Chú giải Kinh Phạm Võng [Brahmajāla Sutta] (Bhikkhu Bodhi; TK Giác Lộc dịch)

Nikaya — bài lẻ & đối chiếu

BuddhaSasana budsas.net Chuyển sang dạng PDF bởi Thế Giới Phật Giáo .org (quốc tế)

CHÚ GIẢI KINH PHẠM VÕNG BRAHMAJĀLA SUTTA

Dịch từ nguyên bản tiếng Anh: THE DISCOURSE ON THE ALL EMBRACING NET OF VIEWS by Bhikkhu BODHI

Dịch Giả: Tỳ-kheo GIÁC LỘC Pháp Bảo Tự - PL. 2543 - DL. 2000

Lưu ý: Đọc với phông chữ VU Times (Viet-Pali Unicode)

Bhikkhu Bodhi là một nhà sư quốc tịch Mỹ, sinh ở thành phố New York vào năm 1944. Sau khi nhận học vị Tiến sĩ Triết học từ Đại Học Claremont Graduate Schu. (California), Ngài đến Sri Lanka xuất gia sa di (1972) và năm sau thọ đại giới với vị đại sư danh tiếng BALANGODA ANANDA MAITREYA. Tại đây Ngài đã học Pāli và Phật pháp, sau đó đến Ấn Độ nghiên cứu thêm.

-ooOo-

MỤC LỤC

[00] Lời Người dịch Lời tựa

[01] Kinh Văn Phạm Võng

[02] Phần chú giải

Chủ thuyết Thường kiến
Chủ thuyết Thường kiến Phiến diện
Những lý thuyết về thế giới hữu biên và vô biên
Những lý thuyết về ngụy biện vô tận
Những lý thuyết về sự sinh khởi ngẫu nhiên
[03] Những lý thuyết về tưởng bất tử
Những lý thuyết về vô tưởng bất tử
Những lý thuyết về phi tưởng phi phi tưởng bất tử
Chủ thuyết Đoạn kiến
Những lý thuyết về Niết-bàn hiện tại
Sự luân chuyển của các duyên và sự giải thoát
Do duyên xúc
Sự chấm dứt luân chuyển
[04] Phần tóm lược kinh Phạm Võng
Tài liệu tham khảo
-ooOoo-

LỜI NGƯỜI DỊCH

Từ khi hội PĀLI TEXT LONDON ra đời, các bộ Nikāya và một số chú giải lần lượt được dịch sang tiếng Anh, nhưng chưa có bản dịch nào về chú giải kinh Phạm Võng. Do đó, tác phẩm của Ngài Bodhi là một đóng góp lớn lao cho nền văn học Phật giáo khắp thế giới. Kinh Phạm Võng là kinh đầu tiên trong Trường bộ kinh và qua toàn văn chúng ta cũng đủ hiểu giá trị của kinh này như thế nào. Như lời của Ngài Bodhi trong phần giới thiệu: "Phạm Võng đứng hàng đầu trong Dīghanikāya. Đây không phải là việc sắp xếp tình cờ, hoặc ngẫu nhiên của các trưởng lão khi kết tập kinh điển, nhưng hoàn toàn có chủ tâm. Việc phân loại của các trưởng lão phản ảnh tầm nhìn xa hiểu rộng về tính trọng yếu của kinh này qua tương quan với tất cả lời Phật dạy. Đứng ở lối vào của các Nikāya, thông điệp chính của Phạm Võng là cung cấp lời giới thiệu cho toàn thể mô hình Phật pháp."

Khi đọc qua kinh văn, chúng ta vấp phải những thuật ngữ đương thời như: Ngã, Thế giới, Như lai, Niết-bàn v.v... Một bản chú giải sẽ trợ giúp đắc lực cho việc lãnh hội những ý nghĩa cô đọng trong kinh. Khi dịch xong tôi nhận thức rằng kinh Phạm Võng giải thích cặn kẽ về nguồn gốc của ngã chấp - một bản đồ đưa đến kho tàng vô ngã tướng kinh. Qua đó tôi có một niềm xác tín: căn nguyên của mọi tà chấp sinh khởi do trình độ nhận thức về vấn đề nhân sinh và vũ trụ, về sự ngộ nhận chân lý. Tất cả tà chấp cứ tái diễn vô cùng tận khi người ta tiếp tục xây dựng đời sống trên nền tảng ngã kiến. Nơi đây trong kinh Phạm Võng Đức Phật đã tung ra lưới chánh pháp trên đại dương của những tư tưởng tà kiến và xác chứng rằng Ngài chính là nhân vật đã ly thoát thế giới điên đảo đó.

Phần đặc sắc nhất của kinh Phạm Võng liên quan đến sáu mươi hai tà kiến nên tôi dịch rất cẩn thận; phần còn lại bàn về giới chỉ là lời giới thiệu và khá đơn giản, tôi xin lược bỏ để bản chú giải kịp thời đến tay chư độc giả. Nếu bản dịch này giúp một phần nhỏ phương tiện cho người học Phật thành tựu tri kiến về Không tính của các pháp thì đó là phần thưởng dành cho người dịch.

Tỳ-kheo GIÁC LỘC Pháp Bảo Tự 28-03-2000 - PL. 2543

-ooOoo-

LỜI TỰA

Kinh Phạm Võng là một trong những kinh quan trọng nhất do Đức Phật thuyết. Đương nhiên kinh này được tôn kính độc nhất vô nhị vì đứng vị trí hàng đầu trong các Nikāya của tam tạng PĀLI. Sự trọng yếu của Kinh xuất phát từ đối tượng chính, phân tích về một hệ thống trong sáu mươi hai trường hợp, được thiết lập để bao gồm tất cả những quan điểm suy đoán trên hai mối quan tâm chủ chốt về tư tưởng suy đoán - bản chất của ngã và thế giới. Giải thích về những quan điểm này là một bước thiết yếu trong toàn thể cấu trúc của Phật Pháp, là sự đo lường tiên khởi vốn cần thiết để làm sáng tỏ lập trường thành lập chánh kiến - yếu tố đầu tiên trong Bát Thánh Đạo, con đường dẫn đến sự chấm dứt đau khổ, mục đích của toàn bộ giáo pháp. Kinh này đã dệt nên tấm lưới về các quan điểm, cung cấp một dụng cụ thích hợp để khẳng định bất cứ xu hướng

triết học này và quyết định xem nó có như nhất với chánh pháp không. Vì bất cứ vấn đề nào thỏa hiệp với những lập trường được đưa ra trong kinh này có thể được nhận ngay là một quan điểm sai lầm, đi lệch con đường đưa đến giải thoát.

Vì lý do này, mô hình của kinh Phạm Võng đã được sở hữu bởi toàn thể di sản Phật giáo sau như phương tiện chính xác giúp cho việc phân chia ranh giới giữa điểm bắt đầu của Phật giáo và những quan điểm của những hệ thống tín ngưỡng khác. Sáu mươi hai quan điểm đã được đề cập trong kinh tạng, trở thành một phạm trù tiêu chuẩn của các chú giải và tiếp tục mãi qua những

tác phẩm triết học thuộc nhiều giai đoạn tư tưởng Phật giáo sau đó như một phương tiện thích hợp cho việc phân loại nhiều dạng ngoại giáo.

Ý thức về sự quan trọng cốt lõi của kinh Phạm Võng, một nền văn học chú giải đồ sộ đã được dựng lên xung quanh nó, bao gồm một chú giải dài, một chú giải phụ và một chú giải hiệu đính. Chú giải kinh này bao gồm trong Sumangala-vilāsinī hoặc Atthakathā cho Dīghanikāya. Nó được sáng tác bởi nhà đại chú giải Ấn Bhadantācariya Buddhaghosa (đầu thế kỷ thứ năm sau công nguyên), trên cơ sở của những chú giải cổ không còn nữa, Ngài đã duyệt lại và phối hợp thành một văn bản thống nhất mà đã truyền đến chúng ta ngày nay. Chú giải này được cung ứng với một chú giải phụ hoặc Tìkà bởi Ācariya Dhammapāla ở Badaratittha (Nam Ấn) vào khoảng thế kỷ thứ sáu: tác phẩm của Ngài Dhammapāla gồm có hai mục đích: Giải thích những từ khó và những điểm rắc rối nằm trong chú giải. Thứ hai là xem xét đầy đủ những vị trí được đưa ra trong kinh, quan sát cơ sở suy luận, những tương quan, những nghi vấn có thể xảy ra v.v... Thật ra phần thú vị và giá trị nhất của Tīkā là những khảo sát của nó thường được trình bày dưới dạng một câu hỏi hoặc sự đối kháng được theo bởi một phần giải đáp dài hoặc sự biện minh. Nhưng Tīkā đầu thì thường khá ngắn gọn trong cách diễn đạt, hoặc quá phức tạp trong những chuỗi biện luận của nó, khiến cho nghĩa chính xác của đoạn văn đôi khi khó nhận ra. Để sửa chữa khuyết điểm này, một chú giải mới (abhinavatīkā) cho phần đầu của Dīghanikāya được sáng tác vào cuối thế kỷ 18 bởi Hòa thượng người Miến Nānābhivamsa. Tác phẩm hiệu đính này có tên là Sādhuvilāsinī, phần lớn sao chép nội dung của chú giải phụ tiêu chuẩn nhưng mở rộng và gọt giũa nó cho văn phong sáng sửa nhiều hơn, thêm những điểm dẫn giải nơi nào cần thiết.

Văn phong Pāli trong các Tīkā khó và phức tạp, lời văn đầy những giải thích chẳng chịt, những biện luận và nghĩa bóng. Vì tác phẩm hiện tại so với kiến thức của chúng tôi là nỗ lực đầu tiên về một bản dịch có qui mô bao quát từ các Tīkā, chúng tôi e rằng vài khuyết điểm có thể phạm phải. Vì phép hành văn chúng tôi phải uyển chuyển khi hoàn thành những cụm từ và trích dẫn trong nguyên bản, sắp xếp lại những cấu trúc rườm rà, những chuyển đoạn luận lý trong các suy luận từ chú giải phụ. Chúng tôi hy vọng các thế hệ học giả Pāli trong tương lai sẽ tiếp tục khảo sát các Tīkā và phô diễn thêm khía cạnh tế nhị về phương diện triết học và tâm lý học của văn học Pāli sang Anh văn.

Tựa của tác phẩm toàn tập "The Discourse on The All-Embracing Net of Views" (Kinh về lưới bủa khắp các quan điểm) là phóng dịch từ vài tựa khác được nêu ra ở phần kết đề của Kinh Phạm Võng.

Bhikkhu Bodhi Forest Heritage, Kandy, Sri Lanka 11-07-1977

-ooOoo-

KINH PHẠM VÕNG

CÂU CHUYỆN HAI DU SĨ PARIBBĀJAKAKATHĀ

1. Tôi đã nghe như vầy. Một dịp nọ Thế Tôn khởi hành từ Vương Xá đến Nālanda cùng với đại chúng tỳ-kheo, khoảng năm trăm vị. Đồng thời du sĩ Suppiya cũng du hành trên con đường đó cùng với người đệ tử, thanh niên Brahmadatta. Trên đường đi, du sĩ Suppiya dùng đủ lý lẽ để hủy báng Phật, Pháp, Tăng. Nhưng người đệ tử, thanh niên Brahmadatta, dùng đủ lý lẽ để ca tụng Phật, Pháp, Tăng. Như vậy hai thầy trò, theo sau Thế Tôn và chúng tỳ-kheo, đã nói những lời hoàn toàn mâu thuẫn nhau.

2. Bấy giờ Thế Tôn cùng với chúng tỳ-kheo vào trú xá hoàng gia ở vườn Ambalatthika để nghỉ qua đêm. Du sĩ Suppiya cùng với thanh niên Brahmadatta cũng vào trú xá hoàng gia đó để nghỉ qua đêm. Tại đây, du sĩ Suppiya cũng dùng nhiều lý lẽ để hủy báng Phật, Pháp, Tăng, trong khi người đệ tử dùng nhiều lý lẽ để ca tụng Tam Bảo. Hai thầy trò ngụ gần Thế Tôn và chúng tỳ-kheo, đã nói những lời hoàn toàn mâu thuẫn nhau.

3. Khi bình minh lóng dạng, một số tỳ-kheo, sau khi thức dậy đã tụ họp trong nhà họp (ngôi nhà hình tròn, nóc nhọn). Câu chuyện sau đây diễn ra trong nhóm tỳ-kheo đó: "Chư hiền giả, thật kỳ diệu, thật hy hữu, Thế Tôn bậc Toàn tri, Toàn kiến, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Ngài đã thâm nhập hết thảy tâm hướng sai biệt của chúng sanh. Du sĩ Suppiya dùng nhiều lý lẽ để hủy báng Phật, Pháp, Tăng trong khi người đệ tử, thanh niên Brahmadatta dùng nhiều lý lẽ để ca tụng Tam Bảo. Hai thầy trò theo sau Thế Tôn và chúng tỳ-kheo, đã nói những lời hoàn toàn mâu thuẫn nhau."

4. Khi ấy Thế Tôn biết được cuộc thảo luận của các tỳ-kheo kia. Ngài bước vào nhà họp, ngồi trên chỗ đã soạn sẵn và hỏi: "Chư tỳ-kheo, hiện giờ các ngươi đang bàn chuyện gì? Đề tài của câu chuyên liên quan đến vấn đề nào?"

Các tỳ-kheo đáp: Bạch Thế Tôn, khi bình minh ló dạng chúng con tựu trong nhà họp. Câu chuyện sau đây khởi lên giữa chúng con: "Chư hiền giả, thật kỳ diệu, thật hy hữu, Thế Tôn bậc Toàn tri, Toàn kiến, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Ngài đã thâm nhập hết thảy tâm hướng sai biệt của chúng sanh. Du sĩ Suppiya dùng nhiều lý lẽ để hủy báng Phật, Pháp, Tăng trong khi người đệ tử, thanh niên Brahmadatta dùng nhiều lý lẽ để ca tụng Tam Bảo. Hai thầy trò theo sau Thế Tôn và chúng tỳ-kheo, đã nói những lời hoàn toàn mâu thuẫn nhau." Bạch Thế Tôn, đây là câu chuyện chúng con đang tàn thì Thế Tôn đến.

5. Chư tỳ-kheo, nếu những ai hủy báng Ta, hủy báng Pháp hoặc hủy báng Tăng, các ngươi không nên tỏ ra bực tức, bất mãn hoặc phẫn nộ đối với họ. Vì trong tình thế đó các ngươi chỉ tạo ra một chướng ngại cho chính mình. Nếu các ngươi giận dữ hoặc bất bình khi những ai hủy báng chúng ta, các ngươi có thể nhận thức những lời của họ là đúng hay là sai không?

"Bạch Thế Tôn, chắc chắn không?"-Chư tỳ-kheo, những ai hủy báng Ta, Pháp hoặc Tăng, các ngươi nên giải thích điều nào là sai lầm và chỉ ra chỗ sai đó, rằng: "Vì sao đây là sai, không xác thực, không có điều nào như thế về phía chúng tôi, điều này không bao giờ có nơi chúng tôi."

6. Chư tỳ-kheo, nếu những ai ca tụng Ta, Pháp hoặc Tăng, các ngươi không nên tỏ ra hân hoan, hài lòng và thỏa thích. Vì trong tình thế đó, các ngươi chỉ tạo ra một chướng ngại cho chính mình. Nếu những ai ca tụng Ta, Pháp hoặc Tăng, các ngươi nên thừa nhận điều nào là thật, rằng "Vì sao đây là thật, xác đáng, có điều như thế về phía chúng tôi, điều này đương nhiên có nơi chúng tôi."

7. Chư tỳ-kheo, chỉ liên quan đến những vấn đề nhỏ nhặt, tầm thường, không ngoài những tiểu tiết nhỏ về giới luật thuần túy mà một phàm phu đề cập đến khi ca tụng Như Lai. Những tiểu tiết về giới luật thuần túy là gì mà kẻ phàm phu đề cập đến?

8-27 (Giải thích về Giới ...)

NHỮNG SUY ĐOÁN VỀ QUÁ KHỨ (PUBBANTAKAPPIKA)

28. Chư tỳ-kheo, có các pháp khác, sâu xa, khó thấy, khó hiểu, an tịnh, cao thượng, vượt qua phạm vi luận lý, chỉ người có trí mới có thể hiểu biết mà Như Lai, sau khi tự mình chứng ngộ với tuệ toàn tri đã tuyên thuyết cho những kẻ khác; và chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh như thực của Như Lai sẽ bàn đến. Các pháp này là gì?

29. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn và bà-la-môn là những nhà suy đoán về quá khứ, nắm lấy những quan điểm về quá khứ và ở trên mười tám lập trường khẳng định các tà kiến liên quan đến quá khứ. Và do cái gì, liên quan đến điều gì, những sa-môn và bà-la-môn này dựng lên các suy đoán của họ?

CHỦ THUYẾT THƯỜNG KIẾN (SASSATAVĀDA)

30. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn và bà-la-môn là những nhà thường kiến, và đứng trên bốn lập trường tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng. Và do cái gì, liên quan đến điều gì, những sa-môn và bà-la-môn này tuyên bố các quan điểm của họ.

31. Chư tỳ-kheo, trong trường hợp thứ nhất có vị sa-môn hoặc bà-la-môn, do nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định và do đó vị ấy nhớ lại nhiều đời sống quá khứ: một đời, hai đời, ba đời, bốn đời, năm đời, mười đời, hai mươi đời, ba mươi đời, bốn mươi đời, năm mươi đời, một trăm đời, một ngàn đời hoặc một trăm ngàn đời, nhiều trăm đời, nhiều ngàn đời, nhiều trăm ngàn đời. Vị ấy nhớ: "Lúc đó tôi có tên như thế, thuộc về một gia tộc như thế, hình dáng như thế, thức ăn như

thế, tuổi thọ như thế. Sau khi từ bỏ cõi đó, tôi sanh ở cõi khác. Tại đấy, tôi cũng có tên như thế, thuộc về một gia tộc như thế, hình dáng như thế, thức ăn như thế, kinh nghiệm hạnh phúc và đau khổ như thế, tuổi thọ như thế. Từ cõi đó, tôi tái sanh ở đây. Như vậy, vị ấy nhớ lại nhiều đời sống quá khứ cùng với các đặc điểm và các chi tiết liên quan (như tên, tuổi, gia tộc).

Vị ấy nói như vầy: Ngã và thế giới là thường hằng, bất sanh, kiên cố như đảnh núi, đứng vững như thạch trụ và mặc dù chúng sanh này luân hồi, diệt và sinh, tuy nhiên ngã và thế giới vẫn y như vật thường trụ. Vì sao? Bởi vì do nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định và do đó tôi nhớ lại nhiều đời sống quá khứ cùng với các đặc điểm và các chi tiết liên quan. Vì lẽ đó tôi biết: ngã và thế giới là thường hằng, bất sanh, kiên cố như đảnh núi, đứng vững như thạch trụ và mặc dù những chúng sanh này luân hồi, diệt và sinh, tuy nhiên ngã và thế giới vẫn y như vật thường trụ.

32. Trong trường hợp thứ hai, do cái gì, liên quan đến điều gì, một số sa môn và bà-la-môn là những nhà thường kiến tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng?

Chư tỳ-kheo, ở đây có vị sa-môn hoặc bà-la-môn, do nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định và do đó vị ấy nhớ lại nhiều đời sống quá khứ: một thành và hoại kiếp, hai, ba, bốn, năm, hoặc mười thành và hoại kiếp. Vị ấy nhớ lại: "Lúc đó tôi có tên như thế, thuộc về một gia tộc như thế, hình dáng như thế, thức ăn như thế, kinh nghiệm hạnh phúc và đau khổ như thế, tuổi thọ như thế. Sau khi bỏ cõi đó, tôi tái sanh ở nơi khác. Tại đấy, tôi cũng có tên như thế, thuộc về một gia tộc như thế, kinh nghiệm vui và khổ như thế, tuội thọ như thế. Diệt từ cõi đó, tôi tái sanh ở đây. Như vậy vị ấy nhớ đến nhiều đời sống quá khứ cùng với các đặc điểm và các chi tiết liên quan.

Vị ấy nói như vầy: Ngã và thế giới là thường hằng, bất sanh, kiên cố như đảnh núi, đứng vững như thạch trụ. Và mặc dù những chúng sanh này luân hồi, diệt và sinh. Tuy nhiên ngã và thế giới vẫn y như vật thường trụ. Vì sao? (Phần còn lại giống đoạn 31, ngoại trừ khoảng thời gian).

33. Trong trường hợp thứ ba, do cái gì, liên quan đến điều gì, một số sa-môn và bà-la-môn là những nhà thường kiến, tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng?

Chư tỳ-kheo, ở đây một số sa-môn hoặc bà-la-môn, do nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định và do đó vị ấy nhớ lại nhiều đời sống quá khứ: mười thành và hoại kiếp, hai mươi, ba mươi hoặc bốn mươi thành và hoại kiếp…. (như trên). Như vậy vị ấy nhớ lại nhiều đời sống quá khứ cùng với các đặc điểm và các chi tiết liên quan.

Vị ấy nói như vầy: "Ngã và thế giới là thường hằng, bất sanh, kiên cố như đảnh núi, đứng vững như thạch trụ. Và mặc dù những chúng sanh này luân hồi, diệt và sinh. Tuy nhiên ngã và thế giới vẫn y như vật thường trụ. Vì sao? (Như đoạn 31, ngoại trừ khoảng thời gian.)

34. Trong trường hợp thứ tư, do cái gì, liên quan đến điều gì, một số sa-môn và bà-la-môn là những nhà thường kiến, tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng?

Chư tỳ-kheo, ở đây có vị sa-môn hoặc bà-la-môn là nhà suy luận, nhà khảo sát. Vị ấy tuyên bố quan điểm như vầy, được rút ra do suy luận, được tìm ra từ những khảo sát, theo tư tưởng mơ mộng của mình, như vầy: "Ngã và thế giới là thường hằng, bất sanh, kiên cố như đảnh núi, đứng vững như thạch trụ. Và mặc dù những chúng sanh này luân hồi, diệt và sinh. Tuy nhiên ngã và thế giới vẫn y như vật thường trụ."

35. Chư tỳ-kheo, đứng trên bốn lập trường này mà những sa-môn và bà-la-môn kia tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng. Bất cứ sa-môn và bà-la-môn nào tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng, tất cả làm như thế trên bốn lập trường này, hoặc trên một trong chúng. Không có quan điểm nào bên ngoài bốn lập trường.

36. Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu và Ngài hiểu: "Những quan điểm này nhận lầm như vậy và nắm giữ sai lạc như vậy, dẫn đến một sanh thú như thế, đến một kết quả như thế ở đời sau. Ngài cũng hiểu pháp nào vượt qua điều này. Tuy hiểu biết như thế Ngài không nắm giữ sai lạc và bởi vì tà chấp đã được giải thoát. Ngài đã tự chứng ngộ trạng thái an tịnh toàn hảo. Sau khi hiểu như thực sự sinh khởi và sự diệt tận của các cảm thọ, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly chúng, Như Lai đã giải thoát không có chấp thủ.

37. Chư tỳ-kheo, đây là các pháp sâu xa, khó thấy, khó hiểu, an tịnh và cao thượng, vượt qua phạm vi luận lý, tế nhị, chỉ người có trí mới có thể hiểu biết, mà Như Lai sau khi tự mình chứng ngộ với tuệ toàn tri, đã tuyên thuyết cho những kẻ khác; và chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh như thực của Như Lai sẽ bàn đến.

CHỦ THUYẾT THƯỜNG KIẾN PHIẾN DIỆN (EKACCASASSTAVĀDA)

38. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn và bà-la-môn là những nhà thường kiến đối với vài điều, và không phải những nhà thường kiến đối với những điều khác, họ đứng trên bốn lập trường tuyên bố ngã và thế giới là một phần thường hằng và một phần không thường hằng, Do cái gì, liên quan đến điều gì những sa môn và bà-la-môn này tuyên bố các quan điểm của họ.

39. Chư tỳ-kheo, đến một thời, sau một thời kỳ dài thế giới này tiêu hoại. Trong khi thế giới tiêu hoại, phần lớn chúng sanh tái sanh vào cõi Quang Âm Thiên. Các Phạm thiên này sống ở đấy, do tâm tạo, nuôi sống bằng ý, thân tỏa hào quang, phi hành qua hư không, trú trong tịnh lạc. Chư vị tiếp tục sống như vậy trong một thời gian rất lâu.

40. Chư tỳ-kheo, sau một thời kỳ dài, đến một thời khi thế giới này bắt đầu hình thành trở lại, một Phạm cung trống không xuất hiện. Lúc đó có chúng sanh, do hết tuổi thọ hoặc hết phước, từ bỏ Quang Âm Thiên và tái sanh trong Phạm cung trống không. Vị này sống ở đấy, do tâm tạo, nuôi sống bằng hỷ, thân tỏa hào quang, phi hành qua hư không, trú trong tịnh lạc và tiếp tục sống như vậy trong một thời gian rất lâu.

41. Sống một mình nơi Phạm cung quá lâu, vị Phạm thiên này sanh tâm chán nản và xao xuyến nên mong ước: "Các chúng sanh khác hãy đến nơi này!" Ngay lúc đó, do hết tuổi thọ hoặc hết phước, các chúng sanh khác từ bỏ Quang Âm Thiên và tái sanh trong Phạm cung để làm bạn với vị Phạm thiên đầu tiên. Họ sống ở đấy, do tâm tạo, nuôi sống bằng hỷ, thân tỏa hào quang, phi hành qua hư không, trú trong tịnh lạc và tiếp tục sống như vậy trong một thời gian rất lâu.

42. Bấy giời chúng sanh mà tái sinh ở đấy trước tiên tự nghĩ: Ta là Phạm Thiên, Đại Phạm Thiên, Thắng Giả, Vô Địch, Đại Thấu Thị, Đại Thần Lực, Thượng Đế, Sáng Thế, Tạo Hóa, Chí Thánh, Thần Định Mạng, Đấng Tự Tại, Cha của tất cả chúng sanh đã sanh và sẽ sanh. Những chúng sanh này do ta tạo ra. Vì sao? Bởi vì trước đó ta đã mong ước: "Các chúng sanh kia hãy đến nơi này!" Sau khi ta đã khởi tâm như thế, bây giờ các chúng sanh này đã đến.

Các chúng sanh mà tái sanh ở đấy sau vị ấy cũng nghĩ: Vị này là Phạm Thiên, Đại Phạm Thiên, Thắng Giả, Vô Địch, Đại Thấu Thị, Đại Thần Lực, Thượng Đế, Sáng Thế, Tạo Hóa, Chí Thánh, Thần Định Mạng, Đấng Tự Tại, Cha của tất cả chúng sanh đã sanh và sẽ sanh. Chúng ta do Ngài tạo ra. Vì sao? Bởi vì chúng ta thấy rằng vị ấy sanh ở đây trước và chúng ta xuất hiện sau Ngài.

43. Chư tỳ-kheo, ở đây chúng sanh mà tái sanh trước có tuổi thọ dài hơn, dung sắc tuyệt diệu hơn, oai lực hùng hậu hơn các chúng sanh sinh sau.

44. Chư tỳ-kheo, bấy giờ, sự kiện này xảy ra, một chúng sanh sau khi từ bỏ cõi đó, tái sanh ở đời này, sau đó vị ấy xuất gia và do nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định và nhờ định này vị ấy nhớ lại đời sống trước đó của mình, nhưng không nhớ hơn kiếp đó. Vị ấy nói như vầy: "Chúng ta được sáng tạo do Phạm Thiên, Đại Phạm Thiên, Thắng Giả, Vô Địch, Đại Thấu Thị, Đại Thần Lực, Thượng Đế, Sáng Thế, Tạo Hóa, Chí Thánh, Thần Định Mạng, Đấng Tự Tại, Cha của tất cả chúng sanh đã sanh và sẽ sanh. Ngài là vĩnh cửu, bền vững, thường hằng, không bị thay đổi và sẽ y như vật thường trụ. Nhưng chúng ta do Ngài tạo ra và xuất hiện ở đời này-Chúng ta là vô thường, không bền vững, thọ mạng ngắn, bị biến hoại. Chư tỳ-kheo, đây là trường hợp thứ nhất.

45. Trong trường hợp thứ nhì, do cái gì, liên quan đến điều gì, một số sa-môn và bà-la-môn là những nhà thường kiến đối với vài điều và không phải nhà thường kiến đối với những điều khác, tuyên bố ngã và thế giới là một phần thường hằng và một phần không thường hằng?

Chư tỳ-kheo, có những chư thiên gọi là "bị sa đoạ do vui đùa". Những vị này phung phí nhiều thời gian say đắm trong hoan lạc vui đùa. Do đó họ quên ăn và từ bỏ cõi đó.

46. Chư tỳ-kheo, bấy giờ, sự kiện này xảy ra, có chúng sanh sau khi từ bỏ cõi đó, tái sanh ở đời này, sau đó vị ấy xuất gia và do nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định và nhờ định này vị ấy nhớ lại đời sống trước đó của mình, nhưng không nhớ hơn kiếp đó. Vị ấy nói như vầy: "Những chư thiên nào không bị sa đọa do vui đùa, không phung phí thời gian say đắm trong hoan lạc vui đùa. Do đó

họ không quên ăn, và bởi vì họ không quên ăn nên không từ bỏ cõi đó. Những chư thiên đó là vĩnh cửu, bền vững, thường hằng, không thay đổi và sẽ y như vật thường trụ."

47. Chư tỳ-kheo, có những chư thiên gọi là "bị sa đoạ do ý." Những chư thiên này nhìn nhau với tâm ganh tỵ quá đáng. Do đó tâm của họ bị sa đọa bởi sân hận đối với nhau, khiến cho thân và tâm của họ bị kiệt lực và họ phải từ bỏ cõi đó.

48. Chư tỳ-kheo, bấy giờ, sự kiện này xảy ra, có chúng sanh sau khi từ bỏ cõi đó, tái sanh ở đời này, sau đó vị ấy xuất gia và do nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định. Do định này vị ấy nhớ lại đời sống trước đó của mình, nhưng không nhớ hơn kiếp đó. Vị ấy nói như vầy: "Những chư thiên nào không bị sa đọa do ý, không nhìn nhau với tâm ganh tỵ quá đáng. Kết quả là tâm của họ không bị sa đọa bởi sân hận đối với nhau, thân và tâm họ không bị kiệt lực và họ không từ bỏ cõi đó. Những chư thiên đó là vĩnh cửu, bền vững, thường hằng, không thay đổi và sẽ y như vật thường trụ. Nhưng chúng ta là những chư thiên bị sa đọa do ý. Chúng ta nhìn nhau với tâm ganh tỵ quá đáng, kết quả là tâm chúng ta bị sa đọa bởi sân hận đối với nhau. Do đó thân và tâm chúng ta bị kiệt lực và phải từ bỏ cõi đó. Xuất hiện ở đời này, giờ đây chúng ta là không vĩnh cửu, không bền vững, thọ mạng ngắn, chịu sự biến hoại. Chư tỳ-kheo, đây là trường hợp thứ ba.

