còn những pháp nào thuộc quá khứ mà đã thành tựu rồi thì không hiện hữu.

Th: - Nhưng nếu Ngài chấp nhận sự hiện hữu của những pháp trước thì Ngài cũng phải chấp nhận sự hiện hữu của những pháp sau, cũng như sự hiện hữu của những pháp không cho quả. Lại nữa, nếu những pháp nào thuộc quá khứ đã thành tựu mà không hiện hữu thì không thể nào những pháp thuộc quá khứ chưa thành tựu lại hiện hữu, cũng như thế đối với những pháp không cho quả (pháp vô ký). Lại nữa, Ngài cho rằng những pháp thuộc quá khứ mà chưa thành tựu lại hiện hữu, nhưng có phải những pháp quá khứ như vậy không thể nói rằng đã diệt mất sao? Ngài đồng ý điều này? Nhưng Ngài không thể nói rằng một pháp có cả hai trạng thái vừa hiện hữu vừa hủy diệt.

(4) Có phải Ngài đồng ý rằng những pháp thuộc quá khứ chưa thành tựu, đã bị diệt rồi mà lại còn hiện hữu? Vậy thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng những pháp thuộc quá khứ, đã thành tựu đã bị diệt, vẫn còn hiện hữu. Cũng thế ấy những pháp quá khứ không cho quả cũng vẫn hiện hữu.

Mặt khác, nếu Ngài cho rằng những pháp thuộc quá khứ đã thành tựu, đã diệt rồi, không còn hiện hữu, thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng những pháp quá khứ, chưa thành tựu, đã diệt rồi, cũng không hiện hữu (ở đây, có sự mâu thuẫn với xác nhận đầu tiên của Ngài). Cũng thế ấy đối với những pháp không cho quả.

Hoặc là có phải những pháp thuộc quá khứ, chưa thành tựu, đã diệt rồi, lại còn hiện hữu? Và có phải những pháp thuộc quá khứ, đã thành tựu, đã diệt rồi, lại không hiện hữu? Như vậy, bằng cách này, Ngài cũng xác nhận một vài pháp thuộc quá khứ, một phần đã thành tựu, một phần chưa thành tựu, và cả hai đều đã diệt rồi, có sự hiện hữu, trong khi đó một phần lại không hiện hữu - Ngài từ chối điều này.

(5) K: - Có sai lầm không khi nói rằng "Các pháp thuộc quá khứ chưa thành tựu, vẫn hiện hữu"?

Th: - Vâng, vậy là sai lầm.

K: - Có phải không có sự kiện là pháp nào thuộc quá khứ, chưa thành tựu thì sẽ thành tựu để cho quả không?

Th: - Vâng, đúng như thế.

K: - Nếu như vậy, chắc chắn không sai lầm khi nói rằng: những pháp quá khứ, chưa thành tựu, vẫn hiện hữu.

Th: - Phải thừa nhận những pháp trong quá khứ như vậy sẽ thành tựu để cho quả, có thể nào nói rằng chúng vẫn hiện hữu không? Ngài đồng ý, nhưng chắc chắn chúng sẽ được thành tựu để cho quả, có thể nói rằng chúng là hiện tại không? Nếu Ngài chấp nhận điều này (những pháp quá khứ là những pháp hiện tại thì chắc chắn những pháp trong hiện tại sẽ bị tiêu hoại, phải chăng chúng không hiện hữu?

(6) (i) Đối với câu hỏi "Vị lai có hiện hữu không?", Ngài đáp "Một phần thì hiện hữu, một phần thì không" Ngài phải thừa nhận một trong những thuật ngữ tương đương "có một phần đã sanh ra, đã được tạo thành, đã xảy ra, đã xuất hiện" còn một phần thì không. Tuy nhiên, Ngài từ chối điều này, dựa trên sự tuyên bố của Ngài, có phải những pháp nào nhất định sẽ sanh thì hiện hữu, còn những pháp nhất định thì không hiện hữu? Ngài đồng ý điều này, Như vậy Ngài phải chấp nhận rằng một phần pháp thuộc vị lai sẽ không sanh thì hiện hữu còn một phần pháp vị lai sẽ không sanh thì không hiện hữu.

(7) Theo lời tuyên bố của Ngài (ii) có phải những pháp thuộc vị lai nào thì hiện hữu, còn pháp nào thì không? Ngài đáp "Các pháp thuộc vị lai nhất định (sẽ sanh ra chắc chắn) thì hiện hữu, còn các pháp bất định (sẽ không sanh) thì không hiện hữu". Vậy thì Ngài từ chối rằng các pháp các pháp vị lai bất định vẫn hiện hữu, mặc dù Ngài đã chấp nhận điều này bằng một nửa mệnh đề trước trong sự trả lời của Ngài. Lại nữa, Nếu các pháp vị lai bất định không hiện hữu, thì các pháp vị lai nhất định cũng phải không hiện hữu.

Ngài cho rằng các pháp vị lai nhất định sẽ sanh thì hiện hữu, có phải như vậy là Ngài thừa nhận các pháp vị lai đó không được sanh ra nữa chăng? Ngài đồng ý? Thế thì, có thể nào Ngài nói rằng các pháp chưa sanh ra lại hiện hữu?

(8) Hoặc giả, nếu các pháp vị lai nhất định sẽ sanh, chưa sanh ra, hiện hữu, thì các pháp vị lai bất định chưa sanh ra, cũng hiện hữu. Hay lại nữa, nếu các pháp vị lai sẽ không sanh, chưa sanh ra, không hiện hữu, thì Ngài cũng phải nói rằng các pháp nhất định sẽ sanh cũng không hiện hữu.

(9) K: - Có sai lầm không khi nói rằng: "Các pháp vị lai nhất định sẽ sanh thì hiện hữu"?

Th: - Vâng, như thế là sai lầm.

K: - Nhưng có phải các pháp vị lai nhất định sẽ sanh thì không xảy ra sao?

Th: - Vâng.

K: - Như vậy, chắc chắn rằng các pháp vị lai nhất định sẽ sanh thì hiện hữu.

(10) Th: - Phải thừa nhận rằng các pháp vị lai, nếu nhất định sẽ sanh, sẽ xảy ra, các pháp ấy có hiện hữu không?

K: - Vâng, các pháp ấy hiện hữu.

Th: - Phải thừa nhận các pháp ấy sẽ xảy ra, các pháp ấy có thuộc hiện tại không?

K: - Không, các pháp ấy thuộc vị lai mà không thuộc hiện tại.

Th: - Tôi xin lập lại câu hỏi.

K: - Có (vì nếu các pháp ấy hiện hữu, chúng thuộc hiện tại).

Th: - Và phải thừa nhận rằng các pháp hiện tại sẽ tiêu hoại, có phải các pháp ấy không hiện hữu?

K: - Không, không thể nói như thế được.

Th: - Nhưng Ngài đã thừa nhận điều này rồi kia mà.

9. VẤN ĐỀ NIỆM XỨ (Satipatthānakathā)

Điểm tranh luận: Tất cả các pháp là Niệm xứ.

Lời chú giải: Một số bộ phái như Andhakas và sau đó là Pubbaseliyas, Aparaseliyas, Rajagirikas và Siddhatthikas, có quan niệm cho rằng tất cả các pháp là đối tượng được nhận thức bởi tâm đều là Niệm xứ. Do họ suy luận từ bài kinh "Trương ung Niệm Xứ" (Satipatthāna - Samyutta) có đoạn "Này Chư Tỷ kheo, ta sẽ chỉ cho các người sự khởi đầu và sự diệt tận trong các pháp Niệm xứ" (1) . Để chỉnh đốn quan niệm này, phái Theravādins đã đặt ra câu hỏi sau.

(1) Theravādins: - Có phải tất cả các pháp được nhận thức tạo thành Niệm xứ không?

ANDHAKAS: - Vâng, đúng vậy.

Th: - Nếu thế, Ngài cũng phải thừa nhận tất cả các pháp được nhận thức tạo thành Niệm xứ, Niệm quyền, Niệm lực, Niệm Giác Chi, Chánh Niệm ... là "Con đường duy nhất", "đưa đến sự đoạn tận", "đưa đến sự chứng ngộ", và "không thành cảnh của Lậu Hoạch - Kiết Sứ - Tùy miên - Triền cái - Thủ - Hệ Phược - Ách phược - Bộc lưu, Ngài lại phải chấp nhận rằng tất cả các pháp được nhận thức tạo thành 10 đề mục như: Niệm Phật, Pháp, Tăng, Giới, Thí, Thiền, Niệm Số tức quan, Niệm Tử, Niệm Thân, Niệm sự tịch tịnh của Niết Bàn" (2) . Nhưng tất cả điều này Ngài từ chối.

(2) Lại nữa, Ngài phải chấp nhận giống như trong sự xác định đầu tiên của Ngài, vì vậy - Nhãn xứ cũng thành Niệm xứ, Niệm quyền ... Niệm sự tịch tịnh của Niết bàn. Và nếu Ngài thực sự chấp nhận những điều trên thì Ngài cũng phải chấp nhận tất cả đối với các pháp đã được nhận thức mà chúng tôi tuyên bố.

(3) Tương tự, đối với bốn Nội xứ khác, năm Ngoại xứ, Tham, Sân, Si, Ngã mạn, Tà Kiến, Hoài Nghi, Hôn trầm, Phóng dật, Vô tâm, Vô úy, cũng thành Niệm xứ.

(4) Vậy có phải Niệm chính là Niệm xứ và ngược lại. Niệm xứ chính là Niệm không? Nếu Ngài chấp nhận điều này thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng một trong các pháp được nhận thức, đã bàn đến, cũng trở thành Niệm xứ và Niệm xứ cũng trở thành một trong các pháp ấy.

Ngài từ chối, Vậy có phải Ngài cho rằng mỗi pháp trong những pháp được nhận thức ấy thành Niệm xứ, hay ngược lại? Ngài đồng ý, vậy Ngài phải thừa nhận rằng chính nó là Niệm xứ, nhưng Niệm xứ không là Niệm.

(5) A: - Vậy có sai lầm không khi nói rằng: "Tất cả các pháp thành Niệm xứ"?

Th: - Vâng, nói như vậy là sai lầm.

A: - Nhưng không phải do Niệm mà do các pháp được nhận thức sao?

Th: - Vâng (do Niệm mà các pháp được nhận thức).

A: - Nếu vậy, tại sao Ngài có thể từ chối quan điểm của tôi cho rằng "Tất cả các pháp được nhận thức là Niệm xứ"?

Th: - Nếu chúng ta cho rằng "Do Niệm mà tất cả các pháp được nhận thức, thì có phải các pháp được nhận thức đúng là Niệm xứ" không?

A: - Vâng.

Th: - Do Xúc mà các pháp được nhận thức, vậy có phải tất cả các pháp ấy gọi là Xúc xứ (phassapatthāna) không? Đó chính là quan niệm của Ngài. Lại nữa, Thọ, Tưởng, Hành, Thức do mỗi uẩn mà các pháp được nhận thức. Có phải tất cả các pháp được gọi là Thọ xứ, Tưởng xứ, ... không? Do đó, đối với những điều này Ngài phải chấp nhận như vậy.

(6) Lại nữa, nếu quan niệm của Ngài được vững vàng, thì Ngài phải chấp nhận bất luận chúng sanh nào nếu có Niệm thuần thực và kiên cố thì Chánh niệm có với người đó.

Hơn nữa có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Những vị này không hưởng được bất tử, này các Tỳ kheo, là những vị không thực hiện thân hành niệm (Paribhunjati). Những vị này hưởng được bất tử, này các Tỳ kheo, là những vị thực hiện thân hành niệm". (1)

Có phải có bài kinh như vậy không? Ngài công nhận, nhưng có phải tất cả chúng sanh đều hưởng được, tiến hóa, thực hành, phát triển và thuần thực trong pháp niệm thân không? Ngài vẫn biết rằng họ không có được như vậy.

(7) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố rằng "Có con đường độc nhất, này các Tỳ kheo, khiến cho các loài hữu hình được thanh tịnh, vượt qua được sâu bi, chấm dứt khổ ưu, thành tựu chánh tri, chứng ngộ Niết Bàn. Tức là bốn Niệm xứ"? (2)

Có phải có bài kinh như vậy không? Ngài thừa nhận, nhưng có phải "Tất cả chúng sanh" có một và chỉ một con đường ấy sao? Ngài bị bắt buộc phải chấp nhận rằng "Tất cả chúng sanh" không thể nào có một con đường ấy.

(8) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Khi bậc Chuyển Luân Thánh Vương ra đời, này các Tỳ kheo, có bảy báu xuất hiện. Thế nào là bảy? Đó là xe ngọc báu, voi ngọc báu, ngựa ngọc báu, ngọc như ý báu, ngọc nữ báu, cư sĩ báu, tướng quân báu; này chư Tỳ kheo, khi bậc Chuyển Luân Thánh Vương ra đời, thì có bảy báu xuất hiện. Khi Như lai, bậc A-la-hán, Chánh đẳng Giác ra đời, này các Tỳ kheo, có bảy báu xuất hiện. Thế nào là bảy? Đó là Niệm giác chi, Trạch pháp giác chi, Cần giác chi, Hỷ giác chi, Khinh an giác chi, Định giác chi, và Xả giác chi. Này Chư Tỳ kheo khi Như lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng giác ra đời thì có bảy báu xuất hiện." (1).

Có phải có bài kinh như vậy không? Ngài công nhận nhưng có phải "tất cả các pháp" trở thành Niệm giác chi, một yếu tố của sự giác ngộ khi Như lai xuất hiện? Ngài vẫn biết rằng các pháp không thể thành Niệm giác chi được, tuy nhiên Ngài cũng bị bắt buộc chấp nhận điều này.

(9) Cuối cùng, nếu tất cả các pháp được gọi là Niệm xứ thì tất cả các pháp ấy phải tương đương với những pháp trong 37 phẩm trợ đạo như: Tứ Chánh Cần, Tứ như ý túc, Ngũ quyền, Ngũ lục, Thất giác chi, Bát chánh đạo. Với điều này, phải chăng Ngài thừa nhận?

10. VẤN ĐỀ SỰ HIỆN HỮU CỦA CÁC PHÁP (Hevatthitikhā)

Điểm tranh luận: Các pháp hiện hữu ở trạng thái này mà không hiện hữu ở trạng thái khác.

Lời chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, cùng một số bộ phái khác như Pubaseliyas ... Họ cho rằng tất cả các pháp đều hiện hữu trong một thời điểm như Sắc và Danh trong quá khứ, hiện tại hay vị lai, mặt khác không có trong vị lai và hiện tại, cũng như không có vị lai và hiện tại thuộc quá khứ. Vì vậy, tất cả các pháp ấy chỉ hiện hữu một phần, còn một phần thì không hiện hữu. Phái Theravādins đã đặt ra những câu hỏi để chỉnh đốn lại quan niệm này.

(1) Theravādins - Có phải quá khứ vẫn hiện hữu không?

Andhakas: - Quá khứ hiện hữu ở trạng thái này mà không hiện hữu ở trạng thái khác.

Th - Theo Ngài, có phải quá khứ vừa hiện hữu vừa không hiện hữu? Ngài từ chối rồi Ngài lại xác nhận - Điều mà Ngài phải xác nhận - Và nếu chính quá khứ đó vẫn vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, thì sự "hiện hữu" cũng là "sự không hiện hữu" và ngược lại "sự không hiện hữu" cũng là "sự hiện hữu", "là" cũng là "không là" và ngược lại "không là" cũng là "là", chế định cả hai cùng một thứ, cùng một ý nghĩa, cùng đồng một gốc. Dĩ nhiên Ngài không chấp nhận điều này được.

(2) Tương tự, Ngài cho rằng vị lai chỉ hiện hữu ở trạng thái này mà không hiện hữu ở trạng thái khác. Điều này có nghĩa là vị lai vừa hiện hữu, vừa không hiện hữu. Ở đây, chúng tỏ sự mâu thuẫn ngay trong quan điểm của Ngài.

(3) Tương tự, hiện tại chỉ hiện hữu ở trạng thái này mà không hiện hữu ở trạng thái khác; và Ngài lại bị rơi vào sự mâu thuẫn như trên.

(4) Nếu quá khứ chỉ hiện hữu như Ngài đã quan niệm, thì nó hiện hữu như thế nào, không hiện hữu như thế nào?

A: - Quá khứ chỉ hiện hữu như quá khứ, không hiện hữu như vị lai, không hiện hữu như hiện tại.

Th: - Nhưng điều này thì giống như trong cách nói của Ngài, cả hai là và không là đều giống nhau, và như vậy, Ngài cũng bị mâu thuẫn như trên.

(5 - 6) Tương tự, đối với vị lai và hiện tại, vị lai hiện hữu như thế nào và không hiện hữu như thế nào? Hiện tại hiện hữu như thế nào và không hiện hữu như thế nào?

(7) - Vậy có sai lầm không khi nói "quá khứ, vị lai hay hiện tại chỉ hiện hữu ở trạng thái này mà không hiện hữu ở trạng thái khác".

Th: - Vâng, như vậy là sai lầm.

A: - Có phải theo Ngài, quá khứ hiện hữu cũng như vị lai và hiện tại, vị lai hiện hữu cũng như quá khứ và hiện tại, và hiện tại cũng hiện hữu như quá khứ và vị lai - Với điều này phải chăng Ngài thừa nhận? Do đó, chắc chắn tôi rất hữu lý.

(8) Th: - Có phải Sắc vẫn hiện hữu?

A: - Chúng hiện hữu ở trạng thái này mà không hiện hữu ở trạng thái khác.

Th: - Ở đây, Ngài lại gặp trở ngại như lần trước "cả hai đều giống nhau hiện hữu và không hiện hữu" và do vậy, Ngài cũng bị mâu thuẫn như trên.

(9) Áp dụng tương tự đối với 4 uẩn khác: Thọ, Tướng, Hành, Thức.

(10 - 11) Lại nữa, dựa trên quan niệm những uẩn này hiện hữu như thế nào và không hiện hữu như thế nào, khi Ngài đáp: "Một uẩn như Sắc uẩn chẳng hạn, hiện hữu ở trạng thái Sắc và bốn danh uẩn kia lại không hiện hữu ..." thì Ngài cũng bị mâu thuẫn tương tự như trên.

(12) A: - Vậy có sai lầm không khi nói rằng: "Bất cứ một uẩn nào cũng chỉ hiện hữu ở một trạng thái, còn không hiện hữu ở trạng thái khác".

Th: - Vâng, như vậy là sai lầm.

A: - Nhưng theo Ngài thì cho rằng mỗi uẩn hiện hữu trong trạng thái như bất cứ uẩn nào trong bốn uẩn (Sắc hiện hữu trong trạng thái như Thọ Thức). Do vậy, chắc chắn tôi rất hữu lý khi cho rằng mỗi uẩn chỉ hiện hữu ở trạng thái riêng biệt của nó, mà không hiện hữu ở trạng thái khác.

(1) Anguttara-Nikāya i 96.

(2) Anguttara-Nikāya iii 173.

(1) A. i 128.

(1) Puggala Paññathi, Chương 8.

(2) Sutta-Nipata, ver 714.

(3) Sutta-Nipata, ver 741; Angutta Nikāya, ii.10; Itivuttaka 15, 105.

(4) Anguttara-Nikāya iii 378; Pss of the Brethen, vers 648

(1) Anguttara-Nikāya iii 173.

(2) Anguttara-Nikāya iii 173.

(1) A. iv 396

(1) Odhis-Odhis

(1) Xem Atthāsālīni, Chương 1; hay Puggala Pannatti, Chương 7.

(2) Xem Puggala Pannatti, Chương 5.

(1) Dhp. câu 239

(2) Sn. Câu 231

(3) Vin. i 97; S. iv 44, 107; A. iv 186.

(4) Putthijjano

(1) Xem Buddhist Ethics 82, n2

(2) Xem Thắng pháp tập yếu luận, Chương 7

(3) Xem S.v 357, A. I 232, ii 89.

(1) A. iii. 373

(2) A. iv 104.

(1) Paccuppanam Rūpam

(1) M iii 16; S, iii 47

(2) S. iii 71

(1) S. iv 52

(2) A, i 179

(3) S. iii 101

(1) Xem Atthasalini, chương Một; và Dhātukathā, bài Một

(1) S. iii 71.

(2) S. iii 47.

(2) Xem bài Matikā, câu 3 bộ Dhammasangani.

(1) S. v 184

(2) M. i 55; S. v 141; Vibh. 193f. 206.

(1) A. i, 45.

(2) S. v 141; M. i, 55

(1) S. v 99

CHƯƠNG II

1. SỰ Ô NHIỄM CỦA VỊ A-LA-HÁN (Parūpahāra-kathā)

Điểm tranh luận: Một bậc A-la-hán vẫn còn xuất tinh.

Theo chú giải: Vấn đề này được đặt ra liên quan đến quan niệm của phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas, cho rằng vị A-la-hán vẫn còn xuất tinh, dù vị này đã chứng đạt hay chưa chứng đạt. Họ cũng sai lầm khi cho rằng Thiên ma có thể nhập vào vị A-la-hán, làm cho vị này xuất tinh và sự xuất tinh còn là kết quả của việc ăn uống. Vấn đề này đưa đến một quan niệm khác là sự xuất tinh còn do nguyên nhân ái dục. (Người dịch: Sở dĩ có quan niệm này vì thời Đức Phật còn tại thế, có những tu sĩ ngoại đạo tu tập theo các hạnh ngưu, cầu ... dầu còn là phạm phu nhưng vẫn tự xưng là A-la-hán).

(1) Theravādins: - Ngài chủ trương rằng bậc A-la-hán vẫn còn có sự xuất tinh, tuy Ngài phủ nhận bậc này còn những ô nhiễm như Dục vọng hay Ái dục (Ái nhiễm) hay Dục Triền, Dục bộc, Dục phối, Dục cái. Và sự phủ nhận này sẽ làm mâu thuẫn trong quan niệm của Ngài đã đề xuất.

(2) Ngài chấp nhận phạm phu có cả dục vọng và kết quả sinh lý (của dục vọng đó), thì Ngài cũng phải chấp nhận bậc A-la-hán cũng phải có cả hai điều đó giống như phạm phu vậy.

(3) Vậy do nguyên nhân gì mà Ngài lại cho rằng bậc A-la-hán vẫn còn có sự xuất tinh?

Pubbaseliyas và Aparaseliyas: - Chính Thiên ma làm ô nhiễm bậc A-la-hán.

Th: - Vậy Thiên ma tự mình có xuất tinh không?

P.A: - Không, Thiên ma không hề có sự xuất tinh.

Th: - Nếu như thế, Ngài không được nói rằng Thiên ma làm ô nhiễm bậc A-la-hán.

(4) Sự ô nhiễm của bậc A-la-hán có phải từ nơi chính vị ấy hay không? Ngài không đồng ý, sự ô nhiễm từ chính thân thể Thiên ma mà không phải từ nơi vị A-la-hán hay một chúng sanh nào khác. Điều này thật vô lý.

(5) Ngài cũng từ chối Thiên ma làm ô nhiễm bậc A-la-hán qua lỗ chân lông và Ngài cũng từ chối tất cả những phương cách mà Thiên ma làm cho bậc A-la-hán xuất tinh. Như vậy, với lý do gì mà Ngài cho rằng Thiên ma làm ô nhiễm bậc A-la-hán?

P.A: - Với ý của Thiên ma: "Chúng ta sẽ tạo nhân hoại nghi cho vị A-la-hán, bậc đã hoàn toàn giác ngộ".

(1)

Th - Vậy bậc A-la-hán có hoại nghi sao? Nếu Ngài phủ nhận thì quan điểm trên của Ngài bị thất bại; nếu Ngài chấp nhận, thì Ngài phải chấp nhận một bậc A-la-hán vẫn còn hoại nghi về Phật, Pháp, Tăng, Học giới, sự sanh, sự diệt, sự sanh và diệt, Y Tương sinh, Điều đó thật là phi lý.

(6) Phạm phu vẫn còn hoại nghi những điều đó, nhưng một bậc A-la-hán thì không (nếu bậc A-la-hán vẫn còn hoại nghi thì bậc ấy cũng giống như phạm phu vậy). Hoặc giả, nếu sự hoại nghi của cả hai không liên hệ đến 8 điều này mà hoại nghi đến những vấn đề khác thì sự hoại nghi của bậc A-la-hán cũng không hơn gì phạm phu.

(7) Nếu phải thừa nhận chủ trương của Ngài là hữu lý, Vậy do nguyên nhân gì gây ra sự ô nhiễm? Ngài đáp rằng do ăn uống, nhai, nếm; nhưng Ngài vẫn phủ nhận rằng không phải tất cả mọi người hễ có ăn uống, nhai, nếm, thì đều có thể xuất tinh. Và nếu Ngài vẫn duy trì quan niệm ngược lại, thì Ngài phải thừa

nhận rằng không có sự xuất tinh nơi những đứa trẻ con, những người đàn ông bị thiên, hay những vị Chư thiên dù họ cũng vẫn ăn uống, nhai, nếm. Chủ trương của Ngài không hợp lý trong những trường hợp này.

(8) Ngài không thể viện dẫn bất cứ một sự bí ẩn nào về sự ô nhiễm mà Ngài cho rằng đó là kết quả của ăn, uống, nhai, nếm. Cùng thế ấy, đại tiện tiện cũng là kết quả tự nhiên của việc ăn uống.

(9) Nếu quan điểm của Ngài đưa ra là hữu lý, thì bậc A-la-hán vẫn tiếp tục liên hệ mật thiết với người khác phái, sống đời sống gia đình, dùng các loại vải Ka-si nhuộm (do loại cây gỗ hương đàn) trang sức bằng tràng hoa và dầu thoa tóc, tích trữ vàng bạc giống như bất cứ một phạm phu nào.

(10) Nhưng làm thế nào mà quan điểm ấy có thể hợp lý được đối với một bậc A-la-hán - Như Ngài đã thừa nhận - Bậc đã đoạn trừ trọn vẹn Ái dục, nhổ tận gốc ái dục như cây Tala đứt ngọn, không có khả năng sanh khởi trong tương lai, bậc mà Sân, Si, Ngã mạn, tà kiến, hoài nghi, hôn trầm, phóng dật, vô tâm, vô úy, ... đã được đoạn tận.

(11 - 12) Hơn nữa, làm thế nào mà quan điểm ấy hữu lý được đối với bậc A-la-hán, một người đã thuần thục trong sự đoạn tận Ái dục ... và những yếu tố giác ngộ.

(13) Làm thế nào mà quan điểm ấy có thể hữu lý được đối với bậc A-la-hán, người đã xa lìa ái dục, sân hận, si mê, đã làm xong những việc cần làm, đặt gánh nặng xuống, người chiến thắng, tối thượng, hoàn toàn cắt đứt mọi ràng buộc trong các hữu, giải thoát tri kiến, đã lập công, nhổ cừ lên rồi, bậc không còn then chốt, đắc chứng thành đạo, hạ cờ ngã mạn, làm xong phận sự, chấm dứt mọi ràng buộc, đã thấu rõ Khổ đế, tuyệt trừ Tập đế, chứng ngộ Diệt đế và trau dồi thuần thục Đạo đế đã thấu rõ các pháp đáng thấu rõ, tuyệt trừ các pháp đáng tuyệt trừ, chứng ngộ các pháp đáng chứng ngộ, trau dồi các pháp đáng trau dồi, nhận thức các pháp đáng được nhận thức.

(14 - 20) Có phải Ngài vẫn duy trì quan điểm của Ngài không?

P.A: - Đúng thế, nhưng chỉ trong trường hợp của một bậc A-la-hán tuệ giải pháp (A-la-hán rành trong pháp của mình) mới có sự xuất tinh, còn trong trường hợp của bậc A-la-hán lưỡng biện giải thoát (A-la-hán rành trong pháp của mình và của Người khác) (1) thì không có sự xuất tinh.

Th: - Nhưng làm thế nào Ngài có thể duy trì trong trường hợp này mà Ngài không thừa nhận trong những trường hợp khác. Trong khi những khuôn mẫu về phẩm hạnh và những điều kiện cần thiết của bậc A-la-hán thì không khác gì nhau, cả hai cũng đã đoạn trừ Ái dục, sân hận ...

(21) Làm thế nào Ngài có thể duy trì quan điểm ấy được khi Ngài thừa nhận rằng Đức Thế tôn đã từng tuyên bố trong một bài kinh: "Này Chư Tỳ kheo, những vị Tỳ kheo nào dù còn là phạm phu, nhưng đầy đủ giới đức, chánh niệm, và giác tỉnh thì tinh dịch không xuất ra ngay cả trong lúc ngủ. Cho đến các vị du sĩ ngoại đạo, tâm đã xa lìa ái dục cũng không có sự xuất tinh? Do đó, cho rằng A-la-hán vẫn còn xuất tinh là một chuyện ảo tưởng và không tự nhiên"? (2)

(22) P.A: - Vậy có phải quan điểm của chúng tôi là phi lý không?

Th: - Vâng, quả thật như vậy.

P.A: - Nhưng nếu Ngài thừa nhận rằng có những người khác đem dâng đến bậc A-la-hán y, bát, sàng tọa hay thuốc men trị bệnh, thì chắc chắn quan điểm của chúng tôi là hữu lý.

(23) Th: - Nhưng có phải mọi thứ, ngoài tứ vật dụng, người khác có thể cúng dường đến bậc A-la-hán? Có thể nào người khác cúng dường đến bậc này những thánh quả như Dự Lưu quả, Nhất lai quả, Bất lai quả hay A-la-hán quả không? Không à? Do đó, quan điểm của Ngài không thể chấp nhận được.

2. VẤN ĐỀ TRI KIẾN CỦA BẬC A-LA-HÁN (Annanakathā)

Điểm tranh luận: Bậc A-la-hán vẫn còn có sự bất toàn về tri kiến.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Pubbaseliyas cho rằng bậc A-la-hán có thể không biết và không thấu rõ một cách toàn diện các vấn đề liên quan đến đời sống hằng ngày, có thể bị thua kém người khác về trí tuệ. Vì vậy bậc A-la-hán có thể xem như vẫn còn có sự bất toàn về tri kiến hay trí tuệ. Quan niệm này được chỉnh đốn lại bởi phái Theravadins.

(1) Theravadins: - Ngài cho rằng bậc A-la-hán vẫn còn có sự bất toàn về tri kiến, thì Ngài cũng phải thừa nhận rằng bậc A-la-hán vẫn còn vô minh: vô minh bộc, vô minh phối, vô minh tùy miên, vô minh triền, vô minh kiết sử. Nếu không thừa nhận như vậy thì Ngài không thể nói rằng bậc A-la-hán vẫn còn có sự bất toàn về tri kiến được.

(2) Chắc chắn Ngài thừa nhận rằng phạm phu có sự bất toàn về tri kiến, có nghĩa là vẫn còn vô minh bộc, vô minh phối ...

(3) Làm thế nào mà Ngài lại chấp nhận tri kiến của bậc A-la-hán vẫn còn bất toàn trong khi đó lại không chấp nhận vị ấy vẫn còn vô minh.

(4) Hơn nữa, chắc chắn rằng Ngài phải từ khước rằng bậc A-la-hán vẫn còn sự bất toàn về tri kiến và do tri kiến bất toàn ấy, vị này sẽ sát sanh, trộm cắp, vọng ngôn, lưỡng thiệt, nói lời, phù phiếm, ác khẩu, ăn cướp cả xóm hay một nhà, chặn đón nơi đường vắng, tìm kiếm vợ người khác, giết hại dân quê hay dân thị thành và Ngài phải chấp nhận rằng phạm phu vẫn có tri kiến bất toàn và làm những điều đó.

(5) Thật ra Ngài vẫn đồng ý rằng bậc A-la-hán dù vẫn còn sự bất toàn về tri kiến, nhưng không có những hành động kể trên như người phạm phu, những người vì do tri kiến bất toàn nên có những hành động như vậy.

(6) Ngài cũng từ khước rằng bậc A-la-hán vẫn còn tri kiến, bất toàn về Phật, Pháp, Tăng, sự sanh, sự diệt, sự sanh và diệt, y tương sinh. Ngài đồng ý về 8 điều này thì bậc A-la-hán không có sự bất toàn về tri kiến. Tuy vậy, Ngài vẫn duy trì quan niệm của Ngài đã đưa ra.

(7) Ngài chấp nhận rằng một người phạm phu vẫn có tri kiến bất toàn về 8 điều này, nhưng một bậc A-la-hán thì không, dù bậc này có sự bất toàn nhưng không phải bất toàn về 8 điều đó, phải chăng Ngài bị bắt buộc phải chấp nhận một người phạm phu, dù có sự bất toàn về tri kiến, nhưng không phải bất toàn về 8 điều này?

(8 - 10) Có thể nào Ngài vẫn cho rằng bậc A-la-hán, người đã đoạn trừ Ái dục, sân hận, si mê, ngã mạn, tà kiến, hoài nghi, hôn trầm, phóng dật, vô tâm, vô úy, người đã nhổ chúng tận gốc như cây Tala đứt ngọn, không có khả năng sanh khởi trong tương lai, người đã thuần thực trong pháp ly tham cùng những yếu tố giác ngộ đưa đến giải thoát, thành tựu trong sự đoạn tận tham ái, sân hận, si mê ... và những phẩm hạnh cần thiết của một bậc A-la-hán. Phải chăng người như vậy mà vẫn còn bất toàn về tri kiến?

(11 - 16) Hoặc giả, có thể nào Ngài vẫn quan niệm cho rằng chỉ có bậc A-la-hán Tuệ giải thoát mới có tri kiến bất toàn, còn bậc A-la-hán lưỡng biên giải thoát thì không?

(17) Có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố "Này chư Tỳ kheo, Như lai tuyên bố rằng sự lậu tận chỉ dành cho người đang thấy, người đang biết, không dành cho người không thấy, người không biết. Và này chư Tỳ kheo, người thấy và biết cái gì mới có sự lậu tận? Đây là Sắc, đây là sự sanh của Sắc, đây là sự diệt của sắc. Đây là tứ danh uẩn, đây là sự sanh ra của tứ danh uẩn, đây là sự diệt của tứ danh uẩn. Này chư Tỳ kheo người thấy thế nào, người biết như thế mới có sự lậu tận"? (1)

Như vậy, làm thế một bậc A-la-hán (người đã thấy như thế, đã biết như thế) vẫn còn có sự bất toàn về tri kiến?

(18) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này chư Tỳ kheo, Như lai tuyên bố rằng sự lậu tận chỉ dành cho người đang thấy, người đang biết, không dành cho người không biết, người không thấy. Và này Chư Tỳ kheo, người thấy và biết cái gì mới có sự lậu tận? Đây là khổ, đây là nhân sanh khổ, đây là sự diệt khổ, đây là con đường đưa đến sự diệt khổ. Này Chư Tỳ kheo, người thấy như thế, người biết như thế mới có sự lậu tận"? (2)

Như vậy, làm thế nào một bậc A-la-hán (người đã thấy như thế, đã biết như thế) vẫn còn có sự bất toàn về tri kiến?

(19) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Này chư Tỳ kheo, người nào không hiểu rõ, không tuệ tri các pháp, không nhàm chán, không ly tham, người ấy không có khả năng tận diệt khổ. Và này Chư Tỳ kheo, người nào hiểu rõ thấu suốt các pháp, nhàm chán, ly tham, người ấy mới có khả năng tận diệt khổ"? (3)

Như vậy làm thế nào một bậc A-la-hán (người đã hiểu rõ, đã thấu suốt... lại vẫn còn sự bất toàn về tri kiến?)

(20) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố "Khi đắc đạo Dự lưu, đồng thời vị này đoạn trừ được 3 kiết sử: Thân kiến, Hoài nghi, Giới cấm thủ. Vị này không còn tái sanh vào khổ cảnh và không bao giờ hành 6 ác nghiệp nữa (ngũ giới cấm và tà kiến)"? (4)

Như vậy, làm thế nào có thể nói một bậc A-la-hán vẫn còn có sự bất toàn về tri kiến?

(21) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Này Chư Tỳ kheo với vị thánh Đệ tử nào mà pháp nhãn xả ly trần cấu đã phát sanh rồi. Vị ấy được gọi là Thánh Tăng, người đã thấu rõ các pháp hành sanh ra đều bị hoại diệt, đồng thời với pháp nhãn, pháp sanh, vị này cũng đoạn trừ 3 kiết sử: Thân kiến, Hoài Nghi, và Giới Cấm thủ"? (1)

Như vậy, làm thế nào có thể nói một bậc A-la-hán vẫn còn có sự bất toàn về tri kiến?

(22) P: - Có sai lầm không khi nói rằng "Bậc A-la-hán vẫn còn có sự bất toàn về tri kiến? Có thể bậc A-la-hán biết rõ biết tên họ của người nữ và người nam, biết rõ đường đi đúng hay sai, biết tên các loại cỏ cây, rừng bụi"? Do vậy, thưa Ngài, Chắc chắn là rất hữu lý khi cho rằng bậc A-la-hán vẫn còn bất toàn về tri kiến.

(23) Th: - Nếu Ngài quan niệm như thế, sự không biết những điều này là sự bất toàn tri kiến của bậc A-la-hán thì phải chăng Ngài cũng cho rằng bậc A-la-hán không biết gì về Dự lưu quả, Nhất lai quả, Bất lai quả và A-la-hán quả. Dĩ nhiên là không rồi. Và như vậy, Ngài không thể nào nói rằng bậc A-la-hán vẫn còn có sự bất toàn về tri kiến.

3. VẤN ĐỀ HOÀI NGHI CỦA BẬC A-LA-HÁN (Kankhāthā)

Điểm tranh luận: Bậc A-la-hán vẫn còn hoài nghi.

Theo chú giải: Luận điểm này giống như Luận điểm 2 (từng câu một) nhưng thay chữ "Hoài Nghi" (Kanthā) cho chữ "bất toàn về tri kiến" và "hoài nghi" (vicikicchā) cho "vô minh", với những ngoại lệ sau:

(1) Những pháp "Triền", "Bộc ", "Tiềm thù" không được dùng trong trường hợp hoài nghi. -- Xem (1) và (2) của Luận điểm 2.

(2) Những đoạn (4, 5) được bàn đến ở luận điểm này, nếu vị A-la-hán có sự bất toàn về tri kiến, vị ấy cũng giống như bất cứ một phạm phu nào, nghĩa là vẫn còn phạm giới luật, và vẫn phải giữ các học giới.

(3) Đoạn (20) được thêm vào đoạn kinh dưới đây để dẫn chứng.

(20) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng:

"Khi nào bậc phạm chí đang tinh tấn tu tập.
Do sự thấu rõ các pháp hành hiện hữu đều có nguyên nhân.
Chính lúc đó chấm dứt được sự hoài nghi,
Khi nào bậc phạm chí đang tinh tấn tu tập.
Do thấu rõ các pháp hành hoại diệt bởi vì hết duyên.
Chính lúc đó chấm dứt được sự hoài nghi.
Khi nào bậc phạm chí đang tin tấn tu tập.
Do sự thấu rõ các pháp hành hiện hữu.
Chính lúc đó, vị này chiến thắng ma vương và chiếm được Bồ đoàn.
Khi ánh sáng đến thì bóng tối lui, hư không rực rỡ ánh mặt trời.
Cũng dường như thế ấy, khi có Tuệ thấu rõ.
Chính lúc ấy, sự hoài nghi được đoạn tận.
Chọn một phẩm hạnh cao thượng.
Bậc phạm chí tinh tấn tu tập.
Chấm dứt được sự hoài nghi về đời sống hiện tại hay quá khứ của chính mình hoặc tha nhân.
Giữa những người hoài nghi, bậc phạm chí không còn hoài nghi.
Vị ấy là người chiến thắng tối thượng, không còn chướng ngại cho tâm dứt bỏ" (1)

4. VẤN ĐỀ SIÊU PHẠM CỦA A-LA-HÁN (Parivitāranākathā)

Điểm tranh luận: Bậc A-la-hán được siêu phạm bởi người khác.

Theo chú giải: Luận điểm này giống như Luận điểm 2 trong chương này, thay siêu phạm bởi người khác cho sự bất toàn về tri kiến và có những ngoại lệ sau đây:

a) (1) Th: - Ngài cho rằng bậc A-la-hán được siêu phạm do nhờ người khác, thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng bậc A-la-hán được người khác dẫn dắt, chứng đạt đạo quả nhờ người khác, được tạo điều kiện (để thành bậc A-la-hán) cũng nhờ người khác, sống tùy thuộc vào người khác và là người không hiểu biết, không thấu rõ, còn mê mờ và thiếu trí tuệ. Nếu từ chối những điều này, Ngài không thể cho rằng bậc A-la-hán được siêu phạm là do nương nhờ vào người khác.

b) Đoạn 4 và 5 được bỏ đi.

c) Cùng với 5 đoạn kinh được dẫn chứng từ (17 - 21) đoạn kinh thứ 6 được thêm vào.

(20) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố. "Này Dhotaka, không ai trên đời này do còn hoài nghi sẽ dẫn dắt Như lai đến giải thoát. Chính trong sự chứng ngộ Giáo pháp cao thượng của một bậc Toàn giác, với Tuệ tối thượng, Như lai vượt khỏi Bộc lưu". (2)

5. VẤN ĐỀ PHÁT ÂM TRONG KHI NHẬP THIỀN (Vacibhedakathā)

Điểm tranh luận: Có cách phát âm trong khi nhập thiền.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Pubbaseliyas và một số bộ phái khác, cho rằng một người khi nhập thiền thứ nhất, "Đạo Dự Lưu", kêu lên tiếng "Khô" và họ còn hiểu lầm ý nghĩa của "Tâm" và "Tứ" hiện hữu trong sơ thiền (Tâm và Tứ liên hệ đến Thinh). Quan niệm này bị phủ nhận bởi phái Theravādins.

(1) Theravadins: - Ngài nêu ra vấn đề này một cách chung chung.

Như vậy quan niệm đó phải được áp dụng cho bất cứ nơi nào, bất cứ lúc nào, cho tất cả mọi người cũng như cho tất cả các trường hợp nhập định trong các tầng thiền. Nhưng Ngài không thừa nhận tất cả những trường hợp như vậy. Do đó Ngài không khẳng định được điều gì về vấn đề này.

(2) Có phải khi nhập thiền, hành giả có sự lay động thân không? Ngài phủ nhận hành giả có sự lay động thân, nhưng tại sao lại phủ nhận nếu quan niệm của Ngài hữu lý? Nếu thân hành giả không lay động thì Ngài không nên cho rằng khẩu của vị ấy lay động được (thân thanh tịnh thì khẩu cũng thanh tịnh).

(3) Nếu trong khi nhập thiền, có khẩu phát ra tiếng thì thân của hành giả cũng phải có sự lay động.

(4) Ngài cho rằng khi biết "Khô" thì kêu lên tiếng "Khô" nhưng lại từ khước khi biết "Tập" thì kêu lên tiếng "Tập". Nhưng tại sao như vậy? Hơn nữa tại sao lại từ chối rằng khi biết "Diệt" hay "Đạo" thì kêu lên những tiếng ấy.

(5) Tại sao Ngài phủ nhận ba tiếng sau (Tập, Diệt, Đạo) mà không phủ nhận tiếng đầu "Khô"?

(6) Ngài cho rằng đối tượng của Tuệ là (Thánh) Đế. Nhưng Ngài lại từ khước đối tượng của Nhĩ là đế, điều này theo Ngài là Thinh, nhưng Ngài lại từ khước đối tượng của Tuệ là Thinh.

(7) Ngài cho rằng Đế là đối tượng của Tuệ, Thinh là đối tượng của Nhĩ. Nhưng nếu Tuệ có Đế làm đối tượng và Nhĩ có Thinh làm đối tượng thì thừa Ngài, Ngài cũng không được chấp nhận có cách phát âm trong lúc nhập thiền (Vì lúc nhập thiền là lộ ý tuệ).

(7a) Nếu Ngài cho rằng trong khi Tuệ liên quan đến Đế và Nhĩ liên quan đến Thinh mà hành giả mới phát âm được, thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng có sự phối hợp của hai xúc, 2 thọ, 2 tưởng, 2 tư, 2 tâm (trong cũng một sát na). Điều này thật vô lý.

(8) Ngài cho rằng quan niệm của Ngài là hữu lý, tuy Ngài lại từ khước khi áp dụng điều này đối với bất cứ một trong tám tầng thiên(1) có chín tầng thiên với đề mục đất, nước, lửa, gió, màu xanh, màu vàng, màu đỏ, màu trắng, hay một trong bốn thiền vô sắc(2). Vậy làm thế nào mà quan điểm của Ngài được rõ ràng, minh bạch?

(9) Nếu Ngài từ khước một trong những khả năng này, thì Ngài không thể chấp nhận quan điểm của Ngài đã đưa ra.

(10) Hơn nữa, Ngài từ khước rằng chỉ người nhập thiền hiệp thế mới có thể phát âm dù cho bậc này đã đắc được một trong bốn tầng thiên siêu thế. Vậy thì Ngài không thể chấp nhận được quan điểm của Ngài đã đưa ra.

(11) Nếu Ngài phủ nhận luận cứ đầu thì cũng phải phủ nhận luận cứ sau.

(12) Ngài cho rằng chỉ có bậc nhập sơ thiên siêu thế mới có thể phát âm, còn nhị thiên, tam thiên và tứ thiên (Siêu thế) thì không thể phát âm được. Nhưng nếu Ngài chỉ thừa nhận từng thiên đầu, thì với lý do gì Ngài không chấp nhận ba tầng thiên sau?

(13 - 14) P: - Có sai lầm không khi cho rằng phát âm từng phần trong lúc nhập thiên?

Th: - Vâng, như vậy là sai lầm.

P: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố rằng "Tâm và Tứ là khẩu hành"(1) hay sao? Và Tâm và Tứ không phải vẫn hiện hữu trong tầng sơ thiên đó sao? Thế thì chắc chắn quan điểm của chúng tôi là hữu lý.

(15) Th: - Phải công nhận Ngài viện dẫn rất hữu lý và bậc nhập sơ thiên có liên hệ với Tâm và Tứ, nhưng vấn đề đặt ra là Ngài vừa từ khước rằng bậc nhập thiên của bất cứ một trong tám tầng thiên nào đều có thể phát âm được. Và như vậy, làm thế nào Ngài lại xác nhận quan điểm của Ngài là hữu lý được.

(16) P: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố rằng lời nói có tâm làm sở sanh hay sao? Như vậy có phải Tâm không thuộc sơ thiên?

(17) Th: - Đó không phải là lý do chính đáng lắm. Đức Thế tôn cũng đã từng tuyên bố lời nói có tư tưởng làm sở sanh(2) mà bậc Nhập, Nhị, Tam, Tứ thiên thì có Tưởng, nhưng không còn Tâm và Tứ nữa. Với 4 thiên vô sắc lý luận tương tự như thế.

(18) Hơn nữa, có phải không có đoạn kinh "Khi một bậc nhập sơ thiên thì khẩu hành diệt"? (3)

(19) Nếu Ngài vẫn duy trì quan điểm của Ngài, Ngài phải thất bại ở đây, vì trong bài kinh có những đoạn như sau: "Khi một bậc nhập Nhị thiên thì Tâm Tứ diệt, khi một bậc nhập tam thiên thì hỷ diệt, khi một bậc nhập tứ thiên thì hơi thở diệt, khi một bậc nhập Không vô biên xứ thì Sắc tướng diệt, khi một bậc nhập thức vô biên xứ thì không vô biên xứ tướng diệt, khi một bậc nhập Vô sở hữu xứ thì Thức vô biên xứ diệt. Khi một bậc nhập phi tướng phi phi tướng xứ thì vô sở hữu xứ diệt, khi một bậc nhập Diệt thọ Tướng Định thì Thọ và Tưởng diệt". (4)

(20) P.: - Nhưng nếu quan điểm của chúng tôi là sai lầm, tại sao Đức Thế tôn lại tuyên bố: "Thịnh là đối tượng phi khả ái của Sơ Thiên"? (5) Có phải điều này bao hàm rằng khi một bậc có thể phát âm được chăng?

(21) Th - Ngài thừa nhận cả đoạn kinh trên lẫn quan điểm của Ngài đưa ra.

(22) P.: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố "Này Ananda, Abhikhu, môn đệ của Đức Thế tôn Sikhin, bậc A-la-hán chánh đẳng giác, hiện ở tại cõi trời Phạm thiên, từng tuyên bố trong mười ngàn thế giới sa bà như vậy.

"Hãy đứng dậy lên đường.
Hãy dẫn thân Phật giáo.
Hãy đánh bại ma quân
Như vòi phá chòi lá.
Ai trong pháp luật này.
An trú không phóng dật.
Đoạn tận vòng sông chết.
Sẽ chấm dứt khổ đau". (1)

Như vậy chắc chắn bậc nhập thiên có sự phát âm trong suốt quá trình nhập định.

6. VẤN ĐỀ THÀNH ĐẠT TUỆ BẰNG TIẾNG "KHỔ" (Dukkhanārahathā)

Điểm tranh luận: Chữ "Khổ" là một yếu tố của Đạo và liên quan đến Đạo.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Pubbaseliyas, cho rằng khi kêu lên tiếng "Khổ" thì thành đạt tuệ giải thoát (Nānam) và như vậy tiếng đó cũng là một yếu tố và một phần của Đạo. Họ thừa nhận điều này như là một chân lý chỉ đối với những vị có đủ năng lực chứng đạt Tuệ giải thoát.

Theravadins - Nếu quan niệm như vậy, Ngài cũng phải thừa nhận rằng tất cả những người kêu lên tiếng "Khổ" đều chứng được Đạo, điều đó thật phi lý.

Hoặc nếu Ngài thừa nhận quan niệm này, Ngài cũng phải thừa nhận luôn rằng kẻ vô văn phạm phu kêu lên tiếng "Khổ" cũng chứng ngộ Đạo Quả. Lại nữa kẻ giết mẹ, giết cha, giết A-la-hán, kẻ chích máu Phật, kẻ phá hoại hợp tạng, khi kêu lên tiếng "Khổ" cũng chứng ngộ Đạo Quả, điều này lại càng vô lý.

7. VẤN ĐỀ ĐÌNH TRỤ CỦA TÂM (Cittatthitikhā)

Điểm tranh luận: Một cái tâm duy nhất đình trụ cả ngày.

Theo chú giải: Phái Theravadins đã đặt ra vấn đề này để chinh đốn niềm tin của phái Andhakas, phái này phân biệt sự hiện hữu liên tục của cả tâm trong Thiền và tiềm thức, là một trạng thái tâm đơn thuần kéo dài trong một kiếp sống. Họ còn tin rằng trong cõi Vô Sắc Giới, tâm của Chư thiên có thể kéo dài trong suốt quá trình sống, trong khi đó theo chính thống giáo, tâm chỉ hiện hữu trong một khoảng thời gian rất ngắn, khó nhận biết được (thời gian sát na = 1/ 1027 giây) Phái này đã chứng minh quan niệm của họ từ bộ kinh "Thanh Tịnh Đạo", có một trạng thái tâm hiện hữu kéo dài cả ngày đối với một hành giả nhập Thiền (Họ không phân biệt được thứ Tâm và cái Tâm).

(1) Theravadins: - Nếu quan niệm của Ngài đưa ra là hữu lý, thì có phải sát na sanh đình trụ trong nửa ngày, còn sát na diệt đình trụ trong nửa ngày không? Ngài không chấp nhận, đầu trong quan niệm của Ngài đã bao hàm điều này. Một sự thừa nhận tương tự cũng được bao hàm là có một cái tâm đình trụ hai ngày, 4 ngày, 8, 10 hay 20 ngày; hay 1 tháng, 2, 4, 8 hay 10 tháng, hay 1 năm, nhiều năm, nhiều ngàn năm, nhiều đại kiếp.

(2) Có phải ngoài tâm, có những pháp khác cũng sanh và diệt nhiều lần trong một ngày? Ngài đồng ý sao? Vậy có phải Ngài cũng cho rằng có những pháp khác sanh và diệt nhanh như tâm? Nếu Ngài phủ nhận, quan niệm của Ngài bị thất bại. Nếu Ngài công nhận, thì có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này Chư Tỳ kheo, Như lai không thấy một pháp nào sanh và diệt nhanh hơn tâm, thật khó để diễn tả sự sanh diệt của tâm nhanh như thế nào"? (1)

(3) Lại nữa, "Giống như một con khi nhảy nhót chuyền hết liên tục từ nhánh cây này đến nhánh cây khác. Này Chư Tỳ kheo, cũng dường như thế ấy, những gì được gọi là tư tưởng, tâm hay thức, ngày và đêm nối tiếp và trôi chảy cũng liên tục như vậy". (2)

(4) Có phải Nhân thức hay một thức nào khác có sự đình trụ cả ngày không? Hay một loại tâm bất thiện như Tham, Sân, Si, Ngã mạn, tà kiến, hoài nghi, hôn trầm, vô tâm, vô úy, phóng dật? Nếu không, Ngài không thể nói rằng tâm đình trụ cả ngày được.

(5) Có phải một người nghe, ngửi, nếm, đụng và biết cũng bằng tâm nhân thức không? Hay thấy, nghe, ... đụng cũng bằng tâm ý thức không? Ngài không thể chấp nhận rằng có một cái tâm đình trụ cả ngày được.

(6) Tương tự, nếu Ngài từ khước rằng một người bước đi bằng cái tâm nào thì thối lui cũng bằng cái tâm ấy, nhìn tới với cái tâm nào thì nhìn lui cũng bằng cái tâm ấy, thì Ngài không thể chấp nhận quan điểm của Ngài đưa ra được. Lập luận tương tự được áp dụng đối với sự ngồi, sự nằm, xoay qua trái, xoay qua phải, ... cũng bằng một cái tâm duy nhất ấy.

(7) Với trường hợp Chư thiên ở cõi Không vô biên xứ, có phải chỉ có mỗi cái tâm duy nhất đình trụ luôn trong cả một kiếp sống không? Ngài chấp nhận điều này, tuy nhiên Ngài không chấp nhận như vậy đối với nhân loại và tất cả Chư thiên ở cõi trời Dục giới (như Tứ đại thiên vương ... Tha hóa tự tại) cũng như tất cả Chư thiên ở cõi trời sắc giới (như Đại Phạm Thiên, Phạm Phụ Thiên Sắc Cứu Cánh) Tại sao Ngài không từ khước đối với Chư thiên ở cõi Không vô biên xứ?

(8) Tôi cho rằng Ngài chấp nhận một cái tâm đình trụ trong 20 đại kiếp ở cõi trời Vô Sắc, Nhưng Ngài lại từ khước trường hợp như vậy đối với cõi nhân loại mà đời sống chỉ có 100 năm, hoặc đối với cõi Chư thiên ở cõi Dục Giới và Sắc giới mà đời sống từ 500 năm trong cõi Tứ đại thiên vương cho tới 16.000 đại kiếp trong cõi Đại Phạm Thiên. (3)

(9) A: - Vậy có phải tâm của Chư thiên ở cõi không vô biên xứ sanh và diệt trong cùng một sát na tâm không?

Th: - Vâng, đúng như vậy.

A: - Nhưng có phải các Chư thiên ở cõi này tử và tái sanh trong cùng một sát na không?

Th: - Không, không nên nói như thế.

A: - Có phải sự sanh và tử đồng nghĩa với sự sanh và diệt trong khoảnh khắc của mỗi sát na tâm?

Th: - Mặt khác nếu Ngài cho rằng trong trường hợp các vị Chư thiên chỉ có một cái tâm duy nhất kéo dài trong suốt kiếp sống của họ, thì Ngài cũng phải cho rằng các vị Chư thiên đó tử cũng bằng chính cái tâm họ đã tục sinh. Nhưng Ngài không chấp nhận điều này.

8. VẤN ĐỀ SỰ THỐNG KHỔ CỦA THẾ GIAN (Kukkulakathā)

Điểm tranh luận: Tất cả các pháp hành luôn luôn nóng như một hầm lửa.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Golulikas, do hiểu lầm ý nghĩa của câu kinh: "Này chư Tỳ kheo, tất cả đều là lửa" (1) , "Tất cả các pháp hữu vi đều là khổ não" (2), cho rằng tất cả các pháp hành đều bị cháy như những ngọn lửa nóng bức, không có sự tắt, giống như lửa địa ngục. Phái Theravadins đã chỉnh đốn lại quan niệm này bằng cách trình bày những hình thức khác nhau của hạnh phúc.

Theravādins: - Ngài quan niệm như vậy, nhưng có phải không có pháp nào như thọ lạc, thân lạc, tâm lạc, hạnh phúc của cõi trời, hạnh phúc của cõi nhân loại, hạnh phúc của sự lợi lộc, hạnh phúc của sự cúng dường, hạnh phúc trong cách nằm, cách đi, cách nghỉ ngơi, hạnh phúc của sự chỉ huy, hạnh phúc của người cư sĩ, hạnh phúc của đời sống Phạm hạnh, hạnh phúc liên quan đến hữu lậu, hạnh phúc liên quan đến vô lậu (hạnh phúc của Niết bàn), hạnh phúc của hữu thủ, và hạnh phúc của vô thủ, hạnh phúc của vật chất, hạnh phúc của tinh thần, hạnh phúc hữu hỷ và hạnh phúc vô hỷ, hạnh phúc của thiền, hạnh phúc của sự xuất gia, hạnh phúc của giải thoát, hạnh phúc từ nơi ái dục, hạnh phúc từ nơi sự thức tỉnh, hạnh phúc vắng lặng, hạnh phúc của sự thanh tịnh, hạnh phúc của sự chứng ngộ? tất nhiên, những hạnh phúc đó là có thật, vậy làm thế nào mà Ngài có thể duy trì quan niệm của Ngài đã nêu ra một cách chung chung được.

(2) Gokulikas: - Nếu thế, thì phải có quan niệm của chúng tôi là sai lầm? Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Này chư Tỳ kheo, tất cả đều là lửa: tại sao tất cả đều là lửa? mắt là lửa, cái sắc là lửa, nhãn thức là lửa, nhãn xúc là lửa, dù cho có thọ lạc, thọ khổ, thọ phi khổ phi lạc, tất cả cũng đều là lửa, lửa nóng với điều gì? Ta tuyên bố rằng nóng do lửa tham, nóng do lửa sân, nóng do lửa si, nóng do thân tộc, nóng do sự sanh, nóng do sự già, nóng do sự chết, nóng do lửa sâu, lửa khốc, lửa ru, lửa ai. Tất cả những thức khác (Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân, Ý), tất cả những xúc khác, (Nhĩ xúc, ... Ý xúc đều được gọi là lửa" (1)? Như vậy, không phải chắc chắn rằng tất cả pháp hành luôn luôn chịu sự nóng nảy tuyệt đối hay sao?

(3) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Này Chư Tỳ kheo, có năm loại dục lạc. Thế nào là năm? Tất cả Sắc thành đối tượng của Nhãn thức là khả ái, khả hỷ, khả lạc, đầy quyền rũ. Tất cả Thinh ... Hương ... Vị ... Xúc ... Thành đối tượng của thân thức là khả ái, khả hỷ, khả lạc, đầy quyền rũ,..."? (2)

(4) G: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Này Chư Tỳ kheo, lợi lộc đến với người nào danh thơm tiếng tốt đến với người nào trong đời sống Phạm hạnh. Này Chư Tỳ kheo ta thấy đó là địa ngục, tức là lục nhập xúc, phạm sắc gì được thấy chỉ là bất khả ái, bất khả hỷ, bất khả lạc; phạm Thinh ... Hương ... Vị ... Xúc ... Pháp gì được nhận thức đều là bất khả ái, bất khả hỷ, bất khả lạc"? (3)

(5) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Này Chư Tỳ kheo, lợi lộc đến với người nào, danh thơm tiếng tốt đến với người nào trong đời sống Phạm hạnh, Này Chư Tỳ kheo, ta thấy đó là thiên đàng, tức là lục nhập xúc, Phạm sắc gì được thấy là khả ái, khả hỷ, khả lạc: Phạm Thinh ... Hương ... Vị ... Xúc ... Pháp gì được nhận thức đều là khả ái, khả hỷ, khả lạc"? (4)

(6) G: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố "Các pháp hữu vi là vô thường, và vô thường đồng nghĩa với khổ não"? (5)

(7) Th: - Nhưng bô thí có đem kết quả bất khả ái, bất khả hỷ, bất khả lạc, và giả tạo không? và quả ấy có đem đến sự sâu khổ không? Hay giữ ngũ giới, bát quan trai giới, thanh tịnh giới và sống đời Phạm hạnh có đem đến kết quả bất khả ái, bất khả hỷ, bất khả lạc không? Những thiện nghiệp ấy có đem đến những quả dị thực quả ngược lại không? Như vậy, làm thế nào mà Ngài lại chấp nhận quan điểm của Ngài một cách chung chung được.

(8) Cuối cùng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố:

"Viễn ly là an lạc
Với người biết tri túc.
Với người có nghe pháp
Với người có chánh kiến
Không sân là an lạc
Nhưng ai ở trên đời
Đối hữu tình chúng sanh
Biết tự chế, ngăn ngừa.
Ly tham là an lạc
Vượt các dục ở đời
Ai nhiếp phục ngã mạn
Đây an lạc tối thượng."? (6)

9. VẤN ĐỀ TIỀN TRÌNH CHỨNG NGỘ (Anupubbābhisamayakathā)

Điểm tranh luận: Sự chứng đạt theo thứ lớp (từng phần)

Theo chú giải: Do sự hiểu sai một đoạn kinh sau: "Từng cấp bậc, mỗi lần một chút, lần hồi, người trí tuệ phải tiêu trừ những uế trước của mình như người thợ bạc lọc bợn nhơ trong vàng". (1) Vì vậy, các bộ phái Andhakas, Sabbathivādins, Sammitiyas và Bradrāyanikas có quan niệm này, họ cho rằng trong sự chứng ngộ Bốn Đạo, những phiền não được thanh lọc dần dần cũng như sự chứng ngộ dần dần từng đế một.

(1) Theravādins: - Nếu Ngài quan niệm có thứ lớp trong sự chứng đạt, Ngài phải chấp nhận bậc Dự lưu chứng đạo cũng theo thứ tự lớp. Nếu Ngài từ chối, quan điểm của Ngài không hữu lý. Nếu Ngài đồng ý thì Ngài phải chấp nhận thêm sự chứng quả của bậc này cũng theo thứ lớp. Nhưng Ngài không thể chấp nhận được như vậy (vì chứng Đạo và Quả liên tiếp sát na).

(2 - 4) Tương tự, với sự chứng quả Nhất lai, Bất lai, A-la-hán.

(5) (Hãy kể cho tôi những thứ lớp nào cần phải có trong sự chứng đạt). Khi một người tu tập để có thể chứng đạt quả Dự lưu, thấu rõ Khổ đế, vị ấy đoạn trừ được những kiết sử nào?

A.S.S.B.: - Bậc ấy đoạn trừ được Thân kiến, Hoài nghi và Giới cấm thủ cùng ¼ những phiền não liên hệ.

Th: - Với ¼ này, có phải Ngài cho rằng ¼ thì thành bậc Dự lưu, còn ¼ thì không thành? Có phải ¼ thì thành bậc chiến thắng, bậc chứng đạt quả Dự lưu? Có phải chỉ ¼ đang xúc chạm với quả ấy, có ¼ thì không? Có phải chỉ ¼ thành bậc Dự lưu thất lai, còn ¼ thì không thành? Có phải ¼ thì thành bậc Dự lưu lục lai, Dự lưu nhất lai ...? Có phải ¼ thì có niềm tin bất động đối với Phật, Pháp, Tăng? Có phải ¼ thì được hiệp theo Thánh giới, còn ¼ thì không? Ngài không chấp nhận điều này, tuy nhiên đó là những vấn đề nằm trong quan điểm của Ngài.

(6) Lại nữa, khi bậc chứng ngộ Nhị quả, Tam quả và Tứ quả thấu rõ Tập đế, Diệt đế và Đạo đế thì vị này đoạn trừ kiết sử nào?

Những vấn đề tương tự như trên, theo Ngài quan niệm thế nào?

(7 - 9) Hoặc khi một bậc đang tu tập để có chứng quả Nhất lai, bất lai, A-la-hán, vị ấy sẽ đoạn trừ những kiết sử nào?

A.S.S.B.: - Bậc Nhất lai đoạn trừ Ái, Sân thô cùng ¼ những phiền não liên hệ: Bậc Bất lai đoạn trừ Ái và Sân tế cùng ¼ những phiền não liên hệ: Bậc A-la-hán đoạn trừ những kiết sử còn lại (Ái sắc, Ái vô sắc, Ngã mạn, Phóng dật, vô minh) cùng ¼ những phiền não liên hệ.

Th: - Tương tự, Ngài phải nói rằng ¼ thì thành bậc A-la-hán còn ¼ thì không thành. v...v...

(10) Khi một bậc đang thực hành để chứng đạt quả Dự lưu, đang thấu rõ khổ đế, Ngài có gọi bậc này là "Bậc thực hành" (Người Đạo Dự lưu) không?

A.S.S.B.: - Vâng, đúng như thế.

Th: - Khi bậc này đã thấu rõ khổ đế, Ngài có gọi bậc này là "Bậc đình trụ trong quả" (Người quả Dự lưu) không? Ngài không đồng ý, nhưng tại sao không? Tương tự, với 3 đế kia - Ngài không đồng ý, nhưng tại sao không?

(11) Lại nữa, Ngài thừa nhận là một bậc đang chứng Đạo Dự lưu, có thể gọi bậc này là "Bậc thực hành" (Người đạo Dự lưu) và khi bậc này chứng đạo Dự lưu thì được gọi là "Bậc đình trụ trong quả" (Người quả Dự lưu). Tại sao Ngài vẫn chưa thừa nhận bậc nào đang thấu rõ Khổ đế, bậc ấy được gọi là "Người đạo", còn khi đã thấu rõ Khổ đế, bậc ấy được gọi là "Người quả"? Lại nữa Ngài thừa nhận rằng một bậc đang chứng đạo dự lưu thì được gọi là "Người đạo Dự lưu", còn khi đã thấu rõ Khổ đế thì được gọi "Người quả Dự lưu".

Và Ngài chưa thừa nhận rằng một bậc đang thấu rõ Tập đế hay Diệt đế, bậc ấy được gọi là "Người đạo", còn khi đã thấu rõ những đế ấy được gọi là "Người quả" - Tại sao Ngài lại thừa nhận như vậy?

(12) Lại nữa, Ngài công nhận rằng người nào khi đang chứng ngộ khổ đế thì người ấy được gọi là "Người đạo", trong khi đó Ngài lại từ khước người nào đã thấu rõ Khổ Đế thì được gọi là "Người quả" (Như trong phần 10). Vì vậy, Ngài cũng phải công nhận và từ chối nếu chúng ta thay thế bất cứ đế nào (Tập - Diệt - Đạo), nhưng với điều này, Ngài không đồng ý (như trong phần 11).

(13) Như quan điểm của Ngài đưa ra (trong phần 12), Ngài bắt buộc phải tự thừa nhận rằng khi đã thấu rõ Tập và Diệt đế thì không gọi là "Người quả" .

(14) A.S.S.B.: - Vậy có phải Ngài cho rằng khi đã thấu rõ Khổ đế thì cũng thấu rõ Tứ đế không?

Th: - Đúng như vậy.

A.S.S.B.: - Vậy Ngài cũng phải thừa nhận rằng Khổ đế bao gồm luôn cả Tứ đế.

Th: - (À , không! Dầu đối với Ngài hay với tôi) nếu Sắc uẩn (Khandha) là vô thường thì 5 uẩn cũng vô thường. Do đó, Ngài không nên nói rằng Sắc uẩn cũng bao gồm luôn cả 5 uẩn.

(15) Lý luận tương tự được áp dụng cho 12 xứ, 18 giới, và 22 quyền.

(16) Nếu Ngài tin rằng một bậc đang chứng quả Dự lưu bằng từng phần Tuệ (như 4 Tuệ, 8 Tuệ, 12 Tuệ, 44 Tuệ, 77 Tuệ) , Thì Ngài cũng phải chấp nhận quả Dự lưu có số lượng Tuệ tương đương như vậy. Dĩ nhiên là Ngài không thể nào chấp nhận rồi.

(17) A.S.S.B.: - Ngài cho rằng quan điểm của chúng tôi về sự chứng đạt theo thứ tự là sai lầm. Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này Chư Tỳ kheo, ngay cả bờ biển cũng có độ dài từ từ, nghiêng xuống từ từ, có những lỗ hổng từ từ, mà không có những dốc đứng tại bờ biển. Cũng dường như thế ấy, trong pháp và luật này, sự tu tập cũng từ từ, sự thành đạt cũng từ từ, sự thực chứng cũng từ từ, không có sự thông suốt các pháp một cách đột nhiên được"? (1) (Người dịch: Quan niệm "Tiệm tu" chứ không thể "Đốn ngộ").

(18) Lại nữa, Đức Thế tôn cũng đã từng tuyên bố "Từng cấp bậc, mỗi lần một chút, lần hồi, bậc trí tuệ phải tiêu trừ uế trược của mình, như người thợ bạc lọc bọt như trong vàng".(1)

(19) Th - Vâng, quả thật có những bài kinh như vậy. Nhưng có phải Tôn giả Gavampati đã từng nhấn nhủ với các vị đồng Phạm hạnh rằng:

"Tôi có tự thân nghe từ Thế Tôn, thừa Chư Hiền, tự thân lãnh thọ như sau:

- Này các Tỳ kheo, ai thấy khổ, người ấy cũng thấy khổ tập, cũng thấy khổ diệt, cũng thấy con đường đi đến khổ diệt. Ai thấy khổ tập, người ấy cũng thấy khổ người ấy cũng thấy con đường đưa đến khổ diệt. Ai thấy khổ diệt người ấy cũng thấy khổ, cũng thấy khổ tập, cũng thấy con đường đưa đến khổ diệt. Ai thấy con đường đưa đến khổ diệt, người ấy cũng thấy khổ, cũng thấy khổ tập, cũng thấy khổ diệt " (2)

(20) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố:

"Vị ấy nhờ đầy đủ,
Với chánh kiến sáng suốt.
Do vậy, có ba pháp
Được hoàn toàn từ bỏ:
Thân kiến và nghi hoặc,
Giới cấm thủ cũng không.

Đối với bốn đọa xứ
Hoàn toàn được giải thoát
Vị ấy không thể làm
Sáu điều ác căn bản.

Như vậy, nơi tăng chúng
Là châu báu thù diệm.
Mong với sự thật này
Được sống chân hạnh phúc"? (3)

Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này chư Tỳ kheo khi pháp nhãn xả ly trần cấu đã phát sinh đến vị Thánh Đệ tử rồi, vị này thấy các pháp nào được sanh ra đều hoại diệt. Đồng sanh với pháp nhãn này, vị ấy đoạn trừ được ba kiết sử: Thân kiến, hoài nghi, và giới cấm thủ."?

10. VẤN ĐỀ NGÔN NGỮ CỦA ĐỨC PHẬT (Vehārakathā)

Điểm tranh luận: Ngôn ngữ của Đức Phật sử dụng hằng ngày là pháp siêu thế.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, cho rằng ngôn ngữ mà Đức Phật dùng hằng ngày là pháp siêu thế. Vì họ hiểu sai một đoạn kinh nói về "Chánh ngữ" và các chi phần chánh ngữ chỉ là một yếu tố trong Bát Chánh Đạo (Trung bộ kinh, 117). Đúng ra, chỉ có tâm liên hệ với các tầng thánh với Niết bàn, là pháp siêu thế.

(1) Theravadins: - Có phải quan niệm này không bao hàm một vấn đề xa hơn là ngôn ngữ của Đức Thế tôn chỉ là đối tượng của ý thức siêu thế mà không là đối tượng của Nhĩ thức hiệp thế, và với Trí siêu thế của các vị thánh Đệ tử mới hiểu được Thánh ngữ của Thế Tôn, còn những người phàm phu thì không thể hiểu được? Ngài không chấp nhận như vậy ... Ngài vẫn biết rằng sự thuyết giảng của Đức Thế tôn tác động đến nhĩ thức của phàm phu và được đối đáp bằng phàm tuệ mà phàm phu hiểu được lời thuyết giảng ấy.

(2) Những thật ngữ chế định mà Đức Thế tôn dùng có phải chỉ thuộc về siêu thế như Đạo, Quả, Niết bàn, Đạo và Quả Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, và A-la-hán, Niệm xứ, Chánh cần, Như ý túc, Quyền, Lực, Giác chi?

(3) Có phải mọi người vẫn nghe được ngôn ngữ bình nhật của Đức Thế tôn không? Nhưng Ngài vẫn từ chối pháp siêu thế là đối tượng của Nhĩ, xúc chạm với Nhĩ đi vào đạo lộ của Nhĩ. Do đó, Ngài không thể chấp nhận mọi người nghe ngôn ngữ của Đức Thế tôn được.

(4) Có phải ngôn ngữ bình nhật của Đức Thế tôn làm cho mọi người hoan hỷ không? (Ngài vẫn biết rằng sự thật là như vậy (1) nhưng có phải pháp siêu thế là duyên để phát sanh dục vọng, mê mờ, làm say đắm, làm quyến rũ, làm nhu nhược, suy yếu không? Hay có phải pháp siêu thế làm duyên cho những hiện tượng ngược lại phát sanh?

(5) Lại nữa, có người bị lắng nhục về ngôn ngữ của Đức Thế tôn thường sử dụng? (2) nhưng có phải pháp siêu thế là duyên để phát sanh sự ân hận, oán hờn, sự giận dữ, phần uất? Hay có phải pháp siêu thế làm duyên cho những hiện tượng ngược lại phát sanh?

(6) Lại nữa, có người bị thất vọng, ngã lòng vì ngôn ngữ thông thường của Đức Thế tôn? (3) nhưng có phải pháp siêu thế là duyên để phát sanh sự tối tăm, mù mịt, sự thiếu trí mù lòa, sự tiêu diệt trí tuệ, làm bất mãn, không đưa đến chứng ngộ Niết bàn? Hay có phải pháp siêu thế làm duyên cho những hiện tượng ngược lại?

(7) Vậy thì có phải ai nghe ngôn ngữ thông thường của Đức Thế tôn cũng đều chứng ngộ Đạo Quả không? Ngài đồng ý thế sao? nhưng có phải kẻ tiêu nhân khi nghe lời thuyết giảng đó thì cũng chứng ngộ Đạo Quả, và tương tự, người giết mẹ, giết cha, giết bậc A-la-hán, kẻ làm chảy máu Phật, phá hòa hợp tăng, nghe lời Phật thuyết giảng cũng chứng ngộ Đạo Quả?

Do đó, theo như Ngài đồng ý, tất cả những người đó đều chứng ngộ đạo quả...

(8) Andhakas: - Nhưng Ngài có thể với một cây gậy vàng chỉ được cả đồng lúa lẫn đồng vàng. Cũng thế ấy, kim ngôn của Đức Thế tôn có thể thuyết giảng cả pháp hiệp thế, lẫn pháp siêu thế.

Th: - Dùng cây đu đủ cũng chỉ được cả đồng lúa lẫn đồng vàng vì vậy Đức Thế tôn có thể dùng ngôn ngữ thông thường để nói được cả pháp hiệp thế và pháp siêu thế.

(9) Theo Ngài, ngôn ngữ thông thường của Đức Thế tôn là pháp hiệp thể khi đối thoại với người phạm phu, và là pháp siêu thể khi đối thoại với các bậc thánh Đệ tử. Điều này bao hàm ý nghĩa rằng kim ngôn của Đức Thế tôn được nghe bằng nhĩ thức hiệp thể khi Ngài nói về thế gian pháp và được nghe bằng nhĩ thức siêu thể khi Ngài nói về xuất thế gian pháp. Mặt khác, điều này cũng đồng nghĩa rằng phạm phu hiểu Ngài nói bằng phạm tuệ, còn Thánh Đệ tử thì hiểu Ngài nói bằng thánh tuệ, điều này chắc hẳn Ngài không đồng ý.

(10) A: - Theo Ngài, có sự sai lầm khi nói rằng kim ngôn của Đức Thế tôn là hiệp thể khi Ngài nói đến thế gian pháp là siêu thể khi Ngài nói đến xuất thế gian pháp. Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng sử dụng cả hai loại ngôn ngữ ấy hay sao? Ngài đồng ý. Do vậy, những gì Ngài quan niệm không thể nào hữu lý được.

(11) Lại nữa, quan điểm của Ngài còn bao hàm thêm một sự thừa nhận khác: Ngôn ngữ của một người nào sẽ trở thành Đạo khi họ nói về Đạo. Cũng như thế, với những điều không phải là Đạo Quả, Niết bàn, Thập nhị nhân duyên, sắc pháp, tâm pháp thì ngôn ngữ sẽ không phải là Đạo.

11. VẤN ĐỀ DIỆT ĐỘ (Nirodhakathā)

Điểm tranh luận: Có hai loại diệt.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Mahimsāsakas và phái Andhakas, cho rằng để thứ ba trong Tứ đế (Diệt đế) liên hệ đến hai sự diệt, một sự diệt có Tuệ quán và một sự diệt không có Tuệ quán.

(1) Theravadins: - Nếu Ngài đồng ý rằng có hai loại diệt, Ngài cũng chấp nhận có hai Diệt đế, 2 Khô đế, 2 Tập đế, 2 Đạo đế, Ngài phủ nhận những điều như vậy.

Hơn nữa, Ngài phải chấp nhận có hai sở y, 2 bí mật, 2 nơi ẩn trú, 2 sự kiên cố, 2 bất tử, 2 Niết bàn (những khái niệm chỉ Niết bàn trong tạng Kinh) nhưng Ngài từ chối. Hoặc nếu Ngài chấp nhận có hai Niết bàn, Ngài cũng phải chấp nhận có những sự phân biệt khác nhau như sự cao và sự thấp, sự thô và sự tế, sự thái quá và sự bất cập - những ranh giới, sự phân chia và lẫn mức trong 2 trạng thái Niết bàn - Ngài từ khước điều này.

(2) Lại nữa, Ngài có chấp nhận, hay không chấp nhận rằng các pháp hành đã diệt không có tuệ quán (patisankhā) cũng giống như các pháp hành đã diệt có Tuệ quán? Nhưng điều này không bao hàm có hai sự diệt.

(3) M. A: - Chắc hẳn là như vậy, nếu Ngài chấp nhận điều mà lẽ ra Ngài không được chấp nhận, có phải các pháp hành đã diệt không có Tuệ quán và các pháp hành đã diệt có Tuệ quán đều bị tiêu diệt mãi mãi không?

(4) Th: - Có phải Ngài chấp nhận các pháp hành có Tuệ quán đã diệt do sự chứng ngộ Thánh đạo? Như vậy, Ngài phải chấp nhận như vậy đối với các pháp hành không có Tuệ quán đã diệt cũng với lý do trên. Nhưng Ngài lại từ khước.

(5) Lại nữa, các pháp hành đã diệt có Tuệ quán, theo Ngài, sẽ không bao giờ sanh nữa. Và do đó Ngài cũng phải thừa nhận như vậy đối với các pháp hành đã diệt không có Tuệ quán. Nhưng Ngài từ khước, do vậy sự diệt thật sự chỉ là một, không phải là hai.

- (1) Vimatim gāhayissāmāti
- (1) Xem Puggala Pannatti, Chương 6.
- (2) Vinaya. i 295.
- (1) S. ii 29.
- (2) S. v 434
- (3) S. iv 17
- (4) Xem (I .4)
- (1) S. iv. 17.
- (1) Ud. V7
- (2) Sn. 1064.
- (1) Bud. Psy. Eth., 43, n. 4. 58.
- (2) Sách đã dẫn, p. 11
- (1) M. i. 301: vitakka-vicarā vaci-sankhāro
- (2) Xem Dhammasangani.
- (3) S. iv 217.
- (4) S. iv 217.
- (5) A.v.133
- (1) S. i 157.
- (1) A. i. 10
- (2) S. ii 95
- (3) Xem Compendium, tr. 140, 142.
- (1) Vin. I 134
- (2) Dl. ii 175.
- (1) Vin. I 134.
- (2) M i 85,92.
- (3) S. iv. 126.
- (4) S. iv. 126
- (5) A. i 128; Dl. ii 232.
- (6) Ud. ii.1
- (1) Sn. câu 962; Dhp. câu 239.
- (1) Vin. iii 303.
- (1) S. v 436.
- (2) Sn. câu 231.
- (3) Xem I . 5 & 19.
- (1) Xem Thag. câu 1270; Dl. ii 16
- (2) Xem 160; D. Pāthika Suttanta
- (3) Xem S, iv 93

CHƯƠNG III

1. VẤN ĐỀ NHƯ LAI LỰC (Balakathā)

Điểm tranh luận: Chư Thinh văn Đệ tử Phật đều có Như Lai Lực.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, phát xuất từ sự khảo sát sai lầm một đoạn kinh trong Tương ứng bộ kinh phẩm Anurudha: "Này Tôn giả, tôi tu tập và phát triển về Tứ niệm xứ, có Tuệ biết được xứ và phi xứ..."

Đây là Thập lực Như Lai, phái này cho rằng những vị Thinh văn Đệ tử Phật một số thì có đầy đủ những lực này, một số thì chỉ có một phần những lực này. Thực ra tất cả những vị A-la-hán (Đức Phật và Chư Thinh văn Đệ tử) đều có Lưu tận minh, nhưng chỉ có Đức Phật là có Tuệ Thượng hạ căn (Ngũ Quyền) biết được mức độ phát triển của quyền. Với tuệ biết được nhân duyên của các pháp và 7 lực còn lại, Như lai hiểu biết không giới hạn (Nhứt Thiết chủng trí) còn thinh văn Đệ tử chỉ hiểu biết trong một hạn định mà thôi (padesena). Chư thinh văn Đệ tử chỉ có thể biểu hiện các tuệ này, còn Như Lai có thể thuyết giảng về chúng. Nhưng phái Andhakas cho rằng tất cả 10 Như Lai lực đều có chung cho chư Thinh văn Đệ tử mà Ngài hướng dẫn.

(1) Theravadins: - Nếu quan điểm của Ngài là hữu lý, Ngài cũng phải chấp nhận Như Lai lực là Thinh văn lực và ngược lại, bất cứ một lực nào trong 10 lực cũng là Như Lai lực và Ngài cũng phải chấp nhận rằng cách tu tập, sống Phạm hạnh, cách dẫn dắt, cách giảng pháp (mà trước đây chưa ai tìm ra) của chư Thinh văn Đệ tử cũng giống Như Lai. Nhưng dĩ nhiên Ngài từ chối điều này.

(2) Ngài vẫn đồng ý Như Lai là bậc Chiến Thắng, Thiên Nhân Sư, Chánh Biến Tri, Toàn Kiến, Toàn Giác, bậc Giáo Chủ. Nhưng Ngài không chấp nhận những danh hiệu này đối với thinh văn Đệ tử. Ngài cũng sẽ không thừa nhận đối với những vị thánh Đệ tử như Ngài đã thừa nhận đối với Như Lai, người tìm ra đạo chưa ai tìm ra, thuyết giảng về Đạo chưa ai thuyết giảng, là người thấy, là người biết về đạo chưa ai thấy, chưa ai biết và chứng ngộ Đạo chưa ai chứng ngộ.

(3) Nếu Ngài chấp nhận một trong 10 Như Lai Lực là Tuệ biết rõ sự thái quá và bất cập của Quyền, Ngài cũng phải chấp nhận một vị Thinh văn Đệ tử Phật cũng là bậc toàn tri và toàn kiến vậy.

(4) Andhakas: - Nhưng Ngài sẽ thừa nhận rằng nếu một vị Thinh văn Đệ tử phân biệt pháp nào là xứ, và pháp nào là phi xứ, thì rất hữu lý khi cho rằng Tuệ lực này là lực chung cho cả Như Lai và Thinh văn Đệ tử. Điều này Ngài từ chối.

(5) Lại nữa, Ngài sẽ thừa nhận rằng nếu một vị Thinh văn Đệ tử hiểu được nhân duyên và phi nhân duyên (quả báo của hạnh nghiệp quá khứ, vị lai và hiện tại) thì rất hữu lý khi cho rằng Tuệ lực này là lực chung cho cả Như lai và Thinh văn Đệ tử. Điều này Ngài cũng từ chối.

(6 - 11) Tương tự, Tuệ lực biết tất cả các thú hưởng (con đường đưa đến tất cả các cảnh giới), biết được thế giới có nhiều chủng loại và sai biểu, biết được chí hướng của các loài chúng sanh túy theo hạnh nghiệp, biết được cách chứng đạt các tầng thiên (Tứ thiên, Bát thiên, Tam minh, theo chú giải của Ngài Buddhaghosa) và sự tạp nhiễm, sự thanh tịnh hay những trường hợp nguy hiểm (trong cách xuất hay nhập) của Thiên, biết được đời sống quá khứ (Túc mạng minh), biết được sự sanh tử của chúng sanh (Sanh tử minh). Tất cả những Tuệ lực này, nếu một vị thinh văn Đệ tử Tuệ tri được như Như lai đã Tuệ tri, thì đó là lực chung cho cả Thinh văn Đệ tử và bậc Toàn giác, nhưng Ngài cũng từ chối.

(12) Cuối cùng, có phải Lưu tận minh của một vị Thinh văn Đệ tử không giống như Lưu Tận minh của một bậc Toàn Giác? Hay có phải có sự khác nhau giữa sự viên tịch của một bậc Toàn giác và sự viên tịch của một vị Thinh văn Đệ tử? Hay có phải có sự khác nhau giữa sự giải thoát của một bậc Toàn giác, và sự giải thoát của một vị Thinh văn Đệ tử? Ngài từ chối? Do đó, chắc chắn quan điểm của chúng tôi là hữu lý.

(13) Lại nữa, Ngài đã chấp nhận rằng một bậc Toàn giác có Tuệ thấu rõ như thật về sự đoạn tận các lậu hoặc và một vị Thánh văn Đế tử cũng có Tuệ như thế. Nhưng Ngài sẽ không chấp nhận điều này mặc dù chắc chắn Ngài phải chấp nhận trong trường hợp Tuệ biết rõ nhân duyên và phi nhân duyên, xứ và phi xứ ... cũng như sự sanh tử của chúng sanh.

(14) Ngài xác nhận rằng Như Lai lực là Tuệ phân biệt được nhân duyên và phi nhân duyên, điều này các Thánh văn Đế tử không thể có được tuy nhiên Ngài phải từ chối đối với trường hợp Lậu tận minh cũng như đối với trường hợp 8 lực còn lại.

(15) Lại nữa, Ngài chấp nhận rằng Như lai Lực là Tuệ phân biệt cách thái quá và bất cập của Quyền và Tuệ lực này không một vị Thánh văn Đế tử nào cũng có được. Tuy nhiên Ngài sẽ không chấp nhận như thế đối với Tuệ biết được nhân duyên và phi nhân duyên ... cũng như Lậu Tận Minh (trái lại, ở đây Ngài chỉ thấy được những lực này một cách chung chung).

(16) Mặt khác, Ngài chấp nhận một Tuệ lực chung cho cả Như Lai và Thánh văn Đế tử, đó là Tuệ biết rõ nhân duyên? và Lậu Tận Minh. Nhưng Ngài không chấp nhận một Tuệ lực chung cho cả hai là Tuệ biết rõ cách thái quá và bất cập của Quyền. Điều này có nghĩa thế nào?

2. TUỆ LỰC CỦA BẬC THÁNH (Ariyantikathā)

Điểm tranh luận: Như lai lực là lực chung của các bậc Thánh như Tuệ biết rõ xứ và phi xứ ... (1)

Lời chú giải: Trong mười Như Lai lực kể trên, không những lực cuối cùng (lậu tận minh) mà cả 9 lực còn lại cũng là lực chung cho các bậc Thánh. Đó là quan điểm của Andhakas.

(1) Theravādins: - Nếu như vậy Ngài cũng nên chấp nhận lực này là Thánh đạo, Thánh quả, Niết bàn, một trong bốn đạo, một trong bốn quả, một trong Tứ Niệm Xứ, Tứ Chánh Cần, Tứ Như Ý Túc, Ngũ Quyền, Ngũ lực hay Thất giác chi. Nhưng Ngài không đồng ý điều này.

(2) Hay có phải Tuệ Diệt là đối tượng của lực này không? (có hai Tuệ Diệt: Ngũ Uẩn và Niết bàn) nếu Ngài từ khước Ngài không thể chấp nhận quan điểm của Ngài. Nếu Ngài đồng ý, thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng một người đang chú tâm tu tập lực này cũng chú tâm đến Tuệ Diệt. Nếu Ngài từ khước, Ngài không thể chấp nhận Tuệ Diệt là đối tượng của lực này như trong quan điểm của Ngài. Nếu Ngài đồng ý, Ngài cũng phải tuyên bố rằng có hai xứ, hai tâm - Điều này dĩ nhiên Ngài từ chối (2)

(3) Lý luận tương tự áp dụng chi hai khái niệm khác là "Vô chứng" và "Phi nội" (3)

(4) Hoặc với lý luận ngược lại Ngài thừa nhận Tứ Niệm Xứ là pháp của bậc Thánh, có những đối tượng như là các khái niệm "Tiêu diệt", "Vô chứng", "Phi nội". Nhưng Ngài từ chối những đối tượng này là đối tượng của Như lai lực. Do vậy, Như lai lực không thể xếp loại là lực chung cho các bậc Thánh. (Người dịch: Vì bậc Thánh nhân chỉ cần 37 phẩm trợ đạo chớ không cần đủ cả 10 lực của đức Như Lai).

(5) Cách lý luận tương tự cũng được áp dụng tương tự đối với Tứ Chánh Cần, Tứ Như Ý Túc ... Thất giác chi.

(6) Andhakas: - Ngài cho rằng quan điểm của tôi là sai lầm, nghĩa là Như lai lực không là lực chung cho các bậc Thánh và không có những đối tượng như "Tiêu diệt", "Vô chứng" và "Phi nội". Tuy nhiên Ngài không từ khước sáu pháp kể trên là pháp của bậc Thánh và cũng có ba đối tượng. Vậy tại sao Ngài lại từ chối những lực tương tự trong quan điểm của tôi đã đưa ra?

(7) Th: - Tại sao Ngài vẫn quan niệm một lực trong 10 Như lai lực, như Tuệ biết rõ sự sanh tử của chúng sanh là lực chung của bậc Thánh, trong khi đó Ngài lại không xếp loại lực này vào những pháp mà chúng ta gọi là pháp của bậc Thánh - như Đạo, Quả ...

(8 - 12) Những lý luận trong phần (2 - 6) được lập lại đối với quan điểm của phái Andhakas - Những lực khác trong 10 Như lai lực, như Tuệ thấu rõ sanh diệt của chúng sanh ... là pháp của bậc Thánh.

(13) A: - Ngài thừa nhận lực thứ 10 trong Như lai lực (Lậu Tận Minh) là pháp của bậc Thánh, nhưng Ngài lại từ chối Lực này trong trường hợp hai lực được kể trên. Làm thế nào Ngài có thể xác định được Lậu Tận Minh là lực thứ 10?

(14) Phái Andhakas phủ nhận trường hợp này.

(15 - 16) Như trong phần (13, 14) với sự thêm vào khái niệm "Tiêu diệt", "vô chứng" và "phi nội" như là "đối tượng", cho rằng những điều này thuộc về pháp của bậc Thánh.

3. VẤN ĐỀ GIẢI THOÁT (Vimuccatikathā)

Điểm tranh luận: "Thành tựu giải thoát" có liên hệ với tâm có ái ... (1)

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, cho rằng sự giải thoát có nghĩa là tâm bị ràng buộc bởi ái dục được thoát ra khỏi ái dục cũng giống như những vết nhơ trên quần áo được tẩy sạch sau khi được giặt giũ. Thực ra tâm ly ái không còn cần tu tập để thành tựu sự giải thoát.

(1) Theravādins: - Ngài có quan niệm như vậy, Ngài cũng phải chấp nhận "Thành tựu giải thoát" với tâm đồng sanh với ái, cùng hiện hữu với ái, hòa hợp với ái, tương ứng với ái, phát triển với ái và đi theo ái; Lại nữa, lý luận như thế đối với một tâm được gọi là bất thiện có lậu thành cảnh, kết hợp với phược, triền, bộc lưu, liên hệ với phiền não. Ngài từ chối điều này.

(2) Nếu một tâm có xúc được giải thoát, có phải cả hai: xúc và tâm cũng được giải thoát không? Ngài đồng ý. Như vậy, Ngài cũng phải chấp nhận tương tự nếu tâm có ái được giải thoát. Ngài từ chối điều này.

Lý luận tương tự được áp dụng cho những sở hữu tâm khác như Thọ, Tướng, Tư ... Tuệ.

(3) Lại nữa, nếu tâm có xúc và tâm có ái được giải thoát, có phải cả hai xúc và tâm đều được giải thoát không? Ngài đồng ý. Như vậy Ngài cũng phải chấp nhận cả hai ái và tâm cũng được giải thoát, nhưng Ngài lại từ chối điều này.

Lý luận tương tự được áp dụng cho những sở hữu tâm khác

(4 - 9) Lý luận tương tự được áp dụng cho "sự giải thoát" liên hệ với "sân" và "si" - những ác nghiệp đều bắt nguồn từ hai loại tâm này.

(10) Andhakas: - Ngài cho rằng chúng tôi sai lầm khi chấp nhận tâm có ái, sân, si mới được giải thoát. Nhưng sự từ chối của Ngài là tâm xa lìa ái, tâm xa lìa sân, và tâm xa lìa si mới có thể được giải thoát. Điều đó đã củng cố hơn quan điểm của chúng tôi.

4. VẤN ĐỀ TIẾN TRÌNH GIẢI THOÁT (Vimuccamanakathā)

Điểm tranh luận: Tâm giải thoát vẫn còn nằm trong tiến trình giải thoát

Theo chú giải: Quan niệm này của nhiều tông phái khác nhau do sự lầm lẫn giữa sự giải thoát những triền cái qua sự chứng đắc Thiền (Chỉ đề nén mà chưa diệt hẳn triền cái) và sự giải thoát hoàn toàn bởi sự chứng đắc các Thánh đạo (trong sát na đạo) theo họ, tâm được giải thoát phần nào do sự đắc Thiền và được giải thoát hoàn toàn khi đắc đạo

(1) Theravadins: - Nếu quan niệm của Ngài hữu lý, Ngài cũng nên chấp nhận tâm một phần thì giải thoát và một phần thánh bậc Dự lưu, còn một phần thì không thành; nói cách khác, vị ấy chứng đạt Dự lưu chỉ một phần nào mà thôi.

(2 - 4) Lý luận tương tự cho ba đạo khác: Nhất lai đạo, bất lai đạo và A-la-hán đạo.

(5) Ngài cũng phải thừa nhận rằng dầu cho mỗi một cái tâm được giải thoát trong sát na sanh và trong tiến trình giải thoát ấy cũng giống như sát na diệt.

(6) Phái đối lập: - Ngài không chấp nhận quan điểm của chúng tôi, nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố "Người đang thấy như thế, biết như thế, tâm giải thoát được các lậu hoặc như dục lậu, hữu lậu, và vô minh lậu"? (1) Có phải ở đây không có "sự thành tựu giải thoát" của tâm đã giải thoát hay sao?

(7) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn cũng đã từng tuyên bố "Với tâm định tĩnh, thanh tịnh, trong sạch, giải thoát khỏi ái và những ô nhiễm, trở nên nhu nhuyễn, dễ sử dụng và thuần thực, bậc này thành tựu giải thoát trong sự đoạn tận lậu hoặc" (2) . Như vậy, không có tiến trình của sự giải thoát ở đây.

(8) Ngài không nói rằng một phần tâm còn ái, sân, si và phiền não, làm thế nào Ngài có thể duy trì quan điểm của Ngài được? Có phải Ngài sẽ không nói ra rằng tâm một phần còn ái, một phần thì không, một phần thì hoài nghi, một phần thì không, một phần còn lầm lẫn, một phần thì không, một phần được đoạn trừ, một phần thì không, một phần giải thoát, một phần thì không?

5. VẤN ĐỀ NGƯỜI THỨ TÁM (Người Đạo Dự Lưu) (Atthamakakathā)

Điểm tranh luận: Người thứ tám đoạn trừ được Tà kiến và Hoài nghi.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas và Sammitiyas, cho rằng trong sát na sau tâm bỏ bực, (3) 2 trong 10 phiền não (Tà kiến và hoài nghi) đã được đoạn tận bởi người thứ tám; nghĩa là người đó đã bước vào Thánh đạo (Đứng ra, phải dùng "đang" thay vì "đã").

(1) Thervadins: - Có phải Ngài cũng chuẩn bị để thừa nhận rằng Người thứ tám là bậc Dự lưu, người đã chứng đạt, đã chứng ngộ, đã đi đến và đã thấu rõ Quả Dự lưu, và trong sự thành đạt này, bậc tiếp xúc với Quả Dự lưu không?

(2 - 3) Hơn nữa, Có phải Ngài cũng chuẩn bị để thừa nhận rằng bậc này đoạn trừ được những tùy miên hoài nghi và tà kiến? Và nếu như vậy, phải chăng bậc này cũng đoạn trừ được giới cấm thủ? Trong quan điểm của Ngài đều bao hàm tất cả những điều này.

(4) Ngược lại, nếu Ngài từ khước bậc Dự lưu đã đoạn trừ được điều này (giới cấm thủ), Ngài cũng phải từ khước bậc này cũng đã đoạn trừ được tà kiến và hoài nghi.

(5) Làm thế nào mà bậc này đoạn trừ được tà kiến và hoài nghi khi chưa chứng đạo? Và không những chỉ có đạo, mà còn với tất cả những yếu tố khác của sự giác ngộ?

(6) Nếu bậc này không đoạn trừ tà kiến và hoài nghi bằng đạo hay những yếu tố giác ngộ khác thì chắc chắn bậc này không thể đoạn trừ được tà kiến và hoài nghi chỉ bằng pháp hiệp thế, tương ứng với lậu hoặc ... và phiền não .

(7 - 8) A.S.: - Vì Ngài từ khước người thứ tám đoạn trừ tà kiến và hoài nghi chúng tôi xin hỏi Ngài, những điều ấy có còn sanh khởi cho bậc này nữa không?

Th: - Chúng sẽ không còn sanh khởi nữa.

A.S.: - Như vậy, chắc chắn quan điểm của chúng tôi rất hữu lý; tà kiến và hoài nghi bị đoạn trừ.

(9 - 10) Th: - Giả thuyết rằng những kiết sử này sẽ không còn sanh khởi nữa (nghĩa là trở thành những biểu tượng trong nghiệp), Ngài cho rằng chúng bị đoạn tận. Nhưng có phải những tùy miên của tà kiến, hoài nghi, và giới cấm thủ được đoạn trừ một cách đơn giản vì chúng không còn sanh khởi chăng? Và Ngài không chuẩn bị để thừa nhận điều này.

(11) Hơn nữa, Ngài tuyên bố rằng người thứ tám đoạn trừ tà kiến và hoài nghi. Như vậy Ngài cũng phải chấp nhận những bậc đắc thiên cũng đoạn trừ được các kiết sử ấy. Điều này thì Ngài không đồng ý.

6. VẤN ĐỀ QUYỀN CỦA NGƯỜI THỨ TÁM (AtthamakassaIndriyakathā)

Điểm tranh luận: Người thứ tám không có Ngũ quyền.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas cho rằng trong sát na đặc đạo (tầng thánh thứ nhất - tiến trình đặc đạo của người thứ tám chưa đầy đủ Ngũ Quyền (Tín, Tấn, Niệm, Định, Tuệ).

(1) Threravadins: - Ngài phải từ khước người thứ tám không có Đức tin, nếu Ngài từ khước Tín quyền của Bạc ấy. Tương tự, đối với bốn quyền còn lại: Tấn quyền, Niệm quyền, Định quyền, và Tuệ quyền. Nhưng Ngài không thể từ khước như vậy.

(2) Ngược lại, Ngài phải công nhận người thứ tám có Đức Tín và những quyền khác, nhưng Ngài đã không công nhận như vậy.

(3) Tuy nhiên Ngài phải thừa nhận trong sự liên hệ với những quyền khác như: Ý quyền, hỷ quyền ... mạng quyền(1) . Người nào có những đặc tính nào, cũng có quyền đó (có hỷ thì phải có hỷ quyền, có mạng thì phải có mạng quyền).

(4) Tại sao đối với 5 quyền này lại có trường hợp ngoại lệ như thế?

(5 - 6) Như Ngài đã quan niệm những điều trên.

(7) Ngài chấp nhận khi Tín quyền vắng mặt mà đức tin tự nó lại không vắng mặt (nơi người thứ tám). Khi không có tấn quyền, Niệm quyền, Định quyền, Tuệ quyền thì bậc này lười biếng, không chú tâm, không phóng đạt, không ngu dần, không câm, không điếc.

(8) Ngài phải công nhận Tín, Tấn, Niệm, Định, Tuệ là những pháp nhân xuất luân hồi (1) của bậc này. Tuy nhiên, Ngài chưa tin rằng bậc này có những Quyền trên (5 quyền này được bao gồm trong pháp nhân xuất luân hồi).

(9 - 12) Ngài chấp nhận rằng sự chứng đạt quả Nhất Lai, quả Bất lai và quả A-la-hán cũng có đầy đủ những đặc tính và ngũ quyền, nhưng Ngài từ khước điều này chỉ riêng với người thứ tám; có phải chỉ riêng người này mới có trường hợp ngoại lệ?

(13) Cuối cùng, có phải có bài kinh mà Đức Thế Tôn đã từng tuyên bố "Này các Tỷ Kheo, có năm quyền này. Thế nào là năm? Tín quyền,... Tuệ quyền. Những pháp này, này các Tỷ kheo, là năm quyền. Với sự toàn diện, này các Tỷ kheo với sự viên mãn năm căn này, là bậc A-la-hán. Yếu nhẹ hơn là vị đang thực hành để chứng ngộ quả A-la-hán (A-la-hán hướng). Yếu nhẹ hơn là bậc Bất lai. Yếu nhẹ hơn là vị đang thực hành để chứng ngộ quả Bất lai (A-na-hàm hướng). Yếu nhẹ hơn là bậc Nhất lai. Yếu nhẹ hơn là vị đang thực hành để chứng ngộ quả Dự lưu (Dự lưu hướng). Đối với ai, này các Tỷ kheo, năm quyền này toàn bộ và toàn diện không có, thời ta nói rằng người ấy là người đứng phía ngoài, là thuộc thành phần phạm phu"(2)

Ngài không thể nói rằng người thứ tám không có những quyền này. Ngài phải công nhận ngũ quyền hiện hữu đối với người thứ tám.

7. VẤN ĐỀ THIÊN NHÃN (Dibbacakkhukathā)

Điểm tranh luận: Nhục nhãn khi có pháp hỗ trợ (Dhammupatthaddam), trở thành Thiên nhãn (Pháp hỗ trợ là tứ thiên).

Theo chú giải: Quan niệm này cũng của phái Andhakas và Sammitiyas.

(1) Th: - Nếu Ngài quan niệm như vậy, Ngài cũng phải chấp nhận Nhục Nhãn là Thiên Nhãn, và ngược lại, Thiên Nhãn cũng là Nhục Nhãn, cả hai cùng một thứ, được chế định cùng một loại, có cùng một tính chất, quyền lực và cảnh giới cũng giống nhau. Nhưng Ngài từ chối điều này.

(2) Lại nữa, nếu Ngài cho cả hai là một, ngang nhau, bằng nhau, thì Ngài cũng phải chấp nhận pháp thủ (hậu quả của tiền nghiệp)(1) cũng trở thành pháp phi thủ, pháp dục giới cũng trở thành pháp sắc giới và tương tự, pháp sắc giới cũng trở thành pháp vô sắc giới, pháp liên quan liên hồi cũng thành pháp bất liên quan luân hồi. Điều này thật vô lý.

(3) Hơn nữa, với quan điểm Ngài đưa ra, Ngài cũng phải chấp nhận rằng Thiên Nhãn với sự hỗ trợ của pháp dục giới (trong Thiên) trở thành Nhục Nhãn, và khi có sự hỗ trợ của Tuệ thì Nhục nhãn trở thành Tuệ nhãn. Dĩ nhiên, điều này phái từ khước.

(4) Hơn nữa, Ngài phải chấp nhận chỉ có hai loại nhãn. Nếu Ngài từ chối, quan điểm của Ngài sẽ không hữu lý. Nếu Ngài đồng ý, có phải Đức Thế Tôn đã từng tuyên bố về ba loại Nhãn - Nhục nhãn, Thiên nhãn và Tuệ nhãn "Này Chư Tỷ kheo, có ba loại nhãn - Thế nào là ba? - Nhục nhãn, Thiên nhãn và Tuệ nhãn.

"Vói Nhục nhãn, Thiên nhãn,
Tuệ nhãn là sự thấy cao thượng.
Trong ba loại Nhãn này,
Tuệ nhãn là sự thấy của bậc tối thượng
Khởi điểm của Nhục nhãn,
Vói phương tiện của Thiên nhãn,
Làm thế nào trực giác sanh khởi:
Vói sự xuyên suốt của Tuệ nhãn
Người nào đến với Tuệ nhãn như vậy.
Sẽ được giải thoát khỏi sâu bi".(2)

8. VẤN ĐỀ THIÊN NHĨ (Dibbasotakathā)

Điểm tranh luận: Nhục nhĩ khi có pháp hỗ trợ, trở thành Thiên nhĩ.

Theo chú giải: Quan niệm này cũng của hai phái Andhakas và Sammitiyas.

(1 - 2) Cách lý luận giống hệt như luận điểm 7.

(3) Theravadins: - Vói quan điểm của Ngài đưa ra, Ngài cũng phải chấp nhận Thiên nhĩ, khi có pháp hỗ trợ là dục giới, thì trở thành Nhục nhĩ, Hơn nữa, Ngài cũng phải chấp nhận rằng chỉ có một loại Nhĩ hay nhất hay Nhĩ Thức, Nếu Ngài từ khước, Ngài không thể duy trì quan điểm của Ngài. Nếu Ngài đồng ý, tôi xin hỏi Ngài, có phải Đức Thế tôn đã không từng tuyên bố có hai loại Nhĩ là Nhục Nhĩ và Thiên nhĩ?(3)

9. VẤN ĐỀ NGHIỆP NHÂN MINH VÀ HẠNH NGHIỆP CHÚNG SANH (Yathākammūpagatananakathā)

Điểm tranh luận: Thiên nhân có nghĩa là Tuệ thấy được các số phận tùy theo hạnh nghiệp.

Theo chú giải: Đây là quan niệm của một số tông phái, bắt nguồn từ sự hiểu không chính xác ý nghĩa của một đoạn kinh "...Với Thiên nhân thuần tịnh siêu nhân, Ta thấy được chúng sanh, người cao sang kẻ hạ liệt ... tùy theo hạnh nghiệp của họ" (1) . Họ cho rằng Thiên Nhân Minh (Tuệ biết rõ sự sanh tử của chúng sanh) còn là Tuệ biết được chí hướng sai biệt của các loài hữu tình.

(1) Theravadins: - Quan điểm của Ngài cũng bao hàm điều này: Trong hành động thấy, sự chú ý cũng được coi là sự tiếp nối của nghiệp. Điều này Ngài không công nhận. Hay nếu Ngài công nhận, Ngài đang muốn nói rằng có 2 sự phối hợp giữa Xúc và Tâm. Điều này Ngài từ khước.

(2) Tôi lập lại lần nữa, nếu Ngài từ khước sự chấp nhận hành động thấy với Thiên nhân bao hàm ý nghĩa: "Tất cả chúng sanh, với những hành vi bất thiện, ngôn ngữ bất thiện và tư tưởng bất thiện trong đời sống quá khứ như mắng nhiếc các bậc Thánh, Tà kiến, quyết định làm tư tưởng với tà kiến, khi thân hoại mạng chung, chúng sẽ tái sanh vào khổ cảnh, và đòi những hành vi ác, chúng sẽ chịu buồn rầu, thống khổ và phiền muộn. Nhưng có những chúng sanh khác, có những hành vi thiện, ngôn ngữ thiện, tư tưởng thiện, khi thân hoại mạng chung, chúng sẽ tái sanh vào cõi trời và có một tự báo thân hạnh phúc", hay nếu Ngài chấp nhận tình trạng liên quan đến Thiên Nhân, có thể thấy được số phận của chúng sanh tùy theo hành động tạo nghiệp (có sự tác ý). Ngài phải chấp nhận rằng có sự phối hợp của 2 Xúc và 2 Tâm.

(3) Lại nữa, Nếu có người không có Thiên nhân, không đắc chứng Thiên nhân, không thấu rõ Thiên nhân, người ấy vẫn biết được hạnh nghiệp của tất cả chúng sanh tùy theo hạnh nghiệp của họ, và như vậy quan điểm của Ngài không thể đứng vững được.

(4) Tôn giả Sariputta, như Ngài đã biết, là một người như thế (không có Thiên nhân) có phải đã từng tuyên bố:

"Ta nghe, không uổng phí,
Giải thoát không lậu hoặc.
Không cần biết đời trước.
Không cần được Thiên nhân"

"Ta không có phát nguyện,
Chúng được Tha tâm thông
Biết chúng sanh sống chết,
Hãy nghĩ với thanh tịnh"? (2)

10. VẤN ĐỀ SỰ THU THÚC Ở CỠ CHƯ THIÊN (Sanvarakathā)

Điểm tranh luận: Có sự thu thúc ở cõi Chư thiên

Theo chú giải: Vấn đề này liên quan đến quan niệm của nhiều tông phái, họ cho rằng ở cõi Chư thiên, bắt đầu từ Đạo lợi thiên, không còn phạm ngũ giới nên do đó, họ có sự thu thúc

- (1) Theravadins: - Vì Ngài chấp nhận sự kiễm hiện hữu ở cõi Chư thiên, nên Ngài phải thừa nhận không có sự tự kiễm ở những cõi ấy. Ngài từ chối điều này, có nghĩa là không có sự khao khát (về sự thu thúc) ở cõi Chư thiên. Như vậy, Ngài cũng muốn nói rằng không có nhu cầu về sự tự kiễm trên cõi ấy. Một lần nữa, Ngài từ chối điều này bằng chính quan điểm của Ngài đã đưa ra.
- (2) Phải thừa nhận rằng Giới là sự phát sanh từ sự không thú thúc, nói cách khác, khi không có sự thu thúc là phạm giới, còn khi tự kiễm soát được, thu thúc được thì chính lúc đó là giới. Có phải sự thu thúc này vẫn hiện hữu trên cõi Chư thiên không? Ngài không đồng ý, nhưng bằng cách đó, Ngài đã cũng muốn nói đến sự hiện hữu và không hiện hữu của sự thu thúc. Và điều này thì Ngài từ chối.
- (3) Ngài chấp nhận sự thú thúc và không thú thúc vẫn hiện hữu ở cõi nhân loại. Tại sao lại không chấp nhận điều này ở cõi Chư thiên?
- (4) Chẳng hạn, Ngài nói rằng "Ở cõi Chư thiên tránh xa sát sanh ... và uống rượu". Tuy nhiên Ngài vẫn từ chối những điều bất thiện, (sát sanh ... uống rượu) được thấy ở cõi Chư thiên.
- (5) Nếu Ngài quan niệm trên cõi Chư thiên không có những điều bất thiện này, thì Ngài không nên công nhận có sự thu thúc trên cõi ấy.
- (6 - 7) Mặc dù Ngài công nhận có sự hiện hữu của cả hai sự thu thúc và không thu thúc có ở cõi nhân loại.
- (8) Phái đối lập: - Nhưng nếu sự thu thúc không có ở cõi Chư thiên, thì chắc chắn rằng tất cả Chư thiên đều sát sanh, trộm cắp, ... nhưng các vị Chư thiên thì không hề phạm các tội này.

11. VẤN ĐỀ CÔI VÔ TƯỚNG (Asaññākathā)

Điểm tranh luận: Có tướng ở cõi vô tướng. (1)

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, bắt nguồn một phần từ kim ngôn của Đức Phật "Thức sanh khởi do hành" (2) . Do đó, họ cho rằng không có sự tục sinh nếu không có tâm; một phần từ một đoạn kinh khác "Khi các vị Chư thiên từ cõi đó thì tâm thức sanh khởi" (3) . Phái này kết luận rằng tâm ở cõi Chư thiên vô tướng trong lúc tục sinh và lúc tử.

(1) Theravadins: - Nhưng chắc rằng Ngài không thể nào chấp nhận như vậy đối với chúng sanh ấy (Chư thiên cõi Vô tướng) có Tướng hữu, Tướng thú hướng, Tướng ngã trụ, Tướng luân hồi, Tướng tự báo thân? có phải tất cả những khái niệm này không đúng cho bậc này?

(2) Có phải ngũ uẩn hữu, ngũ uẩn ngũ trụ, ... Ngũ uẩn tự báo thân có với bậc này không? Có phải nhưt uẩn hữu, nhưt uẩn thú hướng ... Nhưt uẩn tự báo thân không có với vị bậc này không? Ở đây, mặc dầu chúng tôi thừa nhận quan điểm của Ngài, Ngài không thể nói rằng một chúng sanh như thế hành động có ý thức, hành động bằng chính tâm thức mà Ngài vừa quy cho vị ấy; cũng như Ngài không tuyên bố điều này.

Nếu, như trong phần (1), Ngài thay thế cho "Chúng sanh vô tướng" bằng "nhân loại", Ngài có thể nói về nhân loại như sau: "Có tướng hữu, Tướng thú hướng, ... Tướng tự báo thân. Và Ngài Ngài cũng có thể diễn tả về nhân loại như sau: Có ngũ uẩn hữu, ngũ uẩn ngũ trụ, ngũ uẩn luân hồi, ngũ uẩn sinh, ngũ uẩn tự báo thân". Như khi tôi nói rằng Ngài đã chấp nhận tất cả các điều này đối với chúng sanh vô tướng bằng chính quan điểm của Ngài, thì Ngài lại từ chối.

Tương tự như phần (3), nếu chúng ta thay thế "nhân loại" bằng "một chúng sanh như vậy".

(4) Chúng ta hãy cho rằng quan điểm quan điểm của Ngài là hữu lý, dĩ nhiên chấp nhận có tâm ở cõi nhân loại. Tại sao Ngài vẫn tiếp tục xác nhận các vị Chư thiên có vô tướng hữu, vô tướng thú hướng, vô tướng ngã trụ, vô tướng sanh, vô tướng luân hồi, vô tướng tự báo thân, nhưng lại từ chối điều này đối với nhân loại? Và tại sao Ngài vẫn tiếp tục xác nhận nhưt uẩn hữu, nhưt uẩn thú hướng, ... cho những vị Chư thiên và từ chối những điều ấy đối với nhân loại? Sau cùng tại sao Ngài lại từ chối những vị Chư thiên cõi vô tướng hành động có ý thức bằng chính tâm ấy, nhưng lại chấp nhận điều này đối với chúng sanh ở cõi nhân loại.

(5-6) Andhakas: - Nếu sai lầm khi nói rằng "Có tướng ở cõi vô tướng", thì tôi xin Ngài nhớ lại bài kinh mà trong đó có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Này Chư Tỳ kheo, có những vị Chư thiên gọi là chúng sanh vô tướng, đối với các vị Chư thiên này, khi tâm sanh khởi thì chính lúc đó vị này tử biệt" (1) . Và quan điểm của chúng tôi là như vậy, có nghĩa là đôi khi các vị Chư thiên này có ý thức.

(7) Th: - Nếu nói như vậy thì các vị Chư thiên này đôi khi là chúng sanh hữu tướng, đôi khi có tướng hữu, đôi khi có ngũ uẩn hữu, và đôi khi là chúng sanh vô tướng, đôi khi là vô tướng hữu, đôi khi là nhưt uẩn hữu. Điều này thật vô lý.

Lại nữa, ở thời điểm nào chúng sanh này có tâm và thời điểm nào thì không?

A - Chính ngay khi tử và tái sanh (mới có tâm), còn khi bình nhật thì không có.

Th - Nhưng như vậy, sự chuyển biến vô lý phải xảy ra.

12. VẤN ĐỀ CÔI PHI TƯỚNG PHI PHI TƯỚNG (Nevasaññānāsaññāyatanākathā)

Điểm tranh luận: Không có tướng ở cõi phi tướng phi phi tướng.

Theo chú giải: Quan niệm của phái Andhakas, ở đây, bằng những lập luận hữu lý, quan niệm này được chinh đốn bởi phái Theravādins.

(1) Theravādins: - Nhưng có phải Ngài không cho rằng ở cõi này có vô tướng hữu, vô tướng thú hưởng, vô tướng ngã trụ, vô tướng luân hồi, vô tướng sanh và vô tướng tự báo thân?

(2) Có phải Ngài không cho rằng chúng sanh ở cõi này có nhất uẩn hữu ... nhứt uẩn tự báo thân? Và có phải Ngài không cho rằng cõi này có tứ uẩn hữu ... tự uẩn tự báo thân?

(3) Nếu chúng ta từ chối có tâm, có tướng, đối với chúng sanh cõi vô tướng và cho rằng cõi này có vô tướng hữu ... vô tướng tự báo thân; làm thế nào Ngài có thể từ chối có tâm, có tướng ở cõi phi tướng phi phi tướng trong những sự diễn đạt bằng những danh từ giống như vậy? Hoặc là, làm thế nào chúng ta có thể nói rằng ở cõi này chỉ có nhứt uẩn với những danh từ diễn đạt như trên?

(4) Nếu quan điểm của Ngài hữu lý, và dù Ngài cho rằng cõi này là cõi hữu tướng, thì tương tự, trong sự khước từ có tướng ở cõi vô tướng. Ngài phải cho rằng cõi đó có tướng hữu ... tướng tự báo thân. Điều này thật vô lý.

Áp dụng tương tự cho tứ uẩn hữu.

(5) Nếu Ngài từ khước có tướng ở cõi này, tuy nhiên vẫn gọi cõi này là cõi tứ uẩn, thì quan điểm của Ngài rõ ràng là không hữu lý.

(6) Ngài thừa nhận ở cõi phi tướng phi phi tướng có tứ uẩn hữu, trong khi Ngài lại cho rằng không có tướng ở cõi này. Có phải Ngài thừa nhận có tướng ở cõi (thấp hơn) được gọi là "không vô biên xứ"? Và có tướng ở những cõi (cao hơn) "Thức vô biên xứ" và "vô sở hữu xứ". Do vậy, tại sao lại không tướng ở cõi (cao nhất) "Phi tướng phi phi tướng xứ"?

(7) Làm thế nào Ngài có thể chấp nhận chỉ có tướng đối với ba cõi mà lại không chấp nhận đối với cõi thứ tư (phi tướng phi phi tướng), trong khi Ngài vẫn công nhận từng cõi là tứ uẩn.?

(8 - 10) Có phải Ngài phản đối điều này trong cõi phi tướng phi phi tướng? Ngài đồng ý? Nhưng tại sao, trong khi Ngài chấp nhận sự hiện hữu của Tứ uẩn? Lại nữa, tại sao trong khi Ngài chấp nhận tứ uẩn trong trường hợp ba cõi kia mà cũng chấp nhận đối với cõi phi tướng phi phi tướng?

(11) Ngài thừa nhận ở cõi này có vấn đề là không phải có tướng, tuy nhiên Ngài vẫn duy trì quan niệm sai lầm khi nói rằng ở cõi đó có tướng cũng không phải mà không có tướng cũng không phải.

(12) Lấy một cảm thọ vô ký - Có sai lầm không khi nói rằng cảm thọ vô ký là cảm thọ không cảm thọ? Ngài đồng ý rằng "Không thể nói như vậy". Như vậy, những điều khác có thể được nói đến như thế nào?

(1) xem Rhys Davids, Early Buddhism , 49; Rhys Davids: Buddhism 69.

(2) Animitte Appanihita, Bud . Psy. Eth., p 91 & 344.

(3) Xem Abhi-Sang. Chương I, bộ vi, chương Như lai lực

(1) Sarāgam.

(1) Dl. i 93.

(2) Dl. i 92

(3) Gotrabhu.

(1) Xem Bud. Psy. Eth. Tr.4 và 19, &19, Comp. 17.

(1) Niyyānika. Xem Bud. Psy. Eth. p. 82, n2

(2) S. v 202

(1) Xem Comp. 159, n 6

(2) Itivuttaka, 61.

(3) Xem Dl. i 89; M. ii 19.

(1) D. i 82.

(2) Thag. 996, 997

(1) Xem Comp. p.136.

(2) Vibhanga 135 ; S ii 2

(3) D. iii 33.

(1) D. iii 33.

CHƯƠNG IV

1. VẤN ĐỀ CƯ SĨ VÀ A-LA-HÁN (Gahissa arahātikathā)

Điểm tranh luận: Một người cư sĩ có thể là bậc A-la-hán.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpattakas, vì thầy Yasa - con trai người đại phú, và người khác chứng được quả A-la-hán trong khi vẫn sống đời sống gia đình, nên họ cho rằng một người cư sĩ vẫn có thể là một vị A-la-hán.

(1) Theravadins: - Ngài cho rằng người cư sĩ có thể là bậc A-la-hán. Nhưng với quan niệm này, Ngài bao hàm một bậc A-la-hán vẫn còn có triền (những dây trói buộc) của người cư sĩ. Ngài cho rằng: "Những triền này không còn hiện hữu đối với bậc A-la-hán nữa". Như vậy, làm thế nào một người cư sĩ có thể trở thành bậc A-la-hán được?

(2) Đối với vị A-la-hán, những triền đã được đoạn tận, cắt đứt tận gốc rễ, làm thành như cây Tala đứt ngọn, không có khả năng sanh khởi trong tương lai. Ngài có thể nói như vậy đối với một người cư sĩ không?

(3) Ngài thừa nhận không bao giờ có một người cư sĩ (như thế) không có triền phược, sống đời sống cuối cùng, mà còn có tất cả sâu bi.

(4) Có phải có bài kinh mà trong đó du sĩ ngoại đạo Vacchagatta đã hỏi Đức Thế tôn: "Thưa tôn giả Cồ Đàm, có người cư sĩ nào chưa tuyệt trừ phiền não, với sự tử biệt sẽ chấm dứt mọi đau khổ"? và Đức Thế tôn đáp: "Không, này Vacchagatta, không hề có như vậy".(1)

(5) Lại nữa, trong sự xác nhận của Ngài, Ngài bao hàm một bậc A-la-hán vẫn còn liên hệ với người khác phái, vẫn còn chịu đựng những đau khổ trong đời sống, vẫn còn làm cho dục phát sanh, vẫn còn con cái, vẫn tìm thú vui, vẫn trang phục với vải nhung và vải nhuyển, vẫn dùng loại vải Kāsi, vẫn dùng dầu thơm và các loại dầu thoa xức (cho mượt tóc), vẫn nhận vàng bạc, vẫn nhận trù, gà, heo, voi, dê, bò, ngựa, la, chim đa đa, chim cun cút, gà đuôi cong, chim trĩ, quần khăn choàng trắng với những tấm lụa dài, vẫn có thể là người chủ trọn đời - Dĩ nhiên điều này Ngài từ chối.

(6) Uttarāpattakas: - Nếu quan điểm của tôi sai lầm tại sao công tử Yasa, gia trưởng Uttiga và Bà-la-môn Setu vẫn chứng quả A-la-hán khi họ vẫn còn là người cư sĩ?

2. VẤN ĐỀ TỤC SINH (Upapattikathā)

Điểm tranh luận: Một người có thể thành bậc A-la-hán lúc vừa tục sinh.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas, cho rằng lúc có tâm tục sinh có thể là một vị A-la-hán. Họ không cẩn thận khi áp dụng kim ngôn của Đức Phật "Khi sanh bằng phương cách hóa sanh ở các tầng trời cao thì sự hiện hữu của thân đã đầy đủ trọn vẹn" (2), hay là họ đã đổi chữ "Upahacca" thành chữ "Uppaja" và ý nghĩa bị thay đổi từ "sự hiện hữu trong nửa thời gian đầu của kiếp sống" thành "hiện hữu đầy đủ lúc vừa mới tục sinh".

(1 - 2) Th.: - Ngài xác định quan điểm của Ngài, tuy nhiên Ngài lại từ khước một người có thể trở thành bậc Dự lưu, Bậc Nhất lai, hay bậc Bất lai khi vừa mới tục sinh.

(3) Ngài không thể kể đến một vị A-la-hán nào - ngay cả những vị đại Đệ tử - thành A-la-hán lúc vừa mới tục sinh, như Sariputta, hay Moggallāna, Kassapa, Kaccāyana, Kotthika hay Panthakā.

(4) Thực sự Ngài đã từ chối tất cả những vị này.

(5 - 6) Khảo sát tâm tục sinh của chúng ta: Nó được sanh khởi vì sự tái sanh là dục vọng, một tâm như vậy là hiệp thế, cảnh của lậu, ... cảnh phiền não. Có thể tâm này chứng quả A-la-hán không? có phải một loại tâm được gọi là nhân xuất luân hồi, chứng ngộ, chứng đắc, giải thoát khỏi lậu hoặc ... và phiền não? Có phải tâm này đã đoạn tận Ái dục, Sân hận, si mê và phóng dật? Có phải tâm này là Thánh đạo, Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần ... Thất giác chi? Có thể nào tâm này thấu rõ Khổ đế, đoạn tận tập đế, chứng ngộ Diệt đế, và thành đạt Đạo đế? Tất cả những điều này, dĩ nhiên Ngài phải từ khước.