49. Trong trường hợp thứ tư: Chư tỳ-kheo, ở đây có sa-môn hoặc bà-la-môn là những nhà suy luận, nhà khảo sát. Vị ấy tuyên bố quan điểm của mình, được rút ra do suy luận, được tìm ra nhờ những khảo sát, theo tư tưởng mơ mộng của mình, như vầy: "Điều mà gọi là mắt, tai, mũi, lưỡi và thân" - ngã đó là không vĩnh cửu, không bền vững, không thường hằng, bị thay đổi. Nhưng điều mà gọi là "Tâm, ý hoặc thức" - ngã đó là vĩnh cữu, bền vững, thường hằng, không bị biến hoại và sẽ y như vật thường trự.

50. Chư tỳ-kheo, đứng trên bốn lập trường này, những sa-môn và bà-la-môn kia tuyên bố ngã và thế giới một phần thường hằng và một phần không thường hằng. Bất cứ sa-môn và bà-la-môn nào tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng phiến diện, tất cả làm thế trên bốn lập trường, hoặc một trong bốn lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

51. Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu và Ngài hiểu: "Những quan điểm này, nhận lầm như vậy, nắm giữ sai lạc như vậy, dẫn đến một sanh thú như thế, đến một kết quả như thế ở đời sau. Ngài cũng hiểu pháp nào vượt qua điều này. Nhờ hiểu biết như thế, Ngài không nắm giữ sai lạc và bởi vì tà chấp đã được giải thoát, Ngài đã tự chứng ngộ trạng thái an tịnh toàn hảo. Sau khi hiểu như thực sự sinh khởi và sự diệt tận của các cảm thọ, vị ngọt, và sự xả ly chúng, Như Lai đã giải thoát không có chấp thủ."

52. Chư tỳ-kheo, đây là các pháp sâu xa, khó thấy, khó hiểu, an tịnh và cao thượng, vượt qua phạm vi luận lý, chỉ người có trí mới có thể hiểu biết, mà Như Lai sau khi tự mình chứng ngộ với tuệ toàn tri, đã tuyên thuyết cho những kẻ khác; chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh của Như Lai sẽ bàn đến.

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ THẾ GIỚI HỮU BIÊN VÀ VÔ BIÊN (ANTĀNANTAVĀDA)

53. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn và bà-la-môn là những nhà hữu biên và vô biên và ở trên bốn lập trường tuyên bố thế giới là hữu biên hoặc vô biên. Do cái gì, liên quan đến điều gì, những sa- môn và bà-la-môn này tuyên bố các quan điểm của họ?

54. Chư tỳ-kheo, trong trường hợp thứ nhất, có vị sa-môn hoặc bà-la-môn, do nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định. Do định này, vị ấy trú và nhận thức thế giới là hữu biên. Vị ấy nói như vầy: "Thế giới là hữu biên và hạn cuộc. Vì sao? Bởi vì tôi đã đạt đến tâm định, đến mức trú và nhận thức thế giới là hữu biên. Vì lẽ đó tôi biết thế giới là hữu biên và hạn cuộc."

55. Trong trường hợp thứ hai: Chư tỳ-kheo, ở đây có vị sa-môn hoặc bà-la-môn, do nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định. Do định này, vị ấy trú và nhận thức thế giới là vô biên. Vị ấy nói như vầy: "Thế giới là vô biên và vô hạn." Những sa-môn và bà- la-môn mà tuyên bố thế giới là hữu biên và hạn cuộc là nói sai. Thế giới là vô biên và vô hạn. Vì sao? Bởi vì tôi đạt đến tâm định đến mức tôi trú và nhận thức thế giới là vô biên. Vì lẽ đó tôi biết: Thế giới là vô biên và vô hạn."

56. Trong trường hợp thứ ba: Chư tỳ-kheo, ở đây vị sa-môn hoặc bà-la-môn nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định. Do tâm định này, vị ấy trú và nhận thức thế giới là hữu biên ở các hướng trên và dưới, nhưng vô biên về bề ngang. Vị ấy nói như vầy: "Thế giới vừa hữu biên vừa vô biên." Những sa-môn và bà-la-môn mà tuyên bố thế giới là hữu biên và hạn cuộc, họ nói sai; những sa-môn và bà-la-môn mà tuyên bố thế giới là vô biên và vô hạn, họ cũng nói sai. Thế giới vừa hữu biên vừa vô biên. Vì sao? Bởi vì tôi đạt đến tâm định, đến mức trú và nhận thức thế giới là hữu biên ở các hướng trên và dưới nhưng vô biên về bề ngang. Vì lẽ đó tôi biết: Thế giới vừa hữu biên vừa vô biên.

57. Trong trường hợp thứ tư: Chư tỳ-kheo, ở đây có vị sa-môn hoặc bà-la-môn là nhà suy luận, nhà khảo sát. Vị ấy tuyên bố quan điểm của mình, được rút ra do suy luận, được tìm ra nhờ những khảo sát, theo tư tưởng mơ mộng của mình như vầy: "Thế giới không hữu biên cũng không vô biên." Những sa-môn và bà-la-môn mà tuyên bố thế giới là hữu biên và hạn cuộc, những sa-môn và bà-la-môn mà tuyên bố thế giới là vô biên và vô hạn, những sa-môn và bà-la- môn mà tuyên bố thế giới vừa hữu biên vừa vô biên - tất cả chư vị này đều nói sai. Thế giới không hữu biên cũng không vô biên.

58. Chư tỳ-kheo, trên bốn lập trường này mà những sa-môn và bà-la-môn là những nhà hữu biên và vô biên tuyên bố thế giới là hữu biên hoặc vô biên. Bất cứ sa-môn hoặc bà-la-môn nào tuyên bố thế giới là hữu biên hoặc vô biên, tất cả làm thế trên bốn lập trường này, hoặc trên một trong bốn lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

59-60. Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu... chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh của Như Lai sẽ bàn đến.

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ NGỤY BIỆN VÔ TẬN (AMARĀ VIKKHEPAVĀDA)

61. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn và bà-la-môn là những nhà ngụy biện vô tận. Khi được hỏi về điểm này nọ, ở trên bốn lập trường họ dùng đến những lời lẫn tránh và mập mờ không có chỗ kết thức. Do cái gì, liên quan đến điều gì, những sa-môn và bà-la-môn này làm thế?

62. Chư tỳ-kheo, ở đây có vị sa-môn hoặc bà-la-môn không hiểu như thực pháp nào là thiện và pháp nào là bất thiện. Vị ấy nghĩ: "Ta không hiểu như thực pháp nào là thiện và pháp nào là bất thiện. Nếu ta tuyên bố điều gì là thiện hoặc bất thiện thì lời tuyên bố có thể sai lạc và sẽ làm cho ta phiền muộn và phiền muộn đó sẽ là một chướng ngại cho ta." Do vậy, vì lo sợ và chán ghét việc nói sai, vị ấy không tuyên bố bất cứ điều gì là thiện hoặc bất thiện. Nhưng khi vị ấy hỏi về điểm này nọ, vị ấy dùng những lời lẫn tránh và mập mờ không có chỗ kết thúc: "Tôi không nói như vầy, tôi cũng không nói theo cách kia, tôi cũng không nói theo cách khác. Tôi không nói rằng nó không là thế, tôi cũng không nói rằng không phải cái này, không phải cái kia." Chư tỳ-kheo, đây là trường hợp thứ nhất.

63. Trong trường hợp thứ hai : Chư tỳ-kheo, ở đây có vị sa-môn hoặc bà-la-môn không hiểu như thực pháp nào là thiện và pháp nào là bất thiện. Vị ấy nghĩ: "Ta không hiểu như thực pháp nào là thiện và pháp nào là bất thiện. Nếu ta tuyên bố điều gì là thiện hoặc bất thiện thì dục và tham hoặc sân và hận có thể phát sanh trong tâm ta. Nếu dục và tham hoặc sân và hận phát sanh trong tâm ta, điều đó sẽ là thủ do ta gây ra. Thủ như thế sẽ làm cho ta phiền muộn và phiền muộn đó sẽ là một chướng ngại cho ta." Do vậy, vì lo sợ và chán ghét thủ, vị ấy không tuyên bố bất cứ điều gì là thiện hoặc bất thiện. Nhưng khi được hỏi về điểm này nọ, vị ấy dùng những lời lẫn tránh và mập mờ không có chỗ kết thúc: "Tôi không nói như vậy, tôi cũng không nói theo cách kia, tôi cũng không nói theo cách khác. Tôi không nói rằng nó không là thế, tôi cũng không nói rằng không phải cái này, không phải cái kia."

64. Trong trường hợp thứ ba: Chư tỳ-kheo, có vị sa-môn hoặc bà-la-môn không hiểu như thực pháp nào là thiện và pháp nào là bất thiện. Hiện giờ có những sa-môn và bà-la-môn thông thái, đa tài, hùng biện, đi đó đây đả phá các quan điểm của những người khác với trí tuệ của mình. Nếu ta tuyên bố điều gì là thiện hoặc bất thiện, những sa-môn, bà-la-môn này có thể thẩm vấn những quan điểm của ta, buộc ta giải thích và bác bỏ những lời của ta. Trong trường hợp đó, ta không sao trả lời được và điều đó sẽ làm cho ta bực tức và sự bực tức đó sẽ là một chướng ngại cho ta. Do vậy, vì lo sợ và chán ghét việc bị thẩm vấn, vị ấy không tuyên bố bất cứ điều gì là thiện hoặc bất thiện. Nhưng khi được hỏi về điểm này nọ, vị ấy dùng những lời lẫn tránh và mập mờ không có chỗ kết thúc.

65. Trong trường hợp thứ tư : Chư tỳ-kheo, ở đây có vị sa-môn hoặc bà-la-môn do đần độn và ngu xuẩn, khi người ta hỏi về điểm này nọ, vị ấy dùng những lời lẫn tránh và mập mờ không có chỗ kết thúc: "Nếu bạn hỏi tôi có thế giới khác hay không - nếu tôi nghĩ rằng có một thế giới khác, tôi sẽ tuyên bố rằng có. Nhưng tôi không nói như vậy, tôi cũng không nói theo cách kia, tôi cũng không nói theo cách khác. Tôi cũng không nói rằng không phải cái này, không phải cái kia."

Cũng vậy, khi được hỏi bất cứ câu hỏi nào sau đây, vị ấy dùng những lời lẫn tránh và mập mờ không có chỗ kết thúc:

A)

1. Có phải không có thế giới khác? 3. Có phải vừa có vừa không có thế giới khác? 4. Có phải không có cũng không phải không có thế giới khác?

B)

1. Có phải có những chúng sanh hóa sanh? 2. Có phải không có những chúng sanh hóa sanh? 3. Có phải vừa có vừa không có những chúng sanh hóa sanh? 4. Có phải không có cũng không phải không có những chúng sanh hóa sanh?

C)

1. Có phải có quả dị thục của các nghiệp thiện ác? 2. Có phải không có quả dị thục của các nghiệp thiện ác? 3. Có phải vừa có vừa không có quả dị thục của các nghiệp thiện ác? 4. Có phải không có cũng không phải không có quả dị thục của các nghiệp thiện ác?

D)

1. Có phải Như Lai tồn tại sau khi chết? 2. Có phải Như Lai không tồn tại sau khi chết? 3. Có phải Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết? 4. Có phải Như Lai không tồn tại cũng không phải không tồn tại sau khi chết?

66. Chư tỳ-kheo, ở trên bốn cơ sở này mà những sa-môn và bà-la-môn là những nhà ngụy biện vô tận, dùng đến những lời lẫn tránh và mập mờ không có chỗ kết thúc khi được hỏi về điểm này nọ. Bất cứ sa-môn hoặc bà-la-môn nào mà dùng đến những lời lẫn tránh và mập mờ không có chỗ kết thúc, tất cả làm như thế trên bốn lập trường này, hoặc trên một trong bốn lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ SỰ SINH KHỞI NGẪU NHIÊN (ADHICCASAMUPPANNAVĀDA)

67. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn hoặc bà-la-môn ở trên hai lập trường tuyên bố ngã và thế giới sinh khởi một cách ngẫu nhiên. Và do cái gì, liên quan đến điều gì, những sa-môn và bà-la-môn này tuyên bố các quan điểm của họ?

68. Chư tỳ-kheo, có những vị trời gọi là "Chúng sanh vô tưởng". Khi tưởng sinh khởi, các vị này từ bỏ cõi đó. Chư tỳ-kheo, bấy giờ sự kiện này xảy ra, một chúng sanh, sau khi từ bỏ cõi đó, tái sanh ở đời này. Sau đó vị ấy xuất gia, do nhờ nhiệt tâm, tinh tấn, chuyên cần và chánh tác ý nên đạt đến tâm định. Do định này, vị ấy nhớ lại lúc tưởng sinh khởi, nhưng không nhớ điều gì hơn giai đoạn

đó. Vị ấy nói như vầy: "Ngã và thế giới sinh bởi ngẫu nhiên. Vì sao? Bởi vì trước đây ta không có, nhưng bây giờ ta có. Từ chỗ không có ta hiện hữu ở đời. Chư tỳ-kheo, đây là trường hợp thứ nhất.

69. Trong trường hợp thứ nhì: Chư tỳ-kheo, ở đây có vị sa-môn hoặc bà-la-môn là nhà suy luận, nhà khảo sát. Vị ấy tuyên bố quan điểm của mình được rút ra do suy luận, được tìm ra từ những khảo sát, theo tư tưởng mơ mộng của mình, như vầy: "Ngã và thế

giới sinh khởi ngẫu nhiên."

70. Chư tỳ-kheo, trên hai lập trường này mà những sa-môn và bà-la-môn tuyên bố ngã và thế giới sinh khởi ngẫu nhiên. Bất cứ sa-môn hoặc bà-la-môn nào tuyên bố ngã và thế giới sinh khởi một cách ngẫu nhiên, tất cả làm thế trên hai lập trường này, hoặc trên một trong hai lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu… Chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh của Như Lai sẽ bàn đến.

71. Chư tỳ-kheo, trên mười tám lập trường này, mà những sa-môn và bà-la-môn là những nhà suy đoán về quá khứ, nắm lấy những quan điểm về quá khứ, khẳng định các tà kiến liên quan đến quá khứ. Bất cứ sa-môn hoặc bà-la-môn nào là những nhà suy đoán quá khứ, nắm lấy những quan điểm về quá khứ, và khẳng định các tà kiến liên quan đến quá khứ, tất cả chư vị làm thế trên mười tám lập trường này, hoặc trên một trong mười tám lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

72. Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu… giải thoát không có chấp thủ.

73. Chư tỳ-kheo, đây là các pháp sâu xa…. sẽ bàn đến.

NHỮNG SUY ĐOÁN VỀ TƯƠNG LAI (APARANTAKAPPIKA)

74. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn và bà-la-môn là những nhà suy đoán về tương lai, nắm lấy những quan điểm về tương lai, và ở trên bốn mươi bốn lập trường khẳng định các tà kiến liên quan đến tương lai. Do cái gì, liên quan đến điều gì, những sa-môn và bà-la-môn dựng lên các suy đoán của họ?

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ TƯỞNG BẤT TỬ (SANNIVĀDA)

75. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn và bà-la-môn mà đề xướng lý thuyết về tưởng bất tử và ở trên mười sáu lập trường tuyên bố ngã tồn tại hữu tưởng sau khi chết. Và do cái gì, đối với cái gì, những sa-môn và bà-la-môn này tuyên bố các quan điểm của họ?

76. Họ tuyên bố: "Ngã bất biến sau khi chết, hữu tưởng:

A)

1. Có sắc.
2. Vô sắc.
3. Vừa có sắc vừa vô sắc.
4. Không có sắc cũng không phải không có sắc.

B)

1. Hữu biên. 2. Vô biên.

3. Vừa hữu biên vừa vô biên. 4. Không hữu biên cũng không vô biên.

C)

1. Đồng nhất tưởng.

2. Sai biệt tưởng

3. Hữu hạn tưởng.

4. Vô hạn tưởng.

D)

1. Hoàn toàn lạc.

2. Hoàn toàn khổ.

3. Vừa lạc vừa khổ.

4. Không lạc cũng không khổ.

77. Chư tỳ-kheo, ở trên mười sáu lập trường này, những sam và bà-la-môn đề xướng lý thuyết về tưởng bất tử, tuyên bố ngã tồn tại hữu tưởng sau khi chết. Bất cứ sa-môn hoặc bà-la-môn nào đề xướng lý thuyết về tưởng bất tử, tất cả vị đó làm thế trên mười sáu lập trường này, hoặc trên một trong mười sáu lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu... và chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh của Như Lai sẽ bàn đến.

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ VÔ TƯỞNG BẤT TỬ (ASANNĪVĀDA)

78. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn và bà-la-môn đề xướng lý thuyết vô tưởng bất tử, ở trên tám lập trường tuyên bố ngã tồn tại vô tưởng sau khi chết. Do cái gì, liên quan đến điều gì, những sa- môn và bà-la-môn này tuyên bố các quan điểm của họ?

79. Họ tuyên bố: "Ngã bất biến sau khi chết, vô tưởng:

A)

1. Có sắc.

2. Vô sắc.

3. Vừa có sắc vừa vô sắc.

4. Không có sắc cũng không phải không có sắc.

B)

1.Hữu biên

2. Vô biên.

3. Vừa có sắc vừa vô sắc.

4. Không có sắc cũng không vô sắc.

C)

1. Hữu biên.

2. Vô biên.

3. Vừa hữu biên vừa vô biên.

4. Không hữu biên cũng không vô biên.

83. Chư tỳ-kheo, ở trên tám lập trường này, những sa-môn và bà-la-môn đề xướng lý thuyết phi tưởng phi phi tưởng bất tử, tuyên bố ngã tồn tại phi tưởng phi phi tưởng sau

khi chết. Bất cứ sa- môn hoặc bà-la-môn nào đề xướng lý thuyết về phi tưởng phi phi tưởng bất tử, tất cả vị đó làm thế trên tám lập trường này, hoặc trên một trong tám lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu... và chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh của Như Lai sẽ bàn đến.

CHỦ THUYẾT ĐOẠN KIẾN (UCCHEDAVĀDA)

84. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn và bà-la-môn là những nhà đoạn kiến, ở trên bảy lập trường tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt, tiêu hoại của một chúng sanh. Do cái gì, liên quan đến điều gì, những sa-môn và bà-la-môn này tuyên bố các quan điểm của họ?

85. Chư tỳ-kheo, ở đây có vị sa-môn hoặc bà-la-môn khẳng định lý thuyết về quan điểm sau đây: "Ngã có sắc, nó gồm có tứ đại và do cha mẹ sinh ra. Vì ngã này bị đoạn diệt, tiêu hoại với sự diệt của thân thể, và không tồn tại sau khi chết, ở trường hợp này ngã hoàn toàn bị diệt." Theo cách này một số tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt và tiêu hoại của một chúng sanh.

86. Đối với vị ấy có người nói: "Có một ngã như thế như bạn khẳng định. Tôi không phủ nhận điều đó. Nhưng không phải ở điểm đó mà ngã hoàn toàn bị tiêu diệt. Vì có một ngã khác-có thiên tánh, có sắc, thuộc dục giới, sống nhờ đoàn thực. Bạn không biết cũng không thấy, nhưng tôi biết nó và thấy nó. Vì ngã này bị đoạn diệt, tiêu hoại với sự diệt của thân và không tồn tại sau khi chết, ở trường hợp này ngã hoàn toàn bị diệt." Theo cách này một số khác tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt và tiêu hoại của một chúng sanh.

87. Đối với vị ấy có người nói: "Có một ngã như thế như bạn khẳng định. Tôi không phủ nhận điều đó. Nhưng không phải ở trường hợp đó mà ngã hoàn toàn bị tiêu diệt. Vì có một ngã khác-có thiên tánh, có sắc, do tâm tạo, đầy đủ chân tay và các giác quan, không thiếu bất cứ căn nào. Bạn không biết cũng không thấy ngã đó, nhưng tôi biết nó và thấy nó. Vì ngã này bị đoạn diệt, tiêu hoại với sự diệt của thân và không tồn tại sau khi chết, ở trường hợp này ngã hoàn toàn bị diệt." Theo cách này một số khác tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt và tiêu hoại của một chúng sanh.

88. Đối với vị ấy có người nói: "Có một ngã như thế như bạn khẳng định. Tôi không phủ nhận điều đó. Nhưng không phải ở trường hợp đó mà ngã hoàn toàn bị diệt. Vì có một ngã khác thuộc về không vô biên xứ, (được đạt đến) do vượt qua hoàn toàn các sắc tưởng, do biến mất các tưởng chống đối, do không chú ý đến các tưởng sai biệt, (do quán) "Hư không là vô biên". Bạn không biết cũng không thấy ngã đó, nhưng tôi biết nó và thấy nó. Vì ngã này bị đoạn diệt, tiêu hoại với sự diệt của thân và không tồn tại sau khi chết, ở trường hợp này ngã hoàn toàn bị diệt." Theo cách này một số khác tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt và tiêu hoại của một chúng sanh.

89. Đối với vị ấy có người nói: "Có một ngã như thế như bạn khẳng định. Tôi không phủ nhận điều đó. Nhưng không phải ở trường hợp đó mà ngã hoàn toàn bị diệt. Vì có một ngã khác thuộc về thức vô biên xứ, (được đạt đến) do vượt qua hoàn toàn không vô

biên xứ, (do quán) 'Thức là vô biên'. Bạn không biết cũng không thấy ngã đó, nhưng tôi biết nó và thấy nó. Vì ngã này bị đoạn diệt, tiêu hoại với sự diệt của thân và không tồn tại sau khi chết, ở trường hợp này ngã hoàn toàn bị diệt." Theo cách này một số tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt và tiêu hoại của một chúng sanh.

90. Đối với vị ấy có người nói: "Có một ngã như thế như bạn khẳng định. Tôi không phủ nhận điều đó. Nhưng không phải ở trường hợp đó mà ngã hoàn toàn bị diệt. Vì có một ngã khác thuộc về vô sở hữu xứ, (được đạt đến) do vượt qua hoàn toàn thức vô biên xứ, (do quán) 'Không có vật gì'. Bạn không biết cũng không thấy ngã đó, nhưng tôi biết nó và thấy nó. Vì ngã này bị đoạn diệt,

tiêu hoại với sự việt của thân và không tồn tại sau khi chết, ở điểm này ngã hoàn toàn bị diệt." Theo cách này một số tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt và tiêu hoại của một chúng sanh.

91. Đối với vị ấy có người nói: "Có một ngã như thế như bạn khẳng định. Tôi không phủ nhận điều đó. Nhưng không phải ở trường hợp đó mà ngã hoàn toàn bị diệt. Vì có một ngã khác thuộc về phi tưởng phi phi tưởng xứ, (được đạt đến) do vượt qua hoàn toàn vô sở hữu xứ, (do quán) 'Đây là tịnh lạc, đây là thâm diệu'. Bạn không biết cũng không thấy ngã đó, nhưng tôi biết nó và thấy nó. Vì ngã này bị diệt, tiêu hoại với sự diệt của thân và không tồn tại sau khi chết, ở điểm này ngã hoàn toàn bị diệt." Theo cách này một số tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt và tiêu hoại của một chúng sanh.

92. Chư tỳ-kheo, ở trên bảy lập trường này mà các sa-môn và bà-la-môn là những nhà đoạn kiến, tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt và tiêu hoại của một chúng sanh. Bất cứ sa-môn hoặc bà-la-môn nào tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt và tiêu hoại của một chúng sanh, tất cả vị đó làm thế trên bảy lập trường này, hoặc trên một trong bảy lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu... và chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh của Như Lai sẽ bàn đến.

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ NIẾT BÀN HIỆN TẠI (DITTHADHAMMANIBBĀNAVĀDA)

93. Chư tỳ-kheo, có một số sa-môn và bà-la-môn đề xướng lý thuyết về Niết-bàn hiện tại, ở trên năm lập trường tuyên bố về Niết-bàn hiện tại của một chúng sanh. Do cái gì, liên quan đến điều gì, những sa-môn và bà-la-môn này tuyên bố các quan điểm của họ?

94. Chư tỳ-kheo, ở đây, có vị sa-môn hoặc bà-la-môn khẳng định lý thuyết hoặc quan điểm sau đây: "Khi ngã này được thụ hưởng và cung cấp với năm loại dục lạc, thỏa thích trong chúng - ở trường hợp này ngã đạt đến tối thượng Niết-bàn hiện tại." Theo cách này một số tuyên bố Niết- bàn hiện tại của một chúng sanh.

95. Đối với vị ấy có người nói: "Có một ngã như thế như bạn khẳng định. Tôi không phủ nhận điều ấy. Nhưng không phải ở trường hợp đó mà ngã đạt đến tối thượng Niết-bàn hiện tại. Vì sao? Bởi vì các dục lạc là vô thường, khổ, bị thay đổi, và qua sự thay đổi và biến hoại của chúng, sầu, bi, khổ, ưu, não sinh khởi. Nhưng khi ngã, được ly thoát hoàn toàn các dục lạc, viễn ly các bất thiện pháp, nhập và trú trong sơ thiền, có tầm, tứ, hỷ,

lạc sanh từ sự viễn ly các triền cái-ở trường hợp này ngã đạt đến tối thượng Niết-bàn hiện tại. Theo cách này một nhóm khác tuyên bố tối thượng Niết-bàn hiện tại của một chúng sanh.

96. Đối với vị ấy có người nói: "Có một ngã như thế như bạn khẳng định. Tôi không phủ nhận điều ấy. Nhưng không phải ở trường hợp đó mà ngã đạt đến tối thượng Niết-bàn hiện tại. Vì sao? Bởi vì thiền đó chứa tầm và tứ; do vậy nó được coi là thô. Nhưng khi nào, với sự tịnh chỉ tầm và tứ, ngã nhập và trú trong nhị thiền, nội tâm an tịnh và chuyên nhất, có hỷ và lạc do định sanh - ở trường hợp này ngã đạt đến tối thượng Niết-bàn." Theo cách này một nhóm khác tuyên bố tối thượng Niết-bàn hiện tại của một chúng sanh.

97. Đối với vị ấy có người nói: "Có một ngã như thế như bạn khẳng định. Tôi không phủ nhận điều ấy. Nhưng không phải ở trường hợp đó mà ngã đạt đến tối thượng Niết-bàn hiện tại. Vì sao? Bởi vì thiền đó chứa hỷ và hứng khởi: do vậy nó được coi là thô. Nhưng khi nào với sự diệt hỷ, người ta trú trong xả, có niệm và tỉnh giác, thân hưởng an lạc, nhập và trú tam thiền, mà các bậc thánh thường ca tụng là: "Vị ấy trú một cách an lạc, trong xả và niệm" - ở trường hợp này ngã đạt đến tối thượng Niết-bàn hiện tại của một chúng sanh.

98. Đối với vị ấy có người nói: "Có một ngã như thế như bạn khẳng định. Tôi không phủ nhận điều ấy. Nhưng không phải ở trường hợp đó mà ngã đạt đến tối thượng Niết-bàn hiện tại. Vì sao? Bởi vì thiền đó chứa lạc trú thường xuyên nơi tâm; do vậy nó được coi là thô. Nhưng khi nào với sự từ bỏ lạc và khổ, với sự biến mất hỷ và ưu trước, người ta nhập và trú trong tứ thiền, không có lạc và khổ và chứa niệm thanh tịnh do nhờ xả - ở trường hợp này ngã đạt đến tối thượng Niết- bàn hiện tại". Theo cách này một nhóm khác tuyên bố tối thượng Niết-bàn hiện tại của một chúng sanh.

99. Chư tỳ-kheo, ở trên năm lập trường này mà những sa-môn và bà-la-môn đề xướng lý thuyết về Niết-bàn hiện tại. Bất cứ sa-môn hoặc bà-la-môn nào tuyên bố tối thượng Niết-bàn hiện tại của một chúng sanh, tất cả vị đó làm thế trên năm lập trường này, hoặc trên một trong năm lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu... và chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh của Như Lai sẽ bàn đến.

100. Chư tỳ-kheo, ở trên bốn mươi bốn lập trường này mà những sa-môn và bà-la-môn là những nhà suy đoán về tương lai, nắm lấy các quan điểm về tương lai, khẳng định các tà kiến liên quan đến tương lai. Bất cứ sa-môn hoặc bà-la-môn nào là những nhà suy đoán về tương lai, nắm lấy những quan điểm về tương lai, khẳng định các tà kiến liên quan đến tương lai, tất cả vị đó làm thế trên bốn mươi bốn lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu... và chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh của Như Lai sẽ bàn đến.

101. Chư tỳ-kheo, ở trên sáu mươi hai lập trường này mà những sa-môn và bà-la-môn là những nhà suy đoán về quá khứ, tương lai, quá khứ lẫn tương lai, nắm lấy những quan điểm về quá khứ và tương lai, khẳng định các tà kiến liên quan đến quá khứ và tương lai.

102. Chư tỳ-kheo, bất cứ sa-môn hoặc bà-la-môn nào là những nhà suy đoán về quá khứ, tương lai, hoặc quá khứ lẫn tương lai, nắm giữ những quan điểm vế quá khứ và tương lai, khẳng định các tà kiến liên quan đến quá khức và tương lai, tất cả vị đó làm thế trên sáu mươi hai lập trường này, hoặc trên một trong sáu mươi hai lập trường. Không có quan điểm nào ở bên ngoài chúng.

103. Chư tỳ-kheo, điều này Như Lai hiểu và Ngài hiểu: "Những quan điểm này nhận lầm như vậy, nắm giữ sai lạc như vậy, dẫn đến một sanh thú như thế, đến một kết quả như thế ở đời sau." Ngài cũng hiểu pháp nào vượt qua điều này. Nhờ hiểu biết như thế Ngài không nắm giữ sai lạc và bởi vì tà chấp đã được giải thoát, Ngài đã tự chứng ngộ trạng thái an tịnh toàn hảo. Sau khi hiểu như thực sự sinh khởi và sự diệt tận của các cảm thọ, vị ngọt và sự xuất ly chúng. Như Lai đã giải thoát không có chấp thủ.

104. Chư tỳ-kheo, đây là các pháp sâu xa, khó thấy, khó hiểu, an tịnh và cao thượng, vượt qua phạm vi luận lý, chỉ người có trí mới có thể hiểu biết, mà Như Lai sau khi tự mình chứng ngộ với tuệ toàn tri, đã tuyên thuyết cho những kẻ khác; chính vì đối với các pháp này mà những ai ca tụng một cách đúng đắn các đức hạnh của Như Lai sẽ bàn đến.

SỰ LUÂN CHUYỂN CỦA CÁC DUYÊN VÀ SỰ GIẢI THOÁT

105. Chư tỳ-kheo, nơi đây khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên bốn lập trường tuyên bố ngã và thế giới và thường hằng-đó chỉ là cảm thọ của những người không biết và không thấy; đó chỉ là sự giao động và khuynh đảo của những người bị chìm đắm trong ái.

106. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên bốn lập trường tuyên bố ngã và thế giới là một phần thường hằng và một phần không thường hằng-đó chỉ là sự giao động và khuynh đảo của những người bị chìm đắm trong ái.

107. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên bốn lập trường tuyên bố thế giới là hữu biên hoặc vô biên.

108. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên bốn lập trường dùng đến những lời lẫn tránh và mập mờ không có chỗ kết thúc.

109. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên hai lập trường tuyên bố ngã và thế giới sinh khởi một cách ngẫu nhiên.

110. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên mười tám lập trường nắm giữ những quan điểm về quá khứ, khẳng định các tà kiến liên quan đến quá khứ.

111. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên mười sáu lập trường đề xướng lý thuyết hữu tưởng bất tử, tuyên bố ngã tồn tại có tưởng sau khi chết.

112. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên tám lập trường đề xướng lý thuyết về vô tưởng bất tử, tuyên bố ngã tồn tại vô tưởng sau khi chết.

113. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên tám lập trường đề xướng lý thuyết phi tưởng phi phi tưởng bất tử, tuyên bố ngã tồn tại phi tưởng phi phi tưởng sau khi chết.

114. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên bảy lập trường tuyên bố sự đoạn diệt, hủy diệt và tiêu hoại của một chúng sanh.

115. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên năm lập trường đề xướng lý thuyết Niết-bàn hiện tại, tuyên bố tối thượng Niết-bàn hiện tại của một chúng sanh.

116. Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trênbốn mươi lập trường nắm giữ những quan điểm về tương lai khẳng định các tà kiến liên quan đến tương lai.

117. Khi những sa môn và bà-la-môn kia ở trên sáu mươi hai lập trường nắm giữ những quan điểm về quá khứ và tương lai, khẳng định các tà kiến liên quan đến quá khứ và tương lai-đó cũng chỉ là cảm thọ của những người không biết và không thấy; đó cũng chỉ là sự giao động và khuynh đảo của những người bị chìm đắm trong ái.

DO DUYÊN XÚC (PHASSAPACCAYAVĀRA)

118. (131) Chư tỳ-kheo, khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên bốn lập trường tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng-đó là do duyên xúc. Sự kiện rằng, họ có thể kinh nghiệm cảm thọ đó mà không có xúc - trường hợp như thế không thể xảy ra.

119. (132) Khi những sa-môn và bà-la-môn kia ở trên bốn lập trường tuyên bố ngã và thế giới là một phần thường hằng và một phần không thường hằng-đó cũng do duyên xúc. Sự kiện rằng, họ có thể kinh nghiệm cảm thọ đó mà không có xúc - trường hợp như thế không thể xảy ra.

120. (133)-129(142). Khi những sa-môn và bà-la-môn kia là những nhà hữu biên và vô biên, tuyên bố các quan điểm của họ; khi những nhà ngụy biện, khi những nhà sinh khởi ngẫu nhiên; khi các nhà suy đoán về quá khứ và nắm giữ các quan điểm vế quá khứ, khẳng định trên mười tám lập trường về các tà kiến liên quan đến quá khứ; khi những người mà đề xướng lý thuyết

hữu tưởng bất tử, vô tưởng bất tử, hoặc phi tưởng phi phi tưởng bất tử thuyên bố những quan điểm của học, khi những nhà đoạn kiến tuyên bố các quan điểm của họ; khi những người đề xướng lý thuyết Niết-bàn hiện tại, tuyên bố các quan điểm của họ; khi những người mà là những nhà suy đoán về tương lai, nắm giữ các quan điểm về tương lai, khẳng định trên bốn mươi bốn lập trường về các tà kiến liên quan đến tương lai-đó cũng là do duyên xúc. Sự kiện rằng, họ có thể kinh nghiệm cảm thọ đó mà không có xúc - trường hợp như thế không thể xảy ra.

130 (143). Khi những sa-môn và bà-la-môn là những nhà suy đoán về quá khứ, suy đoán về tương lai, suy đoán về quá khứ lẫn tương lai, nắm giữ các quan điểm về quá khứ và tương lai, khẳng định trên sáu mươi hai lập trường các tà kiến liên quan đến quá khứ và tương lai-đó cũng do duyên xúc. Sự kiện rằng, họ có thể kinh nghiệm cảm

thọ đó mà không có xúc - trường hợp như thế không thể xảy ra.

SỰ GIẢI THÍCH VỀ LUÂN CHUYỂN

144. Chư tỳ-kheo, ở đây những sa-môn và bà-la-môn là những nhà thường kiến, ở trên bốn lập trường tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng; những nhà thường kiến phiến diện; những nhà hữu biên và vô biên; những nhà ngụy biện vô tận; những nhà sinh khởi ngẫu nhiên; những nhà suy đoán về quá khứ; những người đề xướng lý thuyết về hữu tưởng bất tử; về vô tưởng bất tử; về phi tưởng phi phi tưởng bất tử, những nhà đoạn kiến, những người đề xướng lý thuyết Niết- bàn hiện tại; những nhà suy đoán về tương lai, những nhà suy đoán về quá khứ, những nhà suy đoán về quá khứ lẫn tương lai, nắm giữ các quan điểm về quá khứ và tương lai, ở trên sáu mươi hai lập trường khẳng định các tà kiến liên quan đến quá khứ và tương lai - tất cả những sa-môn và bà-la-môn kia kinh nghiệm những cảm thọ này chỉ có các xúc chạm thường xuyên qua sáu xúc xứ. Với thọ làm duyên ái sinh; với ái làm duyên, thủ sinh, với thủ làm duyên, hữu sinh, với hữu làm duyên, sanh sinh, với sanh làm duyên, già và chết, sầu, bi, khổ, ưu và não sinh."

SỰ CHẤM DỨT LUÂN CHUYỂN (VIVATTAKATHĀDI)

145. Chư tỳ-kheo, khi một tỳ-kheo hiểu như thực sự sinh khởi và sự diệt tận của sáu xúc xứ, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự thoát ly chúng, lúc đó vị ấy hiểu những gì vượt xa tất cả những quan điểm này.

146. Chư tỳ-kheo, bất cứ sa-môn hoặc bà-la-môn nào, là những nhà suy đoán về quá khứ, những nhà suy đoán về tương lai, những nhà suy đoán về quá khứ lẫn tương lai, nắm giữ những quan điểm về quá khứ và tương lai, khẳng định các tà kiến liên quan đến quá khứ và tương lai - tất cả bị kẹt trong lưới của kinh này với sáu mươi hai loại. Bất cứ khi nào họ trồi lên, họ trồi lên và bị tóm trong lưới này, bị kẹt và nằm gọn ngay trong lưới này.

Chư tỳ-kheo, y như người đánh cá lão luyện hoặc đệ tử của người đánh cá, sau khi tung ra một cái lưới có mắt lưới thật khít qua một hồ nước nhỏ, có thể nghĩ: "Bất cứ sinh vật lớn nào mà có trong hồ này, bất cả bị kẹt trong lưới này, bị kẹt và nằm gọn ngay trong lưới này."-Cũng vậy, tất cả những sa-môn và bà-la-môn kia bị mắc kẹt trong lưới này với sáu mươi hai loại của nó. Bất cứ khi nào họ trồi lên, họ trồi lên và bị tóm trong lưới này, bị mắc kẹt và nằm gọn ngay trong lưới này.

147. Chư tỳ-kheo, thân của Như Lai tồn tại, bị cắt đứt khỏi những ràng buộc của hữu ái. Chừng nào thân của Ngài còn, các trời và người còn thấy Ngài. Nhưng với sự diệt của thân và sự chấm dứt mạng căn, các trời và người sẽ không thấy Ngài nữa.

Chư tỳ-kheo, y như khi cuống của một chùm xoài bị cắt, tất cả trái treo trên cuống cũng rơi theo nó, cũng vậy, thân của Như Lai tồn tại bị cắt đứt khỏi những ràng buộc của hữu ái. Chừng nào thân Ngài còn, các trời, người còn thấy Ngài. Nhưng với sự diệt của thân và sự chấm dứt mạng căn, các trời và người sẽ không thấy Ngài nữa.

148. Khi Thế Tôn đã thuyết xong, đức Ānanda thưa: "Bạch Thế Tôn, thật kỳ diệu thay! Thật hy hữu thay! Bạch Thế Tôn, tựa của thiên khái luận này là gi?"

"Này Ānanda, người có thể nhớ thiên khái luận này có tựa là Lưới Lợi Ích, Lưới Chân Lý, Lưới Cao Thượng, Lưới Quan Điểm. Ngươi cũng có thểnhoó nó là 'Khúc Vô Thượng Khải Hoàn".

149. Thế Tôn đã dạy như vậy. Các tỳ-kheo vô cùng thỏa thích và hoan hỷ về lời dạy của Thế Tôn. Khi Thế Tôn vừa giảng xong thiên khái luận này thi mười ngàn thế giới chuyển động.

DỨT KINH VĂN

-ooOoo-

PHẦN CHÚ GIẢI

1. TÔI ĐÃ NGHE NHƯ VẦY...

A [*]: Đây là lời mở đầu kinh Phạm Võng do đức Ānanda nói vào lúc kết tập lần thứ nhất. Từ "Như vầy" cho biết kinh có một lời dạy. Nhóm từ "Tôi đã nghe" nghĩa là kinh có người nghe. Nhóm từ "Một dịp nọ" chỉ rằng kinh có một thời gian đặc biệt. Từ "Thế Tôn" chứng tỏ có một đạo sư thuyết kinh này.

[*] A: Atthakathā

Trong bốn cơ sở cho việc thuyết một kinh:

1. Tâm hướng cá nhân.
2. Tâm hướng tha nhân.
3. Có người nêu ra câu hỏi.
4. Một tình huống đặc biệt xảy ra.

- Kinh nào Thế Tôn thuyết hoàn toàn qua tâm hướng của Ngài, không có sự thỉnh cầu của người khác thuộc loại một. Như Ākankheyya Sutta (M.6), Vattha Sutta (M.7), Mahā satipatthāna sutta (D.22)...

- Những kinh Thế Tôn thuyết sau khi phân biệt tâm hướng tha nhân như nguyện vọng, căn cơ, vv... thuộc loại hai. Như Cūlarāhula sutta (M. 147), Mahārāhula sutta (M. 62), Dhammacakkappavattana (Sam) và Dhātuvibhanga sutta (M. 140).

- Khi tứ chúng, rồng, kim xí điểu, càn thát bà, a tu la, dạ xoa, chư thiên, phạm thiên đến gần Thế Tôn và hỏi câu hỏi. Thế Tôn thuyết một kinh để đáp lại, thuộc loại ba. Như Sakkapanha (D.21), Cūlavedalla (M. 44), Mahāvedalla (M.. 43), Sāmannaphala (D. 2)...

- Những kinh Thế Tôn thuyết do một sự kiện đặc biệt xảy ra, thuộc loại bốn. Như Dhammadāyāda (M. 3), Cūlasīhanāda (M. 11), Candūpama, Puttamamsūpama sutta, Dārukkhandhūpama sutta, Aggikkhandūpama, Phenapindūpama sutta và Pāricchattakūpama sutta.

Kinh Phạm Võng thuộc loại bốn. Thế Tôn thuyết kinh này vào trường hợp phát sanh một tình huống đặc biệt, tức là hủy báng và ca tụng.

A: 2. "Du sĩ Suppiya": học trò của Sanjaya. Ông là một du sĩ mặc quần áo (không phải đạo sĩ lõa thể). Du sĩ Sanjaya là thầy của đức Sāriputta và Moggallāna trước khi hai Ngài theo Đức Phật.

Có hai nguyên nhân khiến du sĩ Suppiya hủy báng Tam Bảo: Khi Đức Phật xuất hiện ở đời, lợi lộc và danh vọng của các ngoại đạo suy giảm trầm trọng, giống như ánh sáng của con đom đóm bị mờ nhạt khi mặt trời ló dạng. Lại nữa, khi Upatissa và Kolita (Sāriputta và Moggallāna) xuất gia dưới sự chỉ dạy của Sanjaya thì hội chúng của nhóm này tăng thịnh. Nhưng vào lúc hai nhân vật này từ bỏ Sanjaya (để theo Đức Phật) thì hội chúng đó gần như tan rã. Suppiya là học trò của Sanjaya, cũng phẫn uất về những tổn thất trên như thầy của mình. Nhưng trái lại, thanh niên Brahmadatta là học trò của du sĩ Suppiya lại chống đối quan điểm của thầy mình và nhiệt tình tán dương Tam Bảo. Bởi vì Brahmadatta là một người trí thức, không mù quáng như ông thầy. Chàng suy nghĩ "Nếu thầy ta hủy báng Tam bảo đáng ca tụng, chắc chắn thầy sẽ lâm vào thế hư hại và hủy diệt như là nuốt lửa, nắm chặt lưỡi gươm bén. Không có lý do nào để người đệ tử noi theo cách hành động sai lầm đó. Vì chúng sanh là chủ nhân của nghiệp, ai đi theo nghiệp nấy. Cha mẹ không thừa kế nghiệp của con, con cũng không thừa kế nghiệp của cha mẹ; thầy không thừa kế nghiệp của trò, trò cũng không thừa kết nghiệp của thầy. Đây là hành động tội lỗi rất tệ hại của thầy ta, tức là hủy báng Tam Bảo-công kích các bậc thánh."

7. CHƯ TỲ KHEO, CHỈ LIÊN QUAN ĐẾN NHỮNG VẤN ĐỀ NHỎ NHẶT, TẦM THƯỜNG, KHÔNG NGOÀI NHỮNG CHI TIẾT NHỎ VỀ GIỚI LUẬT THUẦN TÚY.

A: Phải chăng giới là vật trang điểm cao thượng của một hành giả? Và chính Thế Tôn đã tán dương giới trong nhiều trăm kinh. Như câu "Chư tỳ-kheo, nếu một tỳ khưu có ước vọng : 'Mong tôi được các đồng phạm hạnh yêu mến và kính trọng', vị ấy phải toàn hảo về giới hạnh" v.v... Thế tại sao nơi đây giới được nói là nhỏ nhặt?

Đáp: Giới là nhỏ nhặt khi so sánh với các đức cao thượng. Vì giới không vào được phạm vi tuyệt hảo của định và định không vào được phạm vi tuyệt hảo của tuệ. Do vậy, khi so sánh với các đức cao thượng, những đức thấp kém được gọi là "Tầm thường".

Giới không vào được phạm vi tuyệt hảo của định. Tại sao? Như trường hợp Thế Tôn thực hiện song thông, do sự thuần thục tinh xảo trong các thiền. Thế Tôn sử dụng các kasiṇa quá nhanh đến nổi dường như đồng một lúc, nhưng trong thực tế hai tâm sanh vẫn có sự tách rời. Tất cả năng lực trên, giới không hoàn thành nổi. Chỉ có định mới hoàn thành được.

Định không vào được phạm vi tuyệt hảo của tuệ. Tại sao? Như truyền thống của Chư Phật, đức đại Bồ-tát sau khi thắng tất cả ma quân, trong canh một Ngài chứng túc mạng minh, trong canh giữa Ngài chứng thiên nhãn minh. Trong canh cuối Ngài hướng đến lậu tận trí trong pháp quán duyên khởi. Theo truyền thống Chư Phật, Ngài nhập tứ thiền về tức quan và lấy đó làm nền tảng cho quán. Ngài liên tục chứng bốn đạo siêu

thế, khi A-la-hán đạo đã được tỏ ngộ Ngài đào bứng tất cả phiền não và thâm nhập tất cả các ân đức của Phật. Tất cả chỉ được hoàn thành bởi tuệ, định không vươn tới năng lực của tuệ. Do vậy, giới được xem là nhỏ nhặt, tầm thường theo nghĩa "Khi so sánh với định và tuệ."

29. CHƯ TỲ KHEO, CÓ MỘT SỐ SA MÔN VÀ BÀ LA MÔN LÀ NHỮNG NHÀ SUY ĐOÁN VỀ QUÁ KHỨ.

A: "Những nhà suy đoán về quá khứ": họ nắm lấy (những quan điểm của họ) sau khi nghĩ và suy đoán về quá khứ.

Ṭī [*]: Trước hết họ nghĩ về quá khứ với những tư ý được hình thành từ lâu của ái và các tà kiến, kế đó suy đoán về quá khứ khi những ý nghĩ của họ vững mạnh qua sự tái diễn và hướng tâm dưới nhiều dạng, và cuối cùng nắm lấy các quan điểm của họ qua những ngộ nhận được hình thành sau đó của ái và các tà kiến; theo đó họ bám vào các tà kiến này và thủ sâu đậm đối với chúng. Hoặc sự suy nghĩ và ngộ nhận có thể được hiểu theo cách của ái và thủ, vì ái làm duyên cho thủ (như sự suy nghĩ làm duyên cho ngộ nhận).

[*] Ṭī: Tīkā

CHỦ THUYẾT THƯỜNG KIẾN (SASSATAVĀDA)

30. CHƯ TỲ KHEO, CÓ MỘT SỐ SA MÔN VÀ BÀ LA MÔN LÀ NHỮNG NHÀ THƯỜNG KIẾN, Ở TRÊN BỐN LẬP TRƯỜNG TUYÊN BỐ NGÃ VÀ THẾ GIỚI LÀ THƯỜNG HẰNG.

A: Sau khi ngộ nhận một trong năm uẩn, như sắc uẩn, v.v... là ngã và thế giới, họ tuyên bố uẩn đó là thường hằng, bất tử, thường tại và kiên cố.

Ṭī: Ở đây ám chỉ năm loại thân kiến: tức là coi sắc, thọ, tưởng, hành, hoặc thức là ngã. Trong mỗi trường hợp vị ấy ngộ nhận bốn uẩn là ngã và tuyên bố uẩn thứ năm là thế giới. Lại nữa, sau khi ngộ nhận một uẩn là ngã, vị ấy tuyên bố bốn uẩn còn lại là thế giới. Hoặc vị ấy ngộ nhận các uẩn của mình là ngã và các uẩn bên ngoài là thế giới.

31. Vị ấy nói như vầy: "NGÃ VÀ THẾ GIỚI LÀ THƯỜNG HẰNG, BẤT SANH, KIÊN CỐ NHƯ ĐẢNH NÚI, ĐỨNG VỮNG NHƯ THẠCH TRỤ."

A: "Bất sanh": như trâu bò không sinh hoặc đất không sinh, ngã và thế giới không sinh quả và không tạo ra bất cứ cái gì, vị ấy phủ nhận rằng các thiền, v.v... mà bị ngộ nhận là ngã và thế giới tạo ra bất cứ gì như sắc, v.v...

Ṭī: Vị ấy phủ nhận rằng các thiền tạo ra bất cứ gì, vì nếu chúng có khả năng tạo tác, chúng sẽ tồn tại dựa vào các duyên, như sắc, v.v... và vì vậy sẽ có sinh. Nhưng nếu chúng có sinh, chúng cũng sẽ có diệt không thể tránh được và không có chỗ cho tính thường tại của chúng.

A: "Kiên cố như đảnh núi" và "Đứng vững như thạch trụ", vị ấy minh họa tính bất hoại của thế giới.

VÀ MẶC DÙ CÁC CHÚNG SANH NÀY LUÂN HỒI DIỆT VÀ SINH.

A: Nơi đây, nhà lý thuyết của chúng ta phá hoại lý thuyết của mình, vì trước đó đã nói: "Ngã và thế giới là thường hằng", bây giờ vị ấy nói: "Những chúng sanh này luân hồi". Quan điểm của nhà lý thuyết là mâu thuẫn. Nó thất thường, như một cây cọc cắm vào đống trấu. Điều tốt trộn lẫn vào điều xấu như những miếng bánh, phân người và phân bò trong giỏ của người điên.

TUY NHIÊN NGÃ VÀ THẾ GIỚI VẪN Y NHƯ VẬT THƯỜNG TRỤ.

A: Vị ấy tưởng tượng ngã và thế giới giống như địa cầu, núi Tu Di, mặt trời, hoặc mặt trăng vì sự tồn tại thường xuyên của chúng. Tưởng tượng ngã giống như những thứ này, vị ấy khẳng định "Chúng vẫn y như vật thường trụ."

(Nhớ các đời sống quá khứ là bằng chứng của một ngã thường hằng.)

VÌ SAO? BỞI VÌ TÔI... NHỚ LẠI NHIỀU ĐỜI SỐNG QUÁ KHỨ CỦA TÔI... VÌ LÝ DO NÀY TÔI BIẾT: NGÃ VÀ THẾ GIỚI LÀ THƯỜNG HẰNG.

A: Bây giờ, để chứng minh sự khẳng định của vị ấy rằng ngã và thế giới là thường hằng, nhà lý thuyết nêu ra lý do của mình. Với những từ "Vì lý do này tôi biết" vị ấy bày tỏ việc nhớ các đời sống quá khứ. Tôi biết điều này nhờ kinh nghiệm trực tiếp. Tôi không nói từ niềm tin suông.

Ṭī: "Nếu ra lý do của mình": nhà lý thuyết nêu ra lý do về việc khẳng định của vị ấy đối với những người mà trước họ vị ấy tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng. Do nhờ sự kiện được kinh nghiệm trực tiếp bởi chính vị ấy (tức là nhớ lại các đời sống quá khứ).

Đây là lý lẽ của vị ấy: Suốt nhiều trăm ngàn kiếp sống, ngã và thế giới này của tôi là một, như được chứng minh bởi sự kiện nhớ lại. Vì người mà nhớ lại một kinh nghiệm thì tương tự người đã kinh nghiệm nó thuở xưa, không có ai khác. Không thể có sự kiện một người nhớ lại điều gì mà đươc kinh nghiệm bởi người khác. Thí dụ: Dhammarakkhita không thể nhớ điều gì do Buddharakkhita kinh nghiệm. Do vậy ngã và thế giới là thường hằng.

CHƯ TỲ KHEO, ĐÂY LÀ TRƯỜNG HỢP THỨ NHẤT

A: Đây là trường hợp thứ nhất trong bốn trường hợp được đề cập đến bởi từ "Lập trường" trong cụm từ "Trên bốn lập trường". Ý nghĩa là: nguyên nhân đầu tiên cốt ở việc nhớ lại vài trăm ngàn đời sống quá khứ.

Ṭī: Các nhân (kāraka) có ba loại:

1. Nhân thành đạt: thí dụ thánh đạo là nhân để thành đạt Niết-bàn. 2. Nhân sinh trưởng: thí dụ, hạt giống là nhân để sinh ra mầm cây. 3. Nhân truyền đạt: thí dụ, duyên sinh của các Pháp, v.v... là nhân để truyền đạ chân lý vô thường v.v....

Nơi đây, riêng nhân truyền đạt được dùng. Vì các tà kiến là nhân để truyền đạt tuệ toàn tri. (Trường hợp thứ hai và thứ ba của chủ thuyết thường kiến).

32-33.

A: Giống phương pháp giải thích ứng dụng cho hai phần sau đây : Ở chỗ mà phần đầu nói về việc nhớ lại nhiều trăm ngàn đời sống quá khứ, hai phần sau đây nói về việc nhớ lại mười và bốn mươi thành kiếp, hoại kiếp. Đó là do khả năng nhớ lại theo tuệ yếu, tuệ trung bình và tuệ tinh tế.

34. CÓ VỊ SA MÔN HOẶC BÀ LA MÔN LÀ NHÀ SUY LUẬN, NHÀ KHẢO SÁT.

A: "Nhà suy luận" là một định danh cho nhà lý thuyết khẳng định các suy luận của mình theo suy luận và tầm (vitakka). "Nhà khảo sát" là người cân nhắc, miệt mài, tán thành và khẳng định quan điểm của mình, y như người bước xuống nước sau khi dò xét chiều sâu với cây gậy.

A: Có bốn hạng người suy đoán:

1. Người suy luận từ việc nghe truyền tụng. Vị ấy nghe nói về vua Vessatara và suy luận: "Nếu Thế Tốn là đức Vessantara (trong kiếp trước), ắt có một ngã thường hằng". Kế đó vị ấy khẳng định quan điểm của mình.

2. Người suy luận từ việc nhớ lại một ít kiếp sống quá khứ. Vị ấy nhớ hai hoặc ba kiếp và suy luận: "Chính tôi là gì gì đó trong quá khứ, do vậy ắt có một ngã thường hằng."

3. Người suy luận từ vận may. Vị ấy suy luận trên căn bản của vận may: "Vì bây giờ ngã của tôi hạnh phúc, nó cũng như thế trong quá khứ và tương lai." Kế đó vị ấy khẳng định quan điểm của mình.

4. Người suy luận thuần túy. Nhà suy luận thuần túy là người khẳng định quan điểm của mình như là một kết quả của luận lý suông, như vầy: "Nếu cái này có, cái kia có."

35. KHÔNG CÓ LÝ THUYẾT NÀO Ở BÊN NGOÀI NHỮNG LẬP TRƯỜNG NÀY.

A: Đức Phật rống lên tiếng rống của con sư tử không ai đảo ngược được: "Bên ngoài những lập trường này, không có ngay cả một nhân để tuyên bố về chủ thuyết thường kiến."

Ṭī: Hỏi: Có phải bốn lập trường này là nguyên do của nhà lý thuyết để bám vào chủ thuyết thường kiến của vị ấy, hoặc để đặt những người khác trong quan điểm của mình? Nếu chúng là những nguyên do bám bíu của vị ấy, tại sao chỉ có việc nhớ lại và suy luận được đề cập, và không phải tưởng điên đảo v.v...? Vì tưởng điên đảo, phi như lý tác ý, kết bạn xấu, nghe tà thuyết cũng là những cơ sở cho sự sinh khởi các tà kiến. Nếu chúng là phương tiện để áp đặt những người khác trong quan điểm của mình, kinh nên đề cập cùng với khả năng nhớ lại và bằng chứng suy luận, vì giống như chúng, đó cũng là phương tiện để áp đặt những người khác. Trong mỗi trường hợp đều sai lệch khi nói "Không có lý thuyết nào ở ngoài những lập trường này."

Đáp: Không phải thế. Tại sao? Trước hết, đối với việc bám vào chủ thuyết thường kiến của vị ấy, nhà lý thuyết bám vào các uẩn như một ngã và thế giới thường hằng qua việc nhớ lại và suy luận được đề cập trước chỉ sau khi vị ấy đã giao du với bạn xấu, nghe tà thuyết mà phát sinh từ phi như lý tác ý, do đó thu nhận một tưởng điên đảo, vượt xa những phạm vi của bằng chứng suy luận do không hiểu sự diệt chớp nhoáng của các

uẩn và ứng dụng sai phương pháp hợp nhất. Việc nhớ lại các đời sống quá khứ và sự suy luận được đề cập riêng ở đây bởi vì chúng là các nhân gần và chính cho chủ thuyết thường hằng và bởi vì khi chúng được đề cập, các duyên khác mặc nhiên cũng được bao gồm cùng với chúng. Kế đó, đối với việc áp đặt những người khác, kinh điển phân loại dưới bằng chứng suy luận, được chỉ riêng để đưa ra một trường hợp đặc biệt của việc dùng suy luận (tức là do những ngoại đạo không nhận thức các kinh điển). Vì vậy việc nhớ lại và suy luận được đề cập riêng như là những cơ sở cho các tà kiến này.

Lại nữa, có hai loại tướng thuộc về các pháp siêu lý:

1. Thực tính tướng (sabhāvalakkhana) 2. Phổ thông tướng (sāmannalakkhana)

Sự hiểu biết thực tính tướng là tuệ kinh nghiệm trực tiếp (paccakkhanāna); sự hiểu biết phổ thông tướng (gồm có vô thường, khổ và vô ngã tướng) là tuệ suy luận (anumānanāna). Kinh điển là phương tiện để thu nhận trí văn, chỉ tạo ra trí suy luận, nhưng do việc suy tư trên các pháp đã học, người ta được đặt trong tư tưởng thuận, phát sinh trí tư, và do sự phát triển thiền quán dần dần đạt đến tuệ kinh nghiệm trực tiếp (trí tu). Do vậy, kinh điển không vượt quá phạm vi suy luận, và vì thế mặc nhiên được bao gồm khi đề cập đến sự suy luận qua việc nghe lời truyền tụng trong chú giải. Vì vậy, đó là đúng khi nói: "Không có lý thuyết nào ở bên ngoài bốn lập trường này". Trên căn bản của những câu: "Họ khẳng định các tà kiến" và "họ tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng", ý nghĩa ở đây là, những lập trường này nhằm đặt những người khác trong quan điểm của mình.

36. CHƯ TỲ KHEO, ĐIỀU NÀY NHƯ LAI HIỂU VÀ NGÀI HIỂU: "NHỮNG QUAN ĐIỂM NÀY, NGỘ NHẬN NHƯ VẬY VÀ TÀ CHẤP NHƯ VẬY, DẪN ĐẾN MỘT SANH THÚ NHƯ THẾ, ĐẾN MỘT KẾT QUẢ NHƯ THẾ Ở ĐỜI SAU....

A: "Ngộ nhận như vậy": trước hết, những quan điểm thuộc về các tà kiến mà đề xướng ngã và thế giới là thường bị ngộ nhận, tức là chấp nhận và khiến cho phát sinh.

"Tà chấp như vậy": nắm giữ không rời với một tâm trạng mù quáng và đưa ra kết luận: "Chỉ đây là chân lý, ngoài quan điểm này đều sai lạc."

"Dẫn đến một sanh thú như thế": chúng dẫn đến địa ngục, thú hoặc ngạ quỷ. Cụm từ "Đến một kết quả như thế ở đời sau" là đồng nghĩa với câu trên.

NGÀI CŨNG HIỂU PHÁP NÀO VƯỢT QUA ĐIỀU NÀY

Tức là hiểu: giới, định và tuệ toàn tri (sabbannutānāna).

Ṭī: Tuệ toàn tri được đề cập bởi vì đó là đề tài phân tích nơi đây. Nhưng khi tuệ toàn tri được đề cập, nền tảng của nó - lậu tận trí-và tất cả thập lực tuệ của Đức Phật, v.v... mà không thể tách rời tuệ toàn tri cũng được ám chỉ.

TUY HIỂU NHƯ THẾ NGÀI KHÔNG NẮM GIỮ SAI LẠC

A: Mặc dù Ngài hiểu các pháp vô song như thế, Ngài không nghĩ: "Tôi hiểu điều này", v.v... mà tà chấp điều hiểu biết bằng cách của ái, tà kiến và mạn.

Ṭī: Đây muốn nói: Như Lai thậm chí không nắm giữ các pháp kỳ diệu đó, những đức tính như giới, v.v.... mà vượt xa những quan điểm suy đoán, Ngài cũng không nắm giữ mồi của luân chuyển (vattàmisa). "Tôi hiểu điều này": ở đây "Tôi" chỉ sự nắm giữ sai lạc bằng cách của các tà kiến (và mạn), trong khi "v.v..." ngụ ý sự nắm giữ sai lạc bằng cách của ái như "của tôi".

"Nắm giữ sai lạc" là nắm giữ các pháp theo một cách thức trái với thực tại, đi quá đà thực tính của các pháp đó. Vì không có gì trong các uẩn có thể được nắm lấy như là "Ta" hoặc "Của ta".

VÀ BỞI VÌ TÀ CHẤP ĐÃ ĐƯỢC GIẢI THOÁT, NGÀI ĐÃ TỰ CHỨNG NGỘ TRẠNG THÁI AN TỊNH TOÀN HẢO.