(7) Hay có phải tâm từ chứng đạt tầng thánh cao nhất (A-la-hán) và Tâm tục sinh lại là quả A-la-hán? Một lần nữa, Ngài từ khước. Do vậy, quan điểm của Ngài đưa ra đã được chứng minh là sai lệch.

3. VẤN ĐỀ A-LA-HÁN VÀ CẢNH LẬU (Anāsavakathā)

Điểm tranh luận: Tất cả pháp của bậc A-la-hán thành phi cảnh lậu. (1)

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas, cho rằng tất cả các pháp tùy thuộc vào một vị A-la-hán, người đã đoạn tận các lậu hoặc (Asavas) đều thoát khỏi những lậu hoặc.

(1) Theravadins: - Tất cả pháp phi cảnh lậu là 4 đạo, 4 quả, Niết bàn và 37 phẩm trợ đạo; nhưng những pháp này không phải là tất cả những pháp của vị A-la-hán (cả trong lúc bình nhật).

(2) Chẳng hạn như 5 Thức của vị A-la-hán (Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân). Ngài không thể gọi là pháp phi cảnh lậu. Vì vậy, quan điểm của Ngài không chấp nhận được.

(3) Lại nữa, thân của vị này vẫn còn bị ràng buộc, bị cắt đứt, bị hủy hoại, bị phân chia bởi quạ, điều hâu và kên kên. Có phải những điều này được gọi là "phi cảnh lậu" không?

(4) Chất độc và khí giới có thể vào thân của vị A-la-hán và lửa hay dao kiếm có thể phá hoại thân ấy. Có phải những điều này được gọi là "phi cảnh lậu" không?

Thân của vị này có thể bị giam cầm, bị bắt làm tù nhân, có thể bị cột bằng giây, bằng còng, có thể bị bắt nhốt trong một ngôi làng, tỉnh, thành phố hay quận lý, có thể bị cầm tù, hay bị quản thúc. Có phải những điều này được gọi là "phi cảnh lậu" không?

(5) Hơn nữa, nếu một vị A-la-hán bỏ thí y phục đến cho một người phạm phu, có phải y phục đó "phi cảnh lậu" trở thành cảnh lậu không? Ngài có thể chấp nhận điều này trong những danh từ chung chung, nhưng có phải Ngài chấp nhận những pháp phi cảnh lậu cũng có thể trở thành cảnh lậu không? Nếu Ngài đồng ý, thì giống như y phục, những pháp khác thuộc về phẩm hạnh cao thượng của vị A-la-hán như: Đạo, quả trước là phi cảnh lậu rồi sau trở thành cảnh lậu.

(6) Tương tự, áp dụng cách lý luận như thế cho sự bố thí vật thực, sàng tọa và thuốc men.

(7) Hoặc ngược lại, nếu một người phạm phu dâng y hay.

(8) Những vật cần thiết khác đến vị A-la-hán, có phải những vật ấy trước là cảnh lậu, bằng cách này mà trở thành phi cảnh lậu? Có phải những pháp trước là cảnh lậu rồi sau trở thành phi cảnh lậu như: ái, sân, si ... phóng dật (như những ràng buộc và đặc tính của người phạm phu).

(9) Uttarāpathakas: - Ngài chỉ trích quan điểm của chúng tôi. Nhưng có phải bậc A-la-hán không giải thoát các lậu hoặc không? Nếu bậc này đã giải thoát, tôi nói rằng tất cả những pháp liên hệ với vị ấy cũng như vậy (phi cảnh lậu).

4. VẤN ĐỀ THÁNH QUẢ (Samannāgatakathā)

Điểm tranh luận: Một người chứng đạt quả vị vẫn từng hiệp những quả thấp sau khi chứng đạt một quả cao hơn (từng hiệp: giữ lại, tiếp tục dùng).

Theo chú giải: Có hai loại chứng đạt: Sự chứng đạt trong thời hiện tại và sự chứng đạt trong thời kế tiếp về sau. Nhưng một vài phái như Uttarāpathakas cho rằng còn có một sự chứng đạt khác từ quá khứ là một sự chứng đạt trường cửu (Pattidhammo) trong cõi sắc giới và vô sắc giới.

Phái Theravadins cho rằng không có một sự chứng đạt như thế, mà chỉ có trường hợp khi muốn chứng các tầng thánh cao thì phải vượt qua các tầng thánh thấp đã chứng đạt được.

(1 - 2) Theravadins: - Thực ra, Ngài cho rằng một bậc A-la-hán vẫn từng hiệp với 4 quả, bậc Bất lai với 3 quả, bậc Nhất lai với hai quả, và như vậy, Ngài cũng phải chấp nhận rằng bậc A-la-hán từng hiệp với bốn xúc, 4 tưởng, 4 tư, 4 tâm, 4 tín, 4 cần, 4 niệm, 4 tuệ; bậc bất lai, thì từng hiệp với 3 xúc, ..., 3 tuệ, bậc Nhất lai từng hiệp với 2 xúc ... 2 tuệ. Những điều này Ngài phải từ khước.

(3) Lại nữa, nếu một bậc A-la-hán từng hiệp với quả thứ nhất, quả thứ nhì và quả thứ ba thì bậc này cũng phải có đặc tính thực sự của bậc Dự lưu (đoạn thứ ba kiết sử), bậc Nhất lai (làm yếu thêm hai kiết sử) và bậc Bất lai (đoạn trừ 5 hạ phần kiết sử). Do đó, vị này được xem như có một và tất cả (4 bậc) trong cùng một lúc. Điều này là một sự vô lý.

(4) Lập luận tương tự được áp dụng cho bậc chứng đạt quả thứ hai và thứ ba.

(5) Lại nữa, Ngài thừa nhận một bậc từng hiệp với quả Dự lưu phải được gọi thẳng là "Bậc Dự lưu", nhưng có phải cùng một người mà vừa là bậc Dự lưu vừa là bậc A-la-hán không? Tương tự, đối với hai quả khác.

(6) Cũng thế ấy, có phải cùng là một người mà vừa là bậc Nhất lai vừa là bậc Dự lưu, hay vừa là bậc Nhất lai vừa bậc bất lai?

(7) Có phải Ngài không chấp nhận một bậc A-la-hán vẫn còn giữ quả thứ nhất là Dự lưu quả? Ngài đồng ý; do vậy Ngài không thể duy trì quan điểm của Ngài được.

(8 - 18) Bởi vì, nếu Ngài vẫn duy trì một cách vững chắc rằng bậc A-la-hán vẫn còn từng hiệp với Dự lưu quả, Nhất lai quả, Bất lai quả mà vị ấy đã vượt qua, thì Ngài phải chấp nhận vị này có tất cả những phiền não mà bậc Dự lưu, Nhất lai và Bất lai đoạn tận chúng. Điều này cũng vô lý. Tương tự, lý luận cho những đạo và quả khác như Bất lai, và Nhất lai.

(19 - 21) Uttarāpathakas: - Nhưng nếu sai lầm khi nói rằng bậc A-la-hán từng hiệp với 4 quả, mà không là một quả, bậc bất lai với 3 mà không là 1, và bậc Nhất lai với 2 mà không là 1. Có phải Ngài từ khước bậc A-la-hán đã thành tựu 4 quả và không hoại lia chúng. Bậc Bất lai thì 3 ...? Điều này Ngài không từ khước. do vậy, rất hữu lý khi nói rằng: Những bậc này từng hiệp với 4 quả, 3 quả và 2 quả.

(22 - 24) Th: - Tôi phải thừa nhận rằng những vị Thánh này chứng đạt quả và không hoại lia chúng. Nhưng nếu Ngài thừa nhận rằng những bậc thánh vẫn từng hiệp với các quả ấy, tôi nói rằng Ngài không thể nào xác định được một hạng chúng sanh nào trong đó những bậc Thánh ấy từng hiệp với những đạo tương ứng (bằng từng bước lập luận chúng tôi thấy rằng lập luận của Ngài đưa ra không đứng vững khi quan niệm về các vị Thánh).

5. VẤN ĐỀ LỤC XẢ ĐỐI VỚI BẬC A-LA-HÁN (Upekkhāsamannāgatakathā)

Điểm tranh luận: Bậc A-la-hán từng hiệp với Lục xả.

Theo chú giải: một số tông phái cho rằng một vị A-la-hán có thể có lục nhập xả của lục thức trong cùng một lúc. Quan niệm này (đối với chính truyền) không thể xảy ra được.

- (1) Theravadins: - Trong sự chấp nhận quan điểm này, Ngài bao hàm bậc A-la-hán trải qua (đồng thời) lục xúc (giữa ngũ thức, ý thức và đối tượng của chúng), lục thọ, lục tưởng, lục tư, lục tuệ ... Nhưng điều này Ngài từ chối.
- (2) Bậc A-la-hán sử dụng năm căn và ý căn trong cùng một sát na.
- (3) Bậc A-la-hán từng hiệp với lục xả và lục xả này vẫn thường xuyên hiện hữu, không gián đoạn, liên tục với vị này - cả hai điều này Ngài đều từ chối.
- (4) Phái đối lập: - Ngài thừa nhận một bậc A-la-hán có lục xả, có phải điều này không được thừa nhận trong quan điểm của chúng tôi sao?

6. VẤN ĐỀ GIÁC NGỘ (Bodhiyābuddhotikakathā)

Điểm tranh luận: Qua Tuệ giác ngộ, một bậc trở thành một vị Phật (Đấng Giác Ngộ).

Theo chú giải: "Bodhi" có 2 nghĩa tương đương: a) Tuệ chứng ngộ 4 thánh đạo; b) Tuệ toàn giác của một vị Phật. Một số tông phái như Uttarāpathakas, không phân biệt được 2 ý nghĩa này một vị được gọi "Phật" là do Tuệ giác ngộ, giống như một vật được gọi là trắng vì bên ngoài của vật đó màu trắng, một vật được gọi là đen vì bên ngoài của vật đó màu đen. Theo Theravadins, một vị được gọi là "Phật" phải có đủ 2 loại Tuệ này.

(1) Theravadins: - Nếu với Tuệ giải thoát mà một người trở thành "Đấng Giác Ngộ", thì khi Tuệ giải thoát diệt đi và ngưng lại, đình lại thì bậc này gọi là Phi Giác Ngộ. Ngài từ khước điều này, nhưng trong quan điểm của Ngài đưa ra đã bao hàm ý nghĩa này.

(2) Hay có phải một Đấng Giác Ngộ chỉ đơn thuần là do Tuệ giải thoát quá khứ? Dĩ nhiên Ngài từ chối điều này. (Như vậy quan điểm trước của tôi được chấp nhận). Nếu Ngài đồng ý, có phải Ngài cho rằng một vị Phật hành động (đi bát, thuyết pháp ...) chỉ đơn thuần với Tuệ giải thoát quá khứ? Nếu Ngài đồng ý, Ngài đã bao hàm rằng vị này thấu rõ Khổ, đoạn tận Tập, chứng đạt Diệt, tu tập Đạo cũng chính bằng Tuệ giải thoát quá khứ đó. Điều này là một sự phi lý.

(3) Thay thế chữ "Tuệ giải thoát quá khứ" bằng "Tuệ giải thoát vị lai" và cách lý luận cũng áp dụng như vậy.

(4) Giả sử chúng ta cho rằng một bậc gọi là Đấng Giác Ngộ nhờ Tuệ giải thoát hiện tại: Nếu Ngài chấp nhận Đức Phật hành động bằng chính Tuệ giải thoát hiện tại thì Ngài cũng phải chấp nhận (tương tự) nếu vị ấy được gọi là Đấng Giác Ngộ do Tuệ giải thoát quá khứ, hay là:

(5) Do Tuệ giải thoát vị lai, bằng chính những Tuệ này mà vị ấy thấu rõ Khổ, đoạn tận Tập, chứng đạt Diệt và tu tập đạo, điều này Ngài từ chối.

(6-7) Nếu một bậc đã được giác ngộ do Tuệ giải thoát quá khứ, hay Tuệ giải thoát vị lai mà không hành động với chính Tuệ này, thì một bậc được Giác ngộ bằng Tuệ giải thoát hiện tại không hành động bằng Tuệ giải thoát hiện tại đó. Đó là một sự vô lý.

(8) Như vậy, có phải Ngài chấp nhận một bậc được gọi là Đấng Giác Ngộ do Tuệ giải thoát quá khứ, hiện tại hay vị lai. Hay có phải có cả ba Tuệ giải thoát này? Nếu Ngài từ chối, sự chấp nhận trước của Ngài không thể đứng vững. Nếu Ngài đồng ý, Ngài cũng bao hàm bậc này có ba Tuệ giải thoát liên tục, thường xuyên và không bị gián đoạn, ba Tuệ này hiện hữu đồng thời với vị ấy. Dĩ nhiên là Ngài từ chối.

(9) Uttarāpathakas:- Nhưng chắc chắn rằng có phải một bậc được gọi là Đấng Giác Ngộ, vì vị ấy chứng đạt được Tuệ giải thoát? Làm thế nào mà luận điểm của chúng tôi sai lầm được?

(10) Th: - Ngài căn cứ vào cách chứng đạt Tuệ giải thoát hay bằng Tuệ giải thoát mà cho rằng một bậc là Đấng Giác Ngộ. Có phải Tuệ giải thoát cũng giống như cách chứng đạt giải thoát?

7. VẤN ĐỀ TƯỚNG HẢO (Lakkhanakathā)

Điểm tranh luận: Ngài có tướng hảo (32 tướng tốt) là một vị Bồ-tát.

Theo chú giải: Quan niệm của phái Uttarāpathakas, bắt nguồn từ sự hiểu lầm ý nghĩa của đoạn kinh "... Người có tướng tốt của một vị đại trượng phu, có hai con đường mở ra ..." (1)

(1-5) Theravadins: - Với quan niệm của Ngài, Ngài cũng phải thừa nhận rằng người nào:

(a) có một phần tướng hảo, một phần ba tướng hảo, hay một phần hai tướng hảo là vị Bồ Tát một phần, là vị Bồ Tát một phần ba, hay phân nửa là Bồ Tát. Điều này Ngài từ chối.

(b) Và một vị Chuyển Luân Thánh Vương - Người cũng có những tướng tốt - là một vị Bồ - Tát, và cách tu tập, phẩm hạnh, cách giảng pháp, thuyết pháp của vị bồ tát như thế nào thì vị Chuyển Luân Thánh Vương cũng như vậy;

(c) Khi vị Chuyển Luân Thánh Vương sanh ra, Chư thiên bồng ra trước rồi với đến nhân loại bồng ra sau giống như vị Bồ Tát khi mới giáng sinh.

(d) Tứ Đại Thiên Vương bồng vị Chuyển Luân Thánh Vương đến trước mặt Hoàng Hậu, tâu rằng: "Hạnh phúc thay, tâu Hoàng Hậu, bà đã sanh ra một bậc phi thường ", cũng giống như Tứ đại Thiên vương đã bồng vị Bồ tát.

(e) Có hai vòi nước lạnh và ấm từ trên hư không, tắm cả đứa bé và bà mẹ cũng xảy ra giống như trong ngày sanh của vị Bồ tát.

(f) Khi vị Chuyển Luân Thánh Vương sanh ra, đứng lên, mặt hướng về phía Bắc, bước đi bảy bước, mỗi bước có hoa sen trắng nâng đỡ, Ngài nhìn xung quanh cất giọng sang sảng tuyên bố " Thiên thượng thiên hạ, duy ngã độc tôn. Đây là kiếp sống cuối cùng của Ta và ta sẽ không còn tái sanh trong tương lai nữa ".

(g) Có những hiện tượng trong ngày sanh như ánh sáng lạ thường, hào quang rực rỡ và trái đất rung chuyển;

(h) trên thân thể, hào quang tỏa sáng một dải tay đều khắp chung quanh;

(i) Mẹ của Bồ tát và mẹ của Chuyển Luân Thánh Vương đều thấy đại mộng (2).

Tất cả những điều kể trên Ngài đều từ chối.

(6) Uttarāpathakas: - Nhưng nếu Ngài bác bỏ quan điểm của chúng tôi, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết: "Này các vị Tỳ kheo, tướng tốt của Bậc đại trượng phu có 32 cách và bậc này chỉ có hai con đường mở ra mà không có con đường nào khác. Nếu sống đời sống gia đình, vị này sẽ trở thành vua Chuyển Luân Thánh Vương, trị vì bốn Châu thiên hạ bằng chánh pháp. Vị này có bảy báu: Xa báu, Tượng báu, Mã báu, như ý ngọc báu, Ngọc nữ báu, Tướng quân báu, và cư sĩ báu. Vị này có cả ngàn Thái tử anh hùng, dũng cảm, đủ sức chinh phục địa cầu mà không dùng đến hình phạt đao binh, chỉ bằng chinh pháp. Nếu xuất gia tu hành, vị này sẽ thành bậc A-la-hán, Chánh Đẳng giác, đoạn trừ những phiền não ràng buộc trong đời "? (1)

Như vậy, có phải quan niệm của chúng tôi không hữu lý?

8. VẤN ĐỀ THÁNH ĐẠO CỦA BỒ-TÁT (Niyāmokkantikathā)

Điểm tranh luận: Bồ Tát đã chứng đạt Thánh đạo và sống đời sống Phạm hạnh trong giáo pháp của Đức Phật Kassapa (Ca diếp).

Theo chú giải: quan niệm này của phái Andhakas, do họ hiểu lầm từ bài kinh Ghatikarasutta (Trung bộ kinh) nói về Jotipala khi còn là vị bồ tát sống đời sống Phạm hạnh dưới thời Đức Phật Kassapa. Trong bài kinh này, chữ "chứng đạo nhất định" (Niyāma) và chữ "đời sống Phạm hạnh" (brabmacariya) đồng nghĩa với nhau. Thực ra, không có vị Bồ tát nào chứng đạo khi còn đang trên đường hoàn thiện các pháp ba-la-mật. Mặt khác, Bồ tát của chúng ta có phải là một thánh Đệ tử đã chứng quả Dự lưu hay Nhất lai (dưới thời Đức Phật Kassapa) không? Đức Phật Kassapa tiên tri rằng "Bồ tát Jotipāla sẽ là một vị Phật có danh hiệu Gotama", Ở đây chỉ có trong ý nghĩa đơn giản như vậy.

(1) Th.: - Nếu như vậy, Bồ tát (của chúng ta) cũng phải là một vị Đệ tử của Đức Phật Kassapa, Ngài từ khước điều này. Vì nếu Ngài đồng ý thì Ngài phải chấp nhận Bồ tát trở thành Phật sau khi là một vị Thánh Đệ tử. Hơn nữa, Đệ tử là một bậc học hỏi dưới sự giảng dạy của người khác, trong khi đó Đức Phật thì tự chứng ngộ (Sayambhu).

(2) Hơn nữa, nếu Bồ tát là vị Đệ tử của đức Phật Kasāpa (chứng đạo và quả dự lưu) điều đó có nghĩa là khi dưới cội cây Bồ đề. Ngài chỉ chứng ngộ ba đạo quả. Nhưng chúng ta biết rằng Ngài đã chứng ngộ cả bốn quả dưới cội cây này.

(3) Hơn nữa, có phải một người đã chứng ngộ Thánh đạo (như một vị Đệ tử) thì phải tu tập khổ hạnh như một vị Bồ tát (trong kiếp sống cuối cùng)? Vậy có ai là bậc đạo sư của Bồ tát, chỉ dạy cho Bồ tát kiếp sống cuối cùng không? (2)

(4) Có phải chúng ta biết rằng Tôn giả Ānanda, gia trưởng Citta Hatthaka và Alavakan đã chứng đạo sống đời Phạm hạnh và là những Đệ tử của Đức Thế tôn, vậy có phải chính Đức Thế tôn, vị Bồ tát đã tu tập và sống Phạm hạnh trong thời Đức Phật Kassapa không? Dĩ nhiên Ngài từ khước điều này.

(5) Nếu các vị Đệ tử ấy đã chứng đạo dưới thời Đức Thế tôn, và là những Đệ tử của Ngài. Thì Ngài không thể nào chấp nhận được Bồ tát đã chứng đạo và sống đời Phạm hạnh dưới thời Đức Phật Kassapa, mà không là Đệ tử của đức Phật ấy. Hay là có thể thành Thánh Đệ tử trong đời trước rồi trở thành phi Thánh Đệ tử ở đời sau? Dĩ nhiên, Ngài không đồng ý.

(6) A.U. - Nhưng nếu quan điểm của chúng tôi sai lầm, có phải không có bài kinh mà Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này Ānanda, Như Lai sống đời sống cao thượng trong thời Đức Phật Kassapa, để chứng ngộ đạo quả tối thượng trong kiếp vị lai"? (1)

(7) Th: - Nhưng có phải có bài kinh mà Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Như lai là bậc chiến thắng, thấy rõ tất cả pháp, không chấp trước tất cả pháp, đã nhổ tận gốc, giải thoát mọi ràng buộc của tham ái với Tuệ tối thượng, ai là người mà Như lai phải tôn kính như bậc thầy? Không ai là thầy của Như lai cả, từ nhân loại cho đến Chư thiên, không ai sánh kịp Như lai. Như lai là bậc ứng cúng trong đời, là bậc giáo chủ mà không còn Bậc Giáo Chủ nào hơn nữa, Như lai là bậc Chánh Đẳng Giác, Đại từ Bi Tối thượng, khi Như lai đến nước của dân Kasi, Như lai làm pháp xa hiện hành, trở nhạc bất tử ... Như lai chấm dứt mọi nguồn gốc của khổ đau, đoạn diệt các lậu hoặc..."? (2)

(8) Và có phải có bài kinh mà Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: Này Chư Tỳ kheo, các pháp chưa từng được biết, chưa từng thấy trước đây, chưa từng chứng ngộ, tuệ tri, liễu tri, đã phát sanh đến Như lai qua sự chứng ngộ tứ đế, thấu rõ được khổ, và với đế này Như lai được chứng ngộ, được Như lai liễu tri. Cũng như vậy với tập đế, Diệt đế, Đạo đế "? (3)

Như vậy, làm thế nào mà Ngài có thể nói rằng Bồ tát đã chứng đạo và sống đời Phạm hạnh dưới thời của Đức Phật Kassapa?

9. VẤN ĐỀ TỤY DỤNG QUẢ (Aparāpī Samannāgatakathā)

Điểm tranh luận: Một bậc đang tu tập để chứng ngộ A-la-hán quả, vẫn còn từng hiệp với ba quả thấp.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, cho rằng một bậc vẫn còn giữ lại 3 quả thấp như một sự thành tựu (patta-dhamma-vasena).

(1) Theravadins: - Thực ra, Ngài cho rằng một người như vậy từng hiệp với 4 xúc, 4 thọ, 4 tưởng, 4 tư, 4 tâm, 4 tín, cần, niệm, định tuệ. Điều này không thể có được.

(2) Có phải Ngài cũng thừa nhận tương tự đối với một bậc đang tu tập để chứng đạo Bất lai và Nhất lai? trong trường hợp này, có một sự nghịch lý nếu Ngài thừa nhận như vậy - và Ngài phải:

(3 - 4) Cho rằng một người gọi là bậc Dự lưu trong khi bậc này đang tu tập để chứng ngộ A-la-hán quả, hay nói cách nào khác, bậc A-la-hán đồng nghĩa với bậc Dự lưu - Điều này thật phi lý .

(5) Nhưng có thể nào một bậc đang tu tập để chứng quả A-la-hán được gọi là Bậc Dự lưu không? Có thể nào bậc này được gọi là danh hiệu trong cùng một thời điểm? Dù một người là bậc bất lai, vị ấy có được xem là bậc A-la-hán không?

(6) Tương tự đối với một bậc đang tu tập để chứng quả Bất lai và quả Nhất lai.

(7) - Có phải Ngài không cho rằng một bậc đang tu tập để chứng ngộ quả A-la-hán đã thành đạt quả Dự lưu?

(8) - Hay là phải Ngài cho rằng một bậc như vậy vẫn còn từng hiệp với quả Dự lưu (như một phẩm hạnh đặc biệt)? Nếu như vậy, Ngài cũng phải cho rằng bậc A-la-hán vẫn còn những kiết sử mà Bậc Dự lưu chưa đoạn diệt được. Điều này thật là phi lý.

(9 - 18) Lý luận tương tự được áp dụng với một vị đang tu tập để chứng quả A-la-hán và Đạo Quả Nhất Lai, một bậc đang tu tập để chứng quả Bất lai, một vị đang tu tập để chứng quả Bất lai và Đạo quả Dự lưu, cùng Đạo quả Nhất lai, và một vị đang tu tập để chứng quả Nhất lai và Đạo quả Dự lưu.

(19) U.A.: - Nếu quan điểm của chúng tôi sai lầm, chắc chắn Ngài sẽ không bao giờ nói rằng một bậc đang tu tập để chứng ngộ Đạo Quả A-la-hán đã chứng đắc với ba quả kia, và có phải không bị hoại lìa chúng không?

Th: - Vâng, thật sự là như vậy.

U: - Như vậy, chắc chắn bậc này vẫn còn từng hiệp 3 quả.

(20 - 21) Và cũng như thế, đối với bậc đang tu tập để chứng ngộ bất lai đạo, Nhất lai đạo, và Dự lưu đạo

(22) Th: - Giả sử rằng bậc này vẫn còn từng hiệp với 3 quả, có phải Ngài cũng thừa nhận rằng khi bậc này đang chứng ngộ cả 4 đạo cũng vẫn từng hiệp cả 4 đạo hay sao? Dĩ nhiên, Ngài từ chối (ở đây, Ngài đã thấy rõ quan điểm của tôi).

(23 - 24) Và Ngài cũng không thể thừa nhận sự từng hiệp như vậy đối với những bậc đang tu tập để chứng ngộ 3 quả kia.

10. VẤN ĐỀ ĐOẠN TẬN TRIỀN CÁI (Sabbasannojanappahānakathā)

Điểm tranh luận: Đoạn trừ tất cả triền cái (kiết sử) là bậc A-la-hán.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, cho rằng vị A-la-hán đoạn trừ tất cả triền cái (kiết sử) trong cùng một lúc. Thực ra, 10 triền cái được đoạn trừ dần dần trong quá trình phát triển 4 đạo mà không phải đoạn trừ ngay một lúc.(1)

(1) Theravadins: - Với quan niệm của Ngài, Ngài phải chấp nhận rằng tất cả triền cái được đoạn trừ bằng A-la-hán đạo. Điều này Ngài chấp nhận là không đúng. Hơn nữa thân kiến, Hoài nghi, và giới cấm thủ đã được đoạn trừ bằng đạo Dự lưu, thì đối với bậc tu tập để chứng quả A-la-hán không còn cần phải tuyệt trừ 3 triền cái này nữa.

(2) Cũng như không còn làm giảm nhẹ Ái dục và Sân thô đã được đoạn trừ bằng Đạo Bất Lai.

(3) Cũng như không còn đoạn trừ Ái dục và Sân vi tế đã được đoạn trừ bằng Đạo Bất Lai.

(4) Có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Đạo A-la-hán đoạn trừ Ái sắc, Ái vô sắc, Ngã mạn, Phóng dật, và Vô minh"? (1)

(5) Andhakas: - Nhưng nếu quan điểm của chúng tôi sai lầm có phải Ngài không thừa nhận một bậc A-la-hán đã đoạn trừ tất cả những triền cái ấy? Như vậy, chắc chắn tôi có thể nói rằng sự đoạn trừ tất cả triền cái là bậc A-la-hán

-ooOoo-

CHƯƠNG V

1. VẤN ĐỀ GIẢI THOÁT (Vimuttakathā)

Điểm tranh luận: Tuệ giải thoát tự nó là một phẩm chất của sự giải thoát.

Theo chú giải: Có 4 Tuệ được phân loại: Tuệ trực giác, tuệ đạo, tuệ quả và tuệ phản khán. Nói cách khác, các Tuệ này được xem như là: a). Tuệ trực giác là tuệ giải thoát những sai lầm như nhận thức các pháp là thường hằng không bị hủy diệt; b) Tuệ đạo là tuệ cắt đứt đoạn tận các phiền não; c) Tuệ hưởng quả (phalampatipassadhi - vimutti); d) Tuệ phản khán là tuệ quán chiếu về sự giải thoát. Chỉ có tuệ thứ ba là trừu tượng, không có tính chất của sự giải thoát. Các Tuệ còn lại không thể được gọi là Pháp giải thoát, Phái Andhakas đã quan niệm sai lầm như vậy về bốn Tuệ trên (2)

(1) Theravadins: - Có phải quan niệm của Ngài không bao hàm rằng bất cứ Tuệ giải thoát nào cũng có phẩm chất của sự giải thoát? Chẳng hạn Tuệ phản kháng có phẩm chất của sự giải thoát không? Một tuệ giải thoát như vậy của một bậc chuyên biến có phải là phẩm chất của sự giải thoát không? Ngài từ chối cả hai điều này. Như vậy quan điểm của Ngài chỉ áp dụng một cách chung chung.

(2) Lại nữa, quan niệm ấy bao gồm tuệ giải thoát của một bậc đang tu tập để chứng ngộ Quả của các Đạo Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, và A-la-hán, cũng là sự giải thoát. Nhưng có phải Ngài cho rằng Tuệ của một bậc chứng đạo Dự lưu cũng tương đương với một bậc đã chứng ngộ, đã chứng đắc, đạt đến, thấu rõ quả của Đạo Dự lưu đó, và cũng như vậy đối với Nhất lai, Bất lai, A-la-hán? Dĩ nhiên là Ngài từ khước (vì Đạo và Quả khác nhau).

(3) Ngược lại, có phải Ngài muốn nói thêm rằng nếu Tuệ giải thoát của một bậc đã chứng quả của Đạo, với tuệ giải thoát của một bậc chỉ tu tập để chứng quả ấy đều có những tính chất của sự giải thoát giống nhau? Dĩ nhiên Ngài từ khước.

(4) Hay nói cách khác, như quan niệm của Ngài, giả sử chúng ta cho rằng khi một bậc đã chứng quả trong bất cứ đạo nào trong bốn đạo. Tuệ giải thoát của bậc ấy, tự bản thân nó, có phẩm chất của sự giải thoát.

Giờ đây, Ngài chấp nhận rằng Tuệ mà chúng ta đang bàn đến là Tuệ của một bậc chứng Quả, phải chăng Ngài không đồng ý?

Ngưng có phải Ngài đã quan niệm như vậy, nếu bậc này chưa chứng quả mà chỉ đang tu tập để chứng đạt quả? Dĩ nhiên Ngài từ khước.

2. VẤN ĐỀ TUỆ CỦA BẬC VÔ HỌC (Asekkananakathā)

Điểm tranh luận: Bậc hữu học có tuệ của bậc vô học.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas, cho rằng những bậc hữu học như Aṇanda và những vị Đệ tử khác có thể hiểu được lời thuyết giảng của Đức Thế tôn ... nên họ biết được Tuệ của những bậc vô học.

(1) Theravadins: - Như vậy Ngài bao hàm rằng bậc hữu học hiểu rõ, thấy rõ các pháp của bậc vô học, sống trong sự chứng đạt, hiểu rõ, thấy rõ, nhận thức rõ các pháp ấy. Nếu không Ngài không thể duy trì quan niệm của Ngài được.

(2) Dĩ nhiên, chúng ta đều công nhận bậc vô học hiểu rõ, thấy rõ các pháp của bậc vô học, sống trong sự chứng đạt ... Nhưng Ngài đã thừa nhận, Ngài không thể cho rằng Tuệ này cũng có đối với bậc hữu học được.

Như vậy, quan điểm của Ngài cho rằng bậc hữu học có Tuệ của bậc vô học, nhưng Ngài lại từ khước bậc hữu học thấy được, biết được các pháp của bậc vô học. Nhưng bậc vô học cũng có Tuệ của bậc vô học, nếu bậc vô học có tuệ ngang bằng với bậc hữu học thì Ngài phải thêm rằng bậc vô học cũng không biết rõ, không thấy rõ các pháp của bậc vô học, không sống trong sự chứng đạt của bậc vô học. Điều này thật vô lý và Ngài đã từ khước những điều mà Ngài đã thừa nhận.

(3) Ngài sẵn sàng từ khước một bậc ở đạo thấp có Tuệ của bậc ở đạo cao hơn, một bậc chuyển biến (gotrabhu) có Tuệ của bậc Đạo Dự lưu. Như vậy làm thế nào Ngài có thể cho rằng Tuệ của bậc hữu học cũng là tuệ của bậc vô học.?

(4) U: - Nếu quan điểm của chúng tôi sai lầm, tại sao một bậc hữu học như tôn giả Ānanda có thể hiểu được lời của Đức Thế tôn, hoặc tôn giả Sariputta, tôn giả Moggallāna?

3. VẤN ĐỀ ẢO GIÁC TRONG KHI NHẬP THIÊN (Viparītakathā)

Điểm tranh luận: Bậc đắc thiên với đề mục Đất ... (1) có sự hiểu biết huyền hoặc (tuệ không thật).

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, cho rằng một người đắc thiên với đề mục Đất ... trong tiến trình quan sát về Đất, biết rõ về Đất và với tâm hoan hỷ với đề mục Đất thì tâm đó vượt khỏi phạm vi hạn hẹp của Đất (từ thô tướng trở thành quang tướng) dầu vẫn dán chặt với đề mục, tri giác của vị này trở thành ảo giác, thấy một vật ban đầu chỉ là đất, dần dần trở thành khái niệm. Phái Theravadins đã làm minh bạch ý nghĩa đặc biệt của Đất. Cái nhìn "ảo tưởng" chỉ nhận được khi thấy các pháp thường hằng, bất biến trong sự vô thường. Thực ra không có ảo giác trong thiên vì khi một đề mục là khái niệm về đất hay sự nhận thức về tâm thì trong tâm thức của Hành giả chỉ tồn tại khái niệm này.

(1) Theravadins: - Nếu quan niệm của Ngài hữu lý, có phải Ngài bảo rằng sự "Huyền hoặc" cũng giống như thấy lầm lạc cái thường hằng trong cái vô thường, thấy hạnh phúc trong đau khổ, thấy tự ngã trong vô ngã, thấy điều đẹp trong điều xấu. Dĩ nhiên Ngài từ khước.

(2) Lại nữa, Ngài bao hàm trí tuệ của một bậc nhập thiên như vậy không phải là một năng lực. Nhưng ý kiến của Ngài về vấn đề này thì mâu thuẫn lại: đó là một năng lực.

(3) Ngài thừa nhận một sự phán đoán ngược lại, thấy cái thường hằng trong cái vô thường là một sự phán đoán sai lầm và những sự phán đoán khác như ở trên cũng sai lầm như vậy. Tuy Ngài không thừa nhận những tri kiến khi nhập thiên là những thành tựu của pháp bất thiên.

(4) Ngược lại, Ngài cho rằng sự nhập thiên là thành quả của pháp thiện. Tuy nhiên sự huyền hoặc tương tự như trường hợp của bốn phán đoán kể trên được Ngài cho là sai lầm.

(5) Nếu một bậc A-la-hán là người thành đạt thiên như vậy, Ngài có tuyên bố rằng sự hiểu biết của vị này là huyền biến không? Ngài không thể nào tuyên bố như vậy.

(6) Hoặc nếu Ngài tuyên bố như vậy, Ngài đã làm đảo lộn về Tướng, Tâm và những quan kiến của vị này.

(7) Andhakas: - Nhưng nếu quan niệm của chúng tôi sai lầm, Ngài có thể nào cho rằng khi một bậc nhập thiên với đề mục Đất, đối với vị này, có phải tất cả các pháp đều trở thành Đất không? Ngài cho rằng không. Như vậy chắc chắn sự phán đoán của hành giả mất thăng bằng.

(8) Th: - Nhưng Ngài sẽ thừa nhận rằng Đất như thế, và Đất là đối tượng của bậc nhập thiên, có phải Đất được xem là Đất không? Như vậy Tuệ huyền biến từ đâu mà có mặt? Ngài nói rằng Đất thực sự là như thế và khi đất là đối tượng của bậc nhập thiên, được nhận thức Đất như là Đất, sự tư duy như thế là không tương. Thay thế đề mục Đất bằng Niết Bàn. Ngài có thể nào nói rằng tướng này là huyền hoặc chăng?

4. VẤN ĐỀ THÁNH ĐẠO NHẤT ĐỊNH (Niyāmakathā)

Điểm tranh luận: Người phạm phu (Bất định) có Tuệ để đi vào con đường Thánh Đạo (Nhất định).

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas.

(1) Theravadins: - Nếu một người phạm phu (Bất định) có Tuệ để đi vào con đường Thánh đạo (Nhất định) thì ngược lại, một người Nhất định phải có Tuệ để đi vào con đường Bất định. Nếu Ngài từ chối, quan niệm của Ngài không đứng vững, Nếu Ngài duy trì bằng một bậc Nhất định không có Tuệ thì không đi vào con đường Thánh đạo và như vậy Ngài bao hàm người rằng người Bất định không có Tuệ để đi vào con đường Thánh đạo đó. Bằng chính quan niệm của Ngài đưa đến kết luận. Quan niệm này không thể chấp nhận.

(2) Lại nữa, nếu một người Bất định có Tuệ để đi vào con đường Thánh đạo, thì Ngài phải chấp nhận rằng những bậc nào Nhất định thì trình độ trí tuệ những bậc ấy ngang nhau không? Và ngược lại, nếu Ngài chấp nhận một bậc Nhất định (Thánh đạo) không có Tuệ để đi vào con đường Thánh đạo thì chắc chắn Ngài cũng phải từ khước tuệ này đối với người Bất định.

(3) Lại nữa, trong sự xác nhận một bậc Bất định có Tuệ để đi vào con đường Thánh đạo, có phải Ngài thừa nhận bậc này cũng có tuệ để không đi vào con đường Thánh đạo không? Ngài từ khước. Như vậy có nghĩa là Ngài đã chấp nhận bậc này không có Tuệ để đi vào con đường Thánh Đạo này. Tương tự có phải Ngài chấp nhận bậc không có Tuệ để đi vào con đường Thánh đạo không? Ngài từ khước?

(4) Có phải quan niệm của Ngài cũng có nghĩa là có một con đường Thánh Đạo cho người phạm phu đi vào không? Ngài từ khước, tuy nhiên, Ngài lại thừa nhận rằng có Tuệ để đi vào con đường ấy? Có phải Tuệ này bao gồm Tứ Niệm xứ và những phẩm trợ đạo khác. Ngài phải từ khước và

(5) Chấp nhận rằng không có con đường Nhất định nào như vậy? Do đó, làm thế nào quan niệm của Ngài có thể đứng vững được.

(6) Có phải Ngài không thừa nhận rằng chỉ trong trường hợp của một bậc chuyển biến (Gotrabhūpuggalo) mới có tuệ của (Đạo Dự lưu)? Hay đối với một bậc đang tu tập để chứng Quả Dự Lưu ... Quả A-la-hán mới có Tuệ của Quả ấy? Như vậy, làm thế nào Ngài có thể chấp nhận người phạm phu có Tuệ để đi vào con đường Thánh đạo được.

(7) Uttarāpathakas: - Nếu chúng tôi sai lầm, trên một phương diện khác, Ngài phải chấp nhận rằng Đức Thế tôn biết được người, Nhất định hay Bất định, sẽ thực sự đi vào Thánh đạo, và có khả năng thấu rõ Tứ Đế.

5. VẤN ĐỀ TUỆ PHÂN TÍCH (Patisambhidakathā)

Điểm tranh luận: Tất cả Tuệ đều là Tuệ phân tích.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, cho rằng bậc Thánh đạo nào có Tuệ siêu thế thì bậc ấy cũng có Tuệ phân tích.

(1) Theravadins: - Như vậy, Ngài phải chấp nhận phạm Tuệ là Tuệ phân tích. Ngài từ chối điều này, vì nếu Ngài đồng ý, thì tất cả phạm phu, có Tuệ nhất định cũng hội đủ được Tuệ phân tích. Ngài từ khước điều này. Lý luận tương tự nếu thay thế "Tha tâm thông" cho "Tuệ phạm phu".

(2) Lại nữa, nếu tất cả Tuệ đều là Tuệ phân tích, thì tất cả sự tinh tế, minh mẫn của một người cũng là Tuệ phân tích. Hoặc giả, nếu Ngài có thể chấp nhận điều đó thì phải chấp nhận sự tinh tế, minh mẫn của một bậc đắc thiên với đề mục Đất, Nước, Lửa, Gió hay xanh, đỏ, vàng, trắng hay bậc đắc thiên với đề mục thiên Vô sắc, hay một người cúng dường đến chư Tăng bất cứ Tứ vật dụng nào đều là Tuệ phân tích. Nhưng điều này Ngài cũng từ khước.

(3) Andhakas: - Nếu tôi sai lầm, Ngài phải thừa nhận, có một pháp như vậy là Tuệ siêu thế, có phải pháp ấy không hay là Tuệ phân tích sao?

Th: - Điều đó thì tôi không phủ nhận.

A.: - Như vậy quan niệm của tôi rất hữu lý.

6. VẤN ĐỀ PHẠM TUỆ (Sammatinānakathā)

Điểm tranh luận: Có sự sai lầm khi nói rằng, phạm tuệ chỉ có để làm đối tượng mà không có pháp nào khác làm đối tượng.

Theo chú giải: Quan điểm này của phái Andhakas, họ sử dụng từ "Đế" không có sự phân biệt giữa tục đế và thánh đế.

(1) Andhakas: - Có phải Ngài chấp nhận rằng, một bậc nhập thiên rời đề mục Đất có Tuệ? Có phải đề mục đất là không phải là tục đế?

Th: - Vâng, đó là đề mục chế định.

A.: - Như vậy, tại sao lại loại trừ phạm Tuệ có để làm đối tượng?

(2) Lý luận tương tự áp dụng cho các đề mục khác và sự cúng dường tứ vật dụng (như luận điểm 5).

(3) Như vậy, theo như Ngài, phạm Tuệ chỉ có để làm đối tượng. Nhưng có phải đối tượng của phạm Tuệ là sự hiểu rõ Khổ đế, đoạn trừ Tập, đang chứng ngộ Diệt đế và tu tập Đạo đế? Ngài phải từ khước. (Do đó cần có sự phân biệt giữa các đế).

7. VẤN ĐỀ ĐỐI TƯỢNG CỦA TÂM (Cittārammanakathā)

Điểm tranh luận: Tuệ biết tâm người khác chỉ có tâm làm đối tượng, ngoài ra không có pháp nào khác làm đối tượng.

Theo chú giải: Một số tông phái như Andhakas, quan niệm rằng Tha tâm thông chỉ giới hạn trong sự biết tâm của người khác (Cetopariyāyenanam). Quan niệm này thực ra bị thiếu sót, vì trong sự hiểu biết tâm như tâm có ái Thì đối tượng trở nên phức tạp.

(1) Theravadins: - Có phải Ngài chấp nhận rằng, một bậc hiểu rõ tâm đang có ái, sân, si, ... cũng chỉ có tâm làm đối tượng ngoài ra không có pháp nào khác làm đối tượng? Như vậy, quan niệm của Ngài đã được sử dụng một cách tùy tiện.

(2) Lại nữa, Ngài không thể từ khước rằng, trong sự hiểu rõ tâm của người khác, tuệ có thể có những đối tượng như xúc, thọ (hay bất cứ một sở hữu tâm nào khác). Như vậy, đâu là tâm đơn thuần duy nhất là đối tượng của tha tâm không?

(3) Hay có phải Ngài muốn tranh luận về trường hợp tha tâm thông không có đối tượng như xúc, thọ ... hay những sở hữu tâm khác? Ngài đồng ý? Nhưng có phải sự thấu rõ tâm của người khác không bao gồm sự thấu rõ xúc, thọ ... Điều này thì Ngài từ khước?

(4) Andhakas: - Ngài cho rằng quan niệm của tôi là sai lầm. Nhưng có có phải Tuệ thấu rõ tâm người khác không bị giới hạn trong chính tâm (người khác) chăng? Do đó, chắc chắn tôi rất hữu lý.

8. VẤN ĐỀ TUỆ VỊ LAI

Điểm tranh luận: Có tuệ vị lai ...

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas.

(1) Theravadins: - Nếu chúng ta có thể biết được về vị lai (một cách tổng quát) thì Tuệ đó phải được biết bằng nhân, bằng duyên, bằng nghiệp hữu, bằng sanh hữu, bằng vật thực, bằng cảnh, bằng vật. Nhưng Ngài từ khước rằng chúng ta biết về vị lai như vậy ... (1)

(2) Và vị lai phải được biết bằng nhân duyên, cảnh duyên, trưởng duyên, vô gián duyên và liên tiếp duyên. Nhưng ở đây Ngài từ khước.(2)

(3) Hơn nữa, nếu Ngài hữu lý thì một bậc chuyển biến có Tuệ của một bậc Đạo Dự Lưu, bậc Đạo Dự lưu có Tuệ của bậc Quả Dự lưu v.v... Nhưng Ngài cũng từ khước điều này.

(4) Andhakas: - Nếu tôi sai lầm có phải không có bài kinh mà trong đó Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Này Ānanda, có ba tai nạn sẽ xảy đến cho thành Patna, nạn lửa, nạn nước, và nạn chia sẻ sự đoàn kết"? (1) . Như vậy chắc chắn có Tuệ vị lai.

9. VẤN ĐỀ TUỆ HIỆN TẠI

Điểm tranh luận: Có Tuệ hiện tại.

Theo chú giải: Vì có kim ngôn của Đức Phật: khi tất cả các pháp được thấy là vô thường thì chính Tuệ ấy, như một pháp, cũng được xem là vô thường. Phái Andhakas quan niệm đó là Tuệ hiện tại mà không có sự phân biệt rõ ràng. Thực ra, nếu có Tuệ hiện tại thì chính tuệ ấy phải biết chính nó ngay tức khắc trong hiện tại. Nhưng hai Tuệ này không thể tồn tại đồng thời khi ấy chính nó làm đối tượng, Tuệ hiện tại này không thể được biết bằng chính Tuệ ấy, hay nói cách khác, tự tâm là một hoạt động phản hồi và khi nó được xem là đối tượng thì không còn ở hiện tại mà đã trở thành quá khứ.

(1) Theravadins: - Nếu Tuệ hiện tại, thì có phải một người hiểu biết bằng chính tuệ đó không? Nếu Ngài từ khước, quan điểm của Ngài sẽ bị thất bại. Nếu Ngài đồng ý, tôi xin hỏi: Có phải một người hiểu biết được hiện tại bằng chính Tuệ hiện tại đó không? Ngài từ khước và thừa nhận đầu tiên của Ngài sẽ không hữu lý, nếu Ngài đồng ý, tôi xin hỏi: Có phải Tuệ hiện tại là đối tượng của chính Tuệ đó không? Ngài từ khước và sự thừa nhận đầu tiên của Ngài bị thất bại. Nếu Ngài đồng ý, Ngài bao hàm rằng một người xúc chạm bằng chính xúc đó, cảm thọ bằng chính thọ đó, nhớ tưởng bằng chính tưởng đó, suy xét bằng chính tâm đó, vui mừng bằng chính hỷ đó, suy tư bằng chính niệm đó hay thấu rõ bằng chính Tuệ đó, Ngài cũng bao hàm rằng một người bẻ grom bằng chính grom đó, bẻ dao bằng chính dao đó, bẻ rìu bằng chính rìu đó, may kim bằng chính kim đó, hôn nhau bằng chính chóp mũi đó, gội đầu bằng chính dầu đó, rửa đàm nhớt bằng chính đàm nhớt đó hay rửa các vật ô uế bằng chính các vật ô uế đó.

(2) Andhakas: - Như vậy có phải tôi sai lầm? Nhưng khi tất cả các pháp được thấy là vô thường, có phải Tuệ đó không được thấy là vô thường sao? Do đó tôi rất hữu lý.

10. VẤN ĐỀ TUỆ QUẢ (Phalanānakathā)

Điểm tranh luận: Một vị Thánh Đệ tử có thể có Tuệ quả .

Theo chú giải: Một số phái như Andhakas, cho rằng vì cả Đức Phật và các vị Thánh Đệ tử hướng dẫn cho chúng sanh giáo pháp về sự chứng đạt các quả thánh, nên các vị Thánh Đệ tử, giống như Đức Phật, có thể tuyên bố rằng chúng sanh này hay chúng sanh khác chứng đạt được quả vị. Và nếu như vậy các vị này cũng có thể bằng Tuệ của mình thấy rõ những chi tiết liên quan đến sự chứng đạt. Nhưng họ không thể làm được như thế.

(1) Theravadins: - Quan niệm này bao hàm một vị Thánh Đệ tử có thể biết được đặc tính của mỗi quả, biết được sự thái quá và bất cập của Quả, biết được sự thái quá và bất cập của Quyền, biết được sự thái quá và bất cập của nhân cách.

(2) Vị Thánh Đệ tử có thể chế định được Uẩn, Xứ, Giới, Đé, Quyền.

(3) Vị này là Phật, Giáo chủ, Chánh Đẳng Giác, Toàn Giác, Toàn kiến, Pháp chủ.

(4) Vị này làm Đạo chưa sanh được sanh ra, tuyên bố về Đạo chưa ai tuyên bố, thuần thực trong Đạo chưa ai thuần thực, siêu việt trong Đạo chưa ai siêu việt. Tất cả những điều này dĩ nhiên Ngài phải từ khước.

(5) Andhakas: - Ngài từ khước một vị thánh Đệ tử chưa hoàn hảo về trí Tuệ. Như vậy chắc chắn vị ấy có thể có tuệ biết quả của người khác.

CHƯƠNG VI

1. VẤN ĐỀ ĐỊNH LUẬT CỔ NHIÊN (Niyāmakathā)

Điểm tranh luận: Định luật cổ nhiên là vô vi.

Theo chú giải: Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "... Và ai, này các Tỳ kheo, đối với những pháp này, biết rõ như vậy, vị ấy được gọi đã chứng Dự lưu, không còn thoái hạ, chắc chắn hướng đến giác ngộ"(1) và Thánh đạo có trong nghĩa đó. Vì khi một vị Thánh không bị hoại diệt phẩm chất Thánh của mình dù cho đạo sanh lên bị hoại diệt. (Vì bốn đạo có sanh và diệt nên là hữu vi, còn sự chế định các tầng Thánh Dự lưu A-la-hán lại là vô vi). Đó là quan niệm của phái Andhakas, tin rằng cổ nhiên là vô vi trong ý nghĩa trường tồn, bất biến (Nicca).

(1) Theravadins: - Như vậy Cổ nhiên (một tên gọi khác của vô vi) là Niết bàn, hay là Bảo hộ (nơi che chở, chỗ dung thân), là bí mật (sự sụp đổ, không còn tái sanh), là Hữu y (nơi trú ẩn an toàn) là Hữu Túc (mục đích, chí nguyện cao cả) là cố định, Bất tử. Ngài từ khước điều này. Tuy nhiên Ngài vẫn gọi cả hai đều là vô vi, và như vậy có phải cả hai đều là vô vi không? Nếu Ngài từ khước, quan điểm của Ngài không thể được chấp nhận. Nếu Ngài đồng ý thì có hai loại Bảo hộ... hai loại Bất tử... hai loại Niết bàn... Nếu Ngài từ khước điều này, Ngài không thể nào xác định quan điểm của Ngài đã đưa ra. Nếu Ngài đồng ý Ngài phải công nhận rằng có hai Niết bàn: cái cao và cái thấp, cái tốt và cái xấu, cái sâu và cái nông? Có phải có ranh giới phân chia giữa chúng sao? Dĩ nhiên là Ngài từ khước.

(2) Lại nữa, có phải có người đi vào và chứng đạt cổ nhiên, làm nhân cho sự sanh, sự trụ, sự diệt, làm cho thêm vững mạnh, nối tiếp của cổ nhiên? Ngài cho rằng "Đó là điều tất yếu". Nhưng có phải những từ này Ngài có thể áp dụng cho những gì gọi là vô vi không? Dĩ nhiên là không...

(3) Lại nữa, có phải bốn Đạo là vô vi không? Ngài phủ nhận và cho rằng "Bốn Đạo là hữu vi" Tuy nhiên. Ngài vẫn cho rằng Cổ nhiên là vô vi, các đạo Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, A-la-hán, là hữu vi. Nhưng Dự lưu cổ nhiên... A-la-hán cổ nhiên lại là vô vi.

(4) Như vậy, nếu bốn tầng Thánh Cổ nhiên này là vô vi, thì có phải có 5 loại vô vi không? Nếu Ngài đồng ý, Ngài cũng bị vướng vào sự khó khăn như trước.

(5) Sau cùng, có phải Tà Cổ nhiên(1) là vô vi không? Ngài phủ nhận và cho rằng Tà Cổ nhiên là hữu vi. Nhưng có phải chánh cổ nhiên có phẩm chất như vậy không? Ở đây Ngài phải từ khước.

(6) Andhakas: - Nếu tôi sai lầm, có phải Ngài cho rằng nếu cổ nhiên sanh và diệt đến người nào thì người đó cũng bị hoại diệt?

Th: - Không.

A: - Như vậy cổ nhiên phải là vô vi (vì nó không thể sanh và diệt).

Th: - Nhưng lý luận của Ngài chỉ có thể áp dụng cho tà Cổ nhiên. Vì vậy Ngài không thể gọi cổ nhiên là Vô vi được.

2. VẤN ĐỀ Y TƯƠNG SINH (Paticcasamuppādakathā)

Điểm tranh luận: Y Tương Sinh là vô vi.

Theo chú giải: Vì trong kim ngôn nói về duyên khởi "Dầu cho Như lai xuất hiện hay không xuất hiện trên thế gian này, định luật duyên khởi vẫn xảy ra như thế, không thay đổi", và một số tông phái như Pubbasaliyas và Mahimsāsakhas đã có quan niệm cho rằng Y Tương Sinh là vô vi.

(1) Điều này giống như cách lý luận mở đầu trong phần 1, luận điểm 1, chương VI.

(2 - 3) Theravadins: - Ngài có thể nói bất cứ một khái niệm riêng biệt nào trong vòng Y Tương Sinh như vô minh, hành trong mệnh đề "Do vô minh, hành sanh khởi" là vô vi không? Có phải Ngài không chấp nhận? Như vậy, làm thế nào Ngài có thể duy trì quan điểm của Ngài được?

(4) P. M.: - Nếu chúng tôi sai lầm, tại sao Đức Thế tôn lại thuyết giảng như thế này "Do duyên sanh, này các Tỳ kheo, già chết khởi lên".

Dầu các Như lai có xuất hiện hay không xuất hiện, an trú là giới tánh ấy, pháp trú tánh ấy, pháp quyết định tánh ấy, ý duyên tánh ấy. Như lai hoàn toàn chứng ngộ, hoàn toàn chứng đạt định lý ấy. Sau khi hoàn toàn chứng ngộ, hoàn toàn chứng đạt, Ngài tuyên bố, tuyên thuyết, khai hiển, khai thị, phân biệt, minh hiển, minh thị. Ngài nói "Do duyên sanh, này các Tỳ kheo, nên có già chết, do duyên hữu. Này các Tỳ kheo nên có sanh. Do duyên thủ, này các Tỳ kheo, nên có hữu. Do duyên ái, này các Tỳ kheo nên có thủ... Do duyên vô minh, này các Tỳ kheo, nên có các hành. Như vậy, này các Tỳ kheo ở đây là như tánh, bất hư vọng tánh, bất vị như tánh, y duyên tánh ấy. Này các Tỳ kheo, đây gọi là lý duyên khởi"? (1)

Như vậy, chắc chắn Y Tương Sinh là vô vi.

(5) Th: - Trong mệnh đề "Do vô minh, hành sanh khởi", pháp trước là nhân, pháp sau là quả. Và Niết bàn cũng là vô vi - Có phải Ngài xác nhận cả hai đều là vô vi? Ngài đồng ý à? Như vậy, có phải hai loại là vô vi không?... hai Bảo Hộ?... (Như trong phần 1).

(6) Và nếu trong mệnh đề tiếp theo "Do Hành, Thức sanh khởi" Ngài xác nhận hành là vô vi. Như vậy có phải có ba loại vô vi không?

(7) Và tiếp tục như vậy, sự xác nhận mỗi khái niệm còn lại như "Lục Nhập", "Xúc", "Thọ"... và Niết bàn là vô vi. Có phải có 12 vô vi không?... 12 bảo hộ?... Dĩ nhiên, Ngài từ khước, từ đây Ngài không thể xác nhận Y Tương Sinh là vô vi được.

3. VẤN ĐỀ TỨ ĐẾ (Saccakathā)

Điểm tranh luận: Tứ đế là vô vi.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Pubbaseliya, phát xuất từ đoạn kinh "Này các Tỳ kheo, có bốn pháp là chắc thật, là không thay đổi..." Họ đưa ra sự phân biệt giữa "Sự kiện" (Vatthu Saccam) và "Đế" (Lakkhana Saccam). "Sự kiện" là hữu vi, còn "Đế" là vô vi. Trong đề thứ III, Họ không chấp nhận sự hiện hữu của bất cứ một sự kiện nào như vậy.

(1) Theravadins: - Có phải Ngài cũng thừa nhận rằng (không phải một, mà cả) bốn đế là Niết bàn? Nếu Ngài thừa nhận như vậy, có phải có bốn ranh giới, bốn mức độ, bốn sự phân chia khác nhau của Niết bàn không?

(2) Ngài xác nhận mỗi đế là vô vi. Đối với Khổ đế có phải Khổ đế chính nó là vô vi không? Ngài từ khước điều này có phải Ngài cho rằng khổ thân, khổ tâm, sầu, bi, khổ, ưu, não đều là hữu vi? Hay đối với Tập đế có phải Tập đế là vô vi không? Ngài từ khước..... tương tự, có phải Ngài phải từ khước Dục ái, Hữu ái và Phi Hữu ái là vô vi? Hay đối với Đạo đế, có phải Đạo đế chính nó là vô vi không? Ngài từ khước... như vậy, có phải Ngài không cho rằng chánh kiến, chánh tư duy... chánh định là vô vi.

(3) Ngài thừa nhận Khổ đế, Tập đế, Đạo đế là hữu vi và tất cả các yếu tố của sự giác ngộ là hữu vi, nhưng Ngài lại từ khước mỗi chi phần của Đế là hữu vi. Điều này thì không thể được...

(4) Bây giờ, đối với Diệt đế có phải Diệt đế là vô vi không? Ngài đồng ý à. Như vậy nếu Diệt đế là vô vi, tại sao Khổ đế không là vô vi? Hay Tập đế? Đạo đế?

(5) Trong bốn Đế, ngoại trừ Đế thứ ba, Ngài vẫn duy trì những Đế này thực sự là hữu vi. Tại sao Đế thứ ba lại không?

(6) P: - Nhưng nếu tôi sai lầm, tại sao Đức Thế tôn lại từng tuyên bố "Có bốn pháp, này các Tỳ kheo, là chắc thật không thay đổi, Thế nào là bốn? Này các Tỳ kheo, đó là Khổ đế, chắc thật và không thay đổi. Đó là Diệt đế...Đạo đế, chắc thật và không thay đổi"? (1) Như vậy, chắc chắn tứ đế là vô vi vậy.

4. VẤN ĐỀ CÔI VÔ SẮC (Arūpakathā)

Điểm tranh luận: Không vô biên xứ là vô vi.

Theo chú giải: Vì trong kim ngôn có câu "Bốn cõi vô sắc là bất động" nên một số tông phái cho rằng bốn cõi này là vô vi.

(1) Theravadins: - Có phải Ngài cũng bao hàm rằng không vô biên xứ cũng được định danh là Niết bàn, là Bảo hộ, là Bí mật, là Cố định, là Bất tử? Ngài từ khước điều này... Như vậy, Ngài không thể xếp loại Không vô biên xứ cũng là vô vi được. Nếu Ngài chấp nhận thì chúng ta có hai loại vô vi, hai Niết bàn...

(2) Ngài chấp nhận rằng, Không có vô biên xứ thành Hữu thú hướng, Chúng sanh sở trụ, thành sanh, thành chỗ nương của Thức tái sanh, thành Nghiệp tự báo thân? Có phải vô vi cũng được diễn đạt như vậy không? Dĩ nhiên là không rồi...

Có phải nghiệp đưa chúng sanh tái sanh vào cõi này? Ngài đồng ý. Như vậy, có phải nghiệp đưa chúng sanh tái sanh vào cõi vô vi? Dĩ nhiên Ngài từ khước... Có những chúng sanh tử rồi tái sanh vào cõi Không vô biên xứ, nhưng có phải có những chúng sanh tử rồi tái sanh vào vô vi không? Dĩ nhiên Ngài từ khước.

(3) Có chúng sanh nào sanh, lão tử và tái sanh ở cõi Không vô biên xứ không? Ngài có quan niệm như vậy không? Nhưng chắc chắn không có chúng sanh nào tái sanh như vậy trong vô vi được.

Có phải tứ danh uẩn vẫn hiện hữu ở cõi này? Ngài đồng ý sao? Nhưng thật là khó tưởng tượng tứ danh uẩn ở vô vi được. Ngài không thể gọi vô vi là một cõi sống của chúng sanh với tứ uẩn danh như trong cõi Không vô biên xứ được.

(4) Phái đối lập: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng nói rằng: "Cõi tứ danh uẩn là bất động"? Do đó, chắc chắn chúng ta có thể gọi những cõi này là vô vi.

5. VẤN ĐỀ NHẬP DIỆT THỌ TƯỚNG ĐỊNH (Nirodhasamāpattikathā)

Điểm tranh luận: Nhập diệt thọ tướng định là vô vi.

Theo chú giải: Sự chứng đạt Diệt thọ tướng định có nghĩa là giòng tâm thức ngưng lại trong lúc nhập thiền. Khi sự chứng đạt được gọi là hoàn hảo, thì không thể nói rằng sự chứng đạt ấy là hữu vi hay vô vi được vì các hình thức biểu tri (thân, khẩu) đều hoàn toàn vắng mặt. Nhưng các phái Andhakas và Uttarāpathakas đã quan niệm rằng vì sự nhập thiền Diệt thọ tướng định không là hữu vi, do đó là vô vi.

(1) Theravadins: - Có phải quan niệm này có nghĩa là Nhập Diệt thọ tướng định cũng là Niết bàn, là Bảo hộ...? Ngài từ khước. Như vậy, có phải cả hai được diễn đạt tương tự là vô vi không? Ngài xác nhận ư? Như vậy, phải chăng có hai Vô vi... hai Niết bàn...?