A: Không có tà chấp làm duyên, Ngài đã tự mình chứng ngộ trạng thái an tịnh toàn hảo, tức là vắng lặng các phiền não do tà chấp. Ngài tuyên bố: "Chư tỳ-kheo, Niết-bàn đã sáng tỏ đối với Như Lai."

SAU KHI HIỂU NHƯ THỰC, SỰ SINH KHỞI VÀ SỰ DIỆT TẬN CỦA CÁC ẢM THỌ, VỊ NGỌT, SỰ NGUY HIỂM VÀ SỰ XUẤT LY CHÚNG, NHƯ LAI ĐÃ GIẢI THOÁT KHÔNG CÓ CHẤP THỦ.

A: Để chỉ pháp hành nhờ phương tiện đó mà Ngài đã thành đạt trạng thái an tịnh toàn hảo, bây giờ Như Lai giải thích đề mục thiền dưới dạng chính các cảm thọ mà bị say mê chúng, các ngoại giáo lạc vào rừng tà kiến và suy nghĩ: "Ở đây chúng ta sẽ an lạc! Chúng ta sẽ an lạc nơi đây!"

Ṭī: "Chính các cảm thọ đó": trong nhiều kinh của Đức Phật đề cập đến Tứ Thánh Đế dưới dạng các uẩn, xứ, v.v... kinh này nêu ra dưới dạng các thọ để bày tỏ rằng các nhà lý thuyết lao vào rừng tà kiến do thực hành sai (đối với các thọ); như vậy riêng thọ được suy ra để chỉ cơ sở cho sung mãn tuệ. Đề mục thiền đã đề cập là đề mục tứ đế.

A: "Sau khi hiểu như thực": Ngài hiểu như thực sự sinh khởi của các cảm thọ bằng cách của năm tướng sau đây:

Ngài thấy sự phát sanh của thọ uẩn, theo nghĩa sự sinh khởi do duyên của nó, như vầy: "Qua sự sinh khởi của vô minh, các thọ sinh khởi; qua sự sinh khởi của ái... của nghiệp... của xúc, các thọ sinih khởi. Cũng thấy tướng tạo tác, Ngài thấy sự phát sinh của thọ uẩn.

Ngài hiểu như thực sự diệt tận của các cảm thọ bằng cách của năm tướng sau đây:

Ngài thấy sự diệt của thọ uẩn, theo nghĩa sự diệt tận do duyên của nó, như vầy: với sự diệt tận của vô minh, các thọ diệt; với sự diệt tận của ái... của nghiệp... của xúc, các thọ diệt. Cũng thấy tướng biến hoại, Ngài thấy sự diệt của thọ uẩn.

Ngài hiểu như thực vị ngọt trong các cảm thọ như vầy: "Lạc và Hỷ phát sanh dựa vào các thọ, đây là vị ngọt trong các thọ." Ngài hiểu như thực sự nguy hiểm trong các thọ như vầy: "Các thọ đó là vô thường, khổ, biến hoại, đây là sự nguy hiểm trong các cảm thọ." Ngài hiểu như thực sự xả ly các cảm thọ như vầy: "Sự loại trừ, từ bỏ dục và tham

đối với các cảm thọ, đây là sự xả ly các cảm thọ. Sau khi hiểu tất cả điều này Như Lai không có thủ nhờ chấm dứt dục và tham, và được giải thoát không có chấp thủ". Vì người ta có thể chấp thủ vào điều gì chừng nào thủ có mặt, qua sự vắng mặt của thủ và của bất cứ uẩn nào mà có thể tồn tại như là kết quả của chấp thủ quá khứ, Như Lai được giải thoát không có chấp thủ vào bất cứ điều gì.

Ṭī: "Sau khi hiểu như thực": sau khi biết, tức là sau khi thấu triệt sự sinh khởi của các thọ, v.v... với tuệ quán bằng cách thấu triệt đối tượng (ārammanapativedha), và với đạo tuệ bằng cách thấu triệt vô si (asammohapativedha).

"Theo nghĩa sinh khởi do duyên": sự sinh khởi của chúng bởi vì chúng không bị dập tắt bởi thánh đạo, và qua sự phát sinh các duyên của chúng như vô minh, v.v... như được diễn tả trong định lý: "Cái này có, cái kia có; qua sự phát sanh cái này, cái kia sinh". Tướng tạo tác là tướng phát sinh (uppādalakkhana); tức là, sự khởi sinh của chúng (jāti).

"Theo nghĩa diệt tận do duyên": ý nghĩa nên được hiểu như là điều trái ngược với phương pháp được phát biểu cho phần sinh khởi. (Tức là, sự diệt tận của chúng bởi vì chúng được dập tắt bởi thánh đạo, và qua sự diệt tận của các duyên như được diễn tả trong định lý: "Khi cái này diệt, cái kia diệt; với sự diệt tận cái này, cái kia diệt." Tướng biến hoại là tướng diệt tận (nirodhalakkhana); tức là sự hoại diệt của chúng (bhanga).

"Vị ngọt": một lực của thọ (trước) có công dụng như là một cảnh duyên cho hỷ lạc (sau), hoặc chính hỷ lạc. Đây là ý nghĩa tóm tắt: khi lạc đã phát sanh mà là đối tượng cho thọ đã sinh trước, thọ này là một duyên cung cấp vị ngọt và tầm cầu vị ngọt-đây là vị ngọt (trong cảm thọ đã sinh trước).

"Sự nguy hiểm": bởi từ "Vô thường", Ngài cho biết sự nguy hiểm trong xả thọ, hoặc trong tất cả thọ, bằng cách của khổ vốn có trong các hành. Bởi hai từ khác (tức là khổ và bị biến hoại) Ngài chỉ sự nguy hiểm trong khổ thọ và lạc thọ, bằng cách của hai loại khổ kia. Hoặc tất cả ba từ có thể được ứng dụng cho tất cả thọ không có phân biệt. Đây là sự nguy hiểm trong các cảm thọ: sự vô thường của chúng theo nghĩa không có sau khi đã có; sự nô lệ đau khổ của chúng theo nghĩa áp bức do sinh và diệt; sự hay thay đổi của chúng già và chết.

"Sự xả ly cảm thọ": chừng nào người ta không từ bỏ dục và tham mà buộc chặt vào thọ thì vị ấy còn bị trói trong thọ, nhưng khi đã từ bỏ dục và tham, lúc đó vị ấy ly thoát khỏi thọ. Nơi đây, khi thọ được đề cập, các sắc pháp và vô sắc pháp mà là đồng sanh duyên, y chỉ duyên và cảnh duyên cho thọ cũng được bao gồm. Do vậy tất cả năm thủ uẩn được bao gồm. Năm thủ uẩn được bao gồm bằng sự đề cập các thọ để thành lập khổ đế. Vô minh v.v... được bao gồm bằng sự đề cập sự sinh khởi của các thọ để thành lập tập đế. Các từ "Diệt tận" và "Xả ly" ám chỉ diệt đế. Sự hiểu biết các cảm thọ "Như thực" ám chỉ đạo đế. Như vậy Tứ Thánh Đế có thể được tìm thấy trong đoạn văn này.

"Không có thủ nhờ chấm dứt dục và tham": nêu ra câu này vì dục thủ là gốc của các loại thủ còn lại, và khi dục thủ được từ bỏ, các thủ còn lại cũng cáo chung.

"(Như Lai) được giải thoát không có chấp thủ": Thế Tôn cho biết việc chứng ngộ đạo và quả của Ngài. Bởi toàn thể đoạn văn về thọ này, đấng Pháp Vương chỉ cơ sở cho sự sinh khởi tuệ toàn tri của Ngài cùng với pháp hành sơ khởi; vì đó là sự thấu triệt hoàn toàn pháp giới có thể giúp Ngài phân tích một cách chi tiết các quan điểm suy đoán này cùng với các lập trường và sanh thú của chúng.

37. CHƯ TỲ KHEO, ĐÂY LÀ CÁC PHÁP SÂU XA, KHÓ THẤY.. CÁC ĐỨC HẠNH NHƯ THỰC CỦA NHƯ LAI SẼ BÀN ĐẾN.

A: Các pháp thâm sâu, khó thấy, khó hiểu... thuộc tuệ toàn tri. Đối với các pháp này, không phải phàm phu, dự lưu, hoặc bất cứ ai khác có thể ca tụng Như Lai như thực. Chỉ riêng Như Lai có khả năng làm điều đó.

CHỦ THUYẾT THƯỜNG KIẾN PHIẾN DIỆN (EKACCASASSATAVĀDA)

38. CHƯ TỲ KHEO, CÓ MỘT SA-MÔN VÀ BÀ-LA-MÔN LÀ NHỮNG NHÀ THƯỜNG KIẾN ĐỐI VỚI VÀI ĐIỀU VÀ KHÔNG PHẢI THƯỜNG KIẾN ĐỐI VỚI NHỮNG ĐIỀU KHÁC...

A: Những nhà thường kiến phiến diện có hai loại: đối với chúng sanh và đối với các hành. Hai loại được bao gồm ở đây.

Ṭī: Chủ thuyết thường kiến phiến diện là lý thuyết mà điều gì đó trong chúng sanh và các hành là thường hằng. Ba lý thuyết đầu tiên được phân tích dưới dạng chúng sanh, lý thuyết thứ tư thuộc về các hành. Khi diễn tả câu "Những nhà thường kiến phiến diện", điều này muốn chỉ các pháp bị ngộ nhận là thường hằng theo thực tính của chúng, không phải chỉ các pháp theo cách mà bản thân nhà thường kiến phiến diện tưởng tượng. Vì trong lý thuyết của mình, các pháp được tưởng tượng là thường hằng được xem là vô vi. Do vậy, vị ấy nói: "Điều mà gọi là "Tâm"... là một ngã vĩnh cửu, bền vững...". Vì không thể có sự kiện một người suy nghĩ chân chánh lại đề xướng rằng thực thể nào đó mà vị ấy thừa nhận do các duyên tạo tác là vĩnh cửu và bền vững.

Những nhà thường kiến phiến diện đối với chúng sanh là những nhà hữu thần, đề xướng rằng Thượng Đế là vĩnh hằng và những chúng sanh khác là vô thường. Những nhà thường kiến phiến diện đối với các hành là những môn đồ của Kanāda, đề xướng rằng các nguyên tử là thường và kiên cố, các phân tử... là vô thường. (Tức là, những kết hợp của các nguyên tử là vô thường). Những người đề xướng rằng mắt và các căn môn vật lý khác là vô thường và thức là thường, cũng là những nhà thường kiến phiến diện đối với các hành.

39. CÁC CHÚNG SANH PHẦN LỚN TÁI SANH Ở CÕI QUANG ÂM THIÊN.

A: "Phần lớn": tức là, ngoại trừ những chúng sanh tái sanh vào các cõi Phạm Thiên cao hơn, hoặc các cõi vô sắc, hoặc (nơi khác).

Ṭī: Từ "Hoặc" (ở cuối câu) có nghĩa là "Hoặc trong những thế giới khác hơn những thế giới đang hoại". Vì người ta không thể tưởng tượng rằng có khả năng tất cả chúng sanh trong những khổ cảnh lúc đó sẽ tái sanh trong các cõi sắc giới hoặc vô sắc giới, vì những chúng sanh có tuổi thọ lâu dài nhất không thể tái sanh vào cõi người.

Sā: [*] Họ không thể tái sanh từ khổ cảnh vào những cõi cao hơn mà không có được tái sanh trước ở cõi người. Người có các tà kiến xác định sẽ không thoát khỏi địa ngục khi thế giới tiêu hoại. Theo các chú giải, chúng sanh này lúc đó tái sanh ở phía khác trong thế gian giới.

[*] Sā: Sādhuvilāsinī

HỌ SỐNG Ở ĐẤY, DO TÂM TẠO

A: "Do tâm tạo": bởi vì họ được tái sanh qua thiền tâm.

Ṭī: Mặc dù đối với tất cả chúng sanh mà sự tái sanh xảy ra qua ý nghiệp, các chúng sanh sắc giới được gọi là "Do tâm tạo" bởi vì họ tái sanh qua tâm mà thôi, không có các ngoại duyên. Nếu thế,

người ta có thể hỏi phải chăng trạng thái do tâm tạo cũng nên ứng dụng cho các hạng hóa sanh trong cõi dục giới? Không, không nên. Vì thành ngữ "Do tâm tạo" chỉ ứng dụng cho các chúng sanh tái sanh qua tăng thượng tâm. Để chỉ việc này, nhà chú giải nói: "Bởi vì họ được tái sanh qua thiền tâm."

Có phải trạng thái "Do tâm tạo" cũng ứng dụng trong cõi vô sắc? Không phải, vì không cần thiết để nhấn mạnh rằng họ được tái sanh qua tâm mà thôi, bởi vì không có một hoài nghi nào rằng họ có thể tái sanh ở đây qua các ngoại duyên. Trong cách dùng chung, thành ngữ "Do tâm tạo" được ứng dụng cho những chúng sanh sắc giới. Do vậy các giáo sư Phệ đà nói về một cái ngã có năm loại: "Ngã do vật thực tạo, do hơi thở tạo, do tâm tạo, do hỷ tạo, do thức tạo."

40. MỘT PHẠM CUNG TRỐNG KHÔNG XUẤT HIỆN

A: Cõi Phạm Thiên sơ thiền được tạo ra. Ban đầu trống không, vì bấy giờ không có chúng sanh nào sanh ở đấy. Nó không có người sáng tạo, nhưng là một cõi do nghiệp tạo.

LÚC ĐÓ MỘT CHÚNG SANH, DO HẾT TUỔI THỌ, HOẶC HẾT PHƯỚC, BỎ CÕI QUANG TÂM THIÊN VÀ TÁI SANH VÀO PHẠM CUNG TRỐNG KHÔNG.

Ṭī: Làm sao các chúng sanh đang sống ở cõi cao của nhị thiền (tức là Quang Âm Thiên) tái sanh vào cõi thấp của sơ thiền? Nhà chú giải nói:

A: Lúc đó một mong cầu đối với nơi trú tự động phát sinh trong các chúng sanh đó. Sau khi phát triển sơ thiền, họ tái sanh vào cõi sơ thiền.

"Do hết tuổi thọ": những chúng sanh mà đã tạo các thiện nghiệp cao quý và được tái sanh vào một cõi trời với tuổi thọ ngắn không còn ở đấy chỉ do năng lực phước của họ, nhưng mạng chung vì chiều dài (hạn chế) của tuổi thọ trong cõi đó. Chúng sanh này được nói là mạng chung do hết tuổi thọ. "Hoặc hết phước": những chúng sanh mà đã tạo các thiện nghiệp thấp kém và tái sanh vào một cõi trời với tuổi thọ dài không thể tồn tại tận tuổi thọ của cõi đó, nhưng mạng chung ở giữa đời sống của họ. Đây được gọi là mạng chung do hết phước.

Ṭī: "Do chiều dài "hạn chế" của tuổi thọ trong cõi đó": do chiều dài hạn chế của tuổi thọ tối đa.

Hỏi : Nhưng "tuổi thọ tối đa" này là gì? Và làm sao nó thuộc về một chiều dài hạn chế?

Đáp: Tuổi thọ là thời gian tương tục đặc biệt của các uẩn dị thục (tức là thuộc hộ kiếp) của các chúng sanh. Các chư Thiên và các chúng sanh địa ngục, tuổi thọ thường có những giới hạn ấn định; nhân loại ở Bắc Cưu Lư Châu cũng vậy. Thú, ngạ quỷ và nhân loại còn lại không có giới hạn ấn định cho tuổi thọ. Vì vậy chú giải nói: "Họ mạng chung vì chiều dài giới hạn của tuổi thọ."

41. VỊ NÀY SANH TÂM CHÁN NẢN VÀ XAO XUYẾN.

A: "Chán nản": mong mỏi một chúng sanh khác đến. Nhưng bất mãn kết hợp với ác cảm (Paṭigha) không tồn tại trong cõi Phạm Thiên.

Ṭī: "Bất mãn" là phiền muộn về việc thiếu đối tượng ưa thích. Nó biểu lộ một tâm trạng thọ ưu (domanassa).

A: "Xao xuyến": lo âu, xao động. Có bốn loại:

1) Xao xuyến do lo sợ: đây là "Sự lo sợ, kinh hoảng, khiếp đảm, bất an, phát sanh do sanh, lão, bịnh, tử." 2) Xao xuyến do ái: Điều này khởi sinh từ nơi ước vọng: "Mong các chúng sanh khác đến

nơi này!" 3) Xao xuyến do tà kiến: Đây là sự xao xuyến và khuynh đảo. 4) Xao xuyến do tuệ: Phát sanh do quán về sự sanh diệt của danh sắc.

Ṭī: "Xao xuyến" ở đây ám chỉ ái và các tà kiến dựa vào sự chán nản của vị ấy mà phát sanh khi vị ấy hưởng hỷ lạc của các thiền qua một thời gian và trở thành những nguyên nhân cho sự ngộ nhận về "Của tôi" và "tôi". Trong đoạn văn: "Mong các chúng sanh khác đến nơi này!" được trích dẫn để minh họa sự xao xuyến do ái, nhưng không phải xao xuyến do các tà kiến vắng mặt trong một trường hợp như thế.

42. TA LÀ... THƯỢNG ĐẾ, BẬC SÁNG THẾ VÀ TẠO HÓA...

A: "Ta là chúa tể thế gian, Ta là bậc Sáng thế và Tạo hóa của thế gian: địa cầu, núi Hi mã, núi Tu di, các sa bà thế giới, đại dương, mặt trăng và mặt trời do Ta sáng tạo."

"... THẦN ĐỊNH MẠNG..."

A: Ta là người chỉ định địa vị của các chúng sanh: "Ngươi là sát-đế-lỵ, bà-la-môn, phệ-xá, thủ-đà. Ngươi là gia chủ, bậc xuất gia. Ngươi là lạc đà, bò."

VÌ SAO?

A: Bây giờ, sau khi tuyên bố "Những chúng sanh này do ta sáng tạo", vị ấy cố xác chứng điều này với một lý lẽ.

Ṭī: Mặc dù Phạm Thiên này đã sở đắc cái trí vô sở hữu của nghiệp trong những đời trước, do tính mong manh của kiến giải phàm phu vị ấy đã lạc mất trí ấy. Bị cám dỗ bởi việc sáng tạo chúng sanh chỉ nhờ một tâm niệm mà được thần thông lực, vị ấy tự quyết

định và dựng lên lý thuyết về vai trò sáng tạo của thượng đế, nghĩ rằng: "Ta là Thượng đế, bậc Sáng thế và Tạo hóa", vị ấy bị đặt vào quan điểm đó như là định kiến của mình. Nhưng câu này không có công dụng để đặt những người khác (trong quan điểm này), vì có lời rằng: "Vị ấy tự nghĩ", để chỉ rằng định kiến này được bày tỏ cũng là một phương tiện để thành lập những người khác trong quan điểm của vị ấy, chú giải nêu ra "Sau khi tuyên bố' và "Muốn xác chứng điều này với một lý lẽ."

CHÚNG TA DO VỊ ẤY TẠO RA

A: Mặc dù họ diệt và tái sanh do nhân của nghiệp riêng, họ tưởng tượng rằng, họ do vị ấy tạo ra, bái phục và quỳ dưới chân vị ấy (tức là trở thành môn đồ).

Ṭī: Hỏi: Phải chăng ngay sau khi tái sanh, các vị trời có trí hồi ức: "Sau khi diệt từ một sanh thú như thế, chúng ta đã tái sanh ở đây như một kết quả của nghiệp như thế như thế" ?

Đáp: Đây là sự thật trong trường hợp của những người mà khuynh hướng của họ trong những đời trước hoàn toàn đặt cơ sở vào loại trí về sở hữu của nghiệp. Nhưng những chúng sanh này cũng bám vào quan điểm về vai trò sáng tạo của Thượng đế. Vì vậy họ nghĩ: "Chúng ta do vị ấy tạo ra."

44. NGÀI LÀ THƯỜNG HẰNG, BỀN VỮNG, VĨNH CỬU, KHÔNG BỊ THAY ĐỔI.

A: Sau khi không thấy vị ấy tái sanh, họ nói vị ấy là "Thường hằng". Không thấy vị ấy chết, họ nói vị ấy là "Bền vững". "Vĩnh cửu" nghĩa là tồn tại mãi mãi. Vị ấy không bị thay đổi do sự vắng mặt của chuyển dịch theo phương cách già.

45. CHƯ TỲ KHEO, CÓ NHỮNG VỊ TRỜI ĐƯỢC GỌI LÀ BỊ SA ĐỌA DO VUI ĐÙA.

A: Họ bị sa đọa, tức là họ bị hủy hoại bởi việc vui đùa.

NHỮNG VỊ TRỜI NÀY PHUNG PHÍ NHỀU THỜI GIAN SAY ĐẮM TRONG HOAN LẠC VUI ĐÙA, DO ĐÓ HỌ QUÊN ĂN VÀ PHẢI TỪ BỎ CÕI ĐÓ.

A: Họ quên ăn. Những vị Trời này quá say mê trong lạc thú tuyệt vời đến nỗi thậm chí họ không biết đã ăn rồi hay chưa. Nhưng khi họ đã qua giờ ăn, dù họ ăn uống ngay sau đó, họ mạng chung và biến mất ở cõi đó. Tại sao? Vì sức mạnh của hỏa đại do nghiệp tạo và thân thể tế nhị của họ. Trong trường hợp của loài người, hỏa đại do nghiệp tạo tinh tế và thân thể mạnh. Vì sự tinh tế của hỏa đại và sức mạnh của thân thể, họ có thể sống ngay cả trong bảy ngày bằng nước ấm, nước cháo v.v... Nhưng trong trường hợp của các vị trời, hỏa đại mạnh và thên thể tinh tế. Nếu họ bỏ qua thời gian ngay cả một bữa ăn thôi, họ không thể tiếp tục sinh tồn. Y như một hoa sen đỏ hoặc xanh được đặt trên tảng đá nóng vào giữa trưa hè sẽ không thể hồi phục điều kiện ban đầu của nó vào buổi chiều, dù cho người ta đổ một trăm bình nước lên đó, nhưng sẽ khô héo mà thôi. Cũng vậy, mặc dù họ ăn uống lập tức sau khi (nhớ bữa ăn) các vị trời này mạng chung và biến mất ở cõi đó.

47. CHƯ TỲ KHEO, CÓ NHỮNG VỊ TRỜI ĐƯỢC GỌI LÀ BỊ SA ĐỌA DO Ý.

A: Họ bị sa đọa, tức là bị hủy hoại do ý.

Ṭī: Do ý bị sa đọa qua tính ganh ghét. Hoặc ý nghĩa có thể được hiểu là ý sa đọa; tức là sự sa đọa của ý do lòng ganh ghét là nguyên nhân hủy diệt họ, như vậy họ bị "Sa đọa do ý".

A: Đây là những chư Thiên Tứ Thiên Vương. Được biết một chư Thiên trẻ tức giận vì ganh ghét quả phước của chư Thiên khác và đối lại vị kia nhận thấy vị trước vô cớ giận mình cũng tỏ ra tức tối.

Nếu một trong những vị Trời này nổi giận, nhưng vị kia vẫn không bực tức, vị sau che chở vị trước (khỏi diệt vong). Nhưng nếu cả hai nổi giận, cơn giận của vị này sẽ trở thành duyên cho cơn giận của vị kia, và cả hai sẽ mệnh chung. Đây là quy luật cố nhiên.

Ṭī: Nếu một chư Thiên không bực tức, cơn giận của vị kia, không được nhiên liệu nào, sẽ phát sanh đơn phương và kế đó lắng dịu. Nó sẽ bị dập tắt như lửa nhúng trong nước, và không thể gây ra cái chết của vị ấy. Nhưng nếu cả hai nổi giận, cơn giận của mỗi vị sẽ phát khởi càng lúc càng mạnh hơn, tăng cường cơn giận của đối phương và bộc phát dữ dội, có khả năng thiêu đốt sinh lực. Lúc đó cơn giận củahọ sẽ đốt sạch ý vật và hủy diệt thân thể cực ký tinh tế của họ.

"Quy luật cố định": họ mạng chung từ cõi đó do thân thể tinh tế và sức mạnh của cơn giận dữ đã phát sanh, cũng như đối với thực tính (sabhāva) của các sắc pháp và vô sắc pháp của họ.

NHỊ NGUYÊN LUẬN SUY ĐOÁN VỀ THÂN PHÙ DU VÀ TÂM THƯỜNG HẰNG.

49. A: Nhà suy đoán thấy sự diệt của mắt v.v... nhưng bởi vì mỗi tâm sanh trước, khi diệt làm duyên cho sự phát sanh tâm sau, vị ấy không thấy sự diệt của tâm, mặc dù tâm diệt hiển nhiên hơn sự diệt của mắt, v.v... Vì không thấy tâm diệt, vị ấy ngộ nhận rằng khi thân thể diêt (lúc chết) tâm đi nơi khác, giống như con chim rời khỏi cây và đậu trên cây khác. Vị ấy tuyên bố điều này như là quan điểm của mình.

Ṭī: "Vị ấy thấy sự diệt của mắt, v.v...": do tính thô tháo của sự diệt các sắc pháp, vị ấy thấy sự hủy diệt của chúng khi vị ấy thấy chúng bị biến dịch qua tiếp cận với các nghịch duyên và cuối cùng mất dạng (với sự chết).

"Làm duyên cho sự phát sanh": trở thành một duyên do vô gián duyên, v.v...

"Sự diệt của tâm hiển nhiên hơn": bởi vì sự diệt của tâm nhanh hơn. Vì trong thời gian một sắc pháp tồn tại, mười sáu sát na tâm diệt.

"Vị ấy không thấy sự diệt của tâm": mặc dù tâm diệt từng sát na, mỗi sát na tâm, khi diệt trở thành vô gián duyên cho sát na tâm theo sau. Bởi vì mỗi sát na tâm tiếp nối phát sanh tiềm ẩn, dường như thế, sự vắng mặt của tâm trước, chỉ khía cạnh hiện hữu là mạnh và rõ, không phải khía cạnh khiếm diện. Như vậy vị ấy không thấy sự hoại diệt của tâm. Bởi vì nhà thường kiến phiến diện suy đoán còn cách rất xa tuệ và sự ứng dụng phương pháp sai biệt, và ứng dụng sai phương pháp đồng nhất, vị ấy đi đến sự xác tín: "Chính tâm này mà luôn luôn sinh khởi với một bản chất duy nhất, nó là một

cái ngã thường hằng."

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ THẾ GIỚI HỮU BIÊN VÀ VÔ BIÊN (ANTĀNANTAVĀDA)

53-57.

A: "Những nhà hữu biên và vô biên" là những người tuyên bố những lý thuyết về hữu biên hoặc vô biên, tức là những lý thuyết phát sanh liên hệ đến hữu biên, vô biên, hữu biên và vô biên, hoặc không phải hữu biên cũng không phải vô biên.

Ṭī: Hữu biên hoặc vô biên về điều gì? Về ngã, mà ở đây gọi là "Thế giới" bởi vì nói được "Ngưỡng vọng" bởi những nhà lý thuyết muốn thoát khỏi luân hồi, hoặc bởi vì phước, tội và những quả của chúng được quan sát trong trường hợp đó (tức là khi ứng dụng với một ngã như thế bởi những nhà lý thuyết đó. Do đó, Thế Tôn thuyết: "Họ tuyên bố thế giới là hữu biên hoặc vô biên". Nhưng ngã đó là gì? Đó là tướng kasiṇa mà nhà lý thuyết nhận thức là thế giới. Do vậy nó được đề cập dưới đây: "Sau khi nắm giữ điều đó như là thế giới". Nhưng một số nói rằng chính thiền cùng với các pháp đồng sinh được nắm giữ như là ngã hoặc thế giới.

Hỏi: Diễn tả ba lý thuyết đầu tiên là những dạng của chủ thuyết hữu-vô biên thật đúng, vì những lý thuyết này đề cập đến hữu biên, vô biên và hữu biên lẫn vô biên (của thế giới). Nhưng làm sao lý thuyết cuối cùng có thể được diễn tả như là một dạng của chủ thuyết hữu-vô biên, khi nó bác bỏ cả hai thuật ngữ (tức là hữu biên và vô biên) ?

Đáp: Nó có thể được diễn tả như thế một cách chính xác bởi vì nó bác bỏ cả hai thuật ngữ. Vì lý thuyết mà bác bỏ hữu biên và vô biên của thế giới, khi nó đề cập đến vấn đề đó, có hữu biên và vô biên như là đối tượng của nó. Đề cập đến điều này, chú giải nêu ra: "Phát sanh liên hệ đến..."

Hoặc: y như, trong trường hợp của lý thuyết thứ ba, vừa hữu biên vừa vô biên của cùng một thế giới được bao gồm bằng cách phân biệt về hướng không gian, tương tự lý thuyết suy đoán bao gồm cả hai bằng cách phân biệt về thời gian, nói về chúng dưới dạng xung khắc hỗ tương. Vô biên được chỉ bởi sự bác bỏ hữu biên, và hữu biên bởi sự bác bỏ vô biên. Tuy nhiên, sự bao gồm hữu biên và vô biên ở đây không giống với sự bao gồm của lý thuyết thứ ba, hoặc trong trường hợp hiện tại sự phân biệt về thời gian được chỉ (đối lại lý thuyết thứ ba đề cập đến sự phân biệt về hướng không gian). Điều này muốn nói: - Vì qua lời truyền tụng, vị ấy đã nghe rằng những nhà tiên tri vĩ đại mà đã vươn đến trình độ tâm linh cao đôi khi quan sát ngã (ở đây gọi là "Thế giới") là vô biên, nhà suy đoán kết luận rằng nó không hữu biên. Và khi vị ấy đã nghe rằng những nhà tiên tri đó đôi khi quan sát ngã là hữu biên, vị ấy kết luận rằng nó không phải vô biên. Điều được nêu ra ở đây liên quan đến những nhà suy đoán mà suy luận từ lời truyền tụng có thể được ứng dụng, với những thay đổi thích đáng, đối với những người suy luận từ ký ức của những kiếp sống quá khứ và những loại suy đoán khác.

Sau khi mở rộng quang tướng (paṭibhāganimitta) chưa được mở rộng trước đây, nhà suy đoán (trong mỗi trường hợp) không kinh nghiệm trực tiếp (ngã được định vị là có thể kinh nghiệm), trước hoặc trong khi mở rộng tướng đó. Vì vậy, ám chỉ đến thời gian

khi tướng đó được mở rộng,

vị ấy tuyên bố quan điểm qua lời truyền tụng suông, v.v... và bác bỏ (sự hữu biên của ngã), phản đối: "Nó không phải hữu biên". Ám chỉ đến thời gian khi tướng đó không được mở rộng, vị ấy bác bỏ (sự vô biên của ngã), phản đối: "Nó không phải vô biên". Vị trí này không khẳng định sự vắng mặt hoàn toàn của hữu biên và vô biên, nhưng đúng hơn, nên được dùng giống như thuật ngữ "Phi tưởng phi phi tưởng". Sự bác bỏ của chính vị ấy về ba lý thuyết đầu tiên dựa vào sự trái ngược của các tướng liên quan đến mỗi trường hợp. Chắn chắn điều này phải được hiểu theo một cách như thế. Mặt khác, lý thuyết thứ tư phải được phân loại dưới dạng ngụy biện luận. Vì không có ý niệm về ngã được tách rời hoàn toàn từ hữu biên, vô biên hoặc kết hợp cả hai; và nhà suy đoán là người tìm tòi một luận chứng suy đoán; và không có gì vững vàng khi gán cho cả hai thuật ngữ vào cùng một thế giới bằng cách phân biệt về thời gian.

Nhưng một số giải thích lý thuyết thứ tư sinh khởi qua tiến trình suy đoán sau đây: "Nếu ngã là hữu biên, sự tái sanh của nó ở những nơi xa không nhớ lại được. Nếu nó là vô biên, một người đang sống ở đời này sẽ có thể kinh nghiệm hạnh phúc của những cõi trời và đau khổ trong những địa ngục, v.v... Nếu ai chủ trương ngã vừa hữu biên vừa vô biên thì sẽ gánh lấy sai lầm của cả hai vị trí trước. Do vậy ngã không thể được tuyên bố là hữu biên hoặc vô biên.

Hỏi: Diễn tả những lý thuyết của hai nhà lý thuyết cuối như là những dạng của chủ thuyết hữu biên và vô biên là đúng, vì những lý thuyết này có vừa hữu biên vừa vô biên của thế giới như là đối tượng của chúng. Nhưng làm sao hai quan điểm đầu tiên có thể được diễn tả riêng biệt như là những dạng của chủ thuyết hữu biên và vô biên khi những quan điểm đó chỉ có một trong hai khả năng như là đối tượng của chúng?"

Đáp: Do cách dùng hình tượng. Vì từ "Nhà hữu biên-vô biên" mà hiện diện liên quan đến hai nhà lý thuyết cuối cùng bằng cách của toàn thể (đối tượng) trong các quan điểm của họ (tức là hữu biên và vô biên của thế giới) cũng ứng dụng riêng theo quy ước ngữ học cho hai nhà lý thuyết đầu tiên (bởi vì những lý thuyết của họ dự phần trong toàn thể đó như là lãnh vực của họ), y như thuật ngữ "Phương pháp của tám giải thoát" ứng dụng riêng cho mỗi thiền vô sắc, hoặc như thuật ngữ "Chỗ trú của các chúng sanh" ứng dụng cho thế giới. Hoặc thành ngữ (nhà hữu biên-vô biên) được cho họ bằng cách nó có khả năng ứng dụng vào những lúc trước khi họ chấp thủ. Vì những nhà lý thuyết này, vào lúc trước khi chứng tâm định, là "Những nhà hữu biên-vô biên đến mức sự suy đoán của họ bị lơ lửng giữa hai vị trí, (khi họ suy tư): "Có phải thế giới hữu biên, hoặc có phải nó vô biên?" Nhưng ngay cả sau khi họ đặt ra một giả thiết xác định qua việc nhớ tiền kiếp, thành ngữ trước vẫn được ứng dụng đối với họ.

(Nguồn gốc của bốn quan điểm)

A: Sau khi không có mở rộng quang tướng đến những giới tuyến của thế giới, chấp quang tướng đó là thế giới, vị ấy trú và tưởng tượng thế giới là hữu biên. Nhưng người đã mở rộng tướng kasiṇa đến những giới tuyến của thế giới tưởng tượng thế giới là vô biên. Không mở rộng tướng ở các hướng trên và dưới, nhưng mở rộng nó về bề ngang,

vị ấy tưởng tượng thế giới là hữu biên ở các hướng trên và dưới, và vô biên về bề ngang. Lý thuyết suy đoán trên được hiểu theo phương pháp đã phát biểu. Bốn lý thuyết này được bao gồm trong những nhà suy đoán về quá khứ bởi vì họ chấp quan điểm của họ như là kết quả của những gì do chính họ thấy trước đây.

Ṭī: "Như là kết quả của những gì được thấy trước đây": tức là, do nhớ lại (tướng) hữu biên, v.v.... mà được tâm kinh nghiệm trước, ở đây gọi là "Thấy". Sau khi điều này đã sáng tỏ, những nhà suy đoán mà suy luận từ lời truyền tụng và những nhà suy đoán thuần túy được ngụ ý bao gồm. Vì bốn lý thuyết này xảy ra như là tà chấp về một ngã hằng hữu được tuyên bố là hữu biên, v.v.... chúng được bao gồm trong chủ thuyết thường kiến.

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ NGỤY BIỆN VÔ TẬN (AMARĀVIKKHEPAVĀDA)

61.

A: "Ngụy biện vô tận" (amarā, nghĩa đen là bất tử). Ý nghĩa là: Quan điểm và lời nói của nhà lý thuyết này, mà tiếp tục rào đón không có giới hạn. "Ngụy biện": Lật đi lật lại bằng những cách sai biệt, "Ngụy biện vô tận": ngụy biện qua những quan điểm và lời nói không có chỗ kết thúc.

Một nghĩa từ nguyên khác: amāra là tên của một loại cá (có lẽ lươn). Bởi vì chúng lượn quanh trong nước, lúc ẩn lúc hiện, không thể tóm được chúng. Cũng vậy, lý thuyết này vơ vẩn chỗ này chỗ kia không thể nắm bắt được, do vậy nó có tên là "Luồn lách như lươn".

62. VỊ ẤY KHÔNG HIỂU NHƯ THỰC PHÁP NÀO LÀ THIỆN VÀ PHÁP NÀO LÀ BẤT THIỆN.

A: Vị ấy không hiểu như thực mười thiện nghiệp đạo và mười bất thiện nghiệp đạo. "Điều đó sẽ làm cho tôi phiền muộn": nó có thể làm cho tôi phiền muộn do hối tiếc qua việc nói sai. Ý nghĩa là nó sẽ gây khổ tâm. "Phiền muộn đó sẽ là một chướng ngại cho tôi": tức là, một trở ngại cho việc đạt đến trời hoặc đạo. "Từ việc lo sợ và chán ghét nói sai": do tàm và quý.

"Tôi không nói như vậy": đây là ngụy biện mơ hồ.

"Tôi không nói theo cách kia": vị ấy bác bỏ lý thuyết thường kiến rằng ngã và thế giới là thường hằng.

"Tôi cũng không nói theo cách khác": tức là trong một cách khác hơn chủ thuyết thường kiến; do cây này vị ấy bác bỏ chủ thuyết thường kiến phiến diện.

"Tôi không nói rằng nó không phải thế": vị ấy bác bỏ lý thuyết đoạn kiến rằng "Như Lai không tồn tại sau khi chết."

"Tôi không nói rằng nó không phải cái này cũng không phải cái kia": vị ấy bác bỏ lý thuyết suy đoán rằng "Như Lai không tồn tại cũng không phải không tồn tại sau khi chết."

(Một phương pháp khác): Khi được hỏi vị ấy không tự mình tuyên bố bất cứ điều gì là thiện hoặc bất thiện. Khi được hỏi: "Có phải đây là thiện?", vị ấy nói: "Tôi không nói như vậy". Được hỏi: "Thế thì có phải nó là bất thiện?", vị ấy nói: "Tôi không nói theo cách kia." Được hỏi: "Vậy nó là cái gì đó khác hơn thiện và bất thiện?", vị ấy nói: "Tôi cũng không nói theo một cách khác". Được hỏi: "Nếu nó không phải ba điều trên, ý của bạn ra sao?", vị ấy nói: "Tôi không phải nói rằng nó không phải thế." Được hỏi: "They ý bạn có phải nó không phải cái này cũng không phải cái kia?", vị ấy nói: "Tôi không nói rằng nó không phải cái này cũng không phải cái kia." Như vậy, vị ấy dùng đến ngụy biện, và không giữ lập trường ở bất cứ phía nào.

Ṭī: Những nhà ngụy biện không đủ thông minh ngay cả để biết sự sai khác giữa những tính thiện, bất thiện và các pháp ưu thắng hơn cả nhân vị. Họ không hiểu những từ "Thiện" và "Bất thiện" theo cách của thiện và bất thiện nghiệp đạo. Phương pháp giải thích thứ nhất (trong năm loại luồn lách) dùng để minh họa ngụy biện vô tận như là ngụy biện mơ hồ, phương pháp thứ hai để minh họa sự đồng dạng giữa ngụy biện luận và cách luồn lách của một con lươn.

63. DỤC VÀ THAM CÓ THỂ SANH TRONG TÂM TA

A: Không có hiểu hết, vị ấy thình lình tuyên bố thiện là thiện và bất thiện là bất thiện. Rồi sau đó vị ấy hỏi những người có trí khác: "Tôi giải thích như vậy về điều gì đó. Lời giải của tôi có đúng không?" Nếu họ nói : "Bạn giải thích đúng", vị ấy có thể nghĩ: "Không có bậc trí nào bằng ta", - như vậy "Dục và tham có thể sanh trong tâm ta". Ở đây "Dục" (chando) là tham đắm yếu, "Tham" (rāgā) là tham đắm mạnh.

HOẶC SÂN VÀ HẬN CÓ THỂ SANH TRONG TÂM TA

A: Nếu vị ấy tuyên bố thiện là bất thiện và bất thiện là thiện và hỏi những người có trí về giải thích của mình, họ sẽ nói: "Bạn giải thích sai". Lúc đó, vị ấy nghĩ: "Kể cả vấn đề này ta cũng không biết nhiều", - như vậy "Sân và hận có thể sanh trong tâm ta." Nơi đây "Sân" (doso) là hiềm hận (kodho) yếu, "Hận" (paṭigho) là hiềm hận mạnh.

ĐÓ SẼ LÀ THỦ DO TA GÂY RA. THỦ NHƯ THẾ SẼ LÀM CHO TA PHIỀN MUỘN.

A: "Cặp dục và tham sẽ là thủ do ta gây ra; cặp sân và hận sẽ làm cho ta phiền muộn". Hoặc cả hai cặp là thủ bởi vì chúng là những dạng nắm chặt, và cả hai gây ra phiền muộn. Vì tâm bám vào đối tượng như con đĩa, không muốn buông ra. Và sân bám vào đối tượng như con rắn độc, muốn hủy diệt đối tượng. Cả hai cặp gây ra phiền muộn, theo nghĩa làm cho sầu khổ. Do vậy chúng được gọi là vừa "Thủ" vừa "Phiền muộn".

Ṭī: Cặp dục và tham được nói riêng là thủ theo Vi diệu pháp. Vì trong Abhidhamma chỉ ái (taṇhā) và các tà kiến được mô tả là thủ. Nhưng trong Kinh Tạng, sân đôi khi cũng được gọi là thủ.

64. HỌ CÓ THỂ THẨM VẤN TA

A: "Họ có thể hỏi quan điểm của ta: Thiện là gì? Bất thiện là gì? Hãy phát biểu ý của bạn."

HỌ CÓ THỂ BUỘC TA GIẢI THÍCH

A: "Nếu ta nói: "Đây là quan điểm của tôi", họ có thể buộc ta giải thích: "Vì sao bạn đề xướng quan điểm này?"

HỌ CÓ THỂ BÁC BỎ LỜI PHÁT BIỂU CỦA TA

A: "Nếu ta nói: "Vì luận cứ này", họ sẽ vạch ra những lỗi trong những luận cứ của ta và sẽ vấn nạn ta như vầy: "Bạn không hiểu điều này. Hãy thừa nhận điều này. Hãy trả lời điều này."

Bốn nhà nguỵ biện vô tận này được bao gồm trong số những nhà suy đoán về quá khứ, bởi vì họ nắm lấy quan điểm của họ như là hậu quả của pháp nào đó tồn tại trong quá khứ.

Ṭī: Mặc dù ba nhà nguỵ biện đầu tiên là đần độn trong chừng mực họ không hiểu bản chất của các pháp thiện và bất thiện, nhưng ít ra cũng hiểu rõ rằng họ không hiểu các pháp này. Nhưng nhà nguỵ biện thứ tư thậm chí không có sự thông minh tối thiểu đó, do vậy được nói là đần độn và ngu xuẩn (xem thêm P.C: 63).

Hỏi: Nhưng phải chăng, trên căn bản của lời ngụy biện, vị ấy hiểu sự u mê của mình về các pháp này?

Đáp: Mặc dù hiểu, không giống ba nhà nguỵ biện trước, vị ấy không có lo sợ và chán ghét những phát biểu sai lạc, v.v... khi tuyên bố những điều mình không hiểu rõ. Do vậy vị ấy bị đánh lừa tột bậc. Hoặc không hiểu sự u mê của mình về các pháp này được biểu lộ bằng cách vị ấy đặt câu hỏi: "Nếu bạn hỏi tôi có thế giới khác không?" v.v... để nguỵ biện qua giải đáp: "Nhưng tôi không nói như vậy," v.v... Vì vậy bản thân nhà lý thuyết này được phân biệt là "Đần độn và ngu xuẩn". Do đó, Sañjaya Belaṭṭhaputta được xem là ngu nhất trong tất cả những sa môn và bà la môn này.

Trong số những câu hỏi: "Có thế giới khác không?" được hỏi từ quan điểm của chủ thuyết thường kiến, hoặc từ quan điểm chánh kiến; "Có phải không có thế giới khác?", từ quan điểm hư vô luận (natthikadassana), hoặc từ quan điểm chánh kiến; "Có phải vừa có vừa không có thế giới khác?", từ quan điểm đoạn kiến (ucchedadassana), hoặc từ quan điểm chánh kiến; vì không có cách nào

khác có thể xảy ra khi ba cách trước bị bác bỏ, "Có phải không có cũngkhông phải không có thế giới khác?" được hỏi từ quan điểm chánh kiến, khi nó có nghĩa rằng thế giới bên kia không thể tả dưới dạng hiện hữu hoặc không hiện hữu, hoặc từ việc chuộng ngụy biện luận hơn. Ba vế còn lại nên được hiểu theo đúng phương pháp đã phát biểu. Vì y như ba chi của phước hành được bao gồm bởi tâm hành qua thân, khẩu, ý, cũng vậy ý nghĩa của ba vế sau được bao gồm bởi vế trước. Ba vế này có cùng nghĩa bằng cách tà chấp về một ngã và bình luận về vô quả của công đức, v.v..

Vì nhà ngụy biện vô tận không đồng ý về quan điểm thuờng hằng của một ngã (hoặc của bất cứ quan điểm nào khác), vị ấy thực hành ngụy biện như sau: "Tôi không nói như vậy", v.v... Những lời phát biểu này ngụy biện bằng cách bác bỏ mỗi quan điểm

mà vị ấy được hỏi.

Hỏi: Phải chăng trong chừng mực mà vị ấy giữ lập trường về phìa ngụy biện, sự khẳng định tích cực về vị thế ngụy biện đã được lập?

Đáp: Không, bởi vì vị ấy cũng bị đánh lừa hoàn toàn về điều đó, và bởi vì lý thuyết ngụy biện chỉ xảy ra bằng cách bác bỏ. Chẳng hạn, khi sañjaya belaṭṭhaputta được vua A Xà Thế hỏi về quả báo của sa môn có thể thấy tức thời, vị ấy ngụy biện bằng cách phủ nhận ba quan điểm về thế giới bên kia, v.v...

Hỏi: Tất cả những nhà nguỵ biện vô tận dùng đến ngụy biện đơn thuần khi được hỏi về điểm này điểm nọ, bởi vì họ không hiểu như thực các pháp thiện v.v... và ba vế về thế giới khác, v.v... Nếu thế, làm thế nào họ có thể được mô tả là những nhà lý thuyết? Như người nào không muốn nói, y không thể được gọi chính xác là một nhà lý thuyết chỉ vì y không hiểu vấn đề mà người ta nêu ra.

Đáp: Vị ấy không được gọi là một nhà lý thuyết chỉ vì y dùng đến ngụy biện luận khi được hỏi về một vấn đề, nhưng bởi vì vị ấy thủ đắc một định kiến lầm lạc. Vì hạng này thật sự thủ đắc tà định kiến về chủ thuyết thường kiến, nhưng do kém trí vị ấy không thể hiểu các pháp thiện như thực, v.v... hoặc ba vế về thế giới khác, v.v... Cho nên vị ấy sợ phát biểu sai và bởi vì không thể khuyên bảo mọi người về một vấn đề mà tự mình không hiểu, vị ấy dùng đến lời ngụy biện. Do vậy nhà chú giải sau đó phân loại vị ấy với những nhà thường kiến. Một cách giải thích khác có thể xảy ra: Lý thuyết ngụy biện vô tận có thể được coi là một quan điểm riêng biệt, như lý thuyết Jain (niganṭha) về bảy phổ tính. Nó phát sanh khi người nào không hiểu, hoặc không tin về phước, tội và những quả tương xứng sẽ dùng đến ngụy biện luận để đáp lại một câu hỏi mà có những vấn đề này như là phạm trù của nó. Tán thành và thừa nhận lời ngụy biện như thế là tốt, vị ấy chấp vào đó. Do vậy nhà chú giải nói: "Quan điểm và lời nói của nhà lý thuyết này không có giới hạn."

Nhưng làm thế nào quan điểm của nhà ngụy biện lại được bao gồm dưới chủ thuyết thường kiến? Bởi vì vị ấy không thủ đắc định kiến về chủ thuyết đoạn kiến.

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ SỰ SINH KHỞI NGẪU NHIÊN (ADHICCASAMUPPANNAVĀDA)

67. HỌ TUYÊN BỐ NGÃ VÀ THẾ GIỚI SINH KHỞI NGẪU NHIÊN

A: "Sinh khởi ngẫu nhiên": sinh khởi không có một nhân.

68. CÓ NHỮNG VỊ TRỜI GỌI LÀ NHỮNG CHÚNG SANH VÔ TƯỞNG

A: "Những chúng sanh vô tưởng": đây là tiêu đề của lời dạy. Bởi vì họ sinh không có tâm, bản thân của họ chỉ gồm có sắc pháp mà thôi.

Có người đã xuất gia trong một môn phái, thực hành chuẩn bị tu tập về kasiṇa gió và phát triển tu thiền. Sau khi xả thiền vị ấy thấy lỗi trong tâm như vầy: "Khi có tâm, người ta lâm vào đau khổ về việc có tay bị cưa xẻ, v.v... và lâm vào tất cả loại tai họa. Chán thay khi có tâm ! Riêng trạng thái vô

tâm là an ổn." Sau khi thấy lỗi trong tâm, nếu vị ấy mạng chung mà không buông bỏ thiền, vị ấy tái sanh trong số những chúng sanh vô tưởng. Khi tu tâm diệt, tiến trình tâm ngưng nơi đây trong cõi người và chỉ sắc uẩn hiện khởi trong cõi vô tưởng. Y như mũi tên được bắn đi bởi lực đẩy của dây cung, xuyên qua không gian đến một khoảng cách tương xứng với lực đẩy của dây cung, cũng vậy chúng sanh này, tái sanh (trong số các chúng sanh vô tưởng) qua lực đẩy của thiền và ở trong cõi đó trong một thời gian tương xứng với năng lực của thiền. Khi đã hết lực thiền, sắc uẩn biến mất ở cõi vô tưởng và tưởng tục sinh phát sinh nơi đây (ở cõi người). Bởi vì sự diệt từ cõi vô tưởng được nhận thức qua sự sinh tưởng ở đây, kinh nói "Khi tưởng phát sanh, những vị trời này từ bỏ cõi đó. Phần còn lại đã sáng tỏ."

Ṭī: "Tiêu đề của lời dạy": tưởng được đề cập như là yếu tố chính trong lời dạy. Vì Thế tôn thuyết giáo lý này khiến cho một mình tưởng là phương tiện (dhura; nghĩa đen là chở), nhưng Ngài không định ám chỉ rằng các pháp vô sắc khác tồn tại ở đấy. Do vậy, ngài nói: "Bởi vì họ sinh không có tâm." Vì khi Thế Tôn dạy các pháp siêu thế. Ngài khiến cho định hoặc tuệ là phương tiện và khi Ngài dạy các pháp hợp thế, ngài khiến cho tâm hoặc tưởng là phương tiện. Điều này được minh họa bởi những trích dẫn sau đây. Về siêu thế: "Một thời khi người ta phát triển thiền siêu thế", "Chánh định có năm chi", "Sau khi thấy với tuệ, các lậu học của vị ấy được diệt trừ", v.v... Về hợp thế: "Một thời khi một thiện tâm thuộc về dục giới đã sanh", "Tâm dẫn đầu các pháp", "Có những chúng sanh sai biệt về thân và sai biệt về tưởng", và "Phi tưởng phi phi tưởng xứ".

"Một môn phái": trong các hệ thống tín ngưỡng bên ngoài phật giáo. Vì các ngoại giáo này tưởng tượng sự giải thoát (được đạt đến qua) việc nhớ lại các đời sống quá khứ, hoặc thấy nguy hiểm trong tưởng và những lợi ích trong su diệt của tưởng, phát triển thiền chứng vô tưởng và tái sanh vào một cõi bất lợi (akkhaṇabhūmi) [*]

[*] Cõi bất lợi: Theo quan điểm Phật giáo, cõi vô tưởng được xem là một cõi bất lợi bởi vì chính nó không phải là sự giải thoát khổ luân hồi thật sự, cũng không phải là một cõi thích hợp cho việc tu tập các đức cao thượng mà có thể tạo ra chân giải thoát. Đặc biệt vào giai đoạn khi Đức Phật xuất hiện ở đời, cõi vô tưởng là bất lợi, vì những chúng sanh của cõi này không có cơ hội gặp Ngài hoặc nghe pháp của Ngài.

Vị ấy thực hành chuẩn bị tu tập về kasiṇa gió: sau khi chứng ba thiền đầu về kasiṇa giới, sau khi thuần thục tam thiền, vị ấy xuất tam thiền và thực hành chuẩn bị tu tập để chứng tứ thiền.

Hỏi: tại sao chuẩn bị (parikamama) về kasiṇa gió được đề cập một mình?

Đáp: Y như thiền chứng vô sắc đặc biệt gọi là "Diệt sắc tu tập" (rūpavirāgabhāvanā) được nhận thức bởi việc loại bỏ sắc trong kasiṇa đặc biệt mà dùng làm quang tướng (paṭibhāganimitta) của sắc, cũng vậy việc chứng sắc đặc biệt gọi là "Diệt vô sắc tu tập" (arūpavirāgabhāvanā) được chứng bởi việc loại bỏ các yếu tố vô sắc trong kasiṇa đặc biệt (tức là kasiṇa gió) mà, bởi vì nó thiếu hình thể riêng biệt, dùng làm quang tướng của vô sắc. Nơi đây, sự quyết định về việc chứng sắc được thành lập do thấy nguy hiểm trong sự phát sinh vô sắc qua việc quán: "Tưởng là bệnh, tưởng là mụt nhọt," v.v.. hoặc

"hổ thẹn thay cho tâm, tâm là đáng khinh", v.v... Và do nắm giữ niềm xác tín rằng trạng thái an ổn và cao thượng được tìm thấy trong sự vắng mặt của vô sắc. "Diệt sắc tu tập" cốt ở các thiền chứng vô sắc cùng với cận hành của chúng; đặc biệt là thiền vô sắc đầu tiên.

Hỏi: Nếu thế, phải chăng kasiṇa không gian có giới hạn cũng được đề cập? Vì đây cũng là một quang tướng vô sắc.

Đáp: Điều này thực sự được chấp nhận bởi một số người. Nhưng bởi vì nó không được kể bởi các pháp sư trước nên nơi đây không bàn đến. Tuy nhiên không có gì sai nếu người ta nói rằng sự diệt của vô sắc có thể được hoàn thành theo sự kiện mà các pháp vô sắc có thể bị diệt, và nó trở nên rõ ràng trong bất cứ phạm trù đặc biệt nào mà dùng làm quang tướng của các pháp đó.

Nhưng bởi vì đây là sở hành mà chính các ngoại giáo phải thực hiện để được thiền chứng này và bởi vì họ thực hành tứ thiền về kasiṇa gió mà liên quan mật thiết với đối tượng (của thiền chứng vô sắc), các pháp sư có cái nhìn sâu sắc thuở trước chỉ đề cập chuẩn bị trên kasiṇa gió như là sự thực hành đối với diệt vô sắc tu tập. Lại nữa, khá phổ biến rằng thiền về ba kasiṇa nguyên tố đầu (đất, nước và lửa), giống như thiền về kasiṇa màu, dùng làm đối tượng khái niệm của nó-quang tướng của một màu; vì vậy Visuddhimagga diễn tả kasiṇa đất bằng những tỷ dụ về gương soi và mặt trăng. Nhưng kasiṇa của nguyên tố gió tiếp cận với thiền chỉ như là quang tướng của nguyên tố đó. Như vậy thật đúng để gọi nó là quang tướng vô sắc và chỉ đề cập chuẩn bị trên Kasiṇa gió mà thôi.

Hỏi: Nếu, như chú giải nói, chỉ sắc uẩn trở nên rõ rệt trong cõi vô tưởng-làm thế nào sắc pháp có thể sinh ở đấy mà không có dựa vào các yếu tố vô sắc ? (tức là phải chăng sắc uẩn phải sanh khởi dựa vào các yếu tố vô sắc, vì nó không bao giờ được thấy sanh khởi độc lập ở đây, trong cõi ngũ uẩn?)

Đáp: (Điều này không có sự phản đối, và nó không thể ứng dụng cho những trường hợp khác). (Vì người ta cũng có thể hỏi ngược lại), làm thế nào các yếu tố vô sắc trong cõi vô sắc sinh mà không có dựa vào sắc pháp? Tình huống này thuộc về cùng loại. Tại sao? Bởi vì nói không bao giờ được thấy ở đây. Theo đó, không có sắc pháp nào sinh trong cõi sắc giới mà không có vật thực. Vì sao? Bởi vì nó không bao giờ được thấy ở đây. Lại nữa, đối với nhân sanh của tâm tương tục không có diệt sắc ái, vì nó sinh khởi cùng với sắc pháp, tâm này sinh dựa vào sắc. Đối với nhân sanh của tâm tương tục diệt sắc ái, vì sự thờ ơ của nó đối với sắc pháp, tâm này sinh không có sắc. Cũng vậy, đối với nhân sanh của sắc tương tục có sự diệt vô sắc ái, sắc này sinh không có vô sắc pháp. [*].

[*] Sự diệt sắc ái và vô sắc ái được đề cập ở đây là sự chế ngự tạm thời Ái nhờ những định lực này và chưa diệt trừ tận gốc nó, mà chỉ có thể hiện khởi nhờ siêu thế đạo tuệ.

Sā: Trong cõi ngũ uẩn, do sự vắng mặt của năng lực thiền, các sắc và vô sắc pháp sinh khởi chung; trong cõi tứ uẩn, nhờ năng lực thiền, vô sắc sinh khởi đơn độc; và trong cõi vô tưởng, cũng do năng lực thiền, sắc sinh khởi một mình.

Ṭī: Hỏi: Làm sao người ta có thể tin rằng sự tương tục đơn thuần của các sắc pháp tiếp tục ở đấy (trong cõi vô tưởng) trong một thời gian dài như thế mà không có các duyên đồng thời (contemporaneous) để nâng đỡ nó? Và nó tồn tại trong bao lâu?

Đáp: Để tiên liệu một câu hỏi như thế, chú giải nói: "Y như một mũi tên bị bắn đi bởi lực đẩy của dây cung" v.v... Do câu này vị ấy bày tỏ không những Kinh tạng, mà kể cả phần phân tích này, giải thích điểm đó. Những chúng sanh vô tưởng ở trong cõi đó tối đa là năm trăm đại kiếp. "Lực đẩy của thiền" là nghiệp lực được tích tập trong thiền chứng vô tưởng.

Hỏi: Làm thế nào, sau một thời gian nhiều trăm đại kiếp, tâm có thể sinh khởi trở lại từ một tiến trình tâm đã ngừng lại cách đây quá lâu? Xưa nay không có nhãn thức nào sinh khởi khi mắt đã diệt.

Đáp: Điểm này không nên được xét một chiều. Vì nếu vô tâm của cùng loại đã phát sanh trong khoảng cách, ngay cả tâm đã dừng lại cách đây một thời gian dài có thể biểu hiện như một vô gián duyên cho kiết sinh thức. Nó không phải là hạt giống; chỉ riêng nghiệp là hạt giống, khi các chúng sanh mạng chung từ cõi vô tưởng, một kiết sinh thức với các duyên của nó như cảnh duyên v.v... phát sanh trong dục giới. Do vậy chú giải nói: "Một tưởng tục sinh phát sanh ở đây."

Khi một mầm non được tách ra khỏi cây, theo đúng quy luật thời tiết (utuniyāmena), trổ hoa vào một thời gian ấn định, do lực phân hóa, việc trổ hoa không cần thiết xảy ra đồng thời như cây mẹ đã biểu hiệh. Cũng vậy, khi nào do diệt sắc tu tập, hoặc diệt vô sắc tu tập, một sự phân hóa được

tạo ra trong các pháp sắc và vô sắc phát sanh bốt khả phân ly trong cõi ngũ uẩn, do lý do của lực tinh tế về việc chứng các uẩn trong cõi vô sắc và trong cõi vôtưởng xảy ra không có các quang tướng sắc và vô sắc của chúng.

Hỏi: Phải chăng có thể chia nhà sinh khởi ngẫu nhiên theo cách của nhà thường kiến, theo sự hiện hữu của vị ấy trong cõi vô tưởng tồn tại trong một trăm ngàn đời, mười hoại kiếp v.v... hoặc trong một thời kỳ giữa những khoảng thời gian này?

Đáp: Đúng vậy. Nhưng bởi vì sự hiện hữu trong cõi vô tưởng xảy ra không có gián đoạn, nhà sinh khởi ngẫu nhiên được chỉ như là phần cá biệt để đưa ra phương pháp. Hoặc, bởi vì lý thuyết sinh khởi ngẫu nhiên được bao gồm trong chủ thuyết thường kiến.

Người ta phải thừa nhận rằng lý thuyết sinh khởi ngẫu nhiên được bao gồm trong chủ thuyết thườngkiến, vì tâm hướng ô nhiễm của chúng sanh có hai thường kiến và đoạn kiến, và trường hợp hiện tại không phải đoạn kiến.

Hỏi: Nhưng phải chăng bao gồm lý thuyết sinh khởi ngẫu nhiên trong chủ thuyết thường kiến là không đúng? Vì lý thuyết sinh khởi ngẫu nhiên đề xướng: "Trước tôi không có, nhưng bây giờ tôi có. Từ chỗ không có ta hiện hữu ở đời." Khi đề xướng luận thuyết này, vị ấy ngộ nhận sự biểu hiện của một chúng sanh không hiện hữu trước đây, trong khi chủ thuyết thường kiến trái lại, ngộ nhận sự hiện hữu luôn khi của ngã

và thế giới, đề xướng rằng: "Chúng tồn tại y như vật thường trụ."

Đáp: Không phải như thế, bởi vì lý thuyết sinh khởi ngẫu nhiên không nhận thức điểm cuối nào trong tương lai. Vì mặc dù lý thuyết này, khi đề xướng luận thuyết của nó rằng "Trước tôi không có", v.v... ngộ nhận một cách tà vạy một khởi đầu tối sơ đối với ngã và thế giới, nó vẫn không nhận thức kết cuộc nào đối với chúng từ hiện tại tiến về tương lai. Và bởi vì nó không nhận thức kết cuộc nào đối với chúng trong hiện tại hoặc trong tương lai nó là một chủ thuyết thường kiến đặc biệt. Khi nhà thường kiến nói: "Chúng vẫn y như vật thường trụ."