(2) Có người nào nhập Diệt, thành tựu Diệt, làm cho Diệt phát sanh ra đầy đủ trọn vẹn? Nếu có, Ngài có thể nào quan niệm như vậy về vô vi được không? Dĩ nhiên là không rồi.

(3) Có pháp nào (bốn quả) sanh khởi, nhập và xuất khỏi Diệt không? Nếu có, có phải có sự giống nhau sanh ra từ vô vi không? Dĩ nhiên là không?

Khi nhập Diệt thọ tướng định, đầu tiên khẩu hành diệt trước, rồi đến thân hành; sau đó mới đến tâm hành diệt. Ngài có thể nào nói như vậy đối với sự chứng đạt vô vi được không?

Khi xuất Diệt thọ tướng định, tâm hành sanh ra trước, rồi đến thân hành và sau cùng mới đến khẩu hành. Ngài có thể nói như vậy đối với sự xuất khỏi vô vi được không?

(4) Người xuất khỏi Thiền Diệt thọ tướng định có ba loại xúc: Tiêu diệt, Vô chứng và Phi nội (1) . Có thể nào Ngài nói như vậy đối với người xuất khỏi vô vi được không? Hay khi một bậc xuất khỏi Diệt thọ tướng định thì tâm có chăm chú, nhớ lại, phản kháng lại không?

(5) A.U.: - Nếu chúng tôi sai lầm, chúng tôi xin hỏi Ngài, có phải Diệt là hữu vi không? Ngài cho rằng không, do đó Diệt phải là vô vi vậy.

6. VẤN ĐỀ HƯ KHÔNG (Akāsakathā)

Điểm tranh luận: Hư không là vô vi.

Theo chú giải: Hư không có ba hình thức; Sự hạn định, sự trừu tượng từ đối tượng và sự rỗng không. Hình thức đầu là hữu vi (vì có điều kiện vật chất mới nhận thức được), hai hình thức sau đơn thuần là những khái niệm trừu tượng. Nhưng một số tông phái như Uttarapattakas và Mahimsāsakas lại quan niệm hai hình thức sau vì chúng không là hữu vi nên là vô vi. Thực ra, hư không thuộc danh chế định vì thể không thể gọi là hữu vi hay vô vi được.

- (1) Theravadins: - Nếu hư không là vô vi, như Ngài đã xác nhận, thì Ngài cũng phải xếp loại hư không với Niết bàn, hoặc Ngài phải xác nhận có hai loại vô vi cũng như có hai loại Niết bàn. Tất cả những điều này thì Ngài từ khước.
- (2) Có thể có người nào tạo được hư không ở nơi phi hư không chẳng? Như thế, thì người đó có thể làm hữu vi trở thành vô vi. Ngài từ khước điều này...Cũng vậy, đối với tiến trình ngược lại (làm phi hư không thành hư không, làm vô vi thành hữu vi).
- (3) Lại nữa, nếu Ngài chấp nhận rằng chim bay trong hư không, mặt trời, mặt trăng và tinh tú có thể đi ngang qua hư không, bậc thần thông hóa hiện phép trong hư không, cánh tay hoặc bàn tay có thể lay động trong hư không, ném đá, đánh cầu, một người có thể chuyển động với thần lực, mũi tên được bắn trong hư không, Ngài phải thừa nhận như vậy với những chuyển động xuyên qua và ở trong vô vi - Điều này thì Ngài không thể thừa nhận được.
- (4) Lại nữa, nếu người ta có thể bịt kín hư không khi người ta cất nhà, làm kho; người ta có thể nào bịt kín vô vi như vậy được không? Hay khi đào giếng, có phải phi hư không trở thành hư không chẳng? Ngài đồng ý à? Thế thì có phải vô vi trở thành hữu vi? Hay là khi giếng trống, kho trống, nôi trống bị bịt lại thì có phải hư không biến mất đi chẳng? Nếu như vậy, có phải vô vi cũng biến mất?
- (5) V. M.: - Nếu sai lầm khi nói rằng hư không là vô vi, có phải hư không là hữu vi? Ngài từ khước. Do đó, hư không phải là vô vi vậy.

7. VẤN ĐỀ HƯ KHÔNG LÀ ĐỐI TƯỢNG CỦA NHÃN (Cảnh sắc) (Akāsasanidassanatikhā)

Điểm tranh luận: Hư không có thể thấy được (khả kiến).

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas cho rằng vì chúng ta thấy được sự giới hạn của hư không, như lỗ khóa... nên hư không có thể thấy được. Họ chấp nhận, trong trường hợp đó, hư không là sắc pháp, nghĩa là, sắc pháp là đối tượng có thể thấy được; hơn nữa, khoảng không giữa hai cột trụ được nhận thấy. Trong những trường hợp như vậy, những gì được thấy là cột, là cây... và những gì được giới hạn giữa cột và cây ấy được gọi là hư không. Ở đây, không phải là những đối tượng có thể thấy được mà chỉ là những hoạt động của ý thức sanh khởi, không phải nhãn thức sanh khởi (Manodvāra vinnanam uppajjati, naccakkhuvinnanam) và quan niệm này áp dụng một cách tổng quát nên không đưa đến một kết luận nào.

(1) Theravadins: - Nếu quan niệm như vậy, chính Ngài tự thừa nhận hư không là sắc, sắc xứ, sắc giới, và màu xanh, màu đỏ, màu vàng, màu trắng được nhận thức bằng mắt, nương vào mắt, là đối tượng của mắt, đi vào đạo lộ của mắt. Điều này Ngài từ khước...

(2) Thay thế chữ "hư không" cho chữ "sắc xứ", Ngài phải chấp nhận hay phủ nhận rằng "do nhãn và hư không, nhãn thức sanh khởi. Nếu phủ nhận, quan niệm của Ngài không thể nào đứng vững. Nếu chấp nhận, Ngài không thể nào viện dẫn một bài kinh nào nói về điều này. Trong các bài kinh đều cho rằng "do nương nhãn và cảnh sắc, Nhãn thức sanh khởi" (1) như Ngài đã công nhận. Từ đây, Ngài không thể nói rằng hư không là đối tượng của nhãn, hoặc Ngài sẽ bị thất bại nếu còn duy trì quan niệm này.

(3) A.: - Nếu tôi sai lầm Ngài phải thừa nhận rằng Ngài "thấy" khoảng trống giữa hai cây cột hay hai cánh cửa. Do đó, chắc chắn hư không là đối tượng của nhãn.

8. VẤN ĐỀ TỨ ĐẠI, NGŨ QUYỀN VÀ THÂN NGHIỆP LÀ ĐỐI TƯỢNG CỦA NHÃN (Cảnh sắc) (Pathavīdhātu Sanidassanāyatādikathā)

Điểm tranh luận: Một trong những pháp trên là đối tượng của Nhãn.

Theo chú giải: Quan niệm này cũng vẫn là của phái Andhakas, phát xuất từ những hiện tượng chúng ta "thấy" được những sự chuyển động của đá, nước, lửa, cũng như màu sắc của các vật hay hình dáng của tay, chân... và trong trường hợp thân biểu tri.

(1 - 9) Lý luận giống hệt như luận điểm 7 trong chương này, "tứ đại", "nhãn quyền", và "thân nghiệp" được thay thế cho "hư không". và lý luận của phái đối lập như sau:

A.: - Nhưng có phải chúng ta không thấy đất, đá, núi? nước? ngọn lửa cháy? cây rung rinh trong gió? Nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân? Những người bước tới, bước lui, nhìn qua, nhìn lại?

(1) M. i 483

(2) D. iii 132.

(1) Xem Dhammasangani, phần Dutikā (nhị đề).

(1) Xem Dl. ii 14f.

(2) Xem A. iii 240f.

(1) D. iii 145.

(2) M. i 80, 245.

(1) M. ii p.54; Buddhavamsa. XXV 10

(2) Vin. i 91; M. i 171; Thag 129.

(3) S. v 442.

(1) Xem Comp. 172f; Bud. Psy. Eth., pp. 297-303.

(1) Dl. ii 98.

(2) Xem Vibhanga, Phần Tuệ phân tích

(1) Xem Bud. Psy. Eth., p.43.

(1) Xem Yamaka, i, p. 13.

(2) Xem Patthana, Bài 1.

(1) D. ii. 92.

(1) A. i 122. Xem S. iii 225

(1) Micchatta-Niyāma

(1) S. ii. 25.

(1) S. v. 430

(1) Aneja ananja: ii 184.

(1) S. ii. 72; iv 33; M. i 259

CHƯƠNG VII

1. VẤN ĐỀ PHÂN LOẠI CÁC PHÁP (Sangahitakathā)

Điểm tranh luận: Các pháp không thể xếp loại bằng những ý niệm trừu tượng.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Rajagirikas và Siddhatthikas.

(1) Theravadins: - Nhưng Ngài cũng không từ khước có những pháp có thể phối hợp hoặc bao gồm với những pháp khác dưới một khái niệm tổng quát. Như vậy, có thể Ngài từ khước có thể có những pháp không thể xếp loại được?

(2) Như các xứ, nhãn xứ, nhĩ xứ... thân xứ.

(3) Và các đối tượng của chúng như Ngài thừa nhận, được xếp loại Sắc uẩn .

(4) Cảm thọ lạc, khổ và phi lạc phi khổ được xếp loại vào Thọ uẩn.

(5) Tưởng sanh từ các thức (ngũ thức) và ý thức được xếp loại vào Tưởng uẩn.

(6) Tư (Cetanā) sanh từ các thức được xếp loại vào hành uẩn.

(7) Tâm sanh các Thức được xếp loại vào Thức uẩn.

Từ đây bằng sự thừa nhận những điều trên, Ngài phải công nhận rằng các pháp có thể xếp loại được.

(8) R. S.: - Như vậy, Ngài có hiểu rằng các pháp được xếp loại với nhau giống như trường hợp đôi bò cột chung với nhau bởi sợi dây hay cái ách, cái áo bát được cột bằng sợi dây hay con chó được cột bởi sợi xích không?

Th: - Vâng và từ đây có thể nói rằng có những pháp có thể xếp loại được với những pháp khác. (1)

2. VẤN ĐỀ TƯƠNG ƯNG CỦA CÁC PHÁP (Samayuttakathā)

Điểm tranh luận: Sở hữu tâm không tương ưng với những sở hữu tâm khác. (2)

Theo chú giải: Quan niệm này cũng của phái Rājagirikas và Siddhatthikas.

(1) Th: - Nhưng có phải Ngài không từ khước rằng có những pháp đồng sanh, đồng diệt, đồng căn, và đồng cảnh với những pháp khác? Như vậy, tại sao lại ngoại trừ sự tương ưng của những pháp với nhau?

(2) Ví dụ, một uẩn có thể đồng hiện hữu với một uẩn khác như Thọ uẩn với Tưởng uẩn, Hành uẩn, Thức uẩn v ..v . như vậy chắc chắn một pháp có thể tương ưng với pháp khác.

R. S.: - Có phải Ngài hiểu rằng dầu đang trộn trong mè, vị ngọt đang thơm trong mía như thế nào thì một pháp đang phối hợp, tương ưng với pháp khác cũng như thế?

Th: - Không, không thể nói như vậy được.

3. VẤN ĐỀ SỞ HỮU TÂM (Cetasikakathā)

Điểm tranh luận: Sở hữu tâm không hiện hữu.

Theo chú giải: Một lần nữa, phái Rājagirikas và Siddhatthikas lại quan niệm rằng không có pháp nào như là sở hữu tâm (Cetasika) sinh từ tâm (Citta) cũng như trạng thái xúc "sinh từ xúc" và không có pháp nào như là sở hữu tâm đồng sanh với tâm. Phái Theravadins thừa nhận là không có sự sai lầm khi cho rằng "trạng thái xúc" tùy thuộc vào xúc, cũng như "sở hữu tâm" tùy thuộc vào Tâm (citta-nissitako).

(1) Theravadins: - Có phải Ngài cũng không từ khước có những trạng thái danh pháp đồng sanh, đồng diệt, đồng căn, và đồng cảnh với tâm? Như vậy tại sao sở hữu tâm là không hiện hữu?

(2) Ví dụ: Như xúc đồng sanh với tâm, chính do nhân đó xúc là một trạng thái, là sở hữu của tâm. Cũng như vậy với Thọ, Tưởng, Tư, Tín, Cần, Niệm, Định, Tuệ... Tất cả đều là sở hữu tâm.

(3) R. S.: - Như vậy, Ngài công nhận pháp nào đồng sanh với tâm là sở hữu tâm. Có phải Ngài cũng thừa nhận pháp đồng sanh với xúc là sở hữu xúc, hay bất cứ pháp nào khác cũng là sở hữu của pháp đó không, chẳng hạn pháp đồng sanh với phóng dật là sở hữu phóng dật.

Th: - Chắc chắn là như vậy.

(4) Và nếu Ngài xác nhận không có pháp nào được gọi là "Sở hữu tâm" có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng:

"Tâm và sở hữu tâm vẫn có thật
Đối với người thấy pháp vô ngã
Người ấy thấu rõ cả hai pháp thô và tế".

Với chánh kiến họ hiểu sự tiêu hoại trong đời?

(5) Lại nữa, Có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này Kevatta, trong pháp và luật này, một Tỷ kheo có thể phát biểu (nói lên) được tâm và sở hữu tâm, cách nghĩ ngợi, suy tư của người khác và tuyên bố: Tâm của Ngài như thế này, tâm của Ngài như thế kia, như thế nọ"? (1)

Từ đây chắc chắn có một pháp được gọi là: "Sở hữu tâm" vậy. (2)

4. VẤN ĐỀ BỐ THÍ (Dānakathā)

Điểm tranh luận: Bố thí (dāna) là sở hữu tâm.

Theo chú giải: Chữ "bố thí" được hiểu theo 3 nghĩa: (1) Bố thí niềm tin do trí tuệ (2) Bố thí sự vô úy do sự giữ giới (3) Bố trí tài vật. Nhưng phái Rājagirikas và Siddhatthikas quan niệm bố thí chỉ là hình thức đầu, luận điểm này làm rõ ràng sự ngộ nhận đó.

(1) Th: - Nếu bố thí là một sở hữu tâm có thể nào đem cho sở hữu tâm đến người khác được không? nếu Ngài từ khước, quan niệm của Ngài không thể đứng vững. Nếu Ngài đồng ý, Ngài bao hàm rằng bất cứ một sở hữu tâm nào cũng có thể đem cho người khác như Xúc, Thọ, Tưởng, Tư, Tín, Cần, Niệm, Định, Tuệ...

(2) R. S.: - Nếu chúng tôi sai lầm, chúng tôi xin hỏi Ngài: Có phải sự bố trí có quả bất khả ái, bất khả hỷ, bất khả lạc và đau khổ không? Hay sự thật thì trái ngược lại? Như vậy, chắc chắn rằng bố thí là một sở hữu tâm.

(3) Th: - Phải thừa nhận bố thí có những quả khả ái, khả hỷ, khả lạc, như Đức Thế tôn đã từng tuyên bố, có phải sự cúng dường y phục, vật thực, sàng tọa và thuốc men trị bệnh là sự bố thí không? Ngài thừa nhận như vậy, nhưng Ngài lại không thể chấp nhận rằng chính những vật này đem đến quả khả ái, khả hỷ, khả lạc...

(4) R. S.: - Nếu chúng tôi sai lầm, chúng ta hãy dẫn chứng lời dạy của Đức Thế tôn:

"Tín tâm là thiện thí.
Những pháp thiện sở cầu
Đường này gọi thiên đạo,
Đường này đi thiên giới"

(5) Lại nữa, "Này các Tỳ kheo, có 5 sự bố thí gọi là đại thí, là tối thượng, đáng tôn kính, không lẫn lộn được trong thời hiện tại hay thời quá khứ, không lẫn lộn giữa người này với người khác, giữa chúng sanh này với chúng sanh khác và được các bậc thiện trí thức, sa môn, Bà-la-môn không chê trách. Thế nào là năm? Thứ nhất, có những bậc thánh Đệ tử từ bỏ sát sanh, tránh sát sanh, vị ấy cho đến tất cả chúng sanh sự an toàn vô hạn, sự không oan trái, với sự bố thí vô lượng này vị thánh Đệ tử mình cho sự an vui, không oan trái, lóng từ ái bi mẫn. Thứ hai, vị thánh Đệ tử từ bỏ lấy của không cho, tránh xa lấy của không cho... tà hạnh trong các dục.... Nói dối... uống rượu... Này các Tỳ kheo. Ta nói như sau, vị ấy bố thí cho tất cả chúng sanh với tâm từ bi vô lượng. Trong sự bố thí như vậy, chính vị ấy trở thành người góp phần trong sự an vui vô lượng, từ bi vô lượng. Tất cả những điều ấy là năm đại thí". (1)

Nếu bài kinh có nói như vậy thì bố thí là một sở hữu tâm vậy.

(6) Th: - Theo Ngài, bố thí không phải là một pháp đem cho người khác. Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Như một người cho một người khác cơm, nước, y phục, vải, xe thuyền, vật thơm, thuốc trị bệnh, dầu thoa, chỗ nằm, chỗ ở, ánh sáng" (2) . Như vậy, chắc chắn bố thí là một pháp có thể đem cho được.

(7) R. S.: - Ngài nói rằng bố thí là một pháp có thể đem cho. Bây giờ Ngài không thừa nhận rằng một pháp được đem cho, có những quả trực tiếp khả ái, khả hỷ, khả lạc, hạnh phúc.

Mặt khác Đức Thế tôn từng tuyên bố rằng; bố thí đều có quả tốt đẹp như vậy. Và Ngài cho rằng y phục, vật thực, thuốc men trị bệnh... là sự bố thí. Ở đây điều đó có nghĩa rằng, những thứ ấy có quả như vậy điều này thì không thể có được. Vì vậy nói rằng bố thí là một sở hữu tâm là một điều sai lầm.

5. VẤN ĐỀ HƯỞNG DỤNG PHƯỚC BÁU (Paribhogamayapuññakathā)

Điểm tranh luận: - Phước báu được tăng trưởng tùy theo cách hưởng dụng.

Theo chú giải: Một số tông phái như Rājagirikas, Siddhattikas, và Sammitiyas cho rằng có pháp như phước báu được tăng trưởng tùy theo cách hưởng dụng. Quan niệm này phát xuất từ sự hiểu lầm những đoạn kinh như: "Phước báu luôn luôn tăng trưởng theo ngày và đêm" và "Ngày chư Tỳ kheo với y phục này, vị Tỳ kheo cảm thấy vừa lòng khi thọ dụng..."

(1) Th: - Với quan niệm ấy, Ngài bao hàm rằng Xúc, Thọ, Tưởng, Tư, Tín, Cần, Niệm, Định, Tuệ được tiến hóa tùy theo cách hưởng dụng. Điều này, Ngài từ khước... và phước báu cũng được tăng trưởng giống như sự tăng trưởng của các loại dây leo, dây bò, cây cỏ, rừng rậm... Điều này Ngài cũng từ khước.

(2) Lại nữa, trong sự xác nhận quan niệm này, Ngài cũng phải chấp nhận rằng khi một người bố thí thì họ nhận phước báu với một tâm thân nhiên không? Ngài cho như vậy. Nhưng, mặt khác điều này bao hàm phước báu thành tựu với người không ghi nhớ, không lưu ý, không để tâm, không đắn đo, không tính toán. Có phải không có trường hợp ngược lại? Ngài đồng ý, như vậy rất sai lầm khi nói rằng phước báu liên tục tăng trưởng tùy theo cách hưởng dụng.

(3) Lại nữa, trong sự xác nhận quan niệm của Ngài, có phải Ngài cũng thừa nhận một người bố thí có thể thọ nhận được phước báu khi họ bố thí với tâm có dục tâm, sân tâm, và hại tâm? Ngài thừa nhận. Nhưng có phải ở đây chúng ta phối hợp được hai xúc, hai thọ, hai tưởng, hai tư, hai tâm không? Ngài không đồng ý à? Hãy suy nghĩ lại! Bây giờ thì Ngài đồng ý. Như Ngài thì vẫn duy trì rằng những trạng thái tâm thiện và ác, tội lỗi và vô tội, thấp hèn và cao thượng, ô nhiễm và trong sáng cùng hiện hữu với nhau trong cùng sát na tâm sao? Ngài từ khước, Hãy suy nghĩ lại! Bây giờ thì Ngài đồng ý. Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng: "Có bốn sự việc này, này các Tỳ kheo, là sự việc rất xa, rất xa với nhau. Thế nào là bốn? Trời và đất, này các Tỳ kheo, là sự việc rất xa rất xa với nhau thứ nhất này. Bờ biển bên này, này các Tỳ kheo, với bờ biển bên kia, là sự việc rất xa, rất xa với nhau thứ hai này, từ chỗ mặt trời mọc lên, này các Tỳ kheo, đến chỗ mặt trời lặn xuống, là sự việc rất xa, rất xa với nhau thứ ba này. Pháp của hạng người bất thiện, là sự việc rất xa, rất xa với nhau thứ tư này. Này các Tỳ kheo, đây là bốn sự việc rất xa, rất xa với nhau này".

"Rất xa là bầu trời
Cũng rất xa quả đất
Người ta nói rất xa
Là bờ biển bên kia
Từ chỗ mặt trời mọc
chói sáng tỏa ánh sáng
Đến chỗ mặt trời lặn
(Rằng xa thật là xa)
Người ta nói xa hơn
Là pháp của bậc thiện
Với pháp kẻ bất thiện
Thật xa, xa hơn nhiều
Hòa hợp với bậc thiện
thường hằng, không hoại diệt
Khi nào còn đứng vững
vẫn như vậy kiên trì
Còn hòa hợp bất thiện
Rất mau bị phá hoại
Do vậy pháp bậc thiện
Rất xa pháp kẻ ác"? (1)

Do vậy, rất là sai lầm khi nói rằng trạng thái tâm thiện và ác... hiện hữu trong cùng một lúc.

(4) R. S.: - Nhưng nếu sự phản đối của Ngài là hữu lý, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố:

Ai trồng vườn, trồng rừng.
Ai dựng xây cầu cống.
Đào giếng cho nước uống.
Những ai cho nhà cửa.
Những vị ấy ngày đêm.
Công đức luôn tăng trưởng.
Trú pháp cụ túc giới.
Những vị ấy sanh Thiên. (2)

Do vậy phước báu được liên tục tăng trưởng tùy theo cách hưởng dụng.

(5) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng: "Này các Tỳ kheo, có bốn nguồn sanh phước, nguồn sanh thiện này đem lại An lạc, thuộc thiên giới, là quả dị thực đưa đến cõi trời, đưa đến khả lạc, khả hỷ, khả ý, hạnh phúc, an lạc. Thế nào là bốn? Này các Tỳ kheo, Tỳ kheo trong khi hưởng thọ y của ai, hưởng thọ đồ ăn khát thực của ai, hưởng thọ trú xứ của ai, hưởng thọ dược phẩm trị bệnh của ai, đạt đến và an trú vô lượng tâm định, như vậy là nguồn sanh phước vô lượng cho người ấy, là nguồn sanh thiện, đem lại an lạc, thuộc thiên giới, là quả dị thực dẫn đến cõi trời, đưa đến khả lạc, khả hỷ, khả ý, hạnh phúc, an lạc..."? (3)

Do vậy phước báu liên tục tăng trưởng tùy theo cách hưởng dụng.

(6) Th: - Ngài vẫn xác nhận quan điểm của Ngài. Bây giờ, có một người bố thí đến cho người khác và người nhận của bố thí này đem bỏ đi, không dùng đến thì người bố thí có nhận được phước báu không? Ngài đáp "Có". Như vậy, Ngài không thể nói rằng phước báu được liên tục tăng trưởng tùy theo cách hưởng dụng.

(7) Hay là khi của bố thí được nhận, mà vua chúa, kẻ trộm đoạt mất, hoặc bị lửa thiêu cháy, hay bị nước cuốn đi, hay người thừa kế không yêu thích, đem trả lại, thì sự bố thí có được thành tựu phước báu không?

Từ đây, Ngài không thể cho rằng phước báu tùy theo cách hưởng dụng được.

6. VẤN ĐỀ QUẢ CỦA SỰ BỐ THÍ (Itodinnakathā)

Điểm tranh luận: Bồ thí ở một nơi, thọ dụng ở một nơi khác (làm phước thì thân nhân được thọ dụng)

Theo chú giải: Quan niệm này của những phái Rājagirikas và Sammitiyas, bắt nguồn từ sự hiểu sai lầm đoạn kinh "Người bố thí ở đời này phước báu vẫn thành tựu đến thân nhân đã quá vắng ở kiếp sống quá khứ".

(1) Th: - Quan niệm này của Ngài bắt buộc Ngài phải thừa nhận rằng sự bố thí y, bát, vật thực, thuốc trị bệnh, thức ăn loại cứng, loại mềm trong đời này thì được hưởng (chính những thứ ấy) trong đời sau. Điều này Ngài từ khước. Và Ngài phải thừa nhận thêm rằng một người là chủ nhân hành động đối với người khác, cảm thọ hạnh phúc hay đau khổ bởi người khác, hay một người hành động thì người khác hưởng hậu quả. Những điều ấy Ngài từ khước.

(2) R. S.: - Ngài phủ nhận quan niệm của chúng tôi, nhưng có phải loài Ngạ quỷ không biết ơn người làm phước bố thí và hồi hướng đến do họ? Phải chăng họ không hoan hỉ, phải chăng họ không vui lòng?

(3) Và có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng: "Nhu nước từ trên cao chảy xuống hồ sâu, cùng thế ấy, người bố thí từ đời này vẫn thành tựu cho thân nhân quá vắng ở kiếp sống Ngạ quỷ. Như nước từ sông rạch chảy vào biển cả, cùng thế ấy, người bố thí từ đời này vẫn thành tựu cho thân nhân ở kiếp sống Ngạ quỷ. Ở thế giới Ngạ quỷ, không có chăn nuôi, nông nghiệp, thương nghiệp, buôn bán bằng tiền bạc. Ở kiếp sống này, Ngạ quỷ chỉ thọ nhận sự bố thí mà thân nhân đã tạo phước và hồi hướng đến". (1) Do đó quan niệm của chúng tôi rất hữu lý.

(4) Lại nữa, Có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này các Tỳ kheo, có năm điều này mẹ cha muốn con trai sanh trong gia đình. Thế nào là năm? Được giúp đỡ, sẽ giúp đỡ, chúng ta; Hay sẽ làm công việc cho chúng ta; sẽ duy trì truyền thống lâu dài của gia đình; sẽ tiếp tục di sản thừa hưởng, sẽ cúng dường hiến vật cho các hương linh (petā) bị mệnh chung. Do năm điều này, các Tỳ kheo, cha mẹ muốn con trai sanh trong gia đình:

Do thấy năm sự việc.
Bậc trí muốn con trai.
Được giúp, giúp ta lại,
Sẽ làm việc cho ta.
Sẽ duy trì lâu dài
Truyền thống của gia đình
Sẽ tiếp tục gìn giữ
Gia sản được thừa hưởng
Hay đối với hương linh
Hiên dâng các vật cúng
Do thấy sự việc ấy
Bậc trí muốn con trai

Bậc hiền thiện, chân nhân
Nhớ ơn biết trả ơn
Nhớ đến việc làm xưa
Chúng hiếu dưỡng mẹ cha
Chúng làm mọi công việc
Như trước làm cho chúng
Thực hiện lời giảng dạy
Được giúp hiếu dưỡng lại
Với truyền thống gia đình
Duy trì được lâu dài
Đầy đủ tín và giới
Con trai được tán thán" (2)

Phải chăng bài kinh không được thuyết như vậy? Do đó quan niệm của chúng tôi rất hữu lý.

7. VẤN ĐỀ ĐẠI ĐỊA VÀ NGHIỆP (Pathavikammavipākatikathā)

Điểm tranh luận: Đại địa là quả nghiệp.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas. Vì có những hành động trực tiếp của con người như đánh giặc và chiến tranh trên đại địa, nên phái này cho rằng đại địa tự nó cũng là quả của nghiệp. Luận điểm này trình bày hai vấn đề đại địa không có chung cho các cảm thọ quả được phát sanh từ nghiệp những quả như vậy là vấn đề thuộc kinh nghiệm chủ quan cá nhân mà không bị người khác chi phối, nhiều chủng loại, nếu không có quả chung là đại địa thì không thể sống trên đại địa được.

(1) Th.: - Như Ngài nói, đại địa thì tùy thuộc vào lạc thọ, khổ thọ, phi khổ, phi lạc thọ hoặc tương ưng với thọ, với xúc, với tưởng, với tư, với tâm, đại địa có sự biết cảnh, sự tưởng nhớ, sự phản kháng, sự hồi quang, sự bận lòng, sự chú ý, sự mong mỏi có mục đích.

Có phải sự thật về đại địa thì trái ngược lại? Từ đây quan niệm của Ngài không thể chấp nhận được.

(2) Lại nữa, so sánh đại địa với bất cứ một sở hữu tâm nào như với xúc. Với xúc, Ngài có thể nói xúc là cả hai pháp (i) quả của nghiệp (ii) tùy thuộc vào những cảm thọ (như phần 1). Nhưng Ngài không thể nói cả hai pháp này đối với đại địa được. Hoặc là, nếu Ngài công nhận pháp trước (i) và phủ nhận pháp sau (ii) đối với đại địa, Ngài phải thừa nhận như vậy trong các trường hợp của xúc.

(3) Lại nữa, đại địa phải trải qua kiếp thành, trụ, hoại, không. Có thể nào Ngài nói như vậy đối với quả của nghiệp?

Lại nữa, đại địa là nơi có thể buôn bán, là nơi trú ẩn, là nơi tụ tập, là nơi thám hiểm. Có thể nào, Ngài quan niệm như vậy đối với quả của nghiệp?

Lại nữa, đại địa là chung của mọi người. Nhưng quả của nghiệp có chung cho tất cả mọi người không? Ngài có quan niệm rằng quả của nghiệp chung cho tất cả mọi người không? Ngài cho rằng quả của nghiệp chung cho tất cả mọi người. Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng: "Phước báu không tùy thuộc của riêng ai, không trộm cướp nào có thể lấy được. Với thiện nghiệp, người ấy sẽ tái sanh vào cảnh giới an vui"? (1)

Từ đây, rất sai lầm khi nói rằng quả của nghiệp chung cho tất cả mọi người.

(4) Lại nữa, Ngài chấp nhận đại địa được thành lập trước, rồi sau đó chúng sanh mới sanh ra trên đại địa. Nhưng có phải quả của nghiệp sanh ra trước, rồi sau đó chúng sanh mới tạo nghiệp để hưởng quả không? Nếu Ngài từ khước, Ngài không thể duy trì rằng đại địa là quả của nghiệp.

(5) Lại nữa, có phải đại địa là quả chung, là sự cộng nghiệp của chúng sanh? Ngài quan niệm như thế nào? Có phải Ngài muốn cho rằng tất cả chúng sanh đều hưởng dụng đại địa không? Nếu Ngài từ khước, Ngài không thể xác nhận quan niệm của Ngài. Nếu Ngài đồng ý, tôi xin hỏi Ngài phải chăng có người nào đã chết mà không hưởng dụng đại địa? Dĩ nhiên Ngài đồng ý. Nhưng có người nào đã chết mà không hưởng dụng quả nghiệp của họ không? Dĩ nhiên Ngài từ khước....

(6) Lại nữa, có phải đại địa là quả nghiệp của bậc chúng sanh sẽ trở lên bậc Chuyển Luân Thánh Vương không? và có phải chúng sanh khác cũng được hưởng dụng đại địa không? Ngài đồng ý. Như vậy có phải chúng sanh khác hưởng quả nghiệp của bậc ấy không? Ngài từ khước.... Tôi hỏi lại Ngài lần nữa và Ngài đồng ý. Như vậy, có phải chúng sanh khác hưởng thọ được xúc, thọ, tưởng, tư, tín, cần, niệm, định, tuệ, của vị ấy không? Dĩ nhiên Ngài từ khước...

(7) A.: - Nhưng nếu tôi sai lầm có phải chắc chắn có những hành động chiến tranh trên đại địa, có những hành động tranh giành quyền lãnh chúa trên đại địa? Nếu có như vậy chắc đại địa là quả của nghiệp.

8. VẤN ĐỀ LÃO TỬ VÀ NGHIỆP (Jarāmaranavipākatikathā)

Điểm tranh luận: Lão tử là quả của nghiệp.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas.

(1 - 2) Th: - Hai đoạn đầu tiên giống hệt như luận điểm 7, thay chữ "quả của nghiệp" bằng "quả".

(3) Lại nữa, Ngài thừa nhận rằng, lão tử của nghiệp bất thiện sẽ cho quả bất thiện? Như vậy, Ngài cũng phải thừa nhận, lão tử của nghiệp thiện sẽ cho quả thiện. Điều này Ngài từ khước.... Nhưng trong sự từ khước mệnh đề sau, Ngài bao hàm sự từ khước mệnh đề đầu...

(4) Hay là, có phải Ngài cho rằng lão tử của nghiệp thiện sẽ cho quả bất thiện? Ngài xác nhận như vậy? Như vậy, Ngài bao hàm lão tử của nghiệp bất thiện sẽ cho quả thiện? Điều này Ngài từ khước... Nhưng trong sự từ khước này, Ngài bao hàm sự từ khước của mệnh đề đầu.

(5) Hay là, có phải Ngài xác nhận lão tử của cả hai thiện và bất thiện sẽ là quả bất thiện? Ngài xác nhận như vậy? Do đó Ngài cũng không được nói khác hơn rằng "cả hai là quả thiện". Điều này Ngài từ khước.

(6) A.: - Ngài cho rằng quan niệm của tôi là sai lầm. Nhưng chắc chắn có những hành động đưa đến sự suy đồi, trụy lạc, và đưa đến sự chết yểu? Do vậy quan niệm của tôi rất hữu lý.

9. VẤN ĐỀ NGHIỆP VÀ QUẢ CỦA BẠC THÁNH (Ariyākammavipākatikathā)

Điểm tranh luận: Thánh nghiệp không có quả tương ứng.

Theo chú giải: Phái Andhakas quan niệm rằng quả Sa-môn hạnh chỉ đơn thuần là sự đoạn tận phiền não, mang tính cách tiêu cực mà không là tính cách tích cực của tâm.

(1 - 2) Th: - Nhưng Ngài thừa nhận có những quả báo trong đời sống Sa môn hay Bà-la-môn và cao hơn hết là bốn thánh quả (quả của thánh đạo). Như vậy, làm thế nào Ngài có thể từ khước những quả của Thánh Nghiệp.

(3) Hay là, nếu Ngài từ khước bốn Thánh quả này, thì Ngài cũng phải từ khước có quả dị thực tương ứng của sự bố thí, của đời sống Phạm hạnh hay của sự tu tập. Nhưng điều này thì Ngài vẫn duy trì...

(4) Trong sự duy trì những quan điểm này, Ngài cũng phải không được quan niệm khác hơn có những quả dị thực trong những quả của Thánh đạo.

(5) Lại nữa, Dĩ nhiên Ngài sẽ thừa nhận có những thiện nghiệp trong cõi nhân loại hay trong cõi Chư thiên, Sắc Giới, hay Vô Sắc giới sẽ cho quả tương ứng. Có phải Ngài cũng thừa nhận rằng nghiệp thiện siêu thế sẽ cho quả Siêu thế? (Mặc dù Ngài từ khước điều này bằng chính quan niệm của Ngài) Ngược lại, Nếu Ngài cho rằng nghiệp thiện siêu thế không cho quả siêu thế, thì Ngài cũng phải từ khước những quả hiệp thế đực giới ở cõi nhân loại hay cõi Chư thiên.

(6) A.: - Dĩ nhiên Ngài sẽ phải chấp nhận rằng nghiệp thiện hiệp thế. (Thiện Sắc giới và thiện vô sắc giới) cho những quả tương ứng đưa đến sự tái sanh. Có phải điều này không làm cho Ngài chấp nhận, thiện nghiệp siêu thế cho quả siêu thế (theo như Ngài nói) và quả này cũng đưa đến sự tái sanh (dù Ngài từ khước điều này)?

10. VẤN ĐỀ PHÁP NHÂN VÀ PHÁP QUẢ (Vipākovipākadhammadhammotikathā)

Điểm tranh luận: Pháp quả chính nó cũng là pháp nhân (pháp có khả năng cho quả).

Theo chú giải: Vì một quả của nghiệp nằm trong sự tương quan bằng cách Hối tương duyên (aññamaññapaccayo) [1] nên phái Andhakas đã quan niệm rằng pháp quả tự nó cũng là pháp nhân của những quả khác.

(1) Th: - Nếu quan niệm của Ngài là hữu lý, thì có thể nói rằng pháp quả của một quả sanh ra những pháp quả khác. Điều này Ngài từ khước... Hoặc nếu Ngài đồng ý, thì Ngài ngầm xác nhận rằng không có sự diệt khổ, không có sự đoạn tận sanh tử luân hồi, không có Niết bàn, nhưng điều này trái ngược với giáo pháp.

(2) Lại nữa, có phải Ngài chấp nhận rằng pháp quả và pháp nhân (có khả năng cho quả) cũng cùng là một thứ, cũng yếu tố giống nhau, cùng nguồn gốc không?

(3) Như vậy, hai pháp này hòa trộn, cùng hiện hữu, cùng tương ưng, liên hệ với nhau, đồng sanh, đồng diệt, đồng căn và đồng cảnh với nhau chăng? Tất cả những điều này Ngài từ khước...

(4) Lại nữa, có phải Ngài cho rằng một hành động bất thiện chính là quả bất thiện, hay một hành động thiện chính là quả thiện? Có phải tâm của người sát sanh cũng chính là tâm quả bị cháy ở cõi địa ngục? Có phải tâm của Người bố thí cũng chính là tâm quả được hưởng ở cõi Chư thiên...

(5) A.: - Ngài từ khước quan niệm của tôi, nhưng có phải pháp quả của tứ danh uẩn có sự liên hệ hỗ tương qua lại mật thiết với nhau không? Nếu như vậy, chắc chắn rất hữu lý khi nói rằng pháp quả chính nó cũng là pháp nhân vậy?

CHƯƠNG VIII

1. VẤN ĐỀ LỤC ĐẠO (Gatikathā)

Điểm tranh luận: Có lục đạo (sáu con đường đưa đến tái sanh).

Theo chú giải: Quan niệm này của các phái Andhakas và Uttarāpathakas cho rằng A-tu-la là hình thức tái sanh thứ sáu. Phái Theravadins đã chỉnh đốn lại quan niệm này bằng cách trình bày rõ ràng về 5 định nghiệp (con đường tái sanh) trong bài kinh: "Này Sariputta, có 5 đường đưa đến sự tái sanh...." (1) Sự thực thì nhóm A-tu-la Vepacitta được thoát khỏi cảnh khổ thứ tư và sống giữa cõi Chư thiên, về hình thức và cách sinh sống của loại A-tu-la này hết như Chư thiên. Và cũng có nhóm A-tu-la Kālakanjakas sống giữa loài Nga quý, hình thức cách sinh sống hết như loài nga quý.

(1) Theravadins: - Có phải Đức Thế tôn đã từng nói về 5 con đường (tái sanh): Địa ngục, Bàng sanh, Nga quý, Nhân loại và Chư thiên.

(2) Và có phải có loài A-tu-la nga quý (Kālakajaka Asuras) giống như Nga quý về hình thức xấu xí đáng kinh sợ, về chủng tánh, vật thực, tuổi thọ và cách kết hôn chăng?

(3) Và có phải có loài A-tu-la Thiên Vương (Vepacitti) cũng giống như Chư thiên, kết hôn với Chư thiên?

(4) Và có phải có A-tu-la Thiên Vương cùng hình vóc với Chư thiên hay sao?

(5) A.U: - Nhưng vì có nhóm A-tu-la, nên có hữu lý không khi nói rằng nhóm ấy có thể là con đường tái sanh?

2. VẤN ĐỀ TRUNG HỮU (THÂN TRUNG ÁM) (Antarābhavakathā)

Điểm tranh luận: Có trung hữu.

Theo chú giải: Các tông phái như Pubbaseliyas và Sammitiyas khi nhận thức danh từ "Trung bang bất hoàn" (1) (bậc Bất lai chứng đắc quả A-la-hán nửa đời trước rồi nhập Niết bàn ở Tịnh cư thiên) nên cho rằng có một tầng trung gian nơi mà chúng sanh chờ đợi (để đi thọ sanh trong kiếp kế tiếp) trong một tuần hay lâu hơn. Lập luận minh bạch của phái Theravadins căn cứ trên lời dạy của Đức Phật, chỉ có ba cõi để đi tái sanh là Dục Giới, Sắc giới, và Vô sắc giới.(2)

(1) Th: - Nếu có Trung hữu, Ngài phải định danh trung hữu chính là Dục hữu, hay Sắc hữu, hay Vô Sắc hữu? Điều này Ngài từ khước...

(2) Ngài cũng từ khước rằng có trạng thái Trung hữu ở giữa Dục hữu và Sắc hữu, hay ở giữa Sắc hữu và Vô Sắc hữu...

(3) Thật ra, Ngài chấp nhận không có một pháp nào như vậy cả, do đó, làm thế nào Ngài có thể duy trì quan niệm của Ngài được?

(4) Có phải Trung hữu là nơi sanh thứ năm, hữu thứ sáu, là chỗ thức trụ thứ tám hay là cõi cư trú của chúng sanh thứ mười? Có phải Trung hữu là Hữu, là Sanh, là chỗ thức trụ, là tự báo thân? Có nghiệp nào dẫn dắt đến Trung hữu không? Có chúng sanh nào tái sanh vào Trung Hữu không? Có phải chúng sanh sanh, già, bệnh, chết từ nơi ấy và tái sanh cũng từ chỗ ấy không? Có phải có ngũ uẩn hiện hữu nơi Trung hữu không? Tất cả điều này Ngài từ khước. Vì vậy, làm thế nào Ngài có thể duy trì quan niệm của Ngài được?

(5 - 7) Ngài công nhận rằng một trong những vấn đề này đều áp dụng được đối với một trong ba cõi đã được kể trên, sự khác nhau duy nhất ở hai cõi đầu - Dục giới và Sắc giới - là có ngũ uẩn hữu, còn chúng sanh ở cõi Vô sắc thì chỉ có Tứ uẩn hữu (vì không có Sắc uẩn). Như vậy, nếu có Trung hữu thì Ngài phải xác định một vài hay tất cả những vấn đề này (ở phần 4) về Trung hữu. Nhưng Ngài cho rằng vấn đề này Ngài không thể xác định được...

(8) Ngài cũng từ khước rằng có Trung hữu cho tất cả chúng sanh. Như vậy, từ đây quan điểm của Ngài không có giá trị tổng quát được.

(9 - 11) Đối với chúng sanh nào Ngài từ khước có Trung hữu? Có phải đối với chúng sanh tạo Vô gián nghiệp không? (3) Nếu Ngài đồng ý thì khi suy rộng ra quan điểm của Ngài không hữu lý hay là có phải đối với chúng sanh không tạo nghiệp vô gián thì Ngài xác nhận có Trung hữu? Ngài đồng ý như vậy. Do đó, Ngài phải từ khước Trung hữu đối với chúng sanh ngược lại.

Ngài cũng từ khước Trung hữu đối với chúng sanh tái sanh ở địa ngục, ở cõi vô tưởng và ở cõi trời vô sắc. Do đó, quan niệm của Ngài không có giá trị tổng quát. Tuy nhiên, Ngài lại duy trì rằng có Trung hữu đối với chúng sanh không tạo nghiệp vô gián, chúng sanh không tái sanh vào địa ngục, cũng như không phải chúng sanh ở cõi vô tưởng và cõi vô sắc.

(12) P. S.: - Nhưng có phải không có chúng sanh "Trung bang bất hoàn" hay sao? Nếu có phải chăng chúng tôi không hữu lý?

(13) Th: - Phải thừa nhận có chúng sanh "Trung bang bất hoàn" nhưng có chúng sanh "Sanh bang bất hoàn" không? Ngài thừa nhận có. Nhưng nếu thừa nhận rằng có chúng sanh "Sanh bang bất hoàn" thì có phải cũng có "Sanh bang hữu" chăng? Có chúng sanh "Hữu hành bang bất hoàn" thì có phải cũng có "Hữu hành hữu" chăng? Có chúng sanh "Thượng lưu bang bất hoàn" thì có phải cũng có "Thượng lưu hữu" chăng? Nếu Ngài khước từ, Ngài phải phủ nhận quan điểm của Ngài.

3. VẤN ĐỀ DỤC LẠC Ở DỤC GIỚI (Kāmagunākathā)

Điểm tranh luận: Dục giới chỉ có nghĩa là ngũ dục lạc.

Theo chú giải: Luận điểm này được mở rộng để chỉnh đốn lại ý nghĩa của chữ "Kāmadhatu" đã bị phái Pubbaseliyas hiểu trong nghĩa hạn hẹp. Họ không phân biệt được ý nghĩa của hai từ "Kāmadhatū" (cõi dục giới) và "Kāmagunā" (dục lạc).

Ý nghĩa của chữ "Kāmadhatū" được hiểu theo nhiều cách:

- Vatthukāma, đối tượng của ngũ dục.
- Kilesakāma, phiền não hay các dục của thế gian
- Kāmabhava, mười một cảnh giới từ địa ngục đến sáu cõi trời dục giới.

Trong từ thứ nhất, Kāma có nghĩa là đối tượng của ái dục; trong từ thứ hai, Kama có hai nghĩa là đối tượng của ái dục và lòng ái dục; và trong nghĩa sau cùng, Kāma có ba nghĩa là đối tượng của ái dục, lòng ái dục và nơi mà có đối tượng của ái dục hiện hữu - Còn Dhātu luôn có nghĩa là khu vực, tự nó hiện hữu mà không bị sự chi phối của một tự ngã nào.

(1) Theravadins: - Có phải Ngài thừa nhận sự mong mỏi, lòng hoan hỷ và sự vui thích những ái dục đều bị ràng buộc bởi ngũ dục hay sao? Như vậy làm thế nào Ngài có thể duy trì rằng dục hữu chỉ đơn thuần là dục lạc?

(2) Có phải Ngài cho rằng ngũ thức của nhân loại không liên hệ rộng rãi với dục hữu, với năm ngoại cảnh tương ứng và ý thức không? Ngài đáp "không" (có nghĩa là dục giới chỉ có nghĩa là ngũ dục lạc) nhưng Ngài hãy suy nghĩ lại... Bây giờ, Ngài lại đồng ý và cho rằng ý thức không phải là dục hữu (vì siêu thế hay các tầng thiên cũng có ý thức). Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Ngũ dục lạc trong đời này với ý thức là sáu, ai nhầm chán, yếm ly dục lạc, người đó thoát khỏi sầu bi"? (1) Từ đây không thể nói rằng dục hữu không bao gồm ý thức.

(3) Lại nữa, Ngài có thể cho rằng ngũ dục thuộc hữu, thuộc chỗ chúng sanh nương ở, thuộc chỗ sanh ra, thuộc chỗ trụ của thức, thuộc tự báo thân không? Có nghiệp nào dẫn dắt chúng sanh tái sanh vào ngũ dục lạc không? Có chúng sanh nào sanh, già, bệnh, chết, và tái sanh vào ngũ dục lạc không? Có phải có ngũ uẩn trong ngũ dục lạc không? Có phải ngũ uẩn hữu trong ngũ dục lạc không? Có phải Đức Phật toàn giác, Đức Phật Độc Giác, hai vị đại Đệ tử ra đời trong Ngũ dục lạc?

(4) Tất cả những điều này Ngài có thể khẳng định chỉ có ở cõi dục giới mà không có trong ngũ dục lạc.

(5) P: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này các Tỳ kheo, có năm thứ dục lạc. Thế nào là năm? Những đối tượng: sắc, thanh, hương, vị, xúc khả ái, khả ý, khả hỷ, khả lạc, tương ứng với dục và hấp dẫn được nhận thức bằng nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân. Đây là ngũ dục lạc"?(1)

Từ đây, chắc chắn dục giới chỉ có ngũ dục lạc mà thôi.

4. VẤN ĐỀ NGŨ CĂN VÀ NGŨ TRẦN (Kāmakathā)

Điểm tranh luận: Ngũ căn và ngũ trần đều tạo thành dục.

Theo chú giải: Với bài kinh được dẫn chứng ở trên (Luận điểm 3) nên phái Pubbaseliyas đã có quan niệm này. Phái Theravadins trình bày rõ ràng chỉ có "lậu hoặc" mới thực sự tạo thành dục.

(1) Lý luận giống như phần (1), luận điểm 3.

(2) Lý luận giống phần 5 và thay thế bằng câu "Từ đây dục chỉ đơn thuần bao gồm ngũ căn và ngũ trần".

(3) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Này các Tỳ kheo, có năm thú dục lạc. Thế nào là năm? Các đối tượng khả ái, khả hi, khả ý, khả lạc được nhận thức bằng nhãn, nhĩ... Năm thú này gọi là dục lạc. Tuy nhiên, này các Tỳ kheo, đó không phải là dục lạc đối với các vị thánh Đệ tử. Những cảnh ở trên đời không phải là dục vọng, chỉ với người có ý định tham đắm vào đó mới là dục vọng. Bậc trí Tuệ đoạn trừ ái dục, kham nhẫn, chịu đựng trong các cảnh ấy"? (2)

Từ đây, rất sai lầm khi cho rằng ngũ trần tạo thành ngũ dục.

5. VẤN ĐỀ SẮC PHÁP TRONG CÔI SẮC GIỚI (Rūpadhātukathā)

Điểm tranh luận: Trong nghĩa cùng tột, những pháp của cõi sắc giới đều là sắc pháp.

Theo chú giải: Phái Theravadins phê phán quan niệm này của phái Andhakas cho rằng sắc pháp gồm trong tất cả các cảnh giới như sắc hữu (Rūpa-bhava) và qua đó, phái Theravadins còn mở rộng hơn ý nghĩa của vấn đề sắc pháp . (1)

(1) Th: - Như vậy, có phải sắc pháp là hữu, là nơi chúng sanh nương ở, là nơi sanh, là chỗ nương của thức, là sự báo thân không? Có nghiệp nào dẫn dắt chúng sanh vào sắc pháp, chúng sanh tái sanh vào sắc pháp? Có phải chúng sanh sanh, già, bệnh, chết và tái sanh trong sắc pháp? Có Ngũ uẩn trong sắc pháp không? Sắc pháp có phải là ngũ uẩn hữu không?

(2) Tất cả những điều này, Ngài có thể khẳng định thuộc cõi sắc giới nhưng không phải là sắc pháp. Từ đây, sắc pháp không có tất cả những pháp liên quan đến sắc giới.

Lại nữa, nếu sắc giới chỉ gồm có sắc pháp - và như Ngài sẽ thừa nhận - có sắc pháp trong cõi sắc giới - Vậy có phải cõi dục giới cũng giống như cõi sắc giới không? Ngài đáp "Không". Nhưng hãy suy nghĩ lại. Chính Ngài phải thừa nhận vấn đề đó. Như vậy, chúng ta cho một người sống trong hai cõi trong cùng một lúc...

6. VẤN ĐỀ SẮC PHÁP TRONG CÔI VÔ SẮC GIỚI (Arūpadhātukathā)

Điểm tranh luận: Trong nghĩa cùng tột, những pháp của cõi vô sắc giới đều là phi sắc pháp.

Theo chú giải: Quan điểm này cũng của phái Andhakas. Cách lý luận cũng giống như trên, bằng cách lấy một khái niệm vô sắc như "Thọ" và đặt vấn đề có Thọ hay không có Thọ trong cõi vô sắc giới.

(1) Th: - Như vậy, có phải Thọ là hữu, là nơi chúng sanh nương trú, là nơi sanh, là chỗ nương của thức, là tự báo thân không? Có phải nghiệp dẫn dắt chúng sanh vào thọ không? Chúng sanh có tái sanh trong thọ không? Có phải chúng sanh sanh, già, bệnh, chết và tái sanh trong Thọ không? Có phải Ngũ uẩn trong thọ? Có phải Thọ là Ngũ uẩn hữu?

(2) Tất cả những điều này Ngài có thể xác định thuộc cõi vô sắc, nhưng không phải chỉ thuộc Thọ uẩn.

Lại nữa, nếu cõi vô sắc giới chỉ có nghĩa đơn thuần là phi sắc pháp - Và Ngài sẽ thừa nhận rằng có Thọ và các uẩn khác trong cõi dục giới - Có phải cả hai giới (cõi) này cũng là một thứ giống nhau không? Hoặc là Ngài phải từ khước hoặc là Ngài phải chấp nhận. Trong trường hợp sau, chúng ta cho một chúng sanh ở trong hai cõi cùng một lúc, Lý luận tương tự cho cõi vô sắc giới và cõi sắc giới. Và nếu tất cả ba giới này cùng là một thứ giống nhau, chúng ta sẽ cho rằng một chúng sanh sống ở ba cõi trong cùng một lúc...

7. VẤN ĐỀ XÚ TRONG CÔI SẮC GIỚI (Rupadhatuyā āyatānakathā)

Điểm tranh luận: Trong cõi sắc giới, chúng sanh có tất cả lục xứ.

Theo chú giải: Phái Andhakas và Sammitiyas khảo sát đoạn kinh "Trong cõi sắc giới, nơi mà những sắc tế vẫn còn hiện hữu, không chỉ có thân kinh nhãn, nhĩ mà cả ý vẫn tồn tại" (1) và họ suy luận rằng cõi phạm thiên và các cõi khác vẫn có Tỷ, Thiệt, và Thân.

(1) Th: -Nếu quan niệm như vậy, và nếu một người ở cõi này có Tỷ xứ, Ngài phải thừa nhận người này cũng có hương xứ, là đối tượng của Tỷ xứ ấy. Tương tự, cũng có vị xứ và xúc xứ.

(2) Nhưng Ngài từ khước có sự hiện hữu của những đối tượng ấy trong cõi này.

(3 - 6) Dường như trong sự thừa nhận của Ngài, Ngài chỉ hạn chế sự hiện hữu của sắc xứ và tinh xứ (đối tượng của nhãn và nhĩ) và pháp xứ (đối tượng của ý) ở cõi này mà không thừa nhận hương, vị, xúc xứ.

(7 - 8) Ngài cho rằng "Không". Ngài phải thừa nhận rằng có nhãn xứ, nhĩ xứ, ý xứ, và sắc xứ, tinh xứ, và pháp xứ. Trong khi Ngài cũng thừa nhận có Tỷ xứ, thiệt xứ, và thân xứ mà lại từ khước sự hiện hữu của hương xứ, vị xứ và xúc xứ.

(9 - 10) Thực ra, mặc dù Ngài công nhận có sự hiện hữu của hương, vị và xúc xứ thì Ngài cũng phải từ khước sự nhận biết những đối tượng ấy bằng tỷ, thiệt và thân trong cõi này, tuy Ngài chấp nhận có sắc, tinh xứ và sự nhận biết những đối tượng ấy bằng nhãn, nhĩ....

(11 - 13) Nhưng có một vài giáo chủ cho rằng có sự nhận thức về hương vị, xúc bằng những xứ tương ứng như Ngài đã thừa nhận. Tôi sẽ hỏi rằng trong cõi sắc giới này phải chăng có những mùi sanh từ rễ cây, vỏ cây, lõi cây, lá cây, bông trái, có những vị sanh ra từ rau xanh, thân, lá, hoa, trái hay có những vị chua, ngọt, đắng cay, mặn, ngọt, ngon, dở, hay có những sự đụng chạm như cứng và mềm, bằng phẳng và gồ ghề, lạc và khô, nặng và nhẹ? Ngài từ khước có sự hiện hữu của những điều kể trên trong cõi sắc giới...

(14) A. S.: - Nhưng trong cõi này, có phải không có hương vị và xúc xú?

Th: - Vâng, đúng như vậy.

A. S.: - Như vậy có hữu lý không khi cho rằng chúng sanh ở cõi sắc giới có đủ lục xú?

8. VẤN ĐỀ SẮC PHÁP Ở VÔ SẮC GIỚI (Arūpe rūpakathā)

Điểm tranh luận: Có sắc pháp ở cõi vô sắc.

Theo chú giải: Phái Andhakas có quan niệm do suy luận từ lời dạy của đức Phật: "Vì có thức nên có danh sắc", (1) họ cho rằng ở cõi vô sắc có sự hiện hữu của sắc tế.

(1) Th: - Như vậy, có phải sắc (Rūpa) là sắc hữu, là nơi chúng sanh nương nhờ, là nơi sanh, là tự báo thân không? Điều này Ngài từ khước, nhưng tất cả những điều này Ngài có thể xác định trong cõi vô sắc. Do vậy, Ngài không thể duy trì quan niệm của Ngài được.

(2) Ngài không thể xác định thật sự về ngũ uẩn hữu (ở cõi này) mà trong đó có một uẩn là sắc uẩn. Nhưng Ngài chỉ có thể thừa nhận chỉ có tứ uẩn hữu trong đó sắc uẩn vắng mặt.

(3) Ngài có thể xác định thật sự có sắc ở cõi sắc giới, nhưng cõi này không định danh là cõi vô sắc được.

(4) Và nếu Ngài xác định thật sự có sắc ở cõi vô sắc thì Ngài phải chỉ rõ trạng thái của sắc ấy như thế nào trong cõi Vô sắc như hữu... tự báo thân.

(5) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Ở cõi vô sắc, sắc vắng mặt" hay sao? Nếu đó là sự thật, phải chăng Ngài vẫn duy trì quan niệm của Ngài? Ngài vẫn duy trì à? Tốt lắm, Đức Thế tôn cũng đã từng tuyên bố rằng sự xuất gia là con đường ly dục (2). Theo cách lý luận của Ngài, nếu có sắc trong cõi vô sắc thì có dục trong sự ly dục, có lậu hoặc trong những người đã giải thoát khỏi các lậu, có pháp hiệp thế trong pháp siêu thế. Những điều ấy thật là phi lý.

9. VẤN ĐỀ SẮC NGHIỆP (Rūpamkammantikathā)

Điểm tranh luận: Sắc pháp hành động (gồm thân biểu tri và khẩu biểu tri) bằng tâm thiện hay tâm bất thiện thì gọi là sắc nghiệp (thiện hay bất thiện).

Theo chú giải: Một số tông phái như Mahimasāsakas và Sammitiyas cho rằng những hành động thân và khẩu của chúng sanh là sắc pháp, thân và khẩu biểu tri(3) là thiện nếu hành động thuộc tâm thiện và là bất thiện nếu hành động thuộc tâm bất thiện. Nếu quan niệm như vậy, những hành động thân và khẩu đều mang tính cách đạo đức - Thiện và bất thiện - mà không là pháp vô ký. Như chúng ta đã biết, tất cả những tính cách thiện và bất thiện được dùng cho sự biểu lộ của thân và khẩu qua các đặc tính của sắc pháp(4)

(1) Th: - Nếu quan niệm như vậy (nếu sắc được bao gồm trong thân nghiệp thiện), thì sắc ấy cũng phải biết cảnh, có trạng thái nhớ tưởng, có sự để ý, có sự mong mỏi, có sự quyết tâm, có mục đích. Ngài từ khước những điều này. Nói cách khác, sắc không phải là thiện.

(2) Tất cả những pháp này, Ngài có thể xác định về xúc thiện sanh ra từ tâm thiện, cũng như thọ thiện, tưởng thiện, tư thiện, tín, cần, niệm, định, tuệ được sanh ra từ tâm thiện và có một đối tượng của Thức. Nhưng Ngài không thể nói rằng sắc bao gồm trong thân nghiệp.

(3) Hay là, Ngài sẽ chấp nhận rằng, nếu sắc được Ngài định danh là không biết cảnh thì sắc ấy cũng không có sự để ý, không có sự mong mỏi, không có sự cố tâm, ..v ..v... Nhưng Ngài không thể nào từ khước đối với xúc, thọ, tưởng... được sanh ra từ tâm thiện là pháp thiện nhưng không biết cảnh, không có sự chú ý...

(4) Bây giờ cho rằng các sắc trong thân nghiệp, sắc ấy là quả do từ tâm thiện: Có phải tất cả sắc đều là pháp thiện không? Ngài từ khước. Nhưng như vậy, Ngài không thể duy trì quan niệm của Ngài một cách tổng quát được. Chẳng hạn như, có phải Ngài gọi cảnh sắc, được xem như kết quả của tâm thiện, là sắc thiện không? Có phải thanh, hương, vị, xúc hay bốn sắc tứ đại (nếu chúng xảy ra như thế) là quả của tâm thiện, là sắc thiện không? Ngài từ khước...

(5) Như vậy, có thể nào Ngài gọi một sắc nào đó, trong trường hợp là ác vô ký (phi thiện, phi bất thiện) không? Ngài đồng ý như vậy. Tuy Ngài còn từ khước rằng sắc hay yếu tố vật chất sanh khởi trong mọi trường hợp như trong thân nghiệp, là pháp vô ký mà Ngài cho rằng đó là "thiện"...

(6) Giờ đây, chúng ta hãy cho rằng quan điểm của Ngài về thân nghiệp "thiện" như là một sắc pháp không biết cảnh. Có phải Ngài cũng chấp nhận tương tự đối với các cảnh sắc, thanh, xúc... hay một sắc tứ đại như là một sắc pháp không thể biết cảnh trong mọi trường hợp cũng là "thiện". nhưng Ngài từ khước điều này.

(7) Ngài khước từ để nhìn nhận quan điểm ấy, nếu Ngài thừa nhận bất cứ một loại cảnh nào hay bất cứ một loại sắc tứ đại nào được sanh khởi từ tâm thiện, những loại sắc ấy không biết cảnh và là pháp vô ký, thì tương tự như vậy. Ngài cũng phải chấp nhận sắc của thân biểu tri là quả của tâm thiện cũng không biết cảnh và cũng là pháp vô ký.

(8) Ngài gọi thân biểu tri này là kết quả của tâm thiện, là sắc "thiện" (dẫu nó chỉ là sắc thô) không có liên hệ với bất cứ một danh pháp nào như "xúc" chẳng hạn. Tuy nhiên, Ngài lại từ khước khả năng của nó nếu thay thế thân biểu tri cho bất cứ một loại cảnh nào (đối tượng của năm thức) hay một sắc tứ đại nào.

(9) Ngược lại, Ngài phải công nhận bất cứ một loại cảnh sắc nào hay bất cứ một sắc tứ đại nào được sanh khởi từ tâm thiện, nhưng không liên hệ đến bất cứ một loại danh pháp nào, thì đó là sắc vô ký. Tuy nhiên, Ngài vẫn khước từ rằng đó là các pháp vô ký nếu Ngài thay thế sắc của thân nghiệp được sanh khởi từ tâm thiện cho một loại cảnh nào hay một sắc tứ đại nào.