Hỏi: Nếu thế, phải chăng không đúng để bao gồm lý thuyết này, cũng như chủ thuyết thường kiến v.v... trong "những suy đoán về quá khứ", vì chúng bao hàm một tà tưởng về tương lai?

Đáp: Không phải, bởi vì chúng bắt đầu với những quan tâm về quá khứ. Chúng sinh khởi qua túc mạng trí, mà thuộc về quá khứ, và qua suy đoán dựa vào lời truyền tụng v.v... phù hợp với trí như thế. Ngoài ra, những quan điểm này do đấng Pháp Vương thuyết giảng, sau khi Ngài đã tự mình nhận thức với thắng trí các pháp nằm trong địa hạt của các quan điểm đó và loại trừ chúng hoàn toàn. Do vậy bất cứ quan điểm nào Thế Tôn đã giải thích cùng với phương tiện mà ngài dùng đến, nên được chấp nhận với niềm xác tín vững vàng theo đường lối đó. Nơi đây, sự xét nét đều không phù hợp, vì đây là lãnh vực của Phật Tuệ và bất khả tư nghì.

-ooOoo-

NHỮNG SUY ĐOÁN VỀ TƯƠNG LAI (APARANTAKAPPIKA)

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ TƯỞNG BẤT TỬ

76.

A: "Ngã có sắc": nắm lấy sắc của đối tượng kasiṇa là ngã, và nắm lấy tưởng (của kasiṇa) như là tưởng của ngã, hoặc bằng suy luận suông như trong trường hợp của phái Ājivaka v.v...; họ tuyên bố: "Ngã bất biến sau khi chết, có tưởng và có sắc."

Ṭī: Hỏi: Phải chăng ở đây ngã nên phân biệt với sắc, vì sắc giống như tưởng, bị chấp là sở hữu của ngã (attaniya) ? Khi người ta nói rằng ngã có tưởng thì chính tưởng không phải là ngã (nhưng thuộc về ngã); do vậy trên nêu ra "Nắm lấy... tưởng (kasiṇa) là tưởng của ngã". Nếu thế, tại sao sắc của kasiṇa được nắm lấy là ngã?"

Đáp: Không nên nghĩ rằng ngã là sắc theo nghĩa sắc thuộc về ngã, nhưng đúng hơn theo nghĩa được tiêu biểu bởi sự biến dị. Sắc của kasiṇa bị biến dị này khiến nó giống sắc (bình thường), là sự phân hóa mà nó tải qua khi ở lúc này nó được mở rộng và ở lúc khác nó không được mở rộng. Không thể phủ nhận ý nghĩa này,vì kasiṇa trải qua sự phân hóa như thế là có giới hạn và vô hạn.

Hỏi: Nếu thế phải chăng bao gồm lý thuyết này trong chủ thuyết thường kiến là sai?

Đáp: Không sai. Vì sự bất biến của ngã theo sau thân diệt đã được ngụ ý. Do vậy có lời rằng: "Ngã bất biến sau khi chết."

"Hoặc do suy luận suông như trong trường hợp của phái Ājivaka"; không có người nào của Ājivaka đề xướng rằng có một ngã trong số sáu hạng người, hạng đen v.v...

"Bất biến" (aroga, nghĩa đen là "vô bệnh")" nó không bị bệnh, tức là bất diệt. Từ aroga đồng nghĩa với từ nicca (thường hằng). Theo từ này, nhà lý thuyết tuyên bố sự thường hằng của ngã, do tính bất biến của nó.

A: (Về quan điểm còn lại): nắm lấy các tướng của các thiền chứng vô sắc là ngã và tưởng phát khởi (trong các sở chứng này) là tưởng của ngã, hoặc do suy luận suông như trong trường hợp của các Nigaṇṭha, v.v..., họ tuyên bố: "Ngã là bất biến sau khi chết, có tưởng và vô sắc". Quan điểm thứ ba phát sanh do kết hợp các quan điểm và phần thứ tư qua suy luận.

Ṭī: "Các tướng của các sở chứng vô sắc": chỉ còn lại không gian do buông bỏ kasiṇa, tâm trong sở chứng vô sắc đầu tiên, và vô sở hữu xứ (đây là những đối tượng tương ứng của bốn thiền chứng vô sắc).

"Như trong trường hợp của các Nigaṇṭha": các Nigaṇṭha chấp rằng ngã vô sắc trú trong thân, lan rộng qua thân như vị đắng trong lá Nimba.

"Do kết hợp các quan điểm": do nắm lấy các đối tượng của các thiền chứng sắc và vô sắc như một ngã riêng và các tưởng phát khởi trong các thiền chứng này như là các tưởng của ngã. Khi nhà lý thuyết này đắc các thiền chứng sắc và vô sắc, nắm lấy các tướng của chúng như là ngã với một khía cạnh sắc và một khía cạnh vô sắc, vị ấy biểu lộ niềm xác tín của mình như sau "Ngã vừa có sắc vừa vô sắc", như phái Ajjhattavādin. Hoặc do nắm lấy sự kết hợp của các sắc và vô sắc pháp qua suy luận suông, vị ấy chấp "Ngã vừa có sắc vừa vô sắc."

"Quan điểm thứ tư qua suy luận": qua suy luận như vầy: "Ngã không có sắc giống như sự kết tụ của trụ đá, hồ, hoặc tay chân v.v..., vì giống như các hành vi tế (của phi tưởng phi phi tưởng xứ), nó không thể thực hiện chức năng đặc biệt (của sắc pháp) vì bản chất cực vi của nó; tuy nhiên nó không phải vô sắc,vì nó không vượt qua thực tính của sắc pháp". Hoặc ý nghĩa có thể được hiểu ngược lại (với hai vị trí đầu) như trong bốn quan điểm của lý thuyết hữu biên- vô biên. Chỉ có sự khác biệt này: Trong trường hợp đầu, những lý thuyết thứ ba và thứ tư được chỉ khi sinh khởi qua một sai biệt về hướng không gian và thời gian theo thứ lớp, trong khi ở đây, chúng sinh khởi qua một sai khác về thời gian và nền tảng (kālavatthu-vasena). Vì lý thuyết thứ ba sinh khởi qua một sai khác về thời gian, vì các đối tượng của các thiến chứng sắc và vô sắc không thể hiện diện đồng thời. Lý thuyết thứ tư sinh khởi qua một sai khác về nền tảng, vì nó đề xướng bằng cách suy luận rằng uẩn của các pháp sắc và vô sắc là một ngã riêng biệt.

Ṭī: Quan điểm thứ hai nên được hiểu theo phương pháp đã phát biểu trong thảo luận về chủ thuyết hữu biên- vô biên. Trong lý thuyết thứ ba cho rằng ngã thuộc về tưởng đồng nhất liên quan đến người đắc các thiền chứng; cho rằng ngã thuộc về tưởng sai biệt liên quan đến người không đắc thiền; cho rằng ngã thuộc về tưởng có hạn lượng liên quan đến người dùng một kasi ịa hữu hạn; cho rằng ngã thuộc về tưởng vô lượng liên quan đến người dùng một kasi ịa vô hạn.

Ṭī: Vì mỗi thiền chứng có một tưởng khác nhau, lý thuyết cho rằng ngã có tưởng sai biệt cũng được chấp bởi nhà lý thuyết có tám thiền chứng. Vì vậy, tưởng trong thiền chứng tự nó có mặt như là đồng nhất, chú giải gán cho người đắc thiền mà có lý thuyết "Ngã thuộc về tưởng đồng nhất. Hoặc lý thuyết này có thể liên quan đến người có một thiền chứng duy nhất. Mặc dù có sự sai khác trong các tưởng phù hợp với những sai khác trong các thiền chứng, lý thuyết cho rằng ngã thuộc về tưởng sai biệt được gán cho người không đắc thiền để chỉ tưởng sai biệt bằng cách sai biệt thô về tưởng qua vô số đối tượng bên ngoài.

Phát biểu của lý thuyết thứ ba chỉ rằng lý thuyết này đồng hóa chính tưởng với ngã, vì kasiṇa ở đây là một pháp tách rời tưởng. Kasiṇa được đề cập để chỉ đối tượng của tưởng (Tưởng bị giới hạn vì đối tượng của nó). Phương pháp tương tự cũng nên áp dụng cho trường hợp của kasiṇa vô hạn (lý thuyết thứ tư). Khi điều này được làm, người ta phân biệt vững chắc giữa hai lý thuyết này ở một mặt và những lý thuyết hữu biên-vô biên thứ nhất và thứ nhì (trong số những nhà suy đoán về quá khứ và những lý thuyết hữu biên và vô biên của phân đoạn hiện tại (B.1 và B.2) ở mặt khác[*]. Lại nữa hai lý thuyết này có thể phân biệt một cặp (tức là những lý thuyết hữu biên- vô biên thứ nhất và thứ nhì) chỉ như là sự khác biệt giữa những khoảng thời gian mà những suy đoán của họ hướng tâm đến (quá khứ và tương lai), và có thể phân biệt với những lý thuyết khác (tức là hữu biên-vô biên của phân đoạn hiện tại.)

[*] Sự khác biệt chính là những lý thuyết hiện tại hợp nhất tưởng với ngã, và xem kasiṇa chỉ như là đối tượng của ngã, trong khi những lý thuyết khác hợp nhất tướng kasiṇa với ngã.

Hoặc "Thuộc về tưởng hữu hạn" có thể có nghĩa rằng ngã có tưởng và có giới hạn, như trong quan điểm của những người mà nói "Ngã có kích thước của ngón tay, hạt ngũ cốc hoặc chỉ là một nguyên tử", giống như Kapila, Kaṇāda, v.v...

"Thuộc về tưởng vô lượng": có thể có nghĩa rằng ngã có tưởng và vô lượng, như được chấp bởi những người mà tuyên bố rằng ngã tỏa khắp mọi nơi.

Với quan điểm thứ tư, sau khi thấy với thiên nhãn một chúng sanh tái sanh trên cõi tam, hoặc tứ thiền đầu tiên [**], vị ấy chấp rằng ngã là "Cực lạc". Sau khi thấy một chúng sanh tái sanh trong địa ngục, vị ấy chấp rằng ngã là "Thống khổ". Sau khi thấy một chúng sanh tái sanh ở cõi người, vị ấy chấp rằng ngã là "Vừa lạc vừa khổ". Sau khi thấy một chúng sanh tái sanh trong số những vị trời Quảng Quả thiên, vị ấy chấp rằng ngã là "Bất lạc bất khổ". Nói chung, những người có khả năng nhớ lại các đời sống quá khứ-suy đoán về quá khứ, những người chứng thiên nhãn-suy đoán về tương lai.

[**] Tam thiền đầu tiên theo kinh tạng, tứ thiền đầu tiên theo vi diệu tạng. Kinh tạng chia các thiền theo bốn cấp bậc, sự chuyển tiếp từ sơ thiền đến nhị thiền được thực hiện bởi việc trừ đồng thời tầm và tứ. Vi diệu tạng (áp dụng một hệ thống phân tích tâm lý chính xác nhiều hơn) phân biệt giai đoạn phát triển định làm trung gian cho sơ thiền và nhị thiền của hệ thống kinh tạng, ở chỗ tầm đã dứt nhưng tứ còn.

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ VÔ TƯỞNG BẤT TỬ NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ PHI TƯỞNG PHI PHI TƯỞNG BẤT TỬ

72, 82

A: Những lý thuyết vô tưởng bất tử và những lý thuyết phi tưởng phi phi tưởng bất tử nên được hiểu dưới dạng hai lý thuyết đầu tiên về hữu tưởng bất tử. Chỉ những nhà lý thuyết đó đã chấp quan điểm rằng ngã có tưởng, trong khi những nhà lý thuyết này chấp rằng ngã là vô tưởng và phi tưởng phi phi tưởng. Không cần tìm nguyên do về sự kiện này, vì những ngộ nhận của những nhà lý thuyết giống như cái giỏ của người điên.

Ṭī: Trong lý thuyết vô tưởng bất tử, lý thuyết đầu tiên (tức là ngã có sắc) phát sanh qua kinh nghiệm của những chúng sanh tái sanh trong cõi vô tưởng. Lý thuyết thứ hai chấp tưởng là ngã, và đề xướng một vô tưởng bất tử trên cơ sở không có tưởng khác tồn tại thuộc về ngã này như là sở hữu của nó[*]. Lý thuyết thứ ba phát sanh khi các sắc pháp cùng với tưởng, hoặc tất cả các sắc và vô sắc pháp hợp lại, được nắm giữ là ngã. Lý thuyết thứ tư được đề xướng bằng cách suy luận. Trong lý thuyết thứ hai, chấp "Vô tưởng" để chỉ rằng sắc của kasiṇa không có thực tính của tưởng, bốn lý thuyết nên được hiểu theo phương pháp đã phát biểu trong phần thảo luận về những lý thuyết hữu biên-vô biên.

[*] Vì theo quan điểm này ngã được đồng hóa với tưởng, mặc dù ngã tiếp tục tưởng sau khi chết, nó được gọi là "vô tưởng" bởi vì nó không thừa nhận một tưởng khác phụ thuộc vào chính nó.

Trong lý thuyết phi tưởng phi phi tưởng bất tử, trong trường hợp của một chúng sanh tái sanh trong cõi phi tưởng phi phi tưởng, lý thuyết đầu tiên nhận thức sự hiện hữu của một tưởng vi tế không có khả năng thực hiện chức năng quyết định khi tử và tục sinh, hoặc ở bất cứ trường hợp nào [**]. Lý thuyết thứ nhì (và phần còn lại) được đề xướng bằng sự thừa nhận thực tính của tưởng và và sự vi tế của nó, theo phương pháp đã phát biểu trong lý thuyết vô tưởng bất tử. Để chỉ việc không thể suy luận về những quan điểm của những nhà lý thuyết, ngay cả khi có đủ luận cứ, nhà chú giải nói: "Không cần tìm nguyên do về sự kiện này." Bởi vì những lý thuyết này về hữu tưởng, vô tưởng, phi tưởng phi phi tưởng bất tử, đều phát biểu rằng ngã là bất biến sau khi chết, thật rõ ràng chúng được bao gồm trong chủ thuyết thường kiến.

[**] Bởi vì tưởng tiếp tục tồn tại trong cõi đó, nó được gọi là "phi phi tưởng", nhưng vì tưởng quá vi tế không thể thực hiện chức năng quyết định của tưởng, nó được gọi là "vô tưởng".

CHỦ THUYẾT ĐOẠN KIẾN (UCCHEDAVĀDA)

84. HỌ TUYÊN BỐ SỰ ĐOẠN DIỆT, HỦY DIỆT, TIÊU HOẠI CỦA MỘT CHÚNG SANH

A: Có hai hạng người chấp đoạn kiến, người có (thiên nhãn) và người không có. Người có chấp đoạn kiến, khi với thiên nhãn, vị ấy nhận thấy sự diệt của một a-la-hán mà không có thấy sự tái sanh nào tiếp theo, hoặc khi vị ấy nhận thấy sự diệt (của những

người khác) mà không có thấy sự tái sanh của họ (vì thiên nhãn còn yếu). Người không có (thiên nhãn) chấp đoạn kiến bởi vì vị ấy không biết thế giới khác nào hết, hoặc bởi vì vị ấy tham đắm dục lạc, hoặc do suy luận, chẳng hạn: "Chúng sanh giống như những chiếc lá lìa cành và không mọc lại nữa."

Ṭī: Vì sự diệt của cái không có thì không thể xảy ra, những từ "Đoạn diệt của một chúng sanh" được nêu ra, chỉ sự đoạn diệt dựa vào hữu. Từ "Chúng sanh" được dùng để chỉ như sau:

Các pháp thực tính khởi phát như là những nhân và quả bao gồm trong một dòng tương tục. Ứng dụng sai phương pháp sai biệt, những nhà lý thuyết này nắm giữ sai lạc sự phân hóa như thực giữa các nhân và quả, vội vã kết luận rằng sự phân hóa đó là tuyệt đối, như thể (nhân quả tương tục thuộc về dòng tương tục hoàn toàn khác nhau. Do vậy, nguyên do để bám vào chủ thuyết đoạn kiến là việc ứng dụng sai phương pháp sai biệt. Nguyên do thứ hai là việc ứng dụng sai phương pháp đồng nhất. Nơi đây dù sự phân hóa đang tồn tại trong các thực tính của chúng, các

pháp khởi phát như là những nhân và quả trong một dòng tương tục đơn điệu, bị nắm giữ như một toàn thể hoàn toàn không bị phân hóa. Để chỉ sự kiện này (tức là một chúng sanh có sự hiện hữu mà dùng dùng làm đối tượng cho lý thuyết của nhà đoạn kiến), từ "chúng sanh" được dùng trong kinh văn. Vì sự ngộ nhận về một chúng sanh phát sinh khi các uẩn hợp lại xảy ra dưới dạng một dòng tương tục mà không được tách ra (trong các thành phần kết hợp). Vì vị ấy chấp rằng "Ngã tồn tại chừng nào nó không bị tiêu diệt", nên sự ngộ nhận về chủ thuyết đoạn kiến dựa vào sự ngộ nhận về hiện hữu của một chúng sanh.

Người không có (thiên nhãn) chấp vào đoạn kiến xứ bởi vì vị ấy không hiểu rằng có một thế giới khác ngoài thế giới này, do chủ thuyết hoài nghi hư vô, hoặc do sự ngu xuẩn của vị ấy. Hoặc vị ấy chấp rằng "Phạm trù của thế giới chỉ mở rộng đến cuối tầm của các căn mà thôi" do sự tham đắm dục lạc của vị ấy. Hoặc vị ấy có định kiến rằng "Y như chiếc lá úa lìa cành không thể liền lại nguyên vị, cũng vậy tất cả chúng sanh chết không tục sinh nữa (họ không tái sanh, họ được trọn vẹn với cái chết và không kinh nghiệm bất cứ hiện hữu mới nào nữa). Vì chúng sanh giống như những bọt nước (bởi vì chúng không bao giờ hợp lại nữa)".

A: Bảy quan điểm đoạn kiến phát sanh do ái và tà kiến, bằng cách này, hoặc cách nọ, hoặc theo cách hỗn hợp.

Sā: "Bằng cách này": theo cách được tường thuật bởi thí dụ về người có (thiên nhãn) không thấy sự tái sanh của vị A-la-hán v.v..

"Bằng cách nọ": theo một cách khác nào đó, khi những quan điểm đoạn kiến sinh khởi qua nhiều cách suy luận.

"Hoặc theo cách hỗn hợp": trong trường hợp của người có (thiên nhãn) những quan điểm này cũng phát sanh qua suy luận khi vị ấy không thấy chúng sanh nào tái sanh tiếp theo lúc mệnh chung.

85:

A: "Sanh khởi từ mẹ và cha": nghĩa là "Tinh và Huyết". Do vậy, lý thuyết đầu tiên khẳng định nhân tính (manussattabhāva), dưới tiêu đề thân thể có sắc, là ngã.

86.

A: Lý thuyết thứ hai, bác bỏ lý thuyết này, khẳng định thiên tính (dibbattabhāva) là ngã. "Thiên" nghĩa là sinh khởi trong thế giới của các vị trời. "Thuộc về dục giới" nghĩa là bao gồm sáu dục giới thiên. "Không thiếu bất cứ căn nào": các căn của thiên tính này là toàn vẹn. Nêu ra điểm này để so sánh với các căn tồn tại trong Phạm thiên giới (nơi đây tỷ, thiệt, thân xứ không có chức năng như các xứ thuộc dục giới. Chúng chỉ tồn tại như là những sắc pháp).

87-91. Trong lý thuyết thứ ba, "Do tâm tạo", nghĩa là được tạo ra qua thiền tâm. Ý nghĩa của lý thuyết thứ tư v.v... được giải thích trong thanh tịnh đạo. (Visum. X),

Ṭī: Không giống những lý thuyết ngụy biện vô tận được chỉ riêng như là người không có (đắc thiền), và không giống những lý thuyết về hữu tưởng bất tử, được chỉ riêng như là người có (đắc thiền), lý thuyết hiện tại (về đoạn kiến) được chấp bởi cả hai những người có và những người không có, như chủ thuyết thường kiến, chủ thuyết thường kiến phiến diện v.v... Vì có lời rằng: "Có hai hạng người chấp quan điểm đoạn kiến". Nếu thế, tại sao giáo thuyết dùng nơi đây khác với phương pháp được áp dụng trong phần lý giải về chủ thuyết thường kiến v.v... ?

Đáp: Vì cách trình bày tính trang nhã của lời dạy. Chư Phật dạy pháp bằng những cách sai biệt để thích nghi với tâm hướng của những chúng sanh mà các Ngài huấn luyện. Do vậy nơi đây, cũng

như nơi khác, Thế Tôn đã truyền dạy bằng cách phân biệt giữa người sở đắc tâm định và nhà suy đoán như sau: "Chư tỳ-kheo, nơi đây có vị sa-môn hoặc bà-la-môn nhờ nhiệt tâm... với tâm định như vậy, vị ấy hướng tâm đến tuệ về sanh diệt của chúng sanh. Với thiên nhãn, thanh tịnh và siêu nhân, vị ấy thấy tử tâm của vị A-la-hán, hoặc tử tâm của những chúng sanh phàm phu, nhưng không thấy bất cứ tái sanh nào tiếp theo đó. Vị ấy tuyên bố..." v.v... Vì vậy để thích nghi với tâm hướng của những chúng sanh được huấn luyện qua tính trang nhã của lời dạy, giáo thuyết dùng nơi đây khác với cách áp dụng trong phần lý giải về chủ thuyết thường kiến, v.v...

Hoặc Thế Tôn đã dạy lý thuyết đoạn kiến bằng một cách khác biệt với những lý thuyết trước để biểu lộ sự sai biệt này: trong trường hợp của chủ thuyết đoạn kiến, lý thuyết đó (bị chấp bởi người đắc thiền không bao gồm một cách diễn giải khác với lý thuyết bị chấp bởi nhà suy đoán (như chủ thuyết thường kiến phiến diện làm. v.v...). Nhưng đúng hơn, vì sự phân loại của chúng giống nhau, những dạng diễn giải của chúng cũng giống nhau. Vì lý thuyết được diễn giải bởi nhà suy đoán đồng dạng với cách của nhà sở đắc các thiền chứng.

Hoặc Thế Tôn không dạy những quan điểm này như những phát khởi tương lai, hoặc như những định lý có thể xảy ra. Nhưng trong bất cứ cách nào những nhà lý thuyết

tuyên bố quan điểm của họ, cho biết: "Chỉ đây là sự thật, bất cứ quan điểm nào khác đều sai lầm", bằng cách đó Thế Tôn đã giới hạn chúng với tuệ toàn tri và trình bày chúng như thực. Qua sự kiện này những ân đức Phật thâm sâu, siêu thoát được tán dương và do sự ca tụng đó mà các Như Lai được tán dương một cách chân chánh. Vì các nhà đoạn kiến mà thường xuyên tưởng tượng các cõi cao thượng thành lập những lý thuyết của họ bằng cách bác bỏ lý thuyết của những người mà tưởng tượng các cõi thấp, lời dạy xảy ra như vầy (phù hợp với cách mà những lý thuyết đó được lập). Do vậy, việc áp dụng phương pháp giảng dạy khác với những phương pháp đã dùng trước không cần phải bình luận. Hơn nữa, không nên nghĩ rằng vị trí đoạn kiến có thể được khai thác thêm bằng cách của những phân đoạn phụ trong dục giới và sắc giới (quan điểm 1-3), như được làm trong trường hợp vô sắc giới (quan điểm 4-7). Ngoài ra nó có thể được phát biểu mà không có khơi ra vô sắc giới, bằng một phương pháp ngắn gọn như trong trường hợp đề cập đến dục giới và sắc giới. Nếu thế, không có chỗ cho lời bình luận rằng lý thuyết đoạn kiến chứa ít nhiều những phân đoạn hơn bảy phần do Thế Tôn thuyết.

Hỏi: Trong ba lý thuyết đầu tiên thật đúng khi nói "Với sự diệt của thân", vì những lý thuyết này ám chỉ đến một cá thể bao gồm trong cõi ngũ uẩn. Nhưng tại sao sự diễn đạt này được dùng trong bốn quan điểm cuối cùng, khi chúng ám chỉ đến một cá thể trong cõi tứ uẩn? Có phải chăng các chúng sanh vô sắc không có một thân?

Đáp: Đúng thế. Nhưng chính nhà lý thuyết dùng sự diễn đạt, quy cho từ "Thân", mà thường dùng liên quan với sắc (rūpa), với cá thể vô sắc. Thế Tôn chỉ những quan điểm của họ tương tự như những nhà lý thuyết tuyên bố chúng. Hoặc từ miêu tả "Thân" có thể được xem xét để áp dụng cho vô sắc-tức là, cho sự kết hợp của các pháp như xúc, v.v... - vì nó có tướng của một thân vô sắc.

Hỏi: Đặc điểm của những lý thuyết thứ hai và sau đây như những suy đoán về tương lai là đúng, vì những lý thuyết này-tuyên bố sự tiêu diệt không có dư sót cá thể của những vị trời dục giới, v.v...- lấy thời tương lai làm phạm trù của chúng. Nhưng phải chăng đặc điểm đó không đúng chỗ trong trường hợp của lý thuyết thứ nhất; vì nó tuyên bố sự đoạn diệt của nhân tính được kinh nghiệm trực tiếp bởi nhà lý thuyết, lấy hiện tại làm phạm trù của nó? Những lý thuyết thứ hai và sau đây, bởi vì chúng dạy sự đoạn diệt của một ngã, phát sanh trong một cõi cao hơn ngã được đề cập trong mỗi lý thuyết đề cập trước, được xếp loại một cách chính xác như là những suy đoán về tương lai. Do vậy họ nói: "Nhưng không phải ở điểm đó mà ngã bị tiêu diệt hoàn toàn". Khi họ nói: "Vì có một ngã khác" - mà được nêu ra liên quan đến sự phân loại giữa (ngã đó và cá thể thấp hơn bắt đầu với nhân tính). Nhưng không có tương phản như thế trong mỗi trường hợp. (Vì lý thuyết đầu tiên không dạy sự tiêu diệt của một ngã tái hện trong tương lai trong trạng thái của hữu cao hơn người, và không đề cập ngã nào khác bằng cách tương phản, phải chăng phân loại nó như là một suy đoán luận tương lai là sai?)

Đáp: Không hẳn sai. Vì mặc dù ngã được nói đến bởi lý thuyết đầu tiên bao gồm trong đời này, là thời tương lai như là phạm trù của lý thuyết này. (Vì chủ ý của lý thuyết đầu tiên là đoạn diệt sau khi chết, do vậy trong tương lai, thuộc về một ngã được bao gồm

trong đời này). Như vậy không có sự tương phản về đặc điểm của lý thuyết đầu tiên như một suy đoán luận về tương lai.

LÝ THUYẾT VỀ NIẾT BÀN HIỆN TẠI (DIṬṬHADHAMMANIBBĀNAVĀDA)

93.

A: "Hiện tại" (diṭṭhadhamma, nghĩa đen là pháp có thể thấy được): một pháp có thể kinh nghiệm trực tiếp. Đây là một định danh cho cá thể đạt được trong cõi này nọ. "Niết-bàn hiện tại" nghĩa là lắng dịu đau khổ trong chính cá thể này.

Sā: Nơi đây, "Niết-bàn" chỉ có nghĩa là sự lắng dịu đau khổ. Nó không liên hệ gì đến tối thượng quả (tức A-la-hán quả) và không phải là vô vi giới, hoàn toàn ngoài tầm với của những nhà lý thuyết này.

94. KHI NGÃ NÀY ĐƯỢC THỤ HƯỞNG VÀ CUNG CẤP VỚI NĂM LOẠI DỤC LẠC, THỎA THÍCH TRONG CHÚNG.

A: "Thỏa thích": vị ấy thả lỏng các căn đuổi bắt các loại dục lạc theo dục vọng của mình và say đắm trong ấy bằng cách này cách nọ. Hoặc vị ấy hoan hỷ, thỏa mãn với chúng. Các loại dục lạc này có hai: nhân lạc và thiên lạc. Loại thứ nhất như những lạc do vua Mandhātu hưởng, thiên lạc như những lạc do vua cõi Tha hóa tự tại tưởng. Những nhà lý thuyết tuyên bố sự chứng nghiệm Niết- bàn hiện tại chỉ cho những người sở hữu các loại dục lạc như thế.

Sā: Do nghĩa này Ngài cho biết họ tuyên bố Niết-bàn hiện tại chỉ cho những người tận hưởng các loại dục lạc. Vì dục lạc của vua Mandhātu và vua của các chư thiên Vasavattī minh họa đỉnh cao của dục lạc.

Ṭī: (Suy luận về lý thuyết đầu tiên như sau): "Y như sự mong mỏi thức ăn ngon, v.v... tăng cường trong một người bị chế ngự bởi đói và khát, cũng vậy mong mỏi những đối tượng của thủ đặc biệt gia tăng trong một người chìm đắm trong các dục lạc. Nhưng y như một người đã ăn no nê thức ăn có vị ngon không có tham ăn nữa. Cũng vậy, một người đã thỏa mãn tối đa các dục lạc có vị tuyệt hảo không có khao khát nào nữa đối với chúng. Khi không còn khao khát đối tượng, người ta sẽ tự động buông bỏ, ngay cả những đối tượng khêu gợi, mời mọc". Xuất phát từ phi như lý tác ý như thế, nhà lý thuyết thứ nhất tuyên bố khổ luân hồi được lắng dịu bằng sự hưởng thỏa thuê các dục lạc. Lý thuyết thứ hai và lý thuyết tiếp theo, thấy nguy hiểm trong các dục lạc và sự an lạc của sơ thiền, v.v.... tuyên bố sự chấm dứt khổ luân hồi sắp đến bằng sự thỏa mãn hạnh phúc của sơ thiền, v.v...

Sự khảo sát (phương pháp giảng dạy) được nêu ra trong phần về chủ thuyết đoạn kiến cũng có thể được đưa vào đây, với những biến đổi thích đáng. Tuy n hiên có sự phân biệt sau đây: Năm lý thuyết này (về Niết-bàn hiện tại) được tìm thấy trong một cá thể (Theo lý thuyết đầu tiên, nếu ngã được thụ hưởng với các loại dục lạc, lúc đó nó đạt đến Niết-bàn hiện tại. Trong lý thuyết thứ hai và lý thuyết tiếp theo, nếu cũng ngã này có sơ thiền, v.v..., trong trường hợp đó nó đạt đến Niết-bàn hiện tại. Do vậy trong kinh văn, không có sự đề cập tách biệt thành lập "Một ngã khác" như được làm trong phần về

chủ thuyết đoạn kiến).

Hỏi: Nhưng tại sao lý thuyết Niết-bàn hiện tại về ngã bao gồm trong thườngkiến thay vì đoạn kiến, khi nó tuyên bố sự dập tắt hoàn toàn của ngã?

Đáp: Bởi vì chúng dạy sự trường tồn của ngã thanh tịnh trong sắc riêng của nó khi ngã này đã thoát khỏi ràng buộc bằng cách đạt được sở đắc đặc biệt này nọ trong hạnh phúc.

Sā: Theo ý họ, ngã đã thanh tịnh này qua sự giải thoát ràng buộc của nghiệp và chứng Niết-bàn hiện tại, vẫn tồn tại trong sắc riêng của nó.

100-101.

A: Đến đây tất cả sáu mươi hai quan điểm đã được giải thích. Trong đó, bảy quan điểm thuộc về chủ thuyết đoạn kiến, năm mươi lăm quan điểm còn lại thuộc về chủ thuyết thường kiến. Bây giờ tập hợp tất cả những nhà suy đoán về tương lai trong phần mở đầu "Chính là trên bốn mươi bốn lập trường này" (đoạn 100), Thế Tôn hiển lộ tuệ toàn tri của Ngài. Tập hợp tất cả những nhà suy đoán về quá khứ, tương lai, quá khứ lẫn tương lai trong phần mở đầu "Chính là trên bốn mươi bốn lập trường này" (đoạn 100), Thế Tôn hiển lộ tuệ toàn tri của Ngài. Tập hợp tất cả những nhà suy đoán về quá khứ, tương lai, quá khứ lẫn tương lai trong phần mở đầu "Chính là trên sáu mươi hai lập trường này" (đoạn 101), Ngài hiển lộ lần nữa cùng tuệ toàn tri này. Do vậy, ở phần đầu Ngài hỏi: "Chư tỳ-kheo, các pháp sâu xa kia, v.v... là gì?", Ngài chỉ hỏi về tuệ toàn tri. Trả lời câu hỏi này, Thế Tôn dựa vào chính tuệ toàn tri đó, truy nguyên sáu mươi hai quan điểm suy đoán, như thể Ngài đang đo lường các tâm hướng của chúng sanh với đôi cân, hoặc dời cát dưới chân núi Tu Di.

Ṭī: Hỏi: Vì sao chỉ quá khứ và tương lai được chỉ (riêng biệt) như là những đối tượng của kiến thủ và không phải liên kết hai khía cạnh?

Đáp: Bởi vì không thể thực hiện được? Trong khi những kiến suy đoán có thể xảy ra đối với quá khứ và tương lai, do sự biến dạng của nó không phải những suy đoán như thế có thể xảy ra đối với ngay trung điểm giữa hai khía cạnh ngoài bản thân chúng, (vì nó chỉ là khoảng cách giữa quá khứ và tương lai). Mặt khác, nếu khoảng giữa được dùng làm cá thể hiện tại, trong chừng mực bản chất của nó liên quan đến quá khứ và tương lai phụ thuộc vào kiến suy đoán, nó thật sự được bao gồm dưới những suy đoán về quá khứ và tương lai.

Ngược lại, bởi vì nó có một quá khứ và tương lai, ngay trung điểm được gọi là "Quá khứ lẫn tương lai". Thế Tôn chỉ riêng điều đó khi Ngài nói: "Các sa-môn và bà-la-môn là những nhà suy đoán về quá khứ lẫn tương lai: Theo chú giải nó cũng có thể được coi là bao gồm dưới sự diễn tả chung", tất cả những nhà suy đoán về quá khứ, tương lai (và quá khứ lẫn tương lai), hoặc dưới một sự phân chia về sự diễn tả đó. Mặt khác nó sẽ là vô nghĩa khi kết hợp những nhà suy đoán cùng với một thành ngữ duy nhất. Những nhà suy đoán này về quá khứ lẫn tương lai là ai ? (Những người mà chấp vào sự kết hợp của những suy đoán về quá khứ và tương lai, như) những người mà là những nhà

hữu biên và vô biên (về quá khứ) và nắm giữ lý thuyết Niết-bàn hiện tại (về tương lai), v.v...

102. TẤT CẢ VỊ ĐÓ LÀM THẾ TRÊN SÁU MƯƠI HAI LẬP TRƯỜNG NÀY, HOẶC TRÊN MỘT TRONG SÁU MUƠI HAI LẬP TRƯỜNG KHÔNG CÓ AI Ở BÊN NGOÀI CHÚNG.

Ṭī: Theo câu này, không có nhà lý thuyết nào ngoài ba nhóm này-Những người suy đoán vế quá khứ, tương lai và quá khứ lẫn tương lai. Vì vậy, những nhà lý thuyết được tìm thấy trong kinh Sa môn quả và các kinh khác, như những lý thuyết về vô quả luận (akiriyavāda), vô nhân luận (ahetukavāda), hư vô luận (natthikavāda), v.v... cũng như những quan dĩểm suy đoán về Thượng Đế (issara), Sanh chủ (pajāpati), Thần Khởi nguyên (purisa), Vận hội (yadiccha), v.v... được tìm thấy nơi các ngoại điển-tất cả những lý thuyết này được bao gồm và hình thành trong ba nhóm này.

Vô quả luận, bởi vì nó phủ nhận thực tại của nghiệp thiện ác và chấp rằng các nghiệp là "Bất sanh, kiên cố như một đảnh núi", được bao gồm trong chủ thuyết thường kiến. Cũng vậy, lý thuyết của

Pakudha Kaccāyana đề xướng: "Bảy nhóm này (là bất sanh và kiên cố như một đảnh núi)", v.v... Lý thuyết vô nhân luận, bởi vì nó khẳng định "Không có nhân hoặc duyên đối với phiền não (và thanh tịnh) của chúng sanh" (Makkhali Gosāla đề xướng), được bao gồm trong lý thuyết sinh khởi ngẫu nhiên. Hư vô luận, bởi vì nó khẳng định "Không có thế giới khác", được kết hợp trong chủ thuyết đoạn kiến. Do vậy cũng đoạn văn đó cho biết: "Với sự diệt của thân, kẻ ngu và người trí bị doạn diệt như nhau". Những lý thuyết của các Niganṭha (The Jains) và những lý thuyết khác được bao gồm. Mặc dù lý thuyết của Nātaputta (Mahāvīra) đã ghi trong các kinh điển bằng cách của "Tứ thu thúc", do vậy, vì sự lẫn tránh bao gồm trong phương pháp Thất phổ tính của nó, nó được bao gồm trong lý thuyết ngụy biện vô tận, như lý thuyết của Sañjaya. Những lý thuyết đề xướng "Ngã và thân thể là một" và "Ngã và thân thể là khác" được bao gồm trong những lý thuyết rằng ngã là bất biến sau khi chết và có sắc, vô sắc. Những lý thuyết rằng: "Như Lai tồn tại sau khi chết" và "Có hữu tình hóa sanh" được bao gồm trong chủ thuyết thường kiến; những lý thuyết "Như Lai không tồn tại sau khi chết" và "Không có hữu tình hóa sanh", được bao gồm trong chủ thuyết đoạn kiến; những lý thuyết "Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết" và "Vừa có vừa không có hữu tình hóa sanh", được bao gồm trong chủ thuyết thường kiến phiến diện; những lý thuyết "như Lai không tồn tại cũng không phải không tồn tại sau khi chết" và "Không có cũng không phải không có hữu tình hóa sanh", được bao gồm trong nguỵ biện luận vô tận. Những lý thuyết về Thượng Đế, Sanh chủ, Thần Khởi nguyên và Thời gian được bao gồm trong chủ thuyết thường kiến phiến diện; lý thuyết của Kaṇāda cũng thế. Những lý thuyết về Thực tính, Số mệnh và Vận hội được bao gồm trong lý thuyết sinh khởi luận ngẫu nhiên.

Theo đó, những quan điểm suy đoán được tìm thấy trong các kinh điển và những quan điểm nằm trong các ngoại điển được bao gồm trong sáu mươi hai tà kiến này.

"Y như Ngài đang đo lường tâm hướng của chúng sanh với đôi cân": "Tâm hướng" ở đây là tâm hướng về phía các tà kiến (diṭṭhiajjhāsaya). Vì tâm hướng của chúng sanh nghiêng về phiền não có hai loại: đối với thường kiến và đoạn kiến, mặc dù hai loại tâm hướng này được chia thành nhiều loại trong chừng mực chúng phát sanh trong phạm trù của trí thậm thâm về vô số chúng sanh trong hằng hà sa số thế giới, Thế Tôn đã giới hạn hai loại tâm hướng này với tuệ toàn tri của Ngài và tóm lược trong sáu mươi hai quan điểm bắt đầu với bốn loại thường kiến, như thể Ngài đã đặt chúng trên bàn cân.

"Như thể dời cát dưới chân núi Tu Di": do câu này Ngài chỉ rằng bất cứ loại tuệ nào khác ngoài tuệ toàn tri không thể sinh khởi lời dạy thâm thúy này.

(NGHĨA LIÊN KẾT)

A: Lời dạy này trình bày bằng cách của sự liên kết về ý nghĩa được thuyết do cấu trúc tự nhiên về lời dạy. Vì các kinh có ba loại nghĩa liên kết:

1) nghĩa liên kết dựa vào câu hỏi; 2) nghĩa liên kết được thuyết do tâm hướng; 3) nghĩa liên kết được thuyết do cấu trúc tự nhiên về lời dạy.

(1) Nơi đây "Nghĩa liên kết dựa vào một câu hỏi" (pucchānusandhi) được tìm thấy trong những kinh Thế Tôn giải đáp cho những ai hỏi Ngài, như đoạn minh họa sau đây: "Khi điều này được nói, một tỳ-kheo thỉnh vấn: "Bạch Thế Tôn, bờ gần là gì? Bờ xa là gì? Chìm ở giữa là gì? Bị ném lên bờ là gì? Bị túm lấy bởi loài người, phi nhân và nước xoáy là gì? Sự mục nát bên trong là gì? (Sam).

(2) "Nghĩa liên kết được thuyết do tâm hướng (ajjhāsaỳanusandhi)" có thể được hiểu qua kinh Thế Tôn thuyết sau khi Ngài đã hiểu tâm hướng của các chúng sanh như đoạn minh họa sau đây: "Lúc đó dòng tư tưởng này phát sanh trong tâm của một tỳ-kheo: "Bạch Ngài, sắc là vô ngã, thọ là vô ngã, tưởng là vô gnã, hành là vô ngã, thức là vô ngã. Thế thì ngã nào tạo các nghiệp mà không

có một ngã thọ quả?". Rồi Thế Tôn biết rõ với tâm của Ngài tư tưởng của vị tỳ-kheo này, Ngài dạy: "Chư tỳ-kheo, không thể có sự kiện rằng một kẻ ngu ở đây, không hiểu biết, bị nhận chìm trong vô minh và bị đàn áp bởi ái, có thể tưởng tượng trong tâm rằng vị ấy có thể vượt qua giáo huấn của vị Đạo sư, như vầy: "Thưa Ngài, sắc là vô ngã", v.v.... Chư tỳ-kheo, các ngươi nghĩ sao, sắc là thường hay vô thường?" v.v.... (M. 109).

Ṭī: "Bạch Ngài, sắc là vô ngã..." vị tỳ-kheo này biểu lộ sự không tán thành không tính của ngã như Thế Tôn đã dạy: "Các nghiệp đã tạo không có một ngã": các nghiệp mà không được làm bởi bất cứ ngã nào, hoặc các nghiệp được làm bởi các uẩn mà là vô ngã. Vị ấy hỏi: "Nếu không có ngã và các uẩn là nhất thời: "Ai kinh nghiệm quả của nghiệp?". Vị ấy "Không hiểu" bởi vì không thông suốt thánh pháp do thiếu học hỏi, v.v...; vị ấy "Bị nhận chìm trong vô minh" bởi vì vị ấy chưa từ bỏ vô minh do thiếu rèn luyện trong thánh pháp và vị ấy bị đàn áp bởi ái" , dưới ảnh hưởng của ái, nghĩ rằng: "Nếu không có người gọi là "Ngã", ai kinh nghiệm quả của nghiệp do tôi tạo? Nhưng nếu có một "ngã", ắt có sự hưởng quả". "Trong tâm của vị ấy": trong một tâm tùy thuộc

ngã luận thủ (attavādupādāna: thủ đối với lý thuyết về ngã). "Vị ấy có thể vượt qua giáo huấn của vị Đạo sư": mặc dù các hành là nhất thời, nghiệp và quả trong sự tập hợp của các pháp (cấu tạo một cá thể) được liên kết với nhau do sự kiện rằng quả phát sanh trong một dòng tương tục mà nghiệp tạo ra đầu tiên. Nhưng ứng dụng sai phương pháp hợp nhất đối với sự liên kết này, vị ấy kết luận rằng ắt phải có tác nhân cùngmột ngã và người thọ quả (để thành lập sựliên kết giữa nghiệp và quả). Như vậy vị ấy tưởng tượng rằng mình có thể vượt qua giáo huấn của vị Đạo sư về không tánh của ngã và của bất cứ sở hữu nào thuộc về ngã.

A: (3) "Nghĩa liên kết được thuyết do cấu trúc tự nhiên của lời dạy" (yathānusandhi) có thể được hiểu qua những kinh mà lời dạy tiến từ đề tài mở đầu đến cao điểm bằng cách của những thích đáng hoặc bằng cách của những đối nghịch với chủ đề đầu. Chẳng hạn, trong Ākankheyya Sutta (M.6) lời dạy được trình bày mở đầu bằng cách của giới, và lên cao nhất ở lục thông. Trong Vattha Sutta (M. 7), lời dạy được thành lập mở đầu bằng cách của các phiền não và lên cao nhất ở bốn phạm trú. Trong Kosambiya Sutta (M. 48), lời dạy được thành lập bằng cách ly khai và lên cao nhất ở các nguyeyn tắc hòa hợp thân tình. Trong Tỷ dụ cái cưa (M. 21), lời dạy được thành lập bằng cách không kiên nhẫn và lên cao nhất ở tỷ dụ. Trong kinh Phạm Võng này, lời dạy được thành lập mở đầu bằng cách của các tà kiến và lên cao nhất ở sự thuyết minh về không tánh. Do vậy có lời rằng: "Lời dạy này trình bày bằng cách của nghĩa liên kết được thuyết do cấu trúc tự nhiên của lời dạy."

Ṭī: Thí dụ đầu tiên (Ākankheyya Sutta) chỉ nghĩa liên kết bằng cách của những thích đáng, những thí dụ khác chỉ nghĩa liên kết bàng cách của những đối nghịch. Trong kinh Phạm Võng, lời dạy được thành lập bằng cách của những quan điểm suy đoán, tuyên bố một ngã trường tồn, v.v... và kết luận với sự thuyết minh về không tánh của bất cứ ngã trường tồn nào, v.v...

SỰ LUÂN CHUYỂN CỦA CÁC DUYÊN VÀ SỰ GIẢI THOÁT

105.

A: Bây giờ để đánh dấu các cương giới, lời dạy sau đây được xác chứng.

Sā: "Để đánh dấu các cương giới": tức là, để vạch ra sự tương phản tuyệt đối giữa tri kiến của Như Lai và tà chấp qua ái và các tà kiến của những nhà lý thuyết; giữa chánh kiến và tà kiến như chủ thuyết thường kiến, v.v... Qua lời dạy sau đây Ngài đánh dấu các cương giới như vầy: "Những quan điểm kia chỉ là những tá chấp của họ xuất phát từ ái và các tà kiến; chúng không giống chút nào với tri kiến của Như Lai về các pháp như thực và "Cảm thọ về các tà kiến này" chỉ là sự khuynh đảo do ái và các tà kiến; nó không phải bất động như cảm thọ trong tri kiến của bậc dự lưu.

ĐÓ CHỈ LÀ CẢM THỌ CỦA NHỮNG NGƯỜI KHÔNG BIẾT VÀ KHÔNG THẤY; ĐÓ CHỈ LÀ SỰ GIAO ĐỘNG VÀ KHUYNH ĐẢO CỦA NHỮNG NGƯỜI BỊ CHÌM ĐẮM TRONG ÁI.

A: "Sự thỏa thích trong các tà kiến (diṭṭhi-assāda), lạc trong các tà kiến (diṭṭhivedayita), do đó những sa môn và bà-la-môn ở trên bốn lập trường lân hoan tuyên bố ngã và thế

giới là thường hằng-đó chỉ là cảm thọ của những người không biết và không thấy như thực về thực tính của các pháp; đó chỉ là cảm thọ của những người hoàn toàn bị chìm đắm trong ái", và "Đó chỉ là sự giao động và khuynh đảo", tức là đó chỉ là sự khuynh đảo, xao động và nao núng do sự giao động của ái và các tà kiến gây ra. Như cây cột cắm trong đống rơm, nó không phải bất động như tri kiến của bậc dư lưu. Cùng phương pháp ứng dụng ch tất cả các quan điểm.

Sā: "Sự thỏa thích về các tà kiến": sự thỏa thích mà dùng làm một duyên cho tà kiến. "Lạc về các tà kiến" và "Cảm thọ về các tà kiến" là đồng nghĩa.

Ṭī: Mặc dù chú giải nói "Người không biết và không thấy như thực về thực tánh của các pháp", những nhà lý thuyết không hình thành một tà chấp chỉ vì họ không biết thực tính của các pháp hữu vi. Giải thích chung này hàm tàng một phân biệt. Khi sự phân biệt này được nhận ra thì sự giải thích sau đây được thực hiện: "Người không biết và không thấy": người không biết và không thấy như thực: "Qua điểm này-rằng ngã và thế giới là thường hằng-ngộ nhận như vậy và tà chấp như vậy, dẫn đến một sanh thú như thế, một trạng thái như thế ở đời sau". Cũng vậy, (cụm từ "Người không biết và không thấy" có thể được áp dụng với nghĩa)" Người không biết và không thấy như thực sư sinh khởi (và sự diệt tận, v.v...) của thọ đó do đó, trong ái của chúng đối với thọ, chúng bám vào một quan điểm suy đoán như thế. Bằng cách này ngài chỉ rằng trong khi các Như Lai, qua trí không ngăn ngại trong tuệ nhãn vô ngần, biết và thấy vấn đề này như thực, các nhà lý thuyết chỉ tà chấp qua ái và các tà kiến. Do vậy lời dạy này nêu ra để đánh dấu các cương giới giữa Đức Phật và các nhà lý thuyết.

"Cảm thọ": nương theo lời tuyên bố về tà kiến "Ngã và thế giới là thường hằng" và được kinh nghiệm (cùng với) quan điểm đó. Thọ này, miếng mồi của luân chuyển, hay thay đổi, vì nó phát sanh như là sự phấn chấn của một người bị đâm bởi những gai của ái và các tà kiến; nó không tồn tại với một trạng thái hài hòa như lạc thọ của thánh đạo và thánh quả.

Hoặc, như một giải thích khác (cho phần hiện tại): Sau khi phân tích sáu mươi hai quan điểm suy đoán theo các nhân đặc biệt, lời dạy hiện tại giờ đây được xác chứng để chỉ nhân phổ thông; vì thọ, vô minh và ái là những nhân chung cho tất cả các tà kiến. Lời tuyên bố rằng ngã và thế giới là thường hằng, được thực hiện bởi những người không biết và không thấy như thực ba loại thọ-lạc, khổ và xả-như là đau khổ, gai nhọn và vô thường. Họ không biết và không thấy tất cả thọ không có loại trừ dưới dạng sự sinh khởi, sự diệt trừ, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự ly thoát. Bởi vì nó sinh khởi qua sự khao khát lạc, v.v... trong những người mà, qua sự hệ lụy trong ái, bị "Chìm đắm trong ái", lời tuyên bố này chỉ là sự khuynh đảo và xao xuyến của các tà kiến do sự giao động của ái gây nên.

DO DUYÊN XÚC

118. ĐÓ LÀ DO DUYÊN XÚC

A: Lời dạy này được xác chứng để chỉ sự kế tục của các duyên. Do câu này bậc Đạo sư chỉ rằng vị ngọt, lạc hoặc cảm thọ về các tà kiến theo đó những sa-môn và bà-la-môn

này hân hoan tuyên bố ngã và thế giới là thường hằng, là sự khuynh đảo của ái và các tà kiến, một cảm thọ do duyên xúc.

Ṭī: "Sự kế tục của các duyên": lời dạy này được xác chứng để vạch ra sự kế tục của các duyên như vầy: "Những quan điểm suy đoán này phát sanh do sự giao động của ái. Ái do duyên thọ và thọ do duyên xúc."

(Nếu thế, mục đích của việc chỉ sự kế tục của các duyên là gì? Mục đích là để truyền đạt sự sai khác về ý nghĩa, như vầy:) Y như sự diễn đạt về tà kiến và các pháp do duyên tà kiến, chỉ phát sanh qua các duyên tương ứng và không phát sanh khi không có chúng, cũng vậy các pháp mà nhà lý thuyết tuyên bố, tức là sắc, thọ, v.v... (chỉ phát sanh qua các duyên và không phát sanh khi không có chúng). Không có ngã hoặc thế giới thường hằng gì cả được tìm thấy ở đây (Ý nghĩa là "Sự khuynh đảo của ái và các tà kiến", tức là, thọ có chức năng làm duyên cho ái, lần lượt có chức năng làm nhân cho tà kiến-thọ đó do duyên xuc.

HỌ CÓ THỂ KINH NGHIỆM CẢM THỌ ĐÓ KHÔNG CÓ XÚC –TRƯỜNG HỢP NHƯ THẾ KHÔNG THỂ XẢY RA

A: Phát biểu này chỉ sức mạnh của duyên (tức là của xúc) đối với cảm thọ về các tà kiến. Y như một cột trụ là duyên mạnh để chống đỡ căn nhà xiêu vẹo, nếu không nó sẽ sụp đổ, cũng vậy xúc cũng là một duyên mạnh cho thọ và không có xúc sẽ không có "Cảm thọ về các tà kiến".

"Sức mạnh của duyên": đôi khi thọ phát sanh không có nhãn xứ v.v... và không có một số pháp đồng sinh, nhưng nó không bao giờ có thể phát sanh không có xúc; do vậy xúc là một nhân mạnh cho thọ. Vì nếu một đối tượng giác quan ở trong tầm nhận thức, nhưng tâm sanh không tiếp xúc đối tượng, nó sẽ không trở thành cảnh duyên cho tâm. Do vậy xúc là một duyên đặc biệt cho tất cả các pháp đồng sinh. Do vậy, khi Thế Tôn phân tích một tâm sanh (trong pháp tụ), Ngài nêu ra xúc trước. Nhưng nó là nền tảng đặc biệt cho thọ.

144. TẤT CẢ NHỮNG SA-MÔN VÀ BÀ-LA-MÔN KIA KINH NGHIỆM NHỮNG CẢM THỌ NÀY CHỈ DO CÁC XÚC CHẠM THƯỜNG XUYÊN QUA SÁU XÚC XỨ.

A: Trong đoạn văn hiện tại, Thế Tôn tổng hợp "Các cảm thọ về các tà kiến". Tại sao? Để trình bày chúng một lần nữa với xúc. Bằng cách nào? Do lời phát biểu: "Tất cả những sa-môn và bà-la-môn này kinh nghiệm những cảm thọ này chỉ do các xúc chạm thường xuyên qua sáu xúc xứ". Sáu xúc xứ là: mắt là một xúc xứ; tai, mũi, lưỡi, thân và ý là các xúc xứ.

Từ "Xứ" (āyatana) xuất hiện trong các kinh văn với bốn nghĩa:

1) nơi xuất xứ (sañjāti);
2) nơi tụ họp (samosaraṇa);
3) nhân (kārana); và
4) một định danh về nơi chốn (paṇṇattimatta).

(1) Trong câu: "Kamboja là nơi xuất xứ loài ngựa, phương nam là nơi xuất xứ bò", nó chỉ nơi xuất xứ.

(2) "Loài chm lui tới nơi tụ hợp vui vẻ đó", ở đây chỉ nơi tụp hợp.

(3) "Khi có một nhân (để đắc thiền)", ở đây nó chỉ nhân.

(4) "Họ sống nơi các chòi tranh trong một khu rừng", ở đây nó chỉ một định danh về nơi chốn.

Trong trường hợp hiện tại, ba nghĩa đầu tiên ứng dụng. Vì ngũ bộ xúc (tâm, thọ, tưởng, hành và xúc) sinh khởi và hội tụ nơi các căn giác quan, và những cái sau này là nhân của nó; do vậy chúng được gọi là "Xứ". Ở đây, các xúc xứ, v.v... được đề cập để chỉ sự kế tục của các duyên, khiến xúc làm điểm khởi đầu và sắp xếp lời dạy dưới tiêu đề xúc theo phương pháp của đoạn văn sau đây: "Dựa vào mắt và các sắc, nhãn thức sinh. Sự gặp gỡ của ba là xúc", v.v...

Ṭī: "Trình bày thọ với xúc" nghĩa là chỉ vai trò làm duyên của xúc như vầy: "Kinh nghiệm của sáu đối tượng qua sáu nội xứ phát sanh cố định do duyên của sáu loại xúc".

"Sự gặp gỡ của ba": xúc được hiểu như là sự gặp gỡ của ba yếu tố-đối tượng, căn và thức. Như vậy nó có sự kết hợp làm sự biểu lộ của nó.

"Theo phương pháp của đoạn văn sau đây": mặc dù các pháp đồng sinh khác (như tưởng) cũng được tìm thấy, trong kinh văn trích dẫn lời dạy được thành lập dưới tiêu đề xúc để chỉ xúc là nhân chính cho tọ. Cũng vậy, ở đây trong kinh Phạm Võng, khi nêu ra rằng: "Do sự xúc chạm thường xuyên qua sáu xúc xứ", xúc dùng làm khởi điểm của sự liên kết bắt đầu "Với xúc làm duyên, thọ", v.v..., để chỉ sự kế tục của các duyên dưới giáo lý duyên khởi khi mở rộng trong tương lai.

A: Mặc dù phát biểu "Do sự xúc chạm thường xuyên qua sáu xúc xứ" cho ấn tượng rằng chính sáu xứ thực hiện chức năng của xúc, đây là một phán đoán sai lạc. Vì không phải các xứ tiếp xúc đối tượng; đúng hơn chính xúc tiếp xúc các đối tượng. Các xúc được chỉ như là kết hợp trong xúc. Do vậy, nghĩa của đoạn văn hiện tại nên được hiểu như vầy: "Tất cả những sa-môn và bà-la-môn này kinh nghiệm cảm thọ về các tà kiến do sự xúc chạm các đối tượng như sắc xứ, v.v... nhờ xúc sinh khởi qua sáu xúc xứ".

Ṭī: "Chính xúc tiếp xúc các đối tượng": xúc, mặc dù là một pháp vô sắc, phát sanh như thể xúc chạm, tức là, nó phát sanh theo cách xúc chạm mà không có bám vào đối tượng ở bất cứ khía cạnh nào. Do đó có lời rằng: "Xúc có sự xúc chạm như là đặc điểm (tướng) của nó, biểu hiện tiếp xúc là chức năng (sự) của nó. Chính các xứ không thực hiện chức năng tiếp xúc, nhưng chúng được chỉ như là có chức năng này do cách diễn đạt thuộc ngữ, như khi người ta đề cập: "Các giường phát ra tiếng". Chúng được "Kết hợp trong xúc", bao gồm trong xúc, được thành lập về mặt ẩn dụ trong vai trò của xúc. Vì một phép ẩn dụ chỉ là lối diễn đạt suông và không phải là căn bản để suy ra ý nghĩa.

VỚI THỌ LÀM DUYÊN, ÁI SINH

A: "Thọ" ở đây là cảm thọ sinh khởi qua sáu xúc xứ. Nó là một duyên cho ái-được phân thành sắc ái, v.v... - dưới tiêu ngữ (koṭi) [*] thân y duyên. Do vậy có lời rằng: "Với thọ làm duyên, ái sinh". Ái lần lượt là một duyên cho bốn loại thủ dưới tiêu ngữ thân y duyên và đồng sinh duyên. Thủ là một duyên cho hữu bằng cách tương tự. Hữu là một duyên cho sanh dưới tiêu ngữ thân y duyên. "Sanh" ở đây là năm uẩn cùng với những biến dịch của chúng. Sanh là một duyên cho già và chết, và cho sầu, v.v..., dưới tiêu ngữ thân y duyên. Đây là một giải thích tóm tắt. Giải thích chi tiết có thể được tìm thấy trong phần luận đề về duyên khởi của bộ Visuddhimagga. Nhưng những gì được nêu ra nơi đây là đủ.

[*] Từ "koṭi", ở đây dịch là "tiêu ngữ", đươc dùng một cách chuyên môn trong văn chương chú giải Pāli để chỉ rằng thuật ngữ đó là phần chính của một nhóm yếu tố.

Ṭī: Nói chung thọ có sáu loại bằng cách của sáu loại xúc mà có chức năng như là các duyên tương ứng của nó: tức là, thọ do nhãn xúc sanh, cho đến theo do ý xúc sanh. Một cách chi tiết, nó được chia thành một trăm lẻ tám loại theo một trăm lẻ tám phương pháp.

Sā: Một trăm lẻ tám loại suy ra như vầy: thọ trở thành sáu phần theo xúc. Những phần này chia mỗi thứ thành ba loại theo đối tượng quan sát (tốt, xấu hoặc không tốt không xấu) và mười tám loại này chia thành hai dựa vào cảnh (một đối tượng bên trong hoặc bên ngoài). Cuối cùng mỗi phần trong ba mươi sáu loại này chia thành ba theo thời gian-quá khứ, hiện tại, tương lai.

Những người trú ở Mahā vihāra (Anurādhapura) nói rằng như thức, danh sắc, sáu xứ, xúc và thọ được bao gồm trong một tương tục, như là duyên hoặc phát sanh do duyên nên được nhận thức chỉ là quả (trong ngữ cảnh của lý duyên khởi). Tuy nhiên những người khác nói rằng bất cứ khi nào xúc và thọ có chức năng như một duyên, bằng một cách này hoặc cách nọ, chúng không thể

được bao gồm, vì vậy tất cả xúc và thọ nên được nhận thức (được bao gồm dưới dạng "Xúc" và "Thọ" trong lý duyên khởi).

Ṭī: Nói chung, ái có sáu loại: sắc ái, v.v... cho đến pháp ái. Một cách chi tiết, nó có một trăm lẻ tám loại.

"Dưới tiêu ngữ thân y duyên (liên kết thọ với ái).. Hỏi: Tại sao chỉ một mình thân y duyên được nêu ra ở đây? Phải chăng lạc thọ và xả thọ là các duyên cho ái theo bốn cách: bằng cách của cảnh duyên, cảnh trưởng duyên, cảnh thân y duyên và thường thân y duyên? Và phải chăng khổ thọ là một duyên theo hai cách: bằng cách của cảnh duyên và thường thân y duyên?

Đáp: Đây là thật. Nhưng tất cả cả các duyên đã được bao gồm trong thân y duyên.

Hỏi: Bao gồm cảnh thân y duyên trong thân y duyên là đúng, vì cả hai có bản chất chung của thân y duyên. Nhưng làm sao cảnh duyên và cảnh trưởng duyên được bao gồm trong đó?