(10 - 11) Và nếu "trong sự không liên hệ với danh nhập hay với xúc", tôi xin thêm rằng "nó không biết cảnh", thái độ của Ngài giống như trên (trong (8) và (9)).

(12 - 15) Lý luận được lập lại bằng cách thay "khẩu biểu tri" bằng chữ "thân biểu tri".

(16) Về một phương diện khác, thân biểu tri sanh khởi từ tâm bất thiện. Ngài chấp nhận đó là loại sắc bất thiện. Như vậy, sắc này cũng phải biết cảnh và phải có những đặc tánh của danh pháp nêu trên. Điều này Ngài từ khước. Nhưng mặt khác, sắc này không phải bất thiện.

(17) Tất cả những pháp này, Ngài có thể xác định thuộc về tâm bất thiện, hay xúc sanh khởi từ tâm bất thiện, cũng như thọ bất thiện, tưởng bất thiện, tư bất thiện, ái dục, sân hận, si mê, tà kiến, hoài nghi, vô tầm, vô úy, phóng dật được sanh khởi từ loại tâm bất thiện, tất cả những pháp này đều biết cảnh. Nhưng Ngài không thể nói như vậy trong trường hợp thân biểu tri, vì đó là sắc pháp hay thuộc yếu tố vật chất.

(18) Lại nữa, Ngài phải thừa nhận rằng nếu sắc bất thiện nằm trong loại mà Ngài định danh không biết cảnh, không có sự chú tâm cùng với những đặc tính khác đã kể trên, nhưng Ngài sẽ từ khước rằng xúc, thọ, tưởng, ái dục, sân hận,... sanh khởi từ tâm bất thiện, không biết cảnh, thiếu sự chú tâm cùng với những đặc tính khác...

(19) Giờ đây, với pháp mà Ngài gọi là sắc "bất thiện" sanh khởi từ tâm bất thiện: có phải tất cả những pháp này là bất thiện? Ngài đồng ý sao? Có phải đầu cho đó là "thân biểu tri" hay một yếu tố vật chất nào khác? Ngài từ khước điều này, như vậy có nghĩa là quan niệm của Ngài cũng bao hàm rằng chỉ có một vài loại sắc được sanh khởi từ tâm bất thiện là bất thiện, còn một vài loại sắc khác thì không.

(20 - 23) Và tất cả những điều chúng ta đã tranh luận về thân biểu tri được xem là như sắc bất thiện được áp dụng cho khẩu bất thiện.

(24) Giả thuyết rằng Ngài có thể gọi cảnh sắc khi là đối tượng của tâm bất thiện là sắc bất thiện không? Hoặc là tinh, hương, vị, xúc? Hoặc bất cứ một sắc tứ đại nào? Hoặc là tinh dịch, nước mắt, máu, mồ hôi (nếu một trong những sắc này sanh khởi từ tâm bất thiện). Ngài có gọi chúng là sắc bất thiện không? Ngài từ khước...

(25) Có phải Ngài cho rằng một trong những sắc đó là vô ký không? Ngài đồng ý. Tuy nhiên Ngài lại từ khước rằng sắc hay yếu tố vật chất nào sanh khởi trong mọi trường hợp như thân nghiệp và khẩu nghiệp là vô ký và Ngài cho những điều ấy là "bất thiện"...

(26) Chúng ta hãy cho rằng quan điểm của Ngài về khẩu biểu tri được xem là sắc không biết cảnh: Có phải Ngài cũng không được chấp nhận rằng bất cứ một loại sắc nào, hay bất cứ một loại sắc tứ đại, hay bất cứ một loại sắc ô nhiễm nào như tinh dịch, nước mắt, nước tiểu... Những sắc ấy không biết cảnh, trong mọi trường hợp cũng là "bất thiện"? Nhưng Ngài từ khước...

(27) Ngài khước từ để nhìn nhận quan điểm ấy, nếu Ngài chấp nhận bất cứ sắc nào trong những sắc này, khi được sanh khởi từ tâm, không biết cảnh thì được gọi là pháp vô ký; tương tự như vậy. Ngài phải thừa nhận thân và khẩu biểu tri sanh khởi từ tâm bất thiện, không biết cảnh, cũng là pháp vô ký.

(28 - 31) Lý luận được lập lại như (8 - 11), thay "bất thiện" cho "thiện", "Khẩu" cho "Thân" và thêm vào "tinh dịch, nước mắt, máu, mồ hôi" đối với cảnh sắc và sắc tứ đại.

(32) M. S.: - Nhưng nếu chúng ta không thể nói rằng sắc pháp là thiện hay bất thiện, có phải không có hành vi hay ngôn ngữ là nghiệp thiện hay bất thiện? (Đây là điều hoàn toàn theo chính giáo). Do vậy, quan niệm của chúng tôi phải hữu lý.

(33) Th: - Nhưng nếu Ngài duy trì rằng sắc là thiện hay bất thiện, Ngài cũng không được do dự khi nói rằng: Tất cả năm xứ nội và cảnh sắc, bốn sắc tứ đại và những sắc ô nhiễm... có bản chất "thiện" hay "bất thiện". Điều này Ngài từ khước.

(34) Nếu thân và thân nghiệp là sắc, có phải Ngài sẽ xác định rằng ý và ý nghiệp cũng là sắc? Ngược lại, nếu cả hai là phi sắc, có phải Ngài xác nhận rằng cả hai thân và thân nghiệp là phi sắc? Hoặc nếu thân là sắc và thân nghiệp là phi sắc thì có phải Ngài cũng phát biểu như vậy đối với ý và ý nghiệp?

(35) Nói rằng thân nghiệp cũng như là thân sắc, điều này bao hàm những trường hợp như là " năm thức là sắc vì năm cảnh là sắc".

(36) Ngài không được nói rằng sắc là nghiệp, vì có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này các Tỳ kheo, ta tuyên bố ý là nghiệp, sau khi chúng ta suy tư, chúng ta tạo các nghiệp về thân, về lời, về ý"? (1)

(37) Lại nữa, "Này Ānanda, chỗ nào có thân, do nhân thân tư niệm, nội thân khởi lên lạc khổ. Chỗ nào có lời nói, này Ānanda, do nhân khẩu tư niệm, nội thân khởi lên lạc khổ. Chỗ nào có ý, này Ānanda, do nhân ý tư niệm, nội thân khởi lên lạc khổ." (2)

(38) Lại nữa, "Này các Chư Tỳ kheo, có ba loại thân nghiệp, bốn loại khẩu nghiệp và ba loại ý nghiệp là những ác nghiệp đem đến sự khổ và quả khổ? có ba loại thân nghiệp, bốn toại khẩu nghiệp và ba loại ý nghiệp đem sự an vui và quả an vui". (3)

(39) Lại nữa, "Này Ānanda, nếu Samiddhi khi được du sĩ ngoại đạo Patalipputta hỏi, sẽ đáp rằng: "Này hiền giả, khi một người tạo nghiệp có tác ý bằng thân, khẩu và ý với cảm thọ lạc, khổ hay phi lạc phi khổ thì họ sẽ hưởng quả lạc, khổ hay phi lạc phi khổ như vậy". (4)

Có phải có bài kinh như vậy không? Như vậy, thật không hữu lý khi cho rằng sắc hay yếu tố vật chất là nghiệp.

10. VẤN ĐỀ SẮC MẠNG QUYỀN (Jivitarūpamkathā)

Điểm tranh luận: Không có pháp nào là sắc mạng quyền. (5)

Theo chú giải: Các phái Pubbaseliyas và Sammitiyas cho rằng mạng quyền chỉ là một hiện tượng phi sắc, để phân biệt với tâm nên vì vậy không có sắc pháp trong mạng quyền.

(1) Th: - Nếu không có sắc mạng quyền, Ngài cũng bao hàm rằng không có pháp nào là sự sống còn, sự thay thế, sự tiếp diễn, sự hiện hành, sự phát triển, sự bảo tồn cho sắc pháp. Nhưng Ngài từ khước điều này; đúng ra, Ngài quan niệm những điều ngược lại. Vì vậy, quan niệm của Ngài không thể đứng vững.

(2) Đối với pháp phi sắc, Ngài chấp nhận rằng có sự hiện hữu của danh mạng quyền cũng như sự tiếp diễn liên tục của nó. Tại sao Ngài chỉ chấp nhận trường hợp danh mạng quyền mà lại phủ nhận trường hợp sắc mạng quyền?

(3) Ngài khẳng định có danh mạng quyền, tại sao lại không chấp nhận như vậy đối với sắc mạng quyền? Có sai lầm không khi thừa nhận danh mạng quyền mà lại phủ nhận sắc mạng quyền?

(4) Có phải Ngài cho rằng sự sống của sắc pháp cũng là danh mạng quyền? Có phải Ngài duy trì ngược lại? Không à? Tại sao không?

(5) Cả hai mạng quyền, Ngài cho rằng, đều là phi sắc. Dường như đối với tôi; Ngài cũng có thể nói rằng cả hai mạng quyền đều là sắc.

(6 - 7) Ngài sẽ thừa nhận mạng quyền vẫn hiện hữu với bậc nhập thiền Diệt thọ vô tướng định. Tuy Ngài không thể nói rằng mạng quyền của bậc ấy là danh pháp được (vì bậc ấy ở trạng thái không có tâm). Vậy mạng quyền được kết thuộc về uẩn nào? Ngài cho rằng trong hành uẩn ư? Nhưng có phải uẩn này vẫn hiện hữu đối với bậc nhập thiền Diệt thọ vô tướng định? Phải chăng Ngài không đồng ý? Tôi xin lập lại câu hỏi. Giờ đây Ngài lại đồng ý. Nhưng nếu một bậc nhập thiền Diệt thọ vô tướng định vẫn có hành uẩn thì bậc này cũng sẽ có những danh uẩn khác như Thọ, Tướng, Thức uẩn. Phải chăng Ngài không đồng ý? Tôi xin lập lại câu hỏi. Giờ đây Ngài lại đồng ý. Như vậy, bậc ấy không thể nhập thiền Diệt thọ vô tướng định được.

(8 - 9) Nếu không có sắc mạng quyền thì mạng quyền không thể hiện hữu đối với chúng sanh cõi Vô tướng, vậy có phải những chúng sanh này có thể có danh mạng quyền? Lý luận như trên đối với hành uẩn mà Ngài công nhận đối với chúng sanh vô tướng, chúng sanh này không thể có đủ năm uẩn như trong cõi ngũ uẩn hữu được.

(10) Nếu mạng quyền chỉ hoàn toàn thuần túy thuộc về tam thức thì nó phải chịu ảnh hưởng bởi những điều kiện danh pháp. Ngài sẽ thừa nhận rằng mạng quyền sanh ra từ một loại tâm tục sinh, khi tâm này diệt thì mạng quyền cũng bị diệt một phần nào. Giờ đây, có phải Ngài nói rằng mạng quyền cũng giống như một danh pháp thuần túy như xúc chẳng hạn? Tại sao không? Có phải Ngài cũng muốn nói rằng xúc bị diệt đi, không phải chỉ diệt một phần mà diệt hoàn toàn không? Ngài có thể nói như vậy đối với mạng quyền không? Ngài từ khước....

(11) P. S.: - Như vậy, có phải có hai loại quyền (sắc và danh) không?

Th: - Vâng, đúng như vậy.

P. S.: - Như vậy, có phải Ngài thừa nhận điều này: Chúng ta sống với hai sự sống và chết với hai sự chết?

Th: - Không, không thể nói như vậy được.

11. VẤN ĐỀ QUẢ NGHIỆP (Kammahethukathā)

Điểm tranh luận: Do nghiệp, một vị A-la-hán có thể bị hoại lia quả vị A-la-hán.

Theo chú giải: Các phái Pubbaseliyas và Sammitiyas cho rằng một vị A-la-hán có thể bị hoại lia quả vị vì phỉ báng một vị A-la-hán khác.

(1 - 2) Th: - Làm thế nào Ngài có thể chấp nhận quan niệm này mà không chấp nhận ba bậc Thánh hữu học cũng có thể hoại lia quả vị?

(3) Và theo lời tuyên bố của Ngài, bậc A-la-hán có thể hoại lia quả vị không phải do những nghiệp sát sanh, trộm cướp, tà hạnh trong các dục, vọng ngôn, lường thiệt, giết cha, giết mẹ, làm chảy máu Phật, pháp hòa hợp tăng, mà chỉ vì phỉ báng một bậc A-la-hán khác. Ngài chấp nhận bậc A-la-hán có thể hoại lia quả vị do phỉ báng một bậc A-la-hán, nhưng Ngài lại từ khước rằng người nào phỉ báng bậc A-la-hán thì chứng ngộ quả vị A-la-hán. Do đó, quan niệm của Ngài là sai lầm vì sự phỉ báng ấy là một điều ảo tưởng.

(1) Xem bộ Dhatukathā

(2) Xem chương II, Thắng pháp tập yếu luận.

(1) D. i 213.

(2) Về "Sở hữu tâm", xem Compendium 237f ; Bud. Psy 1757.

(1) A. iv 246

(2) A. iv 239, D. ii. 259

(1) A. ii . 50

(2) S. I 33

(3) A. ii 54

(1) Khuddakapātha, 6 (VII).

(2) A. iii 43.

(1) Khuddakapātha, VIII. 9.

(1) Một trong 24 duyên. Xem thêm Patthāna

(1) M. i 73

(1) I. 221 f ; Thag. câu 749 ; Dl. ii 289.

(2) S. ii 3; Comp. 81, n.2, 138f.

(3) Xem Bud. Psy. Eth. 1028.

(1) S. i. 16.

(1) A. iii 411.

(2) A. iii 411.

(1) Xem Compendium 271f ; Bud. Psy. Eth . 43f.

(1) Dl. i 47

(1) Dl. ii 52; S.ii 1; Compendium, trang 188.

(2) Dl. iii 239; A. iii 245.

(3) Xem Comp. tr. 264; Bud. Psy. Eth. 1972.

(4) Xem Thắng pháp tập yếu luận, chương 6

(1) A. iii . 415

(2) A. ii . 157 S. ii.39f

(3) Xem Comp. pp 145 146

(4) M. iii. 209

(5) Xem Thắng pháp tập yếu luận, chương 6.

CHƯƠNG IX

1. VẤN ĐỀ ĐOẠN TẬN TRIỀN CÁI (Ānisamsakathā)

Điểm tranh luận: Triền được đoạn tận với người thấu rõ Niết Bàn.

Theo chú giải: Theo giáo pháp, chúng ta tin rằng người nào thấu rõ (a) thế gian (pháp hữu vi) đầy nguy hiểm, (b) Niết bàn là tối thượng, thì khi ấy triền được đoạn tận. Nhưng phái Andhakas chỉ thấy được một trong hai trường hợp này, họ cho rằng chỉ với trường hợp sau Triền mới được đoạn tận. Quan niệm đó được chỉnh đốn lại bởi lý luận của phái Theravadins.

(1) Th: - Có phải triền cũng được đoạn tận khi pháp thế gian (Sakhārā) được xem như là vô thường? Dĩ nhiên Ngài chấp nhận điều này. Vì vậy, Ngài không nên tự hạn chế trong quan điểm của Ngài.

(2) Ngài cũng thừa nhận Triền được đoạn tận khi pháp thế gian được xem là vô thường, đầy đau khổ, như bệnh tật, như mun nhọt, như mũi tên, như sự rủi ro, như sự hoạn nạn, như sự tai biến, như ác kiến, như sự nguy biến, như sự khó khăn, như sự phá hủy, là chỗ không nương trú, không nơi ẩn dật, không nơi trốn tránh, không được bảo vệ, là chỗ trống không là vô ngã đầy những hiểm nguy và bất định. Nhưng bằng cách này, quan niệm của Ngài sẽ trở thành một chiều.

(3) Như vậy, Ngài chấp nhận rằng (trong cùng một lúc) một người có thể khảo sát được cả hai sự vô thường và các điều kể trên của pháp thế gian, và thấu rõ Niết Bàn? Ngài không đồng ý sao? Nhưng Ngài đã thừa nhận rằng triền được đoạn tận khi người này thấu rõ cả hai điều trên. Ngài có thừa nhận một người có thể thấu rõ như vậy không? Nhưng có phải điều này không làm phức tạp cho chúng ta khi có hai thứ tâm, hai xúc, hai thọ... Trong cùng một lúc?

(4) A.: - Ngài bác bỏ quan niệm của chúng tôi. Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Này các Tỳ kheo, ở đây có hạng người sống tùy quán lạc trong Niết bàn, tưởng lạc, cảm thọ lạc trong tất cả thời liên tục, không có gián đoạn, với tâm thẳng giải, với tuệ thể nhập. Vì ấy, với sự đoạn diệt các lậu hoặc... Sau khi chứng ngộ, chứng đạt, an trú. Đây là hạng người thứ nhất đáng được cung kính... là ruộng phước vô thượng ở đời"? (1)

Do vậy, chắc chắn một người thấu rõ hạnh phúc của Niết - Bàn thì Triền được đoạn tận.

2. VẤN ĐỀ BẤT TỬ LÀ ĐỐI TƯỢNG CỦA TRIỀN (Amatārammanakathā)

Điểm tranh luận: Bất tử là đối tượng của Tâm câu hữu với Triền.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Pubbaseliyas, do sự hiểu bất cần (2) khi tham khảo đoạn kinh kể phàm phu tưởng tới Niết bàn như là Niết bàn.

(1) Th: - Nếu Ngài quan niệm như vậy, có phải Ngài cũng chuẩn bị để thừa nhận rằng bất tử là đối tượng của tâm câu hữu với triền, Hệ phược, Bộc lưu, Tùy Miên, Kiết sử, Thủ, Phiền não? Có phải Triền không là đối tượng câu hữu với những pháp ngược lại?

(2 - 4) Ngài thừa nhận Bất tử liên hệ với tâm có ái, sân, si, nên được sanh khởi. Nhưng có phải Ngài cũng thừa nhận Bất tử tự nó dẫn đến ái, sự thèm muốn, sự ước mơ, sự say mê đắm đuối và lòng khát khao dục vọng? Có phải Bất tử đưa đến sự sân hận, phẫn nộ không? Có phải bất tử đưa đến si mê, sự thiếu trí, sự mê muội, đưa đến sự đình chỉ của trí tuệ, đưa đến sự đoạn diệt của trí tuệ, đưa đến sự phá hoại trí tuệ, làm ngưng lại sự chứng ngộ Niết - Bàn? Có phải Bất tử là những pháp đối nghịch với những pháp này? Như vậy, làm thế nào Ngài có thể nói rằng Bất tử câu hữu với ái, sân, si, vẫn sanh được khởi?

(5) Với tất cả những pháp này, Ngài có thể xác định do tâm câu hữu với sắc mà các pháp này được sanh khởi. Nhưng sắc không phải là bất tử.

(6) Ngài cũng không được nói rằng sở dĩ triền sanh khởi là do sắc pháp, và sắc pháp thì không dẫn đến triền, Bộc lưu, Tùy miên, Hệ phược cùng những pháp bất thiện khác. Do đó, làm thế nào Ngài có thể xác nhận như vậy đối với Bất tử: Sở dĩ Triền sanh khởi là do Bất tử, Bất tử không dẫn đến Triền, Bộc lưu, tùy miên...? Hay là, sở dĩ ái sân, si, si sanh khởi là do Bất tử, tuy bất tử không phải là ái, sân, si?

(7) P: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Kẻ phàm phu tưởng tri Niết bàn là Niết bàn... Vì tưởng tri Niết bàn là Niết - Bàn, nó nghĩ đến Niết bàn, nghĩ đến (tự ngã) đối chiếu với Niết bàn, nghĩ đến (tự ngã) như là Niết bàn, nó nghĩ 'Niết bàn là của ta', dục hỷ Niết bàn. Vì sao vậy? Ta nói người ấy không liễu tri Niết bàn"? (1)

Do vậy, Bất tử là đối tượng của tâm chưa hoàn toàn giải thoát.

3. VẤN ĐỀ SẮC CÓ THỂ BIẾT CẢNH (Rūpamsarammanatikathā)

Điểm tranh luận: Sắc có thể vừa là cảnh, vừa là pháp nhận biết cảnh.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakās, cho rằng sắc có thể định danh là Sārammana (biết cảnh) hay sắc có thể là sở duyên (Xem Ārammana Paccayo trong bộ Patthāna). Thực ra, nó chỉ là năng duyên cho các danh pháp nhận biết. Quan điểm này trình bày sự phân biệt hai ý nghĩa của Ārammana.

(1) Th: - Nếu quan niệm như vậy, Ngài cũng phải thừa nhận sắc hay thân có những đặc tính của danh pháp như có sự để ý, sự chú ý, sự phản kháng, sự mong mỏi, sự cố tâm, có mục đích. Những pháp này Ngài chỉ thừa nhận đối với tâm, nhưng đối với sắc thì Ngài từ khước.

(2) Tất cả những đặc tính này, hay một trong những đặc tính này, Ngài có thể công nhận đối với sở hữu tâm, như Xúc, Thọ, Tưởng, Tư, Tâm, Tín, Cần, Niệm, Định, Tuệ, Ái, Sân, Si, Ngã mạn, Tà kiến, Hoài nghi, Hôn trầm, Phóng dật, Vô tâm, Vô úy - Tất cả những sở hữu này đều là pháp biết cảnh. Nhưng sắc pháp không phải là một trong những pháp ấy, do đó những đặc tính kể trên không thể được công nhận về sắc pháp được.

(3) Ngài từ khước tất cả những đặc tính của danh pháp như là sự chú ý, sự mong mỏi, sự cố tâm... trong trường hợp đối với danh pháp. Nhưng Ngài vẫn tuyên bố rằng sắc pháp là "pháp biết cảnh" - pháp này thực ra chỉ áp dụng cho xúc, thọ, tưởng... mà Ngài đã thừa nhận là không thiếu những đặc tính của danh pháp...

(4) U.: - Nhưng có phải sắc pháp không có sự liên hệ với cảnh không? Dĩ nhiên Ngài đồng ý. Do vì có sự liên hệ này nên rất hữu lý khi dùng danh xưng "pháp biết cảnh" cho sắc pháp (vì cảnh là một trong 24 duyên).

4. VẤN ĐỀ PHÁP TÙY MIÊN KHÔNG BIẾT CẢNH (Anusāya anārammanatikathā)

Điểm tranh luận: Tùy miên (còn gọi là thất tiềm thù) là pháp không biết cảnh.

Theo chú giải: Quan niệm này của các phái Andhakas và Uttarapathakas cho rằng những pháp được gọi là tùy miên, là những pháp khác với tâm biết, không có điều kiện, bất định nên không đồng cảnh với tâm. Lý luận của phái Theravadins đã trình bày rõ ràng những loại pháp "không biết cảnh".

(1) Th: - Như vậy, hình thức của tùy miên phải là sắc pháp, là Niết bàn, hay là một trong năm xứ, hay là một trong năm cảnh. Ngài từ khước.

Chúng ta hãy lấy hình thức tùy miên thứ nhất là Dục ái Tùy miên. Nếu dục ái tùy miên này không biết cảnh thì có phải Ngài cũng không xác nhận rằng nó giống như tất cả những biểu hiện của dục ái như Dục Triền, Dục bộc, Dục phối, Dục tùy miên? Có phải Ngài không xác nhận rằng dục ái tùy miên không phải là dục triền... Dục phối, mà chúng có cùng một cảnh không?

(2) Lại nữa, dục ái tùy miên thuộc uẩn nào? Ngài cho rằng trong hành uẩn. Nhưng dục ái tùy miên có cùng một cảnh như các uẩn còn lại, điều này Ngài phải chấp nhận. Như vậy, làm thế nào Ngài có thể duy trì quan niệm của Ngài được?

(3) Nếu Ngài chấp nhận (a) Dục ái tùy miên là hành uẩn, nhưng hành uẩn không biết cảnh, thì Ngài cũng phải nói như vậy đối với (b) dục ái chung chung. Nhưng Ngài từ chối (dục ái tùy miên như là một phần trong dục ái).

(4) Như vậy, Ngài phải xác nhận có hai loại hành uẩn (a) hành uẩn không biết cảnh, (b) hành uẩn biết cảnh. Có hai hành uẩn một phần biết cảnh và một phần không biết cảnh? Ngài còn phải xác nhận như vậy đối với những uẩn khác... nhưng Ngài không thể xác nhận được...

(5) Đối với năm tùy miên, kế tiếp phần uất tùy miên, Ngã mạn tùy miên, Tà kiến tùy miên, Hoài nghi tùy miên và hữu ái tùy miên - Cách lập luận cũng tương tự như trên. Lấy tùy miên thứ bảy là vô minh tùy miên, nếu vô minh tùy miên không biết cảnh thì nó cũng không có những đặc tính như vô minh Bộc lưu, Vô minh phối, Vô minh kiết sử, Vô minh triền. Điều này Ngài từ khước (Vô minh tùy miên chỉ là một phần pháp của Vô minh).

(6 - 8) Lý luận về uẩn được áp dụng giống hệt như trong hình thức của tùy miên.

(9) A.U: - Nhưng có phải không hữu lý khi nói rằng, khi một người phạm phu suy nghĩ về một pháp thiện hay pháp vô ký thì người ấy được gọi là "người đang có tùy miên"? Và có phải (trong cùng một lúc) không có những tùy miên? (đang ngủ ngằm trong người ấy) không biết cảnh?

(10) Th: - Nhưng Ngài có thể nói rằng: Trong cùng một lúc, người này có ái dục trong tâm và Ngài từ khước rằng ái dục không biết cảnh được...

5. VẤN ĐỀ TUỆ KHÔNG BIẾT CẢNH (Nanaṃ Anāramanantikathā)

Điểm tranh luận: Tuệ giải thoát là pháp không biết cảnh.

Theo chú giải: Vì một vị A-la-hán không thể nói được rằng bị liệt tuệ nên Tuệ của vị này được gọi là đáo bỉ ngạn và không có cảnh sắc làm đối tượng, nghĩa là, khi tâm nhãn thức của vị ấy sanh khởi thì chỉ thu nhận cảnh sắc trong lộ trình nhãn thức mà thôi. Và do đó, phái Andhakas đã có quan niệm sai lầm, cho rằng Tuệ của vị A-la-hán không biết cảnh.

(1) Th: - Nếu như vậy, Tuệ cũng là sắc, là Niết bàn, là một trong năm xứ nội hoặc năm xứ ngoại (những pháp này đều không biết cảnh pháp) Nhưng Ngài từ khước...

Ngài cũng phủ nhận Tuệ quyền, Tuệ lực, Chánh kiến, Trạch pháp giác chi là không biết cảnh mà Ngài đang xác định ngược lại như thế. Như vậy tại sao lại trừ Tuệ (giải thoát)

(2 - 4) Ở đây, Ngài cũng khẳng định rằng Tuệ thuộc về hành uẩn. Nhưng trong luận điểm trước. Ngài không thể nào cho rằng hành uẩn một phần không biết cảnh, còn một phần biết cảnh. Và Ngài không thể nào xác định được Tuệ nào nằm trong hành uẩn thì biết cảnh, trong khi Tuệ giải thoát cũng nằm trong hành uẩn ấy lại không biết cảnh.

(5) A: - Ngài từ khước Tuệ giải thoát không có cảnh, có hữu lý không khi nói rằng Bạc A-la-hán có Tuệ giải thoát hoàn toàn (đáo bỉ ngạn) khi vị này đang nhìn cảnh sắc?

Th: - Vâng, rất hữu lý.

A: - Tuệ của vị ấy trong cùng một lúc có biết cảnh không?

Th: - Không, không thể nói như vậy.

(6) Nhưng nếu Ngài thay thế "tri kiến hoàn toàn" cho "Tuệ giải thoát hoàn toàn", thì chính Ngài phải thừa nhận rằng vị A-la-hán là bậc có tri kiến hoàn toàn khi thấy cảnh sắc, và trong cùng lúc ấy, Ngài phủ nhận tri kiến của vị ấy lại biết cảnh trong suốt tiến trình của tâm thức.

6. VẤN ĐỀ TÂM BIẾT CẢNH QUÁ KHỨ (Atitārammanakathā)

Điểm tranh luận: Tâm có cảnh quá khứ là pháp không biết cảnh.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas, cho rằng vì cảnh quá khứ và vị lai không thực sự hiện hữu nên tâm nhớ lại cảnh quá khứ là tâm không biết cảnh.

(1) Th: - Nhưng có phải Ngài thừa nhận có một pháp như vậy là pháp biết cảnh quá khứ? Như vậy, làm thế nào Ngài có thể tự mâu thuẫn trong sự xác nhận ấy?

(2) Lại nữa, có phải không có sự nhớ tưởng, sự cô tâm, sự phản kháng... là những pháp quá khứ chăng?

7. VẤN ĐỀ TÂM BIẾT CẢNH VỊ LAI (Anāgatārammanakathā)

Điểm tranh luận: Tâm có cảnh vị lai là pháp không biết cảnh.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas.

(1 - 2) Giống hệt như trong luận điểm 6, "Vị lai" được thay thế cho "Quá khứ" .

(3) Th: - (Tiếp tục) Dĩ nhiên Ngài thừa nhận pháp được gọi là hiện tại thì có sự mong mỏi, sự nhớ tưởng, sự cố tâm... Và do đó, tâm có cảnh hiện tại là pháp biết cảnh. Và Ngài cũng phải thừa nhận rằng có sự mong mỏi, sự nhớ tưởng, sự cố tâm... Trong quá khứ cũng như vị lai. Nhưng theo Ngài, trong cả hai trường hợp, là pháp không biết cảnh.

(4) Tại sao không nói rằng khi có sự mong mỏi, sự nhớ tưởng, sự cố tâm... Thuộc hiện tại và tâm này liên hệ với cảnh hiện tại là tâm không biết cảnh?

(5) A.: - Nhưng có phải Ngài thừa nhận rằng "Cảnh quá khứ" không hiện hữu (trong hiện tại) không? do vậy, chắc chắn tâm liên hệ với cảnh quá khứ (và vị lai) là pháp không biết cảnh.

8. VẤN ĐỀ CHI TÂM VÀ CÁC SỰ LIÊN HỆ (Vitakhānupatitakathā)

Điểm tranh luận: Tâm liên quan đến tất cả tâm.

Theo chú giải: Tâm được biểu theo hai cách (1) khi có tâm làm đối tượng (2) khi phối hợp với tâm như một sở hữu. Nếu không có sự chi phối của bất cứ định luật tự nhiên (Niyama) nào thì một tâm như vậy không thể thành cảnh như tâm và quan niệm này được xem là rất hữu lý. Nhưng vì có những tâm tùy thuộc vào tầm nên tầm không có sự phối hợp trong tất cả tâm (Ở đây, ngược lại với quan niệm ấy mới hữu lý). Và phái Uttarā đã duy trì quan niệm này vì không có sự phân biệt rõ ràng như đã trình bày trên đây.

(1) Th: - Nếu quan niệm này rất hữu lý, Ngài cũng phải chuẩn bị để thừa nhận rằng những sở hữu tâm khác như Tư, Lạc, Hỷ, Khô, Ưu, Xã, Tín, Cần, Niệm, Định, Tuệ, Ái, Sân,... Vô tầm, Vô úy, phóng dật đều có liên hệ với tất cả tâm. Nhưng Ngài chưa chuẩn bị để thừa nhận như vậy...

(2 - 4) Ngược lại, có phải có Định chỉ có Tư mà không có Tâm (Vô Tâm Hữu tứ) cũng như định không có tâm, không có Tư (Vô tâm vô tứ). Thật ra, có phải có 3 loại Định mà Đức Thế tôn đã từng phân biệt (1) Định hữu tâm hữu tứ (2) Định vô tầm hữu tứ (3) định vô tầm vô tứ? (1)

Do vậy, quan niệm của Ngài là sai lầm.

9. VẤN ĐỀ TÂM VÀ TỨ LÀ ĐIỀU KIỆN PHÁT SANH NGÔN NGỮ (Vitakhāviphārasaddakathā)

Điểm tranh luận: Khi suy xét hay nghĩ ngợi (Tâm và Tứ) thì phát sanh ngôn ngữ (Thinh).

Theo chú giải: Do từ câu kinh "Ngôn ngữ do tâm và tứ làm sở sanh" nên phái Pubbaseliyas cho rằng âm thanh sanh khởi trong lộ trình ý thức mà không phải là ngữ thức vì chúng đơn thuần chỉ là "sự rung động" (1) (Vipphāra) của Tâm và Tứ.

Phái Theravadins đã chỉnh đốn lại quan niệm này bằng những lý luận dưới đây:

(1) Th: - Nếu quan niệm này rất hữu lý, Ngài cũng phải xác nhận rằng Thinh phát từ xúc chỉ đơn thuần là sự phát ra của xúc, Thinh phát sanh từ Thọ chỉ đơn thuần là sự phát sanh của Thọ. Tương tự đối với Tưởng, Tư, Tâm, Niệm, Tuệ,... Điều nay Ngài từ khước....

(2) Có phải Ngài cũng thừa nhận Thinh là sự phát ra của Tâm, được nhận thức bởi nhĩ, tác động vào nhĩ và đi vào đạo lộ của nhĩ? Điều này Ngài từ khước, Ngài lại xác nhận Thinh như vậy không được nhận thức bởi nhĩ... v.v... Do đó, Ngài có thể quan niệm như thế nào về Thinh?

10. VẤN ĐỀ NGÔN NGỮ PHÙ HỢP VỚI TƯ TƯỞNG (Nayathācittassavācātikathā)

Điểm tranh luận: Ngôn ngữ không phù hợp với tư tưởng (Nghĩ một cách nói một cách khác).

Theo chú giải: Vì có người có thể quyết định (suy nghĩ về một điều) và nói về một điều khác, do đó không có sự phù hợp giữa tư tưởng và ngôn ngữ. Ngôn ngữ có thể hoạt động ngay cả khi không có sự suy nghĩ, Phái Pubbaseliyas đã quan niệm như vậy.

(1) Th: - Nếu quan niệm như vậy thì một chúng sanh khi phát ngôn không có sự phù hợp với Xúc, Thọ, Tưởng, Tư, hay bất cứ một sở hữu tâm nào. Nhưng chắc chắn, như Ngài đồng ý khi ngôn ngữ phát ra thì có xúc, thọ...

(2) Lại nữa, Ngài cũng phải từ khước rằng ngôn ngữ có sự phù hợp với sự chú ý, sự suy tư, nghĩ ngợi, sự cố tâm có mục đích. Điều này Ngài sẽ không từ khước. vì ngược lại mới đúng sự thật.

(3) Ngài thừa nhận rằng, ngôn ngữ bị tâm chi phối, đồng hiện hữu với tâm, đồng căn với tâm. Tuy nhiên điều này mâu thuẫn với quan niệm của Ngài.

(4) Lại nữa, chính Ngài cho rằng có người nói những điều mà họ không muốn nói, đàm luận những điều mà họ không muốn đàm luận, diễn thuyết những điều mà họ không muốn diễn thuyết. Chắc chắn trường hợp trái ngược mới xảy ra.

(5) P: - Ngài cho rằng tôi sai lầm, nhưng Ngài phải thừa nhận có người khi nói, đàm luận, diễn thuyết, về một điều, thì cùng lúc ấy, tâm họ có thể nghĩ về một điều khác. Do đó quan niệm của tôi có thể bảo vệ được.

11. VẤN ĐỀ HÀNH ĐỘNG PHÙ HỢP VỚI TƯ TƯỞNG (Nayathācittassakāyakammantikathā)

Điểm tranh luận: Hành động không phù hợp với tư tưởng (nghĩ một cách làm một cách khác).

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Pubbaseliyas.

(1 - 3) Th: - (Cách lý luận tương tự (1 - 3), 10, chương IX).

(4) Lại nữa, chính Ngài cũng thừa nhận điều này, một người vẫn bước tới, bước lui, hay nhìn sau, nhìn trước, hay nghiêng mình cúi xuống dù họ không có ý biểu hiện những hành động đó. Chắc chắn trường hợp ngược lại sẽ xảy ra.

(5) P - Ngài cho rằng tôi sai lầm, nhưng có phải không xảy ra trường hợp một người nghĩ rằng "Tôi sẽ đi hướng này" lại đi hướng khác hay... nghĩ rằng "Tôi sẽ cầm vật này" lại cầm vật khác? Từ đây quan niệm của tôi có thể bảo vệ được.

12. VẤN ĐỀ QUÁ KHỨ VỊ LAI VÀ HIỆN TẠI (Atītānāgatapaccupannakathā)

Điểm tranh luận: Kinh nghiệm quá khứ và vị lai vẫn còn hiện hữu.

Theo chú giải: Phái Andhakas cho rằng với bậc đã chứng đạt Bất thiên thì những kinh nghiệm về quá khứ và vị lai vẫn hiện hữu trong hiện tại dù tất cả không xảy ra đồng thời. Vì vậy họ quan niệm quá khứ và vị lai của bậc chứng đạt Bất Thiên vẫn còn hiện hữu trong hiện tại.

(1) Th: - Nhưng có phải quá khứ chưa diệt mất, chưa bị hoại lìa, chưa bị thay đổi, chưa đi đến kết thúc, chưa tiêu hoại?

(2) Và có phải vị lai chưa ra, chưa trở thành, chưa hiện hữu, chưa đi qua, chưa có những biểu hiện? Như vậy, làm thế nào Ngài có thể cho rằng những pháp quá khứ và vị lai vẫn thực sự hiện hữu?

(3) Có phải một người có sự hiện hữu của sắc uẩn hiện tại, cũng có sự hiện hữu của sắc uẩn quá khứ và sắc uẩn vị lai? Như vậy Ngài phải thừa nhận có ba sắc uẩn. Tương tự, nếu một người có sự hiện hữu của năm uẩn quá khứ và năm uẩn vị lai, cũng như năm uẩn hiện tại (sắc và danh) Ngài phải thừa nhận có 15 uẩn...

(4 - 6) Lý luận tương tự đối với 12 xứ, 18 giới và 22 quyền.

(7) A: - Nhưng có phải không có bậc đã chứng đạt được Bất thiên giải thoát vẫn còn có thể nhận được bốn tầng Thiền Sắc giới, 4 tầng thiền Vô Sắc (là những Thiền hiệp thế)? Do vậy, có phải chắc chắn là hữu lý khi nói rằng kinh nghiệm quá khứ và vị lai của một người vẫn hiện hữu?

CHƯƠNG X

1. VẤN ĐỀ DIỆT ĐỘ (Nirodhakathā)

Điểm tranh luận: Trước khi ngũ uẩn tìm kiếm tục sinh chưa bị diệt, ngũ uẩn vô ký sanh lên (ngũ uẩn của kiếp sống trước chưa chết, ngũ uẩn của kiếp sống sau sanh lên).

Theo chú giải: Một số tông phái như Andhakas cho rằng trước khi tiềm thức (Bhavaṅga) chuyển động để tìm đời sống mới kế tiếp, nếu một cái tâm khác với 4 uẩn vô ký và sắc uẩn chưa được sanh ra, và như vậy đời sống kế tiếp sẽ bị gián đoạn.

(1) Th: - Như vậy, có phải có 10 loại uẩn? Và 10 loại uẩn này gặp nhau trong cùng một lúc? Nếu Ngài từ khước thì quan niệm của Ngài còn chấp nhận được không? Nếu Ngài đồng ý, Ngài phải trả lời cách hiệp nhau về từng đôi một của mỗi uẩn (điều này trái ngược với chính truyền).

(2) Lý luận tương tự, nếu Ngài duy trì chỉ có 4 uẩn vô ký sanh lên, thì thay thế "9" uẩn cho "10" uẩn.

(3) Và lý luận cũng tương tự nếu Ngài duy trì chỉ có tuệ tục sinh sanh lên, thì thay thế "6" uẩn cho "9" uẩn.

(4) A.: - Khi có 5 uẩn tìm kiếm tục sinh diệt đi, có phải Đạo sanh lên không?

Th: - Vâng.

A: - Có phải một người đã chết, sự tử biệt làm cho Đạo phát triển không?

2. VẤN ĐỀ ĐẠO VÀ SẮC PHÁP (Rūpammaggotikathā)

Điểm tranh luận: Sắc pháp của bậc đang tu tập Bát Thánh đạo được bao hàm trong Đạo đó.

Theo chú giải: Các phái Mahimsāsakas, Sammitiyas và Māhasanghikas cho rằng ba chi đạo chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng thuộc phần Sắc pháp. Thực ra, ví những chi đạo này thuần túy là danh pháp mà không là sắc pháp.

(1) Th: - Ngài cũng phải thừa nhận Sắc pháp ấy (giống như những chi Đạo) là pháp biết cảnh, có những đặc tính như sự nhớ tưởng, sự lưu tâm, sự tác ý, sự quyết định, Ngài từ chối điều này và nói một cách chính xác thì chắc chắn quan niệm ngược lại mới hữu lý.

(2 - 3) Ba chi đạo (mà Ngài cho rằng có liên hệ với Sắc pháp) là chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng như Ngài đã thừa nhận là pháp không biết cảnh, không có những đặc tính của danh pháp đã kể trên.

(4 - 5) Nhưng Ngài lại thừa nhận năm chi đạo khác Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định - là những pháp biết cảnh và có những đặc tính danh pháp đã kể trên.

(6 - 7) Nếu Ngài xác nhận sự vắng mặt của những đặc tính danh pháp trong 3 chi đạo Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng thì Ngài cũng phải xác nhận 5 chi đạo còn lại - Chánh kiến... Chánh định - cũng không có những đặc tính danh pháp ấy.

(8) M. S. M.: - Nhưng Ngài thừa nhận rằng Chánh ngữ, Chánh nghiệp, và Chánh mạng là những chi đạo (và có những biểu hiện của Sắc pháp). Như vậy Ngài chắc chắn Sắc pháp của bậc đang tu tập Thánh đạo cũng bao hàm trong Đạo.

3. VẤN ĐỀ CHỨNG ĐẠO VÀ NGŨ THỨC (Pancavinnanasamāṅgimaggabhavanakathā)

Điểm tranh luận: Một bậc có thể chứng ngộ Đạo trong khi đang hưởng cảnh từ ngũ thức.

Theo chú giải: Một vài tông phái như Mahāsaṅghikas, với sự tham khảo từ đoạn kinh "khi một người có sắc bằng nhãn, người ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng...." Nên đã có quan niệm này. Trong luận điểm này, phái Theravadins đã chỉnh đốn lại quan niệm đó.

(1) Th: - Nhưng có phải Ngài phải chấp nhận rằng:

- i - Ngũ thức phát sanh do nương vào vật và đối tượng sanh khởi.
- ii - Vật và đối tượng là tiền đề để ngũ thức sanh khởi.
- iii - Vật là pháp bên trong, còn đối tượng là pháp bên ngoài, vật và đối tượng vẫn hiện hữu.
- iv - Vật và đối tượng là hai loại khác nhau.
- v - Vật và đối tượng không hưởng cảnh giống nhau.
- vi - Vật và đối tượng không tác ý giống nhau.
- vii - Vật và đối tượng không hòa hợp (tương ưng) với nhau.
- viii - Vật và đối tượng không theo thứ tự thời gian (sanh diệt khác nhau).
- ix - Vật và đối tượng không theo thứ tự liên tiếp.
- x - Vật và đối tượng không cùng một lộ trình tâm thức

Nếu tất cả những điều này là sự thật, thì quan niệm của Ngài không thể nào là hữu lý được.

(2) Khảo sát tâm nhãn thức và một trong những đối tượng của Đạo - Sự tiêu diệt (1) có phải tâm nhãn thức liên hệ đến sự "tiêu diệt" không? Nếu Ngài từ khước, Ngài tự mâu thuẫn với quan niệm của Ngài, Nếu Ngài đồng ý, có phải giáo pháp đã từng nói rằng chẳng những do nhãn và cảnh sắc, nhãn thức sanh khởi" mà còn "do nhãn và sự Tiêu diệt, nhãn thức sanh khởi"? Có phải có bài kinh như vậy không? Dĩ nhiên là không.

(3) Lại nữa, nếu quan niệm của Ngài là hữu lý, Ngài cũng phải thừa nhận rằng nhãn thức sanh lên liên hệ với quá khứ và vị lai. Nó sanh lên không phải chỉ đơn thuần do cảnh sắc mà còn có sự liên hệ với Xúc, Thọ, Tưởng, Tư, Tâm, Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân và Sắc, Thinh, Hương, Vị, Xúc. Những sự thừa nhận như trên không thể nào xảy ra được.

(4) Giờ đây, Ngài có thể thừa nhận rằng, ngũ thức sanh lên liên hệ với sự Tiêu diệt, liên hệ với quá khứ và vị lai, liên hệ đến tiến trình tâm, liên hệ đến những yếu tố giác ngộ.

Và một người đang chứng ngộ đạo khi đang hưởng ngũ thức liên hệ với bất cứ một sắc pháp nào, nhưng không phải trong suốt quá trình hưởng cảnh của ngũ thức, người đang chứng ngộ đạo không có liên hệ gì với sắc pháp đó.

(4) M.: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết như vậy hay sao: "Này chư Tỳ kheo, vị Tỳ kheo thấy sắc bằng nhãn, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng... nghe... ngửi... nếm... đụng..."? (1)

Ở đây, chắc chắn có sự chứng ngộ đạo đối với một người đang hưởng cảnh của ngũ thức.

4. VẤN ĐỀ TÍNH CÁCH ĐẠO ĐỨC CỦA NGŨ THỨC (Pancavinnana kusalāpītikathā)

Điểm tranh luận: Ngũ thức là thiện hoặc bất thiện.

Theo chú giải: Trong Chú giải, không có phân tích về luận điểm này.

(1 - 3) Th: - (Giống như X, 3 (1 - 3) Ở đây lý luận về ngũ thức được giới hạn trong năm cảnh, sắc pháp có tính cách đạo đức và tinh thần liên hệ đến trí tuệ, ý chí...

(4) M.: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng thuyết rằng "Này chư Tỳ kheo, trong pháp và luật này, khi vị Tỳ kheo thấy sắc bằng nhãn, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng... khi nghe..."?"

Do đó, chắc chắn ngũ thức là thiện và bất thiện.

5. VẤN ĐỀ NGŨ THỨC VÀ KIẾN PHƯỚC (Pancavinnānāsābhogaṭī kathā)

Điểm tranh luận: Ngũ thức cũng là kiến phước (Sabhoga) (2)

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Mahāsaṅghikas. Thực ra, chỉ là tâm ý thức giới mới tạo nghiệp thiện hay bất thiện và liên hệ đến kiến phước còn ngũ thức là pháp vô ký. (Lý luận giống hệt như luận điểm trước, X.2)

6. VẤN ĐỀ NGUYÊN TẮC CỦA GIỚI LUẬT (Duthi Silehisamaññagatōtikathā)

Điểm tranh luận: Bậc thuần thực trong đạo đang tu tập song song hai loại giới luật (Hiệp thế và siêu thế).

Theo chú giải: Từ kim ngôn của Đức Thế tôn: "Khi một bậc thành tựu viên mãn trong giới, vị ấy đạt được giải thoát", (1) một vài tông phái như Mahāsaṅghikas cho rằng một người giới hạnh đang phát triển Đạo không phải là pháp thế gian, với giới luật của pháp thế gian mà vị này chứng đạt đồng thời cả hai giới luật thế gian pháp và xuất thế gian pháp.

(1) Th: - Như vậy, Ngài cũng phải chấp nhận rằng bậc này có cả hai phần giới luật với hai xúc, hai Thọ, hai Tưởng, hai Tụ, hai Tâm, hai Tín, hai Cần, hai Niệm, hai Định, hai Tuệ.

(2) Nếu giới của bậc này là hiệp thế thì tiến trình phát triển đạo cũng là hiệp thế.

(3 - 5) Nếu giới của bậc này là cả hai (Hiệp thế và Siêu thế) thì tiến trình ấy sẽ là cả hai, Xúc, Thọ... mà vị ấy đã trải qua cũng sẽ là cả hai hiệp thế và siêu thế - Dĩ nhiên Ngài từ khước điều này...

(4 - 6) Theo quan niệm của Ngài, Ngài cho rằng (i) Một người thuần thực Đạo tu tập giới hiệp thế trong ba chi đạo chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, nhưng không phải trong năm chi đạo còn lại (ii) Trong ba chi đạo có cả hai giới hiệp thế và siêu thế, nhưng năm chi đạo, sau thì chỉ là siêu thế. Theo chúng tôi quan niệm, Ngài phải thừa nhận tất cả những chi đạo đó là Bát Thánh đạo.

(7) M.: - Nhưng có phải khi Đạo sanh lên thì Giới hiệp thế bị diệt?

Th.: - Vâng, đúng như vậy.

M.: - Có phải một người không có giới, thiếu giới, dứt giới, ô nhiễm giới lại có thể phát triển Đạo được?

Th.: - Không, không thể nói như vậy được...

7. VẤN ĐỀ GIỚI VÀ SỞ HỮU TÂM (Sīlaṃ acetasikantikathā)

Điểm tranh luận: Giới có tính tự nhiên (và không là một sở hữu tâm).

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Māhasaṅghikas, cho rằng khi có giới, dù giới ấy đã diệt, vẫn có sự thuần thực của giới và người hành động trở thành có giới đức. Luận điểm này tương tự với vấn đề Bồ thí không là một sở hữu tâm.(XII.4).

(1) Th: - Nhưng có phải giới vừa là sắc pháp, vừa là Niết bàn, hay vừa là nhãn xứ, vừa là thân xứ (vì những pháp này là những pháp ngược lại với sở hữu tâm).

(2) Ngài không thể gọi Xúc, Thọ, Tưởng, Tư, Tín, Cần, Niệm, Định, Tuệ, là phi sở hữu tâm được. Nhưng nếu Giới không thể định danh với những pháp không phải là danh pháp thì nó phải là một sở hữu tâm vậy...

(3 - 5) Nếu giới không là một sở hữu tâm thì Ngài phải thừa nhận rằng giới cũng không có quả được nhận thức sau đó, có phải điều ngược lại thì không hữu lý chăng? Nhưng nếu giới có quả khả hỷ, thì giới cũng là một danh pháp... Sở hữu tâm vừa có quả khả hỷ được nhận thức, vừa là một danh pháp. trong sự thừa nhận này, Ngài cũng phải xác nhận giới cũng có cả hai đặc tính ấy. Nhưng ngược lại, Ngài lại cho rằng giới có quả khả hỷ được nhận thức, nhưng không phải là một danh pháp.

(6 - 8) Lại nữa, nếu giới không phải là một pháp thuộc về sở hữu tâm thì Ngài phải thừa nhận nó không có dị thực quả; Có phải giới không được xem là một cú pháp có quả như vậy không? Có phải Ngài cũng không quan niệm giới là phi danh pháp và không có khả năng tạo quả như Ngài đã thừa nhận trong trường hợp của một căn hoặc một trần? Lại nữa, Ngài không thể nào cho rằng những pháp phi danh pháp có quả như vậy; tuy nhiên đây là những gì Ngài nói về giới: - Giới vừa là phi danh pháp, vừa có khả năng cho quả.

(9 - 10) Với sự khảo sát về bát Thánh Đạo, Ngài gọi ba chi Đạo liên hệ đến giới là phi danh pháp, còn năm chi khác là danh pháp.

(11) M.: - Nhưng nếu tôi sai lầm, Ngài phải chấp nhận rằng khi hành động do giới diệt đi, người hành động trở nên bất thiện. Phải chăng Ngài từ chối điều này? Do vậy, tôi rất hữu lý khi nói rằng giới không phải là sở hữu tâm.

8. VẤN ĐỀ GIỚI VÀ TÂM (Sīlaṃ nacittānuparivattītikathā)

Điểm tranh luận: Giới không hành động trong sự phù hợp với tâm.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Māhasaṅghikas, tương tự như luận điểm trên.

(1 - 5) Lý luận giống như X.7

9. VẤN ĐỀ GIỚI VÀ THỌ NGUYỆN GIỚI (Samādanahetukakathā)

Điểm tranh luận: Giới được tăng trưởng tùy theo cách thọ nguyện.

Theo chú giải: Do sự thiếu cẩn thận khi tham khảo câu kinh "Do sự vun trồng cây trong vườn và cây có bóng mát để đem đến sự lợi ích cho nhiều người", do đó có thể nói "Phước báu càng tăng trưởng", nên một số tông phái như Māhasaṅghikas quan niệm giới cũng được tăng trưởng tự nhiên khi đời sống giới hạnh được thọ nguyện, không tùy thuộc vào ý nghiệp. Luận điểm này cũng tương tự như luận điểm trước.

(1 - 4) Lý luận tương tự như 5, XII, "Giới tăng trưởng tùy theo cách thọ nguyện" thay cho "Phước có được từ sự bố thí... thọ hưởng tăng trưởng", trong phần (3) "người bố thí" được thay thế bằng "người thực hành đời sống giới hạnh".

10. VẤN ĐỀ BIỂU TRI VÀ GIỚI (Vannattisīlantikathā)

Điểm tranh luận: Những hành động biểu tri là giới.

Theo chú giải: Các phái Māhasanghikas và Sammitiyas cho rằng "thân biểu tri là thân nghiệp, khẩu biểu tri là khẩu nghiệp", họ tin rằng những hành động như vậy có tính chất của nghiệp. Thực ra, sự biểu tri của thân và khẩu chỉ là sắc pháp, trong khi phạm hạnh của giới không phải là như vậy.

(1) Th: - Những phạm hạnh được gọi là giới như tránh xa sát sanh, tránh xa trộm cắp, tránh xa tà hạnh trong các dục, tránh xa nói dối, tránh xa uống rượu - Có phải Ngài thừa nhận những điều này là những cách của sự biểu tri? Ngài không thể thừa nhận như vậy...

Những hành động biểu tri như cách lạy, cách ngược lên, cách chấp tay, cách tôn kính, cách dâng sàng tọa, cách cho nước rửa chân, cách cho giày, cách cho khăn choàng tắm... Có phải tất cả những điều này là giới không? Ngài đồng ý. Nhưng Ngài không thể thừa nhận chúng là ngũ giới được.

(2) M. S.: - Nhưng nếu những hành động biểu tri không phải là giới, có phải chúng là phi giới không? Nếu không chúng là giới vậy.

11. VẤN ĐỀ VÔ BIỂU TRI VÀ PHI GIỚI (Avinnattidussīlyantikakathā)

Điểm tranh luận: Hành động vô biểu tri là sự phạm giới.

Theo chú giải: Phái Māhasanghikas có quan niệm này vì dựa trên sự tích trữ tội (trong quá khứ) và sự kiện một tư tưởng thiện có thể bị tiêu hoại do sự xúi giục của người khác.

(1) Th: - Nhưng sự phạm giới như sát sanh, trộm cắp, tà hạnh trong các dục, nói láo, uống rượu - Có phải Ngài cho rằng những điều này là những cách thức của sự vô biểu tri không? Ngài từ khước (Như vậy chúng là biểu tri, và do đó một vài hành động bất thiện là biểu tri).

(2) Nếu một người bố thí bằng những tư tưởng bất thiện, thì bằng cách ấy, phước và tội của người này có tăng trưởng không? Nếu Ngài đồng ý. Ngài sẽ bị lúng túng khi xác nhận có hai loại tâm mâu thuẫn với nhau có trong cùng một lúc. Và nếu Ngài đồng ý, Ngài cho rằng có thiện và bất thiện, hèn hạ và cao thượng, tâm mờ đục và tâm trong sáng hiện hữu trong cùng một lúc. Trong khi đó, Đức Thế tôn đã từng tuyên bố chúng rất xa với nhau như trời và đất...

(3) Tương tự như vậy, đối với tất cả những biểu hiện tốt của một người hành động bằng những tư tưởng bất thiện .

(4) M.: - Nhưng Ngài có thừa nhận rằng một hành động bất thiện được thực hiện bằng nguyện thọ trì giới không? Do đó, rất hữu lý khi nói rằng vô biểu tri của tư tưởng thiện có thể là hành động bất thiện.

CHƯƠNG XI

1. VẤN ĐỀ TÙY MIÊN (Tissopianusayakathā)

Điểm tranh luận: Tỳ miên là vô ký, tỳ miên là vô nhân, tỳ miên bất tương ưng với tâm.

Theo chú giải: Tỳ miên gồm có 7 pháp, ái, tà kiến, hữu ái, hận, hoài nghi, ngã mạn và vô minh. Vấn đề được quan niệm theo ba mặt: (i) Tỳ miên là vô ký (ii); Tỳ miên là vô nhân; (iii) Bất tương ưng với tâm. Đây là quan niệm của phái Māhasanghikas và phái Sammitiyas, họ chủ trương rằng không hữu lý cho rằng một người phạm phu trong khi có tâm thiện hay tâm vô ký đang tiếp diễn có Tỳ miên, những loại tâm như thế không thể nào tạo nên tỳ miên, cũng như không thể phối hợp với bất cứ một tỳ miên nào.

TÙY MIÊN LÀ VÔ KÝ

(1) Theravadins: - Có phải Ngài muốn định danh Tỳ miên với bất cứ một pháp vô ký nào - như với dị thực quả, với vô ký hạnh, với sắc hoặc thân, với Niết bàn, với nhãn xứ, nhĩ xứ, tỷ xứ, thiệt xứ, thân xứ, sắc xứ, tinh xứ, hương xứ, vị xứ, xúc xứ? Dĩ nhiên Ngài từ khước điều này.

(2 - 8) Lại nữa, lấy một 7 Tỳ miên - trừ khi Ngài có thể chứng minh rằng mỗi tỳ miên khác nhau về loại hay mức độ từ sự tương ứng mỗi loại như triền Ách phược, bộc lưu, kiết sử, phiền não, những pháp nào đó chắc chắn là trạng thái bất thiện, Ngài không thể nào gọi pháp tương ứng của Tỳ miên là pháp vô ký dù nó là ái dục, hay phần nộ, Ngã mạn, tà kiến, hoài nghi, hữu ái hay vô minh.

(9) Māhasanghikas và Sammitiyas: - Tốt lắm, nhưng có phải Ngài nói rằng người phạm phu trong khi suy nghĩ bằng tâm thiện hay tâm vô ký có Tỳ miên không?

Th: - Vâng, đúng như vậy.

M. S.: - Thế thì có phải Ngài quan niệm rằng tâm thiện và bất thiện cùng xuất hiện cạnh nhau trong một loại tâm không?

Th: - Không, không thể nói như thế.

M. S.: - Thế thì Tỳ miên phải là pháp vô ký vậy.

Th: - Ngài phải nhìn xa hơn nữa và bị bắt buộc phải thừa nhận rằng ái dục là vô ký (khi quan niệm như thế) và Ngài sẽ đồng ý rằng người phạm phu khi suy nghĩ bằng loại tâm thiện hay tâm vô ký thì trong lúc đó không có sự sanh khởi của căn tham hay căn nhân tham.

TÙY MIÊN LÀ VÔ NHÂN (1)

(10) Th: - Ngài không thể nào định danh Tỳ miên với bất cứ một thực tại nào (xem phần 1) những thực tại này đã được thừa nhận là độc lập với nhân, và Ngài có thể chứng minh rằng bất cứ một loại Tỳ miên nào cũng khác nhau về loại và mức độ của "Triền". "Ách phược", "bộc lưu", "kiết sử, lậu hoặc..." Những loại này chắc chắn hợp với các nhân tham, sân, si...

(11) M. S.: - Ngài cho rằng Tỳ miên không phải là pháp vô duyên bằng chính nhân này, và Ngài vẫn cho rằng người phạm phu khi suy nghĩ bằng tâm thiện hay tâm vô ký thì tỳ miên vẫn ẩn tàng trong chính lúc ấy. Nhưng Ngài lại từ khước từ Tỳ miên là pháp hữu duyên bằng bất cứ một nhân nào phối hợp với tâm ấy. Như vậy chắc chắn rằng Tỳ miên là pháp vô nhân.

Th: - Ngài chấp nhận rằng một người phạm phu vẫn có ái trong suy nghĩ bằng tâm thiện và vô ký. Nhưng Ngài lại khước từ ái được tạo điều kiện bởi nhân tham và liên hợp với những nhân này, do đó, theo như Ngài, ái là vô nhân. Điều này thật là phi lý.

TÙY MIÊN BẤT TƯƠNG ƯNG VỚI TÂM

(12 - 19) - Lý luận giống như IX, 4 (1 - 8), thay thế "bất tương ưng" hay "liên hợp với tâm" cho "không bất tương ưng" hay "cảnh danh pháp".

(20) M. S. - Ngài thừa nhận rằng người phạm phu vẫn còn những Tùy miên trong khi suy nghĩ bằng tâm thiện hoặc tâm vô ký. Nhưng Ngài lại từ khước rằng Tùy miên tương ưng với những tâm như vậy. Như vậy, thì chắc chắn rằng Tùy miên bất tương ưng với tâm.

Th: - Như Ngài thừa nhận, nếu một người như vậy vẫn còn có ái trong khi suy nghĩ bằng tâm thiện hay tâm bất thiện, sự phủ nhận của Ngài về ái không phối hợp với những tâm đó; điều đó không cần thiết để đưa đến một kết luận sai lầm rằng ái bất tương ưng với tâm.

2. VẤN ĐỀ TUỆ (Nānakathā)

Điểm tranh luận: Có sự sai lầm khi nói rằng "bậc có Tuệ" khi tâm bậc này không tương ưng với tuệ, mặc dù bậc này đã đoạn tận vô minh.

Lời chú giải: - Phái Mahasanghikas, cho rằng một bậc đoạn tận vô minh bằng tuệ Đạo đang trải qua những nhận thức bình thường bằng giác quan, trong lúc đó không thể nói được rằng bậc này "có tuệ" vì tâm đạo không sanh khởi. Quan niệm này thể hiện sự vô lý về những vấn đề của một bậc Thánh, cũng như sự gán ghép sai lầm về Tuệ của bậc ấy, bậc đã chứng đạt được Tuệ.

(1) Theravadins: - Nếu quan niệm như thế, Ngài cũng phải thừa nhận là không hữu lý khi nói rằng khi ái diệt thì một người đã đoạn tận ái: tương tự với sân, si, hay bất cứ phiền não nào nói chung.

(2) Ngược lại nếu Ngài duy trì quan niệm đó là hữu lý khi chấp nhận vấn đề sau, thì rất vô lý khi nói rằng vô minh của một người bị diệt, trong lúc đó tâm lại bất tương ưng với tuệ thì bậc này là bậc có tuệ.

(3) Mahasanghikas: - Nhưng nếu có sự hữu lý khi nói như vậy về người nào thì điều đó có nằm trong phạm vi tuệ quá khứ không? Người ấy có được nói là "Bậc có Tuệ" bằng chính Tuệ đã diệt mất, đã qua đi, đã lắng xuống không? Ngài từ khước điều này...

3. VẤN ĐỀ TUỆ VÀ TÂM BÌNH NHẬT (Ñānaṃ Cittavippapayuttantikathā)

Điểm tranh luận: Tuệ (Ñāna) bất tương ưng với tâm.

Lời chú giải: Phái Pubbaseliyas cho rằng một vị A-la-hán, là người có Tuệ trong lúc bậc ấy chứng ngộ Đạo, có thể trải qua những tri giác của giác quan bất tương ưng với Tuệ, do đó Tuệ bất tương ưng với tâm bình nhật. Quan niệm này nói rằng nếu Tuệ bất tương ưng với tâm, thì nó phải được định danh với một trong những pháp nào khác ngoài tâm. Nói tóm lại, quan niệm này cho rằng thức lúc bình nhật của một vị A-la-hán bất tương ưng với Tuệ của vị ấy, do đó Tuệ bất tương ưng với tâm bình nhật.

(1) Theravadins: - Nhưng có phải Ngài chuẩn bị để xác định rằng Tuệ rằng Tuệ (với bất cứ một loại pháp nào được thừa nhận) là bất tương ưng với tâm, với sắc, với Niết bàn hay với xứ...? Thật hiếm thay...! Hay là có phải Ngài chuẩn bị để tuyên bố rằng Tuệ không giống như bất cứ một loại Trí nào khác? Nếu Ngài sẽ phải thừa nhận Trí như là Tuệ quyền, Tuệ lực, Chánh kiến, trạch pháp giác chi, thì có phải Trí đó có sự tương ưng và liên hợp với tâm không?

(2) Lại nữa, Tuệ như chúng ta đồng ý, lại bao gồm trong hành uẩn.

(3) Cũng như thế đối với trí. Cả hai đều tương ưng với tâm. Thế thì có thể nào Tuệ lại bất tương ưng với tâm được chẳng?

(4) Do đó, nếu Ngài duy trì rằng Tuệ và Trí cả hai đều là hành uẩn, vừa bất tương ưng với tâm, thì Ngài cũng phải công nhận rằng hành uẩn, một phần thì tương ưng với tâm, một phần thì bất tương ưng. Dĩ nhiên Ngài từ khước điều này.

(5) Pubbaseliyas: - Như vậy, có phải Ngài công nhận rằng bậc A-la-hán, người đang thấy, nghe... có thể gọi là "bậc có tuệ" chẳng?

Th: - Vâng, có thể gọi như vậy.

P: - Nhưng có phải tuệ này tương ưng với tâm nhãn thức, nhĩ thức đó không?

Th: - Không, không thể nói như vậy.

P: - Thế thì luận điểm của tôi đưa ra có thể đứng vững.⁴

Th: - Nhưng lập luận tương tự như thế, thay "trí" cho "tuệ". Và Ngài đã xác nhận rằng có sự tương ưng giữa trí và tâm bình nhật.

4. VẤN ĐỀ PHÁT ÂM "ĐÂY LÀ KHỔ" (Idandukkhanthikathā)

Điểm tranh luận: - Khi phát âm "Đây là khổ" (1) , tuệ nhận thức khổ vẫn đang hiện hữu.

Lời chú giải: Phái Andhakas cho rằng điều này xảy ra vào lúc một vị đang chứng đạt đạo, phái này qua sự tranh luận, đã thừa nhận cả hai sự phát âm và sự hiện hữu trong cùng một lúc. Trong câu hỏi cuối cùng, phái này đã trả lời bằng sự phủ định, họ không công nhận rằng có Tuệ khi đánh vần từng tiếng "Đây-là-khổ" (2)

(1) Theravadins: - Nhưng Ngài từ khước như trên đối với ba đế khác: Đây là tập, Đây là Diệt, Đây là Đạo. Tại sao như vậy?

(2) Tại sao Ngài lại từ khước ba đế khác mà chỉ chấp nhận đế thứ I.

(3) Hoặc là, tại sao Ngài lại Từ khước Tuệ thấy như thật sự vô thường của mỗi uẩn (trong ngũ uẩn - danh và sắc).

(4) Hơn nữa, Tuệ thấy như thật sự vô ngã của mỗi uẩn.

(5 - 6) Căn cứ vào lý do gì mà Ngài có thể biện hộ chỉ đối với một trường hợp này?

(7) Có phải Ngài muốn nói với tôi rằng khi nói đây là khổ theo từng vần "K...H...Ổ" thì Tuệ sẽ hiện hữu.

A: - Không, không thể nói như vậy được.

5. VẤN ĐỀ THẦN THÔNG LỰC (Iddhibalakathā)

Điểm tranh luận: Bậc có thần thông lực có thể sống trong một đại kiếp (của trái đất)

Lời chú giải: Đây là quan niệm sai lầm của phái Māhasanghikas, do sự hiểu lầm từ kappa (có nghĩa là thời gian, giai đoạn, kiếp sống, kiếp trái đất) trong bài kinh nổi tiếng "Đại bát Niết bàn". Trong bài kinh này Kappa không được dùng theo nghĩa "Kiếp trái đất" mà trong nghĩa "kiếp sống". Thần thông lực, nói theo chú giải, chỉ có thể tránh được những cái chết bất đắc kỳ tử.

(1) Theravadins: - Nếu quan niệm như thế thì có phải tuổi thọ của người này, có phải số mạng của người này có phải tự bảo thân của người này thành tựu theo thần thông ấy không? Đó là những gì mà Ngài đã thừa nhận trong quan điểm này.

Và Ngài có ước lượng Đại kiếp như là quá khứ hay như là vị lai? Và tại sao tự Ngài hạn chế chỉ trong một đại kiếp? Tại sao không nói rằng bậc này có thể sống trong 2, 3, 4 đại kiếp?

(2) Lại nữa, có phải Ngài muốn nói rộng thêm rằng bậc này sống trong phần còn lại của kiếp sống khi còn sanh mạng hoặc bậc này sống trong phần còn lại của kiếp sống khi không còn sanh mạng?

Māhasanghikas: - Bậc ấy có thể sống trong phần còn lại của kiếp sống, khi còn sinh mạng.

Th: - Thế thì chắc chắn rằng bậc này không thể sống trong một Đại kiếp được.

M - Điều này thật đúng khi bậc ấy không còn sanh mạng.

Th: - Thế nào! Bậc ấy có thể sống dù đã chết, dù đã tử biệt sao?

(3) Có thể nào bằng sự chứng đạt thần thông, vị ấy có thể duy trì tâm trong một thời gian không bị diệt khi đã được sanh lên từ Xúc, Thọ, Tưởng, Tư,...?

(4) Có thể nào bằng sự chứng đạt thần thông, bậc ấy có thể duy trì 1 trong 5 uẩn được trường tồn không?

(5) Hay là, có thể nào với thần thông lực, bậc ấy có thể bảo vệ (a) những chúng sanh bị sanh ra đừng bị sanh nữa? hay (b) những chúng sanh bị già đừng bị già nữa? (c) những chúng sanh bị bệnh đừng bị bệnh nữa, hay (d) những chúng sanh bị chết đừng bị chết nữa?

(6) M. Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này Anada, người nào đã tu tập, phát triển vững vàng, thuần thực, điều luyện Tứ thần túc, nếu muốn bậc này có thể kéo dài sự sống luôn cả một đại kiếp hay hơn một kiếp sống". (1) Có phải điều này không bảo vệ được quan điểm mà tôi đã đưa ra sao?

(7) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố "Này các Tỳ kheo, không một sa môn, Bà-la-môn, thiên nhân, Māra, phạm thiên hay một ai ở đời có được sự an toàn (patibhoge) đối với bốn pháp. Thế nào là bốn? Bản tính bị già, mong rằng không già, không một Sa môn, Bà-la-môn, Thiên nhân... đối với pháp này ". Bản tánh bị bệnh, mong rằng không bệnh, không một sa môn, Bà-la-môn thiên nhân... đối với pháp này. Bản tính bị chết mong rằng không chết, không một sa môn, Bà-la-môn... đối với pháp này . Khổ quả của những ác nghiệp ấy, tạp nhiễm, đưa đến tái sanh, đem lại phiền muộn (Sadarani) đưa lại khổ quả dị thực sanh già, chết trong tương lai, kết quả của những nghiệp ấy mong rằng không có hiện hữu, không một sa môn, Bà-la-môn, Thiên nhân, Māra, Phạm thiên hay một ai ở đời có được sự an toàn đối với pháp này..."? (1)

Có phải có bài kinh như vậy không? Từ đây, thật không hữu lý khi nói rằng bậc có thần thông, có thể sống trong một đại kiếp.

6. VẤN ĐỀ TÂM ĐỊNH (Samādhikathā)

Điểm tranh luận: Sự liên tục của tâm được gọi là tâm của định.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Sabbatthivadins và Uttarapathakas, do sự hiểu về đoạn kinh "Trải qua bảy ngày và đêm, thân bất động, khẩu bất động, trong sự chứng đạt tối thượng". Dòng tâm thức liên tục trôi chảy, tự nó có thể tạo thành sự định tâm. Họ không hiểu rõ rằng sự định tâm có nghĩa là sự an trú tâm (vào một điểm), khi năng lực tâm định (kaggata) sanh khởi hướng đến một đối tượng duy nhất trong một sát na tâm duy nhất. Đó là yếu tố cần thiết cho mỗi sát na tâm.

(1) Theravadins: - Quan niệm này của Ngài, dĩ nhiên, bao gồm trạng thái tâm liên tục của quá khứ và vị lai cũng thành định. Ngài phải đồng ý quá khứ là những gì đã diệt và tương lai là những gì chưa sanh, nhưng Ngài quên rằng có sự vô lý khi nói những trạng thái liên tục sanh khởi từ quá khứ và vị lai là trạng thái tâm định "hiện tại".

(2) Sabbatthiradins và Uttarāpathakas: - Nếu thế thì có phải tâm định được hạn chế trong một cái tâm duy nhất không?

Th: - Vâng, đúng như vậy.

S.U.: - Nhưng nếu Ngài có thể xác định rằng tâm định chỉ bao gồm trong mỗi cái tâm duy nhất, thì Ngài cũng không nên nói rằng một người có thể nhập thiền trong những trường hợp của bất cứ một thức nào được hiện hữu, hay trong lúc suy tư với những loại tâm bất thiện tương ưng với ái, sân, si, hay bất cứ một trong mười phiền não nào.

(3) Th: - Nếu luận điểm của Ngài đưa ra là hữu lý, thì cũng hữu lý thì cho rằng bất cứ một sự liên tục của một loạt sát na tâm bất thiện nào cũng là tâm định, dù cho nó tương ưng với ái, sân hay bất cứ một trong mười phiền não. Điều này thì Ngài từ khước.

(4) S.U.: - Nhưng nếu chúng tôi sai lầm, có phải Đức Thế Tôn đã từng tuyên thuyết: "Này Nigantha Jains, Như Lai có thể làm thân thông không lay động, khẩu không nói năng, thọ hưởng lạc trong bảy ngày đêm" (2). Như vậy, chắc chắn rằng dòng tâm thức liên tục tạo thành tâm định.

7. NHÂN CỦA CÁC PHÁP ĐƯỢC TIÊN LIỆU (Dhammatthitatākathā)

Điểm tranh luận: Nguyên nhân của các pháp đã được tiên liệu trước. (2)

Lời chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, xuất phát từ câu kinh "Này các Tỳ kheo. Dầu các như lai có xuất hiện hay không xuất hiện, an trú là giới tánh ấy, pháp trú tánh ấy, pháp quyết định tánh ấy, y duyên tánh ấy..." (3) và mỗi pháp trong vòng thập nhị nhân duyên là một yếu tố, như một nhân (cho pháp khác sanh ra) và vì vậy các pháp được tiên liệu trước. Phái Theravadins giải thích rằng nếu các pháp được tiên liệu trước bằng một nhân khác, nhân này cũng được tiên liệu bằng một nhân khác nữa...

(1) Theravadins: - Nếu quan niệm như thế, thì có phải nhân của các nhân được tiên liệu (bằng những pháp khác)? Ngài từ khước, nhưng nếu Ngài đồng ý, thì tự Ngài phải xác định rằng vì có sự tiếp diễn liên tục không bao giờ chấm dứt của nhân duyên, do đó không bao giờ có sự chấm dứt đoạn tận khổ, sự đoạn tận luân hồi, cũng như không có Niết bàn, không có sự giải thoát khỏi vòng sanh tử...

(2) Lại nữa, có phải nhân của bất cứ một uẩn nào (danh sắc) có thể được tiên liệu trước?

Nếu Ngài chấp nhận, Ngài cũng phải tự xác định rằng những nhân tự nó đã được tiên liệu trước bằng những pháp khác và nếu Ngài từ khước, chính Ngài phải chấp nhận rằng nếu nhân duyên không có sự chấm dứt thì sẽ không có sự đoạn tận khổ, không có sự đoạn tận luân hồi, không có Niết bàn.

8. VẤN ĐỀ VÔ THƯỜNG (Aniccatākathā)

Điểm tranh luận: Vô thường được tiên liệu trước.

Lời chú giải: Quan điểm này của phái Andhakas.

(1 - 3) Theravadins: - Nếu quan niệm như thế, vô thường được tiên liệu bằng chính sự vô thường đã định trước. Và nếu Ngài chấp nhận điều này, thì Ngài bao hàm rằng không có sự đoạn tận khổ, không có sự đoạn tận luân hồi, không có Niết bàn. Cả hai lão và tử là những hiện tượng vô thường.

(4 - 5) (Lấy hiện tượng vô thường trong ngũ uẩn, danh sắc) Sắc chắc chắn được tiên liệu trước và có những đặc tính của sự vô thường như sự già, sự chết, sự tái sanh. Nhưng Ngài không thể nào xác nhận tất cả điều này là vô thường, sự chết hay sự tử biệt nó là vô thường do đó đối với danh uẩn cũng tương tự như thế.

CHƯƠNG XII

1. VẤN ĐỀ THU THỨC VÀ NGHIỆP (Samvarokammantikathā)

Điểm tranh luận: Sự thu thức chính là nghiệp.

Lời chú giải: Quan niệm của phái Māhasaṅghikas, căn cứ vào đoạn kinh "Này các Tỳ kheo, Tỳ kheo khi mắt thấy sắc, không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì, vì nhân căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu, bi, các ác bất thiện pháp khởi lên, Tỳ kheo chế ngự theo nguyên nhân ấy... khi nghe tai tiếng, mũi ngửi hương... lưỡi nếm vị... thân cảm xúc... ý nhận thức các pháp"... Phái này cho rằng cả hai sự thu thức và ý muốn thu thức đều gọi là nghiệp. Theo giáo pháp mà Đức Phật đã dạy, chính tác ý mới là nghiệp. Điều đó khẳng định rằng tác ý đi trước hành động, lời nói và tư tưởng (thân, khẩu, ý); nếu sự thu thức là nghiệp và nó đi theo những thức khác thì được gọi là nhân nghiệp, nhĩ nghiệp... Vì không có sự biện luận từ kinh tạng, phái đối lập chỉ ghi nhận quan điểm trên chỉ có với ý thức thứ 5 (thân thức) ở đây, họ lưỡng lự khi dùng chữ Kāya với ý nghĩa "Cảm giác toàn thân" và "thân biểu tri".

Đoạn kinh được dẫn chứng chỉ liên quan đến sự thu thức và sự không thu thức, không phải là nghiệp, do đó không đưa đến một kết luận nào.

(1) Theravadins: - Nếu quan điểm như thế, Ngài phải bao hàm rằng sự thu thức nhân quyền chính là nhân nghiệp, và đối với những thứ khác cũng như vậy, Ngài không thể chấp nhận điều này... Nhưng sự thu thức bao gồm cả sự thu thức thân và thu thức ý, đầu tiên Ngài từ khước đó là nghiệp, nhưng rồi sau đó Ngài lại đồng ý đó là nghiệp. Vậy tại sao Ngài không chấp nhận điều này với bốn thức còn lại? Điều mà Ngài xác nhận là hữu lý đối với ý là nghiệp, thì Ngài cũng phải xác nhận như thế đối với năm thức còn lại.

(2) Dĩ nhiên, Ngài thừa nhận rằng ý muốn của sự thu thức cũng là nghiệp. Có phải là nhân nghiệp khi sự thu thức không được thực hiện bởi nhân quyền? (Lý luận như phần (1)).

(3) Mahasaṅghikas: - Nhưng nếu tôi sai lầm, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng "Ở đây, này chư Tỳ kheo, Tỳ kheo khi mắt thấy sắc, không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì, vì nhân căn không được chế ngự, khiến tham ái ưu bi, các ác bất thiện pháp khởi lên, Tỳ kheo chế ngự nguyên nhân ấy... Khi tai nghe tiếng... khi mũi ngửi hương.... Lưỡi nếm vị... thân cảm xúc... ý nhận thức các pháp..."

2. VẤN ĐỀ NGHIỆP (Kammakathā)

Điểm tranh luận: Tất cả nghiệp đều cho quả (vipaka).

Lời chú giải: Quan niệm này cũng của phái Māhasanghikas, căn cứ vào đoạn kinh đã được trích dẫn ở trên. Mặc dù Đức Thế tôn đã thuyết giảng tác ý là nghiệp (Kamma) ở đây chỉ có sở hữu tư hợp với tâm thiện hay tâm bất thiện mới có cho quả, còn sở hữu tư hợp với tâm vô ký thì không cho quả. Đoạn kinh được dẫn chứng không đưa đến một kết luận nào, bởi vì phái này chỉ dựa trên những kinh nghiệm về quả trong đời sống bình thường mà không đưa ra đến những duyên cần thiết.

(1) Theravadins: - Có phải Ngài bao hàm rằng tất cả sở hữu tư đều cho quả? Nếu Ngài từ khước thì luận điểm của Ngài đưa ra không có hiệu lực một cách tổng quát được. Nếu Ngài bao hàm rằng sở hữu tư cho quả, thì Ngài cũng phải chấp nhận đối với điều này: Sở hữu tư vô ký quả thiện cho quả thiện, sở hữu tư thành dị thực quả thiện đưa đến quả thiện, dù cho những sở hữu tư như vậy được thực hiện với bất cứ người nào trong ba cõi...(1) Tất cả những điều này Ngài phải từ khước.

(2) Có phải Ngài không quan niệm rằng Tư quả và tư hạnh được gọi là pháp vô ký, mà theo Ngài thì chúng có khả năng cho quả. Nhưng thực sự thì khả năng cho quả ấy không thể nào có được đối với những sở hữu tư như vậy. Do đó, trong trường hợp nào, mà quan niệm của Ngài có thể áp dụng tổng quát được?

(3) Nhưng nếu tôi sai lầm, có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này chư Tỳ kheo ta tuyên bố rằng các nghiệp đã tư niệm, đã làm, đã tích tập, nếu không cảm thọ (kết quả) thời không có chấm dứt, đầu kết quả ấy sanh khởi ngay trong thời hiện tại hay trong đời sau." (2) . Như vậy, chắc chắn tất cả nghiệp đều cho quả.

3. VẤN ĐỀ THINH VÀ QUẢ (Saddovipākotikathā)

Điểm tranh luận: Thanh là quả (của nghiệp).

Lời chú giải: Quan niệm này cũng của phái Māhasanghikas, từ sự hiểu không cẩn thận trong đoạn kinh sau "... Một người có tiếng nói như Phạm thiên, do nghiệp đã làm, đã chất chứa."

Quan điểm này đưa ra vấn đề "Quả của nghiệp" là một từ chỉ sự áp dụng đối với danh pháp, mà không áp dụng cho sắc pháp. Trong đoạn kinh này "Tiếng nói của Phạm thiên" giống như một đoàn tùy tùng đi theo bậc đại nhân mà không phải là quả, hay của nghiệp đặc biệt nào.

(1) Theravadins: - Những vật gì có thể xác định là quả của nghiệp? Một quả như vậy là thọ lạc, thọ khổ, hay phi khổ phi lạc. Thanh tương ứng với ba loại thọ này, Thanh tương ứng với xúc, Thọ, tướng, tư, tâm, thanh biết cảnh, có sự nhớ tưởng, có sự cố tâm, có sự cố quyết. Có phải thanh là một pháp nào trong các pháp vừa kể trên? Có phải không là trường hợp ngược lại?

(2) Bây giờ lấy sở hữu xúc là quả của nghiệp và rất hữu lý để khẳng định rằng sở hữu xúc có được bất cứ đặc tính nào vừa kể trên, và điều ấy không thể sai lầm được. Nhưng đối với thanh thì ngược lại.

(3) Māhasanghikas - Nhưng nếu tôi sai lầm có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết "Một người có tiếng nói như phạm thiên, có giọng nói hay như chim họa mi, là do nghiệp đã làm, nghiệp đã chất chứa"? (2).

Do vậy, chắc chắn rằng thanh là một quả đặc biệt của nghiệp.

4. VẤN ĐỀ LỤC NHẬP (Salāyatanakathā)

Điểm tranh luận: Lục nhập là quả của nghiệp.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Māhasāṅghikas, họ tin rằng lục nhập sanh khởi bằng những hành động của nghiệp trong quá khứ, do đó, nó là những quả (được hiểu như là biết cảnh, hay danh pháp). Với ý nhập, có thể được coi như là một quả, còn những nhập kia thì không.

(1 - 4) Cách lý luận như điểm 3, "Ý nhập" (manayatana) được thay thế vào.

5. SỰ GIỚI HẠN VỀ CÁCH TÁI SANH CỦA BẬC THẤT LAI (Sattakkhattuparamakathā)

Điểm tranh luận: Một bậc được gọi là có khả năng tái sanh tối đa thêm bảy lần mới chắc chắn chứng đạt A-la-hán quả trong kiếp thứ bảy.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas.

(1) Theravadins: - Có phải bậc như vậy có khả năng giết cha, giết mẹ, giết A-la-hán, chích máu Phật, hay phá hòa hợp tăng? Ngài từ khước...

(2) Và có phải bậc này không có khả năng chứng ngộ tứ đế trong thời gian giữa bảy kiếp sống? Vậy thì bậc này không thể nào trở thành kẻ phạm tội ngũ nghịch được, và bậc này không thể nào tái sanh vào khổ cảnh.

Bây giờ thì Ngài đồng ý xác nhận rằng bậc này không có khả năng giác ngộ. Thế thì Ngài bao hàm rằng những bậc này có thể phạm vào những tội lỗi đó như một người phạm phu mà Ngài đã từ khước.

(3) Có phải có một qui luật nhất định cho bậc Thất lai bắt buộc phải tái sanh tất cả bảy lần? Ngài từ khước. Thế thì quan điểm của Ngài đưa ra không thể đứng vững được. Nói cách khác, có phải Ngài cho rằng Tứ Niệm xứ, tứ chánh cần, tứ như ý túc, ngũ căn, ngũ lực, thất giác chi vẫn được giữ lại với bậc ấy trong những lần tái sanh kế tiếp?

(4) Có phải không có những trường hợp ngược lại? và như thế, làm thế nào Ngài có thể duy trì luận điểm của Ngài đưa ra được?

(5) Ngài vẫn cho rằng một bậc như vậy không gìn giữ được các phẩm trợ đạo, trừ phi bậc ấy là bậc Dự lưu. Nhưng có phải tất cả những bậc chứng đạt Đạo đều phải tái sanh bảy lần không?

(6) Uttarāpathakas: - Ngài cho rằng tôi sai lầm, nhưng Ngài cũng phải thừa nhận có vấn đề là có hay không có một bậc Thất lai chí thượng? thế thì có phải quan điểm của tôi chắc chắn hữu lý không? (1)

6. VẤN ĐỀ LỤC LAI CỦA BẬC DỰ LƯU (Kalānkola ekavījīkathā)

(1) Uttarāpathakas: - Lại nữa, nếu Ngài cho rằng có sự sai lầm khi cho rằng Lục lai của bậc Dự lưu (Kolankola) mà sự tái sanh được giới hạn từ 2 đến 6 lần. Có phải bậc ấy được gọi là Nhị lai Dự Lưu, Tam Lai Dự lưu... Lục Lai Dự Lưu?

(2) Và có phải không có bậc Dự Lưu Nhất Lai (Ekabijin) nhất định sanh trở lại một lần nữa chăng?

7. VẤN ĐỀ GIỚI SÁT SANH CỦA BẬC HỮU HỌC (1) (Jīvitavoropanakathā)

Điểm tranh luận: Người chứng đạt tri kiến (1) (bậc hữu học) có thể phạm giới sanh với sự cố tình.

Lời chú giải: - Quan niệm này của phái Pubbaseleyas, cho rằng một người chứng đạt tri kiến nhưng chưa hoàn toàn đoạn tận sân hận và vì thế cho nên vị này có sự sát sanh với lòng ân hận ấy. Do đó vị ấy có sự cố tình khi sát sanh.

(1) Nếu quan niệm như thế thì Ngài bao hàm rằng vị này có thể giết cha, giết mẹ, giết A-la-hán, làm chảy máu Phật hay phá hòa hợp tăng... với sự cố ý.

(2) Hơn nữa, Ngài cho rằng vị này không tôn kính Đức Phật, Pháp, Tăng hay Điều học.

(3) Mặt khác, trong khi Ngài vẫn biết rằng vị này có những hành động ngược lại.

(4) Ngài cho rằng người này có thể làm ô nhiễm, xúc phạm đến tượng Phật, làm mất tính chất thiêng liêng của tượng Phật, khắc nhỏ nước miếng nơi bảo tháp, cư xử như một người vô tín ngưỡng khi đứng trước những tượng ấy?

(5) Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết "Này Chư Tỳ kheo, như một đại hải giữ gìn bờ bên thế nào, thì Chư Thánh văn Đế tử của ta không thể phạm điều học mà ta đã chế định dù vì mạng sống (mà làm)"? (2)

Thế thì không hữu lý khi nói rằng người chứng đạt tri kiến lại có thể phạm giới sát sanh với sự cố tình được.

8. VẤN ĐỀ KHUYNH HƯỚNG TÀ KIẾN CỦA NGƯỜI CHÁNH KIẾN (Duggatikathā)

Điểm tranh luận: Một người có chánh kiến thì những khuynh hướng tà kiến được loại trừ.

Lời chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas.

(1 - 4) Theravadins: - Nhưng Ngài công nhận rằng một người như vậy có thể vẫn đắm nhiễm trong bất cứ sắc, Thinh, Hương, Vị, Xúc nào. Ở cõi địa ngục người ấy có thể hành dâm với này phi nhơn, nàng bàng sanh, nàng rồng, có tài sản của thế gian như dê, gà, heo, voi, bò, ngựa, la, chim, cá, cò, công, phụng. Nếu Ngài đồng ý tất cả những điều này thì quan niệm của Ngài đưa ra không thể nào đứng vững được. Hơn nữa, Ngài không thể chấp nhận tất cả những điều này đối với một vị A-la-hán, ngược lại. Ngài từ chối những điều này với bậc A-la-hán, trong khi Ngài lại chấp nhận điều này cho người có chánh kiến.

(5) Uttarāpathakas: - Nếu tôi sai lầm, có phải chính Ngài bao hàm rằng một người có chánh kiến có thể tái sanh vào địa ngục, bàng sanh hay cõi ngục quý? Nếu Ngài từ khước, Ngài cũng phải rút lui sự mâu thuẫn trong lập luận của Ngài.

9. KHUYNH HƯỚNG TÀ KIẾN CỦA BẬC THẮT LAI (Sattamabhavikakathā)

Điểm tranh luận: Đối với một bậc Thất lai thì những khuynh hướng tà kiến được loại trừ.

(Luận điểm này chỉ có ý kiến của phái Theravadins, giống như luận điểm 5 trong chương này...)

- (1) A. iv 14
- (2) M. i 4.
- (1) M. i 4.
- (1) D. iii 219; M. iii 162; S, iv 363; A. iv 300.
- (1) M. i 301.
- (1) Compendium 67; 216
- (1) A. i 113
- (2) Xem VIII. 9. &1.
- (1) S. i. 133, 165.
- (1) Về nhân (hetu), xem Compendium 279f.
- (1) Idam dukkham?
- (2) Idam dukkham?
- (1) Dl. ii 110f.
- (1) A. ii 172.
- (2) M. i 94
- (2) Parinibbana. Xem Compendium, p. 156, 157.
- (3) S. ii 25; A. i 286.
- (1) Ds. 583.
- (2) A. v 292.
- (2) D. iii. 173.
- (1) Xem Puggala Pannatti, chương 7.
- (1) Ditthisampanno Puggala
- (2) Vin. Iii. 303.

CHƯƠNG XIII

1. HÌNH PHẠT TRONG VÔ GIÁN ĐỊA NGỤC (Kappathakathā)

Điểm tranh luận: Một người bị đọa vào vô gián địa ngục phải chịu hình phạt lâu dài trong cả một đại kiếp (kappa).

Lời chú giải: Quan niệm này của phái Rajagirikas, hiểu từ đoạn kinh: "Một người phá hòa hợp tăng phải bị đọa vào khổ cảnh trong một đại kiếp"

(1) Theravadins: - Nhưng quan niệm này bao hàm rằng tuổi thọ của kiếp ấy có thể bắt đầu khi Đức Phật giảng sanh ở thế gian này. Hay khi giáo hội tăng già bị hoại diệt, hay khi người ấy bị kết án phải chịu một hình phạt nặng nề, hay khi người ấy chết ...

(2) Quan niệm này cũng bao hàm rằng nếu người ấy sống trong một đại kiếp quá khứ, thì họ cũng có thể sống trong một Đại kiếp vị lai, hay là hai, ba, bốn đại kiếp ...

Và nếu trong đại kiếp ấy, trái đất bị cháy thì người ấy sẽ đi về đâu?

Rajagirikas: - Đi đến một thế giới khác.

Th: - Người chết có đi đến nơi đó không? có đi đến hư không không?

R: - Người chết đi đến nơi đó.

Th: - Một người hành động chất chứa hình phạt có thể cho quả trong đời kế tiếp không? Ngài phải từ khước điều này ... Do đó, người ấy phải đi vào hư không? điều này đồng nghĩa rằng họ có thần thông - nhưng thực sự họ không thể có được có thể nào là người chịu hình phạt vô gián nghiệp mà tu tập được Tứ Thần Túc - Dục, Cần, Tâm, Thâm không?

(3) R: - Nhưng nếu tôi sai lầm, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Người phá hòa hợp tăng, sẽ tái sanh vào cõi địa ngục, người thích chia rẽ, không nương theo pháp, tránh xa pháp, làm cho tăng già bị phân tán, sẽ bị chôn vùi trong lửa địa ngục luôn cả một đại kiếp."

Từ đây, quan điểm của tôi có sự hữu lý.

2. TÂM THIỆN CỦA CHÚNG SANH Ở ĐỌA XÚ (Kusalacitta patilābhakathā)

Điểm tranh luận: Chúng sanh nơi đọa xứ không thể có tâm thiện.

Lời chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas, vì không có sự phân biệt giữa mức độ thấp của tâm thiện ở giới dục và mức độ cao của tâm thiện ở các cảnh giới cao hơn.

(1) Theravadins: - Tuy Ngài vẫn thừa nhận rằng người này có thể bố thí đến chư tăng, thế thì làm thế nào mà quan điểm của Ngài có thể đứng vững được? Những vật bố thí không những chỉ là y phục, bát, tọa cụ, vật thực, thuốc men, các loại thức ăn thuốc uống, mà người này còn có thể cúng dường bảo tháp bằng đức tin, có thể đem bông, dầu thơm, đồ thoa, đồ trang hoàng để cúng dường bảo tháp.

(2) Uttarāpathakas: - Ngài phản đối quan điểm của chúng tôi. Và Ngài thừa nhận người này có tâm thiện sanh khởi (lúc chưa bị nhục hình ở cõi địa ngục). Điều này bao hàm rằng người ấy cũng có tâm thiện sắc giới, vô sắc giới và cả tâm thiện siêu thế nữa sao!

3. NGƯỜI XÚI GIỤC TẠO NGHIỆP VÔ GIÁN (Anantarāpayultakathā)

Điểm tranh luận: Người đồng lõa, xúi giục tạo nghiệp vô gián có thể chứng ngộ đạo quả thánh.

Theo chú giải: Một người xúi giục theo một trong hai cách: (a) Người bị xúi giục làm đúng như lời xúi; (b) người bị xúi giục có thể làm khác đi lời xúi. Theo phái Theravadins, chỉ có trường hợp sau người xúi giục mới có thể chứng ngộ đạo quả, nhưng phái Uttarāpathakas thì cho rằng người ấy có thể chứng ngộ đạo quả trong cả hai trường hợp.

(1) Th: - Có phải Ngài nói thêm rằng người đồng lõa hay xúi giục có thể đi vào cả hai đường tà đạo và chánh đạo? Nếu Ngài từ khước, Ngài cũng không thể xác định được quan điểm của Ngài. Lại nữa, nếu người ấy lo âu và không tự tại sau khi liên hệ với hành vi ác này, làm thế nào Ngài có thể chứng ngộ đạo quả được?

(2) U: - Ngài cho rằng người này không có khả năng chứng ngộ đạo nhưng có phải Ngài phỏng đoán rằng một người hay người khác phạm ngũ giới cấm qua sự xúi giục của người khác vẫn bị phạm tội? Quan điểm của Ngài đã bao hàm điều này.

Lại nữa, Ngài thừa nhận rằng một người xúi giục phạm vào những tội ác như vậy, khi người này rút lại những lời xúi giục và đã tiêu tan sự sợ sệt và ăn năn, hối hận, vẫn không có khả năng chứng ngộ đạo quả. bằng cách đó, Ngài bao hàm một người là phạm trọng tội ngay trong lúc họ xúi giục. Nhưng có thể nào Ngài vẫn duy trì quan điểm ấy đối với một người khác đã biết cái thiện trước khi tội lỗi được thể hiện bằng hành động?

(3) Th: - Nhưng trước đó, có phải người này không xúi giục, người khác phạm tội hay sao? Như vậy, làm thế nào Ngài có thể phán đoán về khả năng chứng ngộ đạo quả của người ấy.

4. VẤN ĐỀ CHỨNG ĐẠO CỦA BỒ TÁT (Niyatassaniyāmakathā)

Điểm tranh luận: Một vị bồ tát "Nhất định" (Niyāma) chỉ áp dụng đối với trường hợp của một vị bồ tát đã có chút chí nguyện nhất định. Tất cả những hiện tượng danh pháp khác xảy ra đối với chúng sanh trong tam giới không có khuynh hướng nhất định, những trường hợp đó gọi là "Bất định". Chư Phật túc mạng mình, đã thấy trước và tiên tri rằng: "Một người như vậy sẽ chứng ngộ đạo quả Phật trong tương lai".

Người này là vị Bồ tát, được gọi là bậc Nhất định (niyata) với ba-la-mật cụ túc.

Nhưng hai phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas, dùng khái niệm "Nhất định" mà không phân biệt được khuynh hướng, nên kết luận rằng một vị Bồ tát sẽ thấu rõ từ đấng trong kiếp sống cuối cùng, và vì vậy họ cho rằng vị Bồ tát này được gọi là "Nhất định"

(1) Th: - Có phải Ngài bao hàm người được gọi là "Nhất định" chứng được chánh đạo nhất định khi nhất định tạo nghiệp vô gián, và có thể chứng Tà Đạo nhất định khi nhất định giải thoát ở kiếp sống cuối? Đầu tiên, có sự tu tập Đạo, sau đó chứng ngộ đạo nhất định, đầu tiên có sự tu tập đạo Dự lưu, sau đó chứng ngộ đạo Dự lưu nhất định ... v.v... Cuối cùng có phải sự chứng ngộ đạo nhất định sẽ đến sau khi tu tập Tứ niệm Xứ và những phẩm trợ đạo khác?

(2) P. A: - Nhưng trong sự mâu thuẫn giữa chúng ta, Ngài đã bao hàm rằng bậc Bồ tát không chứng ngộ Tứ Đế trong kiếp sống cuối cùng.

Th: - Không, tôi không nói như thế.

P.A: - Như vậy, vị ấy sẽ nhất định chứng được đạo Nhất định.

5. VẤN ĐỀ CHƯỚNG NGẠI (Nivutakathā)

Điểm tranh luận: Chướng ngại (Nirāvana) được đoạn tận bởi người đang bị hệ lụy với chúng.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas, cho rằng nếu không có sự ô nhiễm thì sẽ không có sự trong sạch, cũng như người bị ràng buộc bị hệ lụy bởi những chướng ngại thì họ mới đoạn tận được chúng.

(1) Th: - Như vậy, người đang say mê với ái dục cũng từ bỏ được ái dục. Người đang sân hận, si mê, tâm ô nhiễm, cũng từ bỏ được sân hận, si mê và những ô nhiễm. Có phải người ấy cắt đứt ái dục bằng chính ái dục, sân hận bằng chính sân hận, v.v...

U: - (Nếu quan niệm này không phải như vậy thì Ngài cho rằng chướng ngại được đoạn tận bằng Đạo). Ngài công nhận cả hai loại tâm ái dục, và Đạo đều hiện hữu. Nhưng ở đây, có phải Ngài không bao hàm có sự phối hợp giữa hai loại tâm cùng một lúc? Ái dục là bất thiện, Đạo là thiện - Có phải quan điểm của Ngài bao hàm tốt và xấu, thiện và bất thiện, trong sạch và ô nhiễm đồng hiện hữu trong cùng một lúc? Và có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Có bốn pháp rất xa nhau: trời và đất, bờ biển bên này và bờ biển bên kia, phía mặt trời mọc và phía mặt trời lặn, và xa hơn là cả pháp của người thiện và người ác"? [1]

Do vậy, rất sai lầm khi nói rằng tâm thiện và tâm bất thiện hiện hữu trong cùng một lúc.

(2) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Với tâm định tĩnh, trong sạch, thuần tịnh, không uế nhiễm, nhu nhiễm, dễ sử dụng, vị ấy đoạn trừ được các lậu hoặc" ...? (1)

(3) U: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Vị Tỳ kheo biết như vậy, thấy như vậy, tâm vị này giải thoát khỏi các lậu hoặc - Dục lậu, hữu lậu, tà kiến và vô minh lậu"?

Do vậy, chắc chắn một người đang bị hệ lụy, bị ràng buộc bởi chướng ngại mới đoạn tận được chúng.

6. VẤN ĐỀ PHÁP TRÓI BUỘC VÀ GIẢI THOÁT (Sammukhībhūtakathā)

Điểm tranh luận: Triền được đoạn tận được bởi người đang bị trói buộc bởi chúng.

Theo chú giải: Quan niệm này cũng của phái Uttarāpathakas.

(Lý luận tương tự như XIII-5)

7. VẤN ĐỀ PHÁP LẠC CỦA THIỀN (Samāpanna Assadetikathā)

Điểm tranh luận: Hành giả nhập thiền và thích thú trong Thiền có Thiền làm đối tượng.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, căn cứ vào đoạn kinh "Khi chứng và trú thiền thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, có tầm có tứ ..."

(1) Th: - Có phải Ngài cho rằng Thiền chính là đối tượng của thiền ấy không? Nếu Ngài từ khước, quan niệm của Ngài không thể đứng vững được. Nếu Ngài đồng ý, Ngài phải chấp nhận tương tự như một người xúc chạm bằng chính xúc đó, cảm thọ bằng chính thọ đó, nhớ tưởng bằng chính tưởng đó ... Tư, Tâm, Tứ, Niệm, Hỷ, Tuệ ...

(2) Ngài thừa nhận rằng sự hỷ lạc trong thiền và chính thiền đó tự nó là những trạng thái tâm đang được chứng nghiệm? Nhưng có phải Ngài chuẩn bị để chấp nhận một điều xa hơn là chúng bao gồm hai loại tâm trong cùng một lúc? Ngài từ khước. như vậy, sự chấp nhận trước của Ngài không có giá trị. Và nếu Ngài thừa nhận rằng hỷ lạc trong thiền là pháp bất thiện, trong khi Thiền tự nó là pháp thiện, như vậy Ngài cho rằng thiện và bất thiện, hai pháp đối nghịch nhau, lại hiện hữu trong cùng một tâm.

(3) A - Nhưng nếu tôi sai lầm, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Ở đây, này các Tỳ kheo, có hạng người ly dục, ly bất thiện pháp, chứng đạt và an trú thiền thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, có tầm có tứ. Vị ấy ném được vị ngọt của thiền ấy, ái luyến thiền ấy và do vậy tìm được an lạc"? [2]

Như vậy, chắc chắn hành giả hỷ lạc trong thiền, luyến ái Thiền có Thiền là đối tượng.

8. VẤN ĐỀ ĐỐI TƯỢNG BẤT KHẢ ÁI (Asātaragakathā)

Điểm tranh luận: Có một pháp ái đối với đối tượng bất khả ái.

Theo chú giải: Trong đoạn kinh "Bất cứ những cảm thọ nào mà một người cảm thọ lạc, khổ và phi lạc phi khổ, người ấy thích thú và hoan hỷ trong cảm thọ ấy". Nếu phái Utrāpathakas cho rằng một người có thể thích thú với những cảm thọ khổ cũng như đối với sự thích thú đối với đối tượng bất khả ái.

(1) Th: - Có phải Ngài cho rằng có những chúng sanh vẫn có sự vui thích đối với sự đau khổ, có phải họ mong muốn, khao khát và tìm kiếm đau khổ? Có phải sự tin tưởng của Ngài không ngược lại với những điều trên. Ngài đồng ý. Như vậy, làm thế nào Ngài duy trì luận điểm của Ngài được?

(2) Có thể nào một người trong cùng một lúc có cả ái tùy miên đối với cảm thọ khổ và sân tùy miên đối với cảm thọ lạc không? có phải hai tùy miên này không đối nghịch nhau, nghĩa là ái tùy miên trong cảm thọ lạc và sân tùy miên trong cảm thọ khổ.

(3) U: - Nhưng nếu tôi sai lầm, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Người ấy gặp sự vui mừng, hay hiềm kỵ. Hưởng thọ lạc, khổ và phi lạc phi khổ rồi chấp cứng, đình trụ trong pháp ấy"? (1)

Dó đó chắc chắn có pháp ái đối với đối tượng bất khả ái.

9. VẤN ĐỀ ĐỐI TƯỢNG CỦA PHÁP ÁI LÀ VÔ KÝ (Dhammatanhāabyakatātikathā)

Điểm tranh luận: Đối tượng của pháp ái là pháp vô ký.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Pubbaseliyas, cho rằng sáu loại đối tượng (lục xứ) của thức, sanh khởi và bất cứ năm loại (ngũ thức) nào là pháp vô ký.

(1) Th: - Nếu như vậy, pháp ái này tùy thuộc vào vô ký thiện, vô ký quả hay vô ký hạnh - sắc pháp, Niết bàn, nhãn xứ, tỷ xứ, thiện xứ, thân xứ... Nhưng Ngài phải từ khước những điều này (vì trái ngược với giáo pháp).

Hay là Ngài có những lý luận gì về sự không liên hệ giữa pháp ái và những pháp còn lại? Nếu Ngài chấp nhận có sắc ái, tinh ái ... là pháp bất thiện, Ngài cũng phải thừa nhận như vậy đối với sự liên hệ giữa pháp ái với những pháp kể trên.

(2) Có phải Đức Thế tôn đã từng gọi ái dục là pháp bất thiện chăng? Có phải điều này không có quan niệm của Ngài đưa ra? Có phải Đức Thế tôn đã từng gởi tham (hay nhiễm đắm) là pháp bất thiện chăng? Và có sự nhiễm đắm vào đối tượng không phải là một dạng của tham chăng?

(3) Trong chủ trương của Ngài, sự đắm nhiễm vào đối tượng là một pháp vô ký, nhưng Ngài không biện minh được trong cách dùng tham (lobha) với sự nhận định này, trong khi đó năm thức khác (Sắc ái, thân ái) thì được gọi là pháp bất thiện.

(4) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng " Tham đắm này liên hệ với sự tái sanh, tương ứng với sự vui thích và đắm nhiễm, rong ruổi đó đây. - Đó là ái dục ái hữu, ái vô sắc ..." (2)

(5) P: - Nhưng nếu tôi sai lầm, có phải ba hình thức này của pháp ái không là đối tượng của chính ái dục đó hay sao?

Do đó, chắc chắn ái dục chính là pháp bất thiện.

10. VẤN ĐỀ PHÁP ÁI VÀ TẬP ĐỀ (Dhammatanhā Na Dukkhasamudayotikathā)

Điểm tranh luận: Cảnh ái không là Tập đề.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Pubbaseliyas và một số tông phái khác.

(1) Th: - Ngài có những lý luận gì về sự không liên hệ giữa pháp ái đối với năm cảnh ái khác? Nếu Ngài thừa nhận rằng sắc ái ... thân ái là pháp bất thiện, Ngài cũng phải thừa nhận như vậy đối với sự liên hệ giữa pháp ái với những pháp kể trên.

(2 - 5) Tiếp tục như luận điểm trên XIII.9.

CHƯƠNG XIV

1. SỰ HÒA HỢP HỖ TƯƠNG GIỮA THIỆN VÀ BẤT THIỆN (Kusalākusalapatisandahanakathā)

Điểm tranh luận: Căn bất thiện có tương quan với căn thiện và ngược lại.

Theo chú giải: Những pháp thiện không thể đi liền trực tiếp và ngay sau những pháp bất thiện, hay ngược lại. Sự liên tục hỗ tương như vậy là điều vô lý. Phái Māhasaṅghikas cho rằng vì có người vừa thích và không thích đối với một vật, nên trong trường hợp đó có sự liên tục trong suốt dòng tâm Javana trong một hay nhiều lộ trình tâm thức, do vậy tâm thiện và tâm bất thiện có sự khác nhau về "tác ý".

(1) Th: - Ngài đang bao hàm rằng sự tưởng nhớ, sự chú tâm của tâm bất thiện cũng là sự tưởng nhớ, sự chú tâm của tâm thiện. Ngài không đồng ý, trong khi quan niệm của Ngài đưa ra lại nhấn mạnh đến điều này. Do vậy có phải Ngài cho rằng tâm thiện có thể sanh khởi mà không cần có sự tưởng nhớ hay sự chú tâm? Có phải Ngài duy trì điều ngược lại? Như vậy, nếu tâm thiện sanh khởi có sự tưởng nhớ và sự chú tâm, thì rất sai lầm khi cho rằng căn của pháp bất thiện có sự liên tục với căn thiện.

(2) Có phải pháp bất thiện sanh khởi do phi như lý tác ý? Ngài đồng ý. Có phải Ngài cũng cho rằng những pháp thiện cũng do có sự liên tục như vậy không? Có phải không hữu lý khi nói rằng tâm thiện sanh khởi do lý tác ý? Ngài chấp nhận do như lý tác ý mà tâm thiện sanh khởi. Do đó, tâm bất thiện không thể đi liền với tâm thiện được.

(3) Lại nữa, có phải Ngài chuẩn bị để thừa nhận rằng hạnh từ đi liền với lòng dục vọng? Tâm từ thiện đi liền với tâm ác độc? Tâm bất hại đi liền với tâm độc hại? Tâm tùy hỷ đi liền với tâm ganh tỵ? Sự xả ly đi liền với sự phật ý? ...

(4 - 6) Lý luận tương tự được áp dụng để phủ nhận nửa phần sau của quan niệm trên, nghĩa là " Căn của pháp thiện nối tiếp liên tục với căn của pháp bất thiện. "

(7) M: - Nhưng nếu tôi sai lầm, có phải Ngài sẽ chấp nhận rằng tâm dục vọng và tâm ly dục sẽ sanh khởi trong một người trước một đối tượng không? Như vậy, chắc chắn quan niệm của tôi là hữu lý: Có pháp bất thiện nối tiếp liên tục với pháp thiện và ngược lại.

2. VẤN ĐỀ SỰ TĂNG TRƯỞNG CỦA LỤC NHẬP (Salāyatanuppattikathā)

Điểm tranh luận: Lục nhập sanh khởi cùng một lúc trong thai mẹ.

Theo chú giải: Theo giáo pháp của chúng ta, đối với sự thai sanh ở cõi nhân loại thì 5 sắc thân kinh hay ý thức không sanh khởi (cùng một lúc) như trường hợp ở cõi Chư thiên.

Trong sự thai sanh ở cõi nhân loại, cùng một lúc với thức tái sanh, có sắc ý vật và thân kinh thân (ngoài ra còn sắc trạng thái nam hay nữ) được sanh khởi, bốn loại nhập còn lại như nhãn nhập, nhĩ nhập, Tỷ nhập, và thiệt nhập sanh khởi vào tuần lễ thứ 2 sau khi tục sinh và những sắc này một phần thuộc về nghiệp, một phần không thuộc về nghiệp. Nhưng một vài tông phái như Pubbaseliyas và Aparaseliyas tin rằng lục nhập sanh khởi cùng một lúc với thức tái sanh và tất cả chịu ảnh hưởng duy nhất của nghiệp cũng như sự tăng trưởng của một cây hoàn toàn chịu ảnh hưởng của hạt mầm.

(1) Th: - Có phải Ngài bao hàm rằng lục nhập sanh khởi trong thai mẹ với tất cả thành phần chính và phụ, đầy đủ không thiếu sót một bộ phận nào? Ngài từ khước ... (Chúng ta hãy đi sâu hơn vào chi tiết) Ngài chấp nhận nhập sanh khởi cùng một lúc với tâm tục sinh chăng? Có phải Ngài không thể tuyên bố rằng tay, chân, đầu, lỗ tai, lỗ mũi, và răng cùng sanh khởi với tâm tục sinh ấy? Tại sao lại ngoại trừ nhãn nhập và các nhập khác.

(2) P.A: - Ngài cho rằng bốn nhập: Nhãn, Nhĩ, tỷ, thiệt, sanh ra sau khi chúng sanh vào thai mẹ. Có phải nghiệp đem những nhập ấy vào thai mẹ không? Ngài từ khước ... Nhưng quan niệm của Ngài đã bao hàm điều này.

Th: - Nhưng Ngài cho rằng thai mẹ tóc, lông, móng, răng, xương hiện hữu theo thứ lớp. Có phải chính Ngài thừa nhận có một loại nghiệp phôi thai đặc biệt có khả năng tạo thành sự sống? Ngài từ khước. Như vậy, tại sao Ngài lại công kích quan niệm của tôi?

(3) Hay có thể nào Ngài không thừa nhận sự xuất hiện theo thứ lớp của tóc, lông ...? Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng thuyết rằng.

Trước tiên kalala,
Rời từ Kalala
Abbuda có mặt,
Rời từ Abbuda
Dasi (thịt mềm) được sanh ra,
Desī sinh ghana (thịt cứng)
Rời đến Pasākha (chi tiết),
Tóc, lông và các móng
Tiếp tục được sanh ra,
Những gì người mẹ ăn
Đồ ăn, đồ uống nào
Con người trong bụng mẹ.
Ở đây nuôi lấy dưỡng" ? [3]

Do vậy, rất hữu lý khi cho rằng tóc, lông, móng, răng, xương sanh ra sau khi chúng sanh đã ở trong thai mẹ.

3. VẤN ĐỀ SỰ LIÊN TỤC SANH KHỞI CỦA CÁC THỨC (Anantarapaccayakathā)

Điểm tranh luận: Một thức sanh ra sau khi một thức khác liên tục không gián đoạn.

Theo chú giải: Vì có sự biến đổi nhanh chóng của sự thấy và sự nghe khi biểu diễn múa và hát, nên phái Uttarāpathakas quan niệm rằng các thức sanh khởi liên tục nhau không gián đoạn.

(1) Th: - Có phải Ngài bao hàm rằng sự nhớ tưởng, sự chú tâm được tạo nên bởi nhãn thức cũng giống như của nhĩ thức không? Có phải Ngài sẽ không xác nhận điều này là sai lầm? Và nếu sai lầm, có phải Ngài muốn nói thêm rằng tâm nhĩ thức không có sự tưởng nhớ và chú tâm? Có phải sự thật thì không ngược lại? Nhưng nếu sự thật là như vậy, thì quan niệm của Ngài không thể đứng vững được.

(2) Lại nữa, Ngài đồng ý rằng tâm nhãn thức sanh khởi đối với người chú tâm vào cảnh sắc. Nhưng Ngài không thể dẫn chứng như thế đối với tâm nhĩ thức sanh ra cho người chú tâm vào cảnh sắc... Nói cách khác, nếu tâm nhãn thức chỉ có cảnh sắc làm đối tượng mà không phải là những cảnh khác thì tâm nhĩ thức cũng phải có cảnh thanh làm đối tượng mà không có cảnh khác.

Giáo pháp đã từng nói rằng "Do nhãn và cảnh sắc, nhãn thức sanh khởi", (1) Ngài có thể thay thế vào đó bằng chữ "nhĩ thức" được không? Ngài từ khước. Nhưng tôi lập lại vấn đề và hỏi rằng có phải có bài kinh như vậy không? Ngài đáp rằng chỉ có phần đầu mới hữu lý. Nhưng nếu quan niệm của Ngài là đúng thì Ngài bao hàm rằng tâm nhãn thức đã sanh không có gì khác hơn với tâm nhĩ thức đã sanh.

(3 - 4) Lý luận tương tự đối với từng cặp của ngũ thức.

(5) U: - Nhưng nếu tôi sai lầm có phải trong những hoạt động biểu diễn sân khấu như múa, hát, thổi kèn, người diễn viên mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân xúc chạm trong cùng một lúc liên tiếp nhau không? Do đó, chắc chắn rất hữu lý khi nói ngũ thức sanh khởi liên tục không gián đoạn.

4. VẤN ĐỀ BIỂU HIỆN CỦA MỘT VỊ THÁNH (Ariyarūpakathā)

Điểm tranh luận: Những biểu hiện (về thân và khẩu) của một vị thánh nương vào sắc tứ đại.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas phát xuất từ đoạn kinh "Tất cả sắc đều là sắc tứ đại, hay nương tứ sắc tứ đại". (2)

(1) Th: - Ngài thừa nhận rằng sắc của vị thánh là thiện và không phải là vô ký. Nhưng sắc tứ đại không phải là thiện, mà sắc ấy là vô ký.

(2) Lại nữa, theo quan điểm ấy thì sắc tứ đại thành pháp phi cảnh lậu, phi cảnh triền, phi cảnh phược, phi cảnh phối, phi cảnh bộc, phi cảnh kiết sử, phi cảnh thủ, phi cảnh phiền não, đó là những đặc tính của Thánh sắc. Ngược lại, sắc tứ đại có liên hệ với những pháp này.

(3) U: - Nếu tôi sai lầm, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này các Tỳ kheo, bất cứ một loại sắc nào cũng có sắc tứ đại và sắc y sinh"? (3)

Do đó, rất hữu lý khi cho rằng những biểu hiện về thân và khẩu của một vị thánh nương vào tứ sắc đại.

5. VẤN ĐỀ TÙY MIÊN (Anno anusayotikathā)

Điểm tranh luận: Tùy miên, bất cứ loại nào trong bảy tùy miên, có đặc tính khác nhau với pháp bất thiện tương xứng (chẳng hạn như dục ái tùy miên và dục ái là hai pháp khác nhau).

Theo chú giải: - Quan niệm này của phái Andhakas, vì một người phạm phu khi nghĩ điều thiện hay vô ký thì có thể nói rằng người ấy có tùy miên dầu không biểu hiện ra ngoài.

(1) Th: - Có phải Ngài cho rằng dục ái tùy miên khác với dục ái biểu hiện bên ngoài không? Ngài từ khước, như vậy Ngài không thể duy trì quan niệm của Ngài được. Ngài không thể duy trì ái dục cũng giống như những biểu hiện của ái dục (ái dục tùy miên và ái dục) và Ngài vẫn khước từ những biểu hiện bên ngoài của chúng và Tùy miên.

(2 - 7) Lý luận này được áp dụng cho 6 tùy miên khác - Sân tùy miên, ngã mạn tùy miên, hoài nghi tùy miên, tà kiến tùy miên, hữu ái tùy miên, vô minh tùy miên.

(8) A: - Nhưng nếu tôi sai lầm, có phải người phạm phu trong suy nghĩ điều thiện hay vô ký, có thể nói rằng người ấy có tùy miên nhưng không có những biểu hiện của bất cứ tùy miên nào lộ ra bên ngoài?

Th: - Nếu Ngài cho rằng quan niệm của Ngài là hữu lý, Ngài phải thừa nhận rằng một người phạm phu cũng có thể được nói rằng có ái dục dù cho họ không có những biểu hiện ái dục đó, ái dục này phải khác với ái dục biểu hiện ra bên ngoài.

6. VẤN ĐỀ TRIỀN BẤT TƯƠNG ƯNG VỚI TÂM (Pariyutthāna Cittavippayttantikathā)

Điểm tranh luận: Thiền bất tương ưng với tâm.

Theo chú giải: Phái Andhakas cho rằng ái và những pháp bất thiện khác sanh khởi trong lúc một người đang chú tâm đến sự vô thường ...) ngoài ra, điều đó còn được nói rằng "Đôi khi, này Bhāradvāja, có người nghĩ rằng 'ta sẽ tác ý đến bất tịnh', nhưng lại tác ý đến tịnh tướng".(1) Ở đây, chúng ta nên lưu ý đến những phiền não được bộc lộ mà không có sự tác ý.

(1) Th: - Ngài bao hàm rằng những pháp thiền như vậy làm loại phi danh pháp - sắc pháp, Niết bàn, Nhân xứ, xúc xứ ... Có phải Thiền phục không phải xếp loại với tâm có ái, tâm có sân, tâm có si, với tâm bất thiện, tâm phiền não, phải chăng Ngài đương nhiên Ngài thừa nhận sự hiện hữu của những pháp này?

7. SỰ LIÊN HỆ GIỮA SẮC ÁI VÀ SẮC GIỚI (Pariyāpannakathā)

Điểm tranh luận: Sắc ái ngũ ngàm trong sắc giới và liên quan trong sắc giới.

Theo chú giải: Quan niệm này của các phái Andhakas và Sammitiyas.

(1) Th: - Ngài bao hàm rằng ái tìm kiếm sự chứng đạt thiên, đi tìm kiếm tục sinh trong cõi trời, có ái trong các cõi trời, có những điều kiện hiện hữu, đồng sanh, đồng diệt, đồng căn, đồng cảnh với những loại tâm tương ứng. Nếu Ngài từ khước, quan niệm của Ngài không đứng vững.

(2) Có phải ái tinh ngũ ngàm trong tinh giới và hiện hữu trong tinh giới? Hay những ái khác (huương, vị, xúc) cũng ngũ ngàm trong những giới tương ứng không? Tại sao không chấp nhận ở đây mà lại từ khước? Nếu các pháp ái không được chấp nhận, thì Ngài cũng không thể chấp nhận ái sắc ngũ ngàm trong sắc giới và hiện hữu trong sắc giới.

(3 - 4) Lý luận tương tự được áp dụng cho ái vô sắc ngũ ngàm trong cõi vô sắc và hiện hữu trong cõi ấy.

(5) A. S: - Nhưng nếu Ngài thừa nhận rằng chúng ta có thể nói ái dục ngũ ngàm trong cõi dục giới và hiện hữu trong cõi ấy, thì chắc chắn rất hữu lý khi xác định ái sắc và ái vô sắc ngũ ngàm và hiện hữu trong cõi sắc giới và vô sắc giới.

8. PHÁP VÔ KÝ (Abyākatakathā)

Điểm tranh luận: Tà kiến là pháp vô ký.

Theo chú giải: Phái Andhakas và Uttarāpathakas không phân biệt được hai ý nghĩa của chữ "Abyākata" (a) những điều mà Đức Thế tôn không giải thích (b) nghiệp vô ký. Thực ra, tà kiến luôn luôn là nghiệp bất thiện.

(1) Th: - Như vậy, Ngài cũng phải chuẩn bị để xếp loại tà kiến một trong những pháp vô ký như tâm quả, tâm hạnh, sắc pháp, Niết bàn, nhãn xứ, xúc xứ ... Điều này Ngài không thể làm được. Ngài cũng phải chuẩn bị để chấp nhận rằng những yếu tố khác của danh pháp, tiến trình tâm thức hay những hành động tương ứng với tà kiến là vô ký. Và Ngài sẽ gặp sự vô ký như sau, tất cả những pháp kể trên thì gọi là bất thiện, trong khi chỉ đơn độc tà kiến thì gọi là vô ký.

(2) Lại nữa, pháp vô ký không cho quả, trong khi tà kiến lại cho quả, và có phải tà kiến đã từng được Đức Thế tôn xếp loại là một trọng tội hay sao?

(3) Có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Tà kiến, này Vaccha, là pháp bất thiện, chánh kiến là pháp thiện"? (1) và có phải Ngài cũng từng thuyết rằng "Này Punna, ta tuyên bố chỉ có hai con đường cho người tà kiến sẽ tái sanh: địa ngục hoặc bàng sanh"? (2)

(4) A.U: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã không từng thuyết rằng "Này Vaccha, ta không trả lời như thế này: Thế giới là thường còn hay thế giới là vô thường. Thế giới là hữu biên hay thế giới là vô biên. Sinh mạng và thân thể là một hay sinh mạng và thân thể là khác. Như lai có tồn tại sau khi chết hay Như lai không tồn tại sau khi chết. Hay như lai có tồn tại và không tồn tại sau khi chết. Hay Như Lai không tồn tại và không tồn tại sau khi chết." ? (3)

Do vậy, chắc chắn tà kiến là pháp vô ký.

(5) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Này các Tỳ kheo với con người có tà kiến, tà tư duy, có tà ngữ, có tà nghiệp, có tà mạng, có tà tinh tấn, có tà niệm, có tà định, có tà trí, có tà giải thoát, phạm có thân nghiệp gì được thực hiện đầy đủ, được chấp nhận theo kiểu ấy, phạm có khẩu nghiệp gì ... phạm có ý nghiệp gì được thực hiện đầy đủ, được chấp nhận theo kiểu ấy, phạm có tư tâm sở (cetanā) phạm có quyết định nào (patthana), phạm có ước nguyện nào (panidhi) và phạm có các hành nào (sankhārā) tất cả các pháp ấy đưa đến bất khả lạc, bất khả hỷ, bất khả ý, bất hạnh, đau khổ"? (4)

Do vậy, chắc chắn là sai lầm khi nói rằng "tà kiến là vô ký"

9. VẤN ĐỀ BẤT LIÊN QUAN LUÂN HỒI (Apariyāpannakathā)

Điểm tranh luận: Tà kiến là pháp bất liên quan luân hồi.

Theo chú giải: Bởi vì khi một người ở thế giới này chứng đạt thiên người ấy có thể được gọi là ly dục nhưng không giải thoát khỏi tà kiến nên phái Pubbaseliyas cho rằng tà kiến và các loại tâm khác hợp với tà kiến được gọi là "bất liên quan luân hồi".