Đáp: Bởi vì chúng được bao gồm trong cảnh thân y duyên, vì tất cả chúng có bản chất chung của cảnh. Nhưng chúng không được bao gồm trong thường thân y duyên. Để diễn tả sự kiện được đề cập trước, chú giải không nói đơn giản rằng thọ là một thân y duyên, nhưng nó là một duyên dưới tiêu ngữ thân y duyên.

"Ái là một duyên cho bốn loại thủ": tức là, cho dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã luận thủ (thủ đối với lý thuyết về ngã).

Hỏi: Phải chăng chính ái tương tự như dục thủ? (Nếu thế, làm sao một pháp có thể là một duyên cho chính nó?)

Đáp: Đây là thật. Nhưng người ta có thể hiểu sự phân biệt giữa chúng như sau: Trong ngữ cảnh hiện tại, ái yếu được biết là chính ái và ái mạnh là dục thủ. Hoặc, ái là khao khát một đối tượng chưa được chiếm hữu, như tên trộm vươn tay ra trong bóng tối; thủ là tóm lấy đối tượng mà người ta đã tìm được, như tên trộm nắm chặt châu báu trong tay. Ái đối nghịch với thiểu dục, thủ đối nghịch với tri túc. Ái là gốc của đau khổ bao gồm trong việc tầm cầu những gì người ta cần, thủ là gốc của đau khổ bao gồm trong việc gìn giữ những sở hữu của mình.

Sā: Đây là những phân biệt mà pháp sư Dhammapāla chỉ bằng cách nhờ đến những giải thích của các bậc thầy. Nhưng giải thích chính thống, như được nêu ra trong Visuddhimagga, rằng ái trước (= ái) là một duyên cho ái sau (= dục thủ), vì hữu trở nên vững chắc bởi ảnh hưởng của ái trước, có vai trò như là thân y duyên của nó.

Ṭī: Ái là một duyên cho thủ không đồng sinh dưới tiêu ngữ thân y duyên; vì thủ đồng sinh dưới tiêu ngữ đồng sinh duyên [*]. Ở đây, ái là một duyên cho thủ vô gián như vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, vô gián thân y duyên, vô hữu duyên, ly duyên và tập hành duyên; đối với thủ không vô gián là một thân y duyên, hoặc như một cảnh duyên. Khi nó trở thành đối tượng của thủ, như cảnh trưởng duyên, cảnh thân y duyên hoặc như một cảnh duyên. Khi nó được nêu ra "Dưới tiêu ngữ của thân y duyên", tất cả trong đó được bao gồm trong thân y duyên. Vì một người qua ái, tìm thấy vị ngọt của sắc xứ, v.v... muốn thỏa khát vọng đối với dục thủ, ái là thân y duyên cho dục thủ. Vì một người bị bấn loạn quanh các sắc xứ v.v... nắm lấy tà kiến rằng "Không có (quả của) bố thí", v.v... , trong khi có người muốn giải thoát luân hồi nắm lấy phi đạo thanh tịnh là đạo, hoặc chấp giữ một thân kiến, ngộ nhận làm ngã và sở hữu của ngã trong năm uẩn, ái cũng là thân y duyên cho ba loại thủ kia và cuối cùng ái là một duyên cho thủ đồng sinh bằng cách của đồng sinh duyên, hỗ tương duyên, y duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên, bất ly duyên và nhân duyên. Tất cả vấn đề này được bao hàm khi nó được nói "Dưới tiêu ngữ đồng sinh".

[*] Vì ái là cùng sở hữu như dục thủ, ái không bao giờ có th làm duyên đồng thời cho thủ như một đồng sinh duyên, nhưng chỉ qua một khoảng cách thời gian, như một thân y duyên. Nhưng vì ba loại thủ kia đưa đến sở hữu tà kiến, mà có thể cùng tồn tại với ái, ái có thể là một thân y duyên hoặc một đồng sinh duyên cho ba loại này.

"Thủ là một duyên cho hữu bằng cách tương tự": tức là, dưới tiêu ngữ thân y duyên và đồng sinh duyên. "Hữu" là nghiệp hữu và sanh hữu. Ở đây, "Nghiệp hữu" là tất cả

nghiệp mà dẫn đến hữu, tức là tư (cetanā) và các sở hữu đồng sinh của nó. "Sanh hữu" thuộc về chín hữu [*]. Tứ thủ là một duyên cho sanh hữu như một thường thân y duyên, vì nó là nhân và sở hữu đồng sinh của nghiệp hữu, mà lần lượt là nhân của sanh hữu. Nhưng ở một thời gian khi nghiệp được lấy làm đối tượng, dục thủ đồng sinh với nghiệp trở thành một cảnh duyên cho sanh hữu [**]. Thủ đồng sinh là một duyên cho nghiệp hữu đồng sinh bằng nhiều cách: như đồng sinh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên và bất luy duyên, cũng làm nhân duyên và đạo duyên. Đối với nghiệp hữu không đồng sinh (và vô gián), thủ là vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, vô gián thân y duyên, vô hữu duyên, bất ly duyên và tập hành duyênp dối với duyên không vô gián nó là thường thân y duyên. Vào những lúc tuệ quá, v.v... nó là một cảnh duyên. Sau khi kết hợp vô gián duyên, v.v.. trong thân y duyên và đồng sinh duyên, v.v... trong đồng sinh duyên, nó được nêu ra "Dưới tiêu ngữ thân y duyên và đồng sinh duyên".

[*] Chín hữu: Theo ba phương pháp phân chia sau đây:

1. Dục hữu, sắc hữu và vô sắc hữu. 2. Ngũ uẩn hữu, nhất uẩn hữu và tứ uẩn hữu. 3. Hữu tưởng hữu, vô tưởng hữu và phi tưởng phi phi tưởng hữu.

[**] Điều này ám chỉ đến tiến trình tương tục giữa các đời sống, khi một nghiệp trước trở thành đối tượng của lộ tâm cuối trước khi chết, và kế đó trở thành đối tượng của thức tục sinh trong đời sống kế.

"Hữu là một duyên cho sanh": ở đây, nó chỉ là nghiệp hữu, không phải sanh hữu. Nghiệp hữu đó là một duyên cho sanh. Sanh hữu là sanh, vì sanh nằm trong các uẩn được tạo ra đầu tiên ở sát na tục sinh tiên khởi. Do vậy có lời rằng: "Sanh" ở đây là năm uẩn cùng với nhữnb biến dịch của chúng". Cụm từ "Với những biến dịch của chúng: nghĩa là: với những thay đổi của chúng do sự thay đổi của việc tạo tác. Nhữnguẩn đó chính là sanh hữu, hó không thể là nhân riêng của nó. Nghiệp hữu là một nhân duyên cho sanh hữu (tức là cho sanh) như một nghiệp duyên và thân y duyên. Do vậy nhà chú giải nói: "Hữu là một duyên cho sanh dưới tiêu ngữ thân y duyên". Vì già và chết chỉ phát sanh khi có sanh, không phải khi sanh vắng mặt và vì sầu, v.v... phát sanh trong một kẻ ngu bị dằn vặt bởi già và chết, v.v... sanh là duyên cho già và chết, v.v....

A: Khi phân giải về luân chuyển, đôi khi Thế Tôn biện luận nó dưới tiêu đề vô minh, như khi Ngài thuyết: "Không có khởi điểm của vô minh có thể được thấy rõ, trước đó không có vô minh và sau đó nó phát sanh. Chũ tỳ-kheo, mặc dù nói thế, người ta có thể thấy rõ rằng vô minh có một duyên đặc biệt (Angut). Đôi khi Ngài biện luận nó dưới tiêu đề ái: "Không có khởi điểm của hữu ái có thể được thấy rõ, v.v... vì vậy hữu ái có một duyên đặc biệt" (AN). Đôi khi Ngài biện luận nó dưới tiêu đề hữu kiến (Bhavadiṭṭhi): "Không có khởi điểm của hữu kiến có thể được thấy rõ, v.v... do vậy hữu kiến có một duyên đặc biệt. Ở đây, Ngài thuyết minh nó dưới tiêu đề các tà kiến. Sau khi giải thích trước tiên các kiến mà phát sanh qua tham ái đối với cảm thọ, Ngài thuyết minh duyên khởi như là có gốc trong cảm thọ. Bằng cách này Ngài chỉ: "Những nhà lý thuyết này, chấp thủ các tà kiến, luân hồi đó đây xuôi ngược, qua ba cõi, bốn

cách sinh khởi, năm sanh thú, bảy thức xứ và chín trú địa của chúng sanh. Như con bò bị buộc vào ách, như một con chó bị xích vào cây cột, hoặc như một con tàu bị cuốn hút trong bão táp, họ xoay chuyển trong bánh xe đau khổ và thậm chí không thể ngóc đầu lên khỏi vòng luân chuyển."

Sā: Trong đoạn văn này, nhà chú giải chỉ nguyên do, cùng với những trích dẫn, tại sao Thế Tôn thuyết minh duyên khởi trong kinh văn chỉ bằng một phần, cho biết làm sao cảm thọ trở thành nhân cho các tà kiến. Bằng cách ấy nhà chú giải nêu ra ý nghĩa như sau: "Thế Tôn phân tích về luân chuyển, thuyết minh nó dưới một trong ba tiêu đề-vô minh, ái hoặc kiến, Ngài giải thích duyên khởi bằng một phần riêng có gốc trong cảm thọ để chỉ rằng họ là một nhân mạnh cho các tà kiến".

"Không có khởi điểm của vô minh có thể được thấy rõ": tức là, "Bởi vì không có cương giới khởi đầu tồn tại, ngay cả tuệ toàn tri của Như Lai cũng không thể biết rõ một cương giới đầu tiên của vô minh trong ấy nó có thể được nói: "Vô minh đầu tiên phát sanh vào một thời gian của một bậc toàn giác như thế như thế, hoặc của một chuyển luân vương như thế như thế. Nó không tồn tại trước đó". Phải thừa nhận rằng, vô minh được nói là không có một cương giới ban đầu. "Tuy nhiên", dù nói nó không có một cương giới ban đầu dưới dạng xác định thời gian, "Vô minh có một duyên đặc biệt", tức là, vô minh phát sinh với năm triền cái như là duyên của nó. Do vậy, khởi điểm của vô minh có thể được biết rõ dưới dạng quy luật của các pháp (dhammaniỳamena). Vì trong cùng kinh văn có nêu ra: "Vật thực cho vô minh là gì? Lời giải là: năm triền cái."

"Hữu ái": ái có chức năng như là kiết sử của hữu. Duyên đặc biệt của hnó là vô minh. Như kinh văn cho biết: "Vật thực cho hữu ái là gi? Lời giải là: vô minh".

"Hữu kiến": thường kiến. Duyên đặc biệt của nó là cảm thọ.

Hỏi: Phải chăng các tà kiến đã được thuyết minh? Thế thì giải thích về duyên khởi này sử dụng vào mục đích gì?

Đáp: Giải thích rõ về duyên khởi theo thứ lớp là giải thích về luân chuyển. Nhờ sự thuyết minh này Thế Tôn chỉ rằng bao lâu mà những nhà lý thuyết này không từ bỏ tà kiến của họ, họ vẫn bị lôi cuốn triền miên trong tương tục duyên và bị dìm mãi trong vòng luân chuyển.

SỰ CHẤM DỨT LUÂN CHUYỂN

145. KHI MỘT TỲ KHEO HIỂU NHƯ THỰC SỰ SINH KHỞI VÀ SỰ DIỆT TẬN CỦA SÁU XÚC XỨ, VỊ NGỌT, SỰ NGUY HIỂM VÀ SỰ THOÁT LY CHÚNG, LÚC ĐÓ VỊ ẤY HIỂU NHỮNG GÌ VƯỢT XA TẤT CẢ NHỮNG QUAN ĐIỂM NÀY.

A: Sau khi thuyết minh luân chuyển dưới hình thức những nhà lý thuyết, bây giờ Thế Tôn chỉ sự chấm dứt luân chuyển, diễn tả nó dưới hình thức một tỳ-kheo...

"Sáu xúc xứ": cùng sáu xúc xứ như những xúc xứ theo đó những nhà lý thuyết, kinh nghiệm các cảm thọ do nhờ xúc, quay cuồng trong luân chuyển. Sư sinh khởi, v.v... của sáu xúc xứ nên được hiểu theo phương pháp được dạy trong đề mục thiền về thọ, như

vầy: "Qua sự sinh khởi của vô minh, mắt sinh khởi", v.v... Nhưng trong khi ở trên có nêu ra rằng thọ sinh và diệt qua sự sinh diệt của xúc. Ở đây nên chú ý rằng mắt và các xứ vật lý khác sinh và diệt qua sự sinh diệt của vật thực. Nhưng ý xứ sinh và diệt qua sự sinh diệt của danh sắc.

Ṭī: "Vật thực" là đoàn thực. Vì đoàn thực là một duyên, như vật thực duyên cho thân này, bồi bổ (các xứ vật lý như mắt). Các xứ này gọi là sắc thần kinh do nghiệp quá khứ sanh và được đoàn thực hiện tại duy trì, phát triển.

A: "Vị ấy hiểu những gì vượt xa tất cả những quan điểm này": nhà lý thuyết chỉ biết quan điểm của vị ấy, nhưng tỳ-kheo này hiểu những quan điểm của nhà lý thuyết và cũng hiểu những gì vượt xa những quan điểm đó, tức là giới, định, tuệ và giải thoát đưa đến tột đỉnh trong đạo quả A- la-hán. Ai hiểu điều này? Bậc thánh vô lậu hiểu, bất lai, nhất lai, dự lưu, vị tỳ-kheo đa văn về kinh điển và vị tỳ-kheo có tuệ quán. Nhưng đỉnh cao của lời dạy cô đọng ở đạo quả A-la-hán.

Ṭī: Mặc dù bậc dự lưu, v.v... hiểu những điều này như thực, lời dạy dừng lại ở đỉnh cao của nó trong đạo quả A-la-hán để chỉ sự tối thượng của A-la-hán tuệ. Do đạon kinh văn trên, Thế Tôn chỉ tính cách giải thoát của Pháp cùng với sự thục hành chánh đạo của Tăng. Khi chú giải hỏi: "Ai hiểu?", đáp: "Bậc thánh vô lậu, v.v...". Tỳ khưu Tăng được chỉ.

146. TẤT CẢ BỊ KẸT TRONG LƯỚI NÀY VỚI SÁU MƯƠI HAI TRƯỜNG HỢP. BẤT CỨ KHI NÀO HỌ TRỒI LÊN, HỌ TRỒI LÊN BỊ TÓM TRONG LƯỚI NÀY, BỊ KẸT VÀ NẰM GỌN NGAY TRONG LƯỚI NÀY.

A: Sau khi thuyết minh sự chấm dứt của luân chuyển, bây giờ Thế Tôn trình bày câu trên để chỉ rằng không có nhà lý thuyết nào thoát khỏi lưới của giáo lý này.

"Bất cứ khi nào họ trồi lên, v.v...". Nghĩa là: :"Bất cứ khi nào họ chìm xuống hoặc nổi lên, họ chìm và nổi bị tóm trong lưới của giáo lý này, nằm gọn trong lưới của giáo lý này. Không có nhà lý thuyết nào không được bao gồm trong ấy."

Ṭī: "Chìm xuống" bằng cách tái sanh trong khổ cảnh, "Nổi lên" bằng cách tái sanh vào nhàn cảnh. Hai thuật ngữ có thể đươc giải thích bằng cách của một cõi giới hạn và một cõi cao thượng, bằng cách kẹt cứng và đi quá đà, và bằng cách của những quan điểm suy đoán về quá khứ và tương lai.

A: Dùng tỷ dụ người đánh cá với nghĩa: Thế Tôn giống như người đánh cá; lời dạy giống như lưới; mười ngàn thế giới giống như hồ nước nhỏ; những nhà lý thuyết giống như những sinh vật lớn. Y như người đánh cá, đứng trên bờ quan sát cái lưới, thấy tất cả sinh vật lớn bị kẹt trong lưới, cũng vậy Thế Tôn thấy tất cả những sinh vật lớn bị kẹt trong lưới, cũng vậy Thế Tôn thấy tất cả những nhà lý thuyết bị tóm trong lưới của giáo lý này.

147. CHƯ TỲ KHEO, THÂN CỦA NHƯ LAI TỒN TẠI, BỊ CẮT ĐỨT KHỎI NHỮNG RÀNG BUỘC CỦA HỮU ÁI. CHỪNG NÀO THÂN CỦA NGÀI CÒN, CÁC TRỜI VÀ NGƯỜI CÒN THẤY NGÀI. NHƯNG VỚI SỰ DIỆT CỦA THÂN VÀ SỰ CHẤM DỨT MẠNG CĂN, CÁC

TRỜI-NGƯỜI SẼ KHÔNG THẤY NGÀI NỮA.

A: Sau khi chỉ rằng những quan điểm của những nhà lý thuyết đều được bao gồm trong sáu mươi hai quan điểm này, tất cả những nhà lý thuyết được bao gồm trong lưới của lời dạy này, Thế Tôn phát biểu câu trên để chỉ rằng chính Ngài không bị tóm bắt ở bất cứ nơi nào cả.

"Những ràng buộc của hữu ái": đây là tên chỉ một sợi dây mà người ta lôi một con thú đi sau khi buộc quanh cổ nó. Nơi đây chính là hữu ái được ngụ ý bởi từ "Ràng buộc", vì ái như thế tương tự với sự ràng buộc. Hữu ái buộc quanh cổ của vô số hữu tình, lôi và kéo họ đến cõi này cõi nọ. Nhưng đối với Như Lai, "Sự ràng buộc của hữu ái" đã bị cắt đứt với lưỡi gươm của A-la-hán đạo tuệ; như vậy thân của Như Lai tồn tại bị cắt đứt khỏi những ràng buộc của hữu ái."

"Sự chấm dứt mạng căn": khi Như Lai đã chứng trạng thái không còn tục sinh nữa. "Trời và người sẽ không còn thấy Ngài": Như Lai sẽ đạt đến trạng thái tuyệt đối (không thể diễn tả được).

Sā: "Chính Ngài không bị tóm bắt bất cứ nơi nào cả": qua sự thiện xảo trong lời dạy, Như Lai chỉ rằng chính Ngài không bị giam giữ bất cứ nơi nào trong tam giới-là trú địa cho những nhà lý thuyết nổi lên và chìm xuống.

"Trạng thái tuyệt đối": Trạng thái mà Ngài không thể diễn tả bằng bất cứ ngôn từ chế định nào tồn tại trên đời. Nhưng về vấn đề quá khứ, định danh "Như Lai" tiếp tục cho đến khi giáo pháp tiêu hoại, thậm chí xa hơn nữa, đến những thời khi chư Phật khác sanh ở đời như hiện thời từ Như Lai được dùng liên quan đến Đức Phật Vipassi, v.v...

"Thân" (kāya): cá thể, tức là sự kết hợp của các sắc pháp và vô sắc pháp.

A: Dùng tỷ dụ cây xoài với nghĩa: Thân của Như Lai giống như cây xoài. Ái phát sanh trong quá khứ, dựa vào thân đó giống như cuống lớn mọc trên cây. Giống như chùm xoài gắn liền với cuống, gồm có năm, mười hai hoặc mười tám quả, tức là năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới liên kết với ái. Thân này sẽ sinh khởi trong tương lai nếu ái tiếp tục tồn tại. Nhưng y như, khi cuống bị cắt đứt, tất cả những quả xoài kia sẽ rới cùng lúc với cuống, cũng vậy tất cả các pháp kia-năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới-ắt hẳn phát sanh trong tương lai nếu cuống của hữu ái không bị cắt đứt, tất cả sẽ theo sát và tồn tại cùng lúc với hữu ái; khi cuống bị cắt đứt, chúng cũng bị cắt đứt.

Khi cây héo dần và chết do tiếp xúc với loại gai độc Maṇḍuka, không ai thấy cây nữa, nhưng người đời nói: "Trong nơi này, một cây như thế đó tồn tại", dùng từ "Cây" như một thành ngữ. Cũng vậy, khi thân của Như Lai đối diện với thánh đạo, bị héo dần và bị diệt qua sự khô cạn năng lực của ái, với sự diệt thân và sự chấm dứt mạng căn trời và người sẽ không thấy Như Lai nữa. Khi người đời nói: "Đây là giáo pháp của một đạo sư như thế đó", (từ Như Lai) sẽ là một thành ngữ. Như vậy Thế Tôn đúc kết lời dạy bằng cách đưa đến một cao điểm với vô dư Niết-bàn giới.

148.

A: Khi Thế Tôn đã thuyết xong kinh này, đức Ànanda lắng nghe toàn thể kinh từ đầu đến cuối, đã nghĩ: "Thế Tôn đang hiển bày Phật lực, không đặt một tựa cho kinh vừa thuyết minh. Thế thì ta hãy thỉnh cầu Ngài cho một tựa." Do vậy, đức Ànanda thưa với Thế Tôn: "Bạch Thế Tôn, của thiên khái luận về pháp này là gì?"

ĀNANDA, NGƯƠI CÓ THỂ NHỚ THIÊN KHÁI LUẬN VỀ PHÁP NÀY LÀ LƯỚI LỢI ÍCH, LƯỚI CHÂN LÝ, LƯỚI CAO THƯỢNG, LƯỚI QUAN ĐIỂM. NGƯƠI CŨNG CÓ THỂ NHỚ NÓ LÀ KHÚC VÔ THƯỢNG KHẢI HOÀN.

A: Đây là ý nghĩa: bởi vì lợi ích thuộc về đời này và đời sau đã đượ c phân tích trong thiên khái luận về pháp này nên có tựa là Lưới Lợi Ích (Atthajāla). Nhiều dòng pháp đã được thuyết minh ở đây nên có tựa là Lưới ChânLý (Dhammajāla). Tuệ toàn tri, gọi là "Brahma" trong nghĩa cao thượng, đã được phân tích ở đây nên có tựa là Lưới Cao Thượng (Brahmajāla). Sáu mươi hai tà kiến đã được phân tích ở đây nên có tựa là Lưới Quan Điểm (Diṭṭhijāla). Sau khi nghe khái luận này người ta có khả năng đánh bại Ma vương-tức là thiên ma, ngũ uẩn ma, tử thần ma, phiền não ma[*] - do vậy, thiên khái luận này có tựa là Khúc Vô Thượng Khải Hoàn (Anuttarasaṅgāmavijaya).

[*] (Lời người dịch) chỉ có bốn loại ma trong nguyên bản.

Ṭī: Một phương pháp giải thích khác như sau: Atthajāla là "Lưới Ý Nghĩa" bởi vì nó toàn hảo về ý nghĩa. Dhammajāla là "Lưới Chân Lý" bởivì nó toàn hảo về sự diễn đạt (ý nghĩa) và bởi vì nó thuyết minh các pháp vô tội như giới, v.v.... Brahmajāla là "Lưới Cao Thượng" bởi vì nó phân tích các đạo, các quả và Niết-bàn. Nó được gọi là "Brahma" trong nghĩa cao thượng. Diṭṭhijāla là "Lưới Quan Điểm" bởi vì nó giải rõ chánh kiến bằng cách làm sáng tỏ không tính qua sự bác bỏ các tà kiến. Nó là "Khúc Vô Thượng Khải Hoàn" bởi vì nó cung cấp phương tiện để đánh bại những lý thuyết của các nhà tà giáo.

149. THẾ TÔN ĐÃ THUYẾT NHƯ VẬY

A: Khi thuyết toàn thể kinh này từ phần mở đầu cho đến những dòng kết thúc, "Khúc Vô Thượng Khải Hoàn", Thế Tôn đã hiển lộ tuệ toàn tri thậm thâm của Ngài và không có trí tuệ của bất cứ nhân vật nào len vào được. Ngài đã vẹt tan bóng đen dày đặc của những quan điểm suy đoán y như mặt trời vẹt tan màn đêm tăm tối.

TRONG KHI THẾ TÔN VỪA THUYẾT XONG THIÊN KHÁI LUẬN NÀY THÌ MƯỜI NGÀN THẾ GIỚI CHUYỂN ĐỘNG.

A: "Mười ngàn thế giới": một thế gian giới (lokadhātu) gồm có mười ngàn sa bà thế giới (cakkavāla). Không nên nghĩ rằng thế gian giới chỉ chuyển động khi kết thúc kinh này. Vì có lời rằng: "Trong khi Thế Tôn vừa thuyết xong kinh này (một hiện tại phân từ). Vì vậy nên hiểu rằng trong khi sáu mươi hai quan điểm suy đoán này đang được dạy và làm sáng tỏ, thế gian giới chuyển động trên sáu mươi hai trường hợp, tức là, ở phần kết luận của mỗi quan điểm trong thiên khái luận này.

Nơi đây có tám nhân khiến địa cầu chuyển động:

1. Sự rối loạn của các đại.
2. Sự thi triển thần thông.
3. Bồ-tát giáng sanh.
4. Bồ-tát thành đạo.
5. Chuyển Pháp luân.
6. Đức Phật quyết định từ bỏ mạng căn.
7. Bát Niết-bàn.
Trong trường hợp kinh Phạm Võng, khi sáu mươi hai quan điểm suy đoán được dạy, giải tỏa và khai thông, địa cầu chuyển động như một dấu hiệu hoan ngênh, tán thưởng, vỗ tay.

Do vậy:

Trí giả nên thấu triệt
Nghĩa pháp kinh Phạm Võng
Do Đức Phật tuyên thuyết
Nhiều lần quả đất chuyển
Khi đã nắm toàn nghĩa
Hãy chánh tâm hành trì.
DỨT PHẦN CHÚ GIẢI

-ooOoo-

PHẦN TÓM LƯỢC KINH PHẠM VÕNG

A. Những suy đoán về quá khứ (18 quan điểm).

1. Chủ thuyết thường kiến (Sassatavāda)

(i) Dựa vào việc nhớ lại đến 100.000 đời sống quá khứ.
(ii) Dựa vào việc nhớ lại đến 10 thành kiếp hoại kiếp.
(iii) Dựa vào việc nhớ lại đến 40 thành kiếp hoại kiếp.
(iv) Dựa vào việc suy đoán.
2. Chủ thuyết thường kiến phiến diện (Ekaccasassatavāda)

(i) Hữu thần thuyết. (ii) Đa thần thuyết được đề xướng bởi những chúng sanh vốn là những vị trời bị sa đọa do vui đùa. (iii) Đa thần thuyết được đề xướng bởi những chúng sanh vốn là những vị trời bị sa đọa do ý. (iv) Nhị nguyên luận suy đoán về thân vô thường và tâm thường hằng.

3. Chủ thuyết hữu biên-vô biên (Antānantavāda).

(i) Quan điểm cho rằng thế giới là hữu biên. (ii) Quan điểm cho rằng thế giới là vô biên. (iii) Quan điểm cho rằng thế giới là hữu biên ởhướng trên nhưng vô biên về bề ngang. (iv) Quan điểm cho rằng thế giới không hữu biên không vô biên.

4. Những lý thuyết về nguỵ biện luận vô tận (Amarāvikkhepavāda)

(i) Đề xướng bởi người sợ phát biểu sai.
(ii) Đề xướng bởi người sợ chấp thủ.
(iii) Đề xướng bởi ngườisợ chất vấn.
(iv) Đề xướng bởi người ngu dốt.
5. Những lý thuyết về sinh khởi luận ngẫu nhiên (Adhiccasamuppannavāda).

(i) Dựa vào việc nhớ lại sự sinh khởi của tưởng. Sau khi mạng chung từ cõi vô tưởng.
(ii) Dựa vào sự suy đoán.

B. Những suy đoán về tương lai (44 quan điểm)

1. Những lý thuyết về tưởng bất tử (Saññīvāda). - Ngã là bất biến sau khi chết, hữu tưởng là:

(i) Có sắc.
(ii) Vô sắc.
(iii) Vừa có sắc vừa vô sắc.
(iv) Không có sắc cũng không vô sắc.
(v) Hữu biên.
(vi) Vô biên.
(vii) Vừa hữu biên vừa vô biên.
(viii) Không hữu biên cũng không vô biên.
(ix) Đồng nhất tưởng.
(x) Sai biệt tưởng.
(xi) Hữu hạn tưởng.
(xii) Vô hạn tưởng.
(xiii) Cực lạc.
(xiv) Thống khổ.
(xv) Vừa lạc vừa khổ.
(xvi) Không lạc không khổ.
2. Những lý thuyết về vô tưởng bất tử (Asaññīvāda). - Ngã là bất biến sau khi chết, vô tưởng, và:

(i) Có sắc.
(ii) Vô sắc.
(iii) Vừa có sắc vừa vô sắc.
(iv) Không có sắc cũng không vô sắc.
(v) Hữu biên.
(vi) Vô biên.
(vii) Vừa hữu biên vô biên.
(viii) Không hữu biên cũng không vô biên.
3. Những lý thuyết về phi tưởng phi phi tưởng bất tử (N'evasaññīnāsaññīvāda). - Ngã là bất biến sau khi chết, phi tưởng phi phi tưởng, và:

(i) Có sắc.
(ii) Vô sắc.
(iii) Vừa có sắc vừa vô sắc.
(iv) Không có sắc cũng không vôsắc.
(v) Hữu biên.
(vi) Vô biên.
(vii) Vừa hữu biên vừa vô biên.
(viii) Không hữu biên cũngkhông vô biên.
4. Chủ thuyết đoạn kiến (ucchedavāda).

(i) Sự đoạn diệt của ngã nằm trong tứ đại. (ii) Sựđoạn diệt của ngã dục giới, có thiên tánh. (iii) Sự đoạn diệt của gnã sắc giới, có thiên tánh. (iv) Sự đoạn diệt của ngã thuộc về không vô biên xứ. (v) Sự đoạn diệt của ngã thuộc về thức vô biên xứ. (vi) Sự đoạn diệt của ngã thuộc về vô sở hữu xứ. (vii) Sự đoạn diệt của ngã thuộc về phi tưởng phi phi tưởng xứ.

5. Những lý thuyết về Niết-bàn hiện tại (Diṭṭhadhammanibbbānavāda).

(i) Niết-bàn hiện tại trong sự hưởng thụ năm loại dục lạc.
(ii) Niết bản hiện tại trong sơ thiền.
(iii) Niết-bàn hiện tại trong nhị thiền.
(iv) Niết-bàn hiện tại trong tam thiền.
(v) Niết-bàn hiện tại trong tứ thiền.
-ooOoo-

Tài liệu tham khảo

Ten Suttas from Dīgha Nikāya, Rangoon, Burma, 1984 Dialogues of the Buddha, T. W Rhys Davids, PTS, London, 1977 Trường bộ kinh I, HT Thích Minh Châu, Vạn Hạnh, 1965 Vi Diệu Pháp vấn đáp, TT Giác Chánh, Sala, 1974 Pāli-English Dictionary, T.W Rhys Davids & William Stede, Delhi,1993 Collins Cobuild English language Dictionary, London, 1998 Wordfinder (Dictionary), Oxford University Press, 1994 Từ điển Anh Việt, Đại học ngoại ngữ Hà Nội, NXB Giáo dục, 1997.

-ooOoo-

Chân thành cám ơn Tỳ kheo Giác Lộc và chị Trần Ngọc Mai đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 01- 2004)

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.