(1) Th: - Như vậy Ngài phải chuẩn bị để xếp tà kiến thuộc vào những pháp bất liên quan luân hồi như Đạo, Niết bàn, một trong bốn đạo, một trong bốn quả, và những yếu tố giác ngộ khác như Niệm xứ, Chánh cần, Tứ như ý túc ... Giác chi - Điều này Ngài không thể làm được.

(2) P.: - Nhưng nếu tôi sai lầm, tại sao Ngài lại chấp nhận rằng người, phạm phu khi nhập thiên có thể gọi là ly dục nhưng lại từ khước người này đã đoạn tận tà kiến?

Do vậy, chắc chắn hữu lý khi cho rằng tà kiến là pháp "bất liên quan luân hồi".

CHƯƠNG XV

1. VẤN ĐỀ LÝ DUYÊN KHỞI (Paccayakathā)

Điểm tranh luận: Mỗi pháp có thể liên hệ đến pháp khác chỉ trong một loại duyên nhất định .(1)

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Mahasanghikas. Họ cho rằng bất cứ một pháp có liên quan đến một pháp nào đó như trong sự liên hệ của pháp trong nhân duyên, thì sẽ không có sự liên hệ của pháp đó trong những duyên khác như Vô gián duyên hay liên tiếp duyên.(2)

Lại nữa, nếu có sự liên hệ với những pháp trong cảnh duyên, thì sẽ không có sự liên hệ với những pháp nào trong vô gián duyên, hay liên tiếp duyên.

(1) Th: - Đơn cử trường hợp như là Thảm (Vimansa) có phải không có liên hệ đến cả hai nhân duyên và trưởng duyên hay sao? Ngài đồng ý. Thế thì luận điểm mà Ngài đưa ra không thể nào đứng vững được.

Lại nữa, có phải Dục trưởng không có liên hệ với Trưởng Duyên và pháp đồng sanh hay sao? Nếu Như thế, chúng ta phải thừa nhận rằng Dục trưởng có liên hệ đến cả hai trưởng duyên và Đồng sanh duyên.

(2) Tương tự đối với căn Trưởng, nếu Căn trưởng được xem như là căn (quyền) duyên (indriya), chúng ta phải thừa nhận rằng căn có liên hệ đến cả hai: Trưởng duyên và Quyền duyên. Nếu chúng ta khảo sát Căn trưởng như một yếu tố của đạo, thì chúng phải chấp nhận rằng có sự liên hệ cả hai: Trưởng duyên và Đạo duyên.

(3) Tương tự đối với tâm trưởng, nếu tâm trưởng được coi là Vật thực (ahara) thì chúng ta phải thừa nhận rằng tâm trưởng liên hệ đến cả hai, Trưởng duyên và vật Thực duyên.

(4) Lý luận như thế nếu ta khảo sát Tâm trưởng coi như là quyền, hay là Đạo, thì chúng ta phải thừa nhận rằng tâm trưởng liên hệ đến cả hai: Đạo duyên và Trưởng duyên. hơn nữa, nếu ta khảo sát, phản kháng của một vị thánh thì pháp ấy liên hệ đến cả hai: Trưởng duyên và cảnh duyên.

(5) Lại nữa, nếu tâm thiện sanh trước liên hệ với tâm thiện sanh ra sau và cũng lập lại giống như thế, có phải chúng ta không thừa nhận rằng có sự liên hệ đến cả hai: Vô gián duyên và Cổ hường duyên?

(6) Với tâm bất thiện cũng lý luận như trên hay sao?

(7) Trong sự liên hệ này, đối với tâm thiện và tâm bất thiện, chúng thay thế cho tâm hạnh hay tâm vô ký được chăng?

(8) M: - Tuy nhiên Ngài thừa nhận rằng có sự phân biệt giữa những phương cách liên hệ, như là nhân duyên, Vô gián duyên, Cảnh duyên, Liên tiếp duyên, Thế thì, chắc chắn rằng luận điểm mà tôi đưa ra là hữu lý.

2. VẤN ĐỀ HỖ TƯƠNG DUYÊN (Annanannapaccayakathā)

Điểm tranh luận: Bởi vì hành do duyên vô minh nên chúng ta không thể cho rằng vô minh do duyên hành. Theo chú giải: Quan niệm này của Mahasanghikas, họ hiểu ngược lại với giáo pháp, có sự kiện tồn tại, hỗ tương giữa vô minh và hành (và tiếp tục cho những chi pháp trong định luật Thập Nhị Duyên Khởi).

(1) Theravadins: - Nhưng có phải vô minh không đồng sanh với hành hay sao? Nếu như thế ở đây ta có, hỗ tương duyên (một tên khác của đồng sanh duyên).

(2) Lại nữa, Thủ do duyên ái làm duyên. Có phải sai lầm khi nói rằng "Ái do Duyên Thủ"? Ngài đồng ý như thế. Nhưng lập luận như ở trên cũng còn hiệu lực ở đây.

(3) M: - "Sanh, này các Tỳ kheo do duyên lão và tử, trong khi Thức lại do duyên sanh". Có phải bài kinh có thật như vậy hay sao?

Th: - Không.

M: - Không có Hỗ tương duyên giữa vô minh và hành, cũng như không có hỗ tương duyên giữa Ái và Thủ.

(4) Th: - "Này các Tỳ kheo danh và sắc do duyên Thức, hỷ do duyên danh sắc, thì thức mới sanh ra", (1) có phải bài kinh có thật như vậy hay sao?

M: - Vâng, đúng như thế.

Th: - Thế thì sự liên hệ của duyên có thể hỗ tương được.

3. VẤN ĐỀ THỜI GIAN (Addhakathā)

Điểm tranh luận: Thời gian được tiên liệu trước. Chữ "addha" (thời gian) được hiểu trong ý nghĩa thời kỳ, một giai đoạn.

Theo chú giải: Phái Andhakas có quan niệm này, vì dựa vào đoạn kinh được dẫn chứng ở dưới đây (A. i 197), họ cho rằng không có một khoảng thời gian nào được tiên liệu trước, ngoại trừ ý niệm thời gian đơn thuần. Những sắc pháp... khi được hiểu theo 5 uẩn (danh và sắc), thì cũng được tiên liệu trước.

(1) Th: - Nếu quan niệm như thế thì, có phải thời gian này là một trong năm uẩn. Dĩ nhiên, là không phải như thế.

(2) Điều này rất rõ ràng dầu cho Ngài lấy thời gian đó là quá khứ, vị lai hay hiện tại.

(3) Ngài cho rằng bất cứ một uẩn quá khứ nào, Danh hay sắc cấu tạo thành thời quá khứ, bất cứ một uẩn vị lai hay bất cứ một uẩn hiện tại nào cấu tạo thành thời vị lai hay thời hiện tại. Thế thì có phải 5 thời quá khứ, 5 thời vị lai, 5 thời hiện tại chăng? (1)

(4) Có tất cả 15 thời sao? hay là, nếu ta công nhận có 12 xứ quá khứ, 12 xứ vị lai, 12 xứ hiện tại, có phải có 36 thời tất cả chăng?

(5) Hay là nếu chúng ta khảo sát về 18 giới có phải có 54 thời chăng? hay là 22 quyền có 66 thời chăng?

(6) Nhưng có phải Đức Thế tôn từng nói rằng "Này chư Tỳ kheo có 3 vấn đề đưa ra. Thế nào là ba? Một người có thể nói về thời quá khứ: Đó là thời gian đã qua rồi; hay là nói về thời tương lai: Đó là thời gian sẽ đến; hay là nói về thời gian hiện tại: Đó là thời gian đang hiện hữu". Do vậy, chắc chắn rằng thời gian được tiên liệu trước à?

4. VẤN ĐỀ SÁT NA CỦA THỜI GIAN (Khanalayamuhuttakathā)

Điểm tranh luận: Bất cứ điểm thời gian nào cũng được tiên liệu trước.

Theo chú giải: Quan niệm này giống như quan niệm trước (Lý luận như trên).

5. VẤN ĐỀ LẬU HOẶC (Āsavakathā)

Điểm tranh luận: Tứ lậu tự nó không thành cảnh lậu (2)

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Hetuvadins. Vì trên hết tứ lậu không có một pháp nào khác gọi là lậu mà pháp đó có thể gọi "tương ưng với lậu", do đó tứ lậu tự nó không phải là cảnh lậu.

(1) Th: - Thế thì Ngài cũng phải chuẩn bị để xếp loại chúng với một trong những pháp phi cảnh lậu như Đạo quả, Niết bàn, một trong bốn Đạo và Quả, một trong những yếu tố giác ngộ. Dĩ nhiên điều này không thể nào xếp loại được

(2) H: - Nếu tôi sai lầm, tôi yêu cầu Ngài chỉ cho tôi bất cứ lậu nào tương ưng với lậu, mà được gọi là cảnh lậu.

6. VẤN ĐỀ LÃO TỬ (Jaramaranakathā)

Điểm tranh luận: Lão và Tử của pháp siêu thế tự nó cũng là pháp siêu thế .

Theo chú giải: Lão và Tử không được tiên liệu trước, và do đó nó không được xếp loại là "hiệp thế" hay "siêu thế". Phái Mahāsaṅghikas và một số tông phái khác đã không hiểu thấu đáo vấn đề này.

(1) Th: - Thế thì, Ngài phải chuẩn bị xếp loại lão tử với một trong những pháp siêu thế. Đạo, quả, Niết bàn. Chẳng hạn như có phải Lão Tử của đạo Dự lưu tự nó là đạo chăng? Nếu Ngài từ khước thì luận điểm mà Ngài đưa ra không đứng vững được. Nếu Ngài đồng ý, thì Ngài cũng phải áp dụng luận điểm mà Ngài đưa ra với tất cả những tầng thánh khác và nói rằng lão tử của quả A-la-hán, tự chính nó cũng là quả A-la-hán. Điều này Ngài không thể nào áp dụng được. Cũng như Ngài không chuẩn bị để thừa nhận lão tử được xác định với bất cứ một yếu tố Giác Ngộ nào.

(2) M: - Thế thì, có phải Lão, Tử của pháp siêu thế chính là hiệp thế?

Ngài từ khước. Do vậy, nó phải là pháp siêu thế vậy.

7. VẤN ĐỀ THIÊN DIỆT THỌ TƯỚNG ĐỊNH (Sannavedayitakathā)

Điểm tranh luận: Khi chúng đạt Diệt Thọ Tướng Định là Pháp siêu thế.

Theo chú giải: Vì những pháp được gọi là chúng đạt Thiên Diệt Thọ Tướng Định không là một trạng thái của danh pháp nhưng là sự dừng lại các danh uẩn, nên sự chúng đạt ấy không phải là pháp hiệp thế cũng như pháp siêu thế. Tuy nhiên phái Hetuvadins lại cho rằng trạng thái này chắc chắn không phải là hiệp thế, nên nó phải là siêu thế vậy.

(cách lý luận cũng như trên XV, 5 và 6)

8. VẤN ĐỀ DIỆT THỌ TƯỚNG ĐỊNH (II) (Dutiyasannayedayitkathā)

Điểm tranh luận: Khi chúng đạt diệt thọ tướng định là pháp hiệp thế.

(1) Th: - Thế thì Ngài cũng phải chuẩn bị để xếp loại sự đạt này là một trong những pháp được thừa nhận hiệp thế. Ngũ uẩn, một trong tam giới (dục giới, sắc giới, hay vô sắc giới). Điều này thì Ngài từ khước.

(2) Tương tự như 6 (2)

9. VẤN ĐỀ THIÊN DIỆT THỌ TƯỚNG ĐỊNH (III) (Tatīyasannāvedayitakathā)

Điểm tranh luận: Một người có thể chết trong khi nhập thiên Diệt Thọ Tướng Định.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Rajagirikas và một số tông phái khác, cho rằng đời sống là bất định, ngay cả người đang nhập thiên diệt thọ tướng định cũng có thể tử vong không hơn gì người khác. Luận điểm này cho rằng có sự chết đúng thời và không đúng thời.

(1) Th: - Thế thì Ngài cũng phải chấp nhận rằng trong khi nhập thiên diệt, tất cả trạng thái của bậc này đang ở trạng thái hấp hối - Như xúc, Thọ, Tướng, Tư, Tầm... Nhưng Ngài đồng ý rằng tất cả những trạng thái tâm hấp hối này đều không có. Thế là luận điểm mà Ngài đưa ra không đứng vững

(2) Hơn nữa Ngài phải đồng ý điều này: không những đối với bậc đang nhập thiên Diệt thì tất cả trạng thái tâm vắng mặt: mà ngay cả những tâm tử cũng không thể có.

(3) Hơn nữa, có thể nào thuốc độc, gươm đao hay lửa ảnh hưởng đến thân thể bậc đang nhập thiên Diệt? Ngài từ khước, Ngài đồng ý điều ngược lại như trên, những nguyên nhân đưa đến cái chết này không thể ảnh hưởng đến bậc ấy. Thế thì, Ngài có thể nào duy trì luận điểm mà Ngài đưa ra được không?

(4) Hay là, có thể Ngài cho rằng thuốc độc, gươm đao hay lửa có ảnh hưởng đến thân thể bậc này? Có phải sự chứng đạt không có thật sao?

R.: - Nhưng trong sự phản đối quan điểm mà tôi đưa ra, Ngài đã bao hàm rằng, phải có một vài nguyên tắc nhất định cho bậc đang nhập thiên Diệt, nhất định không chết. Nếu Ngài cho rằng sự nhận định ấy không hiện hữu, thì lập luận của Ngài không thể đứng vững.

(5) Th: - Nhưng một người đang có tâm nhãn thức thì không phải đang chết, mặc dầu không có một nguyên tắc nhất định nào để cho họ tránh khỏi cái chết. Từ đây, tôi quả quyết với một bậc đang nhập thiên Diệt không thể tử biệt được.

10. VẤN ĐỀ THIÊN DIỆT THỌ TƯỚNG ĐỊNH (LÀ CON ĐƯỜNG ĐƯA ĐẾN CÔI VÔ TƯỚNG) (Asannasāttūpikathā)

Điểm tranh luận: Nhập Diệt Thọ Vô Tướng là nhân tái sinh vào cõi vô tướng.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Hetuvadins, họ không phân biệt được hai hình thức nhập thiên diệt (a) đơn thuần thuộc hiệp thế, được người phàm phu tu tập và (b) thuộc siêu thế. Chỉ hình thức đầu đưa đến sự tái sinh ở cõi vô tướng, còn hình thức sau thì không.

(1) Th: - Ngài có thể nào nói rằng một người đang nhập thiên Diệt cũng có 3 nhân thiện vô tham, vô sân, vô si, cũng có Tín, Cần, Niệm, Định, Tuệ? Có phải không có trường hợp ngược lại hay sao?...

(2) Dĩ nhiên, Ngài thừa nhận một người đang nhập thiên Diệt không có những phản ứng của danh pháp Tướng, Thọ, Hành, Tâm...? Nhưng Ngài không thể nào duy trì rằng Đạo có thể được tu tập khi không có những phản ứng của những danh pháp này.

(3) Cuối cùng luận điểm của Ngài bao hàm rằng tất cả những người đang nhập thiên Diệt thọ vô tướng đều có khuynh hướng tái sinh vào cõi Vô tướng. Điều này Ngài phải từ khước...

(4) H: - Nhưng Ngài thừa nhận, bất cứ trường hợp nào trong thiên diệt thì bậc đang nhập thiên không có tâm, trong cõi ấy người này cũng không có tâm. Từ đây, tôi vẫn duy trì khuynh hướng này như là một sự thực.

11. VẤN ĐỀ NGHIỆP VÀ SỰ TÍCH TRỮ NGHIỆP (Kammupaccayakathā)

Điểm tranh luận: Nghiệp là một pháp còn tích trữ nghiệp là một pháp khác.

Theo chú giải: Quan niệm của phái Andhakas và Sammitiyas cho rằng sự tích trữ nghiệp độc lập với nghiệp.

(1) Th: - Thế thì, có phải Ngài chuẩn bị để thừa nhận mỗi yếu tố danh pháp như tâm phản kháng có Tướng, Tư, Tâm cũng như Tín, Cần, Niệm, Định và Tuệ, cũng như 10 phiền não. Có phải mỗi pháp này có từ nghiệp tích trữ? Dĩ nhiên là không rồi. Thế thì có thể nào Ngài xác nhận được luận điểm mà Ngài đưa ra.

(2) Lại nữa, có phải Ngài bao hàm sự tích trữ nghiệp đồng sanh, hiện hữu nghiệp chẳng? Ngài từ khước à? Nhưng suy nghĩ lại, Ngài đồng ý, thế thì một loại nghiệp thiện có đồng sanh với sự tích trữ với nghiệp thiện ấy chẳng? Ngài không đồng ý sao? Ngài phải chấp nhận điều ấy. Thế thì nghiệp tương ứng với Thọ, có phải hai đồng sanh với sự tích trữ của nghiệp của nó cũng có sự bất tương ứng với Thọ tương ứng.

(3) Tương tự nghiệp như thế đối với nghiệp Bất Thiện.

(4) Lại nữa, dĩ nhiên Ngài phải thừa nhận rằng nghiệp đồng sanh với tâm và cũng biết cảnh, nhưng Ngài lại không thừa nhận như thế đối với sự tích trữ của nghiệp. Ngài đồng ý nghiệp đồng sanh với tâm và bị diệt đi khi tâm diệt (trong tiến trình tâm thức). Nhưng bằng quan điểm của Ngài về sự khác nhau giữa tâm và sự tích trữ của nghiệp. Ngài phải cho rằng khi tâm diệt thì sự tích trữ của nghiệp không diệt. Như thế, chúng ta có thể nói rằng sự diệt của nghiệp cũng như tiến trình tâm thức và sự nối tiếp của sự tích trữ vẫn tiếp tục sanh khởi.

(5) Hơn nữa, Ngài thừa nhận rằng sự tích trữ của nghiệp có mặt nơi nào mà nghiệp có mặt, chắc chắn điều này bao hàm: nghiệp và sự tích trữ nghiệp là một, và giống nhau... Năng lực tích trữ nghiệp hiện hữu nơi nào có nghiệp hiện hữu. Quả được sinh ra từ sự tích trữ ấy và do đó Ngài phải kết luận rằng không có sự khác nhau giữa nghiệp và sự tích trữ của nghiệp và quả của nghiệp. tuy nhiên điều này Ngài vẫn từ khước.

Ngài đã thừa nhận nghiệp biết cảnh và dĩ nhiên Ngài cũng phải thừa nhận như thế đối với quả, được sinh ra từ sự tích trữ nghiệp là một điều hiện hữu tự nhiên, ngay cả trong khi Ngài thừa nhận nơi nào có nghiệp nơi đó có sự tích trữ của nghiệp sanh ra quả.

(6) Sau cùng, có phải Đức Thế tôn đã không từng thuyết rằng "Này Punna, khi người nào có hành động bằng thân, khẩu và ý ác hay thiện. Do hành động ấy họ sẽ sanh vào khổ thú hay lạc thú... Có những cảm thọ tương ứng... lạc, khổ, phi khổ phi lạc ở cõi nhân loại, Chư thiên hay A-tu-la... và Ta tuyên bố sanh là thừa kế là di sản của nghiệp"? (1) Thế là không hữu lý khi nói rằng: nghiệp là một phần, còn sự tích trữ của nghiệp là một phần khác.

CHƯƠNG XVI

1. VẤN ĐỀ CHẾ NGỰ TÂM (Niggahakathā)

Điểm tranh luận: Một người có thể chế ngự tâm của một người khác.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Mahasanghikas, cho rằng sự chứng đạt Tha tâm thông (phàm) chỉ có ý nghĩa khi chế ngự được tâm của người khác.

(1) Th: - Có phải Ngài cho rằng: Một người có thể chế ngự tâm của một người khác đừng tham, sân, si, đừng bị rối loạn và đừng bị phiền muộn? Dĩ nhiên Ngài từ khước ... Nhưng thế thì làm thế nào Ngài có thể duy trì luận điểm của Ngài được? Hay là có phải Ngài cho rằng: Một người có thể đè nén tâm của một người khác đã sanh ra đừng cho diệt như: Thọ, tưởng, Tư ... Tuệ? Tương tự như thế Ngài từ khước

(2) Hay là có phải Ngài cho rằng: Một người có thể làm cho tâm một người khác đoạn tận ái, Sân hay những pháp bất thiện khác? Có phải sự tu tập Đạo, Tứ Niệm xứ hay bất cứ một yếu tố giác ngộ nào cũng là do người khác? Trong tứ đế: Sự nhận thức khổ, đoạn tận Tập, chứng ngộ Diệt và phát triển đạo cũng là do người khác. Sau hết có phải Ngài cho rằng: Bất cứ người nào cũng có thể làm cho tâm người khác hạnh phúc hay đau khổ, người này hành động và người kia có kinh nghiệm? Nếu Ngài từ chối, thì Ngài phải khước từ quan điểm mà chính Ngài đưa ra.

(3) Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Làm điều ác .. do ta. Quả thật vậy, bị ô nhiễm cũng do ta. Cũng do ta không làm điều ác. Do ta, ta được thanh lọc. Trong sạch hay ô nhiễm đều tùy nơi ta, không làm cho người khác trong sạch được"? (1) Như vậy, chắc chắn sai lầm khi nói rằng một người có thể chế ngự tâm của một người khác.

(4) M: - Nhưng có phải không có người chứng đạt Tha tâm thông hay sao? Chắc chắn rằng điều này bao gồm một người có khả năng kiểm soát tâm một người khác.

2. VẤN ĐỀ HỘ TRÌ TÂM NGƯỜI KHÁC (Paggahakathā)

Điểm tranh luận: Một người có thể hộ trì (giúp đỡ) tâm của một người khác.

Theo chú giải: Quan niệm này cũng của phái Mahasanghikas.

(1) Th: - Có phải Ngài cho rằng một người có thể giúp đỡ tâm người khác, đè nén tâm của một người khác không có tham, không sân, không bị tối mê, hay không bị phiền muộn ...? Hay là một người có thể làm cho tâm một người khác sinh ra căn thiện như vô tham, vô sân, vô si, từ ái, công bằng. Trí tuệ hay một trong những quyền nào như Tín, Cần, Niệm. Định, Tuệ ... (Phần còn lại giống như trên)

3. VẤN ĐỀ BAN BỐ HẠNH PHÚC (CHO NGƯỜI KHÁC) (Sukhānuppādāna Kathā)

Điểm tranh luận: Một người có thể ban hạnh phúc cho một người khác.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Hetuvadins.

(1) Th: - Luận điểm của Ngài bao hàm rằng: Một người có thể gây cho người khác sự đau khổ. Nhưng Ngài từ khước điều này, trong khi đó Ngài lại duy trì quan điểm ngược lại khi nói về hạnh phúc.

(2) Hơn nữa, mặt khác Ngài bao hàm rằng: Ngài có thể cho người khác chính hạnh phúc của Ngài hay hạnh phúc của nhiều người khác, hay hạnh phúc của người này đến người kia. Ngài từ khước, thế thì ai là người hưởng hạnh phúc ấy?

Sau hết, Ngài lại bao hàm rằng, bất cứ người nào cũng làm cho người khác đau khổ hay hạnh phúc, có nghĩa rằng trong khi một người hành động thì người khác có kinh nghiệm.

(3) H: - Nhưng có phải Đại Đức Udāyin đã từng nói rằng: "Đức Thế tôn đã từng hạn chế khổ đau và đem đến niềm hạnh phúc cho tất cả chúng sanh, Ngài đã ban bố hạnh phúc cho chúng ta"? (1) Do đó, một người có thể ban bố niềm hạnh phúc cho kẻ khác.

4. VẤN ĐỀ TÁC Ý (Adhiggayamanasikāra Kathā)

Điểm tranh luận: Một người có thể tác ý đến nhiều việc trong cùng một lúc.

Theo chú giải: Quan niệm này của Phái pubbaseliyas và Aparaseliyas, do không phân biệt được (a) tác ý hướng đến một đối tượng duy nhất của tâm trong một thời gian nào đó; (b) tác ý hướng đến thực tướng của vạn pháp là vô thường, vì vậy có một đối tượng duy nhất của tâm thuộc quá khứ hay vị lai, có thể tác ý trong một thời gian nào đó.

(1) Th.: - Có phải Ngài bao hàm rằng chúng ta biết tâm bằng chính tác ý ấy chăng? Ngài từ khước (bởi vì tâm không thể vừa là chủ thể, vừa là đối tượng trong cùng một lúc). Nhưng tôi lập lại câu hỏi với Ngài một lần nữa và bây giờ thì Ngài đồng ý. Thế thì, chúng ta hiểu rõ tâm này bằng chính loại tâm mà ta đã tác ý? Ngài từ khước, nhưng tôi lập lại câu hỏi lần nữa, thế thì Ngài đồng ý. Thế thì có phải chính tâm đó là đối tượng của tâm đó chăng? Ngài từ khước, khi tôi lập lại câu hỏi thì Ngài đồng ý. Thế thì chúng ta đụng chạm với xúc bằng chính xúc ấy? Có phải chúng ta cảm thọ bằng chính thọ ấy? Lý luận tương tự đối với tưởng, Tư, Tâm, Tâm, Tứ, Hỷ, Niệm, Tuệ? Nếu Ngài từ khước thì Ngài đã phủ nhận sự xác nhận đầu tiên của Ngài ...

(2) Khi chúng ta tác ý quá khứ bằng chính quá khứ, có phải tác ý vị lai bằng chính vị lai ấy ư? Ngài từ khước. Nhưng khi tôi lập lại câu hỏi thì Ngài đồng ý. Thế thì, có hai sự phối hợp song song trong tiến trình tâm thức ... Và nếu chúng tôi thay thế "hiện tại" cho "vị lai". Nếu Ngài tuyên bố chúng ta có thể trong khi tác ý đến quá khứ bằng chính quá khứ đó, thì chúng ta cũng có thể tác ý đến vị lai hay hiện tại bằng chính vị lai hay hiện tại ấy. Thế là chúng ta có thể xếp loại ba tiến trình tâm thức ấy song song nhau.

(3 - 4) Luận điểm tương tự được thay thế cho sự hoán chuyển thời gian.

(5) P. A: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Với tuệ nhãn thanh tịnh, bậc ấy thấu rõ và thấy sự vô thường của các pháp trong kiếp sống, bậc này nhằm chán khổ? Đó là con đường thanh lọc ô nhiễm ... Khổ não ... Vô ngã ..."? (1) Thế là chúng ta có thể tác ý đến tất cả pháp trong cùng một lúc.

5. VẤN ĐỀ SẮC PHÁP LÀ NHÂN THIỆN (Rūppamhetūtikathā)

Điểm tranh luận: Sắc pháp là nhân thiện.

Theo chú giải: "Nhân" (Hetu) ở đây chỉ là một trong sáu nhân đặc biệt - tham, sân, si, vô tham, vô sân, vô si, hay tổng quát hơn, bất cứ một duyên nào hay sự liên hệ nhân duyên. Phái Uttarāpathakas không phân biệt được như vậy, nhưng căn cứ vào lời dạy của Đức Phật "Bốn sắc tứ đại làm duyên cho sắc ý sinh" (1) nên tuyên bố sắc pháp có thể là nhân thiện.

(1) Th: - Quan điểm của Ngài bao hàm rằng:

i - Sắc pháp là 1 trong 6 nhân thiện hay bất thiện.

ii - Sắc pháp biết cảnh và là một sở hữu tâm có sự tác ý, sự để ý ... Từ hai sự bao hàm này, Ngài không đồng ý? Thế là Ngài không thể nào duy trì luận điểm mà Ngài đưa ra.

(2 - 3) Thật ra, Ngài vẫn duy trì quan điểm ngược lại, đối với (ii) lý luận đó hoàn toàn hữu lý chỉ áp dụng cho 6 nhân, nhưng là phi lý đối với sắc pháp.

(4) U. - Nhưng có phải sắc Tứ Đại không phải là duyên cho Sắc Ý sinh sanh ra hay sao? Dĩ nhiên là Ngài đồng ý. Thế là, Sắc Tứ Đại, Sắc pháp là những duyên (đầu sao thì Ngài cũng hiểu duyên).

6. VẤN ĐỀ SẮC PHÁP LÀ PHÁP HỮU NHÂN (Rūpasahetukantikathā)

Điểm tranh luận: Sắc pháp là pháp hữu nhân.

Theo chú giải: Giống như luận điểm trước.

(1) Th: - Đó là:

i - Nó phải tương ứng với một hay nhiều hơn trong 6 nhân thiện hoặc Bất thiện.

ii - Nó phải biết Cảnh và có những đặc tính của tâm như sự chú ý, sự mong mỏi ... (xem phần trên).

(2) Nếu Ngài thừa nhận rằng sự công bình, bác ái, và tứ vô lượng tâm là nhân thiện, có sự biết cảnh, bao gồm tất cả những đặc tính của danh pháp như sự chú ý, sự mong mỏi v.v.. Thế thì Ngài cũng phải diễn tả sắc pháp bằng những từ giống như thế.

(3) Và nếu như thế, Ngài không thể nào từ khước đặc tính của Sắc pháp cũng không từ khước đặc tính của nhân thiện.

(4) U. - Nhưng có phải sắc pháp không nằm trong nhân duyên hay sao? Ngài đồng ý. Thế thì, chắc chắn rất hữu lý khi cho rằng Sắc pháp là pháp hữu nhân vậy.

7. VẤN ĐỀ SẮC PHÁP THIỆN VÀ BẤT THIỆN (Rūpamkusalākusalantikathā)

Điểm tranh luận: Sắc pháp là thiện và bất thiện.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Mahāsaṅghikas và Sammitiyas, dựa trên câu Phật ngôn "Thân hành và khẩu hành là thiện, và bất thiện". Đối với những hành động như vậy, chúng ta xem như ý được biểu lộ qua hành vi và ngôn ngữ, do đó họ cho rằng biểu hiện của Sắc pháp có liên quan đến thiện và bất thiện.

(1) Th.: - Có phải Ngài bao hàm rằng: Sắc pháp là pháp biết cảnh và có những đặc tính của sở hữu tâm như: sự chú ý, sự mong mỏi ...? Chắc chắn Ngài đồng ý điều ngược lại là hữu lý?

(2) Và Ngài có thể xác định các pháp ấy với 3 nhân thiện hay 5 quyền (bằng những danh từ như thế).

(3) Nhưng các pháp này lại không phù hợp với sắc pháp ...

(4 - 6) Lý luận tương tự cho sắc pháp khi là nhân bất thiện.

(7) M. S.: - Nhưng có phải Thân nghiệp và Khẩu nghiệp không là thiện hay bất thiện sao? Thế thì, chắc chắn là Sắc pháp cũng có liên hệ đến thiện và bất thiện.?

8. VẤN ĐỀ SẮC PHÁP LÀ DỊ THỰC QUẢ (Rūpamvipākotikathā)

Điểm tranh luận: Sắc pháp là dị thực quả.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas và Sammitiyas, cho rằng tâm và sở hữu tâm sanh khởi là do nghiệp, vì vậy họ cho rằng sắc pháp sanh khởi như quả của nghiệp.

(1) Th.: - Có phải Ngài bao hàm rằng: sắc pháp cũng là Thọ, Lạc thọ, khổ thọ, phi khổ, phi lạc thọ, cũng tương ứng với thọ, Xúc, Tư, Tâm, Sắc pháp cũng có những đặc tính sở hữu tâm như là sự chú ý, sự mong mỏi ...? Nếu Ngài đồng ý, Ngài không thể nào duy trì luận điểm mà Ngài đưa ra.

(2) Tất cả những pháp này là đặc tính của một danh pháp, không phải là của sắc pháp. Nhưng Ngài cho rằng Sắc pháp là quả của nghiệp, không có đặc tính của danh, mà những đặc tính ấy mới cho quả.

(3) A. S.: - Nhưng có phải là sở hữu tâm, sanh khởi từ hành động, không phải là quả sao? Thế thì, chắc chắn Sắc pháp sanh khởi xuyên qua hành động phải chăng là dị thực quả?

9. VẤN ĐỀ SẮC PHÁP TRONG SẮC GIỚI VÀ VÔ SẮC GIỚI (Rūpam rūpavacarārūpavacarantikathā)

Điểm tranh luận: Sắc pháp thuộc về: i) Cõi sắc giới; ii) Cõi vô sắc giới.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, cho rằng các pháp được sanh ra do hành động trong cõi dục giới và thuộc về cõi đó, do đó nếu sắc được sinh ra hành động trong cõi sắc giới và vô sắc giới thì nó cũng thuộc về cõi này.

(1) Th: - Thế thì, Ngài phải diễn đạt sắc pháp, tìm kiếm sự chứng đạt trong thiền, kiếm sự tục sinh trong các cảnh giới sống hạnh phúc trong những điều kiện hiện tại, tương ưng với tâm tìm kiếm sự chứng đạt về sự tái sanh và sống hạnh phúc trong cõi ấy, đồng hiện hữu với tâm, tương ưng với tâm, đồng sanh, đồng diệt, đồng căn, và đồng cảnh với tâm.

(2) Và Ngài cũng phải diễn đạt sắc pháp như những danh từ mà ta áp dụng trong phần (i). Nhưng điều ngược lại thì không hữu lý cho cả hai (i) và (ii) sao?

(3) A.: - Nhưng có phải Sắc pháp sanh ra do nghiệp tạo ở Dục giới thì không thuộc cõi này? nếu như thế thì khi sắc pháp sanh khởi do nghiệp tạo ở những cõi khác và hiện hữu ở những cõi đó thì chắc chắn Sắc pháp thuộc vào những cõi sắc giới hay cõi vô sắc giới chứ gì.

10. VẤN ĐỀ SẮC ÁI VÀ VÔ SẮC ÁI (Rūparāgo rūpadhātupariyāpannoti ādikathā)

Điểm tranh luận: Sắc ái và vô sắc ái liên hệ đến sắc giới và vô sắc giới.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, giống như họ đã quan niệm ở XIV.7 về phương diện ái của các cảnh trời nói chung.

(1) Th: - Lý luận trong phần (1) chương XVI 9.

(2) Và Ngài không thể nào duy trì quan điểm của Ngài mà không có sự chấp nhận rằng có sự tương ưng với tinh, hương, vị, xúc Và Ái tinh, Ái xúc cũng liên hệ đến tinh giới, xúc giới?

(3) Nếu Ngài không thể xác nhận mệnh đề sau, thì Ngài cũng không thể nào loại trừ mệnh đề trước.

(4) Khảo sát trường hợp (ii) Ái vô sắc liên hệ đến Vô sắc giới. Lý luận của đã trình bày như ở (XVI. 9i) .

(5 - 6) Tương tự như thế, cách lý luận phần hai của tôi được trình bày trong (XVI. 10, 2). Nếu quan niệm của Ngài đứng vững (hữu lý), thế thì sự ái dục của mỗi thức (Ái nhãn, Ái nhĩ ... Ái thân) cũng phải liên hệ đến những giới trong những cõi ấy như (Nhãn giới, ... thân giới). Ngài không thể nào loại trừ Ái Vô Sắc liên hệ với Vô Sắc giới.

(7) A.: - Nhưng có phải Ái dục không có liên hệ đến trong cõi dục giới sao? Thế thì, chắc chắn rằng Ngài không thể nào miễn trừ được Ái sắc và Ái vô sắc trong cõi sắc giới và vô sắc giới.

CHƯƠNG XVII

1. VẤN ĐỀ A-LA-HÁN VÀ SỰ TÍCH TRỮ PHƯỚC BÁU (Atthi Arahato Puññupacayotikathā)

Điểm tranh luận: Có sự tích trữ phước báu trong trường hợp của một vị A-la-hán.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, cho rằng một vị A-la-hán vẫn có thể bố thí tài vật đến chư tăng, đánh lễ bảo tháp và làm những hành động thiện khác, nên bậc này vẫn còn tích trữ phước báu.

(1) Th: - Nếu bậc A-la-hán vẫn còn tích trữ phước báu thì Ngài cũng phải công nhận rằng những bậc này cũng có thể tích trữ tội lỗi.

(2) Tương tự, Ngài cũng phải công nhận rằng bậc A-la-hán vẫn còn tạo nghiệp thiện và nghiệp đưa đến bất động nghiệp (cõi vô sắc), bậc này vẫn tạo nghiệp tái sanh vào cõi này hay cõi khác, tự báo thân (sanh mạng) này hay khác, thành bậc trưởng giả, thành người có nhiều hậu thuẫn, thành bậc triệu phú, thành người thừa kế, thành người có nhiều tài sản ở cõi Chư thiên hay nhân loại...

(3) Hơn nữa, Ngài cũng phải thừa nhận rằng với nghiệp của bậc này, bậc A-la-hán chất chứa nghiệp hoặc để gánh nặng xuống, đoạn tận (nghiệp) hay chấp thủ nghiệp, làm nghiệp phân tán hay tập trung nghiệp. Nếu bậc A-la-hán không tùy thuộc những điều này thì bậc này đặt gánh nặng xuống, đã làm phân tán, đã làm tiêu tan đi và như thế, thì luận điểm của Ngài không thể chấp nhận được.

(4) A: - Nhưng bậc A-la-hán không thể có hành động bố thí y phục, bát, vật thực, thuốc men trị bệnh, hay đồ ăn thức uống sao? Bậc này không thể nào đánh lễ bảo tháp, trong hoàn toàn bảo tháp và cúng dường, hương hoa trên bảo tháp sao? Vị này có thể nào không cung kính trước bảo tháp hay sao? Ngài chấp nhận điều này. Nhưng tất cả những hành động này đều có khuynh hướng tích trữ phước.

2. VẤN ĐỀ A-LA-HÁN VÀ SỰ CHẾT BẤT ĐẮC KỶ TỬ (Natthi Arahato Akālamaccūtikathā)

Điểm tranh luận: Bậc A-la-hán không thể (nào có cái) chết bất đắc kỳ tử.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Rājagirikas và Siddhatthikas, do sự hiểu không cẩn thận bài kinh dưới đây (đoạn 5). Họ cho rằng một vị A-la-hán phải thọ lãnh những dị thực quả từ tất cả nghiệp trước khi chứng quả, do đó không thể chết bất đắc kỳ tử được.

(1) Th: - Thế thì, có phải không có người giết bậc A-la-hán không? Ngài cho rằng có người giết bậc A-la-hán.

(2) Bất cứ một người nào đoạt mạng sống của một vị A-la-hán, có phải người này giết bậc A-la-hán lúc còn sống hay khi đã chết? Nếu giết lúc còn sống (vị A-la-hán chết bất đắc kỳ tử) thì Ngài không thể nào duy trì luận điểm mà Ngài đưa ra. Nếu giết khi đã chết, thì không có người sát nhân và như thế sự chấp nhận trên của Ngài là sai lầm.

(3) Lại nữa, chấp nhận rằng, thuốc độc vũ khí, hay lửa có thể vào thân của vị A-la-hán. Nếu vậy, thật rõ ràng là vị A-la-hán có thể chết bất đắc kỳ tử.

(4) Nhưng nếu Ngài từ khước, thế thì không có người nào sát nhân.

(5) R. S.: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng nói rằng: "Này Chư Tỳ kheo, Ta tuyên bố không thể có sự tiêu diệt của nghiệp lực... Chính nghiệp ấy sẽ cho quả trong đời này hoặc trong đời sau." (1) Thế là không có sự chết bất đắc kỳ tử đối với một vị A-la-hán.

3. VẤN ĐỀ TẤT CẢ ĐỀU DO NGHIỆP (Sabbamidamkammatotikathā)

Điểm tranh luận: Tất cả đều do nghiệp.

Theo chú giải: Quan niệm này của Rājagirikas và Siddhatthikas, căn cứ vào đoạn kinh dưới đây (ph.4) Họ cho rằng nghiệp luân hồi, phiền não luân hồi và quả luân hồi đều do nghiệp.

(1) Th. - Thế thì Ngài cho rằng nghiệp tự do cũng là do nghiệp? và có phải Ngài bao hàm rằng: "tất cả những vật này đơn thuần là quả của nghiệp đã qua?" Ngài phải chấp nhận như thế, điều mà lẽ ra Ngài phải từ khước.

(2) Lại nữa, bằng luận điểm của Ngài, Ngài bao hàm rằng: tất cả những điều mà (không phải từ nghiệp) sanh lên từ quả của nghiệp. Nếu Ngài từ khước, thì phải từ khước luôn lập luận đầu tiên của Ngài. Nếu Ngài đồng ý, Ngài phải bao hàm rằng, một người sát sanh không phải là do nghiệp, nhưng là quả của nghiệp, Ngài đồng ý chứ gì? Thế thì sát sanh chính tự nó là quả? Ngài đồng ý chăng? thế thì quả của nghiệp cũng cho quả: Ngài từ khước à? thế thì nghiệp này không có quả và người sát sanh cũng không có quả của nghiệp....

(3) Lý luận này được áp dụng tương tự cho những hành vi bất thiện như trộm cắp, nói láo, nói lời đâm thọc, nói lời phi thời, nói lời hung dữ, khoác lác, cướp giật, đốn đường vắng, tà dâm, phá hủy nhà cửa trong làng mạc hay tỉnh thành... Tương tự như thế cũng áp dụng cho những hành động thiện: bố thí vật dụng đến chư tăng. Nếu bất cứ điều nào được hành động như là quả của nghiệp và tự nó cũng cho quả. Thế thì quả của nghiệp chính tự nó cũng sinh ra quả hay bất cứ hành động nào thiện hay bất thiện, cũng không có quả của nghiệp.

(4) R. S.: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Do nghiệp đời luân chuyển; do nghiệp chúng sanh trôi lăn trong kiếp sống. Tất cả chúng sanh bị ràng buộc bởi nghiệp như cái khóa của bánh xe đang chạy in trên mặt đường... làm sao có thể nói không có nghiệp trên đời" (2) Thế là chắc rằng tất cả đều do nghiệp chứ gì?

4. VẤN ĐỀ KHỔ ĐẾ VÀ LỤC NHẬP (Indriyabbhakathā)

Điểm tranh luận: Sự khổ là tất cả những gì bị ràng buộc với cảm giác.

Theo chú giải: Khổ đế (Dukkha) được hiểu theo hai nghĩa: bị ràng buộc với Quyền và không bị ràng buộc. Theo nghĩa đầu, liên quan đến sự thống khổ, chịu đựng; theo nghĩa sau, khổ bao hàm khả năng khó chịu đựng với định luật vô thường với sự sanh diệt của định luật đó. Nhưng phái Hetuvadins không phân biệt được hai ý nghĩa này nên cho rằng chỉ đơn thuần cảm giác khổ tạo thành khổ đế, nếu hiểu theo lời dạy của Đức Thế tôn thì toàn bộ đời sống (ngũ uẩn) đều nằm trong sự chi phối của Khổ.

(1) Th.: - Nhưng tự ý Ngài cho rằng: Chỉ những pháp nào bị ràng buộc với cảm giác mới là vô thường, là hữu vi và là hữu duyên, bị hư hoại, tan rã, thay đổi. Nhưng có phải tất cả những điều trên không thích hợp với phi cảm giác hay sao? nếu Ngài đồng ý, Ngài đã bác bỏ luận điểm mà chính Ngài đưa ra.

(2) Ngài cho rằng, điều mà lẽ ra Ngài không được chấp nhận, pháp gì không bị ràng buộc với cảm giác là vô thường... Tuy pháp đó không là khổ. Nhưng nếu Ngài gọi pháp nào bị ràng buộc với cảm giác "Tương tự như thế là vô thường, hữu duyên ... Có phải Ngài cũng không nói rằng: "Đây không phải là khổ"? Nếu Ngài từ khước (bằng chính luận điểm của Ngài đưa ra mà Ngài phải từ khước) thế thì Ngài cũng không được mâu thuẫn khi nói rằng: "Pháp nào không ràng buộc với cảm giác thì pháp đó là đau khổ?"

(3) Có phải Đức Thế tôn đã từng nói rằng, bất cứ cái gì vô thường đều là đau khổ? Và có phải phi cảm giác cũng không phải vô thường hay sao?

(4) H.: - Ngài từ khước từ sự chính xác của lý luận mà tôi đưa ra. Nhưng bằng cách này, Ngài cho rằng người nào giữ phẩm hạnh cao thượng, trong Phật giáo thấu hiểu rằng: Pháp nào bị ràng buộc với cảm giác là khổ đế và pháp nào không bị ràng buộc với cảm giác cũng là khổ đế.

Th. - Không thể nói như vậy.

H.: - Hơn nữa, Ngài thừa nhận điều này: khổ đế là pháp nào bị ràng buộc với cảm giác với Tuệ nhãn, khổ này sẽ không sanh, lại nữa dù cho bị ràng buộc với cảm giác hay không bị ràng buộc với cảm giác. Ngài từ khước... Nhưng tôi vẫn cho rằng lập luận của tôi là hữu lý.

5. VẤN ĐỀ KHỔ ĐẾ VÀ THÁNH ĐẠO (Thapetvāriyamaggantikathā)

Điểm tranh luận: Trừ ra thánh đạo, các pháp hữu vi khác đều có thể gọi là "Khổ" .

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Hetuvadins, vì Thánh đạo được Đức Thế tôn tuyên bố trong Tứ đế như: "Con đường đưa đến sự diệt khổ".

(1) Th. - Thế thì, Ngài gọi Tập đế là Khổ đế sao? Nếu Ngài từ khước, Ngài không thể nào duy trì luận điểm mà Ngài đưa ra. Nếu Ngài đồng ý, có phải Ngài cho rằng chỉ có 3 đế? Nếu Ngài từ khước, lập luận của Ngài không đứng vững. Nếu Ngài đồng ý, có phải Ngài không đi ngược lại với lời dạy của Đức Thế tôn về Tứ Đế: Khổ - Tập - Diệt - Đạo?

(2) Thế thì, nếu Ngài chấp nhận rằng khổ tập cũng là khổ đế trong ý nghĩa nào mà Ngài khẳng định như thế về thế này?

H.: - Theo ý nghĩa vô thường.

Th. - Nhưng Thánh đạo, có phải vô thường không?

H.: - Vâng.

Th. - Thế thì Thánh đạo cũng là Khổ sao?

Ngài cho rằng đạo là vô thường nhưng không là Khổ đế, trong khi đó tập là cả hai vô thường là khổ (điều này Ngài không thể nào duy trì được...)

(3) H.: - Nhưng nếu "Đạo là con đường đưa đến sự diệt khổ" thì tôi vẫn duy trì rằng: tất cả pháp hữu vi khác đều là khổ, thánh đạo thì ngoại lệ.

6. VẤN ĐỀ TĂNG BẢO VÀ SỰ THỌ NHẬN PHƯỚC BÁU (Navattabbam Sangho dukkhinampatigganhātīti kathā)

Điểm tranh luận: Không nên nói rằng Tăng bảo thọ nhận của bố thí.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Vetulyakas, tin rằng Tăng bảo, trong ý nghĩa tột cùng, chỉ là đạo và quả, do đó Tăng bảo không được gọi là thọ nhận bất cứ vật gì.

(1) Th. - Nhưng có phải Tăng bảo không là bậc cúng dường, đáng thọ nhận, đáng chấp tay, là phước điền cao thượng của chúng sanh?

Thế thì làm thế nào có thể sai lầm được khi nói rằng Tăng bảo thọ nhận của bố thí?

(2) Có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố về sự bố thí cao thượng nhất đối với 4 đôi, 8 chúng sao?

(3) Và có phải không có những vị thánh là phước điền của nhân loại hay sao?

(4) Sau hết có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Sự bố thí cao thượng nhất là cúng dường đến Tăng bảo, bậc có định tối thượng. Sự bố thí ấy to lớn như đại địa chất nước mưa từ các đám mây lớn"...? Thế thì, chắc chắn Tăng bảo thọ nhận của bố thí.

(5) M.: - Nhưng Đạo có thể thọ nhận (của bố thí chẳng). Có thể quả thọ nhận ...?

7. VẤN ĐỀ TĂNG BẢO VÀ SỰ BỐ THÍ TRONG SẠCH (Na Vattadham Sangho dukkhinam Visodhetitikhā)

Điểm tranh luận: Không nên nói rằng Tăng bảo là phước điền của bố thí.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Vetulyakas, họ cũng cho rằng Tăng bảo được hiểu theo ý nghĩa Đạo Quả nên không thể là phước điền của sự bố thí.

(1 - 2) Lý luận giống như trên (XVII 6 (1,2)).

(3) Và có phải có người nào cúng dâng đến chư tăng, để được lợi ích ?

(4) Nhưng có phải Đạo, Quả là phước điền của chúng sanh?

8. VẤN ĐỀ TĂNG BẢO VÀ SỰ ĐỘ THỰC (Navattabhamsangho bhunajatitikhā)

Điểm tranh luận: không nên nói rằng tăng bảo còn "thích thú", "ăn uống".

Theo chú giải: Quan niệm này cũng của phái Vetulyakas.

(1) Th: - Nhưng Ngài phải thừa nhận có những người dâng thực phẩm đến chư tăng cả hai: thường nhựt và trong những trường hợp đặc biệt, cả hai; cơm nấu với sữa hay nước uống.

(2) Hơn nữa, Đức Thế tôn đã chế định những bữa ăn hợp thời và phi thời.(1)

(3) Có phải Đức Thế tôn đã chế định về 8 loại thứ uống: "Nước trái xoài, trái trám, trái hột, chuối không hột, trái nhãn, trái thị, nước củ sen và nước thanh trà" (2) Thế thì, làm thế nào Ngài có thể duy trì quan điểm Ngài đưa ra.

(4) M: - Nhưng có phải Đạo hay Quả, cũng ăn và uống ... được hay sao?

9. VẤN ĐỀ TĂNG BẢO VÀ QUẢ CỦA SỰ BỐ THÍ (Navattabhamsanghassadinnammahapphalantikā)

Điểm tranh luận: Không nên nói rằng: "Bố thí đến Chư tăng là đem đến sự lợi ích to lớn".

Theo chú giải: Quan niệm này cũng của phái Vetulyakas.

(1 - 2) Th: - Lý luận như phân trên (XVII 6, 12).

(3) Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Bố thí đến Đức Thế tôn và Đến Chư Tăng, trong sự bố thí này, cúng dường đến chư tăng cũng như cúng dường đến như lai vậy"? (3)

(4) Lại nữa, Đức Thế tôn đã từng thuyết với Đức Đế Thích rằng: "Người nào bố thí cho người đã đắc 4 Đạo và 4 Quả gọi là bố thí đến tăng thì sẽ được nhiều quả báu to lớn, vì bậc này có đầy đủ giới hạnh, định tuệ. Quả của sự bố thí này sẽ nhiều rộng như biển cả ... Người nào bố thí rồi hướng đến Tăng thì sẽ được quả vị lớn, lợi ích lớn... Người đó tạo nghiệp phước đức lớn mà bậc trí tuệ không chê trách và sau khi chết được tái sanh vào cõi an vui ..."? (1) Thế thì bố thí đến chư tăng đem lại sự lợi ích to lớn.

10. VẤN ĐỀ ĐỨC PHẬT VÀ QUẢ (CỦA SỰ) BỐ THÍ (Navattabbambuddhassadinnammahapphalantikathā)

Điểm tranh luận: Không nên nói rằng: "Cúng dường Đức Phật là đem đến sự lợi ích to lớn".

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Vetulysakas, cho rằng đức Phật sống ở thế gian này bằng cách hóa hiện nên không có sự hưởng thọ bất cứ vật gì, vì vậy không có sự cúng dường thực sự đem đến sự lợi ích đến cho Ngài.

(1) Th: - nhưng có phải Đức Thế tôn là thầy của Chư thiên và nhân loại, bậc Chí Thượng, Chí tôn của Chư thiên và loài người không ai so sánh được, không ai bì kịp, không ai bằng với Ngài: Thế thì làm thế nào dâng cúng đến Ngài lại không có Quả báu lớn?

(2) Có một người nào tương đương với Ngài về giới, định Tuệ ...?

(3) Và có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Trên đời này hay đời khác, không thể tìm được bất cứ người nào hơn hoặc bằng, có thể sánh kịp với Như lai, Như lai là bậc đáng cúng dường là phước điền tối thượng". Thế là chắc chắn rằng cúng dường đến Phật là đem đến sự lợi ích to lớn, Quả vị lớn.

11. VẤN ĐỀ SỰ BỐ THÍ TRONG SẠCH (của sự bố thí) (Dakkhināvisuddhikathā)

Điểm tranh luận: Bồ thí chỉ được trong sạch về phần người cúng dường và không trong sạch về phần người thọ nhận.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas.

(1) Th: - Nhưng người thừa nhận của bố thí có phải không thành bậc đáng cúng dường, đáng cung kính, là phước điền tối thượng của Chư thiên và Nhân loại?

(2) Có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố về 4 đôi 8 chúng là bậc đáng cúng dường hay sao?

(3) Và có phải không có người nào bố thí đến bậc Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, A-la-hán, mà được quả báu to lớn? Thế thì, làm thế nào Ngài có thể duy trì luận điểm mà Ngài đưa ra?

(4) U.: - Nhưng nếu sự bố thí trong sạch về phần người nhận, có phải Người này không làm cho người khác trở nên trong sạch hay sao? Có phải một người không làm cho một người khác hạnh phúc hay đau khổ? Có phải một người gieo nhân rồi người khác hưởng quả chăng?

Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố: "Này Ananda, có bốn cách bố thí trong sạch. Thế nào là bốn?"

- Bồ thí trong sạch về phía người cho, không trong sạch về phía người nhận.
- Bồ thí trong sạch về phía người nhận, không trong sạch về phía người cho.
- Bồ thí trong sạch về cả hai phía.
- Bồ thí không trong sạch về cả 2 phía." (1)

Do vậy, chắc chắn sai lầm khi nói rằng: "Sự bố thí chỉ trong sạch về phía người cho mà không trong sạch về phía người nhận".

- (1) A. ii 50
- (1) Dl. i 92.
- (2) A. ii 126
- (1) M. i 266
- (2) S. iii 26, Vin. i 95
- (3) S. i 206
- (1) S. ii 72; M.i 259.
- (2) M. i 53, 185.
- (3) A. v 348.
- (1) S. iv 111
- (1) M. i 490
- (2) M. i 388; S. iv. 307.
- (3) S. iv 393, 401
- (4) A. v 212
- (1) Xem bộ chú giải Patthāna.
- (2) Compendium 279f.
- (1) S. iii 114
- (1) A 179.
- (2) Xem Compendium 227.
- (1) Dhp. câu 164.
- (1) M. i 447
- (1) Thag. câu 676, 678
- (1) Xem Compendium, tr. 279
- (1) A. v292
- (2) Sn. câu 654
- (1) Vin I 38.
- (2) Vin. 132.
- (3) M. iii 253.
- (1) Vimāna Vatthu, 34, 25, 27
- (1) D. iii 231; M. iii 256; A. ii 80.

CHƯƠNG XVIII

1. VẤN ĐỀ ĐỨC PHẬT VÀ THẾ GIỚI NHÂN LOẠI (Manussaloka kathā)

Điểm tranh luận: Không nên nói rằng: "Đức Phật sống trong thế giới nhân loại".

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Vetulyakas, do sự nghiên cứu không cẩn thận đoạn kinh "... Sanh ra trong thế gian, lớn lên trong thế gian này, trú ngụ, chế ngự thế gian, không bị ô nhiễm bởi thế gian". Họ cho rằng Đức Phật khi sanh ở cõi Trời Đâu suất và ở cõi đó Ngài đã được trong sạch rồi và đời sống của Ngài ở cõi nhân loại chỉ là sự hóa hiện.

(1) Th: - Nhưng có phải không có bảo tháp, công viên, nhà hội, làng mạc, tỉnh thành, xứ mà Đức Thế tôn đã từng đề cập đến?

(2) Có phải Ngài không giáng sanh ở vườn Lumbīnī, chứng ngộ tối thượng dưới cội cây Bồ đề? Chuyển Pháp luân ở Benares? Có phải Ngài không tuyên bố trước sự viên tịch ở bảo tháp Chāpāla? Có phải Ngài không viên tịch ở Kusināra?

(3) Hơn nữa, Đức Thế tôn đã từng nói rằng: "Này Chư Tỳ kheo, thuở nọ Như lai ngụ nơi cây Sala ... Một thuở nọ Như lai ngụ tại Chùa Kỳ Viên gần thành Xá Vệ...".

Do vậy, chắc chắn rằng Đức Thế tôn sống trong thế giới nhân loại.

(4) V.: - Nhưng có phải Đức Thế tôn: "Sanh trong thế giới nhân loại, chứng ngộ ở thế giới nhân loại, sống ở thế giới nhân loại, nhưng vượt khỏi thế giới nhân loại và không bị ô nhiễm trong thế giới nhân loại"? Do đó, chắc chắn sai lầm khi nói rằng: "Đức Thế tôn sống trong thế giới nhân loại".

2. VẤN ĐỀ (ĐỨC PHẬT) VÀ SỰ THUYẾT PHÁP (Dhammadesanākathā)

Điểm tranh luận: Không nên nói rằng: "Đức Thế tôn tự Ngài thuyết pháp".

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Vetulyakas, cho rằng Đức Thế tôn thuyết pháp cho Ānanda ở thế gian bằng cách hóa hiện, trong khi ấy Ngài vẫn sống ở cõi đời Đâu suất.

(1) Th.- Vậy ai đã thuyết pháp?

V.: - Do Đức Thế tôn hóa hiện.

Th: - - Thế thì có phải sự hóa hiện này là bậc chiến thắng. Bậc Giáo chủ, bậc Chánh Đẳng giác, bậc Toàn tri, bậc Toàn kiến, bậc Toàn giác, bậc chánh biến tri, Điều Ngự trọng phu, Minh Hạnh Túc v.v...

(2) Th: - Tôi hỏi Ngài lần nữa: Ai là người thuyết pháp?

V.: - Đại Đức Ānanda.

Th: - Thế thì Đại Đức Ānanda cũng phải là bậc toàn giác, bậc.

(3) Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Ngài Sariputta, Như lai thuyết tổng thuyết và biệt thuyết. Như lai thuyết cả hai: Tổng thuyết và biệt thuyết. Điều này chỉ có thể đối với người tự chúng ..."?

Do vậy, chắc chắn Đức Thế tôn đã tự Ngài thuyết pháp.

(4) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Này Chư Tỳ kheo, với Tuệ tối thượng, như lai thuyết những pháp có thể hiểu được ..." (2) . Do vậy chắc chắn rằng Đức Thế tôn tự Ngài đã thuyết pháp.

3. VẤN ĐỀ (ĐỨC PHẬT) VÀ TÂM ĐẠI BI (Karunakathā)

Điểm tranh luận: Đức Thế tôn không có tâm đại bi.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas, cho rằng tâm bi là một hình thức của ái dục mà đức Phật là người đã đoạn tận ái dục nên không có tâm bi.

(1) Th: - Những điều này bao hàm rằng Đức Thế tôn không có tâm từ, hỷ và xả. Ngài từ khước.

(2) Nhưng có thể nào Đức Thế Tôn có 3 loại tâm này nhưng lại thiếu tâm bi?

(3) Luận điểm này của Ngài cũng bao hàm rằng Đức Thế Tôn, Ngài không có sự thương hại đến chúng sanh, Ngài đồng ý rằng Đức Thế tôn có lòng bi mẫn, giúp ích cho đời, tế độ đời.

(4) Có phải Đức Thế Tôn không có tâm đại bi chăng?

(5) U.: - Nhưng nếu Đức Thế Tôn không có tâm ái nhiễm (Rāga) chắc chắn rằng Ngài cũng không có tâm đại bi (Karunā)?

4. VẤN ĐỀ (ĐỨC PHẬT) VÀ SỰ BÀI TIẾT (Gandhajātikathā)

Điểm tranh luận: Chất bài tiết của Đức Thế tôn thù thắng hơn tất cả các mùi vị khác.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas và Uttarāpathakas. Đây là quan niệm cuồng tín về Đức Phật.

(1) Th: - Thế thì Ngài phải bao hàm rằng Đức Thế tôn chỉ độ các mùi thơm. Nhưng Ngài chấp nhận Đức Thế tôn cũng ăn cơm, nếu thế thì luận điểm mà Ngài đưa ra không thích hợp.

(2) Hơn nữa, nếu luận điểm của Ngài mà hữu lý, thì cũng có hạng người dùng chất bài tiết của Đức Thế tôn để chấm, thoa, cất để dành trong hộp, trong túi, trong chai để bày bán nơi chợ làm dầu thơm, để trang điểm. Nhưng tất cả điều này không xảy ra.

5. VẤN ĐỀ THÁNH ĐẠO DUY NHẤT (Ekamaggakathā)

Điểm tranh luận: Bốn quả được chứng đạt chỉ bằng một Thánh đạo.

Theo chú giải: Nhiều tông phái cho rằng Đức Thế tôn thành bậc Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, A-la-hán, chứng đạt bốn thánh quả này bằng một thánh đạo duy nhất.

(1) Th: - Điều này bao hàm rằng: Có sự phối hợp của bốn loại tâm riêng biệt trải qua của mỗi tầng thánh trong tiến trình chứng ngộ. Điều này Ngài từ khước. Hơn nữa, nếu chỉ có một đạo duy nhất, vậy đạo nào làm duyên cho bốn quả sanh khởi?

A. U.: - A-la-hán đạo.

Th: - Nhưng có phải 3 thăng Thúc đầu tiên của 10 phiền não là Thân kiến, Hoài Nghi, Giới cấm thủ được đoạn tận bằng đạo này hay sao? Có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng 3 Thăng thúc này được đoạn tận bằng Đạo Dự Lưu?

(2) Và có phải sân thô và ái dục thô có phải được đoạn tận bằng A-la-hán đạo? Có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố Đạo Nhất lai đoạn tận sân thô và ái dục thô không còn dư sót.

(3) Và có phải bằng đạo A-la-hán mà những phiền não này được đoạn tận? Ngài biết rằng không phải là như vậy. Nếu Ngài đồng ý tôi có thể viện dẫn cho Ngài lời dạy của Đức Thế tôn, Ngài đã tuyên bố rằng: "Quả bất lai không còn sân thô và ái dục thô".

(4) A.U: - Nhưng nếu chúng tôi sai lầm, Đức Thế tôn chứng ngộ từng đạo một, có thể nào Ngài được gọi là bậc Dự lưu, bậc Nhất lai, bậc Bất lai, bậc A-la-hán chăng? Ngài từ khước, nhưng trong lập luận của Ngài đã bao hàm điều này?

(5) Th: - Nếu Đức Thế tôn chứng cả 4 Quả chỉ bằng một Thánh đạo duy nhất và có phải các đệ tử của Ngài chứng ngộ 4 quả bằng cả 4 đạo thì các vị Đệ tử ấy thấy được các pháp mà Đức Thế tôn không thấy, Chứng ngộ được các pháp mà Đức Thế tôn không chứng ngộ. Ngài không thể nào chấp nhận điều này ...

6. VẤN ĐỀ SỰ CHUYỂN BẬC TRONG THIÊN (Jhānasankantikathā)

Điểm tranh luận: Chúng ta chứng đạt tầng thiên này đến tầng thiên khác (ngay lập tức).

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Mahimsasakas và Andhakas cho rằng tiến trình chứng đạt từ tầng thiên này đến tầng thiên khác không có giai đoạn trung gian.

(1) Th: - Có phải điều này bao hàm rằng: Một hành giả từ sơ thiên đến tam thiên, từ nhị thiên đến tứ thiên? Ngài khước từ ...

(2) Hoặc lấy sự chứng đạt sơ thiên đến sự chứng đạt nhị thiên. Điều mà Ngài xác nhận là có thể xảy ra. Ngài bao hàm rằng trong tiến trình tâm thức sự cố ý, sự mong mỏi, sự nhớ tưởng, sự chú tâm ... của sơ thiên cũng giống như nhu cầu để chứng đạt nhị thiên, sự chú ý, sự mong mỏi, sự chú tâm của nhị thiên. Ngài không đồng ý. Có phải Ngài cho rằng không có tiến trình tâm thức của sự chú ý, sự mong mỏi, ... là nhu cầu cho nhị thiên sao: Ngược lại, Ngài đồng ý rằng nhị thiên sanh khởi sau tiến trình tâm thức nhất định, sự chú ý, sự mong mỏi ... Do đó, một hành giả không thể chứng đạt trực tiếp từ sơ thiên đến những tầng thiên cao hơn.

(3) (Lại nữa, lấy đối tượng và đặc tính của sơ thiên). Trong sơ thiên Ngài thừa nhận rằng, đó là trạng thái hỷ lạc, do ly dục sanh, hợp với tâm và tứ. Nhưng những đối tượng và đặc tính này, Ngài phải thừa nhận rằng không có trong nhị thiên. Tuy nhiên, quan điểm của Ngài thực sự làm cho Ngài phải thừa nhận có sự phân biệt giữa sơ thiên và nhị thiên.

(4) Lý luận tương tự như (2) được áp dụng trong nhị thiên và tam thiên.

(5) (Lại nữa, lấy đối tượng và đặc tính trong Nhị thiên). Ngài thừa nhận rằng nhị thiên là trạng thái hỷ, lạc do định sanh vô tầm hữu tứ. Nhưng Ngài phải thừa nhận trong tam thiên không có những đặc tính này. Tuy nhiên, quan điểm của Ngài thực sự làm cho Ngài phải chấp nhận có sự phân biệt giữa nhị thiên và tam thiên.

(6) (Lý luận tương tự như (2) và (4) được áp dụng cho tam thiên và tứ thiên).

(7) (Lại nữa, lấy đối tượng và đặc tính của tam thiên). Ngài thừa nhận, tam thiên là trạng thái hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ. Nhưng đối tượng và đặc tính này không có trong tứ thiên. Tuy nhiên quan điểm của Ngài thực sự làm cho Ngài phải chấp nhận có sự phân biệt giữa tam thiên và tứ thiên.

(8) M.A: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Này Chư Tỳ kheo, vị Tỳ kheo nào ở trong pháp và luật này, ly dục, ly các ác bất thiện pháp ... chứng và trú sơ thiên ... Tứ thiên"? (1)

Do vậy, một hành giả có thể đi từ bậc thiên này đến bậc thiên khác mà không có giai đoạn trung gian.

7. VẤN ĐỀ THIỀN - SỰ GIÁN ĐOẠN CỦA THIỀN (Jhānantarika kathā)

Điểm tranh luận: Có sự gián đoạn giữa sơ thiền và nhị thiền.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Sammitiyas và Andhakas, cho rằng trong năm bậc thiền, Đức Phật không chủ trương phân loại mà chỉ ra có ba loại định: Định hữu tâm hữu tứ, định vô tâm hữu tứ, và định vô tâm vô tứ. Do đó, có sự gián đoạn giữa sơ thiền (Hữu tâm hữu tứ) và Nhị thiền (Vô tâm hữu tứ).

(1) Th: - Nhưng điều này bao hàm rằng: Cũng có sự gián đoạn giữa xúc, Thọ tướng, Tư

(2) Lại nữa, tại sao không có sự gián đoạn giữa nhị thiền và tam thiền, hay giữa tam thiền và tứ thiền? Nếu Ngài khước từ sự gián đoạn ở đây, thì Ngài cũng phải khước từ sự gián đoạn giữa sơ thiền và nhị thiền.

(3) Ngài không thể nào duy trì chỉ có sự gián đoạn giữa sơ thiền và nhị thiền.

(4) Mà lại từ khước sự không gián đoạn các tầng thiền khác.

(5) Ngài cho rằng Định vô tâm hữu tứ là thiền hữu gián. Nhưng tại sao lại có sự ngoại lệ trong trường hợp này? Tại sao không bao gồm 2 hình thức khác liên hệ đến cả hai (Định hữu tâm hữu tứ) hay là không liên hệ đến cả hai (Định vô tâm vô tứ)

(6) Nếu Ngài khước từ cả hai Định hữu tâm hữu tứ và Định vô tâm vô tứ là thiền hữu gián, tại sao Ngài không khước từ có thiền hữu gián trong trường hợp Định vô tâm hữu tứ?

(7) Ngài duy trì rằng có Định hữu tứ vô tâm, thiền hữu gián giữa hai tầng thiền. Nhưng trong khi Định như thế là tiến trình liên tục. Có phải không có sơ thiền chấm dứt thì nhị thiền sanh lên sao? Ngài đồng ý, nhưng do chính vì vậy Ngài đã mâu thuẫn với chính luận điểm mà Ngài đưa ra.

(8) S. M.: - Nếu chúng tôi sai lầm, có phải Định vô tâm hữu tứ tạo thành bất cứ một trong bốn tầng thiền chăng? Ngài không đồng ý? Thế thì nó phải tạo thành thiền hữu gián, điều này là điều mà chúng tôi đã xác nhận.

(9)Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố với 3 loại định: Đó là Định hữu tâm hữu tứ và Định vô tâm hữu tứ và vô tâm vô tứ? (1) Nếu như thế, Ngài không thể nào đơn thuần cho rằng: Định vô tâm hữu tứ là thiền hữu gián giữa các tầng thiền được.

8. VẤN ĐỀ THIỀN VÀ CẢNH THINH (Samāpanno Saddam Sunātīkathā)

Điểm tranh luận: Bậc nhập thiền có thể nghe được cảnh thanh.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Pubbaseliyas. Vì Đức Phật nói rằng thanh là trở ngại của sơ thiền và nếu không nghe được thì thanh không thể là một trở ngại đối với hành giả nhập thiền, nên bất luận hành giả trong Thiền này có thể nghe được âm thanh.

(1) Th: - Nếu như thế, thì Ngài cũng phải chấp nhận tương tự là bậc nhập thiền có thể thấy sắc bằng nhãn, ngửi hương bằng tỷ, nếm vị bằng thiệt và xúc chạm bằng thân? Điều này thì Ngài từ khước ... Ngài cũng phải công nhận rằng bậc nhập thiền, chứng đạt thiền hưởng được cảnh của nhĩ thức. Ngài khước từ, có phải Ngài đã đồng ý định sanh khởi khi một người đang biết cảnh pháp như thế?

(2) Nếu Ngài chấp nhận bất cứ người nào đang hưởng cảnh thanh bằng cách nghe tiếng và định là sở hữu tâm của người đang hưởng cảnh như vậy. Ngài cũng sẽ không được chấp nhận rằng một người đang ở trong trạng thái định mà nghe tiếng được. Nếu Ngài nhấn mạnh bậc này có thể nghe tiếng, thì ở ấy, Ngài có hai tiến trình tâm thức song song cùng một lúc.

(3) P. - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Thinh là trở ngại với sơ thiền". Thế là chắc hẳn rằng bậc nhập thiền có thể nghe tiếng

Th: - Ngài cho rằng bậc nhập thiền có thể nghe tiếng và lại dẫn chứng kim ngôn của Phật: "Trong sơ thiền có thanh là sự trở ngại". Xa hơn nữa, chúng ta có thể nói rằng tầm và tứ là trở ngại với nhị thiền. Có phải bậc nhập thiền có tâm tứ chăng? "Lại nữa, hỷ là trở ngại của tam thiền. Hơi thở là trở ngại của tứ thiền, sắc tướng là trở ngại của Không vô biên xứ, tướng là trở ngại của Thức vô biên xứ..." Trở ngại đó có còn hiện hữu trong sự chứng đạt thiền khi nó được gọi là một trở ngại? Nếu không như thế làm thế nào Ngài có thể gọi trở ngại của thanh vẫn hiện hữu đối với hành giả trong sơ thiền?

9. VẤN ĐỀ NHÃN VẬT VÀ CẢNH SẮC (Cakkhunārūpampassatīkathā)

Điểm tranh luận: Chúng ta thấy cảnh sắc bằng nhãn vật.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Mahāsaṅghikas, căn cứ vào lời dạy của Đức Thế tôn "Khi một người thấy sắc bằng mắt", họ cho rằng sắc thần kinh của mắt thấy được. Thực ra, trong ý nghĩa của lời Phật ngôn này, phải được hiểu là thấy bằng nhãn thức.

(1) Th: - Thế thì, Ngài cho rằng chúng ta thấy sắc bằng chính sắc (thần kinh) đó... Ngài từ khước. Nhưng hãy suy nghĩ lại! Và nếu bây giờ Ngài đồng ý. Ngài đã bao hàm rằng sắc có thể phân biệt được sắc. Ngài từ khước, nhưng suy nghĩ lại? Và nếu bây giờ Ngài đồng ý, Ngài bao hàm rằng sắc chính là danh.

(2) Lại nữa, Ngài bao hàm rằng nhãn vật có thể chú ý sự quyết tâm ... Dù cho Ngài đồng ý điều ngược lại mới hữu lý.

(3 - 4) Lý luận tương tự giống như thế cho 4 thức khác (nhĩ, tỷ, thiệt, thân).

(5) M.: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Này Chư Tỳ kheo ở đây, vị Tỳ kheo thấy sắc bằng mắt, nghe tiếng bằng nhĩ ..." (1) Thế là, chắc chắn rằng chúng ta thấy cảnh sắc bằng mắt.

CHƯƠNG XIX

1. VẤN ĐỀ ĐOẠN TẬN PHIỀN NÃO (Kilesajahanakathā)

Điểm tranh luận: Chúng ta có thể đoạn tận những phiền não quá khứ, vị lai, hiện tại.

Theo chú giải: Bởi có một pháp như sự đoạn tận phiền não đối với một bậc đã hoàn toàn giác ngộ trong quá khứ, vị lai cũng như hiện tại nên phái Uttarāpathakas cho rằng trong hiện tại, chúng ta có thể đoạn tận những phiền não quá khứ.

(1) Th: - Nói cách khác, chúng ta có thể làm ngừng lại những pháp đã bị diệt, giải trừ những pháp đã bị tan rã, phá hủy những pháp đã bị phá hủy, hoàn thành các pháp đã hoàn thành, bôi xóa những pháp đã bị bôi xóa. Có phải quá khứ không bị diệt mất? Có phải quá khứ vẫn còn hiện hữu chăng?

(2) Tương tự như thế đối với vị lai, Ngài bao hàm rằng chúng ta có thể làm cho các pháp sanh ra rồi sẽ không sanh ra nữa và làm cho các pháp đã qua không hiện hữu, làm sanh ra các pháp còn ngủ ngầm. Như vậy có phải vị lai không sanh ra? Có phải vị lai vẫn hiện hữu?

(3) Tương tự như thế đối với hiện tại, có phải người có ái dục đoạn tận được ái dục, người sân hận đoạn tận được sân hận, người si mê đoạn tận được si mê, người phiền não đoạn tận được phiền não? Hay là chúng ta có thể đoạn tận được ái dục bằng chính ái dục, đoạn tận được sân hận bằng chính sân hận đó? Ngài từ khước tất cả những điều này. Nhưng có phải Ngài không chấp nhận rằng, chúng ta có thể đoạn tận những phiền não hiện tại?

"Có phải ái dục và đạo là yếu tố trong tiến trình tâm thức? Dĩ nhiên Ngài đồng ý, nhưng có thể nào có hai loại tâm song song trong một lúc? Nếu ái dục là tâm bất thiện và đạo là tâm thiện, có thể nào pháp thiện và pháp bất thiện, pháp tội lỗi và pháp vô tội, pháp thấp hèn và pháp cao thượng, pháp ô nhiễm và pháp trong sạch cùng hiện hữu một lúc? Ngài khước từ. Hãy suy nghĩ lại. Bây giờ Ngài đáp đồng ý.

Và có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Này Chư Tỳ kheo, có bốn pháp rất xa nhau. Thế nào là bốn? Trời và đất, bờ biển bên này và bờ biển bên kia, phía mặt trời mọc và phía mặt trời lặn, pháp của người thiện và người ác ..." Do vậy những pháp đối nghịch nhau không thể nào hiện hữu trong cùng một lúc.

(4) U: - Nhưng nếu sai lầm khi nói rằng: "Chúng ta có thể đoạn tận những phiền não quá khứ, hiện tại và vị lai", có phải không có pháp nào đoạn tận được phiền não hay sao? Ngài thừa nhận rằng có pháp ấy. Do đó quan điểm của chúng tôi đưa ra đứng vững được.

2. VẤN ĐỀ SỰ TRỐNG RỔNG (Suññatākathā)

Điểm tranh luận: "Sự trống rỗng" bao gồm trong hành uẩn (Sankhāra - kkhanda).

Theo chú giải: "Sự trống rỗng" có 2 ý nghĩa: (a) không có tự ngã, mà chỉ là sự hiện hữu của ngũ uẩn (danh và sắc). Đối với ý nghĩa này, một vài quan kiến về "Vô ngã" được bao gồm trong hành uẩn bằng ngôn ngữ chế định. (b) Niết bàn. Nhưng vì không phân biệt được hai ý nghĩa nên phái Andhakas đã có quan niệm trên.

(1) Th: - Nếu quan niệm như vậy, có phải Ngài cho rằng pháp "vô chúng" và pháp "Phi nội"(1) cũng bao gồm trong hành uẩn. Nếu không thì pháp "Trống rỗng" không thể bao gồm trong hành uẩn được.

(2) Ngài không thể xác định trường hợp sau "Trống rỗng" trong khi đó lại khước từ hai trường hợp đầu (Vô chúng và Phi nội).

(3) Lại nữa, nếu hành uẩn liên hệ đến sự "Trống rỗng" thì nó không phải là pháp phi vô thường, phi hữu vi, phi y tương sinh, phi ly ái, phi tận diệt, phi biến đổi !.

(4) Hơn nữa, có phải "sự trống rỗng" của sắc uẩn cũng bao gồm trong hành uẩn? Hay là "sự trống rỗng" của thọ uẩn, tưởng uẩn, thức uẩn, cũng bao gồm trong hành uẩn? Hay là có phải "Sự trống rỗng" của hành uẩn tự nó bao gồm trong bất cứ một uẩn nào?

(5) Nếu có một kết luận nào là sai lầm, thì tất cả những sự kết luận khác cũng sai lầm.

(6) Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này Chư Tỳ kheo, đây là sự trống rỗng là pháp hành, là tự ngã hay những gì thuộc về tự ngã" ? (2)

3. VẤN ĐỀ THÁNH QUẢ (Sāmannaphalakathā)

Điểm tranh luận: Thánh quả là vô vi.

Theo chú giải: Thao chánh pháp, "quả của thánh đạo" có nghĩa là quả sanh khởi từ tiến trình tâm đạo. Nhưng phái Pubbaseliyas, lại hiểu vấn đề theo một chiều hướng khác, họ cho rằng "quả của thánh đạo" sanh khởi lúc đoạn tận phiền não, không cần có duyên, không cần có sự chuẩn bị, không cần nhân tạo bằng bốn điều kiện: nghiệp, tâm, vật thực và âm dương.

(1) Th: - Nếu quan niệm như vậy, có phải định danh quả ấy cùng với Niết bàn: là Bí mật, là sở y, là Bất tử? Hay có phải có hai vô vi? Ngài khước từ cả hai vấn đề này (nhưng phải đồng ý một trong hai vấn đề). Nếu đối với trường hợp sau, tôi hỏi Ngài: có phải cả hai là Niết bàn ... có cái cao và cái thấp, có cái ranh giới giữa chúng?

(2) Lại nữa, có phải Ngài bao hàm rằng đời sống Phạm hạnh tự nó là vô vi không? Ngài đáp "Là hữu vi". Do đó có phải quả ấy là "vô vi"?

(3) Lại nữa, Ngài thừa nhận rằng, 4 tầng thánh hay 4 đạo là hữu vi. Tuy nhiên Ngài vẫn từ khước 4 quả của hữu vi.

(4) Thật ra Ngài đã cho rằng 4 quả và Niết bàn là 5 vô vi. Hoặc giả, nếu Ngài chế định 4 quả này với Niết bàn, thì Ngài cũng phải cho rằng có 5 loại Niết bàn, 5 bất tử ...

4. VẤN ĐỀ SỰ CHỨNG NGỘ (Pattikathā)

Điểm tranh luận: Sự chứng ngộ là vô vi.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Pubbaseliyas, cho rằng bất cứ sự chứng đạt nào tự nó cũng là vô vi.

(1) Lý luận tương tự như phần (1).

(2 - 4) Th: - Lại nữa có phải Ngài bao hàm rằng: Sự đạt được (qua cách bố thí) y phục, bát, tọa cụ, thuốc men trị bệnh cũng là vô vi sao? Nếu như thế sẽ có sự nan giải tương tự xuất hiện như trong trường hợp chứng đạt nói chung. Thật ra, Ngài phải nói rằng 4 quả và Niết bàn là vô vi.

(5 - 6) Lý luận tương tự được áp dụng cho 4 thiên sắc giới hay 4 thiên vô sắc giới hoặc 4 đạo và 4 quả. Ngài cũng nên nói rằng 4 đạo, 4 quả và 4 Niết bàn là 9 vô vi.

(7) P.: - Nhưng nếu tôi sai lầm, có thể nào Ngài định danh sự chứng đạt, với bất cứ uẩn nào trong 5 uẩn, thuộc sắc hay thuộc danh? Nếu không, sự chứng đạt chính là vô vi vậy.

5. VẤN ĐỀ CHÂN ĐẾ (Tathatākathā)

Điểm tranh luận: Những đặc tính nền tảng của tất cả các pháp là vô vi.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarapathakas, cho rằng một định luật bất biến được gọi là Chân đế (hay đệ nhất nghĩa đế) trong tất cả các pháp. Và vì Chơn đế không bao hàm các pháp hữu vi nên tự nó là vô vi.

(1) Th: - Ngài có đồng ý nghĩa của những đặc tính nền tảng này hay "Chân đế" cùng với Niết bàn ... Bất tử? Hay có phải có 2 loại vô vi? Ngài từ khước cả hai điều này (mà lẽ ra Ngài phải chấp nhận một trong hai). Đối với trường hợp sau, tôi hỏi Ngài có phải 2 loại bất tử? Và có phải có ranh giới ... hay sự phân chia giữa chúng?

(2) Lại nữa, giả sử với trường hợp sắc pháp của vật chất hay thân thể, có phải sắc pháp không phải là vô vi? Ngài đồng ý. như vậy tôi sẽ đưa ra những nan giải như trên.

(3) Nếu Ngài chấp nhận sự thành của thọ, sự thành của tưởng, sự thành của hành và sự thành của thức, nếu tất cả những pháp này là vô vi, thế là có phải có 6 loại vô vi không?

(4) U.: - Nhưng nếu tôi sai lầm, thì có phải Chân đế của tất cả pháp là 5 uẩn?

Th: - Vâng, đúng vậy.

U.: - Nếu như thế thì Chân đế của tất cả pháp cũng là vô vi.

6. VẤN ĐỀ NIẾT BÀN GIỚI (Kusalakathā)

Điểm tranh luận: Niết bàn giới là pháp thiện.

Theo chú giải: Tất cả trạng thái tâm thiện được gọi như vậy vì chúng vô nhiễm, đem đến kết quả khả ái khả hỷ hay vô nhiễm khi thoát khỏi những phiền não. Ý niệm về sự vô nhiễm được áp dụng cho tất cả trừ tâm bất thiện còn quả khả hỷ ảo ảnh hưởng đến sự tái sinh trong vị lai và sự vô nhiễm trong 3 phần: thiện, bất thiện và vô ký là nguyên nhân để sanh ra quả như vậy. Nhưng phái Andhakas không có được sự phân biệt này nên cho rằng Niết bàn là thiện vì nó ở trong trạng thái vô nhiễm.

(1) Th: - Có phải Ngài bao hàm rằng: Niết bàn giới cũng là pháp biết cảnh cũng có tiên trình tâm như sự nhớ tưởng, sự chú ý ... sự quyết tâm? Có phải điều ngược lại mới là hữu lý?

(2) Những pháp mà ta có thể xác định là pháp thiện như vô tham, vô sân, trí tuệ, tín, cần, niệm, định, tuệ. Nhưng nếu chúng ta không thể nào xác định những pháp như thế đối với Niết bàn, thì Niết bàn giới không thể nào gọi là pháp thiện được.

(3) A.: - Nhưng có phải Niết bàn giới không vô nhiễm? Nếu như thế, như Ngài đã công nhận. Nó không phải là pháp bất thiện, vậy chính là pháp thiện.

7. VẤN ĐỀ PHẠM PHU VÀ ĐỊNH LUẬT CÓ NHIÊN (Accantaniyāmakathā)

Điểm tranh luận: Người phạm phu có thể có một vận mệnh nhất định.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas, do hiểu từ đoạn kinh "Một người bị trầm ngâm và chìm xuống" nên có quan niệm này.

(1) Th: - Ngài cho rằng phạm phu có một định mạng nhất định ngay cả khi người này phạm ngũ nghịch đại tội như giết cha, giết mẹ, giết A-la-hán, làm chảy máu Phật, phá hòa hợp tăng? Ngài không đồng ý. lại nữa, người phạm phu có thể nào hoài nghi về vận mệnh nhất định này không? Ngài đồng ý, như vậy người phạm phu không thể nào cảm thọ nhất định được.

(2) Chắc chắn Ngài đồng ý rằng nếu người phạm phu có cảm thọ nhất định, thì họ không thể nào hoài nghi về cảm thọ ấy được. Người phạm phu có đoạn tận hoài nghi không? Ngài cho rằng không? Nhưng hãy suy nghĩ lại !

Bây giờ, Ngài đồng ý. Như vậy có phải người phạm phu đoạn tận hoài nghi bằng Dự lưu đạo chăng? Hay Nhất lai đạo? Bất lai đạo? hay A-la-hán đạo?

U.: - Bằng đạo bất thiện.

Th: - Có phải Ngài muốn nói rằng đạo bất thiện đưa đến sự chân thật, đưa đến sự đoạn tận tham, sân si, đưa đến sự chứng ngộ, đưa đến sự thoát khỏi phiền não, đưa đến sự trong sạch? Có phải đạo bất thiện không ngược lại với tất cả các điều này ...?

(3) Người có quan niệm đoạn kiến và khư khư chấp nhận quan niệm này, có tin tưởng vào thường kiến hay không? Ngài cho rằng có. Thế thì chắc chắn có người phạm phu trong sự tin tưởng về đoạn kiến của họ không có một định mệnh nhất định tuyệt đối.

(4) Bây giờ nếu Ngài từ khước trả lời câu hỏi của tôi, thì tôi sẽ lập lại câu hỏi lần nữa, người phạm phu có đoạn tận được quan niệm đoạn kiến chăng? Nếu như thế, quan niệm đó có được đoạn tận bằng 4 đạo không? Ngài trả lời như lần trước bằng đạo bất thiện. Điều ấy có nghĩa: bằng đạo bất thiện mà người phạm phu đã đoạn tận được quan điểm bất thiện.

(5 - 6) Lý luận tương tự trong trường hợp đoạn tận được đoạn kiến với người có thường kiến.

(7) U.: - Nếu tôi sai lầm, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này chư Tỳ kheo, người nào trong đời này hiệp với pháp đen và bất thiện, thì chính họ bị trầm ngâm và cũng chính họ bị chìm xuống" (1) ? Do vậy, bất cứ một người phạm phu cũng có thể định mệnh nhất định.

(8) Th: - Có phải điều mà Ngài dẫn chứng là những lý do để duy trì luận điểm mà Ngài đưa ra? Ngài chấp nhận. Hơn nữa, Đức Thế tôn cũng đã từng thuyết rằng "Này chư Tỳ kheo, có người trong đời này trôi lên rồi lại chìm xuống"? Có phải sự kiên này xảy ra trong một thời? dĩ nhiên là không.

(9) Lại nữa, Đức Thế tôn cũng từng thuyết: "Này chư Tỳ kheo, có người chìm xuống rồi lại trôi lên, hô kèm vũng thân, nhận rõ và nhìn chung quanh với sự cố gắng, người ấy lợi qua sông, với sự cố gắng họ thẳng được dòng nước xoáy và lợi vào bờ". Có phải tất cả chúng sanh luôn luôn hành động như thế trong mọi thời? và có phải bất cứ trường hợp nào, Ngài cũng có thể nói rằng: "người phạm phu nào có một vận mệnh nhất định"?

8. VẤN ĐỀ NGŨ QUYỀN (Indriyakathā)

Điểm tranh luận: Ngũ quyền thiện: Tín, Cần, Niệm, Định, Tuệ không có trong pháp hiệp thế.

Theo chú giải: Quan niệm này của các phái Hetavadins và Mahimsāsakas.

(1) Th: - Có phải Ngài bao hàm rằng: Không thể có tín, cần, niệm, định, tuệ liên quan đến pháp hiệp thế? Ngài khước từ.

(2) Mặt khác, Ngài duy trì rằng: Có tín, tấn ... liên hệ đến pháp hiệp thế nhưng không phải là quyền thiện.

(3) Ngài chấp nhận cả ý và ý quyền có liên hệ đến pháp hiệp thế. Và Ngài cũng chấp nhận tương tự như thế với cả hỷ và hỷ quyền, cả mạng và mạng quyền.

(4) Tại sao lại loại trừ 5 quyền này?

(5) Lại nữa, Ngài chấp nhận có cả tín, và tín quyền. Tại sao cả hai không là tín hiệp thế và tín quyền hiệp thế? Tương tự như thế đối với hỷ và hỷ quyền.

(6) Tại sao chấp nhận một trường hợp lại khước từ trường hợp khác?

(7) Hơn nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng: "Này Chư Tỳ kheo với thiên nhân thanh tịnh, siêu nhân ta thấy tất cả chúng sanh, có hạng ít bụi trần, có hạng nhiều bụi trần, có hạng quyền đã già, có hạng quyền còn non. Có hạng tốt, có hạng xấu, có hạng dễ tỏ ngộ, có hạng khó tỏ ngộ ..." (1) Do đó, chắc chắn 5 quyền này có liên hệ đến pháp hiệp thế.

CHƯƠNG XX

1. VẤN ĐỀ TỘI LỖI VÔ Ý (Asancikkathā)

Điểm tranh luận: Ngũ nghịch đại tội, dù cho không có sự cố ý, cũng tái sanh vào vô gián địa ngục sau khi chết.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarapathakas.

(1) Th: - Nhưng Ngài cho rằng nếu tôi vô ý sát sanh thì tôi là kẻ sát nhân.

(2) Và (tương tự như thế đối với những hành động bất thiện). Nếu tôi vô ý lấy của không thì tôi là kẻ trộm cắp ... Nếu tôi vô ý nói lời không thật thì tôi là kẻ nói láo. Người từ khước. Nhưng Ngài loại trừ đối với ngũ nghịch đại tội.

(3) Có thể nào Ngài dẫn chứng cho tôi một bài kinh nói về sự vô ý phạm tội, chẳng hạn như "Một người vô ý giết mẹ thì phải chịu ngũ nghịch đại tội"? Ngài không thể nào dẫn chứng được. Vậy thì, Ngài không thể nào duy trì luận điểm mà Ngài đưa ra.

(4) U: - Nhưng có phải không có hiện tượng người mẹ vẫn còn sống sau khi đã bị giết? Như vậy, người sát nhân vô tình này cũng phải chịu hình phạt ở địa ngục vô gián.

(5 - 7) Tương tự, đối với người vô tình giết cha, giết bậc A-la-hán, làm chảy máu Phật, cũng chịu hình phạt giống như thế.

(8) Th: - Đối với tội phá hòa hợp tăng già, có phải Ngài cho rằng tất cả sự phá hòa hợp tăng đều phải chịu nghiệp vô gián? Ngài khước từ. Nhưng suy nghĩ lại, thì Ngài đồng ý. Và có phải một người phá hòa hợp tăng già một cách đúng pháp thì có tạo nghiệp vô gián không? Ngài từ khước. Nhưng hãy suy nghĩ lại! Ngài đồng ý. Và có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này Upali, quả phá hòa hợp tăng phải chịu hình phạt khổ đau ở địa ngục, không chịu hình phạt ở cõi này" (1)? Do vậy, thật không hữu lý khi nói rằng người phá hòa hợp tăng theo đúng pháp, với tâm chân chánh sẽ chịu tái sanh vào cõi vô gián.

(9) U: - Nhưng có phải Đức Thế tôn cũng đã từng thuyết rằng "người phá hòa hợp tăng sẽ phải chịu vào đường ác đạo, tái sanh vào cõi địa ngục luôn cả một đại kiếp" (2)? Do đó, chắc chắn rằng sự phá hòa hợp tăng sẽ chịu hình phạt ở địa ngục sau khi chết.

2. VẤN ĐỀ TUỆ VÀ PHÀM PHU (Ñānakathā)

Điểm tranh luận: Tuệ không có đối với người phàm phu.

Theo chú giải: Tuệ (Ñāna) có 2 loại: phàm tuệ và thánh tuệ. Phàm tuệ liên quan đến nhiều sự chứng đạt khác nhau, còn thánh tuệ liên quan đến Đạo và quả hay liên quan đến sự phân tích về Tứ đế. Phái Hetuvadins đã không phân biệt được hai tuệ này, chỉ thừa nhận tuệ đạo mới gọi là tuệ và vì vậy họ từ khước người phàm phu có tuệ.

(1) Th: - Nhưng Ngài bao hàm rằng người phàm phu không có tuệ phân tích, không có tuệ hiểu rõ, không có sự nghiên cứu, không có sự lựa chọn ... không có trách pháp, không có tuệ quả. Có điều ngược lại mới hữu lý?

(2) Lại nữa, có phải Ngài chấp nhận? Người phàm phu không có nhập thiên sắc giới hay thiên vô sắc giới, không chứng đạt được hay không có khả năng bố thí từ vật dụng? Do vậy, chắc chắn rằng không hữu lý khi nói rằng người phàm phu không có tuệ.

(3) H.: - nếu người phàm phu có tuệ, có phải người này có tuệ biết khổ, trừ được tật, thấy rõ diệt và phát triển đạo chăng? Ngài thừa nhận người phàm phu không có tuệ đó. Do đó....

3. VẤN ĐỀ DIÊM VƯƠNG (Nirayapātakathā)

Điểm tranh luận: Trong cõi địa ngục không có Diêm vương.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas, cho rằng không có một chúng sanh như vậy.

(1) Th: - Có phải Ngài cho rằng không có hình phạt ở cõi địa ngục? có phải Ngài duy trì quan điểm ngược lại? Nhưng Ngài không thể nào duy trì cả 2 lập luận trên được.

(2) Có phải Ngài chấp nhận ở quả đất có những hình phạt và nhưng người đao phủ thủ? Nhưng Ngài vẫn từ khước vua Diêm Vương hiện hữu ở cõi địa ngục...

(3) Hơn nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Dù cho bậc pháp chủ cũng không diệt được chúa nga quỷ, không giết được Nguyệt vương, Diêm Vương, Đa văn thiên vương, không giết được nghiệp của người khác..."? Do đó có Diêm Vương ở cõi địa ngục.

(4) Hơn nữa, có phải Đức Thế tôn cũng đã từng thuyết rằng "Này chư Tỳ kheo, các người coi giữa địa ngục, bắt nó phải chịu hình phạt gọi là 5 cọc, chúng lấy cọc sắt nung đỏ đóng vào một tay, đóng vào bàn tay thứ 2, đóng vào bàn chân thứ nhất, đóng vào bàn chân thứ 2, đóng vào giữa ngục. Ở đây người ấy thọ lãnh cảm giác đau khổ, thống khổ khốc liệt. Nhưng nó không thể mệnh chung cho đến khi ác nghiệp của nó chưa được tiêu trừ"? (1)

(5) Lại nữa, có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này chư Tỳ kheo, người giữ địa ngục, dựng được chân phía và đầu phía dưới và lấy búa chặt nó... các người coi giữ địa ngục cột nó vào một chiếc xe, kéo nó chạy tời lui trên đất, đã được đốt cháy đỏ, cháy thành ngọn, cháy đỏ rực... rồi này các Tỳ kheo, ở đây người ấy bị nấu với bọt nước sôi sùng sục, khi thì nổi lên trên, khi thì chìm xuống đáy. Khi thì trôi dạt ngang... rồi này các Tỳ kheo, những người coi giữ địa ngục quăng nó vào đại địa ngục"? (1) Do đó, chắc chắn có diêm vương trong cõi địa ngục.

4. VẤN ĐỀ BÀNG SANH (Piracchāna kathā)

Điểm tranh luận: Bàn sanh vẫn hiện hữu ở cõi Chư thiên.

Theo chú giải: Trong cõi Chư thiên, nhiều vị có hình dáng giống bàn sanh như Erāvana; có hình dáng giống voi hay ngựa, nhưng không có các loài bàn sanh tái sanh trong cõi này. Nhưng phái Andhakas, lại cho rằng trên cõi Chư thiên, có sự tái sanh của loài bàn sanh.

(1) Th: - Có phải Ngài cũng quan niệm ngược lại là Chư thiên tái sanh trong loài bàn sanh? hay là thế giới Chư thiên chính là thế giới bàn sanh? cào cào, châu chấu, muỗi ruồi, rắn, bò cạp vẫn có ở cõi Chư thiên chăng? Ngài khước từ tất cả những điều này. Do đó, Ngài không thể nào duy trì luận điểm mà Ngài đưa ra ...

(2) A.: - Nhưng có phải có voi thần Erāvana ở trên cõi Chư thiên kéo được mấy ngàn chiếc xe trên cõi ấy?

(3) Th.: - Nhưng có phải ở cõi Chư thiên cũng có ngựa, có người giữ ngựa, có người huấn luyện voi chăng? ...

5. VẤN ĐỀ THÁNH ĐẠO (Maggakathā)

Điểm tranh luận: Thánh đạo chỉ có 5 chi.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Mahimsāsakas, cho rằng thánh đạo trong ý nghĩa chung chỉ có 5 chi. Họ hiểu vấn đề từ đoạn kinh "Một người được hoàn toàn thanh tịnh ..." không cần có ba chi Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng vì ba chi này không phải là trạng thái tâm giống như 5 chi còn lại.

(1) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng có 8 chi đạo là Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định.

(2) Và có phải Ngài cũng đã từng thuyết rằng "Trong tất cả các con đường, Bát chánh đạo là tối thượng. Trong tất cả sự thật. Từ đế đến tối thượng. Trong tất cả các pháp, ly dục là tối thượng. Trong tất cả nhân loại Đức Thế tôn là bậc tối thượng" (1) Do vậy chắc chắn đạo có 8 chi.

(3) Nhưng Ngài nói với tôi rằng 3 chi đạo: Chánh Ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng là chi đạo mặc dù chúng không là đạo.

(4) Trong khi năm đạo khác vừa là chi đạo vừa là đạo. Tại sao có sự phân biệt này?

(5) M.: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Người nào với nghiệp thanh tịnh về thân, khẩu và có Chánh mạng thì người ấy sẽ phát triển được Bát Chánh Đạo"? Do đó, chắc chắn rằng có 5 chi đạo.

(6) Th: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này Subhada, thánh đạo có 8 chi, không thể có pháp và luật khác, dù ... sa môn cũng không có ... Sa môn thứ 2 ... Sa môn thứ 3 Sa môn thứ 4, mà chỉ có trong pháp và luật này, mới có bát chánh đạo và các vị sa môn" (2)? Do vậy, chắc chắn rằng Đạo có 8 chi.

6. VẤN ĐỀ TUỆ (Ñānakathā)

Điểm tranh luận: Tuệ có 12 phần là Tuệ siêu thế.

Theo chú giải: Quan niệm này của pháp Pubhaseliyas, có liên quan đến 12 phần trong bài kinh Chuyển pháp luân.

(1) Th.: - Có phải Ngài cho rằng có 12 loại Tuệ? Ngài khước từ. Tôi lập lại câu hỏi thì Ngài chấp nhận. Như vậy có phải có 12 loại tuệ của Đạo Dự lưu? 12 Tuệ của Quả Dự lưu? ... hay 12 Tuệ của những Đạo quả khác? ...

(2) P.: - Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng:

- (i) Đây là Khổ Thánh Đế, này chư Tỳ kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, phát sanh đến Như lai nhãn quan, Tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ và ánh sáng. (ii) Khổ Thánh Đế này phải được nhận thức; (iii) Khổ Thánh Đế này được nhận thức;

- (i) Đây là Tập Khổ Thánh Đế; (ii) Tập Khổ Thánh Đế này phải được nhận thức (iii) Tập Khổ Thánh Đế này đã được nhận thức;

- (i) Đây là Diệt Khổ Thánh Đế; (ii) Diệt Khổ Thánh Đế này phải được chứng ngộ; (iii) Diệt Khổ Thánh Đế này đã được chứng ngộ;

- (i) Đây là Đạo Diệt Khổ Thánh Đế; (ii) Đạo Diệt Khổ Thánh Đế này phải được phát triển; (iii) Đạo Diệt Khổ Thánh Đế này đã được phát triển"? (3)

Do đó, Tuệ có 12 phần là Tuệ siêu thế.

CHƯƠNG XXI

1. VẤN ĐỀ GIÁO PHÁP (Sasanakathā)

Điểm tranh luận: Giáo pháp của chúng ta có thể được sửa đổi.

Theo chú giải: Vì sau cuộc kết tập Tam tạng lần thứ ba, phái Uttarāpathakas cho rằng giáo pháp có thể sửa đổi, vấn đề này đặt ra là ai là người có khả năng sửa đổi giáo pháp và những pháp nào có thể được sửa đổi.

(1) Th.: - Những pháp nào có thể được sửa đổi? Tứ Chánh cần? Tứ như ý túc? Ngũ quyền? Ngũ lực, Thất giác chi? Hay những pháp thiện có thể sửa đổi thành bất thiện? Hay là pháp này là lậu, Triền, phược, ... Phiền nào được sửa đổi thành phi lậu ... phi phiền nào? Ngài khước từ tất cả những điều này: Nhưng luận điểm Ngài đưa ra lại bao hàm một trong những điều đó.

(2) Hay là Ngài cho rằng bất cứ người nào cũng có thể sửa đổi được giáo pháp mà Đức Thế tôn đã tìm ra? Nếu như thế trong giáo pháp này, pháp nào được sửa đổi? Ngài lại từ khước ...

(3) Nếu Ngài cho rằng giáo pháp có thể sửa đổi. Vậy Ngài chấp nhận sự sửa đổi pháp gì trong giáo pháp của Như lai?

2. VẤN ĐỀ ĐỊNH NGHIỆP (Avirittathākathā)

Điểm tranh luận: Người phạm phu không thể thoát khỏi định nghiệp trong tam giới.

Theo chú giải: Theo Chú giải, một người trong một thời điểm có thể nhận biết được các hiện tượng danh pháp hiện hữu ngay chính lúc đó.

(1) Th.- Ngài bao hàm rằng người phạm phu vẫn không tách rời được Xúc, Thọ, Tưởng, Tư, Tầm, Tín, Cần, Niệm, Định, Tuệ thuộc về 3 cõi? Ngài từ khước. Nhưng Ngài có thể giải thích thêm về những pháp khác với những pháp trên không?

(2) Lại nữa, Ngài bao hàm rằng khi một người bố thí y phục, tọa cụ, thuốc men trị bệnh, trong sát na đó người ấy không những có tâm của người bố thí mà cũng có tâm thiện sắc giới và vô sắc giới.

(3) Phái đối lập: - Nhưng có phải người phạm phu có khả năng phân biệt nghiệp nào dẫn dắt họ tái sanh vào cõi sắc giới hay vô sắc giới? Nếu không, thì chắc chắn rằng người phạm phu không thể nào bị đoạn tuyệt với những nghiệp dẫn dắt tái sanh trong tất cả 3 cõi.

3. VẤN ĐỀ TRIỀN (Sannojanakathā)

Điểm tranh luận: Chứng ngộ A-la-hán mà không đoạn tận triền.

Theo chú giải: Phái Mahāsaṅghikas có quan niệm này về phương diện vô minh triền và hoài nghi triền, cho rằng đâu là một vị A-la-hán cũng không biết được Tuệ của chư Phật.

(1) Th: - Có phải Ngài bao hàm rằng chứng ngộ A-la-hán không cần đoạn tận Thân kiến, Hoài Nghi, Giới cấm thủ, Ái, sân, si, Phóng dật? Ngài từ khước. Do vậy quan điểm Ngài đưa ra không thể nào duy trì được.

(2) Hay có phải Ngài bao hàm rằng bậc A-la-hán vẫn còn ái, sân, si, ngã mạn ... Có phải sự thật về bậc này thì ngược lại? Do đó, làm thế nào Ngài có thể nói rằng vẫn còn triền mà bậc A-la-hán chưa đoạn tận được?

(3) M.: - Nếu tôi sai lầm, có phải một bậc A-la-hán với kiến thanh tịnh giải thoát của mình biết rõ một vị Phật chăng? Ngài đồng ý rằng, vị ấy không thể biết được. Do vậy, tôi rất hữu lý.

4. VẤN ĐỀ THẦN THÔNG (Iddbikathā)

Điểm tranh luận: Đức Phật hay Đệ tử của Ngài có thần thông tối thượng để thị hiện những gì mà các Ngài muốn .

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas.

(1) Th: - Có phải Ngài bao hàm rằng Đức Phật hay các Thánh Đệ tử có thể làm cho những ý muốn được thành tựu, chẳng hạn như cây mãi mãi xanh, mãi mãi trở hoa, mãi mãi cho quả; trăng mãi bất diệt ...?

(2) Hay là mong muốn "Xin cho xúc đã phát sanh đừng cho diệt, xin cho Thọ, Tưởng đã phát sanh đừng cho diệt"?

(3) Hay là mong muốn "Xin cho thân này, tâm này trở nên trường cửu"

(4) Hay là mong muốn "Tất cả chúng sanh, sanh, già, bệnh, chết xin đừng sanh, đừng già, đừng bệnh, đừng chết". Tất cả những điều này Ngài từ khước. do vậy, đâu là luận điểm của Ngài?

(5) A.: - Nếu tôi sai lầm, có phải Đại đức Pīlindavaccha đã cầu nguyện rằng "Xin cho hoàng cung của vua Bình Sa Vương thành vàng và hoàng cung ấy đã thành vàng thật"? ...

5. VẤN ĐỀ CHƯ PHẬT (Buddhakathā)

Điểm tranh luận: Chư Phật khác nhau về trình độ.

Theo chú giải: Chúng ta quan niệm rằng, ngoại trừ khác nhau về hình dáng, tuổi thọ, ở bất cứ thời kỳ nào, Chư Phật không có sự khác nhau về những phương diện khác. Tuy nhiên, một vài bộ phái như Andhakas, đã cho rằng Ngài có những năng lực khác nhau.

Quan niệm này của phái Andhakas.

(1) Th.: - Nếu quan niệm như vậy, có phải các Ngài khác nhau về sự giác ngộ? về năng lực thần thông? Về tri kiến toàn giác? về tuệ nhãn? ...

6. VẤN ĐỀ PHẬT THỊ HIỆN MUỖI PHƯƠNG (Sabbadisa kathā)

Điểm tranh luận: Chư Phật ngự trong tất cả các hướng. Chư Phật thị hiện 10 phương.

Theo chú giải: Một vài bộ phái như Mahāsaṅghikas cho rằng một vị Phật ngự trong tất cả các phương hướng. Ngài có thể thay đổi hình tướng để đi vào các cảnh giới.

(1) Th.: - Có phải các Ngài cho rằng Chư Phật ngự ở hướng Đông? Ngài từ khước, như vậy, Ngài đã tự mâu thuẫn. Ngài đồng ý. Tôi xin hỏi Ngài trong hướng đông đó, Đức Phật tên hiệu là chi? Gia đình Ngài như thế nào? Giòng họ ra sao? Tên của cha mẹ, Tên của hai vị đại đệ tử? Tên của vị thị giả Đức Phật ấy mặc y và mang bát ra sao? Ngài ở làng nào, tỉnh nào, vương quốc nào, đất nước nào?

(2) Có phải Đức Phật ngự ở hướng bắc, Nam, Tây, hướng trên, hướng dưới? (với những câu hỏi giống như trên). Hay là Ngài ngự ở Tứ đại thiên vương? Đạo lợi? Dạ ma? Đâu suất? Tha hóa tự tại? ... cõi Phạm thiên? Nếu Ngài đồng ý, tôi sẽ hỏi thêm Ngài những điểm khác nữa ...

7. VẤN ĐỀ PHÁP (Dhammakathā)

Điểm tranh luận: Tất cả các pháp cố nhiên là không thay đổi

Theo chú giải: Quan niệm này của hai bộ phái Andhakas và Uttarāpathakas vì họ không phân biệt được tà cố nhiên (micchattaniyā) và chánh cố nhiên (sammatta niyata).

(1) Th.: - Có phải Ngài cho rằng, tất cả tùy thuộc vào trật tự của các pháp như người ác thì nhất định sẽ tái sanh vào địa ngục vô gián hay người đắc đạo sẽ thành đạt sự giải thoát tối thượng? Có phải không có một trường hợp thứ 3? Ngài từ khước, nhưng hãy suy nghĩ lại. Chắc chắn là có chứ gì? Ngài đồng ý. Do đó, Ngài đã tự mâu thuẫn với luận điểm mà Ngài đưa ra.

(2) Và Ngài phải chấp nhận như vậy, vì có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng về 3 pháp đó hay sao? (Pháp tà cho quả nhất định đời sau kế tiếp, pháp chánh cho quả liên tiếp sát na, và pháp bất định cho cả hai)

(3) Ngài thừa nhận rằng sắc pháp được chỉ định như là sắc và danh? (hay mỗi danh uẩn nào) được chỉ định là danh? Vậy thì ngoài hai trường hợp trên, các pháp ở trường hợp thứ 3 được chỉ định như thế nào?

(4) A.U.: - Nhưng nếu tôi không thể nói rằng sắc hay danh được chỉ định là sắc hay danh, thì có thể nào sắc trở thành danh, có thể nào trở thành một trong tứ danh uẩn, hay ngược lại? Dĩ nhiên là không? Như vậy, chắc chắn tôi rất hữu lý.

8. VẤN ĐỀ NGHIỆP (Kamma kathā)

Điểm tranh luận: Tất cả nghiệp là cố định (không thay đổi).

Theo chú giải: Quan điểm này của hai bộ phái Andhakas và Uttarāpathakas vì họ không phân biệt được tà cố nhiên (micchata niyāta) và chánh cố nhiên (sammatta niyāta).

(1) Lý luận như trên 1 và 2.

(3) Th.: - Ngài cho rằng nghiệp xảy ra trong đời sống là những sự kiện cố định. Ngài đồng ý. như vậy có phải nghiệp tùy thuộc vào một định luật cố nhiên nào đó? Ngài từ khước. Nó không thuộc vào một định luật nào là nhất định. Tương tự như thế đối với quả của nghiệp - hiện nghiệp, hậu nghiệp, hậu hậu nghiệp.

(4) A.U.: - Nhưng có phải Ngài thừa nhận rằng không có loại nghiệp nào trong ba loại nghiệp này có thể bị thay đổi đối với hai loại nghiệp khác? Như vậy, quan niệm của chúng tôi sai lầm như thế nào?

CHƯƠNG XXII

1. VẤN ĐỀ SỰ VIÊN MÃN CỦA ĐỜI SỐNG PHẠM HẠNH (Paranibbanakathā)

Điểm tranh luận: Một đời sống Phạm hạnh được viên mãn không cần phải đoạn tận triền.

Theo chú giải: Quan niệm này của bộ phái Andhakas. (Lý luận như XXI. 3)

2. VẤN ĐỀ TÂM THIỆN (Kusalacittakathā)

Điểm tranh luận: Bậc A-la-hán trước khi chết vẫn có tâm thiện.

Theo chú giải: Quan niệm này của bộ phái Andhakas.

(1) Th: - Ngài bao hàm rằng: Một bậc A-la-hán vẫn còn tạo phước hành, bất động hành, vẫn còn tạo nghiệp để đi đến các thú hưởng, vẫn còn tái sanh, còn tạo những tài sản lớn và có những hậu thuẫn trong cõi chư thiên hay nhân loại.

(2) Ngài bao hàm rằng: Một bậc A-la-hán khi viên tịch vẫn còn chấp cũng như buông bỏ, giải thoát hay chấp thủ, chất chứa hay ràng buộc, vẫn còn tích trữ hay tiêu thụ. Đối với một vị A-la-hán một người đã hoàn toàn giải thoát có thể nào cho rằng vị ấy vẫn còn chấp thủ, bị ràng buộc không?

3. VẤN ĐỀ TÂM BẤT ĐỘNG HÀNH (Anenjakathā)

Điểm tranh luận: Bậc A-la-hán hoàn toàn hiện hữu trong trạng thái bất động hành.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas.

(1) Th.- Nhưng có phải bậc A-la-hán không có những tâm hạnh sao? Ngài đồng ý là có. Như vậy, làm thế nào Ngài có thể giải được điều này trong chính luận điểm của Ngài đưa ra?

(2) Ngài bao hàm bậc A-la-hán khi tịch diệt với tâm hạnh. Có phải tâm này không cho quả?

(3) Dù Ngài cho rằng bậc A-la-hán khi tịch diệt với tâm vô ký hạnh, nhưng tôi vẫn cho rằng tâm vô ký quả?

(4) Có phải Đức Thế tôn xuất khỏi Tứ thiên rồi sau đó mới tịch diệt ư?

4. VẤN ĐỀ CHỨNG NGỘ TỨ ĐẾ (Phanunablusamayakathā)

Điểm tranh luận : Chúng sanh trong bào thai vẫn có khả năng chứng ngộ tứ đế.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas, cho rằng một người trước khi sanh ra đã là bậc Dự lưu nên có thể chứng ngộ tứ đế trong bào thai

(1) Th: - Ngài bao hàm rằng chúng sanh trong bào thai có thể thuyết pháp, thính pháp, có khả năng nguyện giới, có khả năng thu thúc ... có phải sự thật thì không ngược lại?

(2) Có phải không có duyên để phát sanh chánh kiến như tinh của người khác và như lý tác ý?

(3) Và có thể nào một người đang ngủ, dễ duôi, thất niệm, không giác tỉnh, cũng chứng ngộ tứ đế?

5. VẤN ĐỀ SỰ CHỨNG NGỘ (Tissopikathā)

Điểm tranh luận: Có 3 trường hợp:

- Chứng ngộ A-la-hán trong bào thai.
- Chứng ngộ Tứ Đế với người đang chiêm bao.
- Chứng ngộ A-la-hán với người đang chiêm bao.

Theo chú giải: Vì có trường hợp chứng quả A-la-hán của con trai người cư sĩ Suppayasa khi vừa lên bảy tuổi nên một số tông phái đã có quan niệm này. Tất cả ba trường hợp này lý luận như trên (XXII. 4)

6. VẤN ĐỀ PHÁP VÔ KÝ (Abyakatakathā)

Điểm tranh luận: Tất cả tâm chiêm bao đều là vô ký.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas.

(1) Th.- Có phải Ngài thừa nhận rằng người đang chiêm bao có thể thấy mình đang phạm tội sát sanh, trộm cắp ...? Như vậy làm thế nào Ngài có thể gọi tâm này là vô ký được?

(2) U: - Nếu tôi sai lầm, có phải Đức Thế tôn đã từng cho rằng loại tâm chiêm bao là không đáng kể (vì không có sự chú ý)?

Và nếu như thế, luận điểm của tôi đưa ra có thể đứng vững được.

7. VẤN ĐỀ CỔ HƯỜNG DUYÊN (Asevanapaccayakathā)

Điểm tranh luận: Không có cổ hường duyên.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas.

(1) Th.- Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng thuyết rằng "Này các Tỳ kheo, sát sanh được thực hiện, được tu tập, được làm cho sung mãn, đưa đến địa ngục, đưa đến loài bàng sanh, đưa đến cõi ngã quý. Quả dị thực hết sức nhẹ (sabbalahuse), của sát sanh là được làm người với tuổi thọ ngắn".

(2) Lại nữa, "Này các Tỳ kheo, lấy của không cho được thực hiện ... ngã quý. Quả dị thực hết sức nhẹ của lấy không cho làm được người với sự tổn hại tài sản. Này các Tỳ kheo, tà hạnh trong các dục được thực hiện ... ngã quý. Quả dị thực hết sức nhẹ của tà hạnh trong các dục là được làm người với sự oán thù của kẻ địch. Này các Tỳ kheo, nói láo được thực hiện ... ngã quý. Quả dị thực hết sức nhẹ của nói láo là được làm người bị vu cáo không đúng sự thật. Này các Tỳ Kheo. Nói hai lưỡi được thực hiện, ... ngã quý. Quả dị thực hết sức nhẹ của nói hai lưỡi là được làm người với bạn bè bị đổ vỡ. Này các Tỳ kheo nói ác khẩu được thực hiện ... ngã quý. Quả dị thực hết sức nhẹ của nói ác khẩu là được làm người với được nghe tiếng không khả ý. Này các Tỳ kheo nói lời phù phiếm được thực hiện Ngã quý. Quả dị thực hết sức nhẹ của nói lời phù phiếm là được làm người với được nghe những lời khó chấp nhận. Này các Tỳ kheo, uống rượu men, rượu nấu, được thực hiện ... ngã quý. Quả dị thực hết sức nhẹ của uống rượu men rượu nấu là được làm người với tâm điên loạn"? (1)

8. VẤN ĐỀ THỜI GIAN SÁT NA (Khanikakathā)

Điểm tranh luận: Tất cả các pháp chỉ hiện hữu trong một sát na.

Theo chú giải: Quan niệm này của các phái Pubbaseliyas và Aparaseliyas, cho rằng tất cả các pháp là vô thường nên chúng chỉ hiện hữu trong một sát na tâm.

(1) Th: - Có phải Ngài bao hàm rằng: Núi, biển, núi Tudi, nước lửa, gió, cây cỏ, rừng rậm, tất cả đều hiện hữu trong một cái tâm? Ngài từ khước ...

(2) Hay là, Có phải Ngài bao hàm rằng nhãn xứ đồng sanh với những nhãn thức trong cùng một sát na tâm không? Nếu Ngài đồng ý thì tôi xin nhắc cho Ngài những pháp mà Đức Xá Lợi Phất đã tuyên bố rằng "Này hiền giả, nhãn là pháp bên trong chưa diệt mất, nhưng sắc là pháp bên ngoài chưa đến thì không có sự phối hợp, sự hòa hợp, sự hiện bày của thức chưa có, Và nếu nhãn là pháp bên trong chưa diệt mất ... Nhĩ xứ, Tỷ xứ, Thiệt xứ, Thân xứ." (1) Vậy căn cứ vào đâu mà Ngài có thể xác định quan niệm của mình?

(3) Bài kinh tương tự như thế nói về 4 thức: Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân.

(4) P. A.: - Nhưng có phải tất cả pháp trường tồn ... không thay đổi ?

Th: - không, không thể nói như vậy.

CHƯƠNG XXIII

1. VẤN ĐỀ LỜI NGUYỆN KẾT GIAO (Ekādhipayokathā)

Điểm tranh luận: Sự liên hệ giới tính có thể khởi đầu bằng một lời ước nguyện kết giao (Ekādhipayo).

Theo chú giải: Phái Andhakas và Vetulyakas cho rằng: Một lời nguyện như vậy được quyết định bởi hai người có tình cảm hoặc lòng thương hại lẫn nhau (không đơn thuần là tình dục) họ đã thề trước tượng Phật và khát khao được kết giao suốt trong một đời sau. Thực ra, không có một sự phản đối nào đối với những quan hệ được khởi đầu như vậy, trừ phi đối với vị sa môn hoặc vị Tỳ kheo trong giáo hội Tăng già.

(1) Th.: - Có phải Ngài bao hàm rằng một lời ước nguyện kết giao có thể được quyết định như vậy. Không xứng đáng với một vị Sa môn, không trở thành một vị Tỳ kheo, hoặc là điều đó có thể được quyết định bởi một người đã đoạn tận được nguồn gốc của sự tái sanh, hay là khi có một sự kết giao sẽ dẫn đến tội bất cộng trụ?

Hay là khi có sự kết giao, có thể bị phỉ báng như tội: vọng ngôn, lường thiệt, tội trộm cắp, tà dâm...?

(Ngài phải phân biệt rõ hơn trong cách dùng từ "bằng một lời ước nguyện kết giao")

2. VẤN ĐỀ HÀNH DÂM VỚI BẬC A-LA-HÁN GIẢ HIỆU (Arahanlāvannakathā)

Điểm tranh luận: Hàng phi nhân có thể hành dâm với bậc "A-la-hán".

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas - Sở dĩ có quan niệm này vì danh hiệu A-la-hán được sử dụng một cách không chính xác, những vị phạm tăng, tâm còn ái dục vẫn được gọi là bậc A-la-hán hay đi trên con đường đến A-la-hán (A-la-hán hướng).

(1) Th.: - Có phải Ngài cho rằng những hạng người như vậy giả thành bậc A-la-hán để phạm bất cứ tội nào như đã kê trên (XXIII 1)? Ngài khước từ, nhưng tại sao chỉ giới hạn trong một tội duy nhất (tình dục)?

3. VẤN ĐỀ THỊ HIỆN CỦA BỒ TÁT (Issariyakamakarkathā)

Điểm tranh luận: Một vị bồ tát đi vào (a) địa ngục, (b) thai sanh, (c) quy y, (d) làm lễ rửa tội với các giáo pháp khác theo sự mong muốn.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas.

(1) Th.: - Ngài cho rằng: Bồ tát đi vào và phải chịu hình phạt ở cõi địa ngục, địa ngục đại chàm thọ lâm ... đại địa ngục?

Nếu Ngài khước từ, làm thế nào Ngài có thể duy trì luận điểm mà Ngài đưa ra?

Có thể nào Ngài viện dẫn cho tôi một bài kinh để minh chứng cho luận điểm này không?

(2) Ngài có thể duy trì rằng bồ tát nhập vào thai mẹ như ý muốn. Có phải Ngài bao hàm rằng bồ tát chọn tái sanh vào địa ngục hay bàng sanh? Vị Bồ tát có thần thông chăng? Ngài khước từ. Tôi hỏi lại lần nữa thì Ngài đồng ý. như vậy có phải vị Bồ tát có tu tập Tứ như ý túc: Dục, cần, tâm, thẩm? Ngài không thể nào viện dẫn được một bài kinh để chứng minh cho luận điểm này.

(3) Hơn nữa Ngài duy trì rằng vị Bồ tát mong muốn thực hành khổ hạnh. Có phải bằng cách đó, Ngài cho rằng bậc Bồ tát còn trở lại những tà kiến như là: "Thế giới thường tồn, thế giới vô hạn...". "Linh hồn và thể xác giống nhau, khác nhau". "Như lai hiện hữu sau khi chết", "Không hiện hữu..." ? Ngài có thể nào viện dẫn cho tôi một bài kinh để chứng minh điều này không?

(4) Hơn nữa, Ngài duy trì vị Bồ tát mong muốn làm lễ quy y với các giáo chủ khác. Như vậy có phải điều này bao hàm rằng vị Bồ tát có những quan điểm của các vị giáo chủ không? Có thể nào Ngài viện dẫn cho tôi một bài kinh để chứng minh điều này?

4. NHỮNG VẤN ĐỀ TRẠNG THÁI GIẢ HIỆN CỦA TÂM (Ragapatirupakadikathā)

Điểm tranh luận: Có những pháp không phải là tham, sân, si, và phiền não, nhưng là giả hiện của từng pháp ấy.

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Andhakas.

(1) Th.: - Có phải Ngài bao hàm có những pháp phi xúc, phi thọ, phi niệm, phi tưởng, phi hành, phi thức, phi tín, phi cần, phi niệm, phi định, phi tuệ, nhưng có sự giả hiện của mỗi pháp ấy chăng?

(2) Lý luận tương tự đối với các pháp sân, si và phiền não.

5. VẤN ĐỀ BẤT ĐỊNH PHÁP (Aparinipphanakathā)

Điểm tranh luận: Uẩn, Xứ, Quyền trừ khổ và bất định. (Aparinipphana)

Theo chú giải: Quan niệm này của phái Uttarāpathakas và Hetuvadins .

(1) Th.: - Có phải duy trì rằng sắc không là vô thường, không là hữu vi, không là pháp y tương sinh, không là pháp tiêu hoại, không là pháp dục, không là pháp tiêu diệt hay thay đổi? Có phải sự thật thì không ngược lại hay sao?

(2) Có phải Ngài bao hàm rằng chỉ có Khổ mới là nguyên nhân? Ngài đồng ý ư? Nhưng có phải Đức Thế tôn đã từng tuyên bố rằng: Bất cứ cái gì vô thường cái đó chính là khổ? Nếu như thế vì sắc pháp cũng là vô thường. Ngài không thể nào duy trì chỉ có khổ mới được xác định.

(3) Lý luận tương tự được áp dụng cho Tứ danh uẩn, 12 xứ, 22 quyền.

(2) M. ii, 326.

(1) A. i 133

(2) A. i 276.

(1) Dl. i 84f.

(1) S. iv 363. Xem IX 8 & 4

(1) Ds. 597.

(1) Xem VII. 5 & 3

(2) Xem I. 241, 42

(1) A. iv. 11.

(1) Dl. ii 37f.

(1) Vin. ii 205, 202, 203

(2) Sách đã dẫn

(1) M. iii 182; A.i 141

(1) Sách đã dẫn

(1) Dhp. Câu 273.

(2) Dl. ii 166

(3) Vin. i. 96f

(1) A. iv 247.

(1) M. 190

*Chân thành cảm ơn Tỳ kheo Minh Tịnh và đạo hữu Vasita TTL đã gửi tặng bản vi tính
(Bình Anson, 09-2003)*

Nguồn: <https://budsas.net/uni/u-vdp5/vdp5-09.htm>